



Liang Chen

Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit

Eine typologische Untersuchung
der Jenseitsvorstellung

xasia
eBooks

Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit
Eine typologische Untersuchung der Jenseitsvorstellung

Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit

Eine typologische Untersuchung

der Jenseitsvorstellung

Liang Chen (陳亮)

Über den Autor

Liang Chen erhielt seinen Bachelorgrad für Biologie an der Universität Tsinghua und den Mastergrad für Kunstgeschichte an der Universität Peking. Er wurde 2018 am Institut für Kunstgeschichte Ostasiens der Universität Heidelberg promoviert und ist am Institut für Kunstgeschichte der Universität Wien tätig. Seine Forschungsgebiete liegen vor allem in der materiellen und religiösen Kultur Chinas im frühen Mittelalter.

ORCID®

Liang Chen  <https://orcid.org/0000-0001-7383-1540>

Dies ist die überarbeitete Fassung der im Jahr 2020 auf heiDOK erschienenen Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Institut für Kunstgeschichte Ostasiens.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht.
Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

xasia
eBooks

Publiziert bei CrossAsia-eBooks,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2021.

Die elektronische Open-Access-Version dieses Buches ist dauerhaft frei verfügbar
auf CrossAsia-eBooks: <https://crossasia-books.ub.uni-heidelberg.de/xasia>
urn: urn:nbn:de:bsz:16-xabooks-670-2
doi: <https://doi.org/10.11588/xabooks.670>

Text © 2021 CHEN Liang (陳亮)

Umschlagillustration: Vorder- und Rückseite des mit einem Text versehenen Holzmännleins aus einem
Brunnen in der hanzeitlichen Ruine bei Zoumalou. Größe 24,1 cm. 172 n. Chr. Changsha dongpailou
2006, Tafel 117. © Wenwu Press, Beijing.

ISBN 978-3-946742-74-6 (Hardcover)

ISBN 978-3-946742-75-3 (PDF)

Meinen Eltern CHEN Quanguan (陳泉官), XU Xiuzhen (許秀珍),
meiner Ehefrau ZHANG Yuqi (張昱琪)
und meinen Söhnen CHEN Hezhang (陳和張), CHEN Hezhi (陳和之)

Danksagung

Mein herzlicher Dank geht zunächst an meinen Doktorvater, Prof. Dr. Lothar Ledderose, der mich nicht nur wissenschaftlich belehrt, sondern mein Dissertationsprojekt auch finanziell ermöglicht hat. Es ist mir gut in Erinnerung geblieben, dass er mich bereits bei unserem ersten Gespräch, kurz nach meiner Ankunft in Heidelberg, auf den „pictorial turn“ hinwies. In späteren Diskussionen erinnerte er mich fortlaufend daran, in meiner Arbeit das Gleichgewicht zwischen der semantischen Ebene und der archäologischen Ebene zu halten. Er ermunterte mich auch, Talismane der Han-Zeit systematisch zu untersuchen. Diese Vorschläge erwiesen sich wertvoll für die Forschungsarbeit. Mit seiner Unterstützung betätigte ich mich als wissenschaftlicher Mitarbeiter in zwei Projekten, dem Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik“ an der Universität Heidelberg und dem Forschungsprojekt „Buddhistische Steininschriften in China“ bei der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Nach meiner Beschäftigung im zweiten Projekt bot er mir schließlich noch ein einjähriges Abschlussstipendium aus dem Balzan Fonds an. Diese finanziellen Unterstützungen waren mir und meiner Familie eine große Hilfe.

Mein Dank geht auch an meinen zweiten Mentor, Prof. Dr. Enno Giele. Er führte mich bereits vor Jahren in seinen Arbeitskreis „Holz- und Bambustäfelchen in der Qin- und Han-Zeit“ ein, in dem nicht nur archäologisch zutage geförderte Manuskripte der chinesischen Antiquität kritisch gelesen, sondern auch theoretische Ansätze eingehend diskutiert wurden. Er gab mir detaillierte Rückmeldungen auf meine Fragen zu verschiedenen Themenkreisen wie etwa „Text und Inschrift“, „Siegel und Siegelstempel“ und „Kategorisierung der Grabtexte“. Obwohl meine Ansichten nicht immer im Einklang mit den seinen standen, erläuterte er mir stets seine wissenschaftlichen Standpunkte ausführlich und ließ mich eigene Entscheidungen für meine Forschungsarbeit treffen. Durch seine Empfehlungen hatte ich die Gelegenheit etliche bedeutende Wissenschaftler im Bereich meines Forschungsfeldes wie Prof. Li Ling, Prof. Hsing I-tien und Prof. Li Feng persönlich um Rat zu fragen. Von diesen Gesprächen konnte ich in großem Umfang profitieren.

Mein Dank geht auch an zahlreiche Kollegen und Freunde. Dr. Tsai Suey-ling hat mir die erste Hiwi-Arbeit gegeben, die für meine Anfangsjahre besonders unschätzbar war. Dr. Zou Hua heilte durch ihre meisterhafte Akupunktur meine Knie- und leichte Depression, sodass ich mit gesundem Körper wissenschaftlichen Fragen nachgehen kann. Prof. Zhu Qingsheng von der Universität Peking finanzierte meine Arbeit im letzten Jahr durch die Wu Zuoren Stiftung. Dieses Stipendium in der Abschlussphase war für meine Familie und mich eine echt rechtzeitige und riesige Unterstützung.

Danksagung

Ich bedanke mich auch bei der Heinz-Götze-Stiftung und bei Prof. Sarah Fraser für die Ermöglichung meiner Feldforschung in China. Die folgenden Kollegen, Xu Chengrui, Xu Zhijun, Chen Yu, Hu Yingchong und Chen Hao, haben mir bei der Besorgung der chinesischen Publikationen großartig geholfen. Danke schön. Bei Herrn Hanno Lecher und Frau Anne Labitzky möchte ich mich für die Erlaubnis bedanken, die Fachbereichsbibliothek des Instituts der Sinologie so lange benutzen zu dürfen. Ein besonderer Dank geht an meinen guten Freund Niko Schwaab, der diese Forschungsarbeit nicht nur mehrmals durchgelesen, sondern auch sprachlich verbessert hat. Ohne seine Hilfe hätte die Dissertation in dieser Form nicht entstehen können. Für die Korrektur bedanke ich mich auch bei Dr. Brigitte Borell-Seidel und Dr. Andreas Hajos.

Zuletzt möchte ich meinen Familienmitgliedern, insbesondere meiner Ehefrau, Dr. Yuqi Zhang, Danke sagen. Ich hätte meine 12jährige Promotion ohne ihre Geduld, ihr Verständnis und ihre finanzielle Unterstützung nicht zu Ende führen können. Meine liebe Söhne, Hezhang Chen und Hezhi Chen, ihr seid ebenfalls eine große Unterstützung für mich. Ohne euch wäre die vorliegende Dissertation zwar ein paar Jahre früher abgegeben worden, jedoch nicht so reif geworden.

Inhaltsverzeichnis

Zeittafel der Han-Zeit	XIII
0. Einführung	1
0.1 Forschungsobjekt und Ziel	3
0.2 Forschungsmethode	5
0.3 Forschungsgeschichte	15
1. Abgrenzung des Forschungsfeldes	65
1.1 Der Begriff „Begräbnistext“ und seine Klassifikation	67
1.1.1 Begräbnistexte im engeren Sinne und im weiteren Sinne	67
1.1.2 Klassifikation der Grabtexte und Begräbnistexte	71
1.2 Die vier Gattungen der Begräbnistexte	96
1.2.1 Schreiben an die Unterwelt <i>gaodishu</i>	97
1.2.2 Landkaufvertrag <i>maidiquan</i>	100
1.2.3 Grabschützender Text <i>zhenmuwen</i>	107
1.2.4 Grabschützender Talisman und grabschützendes Siegel	114
2. Schriftlichkeit	117
2.1 Das Schreiben an die Unterwelt	119
2.1.1 Typische und untypische Schreiben an die Unterwelt	119
2.1.2 Funktionen der Schreiben an die Unterwelt und ihr Textmuster	141
2.2 Landkaufverträge	152
2.2.1 Einordnung der Landkaufverträge in zwei Gruppen	152
2.2.2 Preis, Fläche des Landstücks und die Identität der Käufer, Verkäufer und Zeugen	169
2.3 Grabschützende Texte	178
2.3.1 Genau datierbare grabschützende Texte	178
2.3.2 Grabschützende Texte ohne identifizierbare Zeitangabe	262
2.3.3 Textliche Merkmale der grabschützenden Texte	320
2.4 Talisman	334
2.4.1 Module der Talismane	338
2.4.2 Bedeutung der Talismane	345

3. Materialität und Raum	347
3.1 Form und Material	349
3.1.1 Tontöpfe	349
3.1.2 Bleitäfelchen	366
3.1.3 Bleimännlein	371
3.1.4 Holztäfelchen	376
3.1.5 Seidenfahnen	379
3.1.6 Steinplatten, Steinschafe und Jadeplättchen	382
3.1.7 Ziegelsteintafel und Ziegelsteinröhrchen	385
3.1.8 Erze	388
3.1.9 Organische Überreste	396
3.2 Bildliche Erscheinungsform und Siegel	402
3.2.1 Layout der Inschrift	402
3.2.2 Grabschützende Siegel	427
3.2.3 Versiegelung des Schreibens	449
3.3 Der Raum	457
3.3.1 Die physische Position der Begräbnistexte und grabschützenden Töpfe im Grab	457
3.3.2 Die symbolische Position der Begräbnistexte und grabschützende Töpfe im Grab	466
3.3.3 Schematische Einteilungen des Raums nach Prinzipien der Zahlenkunst	470
4. Die Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit	473
4.1 Die geographische und zeitliche Verteilung der Begräbnistexte	475
4.1.1 Geographische Verteilung der Begräbnistexte	475
4.1.2 Zeitliche Verteilung der Begräbnistexte	498
4.2 Entwicklung der Jenseitsvorstellung	514
4.3 Epidemien und Proto-Daoismus	559
4.3.1 Epidemien und grabschützende Texte	559
4.3.2 Volksglaube oder Daoismus	563
4.4 Begräbnistexte und mächtige Familien	603
4.4.1 Grabherren und ihre Gesellschaftsschichten	603
4.4.2 Begräbnistexten, Grabstelen und mächtige Familien	616

5. Zusammenfassung	645
Abbildungen und Bildnachweise	659
Literaturverzeichnis	735
Glossar	779

Zeittafel der Han-Zeit

Kaiser Gao	202–195 v. Chr.
Kaiser Hui	195–188 v. Chr.
Kaiser Liu Gong	188–184 v. Chr.
Kaiser Liu Hong	184–180 v. Chr.
Kaiser Wen	180–157 v. Chr.
Kaiser Jing	157–141 v. Chr.
Kaiser Wu	141–87 v. Chr.
Kaiser Zhao	87–74 v. Chr.
Kaiser Liu He	74 v. Chr.
Kaiser Xuan	74–48 v. Chr.
Kaiser Yuan	48–33 v. Chr.
Kaiser Cheng	33–7 v. Chr.
Kaiser Ai	7–1 v. Chr.
Kaiser Ping	1 v. Chr. – 5 n. Chr.
Xin (Wang Mang)	8–23 n. Chr.
Kaiser Guangwu	25–57 n. Chr.
Kaiser Ming	57–75 n. Chr.
Kaiser Zhang	75–88 n. Chr.
Kaiser He	88–105 n. Chr.
Kaiser Shang	106 n. Chr.
Kaiser An	106–125 n. Chr.
Kaiser Shun	125–144 n. Chr.
Kaiser Chong	144–145 n. Chr.
Kaiser Zhi	145–146 n. Chr.
Kaiser Huan	146–167 n. Chr.
Kaiser Ling	168–189 n. Chr.
Kaiser Xian	189–220 n. Chr.

Einteilung der Han-Zeit in sechs Perioden

Frühe West-Han	202 v. Chr. – 142 v. Chr.
Mitte West-Han	141 v. Chr. – 75 v. Chr.
Ende West-Han bis Xin	74 v. Chr. – 23 n. Chr.
Anfang Ost-Han	24 n. Chr. – 75 n. Chr.
Mitte Ost-Han	76 n. Chr. – 145 n. Chr.
Ende West-Han	146 n. Chr. – 220 n. Chr.

0. Einführung

0.1 Forschungsobjekt und Ziel

Der Gegenstand der vorliegenden Forschungsarbeit sind Begräbnistexte der Han-Zeit und ihr gesellschaftlicher Hintergrund. Unter dem Begriff „Begräbnistext“ sind diejenigen Texte zu verstehen, die spezifisch für den Bestattungsritus hergestellt wurden und das Schicksal des Verstorbenen im Jenseits betreffen. Der Begräbnistext ist somit dem Begriff „Grabtext“ untergeordnet, der all diejenigen Texte bezeichnet, die im Kontext des Grabes, d. h. in dessen oberirdischen und unterirdischen Teilen gefunden wurden.¹ Grabtexte umfassen wiederum nur einen Teil aller archäologisch zutage geförderten Texte.

Den zeitlichen bzw. geografischen Rahmen der Forschungsarbeit bildet das Han-Imperium in der Han-Zeit (202 v. Chr. – 220 n. Chr.). Jedoch lässt sich die Entstehungsphase der Begräbnistexte bereits in die Epochen vor der Han-Zeit zurückdatieren. Dies bedeutet, dass einige Elemente der hanzeitlichen Jenseitsvorstellung ihren Ursprung in der Jenseitsvorstellung der vorangegangenen Zhanguo- und Qin-Zeit haben, andere hingegen erst in der Han-Zeit selbst entstanden. In der vorliegenden Arbeit wird untersucht, welche Faktoren, seien es gesellschaftspolitische, ökonomische, kulturelle oder religiöse, zur Entstehung dieser Vorstellungselemente führten.

Die vorliegende Forschungsarbeit verfolgt zwei Ziele. Das erste Ziel besteht darin, eine feste Grundlage für die systematische Untersuchung der Begräbnistexte zu schaffen. Hierfür erfolgt zunächst eine Auseinandersetzung mit zwei Definitionen von Begräbnistexten, nämlich Begräbnistexten im engeren und im weiteren Sinne. Abgegrenzt wird zudem das Forschungsfeld der Begräbnistexte von demjenigen der Grabtexte, indem die definitorischen Grenzlinien der hanzeitlichen Grabtexte abgesteckt werden. So ist am Beispiel einiger strittiger Fälle zu diskutieren, ob bestimmte archäologisch zutage geförderte Texte sich erstens den Grabtexten zweitens den Begräbnistexten zuordnen lassen. Schließlich werden die *Begräbnistexte im engeren Sinne* in vier Gattungen eingeteilt: Schreiben an die Unterwelt *gaodishu*, Landkaufverträge *maidiquan*, grabschützende Texte *zhenmuwen* und grabschützende Talismane und Siegel². Die umstrittenen Grenzfälle zwischen den vier Gattungen werden ebenfalls einer Untersuchung unterzogen. Eine besondere Arbeitsleistung besteht zudem darin, dass für jeden in die Untersuchung einbezogenen Begräbnistext eine deutsche Übersetzung und ein Layout seiner Inschrift angefertigt, des weiteren ausführliche Anmerkungen, insbesondere zur Forschungsgeschichte, als begleitende Kommentare ergänzt werden.

1 Für eine weitere Diskussion der beiden Begriffe „Begräbnistext“ und „Grabtext“ siehe Kapitel 1.1.1 und Kapitel 1.1.2.

2 Für eine weitere Diskussion der drei Begriffe „Schreiben an die Unterwelt *gaodishu*“, „Landkaufvertrag *maidiquan*“ und „grabschützender Text *zhenmuwen*“ siehe Kapitel 2.1, 2.2 und 2.3.

Das zweite Ziel der Arbeit besteht darin, die Antriebskräfte, die hinter der Entwicklung der hanzeitlichen Jenseitsvorstellung standen, unter besonderer Berücksichtigung des gesellschaftlichen Wandels in der damaligen Zeit aufzuzeigen. Von besonderem Interesse ist hierbei nicht nur der Inhalt des Textes an sich, sondern auch seine physische Präsenz, nämlich sein Material, seine Form und seine räumliche Anordnung, allesamt Aspekte, die eine eingehende Auseinandersetzung verdienen und originärer Gegenstand der archäologischen Forschung sind.

Anders als die Schreiben an die Unterwelt, deren Textträger meistens aus üblichen Schreibmaterialien wie Bambus- und Holztafelchen bestehen, wurden grabschützende Texte zumeist mit Zinnober oder schwarzer Tinte unmittelbar auf Tontöpfe geschrieben, weswegen ihre Inschriften leicht abblättern konnten und heute oft nur noch in Fragmenten erhalten sind. Aus diesem Grund werden auch diejenigen Tontöpfe, die aufgrund ihrer spezifischen Form, ihres Inhalts und ihrer Position im Grab als grabschützende Töpfe zu identifizieren sind, in die Untersuchung einbezogen.

Trotz deutlicher Gemeinsamkeiten auf der textlichen Ebene gibt es unter den vier Gattungen der Begräbnistexte offensichtliche Unterschiede hinsichtlich ihrer zeitlichen und räumlichen Verteilung, d. h., sie entstanden chronologisch nacheinander und fanden geografisch in verschiedenen Gebieten Verbreitung. Anhand von statistischen Auswertungen, die in dieser Arbeit erstmals systematisch durchgeführt werden, ist zu untersuchen, ob das Auftreten und die Verbreitung der genannten Textgattungen die geografische Verlagerung der kulturellen Zentren widerspiegeln, die in der Han-Zeit stattfand.

Hinsichtlich ihrer Autorenschaft wurden die Begräbnistexte von meist anonymen Ritualmeistern hergestellt und von diesen während des Bestattungsrituals im Grab platziert. Zu diskutieren ist in diesem Zusammenhang, ob die Ritualmeister als daoistische Mönche oder eher als Magier zu identifizieren sind. Die Grabherren, für die Begräbnistexte hergestellt wurden, gehörten verschiedenen Gesellschaftsschichten an. Anhand statistischer Auswertungen bezüglich der sozialen Stellung der Grabherren, die ebenso erstmals in dieser Arbeit durchgeführt werden, ist zu untersuchen, ob eine bestimmte Gesellschaftsschicht bei der Entstehung und Verbreitung der Begräbnistexte eine führende Rolle spielte und inwiefern die Entwicklung dieser Gesellschaftsschicht mit dem damaligen sozialen Wandel zusammenhängt.

Die Untersuchung ist in ein einführendes Kapitel, vier Hauptkapitel und ein Schlusskapitel gegliedert. Die oben skizzierten Fragen werden wie folgt abgehandelt:

Die Einführung gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte und erläutert die Forschungsmethodik.

In Kapitel 1 wird das Forschungsfeld abgegrenzt, indem die Begriffe „Begräbnistext“ und „Grabtext“ diskutiert und die Begräbnistexte in vier Gattungen eingeteilt werden.

Kapitel 2 behandelt die textliche Ebene der Begräbnistexte. Jeder Begräbnistext wird zunächst übersetzt und kommentiert und anhand seiner textlichen Merkmale jeweils

einer Untergattung der vier Gattungen (Schreiben an die Unterwelt *gaodishu*, Landkaufverträge *maidiquan*, grabschützende Texte *zhenmuwen* und grabschützende Talismane und Siegel) näher zugeordnet. Grabschützende Texte und Talismane werden zusätzlich hinsichtlich ihrer textlichen Struktur und ihrer Textmodule analysiert.

Kapitel 3 widmet sich den visuellen Merkmalen der Begräbnistexte. Das besondere Interesse gilt in diesem Zusammenhang ihrer Materialität, d. h. ihrer Form und materiellen Beschaffenheit, sowie ihrer Räumlichkeit, also ihrer physischen und symbolischen Position im Grab. Zudem werden das Layout der Begräbnistexte und die in ihnen verwendeten Siegel einer näheren Betrachtung unterzogen. Dabei handelt es sich um Aspekte, die bisher selten thematisiert worden sind.

Kapitel 4 erörtert die Begräbnistexte vor dem Hintergrund des sozialen Wandels in der Han-Zeit. Eine statistische Auswertung des geografischen und zeitlichen Auftretens der Begräbnistexte dient zunächst dem Zweck, die Verbreitungszentren der vier Textgattungen zu identifizieren und regionale Interaktionen aufzuzeigen. Im Anschluss erfolgt eine Auseinandersetzung mit der hanzeitlichen Jenseitsvorstellung, deren Entwicklung parallel zum gesellschaftlichen Wandel jener Zeit verlief. Ebenso ist der Zusammenhang zwischen dem Ausbruch von Epidemien und der Verbreitung der grabschützenden Texte in der Ost-Han-Zeit zu diskutieren und anschließend anhand ausführlicher Textanalysen der Frage nachzugehen, ob grabschützende Texte als Produkte des Volksglaubens oder des Daoismus anzusehen sind. Abschließend gilt das Interesse den Gesellschaftsschichten der Grabherren und dem Zusammenhang zwischen der Herausbildung mächtiger Familienclans in der Han-Zeit und der Entstehung der verschiedenen Begräbnistexte.

Im Schlusskapitel werden die Ergebnisse der Forschungsarbeit zusammengefasst.

0.2 Forschungsmethode

Die Begräbnistexte bilden den Berührungspunkt zwischen Text und Ritual. In seinem Klassiker *Das Kulturelle Gedächtnis* geht Jan Assmann der Frage nach, wie die grundlegende verbindende Struktur einer Kultur, die er als „*konnektive Struktur*“ bezeichnet³,

3 Assmann schreibt der konnektiven Struktur zwei Dimensionen zu. Einerseits bindet sie den Menschen sozial an den Mitmenschen und zwar dadurch, dass sie als „symbolische Sinnwelt“ einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum bildet. Andererseits bindet sie zeitlich das Gestern an das Heute, indem sie die prägenden Erfahrungen und Erinnerungen formt und gegenwärtig hält, indem sie in einen fortschreitenden Gegenwartshorizont Bilder und Geschichten einer anderen Zeit einschließt und dadurch Hoffnung und Erinnerung stiftet. Assmann zufolge

konstruiert und tradiert wird. Dies geschieht ihm zufolge dadurch, dass sich die Gesellschaft erinnert. Mit dem Kernbegriff „Kanonisierung“ betonte Assmann die zentrale Rolle des Textes in der Kulturtradierung. Die entscheidende Rolle der kanonisierten Texte, zu denen der Ritualkanon *Yili* 儀禮 zählt, für die Gestaltung der grundlegenden Merkmale der chinesischen Kultur, ist seit langem auch ein Hauptthema der chinesischen Altertumsforschung.⁴

Im Gegensatz zu Assmanns Betonung des Textes wurde in den jüngsten akademischen Diskussionen die Rolle des Rituals in der Kulturtradierung hervorgehoben.⁵ So versucht z. B. Kern in seiner Veröffentlichung *Text and Ritual in Early China* die Interaktion zwischen Text und Ritual aufzuzeigen, indem er die rituelle Struktur des Textaufbaus und der Verbreitung des Textes sowie die Textualität der rituellen Praxis untersucht.⁶ Auch Nylan weist darauf hin, dass Texte, rituelle Orte und rituelle Objekte für das Verständnis des antiken China gemeinsam zu untersuchen sind. Text und Ritual sind ihr zufolge immer mit den Aspekten Macht, Vergangenheit und Erinnerung verbunden. In ihrem Zusammenspiel bewirken sie die Verstärkung von Autorität auf jeder sozialen Ebene.⁷

Die Asymmetrie zwischen Text und Ritual erweckte in jüngerer Zeit die Aufmerksamkeit einiger Forscher. So unterscheidet z. B. Whitehouse den „dogmatischen Modus (doctrinal mode)“, der textabhängig ist und oft eine Gesamtheit von einheitlichen Vorstellungen aufweist, vom „bildlichen Modus (imagistic mode)“, der erfahrungsabhängig ist und sich am deutlichsten bei der Durchführung des Rituals und der Einhaltung von Tabus manifestiert.⁸ Brashier modifiziert die Theorie von Whitehouse, indem er insbesondere die Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaftsschichten hinsichtlich ihrer rituellen Praxis thematisiert. Obwohl die Durchführung des Rituals nicht vollständig den vorschreibenden Texten, wie etwa dem Ritualkanon *Yili*, entsprach, dienten sie seines Erachtens dennoch als ein Maßstab, mit dem die Abweichung der rituellen Praxis vom Text gemessen werden kann.⁹ Da die Begräbnistexte in den Ritualkanons *Yili*, *Liji* 禮記 und *Zhouli* 周禮 keine Erwähnung finden, gehören sie offenbar nicht zu den

hat jede konnektive Struktur zwei Grundprinzipien, die Wiederholung und die Vergegenwärtigung, die er jeweils „*rituelle Kohärenz*“ und „*textliche Kohärenz*“ nennt (Assmann 1992, 16–17/24). Vor Assmann ist Halbwachs, der Schüler von Bergson gewesen war und später bei Durkheim studierte, der Frage über das *Kollektivgedächtnis* nachgegangen (Halbwachs 1985, 31).

4 siehe Schwartz 1985, 383–406; Nylan 2001, 307–362.

5 Schenk 2004, 14.

6 Kern 2005, Introduction, VII. Fraser zeigt auch anhand der buddhistischen Kunst im Gebiet Dunhuang, wie der Text durch das Rezitieren in der Performanz des Rituals eine bedeutende Rolle in der Herstellung der buddhistischen Malerei spielte (Fraser 2004, 149–158).

7 Nylan 2005, 8–9.

8 Whitehouse 2000, 54–80.

9 Brashier 2011, 98–99.

kanonisierten Texten, sondern zu denjenigen Texten, die speziell für das Bestattungsritual und das Schicksal des Verstorbenen im Jenseits hergestellt wurden und sich auf die Einhaltung von Tabus beziehen. Deshalb können sie meines Erachtens als Medien des „bildlichen Modus“ im Sinne von Whitehouse betrachtet werden.

Bei den hanzeitlichen Begräbnistexten handelt es sich nicht nur um Texte, die für rituelle Handlungen verwendet wurden, sondern zugleich auch um Produkte, die die Entwicklung der hanzeitlichen Jenseitsvorstellung widerspiegeln, welche ein ergiebig untersuchtes Forschungsfeld ist, zu dem einige renommierte Forscher zahlreiche Beiträge geleistet haben.¹⁰ Viele dieser Arbeiten widmen sich vor allem den bildlichen Darstellungen der Han-Zeit, wie z.B. Seidenmalereien, Reliefplatten und Wandmalereien sowie überlieferten Texten. Begräbnistexte wurden zwar bereits in einigen Untersuchungen als schriftliche Quellen der Jenseitsvorstellung behandelt, jedoch zumeist nur sporadisch untersucht. Seit dem ersten wissenschaftlichen Versuch Seidels, Schreiben an die Unterwelt, Landkaufverträge, grabschützende Texte und grabschützende Siegel sowie Talismane gemeinsam dem Begriff „Begräbnistext“ unterzuordnen, haben kaum mehr systematische Untersuchungen der Begräbnistexte stattgefunden.

Begräbnistexte sind sowohl immaterielle Texte als auch fassbare Gegenstände mit konkreter physischer Präsenz und Materialität. Zwar ist ihre textliche Analyse deshalb ein wichtiger Aspekt, jedoch keineswegs der einzige einzunehmende Blickwinkel. Als Gegenstände zählen Begräbnistexte zu denjenigen Geräten, die spezifisch für die Bestattung bzw. die Verstorbenen hergestellt wurden. Daher sind sie der Kategorie *mingqi*-Geistergerät 明器 anstatt der Kategorie *shengqi*-Gerät 生器 oder der Kategorie *jiqui*-Opfergerät 祭器 zuzuordnen. Da sie nicht im Ritualkanon *Yili* erwähnt wurden, standen sie jedoch nicht unbedingt mit den theoretischen Diskursen über das Geistergerät vor der Han-Zeit im Einklang, die oft mit einer „Als-ob-Struktur“ zum Ausdruck gebracht wurden.¹¹ Stattdessen wurden sie so entworfen und hergestellt, dass sie „tatsächlich“ dazu dienten, grundlegende Bedürfnisse des/der Verstorbenen zu befriedigen.

Die Funktion der Begräbnistexte, die vor allem als Dokumente dienten, die die Kommunikation mit der Unterwelt ermöglichten, steht nicht nur mit ihrem textlichen Inhalt, sondern auch eng mit ihrer Form und ihrem Material in Verbindung. Textlich besitzen sie zumeist Merkmale eines Dienstschreibens oder eines Kaufvertrags, während sie physisch aus unterschiedlichen Materialien bestehen und in verschiedenen Formen gestaltet sind. Bei der Analyse dieser Dokumente ist vor allem nach ihrem ursprünglichen

10 siehe Kapitel 0.3. Für eine bündige englische Zusammenfassung des Forschungszustands der Religion und chinesischen Gesellschaft bis zur Tang-Zeit siehe Lagerwey 2004, Introduction.

11 Für die Diskussion des Begriffs *mingqi* siehe Thote 2004, 96; von Falkenhausen 2006, 302–306; Wu Hung 2010, 92–105. Für die Diskussion des Begriffs *shengqi* siehe Wu Hung 2010a, 87–96. Für die Diskussion der „Als-ob-Struktur“ siehe Röllicke 2006, 517–523.

Zustand zu fragen.¹² Wurden sie z. B. mit vergänglichen Materialien umhüllt, die bereits verrotten sind? Wurden sie versiegelt? Neben der Verpackung und Versiegelung lassen sich auch weitere grundlegende physische Merkmale untersuchen. Hatten die Größe und die ungewöhnlichen Layouts einiger Begräbnistexte eine symbolische Bedeutung? Warum wurden spezifische Materialien für die Herstellung der Begräbnistexte ausgewählt? Hingen die fünf Erzsorten, die in grabschützende Tontöpfe eingefüllt wurden, mit der Herstellung einer Unsterblichkeitsmedizin zusammen? Wie schwer waren die für die Herstellung der Begräbnistexte und grabschützenden Objekte benötigten Materialien dem Volk zugänglich? Diese und ähnliche Fragen wurden bislang kaum gestellt oder beantwortet.

Die Begräbnistexte wurden zudem in verschiedenen Räumen des Grabes platziert. Mit „Räumen“ sind nicht nur physisch abgrenzbare Räume, sondern auch symbolische Räume des Grabes gemeint. Da das Grab als das Zuhause des Verstorbenen in der Unterwelt errichtet wurde¹³, ist eine funktionale Gliederung zu erwarten, nach der einige Räume wegen ihrer Wichtigkeit für die Seele des Verstorbenen besonderen Schutz genießen. Die Begräbnistexte dienten jedoch nicht nur dazu, das Grab zu beschützen, sondern auch dazu, die Trennung zwischen dem Jenseits und dem Diesseits sicherzustellen. Daher müssen bei der Untersuchung der räumlichen Position der Begräbnistexte die oberirdischen Grabanlagen mitberücksichtigt werden.

Angesichts ihrer jeweiligen materiellen Eigenschaften können die Begräbnistexte nicht losgelöst vom Kontext des Grabes untersucht werden. Aus diesem Grund bilden nicht die *Texte an sich*, sondern die *Gräber*, aus denen Begräbnistexte oder grabschützende Objekte zutage gefördert wurden, die Grundeinheiten dieser Untersuchung. Ihre Anzahl beträgt etwa 180. Deswegen ist die vorliegende Forschungsarbeit weder eine Fallstudie eines einzelnen Grabes noch eine allgemeine Studie über hanzeitliche Gräber. Vielmehr ist sie eine Forschung auf „mittlerer Ebene“, d. h. eine typologische Analyse der Jenseitsvorstellung anhand von Gräbern mit beigegebenen Begräbnistexten.

12 Für die Diskussion des physischen Erhaltungszustandes des Grabtextes siehe Giele 2003, 417–422; Giele 2010, 124–129. Wu unterscheidet ein „gegenwärtiges Objekt (actual object)“ von einem „in seinem originellen Zustand befindlichen Kunstwerk (original work of art)“ (Wu Hung 2008, 42–45). Er diskutiert zudem noch die zentrale Rolle der Rekonstruktion in der kunsthistorischen Forschung (Wu Hung & Zhu Zhirong 2011, 63–64).

13 Nach Ansicht von Wu lassen sich die bildlichen Darstellungen der Räume im Grab in drei Bereiche gliedern: die Welt des Alltagslebens des/der Verstorbenen in der Unterwelt, die Welt des himmlischen Hofes und die Welt der Unsterblichen (Wu Hung 2010, 35–62). In den Begräbnistexten finden davon nur zwei Welten, nämlich des Alltagslebens der Verstorbenen und des himmlischen Hofes Erwähnung. Dies weist wohl darauf hin, dass die Darstellung der Welt der Unsterblichen nur dazu dient, den Wunsch des Grabherrn nach Unsterblichkeit auch in der Unterwelt zum Ausdruck zu bringen.

Wegen der großen Anzahl der zu untersuchenden Gräber ist es notwendig, eine Statistik sowohl ihrer geografischen als auch zeitlichen Verteilung zu erstellen. Die geografische Verteilung der Begräbnistexte ist jedoch zu großen Teilen von deren Material und den lokalen Witterungsbedingungen abhängig. Es ist deshalb davon auszugehen, dass Begräbnistexte wegen der Verwitterbarkeit bestimmter Materialien nur sporadisch erhalten sind. Dementsprechend ist es gut vorstellbar, dass sich aus vergänglichen Materialien hergestellte Begräbnistexte ursprünglich auf ein größeres geografisches Gebiet verteilt haben. Wenn die Verbreitungswege der Begräbnistexte untersucht werden, ist deshalb die Vergänglichkeit der Materialien der Textträger mitzuberücksichtigen. Wenn also zwischen dem Ursprungsort und dem Zielort der Verbreitung einer bestimmten Gattung von Begräbnistexten eine geografische Lücke besteht, ist u. U. daraus zu schließen, dass sich die Verbreitung auch auf dieses Gebiet erstreckt haben muss, die Objekte aber dort wegen der ungünstigen Erhaltungsbedingungen nicht mehr nachweisbar sind.

Angesichts der weit ausgedehnten geografischen Verteilung der Begräbnistexte ist die große Vielfalt der Jenseitsvorstellungen im Han-Imperium zu berücksichtigen. Rawson weist darauf hin, dass mit der Vereinigung Chinas in der Qin- und Han-Zeit verschiedene religiöse Traditionen des Glaubens und der Bestattungssitten allmählich miteinander verschmolzen. Beträchtliche regionale Unterschiede gab es nicht nur in der Shang-Zeit, sondern sie überdauerten bis in die Han-Zeit.¹⁴ Bei der Auswahl von Gattung und Form der Grabbeigaben spielte die regionale Tradition eine entscheidende Rolle.¹⁵ Dementsprechend betrachtet Liu das Schreiben an die Unterwelt als eine Tradition Südchinas, den Landkaufvertrag hingegen als eine Tradition Nordchinas.¹⁶ Die regionalen Unterschiede in der Verteilung der Begräbnistexte deuten jedoch darauf hin, dass sich das Han-Imperium nicht nur in zwei, sondern in weitaus mehr Regionen mit beträchtlichen kulturellen und religiösen Eigenheiten einteilen ließ.

Nach welchen Kriterien soll aber diese Einteilung vorgenommen werden? In seiner Forschungsarbeit zur Ming- und Qing-Dynastie stellt Skinner seine Theorie der ökogeografischen Einteilung Chinas auf, nach der er das qingzeitliche China vorrangig nach seinen wichtigsten ökonomischen Zentren in neun „Großregionen (macro-regions)“ gliedert.¹⁷ Die Theorie Skinners vernachlässigt jedoch Wang zufolge die einheimische Vorstellung der Gliederung Chinas in verschiedene geografische Regionen, die sich bereits lange vor der Ming-Zeit ausgebildet hatte und auf Weltanschauung, Astrologie

14 Rawson 2002, 365–376.

15 Ledderose und Schlombs zufolge wurden in der Provinz Shaanxi während der Qin-Zeit Tonmodelle von Scheunen und Kochherden bevorzugt (Ledderose & Schlombs 1990, 25).

16 Liu Yi 2005, 78–80.

17 Skinner 1978, 1–78. Sands und Meyers stellen die Theorie Skinners in Frage (Sands & Myers 1986, 721–743). Little widerlegt hingegen ihre Argumente (Little 1992, 98–101).

und Politik jener Zeit basierte.¹⁸ Es gab z. B. in der Han-Zeit bereits drei unterschiedliche Kriterien, nämlich die Wirtschaftsweise, Bräuche und den Dialekt, nach denen das Han-Imperium jeweils in 15, 25 bzw. 11 Regionen untergliedert wurde.¹⁹ Zwar bestehen unter den heutigen Forschern noch immer Meinungsunterschiede bezüglich der Frage, in wie viele Kulturkreise das Qin- und Han-Imperium einzuteilen ist²⁰, jedoch besteht eine Übereinstimmung darin, welche Gebiete als die damals kulturell entwickelten Gebiete galten.²¹ Die erhaltenen Begräbnistexte verteilen sich zumeist auf die Zentren dieser kulturell entwickelten Gebiete, woraus sich schließen lässt, dass jene Bestattungssitte hauptsächlich in den damaligen kulturellen Zentren Chinas verbreitet war.

Die kulturgeografische Sichtweise muss jedoch um eine historische Komponente erweitert werden, da sich die kulturell entwickelten Gebiete mit der Zeit veränderten. So ist das Schreiben an die Unterwelt, das vor allem in Jingzhou, der ehemaligen Hauptstadt des Königreiches Chu, Verbreitung fand, wesentlich älter als der Landkaufvertrag und der grabschützende Text, die hauptsächlich in Chang'an, der Hauptstadt der West-Han-Zeit, und in Luoyang, der Hauptstadt der Ost-Han-Zeit, verbreitet waren. Überdies lagen auch die Verbreitungszeiträume der drei letztgenannten Textgattungen zeitlich hintereinander. Die textliche Analyse der Begräbnistexte zeigt ebenfalls, dass es eine klare innere Verbindung und offensichtliche Kontinuität zwischen den drei oben genannten Textgattungen gibt. Dies deutet darauf hin, dass bei der Entwicklung der Begräbnistexte ein kultureller Transfer stattgefunden haben muss. Es lässt sich somit annehmen, dass der Begräbnistext von Südchina nach Nordchina verbreitet worden sein muss.

Kulturtransfer ist jedoch nicht als unveränderte Verlagerung einer Kultur von einem Ort zu einem anderen zu verstehen. Vielmehr sind während des Vorgangs aufgrund der räumlichen Distanz kulturelle Brüche unvermeidbar. Außerdem werden während des Transfers fortlaufend neue Elemente entwickelt, die mit der transferierten Kultur verschmelzen und gemeinsam weiter verbreitet werden.²² Zugleich kann ein Kulturtransfer vom Zielort auch wieder auf den Ursprungsort zurückwirken. Deshalb ist es bei der Untersuchung der Begräbnistexte notwendig festzustellen, welche Route(n) ihre

18 Wang Mingming 1997, 139–141. Für die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen der Kosmologie und der politischen Kultur in der Qin- und Han-Zeit siehe Wang Aihe 2000, 129–172. Für die Diskussion der bildlichen Darstellung der Kosmologie in der Han-Zeit siehe Tseng 2011, 17–88.

19 Lei Hongji 2007, 196–203.

20 Wang und Li unterteilen das Qin- und Han-Imperium jeweils in 11 und 7 Kulturkreise (Wang Zijin 1998, 1–55; Li Xueqin 2007, 10–11).

21 Lu zufolge gab es in der West-Han-Zeit fünf und in der Ost-Han-Zeit vier kulturell entwickelte Gebiete (Lu Yun 1991, 5/65).

22 Lu verweist auf fünf grundlegende Modi der Kulturverbreitung (Lu Yun 1986, 13–16).

Verbreitung nahm und ob eine Interaktion zwischen den drei kulturellen Zentren der Han-Zeit, nämlich Jingzhou, Chang'an und Luoyang, stattfand.

Die wichtigsten Akteure eines Kulturtransfers sind notwendigerweise konkrete Personen, die nach ihren Vorstellungen, Bedürfnissen und Interessen aktiv oder passiv bestimmte Elemente einer Kultur aufnehmen, interpretieren, modifizieren oder schlechthin ablehnen.²³ Deswegen wird in dieser Arbeit eine statistische Auswertung der sozialen Schichten der Grabherren vorgenommen, denen bei der Bestattung Begräbnistexte beigegeben wurden. Für die Entwicklung der hanzeitlichen Jenseitsvorstellung, welche zu unterschiedlichen Zeitpunkten an verschiedenen Orten neue Elemente hinzugefügt und von der bereits bestehende Elemente mitunter wieder entfernt wurden, spielte die gesellschaftliche Oberschicht eine entscheidende Rolle. Auf sie ging sehr oft die Erfindung oder Einführung neuer Bestattungssitten zurück, die zugleich sowohl einen grundlegenden Wandel der gesellschaftlichen Struktur als auch einschneidende politisch-religiöse Reformen widerspiegeln konnten.

Mit der Entstehung des ersten Imperiums in der Qin- und der Han-Zeit wurde das System des Haushaltsregisters eingeführt, mit dem die Zentralregierung erstmals personenbezogene Basisinformation der Bevölkerung erhob.²⁴ Mit dem Aufstieg mächtiger Familienclans nahm von der Mitte der West-Han-Zeit an der Einfluss der Zentralregierung gegenüber der Bevölkerung jedoch derart drastisch ab, dass in der nachfolgenden Ost-Han-Zeit die Machtkonflikte zwischen den mächtigen Familienclans und der Zentralregierung bzw. dem Kaiser das Hauptthema der Politik waren. Innerhalb dieser Familienclans galt das Bestattungsritual nicht nur als ein Anlass, bei dem die Trauer und die kindliche Pietät der Hinterbliebenen gegenüber dem/der Verstorbenen zum Ausdruck gebracht wurden, sondern auch die wichtigste Gelegenheit, sowohl die Familienmitglieder als auch die ehemaligen Schüler bzw. Untertanen zu versammeln und den Zusammenhalt zwischen ihnen zu stärken. Somit spiegelte das Bestattungsritual (Theorie von Bell) nicht nur Weltanschauungen, Wertsysteme und Machtverhältnisse einer Gesellschaft wider, sondern konstruierte sie auch.²⁵

Die Errichtung von Grabstelen, die zumeist von den ehemaligen Schülern bzw. Untertanen der aus mächtigen Familienclans stammenden Verstorbenen gestiftet

23 Der gängigen Grundannahme zufolge entwickelt sich eine Kultur vor allem durch das „Addieren“ bzw. die bewusste Entdeckung oder Erfindung von etwas Neuem, z. B. durch die „Erfindung“ einer neuen Tradition (Hobsbawm 1983, 303–307). Zhu ist hingegen der Meinung, dass ein neues kulturelles Phänomen aus einem anderen Mechanismus heraus entstehen kann, den er als „autodynamisches Missverständnis“ bezeichnet (Zhu Qingsheng 1995, 14–16; Zhu Qingsheng 1998 40–41).

24 Für eine nähere Untersuchung der Einführung des Haushaltsregisters und der dadurch veränderten Identität des Volkes siehe Tu Cheng-sheng 1988, 1–48.

25 Bell 1992, 218–221. Vgl. die Kritik von Stausberg (Stausberg 2004, 38–39).

wurden, fand gegen Mitte der Ost-Han-Zeit ihren Anfang und verbreitete sich vorwiegend gegen Ende der Ost-Han-Zeit, zeitlich zusammenfallend mit der Entstehung und der Verbreitung des grabschützenden Textes. Beide Bestattungssitten weisen hinsichtlich ihrer räumlichen und schichtspezifischen Verbreitung große Gemeinsamkeiten auf, müssen also in engem Zusammenhang gestanden haben. Die Entwicklung des grabschützenden Textes wird daher vor dem Hintergrund der Entwicklung mächtiger Familienclans sowie sozialer Krisen in der Ost-Han-Zeit gedeutet.

Über die obige Diskussion hinausgehend, stellt sich des Weiteren die Frage, ob grabschützende Texte Produkte des Daoismus waren. Um sie zu beantworten, sind ebenfalls methodische Überlegungen nötig. Angesichts der Tatsache, dass die Entstehungszeit des Daoismus als institutionalisierter Religion noch umstritten ist, wird in dieser Arbeit nicht als selbstverständlich vorausgesetzt, dass grabschützende Texte dem Daoismus zuzuordnen sind. Anstatt für die Interpretation der Kernbegriffe der grabschützenden Texte unmittelbar Sätze aus daoistischen Klassikern zu zitieren, werden deshalb entsprechende textliche Belege, die auf den Daoismus verweisen, vorrangig im angehängten Korpus der hanzeitlichen Begräbnistexte angeführt.²⁶ Außerdem wird die Vorstellung von Schuld im Kontext der Begräbnistexte mit derjenigen des Daoismus verglichen, um festzustellen, ob der daoistische Rahmen für die Interpretation geeignet ist. Eine rein textliche Analyse der Begräbnistexte reicht aber nicht aus, um deren Eigenschaften vollständig zu verstehen. Deswegen soll in dieser Arbeit Sivins Methode der „cultural manifolds“ zur Anwendung kommen. Sie besteht darin, zur Beantwortung scheinbar rein religionswissenschaftlicher Fragen auch die Methoden anderer relevanter Wissenschaftszweige anzuwenden.²⁷ Dies betrifft etwa Probleme aus den Fachbereichen der Pharmakologie, Mineralogie, Astrologie und Siegelkunde, die in diesem Zusammenhang zu diskutieren sind.

Neben der methodologischen Reflexion ist an dieser Stelle schließlich noch auf einige formale Details der Arbeit einzugehen:

1. Angesichts der Menge der untersuchten Begräbnistexte und grabschützenden Objekte werden diese jeweils in einem separaten Band (Band 2) zusammengestellt, das als ein unabhängiges Band zum Nachschlagen dient. Hierbei findet ein Nummerierungssystem nach folgendem Schema Verwendung: Jedem Text oder Objekt wird eine Initiale zugewiesen, die für die Gattung oder die Form bzw. das Material eines Begräbnistextes steht, des Weiteren eine Ziffer, die weitgehend der chronologischen Rangfolge des Textes oder Objektes entspricht. So steht z. B. G. für „Schreiben an die Unterwelt“, K. für „Landkaufvertrag“, B. für „grabschützendes Bleitäfelchen“, BM.

26 siehe Kapitel 4.3.2. Für eine weitere Diskussion des Ursprungs der Unterwelt des Daoismus im 4. und 5. Jh. siehe Bokenkamp 2007, 41–48.

27 Sivin 2011, 73–74.

- für „grabschützendes Bleimännlein“, H. für „grabschützendes Holztäfelchen“, T. für „grabschützender Tontopf, der genau datierbar ist“, N. für „grabschützender Tontopf, dessen Inschrift zwar noch erkennbar, aber nicht genau datierbar ist“, Nr. für „grabschützender Tontopf, dessen Inschrift nicht lesbar ist“, S. für „grabschützende Steininschrift“, Y. für „grabschützendes Siegel“, Z. für „grabschützende Ziegelsteintafel“.
2. Für jeden Begräbnistext wird ein separater Anhang erstellt, in dem der Fundort des Grabes, die Bibliografie der Forschungsliteratur, die Architektur des Grabes und die Position des Begräbnistextes im Grab, das Material und die Form des Begräbnistextes, die Zeichenanzahl und der Erhaltungszustand der Inschrift, der Grundriss und der Querschnitt des Grabes, das Faksimile der Inschrift und ihre Transkription im ursprünglichen Layout, das Foto bzw. die Strichzeichnung des Trägers des Begräbnistextes bzw. weiterer grabschützender Objekte, die Auflistung der Beigaben, die Anzahl und die soziale Schicht der Bestatteten und die Datierung des Grabes tabellarisch aufgelistet werden.
 3. Angesichts der Wichtigkeit *der Übersetzung* der Begräbnistexte, die den Grundstein für weitere Analysen darstellt, wird *diese* in den Fließtext der Arbeit, d. h. in Band 1 integriert, anstatt sie in den separaten Anhängen zu zerstreuen. Die Diskussion verschiedener Meinungen hinsichtlich der Entzifferung eines Schriftzeichens oder der Deutung eines Wortes wird der Übersetzung der Begräbnistexte als Kommentar hinzugefügt.
 4. Als Verständnishilfe für LeserInnen wird bei der Übersetzung des Datums eines Begräbnistextes der Monatsname, z. B. *wuyue* 五月, gewöhnlich als „Mai“ anstatt als „der fünfte Monat“ übersetzt, zugleich wird stets das entsprechende Datum des Gregorianischen Kalenders angeführt. Flächen- und Gewichtseinheiten wie Qin 頃, Mu 畝 und Jin 斤 und Liang 兩²⁸ werden nicht übersetzt. Längen- und Volumeneinheiten wie *cun* 寸, *chi* 尺, *bu* 步, *zhang* 丈, *dou* 斗 und *sheng* 升 werden hingegen jeweils als Zoll, Fuß, Schritt, Klafter, Dekaliter und Liter übersetzt²⁹.
 5. Tabellen, Diagramme und Landkarten werden in den Fließtext eingebunden, während alle Abbildungen mitsamt ihren Quellenangaben am Ende des ersten Bandes zusammengestellt werden. Die in einer Tabelle gezeigten Abbildungen sind Bestandteil der Tabelle, ihre Quellenangaben werden deshalb nicht gesondert angegeben.
 6. Für die Entzifferung und Interpunktion des chinesischen Originaltextes werden folgende Hilfszeichen verwendet: Das Quadrat „□“ steht für ein chinesisches Schriftzeichen, das ganz abgeblättert oder nicht lesbar ist, während ein grau markiertes

28 Die Flächeneinheit Qin entsprach 12,5 Mu. Ein Mu betrug in der Han-Zeit etwa 465 Quadratmeter. Ein Liang bedeutete in der Han-Zeit etwa ein Gewicht von 15,63 Gramm.

29 Ein chinesischer Fuß (*chi*), der in der Ost-Han-Zeit etwa 23,2 cm betrug, war zehn Zoll (*cun*) gleich. Ein Schritt betrug in der Ost-Han-Zeit sechs Fuß, bzw. 1,39 m. Ein Klafter (*zhang*) entsprach zehn Fuß bzw. 2,32 m. Ein hanzeitlicher Liter (*sheng*) entsprach etwa 200 ml.

Schriftzeichen, z. B. 帝, ein mit großer Wahrscheinlichkeit zutreffendes Schriftzeichen anzeigt. Die Auslassungspunkte „...“ stehen für mehrere abgeblätterte Schriftzeichen, deren Anzahl sich nicht feststellen lässt. Die runde Klammer „ () “ weist darauf hin, dass das Schriftzeichen vor der Klammer eine Variante oder ein Tongjazi 通假字 (wörtlich: „entliehenes Schriftzeichen“) des in der Klammer befindlichen Schriftzeichens ist, dessen Aussprache und Bedeutung in der Antike mit dem Schriftzeichen in der Klammer zumeist identisch war.³⁰ Geschwungene Klammern „{ }“ deuten an, dass die davor stehenden abgeblätterten Schriftzeichen aufgrund anderer vergleichbarer Begräbnistexte der Han-Zeit mit hoher Sicherheit als die in der geschweiften Klammer stehenden Schriftzeichen zu identifizieren sind. Spitze Klammern „< >“ weisen darauf hin, dass die darin stehenden Schriftzeichen einen Schreibfehler bilden und deshalb zu streichen sind. Eckige Klammern „[]“ bedeuten, dass darin stehende Schriftzeichen aus Gründen der Schreibökonomie oder aus Nachlässigkeit vom Schreiber weggelassen und von mir ergänzt wurden, um den Sinn des Satzes zu verdeutlichen. Der Schrägstrich „/“ steht für die Trennung von zwei Textschichten.

7. Kombinationen aus den zehn Himmelsstämmen (Jia 甲, Yi 乙, Bing 丙, Ding 丁, Wu 戊, Ji 己, Geng 庚, Xin 辛, Ren 壬 und Gui 癸) und den zwölf Erdzweigen (Zi 子, Chou 丑, Yin 寅, Mao 卯, Chen 辰, Si 巳, Wu 午, Wei 未, Shen 申, You 酉, Xu 戌 und Hai 亥) werden Ganzhi 干支 genannt und den Nummern eins bis sechzig des Sexagesimalsystems zugeordnet. In der vorliegenden Arbeit werden das Wort Ganzhi, die Bezeichnungen für die zehn Himmelsstämme und die zwölf Erdzweige sowie die Kombinationen aus Himmelsstämmen und Erdzweigen, z. B. Bingyin 丙寅, nicht übersetzt.
8. Das astrologische Ordnungssystem Jianchu 建除 beruht auf dem *System der Zuordnung* der zwölf Monate zu den zwölf Erdzweigen. Bemerkenswerterweise basiert aber hier die Einteilung der zwölf Monate nicht auf dem chinesischen Mondkalender, sondern auf dem Sonnenkalender, demzufolge sich 24 Tage, die als „Knoten von Qi“ jieqi 節氣 bezeichnet werden, gleichmäßig auf das Sonnenjahr verteilen und dieses in 24 halbmonatige Zeitabschnitte unterteilen³¹. Innerhalb des astrologischen Ordnungssystems Jianchu ist zudem ein fester Zyklus von zwölf Tagen, die zwölf kalendarischen Göttern gewidmet sind, von Bedeutung: Jian 建, Chu 除, Ying 盈, Ping 平, Ding 定, Zhi 執, Po 破, Wei 危, Cheng 成, Shou 收, Kai 開, Bi 閉. Das Wort

30 Für eine eingehende Diskussion über das „entliehene Schriftzeichen“ tongjiazhi 通假字 bzw. jia-jiezi 假借字 siehe Qiu Xigui 1988, 179–204. In dieser Arbeit wird Tongjiazhi als ein feststehender Begriff verwendet und nicht übersetzt.

31 Ein solcher astrologischer Monat heißt jieqi-Monat 节气月 oder yangli-Monat 陽曆月 oder xingming-Monat 星命月 (Sun Zhanyu 2010, 90). Der chinesische Mondkalender basiert hingegen auf einem Zyklus von 19 Jahren, in dem sieben Jahre einen zusätzlichen Schaltmonat haben.

- Jianchu und die Bezeichnungen für die oben genannten zwölf kalendarischen Götter werden nicht übersetzt.
9. Die deutsche Übersetzung der hanzeitlichen Beamtentitel basiert hauptsächlich auf der englischen Übersetzung von Hucker (Hucker 1985). Die nicht von Hucker übersetzten Beamtentitel werden vor allem wie folgt übersetzt: Pinyin-Umschrift des Beamtentitels plus „-Beamte“, z. B. *sefu*-Beamte 嗇夫.
 10. Die Titel der überlieferten Werke werden zumeist nicht übersetzt, z. B. *Hanshu*.

0.3 Forschungsgeschichte

Die Bezeichnung „Landkaufvertrag“ *maidiquan* ist seit ihrer Entstehung mit der verwandten Bezeichnung „grabschützender Text“ *zhenmuwen* verflochten. Um beide Bezeichnungen inhaltlich voneinander abzugrenzen, ist auf ihre Entstehung und Forschungsgeschichte zurückzublicken. Die erste Behandlung von beiden Bezeichnungen erfolgte in der Tang-Zeit. Li Kuangyi 李匡義 diskutierte die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und soll gemäß den Gesetzen und Regularien behandelt werden *jiji ru lüling* 急急如律令“, die am Ende der damaligen Talismane und Sprüche *fuzhu* 符祝 häufig aufgeführt wurde³². Li erwähnte jedoch nicht, ob es sich dabei um *maidiquan* oder *zhenmuwen* handelt. Tao Gu 陶穀 (903–970), der am Ende der Periode der Fünf Dynastien und am Anfang der Nord-Song-Zeit aktiv war, beschrieb eine damals populäre Bestattungssitte, bei der ein „mit Zinnober beschrifteter Eisenvertrag“ *zhushu tiequan* 朱書鐵券 zum Einsatz kam.

„Bei der Bestattung verwenden die Hinterbliebenen üblicherweise gemäß der Weisung des Magiers einen mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrag, der einem Kaufvertrag eines Hauses ähnlich ist. Die Grenzen des Grundstücks in den vier

32 Zixia ji, 15. Zhao Yanwei 趙彥衛 (fl. 1163) erwähnt auch die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und soll gemäß den Gesetzen und Regularien behandelt werden 急急如律令“ auf einem hanzeitlichen Holz- oder Bambustäfelchen, das 108 n. Chr. hergestellt und in der Zeit der Regierungsdevise Xuanhe (1119–1125 n. Chr.) zutage gefördert wurde. Er nimmt an, dass diese im Dienstschriften übliche Phrase im Daoismus übernommen wurde: „Die Phrase, [Das oben Stehende] eilt sehr und soll gemäß den Gesetzen und Regularien behandelt werden, ist eine übliche Phrase im Dienstschriften der Han-Zeit. Sie hat die gleiche Bedeutung wie die heutige Phrase „Sobald dieses *fu*-Dienstschriften angekommen ist, soll es umgehend mit Sorgfalt behandelt werden. Der Himmelsbote Zhang lebte in der Han-Zeit, daher übernahm er sie. Diese Verwendung wurde danach im Daoismus weitergeführt 急急如律令, 漢之公移常語, 猶今雲符到奉行。張天師漢人, 故承用之, 而道家遂得祖述“ (Yunlu manchao 1996, 125).

Himmelsrichtungen und der Name des Grabherrn werden in ihm kenngzeichnet, um deutlich zu machen, dass der Verstorbene das Eigentumsrecht an seiner unterirdischen Wohnung besitzt. Es ist daher sinnlos, mit ihm um das Friedland zu ringen 葬家聽術士說，例用朱書鐵券，若人家契帖，標四界及主名，意謂亡者居室之執守，不知爭地者誰耶。³³

Im Buch *Chong jiaozheng dili xinshu* 重校正地理新書, das von Wang Zhu 王洙 und anderen Beamten der Song-Zeit im Auftrag der Zentralregierung 1057 zusammengestellt wurde, erfolgt eine detaillierte Schilderung der Verwendungsweise des sogenannten „mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrags“ *danshu tiequan* 丹書鐵券 im Rahmen eines apotropäischen Bestattungsrituals namens „Stroh durchhauen“ *zancao* 斬草 (*zan* bedeutet wörtlich „ein langes Ding in mehrere Stücke zerschneiden“.), das kurz vor der Bestattung durchzuführen war. Zum ersten Mal erhielt diese Art Vertrag den Namen „Vertrag über ein Landstück“ *diquan* 地券 (Die Bedeutung von *diquan* ist gleich wie *maidiquan*, aber das Schriftzeichen *mai* 買 „kaufen“ fehlt jedoch. Um den Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen deutlich zu machen, übersetze ich *diquan* bewusst nicht als Landkaufvertrag.).

„Am Tag des Rituals *zancao*, „Stroh durchhauen“, müssen unbedingt mit Zinnober beschriftete Eisenverträge in der Erde vergraben werden. Beim durchzuhauenden Stroh handelt es sich um neun, also drei mal drei, Schilfrohre oder Strohhalme. Das Stroh wird dreimal durchgehauen, um drei Arten Unheil zu eliminieren. Beim Bestatteten, dessen Adelsrang niedriger als der eines Marquis ist, werden zwei Eisenverträge verwendet (Die Länge und Breite der Verträge ist gleich einer Ahnentafel[, die zehn Zoll lang und sieben Zoll breit ist]. Sie werden mit Zinnober beschriftet und vor der Ahnentafel des Gelben Kaisers platziert. Ein Vertrag wird in der Mitte der Hauptgrabkammer *mingtang* vergraben. Der andere wird vor dem Sarg in der Sargkammer platziert und später dort vergraben). Die Verträge über ein Landstück werden aus Eisen hergestellt 凡斬草日，必丹書鐵券埋地心。凡斬草，取茅或稗草九莖，三三之數也。斬三下者斷三殃害也... 公侯已下皆須鐵券二（長闊如祭板，朱書其文，置於黃帝位前。其一埋於明堂位心，其一置穴中樞前埋之）...用鐵爲地券.“

Im Anschluss an die Schilderung des Rituals *zancao* ist ein Mustertext der Eisenverträge aufgeführt.³⁴ Das Muster lässt sich in die folgenden inhaltlichen Bestandteile zerlegen:

33 Qingyi lu, juan xia: 64.

34 Su gibt den Vorgang des Rituals in seinem Aufsatz *Baisha songmu* wieder und veröffentlicht eine Abschrift des Mustertexts eines Vertrags über ein Landstück (Su Bai 2002, 62–63).

das Datum, den Namen und den Beamtentitel des Verstorbenen und dessen Todeszeit, den Standort des Landstücks, das für die Bestattung vorgesehen ist, den Kauf des Landstücks mit einem symbolischen Geldbetrag und einem Unterpfand, die Größe des Landstücks und dessen Grenzen, die Anweisung an die Beamten, dass die Grenzen des Friedlandes gepflegt werden sollen, damit kein Unheil entstehen möge, den Abschluss des Vertrags durch eine Opferdarbietung mit Essen und Getränken, den Zeugnennamen, das Datum, den Bürgen, die Feststellung, dass der Tag der Bestattung günstig sei und deswegen böse Geister ihre schädliche Kraft nicht entfalten können, die Anweisung an die Beamten der Unterwelt, dass die Geister, die zuvor im erworbenen Friedland wohnten, für immer das Landstück verlassen mögen, die Wunschformel: „Friede sei mit dem Grabherrn“ und das Schlusswort: Das oben Stehende eilt sehr und soll gemäß den Gesetzen und Regularien der *Nüqing*³⁵, der Botin der fünf [Himmlischen] Herren, behandelt werden.

Wie aus dem dargestellten Textmuster hervorgeht, fungierte der Vertrag über ein Landstück *diquan* vorrangig als eine Benachrichtigung der Beamten der Unterwelt über den Namen und die Todeszeit des Bestatteten und dessen Eigentumsrecht auf das Friedland, das mit symbolischem Geld und unter den Augen vorgestellter Zeugen und Bürgen erworben wurde. Zwar wurden im Rahmen des Rituals „Stroh durchhauen“ *zancao* weitere apotropäische Texte vorgelesen, die die Vernichtung des vom Himmel, der Erde und den Menschen ausgehenden Unheils eindrucksvoll beschrieben³⁶, jedoch erhält auch der Mustertext des Vertrags über ein Landstück *diquan* den Wunsch, dass dem Verstorbenen und seinen Angehörigen kein Unheil entstehen möge und böse Geister ihre schädliche Kraft nicht entfalten können. Deshalb war der genannte *diquan* weder ein typischer Landkaufvertrag *maidiquan* noch ein typischer grabschützender Text *zhenmuwen*, sondern eine Mischform aus beiden Textarten.

Zhou Mi 周密 (1232–1298) übertrug erstmalig den Terminus Landkaufvertrag *maidiquan* 買地券 auf das mit Zinnober beschrifteten Holztäfelchen, das bei seinen Zeitgenossen oft Verwendung fand und auf dem der Preis des Landstücks, zusammengesetzt aus mehreren symbolischen Ziffern *neun*, aufgeführt wurde.³⁷

35 *Nüqing* 女青 war die übliche Selbstbezeichnung der Botin des Himmlischen Herrn seit der Jin-Zeit. Liu vertritt die Meinung, dass *nüqing* auf das Dienstmädchen *yunü* 玉女 (wörtlich: „Jademädchen“) des daoistischen Gottes *Taishang laojun* zurückgeführt werden kann (Liu Zhaorui 1993, 70). Huang vermutet, dass sich der Name *nüqing* unter dem Einfluss der sogenannten *qinggui* 青鬼 (wörtlich: „grüne Geister“) des Buddhismus aus dem Namen *yunü* entwickelt haben könnte (Huang Jingchun 2004, 276).

36 Nachdem der Ritualmeister die Texte vorgelesen hatte, nahm der Haupttrauernde ein Schwert und schlug das Stroh dreimal durch.

37 Guixin za shi 1988, 277.

„Heutzutage wird ein Landkaufvertrag bei der Errichtung eines Grabes verwendet. Er wird aus Trompetenbaumholz hergestellt und mit Zinnober beschrieben. Die Inschrift lautet, „ein Landstück, erworben zum Preis von neuntausendneunhundertneunundneunzig Münzen“ usw. 今人造墓, 必用買地券, 以梓木為之, 朱書云: 用錢九萬九千九百九十九文, 買到某地云云.“

Nach der Yuan-Zeit wurden Landkaufverträge und grabschützende Texte immer zahlreicher zutage gefördert und dokumentiert. Die Bezeichnungen *diquan* und *maidiquan* (bzw. deren Varianten *maitianquan* 買田券³⁸, *maidibie* 買地茆³⁹) fanden zu diesem Zeitpunkt einen oftmals undifferenzierten Gebrauch.⁴⁰

Im Zuge der Durchsetzung der beweismittelbasierten Forschung *kaojuxue* 考據學 wurde das Forschungsfeld der Epigrafik in der Qing-Zeit von Bronzeinschriften und Steininschriften umfangreich auf weitere Inschriftenträger wie Bronzespiegel, Siegelstempelabdrücke, Ziegelsteine sowie Orakelknochen und Bambus- und Holztäfelchen erweitert.⁴¹ Die mit apotropäischen Inschriften versehenen beweglichen Gegenstände erfuhren hingegen lange Zeit keine Aufmerksamkeit, erst der Gelehrte Luo Zhenyu 羅振玉 (1866–1940) erkannte in ihnen einen wissenschaftlichen Wert. In seinem Buch *Gumingqi tulu* 古明器圖錄 („Katalog der antiken Geistergeräte“) veröffentlichte er erstmals Fotografien eines grabschützenden Textes (T. 09), der sich auf einer Tonflasche befand. Im 1916 verfassten Vorwort desselben Werks beschrieb Luo sein Erlebnis der Entdeckung der Geistergeräte auf dem Antiquitätenmarkt Liulichang in Beijing:

“Im Winter des Jahres Dingwei der Regierungsdevise Guangxu (1907), als ich in der Hauptstadt war, bekam ich in einem Laden auf dem Antiquitätenmarkt Liulichang zum ersten Mal zwei antike Figurinen zu Gesicht. Der Verkäufer erzählte,

38 Der Landkaufvertrag für Yang Shao 楊紹, der im Jahr 1573 ausgegraben und vom Künstler Xu Wei 徐渭 (1521–1593) zum Preis von einigen Werken seiner eigenen Malkunst erworben wurde, wurde von Ye Yibao 葉奕苞 (1629–1686) in seinem Werk *Jinshi bulu* 金石錄補 (Jinshi lubu, 9141) als *maitian yuquan* und von Qian Daxin 錢大昕 (1728–1804) in seinem Buch *Shijiazhai yangxin lu* 十駕齋養新錄 (Shijia zhai yangxin lu 1983, 358) als *maidiquan* dokumentiert.

39 Yushi jiaozhu 1995, 540.

40 Z.B. wurde der Landkaufvertrag für Wu Mengzi 武孟子 von Duan Fang 端方 (1861–1911) in seiner Schrift *Taozhai cangshi ji* (Taozhai cangshi ji, 7993) und von Yang Shoujing (1839–1915) und Liu Chenggan 劉承幹 (1881–1963) dokumentiert und kommentiert (Yang Shoujing 1907, 998; Liu Chenggan 1933, 3876–3879).

41 Zu den Stelen zählten auch buddhistische Steininschriften auf Felsen. Für eine Einführung in die Entwicklung der Katalogisierungsmethoden in der Epigrafik, am Beispiel der buddhistischen Steininschriften in Zoucheng, Provinz Shandong siehe Shandong 2, 13–30. Neben philologischen und geschichtswissenschaftlichen Interessen bildete das ästhetische Streben nach dem Klassizismus eine wichtige Triebkraft der Entwicklung der Epigrafik. Für ein Beispiel der Interaktion zwischen Epigrafik und Kalligrafie im 17. Jahrhundert siehe Bai Qianshen 2006, 209–235.

dass die Figurinen aus den antiken Gräbern im Gebiet Zhongzhou vor einigen Jahren ausgegraben worden waren und dass Antiquitätenhändler die wertvollen Grabbeigaben an sich genommen und die ihrer Meinung nach wertlosen Figurinen an den Ausgrabungsstellen zurückgelassen hatten. Ich sagte ihm, dass es keine Dinge in den Gräbern gibt, die nicht dafür nützlich seien, das Wissen über die Antike zu bereichern, und bat ihn neben den Figurinen auch andere Geistergeräte in möglichst großem Umfang für mich zu sammeln. Er fragte eindringlich nach der Liste der Geistergeräte, da gerade auf meinem Pult das Buch *Tang huiyao* („Grundwissen über die Tang-Dynastie“) lag. So zeigte ich ihm einige Beispiele, dann verließ er mich, mein Anliegen bejahend. Im nächsten Frühling kam er wieder mit allerlei Geistergeräten, die neben den Figurinen auch Tonmodelle von Akrobaten und Tänzern, Ackerländern und Häusern, Wagen und Pferden, Brunnen und Küchenherden, Stößeln und Mörsern, Hühnern und Hunden umfassten. Für sie gab ich ihm sogleich eine hohe Belohnung. Das war der Zeitpunkt, von dem an die Geistergeräte der Öffentlichkeit bekannt wurden, von denen die Altertumsliebenden zuvor noch nichts gehört hatten. Angetrieben von der Belohnung suchte der Händler danach eifrig in den Gebieten im Umkreis des Berges Mang und des Flusses Luo nach ähnlichen Gegenständen, infolgedessen wurden die Märkte der Hauptstadt von den Waren aus den Gräbern überschwemmt. Diejenigen Waren, die nicht die Aufmerksamkeit der chinesischen Gelehrten gewonnen hatten, wurden von einem Ansturm ausländischer Käufer aufgekauft. Sehr bald brachten die Antiquitätenhändler auch Geistergeräte aus dem Gebiet Guanzhong mit 光緒丁未冬，予在京師，始得古俑二於廠肆。肆估言，俑出中州古塚中蓋有年矣，鬻古者取他珍物而皆舍是。此購他物時隨意攜歸者，不知其可買錢也。予乃告以墟墓間物無一不可資考古，并語以古俑外有他明器者為我畢致之。估乃亟請明器之目，適案頭有《唐會要》，檢示之，估諾諾而去。明年春復挾諸明器來，則俑以外伎樂、田宅、車馬、井灶、杵臼、雞狗之物悉備矣，亟予厚值酬之。此為古明器見於人間之始。是時海內外好古之士尚無知之者。廠估既得厚償則大索之芒洛之間，於是丘墓間物遂充斥於都市。顧中朝士夫無留意者，海外人士乃爭購之。廠估之在關中者遂亦挾關中器以歸。⁴²

Er ordnete die hanzeitliche Tonflasche mit der Inschrift *yonghe* 永和 den *mingqi*-Geistergeräten zu, bei denen es sich seiner Klassifizierung zufolge um Modelle von verschiedenen Alltagsutensilien oder Menschengestalten aus Ton handelt, die spezifisch für das Bestattungsritual hergestellt wurden. In seinem Katalog klassifizierte Luo die *mingqi*-Geistergeräte nach verschiedenen Gattungen, etwa Figurinen, Tonmodellen von

42 Luo Zhenyu 1916, 2415.

Häusern, Gefäßen und Tieren sowie Reliefziegelsteinen. Er veröffentlichte Abbildungen von ihnen, ohne jedoch eine nähere Untersuchung durchzuführen.

Im Jahr 1911, als die Xinhai-Revolution ausbrach, die zum Sturz der Qing-Dynastie führte, begab sich Luo mit einem kleinen Teil seiner Sammlung zeitweilig nach Japan. Einige grabschützende Tontöpfe übergab er bei seinem Besuch dem japanischen Gelehrten Nakamura Fusetsu (中村不折, 1868–1943), der 1936 in seinem privaten Haus ein Museum für Kalligrafie errichtete. Nakamura interessierte sich vor allem für die kalligrafische Ausführung der Inschriften und schätzte ihre flüssigen, aber auch kräftigen Pinselstriche und ihre stilistische Ungekünsteltheit.⁴³ 1927 veröffentlichte er sein Werk *Ujō shutsudo bokuhō shohō genryū kō* 禹域出土墨寶書法源流考, in dem er acht grabschützende Texte (T. 09, T. 16, T. 17, T. 24, T. 26, T. 29, T. 31, T. 38) dokumentierte. Er kommentierte nicht nur die ästhetischen Eigenschaften der Inschriften, sondern erstellte auch für jede Inschrift eine Transkription, bei der er das Ende jeder Zeile mit einer Markierung hervorhob. Er beschrieb die Form der Töpfe und wies auf die nachträgliche Änderung des Datums einer Inschrift hin. Zwar hatte er die vage Vermutung, dass diese Tontöpfe etwas mit der Religion des Daoismus zu tun haben könnten, leider unternahm er jedoch nicht den Versuch den Zusammenhang näher zu bestimmen.⁴⁴

Der Terminus *zhenmuwen* („grabschützender Text“) wurde ursprünglich im Jahr 1929 von Luo Zhenyu in seinem Buch *Gu qiwu shi xiaolu* 古器物識小錄 geprägt:

„Den Gräbern der Han-Zeit wurden oft grabschützende Texte *zhenmuwen* beigegeben, beschriftet entweder auf Bleitafelchen oder auf Tonggefäßen 漢人塚墓中往往有鎮墓文。或書鉛券上，或書陶器上。⁴⁵“

In diesem Buch dokumentierte er sechs grabschützende Texte. Ein Jahr später, 1930, erläuterte er die Merkmale von grabschützenden Texten in seinem neuem Werk *Zhen-song tang jigu yiwen* 貞松堂集古遺文 ausführlicher:

„Am Ende der Ost-Han-Zeit wurden grabschützende Texte häufig von Meistern der Zahlenkunst *fangshujia* für die Verstorbenen hergestellt. In ihnen finden sich immer Phrasen wie ‚Himmlischer Herr *tiandi*‘ und ‚[Das oben Stehende soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden] *ru lüling*‘. Sie wurden meistens mit Zinnober auf Tontöpfe geschrieben, gelegentlich aber auch in Stein eingemeißelt. Sie sind den Inschriften mit dem Ausdruck *nüqing*⁴⁶ ähnlich, die

43 Siehe z. B. Nakamura 1927, 5.

44 „Die Texte mit Ausdrücken wie *tiandi* 天帝 („Himmlischer Herr“) haben wohl mit dem religiösen Daoismus zu tun. Vermutlich wurden sie im Bestattungsritual verwendet“ (Nakamura 1927, 3).

45 Luo Zhenyu 1929, 2885.

46 Siehe die davor stehende Fußnote über den Ausdruck *nüqing* 女青.

den Gräbern der Tang-Zeit beigegeben wurden. In diesen Texten wird eine Hochschätzung der Zahlenkunst *daoshu* am Ende der Han-Zeit spürbar und Vorzeichen des Aufstiegs der Magier Fünf-Dekaliter-Reis-Sekte *wudoumi dao* (ein Dekaliter = 10 Liter) sind dort bereits ersichtlich 東漢末葉，死者每用鎮墓文，乃方術家言，皆有天帝及如律令字，以朱墨書於陶甌者為多，亦有石刻者。猶唐人之女青文也...漢季崇尚道術，於此可見一斑。米巫之禍，蓋已兆於此矣。⁴⁷

Luo dokumentierte in seinem 1939 veröffentlichten Buch *Shijiao lu* 石交錄 weitere, in Stein gemeißelte grabschützende Texte und schrieb dazu folgenden Kommentar:

„In Gräbern der Han-Zeit wurden oft in Stein gemeißelte grabschützende Texte platziert, was bisher nicht bekannt war. In ihnen sind zur Abwehr des Unheils die Namen der Herren der fünf Himmelsrichtungen *wufang*, [d. h. der vier Kardinalhimmelsrichtungen und der Mitte], aufgelistet. Die Bestattungssitten am Ende der Han-Zeit lassen sich dabei grob erahnen. Steinschafe wurden in der Han-Zeit manchmal zum Schutz des Grabes verwendet. Ich habe zuvor beobachtet, dass in Gräbern der Tang-Zeit die in Stein gemeißelten Inschriften mit dem Ausdruck *nüqing* jeweils entsprechend der fünf Himmelsrichtungen platziert wurden. Nun ist klar, dass diese Sitte bereits am Ende der Han-Zeit entstanden war 又漢人墓中恆置鎮石，亦前人所未知，上記五方帝以鎮兇殃...於此可見漢末喪葬風俗之一斑...漢代鎮墓或用石羊...往觀唐人墓中有女青文，亦五方各置一石。觀此，知此風已權輿於漢季矣。⁴⁸

Neben seinen späteren Forschungen zu grabschützenden Texten dokumentierte Luo bereits in seinem 1914 veröffentlichten Werk *Haoli yizhen* 蒿里遺珍 drei Landkaufverträge und grabschützende Texte (K. 03, K. 06, B. 09) der Han-Zeit und zwei spätere Landkaufverträge.⁴⁹ Er teilte sie in zwei Gruppen ein: Gruppe I, bei der das Landstück von Menschen erworben wurde, und Gruppe II, bei der es durch einen Magier *shushi* 術士 von Geistern *guishen* 鬼神 erworben wurde.⁵⁰ Im Jahr 1918 dokumentierte er im Buch *Diquan zhengcun* 地券徵存 drei Landkaufverträge (K. 03, K. 06, K. 10) der Han-Zeit und sechzehn weitere, spätere verfasste Landkaufverträge. Er bezeichnete sie als „Verträge über ein Landstück *diquan* 地券“.⁵¹ 1930 verzeichnete Luo sieben hanzeitliche

47 Zhensong tang jigu yiwen 2003, Band 2, 360.

48 Shijiao lu 1939, Schriftrolle 1: 19–21.

49 Ikeda 1981, 194.

50 Haoli yizhen 1914, 3.

51 Luo Zhenyu 1918, 1–10; Ikeda 1981, 194. Im Jahr 1915 dokumentierte er in seinem Buch *Mangluo zhongmu yiwen xubian* 芒洛塚墓遺文續編 auch zwei Landkaufverträge (K. 06, K. 10) der Han-Zeit (*Mangluo zhongmu yiwen xubian*, 14057).

Bleitäfelchen in seinem Werk *Zhensong tang jigū yiwēn*. Er sortierte sie in zwei Gruppen: I. Landkaufvertrag *maidiquan* 買地券, bei denen es sich um diejenigen Texte handelt, die allein mit dem Kauf eines Landstücks zu tun haben (K. 05, K. 09, K. 10); II. grabschützender Vertrag *zhenmuquan* 鎮墓券, bei denen es sich um Texte handelt, die vorrangig mit dem Schutz des Grabes zu tun haben, auch wenn der Text zusätzlich den Kauf eines Landstücks zum Inhalt haben kann (B. 01, B. 02, B. 08, B. 09). Im Vergleich mit seinem früheren Werk *Haoli yizhen*, in dem er sowohl *maidiquan* (K. 03, K. 06) als auch *zhenmuquan* (B. 09) undifferenziert behandelte, wird deutlich, dass Luo nun den Versuch unternahm, zwischen *maidiquan* und *zhenmuquan* eine Trennlinie zu ziehen. Er sah das Hauptanliegen des Bleitäfelchens für die Ehefrau von Zhong Zhongyou (B. 02) darin, das Unheil aus dem Grab zu vertreiben, weswegen er es für einen grabschützenden Text hielt, obwohl der Text auch einen Landkaufvertrag beinhaltet.

B. 02: Sie hat ein eigenes, über zehntausend Generationen hinweg vererbtes Landstück zum Bau eines Grabes [symbolisch] gekauft. Der Preis beträgt neun- undneunzigtausend [Wuzhu-Münzen] und das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. An den vier Ecken wurden Abwehrzeichen errichtet, in der zentralen Kammer [des Grabes] wurden der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge, Münzen und [mehrere] Bleimännlein [platziert]. Die gegenwärtigen Zeugen sind ... und ... Von heute an soll [der Verstorbene] den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen. Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 自買萬世冢田，賈（價）直（值）九萬九千，錢即日畢。四角立封，中央明堂皆有尺六桃券、錢布、鉛（鉛）人。時證知者□□曾□□□□□□□。自今以後，不得干□□{犯生}人。有天帝教。如律令。

Die Überlegungen Luos gelten als bahnbrechend und wurden in späteren Untersuchungen immer wieder zitiert.⁵² Seine Aussagen erscheinen jedoch bisweilen ein wenig unpräzise (so enthalten z. B. nicht alle von ihm dokumentierten grabschützenden Texte die Erwähnung des Himmlischen Herrn *tiandi* 天帝). Nach Luo beschäftigten sich einige weitere Forscher mit Begräbnistexten und verfolgten dabei verschiedene Forschungsansätze. Diese lassen sich in die folgenden Gruppen einordnen:

52 Laut Luo wurden grabschützende Gegenstände zwar oft gesammelt, aber nur sporadisch veröffentlicht und studiert. Zou An 鄒安 (1864–1940) katalogisierte 1916 einen grabschützenden Text mit der Inschrift *xiping yuannian* (T. 26). Zu den Forschungsarbeiten in der zweimonatlich erscheinenden Zeitschrift *Yishu congbian* 藝術叢編, in der die damals neuesten epigrafischen Entdeckungen publiziert wurden, siehe Yang Chia-ling 2014, 23–24. Ma Jingqing 馬鏡清 erstellte nicht nur die Strichzeichnung des Tontopfs für Zhang Shujing, sondern auch ein genaues Facsimile von dessen Inschrift (s. Anhang T. 27).

Gruppe I: Katalogisierung

Gruppe II: Textliche Analyse

Gruppe III: Materielle und räumliche Merkmale der Begräbnistexte

Gruppe IV: Religiöse und soziale Hintergründe der Begräbnistexte

Gruppe I: Katalogisierung

Auf Grundlage der Forschungsarbeiten von Luo und Nakamura haben bereits einige Forscher den Versuch unternommen, Begräbnistexte zu katalogisieren, jedoch behandeln die meisten dieser Versuche nur einen Teil der vier Gattungen der Begräbnistexte.⁵³

Landkaufverträge und grabschützende Texte wurden bislang am häufigsten katalogisiert. Im Jahr 1981 stellte Ikeda insgesamt 22 hanzeitliche Landkaufverträge, die er als Grabverträge *muquan* 墓券 bezeichnete, sowie 12 auf Tontöpfe geschriebene grabschützende Texte zusammen. Er verfasste für jeden Begräbnistext eine Transkription, indem er zuvor verschiedene Entzifferungen der Inschriften miteinander verglich. Einigen Beispielen fügte er auch Bilder der Textträger oder Abreibungen der Inschriften bei.⁵⁴ 1984 erstellte Kleeman eine ausführliche Zusammenfassung von drei Arten an Begräbnistexten, nämlich Landkaufverträgen, grabschützenden Texten und Schreiben an die Unterwelt.⁵⁵ 1994 setzte sich Kominami mit 14 grabschützenden Texten, drei Landkaufverträgen und zwei Schreiben an die Unterwelt auf verschiedenen Materialien auseinander. Für jeden Text erstellte er eine Transkription und Übersetzung.⁵⁶

Eine der Kernfragen bei der Katalogisierung und Auseinandersetzung mit Landkaufverträgen ist ihre Echtheit. 1995 katalogisierte Zhang 20 hanzeitliche Landkaufverträge und erstellte für jeden Text eine Transkription sowie detaillierte Anmerkungen. Er hält jedoch nur neun Beispiele für echte Landkaufverträge und die übrigen elf für Fälschungen.⁵⁷

53 Z. B. legt Harada seinen Schwerpunkt auf Landkaufverträge. Die hanzeitlichen grabschützenden Texte wurden von ihm nur sporadisch behandelt (Harada 1967, 17–35). Yuasa dokumentiert in seiner Auslegung zum Werk Luos *Diquan zhengcun* insgesamt 12 Begräbnistexte, die zwischen der Ost-Han-Zeit und der Zeit der Nord- und Süd-Dynastien angefertigt wurden (Yuasa 1981, 1–34).

54 Ikeda 1981, 173–218. Sechs der 22 Grabverträge identifiziere ich als grabschützende Texte (B. 02, B. 03, B. 04, B. 08, B. 09, Z. 01). Für die Unterscheidung zwischen grabschützenden Texten und Landkaufverträgen siehe Kapitel 1.2.

55 Kleeman 1984, 1–34.

56 Kominami 1994, 1–62. Zwei sogenannte Landkaufverträge lassen sich für grabschützende Texte halten. Siehe Kapitel 1.2.

57 Zhang Chuanxi 1995, 45–68. Ein Kaufvertrag eines Landstücks am Berg (K. 02), den er als einen im Alltagsleben geschlossenen echten Kaufvertrag ansieht, und zwei Landkaufverträge (K. 04,

2001 erstellte Liu im Anhang seines Werks über die Steininschriften der Han- und Wei-Zeit eine umfangreiche Zusammenstellung grabschützender Texte aus dieser Epoche.⁵⁸ 2003 liefert Koh in Form einer Tabelle einen Überblick über die bereits wissenschaftlich publizierten Gräber mit grabschützenden Tontöpfen. Sie erstellte für vier ausgewählte grabschützende Texte davon jeweils eine Transkription und eine Übersetzung.⁵⁹ 2005 teilte Koh die Forschungsgeschichte der osthänzeitlichen Grabverträge *muquan* 墓券, einschließlich der Landkaufverträge und grabschützenden Texte, in vier Phasen ein. Sie erstellte zudem eine Statistik von 28 Grabverträgen und teilte sie in drei Typen ein: 1. Ia. Landkaufverträge, die nahezu wie Kaufverträge aussehen. 2. Ib. Landkaufverträge, die offensichtliche abergläubische Elemente enthalten. 3. II. Mischformen zwischen Landkaufverträgen und grabschützenden Texten.⁶⁰

2004 stellte Huang 14 Landkaufverträge und 53 grabschützende Texte, inklusive grabschützender Steininschriften, zusammen.⁶¹ Er erstellte für jeden Text eine Transkription und umfassende Anmerkungen und publizierte zumeist auch ein Bild der beschrifteten Objekte und ein Faksimile der Inschrift. Seine Zusammenstellung grabschützender Texte war zwar bis dahin die größte und vollständigste, aber sie lässt sich dennoch um weitere Beispiele ergänzen. So wurden von Huang beispielsweise nur drei Holztäfelchen des grabschützenden Textes für Frau Xuning (H. 01), der aus insgesamt vierzehn Holztäfelchen besteht, registriert. Andererseits ist auch diskutabel, ob sechs Texte, die er für grabschützende Texte hält, tatsächlich zu dieser Gattung zählen können (Siehe Kapitel 1.2).

2006 katalogisierten Zhang und Bai eine noch größere Anzahl an hanzeitlichen grabschützenden Texten und schenken dabei den physischen Merkmalen der Inschriftenträger eine besondere Aufmerksamkeit. Sie hielten deswegen auch Tongefäße ohne Inschrift, deren Form jedoch den mit grabschützenden Texten versehenen Tontöpfen ähnelt, ebenfalls für grabschützende Utensilien. Sie verfassten für jeden grabschützenden Text eine Transkription und eine freie Übersetzung. Trotz des großen Forschungsaufwandes ist ihre Zusammenstellung jedoch noch immer nicht vollständig. Weitere grabschützende Texte sind ihr hinzuzufügen.⁶²

2006 stellte Lu sechs hanzeitliche Landkaufverträge und fünf grabschützende Texte zusammen. Er vertritt der Ansicht, dass es keine wesentlichen Unterschiede zwischen

K. 12), die er für Fälschungen hält, lassen sich meines Erachtens als echte Landkaufverträge identifizieren. Siehe Kapitel 1.2.

58 Liu Zhaorui 2001, 177–235/262.

59 Koh 2003, 1–45.

60 Koh 2005, 65–78.

61 Huang Jingchun 2004, 61–153.

62 Zhang & Bai 2006, 53–256. Für die hinzuzufügenden grabschützenden Texte siehe Kapitel 1.2.

beiden Textgattungen gibt.⁶³ 2014 katalogisierte Lu 13 Landkaufverträge, wobei er mehrere Begräbnistexte, die er ehemals als grabschützende Texte identifizierte, nun für Landkaufverträge hielt. Er steuerte auf Grundlage von Arbeiten anderer Forscher, insbesondere von Ikeda (Ikeda 1981), Zhang (Zhang Chuanxi 1995), Huang (Huang Jingchun 2004) und Zhang (Zhang & Bai 2006) für jeden Begräbnistext eine Transkription sowie eine inhaltliche Auslegung bei.⁶⁴

Verglichen mit Landkaufverträgen und grabschützenden Texten wurden Schreiben an die Unterwelt sowie grabschützende Talismane und Siegel weitaus seltener zusammengestellt. 2008 setzte sich Wang mit neun Schreiben an die Unterwelt auseinander und teilte sie nach ihrer Funktion in vier Gruppen ein: 1. Inventare der Beigaben; 2. Pässe; 3. Haushaltsregister; 4. Gebete an die Götter. Für jedes Schreiben an die Unterwelt erstellte er eine Transkription und eine allgemeine Auslegung.⁶⁵ Anders als Wang vertreten Chen und Friedrich die Ansicht, dass das Schreiben an die Unterwelt aus dem Grab M3 bei Mawangdui als ein Text betrachtet werden soll, der von den Ritualmeistern während der Bestattung vorgelesen wurde und im Ritualkanon *Yili* Erwähnung fand.⁶⁶ Schließlich katalogisierte Guo im Jahr 2014 sieben Schreiben an die Unterwelt der West-Han-Zeit und verfasste für jeden Text eine Transkription.⁶⁷

Grabschützende Siegel und Talismane wurden insbesondere von Wang katalogisiert. Wu zufolge bestehen die Talismane oft aus dem Schriftzeichen *ri* 日 und Sternbildern.⁶⁸ 1991 analysierte Wang zwei hanzeitliche grabschützende Talismane auf grabschützenden Tontöpfen. Seiner Ansicht nach sind sie aus Schriftzeichen (wie z. B. *shi* 時, *ri* 日, *yue* 月, *wei* 尾 und *gui* 鬼) und Bildern (wie z. B. einem Seil und Sternbildern) zusammengesetzt.⁶⁹ 1995 studierte Lian sechs grabschützende Talismane und verfasste für die meisten von ihnen eine Interpretation. Er wies aber zugleich darauf hin, dass die Bedeutung einiger Talismane unklar bleibt.⁷⁰ 1998 stellte wiederum Wang auf der Basis seiner früheren Auseinandersetzung mit zwei Talismanen noch fünf weitere Talismane der Ost-Han-Zeit zusammen und ordnete sie in sechs Gruppen ein. Er vertritt die Meinung, dass die erste Gruppe, die alleine aus Schriftzeichen besteht, am frühesten, d. h. spätestens unter der Herrschaft von Kaiser An (106–125 n. Chr.), entstand und später in

63 Lu Xiqi 2006, 47–61.

64 Lu Xiqi 2014, 24–44. Drei Begräbnistexte (K. 01, K. 02, K. 04), die er nicht katalogisierte, lassen sich meines Erachtens als Landkaufverträge identifizieren. Siehe Kapitel 1.2.

65 Wang Guihai 2008, 242–248. Das Holztäfelchen mit der Liste der Götternamen, das aus dem Grab M5 bei Huchang ausgegraben wurde, lässt sich meines Erachtens nicht eindeutig für ein Schreiben an die Unterwelt halten.

66 Chen Songchang 2008, 21–25; Friedrich 2010, 42–47.

67 Guo Jue 2014, 13–16.

68 Wu Rongzeng 1981, 62.

69 Wang Yucheng 1991, 45–56.

70 Lian Shaoming 1995, 1126–1129.

den daoistischen Kanon *Taiping jing* aufgenommen wurde.⁷¹ Anders als Wang (Wang Yucheng 1998), wies Lai 2014 darauf hin, dass sich die Talismane aus Shaojiagou und Sanlicun (H. 02, T. 02) nicht klar deuten lassen.⁷²

Im Jahr 2000 stellte Wang schließlich 51 grabschützende Siegel bzw. Siegelabdrücke der Han-Zeit zusammen und ordnete sie in vier Gruppen ein. Er fertigte von den meisten Siegeln jeweils einen Abklatsch der Druckfläche und eine Transkription an. Er bestimmte ebenso das Material der Siegel und die Form ihrer Griffe, veröffentlichte jedoch keine Abbildung der Siegel selbst. Bei einigen Siegeln bleibt diskutabel, ob sie tatsächlich als grabschützende Siegel zu identifizieren sind. Zudem können mittlerweile mehrere neu aufgefundene grabschützende Siegel Wangs Zusammenstellung hinzugefügt werden.⁷³ Zhang katalogisierte mehrere grabschützende Siegel bzw. Siegelabdrücke, die er nach ihren Inschriften in zehn Gruppen einteilte. Er fertigte jedoch nur für einen kleinen Teil der Siegel Abklatsche an, die er veröffentlichte.⁷⁴

Selten wurden Schreiben an die Unterwelt, Landkaufverträge und grabschützende Texte gemeinsam katalogisiert. 2003 vertrat Huang die Ansicht, dass die grabschützenden Texte und Landkaufverträge der Ost-Han-Zeit auf die Schreiben an die Unterwelt der Qin- und West-Han-Zeit zurückzuführen sind. Sie bezeichnete die drei Textarten gemeinsam als „Texte der Unterwelt“ *mingjie wenshu* 冥界文書. Huang unternahm jedoch nicht die Mühe sie in Katalogform zusammenzustellen.⁷⁵ 2005 listete Liu die Grundinformationen von fünf Schreiben an die Unterwelt, zwanzig Landkaufverträgen, 83 grabschützenden Texten der Han-Zeit und fünf auf *que*-Pforten, Stelen oder Reliefsteinen eingemeißelten Steininschriften auf und bezeichnete sie gemeinsam als Grabverträge *muquan* 墓券. Seine Zusammenstellung basierte sich vor allem auf den Arbeiten von Ikeda (Ikeda 1981), Zhang (Zhang Chuanxi 1995) und Liu (Liu Zhaorui 2001). Da er sich darum bemühte, möglichst viele Grabverträge zu katalogisieren, berücksichtigte er bewusst auch diejenigen Landkaufverträge, die die meisten Forscher für Fälschungen hielten.⁷⁶

In Kurzform lassen sich die bisherigen Kompilationen der Begräbnistexte wie folgt zusammenfassen.

71 Wang Yucheng 1998, 75–78.

72 Lai Guolong 2014, 73–76.

73 Wang Yucheng 2000, 10–22. Zwei Siegel unter ihnen lassen sich nicht als grabschützende Siegel identifizieren. Siehe Kapitel 1.2.

74 Zhang & Bai 2006, 245–257.

75 Huang Xiaofen 2003, 242–244.

76 Die Anzahl der von ihm zusammengestellten Begräbnistexte beträgt 176. Darunter sind 113 Beispiele in die Han-Zeit zu datieren (Liu Yi 2005, 17–42). Die Bezugseinheit seiner Nummerierung ist nicht das Grab. Wenn mehrere Begräbnistexte aus einem Grab stammen, erhalten sie von ihm jeweils eine fortlaufende Nummerierung.

1. Die Kompilation der Landkaufverträge kann als weitgehend vollständig kompiliert angesehen werden. Es ist jedoch bei einigen Beispielen noch umstritten, ob sie echt oder gefälscht sind. Es ist auch diskutabel, ob einige Texte tatsächlich als im Alltagsleben verwendete Verträge oder als speziell für die Bestattung hergestellte fiktive Verträge anzusehen sind.
2. Die Anzahl der katalogisierten grabschützenden Texte ist am größten. Aber auch die vermeintlich vollständigste Katalogisierung lässt sich stets ergänzen. Es ist bei einigen im Kontext des Grabes aufgefundenen Texten umstritten, ob sie tatsächlich für grabschützende Texte gehalten werden sollen. Zudem ist die klare inhaltliche Trennung zwischen grabschützenden Texten und Landkaufverträgen weiterhin diskutabel.
3. Schreiben an die Unterwelt wurden in der Forschung relativ selten kompiliert. Es ist noch umstritten, ob einige Grabtexte als Schreiben an die Unterwelt angesehen werden sollen oder als Texte, die vom Ritualmeister der Bestattung vorgelesen und ebenfalls im Ritualkanon *Yili* Erwähnung fanden. Außerdem lassen sich weitere kürzlich aufgefundene Texte als Schreiben an die Unterwelt identifizieren.
4. Grabschützende Talismane wurden bislang nur spärlich zusammengestellt und dokumentiert. Die Deutung mehrerer Talismane ist noch umstritten. Grabschützende Siegel wurden demgegenüber relativ vollständig katalogisiert. Aber auch ihre Katalogisierung lässt sich selbstverständlich weiter ergänzen und verbessern.

Gruppe II: Textliche Analyse

Die textliche Analyse der Begräbnistexte fand in der bisherigen Forschung auf drei Ebenen statt:

1. Analyse der Phrasen und Schlüsselwörter;
2. Analyse der formalen Merkmale;
3. Analyse der phonologischen Merkmale.

II.1 Analyse der Phrasen und Schlüsselwörter

Die Phrase *jiji ru lüling* 急急如律令 erweckte bereits in der Song-Zeit das Forschungsinteresse von Zhao. Jedoch vertrat er damals die Meinung, sie sei eine übliche Phrase im Diensts Schreiben der Han-Zeit. Meines Erachtens könnte sie hingegen, anders als die Phrase *ru lüling*⁷⁷, erstmals in grabschützenden Texten aufgetaucht sein.⁷⁸ Luo und

77 Yunlu manchao 1996, 125. Die Phrase *ru lüling* wurde bis heute reichlich diskutiert. Siehe Hulsewé 1957, 41; Niida 1960, 449–451; Chen Peng 1972, 241; Oba 1982, 252; Hsing I-tien 2011, 512–514.

78 Für eine Diskussion hierzu siehe Kapitel 2.3.3.

Wang verzichteten zwar auf die Interpretation der in Landkaufverträgen formelhaft wiederkehrenden Phrase „dessen Belohnung als Vermittler von beiden Vertragspartnern gleichmäßig mit Reiswein abgegolten wurde *guju geban* 沽酒各半“, aber sie deuteten die ähnliche Phrase *gupang erdou* 沽旁二斗 als die Belohnung für den Vermittler.⁷⁹ Lu ist der Meinung, dass es sich beim Ausdruck *ban* 半 um eine Abkürzung für *bandou* 半斗 („ein halber Dekaliter“) handelt.⁸⁰ Wu zufolge weist die Phrase „die Verstorbenen und die Hinterbliebenen sollen in verschiedenen Namenverzeichnissen registriert werden 死生異簿“ darauf hin, dass nach dem Tod der Eintrag des Verstorbenen aus dem Haushaltsregister der Lebenden gestrichen und stattdessen im Namenverzeichnis der Unterwelt registriert werden soll.⁸¹

Neben den genannten Phrasen stehen Schlüsselwörter der Begräbnistexte, von denen *zhu* 注, *chongfu* 重復, *goujiao* 鈎交, *zhe* 適, und *jie* 解 am wichtigsten sind, im Fokus der textlichen Analyse. Sie wurden in der Forschung oft unterschiedlich interpretiert.

Das Schlüsselwort *zhu* wurde bereits von mehreren Forschern gedeutet. Ihre Interpretationen verfolgen verschiedene Ansätze, die im Folgenden umrissen werden:

1. *Zhu* ist eine epidemische Krankheit. Wu vertritt die Meinung, dass sich das Wort *zhu* 注 auf die *zhu*-Krankheit 疰 bezieht.⁸² Sun deutet *zhu* hingegen als „Infektionskrankheit“.⁸³ Wang übernimmt die Ansicht von Sun.⁸⁴
2. *Zhu* ist eine Krankheit, die eng mit der daoistischen Vorstellung von Schuld *zui* 罪 zusammenhängt. So untersuchte Liu 1991 mehrere in Dunhuang ausgegrabenen grabschützende Texte, die allesamt die Ausdrücke „*jie* 解“ und „*zhu* 注“ beinhalten und nach der Han-Zeit hergestellt wurden, und bezeichnete sie als „*jiezhu wen* 解注文“. Er wies darauf hin, dass wohl Magier und daoistische Mönche diese Texte verfasst haben, um die *zhu*-Krankheit abzuwenden und zu tilgen, die nicht nur eine akute tödliche Infektionskrankheit ist, sondern auch einen deutlichen symbolischen Stellenwert innerhalb der daoistischen Religion besitzt. Er interpretierte *zhu* 注 als Kurzform des Ausdrucks *zhulian* 注連, der in der spätdaoistischen Schrift *Chisongzi zhangli* 赤松子章曆 Erwähnung findet.⁸⁵ Kominami hält, ähnlich wie Liu (Liu Zhaorui 1991), den Kernbegriff *zhu* 注 für einen daoistischen Terminus. Er setzte ihn mit späteren daoistischen Termini wie *guizhu* 鬼注, *muzhu* 墓注, *zhuqi* 注氣 und *zhulian* 注連 gleich. Seines Erachtens hängt der Begriff *zhu* 注 eng mit

79 Liusha zhuijian 1993, 194.

80 Lu Xiqi 2014, 27.

81 Wu Rongzeng 1981, 59.

82 Wu Rongzeng 1981, 62.

83 Sun Ji 1991, 404.

84 Wang Yucheng 1998, 77–78. Zuvor deutete er *zhu* als „reduzieren *caixiao* 裁削“. Hierfür lieferte er jedoch keine hinreichende Begründung (Wang Yucheng 1991, 51).

85 Liu Zhaorui 1991, 55.

der Vorstellung von Schuld *zui* 罪 zusammen.⁸⁶ 1996 wies Zhang anhand spät daoistischer Schriften wie *Chisongzi zhangli* darauf hin, dass das Hauptanliegen der grabschützenden Texte darin liegt, *zhu* 注 vom Grab fernzuhalten und zu vertreiben. Er identifizierte *zhu* 注, ähnlich wie Liu und Kominami, mit den daoistischen Begriffen *guizhu* 鬼注, *zhuqi* 注氣 und *lian-zhu* 連注.⁸⁷ Jiang beschäftigte sich vor allem mit den späteren grabschützenden Texten aus Dunhuang. Ihm zufolge wurde die Zahlenkunst immer dann eingesetzt, wenn eine Person durch die Verletzung eines Tabus eines kalendarischen Geistes (*fan xingjin* 犯星禁) starb, um so das sogenannte *zhuwu* 注忤 (nämlich Unheil, Krankheit und Tod), das vom Qi des Geistes hervorgerufen wird, zu beseitigen. Er deutete daher den Begriff *zhu* 注 auch mithilfe spät daoistischer Schriften, wie z. B. des Werks *Chisongzi zhangli*.⁸⁸ Liu interpretierte die Schlüsselwörter der grabschützenden Texte der Han-Zeit vor allem im Rahmen des daoistischen Kanons *Taiping jing*. Er vertritt die Ansicht, dass der Ausdruck *shizhu* 屍注 im grabschützenden Text identisch mit dem Ausdruck *shijiu* 屍咎 im Kanon *Taiping jing* ist.⁸⁹ Lian übernahm die Ansicht Lius (Liu Zhaorui 1992) und hielt den Begriff *zhu* für identisch mit *shizhu* 屍注 und *zhulian* 注連. Er wies jedoch darauf hin, dass *zhu* 注 („anhaften“) für sich genommen, anders als *zhubing* 注病, nicht als eine Krankheit interpretiert werden kann.⁹⁰ Jiang übernahm die Ansicht Lius (Liu Zhaorui 1991) und deutete *zhu* 注 nicht nur als eine ansteckende Krankheit, sondern identifizierte *zhu* ebenso mit dem Ausdruck *zhulian* 注連 in späteren daoistischen Schriften.⁹¹

3. Beim Begriff *zhu* handelt es sich um die Verstrickung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen durch ihre Geburts- oder Todeszeit. Jao unternahm eine inhaltliche Untersuchung der Schlüsselwörter der grabschützenden Texte aus dem Zeitraum von der Han-Zeit bis hin zur Zeit der Nord- und Süd-Dynastien. Ebenfalls wies er mit einem Zitat aus *Chisongzi zhangli* darauf hin, dass *zhu* 注, *zhulian* 注連 und *zhuwu* 注忤 gleichbedeutend sind. Seiner Meinung nach verfügen auch die Ausdrücke *gouwu* 拘伍, *zhulian* 注連 und *fulian* 復連 über den gleichen Sinn. Sie alle beziehen sich auf die Verstrickungen zwischen der Geburts- oder der Todeszeit der Lebenden und Verstorbenen, die jeweils im Namenregister der Lebenden und im Namenregister der Verstorbenen registriert ist.⁹² Huang deutet *zhu* als „langsam wirkende Infektionskrankheit 慢性傳染病“, deren Krankheitsursache in der

86 Kominami 1994, 35–36.

87 Zhang Xunliao 1996, 259–263.

88 Jiang Boqin 1996, 279.

89 Liu Zhaorui 1992, 111–119.

90 Lian Shaoming 1998, 77–83.

91 Jiang Shoucheng 2006, 1–64.

92 Jao Tsung-i 1998, 16.

- Han-Zeit oft mit dem Unheil, das von dem Geist eines Verstorbenen angerichtet wurde, zusammenhing. Er übernimmt somit die Ansicht Jaos (Jao Tsung-i 1998).⁹³
4. *Zhu* ist ein Synonym für *zhe* 適 („Verfehlung“). Hsieh vertritt die Ansicht, dass sich die Vorstellung und die Praxis der Buße im Daoismus von der hanzeitlichen Tradition der Lösung von *zhu* 注 (nämlich der Tilgung der Verfehlungen des Verstorbenen durch den Befehl des Himmlischen Herrn oder durch Stellvertreterfiguren wie Bleimännlein) unterscheiden. Während sich im Daoismus die Lebenden eine Buße für die Schuld der Verstorbenen selbst auferlegen, werden in den grabschützenden Texten der Han-Zeit die Verfehlungen der Verstorbenen nicht von den Lebenden getragen.⁹⁴
 5. *Zhu* bedeutet „verunreinigen“ („contaminate“). Pirazzoli-t'Serstevens vertritt die Ansicht, dass es bei grabschützenden Texten („tomb-stabilization texts“ 鎮墓文 oder „texts for elimination“ 削除文) vor allem darum geht, dass die Verstorbenen nicht die Lebenden mit dem Unheil „verunreinigen *zhu* 注“ sollen, weswegen es nötig ist, die Verbindungen zwischen der Welt der Verstorbenen und der Welt der Lebenden zu kappen.⁹⁵

Ähnlich wie *zhu* wurde das Schlüsselwort *chongfu* 重復 ebenfalls sehr unterschiedlich gedeutet. Die verschiedenen Interpretationsansätze lassen sich wie folgt auflisten:

1. *Chongfu* ist ein Synonym für *chengfu* 承負 („übertragene Schuld“). 1992 setzte Liu den Ausdruck *chongfu* 重復 in den hanzeitlichen grabschützenden Texten mit dem Kernbegriff *chengfu* des daoistischen Kanons *Taiping jing* 太平經 gleich.⁹⁶ 1995 behauptete Liu nochmals, dass das von *chengfu* bzw. *chongfu* ausgehende Unheil, das von dem Geist des Verstorbenen verursacht wird, in der Unterwelt archiviert wird. Er führte den Ursprung von *chongfu* auf das *fu*-Tabu 復 am Bestattungstag zurück, das bereits in den *rishu*-Almanachen der Zhanguo-Zeit Erwähnung findet. Er vertritt die Meinung, dass die Lehre der drei Schicksale *sanming shuo* 三命說 den Ausgangspunkt der Lehre von *chengfu* gebildet haben muss.⁹⁷ In seiner Deutung von *chongfu* 重復 übernahm Huang die Ansicht Lius (Liu Zhaorui 1992).⁹⁸ 2007 hielt Liu den Ausdruck *chongfu* 重復 für identisch mit dem Begriff *chengfu* 承負 und deutete ihn als „eine sich mit der Zeit anhäufende, übertragene Schuld“, die zu Lebzeiten des Verstorbenen entstand und nach dessen Tod ihm und den Hinterbliebenen Unheil bringen wird.⁹⁹

93 Huang Jingchun 2004, 98/265. Siehe auch Huang Jingchun 2018, 97–101.

94 Hsieh Shu-wei 2008, 2–3.

95 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 972.

96 Liu Zhaorui 1992, 111–119.

97 Liu Zhaorui 1995, 105.

98 Huang Jingchun 2004, 262–264.

99 Liu Zhaorui 2007, 1–98.

2. Beim *chongfu* handelt es sich um Verstrickungen, insbesondere um zeitliche Verstrickungen, zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen. Wang vertritt die Ansicht, dass sich der Ausdruck *chongfu* auf irgendeine Art von Gleichheit zwischen dem Verstorbenen und den Hinterbliebenen beziehen soll (z. B. auf die Gleichheit des Namens, der Todeszeit und der Geburtszeit, die mit Hilfe der Himmelsstämme und Erdzweige bestimmt wurden).¹⁰⁰ Jao lehnte es hingegen ab, den Ausdruck *chongfu* 重復 mit dem Begriff *chengfu* 承負 gleichzusetzen. Er wies darauf hin, dass *chongfu* immer mit einer Zeitangabe in Verbindung steht. Er interpretierte somit *chongfu* als eine zeitliche Verstrickung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen.¹⁰¹ Jiang ist der Meinung, dass der Ausdruck *chongfu* 重復, den er als „sukzessive Tode wegen des Brechens eines Tabus“ deutet, mit dem Begriff *chengfu* 承負, der die Vorstellung der Vergeltung im daoistischen Kanon *Taiping jing* theoretisiert, nicht gleichbedeutend ist.¹⁰² Liu vertritt die Ansicht, dass *chongfu* ausdrückt, dass die Todeszeit des Verstorbenen unglücksbehaftet ist. Wenn jemand an einem unglücksbehafteten Tag stirbt, muss ein *jiechu*-Exorzismusritual 解除 durchgeführt werden, um das aus dem Tabubruch hervorgehende Unheil zu tilgen, andernfalls werden weitere Todesfälle erfolgen.¹⁰³ Pirazzoli-t'Serstevens wies darauf hin, dass die „Wiederholung *chongfu* 重復“ des Namens oder der Todeszeit durch die Beamten der Unterwelt, die zuständig für das Register der Verstorbenen sind, entfernt werden muss, um weitere Todesfälle zu vermeiden.¹⁰⁴

Die Interpretationsansätze des Schlüsselwortes *goujiao* 鉤校 lassen sich ebenfalls in zwei Gruppen einteilen:

1. Bei *goujiao* handelt es sich um Verstrickungen zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen. Jao zufolge handelt es sich beim Ausdruck *fuchong goujiao* 復重拘校¹⁰⁵, den er mit dem Ausdruck *xiang jujiao* 相拘絞 im Wörterbuch *Shuowen jiezi* gleichsetzt, um die Verstrickungen zwischen der Todeszeit des Verstorbenen und dem Tabu von mehreren kalendarischen Geistern wie *bakui* 八魁, *jiukan* 九坎, *dongjing* 東井, *qixing* 七星 und *sui* 歲. Da die Verstrickungen den Hinterbliebenen Unheil bringen könnten, muss ein *jiechu*-Exorzismusritual durchgeführt werden.¹⁰⁶ Liu vertritt die Ansicht, dass der Ausdruck *chongfu goujiao* 重復拘校 im grabschützenden

100 Wang Yucheng 1996, 65–66.

101 Jao Tsung-i 1998, 16.

102 Jiang Shoucheng 2006, 29–30.

103 Liu Tseng-kuei 2007, 64–65. Für eine englische Version siehe auch Liu Tseng-kuei 2009, 942–943.

104 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 972.

105 Das Schriftzeichen an dieser Stelle, das Jao als *jiao* 校 liest, ist als *jiao* 校 zu identifizieren.

106 Jao Tsung-i 1996, 393.

Text für das Haus Jia (T. 02-2, 3, 4, 5, 6, 7) gleichbedeutend mit dem Ausdruck *chongfu* ist.¹⁰⁷

2. *Goujiao* bedeutet „überprüfen; vernehmen“. Lian deutete *goujiao* 拘校 und dessen Varianten *goujiao* 鈎校 und *goujiao* 句校 als „überprüfen“ und hielt den Ausdruck *jie goujiao* 解句校 für gleichbedeutend mit *jie zhe* 解適.¹⁰⁸ Jiang deutete den Ausdruck *goujiao* 拘校 und dessen Variante (*goujiao* 枸校, *goujiao* 鈎校, *goujiao* 句校, *gou* 句, *gouji* 拘籍 und *goulu* 拘錄) ebenfalls als „überprüfen 考核“.¹⁰⁹ Huang übernahm die Ansicht Lians und deutete *goujiao* 勾絞 wiederum als „überprüfen“.¹¹⁰ Liu stimmte zwar mit Jao darin überein, dass der Ausdruck *goujiao* 句校 als *goujiao* 拘絞 gedeutet werden kann, aber er hielt es für notwendig, ihn mit dem daoistischen Kanon *Taiping jing* in Zusammenhang zu bringen. Seiner Meinung nach bezieht sich *goujiao* 拘校 auf die Vernehmung des Verstorbenen nach dessen Tod, die vor den Beamten der Unterwelt stattfindet.¹¹¹

Im Vergleich zu den oben genannten Schlüsselwörtern gibt es bei der Interpretation von *zhe* 適 und *jie* 解 relativ wenige Meinungsunterschiede. Wu hält *zhe* 適 für ein Tongjiazi von *zhe* 譴, das „Schuld 罪過“ oder „Bestrafung 懲罰“ bedeutet.¹¹² Seidel deutet *zhe* 適 als „Verfehlung (culpability)“.¹¹³ Lian setzt den Ausdruck *zhe* 適 mit dem Kernbegriff *chengfu* 承負 („übertragene Schuld“) des daoistischen Kanons *Taiping jing* gleich.¹¹⁴

Wu deutete das Wort *jie* 解 als „tilgen *jiechu* 解除“ oder „befreien *jietuo* 解脫“. Beide Ausdrücke beziehen sich auf die Eliminierung des Unheils durch die Darbietung des Opfers an Götter oder Geister. Wu vertritt die Meinung, dass Wang Chong im Kapitel *Jiechu* seines Werks *Lunheng* eine ähnliche volkstümliche Praxis als Aberglauben abtat.¹¹⁵ Seidel vertritt hingegen die Ansicht, dass die hanzeitlichen grabschützenden Texte den Ton eines Gerichtsurteils annehmen, da die vor allem dazu dienten, den Bestatteten von Verfehlungen zu befreien, damit er nicht von Beamten der Unterwelt gefangen genommen und ins Gefängnis geworfen werden würde. Entsprechend hat das Verb *jie*, das sie als „von Schuld freisprechen (to absolve from guilt)“ interpretierte, eine starke juristische Komponente. Die Hinterbliebenen wandten sich an den obersten Gott,

107 Liu Tseng-kuei 2007, 65.

108 Lian Shaoming 1998, 77–83.

109 Jiang Shoucheng 2006, 23–26.

110 Huang Jingchun 2004, 265–266.

111 Liu Zhaorui 2007, 82.

112 Wu Rongzeng 1981, 57.

113 Seidel 1987, 44.

114 Lian Shaoming 1998, 77–83.

115 Wu Rongzeng 1981, 57.

um nicht nur den Bestatteten zu retten sondern auch um ihre Verwicklung in einen gerichtlichen Prozess zu vermeiden.¹¹⁶

II.2 Analyse der formalen Merkmale

Verglichen mit der umfassenden Analyse ihrer Phrasen und Schlüsselwörter war das Forschungsinteresse an den formalen und phonologischen Merkmalen der Begräbnistexte bislang geringer ausgeprägt.

1981 wies Wu darauf hin, dass ein grabschützender Text oft aus den folgenden Bestandteilen zusammengesetzt ist: 1. einer Zeitangabe; 2. der Benachrichtigung des Boten des Himmlischen Herrn an die Beamten der Unterwelt, dass das Unheil von den Verstorbenen und den Hinterbliebenen ferngehalten werden soll; 3. der Phrase, die betont, dass die Lebenden und die Verstorbenen unterschiedlichen Welten angehören und einander keinen Schaden zufügen sollen; 4. dem Segenswunsch an die Lebenden und die Nachkommen. Am Ende des Textes steht oft das Schlusswort *ru lüling* oder *jiji ru lüling*. Er vertritt die Ansicht, dass zwar ein allgemeines Grundmuster für grabschützende Texte existierte, dass sich jedoch die Verfasser der grabschützenden Texte nicht streng nach diesem Muster richteten.¹¹⁷ Zhang vertritt die Ansicht, dass grabschützende Texte aus fünf Bestandteilen bestehen. Den ersten drei von Wu genannten Bestandteilen sind ihm zufolge noch zwei weitere hinzuzufügen: 4. die Verwendung von magischer Medizin und Blei- und Holzmännlein zur Tilgung des Unheils; 5. die Lösung von *zhu* 注. Er ist der Meinung, dass das Muster der grabschützenden Texte dem Muster daoistischer Thronberichte *biaozhang* 表章 ähnelt, die in der spätdaoistischen Schrift *Chisongzi zhangli* überliefert sind. Die grabschützenden Texte erscheinen ihm stark vereinheitlicht und standardisiert.¹¹⁸ Koh zerlegt grabschützende Texte sogar in zehn Elemente: 1. Zeitangabe; 2. Adressant; 3. Name des Verstorbenen; 4. Austreibung des Unheils; 5. Beamten der Unterwelt; 6. die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich in unterschiedlichen Welten; 7. Register der Verstorbenen; 8. Beigaben wie Bleimännlein und magische Medizin; 9. Segenswunsch an die Nachkommen; 10. Schlusswort *ru lüling*. Sie verzichtete jedoch darauf zu erläutern, inwieweit die grabschützenden Texte, die selten alle genannten zehn Elemente besitzen, einem gemeinsamen Muster folgen.¹¹⁹

1982 wies Wu darauf hin, dass die Zeitangaben hanzeitlicher Landkaufverträge bestimmten Mustern folgen, während gefälschte Landkaufverträge oft erkennbare Fehler in der Zeitangabe beinhalten.¹²⁰

116 Seidel 1987, 44–46.

117 Wu Rongzeng 1981, 56.

118 Zhang Xunliao 1996, 257–260.

119 Koh 2003, 16–17.

120 Wu Tianying 1982, 17–20.

Chen vertritt in seiner Analyse der „typischen“ Schreiben an die Unterwelt die Ansicht, dass diese Texte die folgenden formalen Merkmale besitzen: 1. eine genaue Zeitangabe am Anfang des Schreibens; 2. die Nennung eines konkreten Beamten als Adressanten; 3. formelhafte Phrasen wie „Ehrfurchtsvoll erstatte [ich hierüber] Bericht“ *ganyanzhi* 敢言之; 4. die Nennung eines Beamten der Unterwelt als Adressat; 5. die Angabe des Haushalts- und Beigabenregisters; 6. Phrase wie „das Haushaltsregister entgegennehmen“ *shoushu* 受數; 7. die Unterschrift des Schreibers. Dementsprechend sollen zwei Holztäfelchen, die jeweils aus dem Grab M3 bei Mawangdui und aus dem Grab M5 bei Huchang zutage gefördert wurden, nicht als Schreiben an die Unterwelt betrachtet werden.¹²¹ Friedrich analysierte auch die formalen Merkmale von acht Schreiben an die Unterwelt und wies darauf hin, dass in den Texten zwei Arten von Phrasen immer wieder verwendet werden, die auch in offiziellen Dienstschriften der Han-Zeit und früherer Epochen Verbreitung fanden: „Ehrfurchtsvoll erstatte [ich] hierüber Bericht“ *ganyanzhi* 敢言之 und „Ehrfurchtsvoll setze [ich] ... hierüber in Kenntnis“ *gangao* 敢告.¹²² Guo verglich die formalen Merkmale von 15 ägyptischen „Briefen an die Verstorbenen“ und sieben chinesischen Schreiben an die Unterwelt. Sie ist der Meinung, dass die Schreiben an die Unterwelt eher bürokratische und schematische Eigenschaften aufweisen, während die Briefe an die Verstorbenen private und emotionale Aspekte zum Ausdruck bringen.¹²³

II.3 Analyse der phonologischen Merkmale

Die phonologischen Merkmale der Begräbnistexte wurden bislang recht selten untersucht. Wu wies 1981 darauf hin, dass sich die Sätze grabschützender Texte oft reimen. Darin unterscheiden sich grabschützende Texte von Dienstschriften der Han-Zeit. Grabschützende Texte eignen sich daher für das Vorlesen und Singen.¹²⁴ Fan zufolge weist das Reimschema der Sätze eines grabschützenden Textes aus Shaanxi (N. 27) Merkmale des Versmaßes Boliangti 柏梁體 auf.¹²⁵

Verkürzt können die textlichen Analysen der Begräbnistexte wie folgt zusammengefasst werden.

1. Es gibt relativ wenige Meinungsunterschiede bei der Interpretation der üblichsten Phrasen wie *ru lüling* und *gujiu geban*. Es bleibt jedoch diskutabel, ob die Phrase *jiji ru lüling* von hanzeitlichen Dienstschriften übernommen wurde oder eine Neuerung in grabschützenden Texten ist.

121 Chen Songchang 2008, 21–25.

122 Friedrich 2010, 46–47.

123 Guo Jue 2014, 20–21.

124 Wu Rongzeng 1981, 56/62.

125 Fan Ziyue 2009, 130.

2. Die wichtigsten Schlüsselwörter, *zhu* 注, *chongfu* 重復, *goujiao* 鈎絞 und *zhe* 適, wurden bislang sehr unterschiedlich gedeutet. Es fehlt bis heute eine Forschungsarbeit, die die verschiedenen Interpretationsansätze systematisch und kritisch einer vergleichenden Analyse unterzieht.
3. Laut dem Forschungszustand über die formalen Merkmale der Begräbnistexte ist zwar allgemein anerkannt, dass grabschützende Texte bestimmten Mustern folgen, aber es ist jedoch noch unklar, inwieweit sie ein gemeinsames, übergeordnetes Muster aufweisen. Bei der formalen Analyse der Schreiben an die Unterwelt bleibt zudem noch diskutabel, ob die formalen Merkmale der „typischen“ Schreiben an die Unterwelt als Maßstab für alle Schreiben an die Unterwelt gelten können.
4. Aus der Tatsache, dass sich die Sätze grabschützender Texte oft reimen, kann man schließen, dass grabschützende Texte von dem Ritualmeister vorgelesen oder gesungen worden sein können.

Gruppe III: Materielle und räumliche Merkmale der Begräbnistexte

Die materiellen und räumlichen Merkmale der Begräbnistexte umfassen vor allem drei Aspekte:

1. Form und Material;
2. Layout und Versiegelung;
3. Raum und geografische Verteilung.

III.1 Form und Material

Mit ihren Untersuchungen zur Form und zum Material von grabschützenden Texten haben Zhang und Bai wichtige Erkenntnisse gewonnen. Sie teilten grabschützende Texte und Objekte nach ihrer Form und ihrem Material in sechs Gruppen ein: 1. Tontöpfe; 2. Täfelchen aus Blei oder Ziegelstein; 3. Steininschriften; 4. Bleimännlein und Tonfigurinen; 5. Magische Medizin; 6. Siegel. Jedoch ist zu diskutieren, ob einige der von ihnen untersuchten Bleimännlein und Tonfigurinen tatsächlich als hanzeitliche grabschützende Objekte angesehen werden können.¹²⁶ Laut ihrer Statistik wurden bis heute 230 grabschützende Tontöpfe, darunter 91 Töpfe mit Inschriften, ausgegraben oder überliefert. Zhang und Bai teilen des Weiteren die Tontöpfe nach ihrer Form in vier Typen und weitere Untertypen ein.¹²⁷ Die Unterschiede zwischen den Typen bleiben jedoch noch etwas unscharf.

126 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 3.1.2.

127 Zhang & Bai 2006, 56.

Auch die physische Form und das Material der Schreiben an die Unterwelt erregten in der Forschung seit einigen Jahren immer mehr Aufmerksamkeit. Oba vertritt die Ansicht, dass das Schreiben an die Unterwelt aus dem Grab M168 bei Fenghuangshan (G. 05) die Form eines *jie*-Kerbholzes annimmt.¹²⁸ Huang ist der Meinung, dass das oberste der vier Holztäfelchen mit einem Schreiben an die Unterwelt aus dem Grab M18 bei Gaotai (G. 02) als *jian*-Adresstäfelchen fungierte.¹²⁹ Friedrich weist darauf hin, dass Schreiben an die Unterwelt und Beigabenregister oft zusammengebunden oder auf dasselbe Täfelchen geschrieben wurden.¹³⁰ Ma bezeichnet zwei auf Seidenfahnen verfasste Schreiben an die Unterwelt aufgrund ihrer Länge als *zhao*-Seelenfahnen 旒. Jedoch ist gerade bezüglich ihrer Länge zu diskutieren, ob die Objekte nicht doch korrekterweise den *mingjing*-Seelenfahnen zuzuordnen sind.¹³¹

Huang erkennt, dass die Länge der Bleitäfelchen und Ziegelsteintafeln oft etwa 16 Zoll beträgt.¹³² Jedoch ist die Frage, was die Länge von „einem Fuß und sechs Zoll 尺六“ bedeuten soll, noch nicht zur Diskussion gekommen. Bleitäfelchen und Ziegelsteintafeln werden zudem in ihren Inschriften oftmals als „Pfersichholzvertrag 桃券“ bezeichnet. Es ist ebenfalls bislang kaum untersucht worden, in welchem Zusammenhang das Pfersichholz mit den grabschützenden Texten steht.

Wu vertritt die Ansicht, dass die Verwendung des Blei zur Herstellung von Bleitäfelchen und Bleimännlein mit der Popularität der Alchemie in der Han-Zeit zusammenhängt, zumal sich dieser Lehre nach Blei in Gold verwandeln lässt.¹³³ Aufgrund der textlichen Analyse liegt jedoch das Hauptanliegen grabschützender Texte eher in der Abwehr des Unheils anstatt in der Vermehrung von Reichtum. Die Wahl von Blei als Trägermaterial grabschützender Texte lässt sich deswegen noch genauer untersuchen.

Steinschafe dienten neben Steinplatten und Jadeplättchen gelegentlich als Träger grabschützender Texte. Lian erläuterte ihre mehrfachen symbolischen Bedeutungen.¹³⁴ Der Ursprung der Form von Steinplatten und Jadeplättchen wurde hingegen bislang kaum untersucht.

Liu weist darauf hin, dass sich die in grabschützenden Texten erwähnten „Fünf Erzsorten *wushi* 五石“ sich auf die Mineralien Zinnober, Realgar, Azurit, Magnetit und Arsenopyrit beziehen, die als wichtige Rohmaterialien zur Herstellung der Medizin der

128 Oba 2001, 247. Meines Erachtens wurde das Bambustäfelchen in Form eines *jie*-Kerbholzes hergestellt. Für eine Diskussion hierüber siehe Kapitel 2.1.

129 Huang Shengzhang 1994, 41.

130 Friedrich 2010, 46.

131 Ma Yi 2011, 70. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 3.1.2.

132 Huang Jingchun 2004, 64.

133 Seines Erachtens arbeiteten die Verfasser grabschützender Texte entweder mit Alchemisten zusammen, oder sie waren zugleich Alchemisten (Wu Tianying 1982, 32–33).

134 Lian Shaoming 1998, 84–85. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 3.1.2.

Unsterblichkeit galten. Sie wurden oft grabschützenden Tontöpfen beigegeben, weil ihm zufolge daoistische Mönche sie für magische Objekte zur Austreibung des Unheils hielten.¹³⁵ Jedoch ist bis heute unklar, ob grabschützende Texte tatsächlich von daoistischen Mönchen verwendet wurden. Außerdem finden in der überlieferten Literatur der Han-Zeit zwei verschiedene Gruppen der „Fünf Erzsorten *wushi*“ Erwähnung. Daher lässt sich auch der Ursprung der Verwendung der fünf Erzsorten weiter diskutieren.

In grabschützenden Texten ist schließlich nicht selten auch von organischen Objekten wie Kräutern und Eiern die Rede. Liu und Cheng listeten die in grabschützenden Tontöpfen gefundenen organischen Objekte auf und interpretierten ihre Funktionen. Einige ihrer Auslegungen sind jedoch noch fragwürdig. So deuten sie zum Beispiel *rangcao* 襄 (囊) 草, die Bezeichnung eines Heilkrautes, als Schilfschnüre *weijiao* 葦茭.¹³⁶

Anders als die *Inschriften* der grabschützenden Siegel wurden die Form und das Material der Siegel bislang kaum untersucht. Auf den Kehrseiten der Druckfläche einiger Siegel wurden bisweilen Bilder eingeritzt. Für die Bilder besteht noch Interpretationsbedarf.

III.2 Layout und Versiegelung

Anders als die Form und das Trägermaterial von grabschützenden Texten und Objekten wurden das Layout der Begräbnistexte und deren Versiegelung weitaus seltener diskutiert. Das Positionsverhältnis zwischen grabschützenden *Inschriften* und Talismanen auf Tontöpfen und Steinplatten wurde bisher fast nicht untersucht. Ebenso wenig wurde der Frage nachgegangen, warum einige Begräbnistexte spiegelbildlich geschrieben sind. Auch für die symbolische Bedeutung des kreisförmigen Layouts der Steininschrift für Liu Yuanshe (S. 02-1) besteht noch Erläuterungsbedarf. Nach Ansicht von Wu werden bevorzugt Siegel mit *Inschriften* wie *tiandi shizhe* 天帝使者 oder *huangshen yuezhang* 黃神越章 auf grabschützenden Texten verwendet. Das Holztäfelchen aus Gaoyou (H. 02) muss mit einem solchen Siegel auf der Rückseite gestempelt worden sein.¹³⁷ Hingegen bleibt unklar, auf welche Weise grabschützende Tontöpfe mit einem Siegel versehen wurden. Auf einigen Steininschriften befindet sich zudem jeweils eine kleine, annähernd quadratische oder runde Vertiefung. Es ist bisher noch nicht diskutiert worden, inwieweit sie zur Aufnahme eines Siegels gedient haben könnten.

III.3 Raum und geografische Verteilung

Die Position der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe innerhalb des Grabs erregte seit den Untersuchungen von Luo das allgemeine Forschungsinteresse. Seidel

135 Liu Weipeng 2000, 166.

136 Liu and Cheng 2008, 81–83. Für eine nähere Diskussion hierzu siehe Kapitel 3.1.9.

137 Wu Rongzeng 1981, 61.

weist darauf hin, dass auf Tongefäße geschriebene grabschützende Texte zumeist in der Hauptkammer („antechamber“) des Grabes platziert wurden, um dessen Eingang zu beschützen.¹³⁸ Koh zufolge wurden grabschützende Tongefäße vorrangig der Grabtür, dem Eingang zu einer Seitenkammer sowie der Mitte der Hauptkammer zugewiesen, um die Bestatteten sowohl zu beschützen als auch um sie zu bewachen, damit sie das Grab nicht verlassen können.¹³⁹ Die Schlussfolgerung Kohs ist jedoch kritisch zu hinterfragen, da sich die von ihr beschriebenen Objekte bei der Ausgrabung teilweise nicht an ihren ursprünglichen Positionen befanden. Liu ist der Meinung, dass die fünf Erzsorten, eingefüllt in grabschützende Tontöpfe, oft in Positionen der vier Kardinalhimmelsrichtungen sowie in der Mitte des Grabes platziert wurden. Sie befanden sich bei ihrer Auffindung entweder in der Erde oberhalb der Hauptkammer oder in den Grabkammern selbst.¹⁴⁰ Zhang vertritt die Ansicht, dass grabschützende Tontöpfe bevorzugt im Bereich der Grabtür, in der Seitenkammer an der Grabrampe oder in der Sargkammer platziert wurden. Ihre Auffindungspositionen befinden sich allesamt, das Grab von Yang Zhen (T. 04) ausgenommen, hinter der Grabtür, also im Grab. Dennoch lassen sich ihre Positionen sämtlich als „im Grab“ befindlich betrachten.¹⁴¹ Guo weist darauf hin, dass sieben „typische“ Schreiben an die Unterwelt aus der West-Han-Zeit im Seitenfach oder Kopffach der Sargkammer deponiert wurden.¹⁴² Sie behandelte in ihrer Untersuchung jedoch nicht die symbolische Bedeutung des Seiten- oder Kopffachs innerhalb des Grabes. Ungeachtet der oben genannten Forschungsarbeiten steht eine systematische Untersuchung der Position der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe innerhalb des Grabes noch aus.

Mit der geografischen Verteilung der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe setzten sich ebenfalls mehrere Forscher auseinander. Seidel zufolge sind alle Gräber mit Begräbnistexten auf Nordchina, d.h. etwa auf ein Gebiet von der Stadt Chang’an bis nach Korea, verteilt.¹⁴³ Huang weist darauf hin, dass Landkaufverträge vor allem auf die Region um die Hauptstadt der Ost-Han-Zeit, die Stadt Luoyang, verteilt sind, während die Verteilung der grabschützenden Tontöpfe zwei Zentren aufweist: die Luoyang-Region und die Chang’an-Region. In anderen Provinzen wie Shanxi, Hebei und Jiangsu sind sie hingegen nur sporadisch verteilt.¹⁴⁴ Liu erstellte eine grobe Statistik über die

138 Seidel 1987, 25–27. Siehe auch die chinesische Übersetzung des Aufsatzes: Seidel 2002, 120–121.

139 Koh 2003, 29–38.

140 Liu Weipeng, unveröffentlichter Aufsatz: *Wufang zhenmu shuo* 五方鎮墓考. Mit freundlicher Genehmigung des Autors. Seine Forschungsergebnisse wurden teilweise in einem späteren Aufsatz (Wang et al 2016) veröffentlicht.

141 Zhang & Bai 2006, 107.

142 Guo Jue 2014, 20.

143 Seidel 1987, 27.

144 Huang Jingchun 2004, 40–41.

geografische Verteilung der Begräbnistexte. Er weist darauf hin, dass sich die Begräbnistexte ungleichmäßig auf die Provinzen Henan, Shaanxi, Shandong, Hebei, Jiangsu, Liaoning, Sichuan, Zhejiang und Anhui verteilen. Die Provinzen Henan und Shaanxi bilden die beiden Hauptzentren aus, während die Träger der Begräbnistexte in anderen Provinzen oftmals merkwürdige lokale Charakteristika aufweisen.¹⁴⁵ Zhang ist der Meinung, dass grabschützende Tontöpfe vorrangig in fünf Provinzen, nämlich in Henan, Shaanxi, Hebei, Shandong und Shanxi, verbreitet sind, und zwar entlang der Longhai-Eisenbahn mit den Städten Xi'an und Luoyang als zwei Zentren. Nach Zhangs Klassifizierung kann der Typus D der Tontöpfe aufgrund seiner Verteilung als Shaanxi-Typus angesehen werden. Die Bleitäfelchen und Ziegelsteintafeln wurden hingegen sämtlich in der Provinz Henan und den an sie angrenzenden Provinzen Hebei und Anhui zutage gefördert.¹⁴⁶ Pirazzoli-t'Serstevens zufolge ist das Verbreitungsgebiet der grabschützenden Texte räumlich beschränkt und erstreckt sich weitgehend auf die Provinzen Shaanxi und Henan.¹⁴⁷ Die bisherigen Untersuchungen basieren jedoch auf der heutigen administrativen Gebietseinteilung. Bislang wurde noch kein Versuch unternommen, die geografische Verteilung der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe auf Grundlage der hanzeitlichen administrativen Gebietseinteilung zu untersuchen.

Abschließend lassen sich die bisherigen Analysen der materiellen und räumlichen Merkmale der Begräbnistexte wie folgt zusammenfassen.

1. Zwar wurden die Form und das Material der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe in den vergangenen Jahrzehnten recht ausgiebig untersucht, aber einige Aspekte verdienen noch eine weitere Auseinandersetzung. Beispielweise lassen sich die grabschützenden Tontöpfe anhand ihrer Form einer genaueren Klassifikation unterziehen. Die symbolische Bedeutung der Größe der Bleitäfelchen und Ziegelsteintafeln könnte zudem näher untersucht werden.
2. Das Layout der Begräbnistexte hat bisher nur eine geringe wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren. Mehrere Aspekte des Layouts, wie z. B. das Positionsverhältnis zwischen der Inschrift und dem Talisman, die Schreibrichtung der Inschriften und die Bedeutung des kreisförmigen Layouts einer bestimmten Inschrift ließen sich noch näher weiter untersuchen. Auch die Art der Versiegelung der Begräbnistexte könnte Gegenstand künftiger Forschungsarbeiten sein.
3. Die ursprünglichen Positionen der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe im Grab ließe sich noch anhand der nicht geplünderten Gräber weiter systematisch untersuchen. Die geografische Verteilung der Begräbnistexte und grabschützenden Tontöpfe sollte anhand der hanzeitlichen administrativen Gebietseinteilung

145 Liu Yi 2005, 92.

146 Zhang & Bai 2006, 98–105, 213.

147 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 973.

differenzierter untersucht werden. Hierdurch ließen sich die Zusammenhänge sowohl zwischen den Untertypen der Begräbnistexte als auch zwischen den verschiedenen Typen der grabschützenden Tontöpfe besser erläutern.

Gruppe IV: Religiöse und soziale Hintergründe der Begräbnistexte

Die religiösen und sozialen Hintergründe der Begräbnistexte umfassen drei Forschungsfelder:

1. Zeitliche Verteilung der Begräbnistexte
2. Entwicklung der Jenseitsvorstellung;
3. Epidemien, Volksglaube und Daoismus;
4. Wandel der gesellschaftlichen Struktur und der Bestattungssitten.

IV.1 Zeitliche Verteilung der Begräbnistexte

Die Begräbnistexte sind zeitlich nicht gleichmäßig auf die Han-Zeit verteilt. Luo zufolge finden grabschützende Texte vor allem am Ende der Ost-Han-Zeit Verwendung. Wu weist weiters darauf hin, dass grabschützende Texte insbesondere während der Regierungszeiten der Kaiser He (88–105 n. Chr.), Shun (115–144 n. Chr.), Huan (147–167 n. Chr.), Ling (168–189 n. Chr.) und Xian (189–220 n. Chr.) angefertigt wurden. Die größte Popularität hatten sie unter der Herrschaft der Kaiser Huan und Ling.¹⁴⁸ Seidel zufolge fanden Schreiben an die Unterwelt vor allem im zweiten Jahrhundert v. Chr. Verbreitung, während Landkaufverträge und grabschützende Texte zwischen 82 n. Chr. und dem Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. populär waren. Sie vertritt die Ansicht, dass in diesem Zeitraum die organisierten daoistischen Bewegungen noch nicht damit begonnen hatten die Bestattungssitten der Han-Zeit zu beeinflussen.¹⁴⁹ Huang weist darauf hin, dass Landkaufverträge und grabschützende Texte unter der Herrschaft von Kaiser Zhang (76–88 n. Chr.) entstanden waren und nach dem vierten Jahr der Regierungsdevise Chuping (194 n. Chr.) abrupt verschwanden.¹⁵⁰ Liu teilt die Entwicklung der hanzeitlichen Begräbnistexte, die er als Grabverträge *muquan* bezeichnet, in zwei Phasen ein: I. 2. Jh. v. Chr.–1. Jh. n. Chr.; II. 2. Jh. n. Chr.–Anfang 3. Jh. n. Chr.¹⁵¹ Hingegen teilt Zhang die Entwicklung der grabschützenden Texte, Talismane, Siegel und anderer grabschützender Objekte in drei Phasen ein: 1. 60–121 n. Chr. (Tontöpfe, Bleimännlein, magische Medizin); 2. 122–150 n. Chr. (zusätzlich grabschützende Siegel);

148 Wu Rongzeng 1981, 56.

149 Seidel 1987, 24–27.

150 Huang Jingchun 2004, 41.

151 Liu Yi 2005, 63/80.

3. 151–220 n. Chr. (zusätzlich Bleitafelchen, Steinschafe und grabschützende Tonflaschen des Typus DII).¹⁵² Die Datierung des ersten grabschützenden Tontopfs auf das Jahr 60 n. Chr. basiert jedoch auf Lius Entzifferung eines Schriftzeichens, das von ihm irrigerweise als zwei Schriftzeichen gelesen wurde.¹⁵³

Seidel weist darauf hin, dass grabschützende Texte und Landkaufverträge etwa zeitgleich entstanden. Als grabschützende Tontöpfe am Ende des zweiten Jh. n. Chr. abrupt verschwanden, begannen Landkaufverträge religiöse Merkmale aufzuweisen.¹⁵⁴ Sun ist hingegen der Meinung, dass der Landkaufvertrag der Vorläufer des grabschützenden Textes ist.¹⁵⁵ Nach Ansicht von Lu sind grabschützende Texte und Landkaufverträge auf Schreiben an die Unterwelt zurückzuführen. Er stellt jedoch zugleich die Frage, warum es einen zeitlichen wie auch geografischen Bruch zwischen den Schreiben an die Unterwelt, die vor allem in der ersten Hälfte der West-Han-Zeit in den kulturellen Zentren des ehemaligen Chu-Königreichs Verbreitung fanden, und Landkaufverträgen bzw. grabschützenden Texten, die hauptsächlich in der Ost-Han-Zeit im Guanzhong-Gebiet mit seinem städtischen Zentrum Chang'an sowie im Luoyang-Gebiet vorkamen, hinsichtlich ihrer Verteilung gab.¹⁵⁶ Trotz der Berechtigung seiner Fragestellung übersah jedoch Lu, dass im Kreis Wuwei drei weitere Schreiben an die Unterwelt (G. 10–12) aufgefunden wurden, die auf den Zeitraum zwischen dem Ende der West-Han-Zeit und der Mitte der Ost-Han-Zeit datieren.

IV.2 Entwicklung der Jenseitsvorstellung

Die Entwicklung hanzeitlicher Jenseitsvorstellungen spiegelt sich in den Begräbnistexten wider und wurde von der Forschung bereits ausgiebig untersucht. Die behandelten Forschungsthemen können in drei Gruppen eingeordnet werden:

1. Die Vorstellung von der Unterwelt;
2. Die Vorstellung des himmlischen Reiches;
3. Das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Verstorbenen.

IV.2.1 Die Vorstellung von der Unterwelt

Bezüglich der Forschung von der Vorstellung der Unterwelt wurden bisher schwerpunktmäßig die folgenden drei Aspekte behandelt:

- a. Das Reich des Herrn des Berges Tai und die Bürokratisierung der Unterwelt;
- b. Die Existenzform der *hun*- und *po*-Seele nach dem Tod;
- c. Das endgültige Reiseziel des Verstorbenen in der Unterwelt.

152 Zhang & Bai 2006, 258.

153 Liu Weipeng 2000, 164. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.1.

154 Seidel 1987, 25.

155 Sun Ji 1991, 407.

156 Lu Xiqi 2014, 62–63.

IV.2.1a Das Reich des Herrn des Berges Tai und die Bürokratisierung der Unterwelt

Nach Ansicht von Wu gibt es in der hanzeitlichen Vorstellung der Unterwelt ein bürokratisches System, das fast wie ein Spiegelbild des bürokratischen Systems der Han-Dynastie ist. Die Verstorbenen unterstehen der Verwaltung der Beamten der Unterwelt, deren Oberhaupt der Herr des Berges Tai ist und die manchmal mit Schmiergeldern bestochen werden müssen. Die Bleimännlein sollen die Schuld des Bestatteten auf sich nehmen und in der Unterwelt für ihn Frondienst leisten. Der oft in grabschützenden Texten vorkommende Ausdruck *haoli* 蒿里 bezieht sich auf den am Fuß des Berges Tai befindlichen Hügel *gaoli* 高里, der ebenfalls für einen Versammlungsort der Verstorbenen gehalten wurde. Wu zufolge weist die Phrase „Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang’an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai im Osten [liegt] 生人屬西長安, 死人屬東大(太)山“ darauf hin, dass die Vorstellung, dass der Berg Tai die endgültige Ruhestätte der Verstorbenen ist, bereits in der West-Han-Zeit entstand.¹⁵⁷ Diese Einschätzung ist jedoch fragwürdig, da die genannte Phrase erstmals am Ende der Ost-Han-Zeit auftauchte.¹⁵⁸ Außerdem weist Harper darauf hin, dass die Bürokratisierung der populären Religion bereits am Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. zum Vorschein kam und nicht für ein Merkmal der volkstümlichen Religion der Han-Zeit gehalten werden kann.¹⁵⁹

Yu folgt Wus Interpretation des Ausdrucks *haoli*. Ihm zufolge entstand die Vorstellung, dass der Herr des Berges Tai für die Verwaltung der Verstorbenen zuständig ist, gegen Ende des ersten Jh. v. Chr.¹⁶⁰ Seidel zufolge bilden die Fünf Berge („Five Marchmounts“) 五嶽, die den fünf damals bekannten Planeten entsprechen, fünf Festungen, in denen die Namenregister der Verstorbenen aufbewahrt werden.¹⁶¹ Hsiao zufolge entstand die Glaubensvorstellung eines Herrn der Unterwelt 地下主 gemeinsam mit der Vorstellung der Unterwelt *haoli* 蒿里, die bereits in Texten der späten Zhanguo-Zeit Erwähnung fand.¹⁶² Nach Ansicht von Poo verweist die formale Entwicklung der Grabarchitektur und der Grabbeigaben von der Zhanguo-Zeit bis zur Han-Zeit auf eine Veränderung des kollektiven Bewusstseins der Bevölkerung. Er ist nämlich der Meinung, dass die drei Berge Tai, Haoli 蒿里 und Liangfu 梁父 erst am Ende der Ost-Han-Zeit zu Versammlungsorten der Verstorbenen wurden. In der West-Han-Zeit war die

157 Wu Rongzeng 1981, 58–60. Für eine allgemeine Untersuchung über den Berg Tai als Ruhestätte der Verstorbenen, siehe auch Chavannes 1910, Kapitel 1.

158 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 2.3.1.

159 Harper 1994, 17.

160 Yu Ying-shih 1987, 388–393. Siehe auch seine frühere Auslegung davon (Yu Ying-shih 2004, Vol.2: 20).

161 Seidel 1987, 28–39.

162 Hsiao Teng-fu 1990, 35.

Vorstellung von der Unterwelt, die in dieser Epoche als *dixia* 地下 bezeichnet wurde, eher allgemein ausgeprägt. Aus den Schreiben an die Unterwelt ist zu schließen, dass der Transfer des Haushaltsregisters des Verstorbenen die Voraussetzung für seine Aufnahme in die Unterwelt bildete. In der Unterwelt musste er nicht nur Steuern zahlen und Frondienst leisten, sondern auch für seine Verfehlungen büßen. Im Grunde genommen ist die hanzeitliche Mentalität gegenüber dem Jenseits eher pessimistisch und skeptisch.¹⁶³ Liu ist zwar der Meinung, dass die Vorstellung vom Herrn des Berges Tai bereits am Anfang der West-Han-Zeit entstand, jedoch weist er zugleich darauf hin, dass aus der überlieferten und ausgegrabenen Literatur lediglich zu schließen ist, dass Haoli bereits am Anfang der West-Han-Zeit als Versammlungsort der Verstorbenen angesehen wurde. Es ist jedoch noch unklar, ob die Vorstellung von Herrn des Berges Tai in seiner Rolle als der Herr der Unterwelt bereits damals entstanden ist.¹⁶⁴

IV.2.1b Die Existenzform der *hun*- und *po*-Seele nach dem Tod

Yu ist der Meinung, dass sich bei einem kürzlich Verstorbenen die *po*-Seele von der *hun*-Seele löst. Die *po*-Seele soll demnach verpflichtet sein, sich bei der Behörde der Unterwelt im Berg Gaoli anzumelden.¹⁶⁵ Anders als Yu, meint hingegen Seidel, dass sich die *hun*- und die *po*-Seele des Verstorbenen nach dem Tod nicht voneinander trennen, sondern sich mit ihm gemeinsam ins Grab begeben.¹⁶⁶ Brashier zufolge könnten die philosophische Auslegung des *hun-po*-Dualismus und die volkstümliche Vorstellung der *hun-po*-Beziehung in der Han-Zeit auch nebeneinander bestanden haben. Die jeweiligen Ausprägungen der beiden unterschiedlichen Vorstellungen bildeten sich allmählich heraus, weswegen ihm zufolge für ihre Koexistenz keine rationale Rechtfertigung nötig ist.¹⁶⁷

IV.2.1c Das endgültige Reiseziel des Verstorbenen in der Unterwelt

Lai weist in seiner Untersuchung zur volkstümlichen Jenseitsvorstellung im alten China vor der Ost-Han-Zeit darauf hin, dass von Ende der Zhanguo-Zeit an eine neue Vorstellung vom Jenseits entstand. Demzufolge ist das Grab nicht das ewige Wohnhaus des Verstorbenen in der Unterwelt. Vielmehr dienen nun Grabbeigaben wie Wagen, Landkarten und *shi*-Weissagungsgeräte sowie kalendarische Texte wie *rishu*-Almanache 日書

163 Poo Mu-chou 1993, 211–222; Poo Mu-chou 2007, 178–189. Laut Poo ist die chinesische Version auf Basis der englischen Version weitgehend revidiert worden. Siehe auch Poo Mu-chou 1998, Kapitel 7.

164 Liu Yi 2005, 87.

165 Yu Ying-shih 1987, 392–393. Siehe auch seine frühere Auslegung davon (Yu Ying-shih 2004a, 18–20).

166 Seidel 1987, 28–39.

167 Brashier 1996, 127–138.

dazu, der Seele des Verstorbenen die lange Reise vom Grab zum fernen Nordwesten, in dem der Sitz der Behörde des Herrn der Unterwelt verortet wird, zu ermöglichen.¹⁶⁸ Guo identifiziert zwei Modelle von Jenseitsvorstellungen, die von der Zhanguo-Zeit bis zur Han-Zeit Gültigkeit hatten: 1. Nach der Bestattung reist der Verstorbene weiter in der Unterwelt; 2. Der Verstorbene verbleibt für immer im Grab, das den Ort seiner jenseitigen Existenz bildet. Nach ihrer Ansicht könnten die beiden unterschiedlichen Vorstellungen von Jenseits in der Han-Zeit nebeneinander bestanden haben.¹⁶⁹

IV.2.2 Die Vorstellung des himmlischen Reiches

In den Untersuchungen zur hanzeitlichen Vorstellung des himmlischen Reiches wurden bislang vorrangig die folgenden Aspekte behandelt:

- a. Die Vorstellung des Himmlischen Herrn und seiner Untertanen;
- b. Die Kommunikation zwischen dem Himmel und den Menschen.

IV.2.2a Die Vorstellung des Himmlischen Herrn und seiner Untertanen

Wu zufolge ist der Himmlische Herr nicht nur der Herrscher im himmlischen Reich. Er besitzt auch die Macht, das irdische Reich und die Unterwelt zu beherrschen. Der Ausdruck *huangshen yuezhang* 黃神越章 bezieht sich auf „den Boten des Himmlischen Herrn 天帝使者“. Folglich ist der Gelbe Gott 黃神, der manchmal auch als Gelber Herr 黃帝 bezeichnet wird, der Bote des Himmlischen Herrn. Er ist für die Verwaltung der Namenregister der Verstorbenen zuständig und wird mit dem Enkel des Himmlischen Herrn, nämlich mit dem Herrn des Berges Tai identifiziert.¹⁷⁰ Es ist aber umstritten, ob es sich beim Ausdruck *huangshen yuezhang* tatsächlich um eine andere Bezeichnung für den Boten des Himmlischen Herrn handelt. So bezieht sich der Ausdruck *huangshen yuezhang* nach Ansicht von Liu nicht auf einen Gott selbst, sondern auf den Zauberspruch des Gelben Gottes.¹⁷¹ Seidel zufolge ist der Himmlische Herr 天帝 der höchste himmlische Gott, der auch als Gelber Herr oder Gelber Gott bezeichnet wird und seinen Wohnsitz in der Mitte des Weltalls bzw. im Sternbild Großer Wagen hat. Er ist dafür zuständig, die Namenregister sowohl der Lebenden als auch der Verstorbenen zu verwalten. Die Kommunikation im Reich des Himmlischen Herrn erfolgt durch schriftliche Dokumente, die in bürokratischer Sprache und in Form von Vorschriften, Verträgen und Befehlen verfasst sind.¹⁷² Liu identifiziert den Himmlischen Herrn mit dem Gott Taiyi 太一 und damit zugleich mit dem Nordstern. Ähnlich wie Wu (Wu Rongzeng 1981) hält er den Gelben Gott und den Gelben Herrn 黃帝 für seine Untertanen, die wie der

168 Lai Guolong 2005, 44. Siehe auch Lai Guolong 2015, 186–187.

169 Guo Jue 2011, 85–115.

170 Wu Rongzeng 1981, 60–61.

171 Liu Zhaorui 1996, 128. Für die Diskussion hierüber siehe Kapitel 3.2.2.

172 Seidel 1987, 28–39.

Bote oder der Geistermeister des Himmlischen Herrn die Kraft besitzen, Unheil zu vertreiben. Die Vorstellung vom Himmlischen Herrn und dessen Untertanen weist darauf hin, dass im Jenseitsglauben der Han-Zeit die drei Reiche, nämlich die himmlische, die irdische und die unterirdische Welt, bereits zu einer Ganzheit verschmolzen waren.¹⁷³

IV.2.2b Die Kommunikation zwischen dem Himmel und den Menschen.

Die Kommunikation zwischen dem Himmel und den Menschen erfolgt durch rituelle Handlungen und den Boten des Himmlischen Herrn. Hayashi untersuchte das Bild eines vollständig bewaffneten, furchterregenden Gottes auf zwei bronzenen Gürtelhaken und identifizierte ihn als den Boten des Himmlischen Herrn, der in grabschützenden Texten der Han-Zeit erstmals auftauchte.¹⁷⁴ Ikezawa ist der Meinung, dass der Ausdruck „Bote des Himmlischen Herrn 天帝使者“ sowohl die Bezeichnung eines Gottes als auch die Selbstbezeichnung des Meisters des Exorzismusrituals gewesen sein konnte.¹⁷⁵ Nach Ansicht von Hu bezieht sich der Ausdruck „Bote des Himmlischen Herrn“ ursprünglich auf einen himmlischen Gott. Er wurde jedoch von den daoistischen Mönchen in der Ost-Han-Zeit als eine Selbstbezeichnung der Ordensangehörigen verwendet.¹⁷⁶

Scogin ist der Meinung, dass Rituale in der Han-Zeit über eine kosmologische Wirkkraft verfügten. Rituale dienten demnach dazu, eine Ordnung und Harmonie zwischen dem Himmel und den Menschen zu schaffen. Ihm zufolge wurde die Legitimität der hanzeitlichen Verträge, darunter auch Landkaufverträge, durch deren religiöse Dimension verstärkt, die jedoch von Niida und Hulsewé ignoriert wurde. Das rituelle Trinken des Weins war demnach ein ritueller Ersatz für das frühere *meng*-Ritual 盟, bei dem das Blut beider Vertragspartner eines Bündnisvertrags gemischt und von ihnen gemeinsam getrunken wurde. Ohne diese rituellen Elemente würde der Abschluss des Vertrags ohne göttliche Legitimation erfolgen.¹⁷⁷

Guo weist darauf hin, dass das Schreiben an die Unterwelt und der grabschützende Text zwei unterschiedliche Kommunikationsmodi aufweisen. Das Schreiben an die Unterwelt wird von einem lebenden Beamten an die unterirdischen Beamten verschickt, während beim grabschützenden Text die Kommunikation unmittelbar zwischen dem

173 Liu Yi 2005, 81/281.

174 Hayashi 1974, 225–228. Seidel übernimmt die Ansicht von Hayashi und weist darauf hin, dass die Gestalt des Boten des Himmlischen Herrn auf den legendären Krieger Chiyou 蚩尤 zurückgeht (Seidel 1987, 36).

175 Ikezawa 2008, 342–427.

176 Hu Changchun 2011, 68.

177 Scogin 1990, 1383–1384. Hulsewé beobachtete zwar die formalen Ähnlichkeiten zwischen dem Abschluss des Vertrags und dem *meng*-Ritual, aber er bezweifelte, ob ein Zusammenhang zwischen ihnen besteht (Hulsewé 1978, 12).

himmlischen Geisterreich und dem unterirdischen Geisterreich, das dem Erstgenannten untergeordnet ist, stattfindet.¹⁷⁸

IV.2.3 Das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Verstorbenen.

Das Verhältnis zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen bildet den inhaltlichen Mittelpunkt der Begräbnistexte. Die bisherigen Forschungsarbeiten zu diesem Thema behandeln die folgenden Aspekte:

- a. Die Verfehlungen des Verstorbenen;
- b. Die Störung durch böse Geister;
- c. Die Trennung der Lebenden von den Verstorbenen.

IV.2.3a Die Verfehlungen des Verstorbenen

Nach Ansicht von Wu war in der Han-Zeit ein wichtiger Inhalt des Volksglaubens, dass bei der Errichtung des Grabes durch das Aufbrechen des Bodens Götter und Geister der Erde gekränkt bzw. in Aufruhr versetzt werden. Hierdurch lädt der Verstorbene Verfehlungen auf sich, die von den Hinterbliebenen eliminiert werden müssen.¹⁷⁹ Seidel zufolge haben grabschützende Texte zwei Hauptfunktionen: 1. Sie dienen den Verstorbenen als ein dienstliches Beweisdokument für ihre erfolgreiche Aufnahme in die Unterwelt. 2. Sie dienen dazu, die Hinterbliebenen vor Unheil zu schützen, indem die strikte Trennung zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen geltend gemacht wird. Die Kränkung der Erde ist jedoch nur eine Ursache, mit der ein Verstorbener Verfehlungen *zhe* 適 („culpability“) auf sich laden kann. Seidel weist darauf hin, dass das moralische Verhalten eines Verstorbenen zu seinen Lebzeiten von den Geistern beobachtet, aufgezeichnet und in den Fünf Bergen archiviert wird und damit fortan das Schicksal der Hinterbliebenen beeinflusst: „If [the departed] is good, the Ch'en clan will enjoy good fortune and prosper; if [the departed] is evil, five [generations] will suffer the malefic consequences 善者，陳氏吉昌。惡者，五口（代？世？）自受其殃“.¹⁸⁰ Ihre Entzifferung der Schriftzeichen *wudai* 五代, die Nakamura als *wujing* 五精 identifizieren¹⁸¹, ist jedoch umstritten. Der Ausdruck *wujing* kann hingegen als die fünf Erzsorten, die das Unheil auf sich nehmen, gedeutet werden.¹⁸²

IV.2.3b Die Störung durch böse Geister

Sun zufolge besteht in der Han-Zeit den Glauben, dass das Friedland eines Verstorbenen von fremden bösen Geistern in Besitz genommen wird. Aus diesem Grund müssen

178 Guo Jue 2011, 103.

179 Wu Rongzeng 1981, 57.

180 Seidel 1987, 43.

181 Nakamura 1927, 7.

182 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 2.3.1.

die Hinterbliebenen mittels der Landkaufverträge oder grabschützenden Verträge das Eigentumsrecht des Grabherrn auf das Friedland bestätigen und geltend machen.¹⁸³ Nach Ansicht von Huang haben grabschützende Texte zwei grundlegende Funktionen: 1. Sie fungieren als Unterweltpässe der Verstorbenen. 2. Sie dienen dazu, die bösen Geister der Unterwelt zu besänftigen und den Hinterbliebenen Heil zu bringen.¹⁸⁴ Guo weist darauf hin, dass die Unterwelt in den Schreiben an die Unterwelt noch einen neutralen Platz bildet, der der irdischen Welt ähnelt, während sie in grabschützenden Texten als ein furchtbarer Platz voller böser Geister beschrieben wird, von dem die Hinterbliebenen zu ihren Lebzeiten dauerhaft Abstand halten sollen.¹⁸⁵ 2015 entwickelt Lai seine frühere Forschungsmeinung (Lai Guolong 2005) weiter und weist darauf hin, dass die Schreiben an die Unterwelt der Qin- und Han-Zeit eine sich wandelnde Geisteshaltung gegenüber den Verstorbenen zum Ausdruck bringen, die zunehmend als gefährliche Wesen betrachtet wurden.¹⁸⁶

IV.2.3c Die Trennung der Lebenden von den Verstorbenen

Die Trennung der Lebenden von den Verstorbenen wurde als zentraler Aspekt der hanzeitlichen Begräbnistexte bislang am ausführlichsten diskutiert. Poo zufolge besteht zum einen die zunehmende Tendenz das Grab als den jenseitigen Lebensraum des Verstorbenen anzusehen, in dem seine alltägliche Umgebung zu seinen Lebzeiten nun noch stärker und greifbarer widergespiegelt wird, als dies bei Gräbern früherer Zeiten der Fall war. Zum anderen kommt nun die Sorge auf, das Leben der Hinterbliebenen zu schützen, indem das durch den Tod verursachte Unglück nun von Platzhalterobjekten, die als quasi „Sündenböcke“ fungieren, wie etwa Ginsengwurzeln getragen wird, damit die Hinterbliebenen z. B. nicht wegen der Gleichheit des Lebensalters mit dem Verstorbenen irrigerweise im Namenregister der Unterwelt registriert werden und deshalb vorzeitig versterben.¹⁸⁷ Kominami zufolge dienen grabschützende Texte dazu, die Integration der Seele des Verstorbenen in die Welt der Geister der Ahnen zu beschleunigen, so dass die Hinterbliebenen besser von den Verstorbenen getrennt und hierdurch besser vor Unheil geschützt werden.¹⁸⁸ Huang ist der Meinung, dass die Hauptfunktion des grabschützenden Textes darin besteht, eine strikte Trennung zwischen den Verstorbenen und den Lebenden zu vollziehen, indem die Verstorbenen und die bösen Geister gebändigt werden. Das Unheil wirkt auf die Lebenden durch negative Kräfte *chongfu*

183 Sun Ji 1991, 407.

184 Huang Xiaofen 2003, 242–244.

185 Guo Jue 2011, 103.

186 Lai Guolong 2015, 154/186–187.

187 Poo Mu-chou 1993, 201–222. Siehe auch Poo Mu-chou 2007, 177–195.

188 Kominami 1994, 1–62.

重復, *zhu* 注 und *goujiao* 勾絞 ein, sie gilt es mit den Texten in Zaum zu halten und zu besänftigen.¹⁸⁹

Liu vertritt die Ansicht, dass die Grabverträge *muquan*, also die Begräbnistexte, drei grundlegende Funktionen haben: 1. den Erwerb des Friedlandes *maidì* 買地; 2. den Schutz des Grabes *zhenmu* 鎮墓; 3. die Vertreibung des Unheils *jiechu* 解除. Das zu vertreibende Unheil lässt sich ihm zufolge weiter in zwei Gruppen einteilen: 1. die Schuld des Verstorbenen *zhe* 適; 2. die *zhu*-Krankheit 注. Die drei Funktionen dienten hauptsächlich zur Trennung des Hinterbliebenen von den Verstorbenen.¹⁹⁰ Pirazzoli-t'Serstevens zufolge besteht die Aufgabe von grabschützenden Texten darin, die Lebenden von ihren unglücksbehafteten Verstrickungen mit den Verstorbenen und ihren Verfehlungen zu befreien.¹⁹¹ 2016 weist Liu weiter darauf hin, dass der Ausdruck *zhenmu* 鎮墓 zwei Bedeutungen besitzt: 1. Die fremden bösen Geister, die den Grabherrn stören könnten, werden in Furcht versetzt; 2. Die Rückkehr des Grabherrn ins Diesseits soll verhindert werden, damit er den Hinterbliebenen keinen Schaden zufügen kann. Die Praxis das Grab zu schützen lässt sich auf die Vorstellung zurückführen, dass die Verstorbenen auf zwei verschiedene Weisen die Lebenden schädigen könnten: 1. Die Verstorbenen könnten sich in böse Geister verwandeln, die eine menschliche Gestalt annehmen; 2. Die Verstorbenen könnten eine ansteckende Krankheit auf die Lebenden übertragen, sobald sie mit ihnen in Berührung kommen.¹⁹²

In Kurzform kann der Forschungsstand über die zeitliche Verteilung der Begräbnistexte und die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen wie folgt zusammengefasst werden:

1. Die chronologische Verteilung der Begräbnistexte wurde zwar bereits von einigen Forschern ausführlich behandelt, dennoch könnte sie mittels einer genaueren Datierung der Gräber, in denen Begräbnistexte aufgefunden wurden, noch systematischer untersucht werden. Außerdem ist die Frage, warum ein großer zeitlicher Abstand zwischen dem Verschwinden der Schreiben an die Unterwelt und der Einführung der Landkaufverträge besteht, noch zu beantworten.
2. Die Untersuchungen zur hanzeitlichen Vorstellung der Unterwelt zeigen, dass die Unterwelt seit Anfang der West-Han-Zeit bis zum Ende der Ost-Han-Zeit dem bürokratischen und strukturellen Aufbau des Han-Imperiums immer ähnlicher wurde. Es ist jedoch noch zu diskutieren, ab welchem Zeitpunkt der Herr des Berges Tai als

189 Huang Jingchun 2004, 13–18.

190 Er weist darauf hin, dass der Brauch den beweglichen Besitz oder die Immobilien des Verstorbenen bei den Beamten der Unterwelt anzumelden, sich seit dem zweiten Jh. v. Chr. verbreitete, während Grabverträge, deren Funktion der Schutz des Grabes oder/und die Vertreibung des Unheils ist, erst gegen Ende des ersten Jh. n. Chr. auftauchten (Liu Yi 2005, 59–80).

191 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 972.

192 Liu Yi 2016, 331–340.

der Herr der Unterwelt angesehen wurde und ob mit dem Ausdruck Haoli 蒿里 der Berg Gaoli 高里 gemeint ist.

3. Die *hun*- und die *po*-Seele des Verstorbenen begeben sich nach dessen Tod gemeinsam ins Grab.
4. Bezüglich des Aufenthaltsorts der Seele des Verstorbenen bestehen in der West-Han-Zeit Meinungsunterschiede: Existiert sie im Grab oder an einem fernen Ort außerhalb des Grabs weiter? Über das endgültige Ziel des Verstorbenen in der Unterwelt lassen sich anhand von Begräbnistexten der Ost-Han-Zeit künftig weitere Diskussionen führen.¹⁹³
5. Vom Himmlischen Herrn und seinen Boten existieren unterschiedliche Vorstellungen. Es bleibt diskutabel, ob der Himmlische Herr identisch mit dem Gelben Herrn und dem Gelben Gott ist. Auch die Bedeutung des Ausdrucks *huangshen yuezhang* 黃神越章 ließe sich noch eingehender untersuchen.
6. Über die Kommunikation zwischen dem Himmel und den Menschen durch den Boten des Himmlischen Herrn als Vermittler ist reichlich diskutiert worden. Die bildliche Darstellung des Boten des Himmlischen Herrn könnte jedoch noch einer weiteren Analyse unterzogen werden.
7. Die Verfehlungen des Verstorbenen, die Störung der bösen Geister und die Trennung der Lebenden von den Verstorbenen wurden zwar bislang eingehend untersucht, aber es gibt große Meinungsunterschiede hinsichtlich der Ursachen des aus dem Tod und der Bestattung herrührenden Unheils. Zur Klärung dieser Fragen könnten die Kernbegriffe *zhe* 適, *chongfu* 重復, *zhu* 注 und *goujiao* 勾絞, die allesamt Facetten des Unheils beschreiben, neu und systematisch interpretiert werden.

IV.3 Epidemien, Volksglaube und Daoismus

Epidemien und der Daoismus sind zwei Kernbegriffe, die in den modernen Interpretationen und Auslegungen der Begräbnistexte eine häufige Erwähnung finden. Die Forschung behandelt in diesem Zusammenhang vor allem die folgenden beiden Aspekte:

1. Epidemien und grabschützende Texte;
2. Daoismus vs. populäre Religion.

IV.3.1 Epidemien und grabschützende Texte

Im Jahr 1995 wies Lin darauf hin, dass die Entstehung von daoistischen Sekten wie *taiping dao* 太平道 und *wudoumi dao* 五斗米道 am Ende der Ost-Han-Zeit eng mit den wiederholten Ausbrüchen von Epidemien und anderen sozialen Krisen zusammenhing. Die Heilung von Krankheiten diente den Glaubensgemeinschaften als ein wichtiges Mittel, um Gläubige anzuziehen und den Glauben zu propagieren. Anders jedoch als

193 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.1.

die Magier hob die daoistische Sekte *wudoumi dao* die Werte der „Buße 悔過“, des „Einhaltens der Gebote 守戒“ und der „Wohltaten 行善“ hervor.¹⁹⁴ Lin verzichtete jedoch leider darauf sich mit dem Zusammenhang zwischen Epidemien und der Entstehung der grabschützenden Texte in der Ost-Han-Zeit auseinander zu setzen. Fan zufolge ist das Wort *zhu* eine allgemeine Bezeichnung für Epidemien, deren Ausbrüche in der Han-Zeit vor allem durch den Klimawandel, Überschwemmungen, Dürren und Kriege ausgelöst wurden.¹⁹⁵ Nach Ansicht von Chen entstanden die hanzeitlichen grabschützenden Texte, die den Schlüsselbegriff *zhu* 注 enthalten, vor dem Hintergrund wiederholter Ausbrüche von Epidemien am Ende der Ost-Han-Zeit.¹⁹⁶ Er untersuchte jedoch nicht, inwieweit die Ausbrüche mit der Entwicklung grabschützender Texte zusammenhängen. Gong et al. beschäftigten sich mit der zeitlichen und geografischen Verteilung von Epidemien von der Chunqiu- bis zur Han-Zeit. Sie kamen zum Schluss, dass Epidemien besonders häufig ab 80 n. Chr. bis hin zur Zeit der drei Reiche ausbrachen, wobei ihr geografisches Auftreten mit der Bevölkerungsdichte der betroffenen Gebiete in enger Verbindung stand.¹⁹⁷

IV.3.2 Daoismus vs. populäre Religion

Auch das Verhältnis zwischen dem Daoismus und grabschützenden Texten steht im Zentrum der bisherigen Forschungen. Die Ansichten der Forscher zu diesem Thema lassen sich grob in drei Gruppen einteilen:

- a. Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Volksglaubens;
- b. Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Daoismus;
- c. Grabschützende Texte beziehen sich sowohl auf den Daoismus als auch auf den Volksglauben.

IV.3.2a Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Volksglaubens

Die Liste der Forscher, die grabschützende Texte für Zeugnisse des Volksglaubens halten, ist lang. So untersuchte Harada das Totenritual, die Einstellung zum Tod und die Jenseitsvorstellung des Volkes der Han-Zeit mithilfe seiner Analyse der Landkaufverträge und grabschützenden Texte, die er zusammen als Grabverträge *muquan* 墓券 bezeichnete.¹⁹⁸ Guo ordnete den grabschützenden Text für Zhang Shujing (T. 25) eindeutig der Kategorie des Volksglaubens.¹⁹⁹ Hayashi übernahm die Ansicht von Guo und

194 Lin Fu-shih 1995, 724–726.

195 Fan Kawai 1997, 8–32.

196 Chen Hao 2006, 267–304.

197 Gong Shengsheng et al 2010, 96.

198 Harada 1963, 1–26. Siehe auch Harada 1967, 17–35.

199 Guo Moruo 1965, 666–667.

betrachtete grabschützende Texte als Produkte des Volksglaubens.²⁰⁰ Stein untersuchte die Interaktion zwischen der „populären Religion“ (d. h. der nicht-institutionalisierten, allen sozialen Schichten gemeinsamen Religion) und dem religiösen Daoismus vom zweiten bis zum siebten Jahrhundert. Er führte das daoistische *chu*-Ritual 廚, für das Texte in Vertragsform angefertigt wurden, auf das Exorzismusritual *jiechu* der Han-Zeit zurück. Seiner Meinung nach sind die Archetypen der daoistischen Verträge die Landkaufverträge, bei denen es sich ursprünglich um echte Kaufverträge handelte, die am Ende der Ost-Han-Zeit (von 178 n. Chr. an) in fiktive Kaufverträge verwandelt wurden.²⁰¹

Wu zufolge lässt sich grabschützende Texte, die er der Kategorie „volkstümliche Magie 民間巫術“ zuordnet, nur schwer als Produkte des Daoismus betrachten. Er ist der Meinung, dass die in grabschützenden Texten widerspiegelte Bestattungssitte für eine Art apotropäische Praxis gehalten werden kann, die der Gelehrte Wang Chong (27-ca. 97 n. Chr.) als *jiechu* 解除 bezeichnete. Er weist aber zugleich darauf hin, dass die daoistische Religion bei ihrer Entstehung und während ihrer frühen Entwicklung diverse Elemente von der volkstümlichen Magie, insbesondere von den dort verbreiteten Ritualen und magischen Künsten, übernahm. Der Ausdruck *daozhongren* 道中人 im grabschützenden Text für das Haus Wang (T. 36) bezieht sich seiner Meinung nach auf „daoistische Mönche 道教中人“, die sich gut darauf verstanden, Medizin aus Erzen herzustellen. Die Magier mussten sich zur Versorgung mit Erzen wie Realgar und Zinnober, an sie gewandt haben.²⁰² Nach Ansicht von Seidel wurden hanzeitliche grabschützende Texte bereits vor der Entstehung des Daoismus verfasst. Sie spiegeln somit den Volksglauben und nicht den daoistischen Glauben in der Han-Zeit wider. Seidel bezeichnet diese volkstümliche Religion als „Religion des Himmlischen Herrn *tiandi jiao* 天帝教 (Teaching of the Celestial Thearch)“, die ihr zufolge sicherlich keine mediale Volksreligion ist, und weist darauf hin, dass im Vorstellungsrahmen der *tiandi jiao* das moralische Verhalten des Verstorbenen zu seinen Lebzeiten von den Geistern beobachtet, aufgezeichnet und archiviert wird. Alle Merkmale dieser volkstümlichen Religion wurden später vom Daoismus ohne wesentliche Veränderungen übernommen.²⁰³ Eines ihrer Hauptargumente für ihre Einschätzung ist der Ausdruck *you tiandi jiao* 有天帝教, den sie als „es gibt die Religion des Himmlischen Herrn“ deutet. Liu weist jedoch darauf hin, dass *jiao* 教 in diesem Zusammenhang eine Art Dienstscheiben bezeichnet.²⁰⁴

Lin bezeichnet diejenigen, die sich im alten China auf den Umgang mit Göttern und Geistern spezialisierten, als Magier *wu* 巫. Seiner Meinung nach ist eine der

200 Hayashi 1974, 225–228.

201 Stein 1979, 53–81.

202 Wu Rongzeng 1981, 56–63.

203 Seidel 1987, 40.

204 Liu Zhaorui 1993, 69. Für die Diskussion des Ausdrucks *youjiao* 有教 siehe Kapitel 2.3.3.

Haupttätigkeiten des Magiers die Durchführung des Exorzismusrituals *jiechu*, das zwei verschiedene Praktiken umfasst: 1. die Übertragung des Unheils einer Person auf eine andere Person durch Beten *zhuyi* 祝移; 2. die Tilgung des Unheils aus der Erde beim Errichten eines oberirdischen Bauwerks *jietu* 解土.²⁰⁵ Lin setzte sich zwar nicht unmittelbar mit grabschützenden Texten auseinander, wies jedoch dezidiert darauf hin, dass das *jietu*-Ritual 解土 nicht als daoistische Praxis anzusehen ist. Sun identifizierte die Verfasser der grabschützenden Texte als Magier und Alchimisten, die nach der Medizin der Unsterblichkeit suchten.²⁰⁶

1993 analysierte Liu das qinzeitliche *jie*-Handbuch 詰 aus Shuihudi. Seiner Meinung nach beschreibt das genannte Werk jene Techniken und Rituale, die Wang Chong als *jiechu* bezeichnete.²⁰⁷ 1993 wies Cedzich darauf hin, dass in Bezug auf drei Aspekte große Unterschiede zwischen dem Volksglauben, der sich in den grabschützenden Texten der Han-Zeit widerspiegelt, und dem frühen Daoismus bestanden: 1. bzgl. der grundlegenden Prinzipien; 2. bzgl. der Organisation der religiösen Sekte; 3. bzgl. der Rituale. Anders als die grabschützenden Texte, deren Hauptanliegen in der Verhinderung der Rückkehr des Verstorbenen ins Diesseits liegt, bemühte sich der frühe Daoismus darum, den Verstorbenen vom Unheil zu erlösen.²⁰⁸ 1996 führte Nickerson die Rituale, bei denen grabschützende Texte verwendet wurden, auf die Teufelsaustreibung der Exorzisten *fangxiang shi* 方相氏, auf das Ritual der Beschwichtigung der Erde *jietu* 解土 und auf das Ritual des Zurückrufens der Seele eines Verstorbenen *zhaohun* 招魂 zurück. Er vertritt die Ansicht, dass die mündlich überlieferte religiöse Praxis nicht mit der Bürokratisierung der Religion verschwand, sondern im Zuge ihrer Textualisierung nun in Form von Texten verfasst wurde.²⁰⁹

Poo untersuchte Begräbnistexte dezidiert unter der Kategorie „Volksreligion“ (popular religion).²¹⁰ Er wies darauf hin, dass die Angst vor dem Verstorbenen und bösen Dämonen in grabschützenden Texten der Ost-Han-Zeit zunehmend offensichtlicher wurde. Es ist jedoch schwer festzustellen, ob sich dieses Phänomen aus dem Exorzismusritual des frühen Daoismus entwickelte, da sich der Glaube an böse Geister und die Durchführung des Exorzismusrituals bereits seit der Chunqiu-Zeit verbreitet hatte.²¹¹ 2003 ordnete Lai die grabschützenden Texte der Han-Zeit ebenfalls in die Kategorie des Volksglaubens ein. Seines Erachtens unterscheidet sich der frühe Daoismus vom Volksglauben der Han-Zeit dadurch, dass Erstgenannter darauf abzielt, die Seele

205 Lin Fu-shih 1988, 61–62.

206 Sun Ji 1991, 407.

207 Liu Lexian 1993, 453.

208 Cedzich 1993, 23–35.

209 Nickerson 1996, 137.

210 Poo Mu-chou 1998, 1–16. Siehe auch Poo Mu-chou 2007, 10.

211 Poo Mu-chou 2013, 322. Siehe auch Poo Mu-chou 2009, 281–313.

des Verstorbenen zu retten und ihr beim Aufstieg in die himmlische Sphäre zu helfen, anstatt sie von der Rückkehr ins Diesseits abzuhalten.²¹²

Harper zufolge sind die Xuning-Holztäfelchen Teile eines Vertrags, der von religiösen Ritualmeistern hergestellt wurde und für das Geisterreich bestimmt war. Dieser Vertrag und der daoistische Kanon *Taiping jing* verfügen über Gemeinsamkeiten hinsichtlich ihrer Struktur und ihrer Funktion für das Geisterreich sowie ihrer Art und Weise, den Zugang zu ihm zu schaffen. Laut Harper weisen die Xuning-Täfelchen darauf hin, dass die damalige Alltagsreligion die Quelle der Vorstellungen und Bräuche des daoistischen Kanons *Taiping jing* war.²¹³ Liu vertritt die Ansicht, dass die Verwendung der grabschützenden Texte eher als eine Praxis des Volksglaubens 民間信仰 anstatt des Daoismus anzusehen ist. In seiner Analyse des Gelben Gottes 黃神 und des Gelben Herrn 黃帝, die er nicht als neue oberste Götter identifiziert, weist er darauf hin, dass ein Glauben mit einem vereinheitlichten obersten Gott und vereinheitlichten theoretischen Grundlagen und Organisationen auf dem weiten Territorium der Han-Dynastie noch nicht existierte. Anhand des Vergleichs zwischen der Figur des Unsterblichen *tianshi* 天師 im daoistischen Kanon *Taiping jing* und dem Geistermeister des Himmlischen Herrn 天帝 神師 in den grabschützenden Texten zieht er die Folgerung, dass es keine Gemeinsamkeit zwischen ihnen gibt.²¹⁴

Nach Ansicht von Liu wurden verschiedene Techniken und Rituale in der Qin- und Han-Zeit angewendet, um das vom Brechen eines Tabus herrührende Unheil abzuwehren. Dazu zählt das bei der Bestattung durchgeführte Exorzismusritual *jiechu*, das ihm zufolge darauf abzielt, das Unheil, das auf die unglückseligen Verstrickungen zwischen den Lebenden und den Verstorbenen *chongfu* 重復 zurückgeht, zu eliminieren.²¹⁵ Pirazzoli-t'Serstevens betrachtet die Gesamtheit aller Begräbnistexte als diejenigen Texte, die im Exorzismusritual *jiechu* verwendet wurden. Ihrem ungleichmäßigen räumlichen und zeitlichen Vorkommen entsprechend ist die Verwendung der grabschützenden Texte als eine lokale Tradition des Exorzismus bei der Bestattung zu betrachten. Pirazzoli-t'Serstevens stellt zudem die Frage, ob das Deponieren von grabschützenden Texten im Grab die Rolle des Exorzisten ersetzt haben könnte, so dass dieser bei einer Bestattung nicht mehr ins Grab hinabsteigen musste.²¹⁶

Chang hält die Begräbnistexte der Han-Zeit für Produkte einer religiösen Tradition, die sich vom frühen Daoismus unterscheidet. Er weist darauf hin, dass der frühe Daoismus im Bereich des Bestattungsrituals offensichtlich abwesend war. Erst am Ende Ost-Jin-Zeit (317–420 n. Chr.) begannen daoistische Mönche überhaupt am Bestattungsritual

212 Lai Chi-tim 2003, 20–24.

213 Harper 2004, 266.

214 Liu Yi 2005, Kapitel 1, 2.

215 Liu Tseng-kuei 2007, 64–65. Für eine englische Version siehe auch Liu Tseng-kuei 2009, 942–943.

216 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 968–975.

teilzunehmen.²¹⁷ Lu ist der Meinung, dass Landkaufverträge und grabschützende Texte, deren Entstehung nicht mit dem Daoismus, sondern mit der volkstümlichen Magie im Zusammenhang steht, auf Schreiben an die Unterwelt zurückzuführen sind.²¹⁸ Liu bezweifelt die Existenz von daoistischen Elementen in den Gräbern der Han-Zeit. Seiner Meinung nach mussten die Spezialisten des Bestattungsrituals in der Han-Zeit Meister der Zahlenkunst und Magier und keine daoistische Mönche gewesen sein.²¹⁹

IV.3.2b Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Daoismus

Ungeachtet der soeben umrissenen Untersuchungen, ist die Liste der Forscher, die grabschützende Texte für Produkte einer daoistischen Sekte halte, ebenso lang. 1988 untersuchte Chen den grabschützenden Text für Zhang Shujing (T. 24) auf Grundlage der Transkription von Ma Jingqing. Er weist darauf hin, dass die grabschützenden Texte, die am Ende der Ost-Han-Zeit populär waren, „hauptsächlich mit Phrasen der *yinyang*- oder *wuxing*-Schule verfasst wurden 皆陰陽五行家語“. Er stimmt jedoch mit Ma darin überein, dass der Grabherr ein Anhänger der von Zhang Jiao begründeten daoistischen Sekte *Taiping dao* gewesen sein muss. Er hält deswegen alle grabschützenden Texte der späten Ost-Han-Zeit für Produkte dieser Sekte.²²⁰ Wang deutet den Ausdruck *yaodao* 要道 im grabschützenden Text für das Haus Wang (T. 36) als eine Bezeichnung des Daoismus *daoshu* 道術.²²¹ Er ist der Meinung, dass ein Talisman aus Luoyang (T. 03) die daoistische Lehre von „Drei bösen Begierden“ *sanshi* 三屍 widerspiegelt.²²² Anhand seiner Untersuchung der grabschützenden Texte, Talismane und grabschützenden Siegel weist er darauf hin, dass in der Han-Zeit eine Gruppe daoistischer Mönche, die sich als „Boten des Himmlischen Herrn“ bzw. „Geistermeister des Himmlischen Herrn“ bezeichneten, in den Einzugsgebieten des Flusses Huai und des Mittel- und Unterlaufs des Gelben Flusses tätig war. Sie bildeten zunächst mehrere kleine daoistische Gemeinschaften. Schließlich errichteten am Ende der Ost-Han-Zeit Zhang Jiao und Zhang Lu größere daoistische Sekten ein.²²³ Dementsprechend vertritt er die Meinung, dass alle grabschützenden Siegel als daoistische Siegel anzusehen sind, die von den drei damaligen daoistischen Sekten verwendet worden sein mussten.²²⁴

Nach Ansicht von Chiang weist die Verwendung der Talismane und der fünf Erzsor-ten bei Bestattungsritualen der Ost-Han-Zeit darauf hin, dass die daoistische Religion

217 Chang Chao-jan 2010, 27–30.

218 Lu Xiqi 2014, 64–66.

219 Liu Yi 2016, 331–340.

220 Chen Zhi 1957, 78–80. Sieh auch Chen Zhi 1988, 390–392.

221 Wang Yucheng 1991, 55.

222 Wang Yucheng 1998, 75–78.

223 Wang Yucheng 1999, 203.

224 Wang Yucheng 2000, 15.

bereits damals den Glauben an die mediale Magie überwand und ersetzte.²²⁵ Wang zufolge muss sich die Bestattungssitte Landkaufverträge oder grabschützende Texte zu verwenden, unmittelbar aus dem Daoismus hergeleitet haben.²²⁶ Liu hält die Bezeichnung *tianshi* 天師 in den Schriften des Daoismus für eine Abkürzung des in grabschützenden Texten Verwendung findenden Ausdrucks *tiandi shenshi* 天帝神師.²²⁷ Er untersuchte hanzeitliche grabschützende Texte in Hinblick auf Merkmale des frühen Daoismus 早期道教 und interpretierte ihre Schlüsselwörter insbesondere mithilfe des daoistischen Kanons *Taiping jing*. Liu behauptet, dass diejenigen grabschützenden Texte der Ost-Han-Zeit, die auf die Eliminierung der *zhu*-Krankheit abzielten, die Urform der daoistischen Thronberichte *biaozhang* 表章 darstellten.²²⁸

Zhang ist der Meinung, dass die Verwendung grabschützender Texte bei der Bestattung die Praxis einer institutionalisierten daoistischen Religion gewesen sein musste. Diese Religion, die den Namen *tianshi dao* 天師道 trägt und deren beiden Zentren die Städte Chang'an und Luoyang bilden, entstand demnach unter der Herrschaft von Kaiser Ming (57–75 n. Chr.).²²⁹ Zhang und Bai zufolge war die frühe daoistische Sekte *tianshi dao* nicht die Schöpfung einer einzigen Person, sondern das Ergebnis des kollektiven Wirkens von Meistern der Zahlenkunst und Magiern seit der Qin- und West-Han-Zeit.²³⁰

1999 studierte Wu die daoistischen Elemente in der Kunst der Han-Zeit. Seines Erachtens sind bildlichen Darstellungen und Objekte der West-Han-Zeit, wie etwa die *boshan*-Weihrauchfässer, die Jadegarnituren und die Bilder des Bergs Kunlun, Produkte der *shenxian*-Schule 神仙, die nach Unsterblichkeit gestrebt und vor der Entstehung des institutionalisierten Daoismus gediehen hatte. Die Entstehung der bildlichen Darstellungen der „Drei Reittiere (Drache, Tiger, Hirsch) *sanqiao* 三驕“, des Boten des Himmlischen Herrn sowie der Beamten der Unterwelt in der Ost-Han-Zeit steht hingegen wohl mit dem Glauben und der Institution des frühen Daoismus in Verbindung.²³¹

225 Chiang Ta-chih 1991, 67–89.

226 Wang Degang 1991, 264–271.

227 Liu Zhaorui 1992, 111–119.

228 Liu Zhaorui 2007, 1–98.

229 Zhang Xunliao 1996, 259–263.

230 Zhang & Bai 2006, 287.

231 Wu Hung 2005a, 484. Li weist jedoch in seiner Studie zur Ikonografie berühmter „Bronzespiegel mit Verzierung der dreireihig angeordneten Motiven der Unsterblichen 三段式神仙鏡“ darauf hin, dass anders als von Wu angenommen, der das Motiv als die Verehrung des Laozi durch die Anhänger der daoistischen Sekte *wudoumi dao* interpretierte (Wu Hung 2005a), das Thema vielmehr als der dreifache Wunsch auf ein glückliches Familienleben, nämlich auf das Kinderreichtum, auf einen idealen Ehemann sowie auf die Unsterblichkeit zu deuten ist (Li Song 2010, 18–20).

Suzuki zufolge sind grabschützende Texte der Han-Zeit Zeugnisse dafür, dass die daoistische Sekte *tianshi dao* 天師道 in mehreren Gebieten aktiv war.²³² Jiang sieht in grabschützenden Texten zwar keine Anzeichen für die Entstehung einer bestimmten daoistischen Sekte, er deutet jedoch dezidiert ihre Kernbegriffe im Rahmen des daoistischen Kanons *Taiping jing* und identifizierte das Schlüsselwort *chongfu* 重復 mit dem daoistischen Begriff *chengfu* 承負. Seiner Meinung nach besteht die Funktion eines grabschützenden Textes darin, den Verstorbenen von seiner Schuld zu befreien.²³³

Luo ist der Meinung, dass in der heutigen Provinz Sichuan am Ende der Ost-Han-Zeit etliche neue Elemente der bildenden Künste, wie z.B. daoistische Talismane und Mönchsdarstellungen, auf den volkstümlichen frühen Daoismus 早期民間道教, nämlich auf die Sekte *tianshi dao*, zurückzuführen sind. Ihm zufolge waren daoistische Mönche bereits in der Han-Zeit am Bestattungsritual beteiligt.²³⁴ 2008 erstellte Ikezawa eine detaillierte Analyse der Struktur und der Bausteine von grabschützenden Texten der Han-Zeit, indem er sie mit der daoistischen Schrift *Chisongzi zhangli* verglich.²³⁵ Nach Ansicht von Yang wurden in der Ost-Han-Zeit grabschützende Texte, Talismane, grabschützende Siegel und grabschützende Gegenstände wie Erze und Bleimännlein von daoistischen Mönchen hergestellt und verkauft. Deshalb muss der Daoismus unmittelbar am Bestattungsritual beteiligt gewesen sein.²³⁶

Hu vertritt die Ansicht, dass bereits in der Han-Zeit mehrere daoistische Sekten entstanden, einschließlich die Friedenssekte *taiping dao*, die Fünf-Dekaliter-Reis-Sekte *wudoumi dao* und andere volkstümliche Sekten. Er fasste sie unter der Bezeichnung „Früher Daoismus“ *chuqi dao* 初期道教, einem Terminus von Obuchi, zusammen. Hu identifizierte die Boten des Himmlischen Herrn in den grabschützenden Texten der Han-Zeit als Anführer einer religiösen Sekte, die für die Durchführung des Exorzismusrituals *jiechu* zuständig waren. Im Namen des Himmlischen Herrn brachten sie den Hinterbliebenen Heil und schützten die Seele des Verstorbenen, so dass diese in die Welt der Unsterblichen *xianjie* 仙界 aufsteigen konnte.²³⁷ Lai folgt der Ansicht von Zhang (Zhang & Bai 2006) und hält grabschützende Texte für Produkte der daoistischen Sekte *tianshi dao* 天師道. Er interpretierte die Ausdrücke *daoxingren* 道行人 und *daozhongren* 道中人 in zwei grabschützenden Texten (T. 34, T. 36) als Bezeichnungen für „daoistische Mönche 道教中人“.²³⁸

232 Suzuki 2003, 2–20.

233 Jiang Shoucheng 2006, 1–64.

234 Luo Erhu 2007, 121–129.

235 Ikezawa 2008, 342–427.

236 Yang Aiguo 2011, 86–91.

237 Hu Changchun 2012, 4–6. Siehe auch Hu Changchun 2011, 66–74.

238 Lai Guolong 2014, 73–76.

IV.3.2c Grabschützende Texte beziehen sich sowohl auf den Daoismus als auch auf den Volksglauben

Nach Ansicht einer dritten Gruppe von Forscher gehen grabschützende Texte sowohl auf den Daoismus als auch auf den Volksglauben zurück. Kominami identifizierte den in grabschützenden Texten häufig vorkommenden Kernbegriff *zhu* 注 als einen spät-daoistischen Terminus. Er folgt aber zugleich Hayashis Interpretation des Boten des Himmlischen Herrn und weist darauf hin, dass Magier *fangshi* 方士 die Rolle dieses Gottes eingenommen haben mussten.²³⁹ Jiang beschäftigte sich vor allem mit den spät datierten grabschützenden Texten aus Dunhuang. Er ist der Meinung, dass es sich bei den grabschützenden Texten, die bereits am Ende der Ost-Han-Zeit populär waren, um eine Art Zahlenkunst handelte, die das Unheil mittels apotropäischer Gegenstände fernzuhalten versuchte (*yansheng de fangshu* 厭勝的方術). Er deutete jedoch zugleich den Begriff *zhu* als einen für spätdaoistischen Schriften, wie z.B. *Chisongzi zhangli*, charakteristischen Terminus.²⁴⁰ Jao deutete den Ausdruck *fuchong goujiao* 復重拘校 zwar eindeutig vor dem Hintergrund der Zahlenkunst anstatt im Sinne des Daoismus,²⁴¹ jedoch interpretierte er die Kernbegriffe *zhu* 注 und *gouwu* 拘伍 vorrangig mit Zitaten aus der daoistischen Schrift *Chisongzi zhangli*.²⁴²

Nach Ansicht von Lian soll der Bote des Himmlischen Herrn ein Magier und zugleich der Ritualmeister gewesen sein. Dass in einem grabschützenden Text (T. 36) die Bezeichnung des Boten des Himmlischen Herrn neben der Bezeichnung des daoistischen Mönches *yaodao zhongren* 要道中人 angeführt wird, weist darauf hin, dass die Tätigkeiten der Magier *wu* 巫 und der Meister der Zahlenkunst *daoren* 道人/*daoshi* 道士 damals noch verschieden waren. Er hält jedoch den Ausdruck *zhe* 適 für identisch mit dem Kernbegriff „übertragene Schuld“ *chengfu* 承負 im daoistischen Kanon *Taiping jing*.²⁴³ Nach Ansicht von Huang sind die Verfasser grabschützender Texte der Han-Zeit vor allem Magier oder Meister der Zahlenkunst *wuxi shushi* 巫覡術士. Er deutet die Kernbegriffe der Texte, wie z.B. den Begriff *chongfu*, wiederum gemäß dem daoistischen Kanon *Taiping jing*.²⁴⁴

Chen vertritt die Ansicht, dass die Meister der Zahlenkunst 方士 bzw. die Magier 巫者, die die grabschützenden Texte der Han-Zeit verfassten, durch den Akt des medialen Schreibens und mittels magischer Medizin die bösen Geister vertrieben. Die grabschützenden Texte waren jedoch noch nicht stereotypisiert, was darauf hinweist, dass die Ritualmeister noch keinen professionellen religiösen Sekten angehörten. Sie griffen

239 Kominami 1994, 1–62.

240 Jiang Boqin 1996, 279.

241 Jao Tsung-i 1996, 393.

242 Jao Tsung-i 1998, 16.

243 Lian Shaoming 1998, 77–83.

244 Huang Jingchun 2004, 30–34.

vielmehr beim Verfassen der grabschützenden Texte auf Inhalte ihres gemeinsamen Glaubens zurück. Der Gebrauch von Schlüsselwörtern wie z. B. *chongfu* 重復 und *goujiao* 句校 demonstriert, dass sie den Text nicht mit den Fachausdrücken verfassten, mit denen die Meister der Zahlenkunst sehr vertraut waren, sondern in einer Weise, die dem Volk zugänglicher war. Die Sprache der grabschützenden Texte entstand nämlich erst im Verlauf der Kommunikation zwischen den Meistern der Zahlenkunst und den einzelnen Gläubigen. Chen ist jedoch auch der Meinung, dass die Erklärung der Ursachen der *zhu*-Krankheiten wohl mit dem daoistischen Glauben an „Drei bösen Begierden“ *sanshi* 三屍 zusammenhängt.²⁴⁵ Er weist in seiner Untersuchung des von der Han-Zeit bis zur Tang-Zeit verbreiteten *shangzhang*-Rituals 上章 („Einreichung des Thronberichts“) der daoistischen Sekte *tianshi dao* darauf hin, dass der Schwerpunkt des Rituals in der Auswahl der Zeit bzw. des Ortes seiner Durchführung liegt, während in grabschützenden Texten die Zeit bzw. der Ort des Todes hervorgehoben wird. Der äußerliche neue Rahmen, der vom Daoismus angeboten wird, ist zwar die Nachahmung des bürokratischen Administrationssystems des Staats, tatsächlich fand jedoch nun der Übergang vom Tabubruch, bei dem die Auswahl der Zeit und des Ortes eine entscheidende Rolle spielt, hin zur religiösen Vorstellung von Schuld statt.²⁴⁶ Guo ordnet grabschützende Texte zwar vorrangig dem Volksglauben zu, übernimmt jedoch zugleich die Ansicht von Wang (Wang Yucheng 1991) und hält die Talismane für Produkte des Daoismus.²⁴⁷

In Kurzform können die bisherigen Forschungen über den Zusammenhang zwischen Epidemien, dem Volksglauben und dem Daoismus wie folgt zusammengefasst werden:

1. Der Zusammenhang zwischen Epidemien und der Entstehung des Daoismus sowie die zeitliche und geografische Verbreitung der Epidemien wurden zwar bereits untersucht, jedoch wurde noch nicht diskutiert, inwieweit das Auftreten von Epidemien mit der Entwicklung grabschützender Texte in der Ost-Han-Zeit zusammenhängen.
2. Im Hinblick auf die Frage, ob grabschützende Texte dem Volksglauben oder dem Daoismus angehören, lassen sich die Ansichten der Forscher in drei Gruppen einteilen. So vertreten zahlreiche Forscher die Meinung, dass grabschützende Texte, die von Magiern *wu* 巫 oder Meistern der Zahlenkunst *shushi* 術士 verfasst wurden, zur Praxis des Volksglaubens gehören. Die Verwendung der grabschützenden Texte ist demnach als eine apotropäische Praxis zu betrachten, die der Gelehrte Wang Chong (27 – ca. 97 n. Chr.) als *jiechu* 解除 bezeichnete.
3. Ebenso viele Forscher sind der Ansicht, dass grabschützende Texte als Zeugnisse einer institutionalisierten Religion, nämlich der des Daoismus, einzuordnen sind. Nach Ansicht von Zhang, die innerhalb der Forschung als besonders einflussreich

245 Chen Hao 2006, 267–304.

246 Chen Hao 2008, 241–268.

247 Guo Jue 2011, 103.

gilt, können alle grabschützende Texte, Tontöpfe, Bleimännlein und Erze als „Geräte zur Abwehr von *zhu* 解注器“ angesehen werden und als Belege dafür gelten, dass die daoistische Sekte *taiping dao* bereits in der Regierungszeit des Kaisers Ming vor allem im Guanzhong- und Luoyang-Gebiet verbreitet war. Auch Wangs These, dass alle grabschützende Siegel und Talismane als daoistische Siegel und Talismane gelten können, ist heute weitgehend akzeptiert.

4. Eine dritte Gruppe von Forschern deutet die grabschützenden Texte sowohl als Produkte des Daoismus als auch des Volksglaubens.
5. Größere Meinungsdivergenzen innerhalb der Forschung bestehen hinsichtlich der Schlüsselbegriffe *chongfu*, *zhu*, und *goujiao*, die sehr unterschiedlich gedeutet wurden. Einige Forscher stellen sie in den Kontext daoistischer Schriften, während andere sie im Kontext der Zahlenkunst *shushu* 數術 interpretieren. Es ist deswegen notwendig, eine neue systematische Interpretation der obigen Schlüsselbegriffe vorzunehmen.
6. Die Ausdrücke *daoxingren* 道行人 und *daozhongren* 道中人 in zwei grabschützenden Texten (T. 34, T. 36) wurden oft als Bezeichnungen für „daoistische Mönche 道教中人“ gedeutet. Die Auslegung ist entscheidend für die Frage, ob daoistische Mönche in die Bestattungszeremonien der Ost-Han-Zeit involviert waren, und bleibt deswegen weiter diskutabel.
7. Die Einordnung der grabschützenden Talismane und Siegel als Zeugnisse des Daoismus lässt sich ebenfalls noch diskutieren. Weiter zu untersuchen ist auch, ob der daoistische Glaube an „Drei bösen Begierden“ *sanshi* 三屍 Gegenstand von grabschützenden Talismanen ist.

IV.4 Wandel der gesellschaftlichen Struktur und der Bestattungssitte

Die Forschungsarbeiten, die sich mit der Entstehung der Bestattungssitten vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Strukturwandels beschäftigen, behandeln vorrangig die folgenden Fragestellungen:

1. Ökonomische Aspekte der Begräbnistexte und soziale Schicht der Grabherren;
2. Gesellschaftlicher Strukturwandel und Bestattungskultur.

IV.4.1 Ökonomische Aspekte der Begräbnistexte und soziale Schicht der Grabherren

Eine Kernfrage der ökonomischen Aspekte der Begräbnistexte ist der in den Landkaufverträgen genannte Preis des Landstücks. Niida hält alle Landkaufverträge von der Han-Zeit bis zur Zeit der Sechs Dynastien für echte Kaufverträge, die allesamt im Alltagsleben abgeschlossen worden sein mussten. Er untersuchte anhand der Texte systematisch den Kauf und Verkauf von Landstücken in jenem Zeitraum.²⁴⁸ He iden-

248 Niida 1938, 70. Siehe auch Niida 1960, 400–461.

tifizierte hingegen die Landkaufverträge für Ma Weijiang und Yang Shao wegen der extrem hohen Preise als fiktive Kaufverträge und betrachtete stattdessen die Landkaufverträge für Wang Weiqing und Fan Lijia wegen ihrer realistischen Preise als echte Kaufverträge.²⁴⁹

In einer berühmten Debatte der 1970er Jahre diskutieren Fang und Li darüber, ob die in hanzeitlichen Gräbern aufgefundenen Landkaufverträge überhaupt als echte Kaufverträge anzusehen sind. Wu führte die Debatte zu Ende und hält alle Landkaufverträge für Geistergeräte *mingqi* 明器, die somit nicht als echte Kaufverträge zu identifizieren sind.²⁵⁰ Zhang hält die in Gräbern aufgefundenen Landkaufverträge zwar generell für fiktive Verträge, aber er weist darauf hin, dass sie in ihrer Entstehungsphase in der Ost-Han-Zeit nahezu identisch mit echten Verträgen waren, während sie gegen Ende der Ost-Han-Zeit immer mehr von echten Verträgen abwichen.²⁵¹ In weiteren Forschungen wurden die Preise von Landstücken in Landkaufverträgen meist für reale Preise gehalten.²⁵² Lu vertritt hingegen die Ansicht, dass die Preise in Landkaufverträgen in jedem Fall Fiktionen sind.²⁵³

Seidel zufolge wurden grabschützende Tontöpfe überwiegend aus relativ armselig ausgestatteten Gräbern zutage gefördert, daher spiegeln ihre Texte den Glauben der gesellschaftlichen Unterschichten der Ost-Han-Zeit wider.²⁵⁴ Zhang weist hingegen darauf hin, dass grabschützende Texte sowohl aus mittleren und kleinen Gräbern, deren Grabherrn eher nicht zur niederen sozialen Schicht gehörten, als auch aus großen Gräbern, deren Grabherrn der oberen sozialen Schicht angehörten, ausgegraben wurden. Dies deutet darauf hin, dass die Verwendung grabschützender Texte vorrangig in der oberen und mittleren sozialen Schicht Verbreitung fand. Sie ist daher nicht als Praxis des Volksglaubens anzusehen.²⁵⁵ Huang folgt der Ansicht von Zhang und ist der Meinung, dass sich die neue Bestattungssitte, grabschützender Texte zu verwenden, vor allem in den oberen und mittleren Gesellschaftsschichten entwickelte, jedoch nicht in allen Gesellschaftsschichten Verbreitung fand.²⁵⁶ Koh vertritt hingegen die Ansicht, dass die Verwendung grabschützender Texte allen Gesellschaftsschichten vorkam.²⁵⁷

249 He Changqun 1958, 62–63.

250 Fang Shiming 1973, 52–55; Li Shougang 1978, 79–80; Fang Shiming 1979, 84–85; Wu Tianying 1982, 29. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 1.2.2.

251 Zhang Chuanxi 1995, 24–25.

252 Li Zhenhong 1981, 37–39; Li Zhenhong 1990, 19–20; Yang Shengmin 1993, 64–65; Song Jie 1994, 74–76.

253 Lu Xiqi 2014, 61. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 2.2.

254 Seidel 1987, 27.

255 Zhang Xunliao 1996, 261.

256 Huang Jingchun 2004, 40.

257 Koh 2003, 18–29.

IV.4.2 Gesellschaftlicher Strukturwandel und Bestattungskultur

Der Zusammenhang zwischen dem sozialen Wandel in der Han-Zeit und der Verwendung von Begräbnistexten wurde bislang relativ wenig untersucht. Der Grund hierfür ist, dass die Verwendung der Begräbnistexte von der Forschung bisher überwiegend nicht für eine allgemein verbreitete Bestattungssitte gehalten wurde. Pirazzoli-t'Serstevens zufolge ist die Verwendung grabschützender Texte als eine lokale Tradition des Exorzismus anzusehen und fand nur in bestimmten sozialen Schichten oder nur bei sehr spezifischen Todesfällen (etwa beim gewaltsamen oder vorzeitigen Tod) statt. Diese Tradition kann deshalb nicht auf die gesamte Han-Zeit oder gar auf ganz China übertragen werden, da der Glaube und die Bestattungsgebräuche in der Han-Zeit nicht einheitlich und unveränderlich waren.²⁵⁸ Es bleibt jedoch die Frage offen, ob grabschützende Texte nur bei spezifischen Todesfällen Anwendung fanden.²⁵⁹ Lu weist darauf hin, dass der Anteil der Gräber mit Begräbnistexten unter allen bisher freigelegten hanzeitlichen Gräbern gering ist. Daraus kann somit nicht geschlossen werden, dass die Verwendung der Begräbnistexte eine allgemein praktizierte Bestattungssitte war. Es ist ihm zufolge daher auch nicht anzunehmen, dass der Glaube, der sich in den Begräbnistexten widerspiegelt, der allgemeine Glaube des Volkes der Han-Zeit war. Lu vermutet, dass die Verwendung von Schreiben an die Unterwelt, Landkaufverträgen und grabschützenden Texten in den Regionen des ehemaligen Chu-Reiches ihren Ursprung hat.²⁶⁰ Aber er weist selbst darauf hin, dass grabschützende Texte und Landkaufverträge der Ost-Han-Zeit größtenteils in der Guanzhong- und der Luoyang-Region, und nicht in der Jingzhou-Region zutage gefördert wurden.

Ein anderer Grund für die eher spärlichen Untersuchungen hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen dem sozialen Wandel und der Verwendung von Begräbnistexten liegt darin, dass Letztere als eine daoistische Bestattungssitte betrachtet wurde. Huang ist zwar der Meinung, dass die Rebellion von Dong Zhuo (138–192 n. Chr.) während der Regierungsdevise Chuping, die soziale Umwälzungen verursachte, die Hauptstädte der Han-Zeit zerstörte und zahllose Familien auslöschte, die unmittelbare Ursache dafür ist, dass grabschützende Texte und Landkaufverträge aus dem Chang'an- und Luoyang-Gebiet verschwanden. Jedoch ist für ihn der Aufstand der daoistischen Sekte *tianshi dao*, der dazu führte, dass daoistische Mönche von Kriegsherrn wie Cao Cao unterdrückt wurden, der Grund für das Verschwinden der grabschützenden Texte und Landkaufverträge aus den anderen Teilen von Nordchina.²⁶¹

258 Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 974.

259 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.2.2.

260 Lu Xiqi 2014, 64–66.

261 Huang Jingchun 2004, 41–42.

Zhang listet sechs Faktoren auf, die zur Entstehung der daoistischen Sekte *tianshi dao* führten und sich seines Erachtens in hanzeitlichen grabschützenden Texten widerspiegeln: 1. die sich wandelnde Vorstellung von der Seele in der Qin- und Han-Zeit, die letztlich zum Glauben führte, dass die Welt der Lebenden und die Welt der Verstorbenen voneinander getrennt werden müssen; 2. das Massensterben der Bevölkerung vom Ende der West-Han-Zeit bis zum Anfang der Ost-Han-Zeit aufgrund von Kriegen, Naturkatastrophen und Epidemien; 3. Krisen der politischen Regime; 4. die Popularität der apokryphen Texte *chenwei* 讖緯; 5. die Popularität von Gräbern aus Ziegelsteinen oder Steinplatten, in denen mehrere Verstorbene einer Familie gemeinsam bestattet werden konnten; 6. der Einfluss der Entstehung und Entwicklung des kaiserlichen Imperiums in der Qin- und Han-Zeit.²⁶² Zwar hängen einige dieser Faktoren mit der Verwendung der Begräbnistexte zusammen, es ist jedoch diskutabel, ob diese dadurch tatsächlich als eine daoistische Bestattungssitte angesehen werden kann.

Liu diskutierte den Zusammenhang zwischen der Verwendung der Begräbnistexte und dem sozialen Wandel hingegen eindeutig nicht vor dem Hintergrund der Entstehung des Daoismus. Ihm zufolge ist die unmittelbare Kommunikation zwischen den Lebenden und der Unterwelt mithilfe von Dienstschriften nicht auf die frühere Tradition des Beigabenregisters *qiance* 遣策 zurückzuführen. Dies deutet darauf hin, dass das in der Zhanguo-Zeit entstandene bürokratische System ebenfalls allmählich in das Geistesleben des Volkes Einzug hielt. In der Han-Zeit wurden der religiöse Glaube und die staatliche Regierungsform enger miteinander verflochten. Einerseits wandelte sich die Welt der Götter und Geister nun zu einem Abbild der irdischen Welt der Bürokraten. Andererseits beeinflusste die Bürokratisierung der Welt der Götter und Geister seit der Zhanguo-Zeit auch den Aufbau der Bürokratie der Qin- und Han-Zeit.²⁶³ Liu stellt die Frage, ob die Ablöse der Schreiben an die Unterwelt durch die Landkaufverträge den Ersatz der Tradition Südchinas durch die Tradition Nordchinas darstellt oder für einen neuen religiösen Ausdruck des vereinigten Imperiums steht. Er ist der Meinung, dass das Auftreten des Himmlischen Herrn und seiner Untertanen im ersten Jh. n. Chr. kein Ergebnis der seit der Xia-, Shang- und Zhou-Zeit stattfindenden Evolution des volkstümlichen Glaubens war, sondern vielmehr eine direkte Auswirkung der in der Han-Zeit vollständig zentralisierten Staatsmacht auf die Geisteswelt des Volkes.²⁶⁴ Er weist darauf hin, dass das konfuzianische Bestattungsritual vorrangig die Trauer und die kindlichen Pietät *xiao* 孝 zum Ausdruck bringt, während der Umgang mit der

262 Zhang & Bai 2006a, 312–332.

263 Nach der Analyse von Lévi ist die Beaufsichtigung der Welt des Sichtbaren und der Welt des Unsichtbaren das Charakteristikum des Verwaltungssystems, das im konfuzianischen Kanon *Zhouli* 周禮 idealisiert wurde (Lévi 1987, 35–57). Seidel zieht daraus die Folgerung, dass die Regierungsform der Han-Zeit auf dem früheren religiösen Modus basiert (Seidel 2002a, 48).

264 Liu Yi 2005, 64–85.

Unterwelt in den Fachbereich der Magier und der Meister der Zahlenkunst fällt. Ob in einem Grab grabschützende Objekte verwendet wurden, ist demnach nicht davon abhängig, welcher Gesellschaftsschicht der Grabherr angehörte, vielmehr basierte die Auswahl der Objekte auf seiner eigenen Initiative.²⁶⁵

Der bisherige Forschungsstand über die Wechselwirkung zwischen der Bestattungssitte und dem Wandel der gesellschaftlichen Struktur lässt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Mehrere Forscher widmeten sich den Kaufpreisen der Landstücke und den Gesellschaftsschichten der Grabherren. Jedoch fehlt bis heute eine systematische, d. h. datenbasierte Untersuchung dieser beiden Forschungsfelder.
2. Die große Ungleichmäßigkeit hinsichtlich der zeitlichen und geografischen Verteilung der Begräbnistexte führt zu der Fragestellung, ob die verschiedenen Arten der Begräbnistexte jeweils eine lokale Tradition widerspiegeln. Wegen der großen zeitlichen und geografischen Lücke in der Verbreitung der Begräbnistexte, wurde bislang kaum untersucht, auf welche Weise die verschiedenen Arten von Begräbnistexten aufeinander Einfluss genommen haben könnten.
3. Mehrere soziale Faktoren, die mit der Entstehung und Entwicklung grabschützender Texte zusammenhängen, wurden zwar bereits wiederholt diskutiert, aber vorrangig vor dem Hintergrund der Entstehung des Daoismus untersucht.
4. Der Einfluss der Machtzentralisierung des Han-Imperiums auf die Bürokratisierung der Unterwelt und die Integration der himmlischen Götter in die Jenseitsvorstellung erregte bereits einige wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Es ist jedoch noch weiter zu untersuchen, warum das Schreiben an die Unterwelt, der Landkaufvertrag und der grabschützende Text jeweils zu bestimmten Zeitpunkten entstanden.
5. Die Begräbnistexte fanden im Rahmen eines Bestattungsrituals Verwendung, für dessen Durchführung in der Han-Zeit der konfuzianische Ritualkanon *Yili* als Norm galt. Das Spannungsverhältnis zwischen dem konfuzianischen Ausdruck der Trauer und der kindlichen Pietät *xiao* und der Trennung zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen durch grabschützende Texte hat zwar das Forschungsinteresse erweckt, wurde aber bis jetzt noch nicht gesondert thematisiert.
6. Der Zusammenhang zwischen der Entwicklung von mächtigen Familienclans und die Propagierung der kindlichen Pietät *xiao* in der Ost-Han-Zeit wurde bereits reichlich diskutiert, jedoch wurde die Rolle der mächtigen Familienclans bei der Entstehung grabschützender Texte bisher kaum untersucht.

265 Liu Yi 2016, 337.

1. Abgrenzung des Forschungsfeldes

1.1 Der Begriff „Begräbnistext“ und seine Klassifikation

1.1.1 Begräbnistexte im engeren Sinne und im weiteren Sinne

Nach der Definition von Seidel sind Begräbnistexte diejenigen Texte, die unmittelbar das Bestattungsritual und das Schicksal des Verstorbenen nach dem Tod betreffen:

“Funerary Texts” are documents which do not form part of the scriptures sometimes included among the grave goods (such as the *Lao tzu* 老子 and *I-ching* 易經 versions found in *Ma-wang-tui* 馬王堆), but scripts that directly concern the burial rite and the post-mortem fate of the deceased.

Sie teilt Begräbnistexte in vier Typen ein:

1. Der erste Typus ist der Landkaufvertrag (land contract) *diquan* 地券, der als Zeugnis des Besitztums des Verstorbenen dient.
2. Der zweite Typus ist der grabschützende Text (documents to ward off evil from the tomb) *zhenmuwen* 鎮墓文, den sie als „Himmlische Verordnung für den Verstorbenen (celestial ordinances for the dead)“ bezeichnet.
3. Der dritte und der älteste Typus ist *yiwuquan* 衣物券, ein Text, dessen Adressat die Geister der Unterwelt sind und der oft von einem Verzeichnis der Grabbeigaben, d. h. einer Auflistung des Eigentums des Verstorbenen, begleitet wird.
4. Der vierte Typus fasst sehr unterschiedliche im Grab aufgefundenen Schriftstücke zusammen, nämlich Talismane *fu* 符, Zaubersprüche und Siegel bzw. Siegelabdrücke.¹

Seidel verwendet in ihrer Definition die Bezeichnung „Schrift (script)“ um handgeschriebene bzw. eingeritzte und gemeißelte Texte auf verschiedenen Materialien zu umschreiben, bei denen es sich somit sowohl um Manuskripte (im wörtlichen Sinn) als auch um Inschriften handeln kann. Hiermit vollzog Seidel den wichtigen Schritt, alle beschrifteten Objekte aus dem Grab, die bislang zumeist separat behandelt wurden, gemeinsam zu berücksichtigen. Angesichts der Tatsache, dass die Grenze zwischen Manuskripten und Inschriften immer unscharf bleibt², wird in dieser Arbeit der Begriff „Text“ als Oberbegriff für Manuskripte und die Inschriften vorgezogen.

1 Seidel 1987, 24–27. Giele et al. weisen darauf hin, dass es sich beim Begriff Siegel sowohl um den Abdruck eines relativ kleinen, handhabbaren Objektes als auch um das bildgebende Objekt selbst handelt (Giele et al 2015, 551). Um eine klare Trennung zwischen den beiden Bedeutungen zu ziehen, werden in der vorliegenden Arbeit das bildgebende Objekt und dessen Abdruck jeweils als „Siegel“ und „Siegelabdruck“ bezeichnet.

2 Generell ausgedrückt werden Inschriften auf relativ harte Oberflächen und Manuskripte auf relativ weiche Oberflächen geschrieben. Die Anzahl der Schriftzeichen bei Inschriften ist oft etwas

Seit der Klassifizierung von Seidel gibt es einige wenige weitere Versuche Begräbnistexte zuzuordnen. So untersuchte z. B. Zhao im Jahr 1992 die Entstehung des Epitaphs *muzhi* 墓誌 und führte dessen Ursprung auf die in Dachziegeln eingeritzten Inschriften zurück, die aus Gräbern von Zwangsarbeitern der Qin-Zeit zutage gefördert wurden. Er diskutierte, der zeitlichen Reihenfolge ihres Auftretens nach, weitere Arten von Inschriften, deren Funktion die „Kennzeichnung des Grabes *zhimu* 志墓“ war. Darunter befinden sich die Schreiben an die Unterwelt *gaodizhuang* 告地狀, die Seidels Begriff von *yiwuquan* 衣物券 entsprechen, beschriftete Fahnen *mingjing* 銘旌, Inschriften *tiji* 題記 auf Grabtüren und oberirdischen *que*-Pforten 闕 des Grabgartens sowie Inschriften auf Reliefplatten.³

Giele erstellte 2003 eine detaillierte Klassifizierung der auf Holz, Bambus und Seide geschriebenen Manuskripte aus Gräbern der Zhanguo-Zeit, der Qin-Zeit, der West-Han-Zeit und der Xin-Zeit. Er bezeichnete sie mit dem Oberbegriff Grabtexte „tomb texts“ und ordnete sie in vier Gruppen ein, die er jeweils in mehrere Untergruppen unterteilte:⁴

1. Funerary texts (*mingjian wenshu* 冥間文書 or *huangquan wenshu* 黃泉文書):
 - a. Addresses to the netherworld authorities
 - b. Inventories of funerary items (*qiance* 遣冊 or *yiwuquan* 衣物券)
 - c. Tags and labels (on individual pieces of funerary items)
 - d. Contracts for the purchase of the graveyard (*diquan* 地券) or a coffin
 - e. Prayers, spells and sacrifice records

2. Other texts relating personal data (perhaps also to be seen as funerary texts?):
 - a. Diaries and other personal records of events
 - b. Wills
 - c. Rulings and certificates of having received privileges
 - d. Letters
 - e. Visitor's cards

niedriger und bei Manuskripten größer. Anhand des Beispiels von Keilschriften auf Tontafeln aus dem Vorderen Orient argumentiert Giele, dass Manuskripte nicht unbedingt auf weichen Schreibmaterialien („writing materials“) verfasst worden sein müssen (Giele 1999, 258). Die Tontafeln waren jedoch zum Zeitpunkt der Beschriftung weich und können meines Erachtens mithin als ein weiches Schreibmaterial betrachtet werden.

3 Zhao Chao 1992, 3–6.

4 Giele 2003, 435–438. Venture schlägt eine andere Klassifizierungsmethode vor. Die Manuskripte ordnet er zunächst zwei Gruppen zu: Dokumenten *wenshu* 文書 und Literatur *shuji* 書籍. Beide werden des Weiteren jeweils in zwei Untergruppen eingeteilt werden. Die Zweiteilung von Manuskripten findet umfassend in anderen Wissenschaftsgebieten wie Papyrologie und Kodikologie Verwendung (Venture 2009, 357).

3. Utilitarian texts (“how-to” manuals):
 - a. Calendars and chronological charts
 - b. Hemerological texts (almanacs, *rishu* 日書)
 - c. Other divinational, theological, mathematical, and astronomical texts
 - d. Manuals for the evaluation of animals
 - e. Ritual prescriptions
 - f. Administrational statistics and official letters
 - g. Legal and judicial texts
 - h. Military manuals
 - i. Medical, dietetics, calisthenics, and sex manuals
 - j. Primers
 - k. Maps
 - l. Texts written onto utilitarian objects

4. Literature (for enjoyment, edification, moral support, etc.):
 - a. Canonical and other political or philosophical literature
 - b. Lyrical literature
 - c. Folk tales

Anders als Seidel teilt Giele die Begräbnistexte („funerary texts“) in fünf Textgattungen ein. Zudem gibt es bei beiden Forschern große inhaltliche Unterschiede zwischen den jeweiligen Textgattungen. So finden z. B. die zweite und die vierte Textgattung Seidels keine Entsprechung in der Klassifizierung Gieles. Ein Grund für die Unterschiede besteht darin, dass Giele sein Forschungsobjekt auf Manuskripte einschränkt, während Seidel sowohl Manuskripte als auch Inschriften in Betracht zieht. So kommt eine weitere Klassifizierung der Begräbnistexte durch Liu, basierend auf im Grab aufgefundenen Holz- und Bambustäfelchen von der Zhanguo-Zeit bis zur Han-Zeit, im Prinzip zu einem ähnlichen Ergebnis wie diejenige von Giele.⁵ Ein genauerer Vergleich zwischen den Textarten der beiden Klassifizierungen lässt jedoch erkennen, dass Giele einer anderen Definition der Begräbnistexte folgt, die im Forschungsfeld von Bambus- und Holztäfelchen konventionell in Gebrauch kommt. Bei dieser Definition, die Liu deutlich macht, handelt es sich um diejenigen Texte, die die Vorbereitung und die Durchführung

5 Liu bezeichnet Begräbnistexte als *sangzang wenshu* 喪葬文書 (wörtlich: „Texte des Totenrituals“) und teilt sie in fünf Gruppen ein: Beigabenregister *qiance* 遣冊, Register der von Nicht-Familienmitgliedern geschenkten Grabbeigaben und Gelder *fengshu* 贈書, Schreiben an die Unterwelt *gaodishu* 告地書, vereinfachte Register der Grabbeigaben *yiwushu* 衣物疏, Landkaufverträge *maidiquan* 買地券 (Liu Guosheng 2011, 116).

der Bestattungszeremonie dokumentieren.⁶ Seidel interessiert sich hingegen nicht für die Vorbereitung des Totenrituals oder die Dokumentation seiner gesamten Durchführung, sondern nur für diejenigen Texte, die *im Totenritual* verwendet wurden und das Schicksal des Verstorbenen nach dem Tod direkt beeinflussen sollten.

Seidel erklärt aber nicht vollends, nach welchem Kriterium festzustellen ist, ob ein Text das Schicksal des Verstorbenen überhaupt beeinflussen kann. Wohl wegen dieser Unklarheit Seidels Definition ist sich Giele in seiner Klassifizierung darüber unschlüssig, ob die Gruppe 2, „other texts relating with personal data“, ebenfalls den Begräbnistexten zugeordnet werden kann. Laut dem aktuellen Forschungsstand zu den hanzeitlichen Jenseitsvorstellungen nahmen, wie Poo schildert, die meisten Mitglieder der Gesellschaft damals einen schichtenübergreifenden Volksglauben an, demzufolge die Verstorbenen nach dem Tod in irgendeiner Form von Geist *gui* 鬼 weiterleben und in der Unterwelt wohnen, die ähnlich wie das Diesseits von einem hierarchischen bürokratischen System verwaltet wird. Zugleich unterscheiden sich die Jenseitsvorstellungen in den verschiedenen Gesellschaftsschichten voneinander, insbesondere in Abhängigkeit von den Lese- und Schreibkenntnissen der Bevölkerung.⁷ Die Bedürfnisse des Verstorbenen im Jenseits können sehr vielfältig sein, wie die Klassifizierung von Giele verdeutlicht.⁸

Um die genaue Bedeutung des Begriffs „post-mortem fate“ in der Definition von Seidel zu klären, erscheint es sinnvoll Gieles Klassifikation der Grabtexte einer Eliminationsmethode zu unterziehen und diejenigen Objekte auszuschließen, die keinen Bezug zum persönlichen Schicksal des Verstorbenen aufweisen. Die Gruppe 4 von Giele ist als erstes auszuschließen, da Literatur als geistige Nahrung zur Selbstkultivierung des Verstorbenen dient. Die in den Gruppen 2 und 3 aufgelisteten Grabtexte können als Texte verstanden werden, die vom Verstorbenen im jenseitigen Alltagsleben genutzt werden sollen. Die Texte der Gruppe 1 dienen vor allem dazu, den Verstorbenen erfolgreich in die Unterwelt aufzunehmen. Jedoch lässt Seidel in ihrer Klassifikation drei von Giele aufgeführten Textgattungen der Gruppe I aus, nämlich Inventare von Grabbeigaben, Etiketten von einzelnen Grabbeigaben sowie Niederschriften von Gebeten, Sprüchen

6 Chen vertritt ebenfalls die Meinung, dass es sich bei den Begräbnistexten um zwei Arten von Texten handelt: Beigabenregister *qiance* 遣策 und Register der von Nicht-Familienmitgliedern geschenkten Grabbeigaben und Gelder *fengshu* (Chen Wei 1996, 70).

7 Poo Mu-chou 2007, 197–224.

8 Nach dieser Klassifizierung wird zunächst der Verstorbene dort seine Identität klären. Dann ist es wichtig, dass seine Aufnahme in die Unterwelt erfolgreich vonstattengeht. Überdies möchte er sich vor körperlicher Versehrung schützen und die Gewohnheiten des diesseitigen Lebens im Jenseits fortführen, d. h. dort seine gesellschaftliche Stellung wahren, über genügend Nahrungsmittel und Ackerland verfügen, mitunter erlesene Speisen und Bankette genießen, Jagdausflüge unternehmen, Literatur lesen, nach Gesundheit, Langlebigkeit und sogar Unsterblichkeit streben.

und Opferzeremonien. Die anderen beiden Textgattungen, Schreiben an die Unterwelt und Landkaufverträge, werden von ihr durch zwei weitere Arten von Texten, nämlich grabschützende Texte sowie Talismane, Zaubersprüche und Siegel ergänzt.

Anders als die drei ausgeschlossenen Textgattungen Gieles, die weitgehend mit den rituellen Regulationen des konfuzianischen Kanons *Yili* übereinstimmen, beschreiben die vier Textgattungen von Seidel neu eingeführte rituelle Gebräuche, die in den Texten des damaligen konfuzianischen rituellen Kanons keine Erwähnung fanden. Seidels Begräbnistexte schlagen daher Wurzeln in der Jenseitsvorstellung des damaligen Volksglaubens und nicht im rituellen Kanon. Sie wurden im Bestattungsritual verwendet, um den Übergang des Verstorbenen vom Diesseits ins Jenseits erfolgreich zu vollziehen. In diesem Sinne können sie auch als *Texte des Übergangsrituals* bezeichnet werden. Dementsprechend ist das Bedeutungsfeld des Begriffs „Begräbnistext“ von Seidel kleiner als dasjenige von Giele. Seidels Definition bezieht sich somit auf *Begräbnistext im engeren Sinne*, diejenige von Giele hingegen auf *Begräbnistext im weiteren Sinne*. In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff „Begräbnistext“ im Sinne Seidels verwendet.

1.1.2 Klassifikation der Grabtexte und Begräbnistexte

Seit der Veröffentlichung von Seidel im Jahr 1987 wurden etliche neue Begräbnistexte aus Gräbern zutage gefördert. Deshalb ist es notwendig zu prüfen, ob sie in die oben genannten vier Gattungen der Begräbnistexte eingeordnet werden können. Die Begräbnistexte bilden jedoch nur einen Teil der Grabtexte, die im Kontext des Grabes gefunden wurden. Somit setzt eine gründliche Prüfung der Gattungen der Begräbnistexte eine Kategorisierung der Grabtexte voraus. Im Vergleich mit Gieles Klassifizierung der Grabtexte, die auf gewöhnlichen Textträgern wie Holz- und Bambustäfelchen und Seide verfasst wurden, sind in der vorliegenden Untersuchung die Gattungen der Grabtexte um zwei Dimensionen zu erweitern. Zum einen werden diejenigen Texte, die auf die oberirdischen Grabanlagen geschrieben wurden, mitberücksichtigt. Zum anderen werden diejenigen im Grab gefundenen Texte, die nicht auf übliche Schreibmaterialien, sondern auf andere Utensilien oder auf Baumaterialien geschrieben wurden, ergänzt.

Aufgrund ihrer großen Vielfalt wurde bislang noch keine derart umfangreiche Klassifizierung der Grabtexte vorgenommen. In der vorliegenden Untersuchung wird der erste Versuch unternommen, die hanzeitlichen Grabtexte zu klassifizieren. Sie lassen sich insbesondere in die folgenden Hauptgattungen einordnen:

- I. Texte auf oberirdischen Grabanlagen;
- II. Texte auf der unterirdischen Grabarchitektur;
- III. Texte auf gewöhnlichen Schreibmaterialien (Holz- und Bambustäfelchen und Stoffen);

- IV. Texte auf Siegeln, *gangmao*-Talismanen, Weissagungsgeräten und Spielzeugen;
- V. Texte auf beweglichen Utensilien aus haltbaren Materialien (Ziegel- und Steinutensilien, Tongefäßen, Münzen, Metallutensilien, Glas- und Jadeutensilien);
- VI. Texte auf beweglichen Utensilien aus vergänglichen Materialien.

I. Texte auf oberirdischen Grabanlagen

In der Han-Zeit wurden Inschriften oft direkt auf die steinernen Oberflächen der oberirdischen Grabanlagen eingemeißelt.⁹ Grabstelen und Grabschreine, die beide häufig vor dem Grabhügel errichtet wurden, zählen zu den zwei wichtigsten Gruppen der oberirdischen Grabanlagen mit Inschriften. Der Grabschrein und die Grabrampe des entsprechenden Grabes befanden sich zumeist auf einer geraden Achse, wie dies u. a. beim berühmten Grab von Zhu Wei¹⁰ und dem Grab bei Baiji der Fall war.¹¹ Neben den relativ großen Grabschreinen, wie z. B. demjenigen von Zhu Wei, fand in der Ost-Han-Zeit im heutigen Grenzgebiet der Provinzen Henan, Shandong, Jiangsu und Anhui noch ein Typus von kleinerem Grabschrein Verwendung.¹² Diese kleinen Grabschreine

9 In dieser Arbeit werden die erhaltenen Steininschriften der Han-Zeit hauptsächlich anhand von zwei Nachschlagewerken untersucht, die jeweils von Nagata und Xu zusammengestellt wurden (Nagata 1994; Xu Yuli 2006).

10 Fairbank vermutet, dass der Eingang des Grabes sich östlich der Nord-Süd-Achse der längsten Grabkammer, also der Hauptgrabkammer, befunden haben konnte, da zwei steinerne Türen dort aufgefunden wurden (Fairbank 1942, 84–88). Die Gesamtbreite der beiden Türen war jedoch größer als die Breite des sogenannten Eingangs. Deshalb könnte dieser nicht richtig geschlossen werden. Zumal betrug die Öffnung an der Ostwand der mittleren Seitenkammer nur etwa 24 Zoll (73cm). Dies wäre viel zu eng für den Eingang eines Grabes von dieser Größe. Das Grab wurde geplündert und im Bereich der Südseite der Hauptgrabkammer und der Ostseite der mittleren Seitenkammer zerstört. Deshalb könnten die beiden Steintüren nach der Plünderung des Grabes an die Ostwand der mittleren Seitenkammer verfrachtet worden sein, durch die die Grabräuber eingedrungen sein konnten. Der Eingang des Grabes musste sich somit südlich der Südwand der Hauptgrabkammer, also auf der Nord-Süd-Achse des Grabes, befunden haben. Da fast alle bisher ausgegrabenen Grabrampen der Ost-Han-Zeit geradlinig und nicht rechtwinklig abknickend angeordnet waren, wäre ein Eingang auf einer parallelen Achse zur Achse des Grabes eher unwahrscheinlich. Ich bin der Meinung, dass sich die Grabrampe geradlinig und auf der Nord-Süd-Achse des Grabes befunden haben muss. Dementsprechend habe ich den von Fairbank gezeichneten Grundriss des Grabes modifiziert.

11 Der Grabschrein bei Baiji bildet mit seiner nach Süden ausgerichteten Öffnung eine Achse mit dem Grab, dessen Eingang ebenfalls nach Süden ausgerichtet ist. Der Schrein befand sich bei der Ausgrabung noch in seiner ursprünglichen Position (You Zhenyao 1981, 137). Manchmal konnte der auf dem Friedhof befindliche Grabschrein wegen Raummangels nicht auf der Achse des Grabes errichtet werden, wie z. B. beim Grabschrein von Hu Yuanren (Wang Buyi 1993, 522).

12 Jiang rekonstruierte 1983 die kleinen Grabschreine bei Songshan (Jiang Yingju 1983, 750). Sosukawa weist auf die „Vielfältigkeit der Grabschreine“ hin (Sosukawa 1993, 162–174). Yang und Li widmeten sich in ihren Forschungsarbeiten auch besonders kleinen Grabschreinen (Yang Aiguo 2000, 10; Li Song 2000, 115).

wurden jedoch zumeist in der Wei- und Jin-Zeit abgebaut und als Baumaterial für Gräber wiederverwendet.¹³ Basierend auf der Analyse eines Reliefbildes, das sich auf der Rückwand eines kleinen, noch heute erhaltenen Grabschreins aus Xiaotangshan befindet und die Szene der Opferdarbietung an die Verstorbenen darstellt (Abb. 1-1, 1-2), argumentiert Xin, dass in der Ost-Han-Zeit die Opferdarbietung auf dem Friedhof vor dem Grabschrein anstatt im Grabschrein durchgeführt wurde.¹⁴

Auf steinerne Grabschreine, insbesondere in solche mit kleineren Maßen, wurden oftmals Inschriften eingeritzt. Das Hauptanliegen der Inschriften besteht darin, die kindliche Pietät *xiao* der Hinterbliebenen gegenüber den Verstorbenen zu rühmen, indem die körperlichen Strapazen der Stifter und ihre hohen Geldausgaben betont werden.¹⁵ Am Ende einiger Inschriften wird eine Bitte an die Besucher gerichtet, dass sie den Grabschrein nicht ruinieren mögen.¹⁶ Dies lässt deutlich erkennen, dass die auf dem Friedhof errichteten Grabschreine allen dortigen Besuchern zugänglich waren. Einige Inschriften beinhalten eine formelhafte Phrase, nämlich „Alle oben genannten oder hier eingemeißelten Personen und Pferde sollen sich von dem Großen Getreidespeicher [der Hauptstadt] nähren 此上人馬皆食太倉“, die zwar durchaus mit dem Jenseits zu tun hat, aber nicht unmittelbar das Schicksal des Verstorbenen berührt.¹⁷

Vor dem Grabschrein wurde manchmal ein Opferaltar mit einer Inschrift oder Verzierung angelegt (Abb. 1-3, 1-4).¹⁸ Die Inschriften dieser Altäre hatten jedoch nichts mit

13 Chen rekonstruierte 59 kleine Grabschreine aus Tengzhou. Sie weist darauf hin, dass die Grabschreine sehr wahrscheinlich unmittelbar am Grabhügel errichtet wurden (Chen Hsiu-hui 2010, 285–287).

14 Xin vertritt überdies die Meinung, dass die Motive und die Anordnung der Reliefs des steinernen Grabschreins die Wandmalereien von Grabschreinen aus Holz und Erde imitiert haben (Xin Lixiang 2000, 186–195).

15 Wu vermutet, dass der sogenannte Epitaph *muzhi* 墓誌 von Xu Aqu ein Einbauteil eines Grabschreins gewesen sein soll (Wu Hung 2005b, 225). Ein Beweis für diese Vermutung ist die Angabe der hohen Geldausgabe in der Inschrift.

16 Am Ende der Inschrift des Grabschreins von Xu Anguo steht z. B. der Ausdruck „Sie sollen nicht [die Reliefplatten] ritzen und malen *wude zhuohua* 無得涿畫“ (Xin Lixiang 2000, 191). Das Ende der Inschrift auf der Reliefplatte aus dem Kreis Feicheng lautet „Sie sollen [die Reliefplatten] nicht ruinieren *wu baihuai* 勿敗壞“ (Nagata 1994, 26).

17 Siehe fünf Reliefsteine mit Inschriften (Nagata 1994, 17, 21, 29, 39, 103). Für weitere Reliefsteine mit Inschriften siehe Yang Aiguo 2006, 41–68.

18 Zwei in Qufu aufgefundene dicke Steinplatten, die jeweils die Inschriften *shanggu fuqing* 上穀府卿 und *zhuqi qing* 祝其卿 tragen, eignen sich für die Platzierung der Opfergabe. Nach der Beobachtung von Sekino befand sich ursprünglich ein sogenanntes Steinbett vor dem Grabschrein bei Xiaotangshan (Sekino 1916, 118). In der Inschrift der Stele von Wu Liang wurde ebenso ein Opferaltar vor dem Grabschrein erwähnt: „Vorne wurde ein Opferaltar angelegt, hinter dem ein Grabschrein errichtet wurde 前設壇砮，後建祠堂“ (Lishi lixu 1985, 75). Chen weist darauf hin, dass sich eine Steinplatte mit eingemeißeltem Motiv von zusammenhängenden *bi*-Jadescheiben

dem Schicksal des Verstorbenen im Jenseits zu tun, wie auch die Inschriften auf den steinernen Statuen, *que*-Pforten und Säulen *shibiao* 石表 im Grabgarten.¹⁹

Die Stelen wurden in der Regel von den ehemaligen Untergebenen bzw. Schülern der Grabherren gestiftet. Das Hauptanliegen der Inschriften war es, die Tugenden des Verstorbenen auf einem haltbaren Material zu verewigen und die Trauer der Hinterbliebenen zum Ausdruck zu bringen.²⁰ Hieraus ist zu schließen, dass die Inschriften auf den oberirdischen Grabanlagen nicht zu den Begräbnistexten gezählt werden können.

II. Texte auf der unterirdischen Grabarchitektur

Inschriften wurden jedoch auch oft der unterirdischen Grabarchitektur hinzugefügt. Die am Eingang oder im Innenraum des Grabes lesbaren Inschriften befanden sich etwa auf den architektonischen Bauteilen eines Reliefplattengrabes, eines Felsengrabes, eines Sarkophages, eines Ziegelsteingrabes, eines Holzgrabes oder eines Wandmalereigrabes.²¹ Die einfachste Form der Inschrift umfasste den Namen, manchmal auch die Heimat des Verstorbenen, die am Eingang eines Grabes oder einer Grabkammer eingemeißelt oder eingeritzt war.²² Am Ende der kurzen Inschriften aus der Provinz Sichuan oder der Region Shaanbei wurde das Grab oft als „Wohnhaus für zehntausend Jahre 萬歲室宅“ bezeichnet. Längere Inschriften konnten weitere Informationen wie die Todeszeit, die Lage des Grabes, die Tugenden des Verstorbenen oder ähnliche Informationen, wie bei einer Stele, beinhalten.²³ Zwei etwas eigenartige Beispiele enthalten jeweils einen Vers für das Zurückrufen der Seele des Verstorbenen, der auf das

ursprünglich vor dem Grabschrein bei Baiji befand. Dabei soll es sich auch um ein Grabaltar gehandelt haben (Chen Hsiu-Hui 2010, 270).

19 Nagata liefert detaillierte Anmerkungen zu den oben genannten Inschriften auf steinernen Opferaltären, *que*-Pforten, Säulen und Statuen (Nagata 1994).

20 Brown setzt sich mit der Rolle der Trauer in der Politik der Ost-Han-Zeit auseinander und weist darauf hin, dass nicht die „Lord-Father“-Analogie von Weber, sondern der Ausdruck der Trauer im intimen „privaten“ Bereich eine größere Wirkung auf die damalige Politik hatte (Brown 2007, Kapitel 3).

21 Bei einem Wandmalereigrab der West-Han-Zeit wurde die Oberfläche der Ziegelsteine oder der polierten Steinplatten unmittelbar gekalkt und anschließend bemalt. Dadurch blätterten die Farben leicht ab. In der Ost-Han-Zeit fand eine verbesserte Technik Verbreitung, bei der die Oberfläche der Ziegelsteine oder Steinplatten erst mit einem Mörtel aus Schlamm und zerhacktem Grass bestrichen, dann gekalkt und schließlich bemalt wurde. Hierdurch blätterte die Wandmalerei nicht so leicht ab (Wang Weifeng et al 2014, 91).

22 Z. B. bei den Felsengräbern bei Leshan (Xu Yuli 2006, Vol. 6, 2067–2074).

23 Der sogenannte Epitaph von Miao Yu, der in die unterirdische Grabarchitektur eingemeißelt war, setzte sich nacheinander aus den folgenden inhaltlichen Bestandteilen zusammen: dem Namen des Verstorbenen, dessen Tugenden, dessen Verdiensten, der Todeszeit und der Bestattungszeit. Für das Faksimile der Inschrift siehe Nagata 1994, 108.

fu-Ritual zurückzuführen ist, sowie eine detaillierte Schilderung des Bildprogramms.²⁴ Zwar enthalten einige Inschriften den Wunsch, dass die Verstorbenen von einem Frondienst in der Unterwelt befreit werden und sich die Grabtür nach der Bestattung nie wieder öffnen möge, jedoch wird der Adressat eines solchen Anliegens nie erwähnt. Hieraus lässt sich schließen, dass die Inschriften auf architektonischen Bauteilen wie dem Eingang und den Grabkammern nicht als Dienstschriften oder Verträge konzipiert wurden, die an die Beamten der Unterwelt adressiert waren. Ebenso wenig zählen sie zu den Begräbnistexten. Die Bilder im Innenraum des Grabs enthielten gelegentlich Kartuschen (Abb. 1-5). Sie beziehen sich jedoch nur auf ein einzelnes Motiv oder eine Szene und fungieren als Bilderklärung.²⁵ Außerdem wurden auf die Oberflächen des Grabinnenraums bisweilen Inschriften hinzugefügt, die den Namen und die Himmelsrichtung der Bauteile in der Grabarchitektur bezeichneten.²⁶

Neben dem Einmeißeln oder Einritzen wurden die Inschriften auch mit Pinsel und Tinte auf die Baumaterialien des Grabes (dabei handelt es sich nicht nur um Stein, sondern auch um anderen Baumaterialien wie Holz) geschrieben oder mit vorgefertigten Lettern auf Ziegelsteine gedruckt.²⁷ Die mit dem Pinsel ausgeführten Inschriften verblassten schnell und waren nur schwer zu erhalten (Abb. 1-6).²⁸ Verglichen mit den auf Ziegelsteinen eingeritzten Inschriften, bei denen es sich oftmals um während des Arbeitsvorgangs angebrachte Markierungen oder Graffiti der Bauarbeiter (Abb. 1-7) handelt, sind die aufgedruckten Inschriften größtenteils kurz.²⁹ Sie enthalten zumeist

24 Es handelt sich um das Grab des Tian Fang (Xu Yuli 2006, Vol.1, 187) und um das Grab mit der Inschrift *yuannian* 元嘉元年 (Zhang Qihai 1975, 126). Der Vers für das Zurückrufen der Seele ähnelt dem berühmten Vers *zhaohun* 招魂, der aus dem Kulturbereich Chu stammt.

25 Für eine Klassifizierung der Kartuschen in der Han-Zeit siehe Ouyang Moyi 2008, 61–63. Einige Reliefsteinplatten des berühmten Grabes bei Yinan wurden mit sogenannten „leeren Kartuschen“ *youbang wuti* 有榜無題 versehen. Die Kartuschen waren wahrscheinlich ursprünglich mit Inschriften aus Tinte beschrieben, die aber mit der Zeit verblasst sind. So enthielt die vordere Grabkammer mehrere Reihen von Menschenfiguren. Neben jeder Reihe war eine Kartusche platziert, die zum Zeitpunkt der Ausgrabung augenfällig keine Inschrift trug (Zeng Zhaoyu et al 1956, 13).

26 Auf den Türsturz der südlichen Grabkammer von Feng Ruren wurde die Inschrift „Innere Tür im Westen 西方內門“ eingemeißelt (Huang & Shan 1980, 247).

27 Zwei Holzbretter der Särge des Grabes M1 bei Mawangdui tragen jeweils eine mit Tinte verfasste Inschrift: „Nord-Ost 北東“ und „Nummer Eins im Süden 南一“. Ein Holzbrett des Sarges aus dem Grab M1 bei Luobowan, Kreis Gui, wurde mit schwarzer Tinte mit dem Namen des Verstorbenen, Su Yan 蘇偃, beschriftet (Li Xinxin 2014, 368–373).

28 Für eine Zusammenstellung der auf Stein geschriebenen Inschriften siehe Li Xinxin 2014, 336–356.

29 Das Grab des Hauses Cao im Kreis Bo liefert typische Beispiele für Graffiti und Markierungen, die während des Arbeitsvorgangs angebracht wurden (Yin Difei 1980, 88).

die Herstellungszeit, den Namen des Verstorbenen und einen Segenswunsch.³⁰ Einige wenige Inschriften umfassen einen kurzen Vers für das Zurückrufen der Seele des Verstorbenen oder einen kurzen Nekrolog (Abb. 1-8, 1-9).³¹ Manchmal sind auf Ziegelsteinen auch kurze, während des Arbeitsvorgangs aufgestempelte Markierungen sichtbar (Abb. 1-10).³²

Einige Inschriften, die entweder Graffiti der Bauarbeiter oder während des Arbeitsvorgangs auf Baumaterialien angebrachte Markierungen waren, waren offenbar nicht dazu bestimmt, gesehen zu werden, da ihre Textflächen entweder vermauert waren oder in dichtem Abstand zueinander standen (Abb. 1-11, 1-12).³³ Einige Inschriften wurden hingegen mit deutlicher Absicht außerhalb des Grabinnenraumes auf offen sichtbaren Oberflächen platziert, sodass sie von den potenziellen Grabräubern oder den Besuchern gesehen werden konnten.³⁴ Sie dienten entweder dazu, die Grabräuber durch die Androhung einer Verdammung abzuschrecken (Abb. 1-13) oder die Betrachter der Grabmalereien zu ermahnen, nicht das Grab zu betreten ohne vorher die Schuhe

30 In Yins Zusammenstellung der Faksimile der Ziegelsteininschriften wurde das früheste Beispiel auf das Jahr 75 n. Chr. datiert, das späteste auf das Jahr 220 n. Chr. (Yin Sun 1996, 2–9). In der Schrift *Lixu* wurden mehrere Ziegelsteininschriften jeweils mit einer Zeitangabe versehen, die sich auf die Jahre 58, 78, 82, 86 und 107 n. Chr. bezieht. Unter ihnen lassen sich drei Beispiele (78, 82, 86 n. Chr.) als Ziegelsteine identifizieren, die einem Grab beigegeben wurden (Lishi lixu 1985, 418). In Changsha wurden mehrere Ziegelsteine zutage gefördert, die mit Glückwunschschriften wie „[Der Verstorbene soll] seinen Nachkommen ewiges Wohl bringen 長宜子孫“ versehen sind (Zhongguo kaoguxue qinhan juan 2010, 830). Weitere Beispiele von Ziegelsteininschriften, die Glückwünsche ausdrücken, fanden sich im Grab M1 im Kreis Bo (Li Can 1978, 35) und im Grab bei Litun, Stadt Luoyang (Zhang Jian 1997, 1).

31 Die zwei Arten von Ziegelsteininschriften aus dem Grab im Kreis Gai wurden zunächst in normaler Schreibweise in eine Form geschnitzt oder gemeißelt. Die Form wurde anschließend auf Ziegelsteine gedrückt, weswegen die Inschriften spiegelbildlich erscheinen (Xu Yulin 1993, 55–57).

32 Einige fächerförmige Ziegelsteine aus dem Grab im Kreis Ding wurden auf ihren Rückseiten mit kurzen gestempelten Inschriften versehen, die vermutlich Längenangaben, wie z. B. „Sieben Fuß 七尺“ und „Zwölf Fuß 丈二“, darstellen (Ao Chenglong 1964, 132). Ich bin der Meinung, dass die Inschriften auch zur Nummerierung gedient haben konnten.

33 Die Inschriften auf den bearbeiteten Steinblöcken in der Grabrampe des Grabes bei Guishan, das wohl Fürst Liu Zhu zuzuschreiben ist, beinhalten nicht nur Nummerierungen, sondern auch ein so bezeichnetes, von ihm erlassenes „Edikt“ gegen verschwenderische Totenrituale (Xu Yuli 2006 Vol.1, 19). Da die Inschriften jedoch nicht die übliche Form eines Edikts annehmen, halte ich sie für Graffiti eines verspielten Steinmetzen.

34 Die Inschrift mit dem Verdammungsfluch gegen Grabräuber, eingemeißelt auf eine dünne Steinplatte, wurde auf dem Boden der Grabrampe unmittelbar vor der Grabtür aufgefunden (Xu Yuli 2006, Vol.1, 67). Hsing ist der Meinung, dass das Wandmalereigrab im Kreis Xunyi auf den Zeitraum zwischen dem Ende der Ost-Han-Zeit und der Wei-Zeit zu datieren ist. Er neigt dazu, vor allem aufgrund der bildlichen Details, wie z. B. der Frisuren, Kostüme, das Grab auf die Wei-Zeit zu datieren (Hsing I-tien 2006, 6–10). Da die Datierung noch umstritten ist, folge ich an dieser Stelle der weithin akzeptierten Einordnung in das Ende der Ost-Han-Zeit.

ausgezogen zu haben (Abb. 1-14).³⁵ Auf der unterirdischen Grabarchitektur angebrachte Inschriften dieser Art haben offensichtlich nichts mit dem Schicksal des Verstorbenen nach dem Tod zu tun und zählen somit nicht zu den Begräbnistexten.

III. Texte auf gewöhnlichen Schreibmaterialien (Holz- und Bambustäfelchen und Stoffen)

Im Vergleich mit den Oberflächen der oberirdischen Grabanlagen und der unterirdischen Grabarchitekturen eigneten sich Holz- und Bambustäfelchen besser als Schriftträger, daher fungierten sie als wichtigste Träger von sowohl kurzen Inschriften als auch längeren Texten im Kontext des Grabes. Auf ihnen wurden etliche Schreiben an die Unterwelt verfasst (G. 01 - G. 09, G. 12). Dünne Holz- oder Bambusschildchen, die in der Han-Zeit auch *jie* 楬 genannt wurden, kennzeichneten oft den Inhalt von Behältern, an denen sie befestigt waren (Abb. 1-15, 1-16).³⁶ In der Han-Zeit fanden auch breitere bzw. dickere Holztäfelchen Verwendung, auf denen sich zusätzlicher Raum befand, der sowohl einem Tonsiegelabdruckkästchen *fengnixia* 封泥匣, das unmittelbar in das Holz eingeschnitzt wurde, als auch einer weiteren Beschriftung vorbehalten war. Diese Art Adresstäfelchen trug damals die Bezeichnung *jian* 檢, gemeint ist damit ein Holztäfelchen zur Beschriftung und Versiegelung (Abb. 1-17).³⁷ Aus Holz- oder Bambustäfelchen wurden ebenso Beigabenregister³⁸, Register über die erhaltenen Geldsummen von den

35 Zheng vertritt die Meinung, dass die Ermahnungen am Eingang des Grabes im Kreis Xunyi darauf hinweisen, dass das Grab dem Publikum zugänglich war (Zheng Yan 2013, 163–164).

36 Deshalb wurden die *jie*-Holzschildchen entweder mit Löchern durchbohrt oder mit keilförmigen Schnitten versehen, so dass sie an dem gekennzeichneten Objekt befestigt werden konnten (Qiu Xigui 2014, Vol. 2, 250–257). Aus dem westhanzeitlichen Grab bei Yuyang wurden weitere *jie*-Holzschildchen ausgegraben (Song Shaohua 2010, 60). Für weitere Beispiele von *jie*-Holzschildchen siehe Giele 2003, 435.

37 Siehe seine Definition in der hanzeitlichen Wörterbuch *Shuowen jiezi*: „Beim Wort *jian* handelt es sich um die Beschriftung des Adresstäfelchens [eines Dienstschreibens] 檢, 書署也 (Shuowen jiezi zhu 1981, 1059)“. Oba vertritt die Meinung, dass die Tonsiegelabdruckkästchen, auf denen keine Inschriften verfasst wurden, wie z. B. diejenigen aus dem Grab M1 bei Mawangdui, auch als *jian*-Adresstäfelchen betrachtet werden können, da sie der Versiegelung dienten (Oba 2001, 188–189). Da sie jedoch nicht als Träger der Beschriftung fungierten, halte ich sie immer noch für Tonsiegelabdruckkästchen. Eigentlich übernahmen die beschrifteten *jie*-Holzschildchen 楬, die gemeinsam mit den Tonsiegelabdruckkästchen an den Bambuskasten befestigt wurden, die Funktion der Beschriftung.

38 Das Beigabenregister wurde gewöhnlich als *qiance* 遣策, *qiance* 遣冊, *yiwuquan* 衣物券 oder *yiwushu* 衣物疏 bezeichnet. Zheng unterscheidet zwischen zwei Arten von *qiance* und bezeichnet sie jeweils als *qiance* im engeren Sinne und *qiance* im weiteren Sinne (Zheng Shubin 2005, 28). Zhengs Begriff von *qiance* im weiteren Sinn wird von Venture als *sangzang wushu* 喪葬物疏 bezeichnet (Venture 2009, 358). Dou hält den Begriff *yiwushu* 衣物疏 für einen Unterbegriff von Ventures Begriff *sangzang wushu* (Dou Lei 2016, 1–5). In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff *qiance* im engeren Sinn, und zwar als ein Inventar von Grabbeigaben verstanden.

Beteiligten des Totenrituals, Visitenkarten³⁹, Testamente⁴⁰, Auszüge von Gesetzen oder Regularien als Zeugnisse eines Privilegs⁴¹, sowie amtliche Tagebucheinträge im öffentlichen Dienst hergestellt⁴². In vielen Gräbern befanden sich außerdem Handbücher unterschiedlichster Art, bei denen es sich um *lipu*-Kalender 曆譜, *rishu*-Almanache 日書, Handbücher der Arithmetik, Divination, Astrologie und Physionomie, Auszüge aus dem Ritualkanon, Verwaltungsregister und Dienstschriften, gesetzliche und richterliche Texte, Literatur zur Kriegskunst, Handbücher der Medizin und Gesunderhaltung, Erstlesebücher, Landkarten sowie um Ratgeber zum Umgang mit Geistern handelt. Außerdem wurden kanonische Literatur, philosophische oder politische Schriften sowie lyrische Texte auf Holz- und Bambustäfelchen geschrieben und dem Grab beigegeben.⁴³

39 Aus dem Grab M6 bei Yinwan wurden ein Register der von den Beteiligten des Totenrituals an den Haupttrauenden geschenkten Geldsummen und mehrere Visitenkarten ausgegraben (Yinwan hanmu jianpu 1997, 18–19/25–34).

40 Der Vertrag *quanshu* 券書 wurde wegen des im Text vorkommenden Ausdrucks *xianling* 先令 als ein Testament identifiziert (Chen & Wang 1987, 21). Die zwei weiteren Beispiele (G. 09, G. 12), die von Giele als Testamente betrachtet werden (Giele 2003, 436), werden von mir für Schreiben an die Unterwelt gehalten.

41 Im Grab M 18 bei Mozuizi wurden zehn Holztäfelchen mit Auszügen von Gesetzen und Regularien aufgefunden. Sie waren an einen Krückstock gebunden, dessen Griff die Form eines Vogels aufwies. Er diente als Zeugnis des Privilegs eines alten Mannes, der älter als 70 war (Chen Xianru 1960, 22). Ein ähnliches Objekt wurde im Grab bei Hantanpo im Kreis Wuwei aufgefunden, das auf die Mitte oder das Ende der Ost-Han-Zeit zu datieren ist (Zhong Changfa 1993, 30).

42 Aus dem Grab M5 bei Huchang wurde beispielweise ein Holztäfelchen zutage gefördert, auf dem die täglichen Angelegenheiten des öffentlichen Dienstes eingetragen wurden. Es wurde deswegen als ein Tagebuch betrachtet (Wang Qinjin et al. 1981, 17). Es behandelt jedoch keine persönlichen, sondern nur dienstlichen Angelegenheiten. Wang vertritt die Meinung, dass es vom Grabherrn Wang Fengshi während seiner Beschäftigungszeit im Palast von Fürst Guangling kurz vor dessen Tod verfasst wurde. Bei dem Täfelchen soll es sich nur um einen Teil der Niederschriften handeln (Wang Bing 2000, 40). Tian weist darauf hin, dass die Form des Täfelchens dem Dokumententypus *dieshu* 葉書 (牒書) ähnelt, einem Begriff, der von Li geprägt wurde (Li Ling 2008a, 77–78; Tian Tian 2012, 294). Ich halte es für eine Seite von Tagebucheinträgen für den öffentlichen Dienst, die sich auf eine Bestattung bezogen.

43 Für die entsprechende Klassifikation in englischer Sprache siehe Giele 2003, 436–437. Anders als von Giele behauptet, lassen sich meines Erachtens die Erzählungen über die Auferstehung nicht als Volkserzählungen betrachten, die dem Vergnügen des Grabherrn dienen sollen, sondern als eine Art Handbuch, das die Tabus im Umgang mit einem Geist durch eine Erzählung über die Auferstehung lehrt. Außerdem werden zwei Gruppen Gieles, nämlich „Contracts for the purchase of the graveyard or a coffin“ und „Prayers, spells and sacrifice records“, nicht aufgelistet. Der Grund dafür liegt darin, dass die entsprechenden Beispiele nicht auf die Han-Zeit zu datieren sind. So wurde z. B. der auf Papier geschriebene Landkaufvertrag, ausgegraben aus dem Grab M53 bei Astana, erst 273 n. Chr. hergestellt. Die Niederschriften von Opferdarbietungen, Gebeten und Zaubersprüchen wurden insbesondere den Gräbern im Chu-Königreich der Zhanguo-Zeit beigegeben. Im Grab M1 bei Dabaotai wurde nur ein Bambustäfelchen aufgefunden, das jedoch

Obwohl Seidenstoffe in der Qin- und Han-Zeit als weit verbreitete Schreibmaterialien galten, war die Anzahl der erhaltenen beschrifteten Seidenstoffe wegen der Erhaltungsbedingungen nicht groß.⁴⁴ Alle erhaltenen Beispiele wurden aus dem Grab M3 bei Mawangdui zutage gefördert. Sie befanden sich in einem verschlossenen Lackkästchen, platziert im östlichen Seitenfach der Grabkammer.⁴⁵ Bei den langen handgeschriebenen Texten handelt es sich um kanonische Literatur⁴⁶, philosophische und politische Schriften, Geschichtswerke⁴⁷, medizinische Literatur, Handbücher der Medizin und Gesundheitshaltung⁴⁸ sowie Handbücher der Physionomie, Astrologie, Divination und Zaubersprüche⁴⁹. Außerdem existieren einige *bebilderte* Handbücher der Divination⁵⁰, der Medizin und der Gesundheitshaltung⁵¹, ein bebildertes Handbuch über die Regulation der

offensichtlich keine derartigen Niederschriften enthält (Hou Xudong 2009, 66). Außerdem ordnet sie die Gruppe „ritual prescriptions“ der Gruppe „Kanonische Literatur“ zu.

44 Qian vertritt die Meinung, dass erst in der Qin- und Han-Zeit Seidenstoff in großem Umfang als Schreibmaterial verwendet wurde (Qian Cunxun 2004, 97).

45 He Jiejun 2004, 87.

46 Zu der kanonischen Literatur zählt *Zhouyi jingchuan* 周易經傳. Siehe Qiu Xigui 2014.

47 Zu der philosophischen und politischen Schriften oder den Geschichtswerken zählen die folgenden Texte: *Chunqiu shiyu* 春秋事語, *Zhanguo zongheng jia shu* 戰國縱橫家書, *Laozi* 老子, *Wuxing* 五行, *Jiuzhu* 九主, *Mingjun* 明君, *Dengsheng* 德聖, *Wuze youxing tu* 物則有形圖.

48 Zu der medizinischen Literatur und den Handbüchern der Medizin und Gesundheitshaltung zählen die folgenden Texte: *Zubi shiyi mai jiu jing* 足臂十一脈灸經, *Yinyang shiyi mai jiu jing jiaben* 陰陽十一脈灸經甲本, *Maifa* 脈法, *Yinyang mai si hou* 陰陽脈死候, *Wushier bingfang* 五十二病方, *Qugu shiqi* 去穀食氣, *Yinyang shiyi mai jiu jing yiben* 陰陽十一脈灸經乙本, *Yangsheng fang* 養生方, *Fangnei ji* 房內記, *Liao shegong du fang* 療射工毒方, *Shiwen* 十問, *He yinyang* 合陰陽, *Tianxia zhidao tan* 天下至道談.

49 Zu den Handbüchern der Physionomie, Astrologie und Divination zählen die folgenden Texte: *Wuxing zhan* 五星占, *Xingde yipian* 刑德乙篇, *Yinyang wuxing jiapian* 陰陽五行甲篇, *Chuxing zhan* 出行占, *Xiangma jing* 相馬經, *Za jin fang* 雜禁方.

50 Zu den illustrierten Handbüchern der Divination zählen die folgenden Texte: *Tianwen qixiang zazhan* 天文氣象雜占, *Xingde jiapian* 刑德甲篇, *Xingde bingpian* 刑德丙篇, *Yinyang wuxing yipian* 陰陽五行乙篇, *Muren zhan* 木人占, *Guaxiang tu* 卦象圖. Im Werk *Tianwen qixiang zazhan* wurden Abbildungen der verschiedenen Gestalten von Wolken und Kometen, mit denen die Wahrsagung durchgeführt werden konnte, jeweils mit einer Inschrift versehen (Fu Juyou & Chen Songchang 1992, 154–159).

51 Zu den bebilderten Handbüchern der Medizin und der Gesundheitshaltung zählen die folgenden Texte: *Daoyin tu* 導引圖, *Taichan shu* 胎產書. Die Inschriften der bebilderten heilenden Freiübungen *Daoyin tu* erklären die Namen verschiedener Körperhaltungen, behandeln die Tieren, von denen die Körperhaltungen inspiriert sind, sowie die Krankheiten, die durch die entsprechenden Körperhaltungen zu heilen waren (Zheng Shubin 2007, 12–13). Li studiert den Text *Taichan shu* 胎產書, neben dem das Schema der Menschenfigur *Renzi tu* 人字圖 und das Schema *Yuzang tu* 禹藏圖 dargestellt sind, wobei Letztgenanntes die Positionen einiger ausgewählter kalendarischer Geister bestimmt. Er weist darauf hin, dass durch Kalkulation mithilfe der Zahlenkunst eine günstige Himmelsrichtung herausgefunden werden konnte, in der die Plazenta

Trauerzeiten⁵², mehrere Landkarten und Pläne eines Gebäudes (Abb. 1-18)⁵³ und ein bebildeter Talisman zur Austreibung des Unheils beim Antritt einer Reise (Abb. 1-19)⁵⁴. Zwar verfügen einige der genannten Werke über eine apotropäische Funktion, sie wurden aber dennoch als Handbücher konzipiert, die nach der Glaubensvorstellung auch im jenseitigen Alltagsleben zur Anwendung kamen. Allen Werken ist deshalb gemein, dass sie nicht eng mit dem persönlichen Schicksal des Verstorbenen im Jenseits zusammenhängen.

Manche in Gräbern aufgefundene Inschriften wurden in Gewebe aus Hanf, Baumwolle und Seide eingeflochten. Sie dienen als ein Teil eines dekorativen Musters und beinhalten vor allem Segenswünsche.⁵⁵ Auch sie haben nur wenig mit konkreten Jenseitsvorstellungen zu tun. Einige wenige auf Gewebe geschriebene Inschriften sind erhalten geblieben.⁵⁶ Bei ihnen handelt es sich vor allem um Fahnen, die bei ihrer

mit der Fruchtblase nach einer Geburt zu vergraben war, um damit die Lebenserwartung des Säuglings zu verlängern (Li Jianmin 2005a, 306–308).

- 52 Dieses eigenartige bebilderte Handbuch wird als *Sangfu tu* 喪服圖 bezeichnet. Lai weist anhand neu veröffentlichter Buchfragmente darauf hin, dass die Illustration und der dargestellte Baldachin inhaltlich nicht streng mit der erklärenden Inschrift übereinstimmen, die sich unmittelbar neben der Illustration befindet (Lai Guolong 2016, 274).
- 53 Zu den Landkarten und Plänen eines Gebäudes zählen die folgenden Werke: *Zhaiwei zhaixing jixiong tu* 宅位宅形吉凶圖, *Dixing tu* 地形圖, *Jiandao fengyu tu* 箭道封域圖, *Fuzhai tu* 府宅圖, *Juzang tu* 居葬圖, *Zhaiwei caotu* 宅位草圖. Die Namen der Flüsse und Siedlungen wurden auf beiden Landkarten markiert. Hsing weist darauf hin, dass die Landkarte, die als *Dixing tu* 地形圖 genannt wird, den südlichen Teil des Fürstentums Changsha darstellt. Die andere Landkarte, die irrigerweise als *Zhujun tu* 駐軍圖 bezeichnet wird und die Regierungsbezirke der *Dixing tu*-Landkarte nur teilweise, jedoch detailliert darstellt, soll hingegen in *Jiandao fengyu tu* 箭道封域圖 umbenannt werden (Hsing I-tien 2011c, 344). Dong ist der Meinung, dass es sich bei der Seidenmalerei namens *Juzang tu* 居葬圖 um einen Plan handelt, der das Grab M2 und die private Residenz des Marquis Dai wiedergibt (Dong Shan 2016, 408). Bei den weiteren Seidenmalereien, die als *Fuzhai tu* 府宅圖 und *Zhaiwei caotu* 宅位草圖 bezeichnet werden, handelt es sich wohl jeweils um den Plan der privaten Residenz des Marquis Dai und den Entwurf eines bestimmten Gebäudes (Qiu Xigui 2014, Vol. 6, 123/ 135).
- 54 Die eigenartige beschriftete Seidenmalerei, die heute den Namen *Taiyi zhu tu* 太一祝圖 trägt, wurde frühestens von Zhou als *Shenqi tu* 神祇圖 bezeichnet (Zhou Shirong 1990, 925). Li vertritt die Meinung, dass sie dazu dienen soll, das von Waffen ausgehende Unheil abzuwehren. Er gibt ihr daher die Bezeichnung *Pibing tu* 辟兵圖 (Li Ling 1991, 941). In späterer Zeit wurde sie jedoch als *Sheshen tu* 社神圖 bezeichnet (Fu Juyou & Chen Songchang 1992, 35). Li fertigte eine neue Restaurierung an und bezweifelte anhand dieser Restaurierung, ob die in der Mitte befindliche Gottheit als *taiyi* 太一 identifiziert werden kann (Li Song 2012, 33–36).
- 55 Beispielweise war die Inschrift „Es möge der Langlebigkeit Nutzen bringen 延年益壽“ populär (Shen Congwen & Wang Yu 2004, 53).
- 56 Das rote Gewebe, beschriftet mit der Inschrift *qixin* 榮信, wurde in der hanzeitlichen Ruine bei Juyan aufgefunden. Es gehört aber nicht zum Kontext des Grabes. Li vertritt die Meinung, dass der Stoff bei seiner Verwendung an einer Stange befestigt werden musste und als eine Art Passdiente (Li Xueqin 1978, 43).

Entdeckung auf dem Sarg platziert waren und oft als „Seelenfahnen“ (*mingjing* 明旌 oder *zhao* 旒) bezeichnet wurden. Sie dienten hauptsächlich dazu, den Herkunftsort und den Namen des Verstorbenen zu kennzeichnen.⁵⁷ Die Inschriften von zwei Beispielen können jedoch als Schreiben an die Unterwelt gedeutet werden, da sie sich unmittelbar an die Beamten der Unterwelt richteten (G. 10, G. 11).

IV. Texte auf Siegeln, *gangmao*-Talismanen, Weissagungsgeräten und Spielzeugen

Neben konventionellen Schreibmaterialien dienten oft auch kleinere Utensilien als Träger von Grabtexten. Vier Objekttypen sind hervorzuheben: Siegel, *gangmao*-Talismane, Weissagungsgeräte und Spielzeuge. Das Siegel *yinzhang* 印章 und dessen Abdruck, Siegelabdruck wurden oft aus Gräbern der Han-Zeit zutage gefördert.⁵⁸ Die heute erhaltenen Siegel bestehen aus unterschiedlichen Materialien wie Gold, Silber, Jade, Talk, Holz, Achat und Bernstein.⁵⁹ Anhand ihrer Inschriften wurden derartige Siegel oft in drei Gruppen eingeteilt: offizielle Siegel *guanyin* 官印, private Siegel *siyin* 私印 und *mingqi*-Siegel 明器印, die spezifisch für die Bestattung hergestellt wurden und im Alltag nicht brauchbar waren. Angesichts der Tatsache, dass in der Han-Zeit offizielle Siegel bei der Beförderung, der Abdankung oder der Absetzung einer Amtsperson an die Behörde zurückgegeben werden mussten, ist mit gutem Grund anzunehmen, dass die im Grab aufgefundenen offiziellen Siegel ebenfalls zu den *mingqi*-Siegeln zählten.⁶⁰ Ein Beweis dafür sind mehrere in Changsha ausgegrabene Siegel der West-Han-Zeit, die lange Zeit als offizielle Siegel betrachtet wurden. Ihre eingeritzten Inschriften sind jedoch überwiegend sehr nachlässig ausgeführt. Einige Siegelabdrücke wurden sogar spiegelbildlich angeordnet, sodass sie im Alltagsleben unbrauchbar waren (Abb. 1-20).⁶¹

57 Ma bezeichnet die fünf erhaltenen beschrifteten Gewebe, die alle aus Wuwei ausgegraben wurden, als „fahnenförmige Gewebe aus dem Grab *muzang fanwu* 墓葬幡物“. Sie vertritt die Meinung, dass sie während der Bestattung vor den Sarg gehalten und schließlich auf dem Sarg im Grab platziert wurden (Ma Yi 2011, 71). Außerdem werden drei beschriftete Seidenfahnen in schriftlichen Aufzeichnungen erwähnt. Sie wurden jeweils aus den Gräbern M1 und M49 bei Mozuizi sowie aus dem Grab von Wulu Chong im Kreis Huai'an ausgegraben (Dang Guodong 1958, 70; Chen Huang 2005, 68; Ma Heng 1958, 10).

58 Für einen Rückblick auf die Sammlungsgeschichte der Tonsiegelabdrücke der Han-Zeit siehe Sun Weizu 2002, 23–47.

59 Beispielweise wurde aus dem Grab M102 im Kreis Hanjiang ein Siegel aus Bernstein ausgegraben, auf dem offensichtliche Gebrauchsspuren zu sehen waren (Qi Hao 2009, 23). Im Grab M2 bei Ganquanshan wurde ein Siegel ohne eingeritzte Inschrift aufgefunden (Yin Zhihua 2000, 65).

60 Die zurückgegebenen offiziellen Siegel wurden in der West-Han-Zeit vernichtet, am Ende der Ost-Han-Zeit wurden sie hingegen nur an die entsprechende Behörde zurückgegeben und nicht vernichtet (Zhang Jingjing 2011, 21–22, 34).

61 Siehe die Abbildungen von Zhou (Zhou Shirong 1978, 273). Unter ihnen waren die Inschriften der Siegel Nr. 4, 5, 7, 11-2, 13, 15, 19, 20, 22 besonders kritzig ausgeführt, während die Inschriften der Siegel Nr. 5, 9, 19 spiegelbildlich angeordnet waren.

Sie ähnelten deshalb den *mingqi*-Siegeln, deren Inschriften nicht eingeritzt, sondern nur auf die Oberfläche geschrieben wurden.⁶² Zudem bestanden einige offizielle Siegel aus sehr weichem Talk (Härtegrad 1), der für die Herstellung eines offiziellen Siegels völlig ungeeignet war.⁶³ Auf manche Siegel wurden Inschriften zwar zunächst eingeritzt, jedoch bei der Bestattung absichtlich abgefeilt.⁶⁴ Bei vier aufgefundenen Siegeln wurden beide Stempelflächen mit eingeritzten Inschriften versehen, die zwei unterschiedliche Beamtentitel des Verstorbenen darstellten, was bei offiziellen Siegeln völlig unüblich war.⁶⁵ Deshalb können die den hanzeitlichen Gräbern beigegebenen Siegel zumeist für Geistergeräte *mingqi* gehalten werden. Bei ihren Inschriften handelt es sich vor allem um Namen, Beamtentitel und Segenswünsche.⁶⁶ Nur ein kleiner Teil von ihnen lässt sich zu den Begräbnistexten zählen.⁶⁷

Auch eine Art Talisman, der als *gangmao* 剛卯 bezeichnet wurde, diente als Träger von Inschriften. Zwar ist die Anzahl der überlieferten *gangmao*-Talismane gering, aber es handelte sich bei ihnen um ein populäres Amulett, das wohlhabende Leute gerne im Alltagsleben der Han-Zeit bei sich trugen.⁶⁸ Laut dem Gelehrten Fu Qian, der während der Regierungszeit der Kaiser Huan und Ling (146–189 n. Chr.) tätig war, wurden *gangmao*-Talismane aus drei Materialien, nämlich aus Jade, Bronze und Pfirsichholz hergestellt.⁶⁹ Die erhaltenen *gangmao*-Talismane bestehen aus Jade und Pfirsichholz, auf die

62 Zhou weist darauf hin, dass Siegel ohne eingeritzte Inschriften nicht in den Gräbern aus der Zhanguo-Zeit bei Changsha aufgefunden wurden. Das bedeutet, dass in der West-Han-Zeit die beigegebenen Siegel ohne eingeritzte Inschriften den *mingqi*-Geistergeräten zugerechnet werden konnten (Zhou Shirong 1978, 274).

63 Eines der beiden Talksiegel, die im osthänzeitlichen Grab bei Dayong in der Provinz Hunan aufgefunden wurden, war bereits bei der Ausgrabung gebrochen (Xiang Taochu 1994, 1095).

64 In den Gräbern M 101 und M102 im Kreis Hanjiang wurde jeweils ein Siegel aus Achat aufgefunden, dessen Inschrift offensichtlich abgefeilt worden war (Yin Zhihua 2000, 65).

65 Zhao hält sie aufgrund ihrer Form und ihres Materials für Geistergeräte *mingqi* anstatt für Utensilien, die im Alltagsleben tatsächlich angewandt wurden (Zhao Ping'an 2012, 15–16).

66 Zhao fasst die Forschungsgeschichte der Siegel der Qin- und West-Han-Zeit zusammen. Er zieht einen Trennungsstrich zwischen den beiden Arten von Siegeln, den offiziellen Siegeln und den privaten Siegeln, und analysiert die formalen Merkmale ihrer jeweiligen Inschriften (Zhao Ping'an 2012, 1–87).

67 Wang erstellt eine Klassifizierung von ihnen und ordnet sie eindeutig dem Taoismus zu (Wang Yucheng 2000, 10–23). Für die Diskussion herzu siehe Kapitel 3.2.2.

68 Wang identifiziert 12 überlieferte Beispiele als authentische hanzeitliche *gangmao*-Talismane aus Jade. Zwei davon wurden aus einem Grab der Han-Zeit ausgegraben. Sie alle nahmen die Form eines kleinen Quaders an, in dessen Mitte ein rundes Loch gebohrt wurde, sodass sie am Körper zu tragen waren (Wang Zhengshu 1991, 75).

69 Fu zufolge versteht man unter dem Namen *gangmao* 剛卯 einen Talisman, der am Tag *mao* des Januars aus Jade, Bronze *jin* 金 oder Pfirsichholz hergestellt wird (Hanshu, 99.4109). Beim Wort *gang* soll es sich um die Härte des Talismans handeln, die auch in dessen Inschrift betont wird. Daher muss sich das Material *jin* auf harte Bronze anstatt auf weiches Gold beziehen. Lao weist

die Inschriften jeweils eingeritzt oder geschrieben wurden (Abb. 1-21, 1-22).⁷⁰ Der Inhalt der Inschriften, der bei fast allen *gangmao*-Talismanen gleich ist, zielt darauf ab, im Namen des himmlischen Herrn Epidemien zu vertreiben⁷¹. Auch sie standen ebenfalls nicht mit dem Schicksal des Verstorbenen im Jenseits in unmittelbarer Verbindung. Die im Grab aufgefundenen *gangmao*-Talismane können deshalb als apotropäische Amulette betrachtet werden, die zu Lebzeiten des Verstorbenen von ihm getragen wurden und nach dessen Tod seinem Grab beigegeben wurden.

Die *shi*-Weissagungsgeräte 式, die nach dem Modell des Kosmos hergestellt wurden, bilden eine weitere Gruppe mit Inschriften versehener Grabbeigaben. Bisher wurden neun hanzeitliche *shi*-Weissagungsgeräte ausgegraben.⁷² Sie bestehen meistens aus zwei Teilen bzw. aus zwei sich überlappenden Platten. Die früheren Beispiele bestanden aus einer lackierten quadratischen Holzplatte mit aufgemaltem *shi*-Diagramm (Abb. 1-23).⁷³ Sie wurden den beiden Typen *liuren* 六壬 und *jiugong* 九宮 zugeordnet. Die Inschriften sind auf den Platten zumeist im Uhrzeigersinn, manchmal jedoch auch gegen ihn angeordnet. Bei den Inschriften handelt es sich insbesondere um die Namen der Himmelsstämme, Erdzweige, zwölf Monate und achtundzwanzig Sternbilder, selten auch um weitere Aspekte der Weissagung. Es wird vermutet, dass ein Set von Spielsteinen,

aufgrund eines Zitats aus dem Werk *Houhanshu* darauf hin, dass in der Han-Zeit *gangmao*-Talismane auch aus dem Horn des Nashorns oder aus Elfenbein hergestellt wurden (Lao Kan 1956, 188). Bisher wurden aber noch keine Beispiele aus den beiden Materialien aufgefunden.

70 Lu weist darauf hin, dass die aus Pfirsichholz hergestellten *gangmao*-Talismane auch als *taomao* 桃卯 bezeichnet wurden. Bei den drei Exemplaren aus Juyan war jeweils eine Schnur an den Holztalisman gebunden, damit sie am Körper getragen werden konnten (Lu Xixing 2013, 92–93).

71 Für eine detaillierte Untersuchung der Inschriften auf den *gangmao*-Talismanen siehe You Rende 1991, 87–88.

72 Li vertritt die Meinung, dass ein *shi*-Weissagungsgerät aus zwei sich gegenseitig überlappenden Platten bestanden haben soll. Die obere Platte, die den Himmel symbolisiert, ist rund und wird Himmelsplatte *tianpan* 天盤 genannt. Die untere Platte, die die Erde symbolisiert, ist quadratisch und wird Erdenplatte *dipan* 地盤 genannt. Unter den sieben hanzeitlichen *shi*-Weissagungsgeräten sind die Himmelsplatten, deren Durchmesser jeweils 6 bis 14cm beträgt, normalerweise kleiner als ihre entsprechenden Erdenplatten, deren Seitenlänge jeweils 9 bis 21 cm beträgt. Auf der Mitte der Himmelsplatte ist gewöhnlich das Sternbild Großer Wagen dargestellt, dessen Deichsel als Zeiger fungiert (Li Ling 2001, 89–99). Huang ist hingegen der Meinung, dass die *shi*-Weissagungsgeräte eine formale Entwicklung vollzogen haben. Er hält demzufolge zwei ältere quadratische und lackierte Holzplättchen, die jeweils mit einem *shi*-Diagramm bemalt und auf die Qin-Zeit und die frühe West-Han-Zeit zu datieren sind, ebenfalls für *shi*-Weissagungsgeräte. Dementsprechend erstellte er eine Liste von insgesamt neun erhaltenen *shi*-Weissagungsgeräten aus der Han-Zeit. Sieben Beispiele davon bestehen aus Holz und Lack, eines aus Elfenbein, eines aus Bronze (Huang Ru-xuan 2015, 92–99).

73 In der Mitte der Himmelsplatte befindet sich normalerweise eine Nadel, die in das Loch in der Mitte der Erdenplatte eingesteckt werden kann. Bei der Benutzung des Objektes bleibt die Erdenplatte unbewegt, während sich die oben befindliche Himmelsplatte drehen lässt.

versehen mit den Namen der kalendarischen Geister, sehr wahrscheinlich in Kombination mit einem *shi*-Weissagungsgerät verwendet wurde (Abb. 1-24).⁷⁴

Auch eine Art Spielzeug, das stets Inschriften trug, entstammt der Han-Zeit. Dabei handelt es sich um einen 18-seitigen Spielwürfel und Münzen eines Trinkwettspiels. Die erhaltenen Spielwürfel bestehen aus Bronze und Holz, die Bronzewürfel enthalten oft Einlagen aus Silber und Gold, gelegentlich auch Edelsteine wie Achat und Türkis. Die auf die Facetten eines Würfels eingeritzten oder eingelegten Inschriften bilden die Zahlen „Eins 一“ bis „Sechzehn 十六“, begleitet von zwei funktionalen Wörtern, wie z. B. „Wein holen 酒来“ und „Hochmut 骄“ (Abb. 1-25).⁷⁵ Die Würfel wurden vermutlich zusammen mit bronzenen Trinkwettspielmünzen, die mit Nummerierungen wie „der Erste 第一“, „der Zwanzigste 第廿“ oder kurzen Versen wie „Die Reifung der Fünf Getreidesorten 五穀成“ versehen wurden (Abb. 1-26), im Spiel verwendet.⁷⁶

V. Texte auf beweglichen Utensilien aus haltbaren Materialien (Ziegel- und Steinutensilien, Tonggefäßen, Münzen, Metallutensilien, Glas- und Jadeutensilien)

Neben den oben genannten vier Arten von kleinen Utensilien dienten weitere kleine Objekte aus haltbaren Materialien als Träger der Grabtexte. Wenn Ziegelsteine, Dachziegel und Steine nicht als Baumaterialien der oberirdischen Grabanlagen oder der unterirdischen Grabarchitektur verwendet wurden, konnten sie dennoch als Träger von Inschriften dienen. Ein Beispiel dafür sind die Ziegelsteininschriften aus den Gräbern von Zwangsarbeitern der Ost-Han-Zeit. Überdies wurden grabschützende Texte auch auf Ziegelsteine (Z. 01, Z. 02, Z. 03) und Dachziegel (T. 18-3) geritzt oder geschrieben. Grabschützende Texte wurden ebenfalls auf Steinplatten eingemeißelt (S. 01, S. 02, S. 03, S. 04). Landkaufverträge wurden sowohl auf Ziegelsteine geritzt als auch in Felsen eingemeißelt (K. 01, K. 02, K. 04, K. 07).⁷⁷ Außerdem existiert eine Art von Traufziegeln *wadang* 瓦當, die oft Inschriften oder bildliche Verzierungen tragen. Ihre Inschriften sind entweder Bezeichnungen der dazugehörigen Gebäude oder Segenswünsche.⁷⁸ Auf Dachziegel *tongwa* 筒瓦, die relativ selten aus Gräbern zutage gefördert wurden,

74 Siehe Huang Ru-xuan 2015, 99–100. Es ist jedoch nicht klar, ob alle *shi*-Weissagungsgeräte zusammen mit Spielsteinen verwendet wurden.

75 Xu zufolge wurden bisher fünf Spielwürfel, davon drei aus Bronze und zwei aus Holz, aus Gräbern der Han-Zeit ausgegraben (Xu Ruobing 2015, 59).

76 Vierzig Exemplare von Trinkwettspielmünzen wurden aus dem Grab M2 bei Mancheng ausgegraben (Mancheng hanmu 1980, 271–272).

77 Der Felsen, in dessen Wand ein Landkaufvertrag eingemeißelt wurde, entstammt keinem Grab. Er befand sich auf dem Erdboden (Nagata 1994, 22), vermutlich in der Nähe eines dazugehörigen Grabes.

78 Heo ordnet die Inschriften auf den Traufziegeln in mehrere Gruppen ein: 1. Segenswünsche, 2. Aufzeichnungen eines Ereignisses, 3. Gärten und Wohnhäuser, 4. Behörden und Opferstätten (Heo Sun-young 2005, 98–162).

wurden Inschriften gelegentlich auch gestempelt. Dabei handelt es sich um während des Arbeitsvorgangs angebrachte Markierungen.⁷⁹

Auf Tongefäßen, die hanzeitlichen Gräbern beigegeben wurden, befinden sich oft geschriebene oder aufgestempelte Inschriften. Bei ihnen handelt es sich hauptsächlich um Angaben zu den Merkmalen des Gefäßes an sich (Name des Gefäßes und dessen Besitzers, Angabe des Inhalts und dessen Volumens), um Kontrollmarkierungen aus dem Herstellungsprozess sowie um Segenswünsche. Nur auf einer geringen Anzahl der Tongefäße wurden grabschützende Texte verfasst (T. 01-T. 39; N. 01-N. 44).

Münzen tragen fast immer Inschriften. Die Inschriften auf *wuzhu*-Münzen wurden mithilfe einer Form gegossen.⁸⁰ Sie bezeichneten den Wert der Münzen und bezogen sich wiederum nicht direkt auf das Schicksal des Verstorbenen im Jenseits. In der Han-Zeit fand zudem eine Art von apotropäischen Münzen *yashengqian* 壓勝錢 Verwendung. Da diese Münzen jedoch nicht nur in Gräbern aufgefunden wurden, ist anzunehmen, dass sie auch im Alltagsleben Verwendung fanden.⁸¹ Bei den Inschriften, die nicht den Wert der Münze bezeichnen, handelt es sich vor allem um Segenswünsche wie z.B. „Langlebigkeit 長壽“, „Glück 吉“, „[Sie] mögen ein Beamter werden 宜官“, „[Die Münze soll] das von Waffen ausgehende Ungemach abwehren und den Nachkommen Wohl [bringen] 辟兵宜子“.⁸² Die dargestellten Motive sind vor allem apotropäische Zeichen, wie z.B. bestimmte Sternbilder, das Muster vom *liubo*-Schachbrett 六博 und das *huanshoudao*-Backsword mit Ringknopf 環首刀, oder Symbole des wohlhabenden Lebens, wie z.B. der Gürtelhaken *daigou* 帶鉤 und der *huasheng*-Haarschmuck 華勝 (Abb. 1-27, 1-28, 1-29). Überdies weisen einige apotropäische Münzen mit dem Motiv

79 Die Dachziegel mit Inschriften wurden häufig bei Ruinen von Palästen oder Behörden aufgefunden. Aus der Ruine der *shaofu*-Behörde im Palast *weiyang* wurden Dachziegel mit gestempelten Inschriften wie „Palast Drei 宮三“ und „Palast Neunundsiebzig 宮七十九“ ausgegraben (Han chang'an cheng weiyang gong 1996, 165). In der Ruine des Palastes *weiyang* wurden zudem 63883 aus Knochen angefertigte Plättchen aufgefunden. Inschriften, deren Zeichenanzahl jeweils zwischen 2 und 40 beträgt, wurden auf insgesamt 57482 Knochenstücke geritzt (Zhongguo kaoguxue qinhan juan 2010, 805–812). Sie gehörten aber nicht zum Kontext des Grabes.

80 Für den Forschungsstand zur Entwicklung der Gussformen der Bronzemünzen der Qin- und Han-Zeit siehe Jiang Ruoshi 1997, 19–41.

81 Die apotropäischen Münzen wurden oft aus Gräbern der Han-Zeit zutage gefördert, die sich nicht nur in Nordchina, sondern auch in Südchina, wie z.B. in Hongkong, ausbreiteten (Yashengqian bian 2013, 1). Aus einer in den Boden gegrabenen Vorratshöhle bei Yiyang wurden über 150 Kilo Münzen ausgegraben, die auf den Zeitraum zwischen der West-Han-Zeit und der Nord-Wei-Zeit zu datieren sind. Unter ihnen befand sich eine apotropäische Münze der Han-Zeit (Chen Juan 1984, 21). Da die Vorratshöhle keinem Grab zugeschrieben werden kann, sollte die Funktion der apotropäischen Münze meines Erachtens nicht im Kontext des Grabes interpretiert werden.

82 Für eine Zusammenstellung der apotropäischen Münzen der Han-Zeit siehe Yashengqian bian 2013, 3–9.

des Gürtelhakens ein kleines Loch auf, durch das eine dünne Schnur gezogen und am Körper oder einem bestimmten Gegenstand befestigt werden konnte (Abb. 1-30). Die Inschriften, die dargestellten Motive sowie die Lochöffnungen der apotropäischen Münzen weisen darauf hin, dass sie sowohl im Grab als auch im Alltagsleben der Han-Zeit verwendet worden sein konnten. Die Münzinschriften sind deshalb nicht für Begräbnistexte zu halten.

Neben den *wuzhu*-Münzen und apotropäischen Münzen sind weitere Arten von Münzen aus der Han-Zeit überliefert. Hierzu zählen die verschiedenartigen *banliang*-Münzen 半兩, deren Gewicht im Laufe der Han-Zeit variierte, die *sanzhu*-Münzen 三銖 sowie Münzen der Xin-Zeit.⁸³ Neben den Bronzemünzen wurden in der Han-Zeit auch Münzen aus Gold oder dem sogenannten „weißen Gold 白金“ gegossen. Goldmünzen tragen oft gestempelte oder eingeritzte Inschriften. Dabei handelt es sich vor allem um Kontrollmarkierungen aus dem Herstellungsprozess (Abb. 1-31).⁸⁴ Zhang weist darauf hin, dass sich die Bezeichnung „weißes Gold“ auf eine Legierung aus Silber, Zinn und Blei beziehen muss.⁸⁵ Viele Münzen tragen das aufgestempelte Schriftzeichen „*shao* 少“, das sich wahrscheinlich auf die hanzeitliche Behörde *shaofu* 少府 bezieht. Einige runde Münzen aus Silber, Zinn und Blei enthalten oft mehrere eigenartige, in einem Kreis angeordnete Zeichen. Bei ihnen handelt es sich vermutlich nicht um Schriftzeichen, sondern um die 28 Sternzeichen (Abb. 1-32, 1-33).⁸⁶ Die Formen der Münzen aus „weißem Gold“ wurden gerne mit Hilfe anderer Materialien wie Bronze und Ton kopiert und dem Grab beigegeben.⁸⁷ Ihre Inschriften zählen ebenfalls nicht zu den Begräbnistexten.

83 Für die Studien zu den verschiedenen *banliang*-Münzen der Han-Zeit und den Münzen aus der Regierungszeit von Wang Mang siehe Jiang Ruoshi 1997, 65–92/180–190.

84 Die Goldmünzen nahmen zwei Grundformen an: runde Münzen oder hufeisenförmige Münzen. Neben Schriftzeichen wurden sie manchmal auch mit buchstabenförmigen Zeichen, wie z. B. „v-förmigem“ Haken, versehen (Xu Jin 2000, 56).

85 Nach der überlieferten Literatur soll sich das „weiße Gold“ auf die Legierung aus „Silber und Zinn 銀錫“ beziehen. Zhang weist aber zutreffend darauf hin, dass das Erz Bleiglanz, aus dem Blei und Zinn gemeinsam extrahiert wurden, in der Han-Zeit als *lianxi* 連錫 bezeichnet wurde. Deshalb muss es sich beim Ausdruck „Silber und Zinn 銀錫“ eigentlich um eine Legierung aus Silber, Zinn und Blei gehandelt haben. Dafür spricht die Analyse der Zusammensetzung der Münzen, deren Silber-, Zinn- und Bleigehalt jeweils 6%, 38% und 40% betrug (Zhang Zhenlong & Zhang Hong 2015, 106–108).

86 Die Zeichen wurden von Cai Jixiang 1943 als griechische Buchstaben und dann von anderen Forschern als lateinische Schrift, parthische Schrift oder Kharoṣṭhī-Schrift gedeutet. Eine endgültige Entzifferung gelang jedoch nie (Shi Xiaoqun & Dang Shunmin 2004, 51). Jiang und Zhao identifizierten sie neulich als die 28 Sternzeichen (Jiang Baolian & Zhao Qiang 2016).

87 Z. B. aus dem Grab M401 wurden mehrere Tonmünzen mit denselben Formen (rund, quadratisch und oval) sowie Inschriften ausgegraben (Shi Xiaoqun & Dang Shunmin 2004, 53). Zhang vermutet, dass die gleichförmigen Bronzemünzen die Muster von Tongussformen gewesen sein mussten, die zur Herstellung von Münzen aus der Legierung aus Silber, Zinn und Blei dienten (Zhang Zhenlong & Zhang Hong 2015, 107).

Hanzeitliche Metallutensilien enthalten häufig Inschriften.⁸⁸ Hierzu zählen z. B. Bronzespiegel, die zumeist relativ lange Texte tragen.⁸⁹ Inschriften befinden sich jedoch auch auf anderen Bronzeutensilien wie Tafelgeschirren, Trinkgefäßen, Wasserbehältern, Musikinstrumenten, Waffen, Messgeräten zur Bestimmung von Länge, Volumen und Gewicht, Beleuchtungsapparaturen, Weihrauchbehältern, Bügeleisen, Gürtelhaken, tigerförmigen Kerbhölzern, Haken für einen Bettvorhang, Pferdegeschirren und Wageneinzelteilen, Gussformen von Münzen, *liubo*-Schachbrettern und vielen anderen Gegenständen. Bei den Inschriften handelt es sich wieder um Kontrollmarkierungen, Merkmale der Utensilien an sich (Namen des Gerätes und des Besitzers, Nummerierung und Angabe des Gefäßvolumens) sowie Segenswünsche.⁹⁰

Auf einen Gürtelhaken wurde augenfällig ein Siegelabdruck mit der Inschrift „Bote des Himmlischen Herrn 天帝使者“ augenfällig neben der Inschrift „Höchst glücklich 大吉“ eingeritzt, wie als ob Letztgenannte mit dem entsprechenden apotropäischen Siegel gestempelt worden wäre.⁹¹ Mehrere Bronzeplatten, die aus Gräbern im Kreis Wushan ausgegraben und ursprünglich an Holzsärgen befestigt wurden, wurden mit Bildmotiven wie etwa von *que*-Pforten oder runden *bi*-Scheiben verziert. Sie wurden auch gelegentlich mit den Inschriften „Himmelstor“ *tianmen* 天門 und „*wuzhu*-Münze“ 五銖 gekennzeichnet (Abb. 1-34). Die Inschriften können in diesem Fall als Kartuschen betrachtet werden.

Eisenutensilien verrosten leicht. Bei den wenigen erhaltenen Inschriften auf entsprechenden Objekten handelt es sich um Kontrollmarkierungen.⁹²

Einige grabschützende Texte (B. 01-B. 10) und Landkaufverträge (K.05, K. 06, K. 08 K.12) wurden auf Bleitäfelchen eingeritzt. Die Inschriften auf den Bleimännlein wurden mithilfe einer Form gegossen.

Auf einigen Glasplättchen blieben mit Tinte verfasste Inschriften erhalten, die zur Nummerierung gedient haben konnten.⁹³ Überdies wurden Jadeplättchen bisweilen

88 Inschriften wurden manchmal auf Metallutensilien mit Pinsel geschrieben. Für eine Zusammenstellung dieser Inschriften siehe Li Xinxin 2014, 370–374.

89 Für eine Zusammenstellung der Inschriften auf Bronzespiegeln der Han-Zeit siehe Zhang Dan 2013, Appendix 2 oder Wang Hui 2009, Appendix 1. Kong klassifizierte die Bronzespiegel der Han-Zeit nach ihren Mustern (Kong Xiangxing & Liu Yiman 1984, 56–104).

90 Für die Klassifizierung und Entzifferung der Inschriften auf Bronzeutensilien der Han-Zeit siehe Xu Zhengkao 2005, Appendix. Dieser Autor bezieht sich dabei nicht explizit auf Inschriften auf Bronzespiegeln.

91 Für eine nähere Diskussion darüber siehe Kapitel 3.2.2.

92 Shiomi vertritt die Meinung, dass die Eiseninschriften hauptsächlich unter der Kontrolle der Behörde, die für die Überwachung der Herstellung von Eisenutensilien zuständig war, hergestellt wurden (Shiomi 1996, 99).

93 Siehe beispielweise die Glasplättchen aus dem Grab der Xin-Zeit bei Baonüdü im Kreis Hanjiang (Li Zebin 1991, 54).

auch mit Tinte und Pinsel beschrieben, jedoch vorrangig zur Nummerierung und Markierung während des Arbeitsvorgangs.⁹⁴ Aus einem Grab wurde ein auf einem Jadeplättchen eingeritzter Landkaufvertrag ausgegraben (K. 03).

VI. Texte auf beweglichen Utensilien aus vergänglichen Materialien

Neben den oben genannten fünf Objektgattungen dienten auch bewegliche Utensilien aus vergänglichen Materialien als Träger von Grabtexten. Lackwaren sind bekannte und weitverbreitete Träger von Inschriften. Letztgenannte beziehen sich vor allem auf die Bezeichnungen der Objekte an sich (Namen des Gefäßes und des Besitzers, Nummerierung und Angabe des Gefäßvolumens) oder es handelt sich um Kontrollmarkierungen, Segenswünsche und Kartuschen.⁹⁵ Ein Gerät zur Vermessung des Himmelsäquators aus dem Grab von Xiahou Zhao wurde am Rand seiner großen Rundplatte mit den Namen der 28 Sternbilder und den Abständen zwischen den Sternbildern versehen, die mit dem Bogengrad berechnet wurden (Abb. 1-35, 1-36).⁹⁶ Alle oben genannten Inschriften zählen offensichtlich nicht zu den Begräbnistexten.

Ebenfalls blieben einige mit Inschriften versehene Holz- und Bambusutensilien bis heute erhalten. Das Holzkästchen, das aus dem Grab von Huo He bei Haizhou zutage gefördert wurde und wohl als Behältnis eines Tuschesteins diente, trägt beispielsweise eine Inschrift, bei der es sich um die Aufzeichnung eines offiziellen Besuches handeln muss.⁹⁷ Der *an*-Tisch 案 aus dem Grab M22 bei Wuwei wurde mit der Inschrift „von Zhang Xiao zu nutzen 張孝用“ versehen, die sich wohl auf den Namen des Besitzers bezieht.⁹⁸ Inschriften wurden auch auf Bambusutensilien wie Balkenwaagen, Matten, Kästchen, Stimpfpfeifen und Essstäbchenkörbe geschrieben. Dabei handelt es sich um Paragraphen aus den hanzeitlichen Gesetzen und Regularien, Besitzernamen, Bezeichnungen des Inhalts, Namen der Tonleiter, aber wiederum offensichtlich nicht um Begräbnistexte.⁹⁹

94 Li Xinxin 2014, 372–373.

95 Hong weist darauf hin, dass die Inschriften hauptsächlich aus zwei Teilen bestehen: den Bezeichnungen der Utensilien an sich und den Kontrollmarkierungen (Hong Shi 2006, 145–149). Neben den 94 Menschengestalten, die sich auf dem Lackkoffer aus der Präfektur Lelang finden, sind insgesamt 37 Kartuschen noch lesbar (Li Xinxin 2014, 2).

96 Die Funktion des lackierten Gerätes, das aus zwei sich überlappenden runden Platten besteht, ist umstritten. Harper hält es für ein *shi*-Weissagungsgerät, das dem Typus *liuren* 六壬 zuzuordnen ist (Harper 1979, 3). Cullen ist ebenfalls der Meinung, dass es sich bei dem Gerät nicht um ein astronomisches Vermessungsgerät, sondern um eine Skalenscheibe von Sternbildern („lodge dial“) handelt (Cullen 1981, 34). Anhand der Restaurierung einer eigenartigen lackierten Halterung weist Shi darauf hin, dass die Halterung in Kombination mit dem runden Vermessungsgerät verwendet wurde. Demzufolge lässt es sich als ein Gerät zur Vermessung des Himmelsäquators betrachten (Shi Yunli 2012, 9–12).

97 Li Zebin 1974, 184.

98 Chen Xianru 1960, 22.

99 Li Xinxin 2014, 357–374.

Zusammenfassend können die erhaltenen hanzeitlichen Grabtexte in die folgenden Kategorien eingeordnet werden. Diejenigen, die mit einem Sternchen in Klammern markiert sind, gehören zu den Begräbnistexten.

I. Texte auf oberirdischen Grabanlagen

1. Grabstelen;
2. beschriftete *que*-Pforten und Säulen am Grabweg des Grabgartens;
3. beschriftete Kultbauten (wie z. B. Schreine und Opferaltäre) vor dem Grab;
4. beschriftete Statuen vor dem Grab;

II. Texte auf der unterirdischen Grabarchitektur

1. Inschriften auf den architektonischen Bauteilen des Grabeingangs und der Grabkammern (einschl. Kennzeichnungen des Grabherrn, Schilderungen des Bildprogramms, der Kartuschen und der Markierungen von symbolischen Bauteilen usw.);
2. Graffiti der Bauarbeiter auf Baumaterialien;
3. Kontrollmarkierungen aus dem Herstellungsprozess auf Baumaterialien;
4. Verdammungsflüche gegen Grabräuber, eingemeißelt in eine Steinplatte;
5. Ermahnung an die Besucher des Grabes an der Wand der Grabrampe;

III. Texte auf üblichen Schreibmaterialien

A. Holz- und Bambustäfelchen:

1. Schreiben an die Unterwelt auf Holz- und Bambustäfelchen (*);
2. Beigabenregister *qiance* 遣冊;
3. *jie*-Holz- und Bambusschildchen 楬;
4. *jian*-Adresstäfelchen 檢;
5. Register der Summen des Geldes, das die Beteiligten des Totenrituals dem Haupttrauernden schenkten;
6. Testamente;
7. Auszüge aus Gesetzen oder Regularien als Zeugnisse eines Privilegs;
8. Visitenkarten;
9. Tagebucheinträge;
10. Handbücher:
 - a. *lipu*-Kalender 曆譜;
 - b. *rishu*-Almanache 日書;
 - c. Handbücher der Arithmetik, Divination, Astrologie und Physiognomie;
 - d. Verwaltungsregister und Dienstschriften;
 - e. gesetzliche Texte und richterliche Texte;
 - f. Literatur zur Kriegskunst;

Abgrenzung des Forschungsfeldes

- g. Handbücher der Medizin und Gesunderhaltung;
 - h. Erstlesebücher;
 - i. Landkarten;
 - j. Tabus beim Umgang mit Geistern, erklärt durch eine Erzählung über die Auferstehung;
- 11. Kanonische Literatur;
 - 12. philosophische und politische Schriften und Geschichtswerke;
 - 13. lyrische Literatur;
- B. Texte auf Geweben aus Hanf, Baumwolle und Seide:
- 1. Kanonische Literatur;
 - 2. philosophische und politische Schriften, Geschichtswerke;
 - 3. medizinische Literatur, Handbücher der Medizin und Gesundheit;
 - 4. Handbücher der Physiognomie, Astrologie, Divination und Zaubersprüche;
 - 5. bebilderte Handbücher der Divination, der Medizin und der Gesundheit;
 - 6. Landkarten und Pläne eines Gebäudes;
 - 7. ein bebildertes Handbuch über die Regulation der Trauerzeiten;
 - 8. ein bebildertes Talisman zur Austreibung des Unheils beim Antritt einer Reise;
 - 9. Segenswünsche auf Geweben;
 - 10. Gewebefahnen mit der Bezeichnung des Verstorbenen *mingjing* 銘旌;
 - 11. Schreiben an die Unterwelt auf Seidenfahnen (*);

IV. Texte auf Siegeln, gangmao-Talismanen, Weissagungsgeräten und Spielzeugen

- A. Siegel:
- 1. Siegel mit einem Namen;
 - 2. Siegel mit einem Beamtentitel;
 - 3. Siegel mit einem Segenswunsch;
 - 4. grabschützende Siegel (*);
- B. *gangmao*-Talismane:
- 1. *gangmao*-Talismane aus Jade;
 - 2. *gangmao*-Talismane aus Pfirsichholz;
- C. Texte auf Weissagungsgeräten:
- 1. *shi*-Weissagungsgeräte aus Holz und Lack;
 - 2. *shi*-Weissagungsgeräte aus Bronze oder Elfenbein;
 - 3. Spielsteine mit den Namen von kalendarischen Geistern;
- D. Texte auf Spielzeugen:
- 1. Trinkwettspielwürfel;
 - 2. Nummerierungen oder kurze Verse auf Trinkwettspielmünzen;

V. Texte auf beweglichen Utensilien aus haltbaren Materialien

- A. Texte auf Ziegeln und Steinen, die nicht als Bestandteile einer Architektur fungierten:
1. Ziegelsteininschriften aus Gräbern der Zwangsarbeiter;
 2. grabschützende Texte auf Ziegelsteinen, Dachziegeln und Steinplatten (*);
 3. Landkaufverträge auf Ziegelsteinen und Felsen (*);
 4. *wadang*-Traufziegel 瓦當;
 5. Kontrollmarkierungen des Herstellungsprozesses auf Dachziegeln;
- B. Texte auf Tongefäßen:
1. Merkmale der Tongefäße an sich (Name des Gefäßes und des Besitzers, Angabe des Inhalts und des Volumens);
 2. Kontrollmarkierungen auf Tongefäßen;
 3. Segenswünsche auf Tongefäßen;
 4. grabschützende Texte auf Tontöpfen (*);
- C. Texte auf Münzen:
1. Währungswert auf Bronzemünzen;
 2. Segenswünsche auf apotropäischen Münzen;
 3. Kontrollmarkierungen auf Münzen aus anderen Materialien;
- D. Texte auf Metallutensilien:
1. Kontrollmarkierungen auf Metallutensilien;
 2. Merkmale der Metallutensilien an sich;
 3. Segenswünsche auf Metallutensilien;
 4. Kartuschen auf Metallutensilien;
 5. Siegelabdruck des Siegels des „Boten des Himmlischen Herrn“ auf einem Gürtelhaken (*);
 6. grabschützende Texte auf Bleitäfelchen (*);
 7. Landkaufverträge auf Bleitäfelchen (*);
- E. Texte auf Glas- und Jadeutensilien
1. beschriftete Glasplättchen;
 2. beschriftete Jadeplättchen einer Jadegarnitur;
 3. ein Landkaufvertrag auf einer Jadeplatte (*)

VI. Texte auf beweglichen Utensilien aus vergänglichen Materialien

- A. Lackwaren:
1. Merkmale der Lackwaren an sich;
 2. Kontrollmarkierungen auf Lackwaren;
 3. Segenswünsche auf Lackwaren;
 4. Kartuschen auf Lackwaren;

5. Namen und Abstände der 28 Sternbilder auf dem Gerät zur Vermessung des Himmelsäquators;
- B. Texte auf Holzutensilien;
- C. Texte auf Bambusutensilien;

Unter den oben aufgelisteten Kategorien ist jedoch noch umstritten, worum es sich bei den Ziegelsteinen aus den osthzeitlichen Gräbern der Zwangsarbeiter handelt. In den gängigen Forschungsarbeiten werden sie vor allem für primitive, im Grab platzierte Epitaphe *muzhi* 墓誌 gehalten. Sie scheinen jedoch eine apotropäische Funktion zu besitzen. Können sie deswegen als Begräbnistexte angesehen werden? Um diese Frage zu erklären, ist es notwendig, zunächst einen Überblick über ihre Sammlungs- und Forschungsgeschichte zu geben.

Mehrere hundert Inschriften auf Ziegelsteinen wurden 1907 erstmals in Luoyang aus Gräbern der Zwangsarbeiter zutage gefördert. Der Großteil davon, über zweihundert Inschriften, gelangte in die Sammlung von Duan Fang, der 116 Inschriften, datiert zwischen 62 n. Chr. und 172 n. Chr., in seinem Werk *Taozhai cang zhuan ji* 匋齋臧甄記 dokumentierte.¹⁰⁰ Luo Zhenyu sammelte akribisch Abreibungen von den Inschriften und veröffentlichte 1915 und 1917 die Werke *Huannong zhongmu yiwen* 恆農塚墓遺文 und *Huannong zhuan lu* 恆農磚錄, in denen er insgesamt 231 Inschriften zusammen-trug.¹⁰¹

Im Jahr 1964 wurden 522 weitere Zwangsarbeitergräber entdeckt, in denen etwa 820 auf Ziegelstein geritzte Inschriften aufgefunden wurden. In jeder der viereckigen Grabgruben, zumeist 1,8–2,3 m lang, 0,4–0,5 m breit und nicht tiefer als 1 m, befand sich ein Skelett, ursprünglich in einem Holz-sarg, der bei der Ausgrabung bereits verrottet war. Laut einer Knochenanalyse waren 96 % der Bestatteten männlich. Die Mehrzahl verstarb in jungen Jahren.

Oft wurden zwei Ziegelsteininschriften in einem Grab platziert, beide auf dem Holz-sarg: eine am Kopfende, die andere am Fußende (Abb. 1-37, 1-38). Bei allen Ziegelsteinen handelt es sich um Bruchstücke von Baustoffen, die nahezu keine Verzierung aufweisen. Die meisten von ihnen sind große Ziegelsteine, mit einer Länge von 48 cm, einer Breite von 24 cm und einer Tiefe von 12 cm. Einige wenige Ziegelsteine sind kleiner, entweder 26 cm lang, 13 cm breit und 6 cm tief oder 32,8 cm lang, 16,4 cm breit und 6,4 cm tief.

Die erhaltenen Inschriften wurden zunächst mit Zinnober und Pinsel auf die Vorder- und Rückseite des Ziegelsteins in Kanzleischrift geschrieben und daraufhin entlang

100 Duan Fang 1909a, 8438–8453.

101 Zhang Zhenglang wies überzeugend darauf hin, dass Luo, getäuscht von Antiquitätenhändlern, irrigerweise den Fundort dieser Inschriften als Lingbao 靈寶 identifizierte (Zhang Zhenglang 2001, 37–38. Siehe auch Zhang Zhenglang 2004, 372).

des Schriftzuges zusätzlich eingeritzt (Abb. 1-39). Einige eingeritzte Inschriften wurden zusätzlich mit Zinnober überschrieben. Einige wenige Inschriften, die beim Auffinden zumeist abgeblättert waren, waren nur mit Zinnober geschrieben und nicht zusätzlich in den Ziegelstein eingeritzt worden.

Die Gräber lassen sich anhand der Inschriften auf den Zeitraum zwischen 107 n. Chr. und 121 n. Chr. datieren. Die meisten Gräber enthielten keine Grabbeigaben. Die Mehrzahl der Zwangsarbeiter wurde an ihrem Todestag bestattet. Bei einigen wenigen Arbeiten fand die Bestattung nicht sofort, sondern drei oder vier Tage nach ihrem Tod zusammen mit anderen Verstorbenen statt. Viele Gräber weisen mehrmalige Benutzungen auf, bei denen der Bestattete wenige Jahre nach der Bestattung aus dem Grab entfernt und ein neuer Verstorbener bestattet wurde. Entsprechend wurden einige beschriftete Ziegelsteine zweimal benutzt, wobei die neue Inschrift direkt auf die Rückseite des Ziegelsteins geritzt oder die alte Inschrift erst gestrichen und dann die neue Inschrift daneben hinzugefügt wurde. In einigen Fällen wurde eine neue Inschrift direkt über der alten Inschrift mit breiteren und tieferen Strichen eingeritzt (Abb. 1-40).¹⁰²

Die Länge der Inschriften ist sehr unterschiedlich. Die ausführlichste Inschrift setzt sich aus folgenden Textelementen zusammen:

1. Name der Institution, die die Zwangsarbeiter verwaltete;
2. Typenbezeichnung der Zwangsarbeiter, die festhielt, ob ein bestimmter Zwangsarbeiter technische Fertigkeiten besaß und dementsprechend keine Fesselung bei der Zwangsarbeit tragen musste;
3. Name der Präfektur, aus der der betroffene Zwangsarbeiter nach Luoyang geschickt wurde;
4. Name des Gefängnisses;
5. Name der gesetzlichen Strafe;
6. Name des Zwangsarbeiters;
7. Todeszeit;
8. Die Phrase „Der Tote befindet sich unter diesem [Ziegelstein] *si zai ci xia* 死在此下“;
9. Name der Abteilung der Institution, die die Zwangsarbeiter verwaltete;
10. Die Phrase „Die betroffene Behörde ist nicht für [den Tod] verantwortlich *guan bu fu* 官不負“.

Zhao vertritt z.B. die Meinung, dass die hanzeitlichen Ziegelsteininschriften und die qinzeitlichen Dachziegelinschriften aus den Gräbern der Zwangsarbeiter, die sich westlich des Mausoleums des ersten Kaisers der Qin-Zeit befanden, über die gleiche Funktion verfügten, nämlich das Grab zu kennzeichnen, sodass der Verstorbene zu einem

102 Siehe den Ausgrabungsbericht (Luoyang xingtu mudi 1972, 2-19).

späteren Zeitpunkt exhumiert, in seine Heimat transportiert und dort erneut bestattet werden konnte.¹⁰³

Der Vergleich zwischen den Ziegelsteininschriften und den Dachziegelinschriften lässt jedoch mehrere Unterschiede erkennen:

1. Den 114 qinzeitlichen Gräbern wurden nur 18 Dachziegelinschriften beigegeben, während bei den 522 hanzeitlichen Gräbern jedem Bestatteten mindestens eine Ziegelsteininschrift hinzugefügt wurde.
2. Die qinzeitlichen Grabherren, für die die Dachziegelinschriften angefertigt wurden, waren keine Verbrecher, sondern Personen, die Zwangsarbeit leisteten, um ihre Schulden beim Staat zu begleichen.¹⁰⁴ Die Bezeichnungen der den hanzeitlichen Zwangsarbeitern auferlegten gesetzlichen Strafen zeigen jedoch, dass sie meistens Straffällige waren.
3. Die Größe der Dachziegel, deren Länge etwa 20–37 cm beträgt, ist deutlich geringer als diejenige der meisten Ziegelsteine, deren Länge 48 cm beträgt. Erstgenannte sind auch wesentlich leichter als die Ziegelsteine.
4. Bei den Dachziegelinschriften sind keine Spuren der Verwendung von Zinnober zu finden. Bemerkenswerterweise wurden alle Ziegelsteininschriften mit Zinnober beschriftet, was auf ihre apotropäische Funktion hinweist.
5. Die mehrmalige Benutzung des Grabes war bei den hanzeitlichen Gräbern der Zwangsarbeiter üblich, während sie bei den qinzeitlichen Gräbern nicht stattfand.
6. Die Inschriften auf den Dachziegeln sind kurz. Sie bestehen aus den folgenden Elementen: dem Herkunftsort, dem Namen, ggf. dem Adelstitel und der Typenbezeichnung *juzi* 居貲 des Zwangsarbeiters. Die Ziegelsteininschriften weisen hingegen neben dem Herkunftsort und dem Namen noch andere Elemente auf. Insbesondere waren zwei Phrasen auffällig, nämlich: „Der Tote befindet sich unter diesem [Ziegelstein] *si zai ci xia* 死在此下“ und „Die betroffene Behörde ist nicht für [den Tod] verantwortlich *guan bu fu* 官不負“.
7. Bei den qinzeitlichen Gräbern fanden sich keine Überreste von Holzsärgen. Die Verstorbenen wurden meistens mit ihren umgeknickten Extremitäten, oft in Seitenlage, bestattet. Deswegen lagen die Dachziegel nicht als Gewichte auf den Verstorbenen, sondern neben ihnen. Die Ziegelsteine hingegen wurden so auf dem Holzsarg platziert, wie als ob sie mit ihrem Gewicht etwas Böses unterdrücken sollten.
8. Nur *ein* beschrifteter Dachziegel wurde einem qinzeitlichen Grab beigegeben, während zumeist *zwei* beschriftete Ziegelsteine in einem hanzeitlichen Grab benutzt wurden. Die Inschriften auf beiden Ziegelsteinen glichen sich oft in Teilen: Eine Inschrift war üblicherweise vollständig, während die andere sehr kurz und häufig

103 Zhao Chao 1992, 5.

104 Siehe die textliche Untersuchung des Begriffes *juzhi* 居貲 von Sun (Sun Yingmin 1982, 74).

nur mit dem Namen und der Typenbezeichnung des Zwangsarbeiters versehen war.

9. Während das letzte Schriftzeichen der Dachziegelinschriften ganz gewöhnlich wie die anderen Schriftzeichen geschrieben wurde, wurde das letzte Schriftzeichen der Ziegelsteininschriften oft deutlich in die Länge gezogen, was ein Textmerkmal des damaligen Dienstschreibens war.

Daraus ist zu schließen, dass es sich bei den Dachziegelinschriften und den Ziegelsteininschriften der Qin- und Han-Zeit um zwei unterschiedliche Typen handelt. Während die qinzeitlichen Dachziegelinschriften wohl dazu dienten, die Gräber einiger Zwangsarbeiter, die wegen ihrer Schulden beim Staat Frondienst leisten mussten, für eine mögliche zukünftige Verlagerung des Leichnams zu kennzeichnen, zielten die Ziegelsteininschriften der Ost-Han-Zeit wohl weitaus weniger auf die Kennzeichnung des Grabes ab.

Angesichts einiger besonderer Merkmale, hervorzuheben die mehrmalige Benutzung sowohl der Inschriften als auch der Gräber, die Verwendung von Zinnober, das schwere Gewicht der Ziegelsteine und deren Platzierung auf dem Sarg, die merkwürdigen Phrasen und die Tatsache, dass sie für jung verstorbene Straffällige hergestellt wurden, ist mit Fug und Recht festzustellen, dass es sich bei den Ziegelsteininschriften aus den Gräbern der Zwangsarbeiter der Ost-Han-Zeit um Texte mit apotropäischer Funktion handelt. Laut einem *rishu*-Almanach aus Shuihudi war die Vorstellung von bösen Geistern, die zumeist aus denjenigen Verstorbenen transformiert wurden, die nicht eines natürlichen Todes gestorben waren, bereits in der Qin-Zeit populär.¹⁰⁵ Da die Zwangsarbeiter der Ost-Han-Zeit oft nicht eines natürlichen Todes starben, war es in besonderem Maße notwendig, ihre Gräber zu beschützen, damit ihre Geister den Lebenden kein Unheil bringen konnten. Die in die Ziegelsteine geritzten und mit Zinnober geschriebenen Inschriften können deshalb offensichtlich für Texte mit apotropäischer Funktion gehalten werden.

Die Art und Weise, wie die Zwangsarbeiter bestattet wurden, kann aber kaum mit einem ordentlichen Totenritual in Zusammenhang gebracht werden. Die Inschriften, die kurz und sachlich waren, gaben ebenso wenig Auskunft über das Schicksal des Verstorbenen nach dem Tod. Deshalb können sie zwar zu den Texten mit apotropäischer Funktion aber nicht zu den Begräbnistexten gezählt werden.

Entsprechend der obigen Klassifikation der Grabtexte können die Gattungen der Begräbnistexte neu aufgelistet werden:

1. Schreiben an die Unterwelt (geschrieben auf Holz- und Bambustäfelchen und Seidenfahnen);

105 Liu Lexian 1993, 444–448.

2. Landkaufverträge (Inschriften auf Ziegelsteinen, Ziegelsteinröhrchen, Jadeplatten, einen Felsen und Bleitäfelchen);
3. grabschützende Texte (auf Steinplatten, Steinschafen, Ziegelsteinen, Dachziegeln, Bleitäfelchen, Bleimännlein, Tontöpfen und Holztäfelchen);
4. grabschützende Talismane, Siegel und Siegelabdrücke.

Es ist offensichtlich, dass Seidels Klassifikation der Begräbnistexte noch heute Gültigkeit besitzt. Keine weitere Gattung von Begräbnistexten ist ihr hinzuzufügen. Angesichts vieler neuer Funde ist es jedoch notwendig, die von ihr vorgeschlagenen vier Gattungen um die oben genannten Inhalte zu ergänzen.

1.2 Die vier Gattungen der Begräbnistexte

Nachdem die Begräbnistexte von den anderen Arten der Grabtexte abgegrenzt wurden, sind nun die Grenzlinien zwischen den vier Gattungen der Begräbnistexte zu ziehen, die bisher noch umstritten sind.

Generell gesagt verfügen alle drei Hauptgattungen der Begräbnistexte, also die Schreiben an die Unterwelt, die Landkaufverträge und die grabschützenden Texte, dem hanzeitlichen Glauben zufolge über grabschützende Funktionen. Jede Gattung besitzt jedoch einen unterschiedlichen Schwerpunkt hinsichtlich ihrer grabschützenden Funktion. So besteht das Hauptanliegen der Schreiben an die Unterwelt in der erfolgreichen Aufnahme des Verstorbenen in das Jenseits. Landkaufverträge zielen hingegen vorrangig darauf ab, das Eigentumsrecht des Verstorbenen auf sein Friedland, das ihm als postmortaler Wohnsitz dient, bekannt zu machen. Die Funktion der grabschützenden Texte besteht vor allem darin, das vom Tod und dem Grab ausgehende Unheil fernzuhalten. Einige Begräbnistexte vereinen die Merkmale von zwei oder drei der genannten Textgattungen. In diesem Fall wird der entsprechende Text derjenigen Gattung zugeordnet, die den Schwerpunkt seiner grabschützenden Funktionen bildet.

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass die vierte Gattung thematisch eng mit der dritten Gattung zusammenhängt, da grabschützende Talismane, Siegel und Siegelabdrücke oft gemeinsam mit grabschützenden Texten verwendet wurden. Deshalb lassen sich diese Funde als eine den grabschützenden Texten zugehörige Gattung betrachten.

1.2.1 Schreiben an die Unterwelt *gaodishu*

Die Basisinformationen aller in der vorliegenden Arbeit behandelten Schreiben an die Unterwelt werden in Tabelle 1 zusammengefasst.

Tabelle 1. Datierung und Fundort der Schreiben an die Unterwelt

Nr.	Datierung	Fundort	Nr.	Datierung	Fundort
G. 01	26. 12. 186 v. Chr.	St. Jingzhou	G. 07	3. 3. 142 v. Chr.	St. Suizhou
G. 02	25. 10. 173 v. Chr.	St. Jingzhou	G. 08	23. 1. 70 v. Chr.	Kr. Hanjiang
G. 03	4. 4. 168 v. Chr.	St. Changsha	G. 09	EWB bis Xin	Kr. Xuyi
G. 04	22. 9. 168 v. Chr.	St. Jingzhou	G. 10	EWB bis Xin	Kr. Wuwei
G. 05	13. 5. 167 v. Chr.	St. Jingzhou	G. 11	MOH	Kr. Wuwei
G. 06	25. 10. 153 v. Chr.	St. Jingzhou	G. 12	MOH	Kr. Wuwei

St. = Stadt; Kr. = Kreis; EWB = Ende West-Han; MOH = Mitte Ost-Han

Die Schreiben an die Unterwelt wurden in bisherigen Forschungsarbeiten mit vielerlei Namen bezeichnet, als *yiqi qi* 衣器契¹⁰⁶, *yiwu quan* 衣物券¹⁰⁷, *gaomu du* 告墓牘¹⁰⁸, *gaodi ce* 告地策¹⁰⁹, *gaodi wenshu* 告地文書, *gao dixia guanli wen* 告地下官吏文, *gao dixia guanli wenshu* 告地下官吏文書¹¹⁰, *gaodi shu* 告地書¹¹¹, *wengao du* 文告牘¹¹², *gao dixia guanli de minjian wenshu* 告地下官吏的冥間文書¹¹³, *mingshu* 冥書¹¹⁴, *qianwang*

106 Huang Shengzhang 1974, 71.

107 Seidel 1987, 25.

108 Chen Zhi 1977, 76.

109 Huang gilt als der erste Forscher, der zuerst das Schreiben an die Unterwelt als *gaodi ce* 告地策 bezeichnete, um es von dem Begriff *qiance*-Beigabenregister 遣策 zu unterscheiden. Er meint, dass unter dem Begriff *gaodi ce* eine Art Dienstschriften zu verstehen ist, das die Unterwelt benachrichtigen soll („告地下的文移“). Ein *gaodi ce* hängt funktional eng mit einem *qiance*-Beigabenregister zusammen. Es besitzt die Funktion, die Beamten der Unterwelt über das entsprechende Beigabenregister zu informieren. Im selben Aufsatz verwendet Huang zudem noch zwei Bezeichnungen (*gao dixia guanli wenshu* 告地下官吏文書 und *gaodi wenshu* 告地文書) als Synonyme für *gaodi ce* (Huang Shengzhang 1977, 46). Siehe auch Huang Shengzhang 1982a, 459.

110 Yu verwandte erstmals 1975 die Bezeichnungen *gao dixia guanli wen* 告地下官吏文 und *gao dixia guanli wenshu* 告地下官吏文書. Er vertritt die Meinung, dass das Dienstschriften an die Unterwelt, deren Beamtschaft die damalige Beamtschaft der Han Dynastie nachahmt, bei der Bestattung verschickt wurde, um die Bestatteten zu beschützen (Yu Weichao et al 1975, 13).

111 Suizhou kongjiapo 2006, 197.

112 Wang Qinjin et al 1981, 17.

113 Li Junming 1990, 77.

114 Zhang Junmin 2001, 291.

mingfu de tongxingzheng 前往冥府的通行證¹¹⁵, *minjian tongxingzheng* 冥間通行證¹¹⁶, *gao dixia shu* 告地下書¹¹⁷ und *yi dixia shu* 移地下書¹¹⁸. In der vorliegenden Arbeit wird jedoch der chinesische Terminus *gao di shu* für die Schreiben an die Unterwelt gewählt. Der Grund dafür liegt in der Selbstbezeichnung *shu* 書, die in zwei Texten dieser Gattung verwendet wird.

G. 02-2: ... [Ich] setze respektvoll [die betroffenen Beamten der Unterwelt] in der Friedensstadt Andu hierüber in Kenntnis, [damit der Transfer] des Haushaltsregisters [in die Unterwelt] akzeptiert wird. Sobald dieses Schreiben angekommen ist, verschicken Sie mir bitte ein Antwortschreiben 謁告安都, 受名數。書到, 爲報.

G. 03: ... verschicke [ich,] ..., ein offizielles Schreiben und eine Rolle mit dem Register der Grabbeigaben. Nachdem dieses Schreiben angekommen ist, überprüfen Sie bitte als Erstes [das Register] und erstatten Sie dem Herrn [der Unterwelt] *Zhuzangjun*, Patron aller Bestatteten, hierüber Bericht 移臧 (葬) 物一編。書到, 先質, 具奏主臧 (葬) 君.

Unter den zwölf heute überlieferten Texten werden die ersten sieben Texte (G. 01–G. 07) nach derzeitigem Forschungszustand größtenteils für „typische“ Schreiben an die Unterwelt gehalten.¹¹⁹ Text G. 08, dessen Zuordnung weniger eindeutig ist, zielt vor

115 Oba 2001, 248.

116 He Shuangquan 2004, 75.

117 Röllicke übersetzt *gao dixia shu* als „Benachrichtigungsschreiben an das [regierte Reich] unter der Erde“ (Röllicke 2006, 525).

118 Guo diskutiert ausführlich die Geschichte der Bezeichnungen der Schreiben an die Unterwelt. Sie weist darauf hin, dass insbesondere nicht-asiatische Forscher damit einverstanden sind, dass Schreiben an die Unterwelt, die sie mit „proclamations“ oder „memoranda“ übersetzen, als ein Kommunikationsmittel zwischen den Menschen und der Beamtschaft der Unterwelt fungierten. Hinsichtlich der Funktion einiger Schreiben an die Unterwelt vertreten hingegen chinesische Forscher unterschiedliche Meinungen. Huang Shengzhang, Chen Zhi, Hu Pingsheng, Li Jiahao, Liu Guosheng und Liu Zhaorui sind z. B. der Ansicht, dass es sich bei dem Holztäfelchen aus dem Grab M3 bei Mawangdui, das im Namen des *jiacheng*-Hausassistenten verschickt wurde, um ein an die Unterwelt versandtes Dienstschreiben handelt. Chen Songchang ist hingegen der Meinung, dass es als ein Teil des Beigabenregisters betrachtet werden soll. Ebenso umstritten ist, worum es sich bei dem Holztäfelchen aus dem Grab M6 bei Longgang handelt, ob es sich als ein *mingpan* 冥判 („underworld adjudication“) oder ein *gao di ce* deuten lässt (Guo Jue 2011, 111–112). Guo schlägt in einer jüngst verfassten Abhandlung vor, die Bezeichnung *yi dixia shu* 移地下書 („Documents for transferring to the Underworld“) anstatt *gao di ce* zu verwenden (Guo Jue 2014, 19).

119 Für eine detaillierte Diskussion darüber siehe Kapitel 2.1.

allem darauf ab, den Beamten der Unterwelt mitzuteilen, dass die zu verbüßende gesetzliche Strafe des Verstorbenen verbüßt worden ist. Daher halte ich es ebenfalls für ein Schreiben an die Unterwelt.¹²⁰ Im Text G. 09 wird die Aufnahme des Verstorbenen in die Unterwelt zwar nicht erwähnt, jedoch wird ein Gebet an die Seelen der Vorfahren und die Beamten der Unterwelt unmittelbar verrichtet, so etwa an den Gott des Fürstentums Wu, dessen Amtssitz sich im Dorf Gaoling im Gräberberg Yuanshan befindet, sowie an die Geister der Präfektur Kuaiji, indem Geld als Opfer an sie dargebracht wird. Das genannte Textbeispiel kann somit als ein Schreiben an die Unterwelt im weiteren Sinn angesehen werden.¹²¹

Text G. 10 lässt sich anhand der Selbstbezeichnung *guosuo* 過所 als ein Unterwelt-pass identifizieren.¹²² Die Phrase in Text G. 12 „[Die Götter der Unterwelt wie] ...-Fluss und der Erdgott sollen ihm nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen □□□□□ 水、社毋河（苛）留□{止}“ lässt darauf schließen, dass das Hauptanliegen des Textes die Aufnahme des Verstorbenen in die Unterwelt ist.¹²³ Das letzte Schriftzeichen des Textes G. 11, das bisher oft als *ku* 哭 identifiziert wurde, lässt sich als *liu* 留 entziffern.¹²⁴ Aufgrund der Phrase „[Die zuständigen Beamten] der [Kontrollstellen] auf der Reiseroute [in die Unterwelt] sollen ihm keine Hindernisse in den Weg legen 過所毋留“ kann es für ein Schreiben an die Unterwelt gehalten werden.

120 Guo betrachtet das Beispiel G. 08 unumstritten als ein Schreiben an die Unterwelt (Guo Jue 2014, 12). Tian ist der Meinung, dass das Beispiel G. 08 für ein Schreiben an die Unterwelt im weiteren Sinn gehalten werden kann. Aber es unterscheidet sich ihr zufolge weitgehend von denjenigen Schreiben an die Unterwelt, die eng mit dem Beigabenregister zusammenhängen (Tian Tian 2012, 304).

121 Wang vertritt die Ansicht, dass das Register der Götter aus dem Grab M5 bei Huchang ebenfalls wie das Beispiel G. 09 für ein Schreiben an die Unterwelt gehalten werden müsste (Wang Guihai 2008, 248). Im Text des Registers fehlt jedoch eine erkennbare Kommunikation mit den Göttern, weswegen es sich nicht in die Gattung der Schreiben an die Unterwelt einordnen lässt.

122 Für die detaillierte Diskussion der *guosuo*-Pässe siehe Kapitel 2.1.

123 Aufgrund der Phrase „[Das ist] ein Befehl des [Himmlichen] Herrn □□{有天}帝教“ ordnet der Autor der Schrift *Wuwei hanjian* das Beispiel G. 12 in die Gattung der grabschützenden Texte ein (Wuwei hanjian 1964, 148). Die genannte Phrase behandelt jedoch nicht die Vertreibung des vom Tod ausgehenden Unheils. Da dieses Hauptanliegen eines grabschützenden Textes nicht formuliert wird, halte ich den Text G. 12 für ein Schreiben an die Unterwelt.

124 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Liu und Li als *ku* 哭 (Chen Xianru 1960, 25; Liu Fude 2008, 12–25; Li Xinxin 2014, 268). An, Ma und Ma entziffern es hingegen als *liu* 留 (An Zhimin 1973, 50; Ma Yong 1973, 121; Ma Yi 2011, 63).

1.2.2 Landkaufvertrag *maidiquan*

Die Basisinformationen der heute überlieferten Landkaufverträge der Han-Zeit werden in Tabelle 2 veranschaulicht.

Tabelle 2. Datierung und Fundort von Landkaufverträgen

Nr.	Datierung	Fundort	Nr.	Datierung	Fundort
K. 01	16. 6. 73 n. Chr.	Kr. Yanshi	K. 07	6. 9. 176 n. Chr.	St. Yangzhou
K. 02	76 n. Chr.	St. Shaoxing	K. 08	10. 1. 179 n. Chr.	Kr. Mengjin
K. 03	4. 1. 82 n. Chr.	St. Xinzhou	K. 09	28. 10. 184 n. Chr.	St. Luoyang
K. 04	168 n. Chr.	St. Zhuji	K. 10	20. 4. 188 n. Chr.	St. Luoyang
K. 05	3. 10. 169 n. Chr.	St. Luoyang	K. 11	11. 1. 189 n. Chr.	St. Luoyang
K. 06	13. 11. 171 n. Chr.	St. Luoyang	K. 12	EOH	St. Luoyang

St. = Stadt; Kr. = Kreis; EOH = Ende Ost-Han

Die Frage der Echtheit war vor den 1980er Jahren die Kernfrage der Forschungen zu den Landkaufverträgen. 1956 führte Shi die frühere Klassifikation Luos in dessen Werk *Diquan zhengcun* fort und teilte die ausgegrabenen hanzeitlichen Landkaufverträge *diquan* in zwei Gruppen ein: I. Landkaufverträge in der Form von Bleitafelchen, die dazu dienten, ein Landstück von damals lebenden Menschen zu erwerben (siehe z.B. K. 11); II. Landkaufverträge in der Form von Tontöpfen oder Ziegelsteinen, die dem Aberglauben dienten.¹²⁵

In einer berühmten Debatte der 1970er Jahre wurde die Klassifizierung der Landkaufverträge *diquan* weitergeführt. 1973 diskutierte Fang ihre mögliche Fälschung. Er wies zutreffend nach, dass drei sogenannte Landkaufverträge der Han-Zeit gefälscht waren, der Landkaufvertrag für Sun Cheng (K. 06) jedoch echt war.¹²⁶ 1978 stellte Li in Bezugnahme auf den Aufsatz von Fang die Frage, welche Funktion die in der Erde vergrabenen bleiernen Landkaufverträge hatten. Er argumentierte, dass sie dem Aberglauben gedient haben mussten, da im Alltagsleben abgeschlossene reale Verträge über den Kauf eines Landstücks nicht in der Erde vergraben und nicht notwendigerweise aus Blei hergestellt werden mussten. Er wies darauf hin, dass zwar die im Grab aufgefundenen Texte Verträge nur simulierten, aber die in ihnen aufgezeichneten Flächenangaben

125 Er erwähnte zwei Beispiele der Gruppe II: 1. einen Kaufvertrag über ein Landstück am Berg 買山地券; 2. den Landkaufvertrag für Yang Shao 楊紹買地券 (Shi Shuqing 1956, 95).

126 Die drei Landkaufverträge für Xu Sheng 徐勝, Zhuge Jin 諸葛敬 und Li De 李德 wurden von ihm als unecht eingeschätzt (Fang Shiming 1973, 52–55).

des Friedlandes real sein sollen.¹²⁷ 1979 reagierte Fang auf die Argumente Lis, indem er Luos Klassifikation aus dessen Werk *Zhensongtang jigū yiwēn* zitierte und darauf hinwies, dass es zwei Arten von *diquan*-Verträgen 地券 gibt: 1. *Maidiquan* 買地券, bei denen es sich um echte Landkaufverträge handelt; 2. *Zhenmuquan* 鎮墓券 (wörtlich: grabschützender Vertrag), bei denen es sich um Zeugnisse des Aberglaubens handelt. Er ist der Meinung, dass sich die beiden Arten von *diquan*-Verträge vor dem Ende der Ost-Han-Zeit parallel zueinander entwickelten.¹²⁸ Nach der Ost-Han-Zeit seien eigentlich fast alle *maidiquan* eigentlich in die Gruppe der *zhenmuquan* einzuordnen. Er listete in diesem Zusammenhang sechs hanzeitliche Landkaufverträge (K. 03, K. 04, K. 06, K. 08, K. 09, K.10) auf und identifizierte zugleich drei weitere Beispiele als nachträglich angefertigte Fälschungen.¹²⁹ Außerdem schloss er drei „Kaufdokumente eines Landstücks *tudi maimai wenshu* 土地買賣文書“ aus und hielt sie einhellig nicht für *diquan*-Verträge, ohne jedoch hierfür eine Beweisführung zu liefern.¹³⁰ Schließlich vertrat er die Meinung, dass es sich bei den *maidiquan* um reale Landkaufverträge handelt. Die in den Verträgen vermerkten Zeugen und Kaufpreise sind ihm zufolge ebenfalls keine Fiktion.¹³¹ Dennoch gelang es ihm nicht, die drei zentralen Fragen von Li zu beantworten: 1. Warum wurden die Verträge in der Erde vergraben? 2. Wieso sollen die auf dem Landstück zuvor bestatteten Verstorbenen dem Käufer als Sklaven oder Sklavinnen dienen? 3. Warum wurden die Verträge aus Blei hergestellt?¹³²

Im Jahr 1982 führte Wu die Debatte über die Frage, ob es sich bei den überlieferten hanzeitlichen Landkaufverträgen *maidiquan* um echte im Alltagsleben geschlossene Landkaufverträge handelte, zu Ende. Er hält alle *maidiquan* für Geistergeräte *mingqi* und teilt sie in zwei Gruppen ein: I. in den Typus Jia 甲, bei dem es sich vor allem um

127 Li Shougang 1978, 79–80.

128 Er zitiert in diesem Zusammenhang die Hypothese Luos, dass ein Landkaufvertrag und ein grabschützender Text wahrscheinlich gemeinsam dem Grab von Liu Boping beigegeben wurden (*Zhensong tang jigū yiwēn* 2003, Vol.2, 360).

129 Es handelt sich um Landkaufverträge für Xu Sheng 徐勝, Zhuge Jin 諸葛敬 und Wang Xinggui 王興圭 (Fang Shiming 1979, 84).

130 Bei den drei Dokumenten handelt es sich um den Landkaufvertrag für Yang Liang (R. 01) über ein Grundstück am Berg, den Landkaufvertrag von Ma Weijiang (K. 04) und eine sogenannte Grabstele von Zhen Dao 真道家地碑 (Fang Shiming 1979, 84).

131 Fang Shiming 1979, 85. Angesichts der Tatsache, dass in den Verträgen oft die Phrase „Im Falle einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5% reduziert 錢千無五十“ vermerkt wurde, hält Fang die Preise für echte Preise, da laut Yang die Zahlung eines reduzierten Betrages damals eine Konvention war (Yang Shuda 1997, 234). Zhang übersetzt die Phrase entsprechend wie folgt: „The price of the wine is 950 cash [1000-50] (Zhang Zhaoyang 2010, 103).“

132 Er vermutet zwar, dass es sich bei der Bezeichnung „mit Zinnober beschrifteter Eisenvertrag 丹書鐵券“ um auf Bleitafelchen verfasste Landkaufverträge handeln könnte, er beantwortet jedoch nicht die Frage, warum die sogenannten „Eisenverträge“ aus Blei hergestellt wurden.

Verträge auf Bleitafelchen handelt, die relativ früh entstanden sind und echte Verträge nachgeahmt haben.¹³³ II. in den Typus Yi 乙, bei dem es sich um grabschützende Texte, die relativ spät aufkamen und stark durch den Aberglauben gefärbt sind. Der Typus Yi entstand Wu zufolge durch die Vermischung des Typus Jia mit dem grabschützenden Text. Schließlich schlug er vor, die Bezeichnung *diquan* durch *maidiquan* zu ersetzen. Den Landkaufvertrag über ein Berggrundstück in Shaoxing (K. 02) schloss Wu in seiner Forschungsarbeit vom Typus Jia aus, ohne jedoch hierfür eine hinreichende Beweisführung zu liefern. Zudem ordnete er den grabschützenden Text für die Ehefrau von Zhong Zhongyou (B. 02), den Luo als einen *zhenmuquan* bezeichnete, dem Typus Yi der *maidiquan* zu. Seine Begründung dafür lautete, dass die Bezeichnung *zhenmuquan* nicht die grundlegende Eigenschaft des Landkaufvertrags beinhaltet, nämlich die Registrierung des Kaufes eines Landstücks bei den Beamten der Unterwelt. Offensichtlich lassen sich umgekehrt die Beispiele des Typs Yi als *zhenmuquan* bezeichnen, da die Bezeichnung *maidiquan* ebenfalls nicht die grundlegende Eigenschaft des grabschützenden Texts enthält.

In der vorliegenden Arbeit wird die Trennungslinie zwischen dem Landkaufvertrag und dem grabschützenden Text dadurch gezogen, indem das Klassifikationskriterium von Luo übernommen wird. Wenn es bei einem Text vorrangig um den Kauf eines Landstücks geht (im Sinne des Typus Jia nach der Einteilung von Wu), wird er im Folgenden als „Landkaufvertrag“ *maidiquan* bezeichnet. Wenn ein Text hingegen vorrangig auf die Vertreibung des Unheils abzielt, das von der Errichtung des Grabes oder vom Bestatteten selbst ausgeht, wird er als „grabschützender Text“ *zhenmuwen* betrachtet, auch dann, wenn er einen Passus zum Eigentumsrecht des Bestatteten auf das Friedland beinhaltet (im Sinne des Typus Yi nach der Einteilung von Wu). Das Vorgehen lässt sich damit begründen, dass die Vertreibung des Unheils, im Vergleich zu Fragen des Eigentumsrechtes auf das Friedland, das wichtigere Anliegen des Textes ist.

Zwei Beispiele sollen aufzeigen, dass bei Texten des Typus Yi nach der Einteilung von Wu der inhaltliche Schwerpunkt auf dem Schutz des Grabes liegt. Im grabschützenden Text für Wang Dang (B. 04) bezieht sich der folgende Passus zunächst auf die Absicht des Käufers ein Friedland zu erwerben:

„Die Verstorbenen mit ihren zur Unsterblichkeit verwandelten Knochen, Wang Dang, sein jüngerer Bruder Jiyu und sein Vater Yuanxing kaufen von Zuo

133 Wu führt des Weiteren den Typus Jia auf den dem Grab beigegebenen und mit Seide umwickelten Klumpen Erde *butu* 簿土 zurück, der erstmals in der frühen West-Han-Zeit auftauchte. Er ist der Meinung, dass die Tonmodelle des Ackerlandes sehr wahrscheinlich die gleiche Funktion übernahmen (Wu Tianying 1982, 29).

Zongjing aus [Verbandsgemeinde ... im Kreis] Henan und seinen Nachkommen zehn Mu Friedland, das sich westlich des dritten *mo*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Guxia befindet, zum Bau eines Wohnhauses 青（清）骨死人王當、弟伎偷（偷）及父元興等，從河南□□□{鄉}左仲敬子孫等，買穀邨亭部三佰（陌）西袁（園）田十畝以為宅“.

Im Anschluss wird jedoch das eigentliche Hauptanliegen des Textes, nämlich die Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen, deutlich formuliert:

„Wieviel Klafter und Fuß das Grundstück hat, ist klar und deutlich im Vertrag festgehalten. Eigens für diesen Zweck sind an den vier Ecken [des Grabes] Markierungen der Grenzen, die sich nach oben bis zum neunten Himmel und nach unten bis zur neunten Erde ausdehnen, errichtet worden. Die Verstorbenen sollen ins [Jenseits] Haoli heimkehren. [Die Beamten] der Unterwelt sollen [ihnen] nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen, andere Geschlechter sollen keinen Besitz von ihnen ergreifen. [Der Vertrag wird] den Nachkommen Reichtum und Ehre bringen. Wang Dang, sein jüngerer Bruder Zhiyu und sein Vater Yuanxing sollen hier bestattet werden. Sie sollen ihnen weder absichtlich Hindernisse in den Weg legen, um sie zu quälen, noch sie dazu veranlassen Frondienst zu leisten. [Die Verstorbenen] sollen die lebenden Eltern, Brüder, Ehefrauen und Kinder [der Verstorbenen] nicht auf die Rückzahlung der Schuld drängen. [Lasst] die Hinterbliebenen der Familie ohne Unheil und Ungemach sein, lasst die Verstorbenen ohne Verfehlungen und ohne Schuld sein. ... Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang mögen keine weiteren [unglücklichen] Todesfälle [in der Familie] mehr stattfinden 田有丈尺，卷（券）書明白。故立四角封界， “ {界}至九天上、九地下。死人歸蒿里，地下不得何（苛）止，他姓不得名。佑富貴，利子孫。王當、 “ {當}弟伎偷（偷）及父元興等當來入臧（葬），無得勞苦苛止，易（亦）勿繇使。無責（債）生人父母、兄弟、妻子。家室生人無殃（殃）咎，令死者無適（謫）負…千秋萬歲，後無死者“

Der grabschützende Text für Liu Gongze (Z. 01) besteht hingegen nicht nur aus Phrasen, die die Trennung zwischen den Hinterbliebenen und den Verstorbenen redundant betonen. Ein Teil des Textes widmet sich auch dem Erwerb des Landstückes, wobei jedoch ein unerwartetes inhaltliches Detail erwähnt wird, nämlich dass das Friedland nicht von einem fremden Besitzer erworben wurde, sondern sich bereits im Besitz des Verstorbenen befand:

Z. 01: ... Liu Gongze, der Verstorbene, dessen Knochen nun zur Unsterblichkeit verwandelt sind, verwendet sein eigenes, achtundzwanzig Mu umfassendes

Ackerland, das sich östlich des *qian*-Feldrains und südlich des *mo*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Sanliang befindet, [zum Bau seines Grabs]. Die nördliche und südliche Längenerstreckung des Landes beträgt jeweils [siebzig] Schritt, die östliche und westliche Breitenausdehnung beträgt jeweils sechsundneunzig Schritt. Wieviel Klafter und Fuß das Landstück hat, ist klar und deutlich im Vertrag festgehalten. Daraufhin wurden Abwehrzeichen an den vier Ecken [des Grabs] als Grenzmarkierungen errichtet, die sich nach oben [bis zum neunten Himmel] ausdehnen. Mit Sorgfalt eliminiere [ich] nun für das Haus Liu das Ungemach und das Unheil. [Da die Positionen der diensthabenden Götter,] Wucan, Liushi, Nü..., Xinghua, Qishier buzha, Tianfu, Boguang, Bashi sowie Jiukan, wohl [mit der Todeszeit des Bestatteten zusammenfielen], waren sein Todestag und seine Todesstunde ungünstig. Die Lebenden und der Verstorbene befinden sich auf verschiedenen Wegen, [der Verstorbene] soll den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen 青骨死人劉公則，自以家田三梁亭□{部}仟（阡）東佰（陌）南田廿八畝，南北長□{七}□{十}步，東西廣九十六步。□{田}有丈尺，券書明白。故立四角封界，界□□{至九}天上。今謹爲劉氏之家解除咎殃。五殘、六弑，女□、行徧、七十二不（丕）殛、天咎（辜）、殛光、八屍、九飲（坎），或有□□□{死日不}良時不吉。生死異路，不得相妨。

Mit dieser Unterscheidung zwischen dem Landkaufvertrag und dem grabschützenden Text lassen sich die bisher untersuchten Landkaufverträge neu einordnen. Da Ikeda und Lu jeweils eine eigene Klassifizierung der Landkaufverträge und der grabschützenden Texte anbieten¹³⁴, werden in Tabelle 3 ihre Klassifikationen der Landkaufverträge mit meiner Klassifikation verglichen.

Mit der Klassifikation Ikedas als der Ausgangspunkt, lässt sich die Auswahl der Landkaufverträge in der vorliegenden Arbeit wie folgt begründen:

1. Diejenigen Texte, die Ikeda als *muquan* 墓券 (wörtlich: „Grabverträge“) bezeichnet (①–②②), lassen sich in drei Untertypen einordnen: I. Landkaufverträge (②, ③, ⑥, ⑩, ⑪, ⑫, ⑬, ⑮, ⑱, ⑳); II. Grabschützende Texte (⑦, ⑭, ⑯, ⑰, ㉑, ㉒); III. Texte, die nicht zu den Begräbnistexten zählen (參考①, 參考④, 參考⑤, 參考⑧, 參考⑨). Außerdem bezeichnet er die grabschützenden Texte, deren Träger Tontöpfe sind, als *zhenmu ping* 鎮墓瓶 (瓶①–瓶⑫). Die zehn *muquan* (②, ③, ⑩, ⑪, ⑫, ⑬, ⑮, ⑱, ⑳) entsprechen jeweils den hier aufgelisteten Landkaufverträgen (K. 02, K. 03, K. 04, K. 05, K. 06, K. 07, K. 08, K. 09, K. 10, K. 12). Die anderen sechs *muquan* (⑦, ⑭, ⑯, ⑰, ㉑, ㉒) lassen sich als grabschützende Texte betrachten (B. 02, B. 03, B. 04, Z. 01, B. 08, B. 09).

134 Ikeda 1981, 193–278; Lu Xiqi 2014, 21–45.

Tabelle 3. Klassifikationen der Landkaufverträge von Ikeda, Lu und dem Autor

Nr.	/	K. 01	K. 02	K. 03	/	/
Ikeda 1981	參考①	/	②	③	參考④	參考⑤
Lu 2014	/	/	/	1.	/	/
Nr.	/	B. 02	/	/	K. 04	K. 05
Ikeda 1981	⑥*	⑦	參考⑧	參考⑨	⑩	⑪
Lu 2014	/	2.	/	/	?	3.
Nr.	K. 06	K. 07	B. 03	K. 08	B. 04	Z. 01
Ikeda 1981	⑫	⑬	⑭	⑮	⑯	⑰
Lu 2014	4.	5.	/	6.	7.	8.
Nr.	K. 09	B. 05	K. 10	K. 11	K. 12	B. 08
Ikeda 1981	⑱	/	⑲	/	⑳	㉑
Lu 2014	11.	9.	10.	12.	?	/
Nr.	B. 09	Z. 02	/	/	/	/
Ikeda 1981	㉒	/	存疑①	存疑②	存疑③	存疑④
Lu 2014	/	13.	/	?	?	?
Nr.	/	/	/	T. 06	T. 02	T. 15
Ikeda 1981	存疑⑤	存疑⑥	存疑⑦	瓶①	瓶②	瓶③
Lu 2014	?	/	/	/	/	/
Nr.	T. 16	T. 25	T. 26	T. 28	T. 38	T. 39
Ikeda 1981	瓶④	瓶⑤	瓶⑥	瓶⑦	瓶⑧	瓶⑨
Lu 2014	/	/	/	/	/	/
Nr.	T. 43	T. 42				
Ikeda 1981	瓶⑩⑪	瓶⑫				
Lu 2014	/	/				

* Luo zufolge handelt es sich dabei um einen gebrochenen bleiernen Landkaufvertrag (*can diquan* 殘地券), der im zweiten Jahr der Regierungsdevise Yuanjia (152 n. Chr.) hergestellt wurde. Er dokumentierte die Inschrift jedoch nicht (Ikeda 1981, 215).

2. Vier Beispiele (存疑②–存疑⑤) unter den sieben auf Bleitafelchen verfassten Landkaufverträgen (存疑①–存疑⑦) konnten bereits als später angefertigte Fälschungen identifiziert werden. Außerdem vertritt Lu die Meinung, dass drei weitere auf Bleitafelchen verfasste Landkaufverträge der West-Han-Zeit¹³⁵ und neun

135 Bei den drei Beispielen aus der West-Han-Zeit handelt es sich um die Landkaufverträge für Wang Xinggui 王興圭, Hongguang 宏光 und Zhuge Jing 諸葛敬. Bei den neun Beispielen aus der Ost-Han-Zeit handelt es sich um die Landkaufverträge für Xu Sheng 徐勝, Li De 李德, Ma

Landkaufverträge der Ost-Han-Zeit ebenfalls Fälschungen sein müssen. Jedoch konnte er bis jetzt keine aussagekräftige Beweisführung für die Landkaufverträge für Ma Weijiang (K. 04) und Mengshu (K. 12) liefern.¹³⁶ Zhang weist 2008 in der Forschungsdiskussion darauf hin, dass er nicht feststellen kann, ob die von Niida dokumentierten Landkaufverträge (K. 04) gefälscht sind, da er sie oder ihre Abbildungen nicht zu Gesicht bekommen hat. Aber er vermutet aufgrund der ihm vorliegenden Inschriften, dass sie nachträglich gefälscht sein könnten. Seine Begründungen dafür lauten: 1. Der Grabherr heißt sowohl Fan Yanshou 番延壽 als auch Ma Weijiang 馬衛將. 2. Der Ausdruck *hebie* 合筭 („ist ihre Gültigkeit überprüft worden, indem die Verträge nebeneinander gelegt wurden“) ist nicht üblich für einen Landkaufvertrag. Den letztgenannten Aspekt führt er jedoch nicht weiter aus.¹³⁷ Ich deute die Phrase *fan yanshou* 番延壽 nicht als den Namen des Grabherrn sondern als die Glückwunschformel „[wird den Nachkommen] das Gedeihen und die Langlebigkeit [bringen]“. Da keine hinreichenden Beweise für eine Fälschung vorliegen, werden die Beispiele (K. 04, K. 12) deshalb in der vorliegenden Arbeit für echte Landkaufverträge gehalten.

3. Zwei weitere Beispiele (R. 01, K. 02) wurden in der Forschung bislang üblicherweise nicht als Landkaufverträge betrachtet. Wu hält die Felswandinschrift aus der Stadt Shaoxing (K. 02) für einen Markierstein *jieshi* 界石. Zu fragen ist, warum ein Kaufvertrag eines Landstücks in einen Markierstein eingemeißelt wurde. Der Text behandelt jedoch offensichtlich den Kauf eines Landstücks zum Bau eines Grabes. Da der Verkäufer im Vertragstext nicht wie in einem üblichen Vertrag namentlich benannt wird, lässt sich hieraus schließen, dass er in diesem Fall wohl der Gott des Berges gewesen sein muss. Der Kaufvertrag von Yang Liang (R. 01) hingegen wurde wegen des Ausdrucks *bazhou* 巴州 in der Inschrift manchmal als Fälschung betrachtet. Da sich die Handschrift der Inschrift nur schwer als unecht identifizieren lässt, deute ich *bazhou* als eine lokale Bezeichnung des Verwaltungssitzes der Präfektur Ba im Kreis Jiangzhou 江州, wo die Steininschrift aufgefunden wurde.¹³⁸ Die Inschrift behandelt

Weijiang 馬衛將, Zhao Qi 趙奇, Sun Bo 孫伯, Xing Dailang 性待郎, Cui Fang 崔坊, Mengshu 孟叔 und Ma Rong 馬榮 (Lu Xiqi 2014, 24–25).

136 Lu zitiert die Forschungsarbeiten von Zhang und weist darauf hin, dass die beiden Beispiele gefälscht wurden (Lu Xiqi 2014, 25). Zhang zweifelte ihre Echtheit im Jahr 1995 nur an und bezeichnete sie als problematisch (*yiwei* 疑偽), ohne jedoch hierfür eine Beweisführung zu liefern (Zhang Chuanxi 1995, 63/67).

137 Zhang Chuanxi 2008, 300–302.

138 Zhao und Ye halten die Inschrift für unecht, da kein Kreis Bazhou in den überlieferten Geschichtswerken zu finden ist (Zhao Zhiqian 1864, 20196; Yushi yitong ping 1994, 360). Luo zufolge sieht die Handschrift zwar antik aus, jedoch ist die Echtheit des Kaufvertrags aus dem gleichen Grund zu bezweifeln (Shijiao lu 1939, Schriftrolle 1, 14). Die Steininschrift wurde im Kreis Ba ausgegraben, der in der Han-Zeit nach der überlieferten Literatur als Kreis Jiangzhou bezeichnet wurde

den Kauf eines Landstücks für den Familienbesitz *zuoye* 作業. Es bleibt jedoch völlig unklar, ob das Landstück zum Bau eines Grabes verwendet wurde. Daher lässt sich die genannte Steininschrift von den Begräbnistexten ausschließen. Das oben behandelte Beispiel K. 02 wird hingegen für einen Landkaufvertrag gehalten.

4. Ein erst kürzlich aufgefundener Landkaufvertrag (K. 01), der 1992 veröffentlicht wurde, wurde von Ikeda und Lu nicht dokumentiert, wird aber in der vorliegenden Arbeit behandelt.

1.2.3 Grabschützender Text *zhenmuwen*

Der grabschützende Text wurde in bisherigen Forschungsarbeiten meistens als *zhenmuwen* 鎮墓文, gelegentlich auch als *jiechuwen* 解除文 (wörtlich: Text zur Auflösung und Tilgung) oder *xiaochuwen* 削除文 (wörtlich: Text zur Eliminierung) bezeichnet¹³⁹. Die Bezeichnung *zhenmuwen* ist auf das Schriftzeichen *zhen* 鎮, das häufig in grabschützenden Texten vorkommt, zurückzuführen. Das Wort *zhen* hat im Kontext grabschützender Texte zwei Bedeutungen. Zum einen wurden mittels der grabschützenden Texte böse Geister in ihrem Wirken „unterdrückt“ bzw. „ferngehalten“ und die Rückkehr des Verstorbenen ins Diesseits verhindert. Zum anderen wurde das Grab dadurch „geschützt bzw. gesichert“.¹⁴⁰ Beide Bedeutungen hängen somit eng mit dem Schutz des Grabes zusammen. Vor diesem Hintergrund wird *zhenmuwen* in der vorliegenden Arbeit als „grabschützender Text“ übersetzt.

Die Grundinformationen der in der vorliegenden Arbeit behandelten grabschützenden Texte werden in Tabelle 4 zusammengefasst.

Die oben aufgeführte Liste unterscheidet sich vor allem in den folgenden Punkten von früheren Zusammenstellungen grabschützender Texte (Ikeda 1981; Liu Zhaorui 2001; Huang Jingchun 2004; Liu Yi 2005; Zhang & Bai 2006; Liu Zhaorui 2007):

1. Jüngst aufgefundene grabschützende Texte werden nun der Liste hinzugefügt;
2. Einige Begräbnistexte, die früher oft nicht als grabschützende Texte betrachtet wurden, werden ihnen nun zugeordnet;
3. Einige Texte, die früher als grabschützende Texte der Han-Zeit betrachtet wurden, werden nun ausgeschlossen.

(Lu Zengxiang 1925, 4034). Lu übernimmt die Ansicht von Ye und weist zusätzlich deutlich darauf hin, dass die Steininschrift von Yang Liang nicht zu den Landkaufverträgen *maidiquan* zählen kann. Aber hierfür liefert er keinen Beweis (Lu Xiqi 2014, 25).

139 Lian Shaoming 1998, 75.

140 Liu Yi 2005, 56. Siehe auch Liu Yi 2016, 333.

Abgrenzung des Forschungsfeldes

Tabelle 4. Datierung und Fundort von grabschützenden Texten

Nr.	Datierung	Fundort	Nr.	Datierung	Fundort
T. 01	9. 2. 93 n. Chr.	Kr. Baoji	T. 35	190 /191 n. Chr.	St. Luoyang
T. 02	28. 1. 105 n. Chr.; 24. 12. 147 n. Chr.	Kr. Chang'an	T. 36	190 /191 n. Chr.	St. Xi'an
T. 03	122 n. Chr.	St. Luoyang	T. 37	13. 4. 191 n. Chr.	St. Luoyang
T. 04	126 n. Chr.	St. Tongguan	T. 38	30. 7. 193 n. Chr.	St. Xi'an
T. 05	21. 3. 128 n. Chr.	?	T. 39	27. 1. 194 n. Chr.	St. Xi'an
T. 06	22. 9. 133 n. Chr.	Kr. Hu	H. 01	79 n. Chr.	?
T. 07	17. 8. 105 n. Chr.	Kr. Shaan	H. 02	EOH*	Kr. Gaoyou
T. 08	28. 4. 135 n. Chr.	St. Xi'an	B. 01	7. 11. 151 n. Chr.	?
T. 09**	7. 12. 141 n. Chr.	St. Xi'an	B. 02	5. 11. 161 n. Chr.	Kr. Mengjin
T. 10	18. 11. 146 n. Chr.	St. Xi'an	B. 06-1	24. 5. 175 n. Chr.	St. Luoyang
T. 11	18. 3. 148 n. Chr.	Kr. Gaoling	B. 03	2. 11. 177 n. Chr.	?
T. 12	7. 12. 148 n. Chr.	Kr. Gaoling	B. 04	19. 11. 179 n. Chr.	St. Luoyang
T. 13	6. 2. 149 n. Chr.	Kr. Gaoling	B. 05	2. 12. 183 n. Chr.	Kr. Bo
T. 14	26. 1. 153 n. Chr.	St. Luoyang	B. 06-2	4. 11. 184 n. Chr.	St. Luoyang
T. 15	28. 6. 156 n. Chr.	St. Luoyang	B. 07	EOH*	Kr. Fuyang
T. 16	5. 4. 156 n. Chr.	St. Xi'an	B. 08	EOH*	St. Luoyang
T. 17	29. 4. 156 n. Chr.	St. Xi'an	B. 09	EOH*	?
T. 18	15. 2. 158 n. Chr.	St. Xianyang	B. 10	EOH*	?
T. 19	15. 11. 166 n. Chr.	Kr. Linyi	N. 01	M/EOH*	Kr. Fengxiang
T. 20	10./11. 166 n. Chr.	St. Xi'an	N. 02	EOH*	St. Hancheng
T. 21	9. 11. 167 n. Chr.	St. Luoyang	N. 03	M/EOH*	Kr. Huayin
T. 22	26. 12. 168 n. Chr.	St. Tongguan	N. 04	M/EOH*	Kr. Huxian
T. 23	10./11. 170 n. Chr.	St. Luoyang	N. 05	EOH*	Kreis Lingbao
T. 24	2. 12. 171 n. Chr.	St. Xi'an	N. 06	EOH*	St. Baoji
T. 25	23. 1. 172 n. Chr.	Kr. Yanshi	N. 07	EOH*	St. Luoyang
T. 26	5. 1. 173 n. Chr.	St. Xi'an	N. 08	EOH*	St. Luoyang
T. 27	5. 2. 174 n. Chr.	St. Xinzhou	N. 09	M/EOH*	St. Luoyang
T. 28	2. 3. 175 n. Chr.	St. Xianyang	N. 10	EOH*	St. Luoyang
T. 29	2. 1. 176 n. Chr.	St. Xi'an	N. 11	EOH*	Kr. Mi
T. 30	10. 3. 177 n. Chr.	St. Xi'an	N. 12	EOH*	St. Sanmenxia
T. 31	5. 4. 179 n. Chr.	St. Xi'an	N. 13	M/EOH*	Kr. Gaoyou
T. 32	30. 1. 182 n. Chr.	St. Baoji	N. 14	EOH*	St. Xi'an
T. 33	13. 11. 187 n. Chr.	St. Xi'an	N. 15	EOH*	St. Xi'an
T. 34	9. 9. 190 n. Chr.	Kr. Lintong	N. 16	EOH*	St. Xi'an

Tabelle 4. Fortsetzung

Nr.	Datierung	Fundort	Nr.	Datierung	Fundort
N. 17	M/EOH*	St. Xi'an	N. 35	M/EOH	Kr. Shaan
N. 18	EOH*	St. Xi'an	N. 36	M/EOH	Kr. Chang'an
N. 19	EOH*	St. Xi'an	N. 37	EOH	St. Jining
N. 20	M/EOH*	St. Xi'an	N. 38	EOH	Kr. Lingbao
N. 21	EOH*	St. Xi'an	N. 39	MOH	St. Xi'an
N. 22	EOH*	St. Xianyang	N. 40	EOH	St. Xi'an
N. 23	EOH*	Kr. Yanshi	N. 41	MOH	St. Xi'an
N. 24	EOH*	?	N. 42	EOH	St. Luoyang
N. 25	EOH*	?	N. 43	M/EOH	Kr. Lantian
N. 26	M/EOH*	?	N. 44	M/EOH	St. Xi'an
N. 27	EOH*	(Pro. Shanxi)	S. 01	18. 5. 173 n. Chr.	Kr. Ju
N. 28	EOH*	St. Xianyang	S. 02	EOH*	Kr. Shou
N. 29	EOH*	Kr. Shaanxian	S. 03	EOH*	?
N. 30	EOH	Kr. Yanshi	S. 04	EOH*	St. Zibo
N. 31	EOH	St. Luoyang	Z. 01	19. 4. 182 n. Chr.	Kr. Wangdu
N. 32	EOH	Kr. Mi	Z. 02	EOH*	Kr. Wuji
N. 33	EOH	St. Luoyang	Z. 03	EOH*	St. Xi'an
N. 34	EOH	St. Luoyang	BM. 01	EOH*	?

EOH = Ende Ost-Han; M/EOH = Mitte/Ende Ost-Han; MOH = Mitte Ost-Han; Pro. = Provinz

* Zur Begründung der Datierung, siehe Kapitel 2.2.2.

** Dem japanischen Gelehrten Nakamura zufolge wurde die grabschützende Tonflasche erst von einem chinesischen Gelehrten namens Yan Peitang 閻培堂 1914 erworben und schließlich 1922 in seine eigene Sammlung aufgenommen. Nakamura erwähnte, dass Luo Zhenyu zuvor diese Tonflasche in seinem Werk *Gumingqi tulu* veröffentlicht hatte (Nakamura 2003, 3). Die Anzahl der von Luo entzifferte Schriftzeichen, nämlich 永和六年.....墓.....市.....吉日.....煞及.....天帝.....(Luo Zhenyu 1929, 2886), ist deutlich geringer als bei Nakamura, aber die von Luo veröffentlichten Bilder der Tonflasche weisen darauf hin, dass Luo und Nakamura die Inschrift derselben Flasche entzifferten, die jedoch von Huang und Zhang irrtümlicherweise als Inschriften von zwei unterschiedlichen Flaschen identifiziert wurde (Huang Jingchun 2004, 93–94; Zhang & Bai 2006, 93).

1. Jüngst aufgefundene grabschützende Texte

Die folgenden grabschützenden Texte sind erst seit Kurzem veröffentlicht und deswegen nicht in den früheren Zusammenstellungen katalogisiert: T. 08, T. 10, T. 13, T. 30, N. 11, N. 16, N. 17, N. 18, N. 19, N. 28, B. 10, BM. 03, Z. 03.

Die folgenden grabschützenden Texte sind bereits länger veröffentlicht, aber dennoch nicht in früheren Zusammenstellungen katalogisiert: T. 38¹⁴¹,

141 Nakamura 1927, 9–10.

N. 13¹⁴², N. 22¹⁴³, N. 29¹⁴⁴, B. 06¹⁴⁵. Die folgenden grabschützenden Texte sind noch nicht veröffentlicht und werden hier hinzugefügt: T. 28¹⁴⁶, N. 09¹⁴⁷, N. 15¹⁴⁸.

2. Hinzuzufügende Texte, die früher nicht als grabschützende Texte betrachtet wurden

Dies trifft etwa auf die Holztäfelchen für Frau Xuning (H. 01.) und die vier grabschützenden Bleitäfelchen für das Haus Cheng (B. 10¹⁴⁹) zu. Außerdem werden die folgenden Begräbnistexte, die früher oft für Landkaufverträge gehalten wurden, nun als grabschützende Texte betrachtet, da ihre Hauptfunktion darin besteht, das vom Grab und der Bestattung herrührende Unheil fernzuhalten: B. 02, B. 04, B. 05, Z. 01, Z. 02.¹⁵⁰

142 Wu hielt ihn zwar für einen grabschützenden Text, aber er führte hierfür keinen Beweis an. Er studierte den Text auch nicht näher (Wu Rongzeng 1981, 61).

143 Liu Weipeng & Li Zhaoyang 2004, 86–87.

144 Zhang hält zwar den Träger des grabschützenden Textes für einen grabschützenden Tontopf, er ignorierte jedoch dessen Inschrift (Zhang & Bai 2006, 96).

145 Kominami 1994, 9–10.

146 Liu Weipeng, *Xianyang donghan songshi zhushu taoping kaoshi* 咸陽東漢宋氏朱書陶瓶考釋, unveröffentlichter Aufsatz. Mit freundlicher Genehmigung des Autors. Die Tonflasche wurde 1991 ausgegraben.

147 Die Bilder und die vorläufige Transkription der Inschriften der beiden beschrifteten Tontöpfe wurden am 4. Dez. 2009 im Internet veröffentlicht (http://blog.sina.com.cn/s/blog_60f46bc10100gidy.html). Dem Sammler zufolge wurden die beiden Töpfe aus einem hanzeitlichen Grab in der Nähe von Luoyang ausgegraben und dann an ihn verkauft. Ich halte sie für echt und zwar aus den folgenden Gründen: 1. Die Phrase „damit die Verstorbenen den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen sollen 無令死人得復幹範(犯)生人“ ist eine typische Phrase eines grabschützenden Textes der Han-Zeit. 2. Bei den Göttern Taiyi und Beijun handelt es sich zum einen um den ranghöchsten himmlischen Gott, zum anderen um einen populären kalendarischen Geist der Han-Zeit. Der Hügelminister, der Grabsenior und der Beamter der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi sind die üblichen unterirdischen Beamten, die in grabschützenden Texten genannt werden. 3. Die Schriftzeichen *tai* 太 und *fu* 符 sind in den typischen hanzeitlichen Varianten 𡗗 und 苻 geschrieben. 4. Die Kalligrafie weist deutliche hanzeitliche Merkmale auf, z. B. die Schreibweise der Schriftzeichen *si* 死 und *ren* 人.

148 Die mit Zinnober beschriftete Flasche ist zurzeit im Untergeschoss des Museums Xi'an 西安博物院 ausgestellt. Da es mir nicht erlaubt wurde, sie aus dem Schaukasten zu nehmen, konnte ich die Inschriften nur augenscheinlich mittels meiner Lichtbilder teilweise transkribieren.

149 Die vier Bleitäfelchen wurden von Ikeda ohne Beweisführung auf das vierte Jahrhundert datiert (Ikeda 1981, 228–229). Huang weist darauf hin, dass grabschützende Texte aus dem vierten Jahrhundert vor allem in der Hexi-Region in Nordwestchina aufgefunden wurden. Bisher wurden jedoch keine Bleitäfelchen aus diesem Jahrhundert dort entdeckt. In Südchina hingegen wurden Bleitäfelchen aus dem vierten Jahrhundert zutage gefördert, bei ihnen handelt es sich jedoch um Landkaufverträge und nicht um grabschützende Texte. Deshalb datiert Huang die vier Bleitäfelchen auf die Ost-Han-Zeit (Huang Jingchun 2004, 138). Ich datiere sie aufgrund der Form der Bleitäfelchen näher auf das Ende der Ost-Han-Zeit.

150 Für die Begründung der Einordnung dieser Begräbnistexte in die Textgattung der grabschützenden Texte siehe Kapitel 1.2.2.

3. Auszuschließende Texte, die früher für hanzeitliche grabschützende Texte gehalten wurden

R. 02¹⁵¹; R. 03¹⁵²; R. 04¹⁵³; R. 05¹⁵⁴; R. 06¹⁵⁵; das Holztäfelchen aus dem Grab M98-6 bei Luotuocheng, Kreis Gaotai, Provinz Gansu¹⁵⁶; die in eine Steinsäule des Grabes bei Suide

-
- 151 Das apotropäische Täfelchen wurde zusammen mit 94 anderen Täfelchen, auf denen hauptsächlich verschiedene administrative Amtsschreiben verfasst wurden, aus dem Grabungsquadrat *tanfang* 探方 Nr. 49 der Ruine einer hanzeitlichen Festung ausgegraben. Auf einem Täfelchen (E.P.T 49:50) steht der Anfangssatz des Werks *Jijiu pian* 急就篇, das als Lehrbuch für Schüler in der Han-Zeit sehr weit verbreitet war. Bei einem anderen Täfelchen (E.P.T 49:88) handelt es sich nicht um ein Amtsschreiben, sondern um eine Übung der Kalligrafie. Da ein Grabungsquadrat normalerweise nicht größer als 5 m × 5 m ist, lässt sich hieraus schließen, dass es sich bei der Ruine nicht um ein Grab handelt und das apotropäische Täfelchen von einem Lebenden in seinem Alltagsleben verwendet wurde, um böse Geister abzuwenden. Liu datiert das Täfelchen ohne weitere Begründung auf das Ende der West-Han-Zeit (Liu Zhaorui 2007, 349). Ren zufolge wurden die datierbaren Holztäfelchen aus der Ruine der hanzeitlichen Festung Jiaqu houguan 甲渠侯官 größtenteils zwischen 85 v. Chr. und 32 n. Chr. hergestellt. Nur fünf Täfelchen können demnach mit Sicherheit auf die Zeit später als 32 n. Chr. bzw. 86, 90, 98, 101 und 111 n. Chr. datiert werden (Ren Buyun 1984, 419–420/455). Im Grabungsquadrat *tanfang* Nr. 49 wurde jedoch ein Täfelchen (E.P.T. 49:41A) mit der Inschrift *yongyuan ernian* 永元二年 („das zweite Jahr der Regierungsdevise Yongyuan bzw. 90 n. Chr.“) aufgefunden (Juyan xinjian 1990, 146). Daher könnte das apotropäische Holztäfelchen gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. hergestellt worden sein. Ich datiere es auf den Zeitraum zwischen dem Ende der West-Han-Zeit und der frühen Mitte der Ost-Han-Zeit.
- 152 Das Täfelchen, das in eine männliche Menschenfigurine geschnitten ist, wurde aus einem Brunnen (2004. C. W. DJ7) nahe der hanzeitlichen Ruine bei Zoumalou gemeinsam mit 207 Gefäßen und 425 weiteren Täfelchen aus Holz, datiert auf die Zeit der Herrschaft von Kaiser Ling (168–189 n. Chr.), ausgegraben. Da die Holztäfelchen bei der Ausgrabung nicht ordentlich übereinander gestapelt waren, müssen sie am Ende der Ost-Han-Zeit nach und nach willkürlich in den Brunnen weggeworfen worden sein. Daher wurde meines Erachtens auch das am selben Ort aufgefundene apotropäische Täfelchen in der Form eines Männleins nicht für die Bestattung, sondern für den diesseitigen Gebrauch hergestellt.
- 153 Da das 205 n. Chr. beschriebene Holztäfelchen aus einem hanzeitlichen Brunnen zutage gefördert wurde, ist es meines Erachtens sehr unwahrscheinlich, dass es zu Bestattungszwecken hergestellt wurde.
- 154 Meines Erachtens lässt sich das Grab auf die Wei-Zeit datieren. Siehe hierzu die Diskussion in diesem Kapitel.
- 155 Liu datiert das Grab Yi M4 bei Shang sunjiazhai auf das Ende der Ost-Han-Zeit (Liu Weipeng 2001, 26). Aufgrund der Grabbeigaben wird das Grab vom Autor des Ausgrabungsberichts in die Datierungsgruppe VI eingeordnet und auf den Zeitraum vom Ende der Ost-Han-Zeit bis zur Wei- und Jin-Zeit datiert (Shang sunjiazhai hanjin mu 1993, 214). Da die Formen der Tonbeigaben den entsprechenden Tonbeigaben aus den wei- und jinzeitlichen Gräbern bei Nantan im Kreis Wuwei ähneln, der nicht weit von der Stadt Xining entfernt liegt, kann meines Erachtens das Grab näher auf die Wei- bis auf die Jin-Zeit datiert werden.
- 156 Die Datierung des Grabs M98-6 ist umstritten. Cao datiert es auf den Zeitraum zwischen 104 v. Chr. und 85 n. Chr. Zhao datiert es auf die Wei- bis Jin-Zeit. Liu datiert es auf die Zeit der Sechzehn Königreiche (Cao Guoxin 1999, 54; Zhao Xueye 2008, 85; Liu Weipeng 2009, 47). Liu

eingemeißelte Inschrift¹⁵⁷; die auf Ziegelsteinen gestempelten Inschriften aus Kreis Gai¹⁵⁸; die Inschrift auf der Reliefsteinplatte für Xu Aqu¹⁵⁹; die beschriftete Seidenfahne aus Kreis Wuwei (G. 12)¹⁶⁰; das beschriftete Holztafelchen aus Kreis Xuyi (G. 09)¹⁶¹.

Unter den ausgeschlossenen oder hinzugefügten grabschützenden Texten sind zwei Texte besonders diskussionswürdig: R. 05, H. 01.

R. 05: Aufgrund eines ebenfalls im Grab aufgefundenen Siegels mit der Inschrift *tongxin jiaowei* 通信校尉, dessen Griff in der Form einer Schildkröte offensichtlich Merkmale der Wei- und Jin-Zeit aufweist, datiert Zhang das Grab auf die Wei- bis Jin-Zeit¹⁶². Wu vertritt die Meinung, dass das Grab aufgrund der grabschützenden Tonflasche auf die Ost-Han-Zeit zu datieren ist, da die Größe des Gefäßes die meisten anderen grabschützenden Tonflaschen aus dem Gebiet Dunhuang übertrifft und dessen Inschrift zugleich kürzer gefasst ist.¹⁶³ Meines Erachtens bestehen deutliche formale Unterschiede zwischen dieser Flasche und den anderen hanzeitlichen grabschützenden Tonflaschen (Typus II)¹⁶⁴: So ist die Mündung dieser Flasche nicht ausladend und

negiert die Datierung Caos und datiert das Grab ebenfalls auf die Wei- bis Jin-Zeit (Liu Lexian 2011, 96). Zhao datiert das Grab wiederum auf die Han-Zeit, ohne dafür eine Begründung zu geben (Zhao Ning 2014, 371). Ich übernehme die Ansicht von Liu und datiere das Grab auf die Wei- bis Jin-Zeit.

157 Die Steininschrift dient dazu, die Seele des Bestatteten zurückzurufen (Huang Jingchun 2004, 84). Da sie einen Teil der Grabarchitektur bildet und nicht auf die Trennung zwischen den Verstorbenen und den Lebenden abzielen, ist sie eher nicht als ein grabschützender Text anzusehen.

158 Die Ziegelsteininschriften thematisieren das Zurückrufen der Seele des Verstorbenen und beinhalten einen kurzen Nekrolog (Huang Jingchun 2004, 92). Da sie ebenfalls als Teil der Grabarchitektur anzusehen sind und nicht darauf abzielen, die Grenzlinie zwischen den Verstorbenen und den Lebenden zu sichern, können sie nicht für grabschützende Texte gehalten werden.

159 Huang hält sie für einen grabschützenden Text (Huang Jingchun 2004, 122). Die Reliefsteinplatte könnte meines Erachtens jedoch ein Bauteil eines Grabschreins gewesen sein, der sich oberirdisch vor dem Grabhügel befand und von den lebenden Besuchern des Grabes aufgesucht wurde.

160 Huang hält die Inschrift der Seidenfahne für einen grabschützenden Text (Huang Jingchun 2004, 144). Meines Erachtens kann sie als ein Schreiben an die Unterwelt angesehen werden, da es im Text darum geht, die Aufnahme des Verstorbenen in die Unterwelt zu sichern. Die Seidenfahne fungierte daher als ein Unterweltpass. Die Demarkation zwischen den Lebenden und den Verstorbenen bildete nicht ihre Hauptfunktion.

161 Huang hält es für einen grabschützenden Text (Huang Jingchun 2004, 151). Die Inschrift des Holztafelchens behandelt jedoch nicht die Trennung des Lebenden von den Verstorbenen. Vielmehr legt sie nahe, mittels der am Holztafelchen befestigten Münzen ein Opfer den verstorbenen Vorfahren und den Beamten der Unterwelt darzubieten, damit die Bestatteten reibungslos in die Unterwelt aufgenommen werden können. Somit lässt es sich meines Erachtens als ein Schreiben an die Unterwelt betrachten.

162 Zhang Ruifeng 2003, 80.

163 Wu Haojun 2014, 54.

164 Für die Klassifizierung der grabschützenden Tontöpfe nach ihrer Form siehe Kapitel 3.1.1.

ihr Boden zugleich wesentlich größer als die Mündung. Außerdem besteht die Flasche aus graubraunem Ton, während die hanzeitlichen grabschützenden Tonflaschen graue Irdenwaren sind. Deshalb muss die Flasche erst nach der Han-Zeit hergestellt worden sein. Er entstand zwar unter dem Einfluss der hanzeitlichen grabschützenden Tontöpfe, weist aber bereits erkennbare lokale Merkmale auf: So handelt es sich um ein dickes Gefäß mit engem Hals, kleiner Mündung und großem Boden. Der kurz gefasste Text weist darauf hin, dass der genannte grabschützende Tontopf auf einen früheren Zeitpunkt als die anderen grabschützenden Tonflaschen aus dem Gebiet Dunhuang zu datieren ist. Verglichen mit Letztgenannten, deren lange Inschriften bereits lokale Merkmale aufzeigen, handelt es sich bei seiner Inschrift noch immer um eine Nachahmung der hanzeitlichen grabschützenden Texte. Da die erste genau datierbare grabschützende Tonflasche aus dem Gebiet Dunhuang auf das Jahr 257 n. Chr. datiert wurde, datiere ich das Grab auf die Wei-Zeit (220–265 n. Chr.).

H. 01: Es ist noch umstritten, ob die vierzehn im Kunstmuseum der Chinesischen Universität Hongkong aufbewahrten Holztäfelchen, die gewöhnlich als Xuning-Täfelchen bezeichnet werden, den grabschützenden Texten zuzuordnen sind. Jao interpretiert den Ausdruck *xuning* 序寧 als „sich [von einer Krankheit] erholen“ und vertritt die Ansicht, dass der Zweck der Xuning-Täfelchen darin lag, eine Krankheit durch die Verrichtung von Gebeten und die Darbietung einer Opfergabe an verschiedene Götter zu kurieren. Er lässt jedoch offen, ob die Xuning-Täfelchen zu den Begräbnistexten gehören.¹⁶⁵ Lian übernimmt die Ansicht von Jao und weist darauf hin, dass die Xuning-Täfelchen vom Magier Zhao Ming angefertigt wurden, der von den Familienmitgliedern der Familie Tian zur Heilung der Krankheit ihrer Mutter eigens angestellt wurde. Er lässt jedoch ebenfalls offen, ob die Xuning-Täfelchen dem Kontext des Grabes zuzuordnen sind.¹⁶⁶ Nach Ansicht von Chen dienen die Xuning-Täfelchen dazu, die Krankheit der Frau Xuning zu heilen, die im Text als *huangmu* 皇母 bezeichnet wurde. Demzufolge muss sie während ihrer „Trauerzeit *yuning* 予寧“ erkrankt sein. Auch er weicht jedoch der Frage aus, ob die Xuning-Täfelchen einem Grab beigegeben wurden.¹⁶⁷ Li deutet Xuning als den Namen der verstorbenen alten Frau, deren Kinder versuchten den Tod ihrer Mutter durch Gebete zur Heilung der Krankheit abzuwenden.¹⁶⁸ Harper hält Xuning ebenfalls für den Namen der verstorbenen Frau, deren Familienname bei der Geburt Zhang war und die an die Familie Tian verheiratet wurde. Sie musste dem Herrn des Himmels („Heaven Sire“ *tiangong* 天公), dem Herrscher der Götterwelt, Bericht erstatten und ihm Opfergaben an verschiedene Götter darreichen, um ihre Reise ins Jenseits

165 Jao Tsung-i 1996a, 662–672. Siehe auch Jao Tsung-i 2009, Vol.3, 119.

166 Lian Shaoming 1996, 28.

167 Chen Songchang 2001, 97–98.

168 Li Junming 2002, 453.

zu ermöglichen. Harper ist der Meinung, dass die Xuning-Täfelchen aus einem Grab, das von dem ersten Jh. n. Chr. datiert, ausgegraben worden sein müssen.¹⁶⁹ Huang und Liu ordnen die Xuning-Täfelchen eindeutig den grabschützenden Texten zu.¹⁷⁰ Yang zufolge handelt es sich bei den Xuning-Täfelchen um drei Rituale, bei denen Gebete vor und nach dem Tod der Verstorbenen Frau Xuning verrichtet wurden.¹⁷¹ Shimokura vertritt die Ansicht, dass die Xuning-Täfelchen weder zu den Schreiben an die Unterwelt gehören, die von einem irdischen Beamten an einen gleichrangigen Beamten der Unterwelt verschickt werden, noch zu den grabschützenden Texten, die den Beamten der Unterwelt den Befehl des Himmlischen Herrn übermitteln. Bei ihnen handelt es sich um eine Mischform aus beiden Arten der Begräbnistexte. Dennoch neigt Shimokura dazu, die Xuning-Täfelchen den Schreiben an die Unterwelt zuzuordnen.¹⁷²

Aufgrund der obigen Untersuchungen lassen sich die Xuning-Täfelchen zweifellos als Begräbnistexte betrachten. Ihre Hauptfunktion besteht darin, dem Herrn des Himmels zu erklären, dass Frau Xuning einer Krankheit und nicht eines unnatürlichen Todes gestorben ist und dass die Trennung zwischen dem Lebenden und den Verstorbenen garantiert werden muss. In der Kommunikation zwischen dem Diesseits und dem Jenseits sind der Bote des Himmlischen Herrn und die Beamten der Unterwelt gleichrangig, so wie dies bei grabschützenden Texten üblich ist.¹⁷³ Daher lassen sich die Xuning-Täfelchen meines Erachtens als grabschützende Texte identifizieren.

1.2.4 Grabschützender Talisman und grabschützendes Siegel

Die Grundinformationen der heute überlieferten grabschützenden Talismane der Han-Zeit lassen sich mit der Tabelle 5 auflisten.

Grabschützende Talismane treten oft zusammen mit grabschützenden Texten auf. Es gibt jedoch auch grabschützende Talismane, z. B. N. 30 und N. 31, die von einem grabschützenden Text unabhängig sind. Einige der oben aufgeführten Talismane wurden von Wang untersucht: T. 06, N. 08¹⁷⁴, T. 03, S. 02-8, T. 21, T. 02-2, H. 02¹⁷⁵, T. 36¹⁷⁶. Jedoch existieren mehrere, die sich noch für eine eingehendere Analyse anbieten (siehe Kapitel 2.4).

169 Harper 2004, 233–245.

170 Huang Jingchun 2004, 83; Liu Zhaorui 2007, 407.

171 Yang Hua 2007a, 300–303.

172 Shimokura 2013, 385–387.

173 Für die Diskussion darüber siehe Kapitel 2.3.3.

174 Wang Yucheng 1991, 45–55.

175 Wang Yucheng 1998, 75–80.

176 Wang Yucheng 1997, 45.

Tabelle 5. Datierung und Fundort von grabschützenden Talismanen

Nr.	Datierung	Fundort	Nr.	Datierung	Fundort
T. 03	122 n. Chr.	St. Luoyang	N. 04	M/EOH	Kr. Huxian
T. 06	22. 9. 133 n. Chr.	Kr. Hu	N. 08	EOH	St. Luoyang
T. 10	18. 11. 146 n. Chr.	St. Xi'an	N. 12	EOH	St. Sanmenxia
T. 02-2	24. 12. 147 n. Chr.	Kr. Chang'an	N. 14	EOH	St. Xi'an
T. 13	6. 2. 149 n. Chr.	Kr. Gaoling	N. 19	EOH	St. Xi'an
T. 21	6. 2. 149 n. Chr.	Kr. Gaoling	N. 20	M/EOH	St. Xi'an
T. 34	9. 9. 190 n. Chr.	Kr. Lintong	N. 21	EOH	St. Xi'an
T. 36	190 /191 n. Chr.	St. Xi'an	N. 22	EOH	St. Xianyang
T. 38	30. 7. 193 n. Chr.	St. Xi'an	N. 28	EOH	St. Xianyang
B. 01	7. 11. 151 n. Chr.	?	N. 30	EOH	Kr. Yanshi
H. 02	EOH	Kr. Gaoyou	N. 31	EOH	St. Luoyang
S. 02-8	EOH	Kr. Shou			

EOH = Ende Ost-Han; M/EOH = Mitte/Ende Ost-Han

Grabschützende Siegel wurden ebenfalls vorrangig von Wang untersucht (siehe Kapitel 3.2.2). Auf der Basis seiner Forschung werden in der vorliegenden Arbeit weitere grabschützende Siegel hinzugefügt, zugleich aber auch einige Siegel ausgeschlossen. Die Basisinformationen der grabschützenden Siegel aus der Han-Zeit sind in der Tabelle 6 aufgeführt.¹⁷⁷

Zwei von Wang registrierte Siegel sind in der obigen Liste nicht enthalten. Luo, Wang und Liu halten das Siegel mit der Inschrift *dashan wudi shenxian yin* 大山武帝神仙印 für ein Siegel des frühen Daoismus.¹⁷⁸ Bei ihm fehlt jedoch ein klar erkennbares Merkmal einer apotropäischen Funktion, deshalb wird es hier nicht als ein grabschützendes Siegel betrachtet. Jia erwähnt zwar ein grabschützendes Terrakottasiegel mit der Inschrift *huangshen* 黃神, veröffentlicht jedoch keine Abbildungen oder Abreibungen des Siegels.¹⁷⁹ Deshalb wird es hier nicht behandelt.

Vier grabschützende Siegel oder Siegelabdrücke wurden der obigen Liste hingegen hinzugefügt. Darunter befinden sich zwei Terrakottasiegel (Y. 1-4, Y. 2-4), ein Holzsiegel (Y. 2-5) und ein Siegelabdruck auf einem bronzen Gürtelhaken (Y. 5-7).¹⁸⁰

177 Für nähere Informationen zu diesen Siegeln siehe Kapitel 3.2.2.

178 Luo Fuyi 1987, 208; Wang Yucheng 2000, 14; Liu Zhaorui 2007, 134–135.

179 Jia Maiming 1993, 59; Wang Yucheng 2000, 12.

180 Für die Diskussion des Siegelabdrucks mit der Inschrift „Bote des Himmlischen Herrn 天帝使者“ auf der Rückseite eines Bronzegürtelhakens siehe Kapitel 3.2.2.

Abgrenzung des Forschungsfeldes

Tabelle 6. Fundort der grabschützenden Siegel

Nr.	Fundort	Nr.	Fundort	Nr.	Fundort
Y. 1-1	St. Xi'an	Y. 3-10	?	Y. 6-5	?
Y. 1-2	Pro. Shandong	Y. 3-11	?	Y. 6-6	?
Y. 1-3	?	Y. 3-12	?	Y. 7-1	Kr. Shouguang
Y. 1-4	St. Luoyang	Y. 4-1	?	Y. 7-2	Pro. Shandong
Y. 2-1	?	Y. 4-2	?	Y. 7-3	?
Y. 2-2	?	Y. 4-3	?	Y. 7-4	?
Y. 2-3	?	Y. 5-1	Kr. Baoji	Y. 7-5	?
Y. 2-4	St. Xi'an	Y. 5-2	?	Y. 7-6	?
Y. 2-5	Kr. Jiangning	Y. 5-3	?	Y. 7-7	?
Y. 3-1	?	Y. 5-4	?	Y. 7-8	?
Y. 3-2	?	Y. 5-5	?	Y. 7-9	?
Y. 3-3	?	Y. 5-6	Kr. Gaoyou	Y. 7-10	?
Y. 3-4	?	Y. 5-7	?	Y. 8-1	?
Y. 3-5	?	Y. 5-8	?	Y. 8-2	?
Y. 3-6	?	Y. 6-1	?	Y. 8-3	?
Y. 3-7	?	Y. 6-2	?	Y. 8-4	?
Y. 3-8	?	Y. 6-3	?	Y. 8-5	?
Y. 3-9	?	Y. 6-4	?		

Pro. = Provinz

Über den Fundort der meisten grabschützenden Siegel und Siegelabdrücke der Han-Zeit ist nichts bekannt. Nur von zwei Siegeln (Y. 2-4, Y. 2-5) und einem Siegelabdruck (Y. 5-6) ist sicher bekannt, dass sie aus Gräbern zutage gefördert wurden. Da grabschützende Siegel zusammen mit grabschützenden Texten zur Verwendung kamen, sind sie ebenfalls auf die Mitte bis auf das Ende der Ost-Han-Zeit zu datieren.

2. Schriftlichkeit

2.1 Das Schreiben an die Unterwelt

Die Schreiben an die Unterwelt, deren Funktion hauptsächlich darin besteht, die erfolgreiche Aufnahme des Verstorbenen in das Jenseits zu ermöglichen, lassen sich grob in drei Typen bzw. Gruppen einteilen. Die Gruppe I umfasst sieben sogenannte „typische“ Schreiben an die Unterwelt, die am Anfang der West-Han-Zeit den Gräbern in den heutigen Provinzen Hubei und Hunan beigegeben wurden. Die Gruppen II und III umfassen fünf sogenannte „untypische“ Schreiben an die Unterwelt, die deutlich später als diejenigen der Gruppe I hergestellt wurden.

2.1.1 Typische und untypische Schreiben an die Unterwelt

Zunächst erfolgt eine Übersetzung und Transkription der „typischen“ Schreiben an die Unterwelt.

Gruppe I: G. 01–G. 07

G. 01:

G. 01-1: Am Tag Genwu, dem [achtundzwanzigsten Tag] des Novembers, dessen erster Tag Guimao ist, des fünften Jahres [der Herrschaft von Kaiserin Lü], erstatte [ich, der zuständige Beamte] Chen der Verbandsgemeinde Xi, ehrfurchtsvoll [dem Assistenten des Magistrates des Kreises Jiangling] Bericht: Chang, der *langzhong*-Gentleman im Palast mit dem [neunten] Adelsrang [Wu]daju, hat mir persönlich berichtet, dass seine Mutter, die steuerpflichtige Frau Hui, verstorben ist. Sie wird mit ihren Kleidungsstücken, Geräten, Bestattungsmöbeln und Begleitpersonen (den Söhnen und deren Frauen und Nebenfrauen, Sklaven und Sklavinnen) sowie Pferdekutschen und Ochsenwagen [in die Unterwelt umziehen]. [Alle Sorten von] Gegenständen und Menschen sind jeweils auf einem Bambustäfelchen [registriert], die Anzahl der Registertäfelchen beträgt hundertsevenundneunzig. Dem Haus Chang sollen Frondienst und Steuern gemäß dem [betreffenden] Edikt erlassen werden. [Ich] setze respektvoll den Assistenten [des Herrn] der Unterwelt hierüber in Kenntnis, damit er [gemäß den betreffenden Gesetzen und Regularien] handeln kann. Ehrfurchtsvoll erstatte [ich hierüber] Bericht 五年十一月癸卯朔庚午¹, 西

1 Das Datum entspricht dem 26. Dez. 183 v. Chr.

鄉辰²敢言之。郎中³[五]夫 " (大夫)⁴昌自言，母大女子⁵恚死，以衣、器、葬具⁶及從者子、婦⁷、偏下妻⁸、奴婢⁹、馬、牛¹⁰。物、人一牒， " (牒)百九十七枚。昌家復，毋有所與¹¹，有詔令。謁告地下丞以從事，敢言之。

G. 01-2: Am Tag Genwu, [dem achtundzwanzigsten Tag] des Novembers, versichere [ich,] Si, der Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling, dieses Schreiben an den Assistenten [des Herrn] der Unterwelt, damit die betroffenen Beamten

-
- 2 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Liu, Hu, Wang, Zhang und Guo jeweils als 虎, 辰, 辰, 辰 und 虎 (Wang Mingqin & Yang Kaiyong 2009, 41; Liu Guosheng 2009, 120; Hu Pingsheng 2009; Wang Guiyuan 2010, 57; Zhang Wenhan 2012, 66; Guo Jue 2014, 14).
 - 3 Nach Ansicht von Wang bezeichnet der Ausdruck *langzhong* den Ritualmeister, der für die Bestattung zuständig war (Wang Guiyuan 2010, 58). Zhang hält *langzhong* hingegen für den Beamtentitel von Chang, des Sohnes der Verstorbenen (Zhang Wenhan 2012, 67).
 - 4 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Liu, Hu, Wang, Zhang und Guo jeweils als 大夫, [五]大夫, [五]大夫, [五]大夫, [五]大夫 und [五]大夫.
 - 5 Hsing zufolge wurde *danü* 大女 („steuerpflichtige Frau“) in der Qin-Zeit und am Anfang der West-Han-Zeit als *danüzi* 大女子 („steuerpflichtige Frau“) bezeichnet (Hsing I-tien 2011c, 301. Siehe auch Huang Kuan-chung 2009, 66). Nach Ansicht von Yamada wurde eine verheiratete Frau für eine *danü* 大女 gehalten, auch wenn sie noch jung war (Yamada 2006, 201). Liu weist darauf hin, dass es sich beim Ausdruck *danü* 大女 um eine erwachsene Frau handelt, die Steuern zahlen und Fronarbeit leisten musste (Liu Hsin-ning 2007).
 - 6 Wang et al. zufolge wurde ein Registertäfelchen mit der Bezeichnung *shoufang* 收方 beschriftet, die sich auf einen Holzbalken beziehen muss (Wang Mingqin & Yang Kaiyong 2009, 27). Zeng vertritt die Meinung, dass es sich hierbei wahrscheinlich um die Bezeichnung *kangmu* 抗木 handelt, die im Ritualkanon *Yili* aufgezeichnet wurde (Zeng Jianhua 2010, 10).
 - 7 Wang et al. zufolge hatte die Bestattete Frau Hui vier Söhne und eine Tochter (Wang Mingqin & Yang Kaiyong 2009, 42).
 - 8 Liu deutet den Ausdruck *pianxiaqi* 偏下妻 als „Nebenfrauen“ (Liu Guosheng 2009, 121).
 - 9 Yuan weist darauf hin, dass die Sklaven und Sklavinnen *nubi* 奴婢 in der Han-Zeit nicht in das Haushaltsregister *huji* 戶籍 eingetragen wurden. Sie wurden als ein Teil des Eigentums betrachtet. Demzufolge mussten sie keine Steuern zahlen (Yuan Yansheng 2005, 18). Lin ist der Meinung, dass in der Han-Zeit *nubi* 奴婢 nicht als eine Klasse, sondern eher als eine Berufsbezeichnung zu betrachten sind (Lin Jianming 1982, 79). In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff *nubi* 奴婢 im Sinne Lins verstanden werden. Chen weist schließlich darauf hin, dass die Bezeichnung *nubi* 奴婢 bereits in der Qin-Zeit die anderen beiden Bezeichnungen *chenqie* 臣妾 und *nuqie* 奴妾 ersetzte (Chen Wei 2017).
 - 10 Bei dem Ausdruck *maniu* 馬牛 handelt es sich offenbar nicht nur um die Reittiere, sondern auch um die Wagen, da Modelle von Ochsenwagen und Pferdekutschen im Grab aufgefunden wurden (Wang Mingqin & Yang Kaiyong 2009, 40).
 - 11 Qiu deutet die Phrase *fu wuyou suoyu* 復無有所與 als „jemandem Frondienst und Steuern erlassen“ (Qiu Xigui 1981, 99. Siehe auch Qiu Xigui 1992, 637). Das Wort *yu* 與 ist meines Erachtens in diesem Kontext ein Synonym für das Wort *suan* 算, da eine ähnliche Phrase in einem anderen Schreiben an die Unterwelt zu finden ist: „Dem Haus [der Frau Yan] sollen Frondienst und Steuern erlassen werden 家復，不算不徭 (G. 02-3)“. Hu zufolge wurden dem Haus Chang Frondienst und Steuern erlassen, sehr wahrscheinlich wegen des hohen Alters der Frau Hui (Hu Pingsheng 2009).

[gemäß den betreffenden Gesetzen und Regularien] handeln können 十一月庚午，江陵丞麩¹²移地下丞，可令吏以從事。

/Sachbearbeiter: [Amtsgehilfe von Si,] Zang 臧手。

G. 01-3: Der Mutter sowie den Familienmitgliedern des Herrn Chang, des *langzhong*-Gentlemans im Palast mit dem Adelsrang Wudafu, sollen Frondienst und Steuern erlassen werden 郎中五大夫昌母家屬當復，毋有所與。

G. 02:

G. 02-1 (*jian*-Adresstäfelchen): [An die] Friedensstadt Andu [in der Unterwelt] 安都¹³

Siegel des Assistenten des Magistrates des Kreises Jiangling 江陵丞印。

G. 02-2 (Rückseite): Sachbearbeiter: [Amtsgehilfe des Assistenten des Magistrates des Kreises Jiangling,] Chan 產手¹⁴。

G. 02-2 (Vorderseite): Am Tag Genzi, dem [fünfundzwanzigsten Tag] des Oktobers, dessen erster Tag Bingzi ist, des siebten Jahres [der Herrschaft von Kaiser Wen], erstatte [ich, der zuständige Beamte] Qi der Verbandsgemeinde Zhong, ehrfurchtsvoll Bericht: Die steuerpflichtige Frau Yan aus dem Dorf Xin'an hat mir persönlich berichtet, dass sie zusammen mit ihren erwachsenen Sklaven Jia und Yi sowie der erwachsenen Sklavin Fang in die Friedensstadt Andu [in der Unterwelt] umsiedeln [möchte]. [Ich] setze respektvoll [die betroffenen Beamten der Unterwelt] in der Friedensstadt Andu hierüber in Kenntnis, [damit der Transfer] des Haushaltsregisters [in die Unterwelt] akzeptiert wird. Sobald dieses Schreiben angekommen ist, schicken Sie mir bitte ein Antwortschreiben. Ehrfurchtsvoll erstatte [ich] Bericht 七年十月丙子朔庚子¹⁵，中鄉起敢言之：新安大女

12 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Liu, Hu, Wang, Zhang und Guo jeweils als 麩, 𪛗, 𪛗, 麩 und 麩. Ich entziffere es ebenfalls als 麩 und schließe mich damit der Forschungsmeinung von Zhu und Qiu an (Zhu Dexi & Qiu Xigui 1980, 62. Siehe auch Zhu Dexi 1995, 124).

13 Liu deutet den Ausdruck *andu* als eine fiktive Bezeichnung für die Unterwelt (Liu Zhaorui 2002, 51–54). Huang vermutet, dass sich der Ausdruck *andu* auf den Heimatsort der Frau Yan bezieht (Huang Shengzhang 1994, 41–44). Meines Erachtens lässt sich der Name „Friedensstadt“ *andu* als Bezeichnung der Unterwelt deuten.

14 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang, Huang, Hu, Zhang, Liu, Wang, Hsien, Guo und Lu jeweils als 𠂇, 手, 手, 手, 手, 手, 手, 手 und 手 (Zhang Wangao 1993, 19; Huang Shengzhang 1994, 41; Hu Pingsheng 1996, 75; Zhang Junmin 2001, 288; Liu Guosheng 2002, 444; Wang Guihai 2009, 13; Hsing I-tien 2011c, 496; Guo Jue 2011, 98; Lu Xiqi 2014, 57).

15 Das Datum entspricht dem 25. Oktober 173 v. Chr.

燕，自言與大奴甲、乙，□{大}婢妨徙安都。謁告安都，受名數¹⁶。書到，爲報。敢言之。

Am Tag Genzi, dem [fünfundzwanzigsten Tag] des Oktobers, verschicke [ich,] Jing des Hauses Long, Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling, das oben stehende Schreiben an den Assistenten [des Herrn der Unterwelt in der] Friedensstadt Andu 十月庚子江陵龍氏丞敬移安都丞¹⁷.

/Sachbearbeiter: [Amtsgehilfe von Jing,] Ting 亭手¹⁸.

G. 02-3 (Vorderseite):

Die steuerpflichtige Frau Yan, Witwe des *guannei*-Marquis, aus dem Kreis Xin'an 新安戶人大女燕關內侯（侯）寡.

Der erwachsene Sklave Jia 大奴甲.

Der erwachsene Sklave Yi 大奴乙.

Die erwachsene Sklavin Fang 大婢妨.

Dem Haus [der Frau Yan] sollen Frondienst und Steuern erlassen werden 家復¹⁹, 不筭（算）²⁰不繇（徭）²¹.

G. 02-4 (Register der beigegebenen Objekte):

Zwei Halskrüge, fünf lackierte Ohrenschalen 壺一雙，髹杯二雙一奇²²,

16 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Huang jeweils als 小 und 數 (Zhang Wangao 1993, 19; Huang Shengzhang 1994, 41).

17 Hu ist der Meinung, dass es sich beim Ausdruck *longshi cheng* um den Assistenten mit dem Nachnamen Long handelt (Hu Pingsheng & Li Tianhong 2004, 371). Hsing weist hingegen darauf hin, dass Jing der Vorname des Assistenten des Magistrates des Kreises Jiangling sein könnte (Hsing I-tien 2011d, 498).

18 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Huang jeweils als 𠄎 und 手.

19 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang, Huang, Zhang, Liu, Hu und Guo jeweils als 𠄎, 𠄎, 𠄎, 𠄎, 𠄎 und 𠄎 (Zhang Wangao 1993, 19; Huang Shengzhang 1994, 41; Zhang Junmin 2001, 288; Liu Guosheng 2002, 444; Hu Pingsheng & Li Tianhong 2004, 371; Guo Jue 2011, 98). Ich entziffere es als 復, da seine zwei Variante in der Form 復 und 復 geschrieben wird. Außerdem sind ähnliche Phrasen in zwei weiteren Schreiben an die Unterwelt zu finden: „Dem Haus Chang sollen Frondienst und Steuern gemäß dem [betreffenden] Edikt erlassen werden 昌家復, 毋有所與 (G.01-1)“; „Diesem Haus [der Frau Jing] soll der Frondienst erlassen werden 此家復不事 (G. 04)“.

20 Das Wort *suan* 算 bedeutet meines Erachtens in diesem Kontext „Steuern“.

21 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang, Huang, Zhang, Liu, Hu und Guo jeweils als 𠄎, 𠄎, 𠄎, 𠄎, 𠄎 und 𠄎. Ich entziffere es hingegen als *yao* 繇.

22 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Huang jeweils als 筭 und 奇 (Zhang Wangao 1993, 19; Huang Shengzhang 1994, 41).

zwei *cheng*-Dosen, zwei große Ohrenschalen 盛一雙, 問一雙,
 zwei Gießgefäße, vier Teller 鈹一雙, 梘虎²³二雙,
 ein *lian*-Dose, ein fünfeckiger Sack 檢一合, 五角囊²⁴一,
 ein *zhi*-Becher, ein goldener Sack 卮一合, 黃金囊一,
 sechs bemalte Ohrenschalen, ein Bündel Dörrfleisch 畫杯三雙, 脯一束.

G. 03: Am Tag Wuchen, dem [vierundzwanzigsten Tag] des Februars, dessen erster Tag Yisi ist, des zwölften Jahres [der Herrschaft von Kaiser Wen], verschicke [ich,] Feng, der *jiacheng*-Hausassistent [des Marquis Dai], dem *langzhong*-Gentleman im Palast [der Unterwelt], der für die Bestatteten [direkt] zuständig ist, ein offizielles Schreiben und eine Schriftrolle mit dem Register der Grabbeigaben. Nachdem dieses Schreiben angekommen ist, überprüfen Sie bitte als Erstes [das Beigabenregister] und erstatten Sie dem Herrn [der Unterwelt] Zhuzangjun, Patron aller Bestatteten, hierüber Bericht 十二年二月乙巳朔戊辰²⁵, 家承(丞)奮移主臧(葬)²⁶郎中, 移²⁷臧(葬)物一編。書到, 先質²⁸, 具奏²⁹主臧(葬)君.

G. 04: Am Tag Jiwei, dem [achtzehnten Tag] des August, dessen erster Tag Renyin ist, des zwölften Jahres [der Herrschaft von Kaiser Wen], setze [ich, der zuständige Beamte] Chou der Verbandsgemeinde Jian, ehrfurchtsvoll den Herrn der Unterwelt hierüber in Kenntnis: Die steuerpflichtige Frau Jing, Witwe des *guannei*-Marquis, aus dem Kreis ...yang ist verstorben. Sie hat mir persönlich berichtet,

-
- 23 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang, Liu, Hu und Guo jeweils als 梘, 匱, 匱 und 匱 (Zhang Wangao 1993, 19; Huang Shengzhang 1994, 41; Liu Guosheng 2002, 444; Hu Pingsheng & Li Tianhong 2004, 371; Guo Jue 2011, 98). Ich entziffere es als 梘.
- 24 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang, Huang, Liu, Hu und Guo jeweils als 臧, 囊, 囊, 囊 und 囊 (Zhang Wangao 1993, 19; Huang Shengzhang 1994, 41; Liu Guosheng 2002, 444; Hu Pingsheng & Li Tianhong 2004, 371; Guo Jue 2011, 98).
- 25 Das Datum entspricht dem 4. April 168 v. Chr.
- 26 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yu, Chen, Huang, Li, Chen, He, Wang, Friedrich, Wang und Lu jeweils als 贊, 贊, 藏, 臧, 藏, 贊, 贊, 藏, 贊 und 藏 (Yu Weichao et al 1975, 13; Chen Songchang 1994, 64–70; Huang Shengzhang 1994, 43; Li Jiahao 1996, 90; Chen Songchang 1997, 61; He Jiejun 2004, 43; Wang Guihai 2008, 243; Friedrich 2010, 43; Wang Guiyuan 2010, 57; Lu Xiqi 2014, 58).
- 27 Nach Ansicht von Chen handelt es sich beim Ausdruck *yi* 移 offenbar um den Versand eines Schreibens von einem Beamten an dessen Vorgesetzten (Chen Songchang 1994, 66). Ich bin hingegen der Meinung, dass es sich beim *yi* 移 um eine allgemeine Verschickung eines Schreibens handelt.
- 28 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yu, Chen, Huang, Li, Chen, He, Wang, Friedrich, Wang und Lu jeweils als 先選, 先選(質), 先選, 光選, 先質, 無選, 先選, 先質 und 先撰.
- 29 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Verfasser des Ausgrabungsberichts, Huang und Wang, jeweils als 奏, 奉 und 素 (Changsha mawangdui er sanhao hanmu 1974, 44; Huang Shengzhang 1994, 43; Wang Guihai 2008, 243).

dass sie zusammen mit ihren Familienmitgliedern sowie mit Pferdekutschen und Ochsenwagen [in die Unterwelt] umsiedeln [möchte]. Anbei verschicke ich [Ihnen] das Register der mit [in die Unterwelt] umzusiedelnden [Personen und Objekte], das auf dreiundsiebzig Täfelchen [gesondert] aufgeführt ist. Dem Haus [der Frau Jing] soll der Frondienst erlassen werden. [Hierüber berichte ich, damit] der Transfer des Haushaltsregisters von den betroffenen Beamten [der Unterwelt akzeptiert und [entsprechend] behandelt wird. Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]. Ehrfurchtsvoll setze [ich] den zuständigen Beamten hierüber in Kenntnis 十二年八月壬寅朔己未³⁰, 建鄉(鄉)³¹疇敢³²告地下主, □陽³³關內侯寡大女精死, 自言以家屬、馬³⁴牛徙³⁵。今³⁶牒書³⁷所與³⁸徙者七十三³⁹牒移。此家復不事。可令吏⁴⁰受數⁴¹以從事, 它如律令⁴²。敢告主。

30 Das Datum entspricht dem 22. Sept. 168 v. Chr.

31 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Liu, Li, Liu, Tian, Guo und Lu jeweils als 建卿, □鄉, □鄉, □鄉, 建卿, □鄉 und 建卿 (Yang Ding'ai 1988, 204; Liu Guosheng 2008; Li Ling 2008a, 77; Liu Guosheng 2011, 116–119; Tian Tian 2012, 291–304; Guo Jue 2014, 14–15; Lu Xiqi 2014, 58). Ich lese sie als 建鄉, weil eine ähnliche Phrase in einem weiteren Schreiben an die Unterwelt zu finden ist: „erstatte [ich, der zuständige Beamte] Chen der Verbandsgemeinde Xi, ehrfurchtsvoll [dem Assistenten des Magistrates des Kreises Jiangling] Bericht 西鄉辰敢言之 (G. 01-1)“.

32 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Liu und Friedrich jeweils als 敬, 敢 und 敬 (Yang Ding'ai 1988, 204; Liu Guosheng 2008; Friedrich 2010, 46).

33 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Liu, Li, Liu, Tian, Guo und Lu jeweils als 泗陽, 泗(?)陽, 泗(?)陽, 泗(?)陽, 泗陽, 泗□陽 und 泗陽. Ich entziffere sie als □陽.

34 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Liu, Li, Liu, Tian, Guo und Lu jeweils als 臣, 馬, 馬, 馬, 臣馬, 馬 und 臣.

35 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Liu, Li, Liu, Tian, Guo und Lu jeweils als 從, 徙, 徙, 徙, 徙, 從 und 從.

36 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Liu, Li, Liu, Tian, Guo und Lu jeweils als 令, 今, 今, 今, 今, 令 und 令.

37 Li zufolge beschreibt der Begriff *dieshu* 牒書 eine zusammengestellte Schriftrolle, deren Einträge ursprünglich separat auf verschiedene Holz- oder Bambustäfelchen geschrieben und später zu einer Schriftrolle zusammengefügt wurden (Li Ling 2008a, 77–78).

38 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Liu, Li, Liu, Tian, Guo und Lu jeweils als 具, 具(?), 具(?), 與, 與, 具 und 具.

39 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Liu, Li, Liu, Tian und Guo jeweils als □, □, 七十三, 七十三, 十三(?). Die Anzahl der tatsächlich ausgegraben Registertäfelchen beträgt 74.

40 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Liu, Li, Liu, Tian und Guo jeweils als 史, 史, 吏, 吏 und 史.

41 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Liu, Li, Liu, Tian und Guo jeweils als □路(?), □路(?), 受數, 受數 und □路.

42 Nach Ansicht von Hsing bezogen sich die Termini *lü* 律 und *ling* 令 ursprünglich auf spezifische Gesetze und kaiserliche Erlasse. Wenn sie jedoch gemeinsam den Ausdruck *lüling* 律令 bilden,

G. 05: Am Tag Genchen, dem [dreizehnten Tag] des Mai des dreizehnten Jahres [der Herrschaft von Kaiser Wen], setze [ich,] Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling, ehrfurchtsvoll den Assistenten [des Herrn] der Unterwelt hierüber in Kenntnis: Sui mit dem [neunten] Adelsrang Wudafu aus dem Dorf Shiyang hat mir persönlich berichtet, dass er zusammen mit seinen 28 erwachsenen Sklaven, darunter Liang, seinen achtzehn erwachsenen Sklavinnen, darunter Yi, zwei *yao*-Pferdekutschen, einem Ochsenwagen, vier Pferden mit einem Reiter auf dem Rücken, zwei roten Pferden mit schwarzer Mähne und schwarzem Schwanzhaar sowie vier Reitpferden [in die Unterwelt umsiedeln möchte]. [Hierüber berichte ich, damit der Transfer in die Unterwelt] von den betroffenen Beamten [der Unterwelt gemäß den betreffenden Gesetzen und Regularien] behandelt wird. Ehrfurchtsvoll setze [ich] den zuständigen [Beamten] hierüber in Kenntnis 十三年五月庚辰⁴³, 江陵丞敢告地下丞, 市陽五夫 " (夫)⁴⁴隳 (燧) 自⁴⁵言: 與大奴良等廿八人, 大婢益等十八人, 軺車二乘, 牛車一兩 (輛), 騶⁴⁶馬四匹, 駟⁴⁷馬二匹, 騎馬四匹。可令吏以律令⁴⁸從事。敢告主。

vergrößert sich ihr Bedeutungsfeld. Der Ausdruck *lüling* bezeichnet praktisch alle Gesetze und Regularien (Hsing I-tien 2011a, 3–5).

43 Das Datum entspricht dem 13. Mai 167 v. Chr.

44 Der Ausdruck *wudafu* 五大夫 wurde in hanzeitlichen Täfelchen häufig in der Form 五夫 " geschrieben.

45 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Chen, Li, Chen, Hu, Oba, He; Chen, Wang, Guo und Lu jeweils als 隳少, 遂少, 隳少, 隳自, 隧自, 隧自, 隳少, 遂自, 隧少, 隧自 und 遂自 (Jiangling fenghuangshan 1975, 4; Chen Zhi 1977, 76; Li Junming & He Shuangquan 1990, 77; Chen Zhenyu 1993, 499; Hu Pingsheng 1996, 75; Oba 2001, 246–248; He Shuangquan 2004, 77; Chen Songchang 2008, 22; Wang Guihai 2008, 246; Guo Jue 2014, 15; Lu Xiqi 2014, 58).

46 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Li, Chen, Hu, Oba, He, Chen, Wang, Guo und Lu jeweils als 騶, 駟, 騶, 騶, 駟, 駟, 口, 駟, 駟 und 口 (Jiangling fenghuangshan 1975, 4; Li Junming & He Shuangquan 1990, 77; Chen Zhenyu 1993, 499; Hu Pingsheng 1996, 75; Oba 2001, 246–248; He Shuangquan 2004, 77; Chen Songchang 2008, 22; Wang Guihai 2008, 246; Guo Jue 2014, 15; Lu Xiqi 2014, 58). Oba deutet das Wort *zou* als „galoppierendes Pferd“ (Oba 2001, 247). Ich deute es hingegen als „Pferd mit einem Reiter auf dem Rücken“, da vier entsprechende Holzfigurinen, die vier Pferde jeweils mit einem Reiter auf dem Rücken darstellen, im Kopffach aufgefunden wurden.

47 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Li, Chen, Hu, Oba, He, Chen, Wang, Guo und Lu jeweils als 駟, 駟, 駟, 駟, 駟, 駟, 駟, 駟, 駟 und 駟. Dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zufolge bedeutet das Wort *liu* 駟 „rotes Pferd mit schwarzer Mähne und schwarzem Schweifhaar 赤馬黑髦尾也“.

48 Meines Erachtens wurde an dieser Stelle der Ausdruck *lüling* 律令 ausgelassen.

G. 06:

G. 06 (Vorderseite):

Zwei Bambuskästen, ein *bei*-Teller mit dem Durchmesser von einem Fuß, ein Tisch, zwei Bündel Dörrfleisch 竹筥⁴⁹二, 尺卑 " ⁵⁰一具, 案一, 脯二束,

ein *wangsi*-Bambuskasten, ein bemalter Teller, ein Stoffsack Getreide, ein Schwein 望筥⁵¹一, 會 (繪) 卑 " 一具, 布囊⁵²食一, 豚一,

ein Kästchen, ein Esskästchen, zwei Seidensäcke Reis, eine große Ohrenschale 函⁵³一, 食檢 (奩) 一具, 縑囊米二, 柯⁵⁴一具,

ein erwachsener Sklave, eine Schachtel, ein vierzehn Fuß langer und zwei Stoffbahnen breiter Stoffvorhang, drei rot bemalte Ohrenschalen 大奴一人, 櫝一具, 布帷一, 長丈四, 二福 (幅) ⁵⁵, 赤杯⁵⁶三具,

zwei erwachsene Sklavinnen, ein kleines Becken, dreizehn Tongeräte, fünf schwarz bemalte Ohrenschalen 大婢二人, 小于 (盂) 一具, 瓦器凡十三物, 黑杯五,

ein ...-Teller □□卑 " ⁵⁷一具,

49 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Wang und Guo jeweils als 筥, 竹司, 竹筥, 竹筥 und 竹筥 (Huang Shengzhang 1974, 70–71; Qiu Xigui 1974, 49; Li Junming & He Shuangquan 1990, 67; Wang Guihai 2008, 243; Guo Jue 2014, 15–16).

50 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Wang und Guo jeweils als 欠卑, 尺卑 " , 尺卑 " , 尺卑 " und 尺卑 " .

51 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Wang und Guo jeweils als □, 筥, 筥, 筥 und 筥.

52 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Wang und Guo jeweils als 囊, 囊, 囊, 囊 und 囊.

53 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Wang und Guo jeweils als 函, 函(?), 函, 函 und 函.

54 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Wang und Guo jeweils als 榧(榧), 柯, 柯, 柯 und 柯.

55 Ma zufolge betrug die Breite einer Stoffbahn in der Han-Zeit 2,2 Fuß (Ma Yi 2013, 185).

56 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Wang und Guo jeweils als 杯, 杯, 杯, 杯 und 杯.

57 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Wang und Guo jeweils als □食卑 " , □□卑 " , □□卑 " , □□卑 " und □卑 " .

G. 06 (Rückseite): ein Wein-... von der Kapazität zwei Dou 酒□⁵⁸二斗一.
 Am Tag Xinhai, [dem achten Tag] des Schaltseptembers des vierten Jahres [der Herrschaft von Kaiser Jing] setze [ich,] Zhang Yan mit dem [neunten] Adelsrang Wudafu aus dem Dorf Ping, ehrfurchtsvoll den Herrn der Unterwelt hierüber in Kenntnis: Yan [möchte] zusammen mit seinen Kleidungsstücken, Geräten, Bestattungsmöbeln [in die Unterwelt umsiedeln]. [Hierüber berichte ich, damit der Transfer des Haushaltsregisters in die Unterwelt von den betroffenen Beamten [der Unterwelt] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien behandelt wird 四年後九⁵⁹月辛亥⁶⁰, 平里五夫 " (大夫) ⁶¹偃 (張) ⁶²偃敢告⁶³地下主⁶⁴, 偃衣⁶⁵、器物⁶⁶、所以葬具□移⁶⁷.

-
- 58 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Wang und Guo jeweils als 柙, 柙, □, □ und □.
- 59 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Hong, Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Guo und Lu jeweils als □九, 夏(?)六, 後九, 後九, 後九, 後九, 後九 und 後九 (Hong Yi 1974, 83; Huang Shengzhang 1974, 70–71; Qiu Xigui 1974, 49–63; Li Junming & He Shuangquan 1990, 67; Huang Shengzhang 1994, 43; Wang Guihai 2008, 243; Guo Jue 2014, 15–16; Lu Xiqi 2014, 59).
- 60 Das Datum entspricht dem 25. Oktober 153 v. Chr.
- 61 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Hong, Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Guo und Lu jeweils als □, 大 ", 夫 " (大夫), 大夫, 天夫, 大夫, [大]夫 und 大夫.
- 62 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Hong, Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Guo und Lu jeweils als 張, 張, 偃, 偃, 張, 偃, 偃 und 張.
- 63 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Hong, Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Guo und Lu jeweils als □□, 物故, □□, □□, 敢告, [敢告], [敢告] und 敢告.
- 64 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Guo und Lu jeweils als 地下書, 地下□, 地下□, 地下主, 地下[主], 地下[主] und 地下主. Eine ähnliche Phrase ist im Schreiben an die Unterwelt für Frau Jing zu finden: „setze [ich, der zuständige Beamte] Chou der Verbandsgemeinde Jian, ehrfurchtsvoll den Herrn der Unterwelt hierüber in Kenntnis 建鄉 (鄉) 疇敢告地下主 (G. 04)“.
- 65 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Guo und Lu jeweils als 衣, 偃衣, 偃衣, 偃衣, 偃衣, 偃衣 und 偃衣.
- 66 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Guo und Lu jeweils als 器梨(契), 器物, 器物, 器物, 器物, 器物 und 器物.
- 67 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Du, Guo und Lu jeweils als □□□□契, 蔡(?)具(?)器物, □□器物, □(撰)具, □□器物, 祭具器物, [蔡(祭)具] 器物 und □具器物 (Huang Shengzhang 1974, 70–71; Qiu Xigui 1974, 49–63; Li Junming & He Shuangquan 1990, 67; Huang Shengzhang 1994, 43; Wang Guihai 2008, 243; Du Linyuan 2011, 99; Guo Jue 2014, 15–16; Lu Xiqi 2014, 59). Liu entziffert sie als 葬(?)具□移(?) (Liu Guosheng 2009, 120). Dafür plädiere auch ich, da eine ähnliche Phrase im Schreiben an die Unterwelt für Frau Hui 恚 zu finden ist: „Sie wird mit ihren Kleidungsstücken, Geräten, Bestattungsmöbeln und Begleitpersonen (den Söhnen und deren Frauen und Nebenfrauen, den Sklaven und Sklavinnen), sowie Pferdekutschen und Ochsenwagen [in die Unterwelt umziehen] 以衣、器、葬具及從者子、婦、偏下妻、奴婢、馬、牛 (G. 01)“.

可令吏⁶⁸以律令從事⁶⁹.

G. 07: Am Tag Renzi, dem [neunten Tag] des Mai, dessen erster Tag Jiachen ist, des zweiten Jahres [der späteren Herrschaft von Kaiser Jing], erstatte [ich,] Rong, Amtsgehilfe des *sefu*-Beamten der Verbandsgemeinde Du, ehrfurchtsvoll [Ihnen] Bericht. Der *kusefu*-Beamte Pi wird zusammen mit den Sklaven Yima, Qu, Yizhi und Yizhong und den Sklavinnen Yifu und Mozhong, einem Wagen sowie drei Pferden [in die Unterwelt umsiedeln. Ehrfurchtsvoll erstatte ich hierüber Bericht] 二年正月壬子朔甲辰⁷⁰, 都鄉 (鄉)⁷¹燕佐⁷²戎敢言之: 庫嗇夫辟與奴宜馬、取、宜之、益衆, 婢益夫、末衆, 車一乘, 馬三匹⁷³./

Am Tag Renzi verschicke [ich], Wan, Assistent [des Präfekten] des Fürstentums Taohou [ein Schreiben] an den Assistenten [des Herrn] der Unterwelt, [damit der Transfer] des Haushaltsregisters [in die Unterwelt] akzeptiert wird. [Wenn dieses Schreiben angekommen ist], senden Sie mir bitte kein Antwortschreiben 正月壬子, 桃侯 (侯) 國丞⁷⁴

68 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Du, Guo und Lu jeweils als □令□, □令食, □令□, 可令吏, □令□, 各令會, [各]令[會] und 可令吏. Ich entziffere sie als 可令吏, da eine ähnliche Phrase bei einem weiteren Schreiben an die Unterwelt zu finden ist: „damit die betroffenen Beamten [gemäß dem Edikt] handeln können 可令吏以從事 (G. 01)“.

69 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Qiu, Li, Huang, Wang, Guo und Lu jeweils als □耳, 從事, 從事, 從事, 從事, 從事 und 從事.

70 Hu zufolge muss es sich bei der Zeitangabe *renzi shuo jiachen* 壬子朔甲辰 um einen Schreibfehler von *jiachen shuo renzi* 甲辰朔壬子 handeln (Hu Pingsheng & Li Tianhong 2004, 380). Das Datum entspricht dem 3. März 142 v. Chr.

71 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Hu, der Autor des Ausgrabungsberichts, Yang, Wang, Guo und Lu als 鄉 (Hu Pingsheng & Li Tianhong 2004, 380; Suizhou kongjiapo hanmu jian du 2006, 197; Yang Hua 2007, 170; Liu Lexian 2007; Wang Guihai 2009, 15–16; Guo Jue 2014, 16; Lu Xiqi 2014, 59). Ich entziffere es als 鄉.

72 Dem Autor des Ausgrabungsberichts zufolge handelt es sich beim Ausdruck *yanzuo* 燕佐 um einen Beamtentitel (Suizhou kongjiapo hanmu jian du 2006, 197). Nach Ansicht von Liu bezieht sich der Titel *yanzuo* 燕佐 auf zwei Beamten, nämlich auf Yan 燕, den *sefu*- oder *youzhi*-Beamten, und seinen Amtsgehilfen (Liu Lexian 2007). Ich halte *yan* 燕 für ein Tongjiazi von *yan* 偃 und bin der Meinung, dass damit nur eine Person gemeint ist, nämlich der Amtsgehilfe des *sefu*-Beamten der Verbandsgemeinde Du, da an dieser Stelle nur ein Name, Rong, angegeben ist.

73 An dieser Stelle fehlt die rangbezogene feststehende Phrase *ganyanzhi* 敢言之 („Ehrfurchtsvoll erstatte [ich hierüber] Bericht“).

74 Beim Ausdruck *taohouguo* dürfte es sich nicht um ein Fürstentum *wangguo*, sondern um ein Marquisat *houguo* 侯國 handeln. Diejenigen, die die höchste Macht in einem Fürstentum oder einem Marquisat unter der Regierung von Kaiser Jing (157–141 v. Chr.) tatsächlich innehatten, waren die Präfekten, die unmittelbar von der Zentralregierung ernannt wurden.

萬移地下丞，受數。毋報⁷⁵.

/Sachbearbeiter: [Amtsgehilfe von Wan,] Ding 定手.

Bei den zwei folgenden Beispielen handelt es sich weder um den Transfer eines Haushaltsregisters bzw. eines Eigentumsregisters noch um einen *zhuan*-Pass. Wegen ihrer Übergangsform ordne ich die Beispiele in die Gruppe II ein.

Gruppe II: G. 08–G. 09

G. 08: Am Tag Xinmao, dem [sechzehnten Tag] des Dezembers, dessen erster Tag Bingzi ist, des siebenundvierzigsten Jahres der [Herrschaft von König Liu Xu], setzen Qian, der Magistrat der *gong sikong*-Behörde, und sein Assistent Zi aus dem Fürstentum Guangling ehrfurchtsvoll den Herrn der Erde [in der Unterwelt] hierüber in Kenntnis: Wang Fengshi, ein Mann [ohne Adelstitel] aus dem Dorf Shi, Fürstentum Guangling, hatte eine gesetzliche Strafe zu verbüßen, die er mittlerweile verbüßt hat. [Die Behörde] seines ehemaligen Herkunftsortes entsandte ihn zum Grab [in der Unterwelt], damit er [Ihnen] dieses Schreiben eigenhändig überbringen kann. Im siebenundvierzigsten Jahr der [Herrschaft von König Liu Xu] sollen die Beamten, die für das Strafwesen [in der Unterwelt zuständig sind, sich dieser Angelegenheit annehmen, sobald sie dieses Schreiben erhalten haben. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 卅七年十二月丙子朔辛卯⁷⁶, 廣陵宮司空⁷⁷長前⁷⁸、

75 Eine Phrase mit entgegengesetztem Inhalt ist im Schreiben an die Unterwelt für Frau Yan zu finden: „Sobald dieses Schreiben angekommen ist, schicken Sie mir bitte ein Antwortschreiben 書到，爲報 (G. 02-2)“.

76 Das Datum entspricht dem 23. Januar 70 v. Chr.

77 Ein Bambustäfelchen mit dem Gesetz zur Regelung der Ränge der Beamten *Zhilü* 秩律 aus Zhangjiashan trägt die Inschrift *dajiang gong sikong* 大匠宮司空, bei der es sich um zwei Beamtentitel, nämlich *jiangzuo dajiang* 將作大匠 und *gong sikong* 宮司空 handeln muss, da mehrere Tonsiegelabdrücke mit der Inschrift *dajiang* und *gong sikong* überliefert wurden (Sangoku 2006, 187). 1993 wurde aus einem Grab auf dem Berg Xiuqiu bzw. im Grabgarten des Mausoleums des Fürsten Chu ein Tontopf mit der Inschrift *gong sikong* ausgegraben (Liang Yong 2010, 73). Dies zeigt, dass der Beamte *gong sikong* daran beteiligt war, das Mausoleum des Fürsten Chu zu errichten. Oba weist darauf hin, dass es mehrere *sikong*-Beamten in der Han-Zeit gab. Sie waren für die Wasserversorgung bei Bauarbeiten und die Beaufsichtigung der Gefangenen zuständig, die bei den Bauarbeiten eingesetzt wurden (Oba 2001, 249–250).

78 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang, Wang, Oba, Liu, Lu, Wang, Liang, Tian, Guo, Lu und Lai jeweils als 前, 能, 前, 前, 前, 前, 前, 前, □, 前, 前 und 前(?) (Wang Qinjin et al 1981, 17; Huang Shengzhang 1996a, 54; Wang Bing 2000, 40; Oba 2001, 248; Liu Zhaorui 2002b,

丞皆⁷⁹敢告土主：廣陵石里男子王奉世有獄事，"（事）已復。故郡鄉（鄉）里遣自致移棺（詣）穴⁸⁰。卅⁸¹七⁸²年，獄計辟⁸³書⁸⁴從事，如⁸⁵律令。

G. 09: Den Großeltern Fan und Dang bringe ich persönlich ein Dankopfer mit diesen Münzen dar. Auch dem Gott des Fürstentums Wu, dessen Amtssitz sich im Dorf Gaoling auf dem Gräberberg Yuanshan befindet, und den Geistern der Präfektur Kuaiji, unter ihnen dem Salzbeamten, lasse [ich] hiermit ein Dankopfer zukommen 王父母⁸⁶范⁸⁷、王父母當⁸⁸，以此錢⁸⁹自塞禱（禱）⁹⁰。園山高陵⁹¹

440; Lu Xiqi 2006, 63; Wang Guihai 2008, 245; Liang Yong 2011, 56; Tian Tian 2012, 296; Guo Jue 2014, 16; Lu Xiqi 2014, 60; Lai Guolong 2015, 153).

79 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang, Wang, Oba, Liu, Lu, Wang, Liang, Tian, Guo, Lu und Lai jeweils als □, □, 皆, □, □, □, □, 皆, 皆, 皆, □ und 能(?).

80 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang und Guo jeweils als 穴, 地 und 丘 (Wang Qinjin et al 1981, 17; Huang Shengzhang 1996a, 54; Guo Jue 2014, 16). Ich deute das Wort *zhi* 致 in diesem Kontext als „mitbringen; überbringen“, da eine ähnliche Phrase auf einem Holztäfelchen aus Juyan 居延 zu finden ist: „Das Amt der Präfektur hat ihn zu Ihrem Amt entsandt, damit er sein Schreiben Ihnen persönlich überbringen kann 府遣自持此書行詣曹 (340.12)“.

81 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang und Oba jeweils als 卅, 四 und 四 (Wang Qinjin et al 1981, 17; Huang Shengzhang 1996a, 54; Oba 2001, 248).

82 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang, Wang, Oba, Liu, Lu, Wang, Liang, Tian, Guo, Lu und Lai jeweils als 八, 八, 八, □, 八, 八, 八, 八, 八, □(七?), 八 und 八. Ich entziffere es als 七, weil der Überrest dieses Schriftzeichens ähnlich wie der Überrest des ersten Striches des zweiten Schriftzeichens der Inschrift, nämlich *qi* 七, aussieht.

83 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang, Wang, Oba, Liu, Lu, Wang, Liang, Tian, Guo, Lu und Lai jeweils als 承, 倅 (oder 辟), 辟, 承, 承, 承, [承], 辟, 辟, 碎, 承 und 承.

84 Yu und Peng deuten den Ausdruck *pishu* 辟書 jeweils als Schreiben der gerichtlichen Untersuchung und als Schreiben der gerichtlichen Untersuchung und Verhandlung (Yu Zhenbo 2003, 11; Peng Hao et al 2007, 206).

85 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang und Huang jeweils als 如 und 臨 (Wang Qinjin et al 1981, 17; Huang Shengzhang 1996a, 54).

86 Zou zufolge bezeichnet der Ausdruck *wangfumu* 王父母 die Großeltern (Zou Houben 1979, 415).

87 Nach Ansicht von Lü bezeichnet *fan* 範 die Ahnentafel der Großeltern (Lü Zhifeng 2013, 108). Ich deute *fan* 範 und *dang* 當 als die Vornamen der Großeltern.

88 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zou, Huang, Wang und Lü jeweils als 王父母當, 王父母當, 當 und 王父母當 (Zou Houben 1979, 412–425; Huang Jingchun 2004, 151–152; Wang Guihai 2008, 242–248; Lü Zhifeng 2013, 108).

89 Mehrere Münzen lagen unberührt in der Nähe des Holztäfelchens verstreut. Dies weist darauf hin, dass sie ursprünglich mit ihm zusammengebunden waren. Dafür spricht nicht nur die Inschrift „mit diesen Münzen biete [ich] ein Dankopfer dar“, sondern auch die zwei dreieckigen Einschnitte in der Mitte des Täfelchens, die dafür geeignet sind, um an ihnen eine Münzschnur zu befestigen.

90 Zou deutet das Wort *saidao* 塞禱 als „Dankopfer an Götter verrichten“.

91 Der Name Gaoling lässt sich wörtlich als „Hohes Mausoleum“ übersetzen.

里吳王⁹²、會稽鹽官⁹³諸鬼神，亦使至疇（禱）⁹⁴。

Drei andere Beispiele lassen sich eher als *zhuan*-Pässe betrachten. Sie werden im Folgenden der Gruppe III zugeordnet.

Gruppe III: G. 10–G. 12

G. 10: Tian Shengning aus dem Dorf Dingwu, Verbandsgemeinde Xi, Kreis Zhan-
gye, kehrt heute abwärts zum Gelben [Brunnen in der Unterwelt] zurück. [Die
zuständigen Beamten der Kontrollstellen] auf der Reiseroute [in die Unterwelt]
sollen ihm nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen, daher habe [ich] ...
Nun opfert Shennings erste Ehefrau Desui seine Kleidung und Schuhe durch
Verbrennung, die [von den Kontrollstellen] durchgelassen werden sollen. Das
Ackerland von Shengning soll nun von Zhao Jiping, dem Enkel von De[sui],
geerbt werden. Das Ackerland von Shengning soll nun von Ren..., dem Enkel
von De[sui], geerbt werden. Das Ackerland von Shengning soll nun von De[sui]
geerbt werden. Das Ackerland soll von den Enkeln von De[sui] geerbt werden.
Renhu, der [verstorbene] Enkel von De[sui], äußerte ebenfalls seinen Anspruch
auf das Ackerland, der ihm aber von Desui versagt wurde. [Das Eigentumsrecht
auf das Ackerland] soll nicht wegen der wiederholten Worte von Renhu, des [ver-
storbenen] Enkels von De[sui] [geändert werden]. ... Der blaue Himmel weiß
zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden. Er kann davon Zeugnis ablegen
張掖西鄉定武里田升寧⁹⁵今歸黃，過所毋留難也，故為□□□。今升寧自小
婦⁹⁶得綏取升寧衣履燒祠，皆得□⁹⁷過也。今升寧田地皆當歸得孫趙季平所

92 Das Wort *yuan* 園 bedeutet meines Erachtens in diesem Kontext „Grabstätte“. Zou zufolge bezeichnet der Ausdruck *yuanshan gaolingli* 園山高陵裡 den Ort, an dem sich das Grab befand (Zou Houben 1979, 415). Ich deute ihn als den Amtssitz des Herrn des Fürstentums Wu 吳王, bei dem es sich um einen lokalen Gott handelt.

93 Zou zufolge handelt es sich beim Wort *yanguan* 鹽官 um einen nicht dokumentierten Ortsnamen. Ich deute es als den Namen eines Geistes, weil es direkt hinter dem Ausdruck *zhu guishen* 諸鬼神 (Geister) steht.

94 Zou und Lü deuten den Ausdruck *zhidao* 至禱 als eine am Ende eines Schreibens zu verwendende Phrase, die eine Bitte oder einen Wunsch ausdrückt (Zou Houben 1979, 415; Lü Zhifeng 2013, 109). Diese Phrase wurde jedoch erst nach der Han-Zeit populär. Ich übersetze sie deshalb als „ein Dankopfer zukommen lassen“.

95 Wenn in einem Begräbnistext von einer Frau die Rede ist, wird das Geschlecht üblicherweise angegeben oder angedeutet.

96 Ich deute den Ausdruck *zixiao fu* 自小婦 als „erste Ehefrau“.

97 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Li, He und Wang jeweils als □, 所 und □ (Li Junming & He Shuangquan 1990, 25; He Shuangquan 2004, 76; Wang Guihai 2008, 244). Es ist

可（荷）⁹⁸。□{今}升寧田地皆當歸得孫任□。今升寧田地皆當歸得，田地皆當歸得孫。任胡⁹⁹開口願，皆自得綏禁之。物（毋）復以得孫任胡亟¹⁰⁰語言□□□□□□在張。昊天知曲直，故為信。

G. 11: Das ist die Seelenfahne des Herrn Zhang Bosheng aus dem Dorf Jingshi, Kreis Pingling. [Die zuständigen Beamten] der [Kontrollstellen] auf der Reiseroute [in die Unterwelt] sollen ihm keine Hindernisse in den Weg legen 平陵¹⁰¹敬事里張伯升之柩。過所毋留¹⁰²。

G. 12: ... Ning, eine Frau [ohne Adelstitel] aus dem Dorf Xiye in der Verbandsgemeinde Bei, Kreis Guzang, ist abgelebt, sie soll auf den Friedhof heimkehren. [Die Götter der Unterwelt wie] ...-Fluss und der Erdgott sollen ihr nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen. [Das ist] ein Befehl des [Himmlischen] Herrn. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 姑臧北鄉西夜里女子□寧死下世，當歸冢¹⁰³次¹⁰⁴。□□□□□水、社毋¹⁰⁵河（苛）留□{止}¹⁰⁶。

jedoch nicht mehr lesbar, da ein Stück Holz an der betreffenden Stelle abgeblättert ist. Ich lasse es daher unentziffert.

- 98 Ich halte *ke* 可 für ein Tongjiazi von *he* 何, das wiederum ein Tongjiazi von *he* 荷 („erben“) sein muss.
- 99 Renhu 任胡 bezeichnet meines Erachtens einen verstorbenen Enkel der Frau Desui.
- 100 Das Wort *ji* 亟 bedeutet meines Erachtens in diesem Kontext „wiederholt“.
- 101 Der Kreis Pingling liegt 8 km nordwestlich von der heutigen Stadt Xianyang entfernt (Wuwei hanjian 1964, 148).
- 102 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, An, Ma, Fan, Liu, Li, Ma und Li jeweils als 哭, 留, 留, 留, 哭, 哭, 留 und 哭 (Chen Xianru 1960, 25; An Zhimin 1973, 50; Ma Yong 1973, 121; Fan Zhijun 2006, 158; Liu Fude 2008, 13; Li Ling 2009, 17; Ma Yi 2011, 63; Li Xinxin 2014, 268).
- 103 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Huang, Wang und Ma jeweils als 塚, 冢, 塚 und 塚 (Chen Xianru 1960, 15–28; Huang Jingchun 2004, 144; Wang Guihai 2008, 244; Ma Yi 2011, 63).
- 104 Das Wort *zhongci* 塚次 bedeutet „Friedhof“. Derselbe Ausdruck ist auch im Kapitel *Lü taihou benji* des Werks *Shiji* zu finden: „König Zhao wurde eingekerkert und verstarb im Gefängnis. Kaiserin Lü befahl ihn, gemäß desjenigen rituellen Standes, der einem Pöbel entsprach, auf dem Friedhof der Zivilbevölkerung in Chang’an zu bestatten 趙王幽死，以民禮葬之長安民塚次 (Shiji, 9.404)“.
- 105 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Huang, Wang und Ma jeweils als 毋□, 毋□, 毋□ und 毋. Wegen der Knappheit des Raumes dürfte es meines Erachtens kein weiteres Schriftzeichen zwischen 毋 und 河 gegeben haben.
- 106 Das Schriftzeichen *he* 河 war ein Tongjiazi von 苛. Eine ähnliche Phrase ist auch in einem grabschützenden Text zu finden: „damit *Ziqi* hier bestattet werden kann. Ihm sollen keine absichtlichen Hindernisse in den Weg gelegt werden 使子起來塋（墓），無得□{苛}留止 (B. 05)“.

□□ {有天} 帝¹⁰⁷教。如律令。

Ausgenommen das Schreiben aus Mawangdui (G. 03) werden die anderen sechs Beispiele der Gruppe I grundsätzlich als „typische“ Schreiben an die Unterwelt anerkannt. Chen zufolge beschreibt der Ausdruck *zhuzangjun* 主葬君 (G. 03) einen vom Kaiser oder dem Fürsten des Fürstentums Changsha entsandten *shijun*-Hofbeamten 使君, der im Bestattungsritual die Rolle des Ritualmeisters einnahm. Die entsandten Hofbeamten, die das Bestattungsritual beaufsichtigten, wurden jedoch an keiner Stelle in der überlieferten Literatur als *jun* 君 oder *shijun* 使君 bezeichnet.¹⁰⁸ Nach Ansicht von Chen muss ein typisches Schreiben an die Unterwelt mindestens zwei Merkmale besitzen: 1. den formalen Charakter eines Dienstschreibens; 2. den Verweis darauf, dass das Schreiben vorrangig auf den Transfer des Haushaltsregisters in die Unterwelt abzielt.¹⁰⁹

Tabelle 7 gibt einen Überblick über die formale Struktur der Schreiben an die Unterwelt. Wie aus der Tabelle ersichtlich wird, besteht ein „vollständiges“ Schreiben an die Unterwelt aus vielfältigen Textschichten:

- a. Stets wird zunächst ein Antrag auf eine Umsiedelung in die Unterwelt vom Verstorbenen (G. 07, G. 02) oder einem Verwandten, wie z. B. einem Sohn der Verstorbenen (G. 01), beim zuständigen Beamten der Verbandsgemeinde¹¹⁰ des Herkunftsortes des/der Verstorbenen „mündlich gestellt *ziyan* 自言“.
- b. Der Antragbearbeiter der Verbandsgemeinde schickt daraufhin ein Dienstschreiben, in dem er den Antrag (Textschicht a) schriftlich festhält und die Genehmigung des Antrags erbittet, an seine übergeordnete Behörde auf Kreisebene.
- c. Im Namen des zuständigen Beamten des Kreises, der oft der Assistent des Magistrates des Kreises ist, wird im Anschluss ein Schreiben an die Unterwelt verfasst, in dem dieser den Schriftsatz des Antragbearbeiters (Schicht b) wiederholt und den

107 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, der Autor des Buches *Wuwei hanjian*, Huang, Wang und Ma jeweils als 年, 帝, 手, 帝 und 帝 (Chen Xianru 1960, 15–28; *Wuwei hanjian* 1964, 148; Huang Jingchun 2004, 144; Wang Guihai 2008, 244; Ma Yi 2011, 63). Ich entziffere es als 帝, da eine ähnliche Phrase in einem grabschützenden Text zu finden ist: „Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn. [Das oben Stehende soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 有天帝教。如律令 (B. 08)“.

108 Yu zufolge beziehen sich die beiden Bezeichnungen *zhuzangjun* 主葬君 und *zhuzang langzhong* 主葬郎中 sehr wahrscheinlich auf das Oberhaupt der Unterwelt, das für alle Verstorbenen zuständig ist, und auf dessen Assistenten (Yu Weichao et al 1975, 13). Nach Ansicht von Li ähnelt die Bezeichnung *zhuzang langzhong* dem Ausdruck *zhumu yushi* 主墓獄史 (Li Jiahao 1996, 74).

109 Chen Songchang 1997, 63.

110 Hsing vertritt die Meinung, dass die dafür zuständigen Beamten der Verbandsgemeinde *sefu* 嗇夫 oder *youzhi* 有秩 gewesen sein mussten (Hsing I-tien 2011d, 498).

Tabelle 7. Absender, Sachbearbeiter, Adressat und Antragsteller der Schreiben an die Unterwelt

Nr.	Absender	weit. Sa.*	Adressat	Antragsteller	Bearbeiter des Antrags
G. 01	Si, der Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling	Zang	Assistent [des Herrn] der Unterwelt	Chang, der <i>langzhong</i> -Gentleman im Palast mit dem neunten Adelsrang [Wu]dafu	[der zuständige Beamte] Chen der Verbandsgemeinde Xi
G. 02	Jing, Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling	Ting; Chan	Assistent [des Herrn der Unterwelt in der] Friedensstadt Andu	die steuerpflichtige Frau Yan	[der zuständige Beamte] Qi der Verbandsgemeinde Zhong
G. 03	Feng, der Assistent des Hauses [des Marquis Dai]	/	<i>langzhong</i> -Gentleman im Palast [der Unterwelt]	/	/
G. 04	[der zuständige Beamte] Chou der Verbandsgemeinde Jian	/	Herr der Unterwelt	Jing, Witwe des <i>guannei</i> -Marquis	[der zuständige Beamte] Chou der Verbandsgemeinde Jian
G. 05	Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling	/	Assistent [des Herrn] der Unterwelt	Sui mit dem [neunten] Adelsrang Wudafu	Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling
G. 06	Zhang Yan mit dem [neunten] Adelsrang Wudafu	/	Herr der Unterwelt	/	/
G. 07	Wan, Assistent [des Präfekten] des Fürstentums Taohou	Ding	Assistent [des Herrn] der Unterwelt	<i>kusefu</i> -Beamte Pi	Rong, Amtsgehilfe des <i>sefu</i> -Beamten der Verbandsgemeinde Du

weit. Sa. = weitere Sachbearbeiter

* Giele weist auf den breiten Deutungsraum des Ausdrucks *shou* 手 hin. Er neigt dazu, diejenigen, die ihren Namen in der Form von *moushou* 某手 unterzeichneten, als rangniedere Sachbearbeiter („scribes“) zu betrachten, die wohl keine eigenen offiziellen Siegel innehatten (Giele 2005, 55). Hsing ist der Meinung, dass es eine Routine war, bei der Anfertigung eines Originals an der unteren linken Ecke der Rückseite eines Täfelchens zu unterschreiben (Hsing I-tien 2011d, 492). Zhang weist hingegen darauf hin, dass es sich bei der Unterschrift an dieser Stelle nur um die Unterschrift eines Sacharbeiters und nicht um die Anfertigung eines Originals handeln kann (Zhang Le 2011).

- zuständigen Bearbeiter der Unterwelt, der oft der Assistent des Herrn der Unterwelt ist, darüber informiert, dass der Transfer des Haushaltsregisters *mingshu* 名數 in die Unterwelt nach den betreffenden Gesetzen und Regularien akzeptiert werden soll.
- d. Ein Amtsgehilfe, manchmal auch zwei Amtsgehilfen, des Assistenten des Magistrates des Kreises fertigt daraufhin das Schreiben an die Unterwelt an, in dem er den Antrag (Schicht a), den Text des Antragsbearbeiters der Verbandsgemeinde (Schicht b) und den Schriftsatz des Assistenten des Magistrates des Kreises (Schicht c) kopiert und mit seinem eigenen Vornamen unterschreibt.
 - e. Zuletzt wird ein *jian*-Adresstäfelchen hergestellt, das mit dem Namen des Adressaten und dem Tonsiegelabdruck des offiziellen Siegels des zuständigen Bearbeiters in der Kreisbehörde versehen ist.

Eine derart komplexe mehrschichtige Textstruktur besitzen jedoch nicht alle sieben Beispiele. So fehlen die Namen von Sachbearbeitern etwa bei den vier Beispielen G.03–G.06. Außerdem wird beim Beispiel G. 05 der Antrag nicht beim zuständigen Beamten der Verbandsgemeinde des Herkunftsortes des Bestatteten gestellt, sondern unmittelbar beim Assistenten des Magistrates des Kreises. Beim Text G. 06 benachrichtigte der Bestattete selbst, anstelle des Assistenten des Magistrates des Kreises, den Herrn der Unterwelt anstelle dessen Assistenten, ohne zuvor einen Antrag beim zuständigen Beamten der Herkunftsverbandsgemeinde gestellt zu haben. In diesem Fall wird die Kommunikation somit auf nur ein Dienstschreiben, d. h. auf eine Textschicht reduziert. In diesem Sinne ähnelt das Beispiel aus Mawangdui (G. 03) dem Schreiben für Zhang Yan (G. 06).

Trotz ihrer unterschiedlichen Textstruktur besitzen die Schreiben an die Unterwelt zumeist mehrere Merkmale eines amtlichen Dienstschreibens. So gab es in der Qin- und Han-Zeit unterschiedliche Textmuster für verschiedene Arten von Dienstschreiben.¹¹¹ Anhand der in Liye 里耶 zutage geförderten qinzeitlichen Bambus- und Holztafelchen, weist Wang darauf hin, dass sich ein typisches Dienstschreiben in fünf Teile untergliedern lässt¹¹²:

- I. das Datum, an dem das Schreiben formuliert wurde;
- II. den Absender, den Adressaten und die rangbezogene feststehende Formel, die klarmacht, ob der Absender dem Adressaten übergeordnet, gleichrangig, oder untergeordnet ist;
- III. den Hauptteil des Schreibens;
- IV. das Schlusswort;
- V. die Unterschrift des Sachbearbeiters.

111 Für eine generelle Diskussion zu diesem Thema siehe Hsing I-tien 2011, 463–464.

112 Wang Guihai 2009, 11–13.

Entsprechend diesem Standard können jedoch nur drei Beispiele (G. 01, G. 02, G. 07) für typische Dienstschriften gehalten werden. Den anderen vier Beispielen fehlt die Unterschrift des Sachbearbeiters. Alle beinhalten jedoch das Datum, den Absender, den Adressaten und den Hauptteil des Schreibens. Die formalen Unterschiede zwischen ihnen liegen vor allem im Schlusswort und der feststehenden rangbezogenen Formel. Aus dieser Perspektive betrachtet lassen sich die formalen Unterschiede der letzten Textschicht der oben genannten Schreiben an die Unterwelt wie folgt auflisten:

G.01-2: ... verschicke [ich,] Si, der Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling, dieses Schreiben an den Assistenten [des Herrn] der Unterwelt, damit die betroffenen Beamten [gemäß den betreffenden Gesetzen und Regularien] handeln können 江陵丞麴移地下丞，可令吏以從事。

G. 02-2: ... verschicke [ich,] Jing des Hauses Long, Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling, das oben stehende Schreiben an den Assistenten [des Herrn der Unterwelt in der] Friedensstadt Andu 江陵龍氏丞敬移安都丞。

G. 03: ... verschicke [ich,] Feng, der *jiacheng*-Hausassistent [des Marquis Dai], dem *langzhong*-Gentleman im Palast [der Unterwelt], der für die Bestatteten [direkt] zuständig ist, ein offizielles Schreiben ... und erstatten Sie dem Herrn [der Unterwelt] Zhuzangjun, Patron aller Bestatteten, hierüber Bericht 家承（丞）奮移主臧（葬）郎中... 具奏主臧（葬）君。

G. 04: ... setze [ich, der zuständige Beamte] Chou der Verbandsgemeinde Jian, ehrfurchtsvoll den Herrn der Unterwelt hierüber in Kenntnis ... Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]. Ehrfurchtsvoll setze [ich] den zuständigen Beamten hierüber in Kenntnis 建鄉（鄉）疇敢告地下主... 它如律令。敢告主。

G. 05: ... setze [ich,] Assistent des Magistrates des Kreises Jiangling, ehrfurchtsvoll den Assistenten [des Herrn] der Unterwelt hierüber in Kenntnis: ... [Hierüber berichte ich, damit der Transfer in die Unterwelt] von den betroffenen Beamten [der Unterwelt gemäß den betreffenden Gesetzen und Regularien] behandelt wird. Ehrfurchtsvoll setze [ich] den zuständigen [Beamten] hierüber in Kenntnis 江陵丞敢告地下丞... 可令吏以從事。敢告主。

G. 06: ... setze [ich,] Zhang Yan mit dem [neunten] Adelsrang Wudafu aus dem Dorf Ping, ehrfurchtsvoll den Herrn der Unterwelt hierüber in Kenntnis: ... [Hierüber berichte ich, damit der Transfer des Haushaltsregisters in die Unterwelt] von

den betroffenen Beamten [der Unterwelt] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien behandelt wird 平里五夫 " (大夫) 偃 (張) 偃敢告地下主... 可令吏以律令從事.

G. 07: ... verschicke [ich], Wan, Assistent [des Präfekten] des Fürstentums Taohou [ein Schreiben] an den Assistenten [des Herrn] der Unterwelt, [damit der Transfer] des Haushaltsregisters [in die Unterwelt] akzeptiert wird 桃侯 (侯) 國丞 萬移地下丞, 受數.

Bei drei Beispielen (G. 04, G. 05, G. 06) findet die rangbezogene feststehende Formel „ehrfurchtsvoll irgendeinen zuständigen [Beamten] darüber in Kenntnis setzen ... Ehrfurchtsvoll [setze ich] den zuständigen [Beamten] hierüber in Kenntnis *gangao ... zhu ...gangao zhu* 敢告某主... 敢告主“ Anwendung, die aufzeigt, dass der Absender dem Adressaten gleichrangig ist.¹¹³ Bei den anderen vier Beispielen (G. 01, G. 02, G. 03, G. 07) wird hingegen nur ein einfaches Verb *yi* 移 („verschicken“) verwendet. Anders als die andere rangbezogene feststehende Formel „ehrfurchtsvoll jemandem Bericht erstatten ... Ehrfurchtsvoll erstatte [ich hierüber] Bericht *ganyanzhi ... ganyanzhi* 敢言之 ... 敢言之“, die mehrmals (G. 01, G. 02, G. 07¹¹⁴) vom Antragsbearbeiter verwendet wird, könnte meines Erachtens der Ausdruck *yi* 移, ähnlich wie die feststehende Formel *gangao ... zhu ...gangao zhu* 敢告某主... 敢告主, wiederum auf die Gleichrangigkeit zwischen dem Absender und dem Adressaten hinweisen. Dafür spricht die Tatsache, dass sowohl der Absender als auch der Adressat oft als „Assistent“ *cheng* 丞 bezeichnet werden. Beim Beispiel aus Mawangdui (G. 03) sind der Absender und der Adressat jeweils der „*jiacheng*-Hausassistent des [Marquis Dai]“¹¹⁵ und der *langzhong*-Gentleman im

113 Zou weist darauf hin, dass in der Qin-Zeit der rangbezogene feststehende Ausdruck „ehrfurchtsvoll irgendeinen zuständigen [Beamten] hierüber in Kenntnis setzen ... Ehrfurchtsvoll den zuständigen [Beamten] hierüber in Kenntnis setzen *gangao ... zhu ...gangao zhu* 敢告某主... 敢告主“ die Gleichrangigkeit zwischen dem Absender und dem Adressaten aufzeigte (Zou Shuijie 2014, 75).

114 Beim Beispiel G. 07 fehlt am Ende des Satzes der feststehende Ausdruck „Ehrfurchtsvoll erstatte [ich hierüber] Bericht *ganyanzhi* 敢言之“. Wang zufolge besagt der feststehende Ausdruck „ehrfurchtsvoll jemandem Bericht erstatten ... Ehrfurchtsvoll erstatte [ich hierüber] Bericht *ganyanzhi ... ganyanzhi* 敢言之 ... 敢言之“, dass der Absender dem Adressaten untergeordnet ist (Wang Guihai 1999, 49).

115 Laut dem Werk *Hanshu* war in der West-Han-Zeit der *jiacheng*-Hausassistent 家丞 ein wichtiger Beamte eines Marquis: „Der Beamtentitel des Oberhauptes eines Fürstentums wurde in *xiang* umbenannt. Bei dessen Amtsfolge handelt es sich um *jiacheng*-Hausassistenten, *men-dafu*-Beamten und *shuzi*-Beamten 改所食國令長名相, 又有家丞、門大夫、庶子“ (Hanshu, 19.740). Dass der *jiacheng*-Hausassistent ein Vertrauensmann eines Marquis ist, lässt sich am Beispiel des Marquis Weiji aus dem Werk *Shiji* nachvollziehen: „Das kaiserliche Edikt wurde nur

Palast¹¹⁶, der für die Bestatteten zuständig ist. Beide galten in der Han-Zeit als wichtige Vertrauenspersonen, die dem Zentrum der Macht nahestanden.

Folglich variierte der Status des Herrn der Unterwelt in den sieben Textbeispielen. Während er bei vier Texten (G. 01, G. 02, G. 05, G. 06) dem Magistrat des Kreises Jiangling bzw. einem Beamten mit dem neunten Adelsrang Wudafu offenbar gleichrangig ist, sinkt sein Rang im anderen Text (G. 04) auf den Rang des *sefu*-Beamten einer Verbandsgemeinde ab. Bei den Beispielen G. 03 und G. 07 erhöht sich hingegen sein Rang wiederum auf den Rang eines Marquis oder des Präfekten eines Fürstentums.

Das Schreiben an die Unterwelt muss eine Einheit mit dem Register der Grabbeigaben *qiance* 遣策 gebildet haben. So sind bei den Beispielen G. 02 und G. 06 das Schreiben und das Register auf demselben Täfelchen verfasst. Bei den Beispielen G. 01, G.03 und G. 04 wird in dem Schreiben an die Unterwelt die Anzahl der Täfelchen angegeben¹¹⁷, wobei das Register der Grabbeigaben mitgezählt wurde. Beim Beispiel G. 05 werden die Beigaben nach Sachgruppen geordnet, die wiederum auf mehreren Täfelchen mit einer Zusammenfassung des Registers aufgelistet sind.¹¹⁸ Beim Beispiel G. 07 wurde kein

im Haus des Marquis Weiji aufbewahrt und von dessen *jiacheng*-Hausassistenten versiegelt 詔書獨藏魏其家，家丞封“ (Shiji, 107.2853).

116 Der *langzhong*-Gentleman im Palast war dem *langzhongling* 郎中令, dem leitenden *langzhong*-Gentleman im Palast untergeordnet. Zwar war sein Rang, *bi sanbaishi* 比三百石, nicht besonders hoch, jedoch zählte er in der Han-Zeit zu den wichtigsten Gefolgsleuten des Kaisers (Hanshu, 19.727). Deswegen stand er dem Zentrum der Macht nahe. Während des Chuhan-Krieges 楚漢 ernannte z. B. Liu Bang, der Gründer der Han-Dynastie, seinen Vertrauensmann Fan Kuai 樊噲 zum *langzhong*-Gentleman im Palast.

117 G. 01: 197 Täfelchen, G. 03: eine Schriftrolle, bestehend aus Täfelchen, G. 04: 73 Täfelchen. Tatsächlich wurden aus dem Grab bei Xiejiaqiao 197 Täfelchen zu Tage gefördert, auf denen die Beigaben gesondert aufgeführt wurden. Außerdem wurden noch 11 Täfelchen, die als ein zusammenfassendes, nach Sachgruppen gegliedertes Inventar fungiert haben mussten, ausgegraben. Sie wurden jedoch nicht mitgezählt. Alle Registertäfelchen wurden gemeinsam mit dem Schreiben an die Unterwelt in den Blättern eines Rohrkolbens eingerollt und zusammengebunden (Wang Mingqin & Yang Kaiyong 2009, 26–42). Aus dem Grab M3 bei Mawangdui wurden 402 Registertäfelchen aus Bambus und sechs Holztafeln ausgegraben, deren Inschriften das Register der Beigaben nach Sachgruppen ordneten, die jeweils Sklaven *nanzi mingtong* 男子明童, Sklavinnen *nüzi mingtong* 女子明童, Wagen und Reittiere wie Pferde und Ochsen, Reiter, Lebensmittel und deren Behälter, in Bambuskästen eingepackte Utensilien, sowie Kleidungsstücke umfassten. Im Ausgrabungsbericht wurde das Schreiben an die Unterwelt als ein Teil und zwar als der Anfang des Beigabenregisters betrachtet (He Jiejun 2004, 43). Beim Beispiel G. 04 wurden 74 Registertäfelchen ausgegraben. Hierbei musste jedoch ein Fehler beim Zählen erfolgt sein, was gelegentlich vorkam, wie Zhu und Qiu aufzeigen (Zhu Dexi & Qiu Xigui 1980, 62).

118 Im Fall von Beispiel G. 05 wurden 64 Registertäfelchen und zwei zusammenfassende Täfelchen des Registers gemeinsam mit dem Schreiben an die Unterwelt im Seitenfach des Grabes

separates Beigabenregister aufgefunden. Anzunehmen ist, dass in dem Fall das Schreiben an die Unterwelt zugleich die Rolle eines Beigabenregisters übernommen hat.¹¹⁹

Betrachtet man die Schreiben an die Unterwelt nur für sich (d. h. ohne Berücksichtigung des Registers der Grabbeigaben) und vergleicht sie untereinander, lassen sich deutliche Unterschiede zwischen den dort aufgelisteten Sachgruppen erkennen:

G. 05: ... dass er zusammen mit seinen 28 erwachsenen Sklaven, darunter Liang, seinen achtzehn erwachsenen Sklavinnen, darunter Yi, zwei *yao*-Pferdekutschen, einem Ochsenwagen, vier Pferden mit einem Reiter auf dem Rücken, zwei roten Pferden mit schwarzer Mähne und schwarzem Schwanzhaar sowie vier Reitpferden [in die Unterwelt umsiedeln möchte] 與大奴良等廿八人，大婢益等十八人，軺車二乘，牛車一兩（輛），騶馬四匹，駟馬二匹，騎馬四匹.

G. 01: ... Sie wird mit Kleidungsstücken, Geräten, Bestattungsmöbeln und Begleitpersonen (den Söhnen und deren Frauen und Nebenfrauen, Sklaven und Sklavinnen), sowie Pferdekutschen und Ochsenwagen [in die Unterwelt umziehen] 以衣、器、葬具及從者子、婦、偏下妻、奴婢、馬、牛.

G. 02: ... dass sie zusammen mit ihren erwachsenen Sklaven Jia und Yi sowie der erwachsenen Sklavin Fang in die Friedensstadt Andu [in der Unterwelt] umsiedeln [möchte] 與大奴甲、乙，□{大}婢妨徙安都.

G. 03: ... verschicke [ich] ... ein offizielles Schreiben und eine Schriftrolle mit dem Register der Grabbeigaben 移臧（葬）物一編.

G. 04: ... dass sie zusammen mit ihren Familienmitgliedern sowie mit Pferdekutschen und Ochsenwagen [in die Unterwelt] umsiedeln [möchte]... 以家屬、馬牛徙.

aufgefunden. Als Sachgruppen werden hier jeweils Verkehrsmittel wie Wagen, Pferde und Schiffe, Sklaven und Sklavinnen sowie diverse Utensilien aufgeführt. In der Nähe wurde noch ein Bambuskasten platziert, in dem sich sechs unbeschriebene Holztafelchen gemeinsam mit anderen Schreibutensilien, einer Waage, dreißig zum Zählen dienenden Bambusstäbchen und einigen Bronzenmünzen befanden (Chen Zhenyu 1993, 490–506).

119 Aus dem Grab M8 bei Kongjiapo wurden insgesamt über 800 Bambustäfelchen ausgegraben, die sich in zwei Gruppen einordnen lassen. Bei ihnen handelt es sich um einen *rishu*-Almanach und einen *lipu*-Kalender sowie um vier breitere Holztafelchen, unter denen nur eines mit einem Schreiben an die Unterwelt beschriftet war (Suizhou kongjiapo hanmu jianpu 2006, 29–31).

G. 06: ... Yan [möchte] zusammen mit seinen Kleidungsstücken, Geräten, Bestattungsmöbeln [in die Unterwelt umsiedeln] 偃衣、器物、所以葬具□移.

G. 07: ... Der *kusefu*-Beamte Pi wird zusammen mit den Sklaven Yima, Qu, Yizhi und Yizhong und den Sklavinnen Yifu und Mozhong, einem Wagen sowie drei Pferden [in die Unterwelt umsiedeln] 庫嗇夫辟與奴宜馬、取、宜之、益衆，婢益夫、末衆，車一乘，馬三匹.

Wenn jedoch das Beigabenregister und das Schreiben an die Unterwelt bei den oben genannten Gräbern jeweils gemeinsam berücksichtigt und als eine Einheit angesehen werden, ist der Unterschied zwischen den Gruppen der in die Unterwelt zu transferierenden Gegenstände geringer, wie Tabelle 8 zeigt:

Tabelle 8. In den Schreiben an die Unterwelt und den Beigabenregistern aufgelistete Sachgruppen

Nr.	im Schreiben an die Unterwelt aufgelistete Sachgruppen	im Beigabenregister aufgelistete Sachgruppen
G. 01	Kleidungsstücke, Geräte, Bestattungsmöbel, Begleitpersonen sowie Verkehrsmittel	unklar
G. 02	Begleitpersonen (zwei Sklaven und eine Sklavin)	Geräte (Gefäße) und Lebensmittel
G. 03	nicht aufgelistet (eine Schriftrolle als Register der Grabbeigaben)	Begleitpersonen (Sklaven und Sklavinnen), Verkehrsmittel, Lebensmittel und deren Behälter, Geräte (in Bambuskästen eingepackte Utensilien) sowie Kleidungsstücke *
G. 04	Begleitpersonen (Familienmitglieder) und Verkehrsmittel	unklar
G. 05	Begleitpersonen (Sklaven und Sklavinnen) und Verkehrsmittel	Begleitpersonen, Verkehrsmittel, Geräte, Kleidungsstücke **
G. 06	Kleidungsstücke, Geräte, Bestattungsmöbel und ...	Begleitperson (Sklave), Kleidungsstücke, Geräte
G. 07	Begleitpersonen (Sklaven und Sklavinnen) und Verkehrsmittel	/ ***

* Die Klassifikation ist anhand der sechs Holztafeln, die die Sachgruppen des Beigabenregisters zusammenfassen, ersichtlich (He Jiejun 2004, 43–73).

** Zwei zusammenfassende Tafeln wurden im Grab aufgefunden. Eine von ihnen ordnet Objekte wie etwa Gefäße dem Überbegriff *qi* 器 zu (Chen Zhenyu 1993, 504–506).

*** Kein separates Beigabenregister wurde ausgegraben. Verglichen mit den ausgegrabenen Beigaben wird ersichtlich, dass die Gattung der Gefäße nicht im Schreiben an die Unterwelt aufgelistet wird (Suizhou kongjiapo hanmu jiandu 2006, 6–10).

Die Beigaben, die entweder im Schreiben an die Unterwelt oder im Register der Grabbeigaben aufgelistet sind, können grob in die Sachgruppen Begleitpersonen, Verkehrsmittel, Kleidungsstücke, Geräte, Lebensmittel und Bestattungsmöbel eingeordnet werden. In den Schreiben an die Unterwelt nehmen Begleitpersonen und Verkehrsmittel einen bedeutenden Platz ein. Aber hieraus lässt sich nicht schließen, dass nur die beiden Gruppen für den Transfer in die Unterwelt anzumelden seien. Denn die Grundfunktion des Schreibens an die Unterwelt besteht darin, alle Beigaben bei den zuständigen Beamten anzumelden¹²⁰, sodass sie zusammen mit dem Bestatteten in die Unterwelt transferiert werden können.

2.1.2 Funktionen der Schreiben an die Unterwelt und ihr Textmuster

In drei Beispielen (G. 02, G. 04, G. 07) taucht der augenfällige Ausdruck *shou mingshu* 受名數 bzw. dessen Variante *shou shu* 受數 auf. Huang wies 1994 in Bezug auf einen Kommentar von Yan Shigu (581–645 n. Chr.) als Erster darauf hin, dass es sich bei der Bezeichnung *mingshu* um das Haushaltsregister *huji* 戶籍 handeln kann.¹²¹ Es ist aber umstritten, ob die Sklaven und Sklavinnen im Haushaltsregister *mingshu* registriert wurden. Ein ähnlicher Begriff der Han-Zeit ist *mingji* 名籍, wörtlich: „Namenregister“, im Folgenden „Haushaltsregister“ genannt, über dasjenige von Liu He einstmalig Zhang Chang dem Kaiser Xuan Bericht erstattete.

„Unter Lebensgefahr reiche [ich Ihrer Majestät] ein Memorial des Haushaltsregisters und des Registers der Sklaven, Sklavinnen und [des anderen] Eigentums [von He] ein 昧死奏名籍及奴婢財物簿.“¹²²

120 Huang wies 1977 bereits darauf hin, dass das Schreiben an die Unterwelt wohl dazu fungierte, die Beamten der Unterwelt über den Transfer des Beigabenregisters zu benachrichtigen. Huang hielt dies jedoch damals für die einzige Funktion des Schreibens an die Unterwelt (Huang Shengzhang 1977, 46).

121 Huang Shengzhang 1994, 42. Chen ist auch der Meinung, dass es sich beim Ausdruck *mingshu* um eine Art Register der Einwohner *renkou buji* 人口簿籍 handelt. Er weist anhand eines juristischen Falls, der im Text *Zouyan shu* 奏讞書 aus Zhangjiashan protokolliert wurde, darauf hin, dass am Anfang der West-Han-Zeit diejenigen Obdachlosen, die keinen *mingshu* innehatten, verpflichtet waren, sich bei den zuständigen Behörden anzumelden (Chen Wei 2017).

122 Hanshu, 63.2768. Hier wird die Übersetzung von Giele übernommen, der die Ausdrücke *meisi* 昧死 und *zou* 奏 als „courageous or crushed in the face of death“ und „memorials“ übersetzt (Giele 2006, 92;115).

Da die Sklaven und Sklavinnen zusammen mit anderem Eigentum in einem gesonderten Register zu registrieren waren, muss es sich beim *mingji* bzw. Haushaltsregister nur um die steuerpflichtigen Familienmitglieder gehandelt haben. In der Han-Zeit waren die Sklaven und Sklavinnen von der Steuerzahlung befreit. Entsprechend wurden sie als eine Art Eigentum in das Eigentumsregister eingetragen. Yuan zufolge wurden Sklaven und Sklavinnen nicht im Haushaltsregister *huji* registriert.¹²³ Yang weist hingegen anhand jüngst ausgegrabener Texte, wie z. B. *Zouyan shu* 奏讞書 aus Zhangjiashan, *Ganlu ernian yushi shu* 甘露二年禦史書 aus Juyan und den Bambus- und Holztäfelchen der Periode der Drei Reiche aus Zoumalou, überzeugend darauf hin, dass Sklaven und Sklavinnen in der Han-Zeit tatsächlich im Haushaltsregister *huji* registriert wurden, obwohl sie zugleich in ein Eigentumsregister eingetragen worden sein konnten.¹²⁴

Es ist noch umstritten, welche Informationen in ein damaliges Haushaltsregister aufgenommen wurden. Nach Ansicht von Hsing fanden die Registrierung der Familienmitglieder und die Registrierung deren Eigentums wahrscheinlich nicht zeitgleich statt. Anzunehmen ist zudem, dass das Eigentum nicht in das Haushaltsregister eingetragen wurde.¹²⁵ Anhand neu ausgegrabener Texte weist Zhang hingegen darauf hin, dass in der Han-Zeit die allgemeine Untersuchung des Eigentums und die Registrierung der Familienmitglieder wahrscheinlich gleichzeitig stattfanden und das Eigentum der Familie im Haushaltsregister registriert wurde.¹²⁶ Anhand von anderen Arten von erhaltenen hanzeitlichen Registern, wie z. B. dem *fu*-Pass 符, Eigentumsregistern, Getreiderationsregistern der Familienmitglieder eines garnisonierenden Soldaten, folgert Yang, dass im Haushaltsregister der Han-Zeit wohl das Verwandtschaftsverhältnis mit dem Hausherrn, das Geschlecht, der Name, das Lebensalter, der Adelsrang bzw. der Beamtentitel der Familienmitglieder einzutragen waren. Liang zufolge existierten sowohl in der Han-Zeit als auch im Reich Wu der Periode der Drei Reiche wahrscheinlich zwei Arten von Haushaltsregistern: das Haushaltsregister im engeren Sinne, in das nur das Verwandtschaftsverhältnis mit dem Hausherrn, das Geschlecht, der Name, das Lebensalter, der Adelsrang bzw. der Beamtentitel der Familienmitglieder registriert wurden, und das Haushaltsregister im weiteren Sinne, in das zusätzlich noch die zu leistende Steuerzahlung und der Frondienst einzutragen waren.¹²⁷ Shi weist wiederum überzeugend darauf

123 Siehe Yuan Yansheng 2005, 17–19.

124 Yang Jiping 2007, 21. Niida weist darauf hin, dass Sklaven und Sklavinnen in der Tang-Zeit zugleich für Menschen *und* persönliches Eigentum gehalten wurden (Niida 2011, 93–101).

125 Hsing I-tien 1989, 485–487.

126 Zhang Rongqiang 2006, 5–10; Zhang Rongqiang 2009, 16–38. Siehe auch Zhang Rongqiang 2010, 91–97; 230–234.

127 Yang Jiping 2007, 19–20. Zhang und Yang deuten den Ausdruck *zi* 訾 als Vermögenssteuer. Wang interpretiert ihn hingegen als den Maßstab, nach dem der ökonomisch-politische Rang einer Familie bestimmt wurde (Wang Yanhui 2012, 57).

hin, dass die Registrierung des Eigentums nicht mit der Registrierung der Bevölkerung in dem gleichen Raum stattgefunden haben konnte und das Eigentum und die Familienmitglieder in verschiedene Register einzutragen waren.¹²⁸

Die Schreiben an die Unterwelt orientieren sich nicht nur am Haushaltsregister und dem Eigentumsregister, sondern auch an einer weiteren Textart, nämlich dem Pass. Huang weist mit dem im Folgenden aufgeführten Pass von Cui Zidang aus der hanzeitlichen Ruine in Juyan darauf hin, dass sich die formale Beschaffenheit und das Textmuster eines Schreibens an die Unterwelt derjenigen eines *guosuo*-Passes 過所 ähneln (Abb. 2-1, 2-2)¹²⁹:

zhuan-Pass von Cui Zidang: Am Tag Bingzi, dem [achten Tag] des Schaltjanuars, dessen erster Tag Yisi ist, des fünften Jahres der Regierungsdevise Yongshi, erstatte [ich], der *sefu*-Beamte Zong der Verbandsgemeinde Bei, ehrfurchtsvoll [dem zuständigen Beamten] Bericht: Cui Zidang aus dem Dorf Yicheng hat mir persönlich berichtet, dass er zum Markt des Kreises Juyan gehen möchte, um dort für seine Familie Besorgungen zu erledigen. Hiermit bestätige [ich] mit Sorgfalt, dass Zidang keine gesetzliche Strafe oder Vernehmung zu verbüßen hat: Daher steht ihm nichts im Wege, dass er den Pass erteilt bekommt. [Ich] verschicke respektvoll [dieses Schreiben] an [die zuständigen Beamten] der Kontrollstellen Jinguan bei Jianshui und Suoguan im Kreis Juyan. Ehrfurchtsvoll erstatte [ich] hierüber Bericht 永始五年閏月己巳朔丙子¹³⁰, 北鄉嗇夫忠敢言之。義成里崔自當自言爲家私市居延。謹案, 自當毋官獄徵事¹³¹, 當得取傳。謁移肩水金關、居延縣索關。敢言之。

Am Tag Bingzi, dem [achten Tag] des Schaltjanuars, verschicke [ich], Peng, der Assistent des Magistrates des Kreises Lude, das [oben stehende] Schreiben an [die zuständigen Beamten] der Kontrollstellen Jinguan bei Jianshui und Suoguan im

128 Shi Yang 2015, 15–17.

129 Huang Shengzhang 1977, 46. Chen wies auch im Jahr 1977 auf die Ähnlichkeit zwischen dem Schreiben an die Unterwelt und einem *guosuo*-Pass hin (Chen Zhi 1977, 76). Oba ist ebenfalls der Meinung, dass das Schreiben an die Unterwelt das gleiche Textmuster wie ein Personalausweis bzw. ein *qi*-Pass 榮 oder ein *zhuan*-Pass 傳 besitzt, der in der Han-Zeit einem Reisenden erteilt wurde. Anders als die meisten Forscher hält Oba jedoch die Bezeichnung *qi* 榮 für ein Synonym von *zhuan* (Oba 1992, 206. Siehe auch Oba 2001, 247).

130 In diesem Jahr änderte sich die Regierungsdevise *yongshi* 永始 zur Regierungsdevise *yuanyan* 元延. Im Grenzgebiet Juyan wurde die Änderung jedoch im zweiten Monat des Jahres noch nicht wahrgenommen. Der Ausdruck *run...yue* 閏...月 bezeichnet einen dreizehnten Monat des Jahres, der direkt nach dem entsprechenden Januar, Februar etc. hinzugefügt wird. Das Datum entspricht dem 4. März 12 v. Chr.

131 Chen deutet das Wort *zheng* 徵 als „Vernehmung“ (Chen Zhi 1962, 148).

Kreis Juyan. Nachdem das Schreiben angekommen ist, [soll das oben Stehende] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 閏月丙子儼得丞彭移肩水金關、居延縣索關。書到，如律令 (15.19).

/[Sacharbeiter:] *yuan*-Amtsgehilfe Yan und *lingshi*-Amtsgehilfe Jian 掾晏、令史建.

Der *zhuan*-Pass von Cui Zidang besteht wie die Schreiben an die Unterwelt G. 02 aus drei Textschichten:

- a. Zunächst wird der Antrag auf die Ausstellung des *zhuan*-Passes durch Cui Zidang mündlich („*ziyan* 自言“) gestellt.
- b. Der Antragbearbeiter der Verbandsgemeinde verschickt darauf ein Dienstschreiben, in dem er den Antrag (Textschicht a) schriftlich formuliert und die Genehmigung des Antrags erbittet, an die übergeordnete Behörde des Kreises.
- c. Im Namen des zuständigen Beamten, des Assistenten des Magistrates des Kreises Lude, wird im Anschluss ein Schreiben an die Kontrollstellen in Jinguan bei Jianshui und in Suoguan im Kreis Juyan verschickt, in dem dieser den Schriftsatz des Antragbearbeiters (Textschicht b) wiederholt und die zuständigen Beamten darüber informiert, dass sie Cui Zidang entsprechend den betreffenden Gesetzen und Regularien an den Kontrollstellen passieren lassen sollen.
- d. Die Unterschrift der zwei Amtsgehilfen, Yan und Jian, des Assistenten des Magistrates des Kreises Lude.

Einem vollständigen *zhuan*-Pass wird oft ein separates *jian*-Adresstäfelchen, versehen mit dem Siegelabdruck des zuständigen Beamten (*yiban fengzhi* 一板封之), beigelegt. Manchmal enthält jedoch das Täfelchen mit dem Text des *zhuan*-Passes ein integriertes Tonsiegelabdruckkästchen, in das ein zuständiger Beamter sein Siegel stempelt. Li zufolge wird die Inschrift *guosuo* 過所 auf einigen *jian*-Adresstäfelchen aus Juyan (wie z. B. 175.20) oft als der Adressat angegeben, wobei es sich um *jian*-Adresstäfelchen eines *zhuan*-Passes handeln muss (Abb. 2-3).¹³² Nach Ansicht von Wang wird ein *zhuan*- bzw. *guosuo*-Pass mit einem integrierten Tonsiegelabdruckkästchen wegen seiner formalen Ähnlichkeit mit einem *jian*-Adresstäfelchen ebenfalls oft als *jian* bezeichnet.¹³³ So handelt es sich bei dem folgenden Text um das Original (und nicht um eine Kopie) der

132 Li zufolge wurde der *zhuan*-Pass wahrscheinlich wegen seiner Verbindung mit dem *jian*-Adresstäfelchen, das die Inschrift *guosuo* trägt, allmählich als *guosuo* bezeichnet (Li Junming 1983, 33–34).

133 Wang Guihai 1999, 63. Zhang deutet den Ausdruck *yanjian* 偃檢 auf zwei Täfelchen aus Juyan (EJT37:527, EJT24:532A) zutreffend als „covered and sealed travel permit“ (Zhang Qiang 2016, 31–32).

Genehmigung für den Antrag auf die Erteilung eines *zhuan*-Passes, der hier explizit *jian* genannt wird (Abb. 2-4, 2-5).

Vorderseite: Am Tag ... des Augustes, dessen erster Tag Wuchen ist, des fünften Jahres der Regierungsdevise Jianping, erstatten der *sefu*-Beamte Hong aus der Verbandsgemeinde Guangming und Xuan, dessen vertretender Amtsgehilfe, [Ihnen] ehrfurchtsvoll Bericht: Der Mann Qiu Zhang aus dem Dorf Shanju hat mir persönlich berichtet, dass er zusammen mit seinen Familienmitgliedern ein Landstück, das sich im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Du des Kreises Juyan befindet, zum Ackerbau kaufen wird. Er möchte sich [deswegen] um einen [*zhuan*-Pass in der Form von] *jian* bewerben. Hiermit bestätige [ich] mit Sorgfalt, dass Zhang und seine Familienmitglieder Frondienst und Steuerzahlungen geleistet haben: Daher steht ihm nichts im Wege, dass er den Pass erteilt bekommt. [Ich] verschicke respektvoll [dieses Schreiben] an [die zuständigen Beamten] des Kreises Juyan. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]. Ehrfurchtsvoll erstatte [ich] hierüber Bericht 建平五年八月戊□□{辰朔}□□，廣明鄉耆夫宏、假佐玄敢言之，善居里男子丘張自言，與家買客田¹³⁴居延都亭部，欲取□{檢}。謹案：張等更賦皆給¹³⁵，當得取檢。謁移居延，如律令。敢言之。

Rückseite: ... Lass [sie] passieren □□□□

放行! (505.37A)

Zwei Exemplare eines *guosuo*-Passes (EPT59.677, EPF22.698AB) in der Form von *jian*, wiederum versehen mit einem integrierten Tonsiegelabdruckkästchen, wurden ebenfalls aus Juyan ausgegraben. Ihr Kopfende ist mit der Inschrift *guosuo* 過所 beschriftet, wie das abgebildete Beispiel (Abb. 2-6, 2-7) zeigt.

An die [Kontrollstellen] auf der Reiseroute: Am Tag Genzi des Oktobers des achten Jahres der Regierungsdevise Jianwu schickt Liang, das in der Probezeit befindliche Oberhaupt der Patrouille der Festung Jiaqu, Xing Bo, das Oberhaupt der Patrouille der Abteilung Linmu, in einen Urlaub von fünf Tagen Dauer. [Die betroffenen Beamten an] den Toren und Schilderhäusern [der Kontrollstellen]

134 Wang zufolge bleibt es unklar, ob es sich beim Kauf eines *ketian*-Landstücks 客田 um den Erwerb des Eigentumsrechts am Landstück oder nur um den Erwerb von dessen Gebrauchsbeugnissen (im Sinne einer Pacht) handelt (Wang Zijin 2005, 105. Siehe auch Wang Zijin 2006, 267).

135 Lao deutet die Phrase *gengfu jieji* 更賦皆給 als „Frondienst und Steuerzahlung geleistet“. Er ist auch der Meinung, dass es sich beim Ausdruck *jian* um den *guosuo*-Pass handelt (Lao Kan 1943–1944, 302).

sollen ihm nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 過所：建武八年十月庚子，甲渠守¹³⁶候良遣臨木¹³⁷候長刑博便休十五日，門亭毋河（苛）留。如律令 (EPF22.698AB).

Anhand der beiden oben genannten *guosuo*-Pässen weist Wang darauf hin, dass bereits in der Xin-Zeit der *zhuan*-Pass auch als *guosuo* bezeichnet wurde.¹³⁸ Hierfür spricht auch die Definition von *zhuan* im Wörterbuch *Shiming*, verfasst von Liu Xi (fl. 200 n. Chr.):

„*zhuan* 傳 hat die Bedeutung von *zhuan* 轉 („umsiedeln“). Bei der Umsiedelung wird [ein *zhuan*] als Beweisstück mitgeführt. Es wird auch als *guosuo* bezeichnet, da es beim Passieren der Kontrollstellen an der Landstraße oder am Ufer auf der

136 Shen deutet *shou* 守 in diesem Zusammenhang als „[Beamter] in der Probezeit“ (Shen Gang 2008, 97). In der Han-Zeit dauerte die Probezeit eines Beamten ein Jahr.

137 Luo weist darauf hin, dass die Festung Jiaqu in zehn Abteilungen *bu* 部 eingeteilt war (Luo Shijie 2008, 175).

138 Wang Guihai 1999, 62. Die Beziehung zwischen *guosuo* und *zhuan* hat seit langem die Aufmerksamkeit von mehreren Forschern erregt. Die Mehrzahl von ihnen vertritt die Ansicht, dass sich die beiden Bezeichnungen in der Han-Zeit auf die gleiche Art von Pass bezogen. Liu and Wang stellten bereits im Jahr 1914 in akribischer Arbeit fast alle wichtigen überlieferten Quellen hie-rüber zusammen. Sie sind der Meinung, dass die Bezeichnung *guosuo* erst in der Ost-Han-Zeit auftauchte (Liusha zhujian 1993, 263–265). Chen zufolge kam wahrscheinlich der *guosuo*-Pass bereits in der Regierungsdevise Taishi (96–93 v. Chr.) von Kaiser Wu zur Anwendung. Er deutet *guosuo* als „Kontrollstellen an der Straße und am Ufer auf der Reiseroute der durchzugehenden Kreise 過所縣道津關之地“. Er meint jedoch, dass es sich bei den Bezeichnungen *zhuan* und *guosuo* um zwei unterschiedliche Arten von Pässen handelt (Chen Zhi 1962, 146). Loewe übersetzt *zhuan* und *guosuo jinguan* jeweils als „passports“ und „passes and fords at places en-route“. Er vertritt die Ansicht, dass die Bezeichnung *guosuo* erst zu Lebzeiten von Zhang Yan 張晏 (fl. 250 n. Chr.) als ein Synonym für *zhuan* verwendet wurde (Loewe 1967, Vol.2, 205). Chen ist auch der Meinung, dass *guosuo* bereits in der West-Han-Zeit verwandt worden sein muss (Chen Peng 1975, 107). Nach Ansicht von Li beziehen sich *zhuan* und *guosuo* auf dieselbe Art von Pass. Er behauptet, dass erst vom Ende der Ost-Han-Zeit an ein *zhuan* auch als *guosuo* bezeichnet wurde (Li Junming 1983, 33). Zhang beschäftigte sich intensiv mit diesem Thema und vertritt die These, dass *guosuo* als Bezeichnung für den Pass sehr wahrscheinlich erst gegen Ende der Ost-Han-Zeit als Ersatz für *zhuan* in Anwendung kam und dann allmählich *zhuan* ersetzte. Er weist entschieden darauf hin, dass es falsch sei, die sogenannten *jian*-Adresstäfelchen aus Juyan (39.2, EPF22.698A), deren Anschrift *guosuo* war, als *guosuo* zu bezeichnen (Zhang Qiang 2016, 24–25). Er verwechselte jedoch die Nummerierungen von zwei Täfelchen (EPT59.677, EPF22.698) und übersah deswegen das Täfelchen EPF22.698, das Wang als *guosuo* der frühen Ost-Han-Zeit identifizierte. Er berücksichtigte auch den hinteren Teil der oben genannten Definition von *zhuan* im Wörterbuch *Shiming* (亦曰過所，過所至關津以示之也) nicht. Jedoch ich stimme darin überein, dass spätestens am Ende der Ost-Han-Zeit ein *zhuan*-Pass auch als *guosuo* bezeichnet wurde.

Reiseroute vorzuzeigen ist 傳, 轉也, 轉移所在, 執以為信也, 亦曰過所, 過所至關津¹³⁹以示之也。¹⁴⁰

Daraus ist zu schließen, dass sich die Pass-Bezeichnungen *zhuan*, *guosuo*, *jian*, und *yanjian* allesamt auf dieselbe Art Pass beziehen. Die verschiedenen Passtypen werden jedoch durch die folgenden Bezeichnungen weiter ausdifferenziert: *zhi* 致, *zhiji* 致籍, *churuji* 出入籍 („Register des Ein- und Austritts“) und *fu* 符. Nach der gängigen Forschungsmeinung beziehen sich *zhi* und *zhiji* auf dieselbe Art von Register. Es ist aber umstritten, ob sich *zhiji* von *churuji* unterscheidet. Ich lasse diese Frage offen und halte zugleich die Bezeichnungen *zhi* bzw. *zhiji*, mit denen die Täfelchen EJT37:529 und EJT37.530 aus Juyan benannt werden, für Synonyme von *zhuan*. Bei dem *churuji* muss es sich um ein Register handeln, das die persönlichen Daten der Reisenden entsprechend ihrem *fu*- oder *zhuan*-Pass registriert.¹⁴¹

139 Giele übersetzt *jin* 津 als „riverside checkpoint“ (Giele 2008).

140 Shiming huijiao 2006, 329. Zhang ist der Meinung, dass sich die Bedeutung von *zhuan* 傳 im Sinne von Pass („travel permit“) von seiner ursprünglichen Bedeutung als „an official conveyance“ ableitet, da es das Synonym für *ju* 遽, *ri* 駟 und *zhi* 遷 war (Zhang Qiang 2016, 17). Ich behaupte, dass sich *zhuan* 傳 ursprünglich auf eine spezifische Art Verkehrsmittel, nämlich einen „Postwagen“, bezogen haben muss, das nur dem Eiltransport von Nachrichten und Personen diene. Chen und Shirakawa deuten *zhuan* jeweils als „Postwagen“ *zhuanche* 傳車 (Chen Mengjia 2004, Vol.1, 348; Shirakawa 2004–2005, Vol. 3 (shang), 202). Wang zufolge wurden in der Han-Zeit Massengüter wie Getreide und Salz mit anderen offiziellen Verkehrsmitteln befördert (Wang Zijin 1994, 324, 348).

141 Wang hat der Bezeichnung *zhiji* zwar Aufmerksamkeit geschenkt, sie jedoch nicht näher untersucht (Liusha zhuijian 1993, 122). Chen gilt als der Erster, der *zhi* als eine Art Pass deutet (Chen Banghuai 1980, 85–86). Qiu ist der Meinung, dass *zhi*, ähnlich wie *zhuan*, die Bezeichnung einer Art Pass gewesen sein muss. Er vermutete 1981, dass es sich bei *zhiji* um eine Zusammenstellung von mehreren *zhi* handeln könnte (Qiu Xigui 1981a, 23–24). Später modifizierte er seine Ansicht und wies darauf hin, dass es sich bei *zhi* bzw. *zhiji* um eine Art Benachrichtigungsschreiben handelt, das von den zuständigen Beamten verfasst und vorab an die betroffenen Kontrollstellen geschickt wurde, in denen die Registrierung der Reisenden stattfand (Qiu Xigui 1992, 593). Xue setzt die Begriffe *zhiji* und *churuji* gleich (Xue Yingqun et al 1988, 32). Oba stimmt Qiu darin überein, dass *zhiji* das Register von mehreren *zhi* sein soll. Er weist weiterhin darauf hin, dass *zhi* für die kurze Distanz genutzt worden sein konnte, während ein *zhuan*-Pass für eine lange Reise mitzunehmen war (Oba 2001, 147–148). Li vertritt die Meinung, dass *zhi* zusammen mit *zhiji*, das sozusagen als ein Anhang von *zhi* fungierte, verwendet worden sein muss (Li Junming 2002a, 32). Li folgt der Ansicht von Li Junming und setzt ebenfalls *zhiji* und *churuji* gleich (Li Tianhong 2004, 34–35). Yang vermutet, dass *zhi* nicht wie *zhuan* von den Reisenden mitzuführen war, sondern schon vorab an die Kontrollstellen geschickt worden sein könnte (Yang Jian 2010, 91–94). An folgt die modifizierte Ansicht von Qiu und hält *zhi* für ein Synonym von *zhiji*. Er teilt *zhiji* in drei Typen ein: 1. Register der Personen, die regelmäßig eine bestimmte Kontrollstelle passieren; 2. ein Benachrichtigungsschreiben, das von den zuständigen Beamten verfasst und vorab an die betroffenen Kontrollstellen geschickt wurde. In diesem Schreiben wurden die

Was hingegen die Bezeichnung *fu* betrifft, gibt es fast keine Meinungsverschiedenheiten. Bei einem hanzeitlichen *fu*-Pass handelte es sich um ein sechs Zoll langes beschriftetes Kerbholz, das an der Kontrollstelle mit seinem Gegenstück verglichen wurde.¹⁴² Entsprechend ihrer Inschrift lassen sich *fu*-Kerbhölzer in zwei Gruppen einteilen. *Fu*-Kerbhölzer der einen Gruppe sind mit einer Seriennummer versehen und beziehen sich auf einen bestimmten Truppenteil. Bei der anderen Gruppe sind auf dem *fu*-Kerbholz die Namen der Beamten der Garnisonstruppen und ihrer Angehörigen, das Geschlecht, das Lebensalter, manchmal noch die Hautfarbe aufgeführt.¹⁴³ Bei beiden Gruppen ist oft zusätzlich das Erteilungsdatum des Dokuments angegeben. Dies weist darauf hin, dass die *fu*-Kerbhölzer für eine begrenzte Zeitdauer, meist ein Jahr lang, gültig waren. Innerhalb der Gültigkeitszeit konnten sie mehrfach verwendet werden.

Oba hält das Schreiben an die Unterwelt für einen Pass, der die Einreise in die Unterwelt gewährt. Er merkt an, dass die bronzenen *jie*-Kerbhölzer von Qi, dem Herrn von E 鄂君啟節 (Abb. 2-8), eine ähnliche Form wie Beispiel G. 05 aufweisen.¹⁴⁴ Bei den bronzenen *jie*-Kerbhölzern ist jeweils ein Bambusknoten dargestellt, während am unteren Ende des Bambustäfelchens G. 05 ebenfalls ein Knoten zu sehen ist (Abb. 2-9). Sowohl die Kerbhölzer als auch das Täfelchen sind jeweils mit einer mehrzeiligen Inschrift versehen. Die Länge der zwei bronzenen *jie*-Kerbhölzer beträgt jeweils 31 cm (13,4 Zoll) und 29,6 cm (12,8 Zoll). Die Länge des Bambustäfelchens umfasst hingegen nur 23,2 cm (10 Zoll). Aus dem Vergleich ist zu schließen, dass die Form der bronzenen *jie*-Kerbhölzer des Herrn Qi auf ein aus Bambus angefertigtes *jie*-Kerbholz zurückzuführen ist. Es lässt sich jedoch nicht behaupten, dass das Bambustäfelchen G. 05 über die Form eines *jie*-Kerbholzes verfügt, da ein Kerbholz, das in der Han-Zeit als *fu* bezeichnet wurde,

personenbezogenen Daten der Reisenden registriert; 3. *churuji* bzw. ein Register, das die Daten der Reisenden entsprechend ihrem *fu*- oder *zhuan*-Pass aufnimmt (An Zhongyi 2012, 113–115). Tian vertritt die Ansicht, dass *zhiji* von *churuji* zu unterscheiden ist. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass bei einem *churuji* Angaben über die Ein- und Ausreise registriert wurden (Tian Jiali 2014, 112). Im Anschluss an eine kritische Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes weist Zhang darauf hin, dass es sich bei *churuji* und *zhiji* um zwei unterschiedliche Register handeln muss. Er vertritt die These, dass *zhiji* eine Zusammenstellung von mehreren *zhi* sind (Zhang Qiang 2016, 53–54). Jedoch wie er selbst mit den Täfelchen aus Juyan (EJT37:529, EJT37:530) nachwies, konnten sowohl *zhi* als auch *zhiji* als ein Pass verwendet worden sein. Es kann deshalb nicht ausgeschlossen werden, dass es sich beim auf dem Täfelchen EJT37:529 verfassten *zhi* um dieselbe Art Schreiben wie bei einem *zhiji* handeln könnte.

142 Oba untersuchte die physische Form der *fu*-Kerbhölzer, u. a. ihre Länge und die Anordnung ihrer Kerben (Oba 2001, 135–143).

143 Für die Klassifizierung der *fu*-Kerbhölzer siehe Li Junming 1999, 432–435 und Zhang Qiang 2016, 60–61.

144 Oba 2001, 247. Von Falkenhausen übersetzt *ejun qi* als „Lord E of Qi“ (von Falkenhausen 2005, 81). Ich deute Qi hingegen als den Namen des Herrn von E.

sechs Zoll lang und mit einer Kerbe versehen sein muss (Abb. 2-10).¹⁴⁵ Oba setzt des Weiteren drei Schreiben an die Unterwelt (G. 03, G. 05, G. 08) den *zhuan*-Pässen gleich. Wie die oben genannte Analyse zeigt, handelt es sich bei zwei von ihm genannten Beispielen (G. 03, G. 05) und fünf anderen Beispielen (G. 01, G. 02, G. 04, G. 06, G. 07) vorrangig um den Transfer des Haushaltsregisters und des Eigentumsregisters in die Unterwelt. Obwohl ihre Textmuster dem Muster eines *zhuan*-Passes ähneln, ist hieraus jedoch nicht zu schließen, dass es sich bei ihnen nur um *zhuan*-Pässe handelt, da auch ein Diensts Schreiben zum Transfer des Haushaltsregisters ein ähnliches Textmuster aufweisen konnte.

Die Phrase „sollen jemanden nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen 毋(苛)留(難)“, die in Beispielen G. 10, G. 11 und G. 12 vorkommt, und der feststehende Ausdruck „[Kontrollstellen] auf der Reiseroute 過所“ (G. 10, G. 12) weisen zwar deutlich darauf hin, dass es sich bei den drei Beispielen jeweils um einen *zhuan*-Pass handelt. Die drei Beispiele verfügen jedoch zugleich über Eigenschaften, die nicht typisch für einen Pass sind.

So wird im hinteren Textteil des Beispiels G. 10 das Landstück des Bestatteten an seine Ehefrau und seine zwei Enkel, Zhao Jiping und Ren..., überschrieben. Der geschilderte Streit der beiden Enkel mit dem dritten Enkel, Renhu, der mittlerweile verstorben ist und dennoch seinen Anspruch auf das Ackerland erhebt, wird von Frau Desui durch das Schreiben geschlichtet. Das Beispiel G. 11 übernimmt die Form einer langen Seidenfahne, deren Inschrift, ähnlich wie diejenige der drei anderen Seelenfahnen aus dem Kreis Wuwei, das folgende Muster aufweist: den Herkunftsort, den Nachnamen, den Beinamen *zi* 字 des Verstorbenen und die Zuweisung „Der Sarg von soundso ... 之柩“. Die Abschlussphrase „sollen jemanden nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen 毋留“ zeigt, dass die davor stehende Phrase „Der Sarg von Herrn soundso aus soundso“ nicht nur dazu diente, den Sarg des Bestatteten, sondern auch dessen Seele zu kennzeichnen. Am Ende von Beispiel G. 12 taucht die Phrase auf: „Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn 有天帝教“. Dies alles weist darauf hin, dass der Einfluss des grabschützenden Textes hier zu erkennen ist.

Bei den Schreiben der Gruppe II erinnert der im Beispiel G. 08 vorkommende Ausdruck „hatte eine gesetzliche Strafe zu verbüßen, die er mittlerweile verbüßt hat 有獄事, 事已復“ zwar an die Phrase „keine gesetzliche Strafe oder Vernehmung zu verbüßen haben 毋官獄徵事“, die oft in einem *zhuan*-Pass auftaucht. Dennoch liegt das Hauptanliegen des Schreibens nicht in der Genehmigung der Erteilung eines *zhuan*-Passes, sondern darin, den Bestatteten von der gesetzlichen Strafe in der Unterwelt zu befreien. Angesichts der Tatsache, dass der Grabherr Wang Fengshi an den Folgen einer

145 In der Han-Zeit galt *jie* nicht mehr als Passdokument, sondern als ein Symbol der Souveränität (Zheng Yakun 1985, 57).

körperlichen Folter gestorben sein musste, wies dieses Bedürfnis eine besondere Dringlichkeit auf. Beim Beispiel G. 09 handelt es sich nicht lediglich um die Aufzeichnung der Verrichtung eines Gebets oder einer Opferdarbietung. Vielmehr werden im Text die Geister der Großeltern, der Herr der Unterwelt sowie mächtige lokale Geister unmittelbar angebetet, zusätzlich mithilfe der beigegebenen Münzen, um die erfolgreiche Aufnahme in die Unterwelt zu sichern.

Zusammengefasst lassen sich die bisher ausgegrabenen Schreiben an die Unterwelt in drei Gruppen einteilen.

Gruppe I: G. 01–G. 07

Gruppe II: G. 08–G. 09

Gruppe III: G. 10–G. 12

Alle sieben Beispiele der Gruppe I stammen aus zwei Städten, die als die kulturellen Kerngebiete des ehemaligen Reiches Chu galten: Jingzhou, die Hauptstadt des Chu-Reiches in der Zhanguo-Zeit, und Suizhou, wo das berühmte Mausoleum von Marquis Zeng zutage gefördert wurde. Alle Textbeispiele stammen aus der frühen West-Han-Zeit und umfassen eine Zeitspanne von 42 Jahren. Das Textmuster eines Amtsschreibens wird in allen Beispielen deutlich nachgeahmt. Das Hauptanliegen eines derartigen Schreibens liegt zumeist darin, dass der Transfer des Haushaltsregisters *mingshu* 名數 bzw. des Beigabenregisters in die Unterwelt vollzogen wird.

Erst nach 72 Jahren, 70 v. Chr., erschien im Kreis Hanjiang, der damals zum Kulturbereich Wu gehörte, ein Schreiben an die Unterwelt, das den Beamten der Unterwelt mitteilt, dass der Verstorbene eine gesetzliche Strafe zu verbüßen hatte, die mittlerweile verbüßt ist. Danach, zwischen der späten West-Han-Zeit und der Xin-Zeit, taucht im Kreis Xuyi, der ebenfalls zum Kulturbereich Wu gehörte, ein weiteres Schreiben an die Unterwelt, das die Vorfahren und Geistergötter der Unterwelt direkt anredet, um ein Dankopfer an sie darzubringen. Der Transfer des Haushaltsregisters war hier ebenfalls nicht das Hauptanliegen.

Die letzten drei Beispiele, die auf den Anfang und die Mitte der Ost-Han-Zeit zu datieren sind, wurden im Kreis Wuwei im damaligen Kulturbereich Liangzhou ausgegraben. Bei ihnen sind die Merkmale eines offiziellen Schreibens nochmals schwächer ausgeprägt. Das Hauptanliegen bezieht sich hier auf die erfolgreiche Aufnahme des Verstorbenen in die Unterwelt. Ebenso wird bereits der Name eines hohen himmlischen Gottes, nämlich des Himmlischen Herrn, angedeutet.

Die Gruppe I repräsentiert das sogenannte „typische“ Schreiben an die Unterwelt. Von der Gruppe II an löst sich das strenge Format des offiziellen Schreibens allmählich auf. Zeitgleich nimmt die Sorge zu, dass der Verstorbene nicht reibungslos in die Unterwelt aufgenommen werden könnte, und tritt immer stärker zu Tage. Hierbei spielen zwei neue inhaltliche Aspekte eine bedeutende Rolle: 1. Die Anbetung der Geister,

deren schriftliche Aufzeichnung in der Zhanguo-Zeit oft dem Grab beigegeben wurde, wird nach langer Unterbrechung wieder lebendig, nun jedoch nicht mehr in der Form eines Gebets *vor* dem Tod, sondern *nach* dem Tod. 2. Das Schreiben an die Unterwelt wird fortan nicht mehr von einem fiktiven irdischen Beamten, sondern im Namen des himmlischen Herren verschickt. Die beiden Aspekte weisen darauf hin, dass sich der Übergang von dem Schreiben an die Unterwelt zum grabschützenden Text vollzog. Einige späte Textbeispiele der Gruppe III standen bereits unter dem Einfluss eines neuen Genres, nämlich des grabschützenden Textes, das in anderen Kulturbereichen, wie z. B. Luoyang und Chang'an, schon etwas früher aufkam (siehe Kapitel 4.1.2).

2.2 Landkaufverträge

2.2.1 Einordnung der Landkaufverträge in zwei Gruppen

Bis heute wurden zwölf Landkaufverträge zutage gefördert, in denen hauptsächlich der Erwerb eines Friedlandes für den Verstorbenen behandelt wird. Zeitlich lassen sie sich in zwei Gruppen einteilen:

Gruppe I: K. 01–K. 03

Gruppe II: K. 04–K. 12

Gruppe I: K. 01–K. 03

K. 01: Am zweiundzwanzigsten Tag des Aprils des sechzehnten Jahres der Regierungsdevise Yongping, kauft Yao Xiaojing von Qiao Wei etwa ein Mu Friedland. Der Verkauf des Landstücks mit [klar geregelt] Eigentumsrecht soll gemäß dem Vertrag behandelt werden. Der Mittelsmann [ist] Zhou Wengong 永平十六年四月廿二日¹⁴⁶, 姚孝經買¹⁴⁷槁(橋)¹⁴⁸偉冢¹⁴⁹地約亩¹⁵⁰。出地有名者, 以卷(券)書從事。中弟□周文功□。

K. 02: Höchst glücklich. Gemeinsam kaufen sechs Brüder im ersten Jahr der Regierungsdevise Jianchu [vom Herrn des Berges] ein Landstück am Berg zur Errichtung dieses Friedlands zum Preis von dreißigtausend [Wuzhu-Münzen] 大吉。昆弟六¹⁵¹人共¹⁵²買山地, 建初元¹⁵³年¹⁵⁴造¹⁵⁵此冢地,

146 Das Datum entspricht dem 16. Juni 73 n. Chr.

147 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang und Tu jeweils als 寘 und 買 (Wang Muduo 2001, 47; Tu Baikui 2005, 87).

148 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang und Tu als 槁. Tu zufolge galt 槁 als ein Tongjiazi von *qiao* 橋 (Wang Muduo 2001, 47; Tu Baikui 2005, 88).

149 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang und Tu jeweils als 冢 und 冢 (Wang Muduo 2001, 47; Tu Baikui 2005, 88).

150 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang und Tu jeweils als 甲 und 畝 (Wang Muduo 2001, 47; Tu Baikui 2005, 88).

151 Wang identifiziert das Schriftzeichen an dieser Stelle als *jiu* 九 (Wang Jun 1875, 7798).

152 Wang identifiziert das Schriftzeichen an dieser Stelle als *bing* 并 (Wang Jun 1875, 7798).

153 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang, Wang und Luo jeweils als 六, 元 und 元 (Zhao Zhiqian 1864, 20196; Wang Jun 1875, 7798; Luo Zhenyu 1886, 20271).

154 Das Jahr entspricht dem 76 n. Chr.

155 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang und Ikeda jeweils als 造, 造 und 造 (Wang Jun 1875, 7798; Lu Zengxiang 1925, 4046; Ikeda 1981, 213). Ich entziffere es als 造, eine Variante von *zao* 造.

直（值）¹⁵⁶三萬錢.

K. 03: Am Tag Yiyou, dem sechzehnten Tag des Novembers des sechsten Jahres der Regierungsdevise Jianchu, kaufen die Söhne von Wu Mengzi, Mi und Ying, ein Friedland von Ma ...yi und Shaoqing, dem jüngeren Bruder des Hauses Zhu. Die südliche Breitenausdehnung beträgt 94 Schritt, die westliche Längenerstreckung 68 Schritt, die nördliche Breitenausdehnung 65 Schritt, die östliche Längenerstreckung 79 Schritt. Die Fläche des Landstücks beträgt 23 Mu und 164 Schritt. Der Preis beträgt hundertzwanzigtausend [Wuzhu-Münzen]. Das Landstück grenzt östlich an das von Chen Tian, nördlich, westlich und südlich grenzt es an das von Zhu Shao[qing]. Die Zeugen des Vertrags sind Zhao Man und He Fei, deren Belohnung als Vermittler von den beiden Vertragspartnern jeweils zu gleichen Teilen mit zwei Dekaliter Reiswein abgegolten wurde 建初六年十一月十六日乙酉¹⁵⁷, 武孟子男靡、嬰買¹⁵⁸馬□¹⁵⁹宜¹⁶⁰、朱大弟少卿冢田。南廣九十四步，西長六十八步，北廣六十五，東長七十九步，爲田廿三畝奇（奇）百六十四步¹⁶¹，直錢十萬二千。東陳田比介，北、西、南朱少比介。知券約趙滿、何非，沽酒各二斗¹⁶²。

Die drei Verträge der ersten Gruppe wurden zwischen 73 n. Chr. und 82 n. Chr. hergestellt und jeweils in einen Ziegelstein, eine Felsenwand sowie ein Jadeplättchen eingemeißelt. Das Format der ersten beiden Verträge weist eine relativ einfache Struktur auf:

K. 01: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + die Größe des Friedlandes + Passus zur Gültigkeit des Vertrags + Zeuge.

156 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Lu und Ikeda jeweils als 直, 𠄎 und 直 (Wang Jun 1875, 7798; Lu Zengxiang 1925, 4046; Ikeda 1981, 213).

157 Das Datum entspricht dem 4. Jan. 82 n. Chr.

158 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Liu, Ikeda, Zhang, Huang und Lu jeweils als 𠄎, 𠄎, 買, 買, 買 und 買 (Duan Fang 1909, 7993–7994; Liu Chenggan 1933, 3876–3877; Ikeda 1981, 214; Zhang Chuanxi 1995, 45–46; Huang Jingchun 2004, 62–63; Lu Xiqi 2014, 26).

159 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Duan, Luo, Liu, Ikeda, Zhang, Huang und Lu jeweils als 熙, 𠄎, □, 𠄎, 𠄎, 起, 熙 und 熙 (Yang Shoujing 1907, 998; Duan Fang 1909, 7993–7994; Haoli yizhen 1914, 1; Liu Chenggan 1933, 3876–3877; Ikeda 1981, 214; Zhang Chuanxi 1995, 45–46; Huang Jingchun 2004, 62–63; Lu Xiqi 2014, 26).

160 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Duan, Liu, Ikeda, Zhang, Huang und Lu jeweils als 宜, 宀, 宀, 宀, 宜 und 宜.

161 Yang und Duan weisen anhand der Berechnung der Fläche darauf hin, dass eine Seite des Landstücks ein wenig konkav gewesen sein muss (Yang Shoujing 1907, 998; Duan Fang 1909, 7993).

162 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Liu, Luo, Ikeda, Zhang, Huang und Lu jeweils als 二千, 二千, 二斗, 二斗, 二千, 二斗 und 半.

K. 02: Segenswunsch + Käufer + Lage des Friedlandes + Zeitangabe + Gesamtpreis.

K. 03: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + vier Seitenlängen des Landstücks + Größe des Friedlandes + Gesamtpreis + Markierung der vier Grenzen + Zeuge + Passus zum Abschluss des Vertrags.

Im ersten Beispiel K. 01 werden zwar der Preis und die Lage des Friedlandes noch nicht angegeben, jedoch taucht im Text bereits die Selbstbezeichnung „Vertrag“ *quan* 券 auf, die in späteren Begräbnistexten immer wieder vorkommt, hier in einer formelhaften Phrase zur Gültigkeit der Vereinbarung „Der Verkauf des Landstücks mit [klar geregelt] Eigentumsrecht soll gemäß dem Vertrag behandelt werden 出地有名者, 以卷(券)書從事“. Anzunehmen ist, dass der Käufer des Friedlandes der Grabherr ist.

Beim zweiten Beispiel K. 02 ist augenfällig, dass die Angabe des Verkäufers fehlt. Der Grund liegt wohl darin, dass der Text unmittelbar in eine Felsenwand eingemeißelt und nicht auf einem beweglichen Trägerobjekt verfasst und in einem Grab platziert wurde. Der imaginäre Verkäufer könnte in diesem Fall der Gott des Berges sein. Ebenfalls fehlen exakte Größen- und Lageangabe im Text. Diese inhaltlichen Merkmale deuten darauf hin, dass sich die Verträge K. 01 und K. 02 in die Entstehungsphase der osthänzeitlichen Landkaufverträge datieren lassen.

Das inhaltliche Format der dritten Vertrages K. 03 weist bereits eine größere Komplexität auf. Wie in den später datierten Vertragstexten sind hier die vier Seitenlängen und die Größe des Friedlandes sowie die Markierungen der vier Grenzen zum ersten Mal detailliert angegeben. Genaue Angaben zur Lage des Landstücks fehlen jedoch noch. Wiederum benennt sich der Text selbst als „Vertrag“ *quanyue* 券約. Erstmals wird ein formelhafter Passus mit dem Verweis auf die Zeugen des Vertragsabschlusses, „deren Belohnung als Vermittler von beiden Vertragspartnern zu gleichen Teilen mit zwei Dekaliter Reiswein abgegolten wurde“ *gujiu ge[er dou]* 沽酒各二斗 in einem Begräbnistext eingeführt.¹⁶³

Gruppe II: K. 04–K. 12

Erst nach einem zeitlichen Abstand von etwa 80 Jahren taucht der erste Vertragstext der Gruppe II auf.¹⁶⁴ Außer zwei in Ziegelsteine eingemeißelten Texten (K. 04, K. 07),

163 Eine ähnliche Phrase, „dessen Belohnung als Vermittler wurde von beiden Vertragspartnern insgesamt mit zwei Dekaliter Reiswein abgegolten 沽酒旁二斗“, ist auf dem Täfelchen 2418B aus Dunhuang, datiert auf den 24. Febr. 64 n. Chr., zu finden (Dunhuang hanjian 1991, 315).

164 Der grabschützende Text für die Ehefrau von Zhong Zhongyou (B. 02), der einen Kaufvertrag über ein Landstück beinhaltet, ist auf das Jahr 162 n. Chr. zu datieren.

die in den kulturellen Zentren der Regionen Wu und Yue aufgefunden wurden, liegen sieben weitere Texte (K. 05–K. 06, K. 08–K. 12) dieser Gruppe auf Bleitäfelchen vor, die allesamt in der Hauptstadt Luoyang bzw. ihrer Umgebung zutage gefördert wurden. Im Zuge des Materialwechsels des Schriftträgers verändert sich auch das inhaltliche Format der Texte.

K. 04:

K. 04-1 Vorderseite: Neun Brüder kaufen vom Herrn des Berges einen Erdhügel beim Dorf Wufeng zur Bestattung ihres Vaters Ma Weijiang zum Preis von sechshunderttausend [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Die Verträge wurden separat auf Podeste platziert. Ihre Gültigkeit wurde überprüft, indem die Verträge nebeneinander gelegt vorgezeigt wurden. Dies wird großes Glück bringen. Dieser Vertrag ist an die rechte Seite des Grabes zu platzieren. Am ersten Tag des Februars des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning [angefertigt]. Die privat abgeschlossenen Verträge sollen [gemäß] den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 兄弟¹⁶⁵九人¹⁶⁶從¹⁶⁷山公買山一丘於五風里，葬（葬）¹⁶⁸父馬衛¹⁶⁹將，直（值）錢六十万，即日交畢。分置¹⁷⁰券臺，合筭大吉。立右¹⁷¹。建寧元年二¹⁷²月朔¹⁷³。有私約者，當¹⁷⁴律令。

K. 04-1 rechte Langseite: Im Januar des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning [angefertigt]. Der Vertrag des Grabes beim Dorf Wufeng [wird den

165 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang, Huang und Wang jeweils als 元年, 兄弟, 元年, 兄弟 und 兄弟 (Chen Peng 1981, 817; Ikeda 1981, 217; Zhang Chuanxi 1995, 63; Huang Jingchun 2004, 65; Wang Yanfei 2009, 145).

166 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang, Huang und Wang jeweils als 八, 人, 人, 人 und 人.

167 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang, Huang und Wang jeweils als 𠂇, 從, 從, 從 und 從.

168 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang, Huang und Wang jeweils als 族, 葬, 葬, 葬 und 葬.

169 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang, Huang und Wang jeweils als 𠂇, 衛, 衛, 衛 und 衛.

170 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang, Huang und Wang jeweils als 置, 過, 置, 置 und 置.

171 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang, Huang und Wang jeweils als 右, 石, 右, 右 und 右.

172 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang, Huang und Wang jeweils als 六, 二, 二, 二 und 二.

173 Das Datum entspricht dem 26 Febr. 168 n. Chr.

174 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang, Huang und Wang jeweils als 有□□者當, 有私約者當, 有私約者當, □□□□□ und 有私約者當.

Nachkommen] Gedeihen und Langlebigkeit [bringen] 建寧元年一月。五風里番延壽墓筭¹⁷⁵.

K. 04-2 Vorderseite: Fliegendes Pferd 飛馬.

Im April des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning [angefertigt]. Der Vertrag des Hauses Ma 建寧元年四月。馬筭.

K. 04-2 rechte Langseite: Im April des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning [angefertigt]. Der Vertrag des Grabes im Kreis Shanyin [wird den Nachkommen] Gedeihen und Langlebigkeit [bringen] 建寧元年四月。山陰番延壽墓筭.

K. 04-3 Vorderseite: [Der Vertrag soll den Nachkommen] auf ewig Reichtum und Ruhm [bringen] 富貴長.

Neun Brüder kaufen vom Herrn des Berges einen Erdhügel beim Dorf Wufeng zur Bestattung ihres Vaters Ma Weijiang zum Preis von sechshunderttausend [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Im Januar des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning wurde die Gültigkeit überprüft, indem die Verträge nebeneinander vorgezeigt wurden. Dies wird großes Glück bringen. Dieser Vertrag ist an die linke Seite des Grabes zu platzieren. Die privat abgeschlossenen Verträge sollen [gemäß] den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 兄弟九人從山公買山一丘於五風里，葬（葬）父馬衛將，直（值）錢六十万，即日交畢。建寧元年正月，合筭大吉，左。有私約者，當律令。

K. 04-4 Vorderseite: Neun Brüder kaufen von Herrn Berg einen Erdhügel beim Dorf Wufeng zur Bestattung ihres Vaters Ma Weijiang zum Preis von sechshunderttausend [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Im Januar des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning wurde die Gültigkeit überprüft, indem die Verträge nebeneinander vorgezeigt wurden. Dies wird großes Glück bringen. Dieser Vertrag ist an der linken Seite des Grabes zu platzieren. Die privat abgeschlossenen Verträge sollen [gemäß] den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 兄弟九人從山公買山一丘於五風里，葬（葬）父馬衛將，直（值）錢六十万，即日交畢。建寧元年正月，合筭大吉，左。有私約者，當律令。

175 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Zhang und Wang jeweils als 墓塚, 墓筭, 墓筭 und 墓.

K. 04-4 linke Langseite: Im Januar des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning [angefertigt]. Der Vertrag des Grabes im Kreis Shanyin [wird den Nachkommen] Gedeihen und Langlebigkeit [bringen] 建寧元年正月。山陰番延壽墓筭。

K. 04-5 Vorderseite: Neun Brüder kaufen vom Herrn des Berges einen Erdhügel beim Dorf Wufeng zur Bestattung ihres Vaters Ma Weijiang zum Preis von sechshunderttausend [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Im Januar des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning wurde die Gültigkeit überprüft, indem die Verträge nebeneinander vorgezeigt wurden. Dies wird großes Glück bringen. Dieser Vertrag ist an die linke Seite des Grabes zu platzieren. Die privat abgeschlossenen Verträge sollen [gemäß] den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 兄弟九人從山公買山一丘於五風里，葬（葬）父馬衛將，直（值）錢六十万，即日交畢。建寧元年正月，合筭大吉，左。有私約者，當律令。

K. 04-5 linke Langseite: Nachkommen 子孫。

K. 04-6: Im Januar des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning [angefertigt]. Der Vertrag des Grabes beim Dorf Wufeng, Verbandsgemeinde Bei, [wird den Nachkommen] Gedeihen und Langlebigkeit [bringen] 建寧元年正月。北鄉五風里番延...{壽墓筭}。

K. 04-7: Am zehnten August des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning angefertigt 建寧元年八月十日¹⁷⁶造作。

K. 04-8: [Für] Ma Weijiang angefertigt 馬衛將作。

K. 04-9: [Der Vertrag ist] höchst glücklich und wird [den Nachkommen] mannigfaltig Wohl bringen 大吉羊¹⁷⁷，多所宜。

K. 04-10: [Der Vertrag wird den Nachkommen] einen großen Reichtum von zehn Millionen [einbringen] 大富千¹⁷⁸。

176 Das Datum entspricht dem 29. Sept. 168 n. Chr.

177 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Ikeda als 𠂔 und hält es für eine Variante von xi 兮. Ich entziffere es als yang 羊.

178 Mehrere apotropäische Münzen aus der Han-Zeit tragen Inschriften, die den Phrasen *dali qianwan* 大利千萬 und *dali ba qianwan* 大利八千萬 ähneln (Yashengqian bian 2013, 12).

Beim Beispiel K. 04 ist die Lage des Friedlandes zwar angegeben, jedoch wird sie noch nicht genau lokalisiert. Zwei neue formelhafte Phrasen werden eingeführt. Bei der einen geht es um die Zahlungsbestätigung: „Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt [钱] 即日交畢.“ Die andere betrifft den Abschluss des Vertrags: „ihre Gültigkeit wurde überprüft, indem die Verträge nebeneinander vorgezeigt wurden 合筭“. Eine abschließende Phrase bezieht sich auf die Gültigkeit des Vertrags: „Die privat abgeschlossenen Verträge sollen [gemäß] den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden].“

K. 05: Am Tag Jiawu, dem fünfundzwanzigsten Tag des August, dessen erster Tag Genwu ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Jianning, kauft Wang Weiqing, ein Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Huai in der Präfektur Henei, von Yuan Shuwei, einem Mann ohne Adelstitel aus dem *tingbu*-Sicherheitsbezirk Jieyou im Kreis Henan in der Präfektur Henan, drei Mu Friedland, das sich westlich des *mo*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Gaomen befindet, zum Preis von dreitausendeinhundert [Wuzhu-Münzen] pro Mu. Der Gesamtpreis beträgt neuntausenddreihundert. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Der gegenwärtige Vertragspartner ist Yuan Shuwei, dessen Belohnung als Vermittler zu gleichen Teilen von beiden Vertragspartnern abgegolten wurde. Am selben Tag wurde die Vereinbarung durch diesen mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrag getroffen 建寧二年八月庚午朔廿五日甲午¹⁷⁹, 河內懷男子王未¹⁸⁰卿從河南河南街郵部男子袁叔威買罽(皋)門亭部什三陌¹⁸¹西袁(園)田三畝, 畝賈(價)錢三千一百, 并直(值)九千三百。錢即日畢。時約者袁叔威。沽酒各半¹⁸²。即日丹書鐵卷(券)爲約。

Beim Beispiel K. 05 wird die Lage des Friedlandes zum ersten Mal genau angegeben. Ebenfalls wird die Verbindlichkeit des Vertrags durch eine neue Phrase bestätigt: „wurde die Vereinbarung durch diesen mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrag getroffen 丹書鐵卷(券)爲約“.

K. 06: Am Tag Jiyou, dem achtundzwanzigsten Tag des Septembers, dessen erster Tag Wuwu ist, des vierten Jahres der Regierungsdevise Jianning kauft Sun Cheng, der erwachsene Sklave der Behörde Zuojunjiu[, die für die Pflege der Wagen und

179 Das Datum entspricht dem 3. Okt. 169 n. Chr.

180 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizierten Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 未, 末, 未, 未, 未, 未 und 末 (Luo Zhenyu 1930, 5218; Ikeda 1981, 219; Wu Tianying 1982, 23; Zhang Chuanxi 1995, 47; Huang Jingchun 2004, 66; Zhang Zhaoyang 2010, 103; Lu Xiqi 2014, 30).

181 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo und Lu jeweils als 陌 und 陌.

182 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo und Ikeda jeweils als 半 und 各半.

Pferde des Kaiserpalastes zuständig ist,] von Zhang Boshi, einem Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, ein von ihm besessenes Landstück, das sich am Luo *mo*-Feldrain im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Guangde befindet, zum Preis von fünfzehntausend [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Das Landstück grenzt westlich an das von Zhang Changqing, südlich an das von Xu Zhongyi, westlich an die Landstraße, nördlich an das von Zhang Boshi. Alle Pflanzen, alle in der Erde vergrabenen Dinge und alle behaarten Tiere auf dem Landstück sind Eigentum von Sun Cheng. Falls sich auf dem Landstück Leichname von Verstorbenen befinden, sollen sie Sklaven oder Sklavinnen werden und Sun Cheng eifrig zu Diensten sein. Die Grenzen im Osten, Westen, Süden und Norden sind jeweils mit einem großen Felsstein markiert. Die gegenwärtigen Zeugen sind Fan Yong, Zhang Yi, Sun Long und der angeheiratete Verwandte Fan Yuanzu, die allesamt von dem Vertrag wissen. Ihre Belohnung als Vermittler wurde von beiden Vertragspartnern zu gleichen Teilen in Form von Reiswein abgegolten 建寧四年九月戊午朔廿八日己酉¹⁸³, 左駿厩¹⁸⁴官大奴¹⁸⁵孫成, 從雒陽男子張伯始賣¹⁸⁶所名有廣德亭部羅佰(陌)田一町¹⁸⁷, 賈(價)錢萬五千。錢即日畢。田東比張長卿, 南比許仲異, 西盡大道, 北比張伯始。根生土著¹⁸⁸毛物, 皆歸孫成。田中若有尸死, 男即當爲奴, 女即當爲婢, 皆當爲孫成趨(趨)¹⁸⁹走給使。田東、西、南、北以大石爲界。時旁人樊永、張義、孫龍, 異姓樊元祖, 皆知卷(券)¹⁹⁰約。沽酒各半。

183 Das Datum entspricht dem 13. Nov. 171 n. Chr.

184 Laut dem Werk *Houhanshu* bezieht sich der Ausdruck *zuojunjiu* 左駿厩 auf die Behörde, die in der Ost-Han-Zeit errichtet wurde und für die Pflege von Wagen und Pferden des Kaiserpalastes zuständig war (*Houhanshu*, 3581).

185 Huang hält den Ausdruck *danu* 大奴 für einen großen Sklaven (Huang Jingchun 2004, 68). Ich hingegen deute ihn als einen „erwachsenen Sklaven“. Sun Cheng war jedoch kein Sklave einer Person, sondern ein Sklave einer Behörde. Die Bezeichnung *guannu* 官奴, die Hu als „Sklaven einer Behörde 官府奴隸“ deutet, kommt ebenfalls mehrmals auf den Holztäfelchen aus Xuanquan vor (Hu Pingsheng & Zhang Defang 2001, 44/158).

186 Ikeda und Huang sind der Meinung, dass es sich beim Schriftzeichen *mai* 賣 um eine Fehlschrift von *mai* 買 handeln muss (Ikeda 1981, 219; Huang Jingchun 2004, 68).

187 Als Flächeneinheit entspricht ein Ting 町 einem Fünfzehntel Mu. An dieser Stelle ist mit dem Ausdruck Ting jedoch generell ein „Stück“ gemeint.

188 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Huang und Lu jeweils als 著, 着, 著, 著, 著 und 著 (Luo Zhenyu 1915, 14057; Ikeda 1981, 219–220; Wu Tianying 1982, 23; Zhang Chuanxi 1995, 48–49; Huang Jingchun 2004, 67–69; Lu Xiqi 2014, 32).

189 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Huang und Lu jeweils als 趨, 趨, 趨, 趨, 趨 und 趨.

190 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Huang jeweils als 卷, 張, 券, 張, 張 und 券.

Im Beispiel K. 06 werden zwei neue Aspekte ergänzt. Zum einen geht es um die Bekanntmachung des Eigentumsrechts nicht nur auf die Objekte sondern auch auf die Leichname, die sich auf dem Areal des Landstücks befinden. Zum anderen geht es um die Markierung der vier Grenzen mit Markiersteinen: „Die Grenzen im Osten, Westen, Süden und Norden sind jeweils mit einem großen Felsstein markiert 田東、西、南、北以大石爲界.“

K. 07: Am Tag Guimao, dem vierzehnten Tag des Juli, dessen erster Tag Gengyin ist, des fünften Jahres der Regierungsdevise Xiping, kauft Liu Yuantai aus dem Dorf Lecheng in der Verbandsgemeinde Guang..., von ..., der Ehefrau von Liu Wenping aus demselben Kreis ein Friedland, das sich im Dorf Daidi befindet, zum Preis von zwanzigtausend [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Das Friedland grenzt südlich an die Landstraße, westlich an den Teich beim Friedhof, östlich an das [Friedland] der nahen Verwandten, nördlich an das von Liu Jing. Die gegenwärtigen Zeugen sind Liu Urschlamm und Ruhiger Schlaf, die gemeinsam den Vertrag angefertigt haben. [Liu Wen]ping hat dagegen geklagt, dass sein Friedland gegen seinen Willen verkauft worden ist. Seine Klage wurde aber glücklicherweise von den anderen Personen zurückgehalten. Deshalb gilt [Wen]ping ebenfalls als Zeuge. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 熹平五年七月庚寅朔十四日癸卯¹⁹¹, 廣□鄉樂成里劉元臺從同縣劉文平妻買□¹⁹²代弟¹⁹³里冢地一處, 賈錢二萬。即日錢畢。南至官道, 西盡墳瀆, 東與房親, 北與劉景, □爲冢。時臨知者劉元泥, 枕安居¹⁹⁴, 共爲卷(券)¹⁹⁵書。平折¹⁹⁶不當賣而賣, 辛(幸)¹⁹⁷爲左右所禁。固(故)平□爲是正(證)。如律令。

191 Das Datum entspricht dem 6. Sept. 176 n. Chr.

192 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jiang, Ikeda, Zhang, Zhan, Huang und Lu jeweils als 買得, 買□, 賣得, 買得, □□ und 買得 (Jiang Hua 1980, 57–58; Ikeda 1981, 220; Zhang Chuanxi 1995, 50; Zhan Yinxin 2001, 690; Huang Jingchun 2004, 69–70; Lu Xiqi 2014, 33).

193 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jiang, Ikeda, Zhang, Zhan, Huang und Lu jeweils als 夷, 夷, 夷, 矛, 弟 und 夷.

194 Der Vorname Yuanni 元泥 und der Name Zhen Anju 枕安居 lassen sich jeweils wörtlich als „Urschlamm“ und „Ruhiger Schlaf“ übersetzen.

195 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jiang, Ikeda, Zhang, Huang und Lu jeweils als 券, 卷, 卷, 卷 und 卷.

196 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jiang, Ikeda, Zhang, Huang und Lu jeweils als 折, 折, 折, 折 und 折. Huang hält die beiden Schriftzeichen *pingzhe* 平折 für einen Personnamen. Ich deute *zhe* 折 als „klagen“.

197 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jiang, Ikeda, Zhang, Zhan, Huang und Lu jeweils als 辛, 辛, 辛, 卒, 辛 und 辛.

Im Vertragstext K. 07 wird, anders als beim Beispiel K. 04, die genaue Lage des Friedlandes nicht angegeben. Zum ersten Mal wird jedoch eine Streitschlichtung um das Eigentumsrecht auf das Landstück geschildert.

K. 08: Am fünfzehnten Tag des Dezembers, dessen erster Tag Bingwu ist, des ersten Jahres der Regierungsdevise Guanghe, kauft Cao Zhongcheng aus dem Dorf Shinan in der Verbandsgemeinde Du des Kreises Pingyin von Chen Hunu, einem Mann ohne Adelstitel aus demselben Kreis, sechs Mu Friedland, das sich nördlich des Maling *mo*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Changgu befindet, zum Preis von tausendfünfhundert pro Mu. Der Gesamtpreis beträgt neuntausend [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Das Friedland grenzt östlich an das von Hunu, nördlich an das von Hunu, westlich an das von Hunu und südlich an die Straße unter den Kiefern. Innerhalb dieser vier Grenzen sind alle Pflanzen und alle in der Erde vergrabenen Wertsachen, die mehr als eine Wuzhu-Münze wert sind, Eigentum von Zhongcheng. Falls sich auf dem Landstück Leichname oder Skelette von Verstorbenen befinden sollten, so sollen sie Sklaven oder Sklavinnen werden und Zhongcheng eifrig zu Diensten sein. Die gegenwärtigen Zeugen sind Jia und Liu, die beide von dem Vertrag wissen. Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien des Himmlischen Herrn [behandelt werden] 光和元年十二月丙午朔十五日¹⁹⁸, 平陰都鄉市南里曹仲成, 從同縣男子陳胡奴買長谷亭部馬領陌北冢田六畝, " (畝)¹⁹⁹千五百, 并直九千。錢即日畢。田東比胡奴, 北比胡奴, 西比胡奴, 南盡松道。四比之內, 根生伏賤²⁰⁰物一錢以上, 皆屬仲成。田中有伏尸□骨²⁰¹, 男當作奴, 女當作婢, 皆當爲仲成給使。時旁人賈、劉, 皆知券約。他如天帝律令。

Im Text K. 08 sind die Lage, die Größe und die vier Grenzen des Friedlandes hingegen genau angegeben. Eine Erklärung zum Eigentumsrecht des Bestatteten auf die Objekte und Leichname innerhalb des Areals findet ebenfalls statt. Außerdem fallen weitere zwei Aspekte auf: 1. Auf die Abschlussphrase „Ihre Belohnung als Vermittler wurde von

198 Das Datum entspricht dem 10. Jan. 179 n. Chr.

199 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Wu, Zhang, Huang und Lu jeweils als 二, ", 畝, 畝, 畝 und 畝 (Chen Peng 1981, 817–818; Ikeda 1981, 221; Wu Tianying 1982, 23; Zhang Chuanxi 1995, 51; Huang Jingchun 2004, 70; Lu Xiqi 2014, 34).

200 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Wu, Zhang, Huang und Lu jeweils als 財, 財, 財, 賤, 賤 und 財 (Chen Peng 1981, 817–818; Ikeda 1981, 221; Wu Tianying 1982, 23; Zhang Chuanxi 1995, 51; Huang Jingchun 2004, 70; Lu Xiqi 2014, 34).

201 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Ikeda, Wu, Zhang, Huang und Lu jeweils als 既□, 既骨, 既□, □骨, □骨 und □骨.

beiden Vertragspartnern zu gleichen Teilen in Form von Reiswein abgegolten 沽酒各半“ wird an dieser Stelle verzichtet. 2. Jedoch wird die Gültigkeit des Vertrags im Namen des Himmlischen Herrn garantiert: „Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien des Himmlischen Herrn [behandelt werden] 他如天帝律令“.

K. 09: Am Tag Wuyin, dem sechsten Tag des Septembers, dessen erster Tag Guimao ist, des siebten Jahres der Regierungsdevise Guanghe, kauft Fan Lijia, ein Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Pingyin, von Du Gezi, einem Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, und von dessen Bruder ... ein fünf Mu großes Landstück, das sich östlich des Huan *qian*-Feldrains und nördlich des Shi *mo*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Shiliang befindet, zum Preis von dreitausend [Wuzhu-Münzen]. Der Gesamtpreis beträgt fünfzehntausend [Wuzhu-Münzen], und das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Alle Pflanzen und alle in der Erde vergrabenen [Wertsachen] auf dem Landstück, dessen Grenzen sich hinauf bis zum [blauen] Himmel und hinab bis zum gelben [Brunnen] ausdehnen, sind [Eigentum von Lijia]. Das Landstück grenzt südlich an den *mo*-Feldrain, nördlich und östlich an das von Gezi, westlich an dasjenige des kaiserlichen Leibgardisten Meng ... Falls das Landstück durch den Beamten Qin Hu in Besitz genommen sollte, soll Gezi selbst den widerrechtlichen Versuch verhindern. Die gegenwärtigen Zeugen sind Du Ziling und Li Jisheng, deren Belohnung als Vermittler von beiden Vertragspartnern zu gleichen Teilen in Form von Reiswein abgegolten wurde. Im Falle einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5% reduziert 光和七年九月癸卯朔六日戊寅²⁰², 平陰男子樊利家從雒陽男子杜譚子、" (子) 弟□買石梁亭部桓千(阡)東比是²⁰³佰(陌)北田五畝, " (畝) 三千, 并直萬五千。錢即日異(畢)²⁰⁴。田中根土著²⁰⁵, 上至天, 下至黃, 皆□□□²⁰⁶{屬利家}。田南盡

202 Das Datum entspricht dem 28. Okt. 184 n. Chr.

203 Luo ist der Meinung, dass das Schriftzeichen *shi* 是 ein Tongjiazi von *shi* 氏 ist. Dementsprechend deutet er den Ausdruck *bishi* 比是 als „das Haus Bi“ (Luo Zhenyu 1930, 5223). Yang vertritt hingegen die Ansicht, dass *shi* 是 der Name des *mo*-Feldrains ist (Yang Shuda 1997, 234).

204 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 異, 異, 畢, 異, 異, 異 und 畢 (Luo Zhenyu 1930, 5220–5223; Ikeda 1981, 222; Wu Tianying 1982, 23–24; Zhang Chuanxi 1995, 55; Huang Jingchun 2004, 77–79; Zhang Zhaoyang 2010, 103–104; Lu Xiqi 2014, 40).

205 Luo zufolge wurde das Schriftzeichen *sheng* 生 aus der Nachlässigkeit weggelassen (Luo Zhenyu 1930, 5223).

206 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als □□行, □□行, 并, □□行, □□□, □□並 und □□並.

佰（陌），北、東自比調子，西比羽林孟□²⁰⁷。若一旦田爲吏民秦胡所名有，調子自當解之。時旁人杜子陵，李季盛。沽酒各半。錢千無五十。

Der Vertragstext K. 09 enthält wie das Beispiel K. 08 genaue Angaben zur Lage, zur Größe und zum Eigentumsrecht des Friedlandes. Zugleich treten zwei neue Aspekte hinzu: 1. Im Vertrag ist angemerkt, dass der Verkäufer verpflichtet sei, den Streit um das Eigentumsrecht auf das Landstück zu schlichten, falls nach Vertragsabschluss ein solcher Streit entstände. 2. Die konventionelle Gewährung eines Rabatts bei der Zahlung mit Münzen: „Im Falle einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5 % reduziert 錢千無五十“.

K. 10: Am Tag Wuwu, dem siebten Tag des März, dessen erster Tag Renwu ist, des fünften Jahres der Regierungsdevise Zhongping, kauft Fang Taozhi, eine steuerpflichtige Frau ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, von Zhao Jing, einer steuerpflichtigen Frau ohne Adelstitel aus demselben Kreis, ein Mu unkultiviertes Landstück, das sich westlich des Luo *mo*-Feldrains und direkt am Grabhügel östlich der Fußsoldatenstraße befindet, zum Preis von dreitausend [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Falls sich auf dem Landstück Leichname von Verstorbenen befinden, sollen sie Sklaven oder Sklavinnen werden. Das Landstück grenzt östlich, westlich und nördlich an das von Jiuqiu, nördlich an das von Fan Hanchang. Die gegenwärtigen Zeugen sind Fan Hanchang und Fang Ashun, die beide von dem Vertrag wissen. Ihre Belohnung als Vermittler wurde von beiden Vertragspartnern zu gleichen Teilen [in Form von Reiswein] übernommen. Im Falle einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5 % reduziert 中平五年三月壬午朔七日戊午²⁰⁸, 雒陽大女房桃枝從同縣大女趙敬買廣德亭部羅²⁰⁹西适²¹⁰步兵道東冢下餘地一畝, 直（值）錢（錢）三千。錢（錢）即畢。田中有伏屍, 男為

207 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 孟□, 孟□, 孟, 孟□, 孟, 孟□ und 孟□.

208 Das Datum entspricht dem 20. Apr. 188 n. Chr. Luo weist darauf hin, dass der siebte Tag des März ein Wuzi- 戊子 und nicht ein Wuwu-Tag 戊午 sein sollte (Luo Zhenyu 1930, 5226). Daher muss es sich an dieser Stelle um eine Fehlschrift handeln.

209 Bei dem Ausdruck *luo* 罗 könnte es sich um den Luo *mo*-Feldrain 罗陌 (Feldrain ist eine Straße im Ackerfeld, deswegen wird in der vorliegenden Arbeit der Name eines Feldrains vorne gestellt, wie bei einem Straßennamen. Der Name eines *tingbu*-Sicherheitsbezirks wird hingegen nachgestellt, wie bei einem Gemeindennamen.) handeln, da ein gleichnamiger *mo*-Feldrain in einem weiteren Landkaufvertrag vorkommt: „Luo *mo*-Feldrain im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Guangde 廣德亭部羅佰 (K. 06)“.

210 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Scogin, Huang und Lu jeweils als □, 造, 造, □, □, □, 造 und 造 (Luo Zhenyu 1915, 14057; Luo Zhenyu 1930,

奴，女為婢。田東、西、南比舊秋²¹¹，北比樊漢²¹²昌。時旁人樊漢昌、房阿順皆知卷（券）約。沽各半²¹³。𦉳（錢）千無五十。

Das Beispiel K. 10 besitzt fast das gleiche Format wie das Beispiel K. 09. Der inhaltliche Unterschied liegt vor allem darin, dass hier die Schlichtung eines potenziellen Streits um das Eigentumsrecht auf das Friedland keine Erwähnung findet.

K. 11: Am Tag Jiayin, dem siebten Tag des Dezembers, dessen erster Tag Wushen ist, des fünften Jahres der Regierungsdevise Zhongping, kauft ...qing, ein Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, von Shen E, [Shen] Zhongjie, [Shen] Jijie und [Shen] Yuanjie, Männern ohne Adelstitel aus demselben Kreis, ein Stück von ihnen besessenes ummauertes Friedland, das sich westlich des Gaodian *mo*-Feldrains und nördlich des Dayang *qian*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Dangli befindet. Die östliche und westliche Längenerstreckung des Landes beträgt jeweils fünfundzwanzig Schritt, die nördliche und südliche Breitenausdehnung beträgt jeweils achtunddreißig Schritt. Am ...-östlichen Ende schließt sich ein weiteres Landstück an, das über die Ecke des *mo*-Feldrains hinausgeht und das fünf Schritt lang und vierundfünfzig Schritt breit ist. Die Gesamtfläche des Landes beträgt [etwa] fünf Mu. Der Preis pro Mu entspricht fünftausendfünfhundert [Wuzhu-Münzen]. Der Gesamtpreis beträgt siebenundzwanzigtausendfünfhundertfünfzig [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Im Vertrag ist festgehalten, dass alle Pflanzen und alle in der Erde vergrabenen Wertsachen im Landstück, dessen Grenzen sich hinauf bis zum [blauen] Himmel und hinab bis zum gelben [Brunnen] ausdehnen, Eigentum von ...qing sind. Der Eigentumstitel auf das Landstück musste durch einen Rechtsstreit festgelegt werden. Die Prozessparteien sind deswegen zum Vorsteher der Grabbaubehörde und zu dessen Assistenten gegangen. Dreimal haben der Grabbaumeister und dessen Assistent gegen die Verfehlungen von Qing geklagt, Qing wurde aber von seinen Verfehlungen freigesprochen. Qings Söhne, Hu..., Wangde, Yuanping sowie [Shen] E,

5225; Ikeda 1981, 222–223; Wu Tianying 1982, 24; Zhang Chuanxi 1995, 57; Scogin 2004, 197; Huang Jingchun 2004, 79; Lu Xiqi 2014, 42.). Ich entziffere es als *shi* 适 und deute es als „gerade“.

211 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Scogin, Huang und Lu jeweils als 舊□, 舊□, 旧狄, 舊□, 舊, 舊□, 舊秋 und 舊冢.

212 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Luo, Ikeda, Wu, Zhang, Scogin, Huang und Lu jeweils als 𦉳, 漢, 漢, 漢, 漢, 漢, 漢 und 漢.

213 Nach Ansicht von Huang muss das Schriftzeichen *jiu* 酒 hinter dem Schriftzeichen *gu* 沽 aus der Nachlässigkeit ausgelassen worden sein (Huang Jingchun 2004, 80). Ich bin der Meinung, dass die Phrase *gu geban* 沽各半 parallel zur Phrase *gujiu geban* 沽酒各半 verwendet worden sein könnte.

Zhongjie, Yuanjie und Jijie sollen den Eigentumstitel des Landstücks ... feststellen. Falls der Rechtsstreit von ihnen nicht geschlichtet werden konnte, soll er wie früher geschlichtet werden. Das Landstück grenzt östlich an das von Mu Junqian, Mu Jungao, Mu ..., südlich an das von Zhang Yannian, Zhang Zhongqian, Zhang A..., westlich an das von Shen E, Shen Zhongjie, [Shen] Jijie, [Shen] Yuanjie, nördlich an das von Shen E, Shen Zhongjie, [Shen] Jijie, [Shen] Yuanjie. Die gegenwärtigen Zeugen sind Ling Ache, Wang Boyu, Liu Tang, Xu Boyan, Wang Yuanqu, Shi ...jin, die allesamt von dem Vertrag wissen. Ein Eid wurde abgelegt. Die Wahrsagung wies ein glückliches Zeichen auf, und der Vertrag und sein Duplikat wurden daraufhin angefertigt. Die Belohnung der Vermittler wurde von beiden Vertragspartnern zu gleichen Teilen in Form von Reiswein abgegolten. Im Falle einer Zahlung mit Münzen von hohem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 6% reduziert, bei einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5% reduziert 中平五年十二月戊申朔七日甲寅²¹⁴, 雒陽男子□□□{卿}□{買}²¹⁵同縣男子申阿、仲節、季節、元節所名有當利亭部大陽仟(阡)北高站佰(陌)西垣(園)²¹⁶冢田一町, 東西長廿五步, 南北卅八步, 東□東出角佰, 廣五步, 長五十四步, 并爲田五畝。賈錢畝五千五百, 并爲錢二萬七千五百五十, 錢即日畢。約田中根生土著伏財物, 上至倉天, 下入黃泉, 悉□□{卿}冥(名)有。當□□□訟名有地者, 時詣者, 營冢長、丞, 營三得²¹⁷甫卿, “{卿}無適甫(負)。卿子男胡□、网得、元平及阿、仲節、元節、季節, 當□□□田決□, 不能□²¹⁸平, “{平}如故。田東比沐君謙、沐君高、沐□□。南比章延年、章仲千、章阿□。西比申阿、申仲節、季節、元節。北比申阿、申仲²¹⁹節、季節、元節。時旁人冷阿車、王伯玉、劉唐、許伯雁、王元迪²²⁰、

214 Das Datum entspricht dem 11. Jan. 189 n. Chr.

215 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao und Lu jeweils als 從 (Zhao Zhenhua & Dong Yanshou 2010, 76; Lu Xiqi 2014, 43). Ich lasse es hingegen unentziffert.

216 Zhao und Dong halten *yuan* 垣 für ein Tongjiazi von *yuan* 爰 und interpretieren *yuanzhongtian* 垣冢田 als ein Friedland *zhongtian* 冢田, das ursprünglich ein geschenktes Landstück *yuantian* 爰田 war (Zhao Zhenhua & Dong Yanshou 2010, 76). Ich deute hingegen *yuan* 垣 als „ummauert“.

217 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao und Lu jeweils als 營三得 und 當不得. Zhao deutet das Wort *ying* 營 allgemein als „Seele“. Meines Erachtens bezieht es sich jedoch auf den Grabaumeister und seinen Assistenten.

218 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao und Lu als *ru* 如. Ich lasse es hingegen unentziffert.

219 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao und Lu als 中. Ich entziffere es als 仲.

220 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao und Lu als □. Ich entziffere es als 迪.

師口金，皆知券約。矢，相可這²²¹，對爲券書。沽酒各半。官錢千無六十，行錢無五十²²²。

Der Vertragstext K. 11 besitzt das komplizierteste Format aller aufgeführten Landkaufverträge. Die Form und die Seitenlängen des unregelmäßigen Landstücks werden genau angegeben. Das Eigentumsrecht des Bestatteten auf das Landstück konnte bereits im Voraus sichergestellt werden, indem ein entsprechender Streit geschlichtet wurde. Außerdem tritt ein neuer Passus hinzu, in dem von einem Schwur, einer Wahrsageremonie und der anschließenden Ausfertigung des Vertrags die Rede ist: „Ein Eid wurde abgelegt. Die Wahrsagung wies glückliches Zeichen auf, und der Vertrag und sein Duplikat wurden daraufhin angefertigt 矢，相可這，對爲券書“. Der Passus zur Gewährung eines Rabattes ist noch komplizierter formuliert: „Im Falle einer Zahlung mit Münzen von hohem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 6 % reduziert, bei einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5 % reduziert 官錢千無六十，行錢無五十“²²³.

K. 12: Am Tag Xinhai, dem ... Tag des Oktobers, dessen erster Tag ... ist, des ... Jahres der Regierungsdevise ...ping, kauft ... Mengshu, ein Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Henan, von Wang Mengshan, einem Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, und seinem Sohn Yuanxian sowie dessen Sohn Funian ein ... Mu großes, von ihnen besessenes Landstück, das sich ... befindet. Der Gesamtpreis beträgt zehntausend [Wuzhu-Münzen], und das Geld wurde noch am selben Tag an Mengshan, Yuanxian und Funian bezahlt. Das Landstück grenzt westlich an das von ..., dessen Grenzen sich hinauf bis zum [blauen] Himmel und hinab bis zum gelben [Brunnen] ausdehnen. ... [Die gegenwärtigen Zeugen] sind ... jiu ..., Fan ...yuan, die allesamt von dem Vertrag wissen. Ihre Belohnung als Vermittler wurde von beiden Vertragspartnern zu gleichen Teilen in Form von Reiswein abgegolten □平

221 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao und Lu jeweils als □所這 und 如無信. Ich entziffere sie als 相可這, da eine ähnliche Phrase in einem weiteren Begräbnistext zu finden ist: „Am selben Tag wurde ein Eid abgelegt. Die Wahrsagung wies ein glückliches Zeichen auf und der Vertrag wurde daraufhin angefertigt 即日矢，相可這，爲券書 (B. 06-1)“.

222 Eine ähnliche Phrase ist in einem weiteren Begräbnistext zu finden: „Im Falle einer Zahlung mit Münzen von hohem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 6 % reduziert, bei einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5 % reduziert 官□{無}六十，行錢無五十 (B. 06-1)“.

223 Zhao weist darauf hin, dass diese Phrase zwei mögliche Bedeutungen besitzt: 1. Bei der Zahlung wird ein „Rabatt *shengmo* 省陌“ gewährt; 2. Es gibt unterschiedliche Rabatte für zwei Arten von Münzen: Nämlich für „Münzen mit niedrigem Reinheitsgrad *xingqian* 行錢“ und „Münzen mit hohem Reinheitsgrad *guanqian* 官錢“ (Zhao Zhenhua & Dong Yanshou 2010, 77–78).

□年十月□□□□□辛亥²²⁴，河南男子□孟叔從雒陽男子王孟山、" {山}²²⁵子男元顯、" {顯}²²⁶子男富年買所名有□□□□□□²²⁷□□□□□□²²⁸田□畝。價錢萬，即日畢。□錢□孟山、元顯、富年□。田西比□□□□賈□□□□□□²²⁹□□□□□□□□²³⁰田□□從孟叔便□□□□□。上至蒼天，下至□□{黃泉}，□□□□□□□□□□□□²³¹□□□□□□□□²³²九□□樊□元，皆知卷（券）約。沽酒各□{半}。

Die Inschrift des Vertrags K. 12 ist zwar teilweise abgeblättert, es lässt sich aber noch erkennen, dass das Textformat große Ähnlichkeiten mit dem Beispiel K. 10 aufweist. Lediglich der Passus zur Gewährung eines Rabattes fehlt in diesem Fall.

Das inhaltliche Format der später datierten Landkaufverträge der Gruppe II gewann allmählich an Komplexität.

K. 04-3: Käufer + Verkäufer + Lage des Friedlandes + Name des Bestatteten + Gesamtpreis + Zahlungsbestätigung + Zeitangabe + Phrase zum Abschluss des Vertrags + Segenswunsch + Position der Platzierung im Grab + Phrase zur Gültigkeit des Vertrags.

K. 05: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + Lage des Friedlandes + Größe des Landstücks + Einzelpreis und Gesamtpreis + Zahlungsbestätigung + Zeuge + Phrase zum Abschluss des Vertrags + Phrase zur Verbindlichkeit des Vertrags.

K. 06: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + Lage des Friedlandes + Gesamtpreis + Zahlungsbestätigung + Markierung der vier Grenzen + Erklärung des Eigentumsrechts auf die Objekte und Leichnamen im Landstück + Markierung der vier Grenzen mit Markiersteinen + Zeuge + Phrase zum Abschluss des Vertrags.

224 Am Ende der Ost-Han-Zeit enthielten die Bezeichnungen der folgenden Regierungsdevisen das Schriftzeichen *ping* 平: *heping* 和平 (150 n. Chr.), *xiping* 熹平 (172–178 n. Chr.), *zhongping* 中平 (184–189 n. Chr.), *chuping* 初平 (190–193 n. Chr.) und *xingping* 興平 (194–195 n. Chr.).

225 Das Zeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Niida, Ikeda und Huang jeweils als " , " , " und 山 (Luo Zhenyu 1915–1917, 14308; Niida 1960, 430; Ikeda 1981, 223; Huang Jingchun 2004, 81).

226 Das Wiederholungszeichen ersetzt Huang durch *xian* 顯.

227 Laut Luo sind fünf bis sechs Schriftzeichen an dieser Stelle abgeblättert.

228 Laut Luo sind fünf bis sechs Schriftzeichen an dieser Stelle abgeblättert.

229 Laut Luo sind fünf bis sechs Schriftzeichen an dieser Stelle abgeblättert.

230 Laut Luo sind etwa acht Schriftzeichen an dieser Stelle abgeblättert.

231 Laut Luo sind etwa elf Schriftzeichen an dieser Stelle abgeblättert.

232 Laut Luo sind sechs bis sieben Schriftzeichen an dieser Stelle abgeblättert.

Schriftlichkeit

K. 07: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + Lage des Friedlandes + Gesamtpreis + Zahlungsbestätigung + Markierung der vier Grenzen + Zeuge + Phrase zum Abschluss des Vertrags + Schlichtung des Streites um das Eigentumsrecht + Phrase zur Gültigkeit des Vertrags.

K. 08: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + genaue Lage des Friedlandes + Größe des Landstücks + Einzelpreis und Gesamtpreis + Zahlungsbestätigung + Markierung der vier Grenzen + Erklärung des Eigentumsrechts auf die Objekte und Leichnamen im Landstück + Zeuge + Phrase zur Gültigkeit des Vertrags.

K. 09: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + genaue Lage des Friedlandes + Größe des Landstücks + Einzelpreis und Gesamtpreis + Zahlungsbestätigung + Erklärung des Eigentumsrechts auf die Objekte im Friedland + Markierung der vier Grenzen + Schlichtung des potenziellen Streits um das Eigentumsrecht auf das Friedland + Zeuge + Phrase zum Abschluss des Vertrags + Phrase zur Gewährung eines Rabattes.

K. 10: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + genaue Lage des Friedlandes + Größe des Landstücks + Gesamtpreis + Zahlungsbestätigung + Erklärung des Eigentumsrechts auf die Leichname im Friedland + Markierung der vier Grenzen + Zeuge + Phrase zum Abschluss des Vertrags + Phrase zur Gewährung eines Rabattes.

K. 11: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + genaue Lage des Friedlandes + genaue Form und Seitenlängen des Landstücks + Größe des Landstücks + Einzelpreis und Gesamtpreis + Zahlungsbestätigung + Erklärung des Eigentumsrechts auf die Objekte im Friedland + Schlichtung des Streits um das Eigentumsrecht auf das Landstück + Markierung der vier Grenzen + Zeuge + Phrase zur Erstellung des Vertrags + Phrase zum Abschluss des Vertrags + Phrase zur Gewährung eines Rabattes.

K. 12: Zeitangabe + Käufer + Verkäufer + [Lage des Friedlandes] + Größe des Landstücks + Gesamtpreis + Zahlungsbestätigung + Markierung der vier Grenzen + [Erklärung des Eigentumsrechts auf die Objekte im Friedland] + Zeuge + Phrase zum Abschluss des Vertrags.

Beim Vergleich der Vertragstexte der Gruppe I mit denjenigen der Gruppe II, fällt die Tendenz auf, dass das inhaltliche Format der Landkaufverträge immer mehr an Komplexität gewinnt. So ist in den Verträgen der Gruppe I die genaue Lage des Friedlandes noch nicht angegeben. Hingegen enthalten die Verträge der Gruppe II nicht nur exakte

Lagebeschreibungen, sondern heben auch den Eigentumsanspruch des Grabherrn deutlich hervor, indem Fälle von Streitschlichtungen um das Eigentumsrecht geschildert werden. Zudem fällt die zunehmende Verwendung von formelhaften Phrasen mit feststehendem Inhalt auf, wie z. B.: 1. der Passus zur Zahlungsbestätigung; 2. der Passus zur Erstellung des Vertrags; 3. der Passus zur Gewährung eines Rabattes.

Eine andere Entwicklung besteht darin, dass am Ende der Ost-Han-Zeit die Landkaufverträge immer stärker mit den grabschützenden Texten inhaltlich verschmolzen. Diese Tendenz zeigt sich nicht nur in den grabschützenden Texten, die einen Kaufvertrag über ein Landstück beinhalten (B. 02, B. 04, B. 05) oder imitieren (Z. 01, Z. 02), sondern auch in mehreren Landkaufverträgen, die ein Eigentumsrecht auf die Objekte und die Leichname innerhalb des erworbenen Friedlandes proklamieren. Es ist sogar davon die Rede, dass die dort zuvor Bestatteten nun dem Grabherrn als Sklaven oder Sklavinnen eifrig zu Diensten sein sollen. Mitunter wird die Gültigkeit des Vertrags (K. 08) nicht alleine durch weltliche Gesetzen und Regularien des Alltagslebens garantiert, sondern auch durch diejenigen des Himmlischen Herrn.

2.2.2 Preis, Fläche des Landstücks und die Identität der Käufer, Verkäufer und Zeugen

Bisher ist in der Forschung weitgehend akzeptiert, dass es sich bei den genannten Landkaufverträgen um eine Art Geistergerät *mingqi* handelt. Folgende Fragen sind aber noch umstritten:

1. Ist der Preis des Landstücks real oder fiktiv?
2. Ist die Fläche des Landstücks real oder fiktiv?
3. Was ist die Identität der Käufer, der Verkäufer und der Zeugen?
4. Welche Funktionen hatten Landkaufverträge?

Li und Wu vertreten die Meinung, dass die in den Landkaufverträgen vermerkten Einzelpreise pro Flächeneinheit reale Preise gewesen sein müssen.²³³ Lu ist hingegen der Ansicht, dass die Preise wohl fiktiv waren, da ein Betrag von dreitausend Münzen pro Mu für eine Familie mit durchschnittlichem Vermögen, das laut Xu in der Han-Zeit etwa zwanzigtausend Münzen umfasste, sehr hoch wäre.²³⁴ Meiner Meinung nach konnte sich der Einzelpreis eines Landstücks in verschiedenen Gebieten sowie zu unterschiedlichen Zeiten schwanken. Der Preis war möglicherweise auch von der Qualität des

²³³ Li Zhenhong 1981, 37–47; Wu Tianying 1982, 33.

²³⁴ Xu Zhuoyun 1998, 81; Lu Xiqi 2014, 49.

Landstücks abhängig. Wahrscheinlich ist aber auch, dass bei der Bestattung die Motivation bestand, einen hohen Preis für das Friedland zu erdichten, um die kindliche Pietät *xiao* 孝 der Hinterbliebenen gegenüber den Verstorbenen hervorzuheben.

Li zufolge beträgt die Fläche eines Friedlandes manchmal nur „ein Ting 一町“ oder „ein Mu 一畝“. Dies dürfte der realen Fläche entsprechen, die für den Bau eines Grabes in der Ost-Han-Zeit verwendet wurde.²³⁵ Lu vertritt hingegen die Meinung, dass die in den Vertragstexten angegebene Fläche eines Friedlandes von drei Mu oder fünf Mu für einen Grabherrn ohne Beamtentitel viel zu groß gewesen wäre.²³⁶ Zur Klärung der Frage, ob die im Landkaufvertrag vermerkte Fläche des Landstücks real ist, bietet der Kaufvertrag K. 11 einen Hinweis:

„... ein Stück von ihnen besessenes ummauertes Friedland, das sich westlich des Gaodian *mo*-Feldrains und nördlich des Dayang *qian*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Dangli befindet. Die östliche und westliche Längenerstreckung des Landes beträgt jeweils fünfundzwanzig Schritt, die nördliche und südliche Breitenausdehnung beträgt jeweils achtunddreißig Schritt. Am ...östlichen Ende schließt sich ein weiteres Landstück an, das über die Ecke des *mo*-Feldrains hinausgeht und das fünf Schritt lang und vierundfünfzig Schritt breit ist. Die Gesamtfläche des Landes beträgt [etwa] fünf Mu. Der Preis pro Mu beträgt fünftausendfünfhundert [Wuzhu-Münzen]. Der Gesamtpreis beträgt siebenundzwanzigtausendfünfhundertfünfzig [Wuzhu-Münzen] 所名有當利亭部大陽仟 (阡) 北高站佰 (陌) 西垣冢田一町, 東西長廿五步, 南北卅八步, 東口東出角佰, 廣五步, 長五十四步, 并爲田五畝。賈錢畝五千五百, 并爲錢二萬七千五百五十“.

Laut der Inschrift besteht der Grundriss des Friedlands aus zwei Teilen: einem Viereck, dessen Proportion zwischen Länge und Breite etwa 3:2 beträgt, sowie einem schmalen viereckigen Streifen, der sich an die östliche Seite des Vierecks anschließt. Die Fläche des Vierecks und des schmalen Streifens beträgt jeweils 3,96 Mu und 1,13 Mu. Die Addition beider Teilflächen ergibt 5,09 Mu. Legt man den angegebenen Einzelpreis pro Mu und den genannten Gesamtpreis des Landstücks zugrunde, müsste die Fläche etwa 5,01 Mu betragen. Die Nichtübereinstimmung zwischen beiden Werten ist wohl dem Umstand geschuldet, dass das Viereck offenbar kein regelmäßiges Viereck bildet.²³⁷ Die Form des Friedlandes entspricht somit dem damals populären Grundriss von Gräbern,

235 Li Shougang 1978, 80.

236 Lu Xiqi 2014, 48.

237 Zhao vermutet, dass eine Seite des Friedlandes möglicherweise eine nach innen gerichtete konkave Krümmung aufweist (Zhao Zhenhua & Dong Yanshou 2010, 76).

der im Wesentlichen aus zu einem Viereck angeordneten Grabkammern und einer langen Grabrampe bestand (Abb. 2-11). Aus gutem Grund ist deswegen anzunehmen, dass die im Text beschriebene Form des Friedlandes nicht fiktiv ist.

Was die Größe des Friedlandes betrifft, bezeichnet der Ausdruck „*yi ting* 一町“ nicht etwa die Flächeneinheit Ting, die einem Fünfzehntel eines Mu entspricht, sondern allgemein ein Landstück mit einer bestimmten Fläche. Damit ist jedoch noch nicht geklärt, ob die im Text angegebene Größe von fünf Mu fiktiv ist oder nicht. In der Bezeichnung *yuan zhongtian* 垣冢田 kommt zum Ausdruck, dass das Friedland eine Ummauerung besitzt. Bekannt ist, dass z. B. das Friedland des Grab M17 bei Nanjiaokou (N. 12) auf vier Seiten mit einer Grube umgeben war (Abb. 2-12). Der Überrest des Grabhügels weist darauf hin, dass sich ein großer Grabhügel im Zentrum des Friedlandes befunden haben muss. Die Länge und die Breite des Friedlandes betragen jeweils 44,8 m und 24,7 m, die Fläche somit etwa 2,40 Mu. Deswegen wäre in der Ost-Han-Zeit ein Friedland mit der Fläche von drei Mu für wohlhabende Familien durchaus als normal anzusehen. Bei luxuriös ausgestatteten Gräbern war die Fläche des Friedlandes jedoch sicherlich noch viel größer. So verfügte der mit Steinblöcken ummauerte Grabhügel des Grabes von Zhang Boya über einen Umfang von 220 m (Abb. 2-13).²³⁸ Somit maß allein die Fläche des Grabhügels 8,35 Mu.

Ebenso gibt der grabschützende Text für Liu Gongze (Z. 01) die Größe des Friedlands an:

„...verwendet eigenes achtundzwanzig Mu umfassendes Ackerland, das sich östlich des *qian*-Feldrains und südlich des *mo*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Sanliang befindet, [zum Bau seines Grabs]. Die nördliche und südliche Längenerstreckung des Landes beträgt jeweils [siebzig] Schritt, die östliche und westliche Breitenausdehnung beträgt jeweils sechsundneunzig Schritt 自以家田三梁亭□{部}仟(阡)東佰(陌)南田廿八畝, 南北長□{七}□{十}步, 東西廣九十六步“.

Laut der Inschrift beträgt die Fläche des viereckigen Friedlandes 28 Mu. Die nordsüdliche Länge und die westöstliche Breite des Friedlandes beträgt jeweils 70 Schritt (97 m) bzw. 96 Schritt (133 m). Die nordsüdliche Länge und die westöstliche Breite des heute erhaltenen Grabhügels beträgt jeweils ca. 44 m und 30 m. Das Grab selbst ist 32,18 m lang und 13,40 m breit (Abb. 2-14, 2-15).²³⁹ Angesichts der Größe des erhaltenen

238 Laut dem mündlichen Bericht der örtlichen Einwohner beträgt die heute erhaltene Höhe der Steinmauer etwa 3 m (An Jinhui et al 1993, 6).

239 Wangdu erhao hanmu 1959, 1/4.

Tabelle 9. Käufer, Verkäufer und Zeuge der Kaufverträge

Nr.	Käufer	Verkäufer	Zeuge
K. 01	Yao Xiaojing	Qiao Wei	Zhou Wengong
K. 02	Sechs Brüder	/[Herr des Berges]	/
K. 03	Wu Mi und Wu Yin	Ma ...yi und Zhu Shaoqing	Zhao Man, He Fei
K. 04	Neun Söhne von Herrn Ma	Herr des Berges	/
K. 05	Wang Weiqing	Yuan Shuwei	/
K. 06	Sun Cheng	Zhang Boshi	Fan Yong, Zhang Yi, Sun Long, Fan Yuanzu
K. 07	Liu Yuantai	Ehefrau von Liu Yuanping	Liu Urschlamm, Ruhiger Schlaf
K. 08	Cao Zhongcheng	Chen Hunu	Jia Liu
K. 09	Fan Lijia	Du Gezi und sein Bruder	Du Zili, Li Jisheng
K. 10	Fang Taozhi	Zhao Jing	Fan Hanchang, Fang Ashun
K. 11	...qing	Shen E, Shen Zhongjie, Shen Jijie, Shen Yuanjie	Ling Ache, Wang Boyu, Liu Tang, Xu Boyan, Wang Yuanqu, Shi ...jin
K. 12	... Mengshu	Wang Mengshan, dessen Sohn Yuanxian und der Sohn von Yuanxian, Funian	Fan ...yuan

Grabhügels ist somit gut vorstellbar, dass das Friedland tatsächlich 70 Schritt lang und 96 Schritt breit war (Abb. 2-16).

Hieraus ist zu folgern, dass die angegebenen Flächen und Seitenlängen des Friedlandes in den Landkaufverträgen durchaus real waren.

Die Käufer, Verkäufer und Zeugen der oben genannten Kaufverträge lassen sich mit Tabelle 9 auflisten.

Anhand der obigen Übersicht wird ersichtlich, dass die Käufer der Landstücke meistens die Bestatteten, manchmal jedoch auch die Hinterbliebenen sind. Die Verkäufer sind hingegen zumeist Menschen. Nur in einem Beispiel (K. 04) ist der Verkäufer eindeutig als Gott zu identifizieren: der Herr des Berges 山公. Lu weist darauf hin, dass die Verkäufer der Landstücke wohl keine damals lebenden Menschen waren, sondern ebenfalls bereits Verstorbene. Seine Begründung stützt sich auf die Annahme, dass ein lebender Verkäufer seinen Namen üblicherweise nicht zusammen mit dem eines Verstorbenen auf einem in der Erde zu vergrabenden Text aufschreiben lassen wollte.²⁴⁰ Auch meines Erachtens kann ein Verstorbener, nach der Vorstellung des hanzeitlichen Glaubens, nur mit einem anderen Verstorbenen oder einem Wesen in der Unterwelt

240 Lu Xiqi 2014, 49.

einen Kaufvertrag abschließen. Deshalb muss es sich auch bei den Verkäufern um Verstorbene handeln. Interessanterweise wird im grabschützenden Text für Wang Dang (B. 04), der einen Landkaufvertrag beinhaltet, das ursprüngliche Eigentum des gekauften Friedlandes auf einen Beamten der Unterwelt zurückgeführt:

„Nachdem der Vertrag ausgefertigt worden ist, bot der Grundbuchbeamte sein von den Ahnen geerbtes Landstück Zuo Zongjing und seinen Nachkommen zum Verkauf an und Zongjing verkaufte es an Wang Dang und seinen jüngeren Bruder Jiyu sowie an deren Vater Yuanxing weiter 卷（券）成，田本曹奉祖田賣與左仲敬等，仲敬轉賣□{與}□{王}□{當}、□{當}弟伎倫（愉）及父元興“.

Lu zufolge müssen auch alle genannten Zeugen ebenso wie die Verkäufer Verstorbene sein. Bei ihnen kann es sich um diejenigen Grabherren handeln, deren Gräber an das Grab des Käufers angrenzen.²⁴¹ Die beiden Zeugen aus dem Beispiel K. 07 (Liu Urschlamm 劉元泥 und Ruhiger Schlaf 枕安居) sollen jedoch aufgrund ihrer eigenartigen Namen keine Verstorbenen, sondern Beamten der Unterwelt sein.

Meiner Meinung nach könnten die Verkäufer vorrangig diejenigen Verstorbenen sein, deren Gräber sich in direkter Nachbarschaft zum Grab des Käufers befinden, während die Zeugen diejenigen Verstorbenen waren, deren Gräber zwar nicht unmittelbar an das Grab des Käufers angrenzen, sich aber wohl in dessen Nähe befinden. Hiervon stellt nur ein Vertragstext (K. 10), bei dem sich das Grab des Zeugen direkt neben demjenigen des Käufers befindet, eine Ausnahme dar:

K. 03: ... kaufen die Söhne von Wu Mengzi, Mi und Ying, ein Friedland von Ma ...yi und Shaoqing, dem jüngeren Bruder des Haues Zhu. ... Das Landstück grenzt östlich an das von Chen Tian, nördlich, westlich und südlich grenzt es an das von Zhu Shao[qing]. Die Zeugen des Vertrags sind Zhao Man und He Fei 武孟子男靡、嬰買馬□宜、朱大弟少卿冢田... 東陳田比介，北、西、南朱少比介。知券約趙滿、何非。

K. 06: ... kauft Sun Cheng ... von Zhang Boshi, einem Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, ein von ihm besessenes Landstück ... Das Landstück grenzt westlich an das von Zhang Changqing, südlich an das von Xu Zhongyi, westlich an die Landstraße, nördlich an das von Zhang Boshi. ... Die gegenwärtigen Zeugen sind Fan Yong, Zhang Yi, Sun Long und der angeheiratete Verwandte Fan Yuanzu 孫成，從雒陽男子張伯始賣所名有... 田一町... 田東比張長卿，

241 Lu Xiqi 2014, 50.

南比許仲異，西盡大道，北比張伯始...時旁人樊永、張義、孫龍，異姓樊元祖。

K. 07: ... kauft Liu Yuantai ... von ..., der Ehefrau von Liu Yuanping aus demselben Kreis ein Friedland, das sich im Dorf Daidi befindet ... Das Friedland grenzt südlich an die Landstraße, westlich an den Teich beim Friedhof, östlich an das [Friedland] der nahen Verwandten, nördlich an das [Friedland] von Liu Jing. Die gegenwärtigen Zeugen sind Liu Urschlamm und Ruhiger Schlaf 劉元臺從同縣劉文平妻□□{買}代弟里冢地一處...□{南}至官道，西盡墳瀆，東與房親，北與劉景...時臨知者劉元泥，枕安居。

K. 08: ... kauft Cao Zhongcheng ... von Chen Hunu, einem Mann ohne Adelstitel aus demselben Kreis, sechs Mu Friedland ... Das Friedland grenzt östlich an das von Hunu, nördlich an das von Hunu, westlich an das von Hunu und südlich an die Straße unter den Kiefern. ... Die gegenwärtigen Zeugen sind Jia und Liu 曹仲成，從同縣男子陳胡奴買長谷亭部馬領陌北冢田六畝...田東比胡奴，北比胡奴，西比胡奴，南盡松道...時旁人賈、劉。

K. 09: ... kauft Fan Lijia ... von Du Gezi, einem Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, und von dessen Bruder ... ein fünf Mu großes Landstück ... Das Landstück grenzt südlich an den *mo*-Feldrain, nördlich und östlich an das von Gezi, westlich an dasjenige des kaiserlichen Leibgardisten Meng ... Die gegenwärtigen Zeugen sind Du Ziling und Li Jisheng 樊利家從雒陽男子杜譚子、"（子）弟□買...田五畝...田南盡陌（陌），北、東自比譚子，西比羽林孟□...時旁人杜子陵，李季盛。

K. 10: ... kauft Fang Taozhi ... von Zhao Jing, einer steuerpflichtigen Frau ohne Adelstitel aus demselben Kreis, ein Mu unkultiviertes Landstück ... Das Landstück grenzt östlich, westlich und nördlich an das von Jiuqiu, nördlich an das von Fan Hanchang. Die gegenwärtigen Zeugen sind Fan Hanchang und Fang Ashun 房桃枝從同縣大女趙敬買...餘地一畝...田東、西、南比舊秋，北比樊漢昌。時旁人樊漢昌、房阿順。

K. 11: ... kauft ...qing ... von Shen E, [Shen] Zhongjie, [Shen] Jijie und [Shen] Yuanjie, Männern ohne Adelstitel aus demselben Kreis, ein Stück von ihnen besessenes ummaueres Friedland ... Das Landstück grenzt östlich an das von Mu Junqian, Mu Jungao, Mu ..., südlich an das von Zhang Yannian, Zhang Zhongqian, Zhang A..., westlich an des von Shen E, Shen Zhongjie, [Shen] Jijie, [Shen] Yuanjie, nördlich an das von Shen E, Shen Zhongjie, [Shen] Jijie, [Shen] Yuanjie.

Die gegenwärtigen Zeugen sind Ling Ache, Wang Boyu, Liu Tang, Xu Boyan, Wang Yuanqu, Shi ...jin □□□ {卿} □ {買} 同縣男子申阿、仲節、季節、元節所名有... 垣冢田一町... 田東比沐君謙、沐君高、沐□□。南比章延年、章仲千、章阿□。西比申阿、申仲節、季節、元節。北比申阿、申仲節、季節、元節。時旁人冷阿車、王伯玉、劉唐、許伯雁、王元迪、師□金。

K. 12: ... kauft ... Mengshu ... von Wang Mengshan, einem Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, seinem Sohn Yuanxian und dessen Sohn Funian ein ... Mu großes, von ihnen besessenes Landstück ... Das Landstück grenzt westlich an das von ... [Die gegenwärtigen Zeugen] sind ... jiu ..., Fan ...yuan □孟叔從雒陽男子王孟山、" {山} 子男元顯、" {顯} 子男富年買所名有... 田□畝... □□九□□樊□元。

In den oben aufgeführten Textpassagen grenzen oftmals die Gräber der Käufer an die Gräber der Verkäufer, während die Gräber der Zeugen kaum an diejenigen der Käufer angrenzend sind.

Neben den oben behandelten drei Fragen, bei denen es um die textlichen Details des Kaufvertrags geht, ist noch eine grundsätzliche Frage zu beantworten: Wozu diente ein Landkaufvertrag, der dem Grab beigegeben wurde? Wu zufolge muss der Landkaufvertrag dem Verstorbenen dazu gedient haben, ein zu Lebzeiten besessenes Landstück nach dem Tod weiter zu besitzen.²⁴² Huang vertritt hingegen die Ansicht, dass der Landkaufvertrag weniger auf Eigentumsfragen und die Besitzerschaft des Landstücks, sondern vielmehr auf den Bau des Grabes abzielt, zum Zweck, dass der Verstorbene nicht ins Diesseits zurückkehren und die Hinterbliebenen heimsuchen soll.²⁴³ Lu ist der Meinung, dass der Landkaufvertrag vorrangig dazu gedient haben soll, ein Friedland von anderen Verstorbenen oder Beamten der Unterwelt zu kaufen, sodass der Grabherr fortan ihren Schutz genießen konnte.²⁴⁴

Meines Erachtens war der Kauf des Friedlandes zwar eine symbolische Handlung, jedoch hatte die Platzierung des Vertragstextes im Grab eine offensichtliche Funktion: das Eigentumsrecht des Grabherrn auf das Friedland zu proklamieren, sodass potenzielle Streitigkeiten um das Landstück zu Gunsten des Grabherrn geschlichtet werden können. Beispiele hierfür geben die folgenden Textpassagen, in denen es um die Schlichtung von derartigen Eigentumsstreitigkeiten geht:

242 Wu Tianying 1982, 29.

243 Huang Jingchun 2004, 13.

244 Lu Xiqi 2014, 57.

K. 07: ... kauft Liu Yuantai ... von ..., der Ehefrau von Liu Wenping aus demselben Kreis ein Friedland ... [Liu Wen]ping hat dagegen geklagt, dass sein Friedland gegen seinen Willen verkauft worden ist. Seine Klage wurde aber glücklicherweise von den anderen Personen zurückgehalten. Deshalb gilt [Wen]ping ebenfalls als Zeuge 劉元臺從同縣劉文平妻□□{買}... 冢地一處... 平折不當賣而賣，卒爲左右所禁。固（故）平□爲是正（證）。

K. 09: ... kauft Fan Lijia ... von Du Gezi, einem Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, und von dessen Bruder ... ein fünf Mu großes Landstück ... Falls das Landstück durch den Beamten Qin Hu in Besitz genommen sollte, soll Gezi selbst den widerrechtlichen Versuch verhindern 樊利家從雒陽男子杜譚子、"（子）弟□買... 田五畝... 若一旦田爲吏民秦胡所名有，譚子自當解之。

K. 11: ... kauft ...qing ... von Shen E, [Shen] Zhongjie, [Shen] Jijie und [Shen] Yuanjie, Männern ohne Adelstitel aus demselben Kreis, ein Stück von ihnen besessenes ummauertes Friedland ... Der Eigentumstitel auf das Landstück musste durch einen Rechtsstreit festgelegt werden. Die Prozessparteien sind deswegen zum Vorsteher der Behörde des Grabbaus und zu dessen Assistenten gegangen. Dreimal haben der Grabbaumeister und dessen Assistent gegen die Verfehlungen von Qing geklagt, Qing wurde aber von seinen Verfehlungen freigesprochen. Qings Söhne, Hu..., Wangde, Yuanping sowie [Shen] E, Zhongjie, Yuanjie und Jijie sollen den Eigentumstitel des Landstücks ... feststellen. Falls der Rechtsstreit von ihnen nicht geschlichtet werden kann, soll er wie früher geschlichtet werden □□□{卿}□{買}同縣男子申阿、仲節、季節、元節所名有... 垣冢田一町... 當□□□訟名有地者，時詣者，營冢長、丞，營三□甫卿，" {卿}無適甫（負）。卿子男胡□、網得、元平及阿、仲節、元節、季節，當□□□田決□，不能□平，" {平}如故。

Die Sorge um das Eigentumsrecht richtet sich in den Verträgen jedoch nicht nur auf das Landstück selbst, sondern wird allmählich auf die im Erdboden des Landstücks befindlichen Objekte und bereits bestatteten Leichname erweitert:

K. 06: ... Alle Pflanzen, alle in der Erde vergrabenen Dinge und alle behaarten Tiere auf dem Landstück sind Eigentum von Sun Cheng. Falls sich auf dem Landstück Leichname von Verstorbenen befinden, sollen sie Sklaven oder Sklavinnen werden und Sun Cheng eifrig zu Diensten sein 田中若有尸死，男即當爲奴，女即當爲婢，皆當爲孫成趨（趨）走給使。

K. 08: ... Innerhalb dieser vier Grenzen sind alle Pflanzen und alle in der Erde vergrabenen Wertsachen, die mehr als eine Wuzhu-Münze wert sind, Eigentum von Zhongcheng. Falls sich auf dem Landstück Leichname oder Skelette von Verstorbenen befinden sollten, so sollen sie Sklaven oder Sklavinnen werden und Zhongcheng eifrig zu Diensten sein 四比之內，根生伏賤物一錢以上，皆屬仲成。田中有伏尸□骨，男當作奴，女當作婢，皆當為仲成給使。

K. 09: ... Alle Pflanzen und alle in der Erde vergrabenen [Wertsachen] auf dem Landstück, dessen Grenzen sich hinauf bis zum [blauen] Himmel und hinab bis zum gelben [Brunnen] ausdehnen, sind [Eigentum von Lijia] 田中根土著，上至天，下至黃，皆□□□{屬利家}.

K. 10: ... Falls sich auf dem Landstück Leichname von Verstorbenen befinden, sollen sie Sklaven oder Sklavinnen werden 田中有伏屍，男為奴，女為婢。

K. 11: ... Im Vertrag ist festgehalten, dass alle Pflanzen und alle in der Erde vergrabenen Wertsachen in dem Landstück, dessen Grenzen sich hinauf bis zum [blauen] Himmel und hinab bis zum gelben [Brunnen] ausdehnen, Eigentum von ...qing sind 田中根生土著伏財物，上至倉天，下入黃泉，悉□□{卿}冥（名）有。

Die Antriebskräfte dieser Entwicklung der Jenseitsvorstellung werden in Kapitel 4.2 untersucht.

2.3 Grabschützende Texte

2.3.1 Genau datierbare grabschützende Texte

Die erhaltenen grabschützenden Texte wurden zumeist auf Tontöpfe geschrieben. Sie wurden teilweise aber auch auf Holztäfelchen oder Ziegelsteine geschrieben, in Bleitäfelchen oder Ziegelsteine geritzt und in Steinplatten oder Steinschafe gemeißelt. Die genau datierbaren grabschützenden Texte lassen sich mit Tabelle 10 chronologisch auflisten:

Tabelle 10. Datierung und Fundort der grabschützenden Texte

Nr.	Datierung	Fundort	Nr.	Datierung	Fundort
H. 01	79 n. Chr.	?	T. 22	26. 12. 168 n. Chr.	St. Tongguan
T. 01	9. 2. 93 n. Chr.	Kr. Baoji	T. 23	Okt./Nov. 170 n. Chr.	St. Luoyang
T. 02-1	28. 1. 105 n. Chr.	Kr. Chang'an	T. 24	2. 12. 171 n. Chr.	St. Xi'an
T. 03	122 n. Chr.	St. Luoyang	T. 25	23. 1. 172 n. Chr.	Kr. Yanshi
T. 04	126 n. Chr.	St. Tongguan	T. 26	5. 1. 173 n. Chr.	St. Xi'an
T. 05	21. 1. 128 n. Chr.	?	S. 01	18. 5. 173 n. Chr.	Kr. Ju
T. 06	22. 1. 133 n. Chr.	Kr. Hu	T. 27	5. 2. 174 n. Chr.	St. Xinzhou
T. 07	17. 1. 135 n. Chr.	Kr. Shaan	T. 28	2. 3. 175 n. Chr.	St. Xianyang
T. 08	28. 1. 135 n. Chr.	St. Xi'an	B. 06-1	24. 5. 175 n. Chr.	St. Luoyang
T. 09	7. 12. 141 n. Chr.	St. Xi'an	T. 29	2. 1. 176 n. Chr.	St. Xi'an
T. 10	18. 11. 146 n. Chr.	St. Xi'an	T. 30	10. 3. 177 n. Chr.	St. Xi'an
T. 02-2	24. 12. 147 n. Chr.	Kr. Chang'an	B. 03	2. 11. 177 n. Chr.	?
T. 11	18. 3. 148 n. Chr.	St. Xianyang	T. 31	5. 4. 179 n. Chr.	St. Xi'an
T. 12	7. 12. 148 n. Chr.	St. Xianyang	B. 04	19. 11. 179 n. Chr.	St. Luoyang
T. 13	6. 2. 149 n. Chr.	Kr. Gaoling	T. 32	30. 1. 182 n. Chr.	St. Baoji
B. 01	7. 11. 151 n. Chr.	?	Z. 01	19. 4. 182 n. Chr.	Kr. Wangdu
T. 14	26. 1. 153 n. Chr.	St. Luoyang	B. 05	2. 12. 183 n. Chr.	Kr. Bo
T. 15	28. 6. 156 n. Chr.	St. Luoyang	B. 06-2	4. 11. 184 n. Chr.	St. Luoyang
T. 16	5. 5. 156 n. Chr.	St. Xi'an	T. 33	13. 11. 187 n. Chr.	St. Xi'an
T. 17	29. 4. 156 n. Chr.	St. Xi'an	T. 34	9. 9. 190 n. Chr.	Kr. Lintong
T. 18	15. 2. 158 n. Chr.	St. Xianyang	T. 35	190 od. 191 n. Chr.	St. Luoyang
B. 02	5. 11. 161 n. Chr.	Kr. Mengjin	T. 36	190 od. 191 n. Chr.	St. Xi'an
T. 19	15. 11. 166 n. Chr.	Kr. Linyi	T. 37	13. 4. 191 n. Chr.	St. Luoyang
T. 20	Okt./Nov. 166 n. Chr.	St. Xi'an	T. 38	30. 6 193 n. Chr.	St. Xi'an
T. 21	9. 11. 167 n. Chr.	St. Luoyang	T. 39	27. 1. 194 n. Chr.	St. Xi'an

Kr. = Kreis; St. = Stadt

Zeitlich lassen sie sich in die folgenden Gruppen einteilen:

Gruppe I: 79–125 n. Chr.

Gruppe II: 126–145 n. Chr.

Gruppe III: 146–165 n. Chr.

Gruppe IV: 166–220 n. Chr.

Gruppe I: 79–125 n. Chr. (H. 01, T. 01, T. 02-1, T. 03)

H. 01:

H. 01-1: Am Tag Bingyin, dem ersten Tag des Juli des vierten Jahres der Regierungsdevise Jianchu, wurde die ehrwürdige Mutter Xuning krank. [Zu diesem Zeitpunkt] beteten der älteste Sohn und dessen Ehefrau sowie der [zweitälteste] Sohn zusammen für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning aus dem Haus Tian zum Gott des Kochherds Chuixiu. Die ehrwürdige Mutter Xu[ning] verstarb am Tag Yichou, dem zwölften Tag des Juli [, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen]. [Die Grenzen des Grabes] dehnen sich [hinab] bis zum gelben Brunnen und hinauf bis zum blauen Himmel aus. Die vom ältesten Sohn und dessen Ehefrau an den Gott des Kochherds gerichteten Gebete[, die auf dem Täfelchen stehen,] sollen von Xuning selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels überreicht werden. Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 建初四年七月甲寅朔²⁴⁵, 皇²⁴⁶母序寧病。皇男皇婦皇子²⁴⁷共爲皇母序寧禱炊休²⁴⁸。七月十二日乙丑,

245 Chen und Liu identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle jeweils als *wei* 爲 und *shuo* 朔 (Chen Songchang 2001; Liu Lexian 2001, 63). Das Datum entspricht dem 17. Aug. 79 n. Chr.

246 Das Wort *huang* 皇 ist in der altertümlichen Form 皇 geschrieben. Harper deutet *huang* als „splendid“ (Harper 2004, 234). Meines Erachtens lässt sich *huang* 皇 wörtlich hier als „groß“ interpretieren. Es hat in diesem Text zwei Bedeutungen. Es war einerseits ein Ehrentitel, der in einer Anrede hinzugefügt wurde, um einen Verstorbenen der älteren Generation respektvoll anzusprechen, z.B. in der Anrede *huangmu* 皇母 (ehrwürdige [verstorbene] Mutter). Andererseits wurde das Wort *huang* 皇 als eine allgemeine Bezeichnung für ältere bzw. ranghöhere Geschwister innerhalb einer Familie verwendet, z.B. in den Anreden *huangnan* 皇男 (ältester Sohn), *huangfu* 皇婦 (Ehefrau des ältesten Sohnes), *huangdi* 皇弟 (der zweite älteste Sohn).

247 Das Schriftzeichen *zi* 子 bedeutet „Sohn“. Das Wort *huangzi* 皇子 bezieht sich meines Erachtens auf den zweitältesten Sohn bzw. Junwu 君吳.

248 Jao zufolge ist das Wort *chui* 炊 die Verkürzung des Namens des Gottes Xianchui 先炊, der zusammen mit dem Gott des Kochherds *zaojun* angebetet wurde (Chen Songchang 2001, 98). Yang zufolge bedeutet das Wort *xiu* 休 „glücklich“. Entsprechend deutet er den Ausdruck *dao chuixiu* 禱炊休 als „Die Gebete an dem Gott Chui erwiesen sich als glücklich“ (Yang Hua 2007, 285). Meines Erachtens ist das Wort *chuixiu* 炊休 der Name des Gottes Kochherds *zaojun* 灶君, weil der Name des Gottes, der hinter dem Ausdruck *suodao* 所禱 steht, immer eine

序□□□□□□□□□□{寧頭堅目眡，兩手以捲。下}入黃泉，上入倉（蒼）天。皇男皇婦爲序寧所禱造（灶）君，皆序寧持去，天公所對²⁴⁹。生人不負責（債），死人毋適，卷（券）書□□{明白}。

H. 01-2: [An] den Jagdgott Liejun. [Am Tag der Krankwerdung von Xuning] beteten der älteste Sohn und dessen Ehefrau für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zum Jagdgott Liejun Die ehrwürdige Mutter Xuning verstarb am Tag Yichou, dem zwölften Tag des Juli, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Die Grenzen des Grabes] dehnen sich hinab bis zum gelben Brunnen und hinauf bis zum blauen Himmel aus. Die vom ältesten Sohn und dessen Ehefrau verrichteten Gebete[, die auf dem Täfelchen stehen,] sollen von Xuning selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels überreicht werden. Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 獮²⁵⁰君。皇男皇婦爲序寧所禱獮君。七月十二日乙丑，序寧頭（脰）堅目顛，兩手以抱。下入黃泉，上入倉（蒼）天。皇男皇婦爲序寧所禱，皆予（序）寧持去，天公所對。生人不負責（債），死人不負適，卷（券）書明白。

H. 01-3: [An] den Bodengott des Ackerlands Tianshe. [Am Tag der Krankwerdung von Xuning] beteten der älteste Sohn und dessen Ehefrau für die verstorbene

Wiederholung des auf dem gleichen Täfelchen vorher erwähnten Gottesnamen ist, wie z. B. 獮君...所禱獮君, 田社...所禱田社, 郭貴人...所禱郭貴人, 子社...所禱社. Hierfür spricht auch die Erläuterung des Wortes *chui* 炊 im Wörterbuch *Shuowen jiezi*: „Das Wort *chui* bedeutet ‚Kochherd‘ 炊, 爨也.“ Außerdem kann sich ein Gebet nicht als „glücklich“ erweisen. Falls das Wort *xiu* 休 tatsächlich in diesem Kontext als „glücklich“ zu deuten wäre, müsste es meines Erachtens aufgrund seiner besonderen Wichtigkeit auf allen vierzehn Täfelchen nach dem Ausdruck *suodao* 所禱 („Gebete zum Gott...“) hinzugefügt worden sein.

- 249 Chen deutet das Wort *dui* 對 als „kontrollieren“. Er vermutet, dass der Ausdruck *Tiangong suodui* 天公所對 „Der Himmels-gott *Tiangong* kontrolliert das Namenverzeichnis der Verstorbenen“ bedeuten könnte (Chen Songchang 2001, 99). Lian setzte das Wort *dui* 對 hingegen dem Wort *goujiao* 句校 gleich und deutete es als „überprüfen 核校查對“ (Lian Shaoming 1996, 30). Shimokura übernimmt die Ansicht von Lian (Shimokura 2013, 373). Dementsprechend würde jedoch der Ausdruck *dui tiangong* 對天公 („den Himmels-gott *Tiangong* kontrollieren‘ oder ‚den Himmels-gott überprüfen‘) in diesem Satz keinen Sinn ergeben. Dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zufolge bedeutet *dui* „entgegen ohne feste Form 對, 磨無方也“. Dafür spricht auch der Kommentar von Zheng Xuan im Kapitel *Pinli* 聘禮 des Ritualkanons *Yili*: „Das Wort *dui* bedeutet ‚entgegen‘ 對, 答問也“. Daher übersetze ich *dui* in diesem Kontext als „entgegenbringen, einreichen“.
- 250 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen und Harper jeweils als *shang* 殤 und *lie* 鷓 (Chen Songchang 2001, 103; Harper 2004, 240). Es wurde meines Erachtens in der Form 鷓 geschrieben und lässt sich als *lie* 獮 identifizieren.

ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zum Bodengott des Ackerlands Tianshe. Die ehrwürdige Mutter Xuning verstarb am Tag Yichou, dem zwölften Tag des Juli, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Die Grenzen des Grabes] dehnen sich hinab bis zum gelben Brunnen und [hinauf bis zum blauen Himmel] aus. Die vom ältesten Sohn und dessen Ehefrau verrichteten Gebete[, die auf dem Täfelchen stehen,] sollen von Xuning selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels überreicht werden. Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 田社。皇男皇婦爲序寧所禱田社。七月十二日乙丑，序寧頭（脰）堅目顛，兩手以抱。下入黃泉，□□□□□□□□□□□□□□□□{上入倉天。皇男皇婦爲序寧所禱，皆序寧持去。天公}所對。生人不負責（債），死人毋適，卷（券）書明白。

H. 01-4: [Nun] beten der älteste Sohn und dessen Ehefrau für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zum Gott Guoguiren. Die ehrwürdige Mutter Xuning verstarb am Tag Yichou, dem zwölften Tag des Juli, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Die Grenzen des Grabes] dehnen sich hinab bis zum gelben Brunnen und hinauf bis zum blauen Himmel aus. Die vom ältesten Sohn und dessen Ehefrau zum Gott Guoguiren verrichteten Gebete[, die auf dem Täfelchen stehen,] sollen von Xuning selbst [mit sich getragen] und dem Herrn des Himmels überreicht werden. Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 皇男皇婦爲序寧所禱郭貴人²⁵¹。七月十二日乙丑，序寧頭（脰）堅目顛，兩手以抱。下入黃泉，上入倉（蒼）天。皇男皇婦所禱郭貴人，皆序寧□{持}去，天公□{所}對。生人不負責（債），死人毋適，卷（券）書明白。

H. 01-5: [... Nun beten der älteste Sohn und dessen Ehefrau] für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zum Bodengott. Die ehrwürdige Mutter Xuning verstarb am Tag Yichou, dem zwölften Tag des Juli, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Die Grenzen des Grabes] dehnen sich hinab bis zum gelben Brunnen und hinauf bis zum blauen Himmel aus. [Die vom ältesten Sohn und dessen Ehefrau zum Bodengott verrichteten Gebete, die auf dem Täfelchen stehen, sollen von Xuning] selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels überreicht werden. Die Lebenden

251 Der Gott Guoguiren 郭貴人 (wörtlich: der Adlige Guo) könnte meines Erachtens, ebenso wie der Jagdgott *liejun* 獵君, ein lokal verehrter Gott sein.

sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten. [Ich, der Magier] des Hauses Zhang, bete zum Bodengott, Herrn She ... □□□□ {皇男皇婦} 爲序寧所禱社²⁵²。七月十二日乙丑，序寧頭（脰）堅目顛，兩手以抱。下入黃泉，上入倉（蒼）天。... □□□□□□ {所禱社，皆序寧} 持去，天公所對。生人不負責（債），死人毋適，卷（券）書明白。張氏請子社。

H. 01-6: [An die Seelen der] geehrten Großeltern Wangfumu zhangren, an den Gott Nanshang, [Patron der jung verstorbenen Männer,] an die Göttin Nüshang, [Patronin der jung verstorbenen Frauen,] sowie [an] den Schicksalsgott Siming. Die vom ältesten Sohn und dessen Ehefrau [an die geehrten Großeltern Wangfumu zhangren, an den Gott Nanshang, Patron der jung verstorbenen Männer, an die Göttin Nüshang, Patronin der jung verstorbenen Frauen, sowie an den Schicksalsgott Siming] gerichteten Gebete[, die auf dem Täfelchen stehen,] sollen von Xuning selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels überreicht werden. Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 大父母丈人、男殤、女殤、<禱>祠（司）²⁵³命君。皇男皇婦爲序寧所禱[大父母丈人、男殤、女殤、祠（司）命君]，皆序寧持去，天公所對。生□□ {人不} 負責（債），死人毋適。卷（券）書明白。

H. 01-7: [An den staatlichen verehrten Bodengott Guanshe]. Die vom ältesten Sohn und dessen Ehefrau [an den staatlich verehrten Bodengott Guanshe] gerichteten Gebete[, die auf dem Täfelchen stehen,] sollen von Xuning selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels [überreicht werden. Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten] □□ {官社。} 皇男皇婦爲序寧所禱官社²⁵⁴，皆序寧持去，天□□□□□□□□□□□□□□□□ {公所對。生人不負責，死人毋適，卷書明白}.

252 Der Bodengott *she* 社 könnte meines Erachtens in diesem Kontext mit dem Ausdruck *zishe* 子社 identisch sein.

253 Das Schriftzeichen *dao* 禱 („beten“) war meines Erachtens ein Schreibfehler und muss daher gestrichen werden. Das Schriftzeichen *ci* 祠 war ein Tongjiazi von *si* 司. Dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zufolge waren die Aussprachen beider Zeichen in der Han-Zeit gleich: „Das Wort *si* 祠 wird wie *si* 司 ausgesprochen 祠...司聲“.

254 Dieser „staatlich verehrte Bodengott *guanshe* 官社“ könnte meines Erachtens mit jenem „staatlich verehrten Bodenschutzgott *guanbaoshe* 官保社“ identisch sein.

H. 01-8: [An den Flussgott Shuishang]. Die vom ältesten Sohn und dessen Ehefrau [an den Flussgott Shuishang] gerichteten Gebete[, die auf dem Täfelchen stehen,] sollen von Xuning selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels überreicht werden. Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten □□□□□□{水上。皇男皇婦}爲序寧所禱水上皆序寧持去，天公所對。生人不負責（債），死人毋適。卷（券）書明白。

H. 01-9: Am Tag Bingyin, dem ersten Tag des Juli des vierten Jahres der Regierungsdevise Jianchu, beteten der älteste Sohn und dessen Ehefrau sowie der zweitälteste Sohn Junwu zusammen für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning aus dem Haus Tian an der Südwestecke des Hauses ihrer Eltern zum Bodengott, Herrn She, und ließen ihn herbeirufen. Die ehrwürdige Mutter Xuning verstarb am Tag Yichou, dem zwölften Tag des Juli, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Die Grenzen des Grabes] dehnen sich hinab bis zum gelben Brunnen und hinauf bis zum blauen Himmel aus. Nun biete [ich] das Salzwasser dar, um meine Gebete [an den Bodengott, Herrn She] zu richten: Die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein, die Lebenden sollen ohne Schuld sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten. [Die auf diesem Täfelchen festgehaltenen] Gebete sollen von Xuning selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels überreicht werden 建初四年七月甲寅朔，田氏皇男、皇婦、皇弟君吳²⁵⁵共為田氏皇母序寧禱外家西南²⁵⁶，請子社²⁵⁷。皇

255 Das Wort *huangdi* 皇弟 bedeutet wörtlich „der Älteste der jüngeren Brüder“. Da sein Name Junwu in der Rangfolge hinter den Hauptauftraggebern, dem ältestem Sohn *huangnan* 皇男 und der Ehefrau des ältesten Sohnes *huangfu* 皇婦 genannt wurde, könnte Junwu der zweitälteste Sohn anstatt der zweitälteste Bruder der Frau Xuning sein.

256 Im Werk *Wuyue chunqiu* 吳越春秋, verfasst von Zhao Ye 趙擘 (tätig 25–56 n. Chr.), werden dem Nordwesten und dem Südosten jeweils das Himmelstor und das Erdtor zugeordnet (Wuyue chunqiu quanyi 1994, 316). Entsprechend sollen dem Südwesten und dem Nordosten jeweils das Menschentor und das Geistertor zugeordnet sein. Die Zuteilung der vier diagonalen Himmelsrichtungen zu den Toren der vier Sphären findet sich ebenfalls auf den hanzeitlichen *shi*-Weisungsgeräten. Dementsprechend betete der Magier meines Erachtens an der Südwestecke des Grabs, die die Sphäre des Menschen symbolisiert.

257 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen und Harper jeweils als *xiu* 休 und *she* 社, das meines Erachtens in der Form 社 geschrieben ist. Bodengötter *she* 社 werden fünfmal auf den vierzehn Täfelchen erwähnt: der Bodengott Herr *she* 子社, der Bodengott des Ackerlandes *tianshe* 田社, der staatlich verehrte Bodenschutzgott *guanbaoshe* 官保社 sowie der staatlich verehrte Bodengott *guanshe* 官社. Ning zufolge hatte jedes Dorf in der Han-Zeit seinen eigenen Bodengott *she*, der der wichtigste lokale Schutzgott eines Dorfs war. Die Anbetungsstätte eines Bodengottes war oft ein großer Baum oder ein Altar, auf dem eine Holz- oder Steintafel errichtet wurde (Ning Ke 1980, 7. Siehe auch Ning Ke 1999, 458). Vier verschiedene Bodengötter finden

母序寧以七月十二日乙丑頭（脰）堅²⁵⁸目窅²⁵⁹，兩手以捲²⁶⁰。下入黃泉，上入倉（蒼）天。今以鹽湯下所言禱：死者不負²⁶¹適，生者毋責（債），券刺（刺）²⁶²明白。所禱，序寧皆自持去，對天公。

H. 01-10: Am Tag Guiyou, dem zwanzigsten Tag des Juli, lassen [der älteste Sohn und dessen Ehefrau] den Magier Dörrfleisch und Reiswein darbringen, um für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zu beten. Der älteste Sohn und dessen Ehefrau beten zusammen zum Flussgott Shuishang: Die ehrwürdige Mutter Xuning ist nun verstorben, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Nun] biete [ich] Dörrfleisch und Reiswein dar, [um meine Gebete an den Flussgott Shuishang zu richten]: Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 七月廿日癸酉，[皇男皇婦]令巫夏（下）脯酒，為[田氏]皇母序寧下禱。皇男皇婦共為禱水上²⁶³。皇母序寧，今以頭（脰）堅目窅，兩手以捲。脯酒下：生者毋責（債），死者毋適。券刺（刺）明白。

H. 01-11: Am Tag Guiyou, dem zwanzigsten Tag des Juli, lassen [der älteste Sohn und dessen Ehefrau] den Magier Dörrfleisch und Reiswein darbringen, um für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zu beten. Der älteste Sohn und dessen Ehefrau beten zusammen zum Jagdgott Liejun: Die ehrwürdige Mutter Xuning ist nun verstorben, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Nun] biete [ich] Dörrfleisch und Reiswein dar,

auch auf dem sogenannten Götternamen-Täfelchen Erwähnung, das aus dem auf das Jahr 70 v. Chr. datierte Grab M5 beim Dorf Huchang geborgen wurde (Wang Qinjin et al 1981, 17).

258 Das Schriftzeichen an dieser Stelle ist in der Form 堅 geschrieben. Liu identifiziert es überzeugend als *jian* 堅. Er deutet den Ausdruck *toujian* 頭堅, der gleichbeutend mit dem Ausdruck *doujian* 脰堅 sein muss, als „mit erstarrtem Hals“ (Liu Lexian 2010, 176).

259 Liu deutet überzeugend den Ausdruck *muyao* 目窅, der die gleiche Bedeutung wie der Ausdruck *mudian* 目顛 haben muss, als „die Augen hervorquellend“ (Liu Lexian 2010, 175).

260 Das Schriftzeichen *juan* 捲 ist auf anderen Täfelchen mit dem Schriftzeichen *bao* 抱 austauschbar. Harper zufolge beschreibt die Phrase *liangshou yijuan* 兩手以捲 den Zustand der zur Faust geballten Hände eines Verstorbenen (Harper 2004, 236).

261 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen und Shimokura jeweils als *hou* 厚 (Chen Songchang 2001, 99; Shimokura 2013, 364). Es ist meines Erachtens in der Form 負 geschrieben und lässt sich als *fu* 負 lesen.

262 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen und Harper jeweils als *ci* 刺 und *ci* 刺, das eine Variante von *ci* 刺 ist (Chen Songchang 2001, 108; Harper 2004, 232).

263 Das Wort *shang* 上 bedeutet in diesem Kontext „Herr“. Der Name des Flussgottes *shuishang* 水上 (wörtlich: „Herr des Wassers“) ist ebenfalls auf dem Götternamen-Täfelchen aus dem Grab M5 beim Dorf Huchang zu finden.

[um meine Gebete an den Jagdgott Liejun zu richten]: Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 七月廿日癸酉，令巫夏（下）脯酒，為皇母序寧下禱。皇男皇婦共為禱獮君²⁶⁴：皇母序寧，今以頭（脰）堅目窅，兩手以捲。脯酒下：生人不負責（債），死人毋適。券刺（刺）明白。

H. 01-12: Am Tag Guiyou, dem zwanzigsten Tag des Juli, lassen [der älteste Sohn und dessen Ehefrau] den Magier Dörrfleisch und Reiswein darbringen, um für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zu beten. Der älteste Sohn und dessen Ehefrau beten zusammen im Nordosten [des Hauses ihrer Eltern] zum staatlichen verehrten Bodenschutzgott Guanbaoshe: Die ehrwürdige Mutter Xuning ist nun verstorben, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Nun] biete [ich] Dörrfleisch und Reiswein dar, [um meine Gebete an den staatlichen verehrten Bodengott Guanbaoshe zu richten]: Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 七月廿日癸酉，令巫夏（下）脯酒，為皇母序寧下禱。皇男皇婦共為禱東北官保社，皇母序寧，今以頭（脰）堅目窅，兩手以捲。脯酒下：生人不負責（債），死人毋適。券刺（刺）明白。

H. 01-13: Am Tag Guiyou, dem zwanzigsten Tag des Juli, lassen [der älteste Sohn und dessen Ehefrau] den Magier Dörrfleisch und Reiswein darbringen, um für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zu beten. Der älteste Sohn und dessen Ehefrau beten zusammen zu [den Seelen der] geehrten Großeltern Dafumu zhangren, zum Bodengott des Ackerlands Tianshe, zum Gott Nanshang, [Patron der jung verstorbenen Männer,] zur Göttin Nüshang, [Patronin der jung verstorbenen Frauen,] sowie zum Schicksalsgott Siming: Die ehrwürdige Mutter Xuning ist nun verstorben, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Nun] biete [ich] Dörrfleisch und Reiswein dar, [um meine Gebete an die oben genannten Götter zu richten]: Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 七月廿日癸酉，令巫下脯酒，為皇母序寧下禱。皇男皇婦共為禱大父母丈人²⁶⁵、

264 Jao Tsung-i zufolge wurde das Schriftzeichen *lie* 獮 („jagen“) in der Han-Zeit manchmal als *lie* 獮 geschrieben. Daher vermutete er, dass der Gott *liejun* 獮君 ein Jagdgott war (Chen Songchang 2001, 107).

265 Yang deutet hingegen das Wort *zhangren* 丈人 als eine respektvolle Anredeform. Dementsprechend interpretiert er den Ausdruck *dafumu zhangren* 大父母丈人 als „geehrte Großeltern“ (Yang Hua 2007, 294).

田社²⁶⁶、男殤、女殤²⁶⁷、司命²⁶⁸：皇母序寧，今以頭（脰）堅目眊，兩手以捲。脯酒下：生人不負責（債），死人毋適。券刺（刺）明白。

H. 01-14: Am Tag Genzi, dem achtzehnten Tag des August, lassen [der älteste Sohn und dessen Ehefrau] den [Magier] Zhao Ming Dörrfleisch und Reiswein darbringen, um für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zum Gott des Kochherds zu beten: Die ehrwürdige Mutter Xuning ist nun verstorben, mit erstarrtem Hals, hervorquellenden Augen und zur Faust geballten Händen. [Nun] biete [ich] Dörrfleisch und Reiswein dar, [um meine Gebete an den Gott des Kochherds zu richten]: Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 八月十八日庚子²⁶⁹，令趙明脯酒，為皇母序寧下趙（造）²⁷⁰ 君禱：皇母序寧，[今]以頭（脰）堅目眊，兩手以捲。脯酒下：生人不負責（債），死人毋適。券刺（刺）明白。

Die Inschriften auf den vierzehn für Frau Xuning angefertigten Holztäfelchen (H. 01) weisen mehrere Merkmale eines grabschützenden Textes und zugleich Merkmale der älteren Gattung der Begräbnistexte, nämlich des Schreibens an die Unterwelt, auf:

1. Die Texte sind als Gebete verfasst. Sie ähneln daher einem Schreiben an die Unterwelt (G. 09).

266 Chen deutet den Gott Tianshe 田社 als den Schutzgott der Familie Tian (Chen Songchang 2001, 105). Er lässt sich meines Erachtens als Bodengott des Ackerlandes interpretieren. Dafür spricht das Vorwort der von Cao Zhi 曹植 (192–232 n. Chr.) verfassten Ode auf den Bodengott *Shesong* 社頌: „Das Ackerland hierzulande ist das fruchtbarste im ganzen Verwaltungsbezirk. ... Daher kennzeichne ich diesen Maulbeerbaum und mache ihn zum Symbol des Bodengottes des Ackerlandes 田則一州之膏腴...故封此桑，以為田社“ (Cao Zhi ji jiaozhu 1984, 427).

267 Die Götter *Nanshang* 男殤 und *Nüshang* 女殤 müssten meines Erachtens diejenigen Götter sein, die jeweils für die männlichen jung Verstorbenen und für die weiblichen jung Verstorbenen zuständig sind.

268 Der Schicksalsgott *Siming* 司命 wurde in den grabschützenden Texten als derjenige Gott angesehen, der für die Verwaltung des Namenverzeichnis der Verstorbenen zuständig war, in dem deren Namen und die Todeszeiten registriert wurden. Diese Vorstellung entspricht auch einem Satz aus dem von Ge Hong 葛洪 (284–363 n. Chr.) verfassten Werk *Baopuzi*: „Wenn jemand [die Unsterblichkeitpillen] hundert Tage lang aufgenommen hat, werden seine Muskel und Knochen stark und hart. Wenn jemand sie tausend Tage lang aufgenommen hat, wird der Schicksalsgott seinen Namen aus dem Namenverzeichnis der Verstorbenen streichen 服之百日，肌骨強堅；千日，司命削去死籍 (Baopuzi neipian jiaoshi 1985, 86).“

269 Das Datum entspricht dem 2. Okt. 79 n. Chr.

270 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Chen, Li und Liu jeweils als 及, 趙 und 趙 (Chen Songchang 2001, 108; Li Junming 2002, 453; Liu Lexian 2010, 173).

從今以後²⁷⁷，九十九岁不□，祁請天帝為之者，□□□□□。如律令。

Beim Text T. 01, das 14 Jahre später hergestellt wurde, sind die Merkmale eines grabschützenden Textes viel stärker ausgeprägt. Der Text wurde z. B. als ein Diensts Schreiben verwendet, an dessen Ende die übliche Schlussphrase „[Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 如律令“ stand. Die Phrasen, die auf die Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen abzielen, wirkten ebenfalls lebendiger: „Die Lebenden gehören zur *bi*-Einwohnereinheit, die Verstorbenen gehören zu [den Gräbern]. Die Lebenden schreiten vorwärts, die Verstorbenen wandern zurück 生人入比，死人入□。生人□{前}行，死人卻略“. Aber die folgenden Merkmale weisen darauf hin, dass dieser Text noch der Entstehungsphase des grabschützenden Textes angehört.

1. Der Ausdruck „[Ich] wende mich flehend an den Himmlischen Herrn, diese [Trennung] zu vollziehen 祁請天帝為之者“ weist darauf hin, dass dieser grabschützende Text nicht als Befehl im Namen des Himmlischen Herrn zu verstehen ist, sondern als eine Bitte an ihn.
2. Keine Beamten der Unterwelt werden im Text erwähnt.

T. 02-1: Am Tag Genxu, [dem fünfundzwanzigsten Tag] des Dezembers des sechzehnten Jahres der Regierungsdevise Yongyuan, ... verstorben. Die Verstorbenen haben für immer ... verlassen ... nicht zurückkehren ... 永元十六年十二月庚戌²⁷⁸...死者。死者壹去...不反（返）□皇...

Trotz des schlechten Erhaltungszustands lässt sich das Hauptanliegen des 105 n. Chr. hergestellten grabschützenden Textes (T. 02-1) noch erkennen: Die Auflösung der Verstrickung zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen, indem die Rückkehr der Verstorbenen ins Diesseits verhindert werden soll. Die stark abgeblätterte Inschrift enthält noch keine Angaben über die Beamten der Unterwelt.

T. 03: Am vierzehnten Tag des ... Monats des ersten Jahres der Regierungsdevise Yanguang trenne [ich] die Lebenden von den Verstorbenen. Die Lebenden

Lebenden schreiten vorwärts, die Verstorbenen wandern zurück 生人前行，死人卻略“ häufig vorkommt.

277 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Wang als *xing* 行. Es lässt sich meines Erachtens als *hou* 後 lesen, da der Ausdruck *congjin yihou* 從今以後 („von heute an“) in grabschützenden Texten üblich ist.

278 Dem Werk *Ershishi shuorun biao* zufolge nahm der erste Tag des Dezembers dieses Jahres den Ganzhi Bingxu 丙戌 ein. Daher entsprach Genxu 庚戌 dem fünfundzwanzigsten Tag des Januars. Das Datum entspricht dem 28. Jan. 105 n. Chr.

gehören selbstverständlich zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist], die Verstorbenen gehören selbstverständlich zu den Gräbern, die dem Hügelminister unterstellt sind. Du bist am Tage mit dem Ganzhi ...Zi geboren und du hast fünf Getreidesorten, um dich zu ernähren. Die Verstorbenen begeben sich in die Erde, die Lebenden begeben sich in die Halle. Die Verstorbenen sollen tief vergraben sein. [Das oben Stehende soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 延光元年□月十四日²⁷⁹。生人之死別²⁸⁰解。生自屬長安，死人自屬丘丞墓。汝□子²⁸¹日生人，食五²⁸²穀。死入²⁸³土，生上堂，死人深自葬。如律令。

In der Inschrift T. 03, die 122 n. Chr. verfasst wurde, sind die folgenden Punkte erwähnenswert:

1. Obwohl der Name des Verstorbenen nicht erwähnt wird, wird er mit „Du“ angesprochen.
2. Jedoch wurde dessen Geburtszeit, die mit dem Ganzhi gezählt wurde, exakt angegeben.
3. Zum ersten Mal taucht die Phrase „Die Lebenden gehören selbstverständlich zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist] 生自屬長安“ auf.
4. Der erste Beamte der Unterwelt, der Hügelminister 丘丞, wird erwähnt, jedoch noch alleine. Ihm ist das gesamte Totenreich unterstellt: „die Verstorbenen selbstverständlich den Gräbern, die dem Hügelminister unterstellt sind, angehören 死人自屬丘丞墓“.
5. Zwar wurde das Schlusswort „[Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 如律令“ verwendet, jedoch wurde das Schreiben nicht im Namen des Himmlischen Herrn an den Hügelminister geschickt. Auch der Ritualmeister bezeichnet sich noch nicht als „Bote des Himmlischen Herrn“.

279 Das Datum lässt sich zwar nicht exakt feststellen, liegt aber sicher im Jahr 122 n. Chr.

280 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Wang und Huang jeweils als 易, 易 und 別 (Yang Huanxin 1991, 60; Wang Yucheng 1993, 72; Huang Jingchun 2004, 87).

281 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffert Wang als 干 干 (Wang Yucheng 1993, 72). Ich hingegen identifiziere es als 子 子.

282 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts und Wang jeweils als 三 und 五 (Yang Huanxin 1991, 60; Wang Yucheng 1993, 72).

283 Huang vermutet ohne Begründung, dass das Schriftzeichen 入 入 („hinein“) im Ausgrabungsbericht irrigerweise als 人 人 („Mensch“) nachgezeichnet wurde (Huang Jingchun 2004, 87). Die falsche Nachzeichnung des Schriftzeichens 入 入 durch 人 人 erfolgte beispielsweise auch im grabschützenden Text von Wang Dang (B. 04).

Aus den obigen Überlegungen sind die folgenden Folgerungen zu ziehen:

1. Die Gruppe I, die auf den Zeitraum 79–125 n. Chr. datiert wird, bildete die Entstehungsphase des grabschützenden Textes.
2. Das Hauptanliegen der grabschützenden Texte war noch einfach: Die Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen. Außerdem zielten die grabschützenden Texte darauf ab, die Verfehlungen *zhe* 適 und die Schuld *zhai* 責 von den Verstorbenen und den Lebenden zu tilgen. Die Ursache der Verstrickungen zwischen den Lebenden und den Verstorbenen wurde in den Texten jedoch noch nicht klar erwähnt.
3. Die Phrasen der Trennung zwischen den Lebenden und Verstorbenen klangen noch eintönig. Die Phrase „Die Lebenden gehören selbstverständlich zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang’an [ist] 生自屬長安“ kommt an dieser Stelle zum ersten Mal vor, jedoch sie bildet noch nicht den Gegensatz zur Phrase „die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [im Osten liegt] 死人屬東大(太)山“.
4. Der höchste Gott, dessen Bezeichnung „Herr des Himmels *tiangong*“ oder „Himmlicher Herr“ ist, wurde zwar erwähnt, jedoch wurden die grabschützenden Texte nicht in dessen Namen verfasst. Er fungierte oft als derjenige, der um Hilfe gebeten wurde, die Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen zu sichern.
5. Der Ritualmeister bezeichnete sich noch nicht als „Bote des Himmlischen Herrn“. Keine grabschützenden Siegel wurden in den grabschützenden Texten erwähnt. Dies weist darauf hin, dass die grabschützenden Siegel erst später in Anwendung gekommen sein müssen.
6. Ein Beamter der Unterwelt, der Hügelminister 丘丞, wird zwar erwähnt, er war jedoch noch alleine. Die lange Reihe an Beamten der Unterwelt findet noch keine Erwähnung.
7. Weder magische Medizin noch Bleimännlein wurden in den grabschützenden Texten erwähnt. In den grabschützenden Tontöpfen wurden auch keine Erze oder Bleimännlein aufgefunden.
8. Im 122 n. Chr. verfassten Text T. 03 ist erstmals ein Talisman, der vor allem aus Schriftzeichen besteht (siehe Kapitel 2.4), aufgeführt.

Gruppe II: 126–145 n. Chr. (T. 04, T. 05, T. 06, T. 07, T. 08, T. 09)

T. 04: [Die Flasche ist] in die Mitte [des Grabes zu platzieren]. Der Realgar soll den Nachkommen Glück bringen und die Kränkung der Erde beschwichtigen 中央。雄黃利子孫，安土。

Der auf das Jahr 128 n. Chr. datierte Text T. 05 wurde erstmals im Namen des Himmlischen Herrn an die Beamten der Unterwelt (den Hügelminister, den Grabsenior und den Beamten der [unterirdischen] Hauptstadt mit dem Rang von zweitausend Shi 丘丞, 墓伯, 中□{都}二千石) verschickt. Hier findet auch die Vorstellung von der *zhu*-Krankheit erstmals Erwähnung: „die Verstrickungen, [die dadurch entstanden sind], dass die Essenz des Verstorbenen [in die Hinterbliebenen] eingeflossen ist 死人精注“.

T. 06:

T. 06-1: Am Tag Jiayu, dem sechsten Tag des August, dessen erster Tag Jisi ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Yangjia, an dem der Gott Chu [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, entferne [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, für das Haus des Cao Bolu mit Sorgfalt das Unheil und vertreibe das Ungemach, bis weit über tausend Meilen hinaus. Das Ungemach [und das Unheil] sollten die Flucht ergreifen und dürfen sich [hier] nicht mehr aufhalten. ... begibt sich zu dem Wohnsitz der Geister... Den Lebenden ist die Nummer Neun zugeordnet, den Verstorbenen [hingegen] ist die Nummer Fünf zugeordnet. Die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich auf verschiedenen Wegen, die zehntausend Meilen voneinander entfernt sind. Von heute an [soll er] seine Nachkommen ewig beschützen, deren Lebensdauer ebenso lang wie Metall und Stein und bis zu ihrem Ende ohne Unheil sein soll. Was dient als Zeugnis? [Diese Flasche dient als Zeugnis. Sie ist mit] der magischen Medizin [befüllt], die [das Unheil] unterdrückt und [das Grab] beschützt, und mit dem Stempel versiegelt, der die Inschrift „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“ trägt. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 陽嘉二年八月己巳朔六日甲戌²⁸⁷, 徐(除)²⁸⁸。天帝使者謹為曹伯魯之家移央(殃)去替(咎), 遠之千里。替(咎)□²⁸⁹亡²⁹⁰桃(逃)不得留, □□至之鬼所徐(除)□□。生人得九, 死人得五, 生死異路, 相去萬里。從

wahrscheinlich deshalb passiert sein, weil er nur zehn Schriftzeichen aus dem grabschützenden Text mit der Inschrift *yonghe liunian* (T. 09) identifiziert (Luo Zhenyu 1929, 2886), während Nakamura 65 Schriftzeichen aus demselben Text entziffert (Nakamura 1927, 3).

287 Das Datum entspricht dem 22. Sept. 133 n. Chr.

288 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhuo und Huang jeweils als *xu* 徐 und *chu* 除 (Zhuo Zhenxi 1980, 46; Huang Jingchun 2004, 90).

289 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhuo und Huang jeweils als 印 und 殃 (Zhuo Zhenxi 1982, 88; Huang Jingchun 2004, 90). Beide entsprechen aber der Form dieses Schriftzeichens nicht. Ich lasse es daher unentziffert.

290 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffert Zhuo als *da* 大 (Zhuo Zhenxi 1980, 46). Es lässt sich meines Erachtens als *wang* 亡 („flüchten“) identifizieren.

今以長保孫子，壽如金石終無凶。何以為信？神藥厭（壓）填（鎮）²⁹¹，封黃神越章之印。如律令。

T. 06-2 (Inscription im Talisman): Der Gott *Da tianyi* ist zuständig, die bösen Geister mit dem Talisman zu vertreiben und zu töten 大天一主逐殺²⁹²惡鬼，以節（節）²⁹³。

Im 133 n. Chr. verfassten Text T. 06 taucht die Bezeichnung „Bote des Himmlischen Herrn“ erstmals auf. Gleichzeitig werden das grabschützende Siegel und die Versiegelung des Schreibens erwähnt: „und mit dem Stempel, der die Inschrift „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“ trägt, versiegelt 封黃神越章之印“. Die apotropäischen Gegenstände, die in die grabschützenden Tonflaschen eingefüllt wurden, wurden als magische Medizin bezeichnet: „[Sie ist mit] der magischen Medizin [befüllt], die [das Unheil] unterdrückt und [das Grab] beschützt 神藥厭（壓）填（鎮）“. Das grabschützende Siegel demonstriert deutlich, dass die apotropäische Kraft des grabschützenden Textes und der grabschützenden Gegenstände der Macht des Himmlischen Herrn entspringt. Die Phrase „Was dient als Zeugnis 何以為信“ wird zum ersten Mal in einem grabschützenden Text verwendet. Außerdem wird erstmals ein kurzer Text in einen Talisman integriert. Das astrologische Ordnungssystem Jianchu, das für die Auswahl des günstigen Tags in *rishu*-Almanachen häufig verwendet wurde, findet erstmals hierbei Anwendung.

T. 07: Am Tag Wushen, dem einundzwanzigsten Tag des [Juli], dessen erster Tag Wuzi ist, des vierten Jahres der Regierungsdevise Yangjia, beschütze [ich,] der Geistermeister des Himmlischen Herrn, der Untertan Nong, für das Haus Tang mit Sorgfalt das Grab, aus dem Anlass, dass sich der kürzlich Verstorbene [mit dessen bereits hier bestatteten Familienmitgliedern] vereinigt. ... [Das oben Stehende soll gemäß] den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 陽嘉四年□□{七月}²⁹⁴戊子朔廿一戊申²⁹⁵，天帝神師臣農謹為唐

291 Das Schriftzeichen *tian* 填 ist ein Tongjiazi von *zhen* 鎮 (Qiu Xigui 1980, 124), das „beschützen“ bedeutet.

292 Das Schriftzeichen an dieser Stelle, geschrieben in der Form 殺, identifizieren Wang und Lian jeweils als 敦 und □ (Wang Yucheng 1991, 50; Lian Shaoming 1995, 1128). Ich hingegen entziffere es als 殺, weil ähnliche Schreibweisen desselben Schriftzeichens im Talisman der grabschützenden Flasche aus Xi'an (Nr. 51), geschrieben als 殺, sowie auf drei grabschützenden Stempelsiegeln (Y. 7-4, Y. 7-5, Y. 7-6) zu finden sind.

293 Das Schriftzeichen *jie* 節 kommt auf einer anderen grabschützenden Tonflasche aus Gaoling vor, und zwar in der Phrase *tianfu dije* 天符地節 („Talisman des Himmels und der Erde“).

294 Die beiden Schriftzeichen für die Angabe des Monats *qiyue* 七月 lassen sich mittels des Nachschlagwerkes *Ershishi shuorun biao* ergänzen.

295 Das Datum entspricht dem 17. Aug. 135 n. Chr.

氏合冢²⁹⁶厭（壓）²⁹⁷。□□四□□□□舌東□□□□本前□□□主□²⁹⁸子
□□□□□□律令。

Im auf das Jahr 135 n. Chr. zu datierenden Text T. 07 bezeichnete sich der Ritualmeister erstmals als Geistermeister des Himmlischen Herrn und als dessen Untertan: „[ich,] der Geistermeister des Himmlischen Herrn, der Untertan Nong 天帝神師臣農“. In ihm wurde ebenfalls erstmals angegeben, dass der Anlass den grabschützenden Text zu verwenden, darin bestand, den kürzlich Verstorbenen in dessen Familiengrab zu bestatten: „beschütze [ich,]... für das Haus Tang mit Sorgfalt das Grab, aus dem Anlass, dass sich der kürzlich Verstorbene mit dessen bereits hier bestatteten Familienmitgliedern vereinigt 為唐氏合冢厭（壓）“.

T. 08: Am achtundzwanzigsten Tag des März, dessen erster Tag Gengyin ist, des vierten Jahres der Regierungsdevise Yangjia, setze [ich, im Namen] des Himmlischen Herrn den Hügelminister, den Grabsenior und den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, die gemeinsam für die Verwaltung des Verstorbenenregisters zuständig sind, hierüber in Kenntnis, dass Wang Juzi am Tag Jiayu verstorben ist. Sein Todestag ist ungünstig und steht in unglücklicher Verstrickung mit seinen Vorfahren ... Deswegen verwende [ich] die Bleimännlein, ..., Eier ...[, um] die Verfehlungen von Juzi zu [tilgen]. ... die Küken ... Die Lebenden und die Verstorbenen begeben sich in unterschiedliche Richtungen. Die Lebenden laufen vorwärts, die Verstorbenen schreiten rückwärts. Die Lebenden kehren zu ... zurück, die Verstorbenen kehren zum Grabhügel zurück. ... [Die Verstorbenen sollen den Lebenden keinen] Schaden [mehr] zufügen. ... 陽嘉四年三月庚寅朔廿八日²⁹⁹, 天帝告丘丞、墓伯、地下二千石³⁰⁰, 主死名籍（籍）：王巨子³⁰¹以甲戌³⁰²死，時日□□{不良}，死日不吉，

296 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Huang und Zhang jeweils als *zhong* 冢 und *jia* 家 (Huang Jingchun 2004, 91; Zhang & Bai 2006, 138).

297 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Huang und Zhang jeweils als 解 und 厭 (Huang Jingchun 2004, 92; Zhang & Bai 2006, 138).

298 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Huang als *xiao* 孝 (Huang Jingchun 2004, 92). Ich lasse es unentziffert.

299 Das Datum entspricht dem 28. Apr. 135 n. Chr.

300 Das Schriftzeichen *shi* 石 steht hier für eine Gewichtseinheit, die in der Ost-Han-Zeit 120 Jin 斤, d. h. 30 etwa Kilo beträgt.

301 Wang Juzi ist ein männlicher Name.

302 Wenn der Verstorbene im Februar am Tag Jiayu starb, dann wurde er erst 43 Tage nach seinem Tod bestattet. Üblicherweise war der zwischen Tod und Bestattung liegende Zeitraum noch länger, er konnte 103 oder sogar 163 Tage umfassen.

者為□□□之墳墓東□□□□□□□□□□墓□□墓伯、墓丞相、墓□{門}史³¹⁰、諸□□□□□所□者市曹主人□□□。今日吉日，解五□□□煞³¹¹及與中央□□□□。天帝使者告□□□□墓門亭長、主□□□□道烝召作行差□□□。

Beim Text T. 09, datiert auf 141 n. Chr., bezeichnet sich der Ritualmeister sowohl als „der Bote bzw. Geistermeister des Himmlischen Herrn □{天}帝神師使者“ als auch als „der Bote des Himmlischen Herrn 天帝使者“. Dies weist darauf hin, dass „der Geistermeister des Himmlischen Herrn 天帝神師“ identisch mit dem „Boten des Himmlischen Herrn“ war. Die Reihe der Beamten der Unterwelt wird nun plötzlich erweitert, indem hauptsächlich rangniedrigere unterirdische Beamten hinzugefügt werden: „den Grabsenior, den Grabminister, den *shi*-Amtsgehilfen an der Grabtür... den Aufseher der Wachen am Grabtor 墓伯、墓丞相、墓□{門}史... 墓門亭長“. Zudem wird die Phrase „am heutigen günstigen Tag 今日吉日“ auch erstmals im grabschützenden Text erwähnt.

Aus den obigen Überlegungen sind die folgenden Folgerungen zu ziehen:

1. Die Gruppe II, die auf den Zeitraum 126–145 n. Chr. datiert wird, repräsentiert die Frühphase des grabschützenden Textes. Die wichtigste Entwicklung dieser Phase war die Professionalisierung der Ritualmeister, die das grabschützende Ritual bei der Bestattung durchführten. Sie bezeichneten sich als „Boten des Himmlischen Herrn“ bzw. „Geistermeister des Himmlischen Herrn“ und betrachteten sich als dessen Untertanen. Sie stellten grabschützende Siegel her, die oft die Inschrift „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“ trugen, um die grabschützenden Texte zu versiegeln.
2. Der grabschützende Text wurde nun im Namen des Himmlischen Herrn an die Beamten der Unterwelt verschickt. Die Reihe der Beamten der Unterwelt wird stark erweitert. Jene drei unterirdischen Beamten, die am häufigsten in den späteren grabschützenden Texten erwähnt werden, werden nun namentlich genannt: der Hügelminister, der Grabsenior und der Beamte der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi 丘丞、墓伯、地下二千石. Außerdem werden rangniedrigere Beamten der Unterwelt wie etwa „der *shi*-Amtsgehilfe an der Grabtür 墓門史 und der Aufseher der Wachen am Grabtor 墓門亭長“ der Reihe hinzugefügt.
3. Erstmals ist von der Verwendung von Erzen die Rede. Sie wurden in die grabschützenden Tontöpfe eingefüllt und entsprechend der Fünf-Phasen-Lehre *wuxing* an

310 Ein ähnlicher *shi*-Beamte der Unterwelt wird auf dem grabschützende Bleitäfelchen für das Haus Cheng erwähnt: „den Ehrwürdigen *shi*-Amtsgehilfen an der Grabtür 延(埏)門佰(伯)史 (B. 10)“.

311 Eine ähnliche Phrase ist auf der grabschützenden Steinplatte für Liu Houshe zu finden: „vom Unheil der fünf Qi, [das von den vier Himmelsrichtungen und der Mitte ausgeht,] beschädigt ist 刻五氣之央(殃)“ (S.02-1).

- einem symbolischen Ort des Grabes, z.B. in der Erde oberhalb des Gewölbes der Hauptgrabkammer, platziert.
4. Die Verwendung der Bleimännlein und Eier wird ebenfalls in dieser Frühphase des grabschützenden Textes erwähnt.
 5. Die Todesursache wird in dieser Phase mehrfach erklärt. Der Zusammenhang zwischen dem unglücklichen Todestag und dem Begriff *chongfu* 重復 („Verstrickung“) wird verdeutlicht. Die Beschreibung der *zhu*-Krankheit 注, die von einem Leichnam auf die Lebenden übertragen wird und weitere Tode verursachen kann, begann erstmals 126 n. Chr.
 6. Das Verstorbenenregister 死名籍, das von den Beamten der Unterwelt wie dem Hügelminister, dem Grabsenior und dem Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi verwaltet wird, wird thematisiert. Jenes Verzeichnis ist direkt auf den Todestag des Bestatteten bezogen.
 7. Ein neuer Anlass der Verwendung des grabschützenden Textes war die gekränkte Erde zu beschwichtigen *antu* 安土.
 8. Ein weiterer neuer Anlass der Verwendung des grabschützenden Textes war *hezong* 合冢, die Sitte den kürzlich Verstorbenen im Familiengrab zu bestatten, so dass er sich mit dessen bereits bestatteten Familienmitgliedern im Grab wiedervereinigen konnte.

Gruppe III: 146–165 n. Chr. (T. 10–T. 18; B. 01, B. 02)

T. 10: Am Tag Jimao, dem siebenundzwanzigsten Tag des Septembers, dessen erster Tag Guichou ist, [des ersten Jahres der Regierungsdevise Benchu, tilge ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, für das Haus von Wang A... mit Sorgfalt [das Unheil]. ... Die Lebenden [haben] ihr eigenes Ackerland und eigene Häuser, [die Verstorbenen haben ihre eigenen Gräber in der Unterwelt]. [Die Verstorbenen] gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [liegt]. Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist]. Die [zwei] Welten sollen nicht miteinander verknüpft sein. Die Lebenden laufen vorwärts, die Verstorbenen schreiten rückwärts. Die Lebenden und [die Verstorbenen] begeben sich in unterschiedliche Richtungen, sie sollen [einander keinen Schaden mehr zufügen.] [Das oben Stehende soll gemäß] den betreffenden Gesetzen und Regularien [behandelt werden] □□□□ {本初元年} 九月癸丑朔³¹²廿七日己卯³¹³, 天帝

312 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als *suo* 所. Ich entziffere es als *shuo* 朔.

313 Im Zeitraum der Jahre zwischen 70 n. Chr. und 200 n. Chr. gibt es drei Jahre, deren erster Tag des Septembers Guichou ist. Sie entsprechen dem vierten Jahr der Regierungsdevise Jianchu 建初 (79 n. Chr.), dem zweiten Jahr der Regierungsdevise Yuanchu 元初 (115 n. Chr.) sowie dem

使者謹爲王阿□之□{家}□□□□□□□。生人自□{有}田居，□□□{死人有}□□。□□{死人}屬大(太)山，生人屬長□{安}。□處不得相連。生人前行，死人卻步。生人□□□□□{生死}異趣³¹⁴，不得□□□□{復相求索}□{如}律令。

In der Inschrift T. 10 (146 n. Chr.) wird der Berg Tai erstmals als das Zentrum des Jenseits betrachtet und geografisch der Stadt Chang'an, die als das Zentrum des Diesseits galt, gegenübergestellt: „[Die Verstorbenen] gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [liegt]. Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist] □□{死人}屬大(太)山，生人屬長□{安}“. Eine neue Phrase der Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen taucht an dieser Stelle auf: „Die Lebenden [haben] ihres [eigene] Ackerland und Häuser 生人自□{有}田居“.

T. 02-2: Am vierzehnten Tag des Novembers, dessen erster Tag Dingwei ist, des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianhe, löse [ich die Verstrickungen der Verstorbenen mit den Lebenden] auf. [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, trenne für die Familie von Jia mit Sorgfalt die Lebenden von den Verstorbenen in der Unterwelt und löse [die Verstrickungen zwischen ihnen] auf. Die kürzlich verstorbene Schwiegertochter [der Familie] Jia verschied im Alter von nur 24 Jahren. Diejenigen, deren Namen zusammen mit deinem Namen im gleichen Namensverzeichnis [der Verstorbenen] eingetragen sind, würden an demjenigen Tag sterben, der mit deinem Todesjahr oder deinem Todesmonat oder deinem Todestag oder deiner Todesstunde verstrickt ist. [Nun] setze ich den Schicksalsgott Siming der Oberen Behörde und den Kriegsgott Silu der Unteren Behörde, denen die Nachkommen [der Verstorbenen] unterstellt sind, hierüber in Kenntnis. [Ich] setze [auch] die Boten des Grabkaisers, die dieses Schreiben untereinander weitergeben sollen, hierüber in Kenntnis, dass [ich] die Bleimännlein verwende, die [mögliche unglückselige Verstrickungen] auf sich nehmen sollen. Die tüchtigen Bleimännlein sind fähig, den Reis mit einem Stößel und einem Mörser zu schälen und das Essen vorzubereiten. Beim Besteigen eines Wagens können sie [sofort die Pferde] lenken, einen Pinsel in der Hand fassend können sie [sofort] schreiben. [Ich] setze den Vorsteher des Jenseits Haoli in der Mitte sowie den Streifenpolizisten auf dem *mo*-Feldrain hierüber in Kenntnis, dass tausend Herbste, zehntausend Jahre lang die Verstorbene den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen

ersten Jahr der Regierungsdevise Benchu 本初 (146 n. Chr.). Da das Grab auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert wurde, kommt nur das Jahr 146 n. Chr. in Frage. Das Datum entspricht dem 18. Nov. 146 n. Chr.

314 Eine ähnliche Phrase ist auf dem grabschützenden Tontopf für Herrn Wang Juzi zu finden: „Die Lebenden und die Verstorbenen begeben sich in unterschiedliche Richtungen 生死異趣“ (T. 08).

sollen. Die Verstorbene soll nicht mit den Lebenden ... [Das oben Stehende soll gemäß den betreffenden Gesetzen und Regularien behandelt werden] 建和元年十一月丁未朔十四日³¹⁵, 解。天帝使者謹爲加氏之家別解地下。後死婦³¹⁶加亡, 方年二十四。等汝名借(籍), 或同歲月重復鉤³¹⁷按日死, 或同日時³¹⁸重復鉤按日死。告上司命、下司祿³¹⁹, 子孫所屬, 告墓皇使者, 轉相告語, 故以自代鉛人, 鉛人池池³²⁰, 能舂能炊, 上車能禦, 把筆能書。告于中高(蒿)長、伯(陌)上游微, 千秋萬歲, 永無相墜。物(勿)與生人食□九人□□□□{如律令}.

T. 02-3 (Inscription des Talismans): Herr Großer Wagen beherrscht den bösen Geist, [in den] ein Verstorbener wegen einer schweren Geburt [verwandelt ist], den

315 Das Datum entspricht dem 24. Dez. 147 n. Chr.

316 Liu zufolge weist der Ausdruck *housi* 後死 darauf hin, dass die Verstorbene Frau Jia später als die Verstorbenen, die in der Sarkkammer bestattet waren, bestattet wurde (Liu Zhaorui 2007, 66). Dem Ausgrabungsbericht zufolge ist an dieser Stelle das Schriftzeichen *fu* 婦 („Frau; Schwiegertochter“) auf fünf Tontöpfen zu finden, während auf dem sechsten Tontopf das Schriftzeichen *fu* 婦 durch das Schriftzeichen *nü* 女 („Frau; Tochter“) ersetzt wurde. Die Bedeutungen beider Schriftzeichen dürften in diesem Kontext jedoch gleich sein, daher könnte die verstorbene Frau Jia meines Erachtens eine Schwiegertochter der Familie Jia sein.

317 Das Schriftzeichen an dieser Stelle wurde im Ausgrabungsbericht als *gou* 鉤 transkribiert (Hang Dezhou 1958, 62). In den grabschützenden Texten, deren Faksimiles veröffentlicht wurden, wurde *gou* jedoch entweder in der Form 鉤 oder 句 geschrieben.

318 Das Schriftzeichen an dieser Stelle wurde im Ausgrabungsbericht als *ming* 鳴 („läuten“) identifiziert, was aber keinen Sinn im Kontext *riming chongfu* 日鳴重復 ergibt. Diese Entzifferung wurde jedoch bisher von meisten Forschern übernommen (Ikeda 1981, 270–271; Wang Yucheng 1998, 75–81; Koh 2003, 7–8; Huang Jingchun 2004, 94–97; Liu Zhaorui 2007, 65–66). Meines Erachtens lässt sich das Zeichen als *shi* 時 („Stunde“) identifizieren, da die Phrase *rishi chongfu* 日時重復 („Verstrickungen mit dem Todestag und der Todesstunde“) häufig vorkommt.

319 Der Schicksalsgott *siming* 司命 und der Kriegsgott *silu* 司祿 sind jeweils für die Lebensdauer der Menschen sowie für das Militär bzw. den Schutz des Grabes zuständig. Laut dem Werk *jinshu* stehen sie für vier Sterne des Sternbildes *Santai* 三台 („Drei Behörden“), die wiederum die drei Kanzler *sangong* 三公 des himmlischen Kaiserhofes darstellen. „Die sechs Sterne des Sternbildes *Santai* liegen paarweise zueinander.... Die zwei in der westlichen Nachbarschaft des Sternbildes *Wenchang* liegenden Sterne heißen „Obere Behörde“ bzw. *Siming* und sind für die Lebensdauer des Menschen zuständig. Die benachbart liegenden zwei Sterne heißen „Mittlere Behörde“ bzw. *Sizhong* und sind für die Angelegenheiten der Sippen zuständig. Die zwei östlich liegenden Sterne heißen „Untere Behörde“ bzw. *Silu* und sind für den Krieg zuständig. Das Sternbild *Santai* trägt die Verantwortung, die Tugenden zu erhellen und üble Taten zu unterdrücken 三台六星, 兩兩而居...西近文昌二星曰上台, 爲司命, 主壽, 次二星曰中台, 爲司中, 主宗室, 東二星曰下台, 爲司祿, 主兵, 所以昭德塞違也 (Jinshu 1974, 293).“

320 Liu zufolge ist das Wort *chichi* 池池 ein Synonym von *yiyi* 迤迤, was so viel wie „seelenruhig“ bedeutet (Liu Zhaorui 2007, 66). Zwar ist die genaue Bedeutung des Wortes *chichi* unklar, ergibt sich jedoch meines Erachtens aus dem Kontext, dass damit die Tüchtigkeit der Bleimännlein gepriesen wird.

bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen seines Selbstmordes [verwandelt ist], den bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen seiner Hinrichtung auf dem Marktplatz [verwandelt ist] und den bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen seiner Kränkung der diensthabenden Sternbilder [verwandelt ist] 北斗君主乳死替（咎）鬼，主自死替（咎）鬼，主市³²¹死替（咎）鬼，主星死³²²替（咎）鬼。

Im Text T. 02-2 (147 n. Chr.), die auf sechs Tontöpfe geschrieben und 42 Jahre später nach der Verwendung des Textes T. 02-1 demselben Grab beigegeben wurde, war die Sorge darum ersichtlich, dass die Namen der Hinterbliebenen mit denen der Verstorbenen irrigerweise im selben Verstorbenenverzeichnis registriert worden sein könnten. Dieser Irrtum, so wird befürchtet, könnte dazu führen, dass die Todeszeit der betroffenen Hinterbliebenen mit der Todeszeit der Verstorbenen „verstrickt *chongfu goujiao* 重復鉤絞“ werden könnte und dass sie deswegen am Tag mit dem gleichen Ganzhi des Todestages des Verstorbenen sterben würden. Die Funktion der Bleimännlein, die quasi als „Sündenböcke“ dienten und anstelle der Lebenden die Verstrickungen auf sich nehmen sollen, wird erstmals erläutert.

T. 11: Am Tag Jiyou, dem elften Tag des Februar des zweiten Jahres der Regierungsdevise Jianhe, an dem ... neun ..., beschütze [ich], der Geistermeister Zuo, für das Haus ... mit Sorgfalt bei der Bestattung der Verstorbenen [das Grab]. Die Todeszeit des Verstorbenen war ungünstig, [da die Positionen der diensthabenden kalendarischen Götter,] Bakui, Jiukan, Tianshi, Yeguang und Shengsuo mit ihr in Unheil bringenden Verstrickungen stehen. Die Todeszeit ist ebenfalls verstrickt mit denjenigen bösen Geistern, deren Todeszeit mit ihr gleich ist, davon rührte das Unheil her. Mithin verteidige und löse [ich,] der Geistermeister, mit Sorgfalt die Verstrickungen auf. Blau ist der überirdische Himmel, dunkel ist

321 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang und Liu jeweils als 市 und 市 (Wang Yucheng 1996, 278; Liu Lexian 2002, 278). Liu deutet das Wort *shisi* 市死 als „Sterben durch eine Hinrichtung auf dem Marktplatz“ mit Verweis auf das Kapitel *Shisangzhi* 釋喪制 des Wörterbuches *Shiming* 釋名: „Unter dem Begriff Shisi versteht man die Hinrichtung auf dem Marktplatz 市死曰弃市“.

322 Wang hält das Schriftzeichen *xing* 星 für ein Tongjiazi von *xing* 刑 und deutet *xingsi* 星死 als „sterben an einer gerichtlichen Strafe“ (Wang Yucheng 1996, 278). Liu deutet *xingsi* als „Sterben durch Blut *xingsi* 腥死“ (Liu Lexian 2002, 279). Ich deute das Wort *xingsi* 星死 als „durch die Beleidigung eines diensthabenden Sternbildes zu Tode kommen“, weil ein ähnlicher Ausdruck auf dem grabschützenden Holztafelchen in der Form eines Männleins zu finden ist: „Alle unheilvollen Verstrickungen zwischen dem Todestag des Verstorbenen, Wangqun Luozi, und den Tagen, an denen ... die Götter Dongjing und Qixing Dienst haben, soll das Zypressenholzmännlein auf sich nehmen 東井七星，死者王羣洛子所犯，柏人當之“.

die unterirdische Welt. [Der Himmel mit seinen] vier Ecken [im Nordwesten, Nordosten, Südwesten und Südosten] ist vollständig aufgestellt, die vier Jahreszeiten, die fünf Phasen und das Qi von Yin und Yang laufen im Kreis. Daher verwende [ich] Bleimännlein und das Heilkraut Jieli, die die Verstrickungen zwischen der Todeszeit des Verstorbenen [und den kalendarischen Göttern und den bösen Geistern] auf sich nehmen sollen. Kein Unheil, das von ... auf sich nehmen wird, soll mehr stattfinden. Das Haus würde gedeihlich und glücklich sein, ohne ... Der Himmel wird sicherlich es geschehen lassen. [Das oben Stehende soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 建和二年二月十一日己酉³²³九□□, 左³²⁴神師謹爲□氏之家有(佑)³²⁵藪³²⁶死人。死者去時不³²⁷良, 八魁、九坎³²⁸、天尸、夜光、升所拘³²⁹□³³⁰重復禍央(殃)。年時句校姓(性)命相當尸菴, □去□³³¹爲菴(咎)央(殃)。謹因神師, 鎮解復衷³³²(重)。上天倉”(倉), 下地盲”(盲)。四維盡張, 四時五行, 時氣陰陽。故以鉛人、解離, 以當復衷(重)年命句校。無有禍□{央}, □□³³³以當□³³⁴。當昌吉, 無³³⁵□□。天自從之。如律令。

Im Text T. 11 (148 n. Chr.) werden die Namen mehrerer kalendarischer Geister erwähnt. Der Ritualmeister bezeichnet sich als Geistermeister 神師, dessen Nachname Zuo lauten muss. Die Ausdrücke *chongfu* 重復 („Verstrickung“) und *goujiao* 句校 („Verstrickung“) stehen stets mit der Todeszeit im Zusammenhang.

T. 12: Am Tag Jiyou, dem neunten Tag des November des zweiten Jahres der Regierungsdevise Jianhe, beschütze [ich], der Geistermeister Zuo, für das Haus ... mit Sorgfalt bei der Bestattung der Verstorbenen [das Grab]. Die Todeszeit des Verstorbenen war ungünstig, [da die Positionen der diensthabenden kalendarischen

323 Das Datum entspricht dem 18. März 148 n. Chr. Jiao et al. identifizieren die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle als □ (Jiao Nanfeng et al 2017, 20).

324 Jiao Nanfeng et al. identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als □.

325 Ich interpretiere das Schriftzeichen *you* 有 als ein Tongjiazi von *you* 佑 (wörtlich: beschützen).

326 Jiao Nanfeng et al. lassen das Schriftzeichen an dieser Stelle unidentifiziert.

327 Jiao Nanfeng et al. identifizieren die vier Schriftzeichen an dieser Stelle als 者.

328 Jiao Nanfeng et al. identifizieren die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle als □□□□故.

329 Jiao Nanfeng et al. identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als 将. Ich entziffere es als 拘.

330 Jiao Nanfeng et al. identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als 临. Ich lasse es unentziffert.

331 Jiao Nanfeng et al. identifizieren die vier Schriftzeichen an dieser Stelle als □□□□.

332 Das Schriftzeichen an dieser Stelle ist in der Form 衷 geschrieben.

333 Jiao Nanfeng et al. identifizieren die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle als □□□.

334 Jiao Nanfeng et al. identifizieren die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle als □□□.

335 Jiao Nanfeng et al. identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als 眾.

Götter,] Bakui, Jiukan, Tianshi, Yeguang und Shengsuo mit ihr in Unheil bringenden Verstrickungen stehen. Die Todeszeit ist noch verstrickt mit denjenigen bösen Geistern, deren Todeszeit mit ihr gleich ist, davon rührte das Unheil her. Mithin verteidige und löse [ich,] der Geistermeister, mit Sorgfalt die Verstrickungen von dem Verstorbenen auf. Blau ist der überirdische Himmel, dunkel ist die unterirdische Welt. [Der Himmel mit seinen] vier Ecken [im Nordwesten, Nordosten, Südwesten und Südosten] ist vollständig aufgestellt, die vier Jahreszeiten, die fünf Phasen und das Qi von Yin und Yang laufen im Kreis. Daher verwende [ich] Bleimännlein und das Heilkraut Jieli, die die Verstrickungen zwischen der Todeszeit des Verstorbenen [und den kalendarischen Göttern und den bösen Geistern] auf sich nehmen sollen. Kein Unheil, das von ... auf sich nehmen wird, soll mehr stattfinden. Das Haus würde gedeihlich und glücklich sein, ohne ... Der Himmel wird sicherlich es geschehen lassen. [Das oben Stehende soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 建和二年十一月³³⁶辛丑九日己酉³³⁷, 左神師謹爲□氏之家有(佑)薶³³⁸死人。死者去時不³³⁹良, 八魁、九坎³⁴⁰、天尸、夜光、升所拘³⁴¹□³⁴²重復禍央(殃)。年時句校姓(性)命相當尸替, □去□³⁴³爲替(咎)央(殃)³⁴⁴。謹因神師, 鎮解復衷³⁴⁵(重)人。上天倉”(倉), 下地盲”(盲)。四維盡張, 四時五行, 時氣陰陽。故以鉛人、解離, 以當復衷(重)年命句校。無有禍央(殃), □□以當□。當昌吉, 無□³⁴⁶。天自從之。如律令。

Der Text T. 12 (148 n. Chr.) ist fast identisch mit dem Text T. 11. Dies weist darauf hin, dass beide Texte von demselben Ritualmeister verfasst worden sein müssen.

T. 13:

T. 13-1 (Inscription auf dem Bauch der Flasche): Am elften Tag des Januars, dessen erster Tag Genzi ist, des dritten Jahres der Regierungsdevisen Jianhe, tariere [ich,]

336 Jiao Nanfeng et al. identifizieren die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle als 二.

337 Das Datum entspricht dem 7. Dezember 148 n. Chr.

338 Jiao Nanfeng et al. lassen das Schriftzeichen an dieser Stelle unidentifiziert.

339 Jiao Nanfeng et al. identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als □.

340 Jiao Nanfeng et al. identifizieren die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle als □□□□故.

341 Jiao Nanfeng et al. identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als 将. Ich entziffere es als 拘.

342 Jiao Nanfeng et al. identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als 临. Ich lasse es unentziffert.

343 Jiao Nanfeng et al. identifizieren die vier Schriftzeichen an dieser Stelle als □□□□.

344 Jiao Nanfeng et al. identifizieren die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle als 當□.

345 Das Schriftzeichen an dieser Stelle ist in der Form 衷 geschrieben.

346 Jiao Nanfeng et al. identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als 利.

der Geistermeister des Himmlischen Herrn, das Yin-Yang-Verhältnis des Grabes aus. [Ich] vertreibe aus dem Himmel das Ungemach, entferne von den Menschen das Unheil und befreie das Volk vom Unglück. Ich bin zuständig dafür, das Yin-Yang-Verhältnis, die vier Jahreszeiten und die Fünf Elemente zurechtzubringen und die Unheilbringenden zu bestrafen. [Ich,] der Untertan, habe den Befehl des Herrn des Himmels erhalten und bin zuständig dafür, über ... im Volk gerichtlich zu verhandeln und die Essenz der Fünf Erzsorten zu verwenden. Die Lebenden sollen vorwärts gehen, die Verstorbenen sollen rückwärts schreiten. Die Lebenden begeben sich in die Stadt, die Verstorbenen schreiten aus der Stadtmauer hinaus. Deshalb wurden hunderttausend hohe Terrassen errichtet, um für die Lebenden zu ... Die Verstorbenen ... [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 建和三年□{正}月□{庚}子朔十一日³⁴⁷, 天□{帝}神師□{定}³⁴⁸冢陰陽。為天解九(咎)³⁴⁹, 為人除央(殃), 為民除害。主佐陰陽、四時、五行, 罰敬(儆)不祥³⁵⁰。臣受主天之教, 主案民間□□, 定立五石之精。生人當前, 死人當卻; 生人入城³⁵¹, 死人出郭³⁵²。故作千佰(百)壘(臺)以□生人, 死□□□□。如律令。

T. 13-2 (Inscription auf der Schulter der Flasche): [Die Tonflasche soll] das Grab beschützen 厭(壓)墓。

T. 13-3 (Fragmente der verdeckten Inschrift): [Am Tag ...] der Regierungsdevise Jian[he] ... Die Lebenden besitzen ihr [eigenes] Dorf, die Verstorbenen haben ihre [eigene] Verbandsgemeinde [in der Unterwelt]. ... Die Verstorbenen ... die Lebenden ... die Verstorbenen ... bekommen ... 建...生人有里, 死人有鄉...死人...下...生人...死人...得

T. 13-4 (Die in Kanzleischrift geschriebene Inschrift des Talismans): Mit dem Talisman des Himmels und der Erde verjage [ich] das Ungemach und vertreibe das

347 Das Datum entspricht dem 6. Febr. 149 n. Chr.

348 Liu ergänzt zutreffend das Schriftzeichen an dieser Stelle mit *ding* 定 (Liu Weipeng 2009, 84).

349 Das Schriftzeichen *jiu* 九 („neun“) klingt wie das Schriftzeichen *jiu* 咎 („Ungemach“). Es muss meines Erachtens an dieser Stelle als ein falsches Tongjiazi von *jiu* 咎 verwendet worden sein.

350 Das Schriftzeichen an dieser Stelle wurde in der Form 彗 geschrieben.

351 Das Schriftzeichen an dieser Stelle lässt Liu unentziffert. Ich identifiziere es als *cheng* 城.

352 Das Schriftzeichen identifiziert Liu als *xiang* 鄉 („Verbandsgemeinde“), dessen Form aber der Form von *xiang* 鄉 im Talisman nicht entspricht. Ich entziffere es hingegen als *guo* 郭 („äußere Stadtmauer“).

Unheil, bis hin zu einer anderen Verbandsgemeinde 天苻（符）地節（節），轉咎移央（殃），更至他鄉。

Beim Beispiel T. 13 (149 n. Chr.) wird das Hauptanliegen des grabschützenden Textes deutlich hervorgehoben: „das Grab beschützen 厭（壓）墓“. Die Verwendung der Fünf Erzsorten wird erstmals erwähnt: „die Essenz der Fünf Erzsorten zu verwenden 定立五石之精“. Der Ritualmeister bemühte sich darum, auf „Befehl des Herrn des Himmels 主天之教“ das „Yin-Yang-Verhältnis des Grabes auszutarieren □{定}冢陰陽“. In den Fragmenten der verdeckten Inschrift taucht erstmals die folgende neue Phrase auf: „Die Lebenden besitzen ihr [eigenes] Dorf, die Verstorbenen haben ihre [eigene] Verbandsgemeinde [in der Unterwelt] 生人有里，死人有鄉“.

B. 01: Am elften Tag des Oktobers des ersten Jahres der Regierungsdevise, [beschütze ich] das Grab von Yuan Xiaoliu. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 元嘉元年十月十一日³⁵³□□{鎮}³⁵⁴袁孝劉冢。如律令。

Die Inschrift des Beispiels B. 01 (151 n. Chr.) ist zwar teilweise abgeblättert, dennoch lässt sie sich aufgrund des auf der Rückseite des Täfelchens befindlichen Talismans eindeutig als ein grabschützender Text identifizieren. Der Text, der nur aus der Zeitangabe, einer bündigen Phrase über das Beschützen des Grabes, dem Namen des Bestatteten und dem Schlusswort *ru lüling* besteht, ist sehr kurz. Dies weist darauf hin, dass er zu den frühesten Zeugnissen der grabschützenden Texte, die in Bleitäfelchen eingeritzt wurden, zählt.

353 Das Datum entspricht dem 7. Nov. 151 n. Chr. Ikeda datiert das Bleitäfelchen auf 424 n. Chr., was dem ersten Jahr der Regierungsdevise Yuanjia der Song-Dynastie der Südlichen Dynastien entspricht (Ikeda 1981, 229). Huang zweifelte die Echtheit dieses grabschützenden Bleitäfelchens durch eine Analyse der Form der Zeitangabe an. Ihm zufolge kam die Zeitangabe in der Form „Regierungsdevise + Jahr + Monat + Tag“ am Ende der Ost-Han-Zeit nur selten vor, während die damals übliche Zeitangabe in der Form „Regierungsdevise + Jahr + Monat + Ganzhi des ersten Tages des Monats + Tag + Ganzhi“ war (Huang Jingchun 2004, 102). Die Zeitangabe in der Form „Regierungsdevise + Jahr + Monat + Tag“ ist jedoch auch in einem anderen grabschützenden Text zu finden: „Am vierzehnten Tag des ... Monats des ersten Jahres der Regierungsdevise Yanguang trenne [ich] die Lebenden von den Verstorbenen 延光元年□月十四日。生人之死別解 (T. 03)“.

354 Die fehlenden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wang und Huang jeweils als □□, □□, □□, □□□□ (Luo Zhenyu 1930, 5226–5227; Ikeda 1981, 229; Wang Yucheng 2003, 493; Huang Jingchun 2004, 102). In grabschützenden Texten befindet sich vor dem Objekt *zhong* 冢 („Grab“) üblicherweise das Verb *ya* 壓, *zhen* 鎮 oder *an* 安 („in Frieden stellen“).

T. 14: Am Tag Gengshen, dem vierzehnten Tag des Dezembers, dessen erster Tag Dingwei ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Yuanjia, beschütze [ich im Namen des] Gelben Herrn [das Grab] aus dem Anlass, dass sich Atong aus der Familie Xusu mit der Tochter von Xing Xian, beide stammen aus dem Dorf Zhonghua der Verbandsgemeinde Zhen des Kreises Houshi der Präfektur Henan, sich im Grab vereinigen. Mit magischer Medizin beschütze [ich] das Grab, das Wohnhaus [in der Unterwelt], und ... die sieben Götter, um das Yin-Yang-Verhältnis des Grabes auszutarieren, damit die Verstorbenen keine [Verfehlungen] und die Lebenden keine Schuld haben. Nachdem ..., [sollen] ... die Verfehlungen und die Schuld von Atong und der Tochter von Xian [getilgt werden]. [Daher gebrauche ich] die Fünf Erzsorten, das Ginseng, das Jie[li] sowie ... und platziere sie in diese Flasche. Die Götter werden dem Grab Glück bringen, ... Reichtum und Heil sollen den Lebenden des Hauses Xusu von dem Tag der Zusammenkunft [von Atong und der Tochter von Xian] an zuteilwerden. [Das oben Stehende soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 元嘉二年十二月丁未朔十四日庚³⁵⁵申³⁵⁶, 黃帝與河南緱氏真□{鄉}中華里³⁵⁷許蘇阿□{銅}□刑憲女合會³⁵⁸。神藥以³⁵⁹填(鎮)□冢宅, □□七神³⁶⁰定冢陰陽, 死人無□{適}, 生人無過。蘇□³⁶¹之後, 生□□□人阿銅、憲女適過□□。□為□³⁶²五石、人參、解□{離}³⁶³,

355 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Huang jeweils als *jia* 甲 und *geng* 庚 (Zhang Jian 1997, 3; Huang Jingchun 2004, 103).

356 Das Datum entspricht dem 26. Jan. 153 n. Chr.

357 Die Angabe der Herkunft einer Person folgt normalerweise folgendem Format: [X Präfektur +] X Kreis + X Verbandsgemeinde + [X Dorf]. Daher kann die Leerstelle hinter dem Schriftzeichen *zhen* 真 mit dem Schriftzeichen *xiang* 鄉 („Verbandsgemeinde“) ergänzt werden.

358 Huang identifiziert den Ausdruck *hehui* 合會 mit dem Wort *pinghui* 娉會 („Eheschließung zwischen zwei Verstorbenen“), da nur ein grabschützender Text im Grab für zwei Verstorbene verwendet wurde (Huang Jingchun 2009, 42). *Hehui* lässt sich meines Erachtens als ein Synonym von *hezhong* 合冢 deuten, womit die Zusammenkunft eines später Verstorbenen mit dessen Ehepartner im Grab gemeint ist. Für eine nähere Diskussion dazu siehe Kapitel 4.4.2.

359 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Huang jeweils als *x* und *yi* 以 entziffert (Zhang Jian 1997, 3; Huang Jingchun 2004, 103).

360 Huang deutet das Wort *qishen* 七神 (wörtlich: „sieben Götter“) als den Großen Wagen, der aus sieben Sternen besteht (Huang Jingchun 2004, 104). Der Große Wagen wurde jedoch in der Han-Zeit immer als *beidou* 北斗 oder *beichen* 北辰 bezeichnet.

361 Das Zeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Huang jeweils als 寤 und 寤. Ich lasse es hingegen unentziffert.

362 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Zhang als *zhi* 治 (Zhang Jian 1997, 4). Ich lasse es hingegen unentziffert.

363 Die Leerstelle kann mit dem Schriftzeichen *li* 離 ergänzt werden, weil das Heilkraut *jieli* 解離 und der Ginseng in den grabschützenden Texten mehrmals nacheinander als magische Medizin Erwähnung finden.

□□安此³⁶⁴瓶。神明利冢，□□□□。許蘇氏家生人富利，從合日始。如律令。

Im Text T. 14 (153 n. Chr.) wird der Ausdruck *hehui* 合會 erwähnt, der sich wohl darauf bezieht, dass ein kürzlich Verstorbener oder eine kürzlich Verstorbene zusammen mit seiner oder ihrem bereits bestatteten Ehepartner(in) im Grab vereint wird.

T. 15: Am Tag Jiyou, [dem dreiundzwanzigsten Tag] des Mai des zweiten Jahres der Regierungsdevise Yongshou, beschütze [ich,] Dan, der Bote des Himmlischen Herrn, für das Haus [... das Grab]. ... [Ich] veranlasse mit dem Siegel des großen Gelben Gottes [die Götter der] vier Jahreszeiten sowie der fünf Elemente in der ganzen Welt die fünf [bösen Geister] zu verjagen und gefangen zu nehmen. [Sie] sollen ein mit einem Talisman versehenes, als Befehl [des Himmlischen Herrn] dienendes Dienstschreiben bei sich tragen, sich zu jeder Stunde eilends mit dem Postwagen auf den Weg machen, in den Poststationen übernachten und die im Weg stehenden Berggrücken überwinden, um allerlei böse Geister mit Sorgfalt zu fangen. Die [bösen Geister], deren Namen nicht im Namenregister eingetragen sind, dürfen die Flucht ergreifen. Diejenigen, die noch in der Nähe verweilen, dürfen nicht mehr entfliehen, diejenigen, die schon in die Ferne geflüchtet sind, dürfen jedoch weiter leben. [Falls du ...] gefangen werden würdest, würde [der Gott] ... deine ..., der Feuergott Zhihuodafu deine Knochen verbrennen und der Windgott und der Regengott deine verbrannte Asche zerstreuen. Diejenigen, die ..., würden gezwungen werden eine fünfhundert [Meilen] lange Mauer aus Asche zu bauen, deren Oberteil und Unterteil nie fertig gebaut werden kann. ... eilend erteile [ich nun im Namen] des Gelben Herrn ... Der Gott des Nordens ist Xuanwu und das vorherrschende Material [des Nordens] ist der Magnetit. Die [anderen Angelegenheiten sollen] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 永壽二年五月□□□{廿三日}己酉³⁶⁵, 天帝使者旦□□□之家墳(鎮)厭(壓)³⁶⁶。署□□□□, 移大黃印章, □³⁶⁷佼四時五行, 追逐天下, 捕取五□。豕(使)之符(符)書一制, 日夜□□, 乘傳

364 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Huang jeweils als 井 und □ (Zhang Jian 1997, 4; Huang Jingchun 2004, 103). Ich lese es als 此.

365 Die beiden Schriftzeichen identifiziert Cai als *sizhi* 巳直 (Cai Yunzhang 1989, 649). Ich hingegen entziffere sie als *yiyou* 己酉. Demzufolge entspricht das Datum dem 28. Juni 156 n. Chr.

366 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Cai und Huang jeweils als *han* 寒 und *se* 塞 (Cai Yunzhang 1989, 649; Huang Jingchun 2004, 107). Ich lese es als *ya* 厭, da eine sehr ähnliche Schreibweise dieses Zeichens auch im grabschützenden Text T. 13-2 zu finden ist.

367 Das nicht komplett erkennbare Zeichen an dieser Stelle identifiziert Cai als eine Variante des Zeichens *po* 迫 (Cai Yunzhang 1989, 650). Ich lasse es unentziffert.

居署，赳（越）度閩梁，□堇（謹）攝錄佰鬼。名字無合得桃（逃）亡，近留行，遠得生。□徯山主□致榮，□□□□旦女（汝）嬰，執火大夫燒汝骨，風伯雨師揚汝灰。沒□□者，使汝築灰垣五百□{里}，□{沒}成其上，沒成其下。秦（臻）其□汝，黃帝呈下急□舟。□□{北方}神玄武，其物主者慈（磁）石。他□{如}律□{令}。

Im Text T. 15 (156 n. Chr.) findet die Verwendung des grabschützenden Siegels und des Erzes („Magnetit 慈石“) wiederum Erwähnung. Dieser grabschützende Text zielt vor allem darauf ab, böse Geister zu vertreiben.

T. 16: Am Tag Yiyou, dem siebenundzwanzigsten Tag des Februars, dessen erster Tag Jiwei ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Yongshou, setze [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, den Hügelminister, den Grabsenior und die Beamten mit dem Rang von zweitausend Shi in der Unterwelt hierüber in Kenntnis, dass heute der Verstorbene des Hauses Cheng mit dem Agnomen Taochui [hier bestattet wird]. Da sich sein Todestag und seine Todesstunde mit den [Hinterbliebenen] in [unglückseliger] Verstrickung befinden, sind die Daten [seiner Todeszeit] und die Daten der Hinterbliebenen des Hauses im selben Namenverzeichnis [der Verstorbenen] in gegenseitiger Verstrickung registriert. Nachdem [dieses Schreiben] angekommen ist, sollen die Daten [der Hinterbliebenen] aus dem [falschen] Namenverzeichnis gestrichen und der die Verstrickungen bezeugende Eintrag gelöscht werden, sodass die Verstorbenen und die Hinterbliebenen in verschiedenen Namenverzeichnissen registriert sein sollen. Tausend Herbst, zehntausend Jahre lang sollen sie einander keinen Schaden mehr zufügen. [Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 永壽二年二月己未朔廿七日乙酉³⁶⁸，天帝使者告丘丞、墓伯、地下二千石：今成氏之家死者字桃椎³⁶⁹，死日時重復，年命³⁷⁰與家中生人相拘籍。到³⁷¹，復³⁷²其年命，削重復之文，解拘伍之籍，

368 Das Datum entspricht dem 5. April 156 n. Chr.

369 Der Vorname *taochui* 桃椎 bedeutet „Pfirsichholzstange“, daher ist er geeignet für einen Mann.

370 Der Begriff *nianming* 年命 bezieht sich in der Wahrsagung auf die vier mit Ganzhi berechneten Zahlen *bazi* 八字, die das Geburtsjahr, den Geburtsmonat, den Geburtstag sowie die Geburtsstunde eines Lebenden bezeichnen. Bei einem Verstorbenen soll es sich bei den vier Zahlen um das Todesjahr, den Todesmonat, den Todestag und die Todesstunde handeln.

371 Das Wort *dao* 到 („ankommen“) könnte sich in diesem Kontext auf die Ankunft des Amtschreibens bzw. der grabschützenden Tonflasche beziehen. Ähnliche Beispiele sind auch auf den grabschützenden Töpfen zu finden: „Nachdem dieses [als] Ausweis [dienende Schreiben] angekommen ist 夷（傳）到“ (T. 27).

372 Das Schriftzeichen *fu* 復 bedeutet in diesem Kontext „tilgen, eliminieren“. Ein weiteres Beispiel findet sich in der Biographie von Bao Yu 鮑昱: „Die Dürre hat bereits große Ausmaße

死生異簿。千秋萬歲，不得復相求索。急急如律令。

Im Text T. 16 (156 n. Chr.) wird der enge Zusammenhang zwischen der Verstrickung *chongfu* 重復 und dem Verstorbenenverzeichnis nochmals deutlich gemacht: „Da sich sein Todestag und seine Todesstunde mit den [Hinterbliebenen] in [unglückseliger] Verstrickung befinden, sind die Daten [seiner Todeszeit] und die Daten der Hinterbliebenen des Hauses im selben Namenverzeichnis [der Verstorbenen] in gegenseitiger Verstrickung registriert 死日時重復，年命與家中生人相拘籍“. Außerdem taucht die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 急急如律令“ erstmals auf.

T. 17: Am Tag Jiyou, dem zweiundzwanzigsten Tag des März, dessen erster Tag Jiwei ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Yongshou, an dem der Gott Zhi [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, beschütze [ich] mit Sorgfalt [das Grab] von Liu Mengling. [Im Namen] des [Himmlichen] Herrn setze [ich] ehrfurchtsvoll den Osten [des Landes] hierüber in Kenntnis, dass die gesetzliche Strafe, die von den Himmelsstämmen Jia und Yi ausgeht, vorhatte [den Verstorbenen] heimsuchen, sie musste aber das Vorhaben aufgeben, weil sie plötzlich von einer schweren Krankheit an den Knien befallen wurde, die sie tags weinen und nachts schlaflos ließ. Die gesetzliche Strafe ... Ehrfurchtsvoll setze [ich] ehrfurchtsvoll den Süden [des Landes] hierüber in Kenntnis, dass die gesetzliche Strafe, die von den Himmelsstämmen Bing und Ding ausgeht, vorhatte [den Verstorbenen] heimsuchen, sie musste aber das Vorhaben aufgeben, weil sie zurückgerufen wurde zur Ausübung einer [anderen] gesetzlichen Strafe. Ehrfurchtsvoll setze [ich] ehrfurchtsvoll den Westen [des Landes] hierüber in Kenntnis, dass die gesetzliche Strafe, die von den Himmelsstämmen Geng und Xin ausgeht, vorhatte [den Verstorbenen] heimsuchen, sie musste aber das Vorhaben aufgeben, weil sie plötzlich von einer schweren Krankheit am Bauch befallen wurde. Ehrfurchtsvoll setze [ich] ehrfurchtsvoll den Norden [des Landes] hierüber in Kenntnis, dass die gesetzliche Strafe, die von den Himmelsstämmen Ren und Gui ausgeht, vorhatte [den Verstorbenen] heimsuchen, sie musste aber das Vorhaben aufgeben, weil sie plötzlich von einer schweren Krankheit [an...] befallen wurde und nicht Ehrfurchtsvoll setze [ich] ehrfurchtsvoll die Mitte [des Landes] hierüber in Kenntnis, dass die gesetzliche Strafe, die von den Himmelsstämmen Wu und Ji ausgeht, vorhatte [den Verstorbenen] heimsuchen, sie musste aber das Vorhaben aufgeben, [weil] sie plötzlich von einer schweren Krankheit befallen

angenommen. Womit kann das Unheil gemildert werden 旱既太甚，將何以消復災眚? (Houhanshu, 29.1022)“.

wurde und nicht [vom Bett] aufstehen konnte. ... Deswegen konnte keine [gesetzliche Strafe] tatsächlich [den Verstorbenen] heimsuchen. ... Der Mund konnte kein Wort hervorbringen ... Da der Gerichtsentscheid über die oben genannten Angelegenheiten getroffen wurde, ist das Unheil nun endgültig von der Schwelle [des Grabs] abgewendet. Die gesetzliche Strafe und der Frondienst [zu Bauarbeiten im Jenseits], die beide von den vier Himmelsrichtungen ausgehen, sind nun eliminiert. [Das oben Stehende] eilt [und soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien behandelt werden 永壽二年三月己未朔廿二日己酉³⁷³, 直執, 謹爲劉³⁷⁴孟陵墳(鎮)厭(壓)。縣官³⁷⁵敢告東方, 吏事³⁷⁶生於甲乙, 謀議欲來, 暴病足膝, 晝且啼哭, 夜不得臥, 便休不來會, 事□□□。敢告南方, 吏事生於丙丁, 謀議欲來, 反還典刑。敢告西方, 吏事生於庚申(辛), 謀議欲來, 暴病腹□□。敢告北方, 吏事生於壬癸, 謀議欲來, 暴病欲□, 無□思□□□□不得履。□□{敢告}中央, 吏事生於戊己, 謀議欲³⁷⁷□{來}, 暴病不起, □□□□□□□□□□, 皆不得來會。□□□□□□苦以不□□□□□□□□□□門□服, □不能言, □□□□□□□□。前事以(己)決, 襄(襁)禍門去, 辟四方³⁷⁸吏事及土功。急如律令。

- 373 Das Datum entspricht dem 29. April 156 n. Chr. Nakamura weist darauf hin, dass das Datum ursprünglich „am Tag Jiayu, dem sechzehnten Tag des Februars, dessen erster Tag den Ganzhi Jiwei einnimmt, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Yongshou 永壽二年二月己未朔十六日甲戌“ lautete. Aber ein horizontaler Strich wurde auf dem Schriftzeichen *er* 二 hinzugefügt, dadurch wurde aus dem Februar *eryue* 二月 der Monat März *sanyue* 三月. Die Angabe des Tages wurde sorgfältig korrigiert, während der Ganzhi des ersten Tages des Februars Jiwei 己未 unverändert blieb. Der Ganzhi des ersten Tages des März müsste eigentlich Wuzi 戊子 sein, was wiederum durch den „richtigen“ Ganzhi Jiyou 己酉 des zweiundzwanzigsten Tag des März bestätigt wird (Nakamura 1927, 6–7).
- 374 Nakamura und Wang identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als 對 (Nakamura 1927, 5; Wang Yong 1992, 208), während Huang und Zhang es als 劉 lesen (Huang Jingchun 2004, 109; Zhang & Bai 2006, 149).
- 375 Die Bezeichnung *xianguan* 縣官 konnte sich hierbei nicht nur auf das Oberhaupt eines Kreises *xianling* 縣令, sondern auch auf den Himmlischen Herrn beziehen, da sie in der Han-Zeit auch eine Bezeichnung für den Kaiser war. In der Bibliographie von Huang Guang sagte Huo Yu 霍禹, dass der Kaiser ohne seinen Vater, Huo Guang, nicht seine Macht behalten würde. Nach dem Kommentar von Ru Chun 如淳, der in der Wei-Zeit (220–265 n. Chr.) tätig war, „war *xianguan* eine Bezeichnung für den Kaiser 縣官謂天子“ (Hanshu, 38.2953).
- 376 Das Wort *lishi* 吏事 bezieht sich auf die Strafe, die Huang zufolge an dieser Stelle personifiziert dargestellt wurde (Huang Jingchun 2004, 109).
- 377 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle waren Nakamura zufolge teilweise geblättert und in der Form 某義谷 erhalten. Er identifiziert sie jedoch als *mouyi yu* 謀議欲 (Nakamura 1927, 6).
- 378 Obwohl im grabschützenden Text die Bestrafungen der vier Haupthimmelsrichtungen und der Mitte beschrieben wurden, wurden hier nur die Bestrafungen der vier Haupthimmelsrichtungen erwähnt.

Der grabschützende Text T. 17 (156 n. Chr.) fungierte dazu, gesetzliche Strafen und den Frondienst zu Bauarbeiten im Jenseits aufzuheben. Die gesetzlichen Strafen, die jeweils von den vier Himmelsrichtungen und der Mitte ausgingen, wurden personifiziert. Sie wurden durch verschiedene Krankheiten von ihrem Wirken abgehalten. Auch hierdurch wird die Beschwichtigung der Erde erreicht. Der Türbereich spielt dabei eine wichtige Rolle: „ist das Unheil nun endgültig von der Schwelle [des Grabs] abgewendet 襄（襮）禍門去“.

T. 18: Am Tag Bingshen, [dem neunundzwanzigsten Tag des Dezember], dessen erster Tag Renshen ist, des dritten Jahres der Regierungsdevise Yongshou, bereite [ich], der Bote des Gelben Gottes, den Grund für dieses Landstück und beschütze für den Auftraggeber seine [hier bestatteten] Vorfahren. [Ich] tilge das Unheil, entferne das Ungemach und bringe den Nachkommen Glück. Lasst die Verstorbenen ohne Verfehlungen und die Lebenden ohne Katastrophen sein. [Hierfür] sind Abwehrzeichen voller magischer [Wirkkraft] gegen das Unheil errichtet worden, die aus Magnetit, Arsenopyrit, Realgar, Azurit und Zinnober, der Essenz der Fünf Erzsorten, bestehen. Die Arzneien, die die Wirkkraft der magischen [Flasche] bestärken, werden das Grab in Frieden und Ruhe versetzen. Die zwei Arten Heilkräuter, Jieli und Rangcao, [dienen] als Zeugnis. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 永壽三年十□□□□□□{二月壬申朔廿}九日丙申³⁷⁹, 黃神使者□{為}³⁸⁰地置根, 為人立先³⁸¹, 除央（殃）去咎, 利後子孫。令死人无適, 生人无患。建立大鎮³⁸², 慈、譽、雄黃、曾青、丹沙（砂）, 五石會精, 衆³⁸³藥輔³⁸⁴神³⁸⁵,

379 Die abgeblätternen Schriftzeichen ergänze ich mittels des Nachschlagwerks *Ershishi shuorun biao*. Das Datum entspricht dem 15. Febr. 158 n. Chr.

380 Liu vermutet, dass das fehlende Schriftzeichen *mai* 買 („kaufen“) ist (Liu Weipeng 2000, 165). Beim Erwerb eines Landstückes muss meines Erachtens jedoch dessen Lage und Größe angegeben werden.

381 Rein wörtlich bedeutet das Schriftzeichen *li* 立 („errichten“), aber da hier und in anderen grabschützenden Texten sein Objekt *xian* 先 („die Vorfahren“) ist, lässt sich es mit „beschützen“ übersetzen.

382 Das Wort *zhen* 鎮 an dieser Stelle ist ein Substantiv und es bedeutet eine Art Abwehrzeichen, das in der Magie verwendet wird, um das Unheil abzuwenden und zu unterdrücken.

383 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Liu und Zhang als *yi* 戾 (Liu Weipeng 2000, 167; Zhang & Bai 2006, 133). Ich identifiziere es als *zhong* 衆.

384 Das Schriftzeichen an dieser Stelle liest Liu als *fu* 輔. Zhang übersieht es (Zhang & Bai 2006, 133).

385 Das Wort *shen* 神 muss in diesem Kontext sich auf das Wort *shenping* 神瓶 („eine Flasche voller magischer Wirkkraft“) beziehen, weil die Flasche als der Behälter für Medizin diente, dadurch ihre magische Kraft gestärkt werden konnte.

冢墓安寧。解離³⁸⁶、囊草□{以}為盟³⁸⁷。如律令。

Beim Text T. 18 (158 n. Chr.) zielt der Ritualmeister, der sich als „Bote des Gelben Gottes 黃神使者“ bezeichnet, darauf ab, „die Grundlage für das Landstück zu bereiten und für den Auftraggeber seine [hier bestatteten] Vorfahren zu beschützen □{為}地置根, 為人立先“. Erstmals werden die Namen der Fünf Erzsorten im grabschützenden Text aufgelistet: „Magnetit, Arsenopyrit, Realgar, Azurit und Zinnober 慈、礬、雄黃、曾青、丹沙（砂）“. Zudem werden zwei Arten von Heilkräutern, Jieli 解離 und Rangcao 囊草, genannt. Die Erze und die Heilkräuter werden gemeinsam als Arzneien 衆藥 betrachtet.

B. 02: Am Tag Jiyou, dem dritten Tag des Septembers, dessen erster Tag Bingchen ist, des vierten Jahres der Regierungsdevise Yanxi, an dem der Gott Bi [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, setze [ich im Namen des] Gelben Herrn den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, die Beamten, die jeweils für die linke Seite und die rechte Seite des Grabes zuständig sind, den *yushi*-Beamten, der für das Strafwesen in den Gräbern zuständig ist, sowie den Aufseher der Torwachen des Grabtors, die alle anwesend sind, hierüber in Kenntnis: Die Ehefrau von Zhong Zhongyou aus dem Dorf Changfu in der Verbandsgemeinde Yanren im Kreis Pingyin ist aufgrund ihres unglücklichen Schicksals früh verstorben und wird nun hier bestattet. Sie hat ein eigenes, über zehntausend Generationen hinweg vererbtes Landstück zum Bau eines Grabes [symbolisch] gekauft. Der Preis beträgt neunundneunzigtausend [Wuzhu-Münzen] und das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. An den vier Ecken wurden Abwehrzeichen errichtet, in der zentralen Kammer [des Grabes] wurden der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge, Münzen und [mehrere] Bleimännlein [platziert]. Die gegenwärtigen Zeugen sind ... und ... Von heute an soll [der Verstorbene] den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen. Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 延熹四年九月丙辰朔卅日己酉³⁸⁸, 直閉, 黃帝告丘丞、墓伯、地下

386 Liu entziffert das Schriftzeichen an dieser Stelle als *lang* 藜 (Liu Weipeng 2000, 167). Ich hingegen entziffere es als *li* 離, weil der Ausdruck *jieli rangcao* 解離囊草 auch im grabschützenden Text für Herrn Zhang (N. 21) auftaucht.

387 Das Wort *meng* 盟 bedeutet an dieser Stelle „Zeugnis“. In den grabschützenden Texten ist das Wort Xin 信 ein Synonym für das Wort Meng 盟: „Was dient als Zeugnis? [Diese Flasche dient als Zeugnis. Sie ist mit] der magischen Medizin [befüllt], die [das Unheil] unterdrückt und [das Grab] beschützt 何以為信? 神藥厭（壓）填（鎮）(T. 06).“

388 Das Datum entspricht dem 5. Nov. 161 n. Chr.

二千石、墓左、墓右、主墓獄史³⁸⁹、墓門亭長，莫不皆在：今平陰偃人鄉
 萇富里³⁹⁰鍾仲游妻薄命蚤（早）死，今來下塋（葬）。自買萬³⁹¹世冢田，
 賈（價）直（值）九萬九千³⁹²，錢即日畢。四角立封³⁹³，中央明堂皆有尺
 六³⁹⁴桃券³⁹⁵、錢布、鉛（鉛）人。時證知者先□曾王父母³⁹⁶，□□□□□³⁹⁷。

- 389 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Huang, Zhang und Lu jeweils als 史, 史, 吏, 吏 und 史 (Luo Zhenyu 1930, 5227–5229; Ikeda 1981, 215–216; Huang Jingchun 2004, 64; Zhang & Bai 2006, 195; Lu Xiqi 2014, 27–28). *Yushi* 獄史 war ein niedriger Amtstitel mit dem Rang von hundert Shi. Im ausgegrabenen „Verzeichnis der Beamten der Präfektur Donghai 東海郡吏員簿“ gibt es 78 *yushi*-Beamten, die in den 170 Verbandsgemeinden der Präfektur Donghai arbeiteten (Yang Jiping 1998, 33).
- 390 Der Sitz der Kreisregierung des Kreises Pingyin lag etwa 25 km in Richtung Nordwesten der Stadt Luoyang 雒陽. Luo Zhenyu zufolge wurde das Bleitäfelchen im Kreis Mengjing 孟津 ausgegraben, der heute etwa 10 km nördlich der Stadt Luoyang liegt. Daher konnte die Strecke zwischen dem Haus Zhong und dem Elternhaus der Verstorbenen innerhalb eines Tages bewältigt werden.
- 391 Das Schriftzeichen *wan* 萬 wurde in kleinerer Schriftgröße eingeschnitzt. Es muss wie das Schriftzeichen *ming* 命 aus Nachlässigkeit ausgelassen und später ergänzt worden sein.
- 392 Der Preis muss aus den folgenden Gründen fiktiv sein. Erstens erscheint die Zahl neunundneunzigtausend 九萬九千 viel zu schematisch. Zweitens war die Zahl neun eine glückliche Zahl, die ausgewählt worden sein könnte, um den Preis wohlgefälliger erscheinen zu lassen. Drittens war der Preis viel zu hoch. Der echte Kaufpreis eines Landstücks, der im Jahr 72 n. Chr. im steinernen Kaufvertrag des Dorfes Shiting *Han shitingli fulao dan maitian yueshu shiquan* 漢侍廷里父老僱買田約束石券 protokolliert wurde, betrug 750 Wuzhu-Münzen pro Mu (Lu Xiqi 2006, 67). Der Landpreis lag in entlegenen Grenzgebieten wie Juyan noch niedriger und konnte bis 100 Wuzhu-Münzen pro Mu betragen (Wang Zhongluo 1996, 63). Die auf den osthänzeitlichen Steinstelen aus dem Kreis Pi 郫, Provinz Sichuan, vermerkten Landpreise lagen jeweils bei 500, 1000, 1600 und 2000 Wuzhu-Münzen pro Mu (Liu Jinhua 2008, 30). In Anbetracht der regionalen und zeitlichen Schwankungen der Landpreise, wären 1500 Wuzhu-Münzen pro Mu ein akzeptabler durchschnittlicher Preis. Mit neunundneunzigtausend Wuzhu-Münzen konnte man schätzungsweise 66 Mu Land kaufen. Das wäre übertrieben viel, weil das größte Grab in der Provinz Hebei nur 28 Mu in Anspruch nahm.
- 393 Das Wort *feng* 封 ist meines Erachtens ein Synonym für *zhen* 鎮, weil beide Wörter das Objekt des Verbs *li* 立 („errichten“) sein können: „[Dazu] sind Abwehrzeichen voller magischer [Kraft] gegen das Unheil errichtet worden 建立大鎮 (T. 18)“.
- 394 Ein Fuß und sechs Zoll ergeben sich etwa 37,1 cm.
- 395 Das Wort *taoquan* 桃券 („Pfersichholzvertrag“) muss sich auf das grabschützende Bleitäfelchen an sich beziehen, obwohl es nicht aus Pfersichholz ist. Die Selbstbezeichnung der grabschützenden Ziegelsteininschrift für Liu Gongze lautet ähnlicherweise als *taoquan*.
- 396 Die sechs Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Huang, Zhang und Lu jeweils als □□曾□□□, 先□曾王父母, 先□□曾□□□, 先□曾王父母 und 先□曾王父母 (Luo Zhenyu 1930, 5228–5229; Ikeda 1981, 215; Huang Jingchun 2004, 64; Zhang & Bai 2006, 195; Lu Xiqi 2014, 28)
- 397 Die Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Huang, Zhang und Lu jeweils als □□□□□, □□□氏知也, □□□□氏知也, □□□氏知也 und □□氏知也 (Luo Zhenyu 1930, 5229; Ikeda 1981, 215; Huang Jingchun 2004, 64; Zhang & Bai 2006, 195; Lu Xiqi 2014, 28). Im Faksimile von Luo sind die Schriftzeichen jedoch nicht mehr zu erkennen. Zudem ist der

自今以後，不得干口{犯}生人³⁹⁸。有天帝教。如律令。

Laut der Inschrift B. 02 (161 n. Chr.) wurde das Schreiben im Namen des „Gelben Herrn 黃帝“ an die Beamten der Unterwelt versandt. Zugleich versteht sich der grabschützende Text selbst als „Befehl des Himmlischen Herrn 有天帝教“. Dies weist darauf hin, dass der „Himmlische Herr“ als identisch mit dem „Gelben Herrn“ anzusehen ist. Verschiedene Phrasen werden hier zum ersten Mal in einem grabschützenden Text erwähnt: „ist aufgrund ihres unglücklichen Schicksals früh verstorben 薄命蚤（早）死“; „hat ein eigenes, über zehntausend Generationen hinweg vererbtes Landstück zum Bau eines Grabes [symbolisch] gekauft 自買萬世冢田“; „das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt 錢即日畢“; „An den vier Ecken [des Grabs] wurden Abwehrzeichen errichtet 四角立封“; „der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge 尺六桃券“. Die Reihe der Beamten der Unterwelt wird weiter ausgedehnt, indem mehrere rangniedere Beamten der Unterwelt hinzugefügt werden: „die Beamten, die jeweils für die linke Seite und die rechte Seite des Grabes zuständig sind, den *yushi*-Beamten, der für das Strafwesen in den Gräbern zuständig ist 墓左、墓右、主墓獄史“.

Aus der Analyse der obigen Texte sind die folgenden Schlüsse zu ziehen:

1. Die Gruppe III, datiert auf den Zeitraum 146–165 n. Chr., markiert die frühe Reifephase des grabschützenden Textes. Die markanteste Entwicklung dieser Phase war die Erweiterung des grabschützenden Textes auf das Bleitafelchen. Wie das Beispiel B. 01 zeigt, war der ins Bleitafelchen eingeritzte Text am Anfang noch recht kurz. Wenige Jahre später etablierte sich jedoch bereits eine neue Form grabschützender Texte, in denen sich das Prinzip des vertraglichen Landkaufs mit der Tradition der grabschützenden Texte verband. Die Bestätigung des Eigentumsrechts des Verstorbenen auf das Friedland, das oft ein eigenes vererbtes Landstück war und deswegen nur symbolisch erworben wurde, wird nun ein Bestandteil des grabschützenden Textes. Dementsprechend wird der Kaufvertrag ein zwischen dem Ritualmeister und den Beamten der Unterwelt geschlossener Vertrag, der den Schutz des Grabes garantieren soll.
2. In dieser Phase findet der Berg Tai im Osten als das Zentrum des Jenseits Erwähnung. Er wird geografisch der weltlichen Stadt Chang’an im Westen gegenübergestellt.

Ausdruck *shizhiye* 氏知也 ebenfalls nicht in weiteren grabschützenden Texten zu finden. Daher lasse ich sie unentziffert.

398 Die Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Huang, Zhang und Lu jeweils als 干□□人, 干□主人, 干□□生人, 干□生人 und 干□主人 (Luo Zhenyu 1930, 5229; Ikeda 1981, 215; Huang Jingchun 2004, 64; Zhang & Bai 2006, 195; Lu Xiqi 2014, 28). Die Phrase *ganfan shengren* 干犯生人 ist auch in einem anderen grabschützenden Text zu finden: „damit die Verstorbenen den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen können 無令死人得復干犯（犯）生人 (N. 09)“.

3. Der Kernbegriff „Verstrickung *goujiao* 鉤交“ (oder dessen Variante *gouwu* 拘伍) wird nun eingeführt, z.B. beim Text T. 02-2: „mit [dem Ganzhi] des Todesjahrs oder des Todesmonats ... verstrickt ist 同歲月重復鉤交“. Der Zusammenhang zwischen dem Verstorbenenverzeichnis und der Verstrickung wird klar zum Ausdruck gebracht: „sind die Daten [seiner Todeszeit] und die Daten der Hinterbliebenen des Hauses im selben Namenverzeichnis [der Verstorbenen] in gegenseitiger Verstrickung registriert 年命與家中生人相拘籍“.
4. Die Verwendung der Fünf Erzsorten findet oft Erwähnung. Verglichen mit den Inschriften der Gruppe II, in der nur der Realgar erwähnt wird, werden in der Gruppe III weitere vier Sorten von Erzen, nämlich Azurit, Arsenopyrit, Magnetit und Zinnober aufgelistet. Die Ausdrücke *sifang* 四方 und *wufang* 五方 weisen darauf hin, dass die Platzierung von grabschützenden Gegenständen, wie etwa der Erze in Lage der vier Himmelsrichtungen bzw. in der Mitte des Grabes eine populäre Praxis wurde.
5. Mehrere Heilkräuter wie Ginseng 人參, Jieli 解離 und Rangcao 襄草 finden in dieser Phase Erwähnung.
6. Talismane werden nun oft neben die grabschützenden Texte gezeichnet.
7. Die Funktion des Bleimännleins wird erstmals erläutert: „dass [ich] die Bleimännlein verwende, die [mögliche Verstrickungen] auf sich nehmen sollen 故以自代鉛人“.
8. Die Reihe der Beamten der Unterwelt wird beschränkt erweitert, hinzugefügt werden etwa „die Beamten, die jeweils für die linke Seite und die rechte Seite des Grabes, den *yushi*-Beamten, der für das Strafwesen in den Gräbern zuständig ist 墓左、墓右、主墓獄史“.
9. Die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 急急如律令/急如律令“ taucht in dieser Phase auf. Mehrere Phrasen, die sich später fest etablierten, werden in dieser Phase erstmals eingeführt, z.B. „bereite [ich] die Grundlage für das Landstück und beschütze für den Auftraggeber seine [hier bestatteten] Vorfahren □ {為} 地置根, 為人立先“ und „verjage [ich] das Ungemach und vertreibe das Unheil, bis hin zu einer anderen Verbandsgemeinde 轉咎移央 (殃), 更至他鄉“.

Gruppe IV: 166–220 n. Chr. (T. 19–T. 39; B. 03–B. 06; S. 01; Z. 01)

T. 19: Am Tag Xinyou, dem fünften Tag des Oktobers, dessen erster Tag Dingsi ist, des neunten Jahres der Regierungsdevise Yanxi, an dem der Gott Kai [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, verschicke [ich] ein Diensts Schreiben an die Fünf Elemente, den Beamten der [unterirdischen] Hauptstadt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Hügelminister, den Grabsenior, den Grabmarquis, den *sima*-Beamten sowie den Widder der Unterwelt, sodass die zu früheren Zeiten im Grab des Han Fuxing bestatteten Familienmitglieder in Frieden ruhen

sollen. Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang sollen [sie] den Lebenden keinen Schaden zufügen. Dongbo, die Lebenden haben ihre eigenen Wohnhäuser, die Verstorbenen haben ihre eigenen Särge, die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich in unterschiedlichen [Welten], [daher] sollst du den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen. [Ich] beschütze das Grab mit dem Realgar, der in den vier Jahreszeiten und gemäß der Fünf-Phasen-Lehre Ungemach tilgen kann, damit [die Lebenden] ohne Ende glücklich, reich und ehrwürdig werden mögen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 延熹九年十月丁巳朔五日辛酉³⁹⁹, 直開, 移五部⁴⁰⁰、中都⁴⁰¹二千石、丘丞、墓伯、塚(塚)侯(侯)、司馬、地下羝羊, 令韓祔興塚(冢)中前死安, 千秋萬歲(歲), 物(勿)復相求。動伯⁴⁰², 生人自有宅舍, 死人自有棺槨, 生死異處, 無與生人相索。填(鎮)塚(冢)雄黃, 四時五行可除咎, 吉央(祥)富貴毋極。如律令。

Der grabschützende Text T. 19 (166 n. Chr.) gibt zwei Anweisungen. Zum einen sollen „die zu früheren Zeiten im Grab des Han Fuxing bestatteten Familienmitglieder in Frieden ruhen 韓祔興塚(冢)中前死安“. Zum anderen soll der kürzlich Bestattete, Han Fuxing, auch „den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen 無與生人相索“. Die Liste der Adressaten des grabschützenden Textes wird wiederum erweitert, hinzugefügt werden die personifizierte Fünf Elemente 五部, der Grabmarquis 塚侯, der *sima*-Beamte 司馬 sowie der Widder der Unterwelt 地下羝羊. Zudem tauchen in diesem Text neuartige Phrasen auf, die auf die notwendige Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen verweisen, wie etwa „Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang sollen [sie] den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen 千秋萬歲(歲), 物(勿)復相求“ und „die Lebenden haben ihre eigenen Wohnhäuser, die Verstorbenen haben ihre eigenen Särge 生人自有宅舍, 死人自有棺槨“.

T. 20: Am ... Tag des Septembers, dessen erster Tag Dinghai ist, des neunten Jahres der Regierungsdevise Yanxi, der verstorbene ... [unglückliche] Verstrickung ... Neun ... Sojabohnen ... [Der Verstorbene und die Hinterbliebenen sollen sich] für immer vergessen. ... das Unheil [soll] getilgt werden. Die Verstrickung soll

399 Das Datum entspricht dem 15. Nov. 166 n. Chr.

400 Das Wort *bu* 部 interpretiert Huang als eine Abteilung der Armee (Huang Jingchun 2004, 117). Ich identifiziere den Ausdruck „*wubu* 五部“ hingegen als „die Fünf Elemente *wuxing* 五行“.

401 Das Wort *zhongdu* 中都 deutet Huang als den Namen der Stadt Pingyao 平遙, welche jedoch weit von Linyi 臨猗 entfernt liegt (Huang Jingchun 2004, 117). Ich halte *zhongdu* hingegen für die Bezeichnung für die Hauptstadt der Unterwelt.

402 Dongbo 動伯 ist das Agnomen *zi* 字 des Herrn Han Fuxing, d. h. ein anderer mit dem Vornamen eng im Zusammenhang stehender Beiname.

nicht ... sondern vertrieben werden, bis zu einer anderen Verbandsgemeinde. ... die Nachkommen kehren zum Todesort zurück ... [Der Verstorbene] soll nicht seiner Mutter [wegen der unglücklichen Verstrickung] Schaden bringen, auch nicht ... Schaden bringen, nicht seinem jüngeren Bruder Schaden bringen, auch nicht seinen Söhnen Schaden bringen, auch nicht seinen Enkeln Schaden bringen, auch nicht seiner Frau Schaden bringen, auch nicht seiner Tochter Schaden bringen, nicht seinen Enkeln. Schaden bringen. [Die Todeszeit des Verstorbenen] ist mit dem Himmel [und der Erde], mit dem Jahr und dem Monat und mit dem Tag und der Stunde verstrickt. ..., mit der Sonne, dem Mond und den Sternen ...[sollen gelöst werden]. [Der Verstorbene] soll seinem jüngeren Bruder keinen Schaden mehr bringen, ... seinen Söhnen und Enkeln keinen Schaden mehr bringen. [Alle Verstrickungen] sollen getilgt werden, und auch ... keinen Schaden mehr bringen. ... zwei Liter ... Die Geister, die durch jene Verstrickungen [den Hinterbliebenen Schaden zufügen], sollen von dem Ältesten [des Jenseits Haoli] gejagt werden. ... [Dem Haus ...] soll Glück [gebracht werden.]... [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 延熹九年九月丁亥朔⁴⁰³□□□平□□□死□□□□□□復重□□□□□九□□□□□□□□□重餘□□□□□□大豆□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□長相亡（忘）□□□□□□兄去□除央（殃），復重不□□□□移他鄉，□□□□□□□□使□□□□□子孫轉回死處不屬□□□□□□□不得復母，亦不□□□□□□{不得復}弟，亦不復子⁴⁰⁴，亦不得復孫，□□□□{亦不得復}婦，亦不得復女，不得復孫。□□者身山□□天□□{重地}復，歲重□{月}復，日重時復。□□□□地□□日月星□□□，无復□□妨□弟□□□□妨□子孫□□□復□□□除去，无復□□□□□□□□二升⁴⁰⁵□□□□□□{蒿里}父老⁴⁰⁶牧取重復之鬼，□□□□□□□□復來□□□□□□□□□吉陽（祥）□□□□□□□□□如律令。

Im nur fragmentarisch erhaltenen Text T. 20 (166 n. Chr.) stand die Sorge um unheilvolle Verstrickungen des Schicksals im Mittelpunkt. So heißt etwa: „[Die Todeszeit des

403 Das Datum entspricht einem Tag des Oktobers oder Novembers des Jahres 166 n. Chr.

404 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle transkribiert Huang als *de fuzi* 得復子 (Huang Jingchun 2004, 119).

405 Vor dem Ausdruck *ersheng* 二升 („zwei Liter“) fehlt wohl der Name der dargebrachten Opfergabe. Ein ähnliches Beispiel ist auf einem grabschützenden Steinschaf für Herrn Liu zu finden: „Ich biete große Garnelen und zwei Liter Hirse dar 祀鱈魚之肉、黃米二升“ (S.02-2).

406 Die Bezeichnung *fulao* 父老 ist auch auf dem grabschützenden Topf für Herrn Xu Wentai zu finden: „[Ich] verschicke ein Diensts Schreiben an ... den Ältesten [des Jenseits] Haoli 移... 蒿里父老 (T. 29)“.

Verstorbenen] ist mit dem Himmel [und der Erde], mit dem Jahr und dem Monat und mit dem Tag und der Stunde verstrickt 天□□{重地}復，歲重□{月}復，日重時復“。 Man glaubte, dass Geister jene Verstrickungen verursachen und deswegen verjagt werden müssen: „Die Geister, die durch jene Verstrickungen [den Hinterbliebenen Schaden zufügen], sollen □□{蒿里}父老牧取重複之鬼“。

T. 21:

T. 21-1: Der Himmlische Herr befiehlt den Verbot und betraut [mich,] den Himmlischen Boten, damit, die Beamten der Unterwelt, die den Verstorbenen Unheil bringen, hierüber in Kenntnis zu setzen, dass heute der kürzlich verstorbene Sohn Bei des Hauses Cheng aus dem Dorf Xiaodu [hier bestattet wird]. ... [Ich verwende] die magische Medizin wie ..., um die Schicksalsbande, Verstrickungen und das Unheil des Grabherrn zu tilgen. Die Verstorbenen sollen den Lebenden Heil bringen und ihnen keinen Schaden mehr zufügen. Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 天帝曰止⁴⁰⁷，告天上⁴⁰⁸使者□□□⁴⁰⁹凶之吏⁴¹⁰，今有小杜里成氏後死子貝，□十一□⁴¹¹建□⁴¹²□泉為距□⁴¹³瓶，十八物□⁴¹⁴神藥，□絕鉤注、重複、君央（殃）。使死利生，□□{不得}相防（妨）。他如律令⁴¹⁵。

407 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Liu jeweils als 白 und 日 (Zhang Jian & Yu Fuwei 1984, 38; Liu Zhaorui 2007, 14). Ich deute es hingegen als 日, da die Phrase *tiandi yuezhi* 天帝曰止 auch auf dem grabschützenden Topf für Herrn Xu zu finden ist: „auf Befehl des Himmlischen Herrn 天帝曰止“(T. 29).

408 Das Wort *shang* 上 bedeutet in diesem Kontext „Herr; Kaiser“.

409 An diese Stelle sind meines Erachtens mehrere Zeichen abgeblättert, die jedoch nicht im Faksimile eingezeichnet wurden. Dafür sprechen auch die zwei abgeblätterten Schriftzeichen *bude* 不得 am Ende der zweitletzten Zeile, die ebenfalls nicht im Faksimile eingezeichnet wurden.

410 Der Ausdruck *xiongzhili* 凶之吏 deuten Huang und Zhang jeweils als „die Unheil bringenden Beamten der Unterwelt“ und „die Götter, die dafür zuständig sind, Unheil zu tilgen“ (Huang Jingchun 2004, 116; Zhang & Bai 2006, 121).

411 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang, Zhang und Liu jeweils als 美, 算 und 墓 (Huang Jingchun 2004, 116; Zhang & Bai 2006, 121; Liu Zhaorui 2007, 14). Ich lasse es hingegen unentziffert.

412 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Zhang als 解 (Zhang & Bai 2006, 121). Ich lasse es unentziffert.

413 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Zhang als *wushi* 五石 (Zhang & Bai 2006, 121). Ich lasse es unentziffert.

414 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang und Zhang jeweils als 龜 und 雄 (Huang Jingchun 2004, 116; Zhang & Bai 2006, 121). Ich lasse es unentziffert.

415 Hsing zufolge lässt sich die Phrase *taru lüling* 他如律令 als „Die anderen Angelegenheiten sollen gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]“ deuten (Hsing I-tien 2011e, 516).

der Bote des Himmlischen Herrn, mit dem magischen Tontopf für die Hinterbliebenen des Hauses Zhong und den Verstorbenen Zhong Zhongkai mit Sorgfalt das Grab. Blau ist der überirdische Himmel, [dunkel] ist die unterirdische Welt. Die Hinterbliebenen und die Verstorbenen befinden sich in verschiedenen [Welten], sie sollen einander keinen Schaden mehr zufügen. [Die Flaschen] bringen den Lebenden in der irdischen Welt Heil und den Verstorbenen in der Unterwelt Glück. Der Verstorbene soll seiner Ehefrau und seinen Kindern keinen Schaden mehr zufügen, er [selbst] soll ohne Schuld und Verfehlungen sein. Der Himmlische Herr hat den Verstorbenen alle Strafen erlassen, der von heute an ohne ... sein und nicht veranlasst werden soll Frondienst zu leisten. [Der Verstorbene] soll den Hinterbliebenen Reichtum und Glück bringen. Was dient als Zeugnis? Der Himmlische Herr beschützt [das Grab] mit Magnetit und Arsenopyrit. Dem Verstorbenen soll keine Schuld auferlegt werden. [Seine Schuld] übertrage [ich] mit dem Talisman auf einen anderen [Verstorbenen]. [Das oben Stehende soll gemäß] den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 建寧四年十二月丙戌朔⁴³²十日丙申⁴³³，直危，天帝使者謹為生人种氏與死人种仲開⁴³⁴封冢神瓶。上天倉"（倉），下地□□{茫" }。生死各合異處，無相害忤。上為生人來利，下為死人來福。無害妻子，無責（債）無過⁴³⁵。天帝除死人□⁴³⁶罰（罰），復無繇使、無著□，當富利生。何以為信？皇帝填（鎮）以慈（磁）、御（礪）⁴³⁷。無責死人。苻（符）轉他。□{如}律令。

Der Text T. 25 (172 n. Chr.) beschreibt die rituelle Verschließung des Grabes mit dem mit Erzen befüllten „magischen Tontopf 神瓶“. Im Namen des Himmlischen Herrn befreit der Ritualmeister den Verstorbenen von der Schuld, Verfehlungen und dem Frondienst in der Unterwelt. Die später mehrmals verwendete Phrase taucht hier erstmals auf: „bringen den Lebenden in der irdischen Welt Heil und den Verstorbenen in der Unterwelt Glück 上為生人來利，下為死人來福“.

432 Das Zeichen *shuo* 朔 wurde in der Form einer Variante 朔 geschrieben.

433 Das Datum entspricht dem 23. Jan. 172 n. Chr. Der erste Tag des Dezembers müsste eigentlich der Tag Dinghai 丁亥 und nicht der Tag Bingxu 丙戌 sein, während der Ganzhi des zehnten Tages Bingshen 丙申 richtig ist. Dies weist darauf hin, dass der Ganzhi des ersten Tages des Monats falsch berechnet wurde.

434 Der Name war ein typischer männlicher Name in der Han-Zeit. Das erste Schriftzeichen *zhong* 仲 des Vornamen weist darauf hin, dass der Verstorbene der zweite Sohn seiner Familie war.

435 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Zhang als □人 (Zhang & Bai 2006, 159). Ich entziffere es als *guo* 過.

436 Das Schriftzeichen identifiziert Zhang als *zhe* 適 (Zhang & Bai 2006, 159). Ich lasse es hingegen unentziffert.

437 Die zwanzig Schriftzeichen an dieser Stelle, 無繇使無著□當富利生何以為信皇帝填以慈御, wurden nicht von Zhang identifiziert (Zhang & Bai 2006, 159).

T. 26:⁴³⁸

T. 26-1 (Die grabschützende Tonflasche mit der Inschrift *beizhong gongbo* 北冢公伯): Am Tag Jiashen, dem vierten Tag des Dezembers des ersten Jahres der Regierungsdevise Xiping, bereite [ich] den Grund für das Grab von Chen Shujing und anderen [hier Bestatteten], tilge das Unheil von den Hinterbliebenen und befreie die Verstorbenen von ihren Verfehlungen. [Ich] setze den Grabsenior des Nordens, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Gott Canglinjun und den Kriegsgott Wuyiwang hierüber in Kenntnis: Die Lebenden begeben sich aufwärts nach Yang und die Verstorbenen kehren abwärts zum Yin zurück. Die Lebenden begeben sich aufwärts zur hohen Terrasse, die Verstorbenen lassen sich tief begraben. Die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich auf verschiedenen Wegen. [Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]. Bei guten [Umständen] sollen Glück und Gedeihen dem Haus Chen gewährt werden. Bei schlechten [Umständen] soll das Unglück auf die Fünf Erzsorten übertragen werden. [Das oben Stehende] eilt sehr 熹平元年十二月四日甲申⁴³⁹, 爲陳叔敬等立冢墓之根, 爲生人除殃, 爲死人解適。告北冢公伯⁴⁴⁰、地下二千石、倉林君、武夷王⁴⁴¹: 生人上就陽, 死人下歸陰, 生人上就高臺, 死人深自臧(藏), 生死各自異路。急”(急)⁴⁴²如律令。善者, 陳氏吉昌。惡者, 五精⁴⁴³自受其殃。急”(急)。

438 Auf drei gleichförmigen Flaschen mit ausladender Mündung und engem Hals wurde jeweils eine Inschrift angebracht. Die Inschrift mit dem Ausdruck „Grabsenior des Ostens 東冢公伯“ wurde bisher noch nicht veröffentlicht.

439 Das Datum entspricht dem 5. Jan. 173 n. Chr.

440 Liu vermutet, dass ursprünglich insgesamt fünf grabschützende Flaschen in demselben Grab verwendet wurden, die in der Mitte und an den vier Ecken der Grabkammer platziert werden könnten (Wufang zhenmu kao 五方鎮墓考, unveröffentlichter Aufsatz, mit der freundlichen Genehmigung von Liu Weipeng).

441 Liu weist darauf hin, dass der Gott Wuyi, der für die im Krieg Gefallenen zuständig ist, bereits auf einem Bambustäfelchen aus dem Grab M56 bei Jiudian auftaucht, das auf die späte Zhanguo-Zeit datiert wird. In der frühen West-Han-Zeit war er noch ein Kriegsgott. In der Ost-Han-Zeit wurden seine Merkmale als Kriegsgott jedoch abgeschwächt (Liu Zhaorui 2002, 55–56).

442 Der Ausdruck *jiji* 急急 im grabschützenden Text ist oft mit einem Schriftzeichen *ji* 急 und einem Abkürzungszeichen (”) geschrieben, das oft übersehen wurde (Nakamura 2003, 6; Wang Yong 1992, 214).

443 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Nakamura, Ikeda, Huang und Zhang als *jing* 精 (Nakamura 1927, 7; Ikeda 1981, 272; Huang Jingchun 2004, 153; Zhang & Bai 2006, 160). Seidel lässt es zwar unentziffert, aber sie vermutet, dass es als *shi* 世 oder *dai* 代 zu identifizieren ist (Seidel 1987, 43). Der Ausdruck *wujing* bedeutet meines Erachtens wörtlich „Essenz der fünf Elemente“ und bezieht sich auf die Fünf Erzsorten.

T. 26-2 (Die grabschützende Tonflasche mit der Inschrift *xizhong gongbo* 西冢公伯): Am Tag Jiashen, dem vierten Tag des Dezembers des ersten Jahres der Regierungsdevise Xiping, bereite [ich] den Grund für das Grab von Chen Shujing und anderen [hier Bestatteten], tilge das Unheil von den Hinterbliebenen und befreie die Verstorbenen von ihren Verfehlungen. [Ich] setze den Grabsenior des Westens, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Gott Canglinjun und den Kriegsgott Wuyiwang hierüber in Kenntnis: Die Lebenden begeben sich aufwärts nach Yang und die Verstorbenen kehren abwärts zum Yin zurück. Die Lebenden begeben sich aufwärts zur hohen Terrasse, die Verstorbenen lassen sich tief begraben. Die Lebenden gehören zum Süden, die Verstorbenen gehören zum Norden. Die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich auf verschiedenen Wegen. [Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]. Bei guten [Umständen] sollen Glück und Gedeihen dem Haus Chen gewährt werden. Bei schlechten [Umständen] soll das Unglück auf die Fünf Erzsorten übertragen werden. [Das oben Stehende] eilt sehr 熹平元年十二月四日甲申，爲陳叔⁴⁴⁴敬等立冢墓⁴⁴⁵之根，爲生人除殃，爲死人解適。告西冢公伯、地下二千石、倉林君、武夷王：生人上就陽，死人人⁴⁴⁶下歸陰，生人上就高臺，死人深自臧（藏），生人南，死人北，生死各自異路。急”（急）如律令。善者，陳氏吉昌。惡者，五精自受其殃。急”（急）。

Der grabschützende Text T. 26 (173 n. Chr.) beinhaltet zwei Anliegen. Zum einen soll die gekränkte Erde symbolisch beschwichtigt werden, wenn davon die Rede ist „die Grundlage für das Grab zu bereiten 立冢墓之根“. Zum anderen soll „das Unheil von den Hinterbliebenen getilgt und die Verstorbenen von ihren Verfehlungen befreit 爲生人除殃，爲死人解適“ werden. Zwei neue Phrasen, die sich auf die Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen beziehen, tauchen wiederum im Text auf: „Die Lebenden begeben sich aufwärts nach Yang und die Verstorbenen kehren abwärts zum Yin zurück 生人上就陽，死人人下歸陰“; „Die Lebenden gehören zum Süden, die Verstorbenen gehören zum Norden 生人南，死人北“. Außerdem wird die Reihe der Beamten der Unterwelt weiter erweitert, indem zwei bislang nicht erwähnte Götter hinzugefügt werden: „der Gott Canglinjun und der Kriegsgott Wuyiwang 倉林君、武夷王“.

444 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Nakamura, Zou, Wang und Ikeda jeweils als 叔, 初, 刻 und 初 (Nakamura 1927, 8; Wang Yong 1992, 213; Ikeda 1981, 272).

445 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda und Huang jeweils als 基 und 墓 (Ikeda 1981, 272; Huang Jingchun 2004, 153).

446 Das Schriftzeichen *ren* 人 wurde hier offensichtlich aus Nachlässigkeit doppelt geschrieben.

S. 01: Am Tag Dingyou, dem neunzehnten Tag des Aprils, dessen erster Tag Yimao ist, mittags um die Stunde Wu. Der Assistent des Grünen Herrn des Ostens ist der Grüne Drache, der das Unheil abwendet, bevor es im Begriff ist zu kommen. Der Assistent des Roten Herrn des Südens ist der Zinnobervogel, der das Unheil abwendet, bevor es im Begriff ist zu kommen. Der Assistent des Weißen Herrn des Westens ist der Weiße Tiger, der das Unheil abwendet, bevor es im Begriff ist zu kommen. Der Assistent des Schwarzen Herrn des Nordens ist der Xuanwu, der das Unheil abwendet, bevor es im Begriff ist zu kommen 熹平二年四月乙卯朔十九日丁酉⁴⁴⁷, 時加午⁴⁴⁸。東方青帝屬⁴⁴⁹青龍, 患⁴⁵⁰禍欲來。南方赤帝屬朱鳥, 患禍欲來。西方白帝屬白虎(虎), 患禍欲來。北方黑帝屬玄武, 患禍欲來⁴⁵¹。

In der Inschrift S. 01 (173 n. Chr.) finden die Herrn der vier Himmelsrichtungen, der Grüne Herr des Ostens 東方青帝, der Rote Herr des Südens 南方赤帝, der Weiße Herr des Westens 西方白帝 und der Schwarze Herr des Nordens 北方黑帝, erstmals in einem grabschützenden Text Erwähnung. Auch eine konkrete Uhrzeit, „mittags um die Stunde Wu 時加午“, wird hier zum ersten Mal genannt. Die Stunde Wu, sie entspricht dem Zeitabschnitt 11–13 Uhr, gilt in der Yin-Yang-Lehre als diejenige Uhrzeit, zu der das Yang am stärksten und das Yin am schwächsten ist.

T. 27: Am Tag Genshen, dem sechzehnten Tag des Dezembers, dessen erster Tag Yisi ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Xiping, setze [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, die Beamten, die jeweils für die linke Seite sowie für die rechte Seite des Grabes zuständig sind, den Grabherrscher in der Mitte, den Hügelassistenten, den Hügelherrn, den für die Gräber zuständigen Schicksalsgott

447 Das Datum entspricht dem 18. Mai 173 n. Chr.

448 Die Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, He und Huang jeweils als 時加午, 時加才 □ und 時加午 □ (Shijiao lu 1939, Schriftrolle 1, 21; He Yinghui 1993, 503–504; Huang Jingchun 2004, 124). Ich entziffere sie als *shijiawu* 時加午, da dieselbe Phrase im Kapitel *Wuxingzhi* 五行志 des Buches *Nanqishu* zu finden ist: „Am Tag Gengshen, dem das Yin und die Sternbilder Jiao und Tanlang zugeordnet sind, des Juli, um die Stunde Wu, kommt der Wind aus dem Nordosten, dem der Erdzweig Chou zugeordnet ist 七月庚申, 陰角貪狼之日, 時加午, 風從東北丑上來“. Die Stunde Wu fängt um 11 Uhr an und endet um 13 Uhr.

449 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, He und Huang jeweils als 禹, 禹 und 禹 (Shijiao lu 1939, Schriftrolle 1, 21; He Yinghui 1993, 504; Huang Jingchun 2004, 124). Ich entziffere das Zeichen, geschrieben in der Form 禹, als *shu* 屬 und deute es in diesem Kontext als „Untergeordneter“.

450 Ich deute das Wort *huan* 患 als „nicht mögen“.

451 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, He und Huang jeweils als 患 □ □ □ 中 莖, 患禍欲來 und 患禍欲來 (Shijiao lu 1939, Schriftrolle 1, 21; He Yinghui 1993, 504; Huang Jingchun 2004, 124).

Siming, den Aufseher der Torwachen des Seelentors, den Streifenpolizisten in den Hügeln, alle, die [direkt] für die Gräber des Hauses Zhang zuständig sind, in Kenntnis. Ehrfurchtsvoll setze [ich auch] den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Hügelmarquis des Ostens, den Hügelgrafen des Westens, den Minister der Stieropferung in der Unterwelt, das Oberhaupt der *wu*-Basiseinheit im Jenseits Haoli aus keinem anderen Anlass als demjenigen hierüber in Kenntnis, dass am heutigen glücklichen Tag der Verstorbene, Zhang Shujing, aufgrund seines unglücklichen Schicksals früh verstorben ist und ins Grab, in die Unterwelt, heimkehren soll. Der Gelbe Gott, der die Fünf Berge geboren hat, ist zuständig für das Verstorbenenverzeichnis. Er, der die *hun*-Seele und die *po*-Seele zu sich ruft, ist zuständig für das Verstorbenenregister. Die Lebenden bauen hohe Terrassen, [auf denen Häuser errichtet werden], die Verstorbenen kehren [ins Jenseits] heim und werden tief begraben. Ihre Augenbrauen und ihre Bärte werden herabfallen und zu Erde und Asche werden. Deswegen biete [ich] jetzt die Medizin zur Auflösung der [unglücklichen] Verstrickungen dar, damit künftig keine [unglücklichen] Todesfälle bei den Nachkommen [des Verstorbenen] stattfinden. Die neun Stücke Ginseng aus der Präfektur Shangdang dienen dazu, anstelle der Hinterbliebenen [das Unglück] auf sich zu nehmen. Die Bleimännlein dienen dazu, anstelle des Verstorbenen [das Unglück] zu ertragen. Die Sojabohnen und Sonnenblumenkerne sollen vom Verstorbenen [in die Unterwelt] getragen werden, mit ihnen soll er die Steuer in der Unterwelt bezahlen. Der Arsenopyrit und die Süßwassermuschel dienen dazu, das von der Kränkung der Erde herrührende Ungemach abzuwenden, damit kein Unheil entsteht. Nachdem dieses [als] *zhuan*-Pass [dienende Schreiben] angekommen ist, sollen die Beamten der Unterwelt gezügelt werden, sodass das Haus Zhang nicht mehr gestört wird. [Das oben Stehende] eilt sehr [und soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 熹平二年十二月乙巳朔十六日庚申⁴⁵², 天帝使者告張氏之家⁴⁵³三丘五墓⁴⁵⁴ " (墓) 左、墓右、

452 Das Datum entspricht dem 5. Febr. 174 n. Chr.

453 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma und Chen als 衆, 衆, 家, 家 und 家 (Ma Jingqing 1935–1949; Chen Zhi 1957, 79; Guo Moruo guanji 1982, 665; Liu Zhaorui 2001a, 202; Zhang & Bai 2006, 160).

454 Zhang vertritt die Ansicht, dass der Ausdruck *sanqiu wumu* 三丘五墓 mit dem Ausdruck *sanzeng wuzu* 三曾五祖 im Text T. 27 identisch sein soll. Beide Ausdrücke beziehen sich auf die Gräber der Vorfahren des neu Bestatteten, die entweder im gleichen Grab oder in separaten Gräbern begraben wurden (Zhang & Bai 2006, 161). Ich behaupte jedoch, dass es sich bei den Ausdrücken *sanzeng wuzu* 三曾五祖 und *sanqiu wumu* 三丘五墓 jeweils um die Vorfahren und die Gräber einer Familie handelt.

中央墓主⁴⁵⁵、塚（冢）丞、塚（冢）令、主塚（冢）司命⁴⁵⁶、魂門亭長、塚（冢）中游徼⁴⁵⁷等；敢告移丘丞、墓⁴⁵⁸柏（伯）、地下二千石、東塚（冢）侯（侯）、西塚（冢）伯、地下擊犗⁴⁵⁹，秬（蒿）⁴⁶⁰里伍長⁴⁶¹等：今日吉良，非用他⁴⁶²故，但以死人張叔敬薄命蚤（早）死，當來下歸丘墓。黃神生五嶽，主死⁴⁶³人錄，召魂召魄，主死人籍。生人築高臺，死人歸，深自貍，眉須⁴⁶⁴以落，下為土（土）灰。今⁴⁶⁵故進上復除之藥，欲令後世無有死者。

455 Das Wort *muzhu* 墓主 bezieht sich in diesem Kontext nicht auf den Grabherrn, sondern auf einen Gott des Erdbodens. Daher übersetze ich es als „Grabherrscher“.

456 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma und Chen als 命, 命, 令, 令, 令 und 令 (Ma Jingqing 1935–1949; Chen Zhi 1957, 79; Guo Moruo guanji 1982, 665; Liu Zhaorui 2001a, 202; Huang Jingchun 2004, 125; Zhang & Bai 2006, 160). Ying Shao 應劭 (ca. 153–196 n. Chr.) zufolge wurde der Schicksalsgott *siming* 司命 in der Ost-Han-Zeit hochgeschätzt: „Heutzutage wird im Volk nur noch dem Schicksalsgott *siming* geopfert. Die 12 Zoll lange Figurine aus Holz, die in Form einer menschlichen Gestalt geschnitzt wurde, wird von den Reisenden in einem kleinen Koffer mit sich getragen und von den Ortsansässigen in einem spezifisch für sie hergestellten Häuschen aufgestellt. Der Figurine wird mit der gleichen Ehrfurcht geopfert, die Himmel und Erde entgegengebracht wird 今民間獨祀司命耳。刻木，長尺二寸，爲人像，行者擔篋中，居者別作小屋，齊天地，大尊重之“ (Fengsu tongyi jiaozhu 1981, 384).

457 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma und Chen als *jiao* 徼 (Ma Jingqing 1935–1949; Chen Zhi 1957, 79), während Guo, Huang und Zhang es als *ji* 擊 entziffern (Guo Moruo guanji 1982, 665; Huang Jingchun 2004, 125; Zhang & Bai 2006, 160).

458 Das Zeichen an dieser Stelle identifizieren Chen, Guo und Huang jeweils als 墓, 榘 und 榘 (Chen Zhi 1957, 79; Guo Moruo guanji 1982, 665; Huang Jingchun 2004, 125).

459 Das Wort *zhi* 犗 bedeutet „Stier“. Die Amtsbezeichnung *jizhiqing* 擊犗卿 bezog sich auf einen hohen Beamten, dessen Amtspflicht war, beim Ritual den zu opfernden Stier zu erschlagen.

460 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma, Chen, Huang und Liu als *hao* 秬 (Ma Jingqing 1935–1949; Chen Zhi 1957, 79; Liu Zhaorui 2001a, 202; Huang Jingchun 2004, 125), während Guo und Zhang es als *ji* 擊 entziffern (Guo Moruo guanji 1982, 665; Zhang & Bai 2006, 160).

461 Die Amtsbezeichnung *wuzhang* 伍長 bezog sich auf einen niederen Beamten, einen Aufseher über eine Gruppe von fünf Männern.

462 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma, Chen, Guo, Liu, Huang, Zhang und Lü jeweils als 他, 佗, 他, 佗, 他, 他 und 佗 (Ma Jingqing 1935–1949, 8; Chen Zhi 1957, 79; Guo Moruo guanji 1982, 665; Liu Zhaorui 2001a, 202; Huang Jingchun 2004, 125; Zhang & Bai 2006, 160; Lü Zhifeng 2007, 19).

463 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma, Chen, Ikeda, Guo, Seidel, Huang, Zhang und Lü jeweils als 死, 死, 生, 死, 生, 生, 生 und 死 (Ma Jingqing 1935–1949, 8; Chen Zhi 1957, 79; Ikeda 1981, 273; Guo Moruo guanji 1982, 665; Seidel 1987, 30; Huang Jingchun 2004, 125; Zhang & Bai 2006, 160; Lü Zhifeng 2007, 19).

464 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Liu als *xu* 鬚 (Liu Zhaorui 2001a, 202).

465 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma, Chen, Guo, Ikeda, Liu, Huang, Zhang und Lü jeweils als 今, 念, 今, 今, 念, 今, 今 und 念 (Ma Jingqing 1935–1949, 8; Chen Zhi 1957, 79; Guo Moruo guanji 1982, 665; Ikeda 1981, 273; Liu Zhaorui 2001a, 202; Huang Jingchun 2004, 125; Zhang & Bai 2006, 160; Lü Zhifeng 2007, 19)

上黨人參⁴⁶⁶九枚，欲持代生人，鉛（鉛）⁴⁶⁷人持代死人，黃豆瓜子，死人持給地下賦。立制⁴⁶⁸牡厲（蠣）⁴⁶⁹，辟除⁴⁷⁰土（土）⁴⁷¹咎⁴⁷²，欲令禍殃不行。夷（傳）⁴⁷³到，約敕⁴⁷⁴地吏，勿復煩擾張氏之家⁴⁷⁵。急〃（急）如律令。

Der Text T. 27 (174 n. Chr.) verfolgt ebenfalls zwei Anliegen. Eines ist „die Auflösung der [unglücklichen] Verstrickungen 復除⁴⁷⁶“, „damit künftig keine [unglücklichen] Todesfälle bei den Nachkommen [des Verstorbenen] stattfinden 欲令後世無有死者“. Das andere ist das Abwenden „des Ungemachs, das aus der Kränkung der Erde herührt 土（土）咎“, „damit kein Unheil entsteht 欲令禍殃不行“. Das Verstorbenenregister findet hier ebenfalls Erwähnung, es wird nun jedoch vom Gelben Gott verwaltet. Mehrere weitere Akteure werden der Beamtschaft der Unterwelt hinzugefügt: „der Grabherrscher in der Mitte, der Hügelassistent, der Hügelherr, der für die Gräber

466 Wu und Fu weisen darauf hin, dass es sich beim Ausdruck *shangdang rensheng* 上党人參 um die Spezies *rensheng* 人參 (*Panax ginseng*) und nicht um die Spezies *dangsheng* 党參 (*Condonopsis pilosula*) handelt (Wu Bingchun & Fu Kezhi 1965, 69).

467 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen und Guo jeweils als *qian* 鉛 und *qian* 鉛 (Chen Zhi 1957, 79; Guo Moruo guanji 1982, 665).

468 Lü zufolge bezieht sich das Wort *lizhi* 立制 auf das Erz *lizhishi* 立制石, das ein anderer Name von Blauvitriol war (Lü Zhifeng 2007, 22). Nach dem Medizinbuch *Shennong bencaojing* wurde das Blauvitriol jedoch auch als *shilizhishi* 石立制石 anstatt *lizhishi* 立制石 bezeichnet (Shennong bencao jing 1996, 57). Die Arsenopyrit hatte hingegen einen anderen Namen: *lizhishi* 立制石 (Shang Zhijun 1981, 120).

469 Das Schriftzeichen *li* 厲 identifizieren Huang, Zhang, Liu und Lü jeweils als 礪, 蠣, 蠣 und 蠣 (Huang Jingchun 2004, 126; Zhang & Bai 2006, 160; Liu Zhaorui 2007, 287; Lü Zhifeng 2007, 22).

470 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen und Huang jeweils als *tu* 涂 und *chu* 除 (Chen Zhi 1957, 79; Huang Jingchun 2004, 126).

471 Das Schriftzeichen an dieser Stelle wurde von Ma und Chen übersehen (Ma Jingqing 1935–1949, 8; Chen Zhi 1988, 392).

472 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma, Chen, Liu, Huang und Lü jeweils als 各, 各, 物, 咎 und 各 (Ma Jingqing 1935–1949, 8; Chen Zhi 1957, 79; Liu Zhaorui 2001a, 203; Huang Jingchun 2004, 126; Lü Zhifeng 2007, 22).

473 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma, Chen, Guo, Liu, Huang und Lü jeweils als *zhuan* 夷, 夷, 傳, 傳, 傳 und 夷 (Ma Jingqing 1935–1949, 8; Chen Zhi 1957, 79; Guo Moruo guanji 1982, 665; Liu Zhaorui 2001a, 203; Huang Jingchun 2004, 126; Lü Zhifeng 2007, 23).

474 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ma, Chen, Guo, Liu, Zhang und Li jeweils als 敕, 令, 束, 敕, 束 und 敕 (Ma Jingqing 1935–1949, 8; Chen Zhi 1957, 79; Guo Moruo guanji 1982, 665; Liu Zhaorui 2001a, 203; Zhang & Bai 2006, 160; Li Mingxiao 2016).

475 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Chen und Li als *zhong* 衆, 家, 家, 家, 家 und 衆 (Chen Zhi 1957, 79; Guo Moruo guanji 1982, 665; Liu Zhaorui 2001a, 203; Huang Jingchun 2004, 126; Zhang & Bai 2006, 160; Li Mingxiao 2016).

476 Chen deutete das Wort *fuchu* 復除 als „Befreiung vom Frondienst und von der Kopfsteuer“ (Chen Zhi 1988, 392). Meines Erachtens lässt es sich als „Auflösung der Verstrickung“ deuten, weil sein Ziel war, weitere Tode zu vermeiden.

zuständige Schicksalsgott Siming, der Streifenpolizist in den Hügeln, der Hügelmarquis des Ostens, der Hügelgraf des Westens, der Minister der Stieropferung in der Unterwelt, das Oberhaupt der *wu*-Basiseinheit im Jenseits Haoli 中央墓主、塚丞、塚令、主塚司命、塚中游徼、東塚侯、西塚伯、地下擊犢卿、秬里伍長“. Des Weiteren werden mehrere apotropäische Gegenstände wie Ginseng, Bleimännlein, Sojabohnen, Sonnenblumenkerne, Arsenopyrit und Süßwassermuscheln als „die Medizin zur Auflösung der unglücklichen Verstrickungen 復除之藥“ angeführt. Zudem wird der grabschützende Text selbst als „*zhuan*-Pass“ bezeichnet.

T. 28: Am Tag Rencheng, dem vierundzwanzigsten Tag des Januars, dessen erster Tag Jisi ist, des vierten Jahres der Regierungsdevise Xiping, bereite [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, für das Haus Song die Grundlage des Grabes, tilge das Unheil von den Hinterbliebenen, befreie die Verstorbenen von ihren Verfehlungen. [Ich] setze den Herrn der Erde, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Gott Canglinjun, den Kriegsgott Wuyiwang, alle, die für die Gräber [des Hauses Song zuständig sind], hierüber in Kenntnis. Die Lebenden begeben sich aufwärts zum Yang, die Verstorbenen kehren abwärts zum Yin heim. Die Lebenden begeben sich aufwärts zum Ackerland und Wohnhaus, die Verstorbenen kehren abwärts zur [Unterwelt heim, die dem Großen Wagen mit dem Sternbild] Zhaoyao [unterstellt ist]. Die Lebenden schreiten vorwärts, die Verstorbenen wandern zurück. Die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich auf verschiedenen Wegen. [Das oben Stehende] eilt sehr [und soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 熹平四年正月己巳朔廿四日壬辰⁴⁷⁷, 天帝使者爲宋氏之家冢墓立根, 爲生人除殃, 爲死人解適。告四丘五墓⁴⁷⁸土君、墓伯、地下二千石、倉林君、武夷王: 生人上就陽, 死人下歸陰。生人上就田宅, 死人下歸招搖⁴⁷⁹。生人前行, 死人卻步, 生死各自異路。急 “ {急}如律令。

Die Wortwahl des Textes T. 28 (175 n. Chr.) ähnelt sehr derjenigen des Textes T. 26. Wie auch dort werden wieder zwei zentrale Anliegen aufgegriffen, nämlich die Beschwichtigung der Erde und der Schutz der Hinterbliebenen vor Unheil. Es tritt in diesem Text aber auch wieder eine neue Phrase auf, mit der die Trennung zwischen den Hinterbliebenen und den Verstorbenen beschrieben wird: „Die Lebenden begeben sich aufwärts zum Ackerland und Wohnhaus, die Verstorbenen kehren abwärts zur [Unterwelt, die

477 Das Datum entspricht dem 2. März 175 n. Chr.

478 Liu ist der Meinung, dass der Ausdruck *siqiu wumu* 四丘五墓 (wörtlich: „vier Hügel und fünf Gräber“) die Bezeichnung für Beamte der Unterwelt ist (gemäß einem Interview mit Liu Weipeng im Jahr 2010), ich deute ihn hingegen als die Gräber und Grabhügel der Familie Song.

479 Das Wort *zhaoyao* 招搖 bezieht sich auf zwei Sterne des Sternbildes Großer Wagen.

dem Großen Wagen mit dem Sternbild] Zhaoyao [unterstellt ist,] heim 生人上就田宅，死人下歸招搖“. Außerdem wird ein weiterer Beamte der Unterwelt hinzugefügt: „der Herr der Erde 土君“.

B. 06-1 (Vorderseite): Am siebzehnten Tag des Aprils des vierten Jahres der Regierungsdevise Xiping kauft Herr Su, ein Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, Präfektur Henan, für [den Verstorbenen,] Shushan von Yu Jingsheng, einem Mann ohne Adelstitel aus dem Kreis Luoyang, und seinem jüngeren Bruder [Yu] Chang nach gemeinsamen Verhandlungen die vor ihrem Grabhügel befindlichen und zu ihrem Eigentum gehörenden steinernen Gegenstände, darunter ein Wandschirm, ein Bett und eine Armstütze, zum Preis von sechstausend [Wuzhu-Münzen]. Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Der gegenwärtige Zeuge ist Hou Tian. Am selben Tag wurde ein Eid abgelegt. Die Wahrsagung wies ein glückliches Zeichen auf und der Vertrag wurde daraufhin angefertigt. Die Belohnung der Vermittler wurde von beiden Vertragspartnern zu gleichen Teilen mit Reiswein übernommen. Im Falle einer Zahlung mit Münzen von hohem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 6 % reduziert, bei einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5 % reduziert 熹平四年四月十七日⁴⁸⁰，河南雒陽男子蘇氏爲叔山從雒陽男子虞景升、”{升}弟蓂，共銜賣（買）⁴⁸¹所有冢上故石屏風、榻牀、侍机（几），賈錢六千，錢即日畢，時知者侯（侯）田。即日矢⁴⁸²，相可這（訝）⁴⁸³，爲券書。沽酒各半。官口{無}六十，行錢無五十⁴⁸⁴。

Beim Text B. 06-1 (175 n. Chr.) handelt es sich um einen Kaufvertrag über verschiedene Gegenstände, die ursprünglich zu einem anderen Grab gehörten und nun wieder

480 Das Datum entspricht dem 24 Mai 175 n. Chr.

481 Durch den Vergleich der Inschrift auf der Vorderseite mit derjenigen auf der Rückseite wird ersichtlich, dass es sich beim Zeichen *mai* 賣 in diesem Kontext um eine Fehlschrift des Zeichens *mai* 買 handelt.

482 Das Zeichen an dieser Stelle identifizieren Kominami und Hu als *guan* 关 (Kominami 1994, 8; Hu Changchun 2011, 67). Ich entziffere es hingegen als *shi* 矢, da ein ähnliches Beispiel in einem Landkaufvertrag zu finden ist: „Ein Eid wurde abgelegt. Die Wahrsagung wies ein glückliches Zeichen auf 矢, 相可這 (K. 11)“.

483 Ich deute *xiang* 相 als „Weissagung“ und *yan* 這 als ein Tongjiazi von *ya* 訝 („empfangen“).

484 Eine ähnliche Phrase ist in einem neu entdeckten Landkaufvertrag aus Luoyang zu finden: „Im Falle einer Zahlung mit Münzen von hohem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 6 % reduziert, bei einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5 % reduziert 官錢千無六十，行錢無五十 (K. 11)“ Für eine Analyse der festen Begriffe wie *guanqian* 官錢, *xingqian* 行錢 und der Phrase *qian qian wu wushi* 錢千無五十 siehe Zhao Zhenhua & Dong Yanshou 2010, 77–78.

verwendet wurden. Mit dem Vertragstext wird das Ziel verfolgt, das Unheil aus dem fremden Grab durch den symbolischen Kaufakt fernzuhalten. Auch in diesem Text werden mehrere Phrasen neu eingeführt: „Im Falle einer Zahlung mit Münzen von hohem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 6 % reduziert, bei einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5 % reduziert 官口{無}六十，行錢無五十“; „Am selben Tag wurde ein Eid abgelegt 即日矢“; „Die Wahrsagung wies ein glückliches Zeichen auf 相可這（訝）“.

T. 29: Am Tag Bingshen, dem dritten Tag des Dezembers, dessen erster Tag Jiawu ist, des vierten Jahres der Regierungsdevise Xiping, verschicke [ich] auf Befehl des Himmlischen Herrn das versiegelte Abwehrzeichen, um das Grab des Verstorbenen, Xu Wentai aus der hiesigen Verbandsgemeinde, zu befrieden. [Ich] verschicke ein Diensts Schreiben an den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, die Beamten, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite, die Mitte, die linke Seite sowie die rechte Seite des Grabes zuständig sind, den *jijiu*-Weinopfernden am Seelentor sowie den Ältesten [des Jenseits] Haoli, damit die Nachkommen des Hauses von Xu Wentai in allen [folgenden] Generationen frei von [Unheil] sind und [keine unglücklichen] Todesfälle bei ihnen mehr auftreten. Blau ist der überirdische Himmel, dunkel ist die unterirdische Welt. Die Verstorbenen kehren in die Welt des Yin zurück, die Lebenden kehren in die Welt des Yang zurück. Die Lebenden besitzen ihre [eigenen] Dörfer, die Verstorbenen besitzen ihre [eigenen] Verbandsgemeinden. Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai im Osten [liegt]. Im Zustand der Freude soll sich [der Verstorbene] nicht nach [den Hinterbliebenen] sehnen, auch in der Bitternis soll er nicht an [die Hinterbliebenen] denken. Falls [der Herr] des Berges Tai [den Verstorbenen] einer Inspektion unterzieht, soll der Ginseng [anstelle von ihm] die Prozedur über sich ergehen lassen [und sich auf den Weg zum Berg Tai machen]. Falls [der Verstorbene sich] in der Unterwelt Verfehlungen hat zuschulden kommen lassen, soll das Honigmännlein sie auf sich nehmen. Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang soll der Verstorbene die Hinterbliebenen nicht mehr auf die Rückzahlung [der Schuld] drängen. Lass die Nachkommen der Hinterbliebenen des Hauses Xu reich, ehrwürdig, mächtig und stark sein, lass ihren Reichtum bis auf hundert Milliarden anwachsen und ihre Nachkommenschaft üppig gedeihen. Mit Sorgfalt biete ich ... Gold und Silber dar, um dem Grabherrscher [dafür] zu danken. Nachdem das versiegelte Abwehrzeichen angekommen ist, sollen die Vorfahren bzw. die Eltern des Herrn Xu das Grab [nicht] verlassen. Das von der neuen Bestattung verursachte Unglück soll seine Wirkung nicht entfalten. [Die früheren Bestatteten und die späteren Bestatteten] sollen in Frieden an

ihren jeweiligen Plätzen bleiben. Nach der Verschließung der Grabtür sollen über alle Generationen hinweg keine [durch Unglück verursachten] Todesfälle bei den Nachkommen des verstorbenen Herrn [Xu] mehr stattfinden. Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden], [in denen] der Himmlische Herr den Schutz [der Gräber] anordnet 熹平四年十二月甲午朔⁴⁸⁵三日丙申⁴⁸⁶, 天帝曰止⁴⁸⁷, 移封鎮⁴⁸⁸, 定邑里死人胥⁴⁸⁹□{文}臺冢墓。移丘承(丞)、墓伯、地下二千石、□{墓}上、墓下、中央主⁴⁹⁰□{土}、墓左、墓右, 雲(魂)門祭酒、蒿里父老, 令胥文臺家子孫永⁴⁹¹世無□{殃}, □{不}⁴⁹²復有死者。上天倉(蒼)倉(蒼), 地下芒(茫)芒(茫)。死人歸陰, 生人歸陽。生人□{有}里, 死人有鄉。生人屬西長安, 死人屬東大(太)山。樂無相念, □{苦}無相思。大(太)山將闕, 人參應⁴⁹³□{之}, 地下有適, 蜜人⁴⁹⁴代行。□惟⁴⁹⁵千秋萬歲, 不

485 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Nakamura und Luo jeweils als □□□ und 甲酉朔 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886).

486 Das Datum entspricht dem 2. Jan. 176 n. Chr.

487 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Luo, Huang und Zhang jeweils als *rizhi* 日止, 止, 止 und *zhi* 止 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886; Huang Jingchun 2004, 127; Zhang & Bai 2006, 163). Ich identifiziere sie als *yuezhi* 曰止, da der Ausdruck *tiandi yuezhi* 天帝曰止 in einem weiteren grabschützenden Text (T. 21) vorkommt.

488 Das Schriftzeichen *yi* 移, das die Verschickung eines amtlichen Schreibens umschreibt, lässt Zhang aus (Zhang & Bai 2006, 163). Das Wort *fengzhen* 封鎮 ist das Objekt des Verbs *yi* 移 und es bezieht sich meines Erachtens auf den grabschützenden Tontopf.

489 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Luo, Huang und Zhang jeweils als □, 正月, 胥 und 胥 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886; Huang Jingchun 2004, 127; Zhang & Bai 2006, 163).

490 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Luo, Huang und Zhang als 大 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886; Huang Jingchun 2004, 127; Zhang & Bai 2006, 163). Ich entziffere es als *zhu* 主, da die Phrase „*mushang muxia zhongyang zhutu* 墓上、墓下、中央主土“ in zwei weiteren grabschützenden Texten (B. 04, Z. 01) zu finden ist.

491 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Luo, Huang und Zhang jeweils als □ (vermutlich 後), 永, 永 und 後 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886; Huang Jingchun 2004, 127; Zhang & Bai 2006, 163).

492 Nakamura und Ikeda zufolge ist nur ein Schriftzeichen nach dem Schriftzeichen *wu* 無 abgeblättert, nach Ansicht von Luo sind jedoch zwei Schriftzeichen nicht mehr erkennbar.

493 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Luo, Huang und Zhang als 人參應, 人□□, 人□□ und 人參應 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886; Huang Jingchun 2004, 127; Zhang & Bai 2006, 163). Auf der sogenannten „Kiefernholzmännlein-Tafel“ ist eine ähnliche Phrase zu finden: „Wenn ein Befehl aus der Unterwelt eintrifft, soll das Kiefernholzmännlein darauf reagieren 地下有呼者, 松人應之“.

494 Die wörtliche Übersetzung des Wortes *miren* 蜜人 lautet „Honigmännlein“, eine Figur, die eine menschliche Gestalt besitzen und teilweise oder vollständig aus Honig angefertigt sein könnte.

495 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Luo, Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 作, 惟, 作, 惟, 作 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886; Ikeda 1981, 273; Huang Jingchun 2004, 127; Zhang & Bai 2006, 163).

得復□{與}⁴⁹⁶生人⁴⁹⁷相朔(索)。令胥氏家生人子孫富貴豪彊(強),訾(資)財千億⁴⁹⁸,子孫番(蕃)息。謹奉金銀⁴⁹⁹□□⁵⁰⁰,以謝墓主⁵⁰¹。封鎮到,□⁵⁰²□□⁵⁰³胥氏家家中三曾、五祖、皇⁵⁰⁴□父母離丘別墓,後葬之殃⁵⁰⁵,勿令伐作,各安其所。曠(壙)戶以閉,累君後世,令無死喪。他如天帝曰止⁵⁰⁶鎮律令⁵⁰⁷。

Der grabschützende Text T. 29 (176 n. Chr.) verfolgt wie auch der Text T. 17 ein zweifaches Anliegen. Die bereits im Grab Bestatteten sollen besänftigt werden, damit niemand von ihnen „das Grab verlassen 離丘別墓“, während der neue Bestattete den

496 Entsprechend der gebräuchlichen Phrase *yu shengren xiangfang* 與生人相妨 („den Lebenden Schaden zufügen“) ergänze ich hier das Schriftzeichen *yu* 與 („mit“).

497 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Luo, Huang und Zhang als 生人, 里人, 里人 und 生人 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886; Huang Jingchun 2004, 127; Zhang & Bai 2006, 163).

498 Die gewöhnlichste Basiseinheit der osthantzeitlichen Währung war eine Wuzhu-Münze 五銖. Laut dem Werk *Hanshu* ist „ein Jin Gold, [das etwa 250 Gramm wiegt,] zehntausend Wuzhu-Münzen wert 黃金重一斤, 值錢萬“ (Hanshu, 24.1178).

499 Beim Ausdruck *jinyin* handelt es sich meines Erachtens wahrscheinlich nicht um echtes „Gold und Silber“, sondern um Bronzemünzen, die aus den meisten Gräbern von mittlerer Größe oft zutage gefördert wurden.

500 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Luo, Huang und Zhang als 深, □, □ und 深 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886; Huang Jingchun 2004, 127; Zhang & Bai 2006, 163).

501 Das Wort *muzhu* 墓主 bezieht sich in diesem Kontext nicht auf den Grabherrn, sondern auf einen Gott des Erdbodens. Ein ähnliches Beispiel ist im grabschützenden Text für Zhang Shujing zu finden: „den Grabherrscher in der Mitte 中央墓主“.

502 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Luo, Huang und Zhang jeweils als 枚, □, □ und 枚 (Nakamura 1927, 8; Luo Zhenyu 1929, 2886; Huang Jingchun 2004, 127; Zhang & Bai 2006, 163). Ein Komma wurde von mir an den Schluss der Phrase *fengzhen dao* 封鎮到 gesetzt, weil ähnliche Phrasen wie etwa *zhuan dao* 傳到 („nachdem der Pass angekommen ist“, T. 27) oder *ping dao* 瓶到 („nachdem die Flasche angekommen ist“, N. 05) in den grabschützenden Texten zu finden sind.

503 Diese fehlenden Schriftzeichen müssen meines Erachtens eine Negation ausgedrückt haben, weil ein Hauptziel des grabschützenden Rituals war, die im Familiengrabgarten bestatteten Vorfahren zu beschützen. Ohne eine solche Negation würden den Vorfahren befohlen, ihre Gräber zu verlassen, was im Kontext des grabschützenden Rituals sicher undenkbar wäre.

504 Das Wort *huang* 皇 bedeutet in diesem Kontext „groß“. Es war ein Ehrentitel, der einer Anrede hinzugefügt wurde, um einen Verstorbenen der älteren Generation respektvoll anzusprechen.

505 Das Schriftzeichen an dieser Stelle wurde in der Form 殍 geschrieben. Huang interpretiert es als „das weibliche Gespenst *nügui* 女鬼“ (Huang Jingchun 2004, 128). Ich deute es hingegen als Unglück, weil dessen Klangteil *yang* 羊 gleich wie das Zeichen *yang* 央 ausgesprochen wird.

506 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Nakamura, Luo, Huang und Zhang als *ri* 日 („Tag“). Ich deute es hingegen als *yue* 曰.

507 Das Schriftzeichen *lü* 律 lässt Zhang aus (Zhang & Bai 2006, 163).

Hinterbliebenen keinen Schaden mehr zufügen soll: „Das von der neuen Bestattung verursachte Unglück soll seine Wirkung nicht entfalten 後葬之殃，勿令伐作“. Die Vorstellung, dass der Herr der Unterwelt, nämlich „[der Herr] des Berges Tai [den Verstorbenen] einer Inspektion unterziehen 大（太）山將閱“ könnte, findet in diesem Text erstmals Erwähnung. Auch eine neue Phrase, die der Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen dienen soll, wird eingeführt: „Im Zustand der Freude soll sich [der Verstorbene] nicht nach [den Hinterbliebenen] sehnen, auch in der Bitternis soll er nicht an [die Hinterbliebenen] denken 樂無相念，□{苦}無相思“. Außerdem wurde ein weiterer Beamte der Unterwelt namentlich genannt: „der *jjiu*-Weinopfernde am Seelentor 雲（魂）門祭酒“.

T. 30: Am Tag Jiyou, dem dreiundzwanzigsten Tag des Januars, des sechsten Jahres der Regierungsdevise Xiping, beschütze [ich das Grab]. Auf Befehl des [Himmlichen] Herrn setze [ich] den Hügel senior [des Ostens], den Hügel senior des Südens, den Hügel senior des Westens, den [Hügel senior] des Nordens sowie den Hügel senior der Mitte hierüber in Kenntnis, dass ... Shouyi [plötzlich von einer schweren Krankheit befallen wurde] und nun [gestorben ist]. [Daher] verwende [ich] die Fünf Erzsarten, Azurit, Realgar, [Zinnober,] Arsenopyrit und Magnetit, sowie die Fünf Getreidesorten ..., um so einen [weiteren unglücklichen] Todesfall verhindern zu können. ... Das unglückliche Qi soll von den Gräbern des Hauses ... entfernt werden. ... [Hierüber] setze [ich] den Hügelminister, den Grab senior, den unterirdischen Beamten mit dem Rang von zweitausend Shi, den Gott Canglinjun, den Kriegsgott Wuyiwang, ... sowie den Aufseher der Torwachen des Seelentors in Kenntnis. [Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 熹平六年正月廿三日 己酉⁵⁰⁸, 厭（壓）⁵⁰⁹. □{天}帝⁵¹⁰有教, 告⁵¹¹□{東}⁵¹²塚伯、南塚伯、西

508 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 关直 (Sun Fuxi et al 2002, 19), was jedoch in diesem Kontext keinen Sinn ergibt. Sie lassen sich meines Erachtens als 己酉 entziffern. Das Datum entspricht dem 10. März 177 n. Chr.

509 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 戌. Ich deute es hingegen als *ya* 厭, da es oft direkt nach der Zeitangabe im grabschützenden Text in Alleinstellung vorkam.

510 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als *nian* 年, was aber keinen Sinn ergibt. Ich deute es hingegen als *di* 帝.

511 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als *xuan* 玄, was aber keinen Sinn ergibt. Ich deute es hingegen als *gao* 告.

512 Das Schriftzeichen an dieser Stelle wurde im Ausgrabungsbericht nicht identifiziert. Meines Erachtens muss es sich bei ihm um das abgeblätterte Schriftzeichen *dong* 東 handeln.

塚伯、北⁵¹³□□{塚伯}、中塚伯，今⁵¹⁴□守一⁵¹⁵□□{暴病}不起。持□{曾}青、雄黃、□□{丹砂}、礬□、慈石五石，五穀□□，可當一喪。移□三丘五墓之冲齊（氣）。先死後□人□丞□共□□□□中。告丘丞、墓伯、地下二千石、□{倉}林君、武夷王⁵¹⁶，□人□□□□□合往□□右丞□大右伯，□□，□{魂}門亭長。急"（急）如律令⁵¹⁷。

Das Anliegen des grabschützenden Textes T. 30 (177 n.Chr.), der als ein Befehl des Himmlischen Herrn an die Beamten der Unterwelt formuliert ist, besteht darin, „Das unglückliche Qi von den Gräbern des Hauses 三丘五墓之冲齊（氣）“ zu entfernen. Die „Fünf Erzsorten 五石“ und „die Fünf Getreidesorten 五穀“ dienten als dem Grab beigegebene Gegenstände dazu, einen [weiteren unglücklichen] Todesfall zu verhindern 當一喪“.

B. 03: Am Tag Bingwu, dem vierundzwanzigsten Tag des Septembers, dessen erster Tag Guiwei ist, des sechsten Jahres der Regierungsdevise Xiping, ... Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai im Osten [liegt]. Die Lebenden gehören zur [Welt] des Yang, die Verstorbenen gehören zur [Welt] des Yin. [Die Verstorbenen] sollen den Lebenden [nie] mehr Schaden zufügen ... 熹平六年九月癸未朔廿四日丙⁵¹⁸午... 日去... 相... 民人... □□{生人}西屬長安，死人東屬大（太）山。生人屬陽，死屬陰。生人□□□{永}⁵¹⁹無相干。...

513 Im Haupttext des Ausgrabungsberichts wurde das Schriftzeichen an dieser Stelle als *bei* 北 („Norden“) transkribiert, während es im Faksimile als *si* 死 („Tod“) entziffert wurde, was aber keinen Sinn ergibt. An dieser Stelle dürfte *bei* 北 stimmig sein.

514 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als *he* 合, was aber keinen Sinn ergibt. Ich deute es hingegen als *jin* 今.

515 Shouyi 守一 war ein typischer männlicher Vorname. Daher dürfte der Verstorbene wohl männlich sein.

516 Die Götter Canglinjun 倉林君 und Wuyiwang 武夷王 kamen im grabschützenden Text häufig zusammen vor, wie z. B. in der Phrase: „[Ich] setze ... den Gott Canglinjun und den Gott Wuyiwang, ...hierüber in Kenntnis 告... 倉林君、武夷王...“ (T. 28).

517 Die vier Schriftzeichen wurden im Ausgrabungsbericht nicht identifiziert. Meines Erachtens lassen sie sich als *ji ru lüling* 急如律令 entziffern.

518 Ikeda zufolge wurde das Schriftzeichen an dieser Stelle manchmal auch als 甲 identifiziert (Ikeda 1981, 220). Huang weist darauf hin, dass der 24. Tag des Septembers dieses Jahres den Ganzhi Bingwu 丙午 einnimmt (Huang Jingchun 2004, 128). Das Datum entspricht dem 2. Nov. 177 n. Chr.

519 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda und Huang jeweils als 𠂔 und □ (Ikeda 1981, 220; Huang Jingchun 2004, 128).

Im Text B. 03 (177 n. Chr.) tritt die Phrase „Die Lebenden gehören zur [Welt] des Yang, die Verstorbenen gehören zur [Welt] des Yin 生人屬陽，死屬陰“ erstmals auf. Die Phrase „Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang’an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai im Osten [liegt] □□{生人}西屬長安，死人東屬大（太）山“ ist von der ähnlich formulierten Phrase im Text T. 10 abgeleitet.

T. 31: Am Tag Yiyou, dem elften Tag des Februars, dessen erster Tag Yihai ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Guanghe, an dem der Gott Po [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, beschütze [ich das Grab]. [Ich,] der Geistermeister des Himmlischen Herrn setze das „vom Gelben Gott hergestellte Siegel“ ein und beschütze für ... des Hauses Duan mit Sorgfalt das Grab, um die negativen Energien der Erde, die von [den vier Haupthimmelsrichtungen] Osten, Süden, [Westen sowie Norden] ausgehen, [bis zu ihrer endgültigen Vernichtung] zu unterdrücken. Wenn das Element Holz in den vier Himmelsrichtungen gedeiht und lebt, stirbt [das Element] Erde, die ... Immer wenn im Osten die Erde für Bauarbeiten aufgebrochen wird, soll die Venus die negativen Energien der Erde unterdrücken. Immer wenn im Süden die Erde für Bauarbeiten aufgebrochen wird, soll der Merkur die negativen Energien der Erde unterdrücken. Immer wenn im Westen die Erde für Bauarbeiten aufgebrochen wird, soll der Mars die negativen Energien der Erde unterdrücken. Immer wenn im Norden die Erde für Bauarbeiten aufgebrochen wird, soll der Saturn die negativen Energien der Erde unterdrücken. Die Himmelsstämme Jia und Yi sitzen im Hof, ..., die Erdzweige Chou und Wei legen ihre Angelegenheiten [ihnen] dar, um das Unheil, das [wegen der Bauarbeiten] von der Erde ausgeht, eilig zu beschwichtigen. Aus dem Haus Duan soll das Unheil entfernt und das Ungemach vertrieben werden, bis weit über tausend Meilen hinaus. Das Ungemach soll entfernt und das Unheil vertrieben werden, bis zu einer anderen Verbandsgemeinde. Daher [verwende ich] das Erz Arsenopyrit, um die negativen Energien der Erde, die von Nordwesten ausgehen, bis zu ihrer Vernichtung zu unterdrücken; [ich verwende] das Erz Azurit, um die negativen Energien der Erde, die vom Südosten ausgehen, dem die Erdzweige Si und Chen zugeordnet sind, bis zu ihrer Vernichtung zu unterdrücken, sodass das Unglück erwartungsgemäß vertrieben werden kann, weit über tausend Meilen hinaus. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 光和二年二月乙亥朔十一日乙酉⁵²⁰，直破，厭（壓）。

520 Das Datum entspricht dem 5. April 179 n. Chr.

天帝神師黃[神]⁵²¹越章，謹為段⁵²²氏甲□冢⁵²³壓⁵²⁴東南□□{西北}土氣。木王（旺）⁵²⁵四方當生者，死者直□□□□□土□道神□。東方起土，大（太）白□{威}之。南方起土，辰星威之。西方起土，營惑□{威}之⁵²⁶。北方起土，填（鎮）星□{威}之。甲乙庭坐，冥收左旁。趣召□己，辰先恐□。丑未對狀⁵²⁷，急還⁵²⁸土央（殃）⁵²⁹。段氏移央（殃）去咎，遠行千里；

- 521 Nakamura zufolge wurde das Zeichen *shen* 神 im Text versehentlich ausgelassen (Nakamura 1927, 9). Huang transkribiert es trotzdem (Huang Jingchun 2004, 129).
- 522 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Nakamura, Huang und Zhang jeweils als 段, 段 und 殷 (Nakamura 1927, 9; Huang Jingchun 2004, 129; Zhang & Bai 2006, 164).
- 523 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Nakamura, Huang und Zhang jeweils als 冢, 冢 und 冢 (Nakamura 1927, 9; Huang Jingchun 2004, 129; Zhang & Bai 2006, 164).
- 524 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Nakamura, Huang und Zhang als 通 (Nakamura 1927, 9; Huang Jingchun 2004, 129; Zhang & Bai 2006, 164), was aber keinen Sinn ergibt. Ich entziffere es hingegen als *ya* 壓 („unterdrücken“), weil im gleichen grabschützenden Text mehrmals betont wurde, dass, wenn irgendwo „die Erde für Bauarbeiten aufgebrochen wird, die negativen Energien der Erde unterdrückt werden sollen, wie z. B. in der Phrase „...platziere [ich nun] die Essenz des Holzes, Azurit, in der Mitte [der Hauptkammer], um die negativen Energien der Erde, die von den vier Haupthimmelsrichtungen ausgehen, bis zu ihrer Vernichtung zu unterdrücken und zu eliminieren 以曾青□{五}木之精置中央, 厭（壓）除四方土害氣消也 (T. 23).“
- 525 Nach der Interpretation der Fünf-Phasen-Lehre aus dem Werk *Baihu tong* 白虎通 wird die Erde sterben, wenn das Holz gedeiht: „Warum gedeihen die fünf Elemente abwechselnd? Da sie zirkulierend einander erzeugen, gibt es einen Anfang und ein Ende bei der Entwicklung eines jeden Elementes. Das Holz erzeugt das Feuer. Das Feuer erzeugt die Erde. Die Erde erzeugt das Metall. Das Metall erzeugt das Wasser. Das Wasser erzeugt das Holz. Wenn dementsprechend das Holz gedeiht, gedeiht das Feuer erst an zweiter Stelle (wörtlich: „assistiert“), wird die Erde gebändigt (wörtlich: „stirbt“), verfällt (wörtlich: „wird eingesperrt“) das Metall, ruht (d. h. weder gedeiht noch verfällt) das Wasser. Dasjenige Element, das vom gedeihenden Element gebändigt wird, stirbt 五行所以更王何? 以其轉相生, 故有終始也。木生火, 火生土, 土生金, 金生水, 水生木。是以木王, 火相, 土死, 金囚, 水休。王所勝者死 (Baihu tong shuzheng 1994, 188).“
- 526 Bei diesen vier Sätzen geht es darum, ein Element durch ein anderes Element entsprechend der Fünf-Phasen-Lehre zu bändigen, damit die negativen Energien der Erde auf diese Weise unterdrückt werden. So soll z. B. im Osten, dem das Element Holz zugeordnet ist, der Planet Venus [, Planet des Metalls,] die negativen Energien der Erde unterdrücken. Diesem Schema entsprechend: Süden (Feuer) – Merkur (Planet des Wassers). Westen (Metall) – Mars (Planet des Feuers). Norden (Wasser) – Saturn (Planet der Erde).
- 527 Das Wort *duizhuang* 對狀 bedeutet „[die Untertaten] legen ihre Angelegenheiten [dem Kaiser] dar“.
- 528 Das Wort *huan* 還 bedeutet in diesem Kontext „beschwichtigt“. Es hat dieselbe Bedeutung im folgenden Satz aus dem von Liu Xiang 劉向 (ca. 77–6 v. Chr.) verfassten Werk *Xinxu* 新序: „Die Gesinnungen des Verrates wurden beschwichtigt. Die böartigen Vorhaben wurden vernichtet 還倍畔之心, 銷邪道之謀“ (Xinxu quanyi 1994, 356).
- 529 Der Satz ist ein Zauberspruch, dessen genaue Bedeutung unklar bleibt. Aber es ist zu erkennen, dass die Himmelstämme und die Erdzweige darin als Beamten personifiziert werden. Was am

移咎去央（殃），更到他鄉。故礪石厭（壓）西□{北}⁵³⁰，曾青厭（壓）東南巳⁵³¹辰上土氣，辟禍達志，遠行千里。如律令。

Der grabschützende Text T. 31 (179 n. Chr.) zielt darauf ab, „die negativen Energien der Erde, die von [den vier Haupthimmelsrichtungen] Osten, Süden, [Westen sowie Norden] ausgehen, [bis zu ihrer endgültigen Vernichtung] zu unterdrücken 填（鎮）東南□□{西北}土氣“. Zu diesem Zweck werden Erze wie Arsenopyrit und Azurit dem Grab beigegeben. Im Text werden einige Himmelstämme und Erdzweige personifiziert, die an einer Vernehmung teilnehmen. Dadurch wird das von der Erde ausgehende Unheil beschwichtigt.

B. 04: Am Tag Guiyou, dem dritten Tag des Oktobers, dessen erster Tag Xinwei ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Guanghe, setze [ich] die Beamten, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite sowie die Mitte des Grabes zuständig sind, hierüber in Kenntnis. Ehrfurchtsvoll setze [ich auch] den Grabsenior, den Aufseher der Torwachen des Seelentors, den Grabherrscher, den Grabkaiser sowie den Beamten, der für den Zugangsschacht des Grabes zuständig ist, hierüber in Kenntnis: Die Verstorbenen mit ihren zur Unsterblichkeit verwandelten Knochen, Wang Dang, sein jüngerer Bruder Jiyu und sein Vater Yuanxing kaufen von Zuo Zongjing aus [Verbandsgemeinde ... im Kreis] Henan und seinen Nachkommen zehn Mu Friedland, das sich westlich des dritten *mo*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Guxia befindet, zum Bau eines Wohnhauses. Der Preis beträgt zehntausend [Wuzhu-Münzen], und das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt. Wieviel Klafter und Fuß das Grundstück hat, ist klar und deutlich im Vertrag festgehalten. Eigens für diesen Zweck wurden an den vier Ecken [des Grabes] Grenzmarkierungen errichtet, die sich hinauf bis zum neunten Himmel und hinab bis zur neunten Erde ausdehnen. Die Verstorbenen sollen ins

Ende des Satzes erwähnt wird, ist die Eliminierung des „aus der Erde ausgehenden Unheils *tuyang* 土殃“.

- 530 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Nakamura, Huang und Zhang als 直□ (Nakamura 1927, 9; Huang Jingchun 2004, 129; Zhang & Bai 2006, 164), was aber keinen Sinn ergibt. Ich hingegen entziffere sie als 西□{北}, weil in diesem Satz eine Parallele zwischen zwei Erzsorten, Arsenopyrit *yushi* 礪石, dem der Westen zugeordnet ist, und Azurit *zengqing* 曾青, dem der Osten zugeordnet ist, hergestellt wird. Da das Erz Azurit zur Unterdrückung der negativen Energien der Erde aus Richtung Südosten verwendet wurde, müsste das Erz Arsenopyrit zur Unterdrückung der negativen Energien der Erde aus der entsprechenden diagonalen Himmelsrichtung, nämlich dem Nordwesten, verwendet worden sein.
- 531 Das Schriftzeichen an dieser Stelle transkribiert Nakamura als *ren* 人, was aber keinen Sinn ergibt. Ich entziffere es hingegen als *si* 巳 („der sechste Erdzweig“), da *sichen* 巳辰 die beiden Erdzweige sind, denen die Himmelsrichtung Südosten *dongnan* 東南 zugeordnet ist.

[Jenseits] Haoli heimkehren. [Die Beamten] der Unterwelt sollen [ihnen] nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen, andere Geschlechter sollen keinen Besitz von ihnen ergreifen. [Der Vertrag wird] den Nachkommen Reichtum und Ehre bringen. Wang Dang, sein jüngerer Bruder Jiyu und sein Vater Yuanxing sollen hier bestattet werden. Sie sollen ihnen weder absichtlich Hindernisse in den Weg legen, um sie zu schikanieren, noch sie dazu veranlassen Frondienst zu leisten. [Die Verstorbenen] sollen die lebenden Eltern, Brüder, Ehefrauen und Kinder [der Verstorbenen] nicht mehr auf die Rückzahlung der Schuld drängen. [Lasst] die Hinterbliebenen der Familie ohne Unheil und Ungemach sein, lasst die Verstorbenen ohne Verfehlungen und ohne Schuld sein. Falls doch [unglückliche] Ereignisse stattfinden sollten, dann müssten auch verkohlte Sojabohnen emporschießen, aus dem Bleitüfelchen Blüten hervordringen und die Eier zu krähen beginnen, und selbst dann sollten die Beamten der Unterwelt darüber verhandeln[, ob die unglücklichen Ereignisse tatsächlich eintreten müssen]. Was dient als Zeugnis? Der Bleivertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als Zeugnis. Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang mögen keine weiteren [unglücklichen] Todesfälle [in der Familie] mehr stattfinden. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]. Nachdem der Vertrag ausgefertigt worden ist, bot der Grundbuchbeamte sein von den Ahnen geerbtes Landstück Zuo Zongjing und seinen Nachkommen zum Verkauf an und Zongjing verkaufte es an Wang Dang und seinen jüngeren Bruder Jiyu sowie an deren Vater Yuanxing weiter. Der Text der Vereinbarung [ist klar und deutlich festgehalten.] Die gegenwärtigen Zeugen sind Huang Wei und Liu Dengsheng 光和二年十月辛未朔三日癸酉⁵³², 告墓上、墓下、中央主土⁵³³, 敢告墓伯、魂門亭長⁵³⁴、墓主、墓皇、墓召⁵³⁵: 青(清)骨死人⁵³⁶王當、

532 Das Datum entspricht dem 19. Nov. 179 n. Chr.

533 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 土, 土, 土, 土, 土 und 土 (Zhu Liang & Yu Fuwei 1980, 55; Ikeda 1981, 221; Zhang Chuanxi 1995, 52; Huang Jingchun 2004, 72; Zhang & Bai 2006, 199; Lu Xiqi 2014, 36).

534 Zhang zufolge bezieht sich das Wort *menting* 門亭 auf den an einem Stadttor eingerichteten Kontrollpunkt, an dem die Pässe der Passanten vor ihrem Einlass in die Stadt kontrolliert wurden (Zhang Jinguang 1998, 30). Entsprechend seines Amtstitels hat der „Aufseher der Torwachen des Seelentors *hunmen tingzhang* 魂門亭長“ die Pflicht, die Pässe der Verstorbenen vor ihrem Einlass in die unterirdische Stadt zu kontrollieren.

535 Dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zufolge bedeutet das Wort *xian* „kleiner Schacht 冎, 小阱也“. Dementsprechend bezieht sich der Ausdruck *muxian* 墓冎 wohl auf den Gott, der für den Zugangsschacht des Grabes zuständig ist.

536 Nach Ansicht von Huang waren Wang Dang und Liu Gongze sehr wahrscheinlich Anhänger des Taoismus, da in ihren grabschützenden Texten der Ausdruck *qinggu* 青骨 vorkommt, den er dem Wort *qinggu* 清骨 gleichsetzt (Huang Jingchun 2004, 72). Eine Anspielung des Wortes *qinggu* 清骨 auf die Unsterblichkeit findet sich im Werk *Soushen ji* 搜神記: „[Gegen Ende der

弟⁵³⁷ 伎 (愉) ⁵³⁸ 及父元興等, 從河南□□□□{鄉} ⁵³⁹ 左仲敬子孫等, 買穀
 邨⁵⁴⁰ 亭部⁵⁴¹ 三⁵⁴² 佰 (陌) 西袁 (園) 田⁵⁴³ 十畝⁵⁴⁴ 以為宅, 賈 (價) 直 (值)

Ost-Han-Zeit gab es einen Mann,] der Jiang Ziwen hieß.... Er behauptete immer, dass seine Knochen vollständig [zur Unsterblichkeit] verwandelt seien und er nach seinem Tod Gott werden würde 蔣子文者... 常自謂己骨清, 死當為神 (Soushen ji quanyi 1991, 127).“ Die Suche nach Unsterblichkeit war jedoch schon vor der Entstehung der daoistischen Sekte in der Han-Zeit weit verbreitet, daher waren m. E. Wang Dang und Liu Gongze nicht unbedingt Anhänger des Taoismus.

- 537 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 伎, 伎, 使, 伎, 伎 und 伎 (Zhu Liang & Yu Fuwei 1980, 55; Ikeda 1981, 221; Zhang Chuanxi 1995, 52; Huang Jingchun 2004, 72; Zhang & Bai 2006, 196–201; Lu Xiqi 2014, 36).
- 538 Der Vorname des jüngeren Bruders des Wang Dang wurde in der Form 伎愉 geschrieben. Da man sich nicht üblicherweise selbst nicht als Dieb bezeichnet, ist m. E. das Schriftzeichen 愉 (wörtlich: „Diebe“) ein Tongjiazi von 愉, da dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zufolge die Aussprache des Schriftzeichens *tu* 愉 in der Han-Zeit ebenfalls *yu* war.
- 539 Mit dem Namen Henan muss der Kreis Henan und nicht die Präfektur Henan gemeint sein, weil die Angabe der Herkunft einer Person normalerweise der folgenden Form folgt: [X Präfektur +] X Kreis + X Verbandsgemeinde [+ X Dorf].
- 540 Dem Ausgrabungsbericht zufolge befand sich das Grab des Wang Dang genau nordwestlich der hanzeitlichen Kreisstadt Henan, südlich des Berges Xia 邨, südöstlich der hanzeitlichen Kreisstadt Gucheng 穀城, am südlichen Ufer des Flusses Gu 谷, der heute Jianhe 澗河 genannt wird.
- 541 Es gibt Meinungsunterschiedenheiten darüber, worauf sich der Terminus *ting* 亭 bezieht. Miyazaki zufolge ist er wie der Terminus „Kreis *xian* 县“ auf die alten Länder Chinas zurückzuführen. Ein *ting* wurde oft wie ein Kreis mit einer Stadtmauer umfasst (Miyazaki 1993, 9). Zhou vertritt die Ansicht, dass die Gebietseinheit *ting* weitgehend mit dem Regierungsbezirk *li* 里 zusammenfällt (Zhou Zhenhe 1995, 38–39). Wang und Zhang sind hingegen der Meinung, dass *ting* eine Art Sicherheitsbezirk und kein Regierungsbezirk war (Wang Yuquan 1954, 128; Zhang Jinguang 1997, 29). Huang weist darauf hin, dass diejenigen *ting*-Bezirke, die nicht in der Stadt oder in den Grenzgebieten errichtet wurden, multifunktional waren. Eine Verbandsgemeinde von mittlerer Größe wurde normalerweise in zehn *ting*-Bezirke, deren Seitenlänge etwa zehn Li (1 Li = 415.8m) betrug, gegliedert. Diese *ting*-Bezirke wurden auch Tingbu 亭部 genannt (Huang Yijun 2006, 76–79).
- 542 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 三, 三, 三, 三, 北 und 北 (Zhu Liang & Yu Fuwei 1980, 55; Ikeda 1981, 221; Zhang Chuanxi 1995, 52; Huang Jingchun 2004, 72; Zhang & Bai 2006, 200; Lu Xiqi 2014, 36).
- 543 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 袁, 袁, 袁, 袁, 家 und 袁 (Zhu Liang & Yu Fuwei 1980, 55; Ikeda 1981, 221; Zhang Chuanxi 1995, 52; Huang Jingchun 2004, 72; Zhang & Bai 2006, 200; Lu Xiqi 2014, 36). Das Schriftzeichen *yuan* 袁 ist ein Tongjiazi von *yuan* 園. Entsprechend muss das Wort *yuantian* 園田 ein Synonym für das Wort *zhongtian* 冢田 sein, weil beide das Objekt des Verbs *mai* 買 („kaufen“) sind, wie der folgende Satz zeigt: „Sie hat selbst ein Landstück zum Bau eines Grabes gekauft, das zehntausend Generationen überdauern soll 自買萬世家田“.
- 544 Zehn Mu entsprechen etwa 1,15 Acre. Die Seitenlänge eines quadratischen Landstücks derselben Größe beträgt etwa 68 m.

錢萬，錢即日畢⁵⁴⁵。田有丈尺⁵⁴⁶，卷（券）書明白。故立四角封界，“{界}至九天上、九地下。死人歸蒿里，地下不得何（苛）止，他姓不得名⁵⁴⁷。佑富貴，利子孫。王當、“{當}弟伎偷（偷）及父元興等當來入臧（葬）⁵⁴⁸，無得勞苦苛止，易（亦）⁵⁴⁹勿繇使。無責（債）⁵⁵⁰生人父母、兄弟、妻子。家室生人無央（殃）咎⁵⁵¹，令死者無適（謫）負。即欲有所爲，待焦大豆生，鈐（鉛）卷（券）華（花）榮，雞子之鳴⁵⁵²，乃與□{諸}神相聽⁵⁵³。何以爲真⁵⁵⁴？鈐（鉛）卷（券）尺六爲真。千秋萬歲，後無死者。如律

- 545 Das Wort *bi* 畢 könnte die Abkürzung von *jiaobi* 交畢 sein, da eine ähnliche Phrase in einem anderen Landkaufvertrag *maidiquan* 買地券 zu finden sind: „Der Preis beträgt Sechshunderttausend [Wuzhu-Münzen] und das Geld wurde am selben Tag bezahlt 直錢六十萬、即日交畢“ (K. 04-3). Der Ausdruck *jiri* 即日 kann auch mit *ji* 即 verkürzt werden: „Der Preis beträgt dreitausend [Wuzhu-Münzen] und das Geld wurde am selben [Tag] bezahlt 直錢（錢）三千，錢即畢“ (K. 10).
- 546 Wenn das Wort *zhangchi* 丈尺 (ein Zhang und ein Fuß = elf Fuß) als tatsächliche Seitenlänge des Landstücks zu verstehen wäre, würde seine Seitenlänge nur etwa 2,5 m betragen, was seiner Fläche von zehn Mu nicht entsprechen würde.
- 547 Das Wort *ming* 名 bedeutet in diesem Kontext „in Besitz nehmen“.
- 548 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 人臧, 人臧, 人臧, 人臧, 入臧 und 入臧 (Zhu Liang & Yu Fuwei 1980, 55; Ikeda 1981, 221; Zhang Chuanxi 1995, 52; Huang Jingchun 2004, 72; Zhang & Bai 2006, 200; Lu Xiqi 2014, 36).
- 549 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 易, 止易, 止易, 止易, 止易 und 止易 (Zhu Liang & Yu Fuwei 1980, 55; Ikeda 1981, 221; Zhang Chuanxi 1995, 52; Huang Jingchun 2004, 72; Zhang & Bai 2006, 200; Lu Xiqi 2014, 36).
- 550 Das Schriftzeichen *zhai* 責 ist ein Tongjiazi des Schriftzeichens *zhai* 債, und bedeutet an dieser Stelle „auf die Rückzahlung der Schuld drängen“. Den Holztäfelchen aus Juyan 居延 zufolge waren in der Han-Zeit die Familienangehörigen eines Schuldners verpflichtet nach dessen Tod die Schulden zurückzuzahlen: „Wenn [der Schuldner] hingeshieden ist, sollen die Hinterbliebenen seiner Familie auf die Rückzahlung der Schuld gedrängt werden 即有物故, 知責家中見在者“ (Juyan hanjian jiayi bian 1980, Holztäfelchen 273.12). In diesem Kontext ist „Schuld“ nicht im finanziellen Sinn gemeint, sondern sie bezieht sich auf die unglückseligen Schicksalsbande zwischen den Lebenden und den Verstorbenen.
- 551 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 責各, 責各, 責各, 殃各, 央咎 und 央咎 (Zhu Liang & Yu Fuwei 1980, 55; Ikeda 1981, 221; Zhang Chuanxi 1995, 52; Huang Jingchun 2004, 72; Zhang & Bai 2006, 200; Lu Xiqi 2014, 36).
- 552 Um es tatsächlich unmöglich zu machen, dass die beigegebenen Eier zu krähen beginnen, wurden sie meines Erachtens vorher auf eine spezifische Weise behandelt, indem sie gekocht wurden oder ihr Eiweiß sowie ihr Eigelb entnommen wurden. So wurden etwa acht rot bemalte Eier, an deren zwei Enden jeweils ein Loch gebohrt wurde, aus dem westjinzeitlichen Grab M2490 in Luoyang ausgegraben (Cheng Zhaohui 2010, 45).
- 553 Eine fast identische Phrase ist im grabschützenden Text für Liu Gongze (Z. 01) zu finden.
- 554 Das Wort *zhen* 真 war in den grabschützenden Texten ein Synonym für das Wort *xin* 信, weil das Wort *xin* immer in der gleichen Phrase verwendet wurde: „Was dient als Zeugnis? Der mit

令。卷（券）成，田本曹奉祖田賣與左仲敬等，仲敬轉賣□□□{與王當}、□{“}^{555}弟伎倫（愉）及父元興。約文□□{明白}。時知黃唯、留登勝。

Der Text B. 04 (179 n. Chr.) behandelt drei Anliegen: 1. Die Bestatteten sollen erfolgreich in die Unterwelt aufgenommen und vom dortigen Frondienst befreit werden. 2. Die Verstorbenen sollen den Hinterbliebenen keinen Schaden mehr zufügen. 3. Das Eigentumsrecht der Bestatteten auf das Friedland wird bekanntgemacht. Um das Unheil sicher von den Verstorbenen fernzuhalten, werden unmögliche Voraussetzungen für ein Geschehen des Unheils genannt: „Falls doch [unglückliche] Ereignisse stattfinden sollten, dann müssten auch verkohlte Sojabohnen emporschießen, aus dem Bleitäfelchen Blüten hervorzunehmen und die Eier zu krähen beginnen, und selbst dann sollten die Beamten der Unterwelt darüber verhandeln[, ob die unglücklichen Ereignisse tatsächlich eintreten müssen] 即欲有所爲，待焦大豆生，鉛（鉛）卷（券）華（花）榮，雞子之鳴，乃與□{諸}神相聽“. Auch im vorliegenden Text werden mehrere weitere Beamten der Unterwelt hinzugefügt: „der Beamte, der für die Mitte des Grabes zuständig ist, der Grabherrscher, der Grabkaiser sowie der Beamte, der für den Zugangsschacht des Grabes zuständig ist 中央主土、墓主、墓皇、墓伯“. Wiederum werden neuartige Phrasen eingeführt, die auf die Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen abzielen. So ist die Rede von „Grenzen, die sich hinauf bis zum neunten Himmel und hinab bis zur neunten Erde ausdehnen “ {界}至九天上、九地下“ und „Die Verstorbenen sollen ins [Jenseits] Haoli heimkehren 死人歸蒿里“. Der neue eingeführte Ausdruck „Die Verstorbenen mit ihren zur Unsterblichkeit verwandelten Knochen 青骨死人“ weist darauf hin, dass die Bestatteten, die in der diesseitigen Welt als Verstorbene bezeichnet wurden, den Wunsch bewahrten, im Jenseits Unsterblichkeit zu erlangen.

T. 32: Am Tag Bing[shen], dem achten Tag des Dezembers des [vierten] Jahres der Regierungsdevise Guanghe, [löse ich im Namen des] Gelben Gottes und des Großen Wagens für den kürzlich Verstorbenen ... Wangdeng des Hauses ... mit Sorgfalt [das Unheil]. ...die Verstorbenen, die nicht bestattet wurden, ... [Die Verstorbenen] sollen im Grab wohnen und nicht [den Lebenden]... Tabus ... Alle unheilvollen Verstrickungen [zwischen der Todeszeit des Verstorbenen und] den vier Jahreszeiten, den Fünf Elementen, den Gräbern [des Hauses des

Zinnober [beschriftete] Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als Zeugnis 何以為信，尺六桃券丹□□{書以}為信 (B.05)“.

555 Die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 賣□□□, 與王當, 賣與王當, 賣與王當, 賣□□□ und 賣□王當 (Zhu Liang & Yu Fuwei 1980, 55; Ikeda 1981, 221; Zhang Chuanxi 1995, 52; Huang Jingchun 2004, 72; Zhang & Bai 2006, 200; Lu Xiqi 2014, 36). Ich entziffere sie hingegen als 賣□□□□{與王當“}.

Z. 01: Am Tag Yimao, dem achtundzwanzigsten Tag des Februars, dessen erster Tag Wu[zi] ist, des fünften Jahres der Regierungsdevise [Guang]he, an dem der Gott ... [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, setze [ich,] der Geistermeister des Himmlischen Herrn ehrfurchtsvoll die Beamten, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite, [die linke Seite, die rechte Seite] sowie die Mitte des Grabes zuständig sind, den Grab-..., den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Grabherrscher, den Grabkaiser, die Beamten, die jeweils für den Zugangsschacht des Grabes, den östlichen *qian*-Feldrain, den westliche *qian*-Feldrain, den südlichen *mo*-Feldrain und den nördlichen *mo*-Feldrain zuständig sind, sowie den Hügelminister, den Grabsenior, die Beamten, die jeweils für ... im Osten, ... im [Westen], ... im Norden sowie ... im Norden zuständig sind, außerdem den Aufseher der Torwachen des Seelentors, den Streifenpolizisten in den Hügeln und den leitenden Sekretär am Tor des Grabes am *mo*-Feldrain hierüber in Kenntnis: Der ehemalige Präfekt der Präfektur Taiyuan, Liu Gongze aus dem Dorf Bocheng, Verbandsgemeinde Zhusuo, Kreis Puyin, Fürstentum Zhongshan, ist [aufgrund seines unglücklichen Schicksals] früh verstorben. Er vereinigt sich heute mit [seiner bereits hier bestatteten Ehepartnerin] im Grab. [Die Grenzen des Grabes] dehnen sich hinauf bis zum blauen Himmel und hinab bis zum gelben Brunnen aus. Liu Gongze, der Verstorbene, dessen Knochen nun zur Unsterblichkeit verwandelt sind, verwendet sein eigenes, achtundzwanzig Mu umfassendes Ackerland, das sich östlich des *qian*-Feldrains und südlich des *mo*-Feldrains im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Sanliang befindet, [zum Bau seines Grabs]. Die nördliche und südliche Längenerstreckung des Landes beträgt jeweils [siebzig] Schritt, die östliche und westliche Breitenausdehnung beträgt jeweils sechsundneunzig Schritt. Wieviel Klafter und Fuß das Landstück hat, ist klar und deutlich im Vertrag festgehalten. Daraufhin wurden Abwehrzeichen an den vier Ecken [des Grabs] als Grenzmarkierungen errichtet, die sich hinauf [bis zum neunten Himmel] ausdehnen. Mit Sorgfalt eliminiere [ich] nun für das Haus Liu das Ungemach und das Unheil. [Da die Positionen der diensthabenden Götter,] Wucan, Liushi, Nü..., Xinghua, Qishier buzha, Tianfu, Boguang, Bashi sowie Jiukan, wohl [mit der Todeszeit des Bestatteten zusammenfielen], waren sein Todestag und seine Todesstunde ungünstig. Die Lebenden und der Verstorbene befinden sich auf verschiedenen Wegen, [der Verstorbene] soll den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen. Der Verstorbene soll ins [Jenseits] Haoli, dem die Himmelsstämme Wu und Ji zugeordnet sind, heimkehren. Die [Beamten der Unterwelt], ganz gleich, ob sie sich auf der Erde oder in der unterirdischen Sphäre aufhalten, sollen [ihm] nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen, andere Verstorbene sollen keinen [Besitz von ihm ergreifen]. [Lasst den Verstorbenen] ohne Verfehlungen sein und lasst ihn am Heil teilhaben. [Er soll] den Hinterbliebenen und den Nachkommen

Glück bringen. Gongze [soll] hier bestattet werden. Er soll weder mit schwerer Arbeit gequält werden noch dazu veranlasst werden Frondienst zu leisten. Ihm sollen nicht absichtlich Hindernisse in den Weg gelegt werden. Auch soll er [die Hinterbliebenen] nicht mehr auf die Rückzahlung der Schuld drängen. Lasst die Hinterbliebenen [ohne Unheil] und Ungemach sein, lasst den Verstorbenen ohne Verfehlungen und ohne Schuld sein. Falls doch [unglückliche Ereignisse] stattfinden sollten, dann müssten auch verkohlte Sojabohnen emporschießen, der Raps erblühen, die Eier wie die Küken zu krähen beginnen und dieser [Pfersichholz] vertrag in Blüten [stehen] und [selbst dann sollten] die Beamten der Unterwelt noch darüber verhandeln[, ob die unglücklichen Ereignisse tatsächlich eintreten müssen]. Was dient als Zeugnis? Der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als [Zeugnis]. Hiermit befreie [ich] Gongze von allen unglücklichen Verstrickungen, die oben mit dem Himmel und unten mit der Erde bestehen. [Ich] entferne alle vom Grab und der Bestattung herrührenden [Verstrickungen] und tilge [alle] Verfehlungen. Tausend Herbst, zehntausend Jahre lang sollen keine [unglücklichen] Todesfälle [in der Familie] mehr stattfinden. [Das Haus Liu] soll über Generationen hinweg reich und ehrwürdig sein. [Der Verstorbene soll] seinen Nachkommen ewiges Wohl bringen. [Das oben Stehende soll] gemäß [den betreffenden Gesetzen und Regularien behandelt werden] □{光}和五年二月戊□□{子朔}廿八日乙卯⁵⁶², 直□, □{天}帝神師⁵⁶³敢告⁵⁶⁴墓上、墓下、□□、□□{墓左墓右}、中央主土⁵⁶⁵、墓□丞□、地下二千石、墓主、墓皇、墓伯、東仟(阡)、西仟(阡)、南佰(陌)、北佰(陌)、丘丞、墓佰(伯)、東□、□{西}□、南⁵⁶⁶□、北□、魂□□{門亭}長⁵⁶⁷、

562 Das Datum entspricht dem 19. April 182 n. Chr.

563 Das Wort *shi* 師 bedeutet an dieser Stelle „Meister einer Kunst“. Da in grabschützenden Texten der Titel *tiandi shenshi* 天帝神師 als ein Synonym für den Titel *tiandi shizhe* 天帝使者 („Bote des Himmlischen Herrn“) verwendet wurde, dürfte es sich beim Ausdruck *shenshi* um eine Art Boten handeln, der sich gut darauf verstand, mit der Sphäre der Geister umzugehen. Daher übersetze ich den Ausdruck *shenshi* als „Geistermeister“.

564 Das Schriftzeichen an dieser Stelle wurde geschrieben als eine Variante von *gao* 告.

565 Eine ähnliche Reihe von Beamten der Unterwelt ist im grabschützenden Text für Herrn Xu Wentai zu finden: „den Göttern der Erde, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite, die Mitte, die linke Seite sowie die rechte Seite des Grabs zuständig sind □{墓}上、墓下、中央主□{土}、墓左、墓右 (T. 29)“.

566 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Ao als *cheng* 成 (Ao Chenglong 1959, 13), was aber seiner Form nicht ganz entspricht. Daher lasse ich es unentziffert.

567 Der Beamtentitel *mentingzhang* 門亭長 („Aufseher der Torwachen des Tors“) ist leicht mit dem Beamtentitel *tingzhang* 亭長, der in der Han-Zeit ein rangniederer Kommissar des *tingbu*-Sicherheitsbezirks 亭部 war, zu verwechseln. In der Präfektur Donghai 東海 wurden durchschnittlich fünf *tingzhang*-Beamten in jeder Verbandsgemeinde eingerichtet (Yang Jiping 1998, 33).

冢中游徼⁵⁶⁸、佰（陌）門卒史⁵⁶⁹：□{故}大（太）原大（太）守中山蒲陰助所博成里劉公□{則}□□{薄命}早死⁵⁷⁰，今日合冢墓⁵⁷¹。上至倉（蒼）天，下至黃泉⁵⁷²。青骨死人劉公則，自以家田三梁亭□{部}⁵⁷³仟（阡）東佰（陌）南田廿八畝，南北長□{七}□{十}步，東西廣九十六步⁵⁷⁴。□{田}有丈尺，

- 568 Der *youjiao*-Beamte 游徼 war ein kleiner Beamte mit einem Rang, der niedriger als hundert Shi lag. Nach dem Kapitel *Baiguan gongqing biao shang* 百官公卿表上 im Werk *Hanshu* war der *youjiao*-Beamte einer der wichtigsten Beamten auf der Ebene der Verbandsgemeinde: „Zehn Ting[bu] bilden eine Verbandsgemeinde. In jeder Verbandsgemeinde werden jeweils eine *san-lao*-, *sefu*-, *youzhi*- sowie eine *youjiao*-Beamtenstelle eingerichtet... Der *youjiao*-Beamte soll in der Verbandsgemeinde patrouillieren und Diebe fangen 十亭一鄉，鄉有三老、有秩、畜夫、游徼...游徼徼循禁賊盜“ (Hanshu, 19.742). Daher bezeichne ich den *youjiao*-Beamten als „Streifenpolizisten“. In der Praxis wurde durchschnittlich ein Streifenpolizist in jeder Verbandsgemeinde von mittlerer Größe beschäftigt. In einer großen Verbandsgemeinde konnten jedoch bis zu sechs Streifenpolizisten und in sehr kleinen Verbandsgemeinden mitunter auch kein einziger Streifenpolizist anzutreffen sein (Yang Jiping 1998, 34). Sowohl der Streifenpolizist als auch der *tingzhang*-Beamte waren für die lokale Sicherheit zuständig. Der Unterschied hinsichtlich ihrer Amtspflichten bestand darin, dass der *tingzhang*-Beamte einen festen Sicherheitsbezirk hatte, während der *youjiao*-Streifenpolizist manchmal in verschiedenen Verbandsgemeinden patrouillieren musste (Yu Xingmai 1992, 113).
- 569 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Kominami und Zhang als 史, 史, 吏, 史 und 史 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Kominami 1994, 48; Huang Jingchun 2004, 74–76; Zhang & Bai 2006, 201; Li Xinxin 2014, 334; Lu Xiqi 2014, 37). Lao zufolge war *zushi* 卒史 ein Beamtentitel mit dem Rang von hundert Shi, dessen Amtspflicht war, die Amtsschreiben zu verfassen (Lao Kan 1962, 110). Yang weist darauf hin, dass die *zushi*-Beamten nach dem Präfekten und dem Vize-Präfekten die dritthöchsten Beamten einer Präfektur waren. Sie wurden am schnellsten befördert (Yang Jiping 1998, 32). Daher war ein *zushi*-Beamte in der Han-Zeit ein leitender Sekretär einer Präfektur. Das Wort *momen* 陌門 bedeutet wörtlich „Tor des *mo*-Feldrains“ und bezieht sich meines Erachtens auf das „Tor des Jenseits“.
- 570 Die Phrase *boming zaosi* 薄命早死 kommt häufig in grabschützenden Texten vor, wie z. B. im grabschützenden Text für Zhang Shujing: „Zhang Shujing, der Verstorbene, aufgrund seines unglücklichen Schicksals früh verstorben ist 死人張叔敬薄命蚤（早）死 (T. 27)“.
- 571 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda und Li jeweils als 墓, 墓 und 是墓 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Li Xinxin 2014, 333). Ich entziffere sie hingegen als 冢墓.
- 572 Dem Kommentar des Gelehrten Fu Qian 服虔 (fl. ca. 146–189 n. Chr.) zufolge war das Ausdruck *huangquan* 黃泉 auf die Farbe der Erde zurückzuführen: „Der Himmel ist dunkel, die Erde ist gelb. Der [unterirdische] Brunnen entspringt der Erde, daher wird er als gelber Brunnen bezeichnet 天地玄黃，泉在地中，故曰黃泉 (Shiji, 42.1760)“.
- 573 Die Lage des Ackerlandes wurde im grabschützenden Text üblicherweise genau angegeben, und zwar im folgenden Format: X *tingbu*-Sicherheitsbezirk + X *mo*-Feldrain + Himmelsrichtung + Fläche. Das Wort *liang* 梁 bedeutet „Bergkamm“.
- 574 Siebzig Schritt betragen etwa 97,44 m. Sechsendneunzig Schritt betragen etwa 133,63 m. Daher war die Größe des Friedlands viel umfangreicher als der Grabhügel, dessen erhaltener Durchmesser 44 m beträgt. Dies weist darauf hin, dass das Grab eine lange Grabrampe besessen haben musste. Im Bezirk des Grabgartens standen wohl weitere oberirdische Grabanlagen.

券書明白⁵⁷⁵。故立四角封界，界□□{至九}天上。今⁵⁷⁶謹爲劉氏之家解除咎殃。五殘、六弑⁵⁷⁷，女□、行徧⁵⁷⁸、七十二不(丕)殛⁵⁷⁹、天⁵⁸⁰殛(辜)⁵⁸¹、殛⁵⁸²光、八尸、九欲(坎)⁵⁸³，或有□□□{死日不}良時不吉⁵⁸⁴。生死異路，

- 575 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 中, 中, 田, 中, 地 und 田 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Li übersieht es (Li Xinxin 2014, 333). Die gleiche Phrase, *tianyou zhangchi* 田有丈尺, ist auf dem grabschützenden Bleitafelchen für Wang Dang (B. 04) zu finden.
- 576 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Kominami, Zhang, Zhang, Lu jeweils als 大□土, 大方土, 大□土, ...天帝 und □天帝 (Ao Chenglong 1959, 13; Kominami 1994, 48; Zhang Chuanxi 1995, 54; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere sie hingegen als 天上今.
- 577 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang, Li jeweils als □, 賊, 殛, 傷 und 賊 (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Li Xinxin 2014, 333). Meines Erachtens wurde es in der Form 殛, einer Variante von 弑 („töten“), geschrieben. Die Namen der Götter *wucan* 五殘 und *liushi* 六弑 lassen sich wörtlich jeweils als „Fünf Zerstörende“ und „Sechs Tötende“ übersetzen.
- 578 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 猥, 猥, 猥, 猥 und 猥 (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere es hingegen als 徧. Der Name des Gottes *Xingwei* 行徧 lässt sich wörtlich als „der Rasende“ übersetzen.
- 579 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als □, 殛, 殘, 殛 und 殛 (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere es als *zha* 殛. Der Name der Götter *qishier buzha* 七十二不殛 lässt sich wörtlich als „Zweiundsiebzig Frühverstorbene“ übersetzen.
- 580 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 天, 天, 天, 天 und 天 (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38).
- 581 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als □, 殛, 殛, 殛 und □ (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38).
- 582 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als □, 夜, 如, 夜 und 夜 (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere es hingegen als 殛, eine Variante von *bo* 殛 („Stinkender Geruch“).
- 583 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als □, 殛, 欲, 殛 und 殛 (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere es hingegen als *kan* 欲, das ein Tongjiazhi von *kan* 坎 ist. Eine lange Reihe von Göttern/Geistern wurde hier aufgelistet. Obwohl sie sich nicht mehr genau identifizieren lassen, deuten ihre Namen jedoch darauf hin, dass sie furchtbare und machtvolle Wesen sind. Die Schriftzeichen 殘, 殛, 殛 und 殛 haben jeweils einen Bedeutungsteil von 歹, der häufig im engen Zusammenhang mit „Gewalt“ steht. Meines Erachtens handelt es sich deswegen bei ihnen um verschiedene kalendarische Götter.
- 584 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als □□不□, 侍何仲不垂, □□有□, □□不□ und □□不□ (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich

不得相妨。死人歸蒿里戊己⁵⁸⁵，地上⁵⁸⁶地下不得苛止⁵⁸⁷，他姓⁵⁸⁸
不□□{得名}。□□□{死人}無適有富（福），利生人子孫。
公則來臧⁵⁸⁹，無敢勞苦，無呼繇⁵⁹⁰□{使}，無得苛止⁵⁹¹，無責
（債）□□{生人}⁵⁹²。令生□□□{人無殃}咎⁵⁹³，令⁵⁹⁴死人無

-
- entziffere sie hingegen als 良時不吉. Dieselbe Phrase *siribuliang shibuji* 死日不良時不吉 ist ebenfalls im grabschützenden Text für Zhen Qian (Z. 02) zu finden.
- 585 Der Fünf-Phasen-Lehre zufolge sind die Himmelsstämme Wu und Ji dem Element Erde sowie der Mitte zugeordnet. Daher müsste das Jenseits Haoli auch der Mitte zugeordnet sein.
- 586 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 上, 上, 之, 上 und 上 (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38).
- 587 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 媯□□, 媯前□, 得苛止, 得苛止 und 得苛止 (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38).
- 588 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als □, □, 时, 时 und 时 (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere es hingegen als *xing* 姓, da eine fast identische Phrase im grabschützenden Text für Wang Dang zu finden ist: „Die Verstorbenen sollen ins [Jenseits] *haoli* heimkehren. Die unterirdischen [Beamten] sollen [sie] weder beschimpfen noch aufhalten, andere Geschlechter sollen keinen Besitz von ihnen ergreifen 死人歸蒿里，地下不得何（苛）止，他姓不得名 (B. 04)“.
- 589 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als □□□, □□□□, 公則□, □□□ und □□□ (Ao Chenglong 1959, 13; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere sie hingegen als 公則來臧, da eine ähnliche Phrase auch im grabschützenden Text für Zhen Qian zu finden ist: „Xiaogong [soll] hier bestattet werden 孝恭來臧（葬）(Z. 02)“.
- 590 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 鷄, 鷄, 雞, 雞, 雞 und 繇 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38).
- 591 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 中, 中, 中, 禁, 止 und 止 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38).
- 592 Eine ähnliche Phrase ist im grabschützenden Text für Wang Dang zu finden: „Sie sollen ihnen weder absichtlich Hindernisse in den Weg legen, um sie zu schikanieren, noch sie dazu veranlassen Frondienst zu leisten. [Die Verstorbenen] sollen die lebenden Eltern, Brüder, Ehefrauen und Kinder [der Verstorbenen] nicht mehr auf die Rückzahlung der Schuld drängen 無得勞苦苛（訶）止，易（亦）勿繇使，無責（債）生人父母、兄弟、妻子 (B. 04)“.
- 593 Die acht Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als ..., ..., ..., 生人..., ... und ... (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere sie hingegen als □□{生人}。令生□□□{人無殃}咎.
- 594 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 今, 今, 令, 令, 令 und 令 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38).

適負⁵⁹⁵。即□□{欲有}得，待焦⁵⁹⁶大豆生，菜髮⁵⁹⁷，雞子雛鳴⁵⁹⁸，□{桃}券華（花）□{榮}，□□{乃與}諸神□{相}聽⁵⁹⁹。何以爲信？尺六桃券爲□{信}⁶⁰⁰。公則絕道⁶⁰¹，上絕天文，下絕地理。絕墓葬□，□適除解。千秋萬歲，□{無}⁶⁰²復死者。世世富貴，永宜子孫。如□□{律令}。

- 595 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 道□, 道□, 道□, 適□, 適□ und 適□ (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere sie hingegen als 適負, da eine fast identische Phrase im grabschützenden Text für Wang Dang zu finden ist: „[Lasst] die Hinterbliebenen der Familie ohne Unheil und Ungemach sein, lasst die Verstorbenen ohne Verfehlungen und ohne Schuld sein 家室生人無央（殃）咎，令死者無適（謫）負 (B. 04)“.
- 596 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 侍鳥, 待焦, 待焦, 待焦, 待焦 und 待焦 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38).
- 597 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 菜段, 菜段(段), 菜段, 菜段(髮), 葉段 und 葉段 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich entziffere sie hingegen als *caifa* 菜髮. Das letzte Schriftzeichen wurde in der Form 𦏧, einer Variante von *fa* 髮, geschrieben.
- 598 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als 上雛□, 上雛鳴, 上雛鳴, 子雛鳴, 子雛□ und 子雛鳴 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38).
- 599 Eine fast identische Phrase ist im grabschützenden Text für Wang Dang zu finden: „Wenn [unglückliche] Geschehnisse stattfinden sollten, dann müssten auch verkohlte Sojabohnen emporschießen, aus dem Bleitüfelchen Blüten hervorwachsen und die Eier zu krähen beginnen, selbst dann sollten die Beamten der Unterwelt darüber verhandeln[, ob die unglücklichen Geschehnisse tatsächlich eintreten müssen] 即欲有所爲，待焦大豆生，鉛（鉛）卷（券）華（花）榮，鷄子之鳴，乃與□{諸}神相聽 (B. 04)“.
- 600 Eine fast identische Phrase ist im grabschützenden Text für Wang Dang zu finden: „Was dient als Zeugnis? Das Bleitüfelchen von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als Zeugnis 何以爲真？鉛（鉛）卷（券）尺六為真“.
- 601 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als □則絕□, □則絕其, □則絕道, 公則絕道, □則絕□, und □則絕其 (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Meines Erachtens lässt sich der Ausdruck *juedao* als „die [verstrickten] Wege abbrechen“ deuten. Dafür spricht auch die Phrase „[befreie ich Gongze von allen unglücklichen Verstrickungen], die oben mit dem Himmel und unten mit der Erde bestehen“ *shang jue tianwen xia jue dili* 上絕天文，下絕地理. Obwohl die Wörter *tianwen* 天文 und *dili* 地理 wörtlich jeweils „himmlische Erscheinungen“ und „geographische Umgebung“ bedeuten, beziehen sie sich in diesem Kontext jedoch nur auf „Himmel“ und „Erde“.
- 602 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ao, Ikeda, Zhang, Huang, Zhang und Lu jeweils als ..., ..., 世..., 代..., 歲後 und 歲... (Ao Chenglong 1959, 13; Ikeda 1981, 222; Zhang Chuanxi 1995, 54; Huang Jingchun 2004, 74; Zhang & Bai 2006, 201; Lu Xiqi 2014, 38). Ich hingegen entziffere sie als 歲□{無}. Der Ausdruck *wansui* 萬歲 kommt häufig in grabschützenden Inschriften vor, der Ausdruck *wandai* 萬代 hingegen fast nie.

Der Anlass den grabschützenden Text Z. 01 (182 n. Chr.) zu verwenden war *he zhongmu* 合冢墓, was bedeutet, dass der kürzlich verstorbene Liu Gongze im Familiengrab neben seiner bereits bestatteten Ehefrau bestattet werden soll. Die dreifachen Anliegen des Textes sind fast identisch mit denen des grabschützenden Textes für Wang Dang (B. 04). Die dort verwendeten Phrasen sind ebenfalls sehr ähnlich. Im vorliegenden Text wird jedoch eine neue Phrase kreiert: „befreie [ich] Gongze von allen unglücklichen Verstrickungen, die oben mit dem Himmel und unten mit der Erde bestehen 公則絕道, 上絕天文, 下絕地理“. Wiederum finden weitere Beamten der Unterwelt erstmals Erwähnung: „die Beamten, die jeweils für den östlichen *qian*-Feldrain, den westliche *qian*-Feldrain, den südlichen *mo*-Feldrain und den nördlichen *mo*-Feldrain zuständig sind ... den leitenden Sekretär am Tor des Jenseits 東仵、西仵、南佰、北佰...佰門卒史“. Zudem ist eine lange Reihe von kalendarischen Geistern aufgelistet.

B. 05: Am Tag Dingwei, dem dreißigsten Tag des Oktobers, dessen erster Tag Wuyin ist, des sechsten Jahres der Regierungsdevise Guanghe, verwendet Dai Ziqi aus der Verbandsgemeinde Du sein eigenes, von den Vorfahren über mehrere Generationen hinweg weitervererbtes, ein Qin umfassendes Ackerland, auf dem sich ein Hügel erhebt, [zum Bau eines Grabes]. Dessen Grenzen dehnen sich südlich bis zum Meer, nördlich bis zum Festland, östlich bis zum *mo*-Feldrain, westlich bis zum *qian*-Feldrain, hinauf bis zum Himmel und hinab bis zur tiefen Quelle aus. Ziqi, [du] bist dir darüber im Klaren: Ziqi, du bist wegen deines unglücklichen Schicksals [früh verstorben] und solltest in die Unterwelt heimkehren und am dreißigsten Oktober bestattet werden. [Ich] kaufe [symbolisch] für Ziqi das Friedland zum Preis von zehntausenddreihundert [Wu-Münzen]. Hierüber erstatte [ich] einen Bericht an den Amtsgehilfen am Grab. [Ich] kaufe [symbolisch] für Ziqi das Friedland zum Preis von zehntausenddreihundert [Wuzhu-Münzen]. Hierüber erstatte [ich] einen Bericht an den Amtsgehilfen am Grab, den Hügelminister, den Grabsenior, ... sowie den ...-senior, damit Ziqi hier bestattet werden kann. Ihm sollen keine absichtlichen Hindernisse in den Weg gelegt werden. Ziqi hat sich vom Reis der Unterwelt zu ernähren und soll an den Opferritualen der Unterwelt teilnehmen. Ziqi hat sich vom ... der Unterwelt zu ernähren und soll sich an die Sitten und Gebräuche der Unterwelt anpassen. Der Grabkönig und die [anderen] Götter der Seelenwelt sollen die Ehefrau und die Söhne, die Brüder sowie die Eltern von Ziqi nicht mehr auf die Rückzahlung der Schuld drängen. Falls [sie] die Lebenden doch auf die Rückzahlung der Schuld drängen sollten, dann müssten auch die Köpfe der Raben weiß werden, aus den Köpfen der Pferde Hörner hervorwachsen und selbst dann sollten die unterirdischen Beamten [darüber verhandeln, ob die Schuld tatsächlich zurückgezahlt werden muss]. Was dient als Zeugnis? Der mit Zinnober [beschriftete]

Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als Zeugnis. Der gegenwärtige Zeuge ist Ding Fu aus derselben Verbandsgemeinde. Seine Belohnung als Vermittler wurde von beiden Vertragspartnern zu gleichen Teilen mit Reiswein abgegolten. Nun treffen der Bote des Himmlischen Herrn, Herr Ding und die [unterirdischen] Götter eine Vereinbarung, die zehntausend Jahre lang nicht zu ändern ist. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 光和六年十月戊寅朔卅日丁未⁶⁰³, 都鄉戴子起自有父世一丘一頃田。南至海, 北至陸, 東自陌⁶⁰⁴, 西至千(阡), 上半(畔)⁶⁰⁵天, 下入淵。子起□知之。子起薄命, 當⁶⁰⁶來歸土, 十月卅日壘(墓)。為子起買冢田萬三百, □{申}告⁶⁰⁷冢□{皂}⁶⁰⁸。為子起買冢田萬三百, 申告冢皂、丘丞、墓伯、□□、□伯, 使子起來壘(墓), 無得□{苛}留止。子起食地下米, 隨[地]下禋⁶⁰⁹。子起食地下□, 隨地下俗。墓王⁶¹⁰、魂神, 無責子起妻子、兄弟、父母。欲責□□{生人}, □{待}烏白頭, 馬生角, 乃與神⁶¹¹。何以為信, 尺六桃券丹□□{書以}為信。時鄉里丁福, 沽酒各半⁶¹²。時天帝⁶¹³使者丁子與神約, 萬歲不更。如律令。

603 Das Datum entspricht dem 2. Dez. 183 n. Chr.

604 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han, Zhang und Lu jeweils als 自隕, 至夏 und 自陌 (Han Ziqiang & Li Can 1988, 253; Zhang & Bai 2006, 206; Lu Xiqi 2014, 39).

605 Das Wort *ban* 半 war ein Tongjazi von *pan* 畔 und bedeutet „an etwas grenzen“.

606 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han, Zhang und Lu jeweils als 鬻, 育 und 蚤 (Han Ziqiang & Li Can 1988, 253; Zhang & Bai 2006, 206; Lu Xiqi 2014, 39). Ich entziffere es hingegen als 當, da eine ähnliche Phrase in grabschützenden Texten zu finden ist: „in die Gräber im Familiengrabgarten heimkehren soll 當歸舊闕 (T. 39)“.

607 Mit dem Ausdruck *shengao* 申告 („einen Bericht an jemanden erstatten“) wurde das Untergeordnetsein des Sprechers klar ausgedrückt.

608 Die Wiederholung dieses Satzes war wohl beabsichtigt, um die Gültigkeit des Rituals zu betonen.

609 Das Schriftzeichen *di* 地 muss aus Nachlässigkeit ausgelassen worden sein.

610 Zhang deutet das Wort *muwang* 墓王 als *muzhu* 墓主 bzw. der Grabherr (Zhang & Bai 2006, 205–206). Wenn aber Dai Ziqi an dieser Stelle erwähnt sein sollte, müsste er direkt mit seinem Vornamen Ziqi angeredet werden. Außerdem könnten dann die Betroffenen der Verstrickung ebenfalls nicht als *Ziqi qizi* 子起妻子 („die Ehefrau und die Söhne von Ziqi“), sondern als *qizi* 妻子 („[deine] Ehefrau und Söhne“) bezeichnet werden. Daher deute ich das Wort *muwang* als „Grabkönig“.

611 Eine ähnliche Phrase ist im grabschützenden Text für Wang Dang zu finden: „selbst dann sollten die Beamten der Unterwelt darüber verhandeln[, ob die unglücklichen Ereignisse tatsächlich eintreten müssen] 即乃與□{諸}神相聽 (B. 04)“.

612 Luo zufolge bezieht sich die Phrase *gujiu geban* 沽酒各半 auf die bis heute geltende Regel, dass die Kosten der Vertragsschließung zu gleichen Teilen von beiden Vertragspartnern abgegolten werden (Luo Zhenyu 2003, Vol. 2, 351).

613 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han, Zhang und Lu jeweils als 正南, 天帝 und 天帝 (Han Ziqiang & Li Can 1988, 253; Zhang & Bai 2006, 206; Lu Xiqi 2014, 39). Die

Der grabschützende Text B. 05 (183 n. Chr.) zielt auf dieselben drei Gesichtspunkte ab wie der Text B. 04: 1. Die erfolgreiche Aufnahme des Bestatteten in die Unterwelt; 2. Die Auflösung der Verstrickungen zwischen den Verstorbenen und den Lebenden; 3. die Bekanntmachung des Eigentumsrechts der Bestatteten auf das Friedland. Der Text ist sowohl ein Diensts Schreiben an die Unterwelt als auch ein Vertrag zwischen dem Boten des Himmlischen Herrn und den Beamten der Unterwelt: „Der Bote des Himmlischen Herrn, Herr Ding, schließt den Vertrag mit den [unterirdischen] Göttern ab 天帝使者丁子與神約“, heißt es dort. Mehrere Phrasen tauchen im erstmals auf: „... hat sich vom Reis der Unterwelt zu ernähren und soll an den Opferritualen der Unterwelt teilnehmen. ... hat sich vom ... der Unterwelt zu ernähren und soll sich an die Sitten und Gebräuche der Unterwelt anpassen 食地下米，隨[地]下禮... 食地下□，隨地下俗“; „Falls [sie] die Lebenden doch auf die Rückzahlung der Schuld drängen sollten, dann müssten auch die Köpfe der Raben weiß werden, aus den Köpfen der Pferde Hörner hervorstechen 欲責□□{生人}，□{待}烏白頭，馬生角“. Drei neue Beamten der Unterwelt werden genannt: „der Amtsgehilfe am Grab... der Grabkönig und die [anderen] Götter der Seelenwelt 冢皂...墓王、魂神“.

B. 06-2 (Rückseite): Am Tag Jiashen, dem dreizehnten Tag des Septembers, dessen erster Tag Yiyou ist, an dem der Gott Bi [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, setze [ich], der Bote des Himmlischen Herrn, den Erdgott Dugan des *tingbu*-Sicherheitsbezirks Erde der Verbandsgemeinde Erde im Kreis Luoyang, Präfektur Henan, und den [Streifen-]Polizisten auf dem *mo*-Feldrain im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Qian, den Beamten, der für die untere Seite des Grabes der Familie Yu zuständig ist, sowie den Hügelminister und den Grabsenior hierüber in Kenntnis: Yu Jingsheng, ein Mann ohne Adelstitel, sein jüngerer Bruder [Yu] Chang und Hou Tian, ein Mann ohne Adelstitel, verkauften gemeinsam die alten steinernen Gegenstände, wie den Wandschirm, das Bett und die Armstütze, an Familie Su [zum Preis] von sechstausend [Wuzhu-Münzen]. Der Verkauf wurde vor mehreren Jahren abgeschlossen. In den letzten Jahren zogen sich Angehörige der Familie Su sukzessiv eine Krankheit zu, deren Ursache wohl in der Beschaffung [der steinernen Gegenstände] des Grabs liegt. Deshalb schenke [ich] nun Yu Hanwei sechstausend [Wuzhu-]Münzen für das Geschäft. Von nun an sollen [die Verstorbenen den Lebenden] keinen Schaden mehr zufügen. Falls ihr, Hanwei, Jingsheng und Chang, den Angehörigen der Familie Su doch noch Schaden zufügen solltet, würde sich eure Schuld verdoppeln. Deshalb biete [ich] ... [Wuzhu-]Münzen am Beginn des *mo*-Feldrains dar und sie dienen als Zeugnis.

Form des Schriftzeichens *di* 帝 an dieser Stelle entspricht derjenigen desselben Schriftzeichens, das auf dem Bleitafelchen für Frau Yuanyan verfasst wurde (B. 07).

Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang sollen [die Verstorbenen den Lebenden] keinen Schaden mehr zufügen. [Das oben Stehende] [soll] gemäß den Gesetzen und Regularien des Boten des Himmlischen Herren [behandelt werden] 光和七年九月己酉朔十三日甲申⁶¹⁴, 直閉, 天帝使者告河南洛陽土鄉土亭部⁶¹⁵ 社伯都干, 移仟 (阡) 亭⁶¹⁶ 佰 (陌) □□ {上游} 徼、虞氏墓下, 告丘丞墓伯: 男子虞景升、弟萇與男子侯田, 共賣故石屏風、榻牀、侍机與蘇氏, 六千。賣有歲數。比年以來, 蘇氏家中連得疾病, 恐得冢墓爲言。今故齋錢六千, 與虞漢威爲賣買行。自今以後, 不得相干錯。漢威、景升、萇, 汝復錯蘇氏, 自令罪重。今故齋錢□乘, 於伯 (陌) 頭爲信。千秋萬歲, 勿復相索。如天帝使者律令。

Die Inschrift B. 06-2 (184 n. Chr.) wurde nachträglich auf die Rückseite eines Bleitäfelchens eingeritzt, auf dessen Vorderseite bereits seit 175 n. Chr. ein Kaufvertrag (B. 06-1) geschrieben stand. Man glaubt, dass die Ursache der Krankheit der Angehörigen der Familie Su auf den Verstorbenen Yu Hanwei zurückzuführen ist, dessen Name in einem früheren Kaufvertrag über diverse steinerne Gegenstände ausgelassen wurde. Zum Ausgleich schenkt nun der Ritualmeister dem Verstorbenen Yu Hanwei den ausstehenden Betrag für das alte Geschäft. Eine neue Phrase taucht im Text erstmals auf: „[Das oben Stehende] [soll] gemäß den Gesetzen und Regularien des Boten des Himmlischen Herren [behandelt werden] 如天帝使者律令“. Als ein Beamter der Unterwelt wird „der Erdgott Dugan des *tingbu*-Sicherheitsbezirks Erde der Verbandsgemeinde Erde 土鄉土亭部社伯都干“ neu erwähnt.

T. 33: Am Tag Jiyou, dem fünfundzwanzigsten Tag des Septembers des vierten Jahres der Regierungsdevise Zhongping, an dem der Gott ... [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu Dienst] hat, setze [ich] mit Sorgfalt die Beamten, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite, die linke Seite sowie die rechte Seite des Grabes zuständig sind, und den Gott ... hierüber in Kenntnis, dass ... des Hauses ... [verstorben ist]. ...Die Grabtür [soll] verschlossen werden. ... Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang [sollen die Verstorbenen und die Lebenden einander keinen Schaden mehr zufügen]. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden Gesetzen] und Regularien ... [behandelt werden] 中平四年九⁶¹⁷

614 Das Datum entspricht dem 4. Nov. 184 n. Chr.

615 Der Name des *tingbu*-Sicherheitsbezirks und der Verbandsgemeinde des Herkunftsorts des Erdgottes lautet „Erde tu 土“.

616 Qian, der Name dieses *tingbu*-Sicherheitsbezirks, bedeutet wörtlich „*qian*-Feldrain“.

617 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Zhang als *wu* 五 (Zhang & Bai 2006, 168). Ich entziffere es hingegen als *jiu* 九, da der erste Tag des Septembers Yiyou war, während der erste Tag des Mai Dinghai war.

月乙酉朔二十五日己□{酉}⁶¹⁸, □{直}⁶¹⁹□, 謹告墓上、墓下、墓左、墓右、□⁶²⁰墓□□□□之家謹□□□□□□別... 門塞墓⁶²¹... 千秋萬歲⁶²²... 如... 令.

Im Text T. 33 (187 n. Chr.) wird betont, dass „die Grabtür verschlossen werden ... 門塞墓“ soll. Die „Verschließung der Grabtür 曠（壙）戶以閉“, von der auch im Text T. 29 die Rede ist, muss eine symbolische Bedeutung für die Trennung der Verstorbenen von den Lebenden gehabt haben.

T. 34: Am [Tag ...] des Juli des ersten Jahres der Regierungsdevise Chuping, eliminiere [ich], ... Zhifeng, für ...qu, den ältesten Sohn des Hauses Liu, dessen Agnomen Azhu ist, mit Sorgfalt alle [seine unglücklichen] Verstrickungen. [Ich eliminiere] alle [seine unglücklichen] Verstrickungen: die Verstrickungen mit dem Jahr und dem Monat, die Verstrickungen mit dem Himmel und der Erde. [Ich] eliminiere [auch] die Verstrickungen mit dem Tag und der Stunde, und die Verstrickungen, die ... die Verstorbenen ... die Unterwelt ... Kreis Yang ... 初平元年七月□□□□{廿一日戊}⁶²³申⁶²⁴, □支奉

618 Das Datum entspricht dem 13. Nov. 187 n. Chr.

619 Nach dem Ganzhi des Tages wurde häufig der diensthabende Gott des astrologischen Systems Jianchu angegeben, wie z. B. in der Inschrift für Herrn Liu Mengling „Am Tag Jiyou, dem zweiundzwanzigsten Tag des Monats März, dessen erster Tag den Ganzhi Jiwei einnimmt, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Yongshou, an dem der Zhi-Gott [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat 永壽二年三月己未朔廿二日己酉, 直執 (T. 17)“.

620 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Zhang als *xia* 俠, was aber keinen Sinn in diesem Kontext ergibt. Er ergänzt selbst hinter seiner Transkription dieses Zeichens in einer Klammer ein Fragezeichen (Zhang & Bai 2006, 169). Daher lasse ich es unentziffert.

621 Eine ähnliche Phrase ist in einem weiteren grabschützenden Text zu finden: „dass die [Türen der] Gräber sofort verschlossen werden sollen 急閉塞諸丘墓 (N. 15)“.

622 Nach der Phrase *qianqiu wansui* steht in grabschützenden Texten fast immer eine Phrase, die betont, dass die Verstorbenen den Lebenden keinen Schaden zufügen sollen: „Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang sollen sie einander keinen Schaden zufügen 千秋萬歲, 不得復相求索 (T. 16)“.

623 Der erste Tag des Juli dieses Jahres nahm den Ganzhi Jihai ein, daher gab es in diesem Monat für diese Zeitangabe nur zwei passende Tage, deren Ganzhi entweder Wushen 戊申 oder Gengshen 庚申 einnahm. Es handelt sich dabei um den neunten *jiu* 九 oder den einundzwanzigsten *nianyi* 廿一 Tag des Julis. Die Länge des leeren Raum der Zeile zufolge müssen vier Zeichen abgeblättert sein. Daher können die fehlenden Schriftzeichen mit den Zeichen *nianyiri wu* 廿一日戊 ergänzt werden. Das Datum entspricht dem 9. Sept. 190 n. Chr.

624 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Lin, Huang, Zhang und Liu jeweils als 田, □, 男 und 田 (Lin Bo & Li Deren 1989, 41; Huang Jingchun 2004, 147; Zhang & Bai 2006, 114; Liu Zhaorui 2007, 69). Ich entziffere es hingegen als *shen* 申.

託丹書西□□另。生人前⁶³³，□□{死人}⁶³⁴卻略⁶³⁵。生人入成（城），死人出⁶³⁶郭。生人在宅舍，死人在□□{棺槨}⁶³⁷。各□千秋萬歲長□□{相忘}⁶³⁸。□{如}律令。

Im Text T. 35 (190 n. Chr.) werden die Phrasen der Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen fast vollständig von älteren grabschützenden Texten übernommen. Nur eine Phrase taucht im vorliegenden Text neu auf, nämlich die Ansprache an den Verstorbenen: Du „[konntest] Himmel und Erde nicht lange betrachten 不□西天地久相視“.

T. 36: Am [Tag ... des ... Monats] des ersten Jahres der Regierungsdevise Chuping, [beschütze ich das Grab des] Hauses Sun. ... Das unterirdische kleine Grab befindet sich im ungünstigen *po*-Zustand im Verhältnis zu den jeweiligen Positionen des Jahresgottes Sui oder des Monatsgottes Yue[, daher] setze [ich] den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi hierüber in Kenntnis, dass ... Sternbilder ... [Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden Gesetzen und Regularien behandelt werden]

633 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Huang und Zhang jeweils als *qian* 前, *qian* 前 und *qianxing* 前行 (Luoyang shaogou hanmu 1959, 154; Huang Jingchun 2004, 145; Zhang & Bai 2006, 169).

634 An dieser Stelle kann das Wort *siren* 死人 („die Verstorbenen“) entsprechend dem zuvor genannten Wort *shengren* 生人 („die Lebenden“) eingefügt werden.

635 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Huang und Zhang jeweils als 卸略, 卸略 und 却路 (Luoyang shaogou hanmu 1959, 154; Huang Jingchun 2004, 145; Zhang & Bai 2006, 169). Ich entziffere sie als *quelue* 卻略 („rückwärts schreiten“). In einem weiteren grabschützenden Text kommt dasselbe Wort vor: „die Verstorbenen wandern zurück 死人卻略 (T. 01)“.

636 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Huang und Zhang jeweils als 生, 生 und 出 (Luoyang shaogou hanmu 1959, 154; Huang Jingchun 2004, 145; Zhang & Bai 2006, 169). Die Phrase *siren chuguo* 死人出郭 ist in zwei weiteren grabschützenden Texten zu finden: „die Verstorbenen aus der Stadtmauer hinausschreiten 死人出郭 (T. 13; B. 09)“.

637 Die beiden Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Huang und Zhang jeweils als □□, □□ (vermutlich 棺槨), 丘墓 (Luoyang shaogou hanmu 1959, 154; Huang Jingchun 2004, 145; Zhang & Bai 2006, 169). Eine ähnliche Phrase ist in einem weiteren grabschützenden Text zu finden: „die Lebenden haben ihre eigenen Wohnhäuser, die Verstorbenen haben ihre eigenen Säрге 生人自有宅舍, 死人自有棺槨 (T. 19)“.

638 An dieser Stelle können die beiden Leerstellen entsprechend dem feststehenden Ausdruck *chang xiangwang* 长相忘 („einander für immer vergessen“) mit dem Wort *xiangwang* 相忘 ersetzt werden.

初平元年... 五日⁶³⁹... 孫氏... 地下小墓，歲（歲）月破煞⁶⁴⁰，□□固
 （告）⁶⁴¹丘丞、墓伯、地下二千□{石}，前... 星經...。急急如□□{律令}。

Im Text T. 36 (190 n. Chr.) ist die Phrase „Das unterirdische kleine Grab befindet sich im ungünstigen *po*-Zustand im Verhältnis zu den jeweiligen Positionen des Jahresgottes Sui oder des Monatsgottes Yue 歲月破煞“ wie im Text T. 23 formuliert.

T. 37: Am Tag Bing[shen], dem zweiten Tag des März, dessen erster Tag [Yiwei] ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise [Chu]ping, ... [Ich verwende] die Heilkräuter wie Fangsi und ..., um ... und unglückliche Verstrickungen [zu tilgen]. ... [Ich] setze den Hügelminister und den Grabsenior hierüber in Kenntnis, dass [das Unheil] auf eine andere Verbandsgemeinde übertragen werden soll. Nun beschütze [ich] für den Auftraggeber seine [hier bestatteten] Vorfahren und ... Den Hinterbliebenen des Hauses und ... soll Glück gewährt werden. Das Unglück des Verstorbenen soll von ihm entfernt und stattdessen auf eine andere Person, die des Weges kommt, übertragen werden. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] □{初}平二年三月 □□{乙未}朔二日丙□{申}⁶⁴²...⁶⁴³□□草□□□□防巳⁶⁴⁴，□□□□□所

639 Das Datum entspricht einem Tag im Jahr 190 oder 191 n. Chr.

640 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffern Gao, Huang und Zhang als *cang* 倉, was aber in diesem Kontext keinen Sinn ergibt. Ich identifiziere es hingegen als *sha* 煞, da dieselbe Phrase *suiyue posha* in einem weiteren grabschützenden Text vorkommt: „Aus der Befürchtung, dass die [hier] zuvor Bestatteten gestört werden könnten und das Grab sich im ungünstigen *po*-Zustand im Verhältnis zu den Positionen des Jahresgottes Sui oder des Monatsgottes Yue befindet 恐犯先□, 歲月破煞 (T. 23)“.

641 Gao vertritt die Meinung, dass das Schriftzeichen *gu* 固 als Fehlschrift des Schriftzeichens *gao* 告 anzusehen ist (Gao Dalun & Jia Maiming 1987, 71).

642 Das Datum entspricht dem 13. April 191 n. Chr.

643 Es ist unklar, wie viele Zeilen an dieser Stelle abgeblättert sind.

644 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts und Zhang als *yi* 巳 (Luoyang zhongzhoulu 1955, 134; Zhang & Bai 2006, 170). Ich entziffere es hingegen als *si* 巳, da *fangsi* 防巳 die Bezeichnung für ein Heilkraut in der Antike war. Es wurde von Li Shizhen 李時珍 im Medizinbuch *Bencao gangmu* 本草綱目 (1578 n. Chr. veröffentlicht) wegen der formalen Ähnlichkeit irrtümlicherweise als *fangji* 防己 identifiziert. Dieser Fehler wurde in den später gedruckten Medizinbüchern übernommen. In dem 1996 erschienenen Medizinbuch *Shennong bencao jing* 神農本草經 z. B., das ursprünglich von Wu Pu (tätig in der Mitte des 3. Jh. n. Chr.) kommentiert wurde, wurde *fangsi* 防巳 ebenfalls irrtümlicherweise als *fangji* 防己 bezeichnet: „Die Hauptheilkraft des Heilkrauts Fangji besteht darin, die Kälte sowie den von der im Körper verborgenen Kälte verursachten milden Schüttelfrost sowie alle vom [verstopften] heißen Qi verursachten Karbunkel zu heilen und das böse Qi zu entfernen. Es wird auch Jieli genannt 防己, 主風寒溫虐熱氣諸癰, 除邪...一名解離“ (Shennong bencao jing 1996, 69).

誅害□□重複⁶⁴⁵。告丘丞、墓伯，移置他鄉。為人立先⁶⁴⁶，□立丘□，當便利⁶⁴⁷家中及□□。轉其央（殃）□{咎}，付與道行人。如律令⁶⁴⁸。

Im Text T. 37 (191 n. Chr.) ist ein interessanter Punkt erwähnenswert: Das Unheil des Verstorbenen soll nicht getilgt, sondern „auf eine andere Person, die des Weges kommt, übertragen werden 付與道行人“. Das Heilkraut Fangsi 防巳 wird an dieser Stelle erstmals genannt.

T. 38: Am Tag Yiwei, dem vierzehnten Tag des Juni des vierten Jahres der Regierungsdevise Chuping [beschütze ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, für ... [das Grab]. Heute soll [der Verstorbene] Jin... ins Jenseits Haoli heimkehren. Tausend [Herbste], zehntausend [Jahre] lang [sollen die Verstorbenen den Hinterbliebenen] keinen Schaden mehr zufügen. Blau ist der überirdische Himmel, dunkel ist die unterirdische Welt. ... [Im Zustand der Traurigkeit] sollen [die Lebenden und die Verstorbenen] einander keinen Schaden zufügen, im Zustand der Freude sollen sie sich nicht nacheinander [sehnen]. [Das oben Stehende eilt sehr und soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 初平四年□{六}月十四日乙未⁶⁴⁹，天帝使者□□□□□□□□□□今金□如□遊□蕩□□□當歸蒿⁶⁵⁰里。千□{秋}萬□{歲}⁶⁵¹，□□{不得}復相干。上天倉（蒼）〃{蒼}，

645 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts und Zhang als *xing* 行 (Luoyang zhongzhou 1955, 134; Zhang & Bai 2006, 170), was aber der Form des Schriftzeichens nicht entspricht. Ich entziffere es hingegen als *fu* 復.

646 Die Phrase *weiren lixian* 為人立先 ist in einem weiteren grabschützenden Text zu finden: „bereite [ich], der Bote des Gelben Gottes, den Grund für dieses Landstück und beschütze für den Auftraggeber seine [hier bestatteten] Vorfahren □{為}地置根，為人立先 (T. 18)“.

647 Das Schriftzeichen an dieser Stelle übersieht Zhang (Zhang & Bai 2006, 170). Das Wort *bianli* bedeutet wörtlich „jemandem Nutzen bringen“. Ein ähnliches Beispiel ist in einem weiteren grabschützenden Text zu finden: „[Die Flaschen] bringen den Lebenden auf der irdischen Welt das Heil 上為生人來利 (T. 25)“.

648 Da die anderen Zeilen auf der Außenwand des Kruges einen zu großen Raum in Anspruch nahmen, blieb für die drei letzten Schriftzeichen nur sehr wenig Platz übrig, so dass sie eng zusammengeschrieben werden mussten.

649 Das Datum entspricht dem 30. Juli 193 n. Chr. Die Leerstelle lässt sich mit der Nummer Sechs *liu* ergänzen.

650 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffert Nakamura als *wan* 萬 (Nakamura 1927, 9). Ich identifiziere es hingegen als *hao* 蒿, da die Phrase „ins [Jenseits] Haoli heimkehren *gui haoli* 歸蒿里“ auf anderen grabschützenden Texten vorkommt, wie z. B. in der Phrase „Die Verstorbenen sollen ins [Jenseits] Haoli heimkehren 死人歸蒿里 (B. 04)“.

651 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle entziffert Nakamura als 千萬□□ (Nakamura 1927, 9). Ich identifiziere sie hingegen als 千□{秋}萬□{歲}, da die Phrase „tausend Herbste, zehntausend Jahre lang *qianqiu wansui* 千秋萬歲“ ein üblicher Bestandteil von grabschützenden Texten ist.

下地□□{茫"}, □□□□曰重□□□□□□□□思自□□□□□□□□□□
□□□, □{苦}⁶⁵²無相索, 樂無相□{念}。□□{急急}如律令.

Der Text T. 38 (193 n. Chr.) ist stark abgeblättert. Aufgrund mehrerer in anderen Texten üblichen Phrasen, wie „Tausend [Herbste], zehntausend [Jahre] lang [sollen die Verstorbenen den Hinterbliebenen] keinen Schaden mehr zufügen 千□{秋}萬□{歲}, □□{不得}復相干“, „Blau ist der überirdische Himmel, dunkel ist die unterirdische Welt 上天倉(蒼)“ {蒼}, 下地□□{茫}“ und „[Im Zustand der Traurigkeit] sollen [die Lebenden und die Verstorbenen] keinen Schaden einander zufügen, im Zustand der Freude sollen sie sich nicht nacheinander [sehnen] □{苦}無相索, 樂無相□{念}“, lässt sich der Text trotzdem zweifellos als ein grabschützender Text identifizieren.

T. 39: Am Tag Bingshen, dem achtzehnten Tag des Dezembers, dessen erster Tag Jimao ist, des vierten Jahres der Regierungsdevise Chuping, an dem der Gott Wei [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, setze [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, mit Sorgfalt den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Herrn des Jenseits Haoli, den Grabkaiser, den Grabherrscher, die Frau Grabschacht sowie den Vorsteher der Gerichtsabteilung [der Unterwelt] hierüber in Kenntnis, dass die kürzlich verstorbene Mutter des Hauses Wang, deren Elternhausname Huang ist, in die Gräber im Familiengrabgarten heimkehren soll. Lass die Vorfahren in den Gräbern des Hauses Wang ohne Angst und Schrecken, friedlich und sicher wie zuvor sein. Der Reichtum und die Zahl der Nachkommen [des Hauses Wang] sollen sich [stetig] vermehren. Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang sollen sie ohne Unheil und Ungemach sein. Mit Sorgfalt biete [ich] tausend Jin Gold dar, um die Grabtür zu beschützen. [Die Einträge der verstrickten Hinterbliebenen sollen] aus dem Namensverzeichnis der Verstorbenen in der Unterwelt herausgeschnitzt werden. Ihr Unheil und Ungemach [sollen] verschleiert werden, der [unglückliche] Todesfall [soll] auf eine andere Person, die des Weges kommt, übertragen werden. [Ich] mische die Essenzen der Fünf Erzsorten, um das Grab zu befrieden und den Nachkommen [der Verstorbenen] Glück zu bringen. Eigens für diesen Zweck beschütze [ich] die Grabtür mit dem Topf voller magischer [Wirkkraft]. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 初平四年十二月己

652 Entsprechend der rhetorischen Form von der Antithesis *duizhang* 对仗 lässt sich die Leerstelle mit dem Wort *ku* 苦 („Traurigkeit“) ergänzen - als Gegenteil von *le* 樂 („Freude“).

卯朔十八日丙申⁶⁵³，直危。天帝使者謹為王氏之家後死黃母⁶⁵⁴當歸舊閭⁶⁵⁵，慈（茲）告丘丞、莫（墓）伯、地下二千石、蒿里君、莫（墓）黃（皇）、莫（墓）主、莫（墓）坎⁶⁵⁶夫人、決曹尚書⁶⁵⁷。令王氏冢中先人无驚无恐⁶⁵⁸，安隱（穩）⁶⁵⁹如故。令後曾（增）財益口，千秋萬歲（歲）⁶⁶⁰，无有央（殃）咎。謹奉黃金千斤兩⁶⁶¹，用填（鎮）塚門。地下死藉（籍）削除⁶⁶²，

653 Das Datum entspricht dem 27. Jan. 194 n. Chr.

654 Tang und Chen halten das Wort Huang 黃 für den Nachnamen des Elternhauses der Verstorbenen, die in das Haus Wang verheiratet wurde (Tang Jinyu 1980,95; Chen Zhi 1981, 115).

655 Chen zufolge handelt es sich beim Ausdruck *jiuyue* 舊閭 um die „Inscription an der Grabtür des Grabes 墓門閭“ eines Hauses von hohem sozialem Rang (Chen Zhi 1981, 115). Ich deute ihn hingegen als „Gräber des Familiengrabgartens“.

656 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Tang, Chen, Ikeda, Koh, Huang, Zhang und Lu als *gu* 故 (Tang Jinyu 1980, 95; Chen Zhi 1981, 115; Ikeda 1981, 274; Koh 2003, 15; Huang Jingchun 2004, 148; Zhang & Bai 2006, 170; Lu Xiqi 2006, 59). Ein Vergleich zwischen dem Schriftzeichen an dieser Stelle und den Schriftzeichen *gu* 故 im selben grabschützenden Text macht deutlich, dass es sich nicht um dasselbe Schriftzeichen handelt. Der Ausdruck *mugufuren* 墓故夫人 (wörtlich: „verstorbene Frau im Grab“) ergibt im Kontext der Beamten der Unterwelt auch keinen Sinn. Ich entziffere es deswegen als das Wort *kan* 坎, ein Synonym für *xian* 阼. In zwei grabschützenden Texten (B. 04, Z. 02) wird der Beamte der Unterwelt *muxian* 墓阼 („Grabschacht“) erwähnt. Einen Schacht stellte man sich gemäß der Yin-Yang-Zweiteilung als eine weibliche Personifikation vor, weil er in die Erde gegraben ist und damit dem Yin-Prinzip (kalt, nass, weiblich...) näher steht.

657 Dem Kapitel *Baiguan zhi* im Werk *Houhanshu* zufolge war *juecao* 決曹 in der Han-Zeit die Bezeichnung für die Gerichtsabteilung, deren Aufgabe war, angemessene Bestrafung gegen die Kriminellen zu erwirken: „Die Gerichtsabteilung Juecao ist zuständig für die Angelegenheiten der Bestrafung 決曹主罪法事 (Houhanshu, 3559).“ Das Wort *shangshu* 尚書 war die Bezeichnung für den Vorsteher der jeweiligen Gerichtsabteilung *cao* 曹 in der Han-Zeit.

658 Das Wort *ling* 令 wurde von den meisten Forschern als ein Teil des Amtstitels *Shangshuling* 尚書令 („Vorsteher der *shangshu*-Beamten“) interpretiert (Tang Jinyu 1980,95; Chen Zhi 1981, 116; Huang Jingchun 2004, 148; Lu Xiqi 2006, 59). Grammatikalisch gesehen steht das Wort *ling* 令 jedoch in engem Zusammenhang mit dem hinter ihm stehenden Ausdruck „die Vorfahren in den Gräbern des Hauses Wang 王氏冢中先人“. Es ist daher in diesem Kontext als ein Verb („lassen; sollen“) zu deuten. Ein ähnlicher Ausdruck ist in anderem grabschützenden Text zu finden: „verschicke [ich] ein offizielles Schreiben an ..., so dass die zu früheren Zeiten im Grab des Han Fuxing bestatteten Familienmitglieder in Frieden ruhen sollen 移... 令韓祔興塚中前死安 (T. 19).“

659 Chen zufolge existierte in der Han-Zeit noch kein Schriftzeichen *wen* 穩. Das Schriftzeichen *yin* 隱 war ein Tongjiazi für *wen* 穩 (Chen Zhi 1988, 395).

660 Das Schriftzeichen *sui* 歲 ist deutlich kleiner geschrieben als die umgebenden Schriftzeichen, was darauf hinweist, dass es zunächst ausgelassen und später ergänzt wurde.

661 Das aus zwei Maßangaben zusammengesetzte Wort *jinliang* 斤兩 ist eine stilistische Ausdrucksform, die das Gewicht angibt. In diesem Kontext wurde jedoch der Schwerpunkt auf die größere Maßangabe *jin* 斤 und nicht auf die kleinere Maßangabe *liang* 兩 gelegt.

662 Das Verb *xiao* 削 (wörtlich: „schnitzen“) wurde hier verwendet, weil die beiden üblichsten Schreibmaterialien in der Han-Zeit das Bambustäfelchen und das Holztäfelchen waren. Bei einer Korrektur wurden die betroffenen Wörter nicht gestrichen, sondern herausgeschnitten.

文⁶⁶³他央（殃）咎，轉喪⁶⁶⁴道中人。和以五石之精⁶⁶⁵，安冢莫（墓），利子孫。故以神瓶震（鎮）郭（槨）⁶⁶⁶門。如律令。

Mit dem Text T. 39 (194 n. Chr.) werden zwei Anliegen des grabschützenden Textes verfolgt: 1. „[Die Einträge der verstrickten Hinterbliebenen sollen] aus dem Namensverzeichnis der Verstorbenen in der Unterwelt herausgeschnitzt werden 地下死籍（籍）削除“，und „der [unglückliche] Todesfall [soll] auf eine andere Person, die des Weges kommt, übertragen werden 轉喪道中人“. 2. „Lass die Vorfahren in den Gräbern des Hauses Wang ohne Angst und Schrecken, friedlich und sicher wie zuvor sein 令王氏冢中先人无驚无恐，安隱（穩）如故“. Damit diese Wünsche in Erfüllung gehen werden das Geld und die Fünf Erzsorten in den grabschützenden Tontopf eingefüllt und an der Grabtür platziert. Außerdem treten mehrere Beamten der Unterwelt im vorliegenden Text erstmals auf: „der Herr des Jenseits Haoli, ..., die Frau Grabschacht sowie der Vorsteher der Gerichtsabteilung [der Unterwelt] 蒿里君... 莫（墓）坎夫人、決曹尚書“.

Aus den obigen Textanalysen sind die folgenden Folgerungen zu ziehen:

1. Die Gruppe IV, die auf den Zeitraum 166–220 n. Chr. datiert wird, bildet die Reifephase des grabschützenden Textes. Diese Phase ist von zwei wichtigen Entwicklungen gekennzeichnet. Zum einen werden nun Bleitafelchen im großen Umfang zur Herstellung der grabschützenden Texte verwendet. Zum anderen dienen nun auch Ziegelsteine, Steinplatten und Steinskulpturen als Trägermaterialien.
2. Mit der Einführung neuer Formen der grabschützenden Texte verschmelzen allmählich die drei Traditionen der Begräbnistexte. Ein Meilenstein dieser Entwicklung ist der grabschützende Text für Wang Dang (B. 04), der eine dreifache Funktion erfüllt: die erfolgreiche Aufnahme der Verstorbenen in die Unterwelt, die Bestätigung des Eigentumsrechts der Verstorbenen auf das Friedland und die Auflösung der Verstrickungen zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen.

663 Das Wort *wen* 文 bedeutet in diesem Kontext „[eine Übeltat] verbergen“.

664 Das Schriftzeichen an dieser Stelle entziffert Tang als *yao* 要 (Tang Jinyu 1980,95), was aber seiner Form nicht ganz entspricht. Zudem kommt das Wort *yao* 要在 grabschützenden Texten nur noch in der Phrase *wuqi zhiyao* 五氣之要 („die Essenzen der fünf Qi“) vor, während das Wort *sang* 喪 und sein Synonym *si* 死 häufig in grabschützenden Texten verwendet werden (ein anderes Verb verwenden?). Ich identifiziere es daher als *sang* 喪. Für eine ausführlichere Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.3.2.

665 Der Ausdruck *wushi zhijing* 五石之精 (wörtlich: Essenzen der Fünf Erzsteinsorten) bezieht sich auf die Fünf Erzsteine: Zinnober, Realgar, Azurit, Arsenopyrit, Magnetit.

666 Das Schriftzeichen *guo* 郭 muss ein Tongjiazi von *guo* 槨 sein, dessen ursprüngliche Bedeutung „äußerer Sarg“ ist. Es bezieht sich an dieser Stelle auf das Grab.

3. Verschiedene Phrasen, die auf die Trennung der Lebenden von den Verstorbenen abzielen, werden ausformuliert. Kennzeichnend für diese Zeit sind Phrasen, die unmögliche Voraussetzungen für das Geschehen des Unheils stellen: „Falls [unglückliche] Ereignisse doch stattfinden sollten, dann müssten auch verkohlte Sojabohnen emporschießen, aus dem Bleitäfelchen Blüten hervordachsen und die Eier zu krähen beginnen, und selbst dann sollten die Beamten der Unterwelt darüber verhandeln[, ob die unglücklichen Ereignisse tatsächlich eintreten müssen] 即欲有所爲, 待焦大豆生, 鉛(鉛)卷(券)華(花)榮, 雞子之鳴, 乃與□{諸}神相聽“; „Falls [sie] die Lebenden doch auf die Rückzahlung der Schuld drängen sollten, dann müssten auch die Köpfe der Raben weiß werden, aus den Köpfen der Pferde Hörner hervordachsen 欲責□□{生人}, □{待}烏白頭, 馬生角“.
4. Der Diskurs von „den negativen Energien der Erde“ *tuqi* 土氣, die wegen der Errichtung des Grabes von den vier Himmelsrichtungen und der Mitte ausgegangen, kommt in dieser Entwicklungsphase erstmals zum Vorschein. Dementsprechend finden die Götter der vier Himmelsrichtungen erstmals in den grabschützenden Texten Erwähnung.
5. Mehrere Phrasen, die die Geltung der Grenzlinien zwischen dem Diesseits und dem Jenseits hervorhoben, tauchen in dieser Entwicklungsphase auf: „Grenzen, die sich hinauf bis zum neunten Himmel und hinab bis zur neunten Erde ausdehnen “ {界} 至九天上、九地下“; „Dessen Grenzen dehnen sich südlich bis zum Meer, nördlich bis zum Festland, östlich bis zum *mo*-Feldrain, westlich bis zum *qian*-Feldrain, hinauf bis zum Himmel und hinab bis zur tiefen Quelle aus 南至海, 北至陸, 東自陌, 西至千(阡), 上半(畔)天, 下入淵“.
6. Die Reihe der Beamten der Unterwelt wird stark erweitert, indem in vielen grabschützenden Texten nun neue Akteure hinzugefügt werden, wie z.B. „die Beamten, die jeweils für den östlichen *qian*-Feldrain, den westlichen *qian*-Feldrain, den südlichen *mo*-Feldrain und den nördlichen *mo*-Feldrain zuständig sind ... der leitende Sekretär am Tor des Jenseits 東仟(阡)、西仟(阡)、南佰(陌)、北佰(陌)... 佰(陌)門卒史“ und „der Herr des Jenseits Haoli, ..., die Frau Grabschacht sowie den Vorsteher der Gerichtsabteilung [der Unterwelt] 蒿里君... 莫(墓)坎夫人、決曹尚書“.
7. Der Diskurs von den Verstrickungen (*chongfu* 重復 oder *goujiao* 拘掣) sowohl zwischen den Lebenden und den Verstorbenen als auch zwischen den Verstorbenen und den kalendarischen Geistern wird weiter entwickelt. Die Reihe der kalendarischen Geister, mit denen die Todeszeit verstrickt sein könnte, wird stark erweitert: „[Da die Positionen der diensthabenden Götter,] Wucan, Liushi, Nü..., Xinghua, Qishier buzha, Tianfu, Boguang, Bashi sowie Jiukan, wohl [mit der Todeszeit des Bestatteten zusammenfielen] 五殘、六弒, 女□、行僮、七十二不(丕)殛、天姑(辜)、殛光、八尸、九飲(坎)“.

2.3.2 Grabschützende Texte ohne identifizierbare Zeitangabe

Mithilfe der Einteilung der exakt datierbaren grabschützenden Texte in vier Entwicklungsphasen (Entstehungsphase, Frühphase, Frühe Reifephase, Reifephase) bzw. Gruppen lassen sich die übrigen grabschützenden Texte, die keine Zeitangabe enthalten oder deren Zeitangabe abgeblättert ist, näher datieren. Dies geschieht im Folgenden, indem letztgenannte Texte vor allem durch Textvergleiche den obengenannten Gruppen zugeordnet werden: Gruppe I: 79–125 n. Chr.; Gruppe II: 126–145 n. Chr.; Gruppe III: 146–165 n. Chr.; Gruppe IV: 166–220 n. Chr.

H. 02:

H. 02-1 (Inscription des Haupttexts): Derjenige, der am Tag Yisi verstirbt, verwandelt sich in einen Geist namens Tianguang. [Ich,] der Geistermeister des Himmlischen Herrn weiß bereits deinen Namen[, Tianguang]. Du sollst sofort die Flucht ergreifen, bis weit über dreitausend Meilen hinaus. Falls du nicht sofort flüchtest, werde [ich] das Ungeheuer Jin... aus dem Berg Nanshan befehlen herbei zu eilen, um dich zu fressen. [Das oben Stehende] eilt [und soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 乙巳日死者，鬼名⁶⁶⁷爲天光⁶⁶⁸，天帝神師已知汝名，疾去三千里⁶⁶⁹。汝不即去，南山紛⁶⁷⁰□令來食汝⁶⁷¹。急如律令。

667 Dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zufolge wird ein Verstorbener ein Geist: „Der Geist, ist die [Daseinsform], in die ein Verstorbener zurückkehrt 鬼，人所歸爲鬼“. In einem anderen hantzeitlichen Wörterbuch namens *Erya* wurde das Wort *gui* 鬼 auf ähnliche Weise gedeutet: „Das Wort *gui* bezieht sich auf die ‚Rückkehr‘ [der Daseinsform eines Verstorbenen] 鬼之爲言，歸也“ (*Erya zhushu* 2000, 128). Daraus ist zu schließen, dass die Vorstellung davon, dass jeder Verstorbene ein Geist wird, in der Han-Zeit populär war. Liu zufolge diente dieser grabschützende Text dazu, einen spezifischen bösen Geist namens Tianguang 天光 (wörtlich: „Himmelslicht“) zu vertreiben (Liu Lexian 2004, 289).

668 In grabschützenden Texten bestehen die Namen der bösen Geister, wie z. B. der Geister Tianguang 天光 („Himmelslicht“), Tianfu 天殂 („Himmelszerstückelnder“, Z. 01) und Tianmu 天牧 („Himmelshütender“, S. 03), oft aus dem Schriftzeichen *tian* 天 und einem anderen Schriftzeichen.

669 Eine ähnliche Phrase ist im grabschützenden Text für Cao Bolu zu finden: „Das Ungemach [und das Unheil] sollten die Flucht ergreifen und dürfen sich [hier] nicht mehr aufhalten 荅（咎）□亡桃（逃）不得留 (T. 06)“.

670 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Liu, Liu, Huang, Liu und Lai jeweils als 紛, 紛, 紛, 紛, 紛 und 紛 (Zhu Jiang 1960, 21; Liu Lexian 2002, 285; Liu Zhao 2003, 69; Huang Jingchun 2004, 149; Liu Zhaorui 2007, 135–136; Lai Guolong 2014, 73–74).

671 Von einer ähnlichen Bedrohung des Lebens ist in einem weiteren grabschützenden Text die Rede: „...würde der Feuergott *Zhihuodafu* deine Knochen verbrennen und der Windgott *Fengbo* und der Regensgott *Yushi* deine verbrannte Asche zerstreuen 執火大夫燒汝骨，風伯雨師揚汝灰 (T. 15)“.

H. 02-2 (Inscription des Talismans): Herr Großer Wagen. Der Himmlische Herr tötet [böse] Geister ... 北斗君⁶⁷²。天帝煞鬼□⁶⁷³

Der grabschützende Text H. 02 enthält die Bezeichnung „Geistermeister des Himmlischen Herrn 天帝神師“, die erst in den Texten der Gruppe II verwendet wird. Zudem taucht die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 急如律令“ zeitlich nicht vor der Gruppe III auf. Daher lässt sich der Text in die Gruppe III oder IV einordnen.

B. 07: Als Frau ... Yuanyan im Sterben lag, waren die Angehörigen der Familie in tiefer Trauer. Sie spannten Vorhänge und Stoffe [um ihr Bett herum] auf, bewachten sie [Tag und] Nacht, um den richtigen Zeitpunkt [für die medizinische Behandlung] nicht zu verpassen. Hastig begaben sie sich [zum Wahrsager] und baten ihn darum, einen günstigen Tag [für die Behandlung auszuwählen]. Aus dem Osten und dem Westen empfangen sie die Meister [der Wahrsagung], aus dem Süden und dem Norden empfangen sie die Ärzte. [Die Angehörigen] hatten, ohne auch nur einmal zu zögern, ihr hart verdientes Geld [für sie] aufgebraucht. Yuanyan, dein Glück wurde gewiss wegen deines eigenen unglücklichen Schicksals aufgezehrt und du wurdest in der Blütezeit deines Lebens von einem Unglück heimgesucht. Deine Sippe war voller Trauer, Schmerzen und Kummer verweilten bei den Hinterbliebenen, die einen [Ritualmeister] auswählten, um von [dir], Yuanyan, das [Unheil] abzuwenden. Nun bieten [wir dir] zusätzlich Spiegel, Putzkästen, Frisierkämmen, Schuppenkämmen, Bettdecken und Kleidungen sowie ungefütterte Kleider, gefütterte Kleider, Hosen, Roben, lange Oberkleider, des Weiteren ein Tonmodell eines ummauerten prächtigen Wohnhauses und

672 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu, Wang, Liu, Liu, Huang, Zhang, Liu und Lai jeweils als 符君, 符君, 北斗君, 符君, 符君, 北斗君 und 北斗君 (Zhu Jiang 1960, 21; Wang Yucheng 1998, 78; Liu Lexian 2002, 285; Liu Zhao 2003, 69; Huang Jingchun 2004, 149; Zhang & Bai 2006, 247–249; Liu Zhaorui 2007, 135–136; Lai Guolong 2014, 73–74).

673 Dieser Zauberspruch wurde bis heute nicht entziffert. Das vierte Schriftzeichen ist zweifellos *gui* 鬼. Das zweite Schriftzeichen , dessen erster Strich verlängert und umgebogen ist, ist mit hoher Sicherheit als *di* 帝 zu identifizieren. Das dritte Schriftzeichen , dessen letzter Strich absichtlich verlängert und umgebogen wurde, um dem Talisman einen einheitlichen Eindruck zu verleihen, lässt sich als eine vereinfachte Form von *sha* 煞 identifizieren, da eine ähnliche vereinfachte Form desselben Schriftzeichens auch auf einem Bronzesiegelstempel zu finden ist:  (Y. 7-3). Das erste Schriftzeichen, das in der Form  geschrieben ist, ist stark umgeformt. Das Schriftzeichen *tian* 天, das die Form  einnimmt und auf dem Tonabdruck des Siegelstempels mit der Inschrift „Bote des Himmlischen Herrn“ *tiandi shizhe* 天帝使者 sowie auf einigen grabschützenden Siegelstempeln, wie z. B. Y. 5-2 (), Y. 5-3 und Y. 5-4 zu finden ist, wurde jedoch ebenso stark umgeformt. Seine Form ist nicht weit von der Form des ersten Schriftzeichens entfernt. Daher halte ich das erste Schriftzeichen für eine abgewandelte Form von *tian* 天.

Tonmodelle von Hühnern, Ferkeln, Hunden sowie Schweinen dar: Alle Beigaben, die wir dir respektvoll darreichen, sind so beschaffen, wie als ob sie Geschenke für eine Lebende wären. Yuanyan, du bist eine ehrenwerte Person. Warum kehrst du dennoch [immer wieder zu den Lebenden] zurück [und verursachst auf diese Weise weiteres Unglück]? Seitdem du vorletztes Jahr unglücklich verstorben bist, sind alle Hinterbliebenen der Familie bis heute betrübt und beweinen dich endlos. Die Lebenden haben Tag und Nacht Kummer, die Verstorbenen haben Tag und [Nacht] ... Die Lebenden wandeln auf der Erde, die Verstorbenen begeben sich in die Unterwelt. Wer soll für schuldig erklärt werden, wenn jemand aus Trägheit und Nachlässigkeit seine Dienststelle [unbefugt] verlässt? Der Grabsenior und der Hügelminister sollen dieses Amtsschreiben an die Beamten der untersten Ebene [in der Unterwelt] senden, so dass [Yuanyan] von heute an nicht mehr zurückkehren darf. Falls du doch zurückkehren solltest, dann müssten sich auch deine Zähne verkrümmen, ein Rabe weiß werden und der [Berg] Tai [flach und eben werden]. Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang sollst [du die Hinterbliebenen] nicht mehr auf die Rückzahlung [der Schuld] drängen. Der Himmlische Herr hat es so eingerichtet, dass [die Lebenden und die Verstorbenen] jeweils ihre eigenen Grenzen haben[, die nicht überschritten werden sollen]. Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß den Gesetzen und Regularien des Himmlischen Herrn [behandelt werden], [durch die] diesem Vertrag magische Kraft [verliehen] worden ist □□{元}延⁶⁷⁴至死時, 家□{室}甚痛⁶⁷⁵。帳帷⁶⁷⁶宿之, 不敢失時。趨(趨)⁶⁷⁷走卜問, 良日□□。東西迎工⁶⁷⁸, 南北迎醫。辛⁶⁷⁹財盡朔

674 In der Auflistung der Beigaben fallen die Frisierutensilien wie z.B. Spiegel, Putzkästchen, Frisierkämmen und Schuppenkämmen auf. Obwohl der Vorname Yuanyan geschlechtsneutral ist, deuten diese Utensilien meines Erachtens auf eine verstorbene Frau hin. Das erste Schriftzeichen der Inschrift, das ihren Nachnamen bezeichnete, ist leider nicht erhalten geblieben.

675 Das Schriftzeichen *tong* 痛 wurde in diesem Text in der Form 癩 geschrieben.

676 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang jeweils als 帷 und 幃 (Han Ziqiang & Li Can 1988, 255; Zhang & Bai 2006, 208).

677 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang jeweils als 趨 und 趨.

678 Das Wort Gong 工 bezieht sich in diesem Kontext meines Erachtens nicht auf „allgemeine Arbeiter“, sondern auf die Wahrsager, die von dem Gelehrten Wang Fu 王符 (83–170 n. Chr.) als *sugong* 俗工 geringgeschätzt wurden: „Die minderbegabten Wahrsager sagen, dass sich das Tor des Wohnhauses der Familien, deren Nachnamen man dem *shang*-Ton 商 der pentatonischen Tonleiter zuordnen kann, nach Westen angelegt werden sollte 俗工又曰: ‘商家之宅, 宜西出門’ (Qianfu lun jian jiaozheng 1985, 298)“.

679 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang als *xin* 辛. Ich entziffere es hingegen als *xin* 辛.

(索)⁶⁸⁰, 非有狐疑。元延, 女(汝)涼(諒)自⁶⁸¹薄命祿⁶⁸²盡, 夭⁶⁸³年逢災。宗族⁶⁸⁴悲痛, 傷側(惻)處生, 窳⁶⁸⁵人為元延解。補鏡莛(簏)踈(梳)比(篋), 衣被禪覆(複)⁶⁸⁶, 綉袍長襦, 至有城郭棘室⁶⁸⁷, 雞豚⁶⁸⁸狗豬, 所有皆具, 庄(莊)⁶⁸⁹如生人之送。元延甚質, 復來何來。前年枉死, 延至今茲, 家室悲傷, 哭無解休。生人日夜蒿⁶⁹⁰, 死人日□{夜}□; 生人行地上, 死人入地下。隋(墮)⁶⁹¹倪離署, 誰當坐者⁶⁹²? 墓伯、丘丞, 案致⁶⁹³

- 680 Das Wort *shuo* 朔 wurde an dieser Stelle als ein Tongjiazi des Wortes *suo* 索 verwendet, das „zu Ende“ bedeutet.
- 681 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang als *liang* 涼. Ich entziffere es hingegen als *liang* 涼 und halte es für ein Tongjiazi von *liang* 諒, da der Ausdruck *liangzi* in einem anderen grabschützenden Text zu finden ist: „[Der Verstorbene] ... Zhu ist gewiss wegen seines eigenen unglücklichen Schicksals früh verstorben 主涼(諒)自薄命蚤(早)□{死}(N. 24).“
- 682 Das Wort *lu* 祿 bedeutet in diesem Kontext „Glück“.
- 683 Das Wort *yao* 夭 wurde in diesem Text in der Form 芟 geschrieben. Es bedeutet „üppig“. Das Wort *yaonian* 夭年 bezeichnet die besten Jahre eines Menschen.
- 684 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang als *ji* 疾. Ich entziffere es hingegen als 疾, eine Variante von *zu* 族. Diese Schreibform ist auch auf manchen osthzeitlichen Stelen zu finden.
- 685 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang als *chi* 癡. Ich entziffere es hingegen als *yi* 窳 und deute es als „auswählen“.
- 686 Das Schriftzeichen *fu* 覆 wurde meines Erachtens als ein Tongjiazi von *fu* 複 verwendet, was so viel wie „gefüttertes Kleid“ bedeutet.
- 687 Das Wort *jishi* 棘室 war meines Erachtens eine Bezeichnung für ein Wohnhaus, das die Pracht des Amtsgebäudes *jiting* 棘庭 nachahmte. Aus den osthzeitlichen Gräbern wurden häufig Tonmodelle von Wohnhäusern ausgegraben, während keine Tonmodelle von Städten aufgefunden wurden. Daher bezeichnet meines Erachtens der Ausdruck *chengguo jishi* 城郭棘室 das Tonmodell eines ummauerten mehrstöckigen Wohnhauses mit einem Hof.
- 688 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang als *zhuan* 豚. Ich entziffere es hingegen als *tun* 豚, da sein rechter Teil 豕 gleich wie der linke Teil des Schriftzeichens *zhu* 豬 in derselben Zeile aussieht.
- 689 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang jeweils als 壯 und 庄. Sie halten es für eine Variante von *zhuang* 狀. Ich entziffere es als *zhuang* 庄, eine Variante von *zhuang* 莊.
- 690 Das Wort *hao* 蒿 bedeutet meines Erachtens an dieser Stelle „Kummer haben“.
- 691 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang jeweils als 隋 und 隨. Ich entziffere es als *duo* 隋, eine Variante von *duo* 墮. Das Wort *duoni* 墮倪 bedeutet „Trägheit und Nachlässigkeit“.
- 692 In der Qin-Zeit gab es ein Gesetz für die Kollektivstrafe *lianzuo* 連坐, die hauptsächlich für eine Nachbarschaftseinheit von fünf oder zehn Familien *shiwu* 什伍 galt. Das Gesetz wurde von der Han-Dynastie übernommen, aber der Schwerpunkt der Kollektivstrafe verlagerte sich nun von der Nachbarschaft zur Sippe. Mit diesem Satz wurde die Androhung der Kollektivstrafe, die wohl den betroffenen Adressaten galt, betont.
- 693 Das Wort *an* 案 bedeutet „Amtsschreiben“ und bezieht sich auf diesen grabschützenden Text. Das Wort *zhi* 致 bedeutet in diesem Kontext „senden“.

比伍⁶⁹⁴。自今以後，無得復來。女（汝）欲復來，待⁶⁹⁵女（汝）卷齒，須烏如白⁶⁹⁶，大（太）□□{山平}⁶⁹⁷。千秋萬歲（歲），無復相索。天⁶⁹⁸帝為之，自有部介（界）⁶⁹⁹。他如天帝苻（符）⁷⁰⁰卷（券）律令。

Im Text B. 07 werden unrealisierbare Voraussetzungen für die Rückkehr der Verstorbenen formuliert: „Falls du doch zurückkehren solltest, dann müssten sich auch deine Zähne verkrümmen, ein Rabe weiß werden und der [Berg] Tai [flach und eben werden] 女（汝）欲復來，待女（汝）卷齒，須烏如白，大（太）□□{山平}“. Daher ist der Text in die Gruppe IV einzuordnen. Außerdem werden in ihm neue Phrasen eingeführt, wie etwa „Wer soll für schuldig erklärt werden, wenn jemand aus Trägheit und Nachlässigkeit seine Dienststelle [unbefugt] verlässt 隋（墮）倪離署，誰當坐者?“; „Der Himmlische Herr hat es so eingerichtet, dass [die Lebenden und die Verstorbenen] jeweils ihre eigenen Grenzen haben[, die nicht überschritten werden sollen] 天帝為之，自有部介（界）“; „sollen dieses Amtsschreiben an die Beamten der untersten Ebene [in der Unterwelt] senden 案致比伍“.

B. 08: Am Tag Bingshen, dem zweiundzwanzigsten Tag des ... Monats, dessen erster Tag Yihai ist, des ... Jahres der Regierungsdevise ..., an dem der Gott Zhi [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, erteile [ich im Namen des] Himmlischen Herrn den Befehl, [das Unheil aus dem Grab] zu vertreiben. Liu Boping, dessen ehemaliger Herkunftsort das Dorf Dongjun der Verbandsgemeinde Luodong war, ist wegen seines unglücklichen Schicksals früh [verstorben] und soll [hier bestattet werden]. [Er] konnte nicht von der Medizin geheilt werden, [weil] sein Geburtsjahr und sein Geburtsmonat mit der Todeszeit eines bösen Geistes verstrickt waren, sodass das [böse Qi] des Geistes in

694 Das Wort *bi* 比 war ein Synonym von *wu* 伍. Beide Bezeichnungen beziehen sich jeweils auf „die Basissollstärke der Einheit von fünf benachbarten Familien“ und „die Basissollstärke der Einheit von fünf Menschen“. Das Wort *biwu* 比伍 bezieht sich in diesem Kontext auf die Beamten der untersten Ebene.

695 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang jeweils als *chi* 持 und *dai* 待.

696 Eine ähnliche Phrase ist im grabschützenden Text für Dai Ziqi zu finden: „dann müssten auch die Köpfe der Raben weiß werden □{待}烏白頭 (B. 05)“.

697 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang als 大□□□. Ich entziffere sie hingegen als 大□□, da eine ähnliche Phrase im grabschützenden Text für Liu Boping zu finden ist: „müsste auch der Gelbe Fluss klar werden und der Berg Tai [eben] werden 須河水清，大（太）山□[平] (B. 08)“.

698 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang jeweils als *yu* 玉 und *tian* 天.

699 Das Wort *bujie* 部界 bedeutet wörtlich „abgegrenztes Gebiet“.

700 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Han und Zhang als *fu* 符. Ich entziffere es hingegen als *fu* 苻, eine Variante von *fu* 符.

seinen Körper einfluss. Sie kehrten [deswegen] zusammen ins Grab zurück. Wenn der Herr des Berges Tai [den Verstorbenen] zu sich ruft, [soll ... darauf reagieren, indem ... seine magische Wirkkraft entfaltet]. Im Zustand [der Freude] soll der Verstorbene sich [nicht] nach [den Hinterbliebenen] sehnen, auch in der Bitternis soll er nicht an [die Hinterbliebenen] denken. Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [liegt]. Die Verstorbenen und die Lebenden befinden sich in verschiedenen [Welten], [daher] soll der Verstorbene den Hinterbliebenen keinen Schaden zufügen. [Falls er den Hinterbliebenen doch Schaden zufügen sollte], dann müsste auch der [Gelbe] Fluss klar werden und der Berg Tai [eben] werden. ... den Gott Liuding. Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] ... □{年} □月乙亥朔⁷⁰¹廿二日丙申, 執⁷⁰², 天帝下令移。前雒東鄉⁷⁰³東郡里劉伯平薄命蚤(早) □{死}⁷⁰⁴...。醫藥不能治, 歲(歲)月重復, 適與同時魅⁷⁰⁵鬼尸注, 皆歸墓丘⁷⁰⁶。大(太)山君召⁷⁰⁷... {樂勿}相念, 苦勿相思。生屬長安, 死屬大(太)山。死生異處, 不得相防(妨)。須河水清, 大(太)

-
- 701 Zwischen 160 und 194 n. Chr. gibt es einige Monate, deren erster Tag den Ganzhi Yihai einnimmt. Die Daten entsprechen dem 24. Sept. 194, 21. Aug. 189, 19. Mai 184, 16. Apr. 179, 12. März 174, 12. Jan. 172, 13. Dez. 168, 7. Sept. 163 sowie 6. Nov. 163.
- 702 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Luo, Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 執, □, 執, □, 朔 und 執 (Luo Zhenyu 1929, 2885; Luo Zhenyu 1930, 5230; Ikeda 1981, 223; Wang Yucheng 2003, 494; Huang Jingchun 2004, 142; Zhang & Bai 2006, 210). Ich entziffere es als 執, weil seine Form wie 執 aussieht. Außerdem ist ein ähnlicher Ausdruck *zhizhi* 直執 in einem weiteren grabschützenden Text zu finden: „an dem der Gott Zhi [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat 直執 (T. 17)“.
- 703 Aufgrund des Namens der Verbandsgemeinde Luodong müsste das Grab in der Nähe von Luoyang gelegen haben.
- 704 Die gleiche Phrase *bo ming zaosi* ist auch in einem weiteren grabschützenden Text (T. 23) zu finden.
- 705 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Luo, Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 魅, 魅, 魅, 魅, 魅 und 鬼 (Luo Zhenyu 1929, 2885; Luo Zhenyu 1930, 5230; Ikeda 1981, 223; Wang Yucheng 2003, 494; Huang Jingchun 2004, 142; Zhang & Bai 2006, 210).
- 706 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Luo, Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 父, 丘, 父, 丘, 丘 und 丘 (Luo Zhenyu 1929, 2885; Luo Zhenyu 1930, 5230; Ikeda 1981, 223; Wang Yucheng 2003, 494; Huang Jingchun 2004, 142; Zhang & Bai 2006, 210). Das zusammengesetzte Wort *muqiu* 墓丘 bedeutet wörtlich „Grab und Grabhügel“ und bezieht sich auf das Grab.
- 707 Eine ähnliche Phrase findet sich im grabschützenden Text für Xu Wentai: „Wenn der Herr des Berges Tai [den Verstorbenen] einer Inspektion unterzieht 大山將閱 (T. 29).“

山□{平}...六丁⁷⁰⁸。有天帝⁷⁰⁹教。如律令。

Im Text B. 08 werden unmögliche Voraussetzungen für eine weitere Verstrickung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen genannt: „[Falls er den Hinterbliebenen doch Schaden zufügen sollte], dann müssten auch der [Gelbe] Fluss klar werden, der Berg Tai [eben] werden 須河水清, 大(太)山□{平}“. Daher ist der Text in die Gruppe IV einzuordnen. Außerdem wird hier der Zusammenhang zwischen der „Verstrickung *chongfu* 重復“ und der Phrase *shizhu* 尸注 ersichtlich: „[weil] sein Geburtsjahr und sein Geburtsmonat mit der Todeszeit eines bösen Geistes verstrickt waren, sodass das [böse Qi] des Geistes in seinen Körper einfluss 歲(歲)月重復, 適與同時魅鬼尸注“.

B. 09: ... Westen. Der Lebenden begeben sich in die Stadt, die Verstorbenen schreiten aus der Stadtmauer hinaus. Die Verstorbenen und die Lebenden befinden sich in verschiedenen [Welten], [daher] sollen die Verstorbenen den Lebenden keinen Schaden zufügen. Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [im Osten liegt]. Der Hügelminister, der Grabsenior, ... Daher habe [ich] diesen mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrag angefertigt, den [ich] mit eigenen Händen [den oben genannten Beamten der Unterwelt] gewähre, um die Verfehlungen [des Verstorbenen] zu lösen. Tausend Herbste, zehntausend Jahre lang soll der Verstorbene nicht zurückkehren und die Lebenden nicht auf die Rückzahlung der Schuld drängen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] . . . □□西。生人□□{入城}, □{死}人出郭⁷¹⁰。死生異處, 莫相干□{犯}⁷¹¹。生人

708 Das Wort *liuding* 六丁 deutet Huang als die daoistischen Götter *liudingshen* 六丁神 (Huang Jingchun 2004, 143). *Liuding* ist jedoch in einem ähnlichen Kontext in einem Passus des Werks *Houhanshu* zu finden: „Sein Gefolge Bian Ji behauptete, er könne [die Götter] Liuding herumkanndieren 從官卞忌自言能使六丁“. Der Kommentar von Li Xian 李賢 (654–684 n. Chr.) zu diesem Satz lautet: „Das Wort *liuding* bezieht sich auf die sechs vergöttlichten Ganzhi, [Dingmao, Dingsi, Dingwei, Dingyou, Dinghai sowie Dingchou,] unter den sechzig Ganzhi 六丁, 謂六甲中丁神也 (Houhanshu, 50.1676).“ Daher deute auch ich es als jene sechs Ganzhi und nicht als daoistische Götter.

709 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Luo, Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 帝, 地, 帝, 地, 帝 und 帝 (Luo Zhenyu 1929, 2885; Luo Zhenyu 1930, 5232; Ikeda 1981, 223; Wang Yucheng 2003, 494; Huang Jingchun 2004, 142; Zhang & Bai 2006, 210).

710 Die gleiche Phrase ist in einem anderen grabschützenden Text zu finden: „Die Lebenden begeben sich in die Stadt, die Verstorbenen schreiten aus der Stadtmauer hinaus 生人入城, 死人出郭 (T. 13).“

711 Ein ähnlicher Ausdruck ist in einem weiteren grabschützenden Text zu finden: „[Ich] betraue den Hügelminister, den Grabesenior und den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von

屬西長安，死人屬𡗗（泰）⁷¹²山。丘⁷¹³丞、墓伯，□...南。故為丹書鐵卷（券），手⁷¹⁴及⁷¹⁵解適⁷¹⁶。千秋萬歲（歲），莫相來索。如律令。

Im Text B.09 wird die Phrase „Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang’an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [im Osten liegt] 生人屬西長安，死人屬𡗗（泰）山“ verwendet. Sie taucht erstmals in Texten der Gruppe III auf. Deswegen ist der Text in die Gruppe III oder IV einzuordnen. Das Bleitafelchen bezeichnet sich als ein „mit Zinnober beschrifteter Eisenvertrag 丹書鐵卷（券）“. Diese Selbstbezeichnung kommt auch im Landkaufvertrag für Wang Weiqing (K. 05) vor, der auf das Jahr 169 n. Chr. datiert wird.

B. 10:

B. 10-1: Mit dem Siegel von ... setze [ich] den Grabkaiser, der zuständig für die Unterwelt ist, den Grabsenior, den *zhang*-Magistraten der Gräber, den *ling*-Magistraten der Gräber, den Hügelminister, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den *duwei*-Beschützer der unterirdischen Präfektur, den Ehrwürdigen *shi*-Amtsgehilfen an der Grabtür, den Ältesten des Jenseits Haoli sowie die Schlange im Grab, die die Verstorbenen bewacht, hierüber in Kenntnis, dass Herr Cheng seine Eltern [hier] bestattet wird. Das Grab beherbergt fünf Särge. [Die Verstorbenen] sollen nicht die [hinterbliebenen] Enkel, Söhne und die Schwiegertochter der Familie auf die Rückzahlung der Schuld drängen. Nachdem [die Verstorbenen ins Jenseits] zurückgekehrt bzw. bestattet worden sind, sollen [sie] den Nachkommen ewiges Wohl bringen. Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 告立之印，恩（司）⁷¹⁷

zweitausend Shi damit, dass die Verstorbenen den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen sollen 無令死人得復幹範（犯）生人 (N. 09)“.

712 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wang, Huang und Zhang als 太 (Luo Zhenyu 1930, 5233–5234; Ikeda 1981, 224; Wang Yucheng 2003, 494; Huang Jingchun 2004, 141–142; Zhang & Bai 2006, 211). Ich entziffere es als 𡗗, eine Variante von 太.

713 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 丘, 丘, 丘, 丘 und 丘.

714 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als □, 手, 手, □ und □. Ich entziffere es als *shou* 手 und deute es als „mit eigenen Händen“.

715 Das Wort *ji* 及 bedeutet meines Erachtens in diesem Kontext „gewähren“.

716 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 適, 適, 適, 適 und 適.

717 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 恩, 恩, 恩 und 恩 (Ikeda 1981, 228; Wang Yucheng 2003, 495; Huang Jingchun 2004, 137; Zhang & Bai 2006, 211). Huang ist der Meinung, dass 恩 eine Variante von *si* 恩 sein muss, die eine Variante von *si* 思 ist. *Si* 思 ist wiederum ein Tongjiazi von *si* 司.

下⁷¹⁸墓皇、墓伯、墓長、墓令⁷¹⁹、丘丞、地下二千石、地下都尉、延（延）門⁷²⁰伯史⁷²¹、蒿里父老、冢中守老⁷²²蚺（蛇），程⁷²³氏當墓（葬）父母，一臧（藏）五棺⁷²⁴。無責家室孫子、兒婦。還往歸後，墓（葬）埋⁷²⁵以後，長宜孫子。他[如]⁷²⁶律令。

B. 10-2: Mit dem Siegel von ... setze [ich] den Grabkaiser, der zuständig für die Unterwelt ist, den Grabsenior, den *zhang*-Magistraten der Gräber, den *ling*-Magistraten der Gräber, den Hügelminister, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den *duwei*-Beschützer der unterirdischen Präfektur, den Ehrwürdigen *shi*-Amtsgehilfen an der Grabtür, den Ältesten des Jenseits Haoli sowie die Schlange im Grab, die die Verstorbenen bewacht, hierüber in Kenntnis, dass Herr Cheng seine Eltern [hier] bestatten wird. Das Grab beherbergt fünf Särge. [Die Verstorbenen] sollen nicht die [hinterbliebenen] Enkel, Söhne und die Schwiegertochter der Familie auf die Rückzahlung der Schuld drängen. Nachdem [die Verstorbenen ins Jenseits] zurückgekehrt bzw. bestattet worden sind, sollen [sie] den Nachkommen ewiges Wohl bringen. Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 告

718 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 在, 下 und 在.

719 Nach dem Kapitel *Baiguan gongqinbiao* 百官公卿表 des Werks *Hanshu* sind *ling* 令 und *zhang* 長 zwei Bezeichnungen für den Magistraten: „Der Magistrat eines Kreises, der entweder als *ling* oder als *zhang* bezeichnet wird, erhält seinen Titel aus der Qin-Zeit vererbt. Er ist zuständig für die Verwaltung eines Kreises. In einem Kreis, bestehend über zehntausend Familien, wird er als *ling* bezeichnet, ein Titel, dessen Rang zwischen tausend Shi und sechshundert Shi liegt. In einem Kreis, bestehend aus weniger als zehntausend Familien, wird er als *zhang* bezeichnet, ein Titel, dessen Rang zwischen fünfhundert Shi und dreihundert Shi liegt 縣令、長，皆秦官，掌治其縣。萬戶以上為令，秩千石至六百石。減萬戶為長，秩五百石至三百石 (Hanshu, 19.742).“

720 Zhang hält *yan* 延 für ein Tongjiazi von *yan* 延, das „Grabweg“ bedeutet. Das Wort *yanmen* 延門 bezieht sich dementsprechend auf die äußerste Grabtür am Ende der Grabrampe (Zhang & Bai 2006, 212).

721 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 伯, 伯, 佰 und 伯. Mit dem Wort *bo* 伯 wurde meines Erachtens der niedere Amtsgehilfe *shi* 史 respektvoll angedet.

722 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 志, 志, 老 und 老.

723 Shimonaka identifiziert das Schriftzeichen an dieser Stelle als *zhai* 翟 (Shimonaka 1931, 15).

724 Shimonaka identifiziert die vier Schriftzeichen als 之域五館 (Shimonaka 1931, 15).

725 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 墓理, 葬埋, 墓埋 und 墓埋 (Ikeda 1981, 228; Wang Yucheng 2003, 495; Huang Jingchun 2004, 137; Zhang & Bai 2006, 211).

726 Ikeda weist darauf hin, dass das Wort *ru* 如 („gemäß“) an dieser Stelle ausgelassen wurde (Ikeda 1981, 228).

立之印，恩（司）下墓皇、墓伯、墓長、墓令、丘丞、地下二千石、地下都尉、延（埏）門伯史、蒿里父老、冢中守老⁷²⁷蛇（蛇），程氏當墓（葬）父母。一臧（藏）五棺。無責家室孫子、兒婦。還往歸後，墓（葬）埋⁷²⁸以後，長宜子孫⁷²⁹。他如律令。

B. 10-3: Mit dem Siegel von ... setze [ich] den Grabkaiser, der zuständig für die Unterwelt ist, den Grabsenior, den *zhang*-Magistraten der Gräber, den *ling*-Magistraten der Gräber, den Hügelminister, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den *duwei*-Beschützer [der unterirdischen Präfektur], den Ehrwürdigen *shi*-Amtsgehilfen an der Grabtür, den Ältesten des Jenseits Haoli sowie die Schlange im Grab, die die Verstorbenen bewacht, hierüber in Kenntnis, dass Herr Cheng seine Eltern [hier] bestatten wird. Das Grab beherbergt fünf Särge. [Die Verstorbenen] sollen nicht die [hinterbliebenen] Enkel, Söhne und die Schwiegertochter der Familie auf die Rückzahlung der Schuld drängen. Nachdem [die Verstorbenen ins Jenseits] zurückgekehrt bzw. bestattet worden sind, sollen [sie] den Nachkommen ewiges Wohl bringen. Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 告立之印，恩（司）下墓皇、墓伯、墓長、墓令、丘丞、地下二千石、都尉⁷³⁰、延（埏）門伯史、蒿里父老、冢中守老⁷³¹蛇，程氏當墓（葬）父母。一臧（藏）五棺。無責家室孫子、兒婦。還往歸後，墓（葬）埋以後，長宜孫子。他如律令。

B. 10-4: Mit dem Siegel von ... setze [ich] den Grabkaiser, der zuständig für die Unterwelt ist, den Grabsenior, den *zhang*-Magistraten der Gräber, den *ling*-Magistraten der Gräber, den Hügelminister, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den *duwei*-Beschützer der unterirdischen Präfektur, den Ehrwürdigen *shi*-Amtsgehilfen an der Grabtür, den Ältesten des Jenseits Haoli sowie die Schlange im Grab, die die Verstorbenen bewacht, hierüber in Kenntnis, dass Herr Cheng seine Eltern [hier] bestatten wird. Das Grab beherbergt fünf Särge. [Die Verstorbenen] sollen nicht die [hinterbliebenen] Enkel, Söhne und die Schwiegertochter der Familie [auf die Rückzahlung der Schuld drängen].

727 Ikeda und Wang identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle als *zhi* 志.

728 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Ikeda als *li* 理.

729 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 子孫, 孫子, 孫子 und 子孫.

730 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Wang und Huang und Zhang jeweils als 都尉, 都尉 und 地下都尉 (Ikeda 1981, 228; Wang Yucheng 2003, 495; Huang Jingchun 2004, 137).

731 Ikeda identifiziert das Schriftzeichen an dieser Stelle als *zhi* 志.

Nachdem [die Verstorbenen ins Jenseits] zurückgekehrt bzw. bestattet worden sind, sollen [sie] den Nachkommen ewiges Wohl bringen. Die anderen [Angelagenheiten sollen] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 告立之印， 恩（司）下墓皇、墓伯、墓長、墓令、丘丞、地下二千石、地下都尉、延（埏）門伯史、蒿里父老、冢中守老⁷³²蛇，程氏當塋（葬）父母，一臧（藏）五棺。無[責]⁷³³家室孫子、兒婦，還往歸後，塋（葬）埋以後，長宜孫。他如律令。

In den Texten B. 10-1, 2, 3 und 4 wird jeweils eine lange Reihe von Beamten der Unterwelt aufgelistet. Mehrere Beamten tauchen in den Texten erstmals auf: „der *zhang*-Magistrat der Gräber, der *ling*-Magistrat der Gräber ... der *duwei*-Beschützer der unterirdischen Präfektur, der Ehrwürdige *shi*-Amtsgehilfe an der Grabtür ... sowie die Schlange im Grab, die die Verstorbenen bewacht 墓長、墓令... 地下都尉、延（埏）門伯史... 冢中守老蛇“. Die Auflistung einer langen neuen Beamtenreihe ist ein Merkmal von Texten der Gruppe IV. Dafür spricht auch der als „der Älteste des Jenseits Haoli 蒿里父老“ bezeichnete Beamte, der erstmals im Beispiel T. 20 (166 n. Chr.) erwähnt wird.

BM. 01⁷³⁴: Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [liegt] 生屬長安，死屬太山.

Die in der Inschrift BM. 01 auftauchende Phrase „Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [liegt] 生屬長安，死屬太山“ kommt erstmals in Inschriften der Gruppe III vor. Daher ist die vorliegende Inschrift zeitlich in die Gruppe III oder IV einzuordnen.

S. 02⁷³⁵:

S. 02-1 (Runde Steinplatte): [Im Namen des] Himmlischen Herrn setze [ich die Götter] hierüber in Kenntnis, dass die negativen Energien der Erde vom Grab des

732 Ikeda identifiziert das Schriftzeichen an dieser Stelle als *zhi* 志.

733 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Wang, Huang und Zhang jeweils als 無, 無責, 無責 und 無責.

734 In die Rückseite der vier Bleimännlein ist jeweils eine einzeilige Kanzleischrift geprägt.

735 Luo zufolge wurden die runde Steinplatte, drei viereckige Steinplatten und sechs Steinschafe aus einem Grab im Kreis Shou, Provinz Anhui, zutage gefördert und von Herrn Zhou Jin gesammelt (Shijiao lu 1939, 21–23). Laut Nagata wurden jedoch die drei viereckigen Steinplatten aus dem Kreis Dingzhou, Provinz Hebei, ausgegraben (Nagata 1994, 326). Er nannte keine weitere Literaturquelle als das Buch *Zhongguo tushuguan cang lidai shike taben huibian* Vol. 1, in dem

Herrn Liu, dessen Herkunftsort der Kreis Juchao ist, getilgt werden sollen. [Ich] setze den Grünen Herrn des Ostens hierüber in Kenntnis, dass er dafür verantwortlich ist, das Unheil des gelben Qi, [das von der Mitte ausgeht,] zu tilgen. [Ich] setze den Roten Herrn des Südens hierüber in Kenntnis, dass er dafür verantwortlich ist, das Unheil des weißen Qi, [das von Westen ausgeht,] zu tilgen. [Ich] setze den Weißen Herrn des Westens hierüber in Kenntnis, dass er dafür verantwortlich ist, das Unheil des grünen [Qi, das von Osten ausgeht,] zu tilgen. [Ich] setze den Schwarzen Herrn des Nordens hierüber in Kenntnis, dass er dafür verantwortlich ist, das Unheil des roten Qi, [das von Süden ausgeht,] zu tilgen. [Ich] setze den Gelben Herrn der Mitte hierüber in Kenntnis, dass er dafür verantwortlich ist, das Unheil des schwarzen Qi, [das von Norden ausgeht,] zu tilgen. [Ich] setze den Gott Liuding und den Gott des Himmelstors hierüber in Kenntnis, dass Herr Liu, dessen Vorname Houshe ist, nun vom Unheil der fünf Arten des Qi, [das von den vier Himmelsrichtungen und der Mitte ausgeht,] beschädigt ist, und dass ihr dafür verantwortlich seid, den Schaden und das Unheil zu tilgen. Seine Nachkommen sollen über Generationen hinweg ein langes Leben genießen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] •⁷³⁶ 曰⁷³⁷天帝告⁷³⁸除居巢⁷³⁹劉君塚惡氣。告東方青帝主除黃氣之凶，告南方赤帝主除西方白氣之凶，告西方白帝主除青[氣]之凶，告北方黑帝<除北方黑帝>主除赤帝之凶，告中央⁷⁴⁰黃帝主除北方黑帝之凶。告六丁⁷⁴¹、天門⁷⁴²，

jedoch kein Ausgrabungsort der drei Steinplatten angegeben wurde. Daher muss es sich beim Eintrag von Nagata sich um einen Dokumentationsfehler gehandelt haben. Da bisher keine vertrauenswürdiger Quelle als diejenige von Luo gegeben wurde, schreibe ich die drei viereckigen Steinplatten (S. 2–8, 9, 10) ebenfalls dem Grab von Liu Houshe zu.

- 736 Der Text beginnt mit einem großen Punkt •, der den Anfang markiert.
- 737 Das Wort *yue* 曰 ist ein am Anfang eines Satzes stehendes Hilfswort, das keine konkrete Bedeutung hat.
- 738 Das Schriftzeichen *gao* 告 ist in kleiner Schriftgröße eingemeißelt. Dies weist darauf hin, dass es wohl erst aus Nachlässigkeit ausgelassen und später ergänzt wurde.
- 739 Der Ortsname Juchao 居巢 bezog sich auf den Kreis Juchao 居巢 der hanzeitlichen Präfektur Lujiang 廬江. Die Entfernung zwischen dem Herkunftsort des Grabherrn, dem Kreis Juchao, und dem Fundort seines Grabes, dem Kreis Shou, beträgt 283 km.
- 740 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhou und Lian als 英 (Zhou Jin 1929, 34; Lian Shaoming 1998, 83). Die Transkription von Lian ist eine Wiederholung der Transkription von Zhou.
- 741 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian, Huang und Zhang jeweils als 大, 大, 六, 六 und 大 (Xu Naichang 1936, 58; Nagata 1994, 322; Lian Shaoming 1998, 83; Huang Jingchun 2004, 134; Zhang & Bai 2006, 229). Ich entziffere es als *liu* 六, da das Wort *liuding* 六丁 auch im grabschützenden Text für Liu Boping (B. 08) zu finden ist.
- 742 Das Himmelstor *tianmen* 天門 sollte meines Erachtens in diesem Kontext wie der Gott Liuding 六丁 als ein Gott betrachtet werden. An einer Textstelle im Werk *Shiji* wird das Himmelstor erwähnt: „Wenn der Schwarze Herr Dienst hat, öffnet sich das Himmelstor 蒼帝行德天門為

劉□⁷⁴³名曰候社⁷⁴⁴，今刻⁷⁴⁵五氣之央（殃）⁷⁴⁶，為除刻⁷⁴⁷去凶。子"
 （子）⁷⁴⁸ 孫 " （孫）壽老⁷⁴⁹。如律令。

S. 02-2 (Großes Steinschaf I): ... [setze ich] den Herrn der Erde, ... [hierüber in Kenntnis], dass der Bestattete [des Hauses] Liu [von seinem alten] Grab zum neuen Wohnsitz umziehen wird, was seinen Nachkommen Unglück bringen [könnte]. Die Hinterbliebenen sind [in der Welt] geblieben, die Verstorbenen sind [in die Unterwelt] hingeschieden. [Ich] verwende den mit gelben Stoffen eingewickelten grünen Kalkstein vom höchsten Berg des Ostens, [dem Berg Tai], und beschrifte ihn mit der Essenz des Wassers, [der schwarzen Tinte], um [die Verstrickungen zwischen den Hinterbliebenen und dem Verstorbenen] aufzulösen. [Ich] biete große Garnelen und zwei Liter Hirse dar, damit [die Verstrickungen zwischen den Hinterbliebenen und deren] Vorfahren durch den Vertrag abgetrennt werden und so keine [unglücklichen] Todesfälle in den kommenden Generationen mehr stattfinden können. Falls [unglückliche] Todesfälle doch stattfinden sollten, dann müsste auch dieses Steinschaf zurückblicken, schreien und mit seinen Füßen hüpfen können, selbst dann sollten [die Lebenden] auf die Vorladung [der Unterwelt] reagieren. Falls jemand behaupten sollte, dass

之開“. Laut dem Kommentar von Sima Zhen (tätig 712–756 n. Chr.) zu dieser Stelle bezog sich das Himmelstor *tianmen* ursprünglich auf den von den Sternen des Sternbildes *jiao* 角 („Horn“) aufgespannten Raum: „Das Himmelstor bezieht sich auf den Raum zwischen den zwei Sternen des Sternbildes Jiao 天門即左右角間也 (Shiji, 27.1351)“.

- 743 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian, Huang und Zhang jeweils als □□, 劉長, □□, □□ und □□.
- 744 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian, Huang und Zhang jeweils als 名曰候社, 劉長, 名曰候社, 名侯社, 名曰候社, 名曰候社 und 名曰候社. Ich entziffere sie hingegen als 名曰候社.
- 745 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian und Zhang als *xia* 下 (Xu Naichang 1936, 58; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 322; Lian Shaoming 1998, 83; Zhang & Bai 2006, 229). Ich entziffere es hingegen als *jin* 今. Das Wort *ke* 刻 bedeutet meines Erachtens in diesem Kontext „beschädigen“.
- 746 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian, Huang und Zhang jeweils als 要, 英, 要, 英, 六, 大 (Xu Naichang 1936, 58; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 322; Lian Shaoming 1998, 83; Huang Jingchun 2004, 134; Zhang & Bai 2006, 229). Ich entziffere es als *yang* 央.
- 747 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian, Huang und Zhang jeweils als 主除刻, □除刻, 主除刻, 一主除刻, 一主除刻 und 主除刻.
- 748 Das Wiederholungszeichen " wurde von Nagata und Huang Jingchun übersehen und als der rechte Teil des Schriftzeichens *sun* 孫 betrachtet.
- 749 Die Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian, Huang und Zhang jeweils als 子孫壽老, 孫壽考, 子子孫壽老, □孫壽老, □孫壽老 und 子孫壽老. Ich entziffere sie als 子 " 孫 " 壽老.

ein Zeugnis dabei fehlt, dient das Steinschaf als Zeugnis. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] □□□□□□土主⁷⁵⁰, □劉⁷⁵¹□□□□移塋(葬)易居⁷⁵², 子孫⁷⁵³不譽(豫)⁷⁵⁴。留者已留, 去者已去⁷⁵⁵。東嶽之阜⁷⁵⁶, 青石黃裹(裹)⁷⁵⁷, 書以⁷⁵⁸水精⁷⁵⁹, 與相絕⁷⁶⁰。祀鯁魚之肉⁷⁶¹、黃米二升, 與祖決卷(券)⁷⁶²,

- 750 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □立主, □立主, 田土主 und 田土主 (Xu Naichang 1936, 58; Nagata 1994, 322; Lian Shaoming 1998, 83; Huang Jingchun 2004, 134). Ich entziffere sie als □土主.
- 751 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □□, □□, 地主 und 地主. Ich entziffere sie als □劉.
- 752 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □塋□□, □葬□□, 移葬易居 und 移葬易居. Ich entziffere sie als 移塋易居.
- 753 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □孫, □孫, 子孫 und 子孫.
- 754 Das Schriftzeichen *yu* 譽 ist ein Tongjiazi von *yu* 豫, das „glücklich“ bedeutet.
- 755 Die acht Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als 留者□□□□□, 留者□□□□□, 留者已留去者已去 und 留者已留去者已去.
- 756 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als 東□之□, 東嶽之□, 東嶽之□ und 東嶽之...以. Ich entziffere sie als 東嶽之阜. Das Wort *Dongyue* 東嶽 bezog sich in der Han-Zeit auf den Berg *Tai* 泰山.
- 757 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als 裹, 裹, 裹 und 裹 (Xu Naichang 1936, 58; Nagata 1994, 322; Lian Shaoming 1998, 83; Huang Jingchun 2004, 135). Ich entziffere es als *guo* 裹. Huang vermutete, dass der Ausdruck *huangguo* 黃裹 sich auf die Bekleidung der Skulptur beziehen könnte (Huang Jingchun 2004, 135).
- 758 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als 氏, 是, 以 und 以. Ich entziffere es als *yi* 以, da die Phrase *shuyi shuijing* 書以水精 auch auf dem anderen grabschützenden Steinschaf (S.02-2) zu finden ist.
- 759 Lian zufolge bezieht sich das Wort *shuijing* 水精 (wörtlich: „Essenz des Wassers“) auf die schwarze Farbe des Schreibmaterials, nämlich auf die schwarze Tinte. Durch die Beschriftung des grabschützenden Textes mit der schwarzen Farbe wird die Aufrichtigkeit zum Ausdruck gebracht (Lian Shaoming 1998, 84).
- 760 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □, □, 絕 und 絕.
- 761 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian und Huang jeweils als 鯁魚之□, 鯁魚□同, 鯁魚之□, 鯁魚之肉 und 鯁魚之肉. Dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zufolge „bedeutet das Wort *hao* große Garnele 鯁, 大蝦也“. Dafür spricht der Kommentar von Guo Pu 郭璞 (276–324 n. Chr.) zur Erklärung des Wortes *xia* 鰕 im Wörterbuch *Erya*: „Heute nennt man im Bezirk Qingzhou die große Garnele *haoxia* 今青州鰕魚大者爲鯁鰕 (Erya zhushu 2000, 294)“.
- 762 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian und Huang jeweils als 與祖□卷, 與祖□卷, 與相決卷, 與祖決券 und 與祖□卷. Der Ausdruck *juequan* 決券 bezieht sich auf den Abbruch der Verstrickungen zwischen den Hinterbliebenen und dem Bestatteten, damit die Namen der Hinterbliebenen auf verschiedenen Urkunden registriert werden können.

轉⁷⁶³世無有死者。即欲有死者，須石羊能顧□而吒⁷⁶⁴，足可以莎（娑）⁷⁶⁵，乃應招呼⁷⁶⁶。以爲不信，石羊爲真。如律令。

S. 02-3 (Großes Steinschaf II): ..., dass der Bestattete [des Hauses] Liu [von seinem alten] Grab zum neuen Wohnsitz umziehen wird, was seinen Nachkommen Unglück bringen [könnte]. Die Hinterbliebenen sind [in der Welt] geblieben, die Verstorbenen sind [in die Unterwelt] hingeschieden. [Ich] verwende den mit gelben Stoffen eingewickelten grünen Kalkstein aus dem höchsten Berg des Ostens, [dem Berg Tai], und beschrifte ihn mit der Essenz des Wassers, [der schwarzen Tinte], um [die Verstrickungen zwischen den Hinterbliebenen und dem Verstorbenen] aufzulösen. [Ich] biete große Garnelen und zwei Liter Hirse dar, damit [die Verstrickungen zwischen den Hinterbliebenen und deren] Vorfahren durch den Vertrag abgetrennt werden und so keine [unglücklichen] Todesfälle in den kommenden Generationen mehr stattfinden können. Falls [unglückliche] Todesfälle doch stattfinden sollten, dann müsste auch dieses Steinschaf zurückblicken, schreien und mit seinen Füßen hüpfen können, selbst dann sollten [die Lebenden] auf die Vorladung [der Unterwelt] reagieren. Falls jemand behaupten sollte, dass ein Zeugnis dabei fehlt, dient das Steinschaf als Zeugnis. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] ... 移塋（葬）易居，子孫不譽（豫）⁷⁶⁷。留者已留，去者已去⁷⁶⁸。東嶽阜，

763 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian und Huang jeweils als 輔, 轉, □, 轉 und 轉 (Xu Naichang 1936, 58; Shijiao lu 1939, 21; Nagata 1994, 322; Lian Shaoming 1998, 83; Huang Jingchun 2004, 135). Dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zufolge „bedeutete das Wort *Zhuan* zurückkehren, zurückkommen 轉, 還也“. Der Ausdruck *zhuanshi* 轉世 hat in diesem Kontext die Bedeutung „kommende Generationen“.

764 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian und Huang jeweils als 顧□□, 顧□□, 顧□而□, 顧告而吒 und 顧告而吒.

765 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian und Huang jeweils als 足可□□, 足可□□, 足可□□, 足可以莎 und 足可以莎. Lian zufolge war das Schriftzeichen *sha* 莎 ein Tongjiazi von *suo* 娑 („tanzen“).

766 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Luo, Nagata, Lian und Huang jeweils als □, 呼, □, 呼 und 呼. Das Wort *zhaohu* 招呼 bedeutet in diesem Kontext „Vorladung“.

767 Die acht Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □□□□□□□□, □□□□□孫不□, 移葬...居子孫不譽 und 移葬...居子孫不譽. Ich entziffere sie als 移塋易居子孫不譽.

768 Die acht Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □□而已死者□去, □者當僊□者□去, 留者...去者已去 und 留者...去者已去 (Xu Naichang 1936, 58; Nagata 1994, 322; Lian Shaoming 1998, 83; Huang Jingchun 2004, 135). Ich entziffere sie als 留者已留去者已去.

青石黃裹（裹）⁷⁶⁹，書以水精，與相絕⁷⁷⁰。祀鯽魚之肉、黃米二升⁷⁷¹，與祖決卷（券），轉世無有死者⁷⁷²。即欲有，須石羊能顧□而吒⁷⁷³，足可以莎（娑），乃應招呼⁷⁷⁴。以為不信，石羊為真。如律令。

S. 02-4 (Kleines Steinschaf I): Höchst glücklich. [Das Steinschaf möge] den Nachkommen Wohl [bringen]. [Die Nachkommen sollen] über Generationen hinweg ein langes Leben [genießen] 大吉羊（祥）。宜子孫。傳世老壽。

S. 02-5 (Kleines Steinschaf II): Höchst glücklich. [Das Steinschaf möge] den Nachkommen Wohl [bringen]. [Die Nachkommen sollen] über Generationen hinweg ein langes Leben [genießen] 大吉。宜子孫。傳世老壽。

S. 02-6 (Kleines Steinschaf III): Höchst glücklich. [Das Steinschaf möge] den Nachkommen Wohl [bringen]. [Die Nachkommen sollen] über Generationen hinweg ein langes Leben [genießen] 大吉。宜子孫。傳世老壽。

S. 02-7 (Kleines Steinschaf IV): Höchst glücklich. [Das Steinschaf möge] den Nachkommen Wohl [bringen]. [Die Nachkommen sollen] über Generationen hinweg ein langes Leben [genießen] 大吉。宜子孫。傳世老壽。

S. 02-8: Der Talisman des westlichen Hochgebirges besteht aus der Essenz des Elementes Metall, dem das Organ Lunge zugeordnet ist. Der Talisman hat die Form einer Axt, die über die gewaltigen Felsen des westlichen Hochgebirges hinweg ragt und sich an der Seite der Sternbilder Shen und Jing befindet. [Der Talisman soll] die hundert [bzw. allerlei] Verfehlungen des Geistes [des Bestatteten] und seine

769 Die sieben Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als 東□□青石□□, 東□□青石黃□, 東嶽圖青石黃裹 und 東嶽圖青石黃裹. Ich entziffere sie als 東嶽阜青石黃裹.

770 Die sieben Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □□□□□□□□, □□水□與□□, 書以水精與相絕 und 書以水精與相絕.

771 Die neun Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □□□之內黃米二升, □□□之□黃米二升, 以肉黃米二升 und 以肉黃米二升. Ich entziffere sie als 祀鯽魚之肉黃米二升.

772 Die zehn Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □□□□□世無□□□, □□□□□世□□者, 與祖□券轉世無有... und 與祖□券轉世無有... Ich entziffere sie als 與祖決卷轉世無有死者.

773 Die elf Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als □□有須石□而顧□□□, 即欲有須石羊而顧□而□, 即欲有須石羊顧告而吒 und 即欲有須石羊能顧告而吒. Ich entziffere sie als 即欲有須石羊能顧□而吒.

774 Die sieben Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Xu, Nagata, Lian und Huang jeweils als 足可□□乃應招呼, □□□□乃應招呼, 足可以莎乃應招呼 und 足可以莎乃應招呼.

unglücklichen Schicksalsbande bzw. die drei *xing*-Wechselverhältnisse zwischen den zwei Erdzweigen seiner Todeszeit vernichten. Die *hun*-Seele sinkt abwärts [in die Unterwelt und wird dort] verbleiben, auch die *po*-Seele kehrt in die unergründliche Tiefe zurück. ... hundert Götter ..., um das Unheil und die Verfehlungen zu tilgen. [Die Beamten] am Tor der *hun*-Seele ist dafür zuständig, den Namen des Verstorbenen und die drei Sorten Qi-Essenz[, die die Po-Seele bestärken,] zu prüfen. [Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 西岳神符(符)⁷⁷⁵, 金肺⁷⁷⁶之精, 其斧越積石巖⁷⁷⁷, 位在西岳⁷⁷⁸, 叅(參)井之旁⁷⁷⁹. 滅鬼百適⁷⁸⁰, 及與三形(刑)⁷⁸¹. 魂以下臧(藏)⁷⁸², 魄歸窈冥(冥)⁷⁸³. 其□□□百神□⁷⁸⁴,

- 775 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang als 符 (Shijiao lu 1939, 21; Nagata 1994, 326; Huang Jingchun 2004, 132; Zhang & Bai 2006, 222). Ich entziffere es als *fu* 符. Das Wort *xiyue* 西嶽 bezieht sich auf den Berg Hua 華 in der Provinz Shaanxi.
- 776 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 師, 肺, 師 und 師. Ich entziffere es als *fei* 肺, da dem Werk *Chunqiu yuanmingbao* 春秋元命苞 zufolge „die Lunge über die Essenz des Metalls verfügt und Dinge sofort durchhauen kann 肺有金之精, 制割立斷“.
- 777 Die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 斧 越 積 石 巖, 斧 缺 積 石 巖, 斧 鉞 積 石 巖 und 斧 越 積 石 崖. Ich entziffere sie als 斧 越 積 石 巖.
- 778 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 位 在 西 嶽, □ 在 西 嶽, 位 在 西 嶽 und 位 在 西 嶽.
- 779 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 叅 拔 之 旁, 參 拔 之 旁, 參 拔 之 旁 und 參 拔 之 旁. Ich entziffere sie als das Schriftzeichen 叅 井 之 旁. Der Ausdruck *shenjing* 參井 bezieht sich auf zwei Sternbilder, *shen* 參 und *jing* 井, die sich im Südosten des Sternhimmels befinden.
- 780 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als □□百適, 夜鬼百適, 滅君百適 und □□百適. Ich entziffere sie als 滅鬼百適.
- 781 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 及 與 □ 形, 及 爲 三 形, 及 與 三 形 und 及 與 □ 形. Huang zufolge ist das Schriftzeichen *xing* 形 ein Tongjiazi von *xing* 刑. Der Ausdruck *sanxing* 三刑 bezieht sich auf die unglückliche *xing*-Interaktion 刑 zweier Erdzweige.
- 782 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 臧, 藏, 臧 und 臧.
- 783 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 歸 窈 冥, 魄 歸 寒 □, 魄 歸 窈 冥 und 歸 窈 冥 (Shijiao lu 1939, 21; Nagata 1994, 326; Huang Jingchun 2004, 132; Zhang & Bai 2006, 222). Eine ähnliche Phrase ist auf dem Grabschrein für Xu Aqu 許阿瞿 zu finden: „Dann begab er sich in die Unterwelt, die so dunkel wie ewige Nacht ist, und er konnte fortan nicht mehr die Sonne und die Sterne sehen. Einsam kehrte seine Seele in die unergründliche Tiefe zurück und war für immer von der Familie getrennt 遂就長夜, 不見日星, 神靈獨處, 下歸窈冥, 永與家絕 (Nagata 1994, 182)“.
- 784 Die sieben Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als □□□□□□□, 神符□□百神造, 其曰正祭百神□ und □□□□□□□. Ich entziffere sie als 其□□□百神□.

以除災適⁷⁸⁵。定死人名，魂門主之⁷⁸⁶，及与三精⁷⁸⁷。急“{急}如律令。

S. 02-8 (Talisman): [Der Talisman soll dazu] dienen, das Unheil zu eliminieren und die Geister zu beschwichtigen 彌凶息鬼佐。⁷⁸⁸

S. 02-9: Im Südwesten [befindet sich] die Essenz des Feuers. Die Essenz der fünf Phasen, [Venus, Jupiter, Merkur, Mars, Saturn,] läuft im Kreis. Das Feuer nimmt jetzt die Übermacht [der Fünf Phasen] ein und befiehlt den Sternbildern Jing und Shen die Gesetze [der Fünf-Phasen-Lehre] durchzuführen, damit [ein Abwehrzeichen durch die Weissagungsmethode] Liuren errichtet wird und dadurch [das Unheil] vom Grab der Familie von Liu Yuan ... blockiert und getilgt werden kann. [Der Text] ist in grün-schwarzer Tinte geschrieben, um hundert [bzw. allerlei] Verfehlungen [des Verstorbenen] zu tilgen. [Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 西南火精⁷⁸⁹。五精出入⁷⁹⁰，火主精際⁷⁹¹，命井叅（參）執法⁷⁹²，以建六壬⁷⁹³，壓除劉元□家塚⁷⁹⁴。

785 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als □除□□□，以除災□，□門吏匠 und □除□□□。Ich entziffere sie als 以除災適。

786 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als □，□，之 und □。

787 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 乃與三精，及爲三精，及與三精 und 乃與三精。Dem dem Kapitel *Cunsibu* in der Schrift *Yunji qiqian* 雲笈七籤 zufolge bezieht sich der Ausdruck *sanjing* 三精 auf die drei Arten der Essenz des Qi, die die po-Seele bestärken: „Die hun-Seele setzt sich aus den fünf Sorten von Qi zusammen. Die po-Seele wird durch drei Sorten Qi-Essenz bestärkt 五氣總魂，三精固魄“。

788 Die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Luo als □凶息鬼佐 (Shijiao lu 1939, 21). Ich entziffere sie als 彌凶息鬼佐。

789 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhou, Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 之，□，之，□ und □ (Zhou Jin 1929, 209; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 326; Huang Jingchun 2004, 132; Zhang & Bai 2006, 225). Ich entziffere es als hingegen als *huo* 火。

790 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als □精出入，吾精生入，□精出入 und 出入 (Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 326; Huang Jingchun 2004, 132; Zhang & Bai 2006, 225). Ich entziffere sie als 五精出入。Der Ausdruck *Wujing* 五精 bezieht sich auf die fünf Planeten, Venus, Jupiter, Merkur, Mars, Saturn.

791 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 人生□際，人主活際，人生□際 und 人生□際。Ich entziffere sie als 火主精際。

792 Die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 命□□執法，命□□報注，命□□執法 und 命□□執法。Ich entziffere sie als 命井叅執法。

793 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als □建六虛，建大□，□建六虛 und □建六虛。Ich entziffere sie als 以建六壬。

794 Die sieben Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 塞除劉元□家塚，□除之元□□□家，塞除劉元□家塚 und 塞除劉元□家塚。Ich entziffere sie als 壓除劉元□家塚。Der oberste Teil des Schriftzeichens *ya* 壓 ist jedoch in der Form 廣 anstatt 廠 geschrieben. Es ähnelt dem Zeichen 廠, das eine andere Variante von *ya* 壓 ist.

以青黑漆書之⁷⁹⁵，以除百適⁷⁹⁶。急 " {急}如律令⁷⁹⁷。

S. 02-10: Der Gott Tianque erschuf die Sonne und den Mond, die das Himmelstor bewachen. Die zwölf Erdzweige wurden dazu erschaffen, dass sie mit der Essenz des Berges das Grab beschützen. Die zwölf ... Gefängnisbeamten sind für die [Lösung der] unglücklichen Verstrickungen [zwischen den Lebenden und den Verstorbenen] zuständig. [Deswegen] meißele [ich] die Inschrift in den Stein ein, die lautet: Die Geister dürfen weder hierherkommen noch den Ort verlassen. Falls sich jemand diesen Befehl widersetzt, soll er von ... verhaftet werden. Das Himmelstor dient dazu, das Grab zu beschützen. [Das oben Stehende eilt sehr und soll gemäß den betreffenden Gesetzen und Regularien behandelt werden] 天塒⁷⁹⁸建立靈燿⁷⁹⁹，主守天門。建立十二垣⁸⁰⁰，以山精主壓此墓壘（葬）⁸⁰¹。十二獄丞主疰（注）⁸⁰²。刻石以書⁸⁰³：神不□{得}來⁸⁰⁴，鬼不得去，其有犯者，執⁸⁰⁵

795 Die sechs Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als □青黑漆書之, 之主□黑朱書之, □青黑漆書之 und □青黑漆書之. Ich entziffere sie als 以青黑漆書之.

796 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 適, 適, 適 und 適.

797 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 急 急如律令, 急 " 如律令, 急如律令 und 急急如律令.

798 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 塒, 塒, 塒 und 塒. Der Göttername Tianque lässt sich wörtlich als „Himmelsstark“ übersetzen.

799 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 燿, 燿, 燿 und 燿. Das Wort *lingyao* 靈燿 bedeutet „Sonne und Mond“.

800 Die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 十二□, 少垣, 十二□ und 十二□ (Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 326; Huang Jingchun 2004, 132; Zhang & Bai 2006, 225). Ich entziffere sie als 十二垣. Nach dem Gedicht *Taiweifü* 太微賦 im Buch *Ziwei doushu quanshu* 紫微鬥數全書 bezieht sich der Ausdruck *shier yuan* 十二垣 auf die zwölf Erdzweige: „Die Sterne, [die das Schicksal eines Menschen beeinflussen,] sind auf die zwölf Erdzweige verteilt 其星分佈一十二垣 (Ziwei doushu quanshu 1984, 241)“.

801 Die acht Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 以山精主壓□墓壘, 以出推主壓此墓葬, 以山精主壓□墓壘 und 以山精主壓□墓壘. Ich entziffere sie als 以山精主壓此墓壘.

802 Die sieben Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 十二獄□丞主□, 十二□之獄丞主□, 十二獄□丞主□ und 十二獄□丞主□. Ich entziffere sie als 十二獄□丞主疰.

803 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 刻石□書, 利石□書, 刻石□書 und 刻石□書. Ich entziffere sie als 刻石以書.

804 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als □不□來, 神□□來, □不□來 und □不□來. Ich entziffere sie als 神不□來.

805 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als 執, □, 執 und 執.

□□□□□。天門⁸⁰⁶以厭（壓）冢□□□□□□{急急如律令}.

Im Text S. 02-1 wird die Phrase „vom Unheil der fünf Arten des Qi, [das von den vier Himmelsrichtungen und der Mitte ausgeht] 五氣之央（殃）“ erstmals verwendet. Dementsprechend werden die Herren der vier Himmelsrichtungen, die erstmals im Text S. 01 (173 n. Chr.) auftauchten, erwähnt. Deshalb lässt sich der Text S. 02-1 in die Gruppe IV einordnen. Im Text S. 02-2 kommt eine Phrase, in der unmögliche Voraussetzungen für unglückliche Todesfälle in der Familie aufgelistet werden, vor: „Falls [unglückliche] Todesfälle doch stattfinden sollten, dann müsste auch dieses Steinschaf zurückblicken, schreien und mit seinen Füßen hüpfen können, selbst dann sollten [die Lebenden] auf die Vorladung der Unterwelt reagieren 即欲有死者，須石羊能顧□而吒，足可以莎（娑），乃應招呼“. Ähnliche Phrasen tauchen erst in den Texten der Gruppe IV (166–220 n. Chr.) auf. Deshalb sind die Texte S. 02-2~7 ebenfalls in die Gruppe IV zu datieren.

Obwohl noch umstritten ist, ob die Texte S. 02-8~10 und S. 02-1~7 aus demselben Grab ausgegraben wurden, lassen sie sich auch anhand ihrer textlichen Merkmale datieren. Bei den Texten S. 02-8 und S. 02-9 wird die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 急急如律令“ verwendet, die erst in der Gruppe III auftaucht. Außerdem werden in beiden Inschriften neue Phrasen eingeführt: „[Der Talisman soll] die hundert Verfehlungen des Geistes [des Bestatteten] und seine unglücklichen Schicksalsbande bzw. die drei *xing*-Wechselverhältnisse zwischen den zwei Erdzweigen seiner Todeszeit vernichten 滅鬼百適，及與（與）三形（刑）“; „Die Essenz der fünf Phasen, [Venus, Jupiter, Merkur, Mars, Saturn,] läuft im Kreis. Das Feuer nimmt jetzt die Übermacht [der Fünf Phasen] ein 五精出入，火主精際“; „befiehlt den Sternbildern Jing und Shen die Gesetze [der Fünf-Phasen-Lehre] durchzuführen, damit [ein Abwehrzeichen durch die Weissagungsmethode] Liuren errichtet wird 命井參（參）執法，以建六壬“; „[Deswegen] meißele [ich] die Inschrift in den Stein ein, die lautet: Die Geister dürfen weder hierherkommen noch den Ort verlassen 刻石以書：神不□{得}來，鬼不得去“. Die genannten Phrasen können nur in der Reifephase der grabschützenden Texte auftauchen, da komplizierte Termini wie *sanxing* 三刑, *liuren* 六壬 erst in der Reifephase eingeführt worden sein könnten. Deshalb lassen auch sie sich in die Gruppe IV einordnen. Außerdem wurden die beiden Phrasen, „der Bestattete [des Hauses] Liu [von seinem alten] Grab zum neuen Wohnsitz umziehen wird 移壙（葬）易居“ und „[Ich] verwende den mit gelben Stoffen eingewickelten grünen Kalkstein vom höchsten Berg des Ostens, [dem

806 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Nagata, Huang und Zhang jeweils als □天門, 石天門, □天門 und □天門.

Berg Tai] 東嶽之阜，青石黃裹（裹）“， zum ersten Mal im grabschützenden Text erwähnt.

S. 03: [Im Namen der] Ehrentafel des Berges Tai [setze ich] den *zongbo*-Beamten des Gelben Gottes, der für die Angelegenheiten der Sippe zuständig ist, und den Herrn der Unterwelt Tufu hierüber in Kenntnis, dass [der Bestattete] ... Wang... [von seinem alten Grab] zum neuen Wohnsitz umziehen wird, was seinen Nachkommen Unglück bringen [könnte]. Die Hinterbliebenen sind [in der Welt] geblieben, die Verstorbenen sind [in die Unterwelt] hingeschieden. [Ich] verwende den mit [gelben] Stoffen eingewickelten grünen Kalkstein aus dem höchsten Berg des Ostens, [dem Berg Tai], und beschrifte ihn mit der Essenz des Wassers, der [schwarzen Tinte], um [die Verstrickungen] zwischen den Hinterbliebenen und den verstorbenen Vorfahren aufzulösen. [Ich] biete Fischfleisch und zwei Liter Hirse dar, um ... 𡗗 (泰)⁸⁰⁷ 山之位⁸⁰⁸, 黃神宗伯⁸⁰⁹、土府土主⁸¹⁰, □王□移墓 (葬) 易居⁸¹¹, 子[孫]不譽 (豫)⁸¹². 留者已留, 去者已<者>去⁸¹³. 東嶽之阜⁸¹⁴, 青石[黃]裹 (裹)⁸¹⁵, 書以水精⁸¹⁶, 與祖絕⁸¹⁷. 祀

807 Das Schriftzeichen an dieser Stelle wurde ursprünglich von Lu Hejiu 陸何九, der eine Transkription am Rand der illustrierten Abreibung anfertigte, als *da* 大 entziffert (Beijing tushuguan 1989, Vol. 1, 201). Ich identifiziere es hingegen als *tai* 𡗗.

808 Das Wort *wei* 位 an dieser Stelle ist meines Erachtens in diesem Kontext als „Ehrentafel“ zu deuten, auf der der Name des Berges Tai zur Verehrung angebracht wurde.

809 Dem Werk *Hanshu* zufolge war *zongbo* 宗伯 in der Han-Zeit ein Amtstitel: „Zongzheng war ein qinzeitlicher Amtstitel, dessen Inhaber die Amtspflicht hatte, die Angelegenheiten der Mitglieder der kaiserlichen Familie zu verwalten. Im vierten Jahr des Regierungsdevises Yuanshi wurde er unter der Herrschaft von Kaiser Ping in *zongbo* umbenannt 宗正, 秦官, 掌親屬...平帝元始四年更名宗伯 (Hanshu, 19.730)“.

810 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als 之府土位主. Ich entziffere sie als 土府土主.

811 Die sieben Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als □□王□移墓易居. Ich entziffere sie als □王□移墓易居.

812 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als 子□□騫. Ich entziffere sie als 子不譽, da eine ähnliche Phrase im grabschützenden Text S. 02-2 zu finden ist.

813 Die neun Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als 留者也留者已留去者已者去. Ich entziffere sie als 留者已留去者已者去

814 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als 東嶽之阜. Ich entziffere sie als 東嶽之阜, da eine ähnliche Phrase im grabschützenden Text S. 02-2 zu finden ist. Das letzte Schriftzeichen an dieser Stelle wurde geschrieben als 𡗗, eine Variante von *fu* 阜.

815 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als 青石用𡗗. Ich entziffere sie als 青石裹, da eine ähnliche Phrase im grabschützenden Text S. 02-2 zu finden ist.

816 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als □□青. Ich entziffere sie als 書以水精, da eine ähnliche Phrase im grabschützenden Text S. 02-2 zu finden ist.

817 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als 與祖□. Ich entziffere sie als 與祖絕.

魚肉□{黃}米二升⁸¹⁸, 與□當□□□世⁸¹⁹...

Im Text S. 03 kommen mehrere Phrasen vor, die bereits im Text S. 02-2 verwendet werden: „der Bestattete ... [von seinem alten] Grab zum neuen Wohnsitz umziehen wird, was seinen Nachkommen Unglück bringen [könnte] 移墓（葬）易居，子[孫]不譽（豫）“; „Die Hinterbliebenen sind [in der Welt] geblieben, die Verstorbenen sind [in die Unterwelt] hingeschieden 留者已留，去者已<者>去“; „[Ich] verwende den mit gelben Stoffen eingewickelten grünen Kalkstein vom höchsten Berg des Ostens, [dem Berg Tai] 東嶽之阜，青石[黃]裹（裹）“; „beschrifte ihn mit der Essenz des Wassers, [der schwarzen Tinte], um [die Verstrickungen] zwischen den Hinterbliebenen und den verstorbenen Vorfahren aufzulösen 書以水精，與祖絕“. Aufgrund der genannten Textelemente lässt sich der Text ebenfalls in die Gruppe IV einordnen.

S. 04: ... [Das Element] ... nimmt jetzt die Übermacht [der Fünf Phasen] ein und befiehlt den Sternbildern Jing und Shen die Gesetze [der Fünf-Phasen-Lehre] durchzuführen, damit [ein Abwehrzeichen durch die Weissagungsmethode] Liuren errichtet wird, um das Grab der gemeinsamen Vorfahren der fünf Familien von Chi Bozong, Chi Shuzong, Chi Jizong, Chi Boshi sowie Chi Boqing, deren Herkunftsort der *tingbu*-Sicherheitsbezirk ...li im Kreis Xi'an im Fürstentum Qi ist, zu schützen und [das Unheil vom Grab] fernzuhalten. [Diese Inschrift] ist in grün-schwarzer Tinte geschrieben, um hundert [bzw. allerlei] Verfehlungen [der Verstorbenen] zu tilgen. [Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] □□□□□□□□□□□□, □□{主}精際⁸²⁰, 命井叅執法⁸²¹, 以建六壬⁸²²,

818 Die sieben Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als 夷角用三□什. Ich entziffere sie als 祀魚肉□米二升, da eine ähnliche Phrase im grabschützenden Text S. 02-2 zu finden ist.

819 Die sechs Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Lu als 人有壽肖□人之□. Ich entziffere sie als 與□當□□□世.

820 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 漢□隆, □□際, □□降 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296). Ich entziffere sie als □{主}精際, da eine sehr ähnliche Phase auf einer anderen grabschützenden Steinplatte (S.02-9) zu finden ist.

821 Die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 命□載□法, 命□□執法, 命□參拔法 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296). Ich entziffere sie als 命井叅執法. Dieselbe Phase ist auf einer anderen grabschützenden Steinplatte (S.02-9) zu finden.

822 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 以達六國, 以建六虛, 以達□國 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296). Ich entziffere sie als 以建六壬, da dieselbe Phase auf einer anderen grabschützenden Steinplatte (S.02-9) zu finden ist.

壓除齊國⁸²³西安□里亭部⁸²⁴遲伯宗、遲叔宗、遲季宗⁸²⁵、遲伯世、遲伯卿⁸²⁶
此五家祖塚⁸²⁷。以青黑漆書之⁸²⁸，以除百適⁸²⁹。急如律令⁸³⁰。

Im Text S. 04 werden mehrere Phrasen verwendet, die bereits im Text S. 02-8 bekannt sind: „[Das Element] ... nimmt jetzt die Übermacht [der Fünf Phasen] ein □□{主}精際“; „befiehlt den Sternbildern Jing und Shen die Gesetze [der Fünf-Phasen-Lehre] durchzuführen, damit [ein Abwehrzeichen durch die Weissagungsmethode] Liuren errichtet wird 命并叅執法，以建六壬“; „[Der Text] ist in grün-schwarzer Tinte geschrieben, um hundert [bzw. allerlei] Verfehlungen [der Verstorbenen] zu tilgen 以青黑漆書之，以除百適“. Aufgrund dieser Phrasen lässt sich der Text S. 04 der Gruppe IV zuordnen.

Z. 02: [Am Tag ... des ...] Jahres [der Regierungsdevise ..., setze ich] ..., [die Beamten der Unterwelt, die jeweils für ...,]den östlichen [qian-Feldrain], den westlichen [qian-Feldrain] zuständig sind, ... hierüber in Kenntnis: Der ehemalige

823 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 守□除相國，塞除□國，塞除□國 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296). Ich entziffere sie als 壓除齊國.

824 Die sechs Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 賜□□ 卅亭部，西安□里亭部，西安□□亭部 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296). Der Ortsname Xi'an 西安 bezog sich in der Ost-Han-Zeit auf den Kreis Xi'an des Fürstentumes Qi 齊. Der Amtssitz des Kreises befand sich nordwestlich des heutigen Stadtviertels Linzi 臨淄 der Stadt Zibo 淄博, Provinz Shandong. You zufolge wurde ein Abdruck des Siegelstempels mit der Inschrift *xi'an cheng yin* 西安丞印 („Siegel des Assistenten des Magistraten des Kreises Xi'an“) ausgegraben, der sich heute im Shandong Museum befindet (You Yifei 2017).

825 Die sechs Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 遲... 名宗□劉完，遲元宗遲^村(紂)宗，遲元宗遲□宗 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296).

826 Die neun Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 通季□ 通伯世□伯...卿，遲季宗遲伯世遲伯卿，遲季□遲□世遲伯卿 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296).

827 Die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 此王家祖塚，此□□□塚，此五家祖塚 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296).

828 Die sechs Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 辛酉以□書之，之青黑漆書之，□青□□書之 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296). Ich entziffere sie als 以青黑漆書之，da dieselbe Phase auf einer anderen grabschützenden Steinplatte (S.02-9) zu finden ist.

829 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als ... □□ 百通，以除百適，□除百適 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296). Ich entziffere sie als 以除百適，da dieselbe Phase auf einer anderen grabschützenden Steinplatte (S.02-9) zu finden ist.

830 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Duan, Luo und Nagata jeweils als 急如律令，急急如律令，急如律令 (Duan Fang 1909, 8003; Shijiao lu 1939, 22; Nagata 1994, 296).

Magistrat des Kreises Maoling, Zhen Qian mit dem Agnomen Xiaogong, dessen Herkunftsort das Dorf [... in der Verbandsgemeinde ... im Kreis ...] ist, ist [wegen seines unglücklichen] Schicksals [früh verstorben.] ... hat ein Stück [eigenes, über mehrere Generationen hinweg vererbtes Ackerland von der Größe ... Mu, das sich südlich des ... *mo*-Feldrains] im *tingbu*-Sicherheitsbezirk Guang... befindet, [zum Bau seines Grabes symbolisch] gekauft. Die nord-südliche Länge des Landes beträgt hundertzwanzig Schritt, die west-östliche Breite beträgt ... Schritt. [Wieviel Klafter und Fuß das Landstück] hat, ist klar und deutlich im Vertrag festgehalten. Daraufhin wurden Abwehrzeichen an den vier Ecken [des Grabes] als Grenzmarkierungen errichtet, die hinauf bis zum [neunten] Himmel reichen. [Mit Sorgfalt] eliminiere [ich nun] für das Haus [Zeng] das Ungemach und das Unheil. [Da die diensthabenden Positionen der Götter,] Wu[can..., Qis-hier] bu[zha], Tian[fu, Boguang], Bashi sowie Jiu[kan], wohl [mit der Todeszeit der Bestatteten zusammenfielen], war sein Todestag oder seine Todesstunde unglücklich. [Die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich auf verschiedenen Wegen, die Verstorbenen] sollen den Lebenden keinen Schaden zufügen. Die Verstorbenen sollen ins [Jenseits] Hao[li, dem die Himmelsstämme Wu und Ji zugeordnet sind,] heimkehren. Die [Beamten der Unterwelt], ganz gleich, ob sie sich auf der Erde oder in der unterirdischen Sphäre aufhalten, sollen [ihm nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen.]... [Sie sollen] den Hinterbliebenen und den Nachkommen [Glück bringen]. Xiaogong [soll] hier bestattet werden. [Er soll nicht mit schwerer Arbeit] gequält und nicht veranlasst werden Frondienst [zu leisten]. Ihm [sollen] nicht absichtlich Hindernisse in den Weg gelegt werden. Auch soll [er die Hinterbliebenen] nicht mehr auf die Rückzahlung der Schuld drängen. ... Hiermit befreie [ich] Xiaogong von allen unglücklichen Verstrickungen, die oben mit dem Himmel und unten mit der Erde bestehen. ... [Der Verstorbene soll] seinen Nachkommen ewiges Wohl bringen. [Das oben Stehende soll gemäß den betreffenden Gesetzen und Regularien behandelt werden] □□□年... 東□{阡}... 西□{阡}⁸³¹... 里⁸³²: 故茂陵⁸³³令甄謙, 字孝恭, ... □{薄}命⁸³⁴□□{早死}, ... □{自}買廣□□□{亭部}□□□{陌}

831 Am Anfang des grabschützenden Textes für Liu Gongze (Z. 01) sind ebenfalls die Zeitangabe und eine lange Reihe an Beamten der Unterwelt zu finden.

832 Aufgrund des Kontexts müsste sich das Wort *li* 里 („Dorf“) auf den Herkunftsort des Bestatteten beziehen.

833 Im ersten Jahr der Regierungsdevise Taishi 太始 (96 v. Chr.) wurde der Kreis Maoling eingerichtet, in den über sechzigtausend reiche Familien aus ganz China umsiedelt wurden.

834 Aufgrund des Kontexts müsste das Wort *ming* 命 („Schicksal“) sich auf die Todesursache beziehen. Eine ähnliche Phrase ist im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden.

□□{田}□□□{畝}, 南北長百廿步⁸³⁵, 東西廣□□⁸³⁶步。□{田}有□□{丈尺}, 券書明白。故立四角封界, 界至□{九}天上, □□{今謹}爲□□□{甄氏之}家解除殃咎⁸³⁷。五□□□{殘六弑}、□□□□、□□□{七十二}不□{殛}、天□□□{殂殒光}、八尸⁸³⁸九□{欲}, 或有死日不□{良}時⁸³⁹不吉。□□□□{生死異路}, 不得相防(妨)⁸⁴⁰。死人歸蒿□{里}□□{戊己}, 地上地下⁸⁴¹不得□□{苛止}。...□□□{利生人}子孫⁸⁴²。孝恭來臧(葬)⁸⁴³, □□□{無敢勞}苦, 無呼繇□{使}⁸⁴⁴,

835 Hundertzwanzig Schritt betragen etwa 167,0 m.

836 Meng zufolge ist nur ein Schriftzeichen an dieser Stelle abgeblättert (Meng Zhaolin 1959, 45). Da die Länge bereits hundertzwanzig Schritt betrug, könnte meines Erachtens die Breite kaum weniger als vierzig Schritt betragen haben, andernfalls wäre das Landstück für den Bau des Grabes viel zu schmal gewesen. Daher füge ich ein weiteres Leerzeichen an dieser Stelle hinzu. Eine fast gleiche Phrase ist im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden.

837 Eine fast identische Phrase ist im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden: „Mit Sorgfalt eliminiere [ich] für das Haus Liu das Ungemach und das Unheil 謹爲劉氏之家解除殃殃 (Z. 01).“

838 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu jeweils als 尺, 屍, 尺 und 尺 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44).

839 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu jeweils als 復 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44). Ich entziffere es als *chi* 時, da die identische Phrase *siri buji shi buliang* 死日不吉時不良 auch im grabschützenden Text für Guo Boyang (N. 18) zu finden ist.

840 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu jeweils als 昉, 昉, 昉 und 妨 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44). Ich entziffere es als *fang* 防 und halte es für ein Tongjiazi von *fang* 妨, da die gleiche Phrase *bude xiangfang* 不得相防 im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden ist.

841 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu als 地下瓦下 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44). Ich entziffere sie als 地上地下, da dieselbe Phrase im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden ist: „Der Verstorbene soll ins [Jenseits] Haoli, dem die Himmelsstämme Wu und Ji zugeordnet sind, heimkehren. Die [Beamten der Unterwelt], ganz gleich ob sie sich auf der Erde oder in der unterirdischen Sphäre aufhalten, sollen [ihm] nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen 死人歸蒿里戊己, 地上地下不得苛(訶) □{止} (Z. 01).“

842 Eine wohl identische Phrase ist im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden: „[Lasst die Verstorbenen] ohne Verfehlungen sein und am Heil teilhaben. [Sie sollen] den Hinterbliebenen und den Nachkommen Glück bringen □□□無適有富(福), 利生人子孫.“

843 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu als 夾一歲 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44). Ich entziffere sie als 來臧, da ein ähnlicher Ausdruck im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden ist.

844 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu jeweils als 繇, 繇, 繇 und 繇 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44). Ich entziffere sie als 繇□{使}, da ein ähnlicher Ausdruck im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden ist: „Er soll weder mit schwerer Arbeit gequält werden noch dazu veranlasst werden Frondienst zu leisten 無敢勞苦, 無呼繇□{使}.“

無□{得}苛止⁸⁴⁵, 無責(債)⁸⁴⁶□□...。孝恭絕道⁸⁴⁷, 上絕天文, 下絕地理⁸⁴⁸。...永宜子孫⁸⁴⁹。□□□{如律令}⁸⁵⁰。

Beim Text Z. 02 ist trotz seines schlechten Erhaltungszustands ersichtlich, dass der Text fast identische Form hat wie der Text Z. 01. Die verwendeten Phrasen und ihre Stellung im Text sind ebenfalls fast identisch. Daher lässt sich der Text Z. 02 auch in die Gruppe IV einordnen.

Z. 03:

Z. 03-1 (M33:23): Wegen der Verstrickungen mit der Erde und dem Himmel wurde Zhao Zigao von einem Unglück getroffen und ist abrupt verstorben. Er soll [den Hinterbliebenen] keinen Schaden zufügen. [Das oben Stehende] eilt und [soll]

-
- 845 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu als 苛山 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44). Ich entziffere sie als 苛止, da dieselbe Phrase *wude kezhi* 無得苛止 auch im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden ist.
- 846 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu als 無主 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44). Ich entziffere sie als 無責, da die Phrase *wuze shengren* 無責生人 auch im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden ist.
- 847 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu jeweils als 絕草, 絕道, 絕草 und 絕草 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44).
- 848 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Meng, Huang, Zhang und Lu jeweils als 下絕地□, 下絕地理, 下絕地理 und 下絕地理 (Meng Zhaolin 1959, 45; Huang Jingchun 2004, 76; Zhang & Bai 2006, 209; Lu Xiqi 2014, 44). Die gleiche Phrase ist im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden.
- 849 Die gleiche Phrase ist im grabschützenden Text für Liu Gongze zu finden: „[Das Haus Liu] soll über Generationen hinweg reich und ehrwürdig sein. [Der Verstorbene soll] seinen Nachkommen ewiges Wohl bringen 世世富貴, 永宜子孫.“
- 850 Entsprechend des üblichen Schemas eines Amtsschreibens müsste eigentlich am Ende des Schreibens eine Schlussphrase wie *ru lüling* 如律令 stehen. Dafür sprechen auch der grabschützenden Text für Liu Gongze sowie der grabschützenden Text für Wang Dang. Da in der Transkription von Meng (Meng Zhaolin 1959, 45) mehrere Schriftzeichen falsch oder gar nicht entziffert wurden, ist es m. E. sehr wahrscheinlich, dass die Schriftzeichen an dieser Stelle übersehen wurden. Der Kreis Wuji liegt nur 50km vom Kreis Wangdu entfernt, in dem sich das Grab des Herrn Liu Gongze befand. Das Material, die Form und die Inschriften beider grabschützenden Ziegelsteintäfelchen sind fast identisch. Da die Reihenfolgen der Phrasen in beiden grabschützenden Texten ebenfalls fast identisch sind, wurden sie wohl von der gleichen Arbeitsgruppe hergestellt.

gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 犯地適得天央，趙子高暴死，莫相妨。急如律令⁸⁵¹.

Z. 03-2 (M33:19): Wegen der Verstrickungen mit dem Himmel und der Erde wurde Zhao Zigao von einem Unglück getroffen und ist abrupt verstorben. Er soll [die Hinterbliebenen] nicht auf die Rückzahlung der Schuld drängen. [Das oben Stehende] eilt und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 犯天央得地適，趙子高暴死，莫相責⁸⁵²。急如律令⁸⁵³.

Im Text Z. 03 wird die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 急如律令“ verwendet, die erst in der Gruppe III auftaucht. Daher lässt sich der Text der Gruppe III oder IV zuordnen. Dafür spricht auch die Datierung des Grabes, dem die Ziegelsteine beigegeben wurden, auf das Ende der Ost-Han-Zeit.

N. 01: Der Himmlische Herr bezwingt der Reihenfolge nach das Ungemach, das von [den kalendarischen Geistern] wie Kongwang und den sieben Geistern [Tugong, Feishi, Jiumei, Beijun, Xianju, Danglu, Zhifu] ausgeht 天帝詰⁸⁵⁴空亡⁸⁵⁵,

851 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als □建令 (Xi'an donghan mu 2009, 448). Ich entziffere es als 急如律令.

852 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als *gui* 貴 (Xi'an donghan mu 2009, 448). Ich entziffere es als *ze* 責.

853 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als □□建令 (Xi'an donghan mu 2009, 448). Ich entziffere es als 急如律令.

854 Nach Ansicht von Liu ist das Wort *jie* in diesem Kontext gleichbedeutend mit demselben Wort *jie* im Ausdruck *jiejiu* 詰咎 des *rishu*-Almanachs aus Shuihudi (Liu Zhaorui 2007, 392). Liu deutet *jie* im Ausdruck *jiejiu* als „bezwingen“ (Liu Lexian 1994, 232–233).

855 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts und Liu jeweils als *ba* 八 und *wang* 亡 (Qin Jin 1980, 52; Liu Zhaorui 2007, 391). Liu weist darauf hin, dass sich *wang* 亡 und das Wort *hang* 行 reimen. Das Wort *kongwang* 空亡 ist der Name eines bösen Gottes, dessen diensthabende Tage bei der Auswahl eines günstigen Tages für die Bestattung vermieden werden müssen (Liu Zhaorui 2007, 391). Bei der Kunst der Auswahl der günstigen Tage beziehen sich die Tage, an denen der Gott *Kongwang* Dienst hat, auf diejenigen Tage, deren Erdzweige innerhalb eines Zyklus von zehn Tagen keine Paare mit den zehn Himmelsstämmen bilden. Den Satz „Die Zahlen, die das Glück und die Lebensdauer des Kaisers Wu der Liu-Song Dynastie bestimmten, gehörten den Tagen an, an denen der Gott Kongwang Dienst hat 宋武帝祿與命並當空亡“ aus dem Werk *Zizhi tongjian* kommentiert der Gelehrte Hu Sanxing 胡三省 (1230–1302) wie folgt: „Die folgenden Tage in der jeweiligen Dekade werden als *kongwang*-Tage bezeichnet: die Tage mit den Erdzweigen Xu und Hai in der Dekade mit dem ersten Tag Jiazi, die Tage mit den Erdzweigen Shen und You in der Dekade mit dem ersten Tag Jiayu, die Tage mit den Erdzweigen Wu und Wei in der Dekade mit dem ersten Tag Jiashen, die Tage mit den Erdzweigen Chen und Si in der Dekade mit dem ersten Tag Jiawu, die Tage mit den Erdzweigen Yin

七神⁸⁵⁶以次行⁸⁵⁷.

Die Bezeichnung „Himmlischer Herr“ *tiandi* 天帝, der erstmals im Jahr 93 n. Chr. (T. 01) auftaucht, weist darauf hin, dass der Text N. 01 in die Gruppe I, II, III oder IV eingeordnet werden kann.

N. 02: [Ich,] der Bote des Gelben Herrn, entferne mit Sorgfalt für das Haus von Lü ... das Unheil und vertreibe die Schuld, bis weit über tausend Meilen hinaus. [Ich] vertreibe die Schuld und entferne das Unheil, bis zu einer anderen Verbandsgemeinde. Das Unheil und die Schuld [sollen] sich vom Grab entfernen. Die bösen Geister sollen sämtlich die Flucht ergreifen. Die Geister, die die unglücklichen Verstrickungen [verursachen], sollen bereits vor ihrer Vertreibung sterben. Die fünf ... sollen ohne Vertreibung [das Grab] verlassen. Die ... sollen hier verweilen. ... Warum [ergreifen] alle [bösen] Geister nicht [sofort die Flucht]? [Ich verwende] die magische Medizin des Himmlischen Herrn, um das Ungemach zu [beseitigen]. [Das oben Stehende] eilt [und soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 黃帝使者謹為閭□□之家移殃去咎 (咎)⁸⁵⁸,

und Mao in der Dekade mit dem ersten Tag Jiachen, die Tage mit den Erdzweigen Zi und Chou in der Dekade mit dem ersten Tag Jiayin 甲子旬戌亥, 甲戌旬申酉, 甲申旬午未, 甲午旬辰巳, 甲辰旬寅卯, 甲寅旬子醜, 謂之旬中空亡“ (Zizhi tongjian, 196.6166). In diesem Sinne ist das Wort *kongwang* ein Synonym für *guxu* 孤虛. Der Kommentar von Li Xian (654–684) zum Wort *guxu* im Werk *Houhanshu* lautet: „Beim Wort *gu* handelt es sich um die Erdzweige der sechzig Ganzhi, deren Erdzweige innerhalb eines Zyklus von zehn aufeinanderfolgenden Tagen keine Paare mit den entsprechenden zehn Himmelsstämmen bilden, wie z.B. die Tage mit den Erdzweigen Xu und Hai in einer Dekade mit Jiazi als erstem Tag. Beim Wort *xu* handelt es sich um diejenigen Erdzweige, die sich im Zyklus der zwölf Erdzweige den Erdzweigen der *gu*-Tagen gegenüberstehen. Im Kapitel *Yiwenzhi* des Werks *Hanshu* wird ein Buch namens *Fenghou guxu* mit dem Umfang von zwanzig Kapiteln aufgeführt 孤謂六甲之孤辰, 若甲子旬中戌亥無幹是為孤也。對孤為虛。前書藝文志有風後孤虛二十卷 (Houhanshu, 72.2704)“.

856 Der Ausdruck *qishen* 七神 (wörtlich: „sieben Götter“) ist auch in einem weiteren grabschützenden Text zu finden: „... die sieben Götter, um das Yin-Yang-Verhältnis des Grabes auszutarieren □□七神定塚陰陽 (T. 14)“. Liu vermutet, dass der Ausdruck *qishen* sich auf die Sonne, den Mond und die fünf Planeten, Jupiter, Mars, Saturn, Venus und Merkur beziehen könnte. Aber er hat keinen Beweis dafür gegeben (Liu Zhaorui 2007, 392). Ich bin der Meinung, dass sich der Ausdruck *qishen* auf die von Wang Fu (83–170 n. Chr.) im Buch *Qianfu lun* erwähnten sieben Götter beziehen muss: „Die sieben Geister Tugong, Feishi, Jiumei, Beijun, Xianju, Danglu, Zhifu 土公、飛屍、咎魅、北君、銜聚、當路、直符七神 (Qianfu lun jian jiaozheng 1985, 306)“. Für eine weitere Diskussion dazu siehe Kapitel 4.2.2.

857 Das Wort *cihang* lässt sich meines Erachtens in diesem Kontext als „Reihenfolge“ deuten.

858 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu als 欲, 咎, 咎 und 咎 (Jia Maiming 1993, 59; Huang Jingchun 2004, 150; Zhang & Bai 2006, 185; Liu Zhaorui 2007, 71). Ich entziffere es als *jiu* 咎, weil dasselbe Schriftzeichen in einem Text normalerweise nicht auf unterschiedliche Weise geschrieben wurde.

□□{遠之}千里⁸⁵⁹。移𡗗(咎)去殃⁸⁶⁰，更止⁸⁶¹也(他)⁸⁶²鄉⁸⁶³。殃𡗗(咎)離墓⁸⁶⁴，睢(崇)⁸⁶⁵皆比⁸⁶⁶兆(逃)⁸⁶⁷亡⁸⁶⁷。重復之鬼，不徐(除)⁸⁶⁸

- 859 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu jeweils als □□ 子里, □□子里, 遠與他里 und □□子里 (Jia Maiming 1993, 59; Huang Jingchun 2004, 150; Zhang & Bai 2006, 185; Liu Zhaorui 2007, 71). Ich entziffere es als □□千里, da eine ähnliche Phrase auf dem grabschützenden Tontopf für Cao Bolu zu finden ist: „entferne [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, für das Haus des Cao Bolu das Unheil mit Sorgfalt und vertreibe das Ungemach, bis weit über tausend Meilen hinaus 天帝使者謹為曹伯魯之家移央(殃)去𡗗(咎), 遠之千里 (T. 06).“
- 860 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu jeweils als 𡗗, 殃, 殃 und 殃. Ich entziffere es als *yang* 殃, da das gleiche Schriftzeichen in einem Text normalerweise nicht auf verschiedene Weise geschrieben wurde.
- 861 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu jeweils als 山, 山, 出 und 山. Ich entziffere es als *zhi* 止 und halte es für ein Synonym für *zhi* 至, da eine ähnliche Phrase in einem weiteren grabschützenden Text zu finden ist: „verjage [ich] das Ungemach und vertreibe das Unheil, bis hin zu einer anderen Gemeinde 轉咎移央(殃), 更至他鄉 (T. 13-2).“
- 862 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Jia als 也 (Jia Maiming 1993, 60). Huang und Zhang vermuten, dass es sich bei ihm um den rechten Teil des teilweise abgeblätterten Schriftzeichens *ta* 他 handelt. (Huang Jingchun 2004, 151; Zhang & Bai 2006, 185). Das Schriftzeichen 也 hatte in der Han-Zeit die gleiche Aussprache wie das Schriftzeichen *ta* 他, daher halte ich es als ein Tongjiazi von *ta* 他.
- 863 Eine fast identische Phrase ist auf dem grabschützenden Tontopf für Herrn Duan zu finden: „Vom Herrn Duan soll das Unheil entfernt und das Ungemach vertrieben werden, bis weit über tausend Meilen hinaus. Das Ungemach soll entfernt und das Unheil vertrieben werden, bis zu einer anderen Verbandsgemeinde 段氏移殃去咎, 遠行千里; 移咎去殃, 更到他鄉 (T. 31).“
- 864 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu jeweils als 殃咎雄, 殃咎雄, 殃咎雄墓 und 殃咎雄墓. Ich entziffere es als 殃咎離墓, da das Wort *li* 離 in einem anderen grabschützenden Text mit dem Wort *mu* 墓 („Grab“) im Zusammenhang steht: „... sollen die Vorfahren, Urgroßväter und Urgroßväter des Hauses Xu, ihre Gräber [nicht] verlassen □□□胥氏家塚中三曾、五祖、皇□父母離丘別墓 (T. 29).“ Nach Ansicht von Liu steht das Schriftzeichen *mu* 墓 nicht mit den anderen Schriftzeichen der Inschrift im Zusammenhang, weil es größer als die anderen Schriftzeichen geschrieben wurde (Liu Zhaorui 2007, 71). Ich finde seine Größe nicht besonders augenfällig, daher halte ich es für einen Teil der Inschrift.
- 865 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu jeweils als 睢 (Jia Maiming 1993, 59; Huang Jingchun 2004, 150; Zhang & Bai 2006, 185; Liu Zhaorui 2007, 71). Ich entziffere es als *sui* 睢 und halte es für ein Tongjiazi von *sui* 崇.
- 866 Jia zufolge bedeutet *bi* 比 in diesem Kontext „sämtlich“.
- 867 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu jeweils als □亡, 永亡, □亡 und 兆亡. Ich entziffere es als 兆(逃)亡, da der Ausdruck *taowang* oder *wangtao* auch in zwei weiteren grabschützenden Texten zu finden ist: „Das Ungemach [und das Unheil] sollten die Flucht ergreifen und dürfen sich [hier] nicht mehr aufhalten 𡗗(咎) □亡桃(逃)不得留 (T. 06).“; „Diejenigen [bösen Geister], deren Namen nicht im Namenverzeichnis eingetragen sind, dürfen die Flucht ergreifen 名字無合得桃(逃)亡 (T. 15).“
- 868 Jia deutet *xu* 徐 als „langsam“ (Jia Maiming 1993, 61). Ich halte es für ein Tongjiazi von *chu* 除.

自死，五□⁸⁶⁹□□，不徐（除）自去。□□□□自留□□□，百鬼何不□□⁸⁷⁰，天帝神藥□□蓉（咎）⁸⁷¹。急如律令。

Der Text N. 02 ist aufgrund der Phrase *ji ru lüling* 急如律令, die erst in den Texten der Gruppe III auftaucht, der Gruppe III oder IV zuzuordnen. Dafür spricht auch die Phrase „Die Geister, die die unglücklichen Verstrickungen [verursachen] 重復之鬼“, die erstmals im Text T. 20 (166 n. Ch.) vorkommt. Außerdem ist der Text in Versen verfasst. Er eignete sich deswegen für eine Rezitation.

N. 03: [Ich, der Bote des] Himmlischen [Herrn,] setze [mit Sorgfalt] für das Haus Liu das Grab in Frieden und beschütze seine [hier bestatteten] Vorfahren. [Das Unheil soll entfernt] und die Schuld soll vertrieben werden, [bis weit] über tausend Meilen hinaus. [Ich setze den Siegelstempel mit der Inschrift „vom Gelben] Gott hergestelltes Siegel“ ein ... [Die Verstorbenen] gehören zur Welt des Yin, ... [die Lebenden] gehören zur Welt des Yang. ... [Das oben Stehende soll gemäß den betreffenden Gesetzen und] Regularien [behandelt werden] 天□□□⁸⁷²□{帝使者謹}爲⁸⁷³劉氏安塚□{立}先⁸⁷⁴。□□{移殃}去咎，□□{远之}千□{里}⁸⁷⁵。

869 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu jeweils als 袂, 袂, 袂 und □.

870 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu jeweils als 疾行, □□, 疾行 und □□.

871 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Jia, Huang, Zhang und Liu jeweils als 壓鎮若, □□若, 壓鎮若 und □□若. Ich entziffere sie als □□蓉.

872 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Du, Huang und Zhang jeweils als 天... , 天... , 天帝使者 (Du Baoren et al 1986, 48; Huang Jingchun 2004, 113; Zhang & Bai 2006, 190). Ich entziffere sie als 天□□□.

873 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Du, Huang und Zhang jeweils als 爲, 爲 und □. Ich entziffere sie als 爲.

874 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang und Zhang jeweils als □□人□先 und □先死 (Huang Jingchun 2004, 113; Zhang & Bai 2006, 190). Ich entziffere sie als 安塚立先. Der Ausdruck *anzhong* 安塚 ist in grabschützenden Texten üblich: „um das Grab in Frieden zu stellen und den Nachkommen [der Verstorbenen] Glück zu bringen 安塚莫（墓），利子孫 (T. 39)“; „[ich] beschütze mit Sorgfalt für das Haus Yang das Grab und stelle es in Frieden und Sicherheit 謹爲楊氏之家鎮，安塚墓 (N. 05-2)“. Der Ausdruck *lixian* 立先 ist ebenfalls in grabschützenden Texten gängig: „bereite [ich], der Bote des Gelben Gottes, den Grund für dieses Landstück und beschütze für den Auftraggeber seine [hier bestatteten] Vorfahren 黃神使者□{為}地置根，為人立先 (T. 18)“; „[Ich] benachrichtige den Hügelminister und den Grabsenior darüber, dass [das Unheil] auf eine andere Gemeinde übertragen werden soll. [Ich] beschütze für den Auftraggeber seine [hier bestatteten] Vorfahren 告丘丞、墓伯，移置他鄉。為人立先 (T. 37)“.

875 Die acht Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Huang als □□□去各□□□子□ (Huang Jingchun 2004, 113). Zhang liest die zwei Schriftzeichen in der Mitte auch als 去各 (Zhang

□ {黃} 神越章⁸⁷⁶ □⁸⁷⁷ □ □ □⁸⁷⁸ 六寸一西 □ □ 書短者 □ □ □ □ 屬陰⁸⁷⁹, 不
□ □ □ 屬陽⁸⁸⁰, 不 □ □ □ □ □ {如律} 令.

Der Text N. 03 ist aufgrund der Phrase „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel □ {黃} 神越章“, die erstmals im Text T. 06 (133 n. Chr.) auftaucht, in die Gruppe II, III od. IV einzuordnen. Dafür spricht auch die Phrase „vertreibe das Ungemach, bis weit über tausend Meilen hinaus 移央 (殃) 去咎 (咎), 遠之千里“, die ebenfalls erstmals im Text T. 06 (133 n. Chr.) vorkommt.

N. 04: Die [erschöpfende] Tugend der Essenz des großen Yang entspricht der Sonne, [die zehntausend Dinge erzeugt]. [Ich] verwende Zinnober [zur Bemalung der Sonne], um [dem Grab] hundert [bzw. allerlei] Arten an Heil zu bringen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 大 (太) ⁸⁸¹陽之精⁸⁸², 隨日為德⁸⁸³.

& Bai 2006, 190). Ich entziffere sie als □ □ 去咎 □ □ 千 □, da eine ähnliche Phrase in einem anderen grabschützenden Text zu finden ist: „Vom Herrn Duan soll das Unheil entfernt und das Ungemach vertrieben werden, bis weit über tausend Meilen hinaus 段氏移殃去咎, 遠行千里 (T. 31)“.

876 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang und Zhang jeweils als □ 神越章 und 黃神越章 (Huang Jingchun 2004, 113; Zhang & Bai 2006, 190).

877 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Huang als 前. Ich lasse es unentziffert.

878 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Huang als 尺. Ich lasse es unentziffert.

879 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Huang als 肅長. Ich entziffere sie als *shuyin* 屬陰 („der Welt des Yin angehören“), weil es das Wort *shuyang* 屬陽 („der Welt des Yang gehören“) in der nächsten Zeile steht. Die Gegenüberstellung der Ausdrücke *shengren shuyang* 生人屬陽 und *siren shuyin* 死人屬陰 bildet in grabschützenden Texten ein übliches Textmuster: „Die Lebenden gehören zur [Welt] des Yang, die Verstorbenen gehören zur [Welt] des Yin 生人屬陽, 死屬陰 (B. 03)“.

880 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Huang und Zhang als 屬陽 (Huang Jingchun 2004, 113; Zhang & Bai 2006, 190).

881 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhuo, Huang, Zhang und Liu jeweils als 大, 大, 太 und *da* 大 (Zhuo Zhenxi 1980, 47; Huang Jingchun 2004, 90; Zhang & Bai 2006, 123; Liu Zhaorui 2007, 282).

882 Huang vermutet, dass sich der Ausdruck *dayang zhijing* auf den Zinnober bezieht (Huang Jingchun 2004, 90). Zhang weist hingegen mit dem Zitat aus dem Werk *Huangdi jiating shendan jingjue* 黃帝九鼎神丹經訣 darauf hin, dass „Zinnober die Essenz des großen Yang ist 丹砂, 太陽之精也“ (Zhang & Bai 2006, 123). Das Werk *Huangdi jiating shendan jingjue* wurde jedoch in der Tang-Zeit bzw. im Zeitraum zwischen 634 n. Chr. und 659 n. Chr. verfasst, daher spiegelt das Zitat eher die Vorstellung der Tang-Zeit als diejenige der Han-Zeit wider.

883 Anhand eines Zitats aus dem Werk *Hanshu* lässt sich meines Erachtens das Wort *de* 德 als „die erschöpfende Funktion bzw. Tugend“ deuten: „Yang ist die erschöpfende Tugend, Yin ist die vernichtende Strafe. Der Himmel lässt Yang immer im Sommer verweilen und hilft ihm bei seiner

利⁸⁸⁴以丹沙（砂），百福得。如律令。

Im Text N. 04 wird explizit auf die Verwendung von Zinnober hingewiesen, die erstmals in Texten der Gruppe II erwähnt wird. Außerdem ist von einem Talisman die Rede, nämlich dem mit Zinnober bemalten Bild der Sonne, die die Essenz des großen Yang bildet. Aufgrund dieser inhaltlichen Aspekte ist der Text der Gruppe II, III od. IV zuzuordnen.

N. 05:

N. 05-1 (M5:14): [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, beschütze mit Sorgfalt für das Haus Yang das Grab und setze es in Frieden und Sicherheit. Mit Sorgfalt entferne [ich] mit Bleimännlein, Gold sowie Jade von den Verstorbenen ihre Verfehlungen, tilge von den Lebenden ihre Schuld. Nachdem die Töpfe angekommen sind, lass die verstorbene Mutter [des Auftraggebers] in Sicherheit sein. [Die Verstorbene,] Zongjun, ernährt sich von der Grundsteuer, die jährlich zwanzig Millionen [Wuzhu-Münzen] beträgt. Lass ihre Nachkommen Generation für Generation Beamte werden und den Rang von Herzögen und Marquis erlangen. Sie sollen reich und ehrwürdig sein. Generäle und Minister werden ununterbrochen aus ihnen hervorgehen. Lass [dieses Schreiben] an den Hügelminister und den Grab[senior] verschicken und an die anderen, die [dieses Schreiben] brauchen, weiterreichen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 天帝使者謹爲楊氏之家鎮，安隱（穩）冢墓。謹以鉛（鉛）人、金玉爲死者解適⁸⁸⁵，生人除罪過⁸⁸⁶。瓶到之後，令母人⁸⁸⁷爲安，宗君⁸⁸⁸自食地下租，

Aufgabe, [die zehntausend Dinge] zu erzeugen und zu ernähren 陽為德，陰為刑。天使陽常居大夏，而以生育長養為事 (Hanshu, 22.1031)“.

884 Anhand eines Zitats aus dem Werk *Lunyu* lässt sich meines Erachtens das Wort *li* 利 als „verwenden, ausnutzen“ deuten: „Die Menschenliebenden gründen ihr Leben auf der Menschenliebe, die Weisen nutzen die Menschenliebe aus 仁者安仁，知者利仁 (Lunyu jishi 1990, 228)“.

885 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 適, 適, 適 und 適 (Yang Yubin et al 1975, 80; Ikeda 1981, 275; Huang Jingchun 2004, 111; Zhang & Bai 2006, 181).

886 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 過, 過, 過 und 過.

887 Der Ausdruck *muren* 母人 („Mutter“) bezieht sich meines Erachtens auf Zongjun, die Verstorbene, die die Mutter des Auftraggebers war.

888 Huang vermutet, dass das Wort *zhongjun* 宗君 die ehenhafte Anrede der verstorbenen Mutter war (Huang Jingchun 2004, 112). Zhongjun (wörtlich: „dem Ehemann treu“), ein typischer Vorname für die Frauen in der Han-zeit, war meines Erachtens der Vorname der Verstorbenen. Er ist auch auf einer hanzeitlichen Stele zu finden: „Die Großmutter, die den gleichen Vornamen wie ihr Ehemann hat und deren Agnomen Zhongjun ist, verstarb am Tag Guiwei 祖母夫諱，

歲（歲）二千萬。令後世子 “{子}孫” {孫} 土（土）⁸⁹⁰宦，位至公侯（侯），富貴，將相不絕。移丘丞，墓□{伯}⁸⁹¹，下當用者⁸⁹²。如律令。

N. 05-2 (M5:2): [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, beschütze mit Sorgfalt für das Haus Yang das Grab und setze es in Frieden und Sicherheit. Mit Sorgfalt entferne [ich] mit Bleimännlein, Gold sowie Jade von den Verstorbenen ihre Verfehlungen, tilge von den Lebenden ihre Schuld. Nachdem die Töpfe angekommen sind, lass die verstorbene Mutter [des Auftraggebers] in Sicherheit sein. [Die Verstorbene,] Zongjun, ernährt sich von der Grundsteuer, die jährlich zwanzig Millionen [Wuzhu-Münzen] beträgt. Lass ihre Nachkommen Generation für Generation Beamte werden und den Rang von Herzögen und Marquis erlangen. Sie sollen reich und ehrwürdig sein. Generäle und Minister werden ununterbrochen aus ihnen hervorgehen. Lass [dieses Schreiben] an den Grab[senior] verschicken und an die anderen, die [dieses Schreiben] brauchen, [weiterreichen]. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 天地（帝）⁸⁹³使者謹為楊氏之家鎮，安冢墓。謹以鉛（鉛）人、金玉為死者解適，生人解罪過。瓶到之後，令母人為安，宗君自食地租，歲（歲）二千萬。令後世子 “{子}孫” {孫} 土（土）宦，位□{至}□{公}侯（侯），富貴，將相不絕。移墓□{伯}，□{下}當用者。如律令。

字宗君，癸未忌日 (Nagata 1994, 18)“. Das Schriftzeichen *fu* 夫 („Ehemann“) in dieser Steleninschrift wurde meines Erachtens von Nagata aufgrund der formalen Ähnlichkeit irrtümlicherweise als *shi* 失 („verlieren“) entziffert.

889 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 子子孫孫, 子 “孫”, 子子孫孫 und 子子孫孫.

890 Huang zufolge muss das Schriftzeichen *tu* 土 („Erde“) an dieser Stelle eine Fehlschrift des Schriftzeichens *shi* 士 („Beamte“) sein (Huang Jingchun 2004, 112).

891 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Yang, Ikeda, Huang und Zhang jeweils als □, 伯, 地 und 伯 (Yang Yubin et al 1975, 80; Ikeda 1981, 275; Huang Jingchun 2004, 111; Zhang & Bai 2006, 181).

892 Die Phrase *xia dangyongzhe* war im hanzeitlichen Amtsschreiben üblich, wie z. B. auf der Stele von Yiying 乙瑛碑 zu lesen ist: „Der *situ*- Minister der Bildung Xiong und der *sikong*- Arbeitsminister Jie senden [das Amtsschreiben] an den Minister des Fürstentums Lu, der beim Empfang des Amtsschreibens [das oben Stehende] ausführen und es an die anderen Angesprochenen, die [dieses Schreiben] brauchen, weiterreichen soll 司徒雄, 司空戒下魯相, 承書 (從) 事, 下當用者 (Für die Transkription der Steleninschrift siehe Nagata 1994, 114)“.

893 Huang zufolge war die Bedeutung der Anrede *tiandi shizhe* 天帝使者 und die Bedeutung der Anrede *tiandi shizhe* 天地使者 identisch (Huang Jingchun 2004, 112). Das Schriftzeichen *di* 地 („Erde“) wurde meines Erachtens wahrscheinlich vom Verfasser aufgrund der gleichen Aussprachen mit *di* 帝 („Herr“) gleichgesetzt.

N. 05-3 (M5:12): [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, beschütze mit Sorgfalt für das Haus Yang das Grab und setze es in Frieden und Sicherheit. Mit Sorgfalt entferne [ich] mit Bleimännlein, Gold sowie Jade von den Verstorbenen ihre Verfehlungen, tilge von den Lebenden ihre Schuld. Nachdem die Töpfe angekommen sind, lass die verstorbene Mutter [des Auftraggebers] in Sicherheit sein. [Die Verstorbene,] Zongjun, ernährt sich von der Grundsteuer, die jährlich zwanzig Millionen [Wuzhu-Münzen] beträgt. Lass ihre Nachkommen Generation für Generation Beamte werden und den Rang von Herzögen und Marquis erlangen. Sie sollen reich und ehrwürdig sein. Generäle und Minister werden ununterbrochen aus ihnen hervorgehen. Lass [dieses Schreiben] an den Grab[senior] verschicken und an die anderen, die [dieses Schreiben] brauchen, [weiterreichen]. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 天地（帝）使者謹以楊氏□之家鎮，安隱{穩}冢墓。謹以鉛（鉛）人、金玉爲死者解適，生人除罪過。瓶到，令母人爲安，宗君自食地下租，歲（歲）二千萬。令後世子“{子}孫”{孫}土（士）宦，位至封公侯（侯），富貴，將相不□{絕}。移墓□{伯}，□{下}當用者。如律令。

N. 05-4 (M5:35): [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, beschütze mit Sorgfalt für das Haus Yang das Grab und setze es in Frieden und Sicherheit. Mit Sorgfalt entferne [ich] mit Bleimännlein, Gold sowie Jade von den Verstorbenen ihre Verfehlungen. [Die Bleimännlein] sollen sofort die Schuld von den Lebenden auf sich nehmen und sie tilgen. Nachdem die Töpfe angekommen sind, lass die verstorbene Mutter [des Auftraggebers] in Sicherheit sein. [Die Verstorbene,] Zongjun, ernährt sich von der Grundsteuer, die jährlich zwanzig Millionen [Wuzhu-Münzen] beträgt. Lass ihre Nachkommen Generation für Generation Beamte werden und den Rang von Herzögen und Marquis erlangen. Sie sollen reich und ehrwürdig sein. Generäle und Minister werden ununterbrochen aus ihnen hervorgehen. Lass [dieses Schreiben] an den Grab[senior] verschicken und an die anderen, die [dieses Schreiben] brauchen, weiterreichen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 天帝使者謹爲楊氏之家鎮，安隱（穩）冢墓。謹以鉛（鉛）人、金玉爲死者解適，立⁸⁹⁴代生人除罪過。瓶到之後，令母人爲安，宗君自食地下租，歲二千萬。令後世子“{子}孫”{孫}土（士）宦，位至公侯（侯），富貴，將相不絕。移墓□{伯}，下當用者。如律令。

Im Text N. 05 bezeichnet sich der Ritualmeister als „Bote des Himmlischen Herrn 天帝使者“, eine Bezeichnung, die erst in Texten der Gruppe II vorkommt. Die Phrase

894 Das Wort *li* 立 deute ich in diesem Kontext als „sofort“.

„entferne [ich] ... von den Verstorbenen ihre Verfehlungen 爲死者解適“ wird hier verwendet. Eine ähnliche Phrase „tilge das Unheil von den Hinterbliebenen und befreie die Verstorbenen von ihren Verfehlungen 爲生人除殃, 爲死人解適“ taucht erstmals in der Inschrift T. 26 (173 n. Chr.) auf. Im Text wird auch die Verwendung von Gold erwähnt: „mit Bleimännlein, Gold sowie Jade 以鉛(鉛)人、金玉“. Die Verwendung von Gold ist auch Gegenstand der Inschriften T. 29 (176 n. Chr.) und T. 39 (194 n. Chr.): „biete ich ... Gold und Silber dar 奉金銀□□“; „biete [ich] tausend Jin Gold dar 奉黃金千斤兩“. Deshalb lässt sich der Text N. 05 der Gruppe III oder IV zuordnen.

N. 06:

N. 06-1 (M1:21): [Im Namen] des Gelben Gottes und des Großen Wagens [bin ich] dafür zuständig, den Bestatteten Aqiu zu beschützen und alles Ungemach und Unheil von ihm zu nehmen. Die durch die Bestattung verursachte Beleidigung des Grabgottes und des Grabseniors, die [den Lebenden] Unglück bringt, soll heute zurückgenommen werden. Das Unheil und die Katastrophen sollen getilgt werden. Aqiu und die anderen Verstorbenen sollen seine Ehefrau, Kinder, Enkelkinder und Neffen, seine Brüder sowie die Beteiligten [des Totenrituals] nicht auf die Rückzahlung der Schuld drängen. Wegen [dieser Angelegenheit darf ich] den großen Göttern, [dem Gelben Gott und dem Großen Wagen] viele Unannehmlichkeiten bereiten. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 黃神、北斗主為葬(葬)⁸⁹⁵者阿丘⁸⁹⁶鎮解諸咎殃。葬(葬)犯墓神、墓伯, 行⁸⁹⁷利不便, 今日移別, 殃害須⁸⁹⁸除。死者阿丘等無責妻子、" {子}孫、姪⁸⁹⁹弟、賓昏⁹⁰⁰。因累大神。如律令。

895 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 葬, 葬 und 葬 (Ikeda 1981, 275; Huang Jingchun 2004, 101; Zhang & Bai 2006, 174). Ma publiziert das Faksimile der Inschriften (Ma Jian 1981, 48).

896 Da der Verstorbene Aqiu befohlen wurde, seine Ehefrau und Kinder nicht auf die Rückzahlung von Schulden zu drängen, muss Aqiu männlich sein. Aqiu ist der Vorname des Bestatteten, weil a 阿 nicht als Nachname vorkommt.

897 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 忤, 行 und 不.

898 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 須, 須 und 需.

899 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 姪, 姪 und 侄. Das Wort *zhidi* 姪弟 bezieht sich auf die Neffen und die Brüder des Verstorbenen.

900 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 曾, 者 und 昏. Der Ausdruck *binhun* 賓昏 lässt sich meines Erachtens als die Teilnehmer des Bestattungsrituals deuten.

N. 06-2 (M1:11): [Im Namen] des Gelben [Gottes und des Großen] Wagens [bin ich] dafür zuständig, den Bestatteten Sui Fang zu beschützen und alles Ungemach und Unheil von ihm zu nehmen. Die durch die Bestattung verursachte Beleidigung des Grabgottes und des Grabseniors, die den Lebenden Unglück bringt, soll heute zurückgenommen werden. Das Grab und die Familie [der Verstorbenen] sollen ohne Unheil sein. Sui Fang und die anderen Verstorbenen sollen seine Kinder und Enkelkinder, seine Schwiegertochter sowie die Brüder der Schwiegertochter nicht auf die Rückzahlung der Schuld drängen. Wegen [dieser Angelegenheit darf ich] den großen Göttern, [dem Gelben Gott und dem Großen Wagen] viele Unannehmlichkeiten bereiten. Den Lebenden und den Nachkommen soll Glück zuteilwerden. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 黃□{神}⁹⁰¹、北{北}斗主為墓(葬)者睢⁹⁰²方鎮解諸咎殃。墓(葬)犯墓神、墓伯, 不利生人者, 今日移別, 墓家無殃。睢方等無責子孫⁹⁰³、子婦⁹⁰⁴、婦弟⁹⁰⁵。因累大神。利生人後世子孫。如律令。

Im Text N. 06-2 wird die Phrase „Den Lebenden und den Nachkommen soll Glück zuteilwerden 利生人後世子孫“ verwendet. Eine ähnliche Phrase, „Reichtum und Heil sollen den Lebenden zuteilwerden 生人富利“, taucht erstmals in der Inschrift T. 14 (153 n. Chr.) auf. Daher lässt sich der Text N. 06 in die Gruppe III oder IV einordnen. Dafür spricht auch die Datierung des Bronzespiegels aus demselben Grab auf das Ende der Ost-Han-Zeit.

N. 07:

N. 07-1 (M1:1): ... Die Essenz des ... überwinden ... Westen ... …三人□精□□勝固西方□□…

N. 07-2 (M1:2): ... Renzi ... geboren ... …壬子⁹⁰⁶…下生…

901 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 神, 神 und 神.

902 Das Wort Sui 睢 muss der Nachname des Bestatteten sein, dementsprechend dürfte Fang der Vorname des Bestatteten sein. Sui Fang war wohl ein männlicher Name.

903 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 子孫, 子孫 und 妻子孫子.

904 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 子婦, 子婦 und □婦.

905 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang und Zhang jeweils als 姪弟, 姪弟 und □. Ich entziffere sie als 婦弟.

906 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als *qian* 千 (Cheng Yongjian 1999, 12). Ich entziffere es als *zi* 子, da das Wort *renqian* 壬千 keinen Sinn ergibt, während *renzi* 壬子 ein Ganzhi ist.

Die Inschriften N. 07-1 und N. 07-2 sind stark abgeblättert. Trotzdem lassen sie sich aufgrund der charakteristischen Ausdrücke „Essenz 精“, „überwinden 勝“, „Westen 西方“ und „Renzi 壬子“ als grabschützende Texte identifizieren. Die grabschützenden Tontöpfe lassen sich anhand ihrer halbkugeligen Form auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren (siehe Kapitel 3.1.1).

N. 08: [Ich verwende] diesen Verstrickungen lösenden Topf, um hundert [bzw. allerlei unglückliche Verstrickungen] zu lösen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 解注瓶，百解去⁹⁰⁷。如律令。

Im Text N. 08 taucht die Phrase „hundert [bzw. allerlei unglückliche Verstrickungen] zu lösen 百解去“ auf. Dies weist darauf hin, dass der Terminus *zhu* 注 in diesem Fall als eine allgemeine Bezeichnung für den Begriff „Verstrickung“ verwendet wird. Da der Diskurs von *zhu* erst am Ende der Ost-Han-Zeit Popularität erlangte, lässt sich meines Erachtens der Text N. 08 auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren. Dafür spricht auch die Form des Topfes.

N. 09:

N. 09-1 (M1:1): [Im Namen des] Gottes Taiyi und des Gottes Beijun sowie des Gottes Zhende beschütze [ich] für die Verstorbenen Wen Shan und Wen Jiang das Grab. [Ich] habe die ... Töpfe für das Grab hergestellt, [um den Verstorbenen Glück zu bringen]. [Ich] betraue den Hügelminister, den Grabsenior und den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi damit, dass die Verstorbenen den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen sollen. Deswegen habe [ich] für die Verstorbenen diesen Vertrag hergestellt, um das Grab zu beschützen. [Der Vertrag] erhielt Heil vom Himmel und zugleich magische Kraft von der Unterwelt. [Im Namen des Gottes] Taiyi versiegele [ich den Vertrag]. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 盍（太）一、北君⁹⁰⁸、政得⁹⁰⁹，

907 Der Autor des Ausgrabungsberichts entziffert das Schriftzeichen an dieser Stelle zwar zutreffend als *qu* 去, aber er bezweifelt zugleich, dass es auch als *chang* 長 identifiziert werden kann (Guo Baojun et al 1956, 24). Ich identifiziere es als *qu* 去, da der Ausdruck *jiechang* 解長 keinen Sinn ergibt, während der Ausdruck *jiequ* 解去 „tilgen und entfernen“ bedeutet.

908 Das Wort *Beijun* 北君 (wörtlich: „Herr Norden“) bezieht sich auf einen der sieben kalendarischen Götter, deren zeitliche Tabus laut Wu Fu zu seinen Lebzeiten bei Bauarbeiten häufig eingehalten wurden.

909 Da Taiyi und Beijun zwei Götternamen sind, muss meines Erachtens das Wort *zhende* 政得 ebenfalls der Name eines Gottes sein.

为錡（鎮）⁹¹⁰是冢⁹¹¹死人文⁹¹²山、文薑，作□薪丘墓□瓶。付⁹¹³丘承（丞），墓伯，地下二千石，無令死人得復干范（犯）⁹¹⁴生人。古（故）⁹¹⁵與死人作苻（符）別⁹¹⁶，令錡（鎮）是冢。上得天福，下得神力。忝（太）一治⁹¹⁷封。如律令。

N. 09-2 (M1:2): [Im Namen des] Gottes Taiyi und des Gottes Beijun sowie des Gottes Zhende beschütze [ich] für die Verstorbenen Wen Shan und Wen Jiang das Grab. [Ich] habe die ... Töpfe hergestellt, um den Verstorbenen Glück zu bringen. [Ich] betraue daher den Hügelminister, den Grabsenior und den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi damit, dass die Verstorbenen den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen sollen. Deswegen habe [ich] für die Verstorbenen diesen Vertrag hergestellt. [Im Namen des Gottes] Taiyi versiegele [ich den Vertrag]. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 忝（太）一、北君、政得，为□□{錡是}冢死人文山、文薑。作□舍□瓶，利死人。古付丘承（丞），墓伯，地下二千石，無令死人得復干范（犯）生人。古（故）與死人作苻（符）別。忝（太）一治封。如律令。

In den Inschriften N. 09-1 und N. 09-2 werden drei Beamten der Unterwelt genannt: „der Hügelminister, der Grabsenior und der Beamte der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi 丘承（丞），墓伯，地下二千石“. Diese charakteristische Aufzählung kommt erstmals im Text T. 08 (135 n. Chr.) vor. Daher ist der Text N. 09 in die Gruppe II, III oder IV einzuordnen.

910 Beim Schriftzeichen *qi* 錡 muss es sich meines Erachtens um eine Variante von *zhen* 鎮 („beschützen“) handeln.

911 Das Schriftzeichen an der Stelle sieht zwar wie *zhong* 衆 („Volk“) aus, aber es ist meines Erachtens eher als eine Variante von *zhong* 塚 („Grab“) zu identifizieren.

912 Das Wort *wen* 文 muss ein Nachname sein. Die Verstorbenen Wen Shan und Wen Jiang müssen deswegen meines Erachtens Brüder sein.

913 Das Wort *fu* 付 bedeutet meines Erachtens in diesem Kontext „jemanden mit etwas betrauen“.

914 In hanzeitlichen Steininschriften oder anderen grabschützenden Inschriften wurde das Schriftzeichen *fan* 範 so gut wie nie als ein Tongjiazi von *fan* 犯 verwendet, daher kann es als eine Fehlschrift betrachtet werden.

915 In hanzeitlichen Steininschriften oder anderen grabschützenden Inschriften wurde das Schriftzeichen *gu* 故 fast nie als ein Tongjiazi von *gu* 古 verwendet, daher kann es als eine Fehlschrift betrachtet werden.

916 Das Wort *fubie* 苻別 bedeutet „Vertrag“ und bezieht sich an dieser Stelle auf die grabschützenden Tontöpfe.

917 Das Wort *zhi* 治 bedeutet meines Erachtens in diesem Kontext „herstellen“.

N. 10: Höchst glücklich. [Der Topf möge] den Nachkommen Wohl [bringen] 大吉。宜子孫。

Beim Text N. 10 handelt es sich um einen Segenswunsch, der in einen halbkugeligen Tontopf eingeritzt wurde. Der Tontopf lässt sich aufgrund seiner Form und Verzierung auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren. Dies weist darauf hin, dass reine Segenswünsche als Sonderform des grabschützenden Textes erst in der frühen Reifephase bzw. in der Reifephase (Gruppe III oder IV) der grabschützenden Texte vorkommen.

N. 11:

N. 11-1 (M1:122): [Im Namen] des Gelben Herrn beschütze [ich] das Grab und schließe die Grabtür von innen ab. Die Verstorbenen bewegen sich [in der Welt des] Yin, die Lebenden bewegen sich [in der Welt des] Yang: Beide haben jeweils [ihre eigene] abgetrennte Welt. Sie sollen miteinander keinen Verkehr haben, und [die Verstorbenen] sollen nicht mehr ins Diesseits zurückkehren. [Daher verwende ich die Heilkräuter] Ginseng, Jieli und Danggui, um ... zu verschließen 黃帝墳（鎮）⁹¹⁸冢，中閉⁹¹⁹壙⁹²⁰戶。死人行陰，生人行陽，各自有分畫。不得復交通，莫⁹²¹復來歸地上。□□⁹²²人參（參），解離⁹²³，當歸，以閉⁹²⁴□...

N. 11-2 (M1: 67): ... im April... einrichten ... Baum ... Sternbild ... das Unheil abzuwenden ... □□四月時建□□□□樹□□□黍具星□□□龠禾

918 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao, Huang und Zhang jeweils als 墳, 填 und 填 (Zhao Shigang & Ou Zhengwen 1987, 117; Huang Jingchun 2004, 140; Zhang & Bai 2006, 177). Ich entziffere es als 墳.

919 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao, Huang und Zhang jeweils als 閤, 閉 und □.

920 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao, Huang und Zhang als 臧. Ich entziffere es als *kuang* 壙, da eine ähnliche Phrase auch in einem anderen grabschützenden Text zu finden ist: „Nach der Verschließung der Grabtür 曠（壙）戶以閉“ (T. 29).

921 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao, Huang und Zhang jeweils als 其, 其 und 莫.

922 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao, Huang und Zhang jeweils als 行亡, 亓亡 und □亡. Ich lasse sie unentziffert.

923 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao, Huang und Zhang jeweils als □離, 解離 und 解離. Huang und Zhang deuten das Wort *jieli* 解離 als „trennen“ (Huang Jingchun 2004, 141; Zhang & Bai 2006, 177). Ich halte es hingegen für den Eigennamen eines Heilkrautes.

924 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhao, Huang und Zhang jeweils als □□從閤, 無歸以閉 und □□□□. Ich entziffere sie als 當歸以閉 und deute *danggui* 當歸 als „chinesische Engelwurz (*Angelica sinensis*)“.

N. 12-2 (M17:7): Im Süden [des Grabes], dem die Himmelsstämme Bing und Ding zugeordnet sind und dessen Gott der Zinnobervogel ist, [verwende ich] sieben Liang Zinnober, um den Westen [des Grabes] zu bändigen. Die Mutter [Feuer] soll ihr Kind [Metall] bändigen, kein Unglück soll von heute an mehr stattfinden. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 南方丙丁，神朱爵（雀）。丹沙（砂）七兩，制西方。令母守子，禍不起，從今日始。如律令。

N. 12-3 (M17:8): In der Mitte [des Grabes], der die Himmelsstämme Wu und Ji zugeordnet sind und dessen Gott Ruchen ist, [verwende ich] fünf Liang Realgar, um den Norden [des Grabes] zu bändigen. Die Mutter [Erde] soll ihr Kind [Wasser] bändigen, kein Unglück soll von heute an mehr stattfinden. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 中央戊己，神如陳，雄黃女{五}⁹³¹兩，制北方。令母制子，禍不起，從今日始。如律令。

N. 12-4 (M17:9): Im Westen [des Grabes], dem die Himmelsstämme Gen und Xin zugeordnet sind und dessen Gott der Weiße Tiger ist, [verwende ich] acht Liang Arsenopyrit, [um den Osten des Grabes zu bändigen.] Die Mutter [Metall] soll ihr Kind [Holz] bändigen, kein Unglück soll von heute an mehr stattfinden. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 西方庚辛，神白虎（虎），礬石八兩。禍不起，令母制子，從今日始。如律令。

N. 12-5 (M17:10): Im Norden [des Grabes], dem die Himmelsstämme Ren und Gui zugeordnet sind [und dessen Gott Xuanwu ist, [verwende ich] sechs Liang Magnetit, um den Süden [des Grabes] zu bändigen. Die Mutter [Wasser] soll ihr Kind [Feuer] bändigen, kein Unglück soll von heute an mehr stattfinden. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 北方壬癸，慈（磁）石六兩，制南方。令母守子，禍不起，自今日始。如律令。

Im Text N. 12 werden die Himmelsrichtungen, die Himmelsstämme, die Erzsorten, die jeweiligen Mengenangaben ihres Gewichts und die zu bändigende Himmelsrichtung

931 Bei dem Schriftzeichen an dieser Stelle *nü* 女 („Frau“) muss es sich um eine Fehlschrift handeln, andernfalls würde das Wort *nüliang* 女兩 keinen Sinn ergeben. Wei identifiziert es als *qi* 七 (Wei Xingtao et al 2009, 14). Siehe auch Hao Benxing & Wei Xingtao 2009, 58. Ich bin der Ansicht, dass das richtige Schriftzeichen an dieser Stelle *wu* 五 sein muss, da der Mitte *zhongyang* 中央 die Zahl Fünf zugeordnet ist.

nach der Fünf-Phasen-Lehre kombiniert. Aufgrund der Auflistung der fünf Erzsorten, die erstmals in der Gruppe III vorgenommen wird, lässt sich der Text N. 12 in die Gruppe III oder IV datieren. Dafür spricht auch die Datierung des Grabes anhand seines Baustils und seiner Beigaben auf das Ende der Ost-Han-Zeit.

N. 13: [Am Tag ... des] ... Monats des ... Jahres der Regierungsdevise ..., ... Gott ... Grenze ... □□□年□⁹³²月□□⁹³³圭□郡不□□□□□□高宜至⁹³⁴池坤神 □□□同破無□□□疆□□□享闔通曰同闔□□□□於道時□□□

Die Inschrift N. 13 ist trotz seines schlechten Erhaltungszustands aus den folgenden Gründen als ein grabschützender Text zu identifizieren: 1. Die Inschrift ist auf einen kleinen Tontopf mit engem Hals geschrieben. 2. Die Inschrift ist aus Zinnober. 3. Die Form der Inschrift hat die Merkmale eines grabschützenden Textes, enthalten sind eine Zeitangabe sowie die Ausdrücke „Gott 神“ und „Grenze 疆“. 4. Neben der Inschrift gibt es noch einige nicht erkennbaren Schriftzeichen in einer größeren Schriftgröße, bei denen es sich um Fragmente eines Talismans handeln muss. Der Text N. 13 lässt sich meines Erachtens nur grob auf die Mitte bis auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren, und damit der Gruppe I, II, III od. IV zuordnen.

N. 14:

N. 14-1 (Inschrift des Haupttexts): [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, setze den Hügelminister, den Grabsenior ... hierüber in Kenntnis, dass [das Unheil] vom Haus ... [aus den Verstrickungen] mit den kalendarischen Geistern wie ... Feishi und Wangjiu entfernt werden soll. ... [Ich eliminiere für die Verstorbenen] die unglücklichen Verstrickungen zwischen der Todeszeit und dem Himmel, dem Jahr, dem Monat, dem Tag, der Stunde und [trenne] die Schicksalsbände zwischen der Todeszeit und dem Jahr, dem Monat, dem Tag, der Stunde, dem Himmel ... Damit betraue ich [die Beamten] der Unterwelt. [Hiermit] setze [ich] den Hügelminister, den Grabsenior, den Herrn der Unterwelt Haoli hierüber in Kenntnis, dass keine [weiteren unglücklichen Todesfälle] im Haus des Verstorbenen mehr stattfinden sollen. Die Himmelstore öffnen sich zu den vier Himmelsrichtungen. Die hundert Geister sollen [dem Verstorbenen] nicht mehr nachjagen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien

932 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Zhu als 日. Der Ausdruck *nianriyue* 年日月 ergibt aber keinen Sinn in diesem Kontext (Zhu Jiang 1960, 21). Ich lasse es daher unentziffert.

933 Die Zeitangabe sollte meines Erachtens üblicherweise am Anfang der Inschrift stehen. Daher halte ich diese Zeile für die erste Zeile.

934 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhu und Wu jeweils als 至 und 玉 (Zhu Jiang 1960, 21; Wu Rongzeng 1981, 61).

[behandelt werden] •⁹³⁵天⁹³⁶帝使者告丘丞，墓伯，□□□□□□為□氏之家解□□□□□□□□□□蜚（飛）屍⁹³⁷、亡替（咎）□□□□□天復，歲（歲）復，月復，日復，時復。□□歲（歲）句，月句，日句，時句，天句，□□□□□□□句，以付地下。□{茲}告丘丞，墓伯，蒿里君⁹³⁸，無令死者⁹³⁹家復□□{有死}⁹⁴⁰。•天閭四通⁹⁴¹，百鬼不從（從）⁹⁴²。•如律令。

N. 14-2 (Inscription des Talismans): Herr Großer Wagen beherrscht [die folgenden Geister]: den verstrickten Geist, [in den ein Verstorbener] wegen der Ansteckung durch einen bösen Geist [verwandelt ist], den bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen einer schweren Geburt [verwandelt ist], den bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen seines Selbstmordes [verwandelt ist], den bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen seiner Hinrichtung auf dem Marktplatz [verwandelt ist] und den bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen der Kränkung der diensthabenden Sternbilder [verwandelt ist] •北斗君主殊（魅）⁹⁴³注亡一句

935 Der runde Punkt dient in diesem Text dazu, den Anfang eines Schreibens oder eines Zauberspruches zu markieren oder einen Ausdruck zu betonen.

936 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 主 (Xi'an donghan mu 2009, 47). Ich entziffere es als 天.

937 Beim Ausdruck Feishi 飛屍 (wörtlich: „fliegender Leichnam“) muss es sich um einen der sieben Geister handeln, die Wang Fu in seinem Werk *Qianfu lun* erwähnt. Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.2.2.

938 Die 78 Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als ...里君 (Xi'an donghan mu 2009, 47). Mittels der neu angefertigten Fotos während meiner Feldforschung 2009 entziffere ich sie als 告丘丞墓伯□□□□□□為□氏之家解□□□□□□□□□□蜚屍亡替□□□□□天復歲復月復日復時復□□歲句月句日句時句天句□□□□□□□□句以付地下□告丘丞墓伯蒿里君. Der Göttername *haoli jun* 蒿里君 ist auch in einem anderen grabschützenden Text zu finden: „Hiermit erteile [ich] dem Hügelminister, dem Grabsenior, den unterirdischen hohen Beamten mit dem Rang von zweitausend Shi, dem Herrn des Jenseits Haoli ... Weisung 慈（茲）告丘丞、莫（墓）伯、地下二千石、蒿里君... (T. 39)“.

939 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 無死者. Ich entziffere sie als 無令死者.

940 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 或... Ich entziffere sie als 家復□□.

941 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 主閉四□. Ich entziffere sie als 天閭四通. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *lü* 閭 ist „Gassentor“. Hier handelt es sich um eine allgemeine Bezeichnung für ein Tor. Das Zauberwort *tianlü sitong* 天閭四通 („Die Himmelstore öffnen sich zu den vier Himmelsrichtungen.“) ist auch auf einem Tonabdruck des Siegelstempels (Y. 8-5) zu finden.

942 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 百鬼不...從. Ich entziffere es als 百鬼不從 und deute das Wort *cong* 從 als „nachjagen“. Die Zeichen oberhalb von *cong* 從 halte ich für einen Talisman.

943 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als *yi* 佚 (Xi'an donghan mu 2009, 47). Ich entziffere es als *shi* 殊, eine Variante von *shi* 魅.

Im Text N. 15 werden die Phrasen „die Gräber des [Hauses] ... 三丘五墓“ und „Tausend Herbst, zehntausend Jahre lang sollen [die Verstorbenen den Hinterbliebenen] keinen Schaden mehr zufügen 千秋萬歲 (歲), 不得復相求“ verwendet, die jeweils erstmals in den Texten T. 27 (174 n. Chr.) und T. 19 (166 n. Chr.) auftauchen. Daher lässt sich der obenstehende Text der Gruppe IV zuordnen.

N. 16: ... die Verstorbenen ... die Verstorbenen kehren in den Erdboden zurück. Warum sollen sie sich dann so schmerzhaft darum bemühen, [mit den Lebenden] zusammenzukommen? Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt im Berg Tai im Osten liegt] □□□死人公□□□□□□□死亡歸□土⁹⁴⁶, 何⁹⁴⁷□□□來相聚苦。生人自屬西長安, 死人自□{屬}...

Die Phrase im Text N. 16 „Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an im Westen [ist] 生人自屬西長安“ macht deutlich, dass hier der Berg Tai der Stadt Chang'an gegenüber gestellt wird. Der Berg Tai wird erst in Inschriften der Gruppe III zum Zentrum des Jenseits erklärt und bildet fortan mit der Stadt Chang'an ein Begriffspaar. Daher ist der Text N. 16 in die Gruppe III oder IV einzuordnen.

N. 17: [Der Topf ist] an das Kopfende des Sarges [zu platzieren] 棺頭首.

Da die Verwendung von Bleimännlein erstmals im Text T. 08 (135 n. Chr.) erwähnt wird, lässt sich das Grab, in dem die Inschrift N. 17 aufgefunden wurde, anhand der dem Grab beigegebenen Bleimännlein in die Gruppe II, III oder IV (nämlich nicht früher als 126 n. Chr.) einordnen.

N. 18: Ehrfurchtsvoll setze [ich] den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von Zweitausend Shi, den Hügelminister, den Grabsenior, den Aufseher der Torwachen des Seelentors sowie die Sieben Götter des Grabes hierüber in Kenntnis: Guo Boyang ist am sechsten Mai verstorben. Sein Todestag und seine Todesstunde waren ungünstig. Heute biete [ich] mit Sorgfalt Reiswein, Dörrfleisch, Rispenhirse sowie Eier dar, um am Bestattungstag von Boyang [das Grab] zu beschützen. [Ich bin] zuständig dafür, das Unheil aus den Verstrickungen [zwischen dem Todestag des Verstorbenen und den Tagen, an denen die kalendarischen Geister]

946 Die fünf Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Huang und Zhang jeweils als . . . , 死亡歸□土 und 死亡歸□土 (Xi'an caizheng 1997, 13; Huang Jingchun 2004, 86; Zhang & Bai 2006, 190).

947 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren der Autor des Ausgrabungsberichts, Huang und Zhang jeweils als 何世, 何 und 何.

Tianhe, Dihe, Dahe, Bakui und Jiukan [Dienst haben,] aufzulösen. Die Lebenden und die Verstorbenen sollen bis zu ihrem Ende einander keinen Schaden mehr zufügen. Von heute an sollen alle Verstrickungen und die von den Verstorbenen herrührenden Schicksalsbände [entfernt] werden. [Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 敢告地下二千石、丘丞、墓伯、魂門亭長、冢七神⁹⁴⁸：郭伯陽以五月六日死， “ {死} 日不吉，時不良。今日謹具⁹⁴⁹酒、脯、黃黍⁹⁵⁰、雞子，可以為伯陽下⁹⁵¹墓（葬）之日厭。主解天赫⁹⁵²、地赫、大赫、八魁、九坎重復之央（殃）。生⁹⁵³人死⁹⁵⁴人至老不得復相防（妨）。從今以後⁹⁵⁵，當為□⁹⁵⁶重足（注）⁹⁵⁷、復足（注）、死足（注）。急 “ {急} 如律令。

Im Text N. 18 wird die Phrase „[Das oben Stehende] eilt sehr und [soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 急 “ {急} 如律令“ verwendet, die erstmals in Texten der Gruppe III vorkommt. Deswegen lässt sich der Text N. 18 in die Gruppe III oder IV einordnen. Dafür spricht auch der im Text enthaltene Ausdruck *qishen* 七神 („Sieben Götter“), der erstmals im Text T. 14 (153 n. Chr.) auftaucht.

N. 19: Am ... [Tag] des Februars, dessen erster Tag Xinsi ist, des ... Jahres der Regierungsdevise ..., erteile [ich im Namen des] Himmlischen Herrn den Befehl, [das Unheil vom Grab] zu entfernen. [Der Verstorbene ...] ist [wegen]

-
- 948 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 士 □ (Xi'an donghan mu 2009, 868). Ich entziffere sie als 七神. Das zweite Schriftzeichen ist gut erhalten, aber es wurde im Ausgrabungsbericht unentziffert. Anhand neuer Fotos, die ich während meiner Feldforschung erstellte, lese ich es als *shen* 神.
- 949 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als □□□具 (Xi'an donghan mu 2009, 868). Ich entziffere sie als 今日謹具.
- 950 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als □□ (Xi'an donghan mu 2009, 868). Ich entziffere sie als 黃黍.
- 951 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 千 (Xi'an donghan mu 2009, 868). Ich entziffere es als 下.
- 952 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 荒 (Xi'an donghan mu 2009, 868). Ich entziffere es als 𠄎, eine Variante von 赫.
- 953 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 主 (Xi'an donghan mu 2009, 868). Ich entziffere es als 生.
- 954 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 家 (Xi'an donghan mu 2009, 868). Ich entziffere es als 死.
- 955 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 後□以□ (Xi'an donghan mu 2009, 868). Ich entziffere sie als 從今以後.
- 956 Obwohl das Schriftzeichen an dieser Stelle zu stark kursiv geschrieben und nicht leicht zu entziffern ist, dürfte es meines Erachtens soviel wie „lösen, entfernen“ bedeuten.
- 957 Das Schriftzeichen zu 足 könnte in diesem Kontext „Verstrickung“ bedeuten, daher vermute ich, dass es als ein unrichtiges Tongjiazi von *zhu* 注 verwendet wurde.

seines unglücklichen Schicksals [früh verstorben], sodass seine [vorgeschriebene] Lebensdauer zu Ende gegangen ist. Alles, was [dem Verstorbenen] zusteht, befindet sich im Sarg. [Wenn ...], soll das [...] herantreten und darauf reagieren, [indem es seine magische Wirkkraft entfaltet]. Im Zustand der Freude soll sich [der Verstorbene] nicht nach [den Hinterbliebenen sehnen], auch [in der Bitternis] soll er [nicht an die Hinterbliebenen] denken. Große Katastrophe und Unheil ... Minister ... zehn Millionen ... □□□年二月辛巳 □{朔}⁹⁵⁸□□□□, 天帝下令別移⁹⁵⁹. □□□□□{自}薄命⁹⁶⁰, 壽窮筭 (算)⁹⁶¹盡, □□□□□⁹⁶²當所得皆在棺. □□□, □□往⁹⁶³應之⁹⁶⁴. 樂⁹⁶⁵無相□{念}, □□□{苦無相}思⁹⁶⁶. 齋 (齋) 患禍⁹⁶⁷□□□□□□□□丞⁹⁶⁸

- 958 Im Zeitraum zwischen 90 n. Chr. und 200 n. Chr. gibt es drei Jahre, in denen der erste Tag des Februars ein Xinsi-Tag ist. Bei ihnen handelt es sich um das zweite Jahr der Regierungsdevise Yongyuan 永元二年 (90 n. Chr.), das dritte Jahr der Regierungsdevise Yuanchu 元初三年 (116 n. Chr.) sowie das erste Jahr der Regierungsdevise Jianhe 建和元年 (147 n. Chr.).
- 959 Ich halte das Wort *bieyi* 別移 für ein Synonym für das Wort *yibie* 移別, das in einem weiteren grabschützenden Text zu finden ist: „erteile [ich im Namen des] Himmlischen Herrn den Befehl, [das Unheil vom Grab] zu entfernen 天帝下□{令}移別 (N. 24)“.
- 960 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 得 (Xi'an donghan mu 2009,143). Ich entziffere es als 薄, da das Wort *boming* 薄命 häufig in grabschützenden Texten vorkommt: „dass der Verstorbene Zhang Shujing wegen seines unglücklichen Schicksals früh verstorben ist 但以死人張叔敬薄命蚤 (早) 死 (T. 27)“.
- 961 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 落. Ich entziffere es als 筭 (wörtlich: „zum Zählen dienende Bambustäfelchen“) und deute es als „die Lebensdauer einer Person“.
- 962 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 自. Ich lasse es unentziffert.
- 963 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 注. Ich entziffere es als 往, da der Bedeutungsteil 彳 des Schriftzeichens *wang* 往 mit demjenigen des Schriftzeichens *de* 得 im selben grabschützenden Text identisch ist.
- 964 Das Wort Yingzhi 應之 bedeutet „darauf reagieren“. Es ist in einem anderen grabschützenden Text zu finden: „Im Zustand der Freude sollen sich [weder die Lebenden, noch die Verstorbenen] nach einander sehnen, auch in der Bitternis sollen sie nicht aneinander denken. Wenn der Gott des Bergs Tai [die Verstorbenen] einer Inspektion unterzieht, soll der Ginseng darauf reagieren, [indem er seine magische Wirkkraft entfaltet] 樂無相念, □{苦}無相思. 大 (太) 山將閱, 人參應□{之} (T. 29)“.
- 965 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 藥. Ich entziffere es als 樂.
- 966 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als □. Ich entziffere es als 思.
- 967 Die drei Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als 患齋 □. Ich entziffere sie als 齋患禍.
- 968 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Autor des Ausgrabungsberichts als □. Ich entziffere es als 丞.

auf: „[ich] verwende die Bleimännlein, die [mögliche Verstrickungen] auf sich nehmen sollen 以自代鉛人“. Daher lässt sich der Text N. 20 meines Erachtens in die Gruppe II, III oder IV einordnen.

N. 21: [Im Namen] der Götter ...guang, Dizhu, Nanzhan, des Großen Wagens, Sanlü sowie des Sternbildes Xing bin [ich] dafür zuständig, die unglücklichen Verstrickungen vom kürzlich Verstorbenen des Hauses Zhang zu entfernen. [Daher] verwende [ich] Bleimännlein, Ginseng, Realgar und Heilkräuter Jieli, Rangcao sowie Bieji, um die Verstrickungen der Lebenden auf sie zu übertragen. [Das oben Stehende] eilt [und soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] □光⁹⁷⁷、地柱⁹⁷⁸、南組⁹⁷⁹、北斗、三稻⁹⁸⁰、七星⁹⁸¹，主別解張氏後死者句⁹⁸²伍重復。故⁹⁸³持鉛（鉛）人， “{人}參，雄黃，解離⁹⁸⁴，襄草，別羈⁹⁸⁵，以代生人之名（命）⁹⁸⁶。急如律令。

Im Text N. 21 wird die Verwendung mehrerer Heilkräuter wie „Ginseng ..., Jieli, Rangcao, sowie Bieji {人}參... 解離，襄草，別羈“ erwähnt. Außerdem taucht die Phrase

977 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang und Zhang als 遊 (Wang Yucheng 1996, 61; Huang Jingchun 2004, 99; Zhang & Bai 2006, 125). Wangs Begründung dafür ist, dass man in der Ost-Han-Zeit an einen bekannten bösen Geist glaubte, der Youguang 遊光 hieß. Es ist aber meines Erachtens schwer vorstellbar, dass eine Person sich an einen bösen Geist wendet, um die Verstrickungen zwischen den Lebenden und den Verstorbenen zu eliminieren. Daher lasse ich es unentziffert.

978 Wang deutet das Wort *dizhu* 地柱 als eine Säule auf der Erde, die den Himmel trägt (Wang Yucheng 1996, 62). Ich deute es als einen Götternamen.

979 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang und Zhang als 組, 組 und 極. Ich entziffere es als *zhan* 組 und halte das Wort Nanzhan 南組 für einen Götternamen.

980 Wang deutet den Ausdruck *sanlü* 三稻 als ein glückliches Omen (Wang Yucheng 1996, 62). Ich halte ihn wiederum für einen Götternamen.

981 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang und Zhang jeweils als 七星, 七星 und 六星. Dabei handelt es sich um das Sternbild Xing 星宿, das aus sieben Sternen besteht.

982 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang und Zhang jeweils als 白伍, 句伍 und 句注.

983 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang und Zhang jeweils als 𠄎 (弼), 𠄎 (弼) und □. Ich entziffere es als *gu* 故, da die ähnliche Phrase in einem weiteren grabschützenden Text zu finden ist: „Deswegen verwende [ich] die Bleimännlein 故持鉛（鉛）人 (T. 08)“.

984 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang und Zhang jeweils als 佳, 佳 und 住. Ich entziffere es als *li* 離, da *jieli* 解離 der Name eines üblichen Heilkrautes ist.

985 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Wang, Huang und Zhang jeweils als 羈, und 羈. Ich entziffere es als *ji* 羈, da *bieji* 別羈 der Name eines gewöhnlichen Heilkrautes ist.

986 Das Schriftzeichen *ming* 名 bedeutet meines Erachtens „das Schicksal *ming* 命“, das sich an dieser Stelle auf die unglücklichen Schicksalsbande bezieht.

„[Das oben Stehende] eilt [und soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 急如律令“ auf. Beide Inhalte kommen erst in Texten der Gruppe III vor. Daher lässt sich der Text N. 21 in die Gruppe III oder IV einordnen. Dafür spricht auch die Datierung des Grabes anhand der Verzierungsweise eines dort aufgefundenen Bronzespiegels auf das Ende der Ost-Han-Zeit.

N. 22:

N. 22-1 (Inscription unter dem Talisman I): Die Lebenden gehören zum Dorf, die Verstorbenen gehören zum Grab. Die Lebenden begeben sich vorwärts, die Verstorbenen schreiten rückwärts. Die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich auf verschiedenen Wegen. [Die Verstorbenen] sollen [den Lebenden] keinen Schaden mehr zufügen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und [Regularien behandelt werden] •生人有鄉，死人有墓。生人前行，死人卻行。死生異路，毋復相忤⁹⁸⁷。•⁹⁸⁸如律□{令}.

N. 22-2 (Inscription im Talisman II): Rechter Adjutant des Kommissars 右賊史⁹⁸⁹. Das Sternbild Xinxiu 天心星⁹⁹⁰. Linker Adjutant des Kommissars 左賊史.

Der Text N. 22 besteht aus zwei Inschriften. Eine Inschrift befindet sich unterhalb der bildlichen Darstellung des Großen Wagens, die andere Inschrift ist in die bildliche Darstellung eines weiteren Sternbildes integriert und dient der textlichen Erläuterung des Sternbildes. Der Große Wagen wurde in der Form eines Löffels dargestellt, der aus sieben kleinen Kreisen besteht, die über kurze Linien miteinander verbunden sind. Jene Darstellungsweise des Großen Wagens findet noch bei vier weiteren Talismanen (T. 02-2, N. 12, N. 14-3, H. 02) Anwendung, die allesamt auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert werden. Daher lässt sich auch das Beispiel N. 22 auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren.

N. 23: Höchst glücklich. [Der Topf möge] den Nachkommen Wohl [bringen] 大吉。宜子孫.

987 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Liu und Zhu als 忤 (Liu Weipeng & Li Zhaoyang 2004, 86; Zhu Lei 2011, 92). Ich entziffere es als *wu* 忤, da eine ähnliche Phrase in einem weiteren grabschützenden Text zu finden ist: „Die Hinterbliebenen und die Verstorbenen befinden sich in verschiedenen [Welten], sie sollen einander keinen Schaden zufügen 生死各合異處，無相害忤 (T. 25)“.

988 Der runde Punkt markiert meines Erachtens, dass der grabschützende Text an dieser Stelle fortgesetzt wird.

989 Der *zeicao*-Kommissar 賊曹 war in der Han-Zeit zuständig dafür, die öffentliche Sicherheit eines Kreises aufrechtzuerhalten. Der Amtstitel *youzeishi* 右賊史 kann entsprechend als „Rechter Adjutant des Kommissars“ übersetzt werden.

990 Für die Diskussion über das Sternbild Xinxiu siehe Kapitel 2.4.

Die Inschrift N. 23 und ihre Verzierung sind fast identisch mit der Inschrift N. 10, die auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert wird. Aufgrund der im Grab gefundenen Stele, die 169 n. Chr. Errichtet wurde, wird das Grab auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert. Dafür spricht auch die Form des halbkugeligen grabschützenden Tontopfs. Daher lässt sich der Text N. 23 der Gruppe III oder IV zuordnen.

N. 24: Am [heutigen] höchst glücklichen Tag, an dem der Gott Chu [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, erteile [ich im Namen des] Himmlischen Herrn [den Befehl, das Unheil vom Grab] zu entfernen. ... [Der Verstorbene] ... Zhu ist gewiss wegen seines eigenen unglücklichen Schicksals früh verstorben. ... Es sollen keine unglücklichen Verstrickungen zwischen dem Verstorbenen und den Lebenden, seiner Mutter, seinem jüngeren Bruder sowie ... mehr bestehen. Die [Lebenden] gehören ..., die [Verstorbenen] gehören ... Die Lebenden und die Verstorbenen sind [von Natur aus] unterschiedlich. [Die Verstorbenen] sollen [den Lebenden] keinen Schaden mehr zufügen. Der Himmlische Herr hat [das Schreiben] versiegelt, damit das Unheil ... entfernt und verhindert wird. [Das oben Stehende soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden], mit denen die Entfernung und Verhinderung [des Unheils] angeordnet wird 大吉日，直除，天帝下□{令}⁹⁹¹移別。□□□□□□⁹⁹²主涼自⁹⁹³薄命蚤（早）□{死}，□□有□自隨，不得□□{復重}生人母弟□□。□{生}人□{自}屬□□，□{死}人屬□□，□□□官。生死異同，勿□{復}相奸⁹⁹⁴。天帝所窆（封）⁹⁹⁵，別約⁹⁹⁶咎□各。如□別約律令。

991 Die Leerstelle ist mit dem Schriftzeichen *ling* 令 („Befehl“) zu ergänzen, da zwei ähnliche Phrasen in zwei anderen grabschützenden Texten zu finden sind: „erteile [ich im Namen des] Himmlischen Herrn den Befehl, [das Unheil vom Grab] zu entfernen 天帝下令別移 (N. 19)“; „erteile [ich im Namen des] Himmlischen Herrn den Befehl, [das Unheil vom Grab] zu entfernen 天帝下令移 (B. 08)“.

992 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo und Huang als 彗 (Luo Zhenyu 1929, 2887; Huang Jingchun 2004, 139). Ich lasse es zwar unentziffert, aber es muss sich meines Erachtens um den Nachnamen des Verstorbenen handeln. Da das Zeichen den Bedeutungsteil *gong* 弓 trägt, sind wohl hiermit die Nachnamen Zhang 張, Hong 弘, Mi 彌, Xian 弦, Mi 弭 oder Qiang 彊 gemeint.

993 Der Ausdruck *liangzi* 涼自 findet sich auch in folgendem grabschützenden Text: „dein Glück ist gewiss wegen deines eigenen bösen Schicksals aufgezehrt 女（汝）涼（諒）自薄命祿盡“ (B. 07).“

994 Das Wort *gan* 奸 bedeutet hier „schaden“.

995 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo und Huang jeweils als 窆 und 定. Das Wort *bian* 窆 war ein Synonym für das Wort *feng* 封. Ich deute es als „Versiegelung [des Schreibens mit magischer Kraft in Namen des Himmlischen Herrn]“.

996 Das Wort *yue* 約 bedeutet meines Erachtens in diesem Zusammenhang „verhindern“.

Drei Phrasen werden sowohl im Text N. 24 als auch im Text B. 08, der auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert wird, verwendet: „erteile [ich im Namen des] Himmlischen Herrn den Befehl, [das Unheil vom Grab] zu entfernen 天帝下令（別）移“; „ist gewiss wegen seines eigenen unglücklichen Schicksals früh verstorben 涼自薄命蚤（早）□{死}“; „Die Lebenden und die Verstorbenen sind [von Natur aus] unterschiedlich. [Die Verstorbenen] sollen [den Lebenden] keinen Schaden mehr zufügen 生死異同，勿□{復}相奸“. Daher lässt sich der Text N. 24 meines Erachtens in die Gruppe III oder IV einordnen.

N. 25:

N. 25-1 (Inscription auf der Außenwand des Topfs): Dem Süden ist die Farbe Zinnoberrot zugeordnet. [Sein Ton auf der pentatonischen Skala] ist Zi. [Sein entsprechendes] inneres Organ ist das Herz. [Sein ...] sind die Zähne. Sein [göttliches] Tier ist der Zinnobervogel, dessen Gefieder farben[froh] ist. Er befindet sich im großen Yang und besitzt die Eigenschaft des Feuers. Sein Planet ist der Mars. [Die ihm zugeordneten Tage sind diejenigen Tage, deren Himmelsstämme] Bing oder Ding sind. [Da der Verstorbene] in die Erde zu vergraben ist, [verwende ich] das Erz Zinnober und ..., die ... Liang wiegen, um [das Grab] zu beschützen. [Die Lunge] ist zuständig dafür Kummer [zu erzeugen]. Die Fünf Erzsorten [sollen] das Unheil der Waffen, das vom Metall ausgeht, vertreiben. Nachdem das Abwehrzeichen errichtet worden ist, soll es sich für das Grab dazu eignen, Seidenraupen zu züchten und Maulbeerbäume zu pflanzen. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 南方赤⁹⁹⁷, □□{其音}屬徵, □{其}臧（臟）在心, □{其}□齒。其□{獸}朱爵（雀），身有□紋⁹⁹⁸, 處大（太）陽⁹⁹⁹, 有火。□□{其星}為熒星。

997 Im Kapitel *Tianwen xun* des unter der Leitung von Liu an 劉安 (179–122 v. Chr.) verfassten Werks *Huainanzi* sind sehr ähnliche Sätze zu finden: „Dem Süden ist das Feuer zugeordnet. Sein Kaiser ist Kaiser Yan, dessen Minister Zhuming heißt, der die Waage in die Hand nimmt, um den Sommer zu verwalten. Sein Gott ist der Mars. Sein göttliches Tier ist der Zinnobervogel. Sein Ton [auf der pentatonischen Skala] ist Zi. Seine ihm zugeordneten Tage sind diejenigen Tage, deren Himmelsstämme Bing und Ding sind 南方，火也，其帝炎帝，其佐朱明，執衡而治夏，其神為熒惑，其獸朱鳥，其音徵，其日丙丁 (Huainanzi jishi 1998, 186)“.

998 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Huang und Zhang jeweils als 𠄎, □ und 𠄎 (Luo Zhenyu 1929, 2888; Huang Jingchun 2004, 120; Zhang & Bai 2006, 187). Es ist zwar teilweise abgeblättert, aber seine rechte Seite ist noch erkennbar: 文. Daher entziffere ich es als *wen* 紋 („farbenfroh“). Es handelt sich dabei um das Muster des Federkleides des Zinnobervogels.

999 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Huang und Zhang jeweils als 𠄎, 陽 und 𠄎.

丙丁。下入地中¹⁰⁰⁰，丹沙（砂）、石政重□兩¹⁰⁰¹以填（鎮）。□{肺}¹⁰⁰²主憂，五□{石}辟金¹⁰⁰³兵。立填（鎮）以後宜蟲（蠶）¹⁰⁰⁴桑。如律令。

N. 25-2 (Inscription auf dem Boden des Topfs): [Der Grabherr] ... soll zehntausend Generationen lang ohne Unheil sein □母¹⁰⁰⁵萬世无¹⁰⁰⁶咎。

Im Text N. 25 sind die Himmelsrichtungen, die Himmelsstämme, die Erzsorten und die Mengenangaben des Gewichts, ebenso wie beim Text N. 12, der auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert wird, entsprechend der Fünf-Phasen-Lehre kombiniert. Die ausführliche Auflistung der verschiedenen Bestandteile der Fünf-Phasen-Lehre ist ein Charakteristikum von grabschützenden Texten gegen Ende der Ost-Han-Zeit. Folglich lässt sich auch der Text N. 25 auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren bzw. in die Gruppe III oder IV einordnen.

N. 26: [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, setze das „vom Gelben Gott hergestellte Siegel“ ein, um das aus dem Himmel und der Erde herrührende Unge- mach und Unheil zu entfernen und zu eliminieren. [Ich] bin dafür zuständig, für das Haus Zhang seine [unterirdische] Wohnstätte, die [dem Haus] Glück oder Unglück [bringen könnte], zu beschützen und das Unheil aus den vier Himmels- richtungen abzuwenden. [Ich] biete diese vorzügliche magische Medizin dar, die das Unglück vertreibt, damit die hundert Arten des Unheils sich von selbst

1000 Das Subjekt des Satzes müssten „die Verstorbenen“ sein, da eine ähnliche Phrase in einem anderen grabschützenden Text zu finden ist: „Die Verstorbenen begeben sich in die Erde 死入土 (T. 03)“.

1001 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Huang und Zhang jeweils als □菑, □兩 und 復滿.

1002 Die Fünf-Elemente-Lehre wurde auch in die Theorie der Chinesischen Medizin integriert. Einem Zitat aus dem Werk *Huangdi neijing* 黃帝內經 zufolge ist die Lunge, die die Sorge hervorbringt, dem Element Metall zugeordnet: „Der Westen erzeugt Trockenheit, die das Element Metall erzeugt. Das Metall erzeugt den scharfen Geschmack, der die Lunge erzeugt. ... Das der Lunge entsprechende Gemüt ist Kummer 西方生燥, 燥生金, 金生辛, 辛生肺... 在志為憂 (Huangdi neijing suwen jiaoshi 1982, 78)“.

1003 Der Fünf-Phasen-Lehre zufolge bändigt das Feuer, dem das Erz Zinnober zugeordnet ist, das Metall.

1004 Huang zufolge ist das Schriftzeichen *cong* 蟲 („Wurm“) als *can* 蠶 („Seidenraupe“) zu deuten (Huang Jingchun 2004, 120).

1005 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Huang und Zhang jeweils als □母 萬世, □母萬世 und 萬世.

1006 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Luo, Huang und Zhang jeweils als 无, 无 und 无. Ich entziffere es als *wu* 无. Sein zweiter horizontaler Strich wurde vermutlich wegen der schnellen Pinselührung nicht gerade geschrieben, weswegen das Zeichen wie 无 („eine Art Stauung des Qi, die von einer verschluckten Speise verursacht wird“) aussieht.

auflösen und verschwinden werden. Möge das Haus Zhang sehr reich und fruchtbar sein. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 天帝使者黃神越章，為天解仇（咎）¹⁰⁰⁷，為地除央（殃）。主為張氏之家鎮利害宅¹⁰⁰⁸，襄（襪）¹⁰⁰⁹四方諸凶央（殃）。奉勝神藥，主辟不詳（祥），百禍皆自肖（消）亡，張氏之家大富昌¹⁰¹⁰。如律令。

Im Text N. 26 kommen drei Phrasen („der Bote des Himmlischen Herrn 天帝使者“, „das vom Gelben Gott hergestellte Siegel‘ 黃神越章“ und „magische Medizin 神藥“) vor, die erstmals in Texten der Gruppe II gebraucht werden. Daher lässt sich der obenstehende Text in die Gruppe II, III oder IV einordnen.

N. 27: [Ich verwende] acht Liang Arsenopyrit, [das dem Metall zugeordnet ist], im Osten [des Grabes]. Die besondere Eigenschaft des Metalls ist seine Formbarkeit, die zu seiner Steifheit führt, [mit der das Holz gebändigt werden wird.] Es ist höchst gerechtfertigt, das Unglück zu entfernen und ... Es ist das Gesetz des Himmels, dass die fünf Elemente einander bändigen. Der Grüne Drache stößt keinen Laut aus, dies wird dem Grabkaiser Glück bringen. Der Weiße Tiger demonstriert nicht seine Stärke, deshalb werden die beiden [Elemente, Metall und Holz,] einander keinen Schaden mehr zufügen. Das Haus Wang möge reich und ehrwürdig sein, [ihr glückliches Leben] möge erfüllt sein von Gesang und Tanz. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt

1007 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang, Zhang und Liu jeweils als 仇, 仇, 仇 und 讐 (Ikeda 1981, 274; Huang Jingchun 2004, 136; Zhang & Bai, 2006, 177; Liu Zhao-rui 2007, 290). Huang deutet es als „Hass“. In der Han-Zeit war das Schriftzeichen 仇 jedoch meines Erachtens sehr wohl ein Tongjiazi von *jiu* 咎, weil es nach dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* damals wie *jiu* 九 ausgesprochen wurde: „Das Schriftzeichen *jiu* 仇 hat den Bedeutungsteil *ren* 人 und es klingt wie *jiu* 仇... 從人。九聲“. Außerdem ist eine ähnliche Phrase in einem weiteren grabschützenden Text zu finden: „[Ich] vertreibe f vertreibe vom Himmel das Unge-mach, tilge von den Menschen das Unheil 為天解九（咎），為人除央（殃）(T. 13)“.

1008 Der Ausdruck *lihai zhai* 利害宅 (wörtlich: „das Wohnhaus des Glücks und des Unheils“) muss sich auf das unterirdische Wohnhaus, also das Grab, beziehen, da das Grab in grabschützen-den Texten häufig als *zhai* 宅 („Wohnhaus“) bezeichnet wurde: „[Ich verwende] die magische Medizin, um das Grab, das [unterirdische] Wohnhaus zu beschützen 神藥以填（鎮）□塚宅 (T. 14)“.

1009 Nach dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* „bedeutet das Wort *rang*, die bösen Geister und das Unheil durch eine Opferdarbietung abzuwenden‘. ... Es klingt wie das Wort *rang* 襪... 祀除厲殃也... 襄聲 (Shuowen jiezi zhu 1981, 7)“. Deswegen könnte das Schriftzeichen *rang* 襪 in der Han-Zeit ein Tongjiazi von *rang* 襪 gewesen sein.

1010 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Ikeda, Huang, Zhang und Liu jeweils als 富, 富, 富 und 吉.

werden] 礪石八兩在東方¹⁰¹¹, 金曰從革¹⁰¹²成積剛¹⁰¹³。□上去害¹⁰¹⁴純厚高, 五行相制天之常。青龍¹⁰¹⁵不鳴利墓皇, 白虎¹⁰¹⁶不威兩不傷¹⁰¹⁷。王氏富貴歌作倡。如律令。

Im Text N. 27 sind die Himmelsrichtung, der Gott der Himmelsrichtung, die Erzsorte und die Mengenangabe ihres Gewichts sowie die zu bändigende Himmelsrichtung wie im Text N. 12, der auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert wird, entsprechend der Fünf-Phasen-Lehre kombiniert. Außerdem ist der Text in reimendenden Versen verfasst¹⁰¹⁸, was auf eine hoch entwickelte Form des grabschützenden Textes hinweist. Daher lässt sich das Beispiel N. 27 meines Erachtens auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren bzw. in die Gruppe III od. IV einordnen.

N. 28:

N. 28-1 (M:1): [Im Namen des] Gottes, Herrn Tianli, löse [ich] die aus Leichen herrührenden [tödlichen] Verstrickungen auf. [Im Namen der] Götter Taiyi und

1011 Das Erz Arsenopyrit *yushi* 礪石 ist wegen seiner Beschaffenheit, vor allem wegen seiner weißen Farbe, in der Fünf-Phasen-Lehre dem Westen anstatt dem Osten zugeordnet. Dem Westen und dem Osten sind jeweils Metall und Holz zugeordnet. Daher weist die Verwendung von Arsenopyrit im Osten des Grabes darauf hin, dass der östliche Teil des Grabes geschützt wird.

1012 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Liu als 日 (Zhang & Bai 2006, 183; Liu Zhaorui 2007, 291). Ich entziffere es als *yue* 曰, da die Phrase *jinyue congge* im Kapitel *Hongfan* 洪範 des Buches *Shangshu* 尚書 zu finden ist: „Die Eigenschaft des Wassers ist das Herunterfließen. Die Eigenschaft des Feuers ist das Emporschnellen. Die Eigenschaft des Holzes ist seine Biegsamkeit. Die Eigenschaft des Metalls ist seine Formbarkeit. Die Eigenschaft der Erde ist ihre Eignung für den Ackerbau 水曰潤下, 火曰炎上, 木曰曲直, 金曰從革, 土爰稼穡 (Shangshu yizhu 2004, 219)“.

1013 Die Betonung der Steifheit des Metalls weist darauf hin, dass an dieser Stelle die Bändigung des Holzes angedeutet wurde, weil steifes Metall in der Lage ist Holz abzuschlagen.

1014 Die vier Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Liu jeweils als □上去害 und □土玄害.

1015 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifizieren Zhang und Liu jeweils als 龍 und □.

1016 Der Grüne Drache und der Weiße Tiger beziehen sich in diesem Kontext jeweils auf den östlichen und westlichen Teil des Grabes.

1017 An dieser Stelle ist nicht nur gemeint, dass die beiden Elemente, Metall und Holz, einander nicht schädigen sollen, sondern auch, dass das Grab durch sie geschützt werden soll.

1018 Fan weist darauf hin, dass im Mittelalter die Schriftzeichen *gang* 剛 und *gao* 高 jeweils [kaŋ] und [kau] ausgesprochen wurden, daher reimten sie sich damals mit den jeweils anderen Schriftzeichen am Versende: *fang* 方, *chang* 常, *huang* 皇, *shang* 傷, *chang* 倡, was ein Merkmal des Versmaßes Boliangti 柏梁體 ist (Fan Ziye 2009, 130).

Liuding löse [ich ebenfalls] die aus dem Sternbild Xu herrührenden [bösen Verstrickungen] auf 天李子¹⁰¹⁹解尸注。大（太）一、六丁解虛星¹⁰²⁰。

N. 28-2 (M:2): [Im Namen des] Gottes, Herrn Tianli, löse [ich] die aus Leichen herrührenden [tödlichen] Verstrickungen auf. [Im Namen der] Götter Taiyi und Liuding löse [ich ebenfalls] die aus dem Sternbild Xu herrührenden [bösen Verstrickungen] auf □{天}李子解尸注。大（太）一、六丁解虛星。

N. 28-3 (M:3): [Im Namen des] Gottes, Herrn Tianli, löse [ich] die aus Leichen herrührenden [tödlichen] Verstrickungen auf. [Im Namen der] Götter Taiyi und Liuding löse [ich ebenfalls] die aus dem Sternbild Xu herrührenden [bösen Verstrickungen] auf 天李子解尸注。大（太）一、六丁解虛星。

Im Text N. 28 werden zwei Ausdrücke („die aus Leichen herrührenden [tödlichen] Verstrickungen 尸注“ und „[kalendarischer Gott] Liuding 六丁“) verwendet. Sie tauchen erstmals jeweils in den Texten B. 08 und S. 02-1 auf, die beide auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert werden. Daher lässt sich der obenstehende Text meines Erachtens auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren bzw. in die Gruppe III od. IV einordnen.

N. 29: [Mit dem Stempel mit der Inschrift] „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“
... 黃神越章□□...

Im Text N. 29 kommt der Ausdruck „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel 黃神越章“ vor, der erst in Texten der Gruppe II auftaucht. Das Grab, in dem der Text N. 29 aufgefunden wurde, wird aufgrund der tönernen Grabbeigaben auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert. Daher lässt sich der obenstehende Text dementsprechend in die Gruppe III od. IV einordnen.

1019 Der Ausdruck *tianli* 天李 ist auch in mehreren qin- und hanzeitlichen Almanachen *rishu* zu finden. Der Name Tianli im Almanach aus Shuihudi z. B. bezeichnet einen kalendarischen Gott, dessen zeitliche Tabus eingehalten werden sollen, andernfalls würde ein Todesfall stattfinden (Shuihudi qinmu zhujian 1990, 226). Das Wort *zi* 子 ist meines Erachtens in diesem Kontext als eine respektvolle Anredeform zu deuten. Li zufolge kann *tianli* in diesem Kontext anhand eines Zitats aus dem Werk *Jinshu* mit dem Sternbild *tianli* 天理 identifiziert werden, das aus jenen vier Sternen besteht, die den vorderen des Großen Wagens bilden: „Die vier Sterne des Vorderteils des Großen Wagens formen das Gefängnis der Ehrenvollen. Man nennt sie Tianli 魁中四星為貴人之牢，曰天理也 (Jinshu 1974, 291)“ (Li Zhaoyang 2012, 48).

1020 Nach einem Zitat aus dem Werk *Shiji* „obliegen dem Sternbild Xu die Angelegenheiten der Bestattung 虛為哭泣之事 (Shiji, 27.1308)“. Es besteht aus zwei Sternen. Auf einer hanzeitlichen Sternkarte wurde es gemeinsam mit dem Sternbild Wei 危 dargestellt, mit dem es ein Pentagon bildet. Siehe Kapitel 2.1.2.

Schriftlichkeit

Die Beispiele N. 30 und N. 31, die jeweils nur einen Talisman und keinen weiteren Text enthalten, lassen sich anhand ihrer Form und anhand der Architektur des Grabes auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren.

Die zeitliche Einteilung der nicht genau datierbaren grabschützenden Texte kann mit Tabelle 11 aufgelistet werden:

Tabelle 11. Zeitliche Einteilung und Datierung der nicht genau datierbaren grabschützenden Texte

Nr.	Gruppe	Datierung	Nr.	Gruppe	Datierung
H. 02	III od. IV	E. O.	N. 11	III od. IV	E. O.
B. 07	IV	E. O.	N. 12	III od. IV	E. O.
B. 08	IV	E. O.	N. 13	I, II, III od. IV	M./E. O.
B. 09	III od. IV	E. O.	N. 14	III od. IV	E. O.
B. 10	IV	E. O.	N. 15	IV	E. O.
BM. 01	III od. IV	E. O.	N. 16	III od. IV	E. O.
S. 02	IV	E. O.	N. 17	II, III od. IV	M./E. O.
S. 03	IV	E. O.	N. 18	III od. IV	E. O.
S. 04	IV	E. O.	N. 19	III od. IV	E. O.
Z. 02	IV	E. O.	N. 20	II, III od. IV	M./E. O.
Z. 03	III od. IV	E. O.	N. 21	III od. IV	E. O.
N. 01	I, II, III od. IV	M./E. O.	N. 22	III od. IV	E. O.
N. 02	III od. IV	E. O.	N. 23	III od. IV	E. O.
N. 03	II, III od. IV	M./E. O.	N. 24	III od. IV	E. O.
N. 04	II, III od. IV	M./E. O.	N. 25	III od. IV	E. O.
N. 05	III od. IV	E. O.	N. 26	II, III od. IV	M./E. O.
N. 06	III od. IV	E. O.	N. 27	III od. IV	E. O.
N. 07	III od. IV	E. O.	N. 28	III od. IV	E. O.
N. 08	III od. IV	E. O.	N. 29	III od. IV	E. O.
N. 09	II, III od. IV	M./E. O.	N. 30	III od. IV	E. O.
N. 10	III od. IV	E. O.	N. 31	III od. IV	E. O.

E. O. = Ende Ost-Han; M./E. O. = Mitte/Ende Ost-Han

Aus der obigen Analyse sind die folgenden Schlüsse zu ziehen:

1. Die meisten beschrifteten grabschützenden Gegenstände, die eine Inschrift bzw. einen Talisman tragen, lassen sich in vier zeitliche Gruppen einteilen. Einige weitere mit Inschriften versehenen grabschützenden Gegenstände lassen sich nur grob auf

das Ende der Ost-Han-Zeit oder auf den Zeitraum zwischen der Mitte und dem Ende der Ost-Han-Zeit datieren:

Gruppe I: H. 01, T. 01, T. 02-1, T. 03 (4);

Gruppe II: T. 04, T. 05, T. 06, T. 07, T. 08, T. 09 (6);

Gruppe III: T. 10, T. 02-2, T. 11–T. 13, B. 01, T. 14–T. 18, B. 02 (12);

Gruppe IV: T. 19–T. 39, B. 03–B. 06, S. 01, Z. 01, B. 07, B. 08, B. 10, S. 02–S. 04, Z. 02, N. 15 (35);

Ende der Ost-Han-Zeit: H. 02, B. 09, BM. 01, Z.03, N. 02, N. 05, N. 06, N. 07, N. 08, N. 10, N. 11, N. 12, N. 14, N. 16, N. 18, N. 19, N. 21, N. 22, N. 23, N. 24, N. 25, N. 28, N. 29, N. 30, N. 31 (25);

Mitte/Ende der Ost-Han-Zeit: N. 01, N. 03, N. 04, N. 09, N. 13, N. 17, N. 20, N. 26 (8).

2. Die genau datierbaren grabschützenden Texte lassen sich in die oben genannten vier Gruppen einteilen, deren jeweils 4, 6, 12 und 27 Texte zugeordnet werden konnten. Wie das Diagramm 1 aufzeigt, nimmt ihre Anzahl zwischen 76 n. Chr. und 125 n. Chr. langsam und zwischen 126 n. Chr. und 165 n. Chr. sehr rasch zu. Sie erreicht zwischen 166 n. Chr. und 196 n. Chr. einen Höhepunkt und nimmt danach abrupt ab.

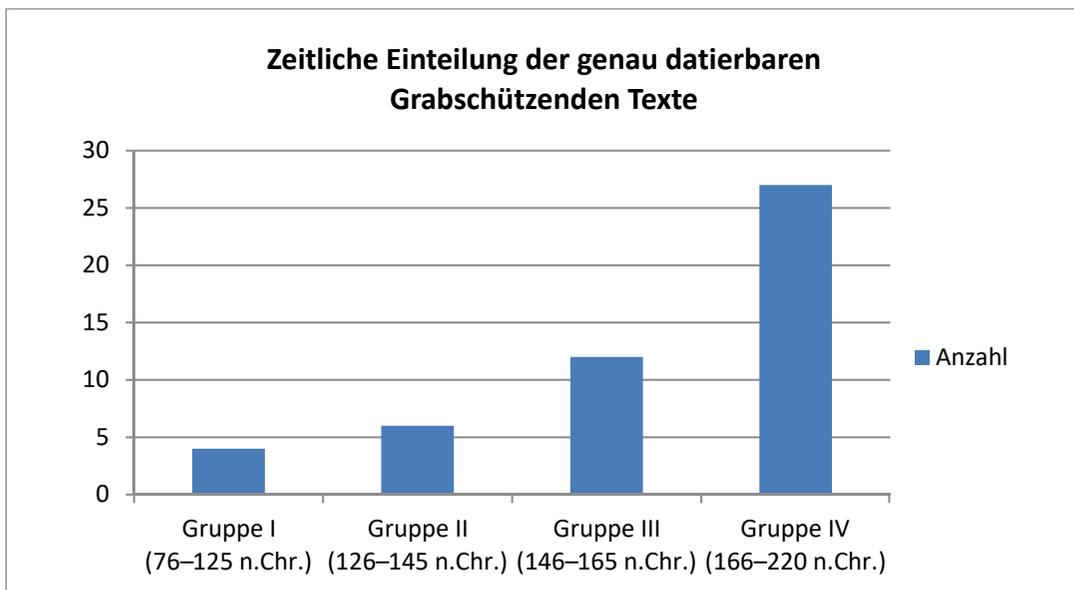


Diagramm 1. Zeitliche Einteilung der genau datierbaren grabschützenden Texte

2.3.3 Textliche Merkmale der grabschützenden Texte

In der Analyse der Merkmale der grabschützenden Texte sind die folgenden Aspekte zu behandeln:

1. Textliche Struktur des grabschützenden Texts
2. Merkmale eines amtlichen Schreibens
3. Selbstbezeichnungen der grabschützenden Texte

1. Textliche Struktur des grabschützenden Texts

Rein formal betrachtet, lassen sich die grabschützenden Texte in die folgenden Bausteine zerlegen:

1. ZA: die Zeitangabe, die meistens angibt, an welchem Tag der Verstorbene bestattet und der grabschützende Text dem Grab beigegeben wurde;
2. OA: die Ortsangabe, die oft angibt, an welchem Ort der grabschützende Text im Grab zu platzieren war. Hierbei kann es sich um eine konkrete Position oder um eine symbolische Position handeln, die im Rahmen der Zahlenkunst festgelegt wurde;
3. AA: den Absender, den Adressaten und die Angabe, ob der Absender dem Adressaten übergeordnet, gleichrangig oder untergeordnet war;
4. AL: den Anlass zur Anfertigung eines grabschützenden Textes, der oft in einem kurzen Satz oder sogar manchmal mit einem einzelnen Wort zusammengefasst wurde;
5. BT: die Beschwörung der Trennung zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen, die mit unterschiedlichen Phrasen zum Ausdruck gebracht wurde;
6. SW: das Schlusswort, das meist darauf hinweist, dass das oben Stehende gemäß den Gesetzen und Regularien behandelt werden soll;
7. AP: andere relevante Phrasen, bei denen es sich vor allem um Segenswünsche handelt, oder die sich auf die Abschließung des Vertrags und dessen Gültigkeit sowie auf die Opferdarbietung beziehen.

Die textliche Struktur der grabschützenden Texte, die sich aus den oben genannten Bausteinen zusammensetzt, wird in Tabelle 12 veranschaulicht.

Tabelle 12. Textliche Struktur der grabschützenden Texte

Nr.	Textliche Struktur
T. 01	ZA(永元...己未)+AA(□□陳...敢言之)+...(□大...□□)+BT(生人...□□)+SW(如律令)
T. 02-1	ZA(永元...)+...(...)+BT(死者...□皇)+...(...)
T. 03	ZA(延光...四日)+BT(生人之死...深自葬)+SW(如律令)
T. 04	OA(中央)+BT(雄黃...安土)
T. 05	ZA(永建...□□)+BT(天帝...瓶別)+AA(□□□丘丞...二千石)+SW(如瓶別律令)
T. 06	ZA(陽嘉...甲戌)+BT(徐天帝...越章之印)+SW(如律令)
T. 07	ZA(陽嘉...戊申)+AL(天帝神師...厭)+BT(□□四...□□)+SW(□律令)
T. 08	ZA(陽嘉...廿八日)+AA(天帝...死名藉)+AL(王巨子...先故□)+BT(故持鋤...相侯郭)+...(□□...□□)
T. 09	ZA(永和...申直□)+AL(□{天帝...之墳)+AA(墓東...曹主人□□□)+BT(今日吉日...中央□□□□)+AA(天帝使者...主□□□□)+...(□□□)
T. 10	ZA(□□□□{年}九月...己卯)+AL(天帝使者...之□{家}□□□□□□□)+BT(生人自...相求索)+SW(□{如}律令)
T. 02-2	ZA(建和...四日)+AL(解...鉤投日死)+AA(告上司...告語)+BT(故以自代...九人□)+SW(□□□{如}律令)
T. 11	ZA(建和...九□□)+AL(左神師...葬死人)+BT(死者去...以當□)+AP(當昌吉...天自從之)+SW(如律令)
T. 12	ZA(建和...己酉)+AL(左神師...葬死人)+BT(死者去...以當□)+AP(當昌吉...天自從之)+SW(如律令)
T. 13	ZA(建和...十一日)+AL(天□{帝}...不祥)+BT(臣受主...死□□□□)+SW(如律令)
T. 14	ZA(元嘉...庚申)+AL(黃帝與...合會)+BT(神藥以...安此瓶)+AP(神明利冢...合日始)+SW(如律令)
T. 15	ZA(永壽...己酉)+AL(天帝使者...填厭)+BT(署□□...慈石)+SW(他□{如}律□{令})
T. 16	ZA(永壽...乙酉)+AA(天帝...二千石)+AL(今成氏...相拘籍)+BT(到復其...相求索)+SW(急急如律令)
T. 17	ZA(永壽...直執)+AL(謹為...填厭)+BT(縣官敢告...土功)+SW(急如律令)
T. 18	ZA(永壽...丙申)+AL(黃神使者...子孫)+BT(令死人...為盟)+SW(如律令)
T. 19	ZA(延熹...直開)+AA(移五部...羝羊)+AL(令韓祔興...相求)+BT(動伯...除咎)+AP(吉央富貴毋極)+SW(如律令)
T. 20	ZA(延熹...□平)+AL(□□□死...復重)+BT(□□□□□九...復來...)+AP(□□吉陽...)+SW(如律令)
T. 21-1	AA(天帝...凶之吏)+AL(今有...後死子貝)+BT(□十一...相防(妨))+SW(他如律令)
T. 21-2	...(...)+BT(□□□酒...注安...□□)+SW(如□□{律}令)
T. 21-3	(永康...十日)+AL(今□□□河南...)+BT(...日蒿里沒行...)+...(...)
T. 22	ZA(建寧...直除)+AL(皇帝使者...□王)+BT(上天□{倉}倉, 下□{地}盲盲...)+...(...)
T. 23	ZA(建寧...月□日)+AL(黃帝青鳥...葬者得適)+BT(□□□以曾青...死者)+AA(丘丞...□內)+SW(如律令)

Tabelle 12. Fortsetzung

Nr.	Textliche Struktur
T. 24	OA(南方)+ZA(建寧...乙卯)+BT(□□帝...母惡神□不起)+SW(如律令)
T. 25	ZA(建寧...直危)+AL(天帝...封冢神瓶)+BT(上天...苻轉他)+SW(□{如}律令)
T. 26-1	ZA(熹平...甲申)+AL(爲陳叔敬...解適)+AA(告北冢公伯...武夷王)+BT(生人...異路)+SW(急〃如律令)+BT(善者...受其殃)+SW(急〃)
T. 26-2	ZA(熹平...甲申)+AL(爲陳叔敬...解適)+AA(告西冢公伯...武夷王)+BT(生人...異路)+SW(急〃如律令)+BT(善者...受其殃)+SW(急〃)
T. 27	ZA(熹平...庚申)+AA(天帝...伍長等)+AL(今日吉良...歸丘墓)+BT(黃神生...煩擾張氏之家)+SW(急〃如律令)
T. 28	ZA(熹平...壬辰)+AL(天帝...解適)+AA(告四丘...武夷王)+BT(生人...異路)+SW(急〃如律令)
T. 29	ZA(熹平...丙申)+AL(天帝曰止...臺冢墓)+AA(移丘承...父老)+BT(令胥文臺...相朔)+AP(令胥氏家生人...墓主)+BT(封鎮到...無死喪)+SW(他如...律令)
T. 30	ZA(熹平...己酉)+AL(厭)+AA(□{天}帝告...不起)+BT(持□{曾}青...□中)+AA(告丘丞...亭長)+SW(急〃如律令)
T. 31	ZA(光和...直破)+AL(厭...土氣)+BT(木王...遠行千里)+SW(如律令)
T. 32	ZA(光和...丙□{申})+AL(黃神北...人家)+BT(□□...神藥)+...{王等...}+SW(□□令)
T. 33	ZA(中平...□□{直}□)+AA(謹告...墓□□)+AL(□□□之家...)+BT(...門塞墓...)+SW(如...令)
T. 34	ZA(初平...□□{戊}申)+AL(□支奉...解諸句□{按})+BT(□{解}諸句...隨地下拾)+...{□□□...□□□}
T. 35	ZA(初平元年...□□)+AL(□死者河...久相視)+BT(□汝自當下...長□□{相忘})+SW(□{如}律令)
T. 36	ZA(初平...五日)+AL(...孫氏...歲月破□{煞})+AA(固丘丞...二千□{石})+BT(前.....星經...)+SW(急急如□□{律令})
T. 37	ZA(□{初}平...丙□{申})+AL(□□草...重複)+AA(告丘丞...他鄉)+BT(爲人立先...道行人)+SW(如律令)
T. 38	ZA(初平...乙未)+AL(天帝使者...當歸蒿里)+BT(千□{秋}萬□{歲}...樂無相□{念})+SW(□□{急急}如律令)
T. 39	ZA(初平...直危)+AL(天帝...當歸舊闕)+AA(慈告丘丞...尚書)+BT(令王氏冢...震郭門)+SW(如律令)
N. 01	BT(天帝詰...以次行)
N. 02	AL(黃帝...千里)+BT(移荅...神藥□□荅)+SW(急如律令)
N. 03	AL(天□{帝}...安冢□{立}先)+BT(□□{移}殃)去咎...屬陽不□□□)+SW(□□{如}律令)
N. 04	BT(大陽...百福得)+SW(如律令)
N. 05	AL(天帝使者...安隱冢墓)+BT(謹以鈇人...二千 萬)+AP(令後世...將相不絕)+AA(移丘丞...下當用者)+SW(如律令)
N. 06-1	AL(黃神...鎮解諸咎殃)+BT(墓犯...賓昏)+AA(因累大神)+SW(如律令)
N. 06-2	AL(黃神...解諸咎殃)+BT(墓犯...婦弟)+AA(因累大神)+AP(利生人...子孫)+SW(如律令)
N. 07-1	...{...}+BT(三人□精...勝固西方)+...{...}
N. 07-2	...{...}+BT(壬子...下生)+...{...}

Tabelle 12. Fortsetzung

Nr.	Textliche Struktur
N. 08	BT(解注瓶百解去)+SW(如律令)
N. 09-1	AL(柩一...丘墓□瓶)+AA(付丘承...二千石)+BT(無令...治封)+SW(如律令)
N. 09-2	AL(柩一...利死人)+AA(古付丘承...二千石)+BT(無令...治封)+SW(如律令)
N. 10	AP(大吉宜子孫)
N. 11-1	AL(黃帝...壙戶)+BT(死人行陰...以閉□)+...(…)
N. 12-1	OA(東方甲乙)+BT(神青龍...今日始)+SW(如律令)
N. 12-2	OA(南方丙丁)+BT(神朱爵...今日始)+SW(如律令)
N. 12-3	OA(中央戊己)+BT(神如陳...今日始)+SW(如律令)
N. 12-4	OA(西方庚辛)+BT(神白帛...今日始)+SW(如律令)
N. 12-5	OA(北方壬癸)+BT(慈石...今日始)+SW(如律令)
N. 13	ZA(□□□年□月□□)+...(壘□...於道時□□□)
N. 14	AA(天帝...墓伯)+BT(□□□□□□為□氏之家解...付地下)+AA(□{茲}告丘丞...蒿里君)+BT(天閭...不從)+SW(如律令)
N. 15	...(…□墓)+AA(□三丘五墓...墓門亭長)+BT(急閉塞...□□)+SW(急 " 如律令)
N. 16	...(…)+BT(□□□死人公...死人自□{屬})+...(…)
N. 17	OA(棺頭首)
N. 18	AA(敢告...冢七神)+AL(郭伯陽以...葬之日厭)+BT(主解天...死足)+SW(急 " 如律令)
N. 19	ZA(□□□年已...□{朔}□□□□)+AL(天帝下令別移)+BT(□□□□□{自}薄命...□復□)+...(…)
N. 20	AL(□□□□□品解...鎮解□□□墓)+BT(以桐人...解適)+AA(□□□□告東冢...千石)+BT(無墓...藥水生畏)+...(□□□)
N. 21	BT(□光...代生人之名)+SW(急如律令)
N. 22	BT(生人有鄉...毋復相伴)+SW(如律□{令})
N. 23	AP (大吉宜子孫)
N. 24	ZA(大吉日直除)+AL(天帝...移別)+DW(□□□□□□主涼自...別約咎□各)+SW(如□別約律令)
N. 25	OA(南方赤)+BT(□□{其音}屬微...宜蟲桑)+SW(如律令)+AP(□母萬世无咎)
N. 26	AL(天帝使者...為地除央)+BT(主為張氏...自肖亡)+AP(張氏之家大富昌)+SW(如律令)
N. 27	OA(磐石八兩在東方)+BT(金曰從革...兩不傷)+AP(王氏富貴歌作倡)+SW(如律令)
N. 28	BT(天李子...解虛星)
N. 29	BT(黃神越章□□...)+...(…)
H. 01-1	AP(建初...禱炊休)+ZA(七月...乙丑)+AL(序...所對)+DW(生人...毋適)+SW(卷書□□{明白})
H. 01-2	AP(獮君...禱獮君)+ZA(七月...乙丑)+AL(序...所對)+DW(生人...毋適)+SW(卷書明白)
H. 01-3	AP(田社...禱田社)+ZA(七月...乙丑)+AL(序...所對)+DW(生人...毋適)+SW(卷書明白)

Tabelle 12. Fortsetzung

Nr.	Textliche Struktur
H. 01-4	AP(皇男...禱郭貴人)+ZA(七月...乙丑)+AL(序...所對)+DW(生人...毋適)+SW(卷書明白)
H. 01-5	AP(□□...所禱社)+ZA(七月...乙丑)+AL(序...所對)+DW(生人...毋適)+SW(卷書明白) +AP(張氏請子社)
H. 01-6	AP(大父母...所禱)+AL(皇男...所對)+DW(生人...毋適)+SW(卷書明白)
H. 01-7	AP(□□)+AL(皇男...天□...)+...
H. 01-8	...+AL(□□...所對)+DW(生人...毋適)+SW(卷書明白)
H. 01-9	ZA(建初...朔)+AP(田氏...子社)+AL(皇母序...倉天)+DW(今以...毋責)+SW(券刺明白) +AP(所禱...天公)
H. 01-10	ZA(七月...癸酉)+AP(令巫夏...水上)+AL(皇母序...以捲)+DW(脯酒下...毋適)+SW(券刺明白)
H. 01-11	ZA(七月...癸酉)+AP(令巫夏...獨君)+AL(皇母序...以捲)+DW(脯酒下...毋適)+SW(券刺明白)
H. 01-12	ZA(七月...癸酉)+AP(令巫夏...官保社)+AL(皇母序...以捲)+DW(脯酒下...毋適)+SW(券刺明白)
H. 01-13	ZA(七月...癸酉)+AP(令巫下...司命)+AL(皇母序...以捲)+DW(脯酒下...毋適)+SW(券刺明白)
H. 01-14	ZA(八月...庚子)+AP(令趙明...趙君禱)+AL(皇母序...以捲)+DW(脯酒下...毋適)+SW(券刺明白)
H. 02	BT(乙巳日...令來食汝)+SW(急如律令)
B. 01	ZA(元嘉...日)+BT(□□...冢)+SW(如律令)
B. 02	ZA(延熹...直閉)+AA(黃帝告...在)+AL(今平阴...下壘)+BT(自買...干□□{犯生}人) +SW(有天帝...律令)
B. 03	ZA(熹平...午)+...(...民人...)+BT(□□西...相干)+...(...)
B. 04	ZA(光和...癸酉)+AA(告墓上...墓伯)+AL(青骨...卷書明白)+BT(故立...後無死者)+SW(如律令) +AP(卷成...胜)
B. 05	ZA(光和...未)+AL(都鄉...卅日壘)+AA(為子起...□伯)+BT(使子起...不更)+SW(如律令)
B. 06-2	ZA(光和...直閉)+AA(天帝...墓伯)+AL(男子...賣買行)+BT(自今...相索)+SW(如天帝使者律令)
B. 07	AL(□□延...當坐者)+AA(墓伯...比伍)+BT(自今以後...部介)+SW(他如...律令)
B. 08	ZA(...丙申□)+AA(天帝下令移)+AL(前雒東...大山君召...)+BT(...{樂勿}相念...六丁) +SW(有天帝...律令)
B. 09	...(...□西)+BT(生人...柁山)+AA(丘丞...)+BT(...南...來索)+SW(如律令)
B. 10	AA(告立之印...守老蛇)+AL(程氏當葬父母...五棺)+BT(無責...兒婦)+AP(還往歸後...長宜孫子) +SW(如律令)
BM. 01	BT(生屬...太山)
S. 01	ZA(熹平...時加午)+BT(東方...患禍欲來)
S. 02-1	AL(曰天帝告...惡氣)+AA(告東方...天門)+BT(劉君...去凶)+AP(子 " ...壽老)+SW(如律令)
S. 02-2	AA(□□...土主)+AL(□劉...已去)+DW(東嶽...為眞)+SW(如律令)
S. 02-3	...(...)+AL(...已去)+DW(東嶽...為眞)+SW(如律令)
S. 02-4~7	AP(大吉...老壽)

Tabelle 12. Fortsetzung

Nr.	Textliche Struktur
S. 02-8	BT(西嶽...三精)+SW(急 " 如律令)
S. 02-9	BT(西南...除百適)+SW(急 " 如律令)
S. 02-10	BT(天塙...厭冢)+SW(□□□□□{急急如律令})
S. 03	AA(空山...土主)+AL(□王□移葬...不讐)+BT(留者...□世)+...(...)
Z. 01	ZA(□{光}和...直□)+AA(□{天}帝...佰門卒史)+AL(□{故}大原...合冢墓)+BT(上至倉...□{無}復死者)+AP(世世...子孫)+SW(如□□{律令})
Z. 02	ZA(□□□年...)+AA(...東□阡}...里)+AL(故茂陵...)+BT(□{自}買...地理)+AP(...子孫)+SW(□□□{如律令})
Z. 03	BT(犯地適...相妨)+SW(急如律令)
* Die runde Klammer, z.B. ...(...) beim Text T. 02-1, gibt an, dass wegen des schlechten Erhaltungszustandes nicht mehr festzustellen ist, worum es sich bei diesem Teil des Textes handelt.	

Aus der obenstehenden Übersicht sind folgende Schlussfolgerungen zu ziehen:

1. Die grabschützenden Texte lassen sich anhand ihrer textlichen Merkmale den folgenden Typen zuordnen:

- a.: BT (4: B. 11, N. 01, N. 28; BM. 01);
BT+SW (9: H. 02, S. 02-8, S. 02-9, S. 02-10, Z. 03, N. 04, N. 08, N. 21, N. 22);
...+BT+SW (1: S. 04);
- b.: AL+BT+SW (3: N. 02, N. 03, N. 24);
AP+AL+DW+SW (1: H. 01-12);
AP+AL+... (1: H. 01-13);
...+AL+DW+SW (1: H. 01-14);
AL+BT+AP+SW (1: N. 26);
- c.: ZA+BT (1: S. 01);
ZA+BT+SW (3: B. 01, T. 03, T. 06);
- d.: ZA+AL+BT+... (4: T. 21-3, T. 22, T. 34, N. 19);
ZA+AL+BT+SW (11: T. 07, T. 13, T. 15, T. 17, T. 18, T. 25, T. 31, T. 35, T. 38, T. 10);
ZA+AL+BT+AP+SW (1: T. 14);
ZA+AP+AL+BT+SW+AP (1: H. 01-1);
ZA+AP+AL+DW+SW (3: H. 01-2,3,4);
ZA+AL+BT+...+SW (1: T. 32);
- e.: AL+AA+BT+SW (2: B. 07, N. 09);
AL+AA+BT+AP+SW (1: S. 02-1);
AA+AL+BT+AP+SW (1: B. 10);

Schriftlichkeit

- AA+AL+BT+SW (3: S. 02-2, T. 21-1, N. 18);
...+AL+BT+SW (1: S. 02-3); AL+BT+AA+SW (1: N. 06);
AL+BT+AP+AA+SW (1: N. 05);
- f.: ZA+AL+AA+BT+SW (6: T. 02-2, T. 28, T. 36, T. 37, T. 39, B. 05);
ZA+AA+AL+BT+SW (9: B. 02, B. 04, B. 06, B. 08, T. 16, T. 21-1, T. 27, T. 33);
ZA+AA+AL+BT+AP+SW (3: T. 19, Z. 01, Z. 03);
ZA+AL+BT+AP+SW (3: T. 11, T. 12, T. 20);
ZA+AA+AL+BT+SW+AP (1: B. 04);
ZA+AL+AA+BT+AA+... (1: T. 09);
ZA+AL+AA+BT+AA+SW (1: T. 30);
ZA+AL+AA+BT+SW+BT+SW (1: T. 26);
ZA+AL+AA+BT+AP+BT+SW (1: T. 29);
- g.: AA+BT+AA+BT+SW (1: N. 14);
...+BT+AA+BT+SW (1: B. 09);
- h.: OA (1: N. 17);
OA+BT (1: T. 04);
OA+BT+SW (1: N. 12);
OA+BT+SW+AP (1: N. 25);
OA+ZA+BT+SW (1: T. 24);
OA+BT+AP+SW (1: N. 27);
- i.: AP (6: S. 02-4,5, S. 02-6,7, N. 10, N. 23).

2. Das wichtigste Element ist der Baustein BT (Beschwörung der Trennung), der fast in allen grabschützenden Texten vorkommt. Nur einige wenige grabschützende Texte beinhalten keinen Baustein BT, sondern nur den Baustein OA (Ortsangabe) oder den Baustein AP (andere Phrasen), der einen Glückwunsch beinhaltet.
3. Das Schlusswort (SW) ist kein unerlässlicher Bestandteil des grabschützenden Textes. Es wird jedoch häufig an dessen Ende hinzugefügt.
4. Die beiden Bausteine, AL (der Anlass) und AA (der Absender, der Adressat und ein verbindender feststehender Ausdruck), können jeweils mit dem Baustein BT einen grabschützenden Text bilden. Es ist jedoch häufiger, dass die drei Bausteine, AL, AA und BT, *gemeinsam* einen grabschützenden Text bilden. Anders als der Baustein AL, der immer vor dem Baustein BT steht, taucht der Baustein AA im grabschützenden Text in unterschiedlicher Position auf: vor AL, zwischen AL und BT, oder nach BT.
5. Wenn die genaue Bestattungszeit, also das Jahr, der Monat und der Tag der Bestattung, angegeben wird, befindet sich die Zeitangabe (ZA) fast immer am Anfang des grabschützenden Textes. Nur bei einer Ausnahme (T. 24) befindet sich die OA (Ortsangabe) am Anfang des Textes, direkt vor der Zeitangabe.

6. Vier textliche Anordnungsmuster kommen am häufigsten vor: BT+SW, ZA+AL+BT+SW, ZA+AL+AA+BT+SW, ZA+AA+AL+BT+SW.
7. Es gab dennoch kein festgelegtes Muster, nach dem ein grabschützender Text strukturell verfasst werden musste.

2. Merkmale eines amtlichen Schreibens

Wie die Diskussion im Kapitel 1.2.1 zeigt, besteht ein typisches qin- und hanzeitliches Dienstschreiben aus fünf grundlegenden Bestandteilen: I. dem Datum; II. dem Absender, dem Adressaten, und dem rangbezogenen feststehenden Ausdruck; III. dem Hauptteil des Schreibens; IV. dem Schlusswort; V. der Unterschrift des Sachbearbeiters. Die grabschützenden Texte verfügen somit über mehrere Merkmale eines amtlichen Schreibens, enthalten jedoch zugleich einige weitere Textbestandteile, die nicht einem amtlichen Schreiben zugeschrieben werden können.

1. das Datum

Zwar spielt die Auswahl des Bestattungstags eine wesentliche Rolle in den grabschützenden Texten, jedoch fehlt bei etwa 40 % der grabschützenden Texte das Datum.

2. die Unterschrift des Sachbearbeiters

Am Ende eines grabschützenden Textes fehlt zwar die Unterschrift des Sachbearbeiters, jedoch wird in einigen grabschützenden Texten die Verwendung eines grabschützenden Siegels erwähnt (T. 05; T. 15; T. 31; N. 03; N. 26; N. 29).¹⁰²¹ Dies weist darauf hin, dass das grabschützende Siegel im Vergleich zur Unterschrift des Sachbearbeiters (nämlich des Boten des Himmlischen Herrn) für die Funktion des grabschützenden Textes viel wichtiger war.

3. *gao* 告 und *gangao* 敢告

In vielen grabschützenden Texten taucht der feststehende Ausdruck *gao* 告 („jemanden hierüber in Kenntnis setzen“) auf. Er verdeutlicht, dass der Absender dem Adressaten übergeordnet ist. In fünf grabschützenden Texten (B. 04, Z. 01, T. 17, T. 27, T. 28) findet jedoch ein abweichender feststehender Ausdruck, *gangao* 敢告 („jemanden ehrfurchtsvoll hierüber in Kenntnis setzen“), Verwendung. Er zeigt, dass der Absender, der Bote des Himmlischen Herrn, dem Adressaten, also den zuständigen Beamten der Unterwelt, gleichrangig ist.¹⁰²² In zwei grabschützenden Texten (B. 04, T. 27) wurden überdies beide Ausdrücke, *gangao* 敢告 und *gao* 告, gemeinsam verwendet (siehe Tabelle 13), was darauf hindeutet, dass einige Beamten der Unterwelt

1021 Für die Diskussion über die Versiegelung des grabschützenden Textes siehe Kapitel 3.2.3.

1022 Siehe Wang Guihai 2009, 12 und Zou Shuijie 2011, 81.

Tabelle 13. Verwendung von den Ausdrücken *gangao* 敢告 und *gao* 告 in grabschützenden Texten

Nr.	<i>gangao</i> 敢告	<i>gao</i> 告
T. 16		den Hügelminister, den Grabsenior und die Beamten mit dem Rang von zweitausend Shi in der Unterwelt 丘丞、墓伯、地下二千石
B. 04	den Grabsenior, den Aufseher der Torwachen des Seelentors, den Grabherrscher, den Grabkaiser sowie den Beamten, der für den Zugangsschacht des Grabes [zuständig ist] 墓伯、魂門亭長、墓主、墓皇、墓白	die Beamten, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite sowie die Mitte des Grabes zuständig sind 墓上、墓下、中央主土
T. 27	den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Hügelmarquis des Ostens, den Hügelgrafen des Westens, den Minister der Stieropferung in der Unterwelt, das Oberhaupt der <i>wu</i> -Basiseinheit im Jenseits Haoli 丘丞、墓柏（伯）、地下二千石、東塚（冢）侯（侯）、西塚（冢）伯、地下擊植卿，秬（蒿）里伍長等	die Beamten, die jeweils für die linke Seite sowie für die rechte Seite des Grabes zuständig sind, den Grabherrscher in der Mitte, den Hügelassistenten, den Hügelherrscher, den für die Gräber zuständigen Schicksalsgott Siming, den Aufseher der Torwachen des Seelentors, den Streifenpolizisten in den Hügeln, alle, die [direkt] für die Gräber des Hauses Zhang zuständig sind 張氏之家三丘五墓"（墓）左、墓右、中央墓主、塚（冢）丞、塚（冢）令、主塚（冢）司命、魂門亭長、塚（冢）中游微等

dem Absender, also dem Ritualmeister, gleichrangig angesehen wurden, während die anderen ihm untergeordnet betrachtet wurden.

Wie die unterstrichenen Bezeichnungen in der obigen Tabelle zeigen, wurden einige Beamten der Unterwelt, insbesondere der Hügelminister, der Grabsenior und der Beamte der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, in einigen grabschützenden Texten dem Adressanten, also dem Boten des Himmlischen Herrn, gleichrangig und in anderen grabschützenden Texten ihm gegenüber niederrangig gehalten. Dies weist darauf hin, dass innerhalb der Glaubensvorstellung der Unterwelt noch keine vereinheitlichte Hierarchie der Unterweltbeamten existierte.

4. *you jiao* 有教 und *you tiandi jiao* 有天帝教

Der Ausdruck *you jiao* 有教 („Das ist ein Befehl“) steht oft am Ende des Hauptteils eines Dienstschreibens und deutet hin, dass der Adressat dieses Schreiben für einen von oben kommenden Befehl halten soll.¹⁰²³ Der daraus abgeleitete Ausdruck *you tiandi jiao* 有天帝教 („Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn“) und dessen Variante *tiandi you jiao* 天帝有教 tauchten bereits in mehreren grabschützenden Texten (B. 02; B. 08; T. 30) und einem Schreiben an die Unterwelt (G. 10) auf. Sie sind ein Beleg dafür, dass Begräbnistexte den Inhalt der Dienstschreiben nachahmen.

1023 Wang zufolge konnte in der Han-Zeit ein nach unten geschicktes Dienstschreiben sowohl als *jiao* 教 als auch als *ji* 記 bezeichnet werden (Wang Guihai 1999, 49–51).

5. *ru lüling* 如律令 und *ji ru lüling* 急如律令

Der Ausdruck *ru lüling* 如律令 („[Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]“) und einer seiner Varianten, *ta ru lüling* 它如律令 („Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]“), sind übliche Schlussworte eines Dienstschreibens.¹⁰²⁴ Beide finden sich auch in grabschützenden Texten.

Die davon abgeleiteten Ausdrücke, *ji ru lüling* 急如律令 („[Das oben Stehende] eilt [und soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden]“) und *jiji ru lüling* 急急如律令 („[Das oben Stehende] eilt sehr [und soll] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden]“), sind jedoch nur in Begräbnistexten zu finden, daher müssen sie als eigene Entwicklung und weniger als eine reine Nachahmung der Dienstschriften betrachtet werden.¹⁰²⁵

Eine andere Neuerung ist das Hinzufügen eines Attributs vor dem Ausdruck *lüling* 律令, wie zum Beispiel bei den Phrasen *ta ru tiandi yue zhizhen lüling* 他如天帝曰止鎮律令 („Die anderen [Angelegenheiten sollen] gemäß den Gesetzen und Regularien [behandelt werden], [in denen] der Himmlische Herr den Schutz [der Gräber] anordnet“, T. 29) und *ru tiandi shizhe lüling* 如天帝使者律令 („[Das oben Stehende] [soll] gemäß den Gesetzen und Regularien des Boten des Himmlischen Herren [behandelt werden]“, B. 06-2).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass grabschützende Texte zwar Dienstschriften in mehreren Merkmalen imitieren, sie aber nicht vollständig nach einem Muster von Dienstschriften verfasst sind. Aus den oben genannten Merkmalen der grabschützenden Texte sind die folgenden Schlussfolgerungen zu ziehen:

1. Es gab *kein* einheitliches Muster für einen grabschützenden Text.
2. Die Verfasser der grabschützenden Texte kannten sich gut mit der Form der damaligen Dienstschriften aus.
3. Anders als die Schreiben an die Unterwelt, die sich meistens streng nach dem Muster eines Dienstschreibens richteten, weisen die grabschützenden Texte eine viel geringere Einheitlichkeit auf. Nach dem Standard eines Dienstschreibens waren einige

1024 Für eine weitergehende Diskussion über den Ausdruck *ta ru* 它如 siehe Hsing I-tien 2011e, 512–514.

1025 Beide Ausdrücke, *ji ru lüling* 急如律令 und *jiji ru lüling* 急急如律令, sind in den bisher ausgegrabenen hanzeitlichen administrativen Dokumenten nicht zu finden. Die einzige Ausnahme ist ein Holztäfelchen, das in der späten nördlichen Song-Zeit zutage gefördert wurde. Jedoch ist das Holztäfelchen verloren gegangen. Der überlieferte Text des Holztäfelchens geht auf eine Abreibung einer Steininschrift zurück, in der der Text übertragen wurde (Lu Xixing 2003, 72–76).

grabschützende Texte unvollständig, da bei ihnen das Datum, das Schlusswort oder die Angabe von Absender und Empfänger fehlten.

4. Die grabschützenden Texte lassen sich *keiner* existierenden Gattung der Dienstschriften zuordnen, da sie über eine neuartige Funktion verfügten, die darin bestand, das Grab zu beschützen, indem die Grenzen zwischen dem Diesseits und dem Jenseits getrennt und gesichert wurden.

3. Selbstbezeichnungen der grabschützenden Texte

In den grabschützenden Texten tauchen immer wieder Selbstbezeichnungen, d.h. Ausdrücke auf, die den Text selbst mit einem Namen und einer bestimmten Funktion versehen:

1. *zhuan* 传 („*zhuan*-Pass“)

So deutet in einem grabschützenden Text (T. 27) der Ausdruck *zhuan dao* 传到 („nachdem dieses [als] *zhuan*-Pass [dienende Schreiben] angekommen ist“) darauf hin, dass es sich bei diesem Text um einen *zhuan*-Pass 传 handelt¹⁰²⁶. Bei einigen anderen grabschützenden Texten taucht zwar der Ausdruck *zhuan* 传 zwar nicht explizit auf, jedoch zeigt die Phrase *bude ke zhi* 不得何(苛)止 ([Die Beamten] der Unterwelt sollen [ihnen] nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen, B. 04) mit ihren Varianten wie *wude laoku ke zhi* 無得勞苦苛止 (B. 04), *wude ke zhi* 無得苛止 (Z. 02), *wude ke liu zhi* 無得□{苛}留止 (B. 05), dass die betreffenden Texte auch als Unterweltpass gedient haben.

Eine ähnliche Phrase, die in den Schreiben an die Unterwelt verwendet wurde, ist der Ausdruck *guosuo wu liu* 過所毋留 („[Die zuständigen Beamten] der Kontrollstellen [der Unterwelt] sollen [ihm] keine Hindernisse in den Weg legen“, G. 11) und dessen Variante *guosuo wu liunan* 過所毋留難 (G. 12). Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Phrasen, *bude ke zhi* 不得苛止 und *guosuo wu liu* 過所毋留, weist darauf hin, dass sowohl die grabschützenden Texte und die Schreiben an die Unterwelt gemeinsam als Pass fungiert haben.

2. *fengzhen* 封鎮 („versiegeltes Abwehrzeichen“)

Anders als bei den Schreiben an die Unterwelt, liegt die Hauptfunktion der grabschützenden Texte jedoch nicht darin, die Aufnahme des Verstorbenen in die Unterwelt zu sichern, sondern das Grab zu schützen. Der Ausdruck *fengzhen* 封鎮 („Nachdem das versiegelte Abwehrzeichen angekommen ist 封鎮到“, T. 29) macht deutlich, dass der betroffene grabschützende Text in Verbindung mit seinem Textträger als ein Abwehrzeichen betrachtet wurde.

1026 Für die Diskussion über den *zhuan*-Pass siehe Kapitel 1.2.1.

3. *quan* 券 („Vertrag“), *yue* 約 („Vereinbarung“) und *fubie* 符別 („Vertrag“)

In den folgenden grabschützenden Texten finden sich die Selbstbezeichnungen *quan* 券, *yue* 約¹⁰²⁷ oder *fubie* 符別¹⁰²⁸:

H. 01-1: Die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein, die Lebenden sollen ohne Schuld sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 死者不負適, 生者毋責 (債), 券刺 (刺) ¹⁰²⁹明白.

B. 02: An den vier Ecken wurden Abwehrzeichen errichtet, in der zentralen Kammer [des Grabes] wurden der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge, Münzen und [mehrere] Bleimännlein [platziert] 四角立封, 中央明堂皆有尺六桃券、錢布、鉛 (鉛) 人.

B. 04: Der Bleivertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als Zeugnis... Der Text der Vereinbarung [ist klar und deutlich festgehalten] 鉛 (鉛) 卷 (券) 尺六為真...約文□□ {明白}.

B. 05: Der mit Zinnober [beschriftete] Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als Zeugnis. ... Nun treffen der Bote des Himmlischen Herrn, Herr Ding und die [unterirdischen] Götter eine Vereinbarung 尺六桃券丹□□ {書以} 為信... 時天帝使者丁子與神約.

1027 Scogin weist darauf hin, dass sich die Termini *quan* 券 und *yue* 約 jeweils auf den schriftlichen Vertrag und die allgemeine Vereinbarung beziehen (Scogin 1990, 1358).

1028 Das Wort *fubie* 符別 wurde von Zheng Xuan 鄭玄 (127–200 n. Chr.) in einem Kommentar zum Buch *Zhouli zhushu* 周禮注疏 als „Vertrag“ gedeutet: „*Fubie* wurde ursprünglich in der Form *fubian* geschrieben. Es wurde von Zheng Xing und Du Zichun (ca. 30 v. Chr.–ca. 58 n. Chr.) jeweils mit *fubie* 符別 und *fubie* 傅別 gleichgesetzt 傅別, 故書作‘傅辨’, 鄭大夫讀為‘符別’, 杜子春讀為‘傅別“. Er zitierte weiter die Deutung von Zheng Sinong (?–83 n. Chr.): „*Fubie* bedeutet „Vertrag“. Beim Gerichtsverfahren wird ein Urteil mittels eines Vertrages gefällt. Das Wort *fu* bezeichnet die Festsetzung der Vereinbarung in Schriftform. Das Wort *bie* bezieht sich auf das Zweiteilen des Vertrags. Beide Vertragsparteien sollen jeweils die Hälfte [des Vertrags] behalten. 傅別, 謂券書也。聽訟責者, 以券書決之。傅, 傅著約束於文書。別, 別為兩, 兩家各得一也“ Zheng Xuan selbst beschrieb die Art und Weise, wie der Vertrag zweigeteilt wurde: „Der Ausdruck *fubie* bezieht sich darauf, dass ein Schreiben in großer Schriftgröße auf einem Holztäfelchen verfasst wird, das wiederum entlang der Mitte der Schriftzeichen des Textes gespalten wird 傅別, 謂為大手書於一劄, 中字別之“ (Shisanjing zhushu 1980, 654).

1029 Das Wort *ci* 刺 war aufgrund der damaligen Schreibtechnik ein Synonym für das Wort *shu* 書. Dies wurde im Kapitel *Shi shuqi* 釋書契 des Wörterbuches *Shiming* 釋名 erläutert: „Der Begriff *shu* wird auch *cishu* genannt, weil beim Schreiben die Spitze des Pinsels gegen die Oberfläche des Papiers oder des Holztäfelchens gezogen wird 書稱刺書, 以筆刺紙簡之上也.“

Schriftlichkeit

B. 06-1: Am selben Tag wurde ein Eid abgelegt. Die Wahrsagung wies ein glückliches Zeichen auf und der Vertrag wurde daraufhin angefertigt 即日矢，相可這（訝），爲券書。

B. 09: Daher habe [ich] diesen mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrag hergestellt 故爲丹書鐵卷（券）。

S. 02-2: damit [die Verstrickungen zwischen den Hinterbliebenen und deren] Verfahren durch den Vertrag abgetrennt werden 與祖決卷（券）。

Z. 01: Der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als [Zeugnis] 尺六桃券爲□{信}。

Z. 02: [Wieviel Klafter und Fuß das Landstück] hat, ist klar und deutlich im Vertrag festgehalten □{田}有□□{丈尺}，券書明白。

N. 09-1: Deswegen habe [ich] für die Verstorbenen den Vertrag hergestellt, um das Grab zu beschützen 古（故）與死人作符（符）別，令錡（鎮）是冢。

Die beiden Vertragspartner des Textes H. 01-1, der erstmals die Selbstbezeichnung „Vertrag“ enthält, sind zum einen der Ritualmeister, der sich als Magier *wu* 巫 bezeichnete, und zum anderen die Götter, an die die Gebete verrichtet wurden. Im Text B. 05 wird noch deutlicher, dass er die Funktion eines Vertrages zwischen dem Ritualmeister und den Göttern bzw. Beamten der Unterwelt übernahm. In den Texten B. 02, Z. 01 und Z. 02 erwarben die Bestatteten jeweils symbolisch ihr eigenes Friedland, deshalb handelt es sich bei diesen Texten eher um Verträge zwischen dem Ritualmeister und den Beamten der Unterwelt, die die Trennung der Lebenden von der Verstorbenen garantieren sollen, als um Kaufverträge über ein Landstück. Im Text B. 04 wurde das Friedland zwar anderen Verstorbenen abgekauft. Deren ursprüngliches Eigentumsrecht wurde jedoch auf einen Beamten der Unterwelt, nämlich den „Grundbuchbeamten 田本曹“, zurückgeführt. Außerdem fungierte der grabschützende Text in diesem Fall vorrangig als eine Garantie dafür, dass keine unglücklichen Geschehnisse künftig in der Familie der Verstorbenen mehr stattfinden sollen. Die Funktion eines solchen Zeugnisses ist auch beim Text S.02-2 ersichtlich. Im Text B. 06-1 wurde das Eigentumsrecht des neuen Bestatteten auf die für ihn erworbenen steinernen Gegenstände garantiert, die sich ursprünglich vor dem Grabhügel eines anderen Grabes befanden. Beim Beispiel B. 09 wurde zwar nichts erworben, weder symbolisch noch real, jedoch trägt der grabschützende Text trotzdem die Eigenbezeichnung „mit Zinnober beschrifteter Eisenvertrag“. Anhand der oben genannten Beispiele ist zu schließen, dass die Idee des Vertrags in vielfältiger Weise aufgegriffen wurde.

Die drei Gruppen von Eigenbezeichnungen zeigen, dass drei verschiedene Traditionen in die grabschützenden Texte einfließen. Die Tradition des *zhuan*-Passes ist auf das Schreiben an die Unterwelt, das auf die erfolgreiche Aufnahme des Verstorbenen in die Unterwelt abzielt, zurückzuführen. Die Tradition des Vertrags hat seinen Ursprung im Landkaufvertrag, der vor allem dazu dient, das Eigentumsrecht des Bestatteten auf das Friedland und auf die darin vergrabenen Gegenstände zu sichern. Die Tradition des Abwehrzeichens entspringt der uralten Praxis der Platzierung von apotropäischen Gegenständen im Grab. Jedoch wurden grabschützende Texte erst von der Mitte der Ost-Han-Zeit an verwendet, um die endgültige Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen zu gewährleisten und die Verstrickungen zwischen ihnen zu lösen.

2.4 Talisman

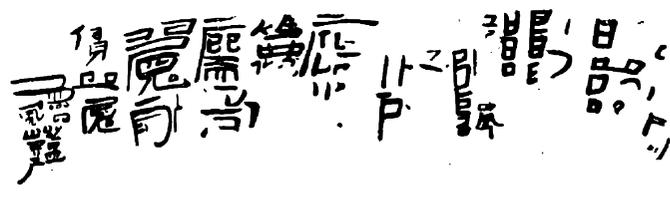
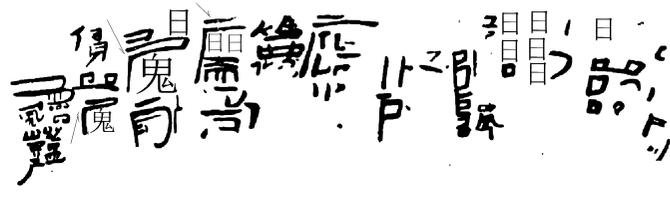
Die Talismane und die Siegel der grabschützenden Texte werden zwar von Seidel in eine separate Gruppe der Begräbnistexte eingeordnet, sie stehen aber dennoch in untrennbarem Zusammenhang mit den grabschützenden Texten selbst. Ein häufiger Fall ist, dass der Talisman meistens unmittelbar neben den grabschützenden Text auf denselben Textträger gezeichnet wird. Zudem gibt es einige Talismane, die einen grabschützenden Text als Bestandteil enthalten. Deshalb sollen auch die Talismane im vorliegenden Kapitel zur Schriftlichkeit behandelt werden.

Die in der Forschung bereits veröffentlichten Talismane auf den grabschützenden Gegenständen sind in Tabelle 14 aufgelistet.

Tabelle 14. Faksimile und Entzifferung der grabschützenden Talismane

Nr.	T. 03	T. 06	T. 10	T. 02-2	T. 13
Tal.					
Entz.					
Dat.	122	133	146	147	149

Tabelle 14. Fortsetzung

Nr.	T. 21-1	T. 21-2				T. 21-3
Tal.						
Entz.						
Dat.	167					
Nr.	T. 34	T. 36	T. 38	N. 04	N. 08	N. 12
Tal.						
Entz.						
Dat.	190	190	193.	M./E. O.	E. O.	E. O.

4. Einige Kombinationen der „Module“ sind nahezu fest und treten immer wieder auf. Sie können als „Baublöcke“, d. h. übergeordnete Einheiten, betrachtet werden.

Um die Talismane zu entziffern, lassen sie sich zunächst in basische „Module“ zerlegen, die einzeln zu analysieren sind.¹⁰³⁰ Die Bedeutung der aus Modulen zusammengesetzten Baublöcke kann dann in einem weiteren Schritt ermittelt werden.

2.4.1 Module der Talismane

Folgende Module lassen sich bei Talismanen am häufigsten identifizieren:

1. Der Große Wagen und das Sternbild *Gui* 鬼

Das am häufigsten vorkommende bildliche Modul des Talismans ist der Große Wagen. Eine seiner häufigsten Darstellungen entspricht der Form eines Schöpflöffels, der aus sieben kleinen Kreisen besteht, die Sterne symbolisieren und mit kurzen Linien untereinander verbunden sind (N. 12). Manchmal ist der Name des Gottes, „Herr Großer Wagen *beidou jun* 北斗君“, in der „Löffelmulde“ schriftlich aufgeführt (T. 02-2, N. 14-3, H. 02).

Bei zwei Beispielen (T. 02-2, N. 14-3) wird jeweils eine kurze Inschrift unter dem Bild des Großen Wagens hinzugefügt. Die beiden fast identischen Inschriften weisen darauf hin, dass „Herr Großer Wagen“ über die bösen Geister herrscht, in die die unnatürlich Verstorbenen nach ihrem Tod verwandelt wurden. Die bildliche Darstellung und die Inschrift haben die Funktion die Wirkkraft des Großen Wagens herbeizurufen, um die todbringenden Verstrickungen zwischen den Hinterbliebenen und den bösen Geistern zu eliminieren.

Die aus kleinen Kreisen/Sternen und kurzen Verbindungslinien bestehenden Bilder sind jedoch nicht die einzigen Darstellungen des Großen Wagens. Eine Bildvariante in der Form eines leicht verformten Schöpflöffels () fällt dadurch auf, dass sie häufig direkt oberhalb des Schriftzeichens *gui* 鬼 („Geist“) steht (T. 13, N. 14-1, N. 21). Die räumliche Anordnung beider Zeichen entspricht dabei dem Verhältnis zwischen der bildlichen Darstellung des Großen Wagens und der darunter befindlichen Inschrift bei den Beispielen T. 02-2 und N. 14-3. Daher ist zu vermuten, dass es sich auch bei jenem schöpflöffelförmigen Bildmotiv um den Großen Wagen handelt. Es gibt zwei bildliche Beweise für diese Vermutung. Zum einen befindet sich das Schriftzeichen *bei* 北 („Nord“), und zwar in einer archaischen symmetrischen Form () direkt auf dem

1030 Für eine theoretische Darlegung der Modularität in chinesischer Kunstgeschichte siehe Ledderose 2000, 4–10. Siehe auch Ledderose 2005, 4–11.

Bildmotiv, was den engen Zusammenhang zu ihm deutlich macht (T. 13, N. 14-1, N. 30). Zum anderen wird das Schriftzeichen *tu* 土 („Erde“), geschrieben in einer ebenso dekorativen Form (𠂇), unter dem Bildmotiv, oder manchmal über ihm, platziert (T. 06, T. 02-2, N. 14-2).

Der bildliche Zusammenhang zwischen dem Schriftzeichen *tu* 土 und dem Großen Wagen ist bereits auf dem Deckel eines Lackkastens aus dem Grab von Marquis Zeng, der wohl gegen Ende des fünften Jahrhunderts bestattet wurde¹⁰³¹, klar und deutlich erkennbar. Hier sind zwei Schriftzeichen, *tu* 土 und *dou* 斗, mit ihren oberen Enden quasi spiegelbildlich zusammengefügt (Abb. 2-17). Jeweils ein Strich ist bei beiden Schriftzeichen übertrieben ausgebildet und dient als ein Anzeiger eines virtuellen Ziffernblattes (Abb. 2-18), dessen Rand mit den Namen der achtundzwanzig *xiu*-Sternbilder (*nianba xiu* 廿八宿) versehen ist. Die beiden Elemente lassen sich miteinander verbinden, weil ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen ihnen besteht: Entsprechend der Fünfteilung des Raumes in der Zahlenkunst sind sowohl die Erde als auch der Große Wagen der Mitte zugeordnet (siehe Kapitel 3.3.2).

Das Schriftzeichen *dou* 斗 steht auf dem Deckel des Lackkastens in einer eigenartigen Weise geschrieben, wie als ob es aus einem Schöpflöffel und dem Schriftzeichen *shi* 十 bestehen würde. Diese Schreibweise war üblich in Inschriften auf Bronzen der Zhanguo-Zeit (475–221 v. Chr.)¹⁰³² und kann auf Orakelknochen der Shang- und Zhou-Zeit zurückgeführt werden.¹⁰³³ Ähnliche Schreibweisen des Schriftzeichens *dou* 斗 finden sich auch auf zwei hanzeitlichen *shi*-Weissagungsgeräten, die jeweils in den Kreisen Wuwei und dem Kreis Fuyang ausgegraben wurden (Abb. 2-19, 2-20). Daraus ist zu schließen, dass der Schöpflöffel, der in verschiedenen Talismanen mit den Zeichen 𠂇, 𠂇 and 𠂇 (T. 10, T. 02-2, T. 13, N. 21) dargestellt ist, für ein Symbol des Großen Wagens gehalten werden kann.

Wang identifiziert das löffelförmige Zeichen im Talisman T. 03 mit dem Schriftzeichen *shi* 尸 („Leiche“).¹⁰³⁴ Meines Erachtens ist dieses Zeichen ebenfalls als ein Symbol des Großen Wagens anzusehen, da bei ihm die Öffnung der „Löffelmulde“ offen bleibt, während bei dem Zeichen *shi* 尸 die Öffnung der „Löffelmulde“ geschlossen ist. Dass die Löffelform nicht als *shi* 尸 identifiziert werden kann, wird umso klarer, wenn man die Form des Zeichens *dou* 斗 im Talisman T. 06, das von Wang als das Schriftzeichen *wei* 尾 identifiziert wird¹⁰³⁵ und meines Erachtens als *dou* 斗 zu entziffern ist, mit anderen Formen desselben Schriftzeichens *dou* 斗 vergleicht. Der erste Strich des Zeichens

1031 Zenghou yi mu 1989, 464.

1032 Sie sind geschrieben als 𠂇, 𠂇, 𠂇 (Jinwen bian 2012, 928).

1033 Sie sind in der Form 𠂇 oder 𠂇 geschrieben (Xin jiaguwen bian 2015, 748).

1034 Wang Yucheng 1998, 75–76.

1035 Wang und Li identifizieren es jeweils als *wei* 尾 und *dou* 斗 (Wang Yucheng 1998, 47; Li Ling 2000, 228).

dou 斗, der in der Siegelschrift 𠄎 parallel zu zwei annähernd horizontalen Strichen verläuft (Abb. 2-21), wird in den Talismanen in eine Löffelform umgeformt (Abb. 2-22, 2-23, 2-24). Hier bleibt die Form der Löffelmulde wiederum offen, während sie im Schriftzeichen *wei* 尾 geschlossen ist.

Mit dem in grabschützenden Talismanen vorkommenden Schriftzeichen *gui* 鬼 könnte meines Erachtens das *xiu*-Sternbild Yugui 輿鬼 gemeint sein, dem die Opferdarbietung an die Geister obliegt.¹⁰³⁶ Das Schriftzeichen *gui* 鬼 wird oft aus dem Schriftzeichen *dou* oder dessen vereinfachtem Symbol, der Löffelform, zusammengesetzt (siehe T. 03, T. 06, T. 02-2, T. 13, T. 21, T. 34, N. 14, N. 21, N. 30, B. 01). Die beiden Module bilden somit eine übergeordnete Einheit, nämlich einen „Baublock“. Innerhalb dieser Einheit erscheint die Löffelform stets über dem Schriftzeichen *gui*, womit verdeutlicht wird, dass der Große Wagen die bösen Geister beherrscht und unterwirft (Abb. 2-25, 2-26, 2-27, 2-28, 2-29, 2-30).

Gelegentlich werden weitere Schriftzeichen, wie etwa *tu* 土 und *ri* 日 oder andere nicht mehr erkennbare Schriftzeichen zwischen ihnen hinzugefügt, um ihre apotropäische Kraft zu stärken (T. 03, T. 06, T. 02-2, T. 13, N. 14, N. 30, B. 01). Die Tatsache, dass die genannte Einheit häufig in Talismanen vorkommt, deutet darauf hin, dass die Hauptfunktion der Talismane darin besteht, das von bösen Geistern verursachte Unheil mittels der magischen Kraft des Großen Wagens zu tilgen.

2. Das Sternbild Xin 心

Der Große Wagen ist nicht der einzige himmlische Gott, der in Talismanen dargestellt ist. Es können noch weitere Sternbilder identifiziert werden. Auf der Außenwand der grabschützenden Tonflasche aus Yaodian sind drei Talismane erkennbar (N. 22). Der Talisman oben links besteht aus einem dreiecksförmigen Sternbild, das sich aus drei Sternen zusammensetzt, ergänzt durch den Namen der drei Sterne sowie einem Befehl (*rulüling* 如律令). Der Stern in der Mitte wird links und rechts von zwei etwas kleineren Sternen begleitet, die die zwei himmlischen Beamten *zuo zeishi* 左賊史 („Linker Adjutant des Kommissars“) und *you zeishi* 右賊史 („Rechter Adjutant des Kommissars“) symbolisieren (Abb. 2-31). Ihre Zweitrangigkeit gegenüber dem mittleren Stern lässt sich anhand ihrer geringeren Zeichengröße sogleich erkennen. Der Name *tianxin xing* 天心星 („Stern des Himmelsherzens“) weist auf das *xiu*-Sternbild Xin 心 auf, das sich aus drei Sternen zusammensetzt, von denen der mittlere Stern (Antares, α Scorpii) besonders glänzt.¹⁰³⁷ Die Deckenmalerei des Grabes bei der Jiaotong-Universität Xi'an

1036 Dem Werk *Shiji* zufolge „obliegt dem *xiu*-Sternbild Yugui die Opferung an die Geister 輿鬼, 鬼祠事“ (Shiji, 27.1302).

1037 Die Zeile *sanxing zaitian* 三星在天 („drei Sterne befinden sich im Himmel“) des Gedichtes *Choumou* 網繆 aus dem Werk *Shijing* kommentiert Zheng Xuan 鄭玄 (127–200 n. Chr.) wie folgt: „Die drei Sterne beziehen sich auf das Sternbild Xin, dessen Form die differenzierte

enthält Darstellungen von Sonne, Mond und den 28 *xiu*-Sternbildern. Besonders auffällig ist das *xiu*-Sternbild Xin 心, das als ein großer Stern unter dem linken Hinterbein des Grünen Drachen dargestellt ist und als einziges Element des Gemäldes rot bemalt ist, während die anderen Sternbilder weiß gehalten sind (Abb. 2-32). Die Darstellung verweist auf die besonders große Helligkeit und die exponierte Position von Xin unter den achtundzwanzig *xiu*-Sternbildern.¹⁰³⁸ Die Bezeichnung der beiden begleitenden Sterne mit den Namen „Linker Adjutant des Kommissars“ *zuo zeishi* und „Rechter Adjutant des Kommissars“ *you zeishi* verdeutlicht, dass das *xiu*-Sternbild Xin 心 hier mit dem Thema Bestrafung in Verbindung gebracht wird.

3. Das Sternbild Tianyi 天一

Der rechte Teil des Talismans (N. 22) besteht aus vier Sternbildern und einer Zauberformel, die betont, dass die Lebenden und die Verstorbenen einander keinen Schaden mehr zufügen sollen. In der Löffelmulde des Großen Wagens ist ein Sternbild dargestellt, das aus drei Sternen besteht. Obwohl seine dreieckige Form derjenigen des *xiu*-Sternbildes Xin 心 ähnelt, sind hier die Sterne wesentlich kleiner (Abb. 2-33). Deshalb lassen sich die drei in der Löffelmulde des Großen Wagens befindlichen Sterne eher als ein anderes Sternbild, nämlich Tianyi 天一, identifizieren.¹⁰³⁹ Dafür spricht die Deckenmalerei des in Luoyang entdeckten Grabes M61 aus der West-Han-Zeit, auf der der zentrale Bereich des Sternhimmels bzw. der „zentrale Himmelspalast *zhonggong* 中宮“ dargestellt ist (Abb. 2-34).¹⁰⁴⁰ Hier wird das Sternbild Tianyi ebenfalls vor der Löffelmulde des Großen Wagens wiedergegeben. In beiden Fällen steht das Sternbild Tianyi, das für den Krieg zuständig ist, mit dem Thema Bestrafung in enger Verbindung.¹⁰⁴¹

Rangstellung zwischen den Adligen und Niedrigen, dem Ehemann und der Ehefrau, dem Vater und dem Sohn veranschaulicht 三星，謂心星也。心有尊卑、夫婦、父子之象“ (Shisanjing zhushu 1980, 364).

1038 Xi'an jiaotong daxue xihan bihuamu 1991, 31.

1039 Liu und Li identifizierten das Sternbild zutreffend als Tianyi (Liu Weipeng & Li Zhaoyang 2004, 87) mit dem Hinweis auf einen Satz aus dem Werk *Shiji*: „Vorne, gegenüber der Löffelmulde des Großen Wagens, befinden sich drei Sterne ... Sie heißen Yinde oder Tianyi 前列直斗口三星... 曰陰德，或曰天一“ (Shiji, 27.1290).

1040 Im Ausgrabungsbericht des Grabes sind die Sternbilder nur unvollständig wiedergegeben (Li Jinghua 1964, Tafel III). Xia fertigte ein aussagekräftigeres Faksimile der dargestellten Sternbilder an (Xia Nai 1965, 82). Sun bewies überzeugend, dass die Darstellung der Sternbilder in engem Zusammenhang mit dem ersten Teil des Kapitels *Tianguan shu* 天官書 des Werks *Shiji* steht (Sun Changxu 1965, 52–60).

1041 Gemäß einer Phrase in der tangzeitlichen Schrift *Jinshu* 晉書 ist „das Sternbild Tianyi für den Krieg zuständig 天一星...主戰鬥“ (Jinshu 1974, 290).

4. Das Sternbild *Da tianyi* 大天一

Im Talisman T. 06 wird ein Sternbild in Form einer Gabel mit dem Namen *da tianyi* 大天一 bezeichnet. Es besteht aus vier Sternen und drei Verbindungslinien. Der hintere Teil in Form eines Dreiecks ähnelt dem Sternbild *Tianyi*. Nach Ansicht von Wang ist *da tianyi* eine andere Bezeichnung für das Sternbild *Taiyi feng* 太一鋒 („Klinge des Gottes *Taiyi*“), das aus zwei Sternbildern zusammengesetzt ist: dem Sternbild *Tianyi* und dem Sternbild *Taiyi* 太一.¹⁰⁴² Deshalb verweist das Sternbild *Da tianyi* wiederum auf das Thema Strafe. Tatsächlich lautet die daneben geschriebene Inschrift „Der Gott *Da tianyi* ist dafür zuständig, die bösen Geister mit dem Talisman zu vertreiben und zu töten 大天一主逐殺惡鬼，以誦 (Abb. 2-35).“

5. *Taiyi* 太一

Beim Talisman T. 06 ist der Stern *Taiyi* in einer unscheinbaren Weise, nämlich als ein integraler Teil des Sternbildes *Da tianyi*, dargestellt. In anderen Talismanen ist er nur selten zu finden bzw. taucht meistens gar nicht auf, obwohl er eigentlich eine sehr wichtige Stellung innerhalb des himmlischen Kosmos besitzt. In der hanzeitlichen Astrologie wird er für den höchsten Gott, den Himmlischen Herrn *tiandi* 天帝, gehalten,¹⁰⁴³ wobei der Nordstern als sein Wohnsitz identifiziert wird.¹⁰⁴⁴ Angesichts seiner Wichtigkeit muss der Gott *Taiyi* somit auf eine andere Weise in den Talismanen präsent gewesen sein. So ist in den Talismanen T. 06 und N. 14 das Schriftzeichen *tu* 土 („Erde“) deutlich größer als die anderen Schriftzeichen geschrieben und auf dem Schriftzeichen *dou* 斗 platziert. Da das Element Erde der Mitte zugeordnet ist, könnte

1042 Wang Yucheng 1991, 49–50. Er begründete dies mit einem Zitat aus dem Buch *Shiji*: „In jenem Herbst wurde der Gott *Taiyi* um den Sieg der Expedition gegen die Barbaren im Süden *nanyue* gebeten. [Das Sternbild] *Taiyi feng* wurde auf die Fahne gemalt, die „Fahne des Geistes *lingqi*“ genannt wurde. Während er um den Sieg betete, hielt der *taishi*-Meister der Astrologie die Fahne in den Händen und richtete sie in Richtung des feindlichen Staats 其秋，為伐南越，告禱太一……為太一鋒，名曰靈旗。為兵禱，則太史奉以指所伐國“. Der Kommentar von Xu Guang 徐廣 (352–425 n. Chr.) dazu lautet: „Der klare Nordstern ist der ständige Wohnsitz des Gottes *Taiyi*. Die drei Sterne, die sich in der Löffelmulde des Großen Wagens befinden, werden als *Tianyi* bezeichnet 天極星明者，泰一常居也。斗口三星曰天一“ (Shiji, 28.1395). Ein anderer Kommentar von Jin Zhuo 晉灼 aus der West-Jin Dynastie besagt: „Drei Sterne werden vorne bemalt, ein Stern befindet sich dahinter. Die Sterne bildeten zusammen die ‚Klinge des Gottes *Taiyi*‘ 畫一星在後，三星在前，為太一鋒也“ (Shiji, 12.471).

1043 Qian vertritt die Meinung, dass *Taiyi* vor der Qin-Zeit nur für eine philosophische Idee gehalten wurde und erst in der Han-Zeit die Bedeutung eines Sterns einnahm (Qian Baochong 1932, 2454. Siehe auch Qian Baochong 1983, 213). Li behauptet hingegen, dass *Taiyi* die dreifache Bedeutung als Stern, Gott und philosophische Idee bereits vor der Qin-Zeit innehatte (Li Ling 2000, 237).

1044 „Der hellste der Sterne am Himmelspol, die sich in der mittleren Region des Himmels befinden, ist der Wohnsitz von *Taiyi* 中宮天極星，其一明者，太一常居也 (Shiji, 27.1289).“

dieses Zeichen meines Erachtens somit den Himmlischen Herrn Taiyi, den Gott der Mitte, symbolisiert haben.

6. Gefängnis der Niedrigen *jianren zhi lao* 賤人之牢

Im Talisman T. 06 ist eine eigenartige Schlingenform dargestellt. Sie wurde bisher als eine Schilfschlinge interpretiert, die zum Vertreiben von bösen Geistern dienen soll (Abb. 2-36).¹⁰⁴⁵ Auf der Wandmalerei des in Luoyang entdeckten Grabes M61 aus der West-Han-Zeit ist ein Sternbild in ähnlicher Form dargestellt, das an das griechische Zeichen ϕ erinnert und bereits zutreffend als das Sternbild Jianren zhi lao, das kaiserliche „Gefängnis der Niedrigen 賤人之牢“ im Sternhimmel, identifiziert wurde (Abb. 2-37).¹⁰⁴⁶ Da die Schlingenform im engen Zusammenhang mit dem Sternbild Da tianyi im Talisman T. 06 steht, ist sie meines Erachtens ebenfalls als das Sternbild „Gefängnis der Niedrigen *jianren zhi lao*“ zu identifizieren. Derartige Schlingenformen finden sich auch in zwei weiteren Talismanen, N. 19 und N. 30 (Abb. 2-38, 2-39).¹⁰⁴⁷ Auch sie greifen somit wiederum das Thema Bestrafung auf.

7. Das Sternbild Santai 三台

Bei dem Talisman aus Yaodian (N. 22) befindet sich unterhalb der Deichsel des Großen Wagens ein weiteres Sternbild, das aus sechs Sternen zusammengesetzt ist. Die sechs Sterne bilden drei Gruppen, die jeweils aus zwei Sternen bestehen und mit einer kurzen Linie untereinander verbunden sind. Die drei Linien sind fast parallel zueinander, wobei die mittlere Linie fast gleich weit von den anderen Linien entfernt ist. Eine ähnliche bildliche Darstellung des aus sechs Sternen zusammengesetzten Sternbildes ist auch in der Wandmalerei des westhanzeitlichen Grabes M61 in Luoyang zu finden. Anhand seiner spezifischen Form und seiner Position unterhalb der Deichsel des Großen Wagens lässt es sich als das Sternbild Santai 三台, auch *sanneng* 三能 genannt, identifizieren. Es symbolisiert die Großen Treppen (*taijie* 泰階) des Himmlischen Herrn. Der hanzeitlichen Astrologie zufolge ist die Wetterlage nicht für den Ackerbau geeignet, wenn sich die Form des Sternbildes nach der Beobachtung verändert und die Treppen nicht eben erscheinen, da in diesem Fall der Himmlische Herr Krieg treiben will.¹⁰⁴⁸

1045 Wang Yucheng 1991, 49.

1046 Sun Changxu 1965, 55. Sun begründet sein Argument mit einem Zitat aus *Shiji*: „Es gibt ein Sternbild in Form einer Schlinge aus fünfzehn Sternen. ... Es heißt das Gefängnis der Niedrigen 有句圜十五星...曰賤人之牢“ (*Shiji*, 27.1294).

1047 Bei einer weiteren Schlingenform (N. 20) handelt es sich meines Erachtens wohl ebenfalls um das Sternbild „Gefängnis der Niedrigen *jianren zhi lao*“.

1048 Liu und Li bauen ihre Behauptung alleine auf einem Textstück aus *Shiji* auf, das lautet: „Unterhalb der Deichsel [des Großen Wagens] gibt es sechs Sterne, die drei Gruppen von zwei Sternen bilden. Sie heißen Sanneng 魁下六星，兩兩相比，名曰三能“ (Liu Weipeng & Li Zhaoyang

8. Das Sternbild Jing 井

Die aus vier Sternen zusammengesetzte Form des Talismans N. 22 wird von Liu und Li als das Sternbild Gui 鬼 bzw. Yugui 輿鬼 identifiziert. Sie vertreten die Ansicht, dass in der Darstellung des Sternbildes *gui* der fünfte Stern, der sich in der Mitte des von den anderen vier Sternen gebildeten Vierecks befindet, üblicherweise auf Sternkarten ignoriert wird, da er düster ist. Für diese These liefern beide Forscher jedoch keinen bildlichen Beweis.¹⁰⁴⁹ Auf der Deckenmalerei des Grabes bei der Jiaotong-Universität Xi'an wird jedoch das Sternbild Yugui 輿鬼 wortgetreu dargestellt (Abb. 2-40), nämlich in Form von zwei menschlichen Gestalten, die ein Ungeheuer (*gui* 鬼) mit zwei Hörnern auf einer Trage (*yu* 輿)¹⁰⁵⁰ emporheben (Abb. 2-41). Da der in der Mitte befindliche fünfte Stern, der als *jishi* 積尸 („Leichenhaufen“) bezeichnet wird, das Hauptmerkmal des Sternbildes Gui ist,¹⁰⁵¹ halte ich es unwahrscheinlich, dass er in der bildlichen Darstellung dieses Sternbildes ignoriert wird. Zumal wird er auf späteren Sternkarten häufig in der Mitte des Vierecks dargestellt (Abb. 2-42). Daher kann es sich bei dieser aus vier Sternen zusammengesetzten Form nicht um das Sternbild Gui handeln.

Auf der Sternkarte, die auf die Decke des Grabes bei der Jiaotong-Universität Xi'an gemalt ist, sind noch zwei weitere Sternbilder in der Form von Vierecken dargestellt: das Sternbild Jing 井 und das Sternbild Yingshi 營室, auch Ding 定 (Pegasus) genannt.¹⁰⁵² Obwohl auf dem hanzeitlichen *shi*-Weissagungsgesetz das Sternbild Ding in zwei *xiu*-Sternbildern 宿, Shi 室 und Bi 壁, geteilt wird, ist es auf der Sternkarte der Deckenmalerei des Grabes bei der Jiaotong-Universität Xi'an noch immer als ein Viereck dargestellt (siehe Abb. 2-32).

Handelt es sich bei diesem Viereck um das Sternbild Jing oder um das Sternbild Yingshi? Angesichts der apotropäischen Funktion des Talismans lässt sich meines Erachtens das Viereck als das Sternbild Jing 井 identifizieren. Zum einen ist der Name des Sternbildes Jing 井 in einem anderen Talisman zu finden (N. 30). Zum anderen symbolisieren die beiden benachbarten Sternbilder, Jing und Yue 鉞 („Beil“), der hanzeitlichen

2004, 87). Ein Kommentar von Ying Shao erläutert zudem den astrologischen Zusammenhang zwischen der Gestalt der Großen Treppen und dem Ackerbau (Shiji, 27.1294).

1049 Liu Weipeng & Li Chaoyang 2004, 61. Zhu folgt ihrer Meinung. Mittels eines hanzeitlichen Sternatlanten, der er mit Hilfe der Software Stellarium erstellt, beweist er schlüssig, dass sich das Sternbild Gui in der Han-Zeit unterhalb des Großen Wagens befand (Zhu Lei 2011, 94).

1050 Die Form der Trage lässt sich anhand einer Reliefsteinplatte des Wu Liang-Schreins besser nachvollziehen.

1051 Shiji, 28.1302.

1052 Der Kommentar des westhanzeitlichen Gelehrten Mao Heng 毛亨 zum Satz „*ding zhi fang zhong* 定之方中“ in der Schrift *Shijing* lautet: „[Das Sternbild] Ding ist mit [dem Sternbild] Yingshi identisch 定，營室也 (Shisanjing zhushu 1980, 315)“.

Astrologie zufolge die Themen Rechtsdurchsetzung und Bestrafung.¹⁰⁵³ Das Sternbild Yingshi, das als der Palast des himmlischen Herrn dient, hat hingegen keine apotropäische Konnotation.

9. Die Sonne und der Mond

Das Schriftzeichen *ri* 日 („Sonne“) ist Bestandteil mehrerer Talismane, wie z. B. der Talismane T. 06, T. 10, T. 02-2, T. 13, T. 21, N. 08, N. 14, N. 21, N. 30 und B. 01. Häufig sind mehrere Schriftzeichen *ri* 日 nebeneinander eingeordnet oder übereinandergestellt. Der Grund der Vervielfachung des Zeichens liegt wohl darin, dass die Sonne in der Han-Zeit für die Essenz von Yang gehalten wurde.¹⁰⁵⁴ Dafür spricht die bildliche Darstellung der Sonne im Talisman N. 04, in dem sich unterhalb der Sonne eine Inschrift mit folgendem Wortlaut befindet: „Die erschöpfende Tugend der Essenz des großen Yang entspricht der Sonne, [die zehntausend Dinge erzeugt]“. Dem Schriftzeichen *ri* 日 ist oft das Schriftzeichen *yue* 月 („Mond“, T. 06) entgegengesetzt. Der Mond wird in der Han-Zeit für die Essenz von Yin gehalten.¹⁰⁵⁵ Die Anzahl des Schriftzeichens *ri* übertrifft in Talismanen diejenigen des Schriftzeichens *yue*, was als ein Beleg dafür gehalten werden kann, dass die Vervielfachung auf die Dominanz von Yang über Yin verweist.

2.4.2 Bedeutung der Talismane

Weitere Module konnten wegen des unbefriedigenden Erhaltungszustands einiger Talismane nicht hinreichend identifiziert werden. Dennoch lässt sich vermuten, dass die Module hauptsächlich jene Sternbilder abbilden, die mit dem Thema Bestrafung assoziiert werden. Unter ihnen besitzt der Große Wagen eine besonders herausragende Stellung. Oft wird der Große Wagen in Kombination mit dem Sternbild Yugui 輿鬼 dargestellt. Dies deutet darauf hin, dass die Funktion der Talismane darin gesehen wird, mithilfe der Wirkkraft der mächtigen Sternbilder, insbesondere mit derjenigen des Großen Wagens, das von den bösen Geistern ausgehende Unheil zu eliminieren.

1053 „Die Gestalt des Sternbildes Yue symbolisiert die Verwundung von Räubern, die Gestalt des Sternbildes Jing symbolisiert das Unheil 傷成鉞，禍成井 (Shiji, 28.1302).“

1054 Dem Wörterbuch *Shuowen jiezi* zufolge ist „*Ri* („Sonne“) ein Synonym für *shi* („reichlich“) und die Essenz des großen Yang 日，實也，太陽之精“ (Shuowen jiezi zhu 1981, 302). In seinem Kommentar zum Satz „Das Opfer soll auf dem Altar südlich der Stadt dargebracht werden, weil der Süden die Stelle des Yang ist 兆於南郊就陽位也“ aus dem Werk *Liji* deutet Zheng Xuan die Sonne ebenfalls als die Essenz des Yang: „Die Sonne ist die Essenz des großen Yang 日，太陽之精也 (Shisanjing zhushu 1980, 1452).“

1055 „Der Mond, ..., ist die Essenz des großen Yin 月...大陰之精“ (Shuowen jiezi zhu 1981, 313).

Die neben die bildlichen Bestandteile der Talismane gestellten Inschriften verdeutlichen die Funktionen der Talismane. Beim Talisman T. 02-2 lautet die Inschrift: „Herr Großer Wagen beherrscht den bösen Geist, [in den] ein Verstorbener wegen einer schweren Geburt [verwandelt ist], den bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen des Selbstmordes [verwandelt ist], den bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen seiner Hinrichtung auf dem Marktplatz [verwandelt ist] und den bösen Geist, [in den ein Verstorbener] wegen der Kränkung der diensthabenden Sternbilder [verwandelt ist]“.

Die genannten vier Arten an Geistern werden im Talisman N. 14 durch eine weitere Art Geist ergänzt, in den ein Verstorbener wegen der Ansteckung durch einen anderen bösen Geist verwandelt ist. Diese fünf Arten von Geistern haben eine Gemeinsamkeit: Sie entstanden alle durch unnatürliche Todesursachen des Verstorbenen. Deshalb werden sie für böse Geister *egui* 惡鬼 gehalten, die ausgelöscht werden müssen. Die Talismane H. 02 und S. 02 sind zwar in Teilen nicht entzifferbar, aber es ist naheliegend, dass auch sie die Tötung der bösen Geister durch einen himmlischen Gott zum Inhalt haben.

In den obengenannten drei Talismanen (T. 02-2, N. 14, H. 02) wird der Gott, der für die Tötung der bösen Geister zuständig ist, Herr Großer Wagen *beidou jun* genannt. Im linken Teil des Talismans T. 06 wird der Gott *Da tianyi* anstelle des Großen Wagens genannt. Er lässt sich wie Letztgenannter in der Mitte des himmlischen Hofes verorten, wie die schematische Darstellung der Sternbilder des „zentralen Himmelspalastes *zhonggong*“ auf der Deckenmalerei des Grabes M61 in Luoyang zeigt. Die Inschriften der Talismane T. 13 und N. 22 stehen hingegen in einem nicht so engen Zusammenhang mit ihren bildlichen Bestandteilen.¹⁰⁵⁶ Sie übernehmen eher allgemeine apotropäische Funktionen: die Grenzlinie zwischen den Lebenden und den Verstorbenen zu sichern.

Sowohl die bildliche als auch die schriftliche Analyse der Talismane zeigt, dass in ihnen himmlische Götter dargestellt werden, um ihnen Wirkkraft zu verleihen. Die Inschriften der Talismane konkretisierten ihre Funktionen, die darin bestehen, böse Geister zu eliminieren, das Unheil abzuwehren und die Hinterbliebenen von der potenziellen Heimsuchung durch die Verstorbenen zu schützen.

1056 Die Inschrift des Talismans T. 13 lautet: „Mit dem Talisman von Himmel und Erde verjage [ich] das Ungemach und vertreibe das Unheil, bis hin zu einer anderen Gemeinde“. Die Inschrift des Talismans N. 22 lautet: „Die Lebenden gehören zum Dorf, die Verstorbenen gehören zum Grab. Die Lebenden begeben sich vorwärts, die Verstorbenen schreiten rückwärts. Die Lebenden und die Verstorbenen befinden sich auf verschiedenen Wegen. Sie sollen einander keinen Schaden mehr zufügen“.

3. Materialität und Raum

3.1 Form und Material

3.1.1 Tontöpfe

Die Tontöpfe nehmen den größten Anteil unter den Trägerobjekten ein, die grabschützende Inschriften enthalten. Die verschiedenen Formen der heute erhaltenen Tontöpfe werden in Tabelle 15 veranschaulicht.

Tabelle 15. Formen der beschrifteten grabschützenden Tontöpfe (Das Sternchen (*) verdeutlicht, dass weitere grabschützende Tontöpfe, deren Inschrift abgeblättert oder nicht erkennbar war, aus dem betroffenen Grab ausgegraben wurden.)

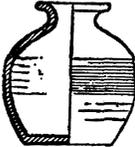
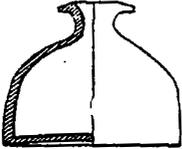
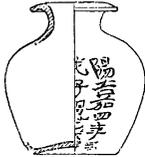
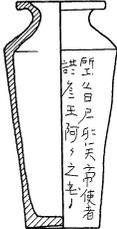
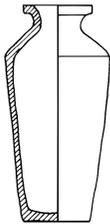
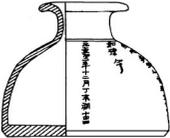
Nr.	T. 01	T. 02-1	T. 03	T. 04	T. 05	T. 06
Form				Flasche	Topf	
Nr.	T. 07*	T. 08*	T. 09	T. 10	T. 02-2*	
Form						
Nr.	T. 11	T. 12	T. 13	T. 14	T. 15	T. 16
Form						

Tabelle 15 (Fortsetzung)

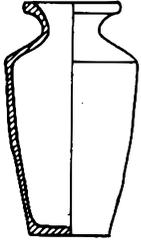
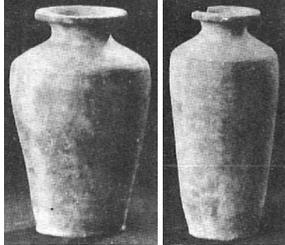
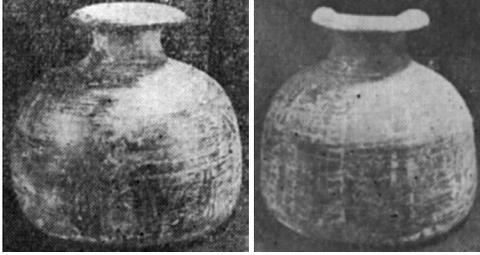
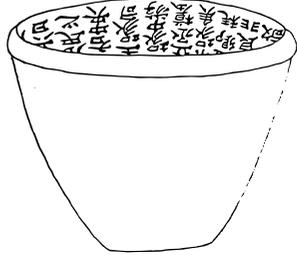
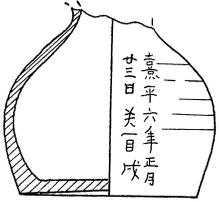
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>T. 17</p> 	<p>T. 18*</p> 	<p>T. 19</p> 	<p>T. 20*</p> 	
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>T. 21*</p> 		<p>T. 22*</p> 	<p>T. 23</p> 	
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>T. 24</p> 	<p>T. 25</p> <p>halb- kugeliger Topf</p>	<p>T. 26</p> 	<p>T. 27</p> 	<p>T. 28</p> 
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>T. 29</p> <p>Topf</p>	<p>T. 30</p> 	<p>T. 31</p> 	<p>T. 32</p> 	<p>T. 33</p> <p>Topf</p>

Tabelle 15 (Fortsetzung)

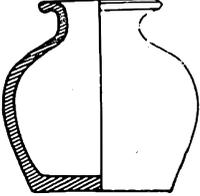
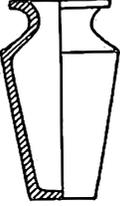
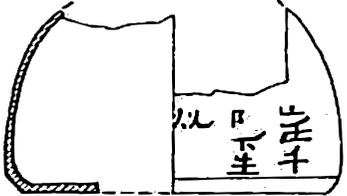
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>T. 34</p> 	<p>T. 35</p> 	<p>T. 36</p> 	<p>T. 37</p> 	<p>T. 38</p> <p>Flasche</p>
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>T. 39</p> 	<p>N. 01</p> 	<p>N. 02</p> 	<p>N. 03*</p> 	<p>N. 04</p> 
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>N. 05</p> 		<p>N. 06*</p> 		
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>N. 07</p> 	<p>N. 08</p> 	<p>N. 09</p> 		

Tabelle 15 (Fortsetzung)

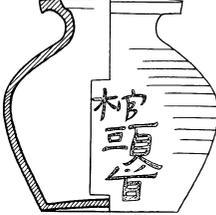
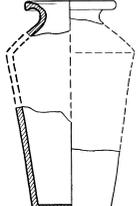
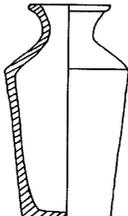
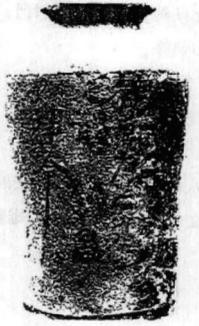
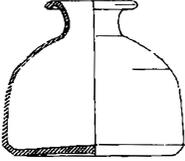
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>N. 10</p> 	<p>N. 11*</p> 				
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>N. 12</p> 					
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>N. 13</p> 	<p>N. 14</p> 	<p>N. 15</p> 	<p>N. 16</p> 	<p>N. 17*</p> 	
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>N. 18*</p> 	<p>N. 19*</p> 	<p>N. 20</p> 		<p>N. 21</p> 	<p>N. 22</p> 

Tabelle 15 (Fortsetzung)

Nr.	N. 23	N. 24	N. 25	N. 26	N. 27
Form		Topf	Topf		Topf
Nr.	N. 28	N. 29	N. 30	N. 31	
Form					

Aus den Gräbern, in denen die oben genannten beschrifteten Tongefäße entdeckt wurden, wurden noch weitere Tontöpfe in ähnlicher Form ausgegraben. Einige von ihnen waren ursprünglich beschriftet, ihre Inschrift war aber abgeblättert oder nicht mehr lesbar (siehe Tabelle 16).

Tabelle 16. Formen der grabschützenden Tontöpfe mit abgeblätterten Inschriften

Nr.	T. 07	T. 21	N. 11	N. 18
Form			 	

Die anderen Tontöpfe dienten als Behälter von grabschützenden Gegenständen wie etwa den Bleimännlein. Ihre Form wird durch die Tabelle 17 veranschaulicht.

Tabelle 17. Formen der Tontöpfe als Behälter von grabschützenden Gegenständen

Nr.	T. 02-1	N. 17
Form		

Ausgenommen T. 25, der keinen eingezogenen Hals besitzt, lassen sich die oben genannten Tontöpfe, deren Höhe zwischen 12 cm und 30 cm beträgt, ihrer Form nach grob in zwei Gruppen einteilen:

- I. bauchige Töpfe mit ausladender Mündung und engem Hals;
- II. Flaschen mit ausladender Mündung und engem Hals.

Bei den bauchigen Töpfen mit kleiner Mündung handelt es sich um Tongefäße mit engem Hals mit ausladendem, an der Oberseite gewölbtem Mündungsrand, einer schräg abfallenden, gerundeten Schulter, einem gerundeten Körper und einem flachen Boden. Bei den Flaschen mit ausladender Mündung handelt es sich um Tongefäße mit engem Hals, einer abfallenden, leicht konvex gewölbten Schulter sowie einer Wandung, die in Höhe ihres maximalen Durchmessers umknickt und sich fast geradlinig bis zum flachen Boden verjüngt.

Der Hauptunterschied zwischen den beiden Gruppen liegt darin, dass die Schultern der Flaschen (Gruppe II) jeweils deutlich umknicken, während dies bei den Töpfen (Gruppe I) nicht der Fall ist, und dass das Verhältnis zwischen der Höhe und dem maximalen Durchmesser der Flaschen deutlich größer ist als bei den Töpfen.

Eine ähnliche Klassifizierung der grabschützenden Tontöpfe nach ihrer Form wurde von Zhang und Bai vorgenommen. Die Gruppe II entspricht nach ihrer Klassifizierung dem Typus D, während sich die Gruppe I weiterhin in ihre Typen A, B und C einordnen lässt (Abb. 3-1).¹ Zwar sind die Bemühungen von Zhang und Bai anzuerkennen, die Tontöpfe in vier Typen und weitere Untertypen einzuteilen (A; BI; BII; C; DI; DII; DIII), jedoch bleiben die Unterschiede zwischen den Typen A, BI und C noch immer

¹ Zhang & Bai 2006, 55–98.

unscharf. Deswegen ist es notwendig, die Gruppe I nach klareren Richtlinien erneut zu klassifizieren.

Die Gruppe I lässt sich weiter in vier Untergruppen unterteilen:

- I1. halbkugelige Töpfe, bei denen sich der maximale Durchmesser der Wandung an ihrem Boden befindet;
- I2. bauchige Töpfe mit großem Boden, der zwar ein wenig, aber nicht deutlich kleiner als der maximale Durchmesser der Wandung ist;
- I3. bauchige Töpfe mit fast kugeligem Körper, der sich am maximalen Durchmesser der Wandung nach unten gerundet verjüngt;
- I4. bauchige Töpfe mit etwa ovalem Körper, der sich am maximalen Durchmesser der Wandung nach unten fast geradlinig verjüngt.

Die typischen Formen der grabschützenden Töpfe und Flaschen werden in Tabelle 18 veranschaulicht.

Ihre Merkmale können wie folgt aufgelistet werden:

1. geringe Höhe, meistens zwischen 12 und 25 cm, nur selten über 34 cm;
2. enger Hals;
3. ausladender, an der Oberseite flacher oder gewölbter Mündungsrand;
4. gerundeter Körper, der halbkugelig, bisweilen fast kugelig oder oval ist oder eine Wandung besitzt, die auf Höhe ihres maximalen Durchmessers umknickt und sich fast geradlinig nach unten verjüngt;
5. ein flacher oder leicht nach innen gewölbter Boden.

Kann jedoch ein Tontopf mit den fünf obigen Merkmalen zwangsläufig als ein grabschützender Tontopf betrachtet werden? Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig auf die Geschichte der Klassifizierung der Tontöpfe in den drei Gebieten, nämlich in der Stadt Luoyang, im Kreis Shaan und in der Stadt Xi'an, zurückzublicken, denn hier wurden die meisten grabschützenden Tontöpfe zutage gefördert.

In der frühen Forschungsgeschichte wurden die grabschützenden Töpfe mit unterschiedlichen chinesischen Zeichen, nämlich *ping* 瓶², *bu* 甌³ oder *weng* 甕⁴ bezeichnet. Im Ausgrabungsbericht *Luoyang shaogou hanmu* 洛陽燒溝漢墓 fanden schließlich die ersten Versuche statt, die Tontöpfe, die nun als *guan* 罐 bezeichnet wurden, nach ihrer Form zu klassifizieren (Abb. 3-2).

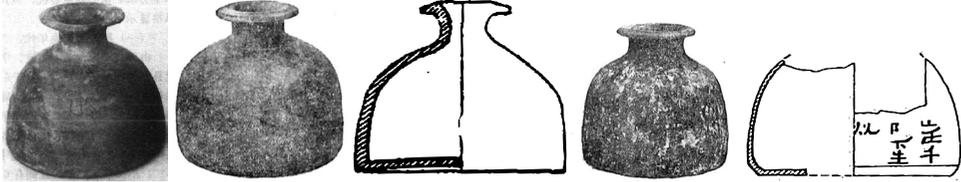
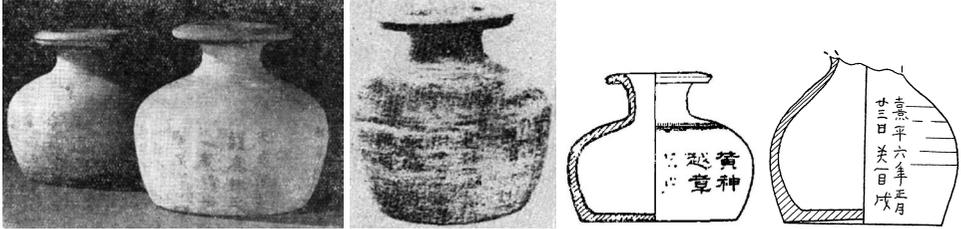
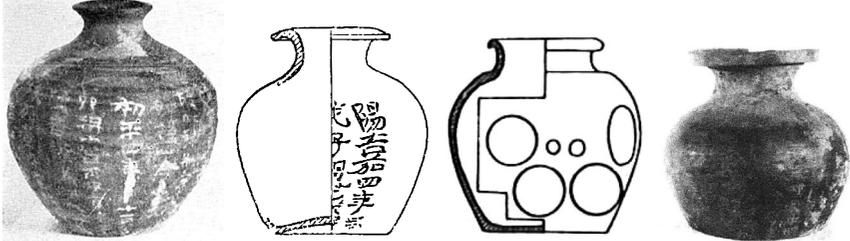
Aufgrund der Tatsache, dass alle bisher bereits anerkannten grabschützenden Tontöpfe nicht höher als 34 cm sind, sollen die im Buch *Luoyang shaogou hanmu* aufgeführten

2 Luo Zhenyu veröffentlichte als Erster das Bild einer grabschützenden Tonflasche und nannte sie als *han yonghe ping* 漢永和瓶 (Luo Zhenyu 1916, 2418).

3 Luo Zhenyu 1930, 5232.

4 Nakamura verwendete das Wort *weng* 甕 zur Bezeichnung der Töpfe (Nakamura 1927, 1).

Tabelle 18. Typische Formen der grabschützenden Tontöpfe in fünf Gruppen

Typus	Form
I1	 <p>Group I1 consists of five items: two photographs of dark, rounded jars with short necks; a line drawing of a jar with a short neck and a small opening; another photograph of a similar jar; and a line drawing of a jar with a short neck and a small opening, featuring vertical inscriptions: 从 (left), 下 (middle), 生 (right).</p>
I2	 <p>Group I2 consists of five items: two photographs of light-colored, rounded jars with short necks; a photograph of a jar with a short neck and a small opening; a line drawing of a jar with a short neck and a small opening, featuring vertical inscriptions: 越 (left), 黄 (middle), 神 (right); and a line drawing of a jar with a short neck and a small opening, featuring vertical inscriptions: 嘉 (left), 平 (middle), 六 (right), 年 (right), 五 (right), 月 (right), 廿 (right), 日 (right), 关 (right), 百 (right), 成 (right).</p>
I3	 <p>Group I3 consists of four items: a photograph of a jar with a short neck and a small opening, featuring vertical inscriptions: 初 (left), 五 (middle), 年 (right), 五 (right), 月 (right); a line drawing of a jar with a short neck and a small opening, featuring vertical inscriptions: 陽 (left), 嘉 (middle), 平 (right), 四 (right), 年 (right); a line drawing of a jar with a short neck and a small opening, featuring four circles; and a photograph of a jar with a short neck and a small opening.</p>
I4	 <p>Group I4 consists of one item: a photograph of a dark, rounded jar with a short neck and a small opening.</p>
II	 <p>Group II consists of two items: a photograph of a tall, slender jar with a short neck and a small opening; and a line drawing of a tall, slender jar with a short neck and a small opening.</p>

großen Töpfe des Typus I nicht als grabschützende Tontöpfe klassifiziert werden. Auch die Töpfe des Typus II können aufgrund ihrer Form, die keinen engen Hals besitzt, nicht zu den grabschützenden Tontöpfen gerechnet werden. Die anderen aufgeführten Töpfe mit Henkeln oder Füßen gehören ebenfalls nicht zu den grabschützenden Töpfen. Achtundzwanzig Tontöpfe wurden im Ausgrabungsbericht dem Typus III zugeordnet, zu dessen Merkmalen ein breiter ausladender, an der Oberseite flacher Mündungsrand, ein schmaler gerader Hals und ein flacher runder Boden zählen. Unter ihnen wurden wiederum vier Töpfe dem Untertypus III1, zehn Töpfe dem Untertypus III2 und vierzehn Töpfe, zu denen zwei grabschützende Tontöpfe mit erhaltenen Inschriften (T. 35 und T. 23) gehören, dem Untertypus III3, der unserem Typus I1 (halbkugeliger Tontopf) entspricht, näher zugeordnet.⁵

Im dem 1965 veröffentlichten Ausgrabungsbericht *Henan shaanxian liujiaqu hanmu* 河南陝縣劉家渠漢墓 wurden die meisten grabschützenden Tontöpfe in den Typus *juanchun guan* 卷唇罐 („Topf mit ausladendem, an der Oberseite gewölbtem Mündungsrand“) klassifiziert, der in drei Untertypen weiter unterteilt wurde (Abb. 3-3). Zudem wurden zwei grabschützende Tonflaschen mit dem chinesischen Zeichen *ping* 瓶 („Flasche“) bezeichnet. Die Untertypen II und III der *juanchunguan*-Töpfe entsprechen jeweils unseren Typen I3 und I2. Zwar ähnelt der Untertypus I unserem Typus I4, er wurde aber im Ausgrabungsbericht nicht als grabschützender Tontopf betrachtet.⁶

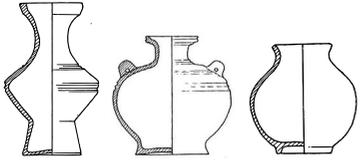
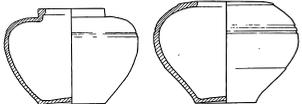
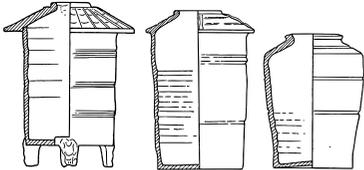
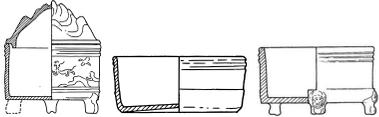
Im Jahr 2000 wurden in der Stadt Xi'an 98 Gräber der Ost-Han-Zeit zutage gefördert. Die tönernen Grabbeigaben wurden gemäß ihrer Form grob nach Typen unterschieden. Neben Tonmodellen wie Tonspeisetabletten, Tonbrunnen, Tonherden und Tonfigurinen waren dies zumeist Tongefäße. Anders gestaltet als Dreifüße *ding* 鼎, Teller *pan* 盤, Schalen *wan* 碗, Griffschalen *erbei* 耳杯, Kochkessel *fu* 釜, Waschbecken mit rundem Boden *xi* 洗 und Waschbecken mit flachem Boden *pen* 盆, traten einige Arten von Tongefäßen zutage, deren Form eher einem Topf ähnelt. Ihre Grundmerkmale und typische Formen werden in der Tabelle 19 aufgeführt.⁷

5 Die Höhe der dargestellten Töpfe kann anhand des beigefügten Maßstabes ermittelt werden. Die Höhe des Tontopfes 1008:34, der dem Untertypus III2 zugeordnet wurde, betrug 14,3 cm, der Durchmesser an der weitesten Stelle 17,9 cm. Im Ausgrabungsbericht wurde dessen Höhe irrigerweise als 36,5 cm angegeben (Luoyang shaogou hanmu 1959, 97).

6 Zwölf bauchige Tontöpfe mit langer Wandung wurden dem Typus II (II型卷唇罐) zugeordnet, einundzwanzig halbkugelige Tontöpfe mit kurzer Wandung wurden dem Typus III (III型卷唇罐) zugeordnet. Zwei weitete grabschützende Tonflaschen haben eine fast gerade Wandung (Ye Xiaoyan 1965, 122). Die Gesamtzahl der grabschützenden Tontöpfe aus diesem Grabfeld der Ost-Han-Zeit beträgt mithin 35 (12 Typus II+21 Typus III+2 Tonflaschen).

7 Für die Analyse der Typen der Tongefäße siehe Xi'an donghan mu 2009, 916–929.

Tabelle 19. Typen der Tongefäße aus den 98 Gräber bei Xi'an und deren Grundeigenschaften und typische Formen

Typus der Tongefäße	Grundeigenschaften	Typische Formen
Halstopf <i>hu</i> 壺	langer Hals, große Mündung, kreisförmiger Fuß	
bauchiger Topf ohne Hals <i>weng</i> 甕	große Mündung, ohne Hals, gerundeter Körper, ohne Fuß	
Kornspeicher <i>cang</i> 倉	langer, fast zylindrischer Körper, kleine Öffnung, ohne Hals, manchmal mit Dachvorsprung und drei Füßen	
zylindrischer Becher <i>zun</i> 樽	kurzer zylindrischer Körper, flacher Boden, manchmal mit drei Füßen, seltener mit bergförmigem Deckel	

Die Töpfe *guan* 罐, deren formale Merkmale sich deutlich von den oben genannten Tongefäßen unterscheiden, wurden in zwei Typen, Töpfe mit kurzem Hals *ailing guan* 矮領罐 und Töpfe mit eingezogenem Hals *shujing guan* 束頸罐, unterteilt. Die Töpfe mit eingezogenem Hals wurden des Weiteren in vier Untertypen (A, B, C, D) eingeteilt. Die grabschützenden Tontöpfe wurden dem Untertypus B zugeordnet (Abb. 3-4, 3-5).

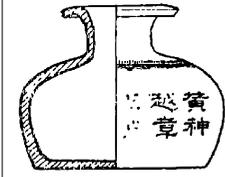
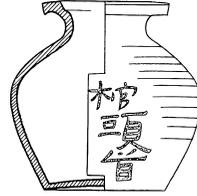
Hieraus wird ersichtlich, dass sich Tontöpfe zwar leicht von anderen Arten von Tongefäßen unterscheiden lassen, aber die Unterschiede zwischen grabschützenden Tontöpfen und anderen Tontöpfen nicht sehr augenfällig sind. So wurde ein im Ausgrabungsbericht dargestellter grabschützender Tontopf als Untertypus B klassifiziert, jedoch können zugleich mehrere grabschützende Tontöpfe, wie z. B. N. 17 und N. 18, meines Erachtens ebenso dem Untertypus C zugeordnet werden. Überdies betrug die Anzahl der Töpfe, die als Untertypen B und C klassifiziert wurden, 103 (60 + 43)⁸, während die Anzahl der identifizierten grabschützenden Tontöpfe viel kleiner war. Deswegen ist es sinnvoll zu hinterfragen, ob sich weitere Tontöpfe anhand ihrer formalen

⁸ Der Unterschied zwischen den Untertypen B und C wurde im Ausgrabungsbericht nicht deutlich gemacht (Xi'an donghan mu 2009, 923–924).

Merkmale als grabschützende Tontöpfe identifizieren lassen, insbesondere angesichts der Tatsache, dass die Inschriften auf Tongefäßen leicht abblättern können.

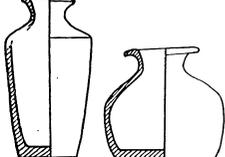
Rein formal betrachtet (siehe Tabelle 20), zeichnen sich die Typen I1, I2, I3 und II insbesondere deutlich durch ihre eigenartigen Körper aus. Sie können ohne Zweifel den grabschützenden Tontöpfen zugeordnet werden. Typus I4 hingegen lässt sich allein anhand seiner Form nur unzureichend als grabschützender Tontopf identifizieren.

Tabelle 20. Typische Formen der fünf Typen von grabschützenden Tontöpfen

I1	I2	I3	I4	II
				

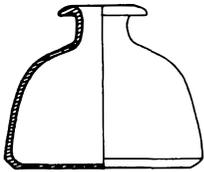
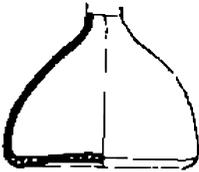
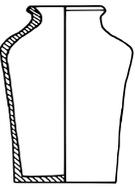
Anhand dieser Kriterien können weitere Tontöpfe ohne erhaltene Inschriften, die aus den oben genannten Gräbern zutage gefördert wurden, mithilfe Tabelle 21 als grabschützende Tontöpfe identifiziert werden.

Tabelle 21. Weitere grabschützende Tontöpfe ohne erhaltene Inschriften aus den oben genannten Gräbern

Nr.	T. 07	T. 20	T. 22	N. 03	N. 11
Form					

Aus weiteren Gräbern wurden grabschützende Tontöpfe zutage gefördert, deren Inschrift zwar abgeblättert ist, aber noch Spuren der Beschriftung erkennen lässt. Ihre Formen werden in Tabelle 22 aufgelistet.

Tabelle 22. Grabschützende Tontöpfe mit Spuren der Beschriftung

Nr.	N. 32	N. 33	N. 34	N. 35	
Form					
Nr.	N. 36	N. 37	N. 38	N. 39	
Form			zwei bauchige Töpfe mit großem Boden (Typus I2)		
Nr.	N. 40	N. 41	N. 42	N. 43*	N. 44**
Form			ein halbkugeliger Topf (Typus I1)	eine Tonflasche (Typus II)	eine Tonflasche (Typus II)
<p>* Die Tonflasche, deren Höhe, Durchmesser der Mündung und der Schulter jeweils 23 cm, 8,5 cm und 7 cm beträgt, wird im Nationalen Palastmuseum in Taibei aufbewahrt. Auf ihre Außenwand wurden eine Inschrift und ein Talisman mit Zinnober verfasst, die jedoch stark abgeblättert und nicht gut leserlich sind. Die Tonflasche wurde aus dem Kreis Lantian, Provinz Shaanxi ausgegraben (Zhang & Bai 2006, 132). Die Abbildung der Tonflasche ist im Buch <i>Taoci huilu</i> veröffentlicht (Tan Danjong 1987, 14). Das Grab lässt sich meines Erachtens aufgrund der grabschützenden Tonflasche auf die Mitte bis auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren. Über die soziale Schicht des Grabherrn ist nichts bekannt.</p> <p>** Aus dem hanzeitlichen Grab M33 beim Stadtviertel Yanta in der Stadt Xi'an wurde eine mit Zinnober beschriebene grabschützende Tonflasche zutage gefördert. Der Ausgrabungsbericht ist leider noch nicht veröffentlicht (Liu Weipeng & Cheng Yi 2008, 81). Das Grab lässt sich meines Erachtens aufgrund der grabschützenden Tonflasche auf die Mitte bis auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren. Über die soziale Schicht des Grabherrn ist nichts bekannt.</p>					

Aus anderen hanzeitlichen Gräbern wurden weitere Tontöpfe ausgegraben, die entweder den Typen I1, I2, I3 und II zuzuordnen sind oder als Behälter für grabschützende Objekte, wie z. B. Bleimännlein oder Eier, dienen. Zwar sind keine Beschriftungsspuren auf ihnen ersichtlich, jedoch können sie aufgrund ihrer eigenartigen Form oder aufgrund der beigegebenen Bleimännlein, Erze und Eier für grabschützende Töpfe gehalten werden. Ihre verschiedenen Formen werden in Tabelle 23 veranschaulicht.

Tabelle 23. Formen der weiteren festlegbaren grabschützenden Tontöpfe

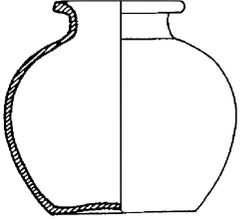
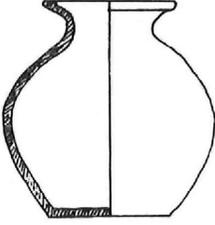
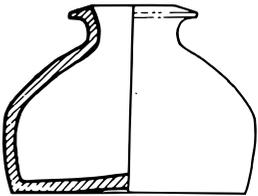
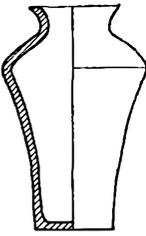
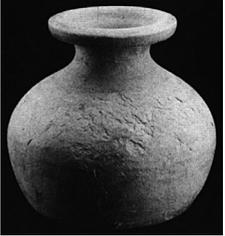
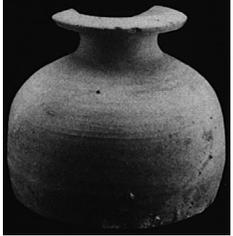
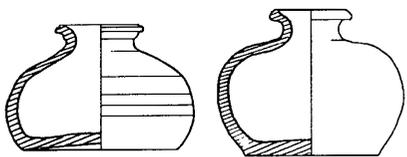
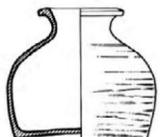
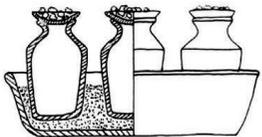
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>Nr. 01</p> 	<p>Nr. 02</p> 	<p>Nr. 03</p> 	<p>Nr. 04*</p> 
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>Nr. 05</p> <p>halbkugeliger Topf (Typus I1)</p>	<p>Nr. 06</p> 	<p>Nr. 18</p> 	<p>Nr. 07</p> 
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>Nr. 09</p> 	<p>Nr. 10</p> 	<p>Nr. 11</p> 	<p>Nr. 12*</p> 
<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>Nr. 13</p> 	<p>Nr. 14</p> 	<p>Nr. 15*</p> 	<p>Nr. 16</p> <p>halbkugeliger Topf (Typus I1)</p>

Tabelle 23 (Fortsetzung)

Nr.	Nr. 17*	Nr. 08	Nr. 19	Nr. 20	
Form					
Nr.	Nr. 21	Nr. 22	Nr. 23	Nr. 24	
Form					
Nr.	Nr. 25	Nr. 26	Nr. 27	Nr. 28	Nr. 29**
Form					
Nr.	Nr. 30 ^{b*}	Nr. 31 ^c	Y. 2-4	BM. 01*	
Form	Tonflasche (Typus II)	Zwei Tonflaschen (Typus II)		drei Töpfe	

* Das Sternchen zeigt, dass Bleimännlein, Erze oder Eier im betroffenen Topf gefunden wurden.

a Die fünf Tonflaschen wurden aus einem Grab beim Internationalen Flughafen von Xianyang zutage gefördert (Wang Xiaoyi et al 2016, 352). Aufgrund der Grabarchitektur und des Aufwandes bei der Platzierung der Tontöpfe oberhalb des Gewölbes der Hauptkammer, lässt sich der Grabherr meines Erachtens der Mittel- bis Oberschicht zuordnen.

b Die vier Tonflaschen wurden aus einem Grab bei der Stahlrohfabrik von Xianyang ausgegraben (Wang Xiaoyi et al 2016, 350). Über die Grabarchitektur des Grabes und die soziale Schicht des Grabherrn ist nichts bekannt.

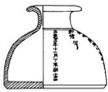
c Aus dem Grab M10 beim Wohnviertel Xianlin xiaoyi, Stadt Xianyang, wurden zwei grabschützende Tonflaschen zutage gefördert, in denen jeweils eine leere, aber vollständige Eierschale gefunden wurde. Die beiden Tonflaschen wurden in der Erde oberhalb der Hauptkammer platziert. Eine befand sich an der Südwestecke, die andere befand sich an der Nordwestecke der Hauptkammer. Liu datiert das Grab auf das Ende der Ost-Han-Zeit (Liu Weipeng & Cheng Yi 2008, 86). Aufgrund der Grabarchitektur und des Aufwandes bei der Platzierung der Tontöpfe oberhalb des Gewölbes der Hauptkammer, lässt sich der Grabherr meines Erachtens der Mittel- bis Oberschicht zuordnen.

Die Tontöpfe sind unglasierte graue Irdenwaren. Sie wurden aus Ton bei Temperaturen zwischen 850 und 1000 Grad Celsius gebrannt.⁹ Es könnte mehrere Gründe dafür gegeben haben, dass Ton als bevorzugtes Trägermaterial für Inschriften gewählt wurde. Ein Grund war die Haltbarkeit des Tons. Die Töpfe wurden manchmal in der Erde vergraben, weswegen sie nicht aus einem leicht vergänglichen Material hergestellt werden konnten. Als zweiter Grund können die niedrigen Herstellungskosten angeführt werden. Der dritte Grund könnte der symbolische Zusammenhang zwischen dem Ton, der unmittelbar aus der Erde gewonnen wird, und der Erde sein. Ein aus Ton hergestelltes Gerät konnte m. E. wohl besser dazu dienen, Botschaften an die Beamten der Unterwelt weiterzugeben.

Die Form des Topfes wurde gewählt, weil ein grabschützender Tontopf nicht nur als ein Träger einer Inschrift diente, sondern auch ein Gefäß war, in das weitere grabschützende Gegenstände, wie z. B. Erze, eingefüllt werden konnten. Jedoch sind die Töpfe klein und ihre Hälse eng. Dies bedeutet, dass die eingefüllten Gegenstände nicht besonders groß und umfangreich, auf jeden Fall kleiner als der Durchmesser des Halses des Topfes waren.

Die eigentümliche Form der grabschützenden Töpfe ermöglicht es, Inschriften auf ihre Außenwände zu schreiben. Die Untertypen I1, I2 und II sind für diesen Zweck besonders geeignet. Ob ihre Form auch eine symbolische Bedeutung besaß, ist es nicht klar ersichtlich. Diejenigen Töpfe, deren Inschriften die Selbstbezeichnung *ping* 瓶 enthalten, lassen sich nach ihrer Form den Untertypen I1, I2 und I3 zuordnen und in Tabelle 24 aufführen. Trotz ihrer deutlichen formalen Unterschiede erfüllten sie alle die gleiche Funktion. Deswegen ist es besser nicht darüber zu spekulieren, dass der halbkugelige Untertypus I1 den Himmel symbolisieren könnte und dies auf die Untertypen I2, I3 und II nicht zutrifft.

Tabelle 24. Formen der beschrifteten Tontöpfe mit der Selbstbezeichnung *ping* 瓶

Nr.	T. 05	T. 14	T. 21	T. 25	T. 39	N. 05	N. 08	N. 09
Form	Topf			Topf				
Untertypus	?	I1	I1	I1	I	I2	I3	I3

⁹ Nach der Statistik von Wang wurden die grauen Irdenwaren der West-Han-Zeit bei eher höherer Temperatur und die grauen Irdenwaren der Ost-Han-Zeit bei eher niedrigerer Temperatur gebrannt. Der Grund dafür liegt darin, dass vom Ende der West-Han-Zeit an immer mehr Tonmodelle als Geistergeräte *mingqi* 明器 beigegeben wurden (Wang Chunbin 2013, 49).

Zusammenfassend lassen sich die Daten der grabschützenden Tontöpfe und ihrer Gräber mit Tabelle 25 veranschaulichen:

Tabelle 25. Typus und Anzahl der grabschützenden Tontöpfe aus den hanzeitlichen Gräbern (Typ. = Typus der Töpfe; A. = für „Anzahl der Töpfe“; * = „Topf mit großer Mündung“.)

Nr.	Typ.	A.	Nr.	Typ.	A.	Nr.	Typ.	A.
T. 01	I4	1	T. 30	I2	1	N. 19	II	1
T. 02-1	II	1	T. 31	I2	1	N. 20	II	3
T. 02-2	II (5); I4 (1)	6	T. 32	II	1	N. 21	II	1
T. 03	I3	1	T. 33	I1	1	N. 22	II	1
T. 04	II	5	T. 34	II	1	N. 23	I1 (1); I3 (1)	2
T. 05	? (I)	1	T. 35	I1	2	N. 24	?	1
T. 06	I1	1	T. 36	II	1	N. 25	?	1
T. 07	I2 (2); I3 (2); II (2)	6	T. 37	I1	1	N. 26	II	1
T. 08	I4	1	T. 38	II	1	N. 27	?	1
T. 09	II	1	T. 39	I3	1	N. 28	II	3
T. 10	II	1	BM. 01	?	3	N. 29	I2	1
T. 11	II	1	Y. 2-4	I3	1	N. 30	I1	1
T. 12	II	1	N. 01	II	1	N. 31	I3	3
T. 13	II	1	N. 02	I4	1	N. 32	I1	7
T. 14	I1	3	N. 03	I2	2	N. 33	I1	1
T. 15	I1	1	N. 04	II	1	N. 34	I1	1
T. 16	II	1	N. 05	I2	5	N. 35	I2	1
T. 17	II	1	N. 06	II	2	N. 36	II	2
T. 18	I4 (2); II (1)	3	N. 07	I1	3	N. 37	I1	4
T. 19	II	1	N. 08	I3	1	N. 38	I2	2
T. 20	I2 (1); II (3)	4	N. 09	I3	2	N. 39	I3	2
T. 21	I1 (3); I3 (2)	5	N. 10	I1	2	N. 40	I2 (1); II (2)	3
T. 22	I2 (1); II (4)	5	N. 11	I1 (4); I3 (5)	9	N. 41	I4	1
T. 23	I1	4	N. 12	II	5	N. 42	I1	1
T. 24	II	1	N. 13	I4	1	N. 43	II	1
T. 25	I1	1	N. 14	II	1	N. 44	II	1
T. 26	II	3	N. 15	II	1	Nr. 01	I1 (1); I3 (1)	2
T. 27	Topf*	1	N. 16	II	1	Nr. 02	I2	1
T. 28	II	1	N. 17	I4	2	Nr. 03	II	1
T. 29	I1	1	N. 18	I4 (4); II (2)	6	Nr. 04	I3	4

Tabelle 25 (Fortsetzung)

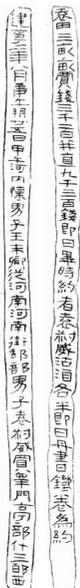
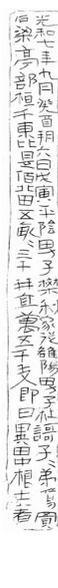
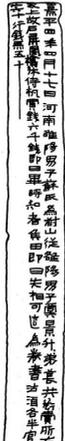
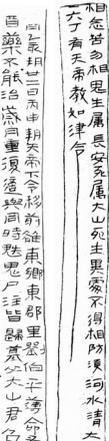
Nr.	Typ.	A.	Nr.	Typ.	A.	Nr.	Typ.	A.
Nr. 05 M11	I2 (1); I3 (2)	3	Nr. 10	II	1	Nr. 19	I2	1
Nr. 05 M14	I3	1	Nr. 11	II	1	Nr. 20	I1	1
Nr. 05 M21	I2	1	Nr. 12	I3	1	Nr. 21	II	3
Nr. 05 M23	I2 (1); I3 (2)	3	Nr. 13	I2	2	Nr. 22	I2	1
Nr. 05 M29	I2	1	Nr. 14	I2	1	Nr. 23	II	3
Nr. 05 M30	I3	3	Nr. 15	I4	1	Nr. 24	I2	2
Nr. 05 M50	I3	1	Nr. 16 M143	I1	1	Nr. 25	I2	1
Nr. 05 M80	I3	1	Nr. 16 M144	I1	1	Nr. 26	II	4
Nr. 05 M87	I2	3	Nr. 16 M161	I1	3	Nr. 27	I3	1
Nr. 05 M102	I2 (2); I3 (5)	7	Nr. 16 M1035	I1	1	Nr. 28	I2	1
Nr. 06	I2	1	Nr. 16 M1038	I1	2	Nr. 29	II	5
Nr. 07	I2	2	Nr. 16 M1039	I1	1	Nr. 30	II	4
Nr. 08	I2	1	Nr. 17	II	1	Nr. 31	II	2
Nr. 09	II	2	Nr. 18	II	2			

Insgesamt sind 258 grabschützende Tontöpfe aus 130 Gräbern der Ost-Han-Zeit zutage gefördert worden.

3.1.2 Bleitafelchen

Die unterschiedlichen Formen der Bleitafelchen werden in Tabelle 26 veranschaulicht.

Tabelle 26. Formen und Maße der Bleitafelchen

Nr.	K. 05	K. 06	K. 08	K. 09	K. 10	K. 11	K. 12	B. 01	B. 03
Form							Bleitafelchen		Bleitafelchen
Maße (cm)	25,4×0,9 ×?	38,1×3,0 ×?	29,9×3,5 ×?	34,5×3,5 ×?	34,0×3,9 ×?	38,0×4,4 ×0,35	41,9×5,1 ×?	16,5×3,5 ×?	37,9×3,6 ×?
Nr.	B. 02	B. 04	B. 05	B. 06	B. 07	B. 08	B. 09	B. 10	
Form									
Maße (cm)	37,2×3,5 ×?	40,5×4,0 ×0,2	41,5×4,0 ×?	34,9×4,0 ×0,2	41,0×4,8 ×?	30,0×2,5 ×?	20,0×0,9 ×?	30,8×4,5 ×?	

Alle in der Tabelle aufgeführten Beispiele sind schmale, rechteckige und dünne Täfelchen, bei denen entweder auf einer oder auf beiden Seiten eine Inschrift oder ein Talisman eingeritzt ist. Die Inschriften und Talismane sind zusätzlich mit Zinnober bestrichen. Rein formal betrachtet unterscheiden sich die in Bleitäfelchen eingeritzten grabschützenden Texte nicht eindeutig von den aus demselben Material angefertigten Landkaufverträgen. Ihre formalen Merkmale können deshalb gemeinsam untersucht werden.

Aus der Vermessungen von vier Exemplaren geht hervor, dass die Stärke der Bleitäfelchen zwischen 0,2 cm und 0,35 cm beträgt. Ihre Breite misst zwischen 0,9 cm und 5,1 cm. Die Inschriften auf zwei besonders schmalen Täfelchen (K. 05, B. 09) sind jeweils einzeilig. In die anderen breiteren Täfelchen ist jeweils eine zwei- bis fünfzeilige Inschrift eingeritzt. Die heute erhaltene Länge der Täfelchen beträgt zwischen 16,5 cm und 41,9 cm. Die vollständige Länge der zwei kürzesten gut erhaltenen Täfelchen misst jeweils 7,1 Zoll (B. 02) und 11,0 Zoll (K. 05). Die vollständige Länge der übrigen gut erhaltenen Täfelchen beträgt zwischen 13,3 Zoll bis 18,1 Zoll.

Die folgenden Begräbnistexte bezeichnen sich jeweils als „Pfersichvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge 尺六桃券“ oder „Bleivertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge 鉛（鉛）卷（券）尺六“.

B. 02: ... in der zentralen Kammer wurden der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge, Münzen und [mehrere] Bleimännlein [platziert] 中央明堂皆有尺六桃券錢布、鉛（鉛）人.

B. 04: Der Bleivertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als Zeugnis 鉛（鉛）卷（券）尺六為真.

B. 05: Der mit Zinnober [beschriftete] Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge dient als Zeugnis 尺六桃券丹□□{書以}為信.

Acht weitere Bleitäfelchen (B. 03, B. 06, B. 07, K. 06, K. 09, K. 10, K. 11, K. 12), deren vollständige Länge jeweils 16,4 Zoll, 15,1 Zoll, 17,7 Zoll, 16,5 Zoll, 14,9 Zoll, 14,7 Zoll, 16,5 Zoll und 18,1 Zoll beträgt, weisen ungefähr die gleiche Länge auf. Auch die Länge der zwei stark bruchstückhaft erhaltenen Bleitäfelchen B. 08 und B. 09 könnte zwischen 30 und 40 cm betragen haben. Daraus ist zu schließen, dass die oben genannten Täfelchen ursprünglich in der Länge von 16 Zoll konzipiert wurden, bei ihnen jedoch in der Herstellung eine Abweichung von einigen Zentimetern toleriert wurde.

Seit der bahnbrechenden Arbeit von Luo ist allgemein akzeptiert, dass die Länge des Täfelchens mit dem Typus des auf ihn geschriebenen Textes in engem Zusammenhang

steht.¹⁰ Je nach Inhalt des Textes kann das Täfelchen in unterschiedliche Längenklassen eingeordnet werden.¹¹ So weist ein *fu*-Pass 符 üblicherweise eine Länge von sechs Zoll auf.¹² Dafür spricht auch die Tatsache, dass sich die in Juyan aufgefundenen *fu*-Pässe entweder gemäß ihrer Inschrift selbst als *liucun fu* 六寸符 („*fu*-Pass in der Länge von sechs Zoll“) bezeichnen oder ungefähr sechs Zoll lang sind.¹³ Das sieben Zoll lange Bleitäfelchen könnte deshalb die Form eines *fu*-Passes 符 nachgeahmt haben.

Diejenigen Bleitäfelchen, die in der Länge von 16 Zoll konzipiert wurden, bezeichnen sich hingegen als *quan* 券 („Vertrag, Urkunde“).¹⁴ Die Länge eines Täfelchens mit einem Vertragstext, der im Kreis Juyan im Alltagsleben tatsächlich Verwendung fand, beträgt zwölf Zoll.¹⁵ Hingegen konnte ein 16 Zoll langer hanzeitlicher Bambus- oder Holzvertrag, der für eine Verwendung im Diesseits hergestellt wurde, bisher noch nicht aufgefunden werden.¹⁶ Laut der statistischen Auswertung von Hu beträgt die Länge der bisher entdeckten der qin- und hanzeitlichen Bambus- und Holztäfelchen, die als amtliche Schreiben fungierten, am häufigsten zehn Zoll. Nur zwei Beispiele sind etwa sechzehn Zoll lang.¹⁷ Beide wurden aber für Gräber angefertigt. Ich vermute daher, dass das Format von sechzehn Zoll wohl spezifisch Objekten vorbehalten war, die als Grabbeigaben dienten.

10 Qian Cunxun übernimmt die Hypothese von Luo, nach der die Länge des Täfelchens vor der Han-Zeit das Vielfache von fünf Zoll oder sechs Zoll betragen haben soll (Qian Cunxun 2004, 82–83).

11 Tomiya vertritt die Meinung, dass die Länge des Täfelchens der Wichtigkeit und der Autorität des darauf verfassten Textes entspricht (Tomiya 2013, 25). Mehrere renommierte Forscher wie Xia (Xia Nai 1961, 82), Chen Mengjia (Wuwei hanjian 1964, 55–56) und Hu (Hu Pingsheng & Ma Yuehua 2004, 14–37) haben die Verwendungszwecke der unterschiedlichen Längen von 6, 8, 10, 11, 12, 24, 30 Zoll erörtert. Die Länge von 7 und 16 Zoll ist hingegen bisher fast nicht diskutiert worden.

12 Shuowen jiezi zhu 1981, 762.

13 Momiyama listet acht Beispiele von Täfelchen aus Juyan auf, die sich in ihrer Inschrift als *fu* 符 bezeichnen (Momiyama 1998, 150).

14 Shuowen jiezi zhu 1981, 727–728. In Juyan wurden weitere Dokumente entdeckt, die sich *quan* 券 nennen. Momiyama vertritt die Meinung, dass es sich hierbei um Kaufverträge handelt (Momiyama 1998, 165). Siehe auch Momiyama 2015, Kapitel 1.

15 Hu Pingsheng & Ma Yuehua 2004, 25.

16 Für eine statistische Auswertung der Länge der hanzeitlichen Dokumententäfelchen siehe Cheng Pengwan 2006, 57–60.

17 Hu Pingsheng & Ma Yuehua 2004, 20–25. Eines davon ist ein Holztäfelchen aus dem Grab M6 bei Longgang, das 15,8 Zoll (36,5 cm) misst. Bei ihm handelt es sich um ein fiktives juristisches Dokument ist, das den Beamten der Unterwelt beweisen soll, dass der Verstorbene bereits von der Zwangsarbeit befreit worden ist. Das andere ist ein 15,6 Zoll (36,1 cm) langes Bambustäfelchen aus dem Grab M101 bei Xupu. Es unterscheidet sich deutlich in der Länge von den anderen aus demselben Grab ausgegrabenen Täfelchen, die etwa 10 Zoll lang sind. Auf ihm ist ein Geldbetrag unmittelbar neben einem Namen vermerkt. Auf demselben Täfelchen sind zudem, jedoch in etwas größerem Abstand, zwei weitere Namen und eine Zeitangabe verzeichnet.

Die drei Bleitafelchen (B. 02, B. 04, B. 05), die sich laut ihrer Inschrift als „Pfirsichvertrag 桃券“ oder „Bleivertrag 鉛券“ bezeichnen, fungierten nicht nur als Landkaufverträge, sondern auch als Schreiben an die Unterwelt. Ihre Länge von einem Fuß und sechs Zoll könnte daher charakteristisch für Objekte sein, deren Funktion es ist, die erfolgreiche Aufnahme des Verstorbenen in die Unterwelt sicherzustellen.

Laut einem Kommentar von Ru Chun 如淳 (fl. 220–265 n. Chr.) ist ein *zhuan*-Pass von einem Fuß und fünf Zoll Länge vorzuzeigen, um einen Postwagen benutzen zu dürfen:

„Gemäß den [betreffenden] Gesetzen sollen diejenigen, die mit einem Postwagen fahren wollen, der entweder von Pferden mit kurzen Beinen oder mit langen Beinen anzutreiben ist, einen *zhuan*-Pass aus Holz von einem Fuß und fünf Zoll Länge mitführen, der mit dem Siegel des *yushi dafu*-Generalzensors versiegelt ist 律，諸當乘傳者及發駕置傳者，皆持尺五寸木傳信，封以御史大夫印章.“¹⁸

Da der grabschützende Text oft zugleich die Funktion eines *zhuan*-Passes übernimmt oder sich sogar geradewegs als *zhuan*-Pass bezeichnet (siehe Kapitel 2.3.3), ist mit gutem Grund daraus zu folgern, dass die Länge der Bleitafelchen von einem Fuß und sechs Zoll auf das fast gleiche Format des *zhuan*-Passes von einem Fuß und fünf Zoll zurückzuführen ist. Wie oben erläutert, wurden Holztafelchen mit der Länge von einem Fuß und sechs Zoll bisher nur als Grabbeigaben aufgefunden. In ähnlicher Form kommt die Länge von sechzehn Zoll bei den *zhuan*-Pässen zur Anwendung, die für die Kontrollstellen in der Unterwelt vorgesehen sind, während das Maß von 15 Zoll hier nicht verwendet wird. Der Grund hierfür muss meines Erachtens darin liegen, dass die Unterwelt als die Sphäre des Yin gilt, wie ein grabschützender Text erklärt: „Die Lebenden gehören zur [Welt] des Yang, die Verstorbenen gehören zur [Welt] des Yin 生人屬陽，死屬陰“. Dementsprechend ist Sechzehn eine gerade Zahl, die dem Prinzip Yin zuzuordnen ist, während Fünfzehn als eine ungerade Zahl dem Prinzip Yang angehört.

Die Tafelchen sind aus Blei, das bereits in der Longshan-Kultur, die zwischen 2500 und 2000 v. Chr. existierte, als ein Legierungselement der Bronze verwendet wurde.¹⁹ Seit der Qin-Zeit fand das Bleiweiß umfangreich als weißer Farbstoff sowohl in der Bemalung von Tongefäßen, Figurinen, in der Wandmalerei als auch in der Kosmetik

18 Hanshu, 12.359.

19 Das Blei zählt zu den Metallen, die am frühesten von den Menschen aus Erzen gewonnen wurden. In Ägypten wurden Bleifigurinen 3400 v. Chr. hergestellt (Zhu Sheng 1983, 52). Laut Dokumenten auf Tontafeln wurde Blei 2350 v. Chr. im Vorderen Orient in großen Mengen aus Erzen extrahiert. Der älteste erhaltene Bleiklotz aus dem alten China, aufgefunden bei der Ruine Erlitou, wird auf den Zeitraum zwischen 2000 und 1500 v. Chr. datiert. In der shangzeitlichen Ruine Anyang wurden mehrere Waffen aus reinem Blei als Grabbeigaben aufgefunden (Li Minsheng 1984, 84–86).

umfangreiche Anwendung.²⁰ Laut dem alchemistischen Werk *Huangdi jiuding shendan jing* 黃帝九鼎神丹經, verfasst zwischen dem Ende der West-Han-Zeit und dem Anfang der Ost-Han-Zeit, wurde Bleiweiß in der damaligen Alchemie zur Herstellung von Bleigelb verbrannt. Bleigelb, das wegen seiner Farbe oft irrigerweise für Gold gehalten wurde, kann durch weitere Röstung in der Luft in Mennige transformiert werden. Die rote Mennige, hochgeschätzt als Medizin der Unsterblichkeit, lässt sich auch auf eine andere Weise herstellen, indem Blei und Quecksilber miteinander verschmolzen werden.²¹ Zwar wurde die Mennige als Unsterblichkeitselixier eingenommen, sie konnte aber manchmal tödlich sein, da sie aufgrund ihrer Herstellungsweise oft verunreinigt und giftig war.²²

Jedoch wurde Blei vor der Han-Zeit noch nicht zu Täfelchen verarbeitet, deswegen muss jene flache Form von einem anderen Schreibmaterial, nämlich Bambus oder Holz, abgeleitet worden sein. Zwei Bleitäfelchen (K. 05, B. 09) bezeichnen sich als ein „mit Zinnober beschrifteter Eisenvertrag“ *danshu tiequan* 丹書鐵券, eine Bezeichnung, die sich auf einen Bündnisvertrag zwischen dem Gründer der Han-Dynastie und den Hunnen zurückführen lässt.²³ Die Härte des Eisens verleiht dem Eisenvertrag *tiequan* 鐵券 die Haltbarkeit. Deshalb symbolisiert die Materialität des Eisenvertrags, dass der Vertrag für Ewigkeit gilt und nicht geändert wird.

Da jedoch Blei sehr weich ist und sich deswegen nicht als Symbol für Unveränderlichkeit eignet, muss die Wahl des Materials auf einer anderen Eigenschaft des Bleis beruhen.²⁴ So wird das Blei in der Han-Zeit laut dem alchemistischen Werk *Zhouyi cantongqi* 周易參同契, verfasst im zweiten Jahrhundert n. Chr.,²⁵ als Herr der Metalle

20 Zhao Kuanghua et al 1990, 249. Needham vertritt die Meinung, dass das Bleiweiß bereits im vierten Jahrhundert v. Chr. in China mittels der chemischen Reaktion zwischen Blei und Essig hergestellt wurde (Needham 1976, 15).

21 Für die Datierung des Werks *Huangdi jiuding shendan jing* 黃帝九鼎神丹經 siehe Chen Guofu 1979, 79. Für eine detaillierte Untersuchung der Erkenntnisse über das Element Blei in altem China siehe Zhao Kuanghua et al 1990, 248–257.

22 In der Mumie des Grabes M1 bei Mawangdui war der Gehalt von Blei und Quecksilber beträchtlich höher als bei einem gewöhnlichen Leichnam. Die Ursache dafür muss in der Einnahme der Medizin der Unsterblichkeit gelegen haben (Changsha mawangdui gushi 1980, 224).

23 Wu Tianying 1982, 27. In zwei osthantzeitlichen Gräbern (M107, M120) beim Kanal Liujiaqu wurde jeweils ein Eisentäfelchen aufgefunden. Beide zerfielen jedoch bei der Ausgrabung, sodass keine Inschrift erhalten blieb. Bei ihnen handelt es sich vermutlich um zwei Landkaufverträge (Ye Xiaoyan 1965, 162).

24 Der Härtegrad von Blei beträgt 1,5. Blei ist somit das weichste aller Schwermetalle (Qian yejin 1976, 5).

25 Meng vertritt die Meinung, dass der Alchemist Wei Boyang 魏伯陽 (fl. 147–167 n. Chr.) einer der Autoren des Werks *Zhouyi cantongqi* gewesen sein muss. Die anderen beiden Autoren sind seiner Meinung nach Xu Congshi 徐從事 und Chunyu Shutong 淳于叔通 (Meng Naichang & Meng Qingxuan 1993, 5).

betrachtet und der Himmelsrichtung Norden zugeordnet.²⁶ Meines Erachtens ist anzunehmen, dass Blei aus zwei Gründen als Medium zur schriftlichen Kommunikation mit dem Jenseits gewählt wurde. Zum einen ist Blei mit dem Norden, dem Reich des Winters und des Todes, assoziiert. Zum anderen nimmt es, wie oben beschrieben, eine zentrale Rolle bei der Herstellung der Medizin der Unsterblichkeit ein.

3.1.3 Bleimännlein

Die hanzeitlichen Bleimännlein, über deren Form oder Größe bekannt ist, werden in Tabelle 27 aufgeführt.

Mit Ausnahme von Fundstück BM. 03, misst die Länge der Bleimännlein zumeist weniger als 11 cm.²⁷ Die Stärke der meisten Exponate ist fast papierdünn, lediglich drei Bleimännlein aus dem Kreis Suining (BM. 03) messen eine Stärke von 2,5–4,0 cm. Die äußere Gestalt der Bleimännlein, die jeweils demselben Grab entstammen, ist fast identisch. Aufgrund ihrer großen Ähnlichkeit ist anzunehmen, dass sie mit Hilfe von Gussformen hergestellt wurden. Die verwendeten Gussformen variieren jedoch von Grab zu Grab.

Die Gestaltung des Körpers ist schematisch. Die Darstellung entspricht zumeist aufrecht stehenden, unbedeckten Männerfiguren mit geschlossenen Beinen. Ihre Unterarme sind oft an die Hüften und Oberschenkel angeschmiegt. Bei einigen Exponaten sind die Geschlechtsorgane (männlich bei Nr. 39 und N. 05, weiblich bei Nr. 05) noch erkennbar. Kopf und Augen sind oft unverhältnismäßig groß dargestellt, Brustwarzen, Bauchnabel und Rippen meist übertrieben wiedergegeben. Bei einigen Objekten (BM. 01, Nr. 39) ist ein Kopftuch bzw. ein Kleidungsstück hinzugefügt.

Einige Beispiele werden nicht für hanzeitliche Bleimännlein gehalten. So identifiziert Zhang ein dünnes Bronzeplättchen aus dem Grab M33 beim Ausbildungszentrum für Funktionäre des Finanzwesens in der Stadt Xi'an als ein Bleimännlein (Abb. 3-6).²⁸ Das Plättchen weist jedoch nur eine geringe Ähnlichkeit mit einer Menschenfigur auf. Bei ihm fehlen die Extremitäten, die bei den oben aufgeführten Bleimännlein vorhanden sind. Außerdem besteht es aus Bronze, daher kann es meines Erachtens nicht für ein Bleimännlein gehalten werden. Zhang entdeckte im Kreis Ziyang, Provinz Sichuan,

26 Rong Zhiyi 2003, 11; Meng Naichang & Meng Qingxuan 1993, 91–95.

27 Über die Größe der Figuren B. 10 ist zwar nichts bekannt, aber Pirazzoli-t'Serstevens zufolge handelt es sich dabei um „dünne Bleimännlein *small lead plates in the form of a man*“ (Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 1015).

28 Zhang & Bai 2006, 235. Im Ausgrabungsbericht wurde es meines Erachtens irrtümlicherweise als ein menschenförmiges Schmuckstück bezeichnet (Xi'an caizheng 1997, 22).

Tabelle 27. Formen, Maße und Anzahl der Bleimännlein

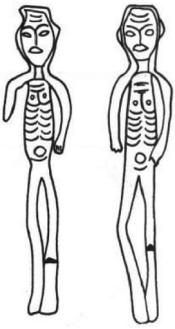
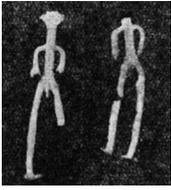
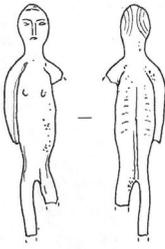
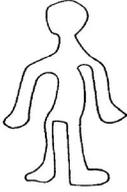
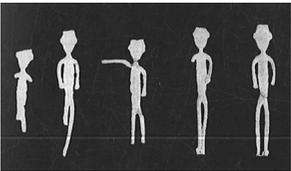
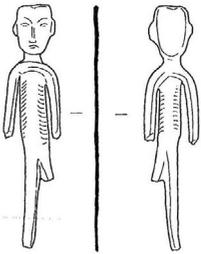
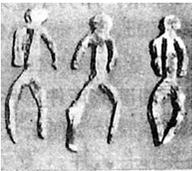
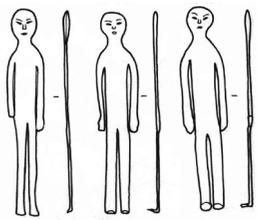
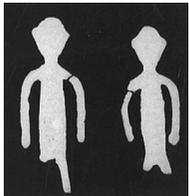
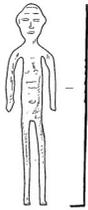
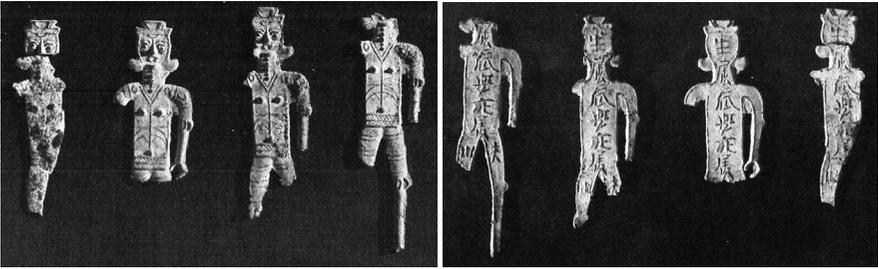
Nr.	T. 2-2	T. 18	N. 05	N. 17	Nr. 04	Nr. 05 M87*
Form						
Länge	6,5 cm	6,2–6,5 cm	5,0 cm	5,0 cm	9,1 cm	6,3 cm
Anzahl	2	8**	2	1	3	3
<p>* Die drei Bleimännlein wurden in der Tabelle der Beigaben und im Fließtext des Ausgrabungsberichts jeweils dem Grab M87 und Grab M88 zugeschrieben (Ye Xiaoyan 1965, 159/167). Da jedoch grabschützende Tontöpfe nur aus dem Grab M87 und nicht aus dem Grab M88 ausgegraben wurden, müssten die Bleimännlein meines Erachtens ebenfalls aus dem Grab M87 zutage gefördert worden sein.</p> <p>** Dem Ausgrabungsbericht zufolge beträgt die Anzahl der Bleimännlein 8 (Liu Weipeng & Zhao Xuyang 2000, 233). Liu zufolge beträgt die Anzahl der Bleimännlein 9 (Liu Weipeng 2000, 168).</p>						
Nr.	Nr. 03	Nr. 12	Nr. 15	Nr. 22		
Form	 	 		 		
Länge	6,4 cm	10,5–10,7 cm	6,6–6,9 cm	6,6 cm		
Anzahl	7	10	9	2		

Tabelle 27 (Fortsetzung)

Nr.	BM. 01			
Form				
Länge	?			
Anzahl	4			
Nr.	BM. 02	BM. 03	BM. 04*	BM. 05**
Form				/
Länge	13,4 cm	28,0 cm	12,5 cm	9,3 cm
Anzahl	1	3	1	1
<p>* Das Bleimännlein wurde im Dorf Tao, Kreis Qufu, Provinz Shandong gefunden (Shandong wenwu xuanji 1959, 76). Es könnte aus einem Grab ausgegraben worden sein, das anhand des Bleimännleins auf die Mitte bis auf das Ende der Ost-Han-Zeit zu datieren ist. Ein Ausgrabungsbericht fehlt in diesem Fall leider.</p> <p>** Aus der Grabrampe des Grabes beim Institut für Ausbildung der Stadt Xianyang 咸陽師專 wurde ein Bleimännlein zutage gefördert, dessen Gesichtszüge und Rumpf mit Zinnober bestrichen sind. Seine Größe, Breite und Stärke beträgt jeweils 9,3 cm, 1,8–2,7 cm und 0,2–0,45 cm. Seine Abbildung wurde leider bis heute nicht veröffentlicht (Liu Weipeng 2000, 168). Daher ist über die soziale Schicht des Grabherrn nichts bekannt. Das Grab lässt sich anhand des Bleimännleins auf die Mitte bis auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren.</p>				

noch zwei weitere Bleimännlein, die nebeneinander stehend dargestellt und mit ihren Körpern teilweise verbunden sind. Ein Bauer gab an, dass er sie in einem Felsengrab *yamu* 崖墓 gefunden hatte. Da Felsengräber oft nach der Han-Zeit wiederverwendet wurden, lässt sich nicht sicher darauf schließen, dass die beiden Bleimännlein unbedingt einem Grab der Han-Zeit entstammen. Deshalb werden sie von mir vorsichtshalber nicht als hanzeitliche Bleimännlein identifiziert. Zhang identifiziert noch zwei weitere Gruppen von nebeneinander stehenden und miteinander verbundenen Tonmännlein als grabschützende Männlein, da sie mit Zinnober bestrichen sind (Abb. 3-7, 3-8).²⁹ Die Tonmännlein sind jedoch nicht wie die Bleimännlein nackt dargestellt. Sie tragen auch keine kurzen, sondern lange Kleidungsstücke. Ihre Hände sind übereinander gelegt und in den Ärmeln verborgen, während sich die Hände der Bleimännlein an die Hüften und Oberschenkel anschmiegen. Außerdem ist die Kopfbedeckung der Tonmännlein ebenfalls anders als diejenige der Bleimännlein. Deshalb lassen sich Erstgenannte meines Erachtens als Figuren gewöhnlicher Dienerinnen und nicht als grabschützende Männlein identifizieren.

Anders als das Exponat BM. 01, das mit der kurzen Inschrift „Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang’an [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [liegt] 生屬長安，死屬太山“ versehen ist, tragen die übrigen Bleimännlein keine Inschrift. Ihre Funktion findet jedoch in den grabschützenden Texten mehrfach Erwähnung:

T. 02-2: [Ich] setze [auch] die Boten des Grabkaisers, die dieses Schreiben untereinander weitergeben sollen, hierüber in Kenntnis, dass [ich] die Bleimännlein verwende, die dazu dienen, die [mögliche Verstrickungen] auf sich zu nehmen. Die tüchtigen Bleimännlein sind fähig, den Reis mit einem Stößel und einem Mörser zu schälen und das Essen vorzubereiten. Beim Besteigen eines Wagens können sie [sofort die Pferde] lenken, einen Pinsel in der Hand fassend können sie [sofort] schreiben 告墓皇使者，轉相告語，故以自代鉛人，鉛人池池，能舂能炊，上車能禦，把筆能書.

T. 27: Deswegen biete [ich] jetzt die Medizin zur Auflösung der [unglücklichen] Verstrickungen dar, damit künftig keine [unglücklichen] Todesfälle bei den Nachkommen [des Verstorbenen] stattfinden. ... Die Bleimännlein dienen dazu, anstelle des Verstorbenen [das Unglück] zu ertragen 今故進上復除之藥，欲令後世無有死者... 鉛（鉛）人持代死人.

29 Nach dem Ausgrabungsbericht wurden die Tonmännlein aus dem Grab M53 ausgegraben. Zhang schreibt sie irrigerweise dem Grab M33 zu (Zhang & Bai 2006, 239–240).

N. 21: [Daher] verwende [ich] Bleimännlein, Ginseng, Realgar und Heilkräuter Jieli, Rangcao sowie Bieji, um die Verstrickungen der Lebenden auf sie zu übertragen 故持鉛（鉛）人， “ {人}參，雄黃，解離，裹草，別羈，以代生人之名（命）。

Die Bleimännlein galten demzufolge als eine Art „Medizin zur Auflösung der [unglücklichen] Verstrickungen 復除之藥“ und dienten als eine Art „Sündenböcke“ des Verstorbene(n), d. h., sie sollten dessen mögliche Verfehlungen und die ihm in der Unterwelt auferlegten Zwangsarbeiten auf sich nehmen. Die Stellvertretung hatte aber nur symbolischen Charakter, weshalb die Anzahl der Bleimännlein oft größer als diejenige der Bestatteten war. Das Grab Nr. 12 konnte z. B. nicht mehr als zwei Särge beherbergt haben, während die Anzahl der dort aufgefundenen Bleimännlein 10 beträgt.

Die Bleimännlein ähneln den ebenso dünnen Pflanzholzmannlein, die aus den drei westhanzeitlichen Gräbern in der Stadt Jingzhou ausgegraben wurden (Abb. 3-9). Jene Figuren sind aus dünnen Holztäfelchen geschnitten und mit schwarzer bzw. roter und weißer Farbe bemalt, mit der die Gesichtszüge und die Kleider der Männlein grob wiedergegeben sind. Ihre Größe beträgt zwischen 11,4 cm und 20 cm. Anders als die anderen Holzfigurinen aus dem Grab M168 bei Fenghuangshan, die als gerundete Plastiken naturalistisch gestaltet sind (Abb. 3-10), bleibt die Darstellung der flachen Holzmannlein abstrakt. Der Unterschied in der Machart liegt in den unterschiedlichen Funktionen begründet. Dem beigefügten Schreiben an die Unterwelt (G. 05) zufolge dienen die gerundeten Holzfigurinen als Sklaven und Sklavinnen des Grabherrn: „Sui mit dem [neunten] Adelsrang Wudafu aus dem Dorf Shiyang hat mir persönlich berichtet, dass er zusammen mit seinen achtundzwanzig erwachsenen Sklaven wie Liang, seinen achtzehn erwachsenen Sklavinnen wie Yi ... [in die Unterwelt umsiedeln möchte] 市陽五夫 “（夫）燧（燧）自言：與大奴良等廿八人，大婢益等十八人“。 Die dünnen Pflanzholzmannlein finden hingegen in jenem Schreiben an die Unterwelt, das alle ins Jenseits mitgenommenen Beigaben auflistet, keine Erwähnung. Deshalb kann angenommen werden, dass sie nicht den Reichtum und Status des Bestatteten bezeugen, sondern für apotropäische Objekte gehalten werden, die das Unheil von dem Grab fernhalten sollten. Wie oben bereits erwähnt, wird das Material Blei in der hanzeitlichen Alchemie dem Norden zugeordnet und steht somit mit dem Prinzip Yin in enger Verbindung. Meines Erachtens wurde Blei wohl aus diesem Grund als Material zur Herstellung apotropäischer Figurinen in Form von Männlein ausgewählt.

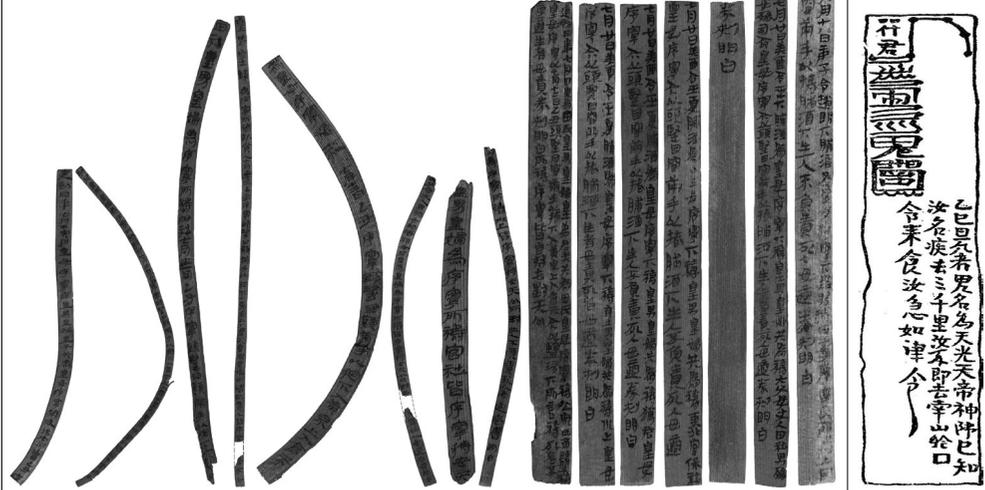
3.1.4 Holztäfelchen

Die erhaltenen Holztäfelchen mit Begräbnistexten werden in der Tabelle 28 aufgeführt.

Tabelle 28. Formen und Länge der Holztäfelchen mit Begräbnistexten

Nr.	G. 01	G. 02			G. 03	G. 04	
Form							
Länge	23-23,7 cm	14,8 cm, 23,0 cm, 23,2 cm, 23,1 cm			27,5 cm	22,1 cm	
Nr.	G. 05	G. 06		G. 07	G. 08	G. 09	G. 10
Form							
Länge	23,2 cm	23,5 cm		23,4 cm	23 cm	23,6 cm	25 cm

Tabelle 28 (Fortsetzung)

Nr.	H. 01	H. 02
Form		
Länge	H. 01-1 – H. 01-8: 32,0 cm; 42,7 cm; 27,3 cm; 43,0 cm; 28,4 cm; 40,8 cm; 18,2 cm; 29,9 cm; H. 01-9 – H. 01-14: 21,3 cm; 20,8 cm; 20,7 cm; 20,8 cm; 20,7 cm; 21,1 cm	28,0 cm

Über die exakte Holzart der oben genannten Holztäfelchen ist nichts bekannt.

Ausgenommen das etwa sechs Zoll lange *jian*-Adresstäfelchen mit dem Text G. 02, beträgt die Länge der übrigen Täfelchen der Schreiben an die Unterwelt zwischen 9,6 (22,1 cm) und 11,9 Zoll (27,4 cm). Zumeist beträgt ihre Länge zehn Zoll. Dies weist darauf hin, dass sie das gebräuchlichste Format der qin- und hanzeitlichen Bambus- und Holztäfelchen, die als amtliche Schreiben fungierten (siehe Kapitel 4.1.2), nachahmten und somit selbst als amtliche Schreiben an die Unterwelt fungierten.

Die 14 Täfelchen für Frau Xuning (H. 01) lassen sich ihrer Länge nach in zwei Gruppen einteilen.³⁰ Die Länge der Täfelchen in Gruppe I (H. 01-1 – H. 01-8) beträgt in vollständigem Zustand ungefähr 43 cm (19 Zoll). Die Länge der Täfelchen in Gruppe II (H. 01-9 – H. 01-14) beträgt etwa 21 cm (etwa 9 Zoll). In Anbetracht des Trocknungsprozesses könnte die ursprüngliche Länge der Holztäfelchen ein wenig umfangreicher gewesen sein. Deswegen lassen sich die Täfelchen der Gruppe II nicht dem Typus *liucun fu* 六寸符 („*fu*-Pass in der Länge von sechs Zoll“), sondern dem Typus „zehn Zoll langes Täfelchen für Dienstschriften“ zuordnen. Aufgrund ihrer Länge von neunzehn Zoll können die Täfelchen der Gruppe I ebenfalls nicht als *chiliu quan* 尺六券 („Vertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge“) klassifiziert werden, auch wenn in den Inschriften die Selbstbezeichnungen *quanci* 券刺 oder *quanshu* 券書 („Vertrag“) auftauchen.

30 Harper 2004, 233.

Auch das Holztäfelchen aus Gaoyou (H. 02), das etwa 12 Zoll (28,0 cm) lang ist, kann weder als ein *fu*-Pass von sechs Zoll Länge noch als ein Vertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge betrachtet werden. Es lässt sich daher eher dem Typus „zehn Zoll langes Täfelchen für Dienstschriften“ zuordnen.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die erhaltenen mit Begräbnistexten versehenen Bambus- und Holztäfelchen zumeist das Format des „zehn Zoll langen Täfelchens für Dienstschriften“ annehmen. Zwar beträgt die Länge einiger Xuning-Täfelchen etwa zwanzig Zoll, sie lassen sich jedoch nicht dem Typus „Vertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge“ zuordnen. Deshalb ist davon auszugehen, dass der letztgenannte Typus erst am Ende der Ost-Han-Zeit auftauchte.

Aus den Inschriften von zwei Bleitäfelchen (B. 02, B. 05) geht hervor, dass es sich bei ihnen um „Pfersichverträge“ *taoquan* 桃券 handelt. Dies weist darauf hin, dass im Hinblick auf seine apotropäische Funktion Gemeinsamkeiten zwischen dem Material Blei und dem Pfirsichholz bestanden haben müssen. In der Han-Zeit wurde der Pfirsichholz (*Prunus persica*) aus dem Glauben heraus, dass böse Geister vor Waffen aus diesem Material fürchten³¹, bevorzugt zur Herstellung von apotropäischen Objekten verwendet. Aufgrund der Bezeichnung „Pfersichvertrag“ lässt sich vermuten, dass heute nicht mehr erhaltene Pfirsichholztäfelchen, versehen mit grabschützenden Texten, dem Grab beigegeben worden sein könnten.

In die oben aufgeführten Täfelchen wurden keine Löcher gebohrt, während die anderen Holztäfelchen (R. 02, R. 03, R. 04), die im Alltagsleben verwendet worden sein müssen und somit nicht zu Grabtexten zählen (siehe Kapitel 1.2), offensichtlich Löcher aufweisen, wie Tabelle 29 zeigt.

Ein Loch befindet sich jeweils in der Mitte der beiden Holztäfelchen (R. 02, R. 03). Angesichts der Bruchform des Täfelchens R. 04 könnte auch seine Mitte durchgebohrt worden sein. Die Bohrung muss nach dem Anbringen des Textes auf das Täfelchen erfolgt sein.³² Dies weist darauf hin, dass die drei Holztäfelchen wohl erst durch die Perforierung zur rituellen Anwendung kamen, ihre apotropäische Kraft entfalteten und danach im verbrauchten Zustand weggeworfen wurden.

Die auf Bambus- oder Holztäfelchen verfassten Begräbnistexte weisen jedoch keine derartige Durchbohrung auf. Dies bedeutet, dass sie als Dienstschriften an die

31 Für eine nähere Diskussion hierüber siehe Kapitel 4.2. Seine Unheil abwehrende Kraft beruht einerseits auf seiner desinfizierenden Wirkung und andererseits auf einer daraus entwickelten Legende, nach der das Tor der Geister sich unter einem Pfirsichbaum befindet und von zwei bewaffneten Wächtern bewacht wird. Für eine ausführliche Untersuchung des Pfirsichs als Material für die Herstellung apotropäischer Gegenstände siehe Zhu Qingsheng 1998, 90–109.

32 Der linke obere Abschnitt des Schriftzeichens *mu* 牧 ist beim Objekt R. 02 aufgrund der Bohrung verschwunden.

Tabelle 29. Formen der Holztäfelchen mit gebohrten Löchern

Nr.	R. 02	R. 03	R. 04
Form			
Länge	?	24,1 cm	21 cm

Unterwelt gedient haben mussten und von den dortigen Adressaten entsiegelt werden sollten. Dies erklärt auch, warum sie heute in „unbenutztem“ Zustand erhalten sind.

3.1.5 Seidenfahnen

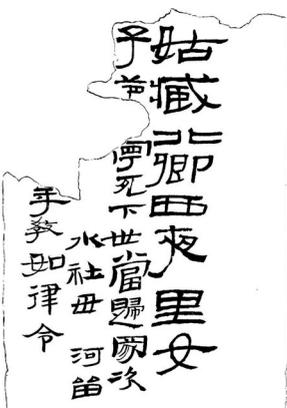
Tabelle 30 gibt einen Überblick über die Seidenfahnen, die Schreiben an die Unterwelt enthalten.

Alle bis heute erhaltenen Stofffahnen, die mit Inschriften versehen sind, entstammen aus Gräbern im Kreis Wuwei. Neben zwei Fahnen mit Schreiben an die Unterwelt (G. 11, G. 12) enthalten drei weitere Seiden- oder Leinwandfahnen, die auf den Anfang bis die Mitte der Ost-Han-Zeit datiert werden, gut erhaltene Inschriften. Bei allen Inschriften sind der Name und der Herkunftsort des Bestatteten angegeben.³³ Daher wurde die Kennzeichnung des Bestatteten als die gemeinsame Funktion jener Fahnen angesehen.

Aufgrund des in den Inschriften wiederkehrenden Ausdrucks „Sarg von Soundso ... 之柩“ werden die Stofffahnen in der Forschung zumeist als „Seelenfahnen“ (*mingjing*

33 Ma zufolge folgen die drei Inschriften aus den Gräbern M22, M4 und M54 bei Mozuizi jeweils der gleichen Form: Herkunftsort + Name + „Sarg von Soundso ... 之柩“ (Ma Yi 2011, 64).

Tabelle 30. Formen und Maße der Seidenfahnen als Schreiben an die Unterwelt

Nr.	G. 11	G. 12
Form		
Maße	115 cm × 38 cm	59 cm × 45 cm

銘旌 oder *jiuming* 柩銘) bezeichnet.³⁴ Li weist darauf hin, dass zwischen den T-förmigen Seidenfahnen aus den Gräbern bei Mawangdui (Abb. 3-11, 3-12) und den Stofffahnen aus dem Kreis Wuwei mehrere Ähnlichkeiten bestehen: 1. Es handelt sich in beiden Fällen jeweils um besonders lange Stofffahnen, die sich an einer Stange aufhängen lassen; 2. An ihrem oberen Ende befinden sich oft Darstellungen von Sonne und Mond. Jedoch bestehen auch einige deutliche Unterschiede zwischen ihnen: 1. Auf den Seidenfahnen aus den Gräbern bei Mawangdui werden die Bestatteten nicht mit Inschriften gekennzeichnet, sondern bildlich dargestellt. 2. Die Seidenfahnen sind T-förmig, während die mit Inschriften versehenen Stofffahnen rechteckig sind. Li vertritt die Ansicht, dass sich die beschrifteten Stofffahnen aus den T-förmigen Seidenfahnen entwickelt haben könnten, wobei die rechteckige Seidenmalerei aus dem Grab M9 bei Jinqueshan als eine Übergangsform anzusehen ist (Abb. 3-13, 3-14).³⁵

Laut dem Ritualkanon *Yili* wird die Seelenfahne von drei Fuß Länge, die die Bezeichnung *ming* 銘 trägt, kurz nach dem Tod des Verstorbenen mit dessen Namen beschriftet:

„Eine Seelenfahne, die *ming* heißt, soll aus einer Fahne [mit mehreren Farben], die während der Lebenszeit des Verstorbenen von ihm benutzt wurde, hergestellt werden. Wenn solch eine Fahne [mit mehreren Farben] fehlt, soll ein Tuch aus zwei Teilen genäht werden. Der obere Teil ist schwarz, seine Länge ist gleich der Breite einer halben Stoffbahn [bzw. ein Fuß]. Der untere Teil ist rot, seine

34 Wuwei hanjian 1964, 149; Ma Yong 1973, 119; Liu Fude 2008, 12; Li Ling 2009, 18.

35 Li Ling 2009, 18–19.

Länge ist gleich der Breite einer Stoffbahn [bzw. zwei Fuß]. Die Breite des Tuches beträgt drei Zoll. Die Inschrift „Der Sarg von Herrn Soundso *moushimou zhijiu*“ ist auf dem unteren Teil anzubringen. Die Seelenfahne wird dann mittels einer drei Fuß langen Bambusstange oberhalb der westlichen Treppe unter dem Dachvorsprung aufgestellt 為銘，各以其物。亡，則以緇長半幅，經末長終幅，廣三寸，書銘於末，曰：某氏某之柩。竹杠長三尺，置於宇，西階上“. Hierzu merkte Zheng Xuan an: „Das Wort *ming* bedeutet ‚Seelenfahne *mingjing*‘. ... Da der Verstorbene sich nicht identifizieren lässt, ist er mittels seiner Fahne zu markieren. Man beschriftet die Fahne aus Liebe für den Verstorbenen 銘，明旌也... 以死者為不可別，故以其旗識識之。愛之，斯錄之矣“. ³⁶

Jedoch beträgt die Länge der fünf erhaltenen Stofffahnen jeweils 9,5 Fuß, 8,9 Fuß, 9,5 Fuß, 5,0 Fuß und 2,6 Fuß³⁷. Da die meisten von ihnen länger als drei Fuß sind, sollen sie Mas Meinung nach den *zhao*-Seelenfahnen 旒, die in der Han-Zeit 8 Fuß lang waren, zugeordnet werden.³⁸ Aber aus demselben Grund ließe sich argumentieren, dass die zwei Fahnen mit Schreiben an die Unterwelt, die jeweils nur 5,0 Fuß und 2,6 Fuß lang sind, eher dem Typus der *mingjing*-Seelenfahne entsprechen.

Meines Erachtens ist es fragwürdig, dass die *ming*-Fahne in der Zhanguo-Zeit, in der der Ritualkanon *Yili* zusammengestellt wurde, dem Grab beigegeben wurde. Denn bisher wurden noch keine beschrifteten Stofffahnen aus Gräbern, die sich vor die Ost-Han-Zeit datieren lassen, zutage gefördert. Die Verwendung der beschrifteten Stofffahne als Grabbeigabe muss deshalb eine neuartige Bestattungssitte gewesen sein, die sich auf die Verwendung von Seidenfahnen mit bildlichen Darstellungen des Grabherrn im Kulturbereich Chu zurückführen lässt und erstmals in der Zhanguo-Zeit auftauchte und in der West-Han-Zeit Popularität erlangte (Abb. 3-15, 3-16).³⁹ Diese Bestattungssitte muss somit zwischen der Mitte der West-Han-Zeit und dem Anfang der Ost-Han-Zeit entstanden sein.

Verglichen mit den drei Stofffahnen aus den Gräbern M22, M4 und M54 bei Wuwei, die nur der Kennzeichnung der Bestatteten dienen (Abb. 3-17), können die beiden Seidenfahnen G. 11 und G. 12 als Schreiben an die Unterwelt angesehen werden. Sie weisen

36 Shisanjing zhushu 1980, 1130/1132.

37 Die linke obere Ecke der Seidenfahne G. 12 ist zwar verrottet, ist aufgrund des Erhaltungszustandes der Inschrift davon auszugehen, dass die rechte obere Ecke fast vollständig erhalten geblieben ist. Deshalb misst die gesamte Länge der Fahne etwa 2,6 Zoll.

38 Ma Yi 2011, 64–70.

39 Xu zufolge sind mehr als zehn Seidenmalereien mit Abbildungen der Bestatteten aus hanzeitlichen Gräbern bei Jinqueshan und Yinqueshan, Kreis Linyi zutage gefördert worden. Der Erhaltungszustand der meisten Seidenmalereien ist aber sehr schlecht. Ein Fragment der Seidenmalerei aus dem Grab M4 bei Jinqueshan zeigt, dass hier eine ähnliche Bildkomposition mit der Abbildung des Grabherrn unter einem Dach verwendet wurde (Xu Shubin 1998, 24).

folgende Merkmale auf: 1. Sie sind wesentlich kürzer als die anderen Stofffahnen. 2. Ihre Inschriften umfassen mehr als nur eine Zeile. 3. Ihre Inschriften machen deutlich, dass sie nicht nur zur Kennzeichnung der Bestatteten dienen, sondern auch als Unterwelpässe fungieren. 4. Anders als bei den anderen Stofffahnen, die mit Siegelschrift beschrieben sind, ist die Inschrift der Seidenfahne G. 12 eine Kanzleischrift, also die in der Han-Zeit übliche Schrift in Dienstschriften. Angesichts ihrer weitaus komplexeren Inschrift müssen die beiden Seidenfahnen G. 11 und G.12 jüngeren Datums sein als die anderen drei Stofffahnen.

3.1.6 Steinplatten, Steinschafe und Jadeplättchen

Die Formen der Felswandinschrift sowie der Steinplatten, Steinschafe und Jadeplättchen werden in Tabelle 31 aufgeführt.

Tabelle 31. Formen der auf Stein und Jade eingemeißelten grabschützenden Texte

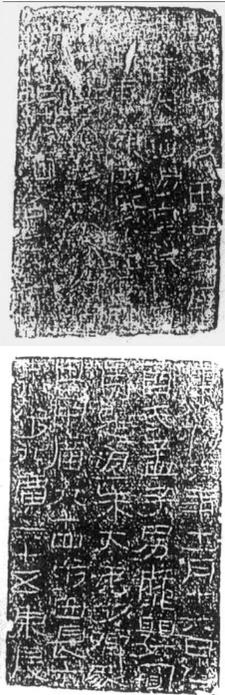
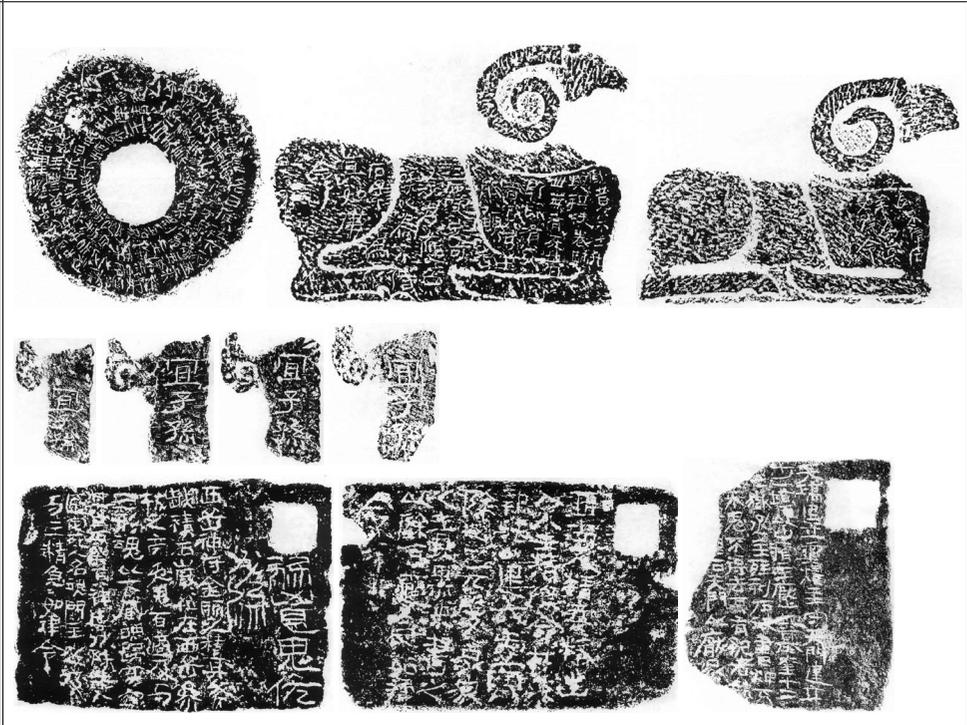
Nr.	K. 02	K. 03	S. 01
Form			
Länge	151,0 cm	7,7 cm	50,0 cm
Material	Felswandinschrift	Zwei Jadeplättchen	Steinplatte

Tabelle 31 (Fortsetzung)

<p>Nr.</p>	<p>S. 02</p>	
<p>Form</p>		
<p>Länge</p>	<p>S. 02-1 – S. 02-7: 50 cm (Durchmesser); 52 cm; 53 cm; 19 cm; 18 cm; 16 cm; 18 cm; S. 02-8 – S. 02-10: 35 cm; 34 cm; 25 cm</p>	
<p>Material</p>	<p>Steinplatten, Steinschafe</p>	
<p>Nr.</p>	<p>S. 03</p>	<p>S. 04</p>
<p>Form</p>		
<p>Länge</p>	<p>50,0 cm</p>	<p>55,0 cm</p>
<p>Material</p>	<p>Steinplatte</p>	<p>Steinplatte</p>

Die bisher entdeckten, in Stein eingemeißelten grabschützenden Inschriften sind entweder dünne Steinplatten oder kleine Plastiken in Form von Steinschafen. Über ihre Stärke ist nichts bekannt, da nur ihre Abklatsche erhalten sind. Die meisten Steinplatten sind annähernd viereckig, wobei eine einzelne Steinplatte kreisförmig ist. Die Länge der Steinplatten beträgt 25–55 cm (siehe Tabelle 32). Auf vier relativ gut erhaltenen viereckigen Steinplatten existiert jeweils eine ungefähr quadratische Vertiefung. Sie diente offenbar dazu, einen Siegelabdruck aufzunehmen (siehe Kapitel 3.2.3). In der Mitte der runden Steinplatte existiert ebenfalls eine Vertiefung, die wohl dieselbe Funktion hatte.

Tabelle 32. Maße und Länge-Breite-Verhältnis der grabschützenden Steinplatten und vergleichen-der Jadeplättchen und Holztäfelchen

Nr.	K. 02	K. 03	S. 01	S. 02-8	S. 02-9	S. 02-10	S. 03	S. 04	H. 02
Länge (cm)	151	7,7	50	35	34	25	50	55	28
Breite (cm)	123	4,7	45	27	24	20	20	30	3,8
L.B.V.	1,23	1,64	1,11	1,30	1,42	1,25	2,5	1,83	7,37
L.B.V. = Länge-Breite-Verhältnis									

Wie die obige Tabelle zeigt, ähnelt das Länge-Breite-Verhältnis der etwa viereckigen Steinplatten demjenigen der Jadeplättchen K. 03 und unterscheidet sich stärker von demjenigen des Holztäfelchens H. 02. Daher sind die Steinplatten bezüglich ihrer Form nicht als Nachahmungen der Holztäfelchen zu verstehen. Ihre Form lässt sich vielmehr auf die Jadeplättchen zurückführen.

Der Stein gilt aufgrund seiner Haltbarkeit als eines der am besten geeigneten Materialien zur Verewigung von Inschriften. Neben seiner Haltbarkeit liegt der Grund der Auswahl von Stein als Trägermaterial der grabschützenden Texte jedoch auch darin, dass die Verwendung von Steinplatten als Baumaterial für Gräber eine lokale Tradition war. Fast alle heute erhaltenen grabschützenden Inschriften, die in Stein gemeißelt sind, entstammen dem Gebiet, in dem die heutigen Provinzen Shandong, Jiangsu, Henan und Anhui aneinander grenzen. In genau derselben Region ist auch die größte Anzahl an Reliefplattengräbern nachweisbar. Der Berg Tai galt hier als besonders heilig, weshalb mehrere grabschützende Texte in seinem Namen als Dienstschriften an die Beamten der Unterwelt verschickt wurden, wie folgende Textpassage (S. 03) belegt: „[Im Namen der] Ehrentafel des Berges Tai [setze ich] den *zongbo*-Beamten des Gelben Gottes, der für die Angelegenheiten der Sippe zuständig ist, und den Herrn der Unterwelt Tufu hierüber in Kenntnis 泰（泰）山之位，黃神宗伯、土府土主“. Gelegentlich wurde sogar Gestein vom Berg Tai zur Herstellung der beschrifteten Steinplatten oder Steinschafe verwendet: „[Ich] verwende den mit gelben Stoffen eingewickelten grünen Kalkstein vom höchsten Berg des Ostens, [dem Berg Tai], und beschrifte ihn mit der Essenz

des Wassers, [der schwarzen Tinte] 東嶽之阜，青石黃裹（裹），書以水精 (S. 02-2, S. 03)“.

Die grabschützenden Inschriften sind jedoch nicht nur auf Steinplatten überliefert, sondern oft auch in die Rücken und Flanken von Steinschafen eingemeißelt. Bisher konnten keine anderen, mit grabschützenden Inschriften versehenen steinernen Tiere entdeckt werden. Dies deutet darauf hin, dass wohl speziell dem Schaf eine apotropäische Funktion zukam. Zum einen klingt das Wort *yang* 羊 („Schaf“) identisch wie *yang* 陽, weswegen das Schaf dem Element Feuer zugeordnet wird. Zum anderen wird das Schaf, dem Kommentar von Gao You 高誘 (fl. 205–212 n. Chr.) zufolge, als ein mystisches Tier betrachtet, das mit der Erde in enger Verbindung steht. Des Weiteren war *yang* 羊 in der Han-Zeit ein Tongjiazi von *xiang* 祥 („glücklich“), weswegen das Tier für ein Symbol des Glücks erachtet wurde.⁴⁰

Die Gräber M2 und M1 bei Houshiguo sind die Fundorte von jeweils fünf steinernen Widderköpfen, deren Höhe zwischen 21,0 cm und 33,5 cm beträgt (Abb. 3-18, 3-19). Zwar sind sie nicht mit grabschützenden Inschriften versehen, jedoch ähnelt ihre Form derjenigen der Steinschafe aus dem Grab von Liu Houshe (S. 02). Deshalb ist zu vermuten, dass auch sie eine vergleichbare apotropäische Funktion übernommen haben mussten.

3.1.7 Ziegelsteintafel und Ziegelsteinröhrchen

Die Formen der mit Begräbnistexten versehenen Ziegelsteintafeln und Ziegelsteinröhrchen werden in Tabelle 33 veranschaulicht.

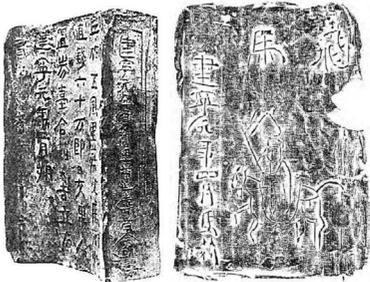
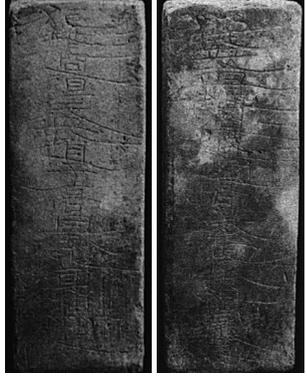
Die Ziegelsteintafeln mit grabschützenden Inschriften haben die gleichen Maße wie die anderen Ziegelsteine, die beim Bau des Grabes verwendet wurden⁴¹, d. h., das vorhandene Baumaterial wurde einfach mit Inschriften versehen.

Die Inschrift der Ziegelsteintafel für Liu Gongze (Z. 01) bezeichnet sich ähnlich wie die Inschriften einiger Bleitafelchen als „Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge *chiliu taoquan*“. Die Länge der Ziegelsteintafel Z. 01, Z. 02, Z. 03 beträgt jeweils 16,5 Zoll, 19,0 Zoll und 14,0 Zoll. Angesichts der großen Ähnlichkeit der

40 Lian weist darauf hin, dass das Schaf auch als ein Tier des Westens betrachtet wurde (Lian Shao-ming 1998, 84–85). Laufer behandelte den Zusammenhang zwischen dem Schaf und der Erde noch ausführlicher (Laufer 1909, 45–47).

41 Die in den Wänden vermauerten Ziegelsteine des Grabes von Zeng Qian, aus dem die Ziegelsteininschrift Z. 02 ausgegraben wurde, sind 43 cm lang, 17,5 cm breit und 10 cm stark (Meng Zhaolin 1959, 45). Die Ziegelsteintafeln aus Xi’an (Z. 03) sind genau so groß wie die in der Grabarchitektur vermauerten Ziegelsteine (Xi’an donghan mu 2009, 443).

Tabelle 33. Formen, Maße und Anzahl der mit Begräbnistexten versehenen Ziegelsteintafeln und Ziegelsteinröhrchen

Nr.	K. 01	K. 04	K. 07
Form			
Maße	Länge: 40,0 cm	Länge: 15,0 cm	Länge: 40,0 cm
Anzahl	1	10	1
Nr.	Z. 01	Z. 02	Z. 03
Form		Ziegelsteintafel	
Maße	38,0 cm×20,0 cm×?		32,3 cm×11,4 cm×5,6 cm
Anzahl	1	1	2

Inschriften von Z. 01 und Z. 02 (siehe Kapitel 2.2.2.), kann angenommen werden, dass die 19 Zoll lange Ziegelsteintafel Z. 02 sehr wohl dieselbe Selbstbezeichnung „Pfersichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge“ trug. Daraus ist zu schließen, dass die oben genannten Ziegelsteintafeln ursprünglich in der Länge von 16 Zoll konzipiert wurden, bei ihnen, wie bei den Bleitäfeln, jedoch in der Herstellung eine Abweichung von einigen Zentimetern toleriert wurde.

Wie im Zusammenhang mit den Bleitäfeln erörtert wurde (siehe Kapitel 3.1.2), entspricht die Länge von sechzehn Zoll der Länge des *zhuan*-Passes für die Unterwelt. Hierauf weisen auch entsprechende Phrasen in den grabschützenden Texten Z. 01 und Z. 02 hin: wie „Der Verstorbene soll ins [Jenseits] Haoli, dem die Himmelsstämme Wu und Ji zugeordnet sind, heimkehren. Die [Beamten der Unterwelt], ganz gleich, ob sie sich auf der Erde oder in der unterirdischen Sphäre aufhalten, sollen [ihm] nicht absichtlich Hindernisse in den Weg legen ... 死人歸蒿□{里}□□{戊己}, 地上地下不得□□{苛止}“.

Der Ziegelstein wird aus Lehm, einem billigen, unmittelbar aus der Erde gewonnenen Material, massenweise hergestellt. Angesichts der ungewöhnlichen Größe der Gräber, aus denen die Ziegelsteintafeln Z. 01 und Z. 02 entstammen, und aufgrund der Erlesenheit der Grabarchitektur sowie der erhaltenen Grabbeigaben ist es jedoch naheliegend, dass die Auswahl des günstigen Ziegelsteins als Träger der Inschriften nicht aus Sparsamkeit vorgenommen wurde. Die Selbstbezeichnung „Pfersichholzvertrag *tao-quan*“ lässt deutlich erkennen, dass es sich bei den Objekten um Landkaufverträge handelt, die eine apotropäische Funktion innehatten. Zum einen bietet die große Oberfläche des Ziegelsteins besonders viel Raum für lange grabschützende Inschriften, die gegen Ende der Ost-Han-Zeit immer mehr an Umfang zunahm. Zum anderen könnte der materielle Zusammenhang zwischen Lehm und seinem Ursprung im Erdboden Grund dafür sein, dass Ziegelstein als ein geeignetes Medium für die Kommunikation mit dem Jenseits in der Unterwelt angesehen wurde.

3.1.8 Erze

Die fünf in hanzeitlichen Gräbern aufgefundenen Erzsorten sind in Tabelle 34 aufgeführt.

Tabelle 34. Formen und Materialien der aufgefundenen Erzsorten

Nr.	T. 04	T. 15	T. 18	N. 12
Form	/	/		
Material	Realgar	Magnetit?	Realgar, Azurit	Azurit, Zinnober, Realgar, Arsenopyrit und Magnetit
Nr.	N. 37	Nr. 22	Nr. 29	Nr. 30*
Form	/	/		
Material	Zinnober	Zinnober	Realgar, Kalkspat, Zinnober, weißer Quarz, purpurner Quarz	Zinnober, Azurit, Kalkspat, Magnetit
* Wang Xiaoqi et al 2016, 350.				

Fünf verschiedene Erzsorten, blauer Azurit, roter Zinnober, gelber Realgar, weißer Arsenopyrit und schwarzer Magnetit wurden in Tontöpfe eingefüllt mehreren osthänzeitlichen Gräbern beigegeben. Bei der Ausgrabung lagen die Erze oft in Form von feinen Kügelchen oder kleinen Bruchstücken vor und waren mit Erde vermischt. Aufgrund ihres verschmutzten Zustandes und ihrer nachlässigen Behandlung wurden sie bei früheren Ausgrabungen bisweilen achtlos weggeworfen, da sie sich nicht leicht

von der Bodenmatrix unterscheiden ließen.⁴² In mehreren grabschützenden Inschriften (T. 13, T. 14, T. 18, T. 39) finden die Erze unter der Sammelbezeichnung „Fünf Erzsorten *wushi* 五石“ Erwähnung. In einigen Texten (T. 18, N. 12) sind alle fünf Erzsorten einzeln namentlich erwähnt:

T. 18: [Hierfür] sind Abwehrzeichen voller magischer [Kraft] gegen das Unheil errichtet worden, die aus Magnetit, Arsenopyrit, Realgar, Azurit und Zinnober, der Essenz der Fünf Erzsorten, bestehen 建立大鎮，慈、礬、雄黃、曾青、丹沙（砂），五石會精。

N. 12-1: Im Osten [des Grabes], dem die Himmelsstämme Jia und Yi zugeordnet sind und dessen Gott der Grüne Drache ist, [verwende ich] neun Liang Azurit, um die Mitte [des Grabes] zu bändigen 東方甲乙，神青龍，曾青九兩，制中央。

N. 12-2: Im Süden [des Grabes], dem die Himmelsstämme Bing und Ding zugeordnet sind und dessen Gott der Zinnobervogel ist, [verwende ich] sieben Liang Zinnober, um den Westen [des Grabes] zu bändigen 南方丙丁，神朱雀（雀）。丹沙（砂）七兩，制西方。

N. 12-3: In der Mitte [des Grabes], der die Himmelsstämme Wu und Ji zugeordnet sind und dessen Gott Ruchen ist, [verwende ich] fünf Liang Realgar, um den Norden [des Grabes] zu bändigen 中央戊己，神如陳，雄黃女{五}兩，制北方。

N. 12-4: Im Westen [des Grabes], dem die Himmelsstämme Gen und Xin zugeordnet sind und dessen Gott der Weiße Tiger ist, [verwende ich] acht Liang Arsenopyrit, [um den Osten des Grabes zu bändigen] 西方庚辛，神白虎（虎），礬石八兩。

N. 12-5: Im Norden [des Grabes], dem die Himmelsstämme Ren und Gui zugeordnet sind [und dessen Gott Xuanwu ist, [verwende ich] sechs Liang Magnetit, um den Süden [des Grabes] zu bändigen 北方壬癸，慈（磁）石六兩，制南方。

Wie Tabelle 35, die auf den grabschützenden Inschriften aus Sanmenxia basiert, aufzeigt, werden die fünf Erzsorten gemäß der Fünf-Phasen-Lehre mit den entsprechenden

⁴² Im Rahmen eines Interviews, das ich während meiner Feldforschung im Jahr 2009 durchführte, erklärte mir Liu Weipeng, dass die kleinen Kügelchen in grabschützenden Tontöpfen erst seit 1999 wissenschaftliche Aufmerksamkeit erhielten. Früher wurden sie schlechtweg entsorgt und nicht im Ausgrabungsbericht erwähnt.

Tabelle 35. Kombination der fünf Erzsorten mit Himmelsrichtungen, Himmelsstämmen, Göttern, Zahlen und den zu bändigenden Himmelsrichtungen

Himmelsrichtung	Osten	Süden	Mitte	Westen	Norden
Himmelsstamm	Jia, Yi	Bing, Ding	Wu, Ji	Gen, Xin	Ren, Gui
Gott	Grüner Drache	Zinnobervogel	Ruchen	Weißer Tiger	Xuanwu
Erzsorte	Azurit	Zinnober	Realgar	Arsenopyrit	Magnetit
Zahl	9	7	5	8	6
zu bändigende Himmelsrichtung	Mitte	Westen	Norden	Osten	Süden

Himmelsrichtungen, Himmelsstämmen, Göttern, Zahlen und den zu bändigenden Himmelsrichtungen kombiniert. Die erste theoretische Darstellung der Fünf-Phasen-Lehre erfolgt im 241 v. Chr. veröffentlichten Werk *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋.⁴³ Jedoch wurden die fünf Erzsorten dort noch nicht in das oben dargestellte System integriert.

Die Bezeichnung *wushi* 五石 taucht erstmals in der Schrift *Shiji* auf. Aus ihr geht hervor, dass die fünf Erzsorten in der Regierungszeit von Kaiser Wu als Heilmittel raffiniert und eingenommen wurden.

„Sui, der Hofarzt von König Qi, wurde krank. Er raffinierte selbst [durch Kalzinieren] die Fünf Erzsorten und nahm sie ein 齊王侍醫遂病，自練五石服之“.⁴⁴

Dass im Text jene Epoche genannt wird, erscheint naheliegend, weil unter der Regierung von Kaiser Wu die Blütezeit der Alchemie begann. Nachdem sich in der Qin-Zeit die Suche nach der Medizin der Unsterblichkeit noch auf die Meereswelt gerichtet hatte, jedoch dort erfolglos blieb, versuchten die Alchemisten nun jene Medizin selbst zu produzieren, insbesondere indem sie Erze mischten und brannten.⁴⁵ Es bleibt jedoch unklar, um welche fünf Erzsorten es sich dabei handelt. Denn auch im Grab von König Zhao Mei, der gegen 122 v. Chr. starb, wurden fünf Erzsorten gefunden, nämlich Amethyst, Schwefel, Realgar, Ocker und Türkis (Abb. 3-20). Sie befanden sich unberührt in der westlichen Ohrenkammer, die sich an die Vorkammer anschloss. In ihrer unmittelbaren Nähe lagen ein Bronzemörser und ein Bronzestößel (Abb. 3-21). Das Gesamtgewicht der fünf Erzsorten betrug etwa 2265 g. Bei ihnen soll es sich um diejenigen Fünf Erzsorten

43 Xu vertritt die Meinung, dass die Fünf-Phasen-Lehre nicht der Astrologie entstammt, sondern auf den Volksglauben zurückgeht (Hsu Fu-kuan 2001a, 463–465).

44 *Shiji*, 105.2810.

45 Chen vertritt die Meinung, dass der Alchemist Li Shaojun 李少君, der im Dienst von Kaiser Wu stand, die Methode erfunden hat Bleigelb aus Zinnober zu gewinnen (Chen Guofu 1954, 600). Siehe auch Zhao Kuanghua & Zhou Jiahua 1998, 306.

handeln, die im Werk *Shiji* Erwähnung finden und zur Herstellung von der einzunehmenden Medizin gemörsert wurden. Dafür spricht auch die Tatsache, dass sie von nur geringer Giftigkeit sind.

Die fünf Erzsorten aus dem Grab von König Zhao Mei hatten jedoch die Farben Purpur, Gelb, Gelb, Umber und Türkis, die nicht der Farbenzuordnung der Fünf-Phasen-Lehre entsprechen. Im Werk *Shiji* taucht ein ähnlicher Ausdruck auf, und zwar *wuse tu* 五色土 („Erde von fünf Farben“). Jene farbige Erde wurde in der prächtigen *feng*-Opferzeremonie 封 verwendet, die Kaiser Wu im ersten Jahr der Regierungsdevise Yuanfeng (110 v. Chr.) auf dem Berg Tai dem Himmel darbrachte.⁴⁶ Angesichts des engen Zusammenhangs zwischen der *feng*-Opferzeremonie und den fünf Himmelsrichtungen muss es sich bei jenen fünf Farben gemäß der Fünf-Phasen-Lehre um Gelb, Rot, Grün, Weiß und Schwarz gehandelt haben.

Die erste Auflistung der oben genannten fünf Erzsorten Azurit, Zinnober, Realgar, Arsenopyrit und Magnetit findet sich in der von Ge Hong (284–363 n. Chr.) verfassten Schrift *Baopuzi* 抱樸子.⁴⁷ Jedoch werden die fünf Erzsorten der Fünf-Phasen-Lehre, deren Farben Gelb, Grün, Rot, Weiß und Schwarz sind, bereits im Werk *Huainanzi* 淮南子 erwähnt, das im zweiten Jahr der Regierungszeit von Kaiser Wu (140–87 v. Chr.), 139 v. Chr., herausgegeben und dem Kaiser gewidmet wurde.⁴⁸

Im fünften Jahr der Regierungsdevise Wufeng der Xin-Zeit (18 n. Chr.) wurden fünf Erzsorten gemeinsam mit Kupfer verschmolzen, um daraus ein apotropäisches Gerät namens *weidou* 威斗 in Form des Großen Wagens (Abb. 3-22) zu gießen:

„Das *weidou*-Gerät wurde hergestellt, indem Fünf Erzsorten mit Kupfer verschmolzen wurden. Es nimmt mit der Länge von fünfundzwanzig Zoll die Form des Großen Wagens an, um das Unheil aus Waffen abzuwehren. Nachdem es hergestellt worden war, wurde dem *siming*-Beamten befohlen, es mit sich zu tragen. Beim Heraustreten von [Wang] Mang [aus dem Palast] wurde es vor ihn gehalten, bei seiner Rückkehr [in den Palast] wurde es neben ihn platziert 威斗者，以五

46 *Shiji*, 28.1398.

47 *Baopuzi neipian jiaoshi* 1985, 78.

48 Sie wurden jeweils als *yang* 硃, Azurit, Zinnober, Arsenopyrit und *di* 砥 bezeichnet (*Huainanzi jishi* 1998, 374–377). Zhao zufolge stehen die Zeichen 硃 und 砥 jeweils für Realgar und Magnetit (*Zhao Kuanghua & Zhou Jiahua* 1998, 375). In einem Kommentar zum Ausdruck *wudu* 五毒 („fünf toxische Substanzen“) in der klassischen Schrift *Zhouli* 周禮 weist Zheng Xuan darauf hin, dass es sich dabei um die fünf Erzsorten Blauvitriol, Zinnober, Realgar, Arsenopyrit und Magnetit handelt, die zu seiner Zeit zu einer Mixtur gebrannt wurden, um daraus ein Medikament gegen Geschwüre herzustellen (*Shisanjing zhushu* 1980, 668). Diese Auslegung ist jedoch nur eine Vermutung. Deshalb halte ich den Ausdruck *wudu* nicht für gleichbedeutend mit *wushi* 五石.

石銅為之，若北斗，長二尺五寸，欲以厭勝眾兵。既成，令司命負之，莽出在前，入在御旁“⁴⁹

Diese Verwendungsweise der Fünf Erzsorten steht mit ihrer apotropäischen Funktion in engem Zusammenhang, da sie im Grab als Abwehrzeichen verwendet wurden, wie die folgenden grabschützenden Inschriften dokumentieren.

T. 04: [Die Flasche ist] in die Mitte [des Grabes zu platzieren]. Der Realgar soll den Nachkommen Glück bringen und die Kränkung der Erde beschwichtigen 中央。雄黃利子孫，安土。

T. 18: [Hierfür] sind Abwehrzeichen voller magischer [Kraft] gegen das Unheil errichtet worden ... Die Arzneien, die die Wirkkraft der magischen [Flasche] bestärken, werden das Grab in Frieden und Ruhe versetzen 建立大鎮... 衆藥輔神，塚墓安寧。

T. 23: ... platziere [ich nun] die Essenz des Holzes, Azurit, in der Mitte [der Hauptkammer], um die negativen Energien der Erde, die von den vier Haupthimmelsrichtungen ausgehen, bis zu ihrer Vernichtung zu unterdrücken und zu eliminieren 以曾青□木之精置中央厭（壓）除，四方土害氣消也。

T. 30: [Daher] verwende [ich] die Fünf Erzsorten, Azurit, Realgar, [Zinnober,] Arsenopyrit und Magnetit, sowie die Fünf Getreidesorten ..., um so einen [weiteren unglücklichen] Todesfall verhindern zu können. ... Das unglückliche Qi soll von den Gräbern des Hauses ... entfernt werden 持□{曾}青、雄黃、□□{丹砂}、礬□、慈石五石，五穀□□，可當一喪。移□三丘、五墓之冲齊（氣）。

T. 31: Daher [verwende ich] das Erz Arsenopyrit, um die negativen Energien der Erde, die von Nordwesten ausgehen, bis zu ihrer Vernichtung zu unterdrücken; [ich verwende] das Erz Azurit, um die negativen Energien der Erde, die vom Südosten ausgehen, dem die Erdzweige Si und Chen zugeordnet sind, bis zu ihrer Vernichtung zu unterdrücken, sodass das Unglück erwartungsgemäß vertrieben werden kann, weit über tausend Meilen hinaus 故礬石厭（壓）西□{北}，曾青厭（壓）東南巳辰上土氣，辟禍達志，遠行千里。

49 Hanshu, 99.4151. Das Original des *weidou*-Gerätes ist verloren gegangen. Es ähnelt wohl dem zerbrochenen Bronzegerät in Form des Großen Wagens, das von Duan Fang gesammelt wurde (Li Ling 2005, 37).

N. 25-1: [Da der Verstorbene] in die Erde zu vergraben ist, [verwende ich] das Erz Zinnober und ..., die ... Liang wiegen, um [das Grab] zu beschützen. [Die Lunge] ist zuständig dafür Kummer [zu erzeugen]. Die fünf Erzsorten [sollen] das Unheil der Waffen, das vom Metall ausgeht, vertreiben 下入地中，丹沙（砂）、石政重□兩以填（鎮）。□{肺}主憂，五□{石}辟金兵.

Unter den fünf Erzsorten wurde Zinnober nicht nur in Gefäße eingefüllt, sondern auch als rote Tinte benutzt. Eine grabschützende Inschrift hebt den engen Zusammenhang zwischen dem Zinnober und der Essenz des großen Yang hervor:

N. 04: Die [erschöpfende] Tugend der Essenz des großen Yang entspricht der Sonne, [die zehntausend Dinge erzeugt]. [Ich] verwende Zinnober [zur Bemalung der Sonne], um [dem Grab] hundert Arten an Heil zu bringen 大（太）陽之精，隨日為德。利以丹沙（砂），百福得.

Das Werk *Wushier bingfang* 五十二病方, das in der Zhanguo-Zeit entstanden worden sein soll, erwähnt Zinnober *dansha* 丹砂 als Heilmittel für eine Art Hautkrankheit.⁵⁰ Wegen seiner vielfältigen Heilwirkungen wird Zinnober im Werk *Shennong bencao jing* 神農本草經, herausgegeben zwischen dem Ende der West-Han-Zeit und dem Anfang der Ost-Han-Zeit, als zweitwirksamstes von 365 Medikamenten eingestuft. Das Quecksilber wurde spätestens in der Zhanguo-Zeit aus ihm extrahiert⁵¹. Seitdem wurde er als eines der wichtigsten Rohmaterialien in der Alchemie verwendet.⁵² In der Qin- und Han-Zeit wurde Zinnober vor allem in der Region Ba 巴, die den heutigen Ostteil der Provinz Sichuan, den Westteil der Provinzen Hubei und Hunan sowie den Südostteil der Provinz Shaanxi einnahm, massenweise abgebaut (Abb. 3-23).⁵³

Der Arsenopyrit ist unter den fünf Erzsorten am giftigsten. Seine Giftigkeit, die zur Tötung von Ratten gedient haben konnte, wird bereits in der Schrift *Shanghai jing* beschrieben.⁵⁴ Laut dem *rishu*-Almanach aus Shuihudi wurde das Erz in der Qin-Zeit

50 Wushier bingfang 1979, 61.

51 Zhao vertritt die Meinung, dass spätestens in der Qin-Zeit Quecksilber in großem Maßstab aus Zinnober geläutert wurde (Zhao Kuanghua & Zhou Jiahua 1998, 418). Jin verschob hingegen den Beginn der umfangreichen Quecksilberverarbeitung in die Zhanguo-Zeit, aufgrund der dortigen Anwendung der Technik „Vergoldung *liujin* 鑿金“, bei der Gold und Quecksilber miteinander zu einem Amalgam verschmolzen wurden (Jin Zhengyao 1991, 10).

52 Shang Zhijun 1981, 35. Zu den Gründen der prominenten Rolle, die Zinnober in der Alchemie spielte, siehe Jin Zhengyao 1991, 9–11.

53 Die Witwe Qing, die wegen ihrer Keuschheit von Ying Zheng, dem ersten chinesischen Kaiser, ausgezeichnet wurde, erntete einen enormen Reichtum durch die Ausbeutung der über Generationen weitervererbten Zinnobermine in der Region Ba (Shiji, 129.3260).

54 Yuan Ke 1992, 35.

zur Eliminierung böser Geister verwandt.⁵⁵ In der Tang-Zeit wurde er im Gebiet der heutigen Regionen Hanzhong, Deyang, Taiyuan, Xi'an sowie am Berg Song abgebaut.⁵⁶

Die Verwendung des Realgars zusammen mit Essig und Schweinefett zur Heilung der Skabies wurde bereits in der Schrift *Wushier bingfang* 五十二病方 erwähnt.⁵⁷ Im Buch *Shennong bencaojing*, verfasst zwischen dem Ende der West-Han-Zeit und dem Anfang der Ost-Han-Zeit, werden die vielfältigen Heilwirkungen des Realgars und dessen Fundorte beschrieben:

„[Der Realgar kann] Scheusäler, in die Tiere oder Pflanzen verwandelt wurden, böse Geister, böses Qi, allerlei giftige Tiere und giftige Schwellungen tilgen sowie das von verschiedenen Waffen herrührende Ungemach abwehren. ... Er findet sich in Bergschluchten 殺精物、惡鬼、邪氣、百蟲、毒腫，勝五兵... 生山谷.“⁵⁸

Der Azurit wird häufig zusammen mit dem Malachit aufgefunden, weswegen beide Erze oft miteinander verwechselt werden. Wegen seiner aus mehreren Schichten bestehenden Kristallstruktur wird er auch als *cengqing* 層青 (wörtlich: „geschichteter Azurit“) bezeichnet. In der Tang-Zeit wurde er hauptsächlich in den Regionen Ezhou 鄂州, Lanzhou und Chengdu ausgebeutet.⁵⁹

Laut dem Werk *Shennong bencaojing* wird der Magnetit *cishi* 磁石 auch als *xuanshi* 玄石 („schwarzer Stein“) bezeichnet.⁶⁰ Das tangzeitliche Werk *Xinxiu bencao* 新修本草 weist darauf hin, dass es beim *xuanshi* um denjenigen Magnetit handelt, der paradoxerweise über keinen Magnetismus verfügt.⁶¹ Das Gestein ist in mehreren Provinzen wie Hebei, Shandong, Jiangsu, Hubei, Sichuan und Yunnan verbreitet.

Im Vergleich zu den Erzen Zinnober, Realgar und Arsenopyrit verfügen der Azurit und der Magnetit weder über Giftigkeit noch gelten sie als wirksam in der Tötung von bösen Geistern.⁶² Ihre apotropäische Funktion beruht vielmehr auf ihren in der Fünf-Phasen-Lehre zugeschriebenen Eigenschaften.

In den grabschützenden Tontöpfen wurden weitere Arten von Erzen aufgefunden. Ihre Formen sind in Tabelle 36 aufgeführt.

55 Liu Zhao 2004, 218.

56 Zhao Kuanghua & Zhou Jiahua 1998, 342.

57 Wushier bingfang 1979, 106.

58 Shang Zhijun 1981, 79.

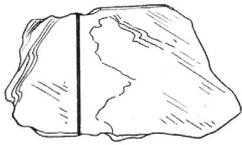
59 Zhao Kuanghua & Zhou Jiahua 1998, 344.

60 Shang Zhijun 1981, 81.

61 Zhao Kuanghua & Zhou Jiahua 1998, 348.

62 Sie besitzen jedoch eine therapeutische Gemeinsamkeit: die Gelenkschmerzen zu lindern (Shang Zhijun 1981, 38/81).

Tabelle 36. Formen und Arten der weiteren grabschützenden Erzen

Nr.	T. 17	T. 37	N. 11	N. 17	Nr. 14
Form	/	/	/		/
Material	Ziegenhorn aus Gips	weißer Marmor	mehrere Glimmerplättchen	silberweiße Glimmerplättchen	sechs Stücke Quarz

Anders als die oben genannten fünf Erzsarten werden die Minerale Quarz, Gips, Marmor und Glimmer in keinen grabschützenden Inschriften aufgeführt.⁶³ Sie sind aber im Werk *Shennong bencao jing* als Medikamente aufgelistet, die über eine apotropäische Funktion verfügen.⁶⁴

Die apotropäische Funktion des Ziegenhorns (T. 17) aus Gips kann sowohl auf seine eigenartige Form als auch auf das Material an sich zurückgeführt werden. Dem Gips wird gemeinhin eine therapeutische Wirkung zugesprochen, weil er angeblich über die Kraft verfügt „böse Geister auszutreiben *chu xiegui* 除邪鬼“.⁶⁵

In seiner chemischen Zusammensetzung besteht Quarz hauptsächlich aus Siliziumdioxid. Je nach Arten der enthaltenen Spurenelemente erscheint Quarz in verschiedenen Farben wie etwa Purpur, Gelb, Rot, Grün oder Schwarz.

Die genaue Art des aus einem Grab zutage geförderten weißen Marmors (T. 37) ist hingegen unbekannt. Er könnte sich wohl um Kalkspat handeln, ein Mineral, das in der chinesischen Alchemie oft mit Gips verwechselt wird.⁶⁶ Ge Hong (283–343 n. Chr.) zufolge galt zu seiner Zeit der Glimmer als eine Medizin der Unsterblichkeit, weil Feuer auf ihm keinen Brandfleck hinterlässt und er in der Erde nicht verrottet.⁶⁷

63 Glimmer und Pyrit wurden in einen Tontopf eingefüllt dem Felsengrab M99 bei Mahao, Kreis Leshan, Provinz Sichuan beigegeben. Der Tontopf war bei der Ausgrabung in einer kleinen Grube in der Vorkammer des Grabes platziert (Tang Changshou 1994, 122). Wu vertritt die Ansicht, dass Glimmer und Pyrit mit dem daoistischen Ritual, das in der Vorkammer stattgefunden haben soll, in Verbindung stehen müssen (Wu Hung 2005a, 493). Da weder Glimmer noch Pyrit in den grabschützenden Texten explizit Erwähnung finden, lässt sich ihre grabschützende Funktion in diesem Fall nicht bestimmen.

64 Nach Ansicht von Wang und Zhang wurde das Werk *Shennong bencao jing* gegen 94 n. Chr. verfasst (Wang Jiakui & Zhang Ruixian 2001, 39).

65 Shang Zhijun 1981, 82.

66 Zu den Erkenntnissen über Quarz, Gips und Kalkspat in der chinesischen Alchemie siehe Zhao Kuanghua & Zhou Jiahua 1998, 353–355.

67 Baopuzi neipian jiaoshi 1985, 203. Laut einer Aufzeichnung im Werk *Xijing zaji* 西京雜記, das nach Ansicht von Nienhauser von Xiao Ben 蕭贲 (ca. 495–550 n. Chr.) verfasst wurde (Nienhauser

3.1.9 Organische Überreste

Die in grabschützenden Tontöpfen erhaltenen organischen Überreste werden in Tabelle 37 aufgeführt.

Tabelle 37. Formen und Materialien der in grabschützenden Tontöpfen erhaltenen organischen Überreste

Nr.	T. 18	N. 44	Nr. 15	Nr. 17	Nr. 31
Form		/	/	/	/
Material	Süßwassermuschel, ein Stück Eierschale	Süßwassermuschel	Eierschale	Eierschale	Eierschale

Eier werden mehrmals (Z. 01, T. 08, N. 18, B. 04) in grabschützenden Inschriften erwähnt. Anders als die Tonmodelle von Hühnern, die einer Inschrift (B. 07) zufolge dem Alltagsleben der Verstorbenen im Jenseits dienen sollen, verfügen in Tontöpfen platzierte Eier über eine apotropäische Funktion.

Z. 01: Falls doch [unglückliche Ereignisse] stattfinden sollten, dann müssten auch ... die Eier wie die Küken zu krähen beginnen 即□□{欲有}得, 待... 雞子雛鳴⁶⁸.

B. 07: Nun bieten [wir dir] zusätzlich Spiegel, Putzkästen, Frisierkämmen, Schuppenkämmen ... des Weiteren ein Tonmodell eines ummauerten prächtigen Wohnhauses und Tonmodelle von Hühnern, Ferkeln, Hunden sowie Schweinen dar: Alle Beigaben, die wir dir respektvoll darreichen, sind so beschaffen, wie als ob

1978, 229–231), wurde der Glimmer unter einen Leichnam gestreut, um diesen damit zu konservieren (Xijing zaji 2006, 261).

68 Eine ähnliche Phrase ist auch auf einem grabschützenden Tontopf zu finden, in dem Eierschalen aufgefunden wurden. Er entstammt einem jinzeitlichen Grab, das am 4. Febr. 261 n. Chr. mit Erde verschlossen wurde (Zhang Quanmin et al 2007, 23).

sie Geschenke für eine Lebende wären 補鏡藪（籩）踈（梳）比（篋）... 至有城郭棘室，雞豚狗豬，所有皆具，庄（莊）如生人之送。

Laut dem Werk *Fengsu tongyi* 風俗通義 werden Hühner am Tag *la* 臘, dem dritten Tag mit dem Erdzweig Xu 戌 nach dem Wintersolstitium⁶⁹, geschlachtet und an Türen befestigt, damit das Qi von Yin in den kältesten Tagen des Jahres durch ihr Blut unterdrückt wird. Demzufolge werden Hühner auch zur Opferdarbietung an die Götter geschlachtet, um böse Geister abzuwehren.⁷⁰ Entsprechend werden Hühnereier zum einen als Opfertgabe im grabschützenden Ritual verwendet, wie eine grabschützende Inschrift (N. 18) verdeutlicht: „Heute biete [ich] mit Sorgfalt Reiswein, Dörrfleisch, Rispenhirse sowie Eier dar, um am Bestattungstag von Boyang [das Grab] zu beschützen 今日謹具酒、脯、黃黍、雞子，可以為伯陽下葬（葬）之日厭.“ Zum anderen werden Eier in Gefäße gelegt und am Eingangsbereich des Grabes platziert, analog zum *la*-Opfer, bei dem Hühner an Türen befestigt wurden.⁷¹

Ein Grund dafür Eier anstatt Hühner zu verwenden lag wohl darin, dass Eier über geringere Größe verfügen und sich daher bequemer in grabschützenden Tontöpfen unterbringen lassen. Der andere Grund lag darin, dass Eier der Abwendung von Unheil (siehe oben, Z. 01) dienen sollen.

Die Süßwassermuschel wurde zwar in einer grabschützenden Tonflasche aufgefunden, aber sie wird in den grabschützenden Texten nicht genannt.⁷² Eine weitere Art Muschel, die Auster, fand hingegen in einem grabschützenden Text Erwähnung:

T. 27: Der Arsenopyrit und die Süßwassermuschel dienen dazu, das von der Kränkung der Erde herrührende Ungemach abzuwenden, damit kein Unheil entsteht 立制牡厲（蠣），辟除土（土）咎，欲令禍殃不行。

Im Werk *Shennong bencaojing* galt die „Auster“ *muli* 牡蠣 als ein wirksames Medikament, das „die bösen Geister zu töten *sha xiegui* 殺邪鬼“ vermag⁷³. Laut demselben

69 Tsai Yi-ching 2000, 1.

70 *Fengsu tongyi jiaozhu* 1981, 374–376.

71 Die Tonflasche mit den Eierschalenfragmenten befand sich in der Erde oberhalb des Kuppelgewölbes der Hauptkammer des Grabes bei Beiyuan (Nr. 17).

72 Zwei weitere Süßwassermuscheln wurden in einem osthänzeitlichen Grab entdeckt, dem eine grabschützende Tonflasche (T. 15) beigegeben wurde. Im Ausgrabungsbericht wurde leider nicht deutlich gemacht, ob beide Süßwassermuscheln in der grabschützenden Tonflasche platziert wurden (Xi'an caizheng 1997, 39).

73 Im Medizinbuch *Wupu shennong bencaojing* 吳普神農本草經, zusammengestellt von Wu Pu in der Wei-Zeit (220–265 n. Chr.), fand die Auster Erwähnung: „Die Auster dient zur Heilung der durch Kälte hervorgerufenen Krankheiten, Fieberhitze und Schüttelfrost. Eine lange Einnahme dieser Medizin kann die Knochen verstärken, die bösen Geister austreiben sowie das Leben

Werk jedoch soll die sogenannte „Auster“ in Teichen und Weihern leben *sheng chize* 生池澤.⁷⁴ Deshalb muss es sich beim Ausdruck *muli* 牡蠣 nicht um die im Meer lebende Auster, sondern um die Süßwassermuschel handeln. Zhu weist darauf hin, dass die Muschel in der Han-Zeit als ein apotropäisches Objekt an der Tür angebracht wurde, weil sie die symbolisch bedeutsame Eigenschaft besitzt in der Erde leben zu können ohne von der Erde erstickt zu werden.⁷⁵ Die Süßwassermuschel wurde deshalb wohl als ein Abwehrzeichen verwendet, um das Unglück aus der Erde zu vertreiben.

Vergängliche Materialien blieben nur selten in dem Grab beigegebenen Tontöpfen erhalten. In einigen grabschützenden Inschriften werden dennoch mehrere Pflanzennamen genannt: Ginseng *rensheng* 人參, *jieli* 解離, *danggui* 當歸, *rangcao* 襄草, *bieji* 別羈, Sojabohne *huangdou* 黃豆, Sonnenblumenkern *guazi* 瓜子, Fünf Getreidesorten *wugu* 五穀 und der Raps.

Insgesamt fünfmal wird der Ginseng in den grabschützenden Texten (T. 14, T. 27, T. 29, N. 11, N. 21) erwähnt. In ihnen wird verdeutlicht, dass er dazu diente, das Unglück anstelle der Hinterbliebenen bzw. der Verstorbenen auf sich zu laden.

T. 27: Die neun Stücke Ginseng aus der Präfektur Shangdang dienen dazu, anstelle der Hinterbliebenen [das Unglück] auf sich zu nehmen 上黨人參九枚，欲持代生人。

T. 29: Falls [der Herr] des Berges Tai [den Verstorbenen] einer Inspektion unterzieht, soll der Ginseng [anstelle von ihm] die Prozedur über sich ergehen lassen [und sich auf den Weg zum Berg Tai machen]. Falls [der Verstorbene sich] in der Unterwelt Verfehlungen hat zuschulden kommen lassen, soll das Honigmännlein sie auf sich nehmen 大(太)山將闕，人參應口{之}，地下有適，蜜人代行。

N. 21: [Daher] verwende [ich] Bleimännlein, Ginseng, Realgar und Heilkräuter Jieli, Rangcao sowie Bieji, um die Verstrickungen der Lebenden auf sie zu übertragen 故持鉛(鉛)人，" {人}參，雄黃，解離，襄草，別羈，以代生人之名(命)。

Die apotropäische Funktion des Ginsengs beruht zum einen, ähnlich wie diejenige der Bleimännlein, auf der Ähnlichkeit seiner Form mit einer menschlichen Figur, zum

verlängern 牡蠣...治傷寒寒熱...久服強骨節，殺邪鬼，延年“ (Shennong bencao jing 1996, 46). Aus hanzeitlichen Gräbern, in denen grabschützende Töpfe gefunden wurden, wurden oft auch Muscheln, bei denen es sich jedoch nicht um Austern handelte, zutage gefördert.

74 Shang Zhijun 1981, 74.

75 Zhu Qingsheng 1998, 141–142.

anderen auf seiner Heilwirkung, die „die *hun*- und *po*-Seele des Menschen zu stabilisieren und das böse Qi zu entfernen 定魂魄... 除邪氣“ vermag.⁷⁶

Die vier Heilkräuter *jieli* 解離, *danggui* 當歸, *rangcao* 襄草 und *bieji* 別羈 haben eine Gemeinsamkeit.⁷⁷ Ihnen allen wird die Wirkung nachgesagt, Erkältungen zu heilen und schlechtes Qi dem Körper auszutreiben. *Jieli* soll gegen die Epilepsie wirken, *rangcao* und *bieji* hingegen gegen Gelenkentzündungen, die durch sich im Körper stauende Feuchtigkeit verursacht werden.⁷⁸ Nach der medizinischen Theorie des Werkes *Huangdi neijing* 黃帝內經, das zwischen dem Ende der West-Han-Zeit und dem Anfang der Ost-Han-Zeit verfasst wurde⁷⁹, entsteht die Epilepsie dadurch, dass der normale Kreislauf des Qi im Körper blockiert ist.⁸⁰ Allen drei Heilkräutern wird deshalb die Heilwirkung zugesprochen, den normalen Kreislauf des Qi im Körper zu stärken und das schlechte Qi aus dem Körper zu vertreiben.

In der Han-Zeit wurden gegen Ende des *nuo*-Rituals 儺, das ein Tag vor dem *la*-Tag stattfand, Schilfschnüre im Türbereich platziert.⁸¹ Zum einen fungierten Schilfschnüre als apotropäische Objekte, weil einer Legende zufolge, zwei Götter das Geistertor bewachten und die bösen Geister mit Schilfschnüren festbanden und Tigern als Futter vorwarfen (siehe Kapitel 3.2.2). Zum anderen ist die rituelle Verwendung der Schilfschnüre in der Ost-Han-Zeit mit der Theorie des Qi zu erklären: Die Schilfschnüre *weijiao* 葦茭 wurden angefertigt, weil durch sie das Qi „in Umlauf gebracht *jiao* 交“ werden

76 Shang Zhijun 1981, 52.

77 Die Bezeichnung *jieli* 解離 ist ein anderer Name des Heilkrautes *fangsi* 防已 (*Radix Aristolochiae Fangchi*). Seine Heilwirkungen umfassen das Folgende: „die Erkältung, die Malaria, das Qi der Hitze, verschiedene Epilepsien zu heilen und das böse Qi zu tilgen 治風寒、溫虐、熱氣、諸癩, 除邪氣“ (Shang Zhijun 1981, 136). Die Heilwirkungen von *danggui* sind ähnlich: „Danggui ... kann den Husten, die Malaria, die Fieberhitze und den Schüttelfrost heilen 當歸...治咳逆上氣、溫虐、寒熱“ (Shang Zhijun 1981, 123). Liu zufolge ist *rangcao* 襄草 eine andere Bezeichnung für das Heilkraut *ranghe* 襄荷 (Liu Weipeng 2000, 168). Ich bin hingegen der Meinung, dass mit der Bezeichnung *rangcao* 襄草 das Heilkraut *qingrang* 青襄 gemeint ist, dessen therapeutische Wirkung darin besteht, „das böse Qi in den fünf inneren Organen, die Erkältung sowie die durch Feuchtigkeit verursachte Gelenkentzündung zu heilen 青襄...主五臟邪氣、風寒、濕痺“ (Shang Zhijun 1981, 62). Das Heilkraut *qingrang* 青襄 wurde im Kommentar von Wu Pu auch als *qingxiang* 青襄 beschrieben: „Wu Pu sagte, dass das Heilkraut *qingxiang* auch *mengshen* genannt wurde 吳普曰, 青襄, 一名夢神“ (Shennong bencao jing 1996, 35). *Bieji* 別羈 ist der Name eines Heilkrautes, dessen therapeutische Wirkung ist, „die Erkältung sowie die durch Feuchtigkeit verursachte Gelenkentzündung zu heilen 別羈...治風寒、濕痺“ (Shang Zhijun 1981, 145).

78 Die Krankheit *shibi* 濕痺 wurde in der Schrift *Huangdi neijing* als *zhubi* 著痺 bezeichnet. Ihr zufolge verweilt das Qi bei dieser Krankheit in einem Körperteil *zhu* 住 und bewegt sich nicht (Huangdi neijing suwen jiaoshi 1982, 558).

79 Für die Datierung des Werks siehe Jiang Zhongmu 2014, 60.

80 Die Epilepsie wurde im Werk *Huangdi neijing* mit dem Wort *dian* 癩 bezeichnet (Huangdi neijing suwen jiaoshi 1982, 620).

81 Houhanshu, 3128.

konnte.⁸² Deshalb kann mit gutem Grund angenommen werden, dass die apotropäische Funktion der oben genannten drei Heilkräuter *jieli*, *rangcao* und *bieji* mit ihrer Wirkung gegen das schlechte Qi eng zusammengehangen haben musste.

Insgesamt fünfmal werden Sojabohnen in den grabschützenden Texten (B. 04, Z. 01, T. 20, T. 27, T. 32) erwähnt. In einem Text wird ihre Funktion als Währung in der Unterwelt deutlich gemacht. In zwei weiteren Texten taucht die Phrase „verkohlte Sojabohnen“ *jiao dadou* 焦大豆 auf. Da Sojabohnen angeblich bewirken konnten, unglückliche Geschehnisse unwahrscheinlich zu machen, wurden sie dem Text zufolge erst verkohlt und danach in Tontöpfe eingefüllt.

T. 27: Die Sojabohnen und Sonnenblumenkerne sollen vom Verstorbenen [in die Unterwelt] getragen werden, mit ihnen soll er die Steuer in der Unterwelt bezahlen 黃豆瓜子，死人持給地下賦.

Z. 01: Falls doch [unglückliche Ereignisse] stattfinden sollten, dann müssten auch verkohlte Sojabohnen emporschießen, der Raps erblühen 即□□{欲有}得，待焦大豆生，菜髮.

Neben Sojabohnen, Sonnenblumenkernen und Raps kommt auch die Bezeichnung „Fünf Getreidesorten *wugu* 五穀“ in einigen grabschützenden Texten (T. 03, T. 30, T. 32, T. 35) vor. Laut den Inschriften fungierten die Fünf Erzsorten zum einen als Nahrungsmittel für die Verstorbenen in der Unterwelt:

T. 35: [Dort kannst du dich] von den Fünf Getreidesorten, die zehntausend Shi wiegen, [ernähren, und] sollst nie mehr zurückkehren, um [den Lebenden] Schaden zuzufügen 五穀萬石，勿□□□□中□□□來相求□{索}.

Zum anderen sollen sie und die Fünf Erzsorten in Zusammenwirkung weitere Todesfälle unter den Hinterbliebenen des Verstorbenen verhindern.

T. 30: [Daher] verwende [ich] die fünf Erzsorten, Azurit, Realgar, [Zinnober,] Arsenopyrit und Magnetit, sowie die fünf Getreidesorten ..., um so einen [weiteren unglücklichen] Todesfall verhindern zu können 持□{曾}青、雄黃、□□{丹砂}、礬□、慈石五石，五穀□□，可當一喪.

82 Houhanshu, 3122.

Rotwein, Dörrfleisch und Garnelen werden zwar ebenfalls in einigen grabschützenden Texten (N. 18, S. 02-2) erwähnt, sie sollen demnach jedoch als Opfer dargeboten werden und nicht als dauerhafte Grabbeigaben dienen.

S. 02-2: [Ich] biete große Garnelen und zwei Liter Hirse dar, damit [die Verstrickungen zwischen den Hinterbliebenen und deren] Vorfahren durch den Vertrag abgetrennt werden und so keine [unglücklichen] Todesfälle in den kommenden Generationen mehr stattfinden können 祀鱈魚之肉、黃米二升，與祖決卷（券），轉世無有死者.

3.2 Bildliche Erscheinungsform und Siegel

3.2.1 Layout der Inschrift

Das Layout der drei Hauptgattungen der Begräbnistexte, nämlich das Schreiben an die Unterwelt, der Landkaufvertrag und der grabschützende Text, wird in Tabelle 38 veranschaulicht.⁸³

Tabelle 38. Layout der drei Hauptgattungen der Begräbnistexte

Nr.	G. 01	G. 02
Layout	<p>郎中五大夫昌母家屬當復毋有所與 十一月庚午江陵丞鹿移地下丞可令吏以從事 臧手 五年十一月癸卯朔庚午西鄉辰敢言之郎中夫"昌自 言母大女子悲死以衣器葬具及從者子婦偏 下妻奴婢馬牛物人一牒"百九十七枚昌家復 毋有所與有詔令謁告地下丞以從事敢言之</p>	 <p>The facsimile shows three vertical columns of text. The leftmost column contains the characters '安' and '部'. The middle column features a diagrammatic element consisting of a horizontal line with a small circle above it, and a vertical line below it, with the character '益' written below the diagram. The rightmost column contains several lines of text, including '大士' and '家'.</p>

83 In der Tabelle sind drei verschiedene Arten von Layout zu sehen. Wenn ein Faksimile eines Begräbnistexts veröffentlicht wurde, wird es vorrangig aufgeführt. Andernfalls wird eine Transkription der Inschrift in ihrem ursprünglichen Layout als Alternative dargestellt. Bei einigen Fällen (mit * markiert) wird das Layout der Transkription nachträglich rekonstruiert, d.h., über die genaue Anzahl der Schriftzeichen in jeder Zeile ist deshalb nichts bekannt.

Tabelle 38 (Fortsetzung)

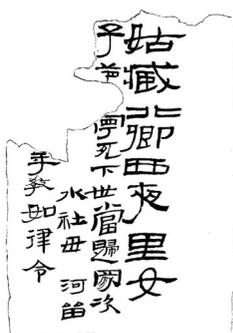
Nr.	G. 03	G. 04	G. 05	G. 06	G. 07
Layout	<p>十二年二月乙巳朔戊辰家承舊移主 費郎中移 費物一編書到先 道具奏主 費君</p>	<p>十二年八月壬寅朔己未建鄉疇敢告地下主 □陽關內侯寡大女精死自言以家屬馬牛徒今牒書所與 徙者七十三牒移此家復不事可令吏受數以從事它如律令 敢告主</p>	<p>十三年五月庚辰江陵丞敢告地下丞市陽五 夫"遂自言與大奴良等廿八人大婢益等十八人輶車 二乘牛車一兩驛馬四匹駟馬二匹騎馬四匹 可令吏以從事敢告主</p>	<p>四年後九月辛亥平里五夫"偃偃敢告 地下主偃衣物所以彝器具物可令 吏以律令從事</p> <p>竹司二 尺卑"一具 案一 脯二束 望筭一 會卑"一具 布囊食一 豚一 函一 食檢一具 縑粟米二 柯一具 大奴一人 櫝一具 布帷一長丈四二福 赤杯三具 大婢二人 小子一具 瓦器凡十三物 黑杯五 □□卑"一具</p>	<p>毋報 定手 二年正月壬子朔甲辰都鄉燕佐戎敢言之庫 喬夫辟與奴宜馬取宜之益衆婢益夫 末衆車一乘馬三匹 正月壬子桃侯國丞萬移地下丞受數 酒□二斗一</p>
Layout	<p>四十一年十二月丙子朔辛卯廣陵守司宜及臨王賜形吉 王至廣陵后是男子五歲世有以事"復艾却邪</p> <p>車也回致移柏成四"車以什肆 嘉茂事此</p>	<p>亦使至疇 園山高陵里吳王會稽鹽官諸鬼神 王父母范王父母當以此錢自塞疇</p>	<p>物復以得孫任胡啞語言□□□□□□ 在張吳天知曲直故為信</p> <p>張掖西鄉丁武里田升寧今歸黃過所毋留難也故為□□□ 今升寧自小婦得綏取升寧衣履燒祠皆得 □過也今升寧田地皆當歸得孫趙季平所□ □升寧田地皆當歸得孫任□今升寧田地皆當歸得 田地皆當歸得孫任胡開□愿皆自得綏禁之</p>		

Tabelle 38 (Fortsetzung)

Nr.	K. 01	K. 02	K. 03	
Layout	<p>永平十六年四月廿 二日姚孝經買橋 偉冢地約畝出 地有名者以卷書從事 中弟周文功</p>	<p>昆弟六人 共買山地 建初元年 造此冢地 直三萬錢 大吉</p>	<p>七十九步爲田廿三畝 竒百六十四步直錢十萬 二千東陳田比介北西南 朱少比介知券約趙 滿何非沽酒各二斗 建初六年十一月十六日乙 酉武孟子男靡嬰買 馬口宜朱大弟少卿冢 田南廣九十四步西長六 十八步北廣六十五東長</p>	
Nr.	K. 04	K. 05	K. 06	
Layout	<p>建寧元年四月馬筭 飛 馬 建寧元年四月山陰番延壽墓筭 建寧元年正月合筭大吉左 有私約者當律令 建寧元年正月北鄉五風里番延壽墓筭 子孫 建寧元年正月山陰番延壽墓筭 兄弟九人從山公買山一 丘於五風里墓父馬衛將 直錢六十万即日交畢分 置券臺合筭大吉立右 建寧元年二月朔 有私約者當律令</p>	<p>富 兄弟九人從山公買山一丘於五 風里墓父馬衛將直錢 貴 六十万即日交畢 建寧元年正月合筭大吉左 長 有私約者當律令 大 富千 大吉羊多所宜 馬衛將作 建寧元年八月十日造作</p>	<p>建寧四年九月戊午朔廿八日己酉左驗既官大奴孫成從離隔男子張伯始賣所名有廣德亭部羅佰田一町買錢萬五千錢即日畢田東比張長鄉南 比許仲吳西盡大道南比張伯始娘生上著毛物皆歸孫成田中若有尸死男即當爲奴女即當爲婢皆當爲孫成終 走給使田東南北以大小石爲界時旁人樊水張養孫龍昇姓樊元祖皆知張約沽酒各半 建寧元年正月山陰番延壽墓筭 建寧元年正月合筭大吉左 有私約者當律令</p>	

Tabelle 38 (Fortsetzung)

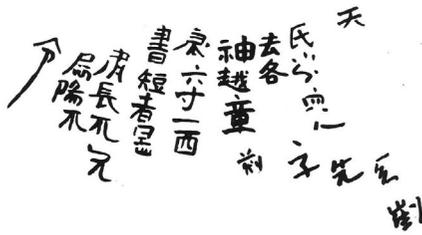
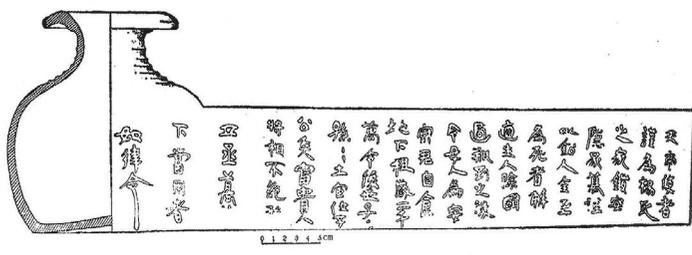
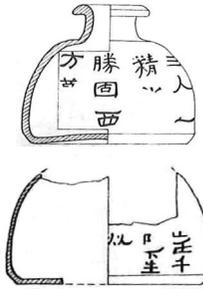
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 03</p> 	<p>N. 04</p> 
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 05</p> 	<p>N. 07</p> 
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 06</p> <p>黃神祇拜至為整者阿坐 鑿解諸若殃墓犯墓 神墓伯行和不便片日 移別殃害須陳死者阿 丘等黑黃妻子孩柱 弟實音回累之神碑序</p> <p>黃，上升至為養者非方鎮 解姓名殃養犯墓神墓伯 不為生人者片日務別養 家黑殃離方等黑黃子孫 子燭輝弟回累大神勿生 人後世子孫如律令</p>	<p>N. 08</p> 
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 09</p> <p>如律令 △一治封 得神力 得天福下 符別令 鑄是家上 古與死人作 于范生人 死人得復 石無令 伯地下二千 瓶付丘承墓 薪丘墓□ 文董作□ 家死人文山 得為鑄是 △一北君政</p> <p>△一北君政 得為□□ 家死人文山 文董作□ 舍□瓶利 死人 古付丘承 墓伯地下 二千石無 令死人得 復于范生 人古與死 人作符別 △一治封 如律令</p>	<p>N. 10</p> 

Tabelle 38 (Fortsetzung)

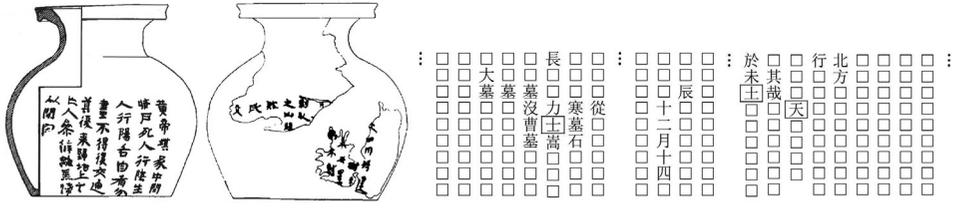
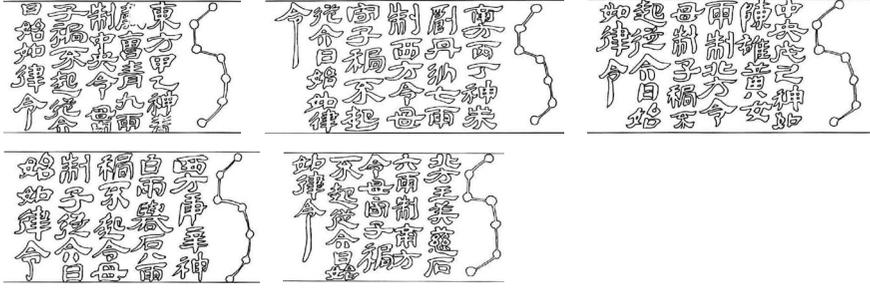
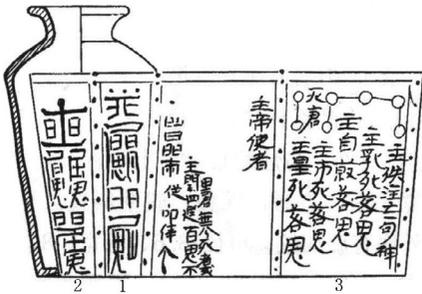
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 11</p> 		
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 12</p> 		
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 13</p> <p> <input type="checkbox"/> 閩通曰同閩 <input type="checkbox"/> 於道時 <input type="checkbox"/> 于 <input type="checkbox"/> 郡不 <input type="checkbox"/> 高宜至池坤神 <input type="checkbox"/> 同破無 <input type="checkbox"/> 享 </p>	<p>N. 14</p> 	<p>N. 15</p> <p> <input type="checkbox"/> 故曰三丘五墓 <input type="checkbox"/> 解丘丞墓伯地下二千石解墓侯墓門亭 <input type="checkbox"/> 長天帝使者告曰張氏丘丞墓伯 <input type="checkbox"/> 墓門亭長忽閉塞諸丘墓生人自生 <input type="checkbox"/> 死人自死生人高上臺死人自埋生人入坊死人 <input type="checkbox"/> 萬不得復相求 <input type="checkbox"/> 制下鬼 <input type="checkbox"/> 四至 <input type="checkbox"/> 黃 <input type="checkbox"/> 急如律令 </p>
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 16</p> 	<p>N. 17</p> 	<p>N. 18</p> 

Tabelle 38 (Fortsetzung)

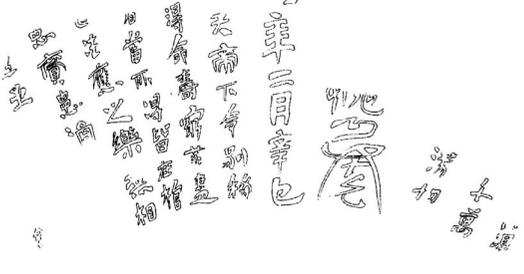
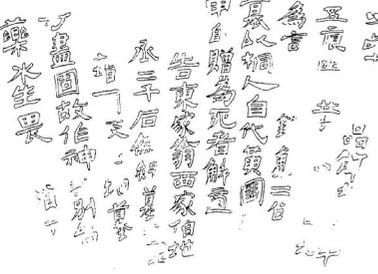
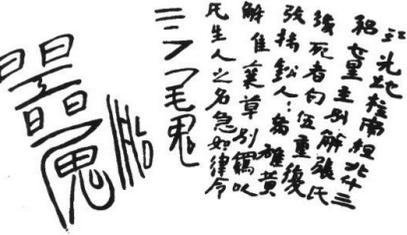
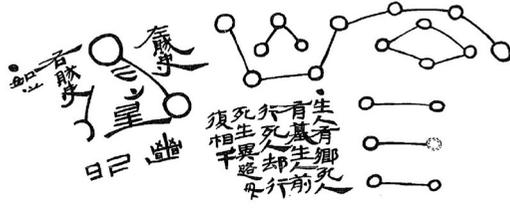
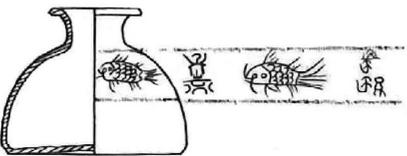
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 19</p> 	<p>N. 20</p> 
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 21</p> 	<p>N. 22</p> 
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 23</p> 	<p>N. 24*</p> <p>大吉日直除 天帝下□移別 □□□□□ □主涼自薄命 蚤□□□有 □自隨不得 □□生人母 弟□□□人 □屬□□□ 人屬□□□□ □官生死異同 勿□相好天 帝所芝別約 咎□各如□ 別約律令</p>
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>N. 25</p> <p>南方赤 □□屬徵 □臧在心 □□朱齒 其□□齒 身有□紋 處大□有 火□□為 爨星丙丁 下入地中 丹沙石政 重□兩以 填□主憂 五□辟金 兵立填以 後宜蟲桑 如律令</p> <p>□母萬世无咎</p>	<p>N. 26</p> <p>天帝使者黃神 越章為天解 仇為地除央主為 張氏之家鎮利害 宅裏四方諸 凶央奉勝神藥 主辟不詳百禍 皆自肖亡張氏 之家大富昌 如律令</p>

Tabelle 38 (Fortsetzung)

Nr.	B. 08	B. 09	B. 10	BM. 01
<p>Layout</p>	<p> <small>南以爲丹甲 鐘表手及解 渣千秋 萬歲 莫相來 康如律令</small> <small>世生人 人出 郭死生 異處 莫相干 生人 屬 西長 安 死 人 屬 本 山 立 承 官 空 伯 伯</small> 自念皆多相鬼生屬長安死屬大山死生異處不得相防漢河水清之 一六丁有天帝教知律令 <small>同乙辰甲二日丙申拜天帝下令移前餘東鄉東郡里器伯平簿合印帝 晉錄示不能治歲向重須德與同時魅鬼尸注皆歸蒸必大山君名</small> </p>	<p> <small>南以爲丹甲 鐘表手及解 渣千秋 萬歲 莫相來 康如律令</small> <small>世生人 人出 郭死生 異處 莫相干 生人 屬 西長 安 死 人 屬 本 山 立 承 官 空 伯 伯</small> </p>	<p> 告立之印恩下墓皇墓伯墓長墓令丘丞地下二千石 都尉延門伯史蒿里父老家中守老蛇程氏當葬父母一臧 五棺無責家室孫子兒婦還往歸後葬埋以後長宜 告立之印恩下墓皇墓伯墓長墓令丘丞地下二千石地下都 尉延門伯史蒿里父老家中守老地程氏當葬父母一臧五棺 無責家室孫子兒婦還往歸後葬埋以後長宜子孫他如律令 長宜孫子他律令 告立之印恩下墓皇墓伯墓長墓令丘丞地下二千石 地下都尉延門伯史蒿里父老家中守老地程氏當葬父母 一臧五棺無責家室孫子兒婦還往歸後葬埋以後 </p>	<p> 令 告立之印恩下墓皇墓伯墓長墓令丘丞地下二千石地下 都尉延門伯史蒿里父老家中守老蛇程氏當葬父母一臧 五棺無責家室孫子兒婦還往歸後葬埋以後長宜孫他如律 孫子他如律令 告立之印恩下墓皇墓伯墓長墓令丘丞地下二千石 都尉延門伯史蒿里父老家中守老蛇程氏當葬父母一臧 五棺無責家室孫子兒婦還往歸後葬埋以後長宜 告立之印恩下墓皇墓伯墓長墓令丘丞地下二千石 都尉延門伯史蒿里父老家中守老蛇程氏當葬父母一臧 五棺無責家室孫子兒婦還往歸後葬埋以後長宜 告立之印恩下墓皇墓伯墓長墓令丘丞地下二千石地下都 尉延門伯史蒿里父老家中守老地程氏當葬父母一臧五棺 無責家室孫子兒婦還往歸後葬埋以後長宜子孫他如律令 長宜孫子他律令 告立之印恩下墓皇墓伯墓長墓令丘丞地下二千石 地下都尉延門伯史蒿里父老家中守老地程氏當葬父母 一臧五棺無責家室孫子兒婦還往歸後葬埋以後 </p> <p> 生屬長安死屬 山 太 </p>

Tabelle 38 (Fortsetzung)

Nr.	H. 01
Layout	<p>八月十八日庚子令趙明脯酒為皇母序寧下趙君禱皇母序寧以頭豎目 官兩手以捲脯酒下生人不負責死人毋適券判明白</p> <p>七月廿日癸酉令巫下脯酒為皇母序寧下禱皇男皇婦共為禱大父母丈人田社男殤 女殤司命皇母序寧今以頭豎目官兩手以捲脯酒下生人不負責死人毋適券判明白</p> <p>券判明白</p> <p>七月廿日癸酉令巫夏脯酒為皇母序寧下禱皇男皇婦共為禱東北官保社 皇母序寧今以頭豎目官兩手以捲脯酒下生人不負責死人毋適</p> <p>七月廿日癸酉令巫夏脯酒為皇母序寧下禱皇男皇婦共為禱獨君皇母 序寧今以頭豎目官兩手以捲脯酒下生人不負責死人毋適券判明白</p> <p>七月廿日癸酉令巫夏脯酒為皇母序寧下禱皇男皇婦共為禱水上皇母 序寧今以頭豎目官兩手以捲脯酒下生者毋責死者毋適券判明白</p> <p>建初四年七月甲寅朔田氏皇男皇婦皇弟君吳共為田氏皇母序寧禱死冢西南請子社 皇母序寧以七月十二日乙丑頭豎目官兩手以捲下入黃泉上入倉天今以鹽湯下所言禱死者不 負責生者毋責券判明白所禱序寧皆自持去對天公</p> <p>□□□□□為序寧所禱水上皆序寧持去天公所對生人不負責死人毋適卷書明白</p> <p>□□□□□為序寧所禱官社皆序寧持去天公所對生人不負責死人毋適卷書明白</p> <p>大父母丈人男殤女殤禱祠命君皇男皇婦為序寧所禱皆序寧持去天公所對生人□□負責死人毋適卷書明白</p> <p>：□□□□□持去天公所對生人不負責死人毋適卷書明白張氏請子社</p> <p>：□□□□□為序寧所禱社七月十二日乙丑序寧頭豎目顙兩手以抱下入黃泉上入倉天</p> <p>對生人不負責死人毋適卷書明白</p> <p>皇男皇婦為序寧所禱郭貴人七月十二日乙丑序寧頭豎目顙兩手以抱下入黃泉上入倉天皇男皇婦所禱郭貴人皆序寧□去天公□</p> <p>所對生人不負責死人毋適卷書明白</p> <p>田社皇男皇婦為序寧所禱田社七月十二日乙丑序寧頭豎目顙兩手以抱下入黃泉□□□□□□□□□□□□</p> <p>天公所對生人不負責死人毋適卷書明白</p> <p>獨君皇男皇婦為序寧所禱獨君七月十二日乙丑序寧頭豎目顙兩手以抱下入黃泉上入倉天皇男皇婦為序寧所禱皆予寧持去</p> <p>入黃泉上入倉天皇男皇婦為序寧所禱造君皆序寧持去天公所對生人不負責死人毋適卷書□□</p> <p>建初四年七月甲寅朔皇母序寧病皇男皇婦皇子共為皇母序寧禱炊休七月十二日乙丑序□□□□□□□□□□□□□□□□</p>

Tabelle 38 (Fortsetzung)

Nr.	H. 02	S. 01	S. 02-1	S. 02-2
Layout		<p>熹平二年四月乙卯朔十九日酉時加午 東方青帝屬青龍患禍欲來 南方赤帝屬朱鳥患禍欲來 西方白帝屬白虎患禍欲來 北方黑帝屬玄武患禍欲來</p>		
Layout			<p>傳世老壽 宜子孫 大吉羊</p>	
Layout	<p>S. 02-8</p> <p>西岳神符金肺之精其斧 越積石巖位在西岳參 井之旁灭鬼百適及与 三形魂以下臧魄歸窈冥 其□□百神□以除災 適定死人名魂門主之及 与三精急"如律令</p> <p>弥凶息鬼佐</p>		<p>S. 02-9</p> <p>西南火精五精出 入火主精際命井參 執法以建六壬壓 除劉元□家冢 以青黑漆書之 以除百適急"如律令</p>	<p>S. 02-10</p> <p>天塤建立靈耀主守天門建立 十二垣以山精主壓此墓壘十二 □獄丞主疰刻石以書神不 □來鬼不得去其有犯者執 □□□□天門以厭冢□ □□□□</p>

Tabelle 38 (Fortsetzung)

<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>S. 03</p> <p>△山之位黃神宗伯土府土 主□王□移墓易居子 不響留者已留去者已 者去東嶽之阜青石裹 書以水精與祖絕祀魚肉 □米二升與□當□□世 ……</p>	<p>S. 04</p> <p>□□□□□□□□□□□□□□ □精際命并糸執法以建六壬 壓除齊國西安□里亭部遲 伯宗遲叔宗遲季宗遲伯世遲伯 卿此五家祖冢以青黑漆書之 以除百適急如律令</p>	
<p>Nr.</p> <p>Layout</p>	<p>Z. 01</p> 	<p>Z. 02*</p> <p>……里故茂陵令甄謙字孝恭□命□□…… ……買廣□□□□□□□□□□□□□□南北長百廿步東西 廣□□步□有□□券書明白故立四角封界界至□天上□□為□□ 家解除殃咎五□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ 不□時不吉□□□□□□不得相防死人歸蒿□□□□地上地下不得□□…… ……□□□子孫孝恭來贖□□□苦無呼繇□無□苛 止無責□□…… ……孝恭絕道上絕天文 下絕地理……永宜子孫□□□</p>	<p>Z. 03</p> 

Unter den visuellen Merkmalen der grabschützenden Inschriften sind die folgenden Merkmale ihrer Textanordnung bzw. ihres „Layout“ besonders augenfällig:

1. Die Nebeneinanderstellung von Talismanen und Inschriften;
2. Der extrem lang gezogene Strich bei einigen Schriftzeichen;
3. Die Markierungszeichen in den Inschriften;
4. Die kreisförmige Schriftanordnung;
5. Die umgekehrte Schreibrichtung.

1. Die Nebeneinanderstellung von Talismanen und Inschriften

Die meisten Inschriften sind in vertikalen Zeilen angeordnet. Die Länge der Zeilen unterscheidet sich meist etwas voneinander. Die Zeilen verlaufen nicht geradlinig und die Zwischenräume der Zeilen variieren in ihrer Größe. Nur bei einer einzigen Inschrift (T. 29) sind vertikale Linien zwischen Zeilen gezogen. Bei einer weiteren Inschrift (N. 14) trennen vertikale Linien die Inschriften von den Talismanen bzw. mehrere Talismane voneinander ab.

In den bereits veröffentlichten Ausgrabungsberichten und Forschungsarbeiten wird darauf hingewiesen, dass sich die Position des Talismans fast immer *hinter* der Inschrift befindet.⁸⁴ Diese Einschätzung ist jedoch zu relativieren, da in den meisten Fällen Talismane und Inschriften nebeneinander auf den runden Wandungen von Tontöpfen stehen, oder sie sich auf den beiden unterschiedlichen Seiten eines Täfelchens befinden. Aus diesem Grund könnte ebenso angenommen werden, dass sich Talismane *vor* Inschriften befinden.

In einigen Fällen kann jedoch das Positionsverhältnis zwischen Talismanen und Inschriften eindeutig bestimmt werden. So befindet sich auf dem grabschützenden Holztäfelchen aus dem Kreis Gaoyou (H. 02) und der grabschützenden Tonflasche aus dem Kreis Hu (N. 04) jeweils ein Talisman oberhalb bzw. vor der Inschrift. In einem grabschützenden Text auf einer Steinplatte, ausgegraben im Kreis Dingzhou (S. 02-8), befindet sich der Talisman ebenfalls vor bzw. rechts der Inschrift. Hieraus ist zu schließen, dass der Talisman in den genannten Fällen im Vergleich zur Inschrift eine vornehmere Stellung besitzt.

Wenn ein Talisman aus Schriftzeichen besteht, weisen diese im Verhältnis zur übrigen Inschrift zudem oftmals eine größere Schriftgröße auf. Anhand der beiden genannten bildlichen Merkmale, nämlich die Position und die Schriftgröße, ist ersichtlich, dass der Talisman die dominierende Stelle einnimmt und den Grundton für die Inschrift angibt, wenn Talisman und Inschrift sich nebeneinander auf demselben Objekt befinden.

84 Z. B. Yang Huanxin 1991, 60; Zhuo Zhenxi 1980, 46; Gao Dalun & Jia Maiming 1987, 71; Wu Rongzeng 1981, 61.

2. Der extrem lang gezogene Strich einiger Schriftzeichen

Im Vergleich zu anderen Schriftzeichen beanspruchen einige wenige Schriftzeichen oft besonders viel Raum, vor allem das letzte Schriftzeichen der Inschrift, wie z. B. *ling* 令, und wenige weitere Schriftzeichen, die sich nicht am Ende der Inschriften befinden, wie z. B. *nian* 年 und *lü* 律. Ihr letzter Strich dehnt sich in vertikaler Richtung extrem in die Länge aus, wenn hierfür Raum zur Verfügung steht. Dieses Schriftmerkmal lässt sich auf die Schreibgewohnheiten in offiziellen Dokumenten der Han-Zeit zurückführen. Im berühmten offiziellen Register der Gebrauchsgeräte *yongyuan qiwu bu* 永元器物簿, das im fünften Jahr der Regierungsdevise Yongyuan (93 n. Chr.) angefertigt und in Juyan ausgegraben wurde, wird der letzte Strich der Schriftzeichen *zhi* 之, *nian* 年 und *jin* 今 in gleicher Weise stark in die Länge gezogen (Abb. 3-24).⁸⁵ Ähnlich wie der Ausdruck *ru lüling* 如律令 („[Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden]“) ist der Ausdruck *ganyan zhi* 敢言之 („Ehrfurchtsvoll erstatte [ich Ihnen] Bericht darüber.“) ein übliches Schlusswort eines hanzeitlichen Dienstschreibens. An dieser Stelle wird stets der letzte Strich des letzten Schriftzeichens in die Länge gezogen, um das Ende des Dienstschreibens zu markieren.

3. Die Markierungszeichen in den Inschriften

An den Anfang eines Begräbnistextes (G. 10, S. 02, T. 15, T. 21, N. 14) oder einer kurzen Inschrift innerhalb eines Talismans (T. 02-2, N. 22) wird oft ein Markierungszeichen, ein kleiner runder Punkt, gesetzt. Auf qin- und hanzeitlichen Bambus- und Holztäfelchen lassen sich in vielfältigen Textarten zwei Arten von runden Punkten identifizieren. Die eine Punktart ist etwa so groß wie ein Schriftzeichen und beansprucht ebenso so viel Raum. Die andere ist deutlich kleiner als das jeweils angrenzende Schriftzeichen.⁸⁶ Die in Begräbnistexten vorkommenden runden Punkte gehören der kleineren Variante an. Auf qin- und hanzeitlichen Bambus- und Holztäfelchen stehen sie oft vor dem Titel eines langen Textes oder vor dem zusammenfassenden Register der Beigaben, das die verschiedenen Gattungen der Beigaben auflistet.⁸⁷ Grabschützende Inschriften enthalten jedoch keinen Titel. Deshalb dienen bei ihnen die runden Punkte hauptsächlich dazu den Anfang eines Textes zu markieren, insbesondere wenn dieser nicht leicht zu erkennen ist, weil die Inschrift auf der gerundeten Außenwand eines Tontopfes oder in kreisförmiger Anordnung auf einer runden Steinplatte geschrieben steht. Bei einer einzelnen Inschrift (N. 14) sind vier runde Punkte in einen kurzen Text eingefügt. Drei

85 Für eine eingehendere Diskussion zu diesem Thema siehe Kapitel 2.3.3.

86 Jiang Li 2004, 45/59.

87 Venture vertritt die Meinung, dass sie dazu dienen, den Titel oder den Kolophon vom Textteil zu differenzieren (Venture 2009, 363). Jiang weist darauf hin, dass jene runden Punkte weitere Funktionen, etwa die Erklärung der davorstehenden Texte, gehabt haben (Jiang Li 2004, 45–49).

von ihnen, die nicht am Anfang, sondern in der Mitte des Textes stehen, übernehmen die Funktion ihn in mehrere Abschnitte bzw. Einheiten zu unterteilen.

4. Die kreisförmige Schriftanordnung

Das Layout der Inschrift auf der runden Steinplatte (S. 02-1) ist besonders augenfällig. Sie ist in vier spiralförmig im Uhrzeigersinn angeordneten Zeilen verfasst. Zwar wurden weitere qin- oder hanzeitlichen Inschriften mit jenem Layout bisher nicht aufgefunden, jedoch findet sich eine ähnliche kreisförmige Schriftanordnung auf einer Seidenmalerei aus Mawangdui mit der Inschrift *wuze youxing* 物則有形 (Abb. 3-25). Der Seidenstoff misst eine Länge von 24 cm und eine Breite von 20 cm und lässt sich von außen nach innen in drei Zonen einteilen. Die äußere Zone bildet ein rot bemaltes Quadrat, entlang dessen vier Innenseiten eine einzeilige Inschrift im Uhrzeigersinn angebracht ist. Die mittlere Zone nimmt ein grüner Kreis ein, an dessen Außenseite sich ebenfalls eine einzeilige, im Uhrzeigersinn angeordnete Inschrift befindet. Die innere Zone besteht aus einem Kreis, der von einer spiralförmigen Inschrift, wiederum im Uhrzeigersinn, gebildet wird, deren Anfang sich im Kreismittelpunkt befindet.⁸⁸ Laut Huang symbolisieren das rote Quadrat und der grüne Kreis in der mittleren Zone jeweils die Erde und den Himmel. Es ist offensichtlich, dass die Farbe und die Form des Bildes von der „Theorie des kuppelförmigen Himmels *gaitian shuo* 蓋天說“ beeinflusst worden ist (Abb. 3-26).⁸⁹

Da die Fünf-Phasen-Lehre den inhaltlichen Rahmen für den grabschützenden Text auf der runden Steinplatte (S. 02-1) bildet, lässt sich sein eigenartiges Layout des Weiteren von einem ähnlichen kreisförmigen Schema des *shi*-Weissagungsgerätes ableiten, das ebenfalls auf der Fünf-Phasen-Lehre basiert (Abb. 3-27).⁹⁰ Hier ist die Inschrift ebenfalls in mehreren Zeilen in einer Kreisform arrangiert. Ein ähnliches Layout findet sich auch bei mehreren *shi*-Weissagungsgeräten, die nach dem Prinzip der Zahlenkunst *shushu* hergestellt sind. Im Grab M1 bei Fuyang, datiert auf das Jahr 165 v. Chr., wurden z.B. zwei *shi*-Weissagungsgeräte aufgefunden, die jeweils den Typen *liuren* 六壬 und

88 Für die textliche Untersuchung der Inschriften siehe Dong Shan 2012, 31–35.

89 Huang zufolge lässt sich die Abbildung nicht unmittelbar auf die *shi*-Weissagungsgerät zurückführen, sondern vielmehr auf die Theorie des kuppelförmigen Himmels (Huang Ru-xuan 2015, 98).

90 Das Schema, das auf mehreren Bambustäfelchen abgebildet ist, besteht aus zwei konzentrischen Kreisen. Außerhalb des großen Kreises sind die vier Himmelsrichtungen mit den entsprechenden Schriftzeichen markiert. Der Bereich zwischen beiden Kreisen ist in achtundzwanzig Segmente eingeteilt. Jeder Sektor ist von innen nach außen mit Inschriften versehen, die wiederum drei konzentrische Kreise bilden. Im innersten Kreis stehen im Uhrzeigersinn die Namen der 28 Uhrzeiten *shi* 時. Die Namen der 28 Sternbilder, arrangiert gegen den Uhrzeigersinn, bilden den mittleren Kreis. Den äußersten Kreis bilden die Schriftzeichen für Wasser, Feuer, Metall und Holz in Anordnung der vier Kardinalhimmelsrichtungen. Innerhalb des kleinen Kreises befindet sich ein typisches Bildschema aus zwei Haken und vier Schnüren *er gou si sheng* 二鉤四繩. Für die Diskussion dieses Schemas siehe Li Jianmin 2005a, 283–293.

jiugong 九宮 zugeordnet werden (Abb. 3-28, 3-29). Bei beiden Typen sind die Inschriften auf der Himmelsplatte und dem angrenzenden Teil der Erdenplatte jeweils in eine Kreisform angeordnet.

Der enge Zusammenhang zwischen dem kreisförmigen Layout der grabschützenden Inschrift und dem *shi*-Weissagungsgerät ist besonders ersichtlich beim Ausdruck *liuren* 六壬⁹¹, der auf zwei Steinplatten zu finden ist:

S. 02-9: Die Essenz der fünf Phasen, [Venus, Jupiter, Merkur, Mars, Saturn,] läuft im Kreis. Das Feuer nimmt jetzt die Übermacht [der Fünf Phasen] ein und befiehlt den Sternbildern Jing und Shen die Gesetze [der Fünf-Phasen-Lehre] durchzuführen, damit [die Abwehrgebilde durch die Weissagungsmethode] Liuren errichtet wird und dadurch [das Unheil] vom Grab der Familie von Liu Yuan ... blockiert und getilgt werden kann 五精出入，火主精際，命井參（參）執法，以建六壬，壓除劉元□家冢。

S. 04: ... [Das Element] ... nimmt jetzt die Übermacht [der Fünf Phasen] ein und befiehlt den Sternbildern Jing und Shen die Gesetze [der Fünf-Phasen-Lehre] durchzuführen, damit [das Abwehrzeichen durch die Weissagungsmethode] Liuren errichtet wird □□{主}精際，命井參執法，以建六壬。

Ein weiterer Beweis dafür, dass die kreisförmige Anordnung der grabschützenden Inschrift in engem Zusammenhang mit der Himmelsplatte des *shi*-Weissagungsgerätes steht, ist die schwarze Tinte, mit der die Inschrift auf die runde Steinplatte (S. 02-1) geschrieben wurde. Beide oben genannten Inschriften (S. 02-9, S. 04) sind ebenfalls mit schwarzer Tinte ausgeführt, was zusätzlich durch die Phrase „[diese Inschrift] ist mit grün-schwarzer Tinte geschrieben *yi qinghei qi shu zhi* 以青黑漆書之“ hervorgehoben wird. Laut dem mathematischen Werk *Zhoubi suanjing* 周髀算经, verfasst spätestens gegen Ende der West-Han-Zeit⁹², sind die Farben „Grün und Schwarz dem Himmel, und Gelb und Rot der Erde zugeordnet 天青黑，地黃赤“.⁹³ Deshalb ist davon auszugehen, dass die Verwendung von schwarzer Tinte die Autorität des Himmels demonstriert.

91 *Liuren* 六壬 ist die Bezeichnung für eine populäre Weissagungsmethode aufgrund der Yin-Yang- und Fünf-Phasen-Lehre. Li weist darauf hin, dass sechs der sieben bisher zutage geförderten hanzeitlichen *shi*-Weissagungsgeräte sich auf der Weissagungsmethode *liuren* 六壬 basieren (Li Ling 2001, 119).

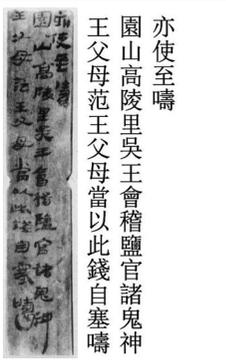
92 Needham datiert das Werk auf das Ende der Chunqiu-Zeit (Needham 1978, 44). Nach der Ansicht von Mikami ist es auf das erste Jahrhundert n. Chr. zu datieren (Mikami 1965, 32). Feng ist hingegen der Meinung, dass *Zhoubi suanjing* am Anfang der West-Han-Zeit verfasst wurde (Feng Ligui 1986, 41).

93 Dong Shan 2012, 35.

5. Die umgekehrte Schreibrichtung

Die verschiedenen Layouts der hanzeitlichen Begräbnistexte in umgekehrter Schreibrichtung oder mit spiegelbildlichen Schriftzeichen werden in Tabelle 39 veranschaulicht.

Tabelle 39. Formen und Layouts der Begräbnistexte in umgekehrter Schreibrichtung oder mit spiegelbildlichen Schriftzeichen

<p>Nr.</p> <p>Form</p>	<p>T. 32</p> 	<p>G. 09</p> 	
<p>Schr.</p>	<p>umgek. Zeilenrichtung (von rechts nach links)</p>	<p>umgek. Zeilenrichtung</p>	
<p>Nr.</p>	<p>Y. 1-2</p>	<p>Y. 3-7</p>	<p>Y. 7-2</p>
<p>Form</p>			
<p>Schr.</p>	<p>spieg. Zeichen</p>	<p>spieg. Schreibrichtung und Zeichen</p>	<p>spieg. Schreibrichtung und Zeichen</p>
<p>Nr.</p>	<p>Y. 7-3</p>	<p>Y. 7-7</p>	<p>Y. 7-8</p>
<p>Form</p>			
<p>Schr.</p>	<p>spieg. Schreibrichtung und Zeichen</p>	<p>spieg. Schreibrichtung und Zeichen</p>	<p>eine Seite in spieg. Schreibrichtung</p>
<p>Schr. = Schreibrichtung; umgek. = umgekehrte; spieg. = spiegelbildliche(r)</p>			

Wie die obige Tabelle zeigt, unterscheidet sich bei zwei Begräbnistexten (G. 09, T. 32) die Schreibrichtung von der in der Han-Zeit üblichen Schreibrichtung. Die Zeilen sind nicht von rechts nach links, sondern von links nach rechts verfasst. Eine umgekehrte Schreibrichtung kommt in grabschützenden Inschriften und Schreiben an die Unterwelt zwar selten vor, sie findet jedoch bei sechs grabschützenden Siegeln (Y. 1-2, Y. 3-7, Y. 7-2, Y. 7-3, Y. 7-7, Y. 7-8) Anwendung. Bei einigen dieser Siegel ist nicht nur die Schreibrichtung umgekehrt, sondern sind auch die Schriftzeichen selbst spiegelbildlich ausgeführt.

Die umgekehrte Schreibrichtung der Zeilen und Schriftzeichen entspricht der Vorstellung, dass das Diesseits dem Jenseits von Natur aus entgegengesetzt ist. Diese Vorstellung wird auch inhaltlich an verschiedenen Stellen der grabschützenden Texte erkennbar:

B. 03: Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai im Osten [liegt]. Die Lebenden gehören zur [Welt] des Yang, die Verstorbenen gehören zur [Welt] des Yin □□ {生人} 西屬長安，死人東屬大（太）山。生人屬陽，死屬陰。

T. 01: Die Lebenden gehören zur *bi*-Einwohnereinheit, [bestehend aus fünf benachbarten Familien], die Verstorbenen gehören [den Gräbern]. Die Lebenden schreiten vorwärts, die Verstorbenen wandern zurück 生人入比，死人入□ {墓}。生人□ {前} 行，死人卻略。

T. 06-1: Den Lebenden ist die Nummer Neun zugeordnet, den Verstorbenen [hingegen] ist die Nummer Fünf zugeordnet 生人得九，死人得五。

T. 26-2: Die Lebenden begeben sich aufwärts zum Yang und die Verstorbenen kehren abwärts zum Yin zurück. Die Lebenden begeben sich aufwärts zur hohen Terrasse, die Verstorbenen lassen sich tief begraben. Die Lebenden gehören zum Süden, die Verstorbenen gehören zum Norden 生人上就陽，死人人下歸陰，生人上就高臺，死人深自臧（藏），生人南，死人北。

T. 28: Die Lebenden begeben sich aufwärts zum Ackerland und Wohnhaus, die Verstorbenen kehren abwärts zur [Unterwelt heim, die dem Großen Wagen mit dem Sternbild] Zhaoyao [unterstellt ist]. Die Lebenden schreiten vorwärts, die Verstorbenen wandern zurück 生人上就田宅，死人下歸招搖。生人前行，死人卻步。

Die Phrase „Die Lebenden schreiten vorwärts, die Verstorbenen wandern zurück“ ist in diesem Zusammenhang besonders augenfällig, da sie eine körperliche Bewegungsrichtung beschreibt. Sie verweist darauf, dass sich Verstorbene dem Volksglauben zufolge in umgekehrter Richtung bzw. rückwärts bewegen können. Wohl aus dieser Vorstellung heraus sind einige Begräbnistexte in umgekehrter Schreibrichtung verfasst. Die meisten Begräbnistexte weisen dennoch die normale Schreibrichtung auf. Dies zeigt, dass es bei der Herstellung der Begräbnistexte letztlich keine allgemein akzeptierte Regel gab, was die Schreibrichtung betrifft. Es ist daher anzunehmen, dass die Ritualmeister die Schreibrichtung somit nach ihrer jeweiligen Vorstellung vom Jenseits gewählt haben.

3.2.2 Grabschützende Siegel

Bisher wurden 53 unterschiedliche hanzeitliche grabschützende Siegel oder Siegelabdrücke überliefert oder ausgegraben. Sie lassen sich anhand ihrer Inschrift, die stets eine hanzeitliche Siegelschrift *hanzhuan* 漢篆 ist⁹⁴, in folgende Typen einteilen.

Typ 1: Siegel mit der Inschrift *huangshen* 黃神 („Gelber Gott“)

Tabelle 40. Siegelabdrücke, Rekonstruktionen, Entzifferungen und weitere Grundinformationen von den Siegeln mit der Inschrift *huangshen* 黃神

Nr.	Y. 1-1	Y. 1-2	Y. 1-3	Y. 1-4
Siegelab.				
Rekons.				
Entziff.	黃神	黃神	黃神	黃神
Int. / Reli.	Reliefs.	Reliefs.	Reliefs.	Reliefs.
Schreibr.	normal	spiegelb.	normal	normal
S. / Siegk.	Siegel	Siegelab.	Siegel	Siegel
Material	Ton	Ton	Terrakotta	Terrakotta
Form d. S.	rechte.	rechte.	quadr.	quadr.*
Griff.	?	?	Drachenkopf	kniendes Tiger
Nr. Wang	I-02	I-03	I-05	/
Fundort	St. Xi'an	Prov. Shandong	?	St. Luoyang
<p>Siegelab. = Siegelabdruck; Rekons. = Rekonstruktion; Entziff. = Entzifferung; Int. / Reli. = Intaglio oder Reliefs.; Schreibr. = Schreibrichtung; S. / Siegk. = Siegel oder Siegelabdruck; Form d. S. = Form des Siegelabdrucks; Griff. = Griffform; Nr. Wang = Nummerierung in der Forschungsarbeit von Wang aus dem Jahr 2000 (Wang Yucheng 2000); Reliefs. = Reliefschrift; spiegelb. = spiegelbildlich(e); St. = Stadt; Kr. = Kreis; Prov. = Provinz; rechte. = rechteckig; quadr. = quadratisch</p> <p>* Zwar ist der abgebildete unvollständige Siegelabdruck rechteckig, die Fläche mit der Inschrift ist jedoch konvex (Zhao Zhenhua 2007, 69). Der vollständige Siegelabdruck muss m. E. über eine ungefähr quadratische Form verfügen.</p>				

94 Für die Analyse der Unterschiede zwischen den Siegelschriften der Qin-Zeit, der Han-Zeit und späterer Epochen siehe Luo Fuyi 1981, 5–13.

Typ 2: Siegel mit der Inschrift *huangshen zhiyin* 黃神之印 („Siegel des Gelben Gottes“) oder *huangdi shenyin* 黃帝神印 („Siegel des Gelben Herrn“)

Tabelle 41. Siegelabdrücke, Rekonstruktionen, Entzifferungen und weitere Grundinformationen von den Siegeln mit der Inschrift *huangshen zhiyin* 黃神之印 oder *huangdi shenyin* 黃帝神印

Nr.	Y. 2-1	Y. 2-2	Y. 2-3	Y. 2-4	Y. 2-5
Siegelab.					
Rekons.					
Entziff.	黃神之印	黃神之印	黃神之印; 張福	黃神之印	黃帝神印
Int. / Reli.	Intaglio	Intaglio	Intaglio; Reliefs.	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	normal	normal; normal	normal	normal
S. / Siegk.	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel
Material	Bronze	Bronze	Bronze	Terrakotta*	Holz
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	Schildkröte	Schildkröte	ohne**	ohne	ohne
Nr. Wang	I-06	I-07	I-08	/	/
Fundort	?	?	?	St. Xi'an	Kr. Jiangning

* Dem Ausgrabungsbericht zufolge ist das Siegel aus grauem Ton. Das Farbbild des Siegels zeigt aber, dass es aus Terrakotta ist. Siehe Xi'an donghan mu 2009, 720 und Taf. 27:2.
 ** Wang zufolge entspricht die Griffform des Siegels einer Schildkröte (Wang Yucheng 2000, 12). Jedoch weisen beide Druckflächen des Siegels die gleiche Größe auf, deshalb kann der Siegelkorpus über keinen Griff verfügen.

Typ 3: Siegel mit der Inschrift *huangshen yuezhang* 黃神越章 („vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“) und *huangshen shizhe yinzhang* 黃神使者印章 („Siegel des Boten des Gelben Gottes“)

Tabelle 42. Siegelabdrücke, Rekonstruktionen, Entzifferungen und weitere Grundinformationen von den Siegeln mit der Inschrift *huangshen yuezhang* 黃神越章 oder *huangshen shizhe yinzhang* 黃神使者印章

Nr.	Y. 3-1	Y. 3-2	Y. 3-3	Y. 3-4
Siegelab.				
Rekons.				
Entziff.	黃神越章	黃神越章	黃神越章	黃神越章
Int. / Reli.	Reliefs.	Intaglio	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	normal	normal	normal
S. / Siegk.	Siegelab.	Siegel	Siegel	Siegel
Material	Ton	Bronze	Bronze	Bronze
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	/	Dachziegel	Dachziegel	Dachziegel
Nr. Wang	I-11	I-12	I-13	I-14
Fundort	?	?	?	?

Tabelle 42 (Fortsetzung)

Nr.	Y. 3-5	Y. 3-6	Y. 3-7	Y. 3-8
Siegelab.				
Rekons.				
Entziff.	黄神越章	黄神越章	黄神越章	黄神越章
Int. / Reli.	Intaglio	Intaglio	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	normal	spiegelb.	normal
S. / Siegk.	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel
Material	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	?	Nasenloch	Nasenloch	Nasenloch
Nr. Wang	I-15	I-16	I-17	I-18
Fundort	?	?	?	?

Tabelle 42 (Fortsetzung)

Nr.	Y. 3-9	Y. 3-10	Y. 3-11	Y. 3-12
Siegelab.				
Rekons.				
Entziff.	黃神越章	黃神越章	黃神使者印章	黃神使*者印章
Int. / Reli.	Intaglio	Intaglio	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	normal	normal	normal
S. / Siegk.	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel
Material	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	Schildkröte	Schildkröte	Schildkröte	Schildkröte
Nr. Wang	I-19	I-22	I-09	I-10
Fundort	?	?	?	?
* Bei dem Schriftzeichen an dieser Stelle muss es sich um das in vereinfachter Weise geschriebene Schriftzeichen <i>shi</i> 使 handeln.				

Typ 4: Siegel mit der Inschrift *tiandi zhiyin* 天帝之印 („Siegel des Himmlischen Herrn“) oder *gaohuang shangdi zhiyin* 高皇上帝之印 („Siegel des Hohen Großen Himmlischen Herrn“)

Tabelle 43. Siegelabdrücke, Rekonstruktionen, Entzifferungen und weitere Grundinformationen von den Siegeln mit der Inschrift *tiandi zhiyin* 天帝之印 oder *gaohuang shangdi zhiyin* 高皇上帝之印

Nr.	Y. 4-1	Y. 4-2	Y. 4-3
Siegelab.			
Rekons.			
Entziff.	天帝之印	高皇上帝之印	高皇上帝之印
Int. / Reli.	Reliefs.	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	normal	normal
S. / Siegk.	Siegelab.	Siegel	Siegel
Material	Ton	Bronze	Bronze
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	/	Nasenloch	Dachziegel
Nr. Wang	II-01	IV-01	IV-02
Fund Ort	?	?	?

Typ 5: Siegel mit der Inschrift *tiandi shizhe* 天帝使者 („Bote des Himmlischen Herrn“) oder *tiandi shenshi* 天帝神師 („Geistermeister des Himmlischen Herrn“)

Tabelle 44. Siegelabdrücke, Rekonstruktionen, Entzifferungen und weitere Grundinformationen von den Siegeln mit der Inschrift *tiandi shizhe* 天帝使者 oder *tiandi shenshi* 天帝神師

Nr.	Y. 5-1	Y. 5-2	Y. 5-3	Y. 5-4
Siegelab.				
Rekons.				
Entziff.	天帝使者	天帝使者	天帝使者	天帝使者
Int. / Reli.	Intaglio	Intaglio	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	normal	normal	normal
S. / Siegk.	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel
Material	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	Schildkröte	Nasenloch	Nasenloch	Dachziegel
Nr. Wang	II-03	II-04	II-05	II-06
Fundort	Kr. Baoji	?	?	?

Tabelle 44 (Fortsetzung)

Nr.	Y. 5-5	Y. 5-6	Y. 5-7	Y. 5-8
Siegelab.				
Rekons.				
Entziff.	天帝使者	天帝使者	天帝使者	天帝神師
Int. / Reli.	Intaglio	Reliefs.	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	normal	normal	normal
S. / Siegk.	Siegel	Siegelab.	Siegelab.	Siegel
Material	Bronze	Ton	Bronze	Bronze
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	ohne	/	/	Schildkröte
Nr. Wang	II-07	II-08	/	II-15
Fundort	?	Kr. Gaoyou	?	?

Typ 6. Siegel mit der Inschrift *huangshen yuezhang tiandishen zhiyin* 黃神越章天帝神之印 („vom Gelben Gott hergestelltes Siegel bzw. Siegel des Himmlischen Herrn“)

Tabelle 45. Siegelabdrücke, Rekonstruktionen, Entzifferungen und weitere Grundinformationen von den Siegeln mit der Inschrift *huangshen yuezhang tiandishen zhiyin* 黃神越章天帝神之印

Nr.	Y. 6-1	Y. 6-2	Y. 6-3	Y. 6-4	Y. 6-5	Y. 6-6
Siegelab.						
Rekons.						
Entziff.	黃神越章天帝神之印	黃神越章天帝神之印	黃神越章天帝神之印	黃神越章天帝神之印	黃神越章天帝神之印	黃神越章天帝神之印
Int. / Reli.	Intaglio	Intaglio	Intaglio	Intaglio	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	normal	normal	normal	normal	normal
S. / Siegk.	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel
Material	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze
Form d. S.	runde	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	Ring	Dachziegel	Dachziegel	Dachziegel	Tier	Schildkröte
Nr. Wang	III-01	III-02	III-03	III-04	III-05	III-06
Fundort	?	?	?	?	?	?

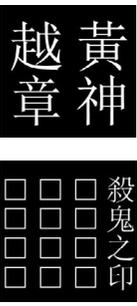
Typ 7. Siegel mit der Inschrift *shagui* 殺鬼 („die Geister töten“) oder *zhi* 制 („beherrschen“)

Tabelle 46. Siegelabdrücke, Rekonstruktionen, Entzifferungen und weitere Grundinformationen von den Siegeln mit der Inschrift *shagui* 殺鬼 oder *zhi* 制

Nr.	Y. 7-1	Y. 7-2	Y. 7-3	Y. 7-4	Y. 7-5
Siegelab.					
Rekons.					
Entziff.	天帝殺鬼	天帝殺鬼	天帝殺鬼	天帝殺鬼之印	天帝殺鬼之印
Int. / Reli.	Reliefs.	Reliefs.	Reliefs.	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	spiegelb.	spiegelb.	normal	normal
S. / Siegk.	Siegel	Siegelab.	Siegel	Siegel	Siegel
Material	Ton*	Ton	Bronze	Bronze	Bronze
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	Frosch	/	?	?	Ohne
Nr. Wang	II-09	II-10	II-11	II-12	II-13
Fundort	Kr. Shouguang	Prov. Shandong	?	?	?

* Wu zufolge ist das Siegel aus Ton (Fengni kaolue 1904, Schriftrolle 7, 48). Aufgrund eines Zitierfehlers aus der Forschungsarbeit von Wu weist Wang fälschlicherweise darauf hin, dass das Siegel aus Bronze sei (Wang Yucheng 2000, 13).

Tabelle 46 (Fortsetzung)

Nr.	Y. 7-6	Y. 7-7	Y. 7-8	Y. 7-9	Y. 7-10
Siegelab.					
Rekons.					
Entziff.	天帝殺鬼之印	黃神越章; 殺**鬼	黃神越章; □□□□□□ □□□□□□ 殺鬼之印	皇天上帝制萬 神章	郭北十亭天嚴煞 鬼章
Int./Reli.	Intaglio	Reliefs.; Reliefs.	Intaglio	Intaglio	Intaglio
Schreibr.	normal	spiegelb.; spiegelb.	normal; spiegelb. Leserichtung	normal	normal
S./Siegk.	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel
Material	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	ohne	ohne	ohne	Dachziegel	Nasenloch
Nr. Wang	II-14	I-20	I-21	IV-03	IV-08
Fundort	?	?	?	?	?

** Das Schriftzeichen sha 殺 wurde von Wang aufgrund der formalen Ähnlichkeit irrigerweise als zhang 張 identifiziert. (Wang Yucheng 2000, 13) Ich hingegen identifiziere es als das Schriftzeichen sha 殺, geschrieben in einer gespiegelten Siegelschrift.

Typ 8: unklassifizierbare grabschützende Siegel

Tabelle 47. Siegelabdrücke, Rekonstruktionen, Entzifferungen und weitere Grundinformationen von den unklassifizierbaren grabschützenden Siegeln

Nr.	Y. 8-1	Y. 8-2	Y. 8-3	Y. 8-4	Y. 8-5
Siegelab.					
Rekons.					
Entziff.	天符地節之印	天帝使通天	北斗陰通天丞章	天乙北辰章	天間四通
Int. / Reli.	Intaglio	Intaglio	Intaglio	Intaglio	Reliefs.
Schreibr.	normal	normal	normal	normal	normal
S. / Siegk.	Siegel	Siegel	Siegel	Siegel	Siegelab.
Material	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze	Ton
Form d. S.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.	quadr.
Griff.	Schildkröte	?	Dachziegel	Dachziegel	/
Nr. Wang	IV-07	II-02	IV-09	IV-06	IV-05
Fundort	?	?	?	?	?

Zusammenfassend lassen sich die oben genannten acht Siegeltypen in vier Gruppen einteilen:

1. Siegel mit dem Namen eines Gottes;
2. Siegel des Boten des Himmlischen Herrn;
3. Siegel mit dem Namen und der Funktionsbezeichnung eines Gottes;
4. Siegel mit anderen Arten von Inschriften

1. Siegel mit dem Namen eines Gottes

Einer der am häufigsten vorkommenden Götternamen ist *huangshen* 黃神 („Gelber Gott“). Er tritt auf Siegeln in verschiedenen Namensvarianten wie *huangshen* 黃神, *huangshen zhiyin* 黃神之印 („Siegel des Gelben Gottes“), *huangdi shenyin* 黃帝神印 („Siegel des Herrn Gelben Gottes“) und *huangshen yuezhang* 黃神越章 („vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“) in Erscheinung.

Der Ausdruck *huangshen yuezhang* ist bisher als Göttername oder Zauberspruch eines Gottes interpretiert worden.⁹⁵ Meines Erachtens lässt sich das Wort *zhang* 章 im Ausdruck *huangshen yuezhang* als „Siegel“ deuten. Dafür gibt es zwei Gründe: 1. Nahezu alle Schriftzeichen *zhang* 章 in den Inschriften der grabschützenden Siegel lassen sich als „Siegel“ interpretieren. 2. In der Sammlung von Luo befindet sich ein Siegel mit der Inschrift *huangshen yueyin* 黃神越印 (Abb. 3-30).⁹⁶ Das Wort *yue* 越 wurde von Liu auf die in der Han-Zeit noch barbarischen Provinzen in Südchina bezogen, in denen damals der Glaube an Magie weit verbreitet war.⁹⁷ Jedoch ist es fraglich, ob der höchste Gott mit den magischen Handlungen der Barbaren in Zusammenhang gebracht werden kann. Denn aus dem Vergleich der Inschrift *huangshen yueyin* 黃神越印 mit der Inschrift *huangshen zhiyin* 黃神之印 wird ersichtlich, dass der Ausdruck *yueyin* 越印 eine ähnliche Bedeutung wie der Ausdruck *zhiyin* 之印 („Siegel von“) hat. Beide Inschriften zielen deshalb wohl darauf ab, die Wirkkraft des Siegels auf den Gelben Gott zurückzuführen. Aus diesem Grund muss das Wort *yue* 越 in der Inschrift *huangshen yuezhang* meines Erachtens als ein Synonym für *zhi* 治 („in Ordnung bringen“) gedeutet werden⁹⁸. Daher übersetze ich *yue* in diesem Zusammenhang mit „herstellen“.

95 Fang vermutet, dass es sich beim Ausdruck *huangshen yuezhang* um den Namen eines daoistischen Gottes handeln könnte (Fang Shiming 1993, 5). Liu hingegen identifiziert *huangshen* 黃神 („Gelber Gott“) als *huangdi* 黃帝 („Gelber Herr“) und interpretiert *zhang* 章 als „Talisman und Zaubersprüche *fuzhou* 符咒“ (Liu Zhaorui 1996, 128; Liu Zhaorui 2007, 140).

96 Luo Fuyi 1978, 276.

97 Liu Zhaorui 1996, 126.

98 Ein Beleg ist hierfür ein Satz aus dem Werk *Shuoyuan* 說苑: „Die Stadtmauer wurde nicht gepflegt und der Stadtgraben wurde nicht instand gehalten 城廓不脩, 溝池不越“ (Shuoyuan jiaozheng 1987, 376). Laut dem Wörterbuch *Guangya*, herausgegeben von Zhang Ji gegen 232 n. Chr., „hat *yue* die gleiche Bedeutung wie *zhi* („instand halten“) 越...治也“ (Guangya shuzheng 1966, 96).

Seidel und andere Forscher vertreten die Meinung, dass der Göttername *huangshen* 黃神, von dem die Wirkkraft des Siegels ausgeht, mit dem Gott *huangdi* 黃帝 zu identifizieren ist, der jedoch nicht als der mythische Ahnherr der chinesischen Völker gilt, sondern vielmehr der Gott der Mitte ist.⁹⁹ Ihre Thesen lassen sich meines Erachtens mit einem Beweisobjekt bestätigen, nämlich mit einem Holzsiegel, ausgegraben im Kreis Jiangning, mit der Inschrift *huangdi shen yin* 黃帝神印 („Siegel des Herrn Gelben Gottes“).¹⁰⁰

Ein ebenso oft in den Siegelinschriften erwähnter Gott ist *tiandi* 天帝 („Himmlicher Herr“), der insbesondere mit den Bezeichnungen *tiandi zhiyin* 天帝之印 („Siegel des Himmlischen Herrn“) in Erscheinung tritt. Auch Ehrentitel werden dem Himmlischen Herrn zuteil, so etwa *huangtian shangdi* 皇天上帝 („Großer Himmlischer Herr“, siehe Y. 7-9) oder *gaohuang shangdi* 高皇上帝 („Hoher Großer Himmlischer Herr“, siehe Y. 4-2, Y. 4-3).

Bei der Inschrift *huangshen yuezhang tiandishen zhiyin* 黃神越章天帝神之印 („vom Gelben Gott hergestelltes Siegel bzw. Siegel des Himmlischen Herrn“) wird deutlich, dass der Gelbe Gott *huangshen* 黃神 mit dem Himmlischen Herrn *tiandi* 天帝 identisch sein muss.¹⁰¹

2. Siegel des Boten des Himmlischen Herrn

Bei den Inschriften *huangshen shizhe yinzhang* 黃神使者印章 („Siegel des Boten des Gelben Gottes“), *tiandi shizhe* 天帝使者 („Bote des Himmlischen Herrn“) und *tiandi shenshi* 天帝神師 („Geistermeister des Himmlischen Herrn“) handelt es sich um die Selbstbezeichnungen der Ritualmeister, die die grabschützenden Texte verfassten und besiegelten.

Im grabschützenden Text aus Xi'an mit der Inschrift *yonghe liunian* 永和六年 tauchen beide Bezeichnungen, *tiandi shenshi shizhe* 天帝神師使者 und *tiandi shizhe* 天帝使者, gleichzeitig auf. Beide beziehen sich auf den Ritualmeister:

T. 09: Am Tag Renshen ... [beschütze ich,] der Bote bzw. Geistermeister des Himmlischen Herrn, das Grab von [...]. ... [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, setze ..., den Aufseher der Wachen am Grabtor und ... hierüber in Kenntnis, dass ... 壬申... □ {天} 帝神師使者為□□□之墳墓... 天帝使者告□□□□墓門亭長...

Daraus ist zu schließen, dass die Bezeichnung *shenshi* 神師 („Geistermeister“) ein Synonym für *shizhe* 使者 („Bote“) sein muss.

99 Seidel weist darauf hin, dass der Gott *huangshen* seinen Sitz in der Mitte hat: „He is the central Yellow Thearch of whom the other four of the Five Thearchs 五帝 are but the oriented hypostasies“ (Seidel 1987, 30). Siehe auch Wang Yucheng 2000, 16 und Zhao Zhenhua 2007, 69.

100 Shao Lei & Zhou Weilin 2001, 84.

101 Für eine detaillierte Diskussion darüber siehe Kapitel 4.1.2.

3. Siegel mit dem Namen und der Funktionsbezeichnung eines Gottes

Die apotropäische Funktion einiger Siegel wird dadurch hervorgehoben, dass der Ausdruck *shagui* 殺鬼 („die Geister töten“) oder *zhi* 制 („beherrschen“) neben dem Namen eines Gottes hinzugefügt wird, wie z. B. bei den Inschriften *tiandi shagui* 天帝殺鬼 („Der Himmlische Herr tötet die Geister“) und *tiandi shagui zhiyin* 天帝殺鬼之印 („Siegel, mit dem der Himmlische Herr die Geister tötet“). In der Inschrift *guobei shiting tianyan shagui zhang* 郭北十亭天嚴煞鬼章 („Siegel, mit dem der ehrfürchtige Himmlische [Gott] Guobei Shiting die Geister tötet“) taucht zwar ein selten verwendeter Göttername auf, jedoch wird mit dem Namenszusatz deutlich gemacht, dass dieser Gott dafür zuständig ist Geister zu eliminieren.

Der Ausdruck „die Geister töten *shagui* 殺鬼“ kann auch auf der Rückseite des Siegels stehen. So ist z. B. die Vorderseite des Siegels Y. 7-7 mit der Inschrift „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel *huangshen yuezhang* 黃神越章“ und die Rückseite mit der Inschrift *shagui* 殺鬼 versehen. Hingegen ist beim Siegel Y. 7-8 auf der Rückseite eine vierzeilige Inschrift in kleinerer Schriftgröße der Vorderseite mit der Inschrift *huangshen yuezhang* 黃神越章 gegenübergestellt. Die letzte Zeile der Rückseiteninschrift lässt sich deutlich als *shagui zhiyin* 殺鬼之印 („Siegel für die Tötung der Geister“) identifizieren.

Welche Geister getötet werden sollen, wird jedoch in den oben aufgeführten Siegeln nicht erwähnt. Der Vergleich zwischen den grabschützenden Siegeln und den Inschriften der Talismane T. 02-3 und N. 14-2 verdeutlicht, dass es sich bei den mithilfe der Siegel zu tötenden oder zu beherrschenden Geistern *gui* 鬼 um diejenigen Geister handelt, in die sich die Verstorbenen wegen ihres unnatürlichen Todes verwandelten, insbesondere wegen einer tödlichen Ansteckung durch einen bösen Geist, wegen des Todes bei der Geburt, wegen eines Selbstmordes, wegen einer Hinrichtung auf dem Marktplatz und wegen der Kränkung der diensthabenden Sternbilder zum Zeitpunkt des Todes.

In den Inschriften der grabschützenden Siegel werden der Gelbe Gott *huangshen* 黃神, der Himmlische Herr *tiandi* 天帝 und der ehrfürchtige Himmlische [Gott] *tianyan* 天嚴 als diejenigen Götter genannt, deren Aufgabe es ist böse Geister zu eliminieren. Bei den grabschützenden Talismanen übernehmen hingegen Herr Großer Wagen *beidou jun* 北斗君 und der Gott Da tianyi 大天一 (T. 06) diese Funktion. Da die grabschützenden Siegel und Talismane kombiniert verwendet wurden, konnte der Himmlische Herr bzw. der Gelbe Gott mit dem Herrn Großen Wagen identifiziert werden.¹⁰²

4. Siegel mit anderen Arten von Inschriften

Außer den oben erwähnten Siegeln gibt es noch einige weitere grabschützende Siegel, deren Inschriften sich nicht leicht zuordnen lassen: *tianfu dijie zhiyin* 天苻地節之印 („Siegel des Talismans des Himmels und der Erde“), *tiandi shi tongtian* 天帝使通天

102 Für eine ausführlichere Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.2.

(„Der Bote des Himmlischen Herrn [hat direkten] Zugang zum Himmel“), *beidou yin tong tiancheng zhang* 北斗陰通天丞章 („Siegel des [Herrn] Großen Wagens, dessen Yin-Essenz sich mit dem Assistenten des Himmlischen [Herrn] verbindet“), *tianyi beichen zhang* 天乙 (一) 北辰章 („Siegel des [Gottes Da tianyi, der aus dem Sternbild] Tianyi und dem Nordstern [besteht]“)¹⁰³, *tianlü si tong* 天閭四通 („Das Himmelstor öffnet sich zu den vier Himmelsrichtungen“).

Bei den oben genannten Siegeln wird zum einen die Wirkkraft der Talismane auf den obersten Gott im Himmel zurückgeführt, zum anderen wird betont, dass die Magier, die den Namen „Bote des Himmlischen Herrn 天帝使“ oder „Assistent des Himmlischen [Herrn] 天丞“ tragen, Zugang zum Himmel haben. Der oberste Gott des Himmels besitzt dementsprechend unterschiedliche Bezeichnungen: Himmlischer Herr *tiandi*, [Herr] Großer Wagen *beidou* und Gott Da tianyi. Die Namensvielfalt weist wiederum darauf hin, dass in der Han-Zeit eine einheitliche Vorstellung vom obersten Gott fehlte.

Die eigentümliche Bezeichnung *tianlü* 天閭 („Himmelstor“) bezieht sich meines Erachtens auf ein bekanntes Sternbild, das laut Sima Qian aus den beiden Sternbildern Bei'e 北河 und Nan'e 南河 besteht und sich am Sternenhimmel in der Nachbarschaft der Sternbilder Jing 井 und Yue 鉞 („Axt“) befindet.¹⁰⁴ Eine bildliche Darstellung des Himmelstors ist auf der Wandmalerei des westhanzeitlichen Grabes M61 in Luoyang zu sehen, bei der zwei einander gegenüberstehend dargestellte Sternbilder als Bei'e und Nan'e identifiziert werden (Abb. 3-31).¹⁰⁵ Bei einem grabschützenden Siegel mit der Inschrift *tiandi shagui zhiyin* 天帝殺鬼之印 („Siegel, mit dem der Himmlische Herr die Geister tötet“) lässt sich meines Erachtens ebenfalls das Bildmotiv des Himmelstors erkennen. Auf der Kehrseite des Siegels ist ein zweistöckiges Gebäude dargestellt, vor dessen Tor zwei Ritter auf sich aufbäumenden Pferden einander gegenüberstehen (Abb. 3-32). In Anbetracht der apotropäischen Funktion des Siegels handelt es bei dem Tor wohl um kein irdisches Tor, sondern um eben jenes Himmelstor.

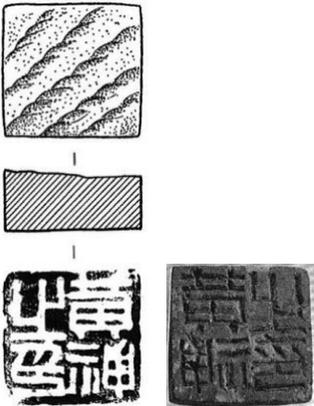
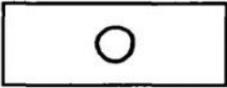
103 Liu vertritt die Meinung, dass das Sternbild Tianyi 天一 mit dem Sternbild Taiyi 太一 identisch sein muss (Liu Zhaorui 2007, 143). Laut der Schrift *Shiji* bezieht sich Taiyi jedoch auf den Nordstern, während das Sternbild Tianyi aus jenen drei Sternen besteht, die sich im löffelmuldenförmigen Vorderteil des Großen Wagens befinden (Shiji, 27.1289–1290). Der Nordstern *beicheng* wurde in der Han-Zeit für den Wohnsitz des Gottes Taiyi gehalten. Er und das Sternbild Tianyi bilden gemeinsam das Sternbild Da tianyi, das auch als Taiyi feng 太一鋒 („Klinge des Gottes Taiyi“) bezeichnet wird. Siehe Kapitel 2.4.

104 „Nördlich des Sternbildes Yue ist das Sternbild Bei'e, südlich von ihm ist das Sternbild Nan'e. Die beiden bilden das Himmelstor, das als eine Kontrollstelle fungiert 鉞北，北河，南，南河；兩河天關之間爲關樑 (Shiji, 27.1302).“

105 Sun zufolge muss das Wort *he* 河 ein Tongjiazhi von *e* 阿 gewesen sein. Die Sternbilder Nan'e und Bei'e sind L-förmig und stehen auf beiden Seiten der Ekliptik einander gegenüber, wie als ob sie ein Himmelstor bildeten. Die fünf Planeten, Jupiter, Venus, Merkur, Mars und Saturn kreisen regelmäßig durch dieses Tor (Sun Changxu 1965, 59).

Die Inschrift eines grabschützenden Siegels steht in engem Zusammenhang mit dessen physischer Form. Diejenigen grabschützenden Siegel, von deren Siegelkorpus Abbildungen veröffentlicht worden sind, werden in Tabelle 48 aufgeführt.

Tabelle 48. Grabschützende Siegel mit veröffentlichten Abbildungen von deren Siegelkorpus (Abb. = Abbildung; Mat. = Material; Que. = Quelle)

Nr.	Y. 1-4	Y. 2-4	Y. 2-5	
Abb.				
Griff	kniendes Tiger	ohne Verzierung	Doppelseitig	
Mat.	Terrakotta	Terrakotta	Holz	
Maße	2,7×1,8×1,4 cm	2,6×2,6×1,0–1,2 cm	3,4×3,4×0,9 cm	
Que.	Zhao Zhenhua 2007, 70	Xi'an donghan mu 2009, 722	Shao Lei 2001, 84	
Nr.	Y. 5-1	Y. 5-8	Y. 6-1	Y. 6-6
Abb.				
Griff	Schildkröte	Schildkröte	Ring	Schildkröte
Mat.	Bronze	Bronze	Bronze	Bronze
Maße	2,3×2,3×0,7 cm	?	?	?
Que.	Aufbewahrt im Baoji Museum, Foto Liu Mingke	Luo Fuyi 1982, 57	Luo Fuyi 1981, 20	Jilin daxue cang gu xi Yin 1987, 21

Verglichen mit späteren grabschützenden Siegeln, deren Druckfläche gelegentlich eine Seitenlänge von über 10 cm aufweist, sind die hanzeitlichen grabschützenden Siegel recht klein, denn die Seitenlänge ihrer Druckfläche beträgt lediglich 1–3 cm.¹⁰⁶ Die Form ihrer Druckfläche ist überwiegend quadratisch, mit einer runden und zwei rechteckigen (Y. 1-1, Y. 1-2) Ausnahmen. Die Seitenlänge der Druckfläche beträgt etwa ein Zoll. Ihre Form und Größe entsprechen damit derjenigen der hanzeitlichen offiziellen Siegel, die im amtlichen Schriftverkehr verwendet wurden. Das Buch der rituellen Regelungen *Han guanyi* 漢官儀, herausgegeben von Ying Shao (fl. 153 - 196 n. Chr.), schreibt für offizielle Siegel eine quadratische oder rechteckige Form vor:

„Im vierten Jahr der Regierungsdevise Yuanshou des hingeschiedenen Kaisers Wu (119 v. Chr.) setzte ein Edikt fest, dass die Druckfläche der offiziellen Siegel der Beamten, deren Rang gleich oder höher als zweihundert Shi ist, quadratisch sein und ihre Seitenlänge ein Zoll betragen soll, und dass die Druckfläche der offiziellen Siegel der Beamten, deren Rang niedriger als zweihundert Shi ist, rechteckig sein und ihre Länge und Breite jeweils ein Zoll und 0,5 Zoll betragen soll. Die Siegel der Fürsten, Herzöge und Marquis sind aus Gold. Die Siegel der Beamten mit dem Rang von zweitausend Shi sind aus Silber. Die Siegel der Beamten, deren Rang gleich oder niedriger als tausend Shi ist, sind aus Bronze 孝武皇帝元狩四年，令通官印方寸大，小官印五分。王公侯金，二千石銀，千石以下銅印。¹⁰⁷

Die eigenartige runde Form des grabschützenden Siegels Y. 6-1, die sich auf die runde Form der Bildersiegel der Zhanguo-Zeit zurückführen lässt (Abb. 3-33), entspricht nicht der Norm des hanzeitlichen offiziellen Siegels. Die Inschrift des Siegels weist jedoch darauf hin, dass das Siegel einer offiziellen Autorität entstammt:

Y. 6-1: vom Gelben Gott hergestelltes Siegel bzw. Siegel des Himmlischen Herrn
黃神越章天帝神之印

Die beabsichtliche Wahl der runden Form soll somit erkennen lassen, dass die grabschützende Wirkung des Siegels unmittelbar dem Himmel entspringt.

Im ersten Jahr der Regierungsdevise Taichu des Kaisers Wu (104 v. Chr.) wurde das Erscheinungsbild des offiziellen Siegels nochmal überarbeitet. Die Anzahl der Schriftzeichen auf den Siegeln der Beamten und Adligen, deren Rang nicht niedriger als zweitausend Shi ist, sollte nun fünf betragen, während die Anzahl der Schriftzeichen auf den

106 Wang Yucheng 2000, 14.

107 Hanguan yi ji qita erzhong 1939, 49; Wang Guihai 1999, 138.

Siegeln der Beamten, deren Rang niedriger als zweitausend Shi ist, bei vier verbleiben sollte. Nicht nur die Anzahl der Schriftzeichen, sondern auch die Form des Siegelgriffs werden fortan mit dem Rang des Inhabers in Zusammenhang gebracht. Laut dem Werk *Han jiuyi* 漢舊儀, verfasst von Wei Hong (fl. 25 - 57 n. Chr.), sollen Beamten, deren Rang niedriger als zweitausend Shi ist, ein Siegel mit einem Griff in Form eines Nasenlochs *biniu* 鼻鈕 und deren Rang gleich oder höher als zweitausend Shi ist, ein Siegel mit einem Griff in Form einer Schildkröte *guiniu* 龜鈕 verwenden (Abb. 3-34, 3-35)¹⁰⁸.

Die Anzahl der Schriftzeichen der grabschützenden Siegel beträgt meistens vier. Nur ein grabschützendes Siegel (Y. 8-2) verfügt über fünf Schriftzeichen. Der Griff der grabschützenden Siegel weist zumeist die Form eines Nasenlochs, eines Dachziegels *waniu* 瓦鈕¹⁰⁹ oder einer Schildkröte auf. Aufgrund der Anzahl der Schriftzeichen und der Griffform der grabschützenden Siegel ist zu folgern, dass sich ihre Inhaber, nämlich die Ritualmeister, nach den offiziellen Siegeln der Beamten gerichtet haben, deren Rang niedriger als zweitausend Shi ist. Zugleich wurde jedoch die schildkrötenartige Griffform des offiziellen Siegels der ranghöheren Beamten oft nachgeahmt, um dem „Boten des Himmlischen Herrn“ damit einen hohen Beamtenrang zu verleihen.

Unter den 46 bisher entdeckten grabschützenden Siegeln bestehen drei Exemplare aus Terrakotta, zwei aus Ton, eines aus Holz und 40 aus Bronze. Anders als die Bronzesiegel, deren Griffe meistens die Form eines Nasenlochs oder einer Schildkröte aufweisen, nehmen die Griffe von drei grabschützenden Siegeln aus Ton oder Terrakotta jeweils die Form eines Frosches (Y. 7-1), eines Tigers (Y. 1-4) oder eines Drachenkopfs (Y. 1-3) an.¹¹⁰ Die Darstellung der genannten drei Tiere hängt vermutlich eng mit der apotropäischen Funktion der Siegel zusammen. So verfügt der Tiger in der Han-Zeit aufgrund seiner mythologischen Verbindung mit dem Pfirsichbaum und den Türschutzgöttern über eine eindeutige apotropäische Funktion. Laut der Legende vom Geistertor *guimen* 鬼門, erzählt im Buch *Shanhai jing*, das spätestens zu Beginn der West-Han-Zeit zusammengestellt wurde¹¹¹, werden böse Geister von zwei Türschutzgöttern namens

108 Wang Guihai 1999, 139.

109 Die Termini *biniu* und *waniu* sind in der Siegelkunde konventionelle Bezeichnungen für zwei unterschiedliche Arten von Griffformen, deren Lochöffnungen, durch die sich eine am Körper zu befestigende Schnur durchziehen lässt, jeweils klein und groß ist. Es gibt jedoch in der Han-Zeit keine strenge Abgrenzung zwischen ihnen. Mitunter werden beide Arten als *biniu* bezeichnet.

110 Auf der Abbildung des Siegels Y. 1-4 ruht der eingerollte Schwanz des Tigers vor seinem rechten Hinterbein. Über die genaue Gestalt des Drachenkopfes ist nichts bekannt. Ein Loch, durch das eine dünne Schnur durchgezogen werden kann, ist durch den Kopf gebohrt. Die Stärke des Siegelstempels beträgt 1 cm (Wu Zhenfeng 1996, 61).

111 Yuan vertritt die Meinung, dass die Schrift *Shanhai jing* zwischen dem Ende der Chunqiu-Zeit und dem Anfang der West-Han-Zeit zusammengestellt wurde (Yuan Ke 1991, Vorwort:1). Chao datiert es näher auf die zweite Hälfte des Anfangs der Zhanguo-Zeit (Chao Fulin 2016, 55).

Shentu 神荼 und *Yulei* 鬱壘 mit Seilen aus Schilfrohr festgebunden und Tigern zum Fraß vorgeworfen.¹¹² In der Han-Zeit war es deshalb eine weitverbreitete Sitte, am letzten Tag des Jahres auf das Tor des Hauses ein Abbild des Tigers zu malen.¹¹³ So sind auf einem Reliefziegelstein aus dem Kreis Mi zwei hockende Tiger und zwei stehende Türschutzgötter einander gegenüberstehend auf zwei Türblättern dargestellt (Abb. 3-36).

Der Drache gilt hingegen als ein himmlisches Wesen, das bereits für sich genommen, über apotropäische Kräfte verfügt. Nach der Fünf-Phasen-Lehre ist der grüne Drache dem Element Holz zugeordnet, das das Element Erde zu bändigen vermag. Wohl wegen dieser Verbindung zwischen den Elementen trägt der Griff des Siegels die Form eines Drachenkopfs. Die Abbildung des Siegelgriffs Y. 7-1 wurde bis heute noch nicht veröffentlicht, anzunehmen ist jedoch, dass es sich bei dem sogenannten „Frosch“ wohl um eine Kröte handelt, die ein Symbol des Mondes ist und damit die Essenz des Yin darstellt.

Fünf Bronzesiegel (Y. 2-3, Y. 7-5, Y. 7-6, Y. 7-7, Y. 7-8) und ein Holzsiegel (Y. 2-5) besitzen keinen Griff, da die Kehrseite ihrer Druckfläche ebenfalls mit einer Inschrift oder einem Bild versehen ist.¹¹⁴ Beim Reliefbild des Siegels Y. 7-6 handelt es sich um einen großen Vogel mit langem Schwanz und ausgebreiteten Flügeln, wohl einen Zinnobervogel, umgeben von fünf kleineren Vögeln mit langen Beinen und großem Schnabel, ein glückverheißendes Bild. Auf dem Siegelkorpus des Holz Siegels, dessen Stärke etwa 1 cm beträgt, ist ein Loch mit einem Durchmesser von 5 mm gebohrt. Der Siegelkorpus eines weiteren Bronzesiegels, das keinen Griff besitzt, ist ebenfalls mit einem Loch versehen (Y. 5-5). Daraus ist zu schließen, dass auch die Korpusse der oben genannten fünf Bronzesiegel durchbohrt worden sein könnten. Der Griff bzw. das Loch diente wohl vor allem dazu, das Siegel am Körper des Ritualmeisters zu befestigen, indem eine Schnur durch die Öffnung gezogen wurde.

Ein Terrakottasiegel (Y. 2-4) und ein Holzsiegel (Y. 2-5) wurden jeweils aus einem Grab zutage gefördert. Zwei weitere Terrakottasiegel (Y. 1-3, Y. 1-4) und zwei Tonsiegel (Y. 1-1, Y. 7-1), die vor kurzem veröffentlicht wurden,¹¹⁵ könnten ebenfalls Gräbern entstammen. Ein Bronzesiegel (Y. 5-1) wurde 1987 ausgegraben, befand sich jedoch bei der

112 Diese Legende wurde von Wang Chong zitiert (Lunheng jiaoshi 1990, 939). Dies weist darauf hin, dass sie spätestens zu Lebzeiten von Wang Chong (27–97 n. Chr.) weit verbreitet war. Für eine Diskussion der Entstehungszeit dieser Legende siehe Zhu Qingsheng 1998, 105–114.

113 Fengsu tongyi jiaoshi 1980, 306.

114 Die Kehrseite des Holz Siegels Y. 2-5 war ursprünglich mit einer fünfzeiligen Inschrift versehen, deren vier Schriftzeichen in jeder Zeile in einem feinen Gitternetz angeordnet waren. Die Inschrift ist jedoch stark verwittert und nicht mehr lesbar (Shao Lei & Zhou Weilin 2001, 84).

115 Die Tonsiegel Y. 1-1 und Y. 7-1 wurden jeweils in der Stadt Chang'an und im Kreis Shouguang, Provinz Shandong zutage gefördert (Wang Yucheng 2000, 13). Über die Farbe des Tones ist nichts bekannt.

Entdeckung nicht im Kontext eines Grabes.¹¹⁶ Über die Fundorte der anderen 39 Bronzesiegel ist nichts bekannt. Daraus ist zu schließen, dass grabschützende Bronzesiegel sehr wahrscheinlich üblicherweise nicht selbst dem Grab beigegeben wurden, während dies bei grabschützenden Siegeln aus Ton oder Holz der Fall war. So verfügt das Terrakottasiegel Y. 2-4 weder über einen Griff noch über ein Loch am Siegelkorpus. Es lässt sich somit nicht mithilfe einer Schnur an einer Person befestigen und eignet sich nicht für eine Mitnahme. Es ist anzunehmen, dass das Siegel aufgrund seiner Form somit wohl nur eine grabschützende Funktion hatte und nicht für die praktische Verwendung bestimmt war.

Sieben grabschützende Siegelabdrücke sind heute überliefert. Von ihnen bestehen sechs Abdrücke aus Ton (Y. 1-2, Y. 3-1, Y. 4-1, Y. 5-6, Y. 7-2, Y. 8-5). Sie sind Beweise dafür, dass grabschützende Texte oder Objekte versiegelt wurden (siehe Kapitel 3.2.3). Ein Siegelabdruck besteht aus Bronze (Y. 5-7). Es ist jedoch umstritten, ob es sich hierbei tatsächlich um einen Siegelabdruck oder nicht doch um das Siegel selbst handelt. Anhand der Strichzeichnung eines Bronzegürtelhakens aus der Sammlung von Xu (Abb. 3-37)¹¹⁷ verweist Zhang darauf, dass ein Bronzesiegel mit der Inschrift *tiandi shizhe* 天帝使者 auf die Rückseite des Gürtelhakens gegossen ist.¹¹⁸ Anhand einer Abreibung erkennt hingegen Hayashi an dieser Stelle zwei Inschriften, nämlich *daji* 大吉 und *tiandi shizhe* 天帝使者. Er klärt jedoch ebenfalls nicht, ob es sich bei ihnen um zwei dem Gürtelhaken angefügte Bronzesiegel oder um ihre Abdrücke handelt.¹¹⁹ Wenn jedoch ein Bronzesiegel an die Rückseite des Gürtelhakens angefügt wäre, müsste die Druckfläche höher als die dort angebrachte runde Gürtelschließe sein, anderenfalls könnte das Siegel nicht funktionsfähig sein. In diesem Fall würde aber der Knopf auf der Rückseite des Gürtelhakens seine Funktion verlieren. Daher handelt es sich bei der Inschrift *tiandi shizhe* meines Erachtens um einen Siegelabdruck und nicht um ein Siegel selbst. Dafür sprechen auch mehrere im Sammlungskatalog von Xu veröffentlichte Bronzegürtelhaken (Abb. 3-38), deren Inschriften jeweils in die Rückseite der Gürtelhaken eingeritzt oder gestempelt sind und bei allen Exemplaren wesentlich tiefer angeordnet sind als der runde Knopf auf derselben Seite.

Hayashi zufolge lässt sich die bildliche Darstellung einer furchterregenden Gestalt auf einem der Bronzegürtelhaken (Abb. 3-39), die wie ein Bär aussieht, mit verschiedenen Waffen bewaffnet und von den Göttern der vier Himmelsrichtungen 四神 umgeben ist, aufgrund der Inschrift „Bote des Himmlischen Herrn 天帝使者“ als ein Gott, nämlich als der Bote des Himmlischen Herrn identifizieren. Er weist weiterhin darauf hin,

116 Qian Baokang 1990, 110.

117 Xu Naichang 1939, 25.

118 Zhang & Bai 2006, 253.

119 Hayashi 1974, 226–227.

dass eine ähnliche, vollständig bewaffnete, bärenähnliche Gestalt, die auf die Tür des Grabs bei Yinan eingemeißelt ist, ebenfalls den Boten des Himmlischen Herrn darstellt (Abb. 3-40).¹²⁰

Dem Waffen tragenden Gott auf der Vorderseite des bronzenen Gürtelhakens ist jedoch auf dessen Rückseite ein Siegelabdruck mit der Inschrift „Höchst glücklich 大吉“ gegenübergestellt. Es ist kaum anzunehmen, dass die Bezeichnung „Höchst glücklich“ sich inhaltlich auf jene furchterregende Gestalt der Vorderseite bezieht. Analog dazu lässt sich auch der Titel „Bote des Himmlischen Herrn“ kaum als jene bärenähnliche Gestalt identifizieren. Das heißt, die auf der Rückseite des Gürtelhakens befindliche Inschrift steht wohl kaum im direkten Zusammenhang mit der auf der Vorderseite befindlichen bildlichen Darstellung. Diese These wird durch einen weiteren hanzeitlichen Bronzegürtelhaken aus dem Sammlungskatalog von Xu gestützt (Abb. 3-41). Beim Siegelabdruck mit der Inschrift „*weiqi*-General 衛騎將軍“ handelt es sich wohl um die Kennzeichnung des Besitzers des Gürtelhakens, während der auf der Vorderseite des Gürtelhakens dargestellte Tierkopf nur eine Verzierung ist. Auch der Siegelabdruck mit der Inschrift „Bote des Himmlischen Herrn *tiandi shizhe*“ bezieht sich meines Erachtens auf den Besitzer des Gürtelhakens. Die furchterregende Göttergestalt auf dessen Vorderseite dient folglich vor allem dazu, dem Gegenstand eine apotropäische Kraft zu verleihen, wofür auch die Götter der vier Himmelsrichtungen bildlich herangezogen werden. Es bleibt jedoch noch unklar, um welchen Gott es sich bei der Gestalt in ihrer Mitte handelt.

120 Hayashi 1974, 225–228.

3.2.3 Versiegelung des Schreibens

Bis heute sind sechs Tonsiegelabdrücke (Y. 1-1, Y. 1-2, Y. 3-1, Y. 4-1, Y. 5-6, Y. 8-5) überliefert, deren Inschriften jeweils *huangsheng* 黃神 („Gelber Gott“), *huangsheng yuezhang* 黃神越章 („Vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“), *tiandi zhiyin* 天帝之印 („Siegel des Himmlischen Herrn“), *tiandi shizhe* 天帝使者 („Bote des Himmlischen Herrn“) und *tianlü sitong* 天閭四通 („Das Himmelstor öffnet sich zu den vier Himmelsrichtungen“) lauten.

Anhand dieser Tonsiegelabdrücke ist zu schließen, dass grabschützende Texte ursprünglich mit einem Siegel versehen waren. In den grabschützenden Texten selbst wird ihre Versiegelung an mehreren Stellen thematisiert:

T. 06-1: Was dient als Zeugnis? [Diese Flasche dient als Zeugnis. Sie ist mit] der magischen Medizin [befüllt], die [das Unheil] unterdrückt und [das Grab] beschützt, und mit dem Stempel versiegelt, der die Inschrift „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“ trägt 何以為信？神藥厭（壓）填（鎮），封黃神越章之印。

T. 15: [Ich] veranlasse mit dem Siegel des großen Gelben Gottes [die Götter der] vier Jahreszeiten sowie der fünf Elemente in der ganzen Welt die fünf [bösen Geister] zu verjagen und gefangen zu nehmen 署□□□□，移大黃印章，□佼四時五行，追逐天下，捕取五□。

T. 31: [Ich,] der Geistermeister des Himmlischen Herrn setze das „vom Gelben Gott hergestellte Siegel“ ein 天帝神師黃神越章。

N. 03: [Ich setze den Siegelstempel mit der Inschrift „vom Gelben] Gott hergestelltes Siegel“ ein ...□{黃}神越章。

N. 26: [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, setze das „vom Gelben Gott hergestellte Siegel“ ein, um das aus dem Himmel und der Erde herrührende Unge- mach und Unheil zu entfernen und zu eliminieren 天帝使者黃神越章，為天解仇（咎），為地除央（殃）。

N. 29: [Mit dem Stempel mit der Inschrift] „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“ ... 黃神越章□□...

Tonsiegelabdrücke wurden jedoch bisher nicht in ihrer ursprünglichen Position aufgefunden. Deshalb lässt sich nur vermuten, wie sie an den Trägermaterialien der

grabschützenden Texte befestigt wurden. Auf dem Deckel eines Halstopfes aus dem Grab von Liu Qiang 劉疆 bei Yongzhou, datiert auf die Mitte der West-Han-Zeit, wurde ein Tonsiegelabdruck unberührt in einer Eintiefung des Deckelgriffes gefunden (Abb. 3-42, 3-43), was darauf hindeutet, dass ursprünglich ein Siegel an diese Stelle gestempelt wurde. Bei den grabschützenden Tontöpfen handelt es sich jedoch um Töpfe ohne Deckel, deshalb muss ein Siegel auf einer anderen Weise auf sie gestempelt worden sein.

Von einem Tonsiegelabdruck mit der Inschrift *huangshen shizhe zhang* 黃神使者章 („Siegel des Boten des Gelben Gottes“) wurde in der jüngsten Publikation zum Fundort Go Cam in der Provinz Quang Nam in Vietnam berichtet.¹²¹ Das Foto von der Rückseite des Abdrucks, auf der Spuren von dünnen Schnüren erkennbar sind, verdeutlicht, dass ein Tonklumpen zunächst an Schnüren befestigt und danach mit einem Siegel versehen wurde (Abb. 3-44).

Konnte jedoch der weiche Ton unmittelbar, ohne weitere Hilfsmittel, auf Schnüren angeklebt und gestempelt worden sein? Einige Tonsiegelabdrücke zur Versiegelung der Tontöpfe aus der späten Zhanguo-Zeit sind bis heute erhalten geblieben. Alle 12 Tontöpfe aus dem Grab M2 bei Baoshan, datiert auf das Jahr 316 v. Chr., waren bei der Ausgrabung luftdicht mit mehreren Schichten von Verpackungsmaterialien wie Gaze, Grasklumpen, Schlamm und Seidenstoff verpackt. Die Mehrzahl davon wurde jeweils mit einem Tonsiegelabdruck mit dem Muster einer spiralförmigen Linie oder dreier Kreise versiegelt, die wiederum jeweils aus mehreren konzentrischen Ringen zusammengesetzt sind (Abb. 3-45, 3-46).¹²² Die Kontur der auf diese Weis angefertigten Tonsiegelabdrücke verfügt jedoch über keine regelmäßige geometrische Form. Die sieben erhaltenen Tonsiegelabdrücke (Y. 1-1, Y. 1-2, Y. 3-1, Y. 4-1, Y. 5-6, Y. 8-5 und das Beispiel aus Go Cam) sind hingegen fast quadratisch und besitzen nahezu gerade Kanten.¹²³ Dies deutet darauf hin, dass der weiche Ton erst in eine Art Tonsiegelabdruckkästchen *fengni xia* 封泥匣 eingelegt wurde, das eine kleine, annähernd quadratisch eingeschnittene Vertiefung zur Aufnahme von Ton enthält, und dann gestempelt wurde. Dafür spricht auch der Abdruck eines Siegels auf der Schulter eines weizeitlichen grabschützenden Tontopfes aus Xi'an¹²⁴. Innerhalb dieses Abdrucks ist keine Inschrift zu erkennen. Daher

121 Es gibt dort Reste eines ausgebrannten Bauwerks mit einem Fußboden, bestehend aus ca. 60 Holzplanken. Einige Artefakte chinesischen Typs, die auf die Han-Zeit zu datieren sind, wurden an diesem Ort gefunden, darunter auch spulenförmige Ohrpflocke, bzw. Fragmente davon (eines aus blauem Glas). Der Fundplatz Go Cam wird im Übrigen in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts datiert. Glover datiert die Zerstörung des Gebäudes durch das Feuer ins 2. Jh. n. Chr. (Glover & Dung 2011, 221–231). Die Anwendung des grabschützenden Siegels lässt sich meines Erachtens dementsprechend ebenfalls ins 2. Jh. n. Chr. datieren.

122 Baoshan chumu 1991, Vol. 1, 196–197.

123 Für eine Diskussion der möglichen Art der Versiegelung, basierend auf den Löchern in einem Tonsiegelabdruck, siehe Liu Zunzhi & Liang Yong 2003, 96–97.

124 Xi'an donghan mu 2009, 357–363.

musste das Siegel nicht direkt auf die Außenwand des Topfes gedruckt worden sein, sondern auf den weichen Ton. Dementsprechend musste es sich beim Abdruck um Überreste eines harten Materials bzw. eines Tonsiegelabdruckkästchens, das beim Stempelvorgang verwendet wurde, gehandelt haben.

Es bleibt jedoch unklar, welche Form die Tonsiegelabdruckkästchen annahmen. 37 Tonsiegelabdrücke befanden sich bei der Ausgrabung des Grabes M1 bei Mawangdui in ihrer ursprünglichen Position, nämlich an Bambuskästen befestigt. Sie wurden jeweils in einem Tonsiegelabdruckkästchen aus Spießtannenholz gestempelt. In meisten Fällen sind feine Schnüre in den Tonsiegelabdrücken erhalten geblieben (Abb. 3-47, 3-48, 3-49).¹²⁵ 16 weitere Tonsiegelabdrücke mit der Inschrift „*jiacheng*-Hausassistent des Marquis Dai 軼侯家丞“ wurden in Tonsiegelabdruckkästchen, die an Tontöpfen befestigt waren, gefunden (Abb. 3-50).

Verglichen mit den oben genannten kleinen Tonsiegelabdruckkästchen, auf denen kein Raum für weitere Beschriftungen zur Verfügung stand, bieten mehrere *jian*-Adresstafelchen, die bei Juyan und Dunhuang entdeckt wurden, genügend Raum sowohl für Tonsiegelabdruckkästchen als auch für die Beschriftung der Adresse an.¹²⁶ An einem der Enden oder in der Mitte des Tafelchens befindet sich meistens eine etwa viereckige Vertiefung, manchmal auch zwei (Juyan 55.1) oder drei (EPT51:440) derartige Vertiefungen, die in das Holz eingeschnitzt wurden. Am Boden oder am Rand der Vertiefung sind mehrere horizontale feine Nuten geschnitzt, sodass das *jian*-Adresstafelchen durch feine Schnüre mit anderen Tafelchen fest verbunden werden konnte. Überreste von solchen Schnüren finden sich noch an einigen Nuten.¹²⁷ Ein vertikaler Buckel ist bisweilen in der Mitte der Eintiefung zu erkennen. Er dient dazu, den auf ihm gestempelten Tonsiegelabdruck besser zu befestigen, sodass er nicht leicht herausfallen kann. Die Inschrift wurde zumeist auf eine Seite, manchmal jedoch auch auf beide Seiten, des *jian*-Adresstafelchens geschrieben. Ihren Funktionen entsprechend nehmen die *jian*-Adresstafelchen unterschiedliche Formen an (Abb. 3-51),¹²⁸ die sich grob in zwei Gruppen einteilen lassen, je nachdem, ob die *jian*-Adresstafelchen mit Gegenständen

125 Die darauf noch erkennbaren Inschriften lauten jeweils *daihou jiacheng* 軼侯家丞 („*jiacheng*-Hausassistent des Marquis Dai“, 27 Beispiele), *youwei* 右尉 („*youwei*-Offiziere“, 2 Beispiele) und ...*maizhi* 买之 (1 Beispiel, Changsha mawangdui yihao hanmu 1973, Vol. 1, 112).

126 Wang Guowei gilt als der erste Wissenschaftler, der sich mit den *jian*-Holztafelchen auseinandergesetzt hat. Seine Forschung basiert jedoch auf überlieferter Literatur und den *jian*-Holztafelchen mit Kharoṣṭhī-Inschriften, die von Aurel Stein in Niya entdeckt wurden.

127 Nach Wang waren die Befestigungsmaterialien feine Schnüre, die aus verschiedenen geschmeidigen Grassorten wie *jian* 菅 (*Themeda gigantea* var. *villosa*), breitblättriger Rohrkolben *pu* 蒲 (*Typha latifolia*), *lin* 蔞 (*Iris lactea* var. *chinensis*) und Hanf *xi* 枲 geflochten wurden (Wang Guihai 1999, 129–131).

128 Für die Strichzeichnung der *jian*-Holztafelchen in unterschiedlichen Formen siehe Sommerström 1956–1958, Teil 1, Abb. 17.

oder Dokumenten verbunden wurden.¹²⁹ Gruppe I wurde mit Gegenständen wie z. B. einem Medizinbehälter oder einem Sack Kleidung und anderen Gegenständen des täglichen Gebrauchs verbunden. Die Täfelchen wurden mit dem Namen der Gegenstände beschrieben. Gruppe II wurde hingegen mit Dokumenten verbunden. Ihre Beschriftung enthielt zwingend den Namen des Adressaten.¹³⁰

Einige *jian*-Adresstäfelchen der Gruppe II wurden mit mehr als einem Tonsiegelabdruck versehen, was auf einen höheren Geheimhaltungsgrad hinweist.¹³¹ Es existieren jedoch auch einige Holztäfelchen (wie z. B. 278.7 ABC, EPF22:151 ABCD, EPF22:698), auf die ein Dienstschreiben geschrieben und in die zugleich ein Tonsiegelabdruckkästchen eingeschnitten ist (siehe Abb. 2-6). Sie mussten bei ihrer Anwendung nicht mit anderen Holztäfelchen verbunden werden. Deswegen lassen sich keine Spuren von Schnüren auf die Rückseite der entsprechenden erhaltenen Tonsiegelabdrücke nachweisen. Sie können somit als eine Verschmelzungsform der *jian*-Adresstäfelchen und der Täfelchen mit Dienstschreiben betrachtet werden.¹³²

Worauf wurde jedoch ein grabschützendes Siegel gestempelt? Es besteht hierbei zwei Möglichkeiten: entweder auf den in einem *jian*-Adresstäfelchen eingelegten Ton oder auf den in einem kleinen separaten Tonsiegelabdruckkästchen eingelegten Ton. Da ein *jian*-Adresstäfelchen vorrangig für die Beschriftung der Adresse gedacht ist, muss es entweder breit genug oder ziemlich lang sein. Ein derartiges Format ist jedoch für eine Anbringung des Täfelchens an einen Tontopf nicht geeignet, wenn es am Hals des Topfes zu befestigen wäre. Ein kleines Tonsiegelabdruckkästchen, das über eine ähnliche Form verfügt wie diejenige der Tonsiegelabdruckkästchen aus Mawangdui, die an Tontöpfen befestigten wurden (siehe Abb. 3-50), würde sich hingegen für diesen Zweck besser eignen.

Die erhaltenen grabschützenden Tonsiegelabdrücke bestehen aus Terrakotta. Viele hanzeitliche Tonsiegelabdrücke bestehen, wie Wang Guowei zutreffend vermutet, jedoch auch aus Ton in anderen Farben: Hellbraun, Dunkelgrau, Gelbbraun usw.¹³³ Der weiche Ton wurde üblicherweise in einem kleinen zylindrischen Bronzebehälter aufbewahrt und vor der Anfertigung des Siegelabdrucks mit dem angehängten löffelförmigen Gerät herausgenommen (Abb. 3-52).¹³⁴

129 Für eine Übersicht der Geschichte der Klassifikation von *jian*-Holztäfelchen siehe Oba 2001, 176–181.

130 Hier übernehme ich die Klassifikation von Oba (Oba 2001, 204), zugleich bin ich aber nicht derselben Meinung über das nicht beschriftete Tonsiegelabdruckkästchen.

131 Zum Beispiel zwei Holztäfelchen aus Juyan (55.1 und EPT51:400).

132 Für eine Diskussion dieser Verschmelzungsform siehe Oba 2001, 201–202; Wang Guihai 1999, 133–134.

133 Siehe Hu Pingsheng & Ma Yuehua 2004, 103; Wang Zhihou 1990, 79–81.

134 Die Höhe der erhaltenen Bronzebehälter beträgt zwischen 6,6 cm und 12 cm, deren Durchmesser zwischen 2,1 cm und 4,8 cm. Bei Ausgrabungen wurde oft roter Ton in den Bronzebehältern gefunden (Zhao Chongliang 2014, 98).

Wichtige Dienstschriften wurden in der Han-Zeit in Stoffbeutel verpackt und dann mit einer Schnur umwickelt und schließlich mit einem Siegelabdruck aus Ton versehen. Die Farbe des Stoffbeutels war abhängig von der Wichtigkeit des einzupackenden Dienstschriftens.¹³⁵ Leider sind keine Stoffbeutel erhalten geblieben, deswegen ist ihre genaue Form noch umstritten.¹³⁶ Die genaue Art der Versiegelung des Stoffbeutels bleibt ebenso unklar.¹³⁷ Es gilt jedoch als sicher, dass das *jian*-Adresstäfelchen auf der Mitte des zusammengefalteten Stoffbeutels platziert, festgeschnürt und dann versiegelt wurde.¹³⁸

Auf welche Weise die grabschützenden Tontöpfe ursprünglich verpackt waren, bleibt ebenfalls unklar. Die Mündung eines Tontopfes wurde vermutlich mit einem Stück Stoff verschlossen. Hierauf deuten zwei grabschützende Tontöpfe aus Kreis Mi hin. Auf der weißen Beschichtung der Töpfe M1:113 und M1:114 sind noch Spuren von Gewebe zu erkennen. Die Gewebespur auf dem Topf M1:114 weist auf ein sehr feines Textil hin. Dem Ausgrabungsbericht zufolge mussten die grabschützenden Tontöpfe ursprünglich mit Seide eingepackt worden sein.¹³⁹ Der Stoff wurde wahrscheinlich mit einer dünnen Schnur am Hals befestigt. Es bleibt jedoch unklar, ob der ganze Tontopf oder nur die Mündung des Topfs mit dem Stoff umwickelt wurde.

Nur selten wurde ein grabschützender Text gemeinsam mit einem grabschützenden Tonsiegelabdruck ausgegraben. Ein Beispiel dafür ist das grabschützende Holztafelchen aus einem hanzeitlichen Grab bei Shaojiagou (H. 02), in dem ein Tonsiegelabdruck mit der Inschrift „Bote des Himmlischen Herren *tiandi shizhe* 天帝使者“ gefunden wurde (Abb. 3-53).¹⁴⁰ Die Breite des Holztafelchens beträgt nur 3,8 cm. Daher ist es unmöglich, dass der Tonsiegelabdruck unmittelbar auf der Vorderseite des Holztafelchens, die mit dem grabschützenden Text und Talisman vollständig beschrieben ist, befestigt war. In diesem Fall musste ein *jian*-Adresstäfelchen oder ein Tonsiegelabdruckkästchen für die Versiegelung verwendet worden sein.

135 Die Auswahl der Farben war begrenzt. Es handelte sich um Grün, Schwarz und Rot-Weiß (Ma Yi 2004, 37).

136 Wang Guihai vertritt die Meinung, dass die Art von Beutel *tuo* 橐, die in Juyan verwandt wurde, anders als die gewöhnliche Art *nang* 囊 war. Während bei einem *nang*-Beutel ein Ende vorab zugenäht wurde, waren beide Enden bei einem *tuo*-Beutel ursprünglich offen (Wang Guihai 1999, 133). Wang Guowei ist der Meinung, dass es sich bei einem *nang*-Beutel um einen Schulter- oder Hüftgurt handelt, an dessen beiden Enden sich je ein länglicher Beutel befindet. Lao Gan hat hiervon wiederum eine andere Vorstellung (Ma Yi 2004, 38–40).

137 Wang Xiantang hat eine mögliche Methode der Verpackung und Versiegelung beschrieben (Wang Guihai 1999, 133).

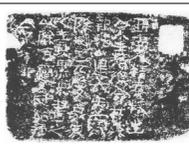
138 Hu Pingsheng & Ma Yuehua 2004, 93.

139 Zhao Shigang & Ou Zhengwen 1987, 119.

140 Zhu Jiang 1960, 18–23/44.

Ähnlich wie die grabschützenden Texte auf Tontöpfen und Holztäfelchen müssen die auf anderen Materialien verfassten grabschützenden Texte ebenfalls mit einem Siegelabdruck versehen worden sein. Wie Tabelle 49 zeigt, ist bei fünf grabschützenden Steinplatten (S. 02-1, S. 02-8, S. 02-9, S. 02-10, S. 04) jeweils eine runde oder annähernd viereckige kleine Vertiefung zu sehen.

Tabelle 49. Formen der grabschützenden Steinplatten mit einer Vertiefung (G. d. Ver. = „Größe des Versiegelungsbereiches“; Ø = Durchmesser)

Nr.	S. 02-1	S. 02-8	S. 02-9	S. 02-10	S. 04
Form					
G. d. Ver.	Ø≈15 cm	5,5×6,2 cm	4,6×5,7 cm	5,0×5,4 cm	4,3×3,3 cm

Die Größe der Vertiefungen ist zwar eher gering, bietet aber dennoch ausreichend Raum für ein grabschützendes Siegel, dessen Seitenlänge meistens kleiner als 3 cm ist¹⁴¹. Dies weist darauf hin, dass ein grabschützendes Siegel sehr wahrscheinlich jeweils neben der grabschützenden Inschrift unmittelbar auf diese Steinplatten gestempelt wurde.

Ein weiterer Hinweis auf die Versiegelung eines Textes, dessen Behälter aus Stein angefertigt ist, findet sich auf einer großen xinzeitlichen Steintruhe aus Provinz Qinghai. Die Steintruhe, deren Gesamthöhe 203 cm beträgt, besteht aus zwei Teilen: dem Deckel, auf dem ein knieender Tiger dargestellt ist, und dem quaderförmigen Truhenkörper, in dessen Mitte eine quaderförmige Vertiefung ausgemeißelt ist. Auf der Vorderseite der Truhe ist eine fortlaufende dreizeilige Inschrift sowohl in den Deckel als auch in den Truhenkörper eingemeißelt (Abb. 3-54). Der Inschrift zufolge wurde die Truhe am 1. Dez. 9 n. Chr. von dem Steinmetzen Guo Rong 郭戎 aus dem Kreis Henan zur Aufbewahrung tigerförmiger Kerbhölzer aus der Präfektur Xihai errichtet.¹⁴² An den vier Ecken der Oberseite befindet sich jeweils ein etwa quadratisches Loch, das sich schräg nach unten und nach außen vertieft und an der linken oder rechten Seite des Deckels wieder auftaucht (Abb. 3-55, 3-56). Die Löcher müssen zum Hochheben des

141 Die Seitenlänge des größten grabschützenden Siegels (Nr. 6-1) beträgt 3,5 cm.

142 Li ist der Meinung, dass die Zeitangabe ursprünglich irrigerweise als *shiyue guimao* 十月癸卯 identifiziert wurde. Er entziffert sie anstatt als *qiyue guisi* 七月癸巳 (Li Ling 2004, 353). Laut dem Werk *Ershishi shuorunbiao* können beide Daten nicht existiert haben (Chen Yuan 1956, 22). Ich hingegen identifiziere sie als *shiyue guisi* 十月癸巳.

Deckels gedient haben. In der Mitte der linken und rechten Seite des Deckels, nahezu an dessen unteren Kanten, befindet sich jeweils ein kleines viereckiges Loch, das sich schräg nach innen und nach unten vertieft und an der unteren Seite des Deckels wieder auftaucht. An der linken und rechten Seite des Truhenkorpus ist in der Mitte der oberen Kanten jeweils ein entsprechendes viereckiges Loch, das 13 cm lang und 6,5 cm breit ist, nach innen eingemeißelt. Nach Ansicht von Li waren derart kleine Löcher nicht dafür geeignet, um mithilfe von ihnen die Steintruhe zu bewegen. Sie müssen vielmehr zur Versiegelung der Truhe gedient haben.¹⁴³ Das kleine Loch an der unteren Kante des Deckels und das viereckige Loch an der oberen Kante des Truhenkorpus lassen sich mit weichem Ton befüllen. An den äußeren Öffnungen beider Löcher wurde wahrscheinlich jeweils ein Siegel unmittelbar auf diesen Ton gestempelt.

Im Fall der Steintruhe fungierten der Deckel und der Truhenkorpus gemeinsam sowohl als der Behälter des darin aufbewahrten Textes, nämlich der beschrifteten tigerförmigen Kerbhölzer, als auch als ein „*jian*-Adresstäfelchen“, das zur Beschriftung des Inhaltes des Textes diente und versiegelt wurde.

Dieses steinerne *jian*-Adresstäfelchen gilt als der früheste erhaltene Beweis für die Praxis ein auf Stein gemeißeltes Schreiben zu versiegeln. Da Stein kein vergängliches Material ist, weist dies wohl darauf hin, dass diese Art Praxis wahrscheinlich erst unter der Regentschaft von Wang Mang begonnen wurde.

In der überlieferten Literatur findet eine ähnliche Praxis erstmals in der Schrift *Shiji* Erwähnung.

„[Kaiser Wu] ließ eine *feng*-Opferzeremonie am östlichen Fuß des Berges Tai durchführen, auf die gleiche Weise wie die an den Gott Taiyi verrichtete *jiao*-Opferzeremonie. Der hierfür aufgehäufte Erdaltar verfügt über eine Seitenlänge von zwölf Fuß und eine Höhe von neun Fuß. Unterhalb von ihm wurde ein auf [mehreren] Jadetäfelchen verfasstes Schreiben [vergraben], das geheim gehalten wurde 封泰山下東方，如郊祠太一之禮。封廣丈二尺，高九尺，其下則有玉牒書，書秘。¹⁴⁴

In diesem Bericht wird jedoch nicht erwähnt, ob das auf Jadetäfelchen verfasste Schreiben in einen Behälter eingelegt oder mit einem Siegelabdruck versehen wurde.¹⁴⁵ Laut

143 Li vermutet, dass zwei verschiedene kaiserliche Siegel bei der Versiegelung verwendet worden sein könnten (Li Ling 2004, 357).

144 *Shiji*, 28.1398.

145 Nach Ansicht von Feng wurde der wichtigste Teil der *feng*-Opferzeremonien vom ersten Kaiser und von Kaiser Wu deswegen geheim gehalten, weil sie sich um Unsterblichkeit bemühten. Kaiser Guangwu strebte sich danach, die Legitimität seiner Herrschaft durch eine *feng*-Opferzeremonie zu erlangen (Feng Shi 2006, 49).

dem Werk *Houhanshu* wurde das unter der Unterherrschaft von Kaiser Wu praktizierte rituelle Verfahren der *feng*-Opferzeremonie größtenteils von Kaiser Guangwu übernommen, der am 12. Febr. 56 n. Chr. auf dem Berg Tai eine *feng*-Opferzeremonie durchführen ließ. Ein Text wurde auf sogenannten „Jadetäfelchen *yudie* 玉牒“ verfasst, die eigentlich aus grünem Gestein angefertigt, in eine aus Quadersteinen gefertigte Truhe eingelegt, mit einem *jian*-Jadetäfelchen 玉检 verbunden und durch ein quadratisches kaiserliches Jadesiegel mit der Seitenlänge 1,2 Zoll (2,8 cm) versiegelt (Abb. 3-57) wurden. Weitere zehn *jian*-Steinplatten 石检 wurden um die Steintruhe herum platziert und mithilfe einer Goldschnur mit ihr verbunden. Die *jian*-Steinplatten wurden mit Vertiefungen versehen, in die ein aus Quecksilber und Gold vermischter Versiegelungston eingefüllt wurde. Der Versiegelungston wurde dann mit einem quadratischen kaiserlichen Jadesiegel, dessen Seitenlänge 5 Zoll (11,6 cm) betrug, gestempelt (Abb. 3-58). An den vier Ecken der Steintruhe wurden schließlich zwölf Steinpfosten angeschlossen, die sich nach den vier Himmelsrichtungen richteten (Abb. 3-59).¹⁴⁶

Leider sind heute keine Überreste dieses von Kaiser Guangwu errichteten Monumentes erhalten. Ein sogenanntes Jadetäfelchen wurde jedoch bei der Ruine des Palastes Gui in der hanzeitlichen Stadt Chang'an gefunden. Dabei handelt es sich um ein Bruchstück eines aus dunkelgrünem Gestein angefertigten Täfelchens, dessen erhaltene Länge, Breite und Stärke jeweils 13,8 cm, 9,4 cm und 2,7 cm beträgt. In die Vorderseite des Steintäfelchens wurde eine fünfzeilige Inschrift in Siegelschrift eingeritzt und anschließend mit Zinnober beschrieben (Abb. 3-60). Das Bruchstück war sehr wahrscheinlich ein Teil des auf sogenannten „Jadetäfelchen“ verfassten Schreibens, das für die geplante *feng*-Opferzeremonie von Kaiser Wang Mang im Voraus angefertigt und im Palast Gui aufbewahrt wurde.¹⁴⁷

Die auf Steinplatten oder Steinschafen eingemeißelten grabschützenden Texte fanden vorrangig in der angrenzenden Region der Provinzen Shandong, Jiangsu, Anhui und Henan Verbreitung. Dies deutet darauf hin, dass die Formen der grabschützenden Steininschriften auf die „Jadetäfelchen“, die bei der *feng*-Opferzeremonie von Kaiser Guangwu auf dem Berg Tai verwendet wurden, zurückgeführt werden können. Anders als „Jadetäfelchen“, die mittels *jian*-Steinplatten versiegelt wurden, war jedoch die Art ihrer Versiegelung anders: Die Versiegelung erfolgte durch das Stempeln unmittelbar auf eine Vertiefung auf dem Stein selbst. In diesem Sinne ähnelten sie ebenfalls den *jian*-Steinplatten. Deshalb handelt es sich bei den grabschützenden Steinplatten somit um eine Verschmelzungsform der Jadetäfelchen und der *jian*-Steinplatten.

146 Es wurde auch berichtet, dass Erden in fünf verschiedenen Farben, die jeweils einer Himmelsrichtung entsprechen, dem Versiegelungston beigemischt wurden (*Houhanshu*, 3164–3165/3170).

147 Feng Shi 2006, 54.

3.3 Der Raum

3.3.1 Die physische Position der Begräbnistexte und grabschützenden Töpfe im Grab

Einige Begräbnistexte und grabschützende Töpfe befanden sich bei der Ausgrabung noch in ihrer ursprünglichen Position. Eine Übersicht hierzu gibt Tabelle 50:

Tabelle 50. Position der Begräbnistexte und der grabschützenden Töpfe im Grab (Pos. = Position; Seitenf. = Seitenfach; Grabk. = Grabkammer; Kopf. = Kopfende; Hauptk. = Hauptkammer)

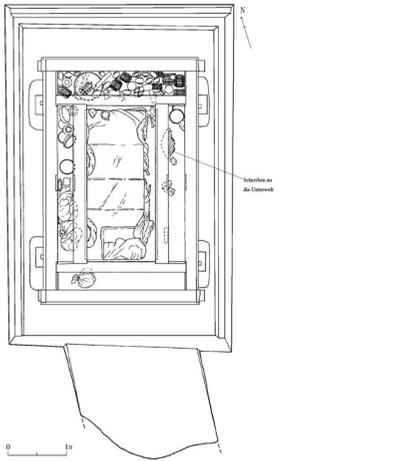
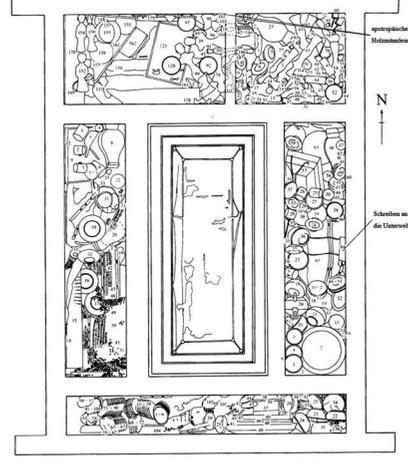
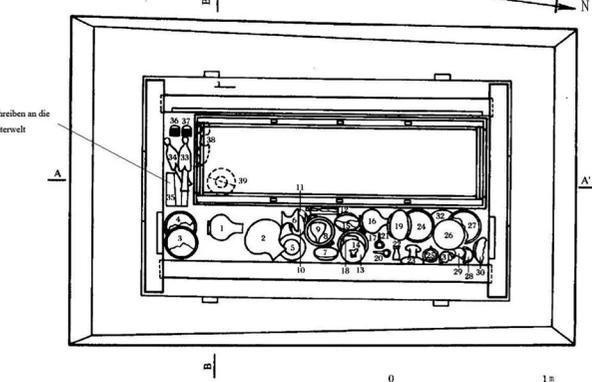
Nr.	G. 01	G. 03
Pos.	im östlichen Seitenf. der Grabk.	im östlichen Seitenf. der Grabk.
Abb.		
Nr.	G. 02	G. 04
Pos.	am Kopf. der Sargk.	im Kopffach oder im Seitenf. der Grabk.
Abb.		/

Tabelle 50 (Fortsetzung)

<p>Nr.</p>	<p>G. 05</p>	<p>G. 06</p>
<p>Pos.</p>	<p>im Seitenf. der Grabk.</p>	<p>im Seitenf. der Grabk.</p>
<p>Abb.</p>	<p>apotropäische Holzmännlein</p> <p>Schreiben an die Unterwelt Register der Grabbeigaben</p>	<p>/</p>
<p>Nr.</p>	<p>G. 07</p>	<p>G. 10</p>
<p>Pos.</p>	<p>am Kopf. der Sargk.</p>	<p>am Kopf. des Sarges</p>
<p>Abb.</p>	<p>Schreiben an die Unterwelt</p>	<p>/</p>

Tabelle 50 (Fortsetzung)

<p>Nr.</p>	<p>G. 08</p>	<p>G. 12</p>
<p>Pos.</p>	<p>im Seitenf. der östlichen Grabk.</p>	<p>auf dem Deckel des Sarges</p>
<p>Abb.</p>		<p>/</p>
<p>Nr.</p>	<p>G. 09</p>	<p>G. 11</p>
<p>Pos.</p>	<p>im westlichen Sarg und an dessen Kopf.</p>	<p>auf dem Deckel des Sarges</p>
<p>Abb.</p>		<p>图二 墓 23 平面图</p> <p>1. 灰陶灶 2. 灰陶钵 3. 灰陶瓶 4. 灰陶井 5. 漆合 6—7. 漆耳杯 8. 木轴角鼻 9. 木马 10, 12, 13. 木合 11. 麻履鞋 14—16. 粮食三包 17. 漆旋 18—20. 红陶盘 21. 灰陶罐 22, 31. 红陶仓 23, 24. 木鸡 25—27. 木羊 28. 木狗 29. 木牛 30. 木车 32. 货币二</p>

Tabelle 50 (Fortsetzung)

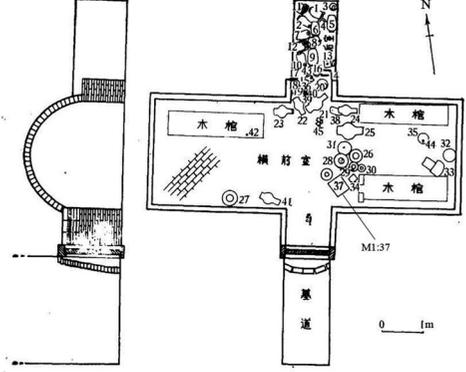
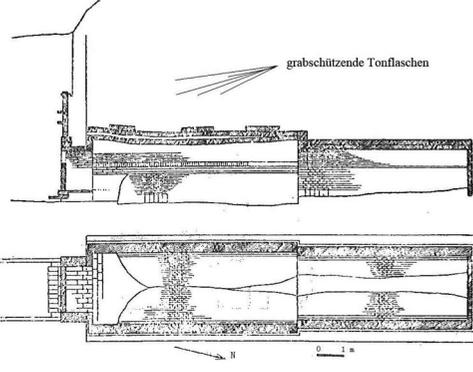
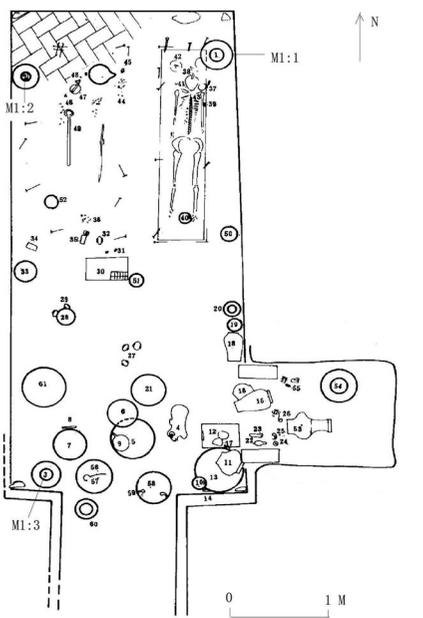
<p>Nr.</p>	<p>K. 01</p>	<p>T. 04</p>
<p>Pos.</p>	<p>am Ende eines Holzсарges, fast unmittelbar hinter dem Durchgang</p>	<p>in der Erde oberhalb des Tonnengewölbes der Hauptk.</p>
<p>Abb.</p>	 <p>图一 墓葬平、剖面</p> <p>1—10.陶仓 11,12.漆棺 13,14.陶灶 15,35.陶井 16,17,18,24,29.陶罐 19,27,28.陶甗 20,21,22,23,24,25,30,41.陶釜 31—34.陶瓮 36.陶陶 37.铜字印 38.瓦当 39,45.陶鸡 42.瓦珠 43,44.水斗 45.泥陶片</p>	 <p>grabschützende Tonflaschen</p>
<p>Nr.</p>	<p>T. 14</p>	
<p>Pos.</p>	<p>am Kopf. der Särge oder direkt hinter der Grabtür</p>	
<p>Abb.</p>	 <ul style="list-style-type: none"> 1—3. 陶神瓶 11, 13, 16, 50 —52, 61. 陶罐 4. 陶羊 5, 6, 60. 陶盘 7, 33, 64. 陶圆盒 8, 43. 铁刀 9. 陶斗 10. 陶豆 12. 陶甗 14, 22. 陶鸡 15, 18—20. 陶仓 17. 陶釜 21, 50. 陶洗 23. 陶狗 24, 42. 铜饰 25, 26, 31. 铜饰 27. 29, 32. 陶耳杯 28. 陶博山炉 30. 陶猪圈 34, 35. 石板 36, 44. 铜钱 37. 铁镜 38. 铜发卡 39. 石珠 40, 48. 瓦当 41. 蚌珠 45, 46. 铜弩机 47. 铜镜 49. 铜刀 53, 54. 陶壶 55. 铜车饰 56. 铜洗 57. 铜斗 58. 陶鼎 59. 陶勺 	

Tabelle 50 (Fortsetzung)

<p>Nr.</p>	<p>T. 22</p>	<p>T. 23</p>
<p>Pos.</p>	<p>direkt hinter der Grabtür</p>	<p>an den Ecken und in der Mitte der Hauptk.</p>
<p>Abb.</p>		
<p>Nr.</p>	<p>T. 30</p>	
<p>Pos.</p>	<p>auf der Achsellinie des Durchgangs hinter der Grabtür und am Fußende des Sarges</p>	
<p>Abb.</p>	<p style="text-align: center;">图三六八 中华世纪城小区M22平、剖面图</p> <p style="text-align: center;">1. 陶甬 2. 陶纹 3. 陶罐 4. 铜镜 5. 铁刀 6. 铜钱</p>	

Tabelle 50 (Fortsetzung)

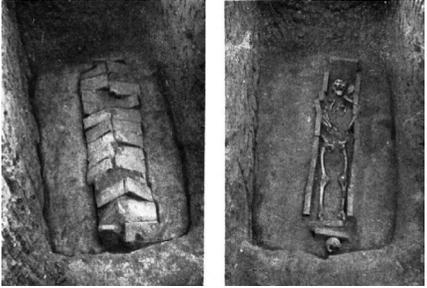
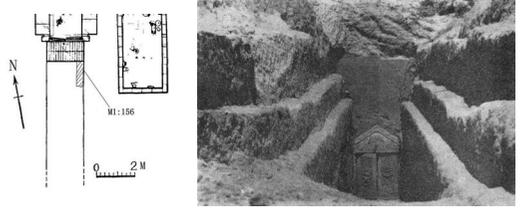
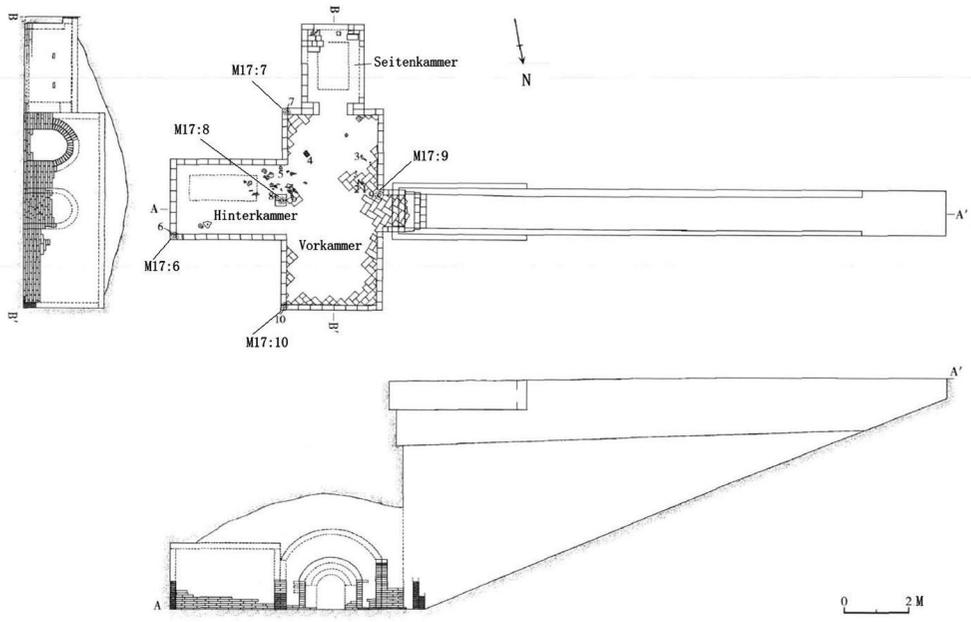
Nr.	T. 37	N. 11
Pos.	am Fußende des Sarges	unterhalb der am Ende der Grabrampe errichteten Ziegelsteinmauer
Abb.		
Nr.	N. 12	
Pos.	an der Nordostecke der Sargk., Südost- und Nordostecke der Hauptk., Südostecke des Durchgangs sowie unter der Ziegelsteinsäule der Sargk.	
Abb.		

Tabelle 50 (Fortsetzung)

<p>Nr.</p>	<p>N. 17</p>	
<p>Pos.</p>	<p>am Fuß- und Kopf. eines Sarges</p>	
<p>Abb.</p>		
<p>Nr.</p>	<p>N. 20</p>	<p>Nr. 01</p>
<p>Pos.</p>	<p>in der Hauptk. unmittelbar hinter dem Durchgang und in der Sargk. neben dem Sarg</p>	<p>an den Köpfen der Bestatteten</p>
<p>Abb.</p>	<p style="text-align: center;">图一八一 西北国棉五厂M21平、剖面图</p> <p>1. 6. 28. 陶瓶 2. 7~11. 29. 37. 陶罐 3. 铜镜 4. 5. 30. 陶壶 12. 13. 陶仓 14. 26. 陶井 15. 陶釜 16. 陶灶 17. 陶柱 18. 27. 陶甗 19. 陶甗 20. 35. 陶灶 21. 38~44. 陶耳杯 22. 24. 陶鸡 23. 陶案 25. 32. 陶盘 31. 铁钉 33. 34. 陶碗 36. 陶勺</p>	

Tabelle 50 (Fortsetzung)

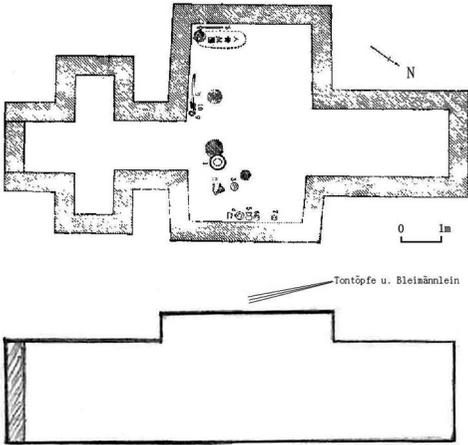
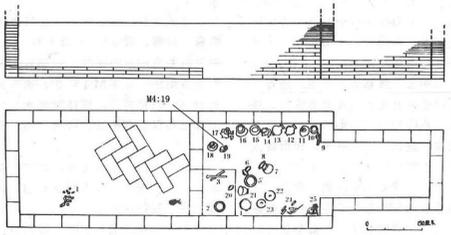
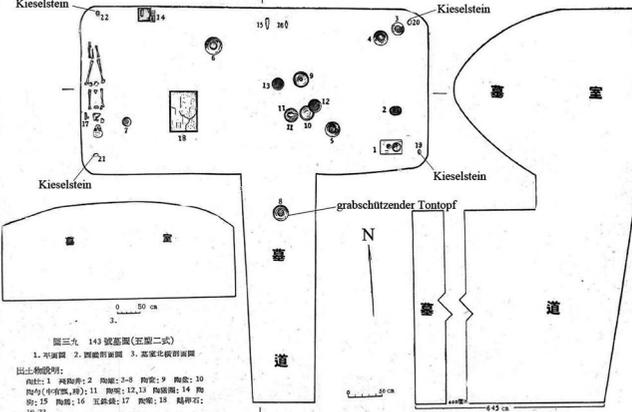
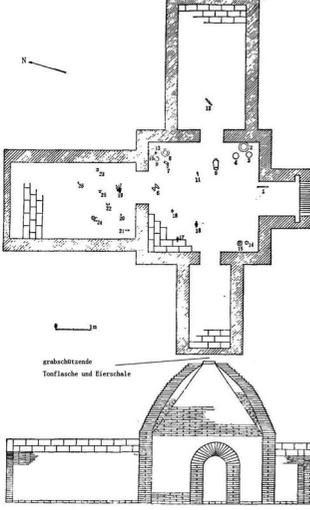
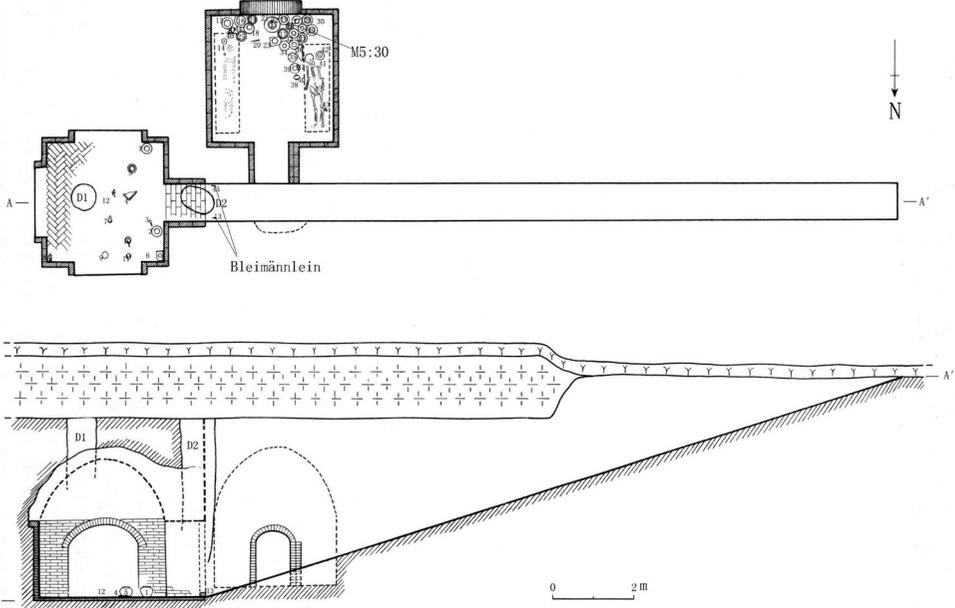
<p>Nr.</p>	<p>BM. 03</p>	<p>Nr. 12</p>
<p>Pos.</p>	<p>oberhalb des Gewölbes der Hauptk.</p>	<p>direkt vor dem Sargbett</p>
<p>Abb.</p>		 <p>图四 铺镇85M4平剖面图(1/100)</p> <p>1.五珠钱 2.铜洗 3.铜削刀及铜尺 4.5.铜盘 6.耳杯形铜灯 7、8.铜釜 9.陶爵 10、14—18陶罐 19陶罐〈内装铅入10个〉 11—13陶壶 20.铜耳杯 21.铜塞 22、23.铜镜 24.摇钱树 25.陶井</p>
<p>Nr.</p>	<p>Nr. 16 M143</p>	<p>Nr. 17</p>
<p>Pos.</p>	<p>am Boden des Zugangsschachtes auf der Achsellinie des Durchgangs</p>	<p>oberhalb des Kuppelgewölbes der Hauptk.</p>
<p>Abb.</p>	 <p>图三九 143 号墓室(瓦棺二式)</p> <p>1.平案 2.陶碗 3.陶碗 4.陶碗 5.陶碗 6.陶碗 7.陶碗 8.陶碗 9.陶碗 10.陶碗(中有珠,串) 11.陶碗 12,13.陶碗 14.陶碗 15.陶碗 16.五珠钱 17.陶碗 18.陶碗 19.陶碗</p>	 <p>图二 北原汉墓中, 剖面图</p> <p>1,31.铜刀 2,4,11—15.陶罐 3,4.陶罐 5.陶釜 6.铜豆 7.漆片 8.漆器 10.漆 11.铜灯 12.铜碗 14—18.漆器 19.五珠钱 20.漆器 21.铜灯 22.漆器 24.铜杯 25.漆器 26.铜器</p>

Tabelle 50 (Fortsetzung)

Nr.	Nr. 22
Pos.	in der Seitenkammer am Kopf. des rechten Sarges
Abb.	 <p style="text-align: center;">图二一 西北有色金属研究院M5平、剖面图</p> <p>1、5、15、18、19、21、24、27~34.陶罐 2、16.陶碗 3、37.陶勺 4、36.陶案 6、23.陶灶 7.陶狗 8.陶猪 9、39.陶盘 10、35.陶斗 11、38、40、44.陶耳杯 12、43.铜钱 13、45.铅人 14、42.铜镜 17、25.陶盆 20.铁灯 22.陶井 26.陶樽 41.铜钟</p>

Wie in der obigen Tabelle dargestellt, wurden Begräbnistexte und grabschützende Tontöpfe hauptsächlich in die folgenden Bereiche eines Grabes platziert:

1. am Kopf- oder Fußende eines Sarges oder direkt am Kopf des Leichnams (T. 14, T. 30, T. 37, N. 17, N. 20, Nr. 01, Nr. 12, Nr. 16 M143, Nr. 22, K. 01, G. 02, G. 07, G. 09, G. 10, G. 11, G. 12);
2. im Bereich der Grabtür, entweder vor ihr (in der Grabrampe: N. 11) oder hinter ihr (im Durchgang oder kurz hinter dem Durchgang zu einer Grabkammer: K. 01, T. 14, T. 22, T. 30, N. 20, Nr. 16 M143);
3. in einem Seitenfach der Grabkammer (G. 01, G. 03, G. 05, G. 06, G. 08, G. 04?);
4. im Boden der Haupt- und Sargkammer (T. 22, N. 12);
5. in der Erde oberhalb des Gewölbes der Hauptkammer (T. 04, BM. 03, Nr. 17).

3.3.2 Die symbolische Position der Begräbnistexte und grabschützende Töpfe im Grab

Die Anzahl der Gräber, bei denen Begräbnistexte oder grabschützende Tontöpfe am Kopfende eines Sarges oder unmittelbar am Kopf des Leichnams platziert wurden, ist am größten. Die Praxis die Begräbnistexte in diesen Bereich zu positionieren, dauerte vom Anfang der West-Han-Zeit bis zum Ende der Ost-Han-Zeit an. Der hohe Anteil der so vorgefundenen Gräber und die Kontinuität der Praxis weisen darauf hin, dass das Kopfende des Sarges eine besonders schutzwürdige Stelle für den Bestatteten darstellt.¹⁴⁸

Die meisten westhanzeitlichen Gräber, aus denen Schreiben an die Unterwelt zutage gefördert wurden, befinden sich in der ehemaligen Region Chu. Huang zufolge wurde der Innenraum der Gräber in der Region Chu von der Zhanguo-Zeit an allmählich in mehrere Teile eingeteilt, indem mithilfe von Quer- und Längsbalken Seitenfächer sowie Kopf- und Fußfächer vom zentralen Sargraum abgeteilt wurden. Zugleich lässt sich in der Region Chu eine besondere Entwicklung bei der Gestaltung des Grabinnenraums nachvollziehen: Türen oder Fenster wurden auf Trennbalken und Trennwände gemalt oder aus ihnen heraus geschnitzt, sodass die vormals abgetrennten Innenräume nun miteinander verbunden waren. Huang vertritt die Meinung, dass die bildlich dargestellten oder physisch vorhandenen Türen und Fenster dazu dienten, der Seele des Bestatteten ein freies Umherwandeln im Grab, wie durch die Wohnräume eines Hauses, zu ermöglichen.¹⁴⁹

Die symbolische Bedeutung der Gliederung des Grabinnenraums wird beim Grab M1 bei Mawangdui besonders gut veranschaulicht. In seiner Studie dieses Grabes stellt Wu fest, dass das Kopffach die „innere Kammer *qin* 寢“ des Bestatteten symbolisiert, während beide Seitenfächer und das Fußfach die Lagerräume des unterirdischen Hauses darstellen.¹⁵⁰ Merkwürdigerweise beherbergte das Grab M1 insgesamt 33 Pfirsichmännlein, allesamt grob geschnitzt und in schwarzer Tinte mit Gesichtszügen bemalt (Abb. 3-61)¹⁵¹. Des Weiteren befanden sich hier drei bekleidete apotropäische Holzmännlein auf dem Deckel des Innensarges sowie im östlichen, südlichen und westlichen Zwischenraum zwischen dem Innensarg und dem nächsten umhüllenden Sarg (Abb. 3-62).¹⁵² Das Nord- bzw. Kopfende des Innensarges blieb jedoch unbewacht, d. h.,

148 Die Inschrift *guantoushou* 棺頭首 des grabschützenden Tontopfes (N. 17) gibt darüber Auskunft, dass er an das Kopfende eines Sarges platziert worden sein muss.

149 Huang Xiaofen 2003, 65–69.

150 Wu Hung 1992, 135.

151 Lu unterscheidet jene 33 unbekleideten Pfirsichmännlein, die er als *taogen* 桃梗 bezeichnet, von den drei bekleideten Männlein, die er als *taoren* 桃人 bezeichnet (Lu Xixing 2012, 79). Es bleibt jedoch unklar, aus welchem Holz die drei bekleideten Männlein hergestellt sind.

152 Changsha mawangdui yihao hanmu 1973, 100.

an dieser Stelle wurde offenbar ganz bewusst auf die Platzierung der apotropäischen Holzmännlein verzichtet. Hieraus ist zu schließen, dass das Kopffende des Innensargs wohl für eine Art „Eingangsbereich“ gehalten wurde, durch den die Seele des Bestatteten zwischen dem Kopffach und dem Sargraum ein- und ausgehen konnte.

Die Beigaben im Grab M3 bei Mawangdui waren bei ihrer Auffindung auf eine ähnliche Weise angeordnet. Dem Autor des Ausgrabungsberichts zufolge symbolisieren das Kopffach, das östliche Seitenfach, das westliche Seitenfach und das Fußfach jeweils die Audienzhalle, das Wohnzimmer, den Lagerraum und die Küche des Bestatteten.¹⁵³ Zwei grob geschnitzte Pflanzmännlein ohne Bemalung wurden auf den Deckel des mittleren Holzsarges, nämlich zwischen den Außensarg und den mittleren Sarg gelegt (Abb. 3-63). Am Nordende des westlichen Seitenfaches, das an das Kopffach angrenzt, sowie an der Tür in der Mitte des Kopffachs befanden sich jeweils zwei aus einer dünnen Holzplatte ausgeschnittene Holzmännlein mit Gesichtszügen und Kleidern in grober Tintenzeichnung (Abb. 3-64, 3-65). Im Vergleich zu den anderen realistischen Holzfigurinen aus demselben Grab, die als kleine runde Plastiken ausgeführt sind, ist die Darstellung der dünnen Holzmännlein eher abstrakt (Abb. 3-66). Angesichts ihrer Form und Position ist anzunehmen, dass sie über eine apotropäische Funktion verfügten.¹⁵⁴

Anhand des Vergleichs der Gräber M3 und M1 bei Mawangdui, lässt sich deutlich erkennen, dass das Kopffach eine dominante Stelle unter den abgeteilten Räumen einnahm, die den in der Mitte befindlichen Sargraum umgaben. So wurden nicht nur die meisten Holzfigurinen im Kopffach platziert, sondern sie wurden mit sonstigen Grabbeigaben, wie z. B. Speisetablets, Schuhen, Musikinstrumenten und Besteck, derart arrangiert, dass die Seele des Grabherrn dort einen bequemen Sitzplatz finden, Musik genießen und Mahlzeiten einnehmen konnte. Das Kopffach sollte dem Verstorbenen offenbar als Raum für leichte Unterhaltung sowie dem Empfang von Besuchern dienen. Der an das Kopffach angrenzende Sargraum, der aus mehreren einander umschließenden Holzsärgen bestand, symbolisiert meines Erachtens hingegen den Schlafrum.

Auch bei den anderen Gräbern der West-Han-Zeit, deren Innenräume nicht durch Quer- und Längsholzbalken in mehrere Partien eingeteilt waren, stellte meines Erachtens der Holzsarg den Schlafrum dar. Entsprechend bildete der Raum am Kopffende des Holzsargs den Eingangsbereich des Schlafrums. Damit ist zu erklären, dass die Begräbnistexte zu dieser Zeit oft am Kopffende des Holzsargs oder unmittelbar am Kopf des Bestatteten platziert wurden.

Bei mehreren Gräbern konnten verschiedene Schreiben an die Unterwelt jeweils in einem Seitenfach der Grabkammer aufgefunden werden (G. 01, G. 03, G. 05, G. 06,

153 He Jiejun 2004, 42–43.

154 Lu bezeichnet die vier dünnen Holzmännlein als *taoren* 桃人 (Lu Xixing 2012, 79). Es bleibt aber ebenfalls unklar, aus welchem Holz sie sind.

G. 08). Ihre Position spiegelt meines Erachtens die Vorstellung wider, dass die Übergabe des Haushaltsregisters an die Beamten der Unterwelt nicht unbedingt im Schlafräum erfolgen musste, sondern auch in einem anderen Raum stattfinden konnte.

Die meisten Gräber, aus denen Begräbnistexte und grabschützende Tontöpfe zutage gefördert wurden, lassen sich auf die Mitte bis auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren, einen Zeitraum, als das Kammergrab *shimu* 室墓 vollständig an die Stelle des Schachtgrabes *guomu* 槨墓 trat. Huang zufolge waren die zwei wichtigsten Schritte bei der formalen Entwicklung der Grabarchitektur die Einführung der horizontal geöffneten Grabtür und die Entstehung des „Raums der Opferung *jisi kongjian* 祭祀空間“, der gemeinsam mit dem hinter ihm befindlichen Raum der Bestattung die beiden Zentren des Grabes bildeten.¹⁵⁵

Mit der Einführung der horizontal geöffneten Grabtür übernahmen die Grabtür und die Tür der Sargkammer jeweils die Funktion der Tür der unterirdischen Wohnung bzw. der Tür des Schlafzimmers. Beide Türbereiche benötigten besonderen Schutz. Daher ist nachvollziehbar, dass die Anzahl der aufgefundenen Begräbnistexte oder grabschützenden Tontöpfe im Bereich der Grabtür am zweitgrößten war. Die Objekte wurden oft im Bereich hinter der Grabtür, nämlich im Durchgang oder kurz hinter dem Durchgang, platziert. Eher selten wurden sie vor der Grabtür, also in der Grabrampe (N. 11), abgelegt. Am Ende der Grabrampe vor der Grabtür des Grabes M2 bei Houshiguo erhoben sich bei der Ausgrabung vor der östlichen Erdwand zwei aneinander gebaute Ziegelsteinmauern, mit einer Höhe von 280 cm und einer Breite von 45–62 cm (Abb. 3-67). Der Abstand zwischen beiden Mauern betrug etwa 15 cm. Der Autor des Ausgrabungsberichts vermutet, dass die beiden Ziegelsteinmauern zur Verstärkung der Grabrampe gedient haben konnten.¹⁵⁶ Jedoch wäre es aus rein statischen Gründen nicht unbedingt notwendig gewesen, zu diesem Zweck jene schmale Spalte zwischen beiden Ziegelsteinmauern zu belassen. Eine sehr ähnliche Ziegelsteinmauer wurde vor der Grabtür im Grab M1 bei Houshiguo errichtet, das aufgrund des fast identischen Grundrisses und der gleichen Ausrichtung der Grabrampe sehr wahrscheinlich derselben Familie angehörte (Abb. 3-68). Hier wurde unterhalb der Ziegelsteinmauer ein grabschützender Tontopf vergraben (Abb. 3-69). Daraus ist zu schließen, dass die Ziegelsteinmauern bei beiden Gräbern eine ähnliche Funktion einnahmen, nämlich die grabschützende Wirkung der Tontöpfe zu bestärken. Folglich konnte meines Erachtens sehr wohl auch zwischen den Ziegelsteinmauern von Grab M2 ursprünglich ein grabschützender Tontopf platziert worden sein, der jedoch heute nicht mehr erhalten ist.

Huang bezeichnet den gesonderten Raum des Kammergrabes, der sich vor dem Sargraum befindet und unter allen Grabkammern oft die am höchsten gelegene ist, als

155 Huang Xiaofen 2003, 90–93.

156 Zhao Shigang & Ou Zhengwen 1987, 131.

den Raum der Opferung. Jener Raumtypus hat sich ihm zufolge aus dem Kopffach des Schachtgrabes entwickelt. Im Kopffach wurden, wie z. B. bei den Gräbern M1 und M3 bei Mawangdui, jedoch nicht nur Essgeräte wie Speisetablette und Ohrschalen platziert, sondern auch weitere Gattungen von Beigaben wie Holzfigurinen, Tonweihrauchbrenner, Tonlampen und Bambusmatten. Daher fungierte dieser Raum meines Erachtens vor allem als Wohnraum des Grabes, während der Sargraum als Schlafraum diente. Das Grab bei Qilihe, datiert auf das Ende der Ost-Han-Zeit, weist eine ähnliche innere Gliederung auf (Abb. 3-70). Im linken Teil der quer zur Hauptachse liegenden Hauptkammer erhebt sich hier eine Ziegelsteinterrasse über den rechten Teil des Raumes. Auf der erhöhten Terrasse wurde ein Set aus Tonmodellen von Essgeräten, mehrere Musiker- und Tänzerfiguren aus Ton sowie eine große Tonlampe platziert. Hinter einem Speisetablett befand sich ein leerer Platz, der wohl für die Seele des Grabherrn bestimmt war. An den Ecken des linken Teils der Hauptkammer befanden sich jeweils Tonmodelle von Küchengeräten, Hühnern, Schweinekoben und einem Hund (Abb. 3-71). Der linke Teil der Hauptkammer fungierte daher vermutlich als Wohnzimmer, der rechte hingegen als Hof. Beide Teile bildeten gemeinsam den Wohnraum des Grabes, während die Sargkammer den Schlafraum darstellte. Somit lässt sich meines Erachtens der Innenraum des Grabes entlang seiner Hauptachse schematisch in drei Partien einteilen: den Türbereich, den „vorderen Wohnraum *qiantang* 前堂“ und den „hinteren Schlafraum *houshi* 後室“.

Dem Autor des Buches *Shaogou hanmu* zufolge wurde die Hauptkammer bereits in der Jin-Zeit als *qiantang* 前堂 bezeichnet.¹⁵⁷ In ähnlicher Weise trägt die Hauptkammer im grabeschützenden Text für die Ehefrau von Zhong Zhongyou die Bezeichnung „zentrale Kammer *zhongyang mingtang* 中央明堂“:

B. 02: An den vier Ecken wurden Abwehrzeichen errichtet, in der zentralen Kammer [des Grabes] wurden der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge, Münzen und [mehrere] Bleimännlein [platziert] 四角立封，中央明堂皆有尺六桃券、錢布、鉛（鉛）人。

Huang deutet den Ausdruck *zhongyang mingtang* als „Opferaltar vor dem Grabhügel“.¹⁵⁸ Auf einem grabeschützenden Tontopf, datiert auf das erste Jahr der Regierungsdevise Jingyuan (261 n. Chr.), ist jedoch ein ähnlicher Ausdruck, *yangtang* 央堂, zu finden: „[Ich] beschwichtige die Kränkung der Erde in der mittleren Kammer 謝土央堂“.¹⁵⁹ Da das Ritual der Besänftigung des Gottes der Erde im Grab durchgeführt worden sein muss, bezeichnet der Ausdruck *zhongyang mingtang* oder *yangtang* meines Erachtens

157 Luoyang shaogou hanmu 1959, 45.

158 Huang Jingchun 2004, 64.

159 Zhang Quanmin 2007, 30.

sehr wahrscheinlich die in der Mitte des Grabes befindliche Hauptkammer. Entsprechend beschreiben die Phrase *sijiao lifeng* und ihre Variante *li sijiao fengjie*, die in vier grabschützenden Texten (B. 02, B. 04, Z. 01, Z. 02) auftauchen, die Platzierung der grabschützenden Objekte an den vier Ecken der Haupt- bzw. Sargkammer.

B. 04: Eigens für diesen Zweck wurden an den vier Ecken [des Grabes] Grenzmarkierungen errichtet, die sich nach oben bis zum neunten Himmel und nach unten bis zur neunten Erde ausdehnen 故立四角封界， “ {界} 至九天上、九地下。

3.3.3 Schematische Einteilungen des Raums nach Prinzipien der Zahlenkunst

An die vier Ecken der Hauptkammer des Grabes M143 (Nr. 16 M143) bei Shaogou wurden vier mit Zinnober bestrichene Kieselsteine gelegt (Abb. 3-72). Aus dem Grab C5M346 bei der Fahrzeugfabrik in Luoyang (Nr. 04) wurden 85 kleine flache, annähernd runde Lehmscheiben mit jeweils roter, grüner, weißer oder schwarzer Einfärbung ausgegraben (Abb. 3-73).¹⁶⁰ Sie wurden wahrscheinlich entsprechend der Fünf-Phasen-Lehre an den vier Ecken der Haupt- bzw. Sargkammer platziert.

Der Schutz des Wohnraums des Grabes erfolgte oft dadurch, dass grabschützende Texte oder Töpfe in die Erde oberhalb des Gewölbes der Hauptkammer oder in den Boden der Haupt- bzw. Sargkammer vergraben wurden. So wurde in einem Grab beim Flughafen von Xianyang (Nr. 29) ein Tonbecken oberhalb des Gewölbes der Hauptkammer platziert. Im Becken befanden sich fünf Tontöpfe, wobei ein Topf in der Mitte angeordnet war und die anderen vier ihn umgaben. Die fünf Gefäße waren jeweils mit Realgar, Kalkspat, Zinnober, Flussspat und weißem Quarz befüllt (Abb. 3-74).¹⁶¹ Im Grab bei Nanjiaokou (N. 12) wurden ebenfalls fünf grabschützende Tontöpfe, befüllt mit jeweils einer Sorte Erz, an fünf Stellen im Boden der Haupt- und Sargkammer platziert (Abb. 3-75). Ihre Positionen entsprachen jeweils den vier Kardinalhimmelsrichtungen sowie der Mitte des Grabes.¹⁶² Die grabschützenden Inschriften weisen darauf hin,

160 Ihr Durchmesser beträgt 3,3–5,9 cm, ihre Stärke 1,0–2,5 cm. Die Anzahl der roten, schwarzen, grünen und weißen Lehmscherben beträgt jeweils 30, 38, 4 und 13. Dem Ausgrabungsbericht zufolge sind die roten Lehmscherben mit Zinnober bestrichen (Cheng Yongjian 1999, 3/18).

161 Wang Xiaoqi et al 2016, 350; Liu Weipeng 2009, 3.

162 Dem Autor des Ausgrabungsberichts zufolge wurden in den vergangenen Jahrzehnten im Gebiet von Sanmenxia ähnliche grabschützende Tonflaschen in hanzeitlichen Gräbern entdeckt. Sie befanden sich bei der Ausgrabung unter dem Boden der Grabkammern (Wei Xingtao et al 2009, 18).

dass jede Erzsorte so platziert wurde, um das Unheil aus derjenigen Himmelsrichtung abzuwenden, die nach der Fünf-Phasen-Lehre durch eine andere Himmelsrichtung, der das platzierte Erz zugeordnet ist, gebändigt wird.

N. 12-1 (M17:6): Im Osten [des Grabes] ... [verwende ich] neun Liang Azurit, um die Mitte [des Grabes] zu bändigen 東方...曾青九兩，制中央.

N. 12-2 (M17:7): Im Süden [des Grabes] ... [verwende ich] sieben Liang Zinnober, um den Westen [des Grabes] zu bändigen 南方...丹沙（砂）七兩，制西方.

N. 12-3 (M17:8): In der Mitte [des Grabes] ... [verwende ich] fünf Liang Realgar, um den Norden [des Grabes] zu bändigen 中央...雄黃女{五}兩，制北方.

N. 12-4 (M17:9): Im Westen [des Grabes] ... [verwende ich] acht Liang Arsenopyrit, [um den Osten des Grabes zu bändigen] 西方...礬石八兩.

N. 12-5 (M17:10): Im Norden [des Grabes] ... [verwende ich] sechs Liang Magnetit, um den Süden [des Grabes] zu bändigen 北方...慈（磁）石六兩，制南方.

Die Platzierung der grabschützenden Tontöpfe an den vier Ecken und in der Mitte der Haupt- und Sargkammer spiegelt sich in der Fünfteilung des Raums wider, die einen grundlegenden Aspekt der hanzeitlichen Zahlenkunst *shushu* 數術 bildet (Abb. 3-76). Die weitere Ausdifferenzierung der vier Kardinalhimmelsrichtungen ergibt schließlich eine Neunteilung oder eine Zwölfteilung des Raums (Abb. 3-77, 3-78).

In den grabschützenden Texten finden sich noch einige weitere Beispiele, aus denen die Fünfteilung des Raums inhaltlich abgeleitet werden kann:

T. 24: [Diese Flasche ist im] Süden [der Grabkammer zu platzieren]. Am Tag Yimao, [dem achtundzwanzigsten Tag] des Oktobers des vierten Jahres der Regierungsdevise Jianning, [beschütze ich, der Bote des ...] Herrn, ... 南方。建寧四年十月乙卯，□□帝...

T. 26-1: [Ich] setze den Grabsenior des Nordens, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Gott Canglinjun und den Kriegsgott Wuyiwang hierüber in Kenntnis 告北冢公伯、地下二千石、倉林君、武夷王.

T. 26-2: [Ich] setze den Grabsenior des Westens, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Gott Canglinjun und den Kriegsgott Wuyiwang hierüber in Kenntnis 告西冢公伯、地下二千石、倉林君、武夷王.

N. 25: Dem Süden ist die Farbe Zinnoberrot zugeordnet. [Sein Ton auf der pentatonischen Skala] ist Zi. [Sein entsprechendes] inneres Organ ist das Herz. [Sein ...] sind die Zähne 南方赤, □□{其音}屬徵, □{其}臧(臟)在心, □{其}□齒.

N. 27: [Ich verwende] acht Liang Arsenopyrit, [das dem Metall zugeordnet ist], im Osten [des Grabes] 礬石八兩在東方.

Auch eine Neunteilung des Raums wird in einigen grabschützenden Texten angedeutet:

T. 31: Daher [verwende ich] das Erz Arsenopyrit, um die negativen Energien der Erde, die von Nordwesten ausgehen, bis zu ihrer Vernichtung zu unterdrücken; [ich verwende] das Erz Azurit, um die negativen Energien der Erde, die vom Südosten ausgehen, dem die Erdzweige Si und Chen zugeordnet sind, bis zu ihrer Vernichtung zu unterdrücken 故礬石厭(壓)西□{北}, 曾青厭(壓)東南巳辰上土氣.

S. 02-9: Im Südwesten [befindet sich] die Essenz des Feuers 西南火精.

Die Phrasen *liuren* 六壬 (S. 02-9, S. 04)¹⁶³ und *sichen* 巳辰 (T. 31) in den grabschützenden Texten deuten darauf hin, dass die Zwölftelung des Raums in der grabschützenden Praxis ebenso populär gewesen sein muss.

Bei einer Fünftelung oder Neunteilung des Raums besitzt die Mitte eine dominante Rolle. Daher wurden grabschützende Tontöpfe bisweilen nur in der Mitte des Grabes, nämlich in die Erde oberhalb des Gewölbes der Hauptkammer (T. 04, Nr. 02, Nr. 17) platziert. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass zum einen jene Position die zentrale und die höchste Stelle des Grabes bildet. Zum anderen ist die Mitte nach dem Prinzip der Zahlenkunst dem Element Erde zugeordnet. Deswegen eignet sich die Platzierung der grabschützenden Objekte in dieser Position besonders dazu, das Unheil, das von der Errichtung des Grabes bzw. vom Aufbrechen der Erde ausging, zu eliminieren, wie die Inschriften der fünf Flaschen aus dem Grab von Yang Zhen verdeutlichen:

T. 04: [Die Flasche ist] in die Mitte [des Grabes zu platzieren]. Der Realgar soll den Nachkommen Glück bringen und die Kränkung der Erde beschwichtigen 中央。雄黃利子孫，安土.

163 Für eine Diskussion über den Ausdruck *liuren* in der Zahlenkunst siehe Kapitel 3.2.

4. Die Begräbnistexte im

sozialen Wandel der Han-Zeit

4.1 Die geographische und zeitliche Verteilung der Begräbnistexte

4.1.1 Geographische Verteilung der Begräbnistexte

Einen Überblick über die räumliche Verteilung der Gräber, aus denen die Begräbnistexte ausgegraben wurden, gibt Tabelle 51.

Tabelle 51. Heutige Fundorte der Gräber mit Begräbnistexten und deren angehörige Verwaltungseinheiten in der Ost-Han-Zeit

Nr.	G. 01	G. 02	G. 03	G. 04	G. 05	G. 06
Ort	St. JZ	St. JZ	St. Changsha	St. JZ	St. JZ	St. JZ
Pr.	Nan	Nan	Changsha	Nan	Nan	Nan
Nr.	G. 07	G. 08	G. 09	G. 10	G. 11	G. 12
Ort	St. Suizhou	Kr. Hanjiang	Kr. Xuyi	Kr. Wuwei	Kr. Wuwei	Kr. Wuwei
Pr.	Nanyang	Guangling	Fü. Xiapi	Wuwei	Wuwei	Wuwei
Nr.	K. 01	K. 02	K. 03	K. 04	K. 05	K. 06
Ort	Kr. Yanshi	St. Shaoxing	St. Xinzhou	St. Zhuji	St. LY	St. LY
Pr.	HNY	Kuaiji	Taiyuan	Kuaiji	HNY	HNY
Nr.	K. 07	K. 08	K. 09	K. 10	K. 11	K. 12
Ort	St. Yangzhou	Kr. Mengjin	St. LY	St. LY	St. LY	St. LY
Pr.	Guangling	HNY	HNY	HNY	HNY	HNY
Nr.	T. 01	T. 02*	T. 03	T. 04**	T. 05	T. 06
Ort	Kr. Baoji	St. XA	St. LY	St. TG	Pro. H/S	Kr. Hu
Pr.	YFF	JZY	HNY	HN	?	YFF
Nr.	T. 07	T. 08	T. 09	T. 10	T. 11	T. 12
Ort	Kr. Shaan	St. XA	St. XA	St. XA	St. XY	St. XY
Pr.	HN	JZY	JZY	JZY	YFF	YFF
Nr.	T. 13	T. 14	T. 15**	T. 16	T. 17	T. 18* **
Ort	Kr. Gaoling	St. LY	St. LY	St. XA	St. XA	St. XY
Pr.	Zuopingyi	HNY	HNY	JZY	JZY	YFF
Nr.	T. 19	T. 20	T. 21	T. 22	T. 23	T. 24
Ort	Kr. Linyi	St. XA	St. LY	St. TG	St. LY	St. XA
Pr.	Hedong	JZY	HNY	YFF	HNY	JZY

Die Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit

Tabelle 51 (Fortsetzung)

Nr.	T. 25	T. 26	T. 27	T. 28	T. 29	T. 30
Ort	Kr. Yanshi	St. XA	St. Xinzhou	St. XY	St. XA	St. XA
Pr.	HNY	JZY	Taiyuan	YFF	JZY	JZY
Nr.	T. 31	T. 32	T. 33	T. 34	T. 35	T. 36
Ort	St. XA	Kr. Baoji	St. XA	St. Lintong	St. LY	St. XA
Pr.	JZY	JZY	JZY	JZY	JZY	JZY
Nr.	T. 37	T. 38	T. 39			
Ort	St. LY	St. XA	St. XA			
Pr.	HNY	JZY	JZY			
Nr.	N. 01	N. 02	N. 03	N. 04	N. 05*	N. 06
Ort	Kr. Fengxiang	St. Hancheng	Kr. Huayin	Kr. Hu	Kr. Lingbao	Kr. Baoji
Pr.	YFF	Zuopingyi	HN	YFF	HN	YFF
Nr.	N. 07	N. 08	N. 09	N. 10	N. 11	N. 12**
Ort	St. LY	St. LY	St. LY	St. LY	Kr. Mi	St. Sanmenxia
Pr.	HNY	HNY	HNY	HNY	HNY	HN
Nr.	N. 13	N. 14	N. 15	N. 16	N. 17*	N. 18
Ort	Kr. Gaoyou	St. XA	St. XA	St. XA	St. XA	St. XA
Pr.	Guangling	JZY	JZY	JZY	JZY	JZY
Nr.	N. 19	N. 20	N. 21	N. 22	N. 23	N. 24
Ort	St. XA	St. XA	St. XA	St. XY	Kr. Yanshi	Pro. H/S
Pr.	JZY	JZY	JZY	YFF	HNY	?
Nr.	N. 25	N. 26	N. 27	N. 28	N. 29	N. 30
Ort	Pro. H/S	Pro. H/S	Pr. Shanxi	St. XY	Kr. Shaan	Kr. Yanshi
Pr.	?	?	?	YFF	HN	HNY
Nr.	N. 31	N. 32	N. 33	N. 34	N. 35	N. 36
Ort	St. LY	Kr. Mi	St. LY	St. LY	Kr. Shaan	St. Xi'an
Pr.	HNY	HNY	HNY	HNY	HN	JZY
Nr.	N. 37	N. 38	N. 39	N. 40	N. 41	N. 42
Ort	St. Jining	Kr. Lingbao	St. XA	St. XA	St. XA	St. LY
Pr.	Fü. Rencheng	HN	JZY	JZY	JZY	HNY

Die geographische und zeitliche Verteilung der Begräbnistexte

Tabelle 51 (Fortsetzung)

Nr.	N. 43	N. 44				
Ort	Kr. Lantian	St. XY				
Pr.	JZY	YFF				
Nr.	B. 01	B. 02	B. 03	B. 04	B. 05	B. 06
Ort	Pro. H/S	Kr. Mengjin	Pro. H/S	St. LY	Kr. Bo	St. LY
Pr.	?	HNY	?	HNY	Fü. Pei	HNY
Nr.	B. 07	B. 08	B. 09	B. 10	BM. 01	
Ort	Kr. Fuyang	St. LY	Pro. H/S	Pro. H/S	Pro. H/S	
Pr.	Runan	HNY	?	?	?	
Nr.	H. 01	H. 02				
Ort	?	Kr. Gaoyou				
Pr.	?	Guangling				
Nr.	S. 01	S. 02	S. 03	S. 04		
Ort	Kr. Ju	Kr. Shou	Pro. Anhui, Jiangsu od. Shandong	St. Zibo		
Pr.	Fü. Langya	Jiujiang	?	Fü. Qi		
Nr.	Z. 01	Z. 02	Z. 03			
Ort	Kr. Wangdu	Kr. Wuji	St. XA			
Pr.	Fü. Zhongshan	Fü. Zhongshan	JZY			
Nr.	Y. 2-4	Y. 2-5				
Ort	St. XA	Kr. Jiangning				
Pr.	JZY	Danyang				
Gesamtzahl der Gräber: 129						
Pr. = Präfektur oder das Fürstentum in der Ost-Han; Fü. = Fürstentum; Pro. = Provinz; Kr. = Kreis; St. = Stadt; JZ = Jingzhou; LY = Luoyang; XA = Xi'an; XY = Xianyang; TG = Tongguan; H/S = Henan/Shaanxi; JZY = Jingzhaoyin; HNY = Henanyin; YFF = Youfufeng; HN = Hongnong						
Das Sternchen* und das Doppelsternchen ** hinter der Nummerierung steht für die Verwendung der Bleimännlein und der fünf Erzsorten im betroffenen Grab.						

Tabelle 52. Anzahl der Gräber mit Begräbnistexten in den jeweiligen hanzeitlichen Verwaltungseinheiten

Pr.	HNY	JZY	YFF	HN	Nan	Guangling	Wuwei
Anz.	32+[1]	32+(2)	13+(1)+[1]	9+(1)+[2]	5	4	3
Pr.	Kuaiji	Taiyuan	Zuopingyi	Zhongshan	Xiapi	Danyang	Nanyang
Anz.	2	2	2	2	1	1	1
Pr.	Hedong	Rencheng	Pei	Runan	Langya	Jiujiang	Qi
Anz.	1	1	1	1	1	1	1
Pr.	Changsha	?*					
Anz.	1	12					
Gesamtzahl der Gräber: 129							
Pr. = Präfektur oder das Fürstentum in der Ost-Han; Anz. = Anzahl; YFF = Youfufeng; JZY = Jingzhaoyin; HN = Hongnong; HNY = Henanyin							
* Von den 12 Gräbern ohne genaue Positionierung (Lageangabe) müssen sich 11 Gräber in Provinz Shaanxi, Shanxi oder Henan befunden haben. Das letzte Grab müsste sich in den Provinzen Shandong, Anhui oder Jiangsu befunden haben.							

Die Anzahl der Gräber, aus denen 1. Schreiben an die Unterwelt, 2. Landkaufverträge und 3. grabschützende Texte, Talismane und Siegel bzw. Siegelabdrücke ausgegraben wurden, beträgt jeweils 12, 12 und 105. Die Zahlen verdeutlichen, dass grabschützende Texte eine weitaus größere Verbreitung als Schreiben an die Unterwelt und Landkaufverträge fanden.

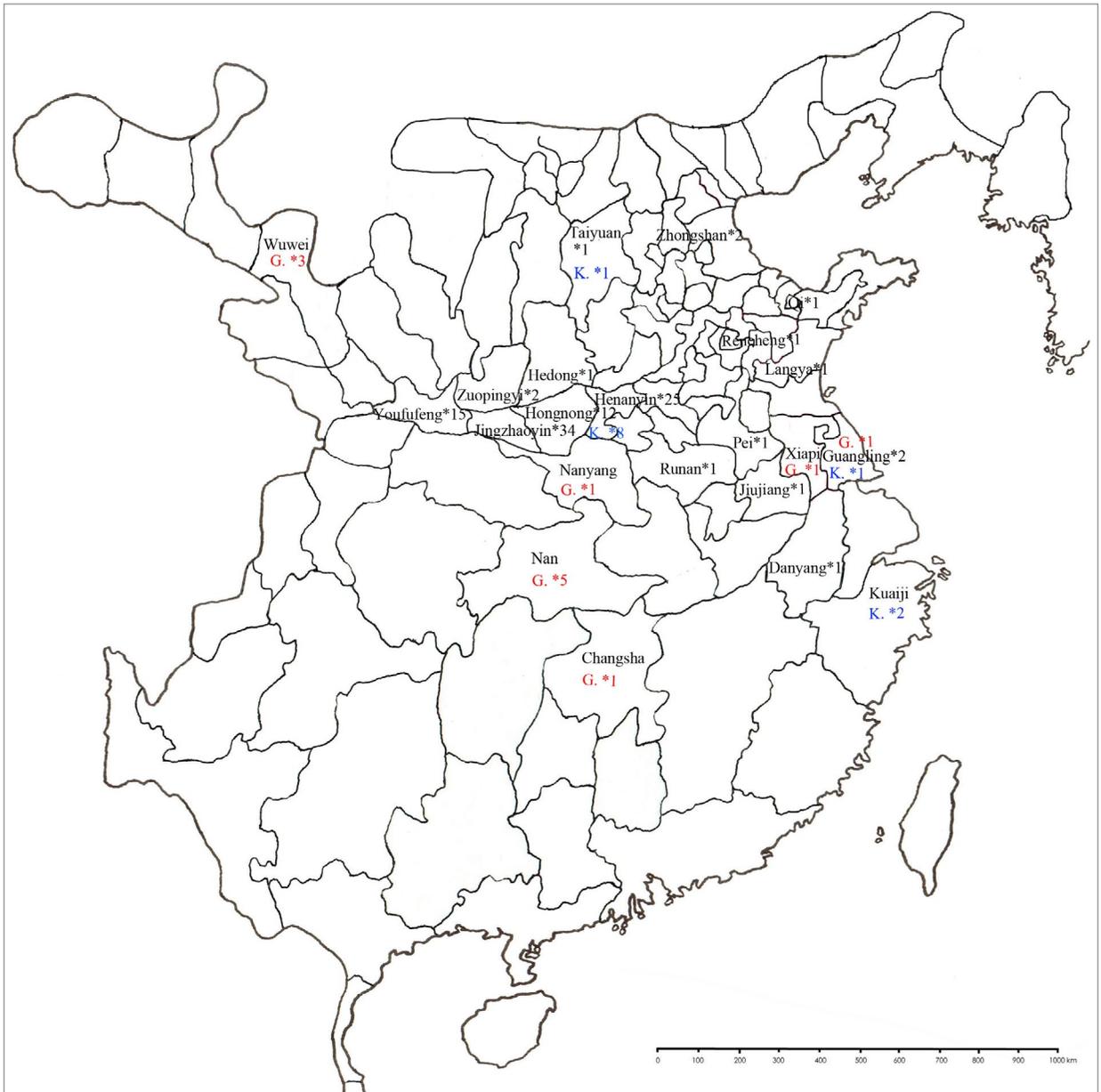
Die geographische Verteilung der hanzeitlichen Gräber, aus denen Begräbnistexte ausgegraben wurden, veranschaulicht Tabelle 52 (Die Anzahlen in Parenthesen und eckigen Klammern stehen jeweils für die Anzahl der Gräber, aus denen Bleimännlein oder fünf Erzsorten zutage gefördert wurden).¹

Landkarte 1 gibt einen Überblick über die geographische Verteilung der genau lokalisierbaren Gräber aus obiger Tabelle.² Die Anzahl der Schreiben an die Unterwelt, der

1 Bleimännlein und die fünf Erzsorten wurden oft in grabschützende Tontöpfe eingefüllt, daher wird die Anzahl der Gräber, aus denen sowohl grabschützende Tontöpfe als auch Bleimännlein oder die fünf Erzsorten zutage gefördert wurden, nicht zweimal gezählt, sondern jeweils in Parenthesen bzw. eckigen Klammern gesetzt.

2 Diese Abbildung basiert auf der Kartenversion von Prof. Giele, der die Karte von Loewe (die wiederum auf die Landkarte von Tan zurückgeht, siehe Loewe 2000, 810, Map 7) bearbeitet hat und sie mir großzügig geschenkt hat. Diese vereinfachte Landkarte wurde schließlich von mir mit Hilfe der Landkarte der Ost-Han-Zeit von Tan (Tan Qixiang 1982–1987, Vol. 2, 40–64) weiter bearbeitet. Die Grenzlinien mehrerer Präfekturen und Fürstentümer wurden von mir entsprechend modifiziert.

Die geographische und zeitliche Verteilung der Begräbnistexte



Landkarte 1. Geographische Verteilung der genau lokalisierbaren Gräber mit Begräbnistexten

Landkaufverträge und der grabschützenden Texte an den verschiedenen Fundorten ist jeweils mit den Zeichen G. *, K. * und * markiert.

Anhand der Kartendarstellung werden folgende Aspekte der geographischen Verteilung der verschiedenen grabschützenden Texte und Objekte ersichtlich.

- Grabschützende Texte, Talismane und Siegel wurden fast allesamt nördlich des Yangtse-Flusses zutage gefördert. Ein Grab in der Präfektur Danyang 丹陽 bildet die einzige Ausnahme. Auch Gräber mit Landkaufverträgen entstammen zumeist dem Gebiet nördlich des Yangtse-Flusses, nur zwei Gräber in der Präfektur Kuaiji 会稽 bilden Ausnahmen. Das Verbreitungsgebiet der Landkaufverträge, dessen Zentrum in der Präfektur Henanyin 河南尹 liegt, überschneidet sich teilweise mit dem Verbreitungsgebiet der grabschützenden Texte, Talismane und Siegel, dessen Zentren die Präfekturen Henanyin und Jingzhaoyin 京兆尹 umfasst. Schreiben an die Unterwelt wurden vor allem in den Präfekturen Nan 南, Changsha 長沙 und Nanyang 南陽 aufgefunden, die in der West-Han-Zeit das Kernland der Region Chu bildeten. Die Präfektur Guangling 廣陵 und das Fürstentum Xiapi 下邳 sind hingegen Kerngebiete der damaligen Region Wu, wo sich jeweils nur *ein* Grab mit Schreiben an die Unterwelt befindet. Der Kreis Wuwei bildete ein weiteres Zentrum, in dem mehrere Schreiben an die Unterwelt aufgefunden wurden.
- In den Präfekturen Youfufeng 右扶風 und Hongnong 弘農, die jeweils an die Präfekturen Jingzhaoyin und Präfektur Henanyin angrenzen, wurden grabschützende Texte aus jeweils zehn bzw. neun Gräbern ausgegraben. Die vier genannten Präfekturen bilden gemeinsam eine schmale waagrechte Zone, die sich größtenteils südlich des Gelben Flusses befindet. Diese Zone weist mit Abstand die meisten Gräber mit grabschützenden Texten auf. In anderen Präfekturen oder Fürstentümern kommen Gräber mit grabschützenden Texten hingegen nur sporadisch vor.

In weiteren Gräbern befanden sich Bleimännlein oder grabschützende Töpfe ohne erhaltene Inschriften. Ihre räumliche Verteilung veranschaulicht Tabelle 53.

Die geographische und zeitliche Verteilung der Begräbnistexte

Tabelle 53. Heutige Fundorte der Gräber mit Bleimännlein oder grabschützenden Töpfe ohne erhaltene Inschriften und deren angehörige Verwaltungseinheiten in der Ost-Han-Zeit

Nr.	Nr. 01	Nr. 02	Nr. 03*	Nr. 04*	Nr. 05 M87*	Nr. 05 M11
Ort	St. LY	St. Xi'an	St. Xi'an	St. LY	Kr. Shaan	Kr. Shaan
Pr.	HNY	JZY	JZY	HNY	HN	HN
Nr.	Nr. 05 M14	Nr. 05 M21	Nr. 05 M23	Nr. 05 M29	Nr. 05 M30	Nr. 05 M50
Ort	Kr. Shaan	Kr. Shaan	Kr. Shaan	Kr. Shaan	Kr. Shaan	Kr. Shaan
Pr.	HN	HN	HN	HN	HN	HN
Nr.	Nr. 05 M80	Nr. 05 M102	Nr. 06	Nr. 07	Nr. 08	Nr. 09
Ort	Kr. Shaan	Kr. Shaan	Kr. Shaan	Kr. Shaan	Lishi	Kr. Mei
Pr.	HN	HN	HN	HN	Xihe	YFF
Nr.	Nr. 10	Nr. 11	Nr. 12*	Nr. 13	Nr. 14	Nr. 15*
Ort	Kr. Mian	St. XA	St. Hanzhong	St. XA	St. XA	Kr. Gaoling
Pr.	Hanzhong	JZY	Hanzhong	JZY	JZY	Zuopingyi
Nr.	Nr. 16 M143	Nr. 16 M144	Nr. 16 M161	Nr. 16 M1035	Nr. 16 M1038	Nr. 16 M1039
Ort	St. LY	St. LY	St. LY	St. LY	St. LY	St. LY
Pr.	HNY	HNY	HNY	HNY	HNY	HNY
Nr.	Nr. 17	Nr. 18	Nr. 19	Nr. 20	Nr. 21	Nr. 22* **
Ort	Kr. Guyuan	St. XA	St. XA	St. XA	St. XA	St. XA
Pr.	Anding	JZY	JZY	JZY	JZY	JZY
Nr.	Nr. 23	Nr. 24	Nr. 25	Nr. 26	Nr. 27	Nr. 28
Ort	St. XA	St. XA	St. XA	St. XA	St. XA	St. XY
Pr.	JZY	JZY	JZY	JZY	JZY	YFF
Nr.	Nr. 29**	Nr. 30**	Nr. 31			
Ort	St. XY	St. XY	St. XY			
Pr.	YFF	YFF	YFF			
Nr.	BM. 02	BM. 03	BM. 04	BM. 05		
Ort	St. Shangzhou	Kr. Suining	St. Qufu	St. XY		
Pr.	JZY	Fü. Xiapi	Fü. Lu	YFF		
Gesamtzahl der Gräber: 49						
LY = Luoyang; XA = Xi'an; XY = Xianyang; HNY = Henanyin; JZY = Jingzhaoyin; HN = Hongnong; YFF = Youfufeng						

Tabelle 54. Anzahl der Gräber mit grabschützenden Texten oder Tontöpfen ohne erhaltene Inschrift oder grabschützenden Siegeln oder Bleimännlein oder fünf Erzsorten in den jeweiligen hanzeitlichen Verwaltungseinheiten

Pr.	HNY	JZY	YFF	HN	
Anz.	ZH.*24 + Nr.*8 + Y.*1 + E.*1	ZH.*32 + Nr.*15 + Y.*1 + BM.*5 + E.*1	ZH.*13 + Nr.*6 + BM.*1 + E.*3	ZH.*9 + Nr.*12 + BM.*2 + E.*2	
Pr.	ZPY	Hanzhong	Xiapi	Guangling	
Anz.	ZH.*2 + Nr.*1 + BM.*1	Nr.*2 + BM.*1	Nr.*1 + BM.*1	ZH.*2	
Pr.	Zhongshan	Pei	Xihe	Langya	
Anz.	ZH.*2	ZH.*1	Nr.*1	ZH.*1	
Pr.	Danyang	Qi	Taiyuan	Lu	Anding
Anz.	ZH.*1	ZH.*1	ZH.*1	BM.*1	Nr.*1
Pr.	Rencheng	Jiujiang	Runan	Hedong	?
Anz.	ZH.*1	ZH.*1	ZH.*1	ZH.*1	ZH.*12
Pr. = Präfektur oder das Fürstentum in der Ost-Han; Anz. = Anzahl; JZY = Jingzhaoyin; YFF = Youfufeng; HNY = Henanyin; ZPY = Zuopingyi; HN = Hongnong					

Die geographische Verteilung der hanzeitlichen Gräber, aus denen grabschützende Texte (ZH.), Töpfe ohne erhaltene Inschrift (Nr.), grabschützende Siegel (Y.), Bleimännlein (BM.) oder fünf Erzsorten (E.) ausgegraben worden sind, lässt sich mit Tabelle 54 und Landkarte 2 veranschaulichen.

- Die obige Statistik, in der grabschützende Töpfe ohne erhaltene Inschrift und Bleimännlein mitberücksichtigt werden, zeigt ein ähnliches Ergebnis. Die entsprechenden Gräber verteilen sich größtenteils auf die vier benachbarten Provinzen Henanyin, Hongnong, Jingzhaoyin und Youfufeng.

Wenn Schreiben an die Unterwelt, Landkaufverträge und grabschützende Texte, Talismane, Siegel, Töpfe ohne erhaltene Inschrift, Bleimännlein und fünf Erzsorten gemeinsam berücksichtigt werden, lässt sich die geographische Verteilung ihrer unterschiedlichen Materialien mit Tabelle 55 und Landkarte 3 veranschaulichen.

Die geographische und zeitliche Verteilung der Begräbnistexte



Landkarte 2. Geographische Verteilung der Gräber mit grabschützenden Texten oder Tontöpfen ohne erhaltene Inschrift oder grabschützenden Siegeln oder Bleimännlein oder fünf Erzsorten

Tabelle 55. Anzahl der Gräber mit Begräbnistexten oder Tontöpfen ohne erhaltene Inschrift oder grabschützenden Siegeln oder Bleimännlein oder fünf Erzsorten in den jeweiligen hanzeitlichen Verwaltungseinheiten

Pr.	Jingzhaoyin			Taiyuan		Youfufeng	
Anz.	T.*31 + Z.*1 + Nr.*15 + BM.*5 + E.*1			T.*1 + S.*1		T.*13 + Nr.*6 + BM.*1 + E.*3	
Pr.	Henanyin			Hongnong		?	
Anz.	T.*24 + B.*11 + Z.*1 + Nr.*8 + BM.*1 + E.*1			T.*9 + Nr.*12 + BM.*2 + E.*2		T.*5 + B.*5 + H.*1 + S.*1	
Pr.	Changsha	Nanyang	Zhongshan	Danyang	Xihe	Zuopingyi	
Anz.	H.*1	H.*1	Z.*2	Y.*1	Nr.*1	T.*2 + Nr.*1 + BM.*1	
Pr.	Rencheng	Pei	Hanzhong		Langya	Jiujiang	Anding
Anz.	T.*1	B.*1	Nr.*2 + BM.*1		S.*1	S.*1	Nr.*1
Pr.	Guangling		Wuwei	Xiapi		Lu	Hedong
Anz.	H.*2 + T.*1 + Z.*1		H.*1 + SD.*2	H.*1 + Nr.*1 + BM.*1		BM.*1	T.*1
Pr.	Nan	Qi	Kuaiji	Runan			
Anz.	H.*5	S.*1	S.*1 + Z.*1	B.*1			
Gesamtzahl der Gräber: 178							
Pr. = Präfektur oder das Fürstentum in der Ost-Han; Anz. = Anzahl; H. = Holz- oder Bambustäfelchen; SD. = Seidenfahnen; T.= Tontöpfe mit erhaltenen Inschriften, Nr. = Tontöpfe ohne erhaltene Inschriften; Z. = Ziegelsteininschrift; S. = Stein- oder Jadeinschrift; BM. = Bleimännlein; B. = Bleitäfelchen; E. = fünf Erzsorten; Y. = Holzsiegel							

- Die obige Statistik zeigt auf, dass die Verteilung der grabschützenden Objekte unterschiedliche Zentren aufweist. Die Fundorte der grabschützenden Tontöpfe verteilen sich vor allem entlang der Achse Chang'an-Luoyang, die aus den vier Präfekturen Henanyin, Hongnong, Jingzhaoyin und Youfufeng besteht. In den beiden Präfekturen Hanzhong und Zuopingyi, die unmittelbar an die Präfektur Jingzhaoyin grenzen, wurden grabschützende Tontöpfe aus jeweils zwei und drei Gräbern zutage gefördert. In anderen Präfekturen wie Anding, Hedong, Xihe, Taiyuan, Guangling sowie dem Fürstentum Rencheng befindet sich jeweils nur ein Grab, in dem grabschützende Tontöpfe aufgefunden wurden. Die Fundorte von Bleimännlein und der fünf Erzsorten verteilen sich ebenfalls fast ausschließlich auf die vier Kernpräfekturen Henanyin, Hongnong, Jingzhaoyin und Youfufeng.
- Die meisten Fundorte von Landkaufverträgen und grabschützenden Texten auf Bleitäfelchen sind auf die Präfektur Henanyin verteilt. Zwei weitere grabschützende Bleitäfelchen wurden jeweils in den Präfekturen Runan und Pei ausgegraben, die an die Präfektur Henanyin angrenzen bzw. nicht weit entfernt von ihr liegen. Deswegen bildet die Präfektur Henanyin das unangefochtene Zentrum in der Verbreitung der Bleitäfelchen.

- Drei Gräber mit grabschützenden Steininschriften sind auf die Fürstentümer Langya (S. 01) und Qi (S. 04) sowie auf die Präfektur Jiujiang (S. 02) verteilt. Das vierte Grab mit einer grabschützenden Steinplatte (S. 03) könnte sich laut der Inschrift auch in der angrenzenden Zone der Provinzen Shandong, Jiangsu oder Anhui befunden haben. Somit liegen die Fundorte grabschützender Steininschriften vornehmlich in demjenigen Gebiet, in dem die Errichtung von Gräbern mit Reliefsteinen üblich war. In der Provinz Henan, die ein weiteres Zentrum der Reliefsteingräber darstellt, wurden bisher jedoch keine grabschützenden Steininschriften zutage gefördert. Dies weist darauf hin, dass die Verwendung der Steininschriften wohl ein lokales Phänomen gewesen sein muss. Grabschützende Steininschriften, die ein ähnliches Format wie der Landkaufvertrag K. 03 aufweisen, können auf die Jadetäfelchen, die für die *feng*-Opferzeremonie auf dem Berg Tai hergestellt wurden, zurückgeführt werden. Der einzige Landkaufvertrag in Form einer Steininschrift stammt aus der Präfektur Kuaiji. Er wurde jedoch nicht dem Grab beigegeben, sondern auf einen Fels in dessen Nähe eingemeißelt. Diese Form der Steininschrift lässt sich auf die Inschriften auf alten Grenzsteinen zurückführen.
- Landkaufverträge oder grabschützende Texte in Form von Ziegelsteintafeln oder Hohlziegeln tauchen schwerpunktmäßig in den Präfekturen Henanyin, Jingzhaoyin, Guangling und Kuaiji sowie dem Fürstentum Zhongshan auf. Das früheste Exemplar (K. 01) entstand in der Präfektur Henanyin. Der Ziegelstein als apotropäischer Textträger fand zunächst in den osthänzeitlichen Gräbern von Zwangsarbeitern bei der Stadt Luoyang Verwendung. Daher kann die Stadt Luoyang als das Verwendungszentrum der grabschützenden Ziegelsteininschriften gelten. Die Grabherrn der beiden Gräber im Fürstentum Zhongshan, aus denen zwei grabschützenden Ziegelsteininschriften zutage gefördert wurden, sind Liu Gongze, der ehemalige Präfekt der Präfektur Taiyuan, und Zeng Qian, der ehemalige Magistrat des Kreises Maoling. Der eine war ein hoher Beamter mit dem Rang von zweitausend Shi, der von der Zentralregierung in der Stadt Luoyang in die lokale Präfektur entsandt wurde, der andere war der Magistrat des wichtigsten Kreises im Umland der Hauptstadt Chang'an. Daher erscheint es sehr wahrscheinlich, dass die genannten Amtspersonen die Bestattungssitte der beiden Hauptstädte in ihre Heimatregionen brachten und dort praktizierten.
- Begräbnistexte auf vergänglichen Materialien wie Holz, Bambus und Seide sind nur unter speziellen Bedingungen zu erhalten. Sie konnten nur aus luftdichten Schachtgräbern mit hölzernen Sargkammern in den südlichen Präfekturen Nan, Changsha, Nanyang, Danyang und Guangling und dem Fürstentum Xiapi zutage gefördert sowie aus extrem trockenen Kammergräbern³, die sich größtenteils in Nordwestchina befinden.

3 Das grabschützende Holztäfelchen wurde in einem Grab im Kreis Gaoyou, Provinz Jiangsu, gefunden. Das Grab wurde bei der Ausgrabung bereits einem Brand zum Opfer gefallen (Zhu Jiang 1960, 20). Dies verdeutlicht, dass die direkte Umgebung des Grabes äußerst trocken war.

Da Holz, Bambus und Seide in der Han-Zeit die Hauptschreibmaterialien waren, lässt sich berechtigterweise fragen, ob nicht noch viel mehr Begräbnistexte aus diesen gänglichen Materialien angefertigt wurden, die heute wegen der ungeeigneten Erhaltungsbedingungen nicht mehr im Grab erhalten sind. Um die Hypothese zu prüfen, bietet es sich an zunächst eine Statistik über die aufgefundenen Holz- und Bambustäfelchen der Han-Zeit zu erstellen. So haben Giele, Zhao, Shao und Hu die Fundorte der seit 1900 entdeckten Holz- und Bambustäfelchen der Zhanguo bis Jin-Zeit statisch ausgearbeitet. Auf der Grundlage ihrer Arbeit lassen sich die Fundorte der Gräber mit Holz- oder Bambustäfelchen in Tabelle 56 auflisten.⁴

Tabelle 56. Fundorte und Datierung der Gräber mit Holz- oder Bambustäfelchen und deren Anzahl

Nr.	Fundort	Pr./Fü.	Dat.	Anz.	Gr.
1	Grab M116 bei Lelang, St. Pyongyang	Lelang	OH	1	1
2	Grab M203 bei Wujialing, St. Changsha	Changsha	WH	10	1
3	Grab M401 bei Xujiawan, St. Changsha	Changsha	WH	1	1
4	Grab M32 bei Liujiaqu, Kr. Shaan	Hongnong	OH	2	1
5	Ruine H2 bei Shaojiagou, Kr. Gaoyou	Guangling	OH	1	1
6	Grab bei Shazitang, St. Changsha	Changsha	WH	73	1
7	Grab bei Jiaoshan, St. Lianyungang	Donghai	OH	2	1
8	Grab M1 bei Sanyangdun, St. Yancheng	Guangling	AOH	1	1
9	Grab M3 bei Zhenbaidong, St. Pyongyang	Lelang	OH	3	1
10	Grab M3 bei Wanghuling, Kr. Yuci	Taiyuan	AWH	1	1
11	Grab bei Liujiawa, Kr. Gangu	Hanyang	OH	28	1
12	Grab bei Dafengtou, Kr. Yunmeng	Jiangxia	WH	1	1
13	Grab von Huo He bei Xiaojiaoshan, St. Lianyungang	Donghai	WH	7	1
14	Grab M3 bei Wuzuofeng, Kr. Guanghua	Nanyang	WH	≈30	1
15	Grab von Si Qiyao bei Wangtuanzhuang, St. Lianyungang	Donghai	M/EWH	2	1
16	Grab M7 bei Dongyang, Kr. Xuyi	Xiapi	EWH	1	1
17	Grab M1 bei Dabaotai, St. Beijing	Guangyang	M/EWH	1	1
18	Grab von Zhang Dezong bei Nanjiao, Kr. Wuwei	Wuwei	M/EOH	1	1

4 Giele 2003, 435–437; Dou Lei 2016, 9–97; Hu Pingsheng & Li Tianhong 2004, 325–546; Zhao Ning 2014, 488–498. Die statistische Auswertung von Zhao dient als Basis der folgenden Tabelle. Aus seiner Statistik wurden diejenigen 74 Einträge, die sich auf die Han-Zeit beziehen, ausgewählt und mit Zahlen nummeriert. Diejenigen Einträge, die nicht von Zhao dokumentiert wurden und in dieser Tabelle ab Nummer 75 aufgeführt sind, wurden anhand der anderen Forschungsarbeiten wie z. B. der von Giele, Dou und Hu von mir ergänzt.

Tabelle 56 (Fortsetzung)

Nr.	Fundort	Pr./Fü.	Dat.	Anz.	Gr.
19	Grab bei Maquan gongshe, St. Xianyang	Youfufeng	EWH	3 Frag.	1
20	Grab M1 bei Luobowan, Kr. Gui	Yulin	AWH	≈15	1
21	Grab von Dai Sheng bei Xiaojiaoshan, St. Lianyungang	Donghai	Han	1	1
22	Grab bei Huaguoshan, St. Lianyungang	Donghai	WH	13	1
23	Gräber M11, M13 bei Jinqueshan, St. Linyi	Langya	WH	8	2
24	Gräber M1, M2 bei Shenjushan, Kr. Gaoyou	Guangling	WH	?	2
25	Grab M5 bei Huchang, St. Yangzhou	Guangling	MWH	26	1
26	Grab von Gao Gaoding bei Tangzhuang, St. Lianyungang	Donghai	EWH	1	1
27	Ruine F26 bei Palast Weiyang, St. Xi'an	Jingzhaoyin	Xin	115	0
28	Grab bei Mozuizi, Kr. Wuwei	Wuwei	OH	26	1
29	Grab M3 bei Pingshan Farm, St. Yangzhou	Guangling	M/EWH	3	1
30	Grab von König Zhao Mei bei Xianggangshan, St. Guangzhou	Nanghai	AWH	1	1
31	Grab M28 bei Jinqueshan, St. Linyi	Langya	WH	1	1
32	Grab M1 bei Lelang, St. Pyongyang	Lelang	OH	6	1
33	Grab M3 bei Wubaishan, Kr. Wuwei	Wuwei	EWH	1	1
34	Grab von Xiguo Bao bei Huangshiya, St. Lianyungang	Donghai	EWH	4	1
35	Grab M1 bei Yandaishan, St. Yizheng	Guangling	MWH	26	1
36	Grab M1 bei Maojiayuan, Kr. Jiangling	Nan	168 v. Chr.	74	1
37	Ruine T1 bei Gurendi, St. Zhangjiajie	Wuling	OH	90	0
38	Grab bei Hantanpo, Kr. Wuwei	Wuwei	M/EOH	16	1
39	Grab bei Nanmen zhuanchang, St. Lianyungang	Donghai	Xin bis AOH	1	1
40	Grab M364 bei Zhenbaidong, St. Pyongyang	Lelang	EWH	3	1
41	Grab M31 bei Shendingling, St. Guigang	Yulin	MWH	1	1
42	Grab bei Yuyang, St. Changsha	Changsha	AWH	≈100	1
43	Grab bei Fanzhuang, Kr. Lulong	Liaoxi	AWH	?	1
44	Ruine bei Wuyi guangchang, St. Changsha	Changsha	OH	≈200	0
45	nach England geschmuggelte Ware	?	Han	?	?
46	Grab M1 bei Huxishan, St. Yuanling	Wuling	AWH	1336 Frag.	1
47	Dunhuang	Dunhuang	Han	12	?
48	Ruine bei Da'anzhai, Kr. Ji	Youbeiping	Han	1	0
49	Grab 2001XRG5 bei Duling, St. Xi'an	Jingzhaoyin	WH	1	1
50	Ruine bei Jiuxianping, Kr. Yunyang	Ba	AWH	≈ 20	0

Die geographische und zeitliche Verteilung der Begräbnistexte

Tabelle 56 (Fortsetzung)

Nr.	Fundort	Pr./Fü.	Dat.	Anz.	Gr.
51	Grab M106 bei Haiqu, St. Rizhao	Langya	MWH	43	1
52	Grab von Ling Huiping bei Shuanglongcun, St. Lianyungang	Donghai	M/EWH	22	1
53	Grab bei Daqingdun, Kr. Siyang	Donghai	WH	≈50	1
54	neun Gräber bei Yintai, St. Jingzhou	Nan	WH	≈2360	9
55	Ruine bei Jiudunwan, Kr. Anxi	Dunhuang	Han	35	0
56	Ruine J8 bei Zoumalou, St. Changsha	Changsha	140–87 v. Chr.	3000–4000	0
57	bei Nanhuaxiang, Kr. Gaotai	Zhangye	OH	?	?
58	Grab von Liu Wuzhi bei Yangmiao, St. Yangzhou	Guangling	AWH	5	1
59	Grab M19 bei Jizhuang, St. Tianchang	Guangling	MWH	34	1
60	Grab M1 bei Songbai, St. Jingzhou	Nan	AWH	73	1
61	Ruine bei Palast des Königs Nanyue, St. Guangzhou	Nanhai	AWH	≈100	0
62	Grab M77 bei Shuihudi, Kr. Yunmeng	Jiangxia	AWH	≈2140	1
63	Grab M1 bei Muyicun, Kr. Guangnan	Zangke	Han	5	1
64	Grab M1 bei Xiejiaqiao, St. Jingzhou	Nan	AWH	211	1
65	Grab M1 bei Zhongbicun, Kr. Yidu	Nan	AWH	1	1
66	Grab M5 bei Shuiquanzi, Kr. Yongchang	Zhangye	M/EOH	≈1400	1
67	Ruine F2, F5 bei Yikeshu, St. Dunhuang	Dunhuang	EWH	16	0
68	Ruine bei Denggongtang, Kr. Liyang	Wuling	OH	6	1
69	Ruine J1 bei Wuyi guangchang, St. Changsha	Changsha	A/M OH	≈10000	0
70	Ruine bei Zoumalou, St. Changsha	Changsha	Han bis Jin-Zeit	≈500	0
71	Gräber M1 und M3 bei Laoguanshan, St. Chengdu	Shu	WH	970	2
72	Ruine bei Tuzishan, St. Yiyang	Changsha	Zhanguo- bis Wu-Zeit	≈13000	0
73	Grab M166 bei Zhenbaidong, St. Pyongyang	Lelang	WH	4	1
74	bei der Gemeinde Hushu, Kr. Jiangning	Danyang	Han	1	?
75	Grab von Shi Rao bei Yinwan, St. Lianyungang	Donghai	gegen 10 v. Chr.	156	1
76	Grab M2 bei Yinwan, St. Lianyungang	Donghai	Xin bis AOH	1	1
77	Grab an der Grenze zwischen den Provinzen Jiangsu und Shandong	?	Han	1	1
78	Grab von Zhu Lin bei Xupu, Kr. Yizheng	Guangling	EWH	19	1
79	Gräber M129, M130 bei Haiqu, St. Rizhao	Langya	MWH bis AOH	4	2
80	Gräber M247, M249, M258 bei Zhangjiashan, St. Jingzhou	Nan	AWH	≈1600	3
81	Gräber M127, M136 bei Zhangjiashan, St. Jingzhou	Nan	AWH	≈1150	2

Die Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit

Tabelle 56 (Fortsetzung)

Nr.	Fundort	Pr./Fü.	Dat.	Anz.	Gr.
82	Grab M6 bei Gaotai, St. Jingzhou	Nan	WH	53	1
83	Grab bei Hunan sheng caijing zhuanke xuexiao, St. Changsha	Changsha	WH	≈120	1
84	Grab von Xiahou Zhao bei Shuanggudui, Kr. Fuyang	Runan	165 v. Chr.	>1000 Frag.	1
85	Grab M18 bei Gaotai, St. Jingzhou	Nan	173 v. Chr.	75	1
86	Grab M1 bei Mawangdui, St. Changsha	Changsha	AWH	361	1
87	Grab M3 bei Mawangdui, St. Changsha	Changsha	168 v. Chr.	608	1
88	Gräber M167, M168, M169 bei Fenghuangshan, St. Jingzhou	Nan	WH	199	3
89	Gräber M8, M9, M10 bei Fenghuangshan, St. Jingzhou	Nan	WH	437	3
90	Grab M8 bei Kongjiapo, St. Suizhou	Nanyang	142 v. Chr.	785	1
91	Grab von Xuning	?	79 n. Chr.	14	1
92	Grab M26 bei Xiaojia caochang, St. Jingzhou	Nan	AWH	35	1
93	Gräber M1 und M2 bei Yinqueshan, St. Linyi	Langya	MWH	>7500 Frag.	2
94	Ruine beim Einzugsgebiet des Flusses Shule	Dunhuang	Han	708	0
95	Ruine bei Dunhuang, Jiuquan und Anxi	Dunhuang	Han	189	0
96	Ruine bei Xiao fangpancheng, St. Dunhuang	Dunhuang	Han	66	0
97	Ruine beim Yumen huahai Farm, St. Jiayuguan	Jiuquan	Han	91	0
98	Ruine bei Maquan, St. Dunhuang	Dunhuang	Han	1217	0
99	Ruine bei Suyoutu, St. Dunhuang	Dunhuang	Han	76	0
100	Ruine bei der St. Dunhuang	Dunhuang	Han	137	0
101	Ruine bei Xuquanzhi, St. Dunhuang	Dunhuang	Han	35000	0
102	Ruine bei Juyan	Zhangye	Han	11000	0
103	Ruine beim Einzugsgebiet des Flusses Ejina	Zhangye	Han	19700	0
104	Grab M40 bei Bajiaolang, Kr. Ding	Zhongshan	74–48 v. Chr.	>2500	1
105	Grab M115 bei Shang sunjiazhai, Kr. Datong	Jincheng	74–48 v. Chr.	>240	1
106	Ruine bei Ejinaqi	Zhangye	Han	>500	0
107	Grab von Marquis Haihun	Yuzhang	EWH	>10000	1
		Gesamtzahl der Gräber: 100 Gesamtzahl der Ruine: 23 unklare Quellen: 4			
Anz.=Anzahl der Holz- bzw. Bambustäfelchen; Pr./Fü.=Präfektur od. Fürstentum der Ost-Han-Zeit; Gr.=Anzahl der Gräber; Frag.=Fragmente; Dat. = Datierung; OH = Ost-Han; WH = West-Han; AWH = Anfang West-Han; MWH = Mitte West-Han; EWH = Ende West-Han; M/EWH = Mitte od. Ende West-Han; AOH = Anfang Ost-Han; A/M OH = Anfang od. Mitte Ost-Han; M/EOH = Mitte od. Ende Ost-Han.					

Tabelle 57. Anzahl der hanzeitlichen Gräber und Ruinen mit Entdeckung von geschriebenen Holz- oder Bambustäfelchen in damaligen Verwaltungseinheiten

Pr.	Lelang	Changsha	Hongnong	Guangling	Donghai	Taiyuan
Anz.	M.*5	M.*7+R.*5	M.*1	M.*10	M.*12	M.*1
Pr.	Jiangxia	Nanyang	Dunhuang	Guangyang	Wuwei	Xiapi
Anz.	M.*2	M.*2	R.*9	M.*1	M.*4	M.*1
Pr.	Langya	Jingzhaoyin	Nanhai	Yulin	Nan	Liaoxi
Anz.	M.*8	M.*1+R.*1	M.*1+R.*1	M.*2	M.*27	M.*1
Pr.	Shu	Youbeiping	Zhangye	Wuling	Ba	Jiuquan
Anz.	M.*2	R.*1	M.*1+R.*3	M.*2+R.*1	R.*1	R.*1
Pr.	Runan	Zhongshan	Youfufeng	Hanyang	Zangke	Jincheng
Anz.	M.*1	M.*1	M.*1	M.*1	M.*1	M.*1
Pr.	?					
Anz.	M.*2					

Pr. = Präfektur oder das Fürstentum in der Ost-Han; Anz. = Anzahl; M. = Grab; R. = Ruine

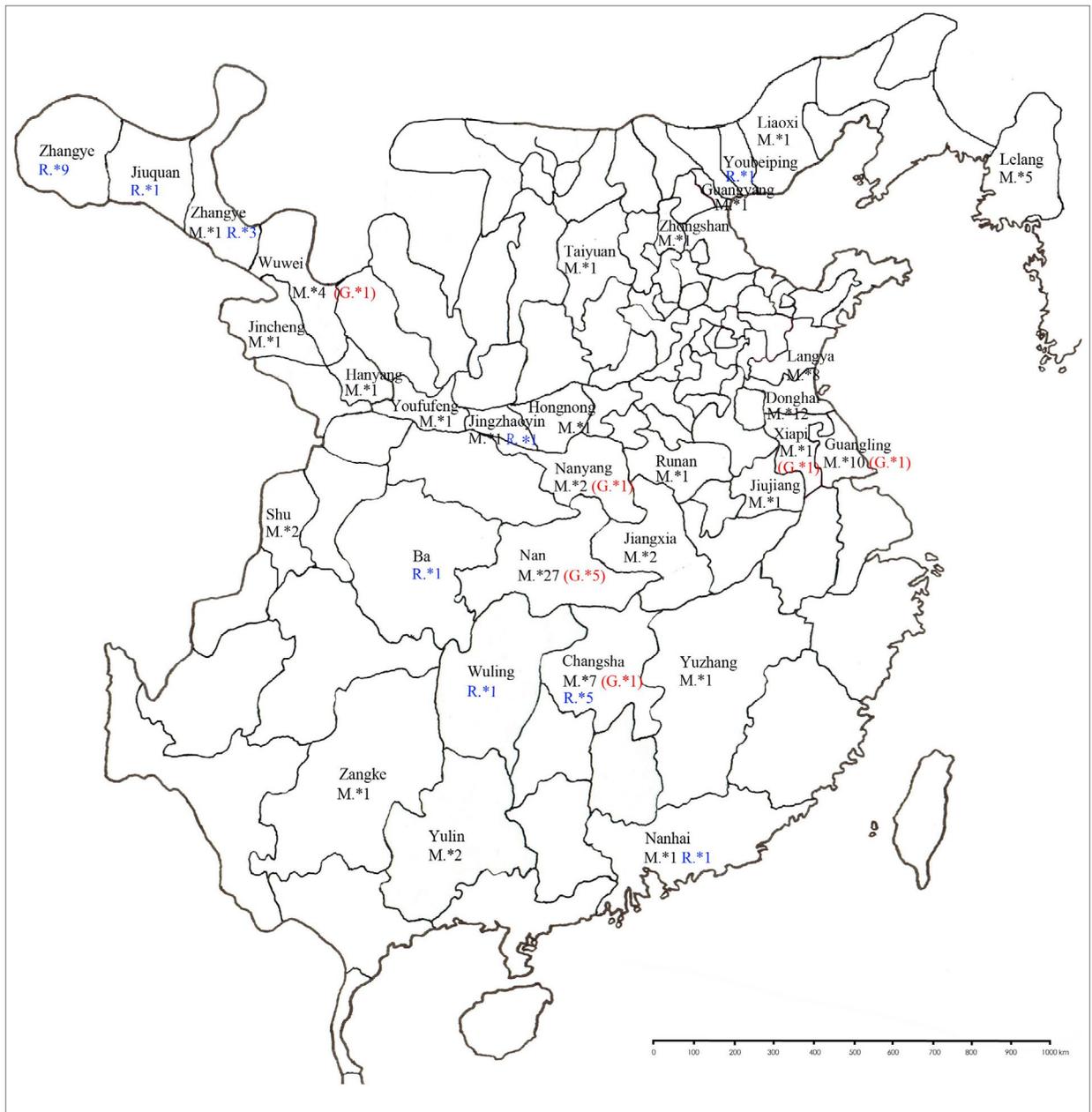
Die geographische Verteilung der hanzeitlichen Gräber (M.) und Ruinen (R.), aus denen geschriebene Holz- oder Bambustäfelchen zutage gefördert wurden, wird in Tabelle 57 und Landkarte 4 veranschaulicht (Grabschützende Holz- oder Bambustäfelchen wurden in einigen dieser Gräber zutage gefördert. Die Anzahl der Gräber mit grabschützenden Holz- oder Bambustäfelchen (G.) ist in der Kartendarstellung in Parenthese gesetzt).

Die obige Statistik und die Kartendarstellung zeigen verschiedene Aspekte auf:

- Bei den Ruinen, in denen Holz- oder Bambustäfelchen gefunden wurden, handelt es sich zumeist nicht um Gräber, sondern um die Ruinen von Bauwerken der Lebenden, z. B. um Brunnen oder Festungen. Sie verteilen sich auf nur wenige Präfekturen und Fürstentümer: Changsha (5), Wuling (1), Nanhai (1), Ba (1), Zhangye (3), Jiuquan (1), Dunhuang (9), Youbeiping (1), Jingzhaoyin (1). Unter ihnen gehörte nur die Präfektur Jingzhaoyin zu den kulturell entwickelten Gebieten der Han-Zeit.⁵ Bis heute wurde jedoch keine einzige Ruine dieser Art in den kulturellen Zentren der Ost-Han-Zeit, nämlich in den Präfekturen Nanyang 南陽, Yingchuan 潁川, Runan 汝南, Henanyin

5 Die fünf kulturell entwickelten Gebiete der West-Han-Zeit sind das Qi-Lu-Zhou-Song-Gebiet 齊魯周宋, das Huainan-Wu-Yue-Gebiet 淮南吳越, der Westteil der Provinz Hebei, das Sanfu-Gebiet und das Shu-Gebiet 蜀. Die vier kulturell entwickelten Gebiete der Ost-Han-Zeit sind das Yu-Yan-Qing-Xu-Si-Gebiet 豫兗青徐司, das Sanfu-Gebiet, das Wu-Kuai-Gebiet 吳會 sowie das Shu-Gebiet (Lu Yun 1991, 2–65).

Die Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit



Landkarte 4. Geographische Verteilung der Gräber und Ruinen mit Entdeckung von geschriebenen Holz- oder Bambustäfelchen

und Chenliu 陳留 wissenschaftlich ausgegraben. Dies weist darauf hin, dass Ruinen mit Holz- oder Bambustäfelchen in den kulturell entwickelten Gebieten der Han-Zeit schwer zu erhalten waren. Dafür gibt es mehrere Gründe: 1. Die genannten Gebiete waren bereits seit der Han-Zeit dicht bevölkert und sind es noch heute. 2. In diesen Gebieten fanden in der chinesischen Geschichte die meisten Kriege statt. 3. Das Klima dieser Gebiete erwies sich als nicht günstig für den Erhalt der vergänglichen Schreibmaterialien. Die Präfekturen Dunhuang, Jiuquan, Zhangye und Changsha, aus denen die meisten beschriebenen Holz- und Bambustäfelchen zutage gefördert wurden, sind nicht nur weit von den damaligen kulturellen Zentren entfernt, sondern verfügen auch über geeignete klimatische und geologische Bedingungen, nämlich über Trockenheit oder luftdichte Böden, die für den Erhalt vergänglicher Schreibmaterialien entscheidend sind.

- Die Verwendung beschriebener Holz- oder Bambustäfelchen als Grabbeigaben ist eine populäre Bestattungssitte, die nicht nur in Südchina, sondern auch in Nordchina Verbreitung fand. Die Gräber mit beschriebenen Holz- oder Bambustäfelchen sind überwiegend auf die West-Han-Zeit zu datieren. Fast keine Gräber mit diesen Beigaben lassen sich auf einen späteren Zeitraum als den Anfang der Ost-Han-Zeit datieren. Die Präfekturen und Fürstentümer können hinsichtlich der Anzahl der Gräber, in denen beschriebene Holz- oder Bambustäfelchen aufgefunden wurden, in drei Gruppen eingeteilt werden:

Gruppe I: Präfektur Nan (27);

Gruppe II: Präfektur/Fürstentum Donghai (12), Guangling (10), Langya (8), Changsha (7), Lelang (5), Wuwei (4);

Gruppe III: Präfektur/Fürstentum Wuling (2), Jiangxia (2), Shu (2), Yulin (2), Zhangye (1), Jincheng (1), Hanyang (1), Cangge (1), Nanhai (1), Runan (1), Jiujiang (1), Yuzhang (1), Xiapi (1), Hongnong (1), Jingzhaoyin (1), Youfufeng (1), Taiyuan (1), Zhongshan (1), Guangyang (1) und Liaoxi (1).

Unter ihnen zählen nur die Präfekturen/Fürstentümer Donghai, Langya, Guangling, Xiapi, Jiujiang, Zhongshan, Shu, Hongnong, Jingzhaoyin und Youfufeng zu den kulturell entwickelten Gebieten der Han-Zeit. In den Präfekturen/Fürstentümern Lu 魯, Qi 齊, Liang 梁, Pei 沛, die zusammen mit den Präfekturen Donghai 東海 und Langya 琅琊 am Anfang und in der Mitte der West-Han-Zeit kulturelle Zentren bildeten, wurden keine Gräber mit Holz- oder Bambustäfelchen wissenschaftlich zutage gefördert. Im Sanfu-Gebiet 三輔, das aus den Präfekturen Youfufeng, Jingzhaoyin, Hongnong besteht, ist nicht nur die Anzahl der Gräber mit erhaltenen Holz- oder Bambustäfelchen gering, sondern auch der Erhaltungszustand der Täfelchen schlecht.⁶

6 Das einzige Holztäfelchen aus der Präfektur Jingzhaoyin ist in drei Fragmente zerbrochen.

In der Präfektur Henanyin, die in der West-Han-Zeit (damals als Präfektur Henan bezeichnet) ein ökonomisch hoch entwickeltes Gebiet und in der Ost-Han-Zeit der Sitz der Hauptstadt war, wurde kein einziges Grab mit entsprechenden Holz- oder Bambustäfelchen ausgegraben.

- Neben vermehrten Bautätigkeiten und Kriegshandlungen in späteren Epochen gibt es in den meisten kulturell entwickelten Gebieten der Han-Zeit weitere Ursachen für die geringe Anzahl von Gräbern mit Holz- oder Bambustäfelchen bzw. für deren schlechten Erhaltungszustand. So waren Grabräuber bereits vor der Han-Zeit wie auch in den nachfolgenden Jahrhunderten in diesen Gebieten aktiv.⁷ Sie raubten die meisten Gräber von großem und mittlerem Umfang systematisch aus. Was sich jedoch als noch fataler für die Grabbeigaben aus vergänglichen Materialien erwies, ist die Stollenbauweise der Kammergräber. In der Zhanguo-Zeit kamen Hohlziegel bei der Errichtung von Kammergräbern zunächst im Fürstentum Han 韓 zur Anwendung. Diese Bautradition wurde am Anfang der West-Han-Zeit in etwa der gleichen Region, deren beiden Zentren nun die Städte Luoyang und Zhengzhou bildeten, fortgesetzt und in der Mitte der West-Han-Zeit in die Stadt Chang'an eingeführt. Dort wurden Hohlziegel schließlich durch Ziegelsteine ersetzt. Von der Mitte der West-Han-Zeit an wurden das mit Ziegelsteinen gebaute Kammergrab allmählich von der Präfektur Jingzhaoyin in andere Präfekturen und Fürstentümer verbreitet, bis es sich letztendlich fast im gesamten Territorium der Ost-Han-Zeit durchsetzte.⁸ Anders als die Schachtgräber in der Region Chu, die oft tief in den Boden gegraben und mit weitgehend luftdichten Baumaterialien umschlossen wurden⁹, waren in Stollenbauweise errichtete Kammergräber meistens nicht luftabgedichtet. Die in ihnen befindlichen Bestattungsmöbel, insbesondere Holzsäрге, konnten leicht verrotten, wie Bodenuntersuchungen in westhanzeitlichen Gräbern bei Longshouyuan 龍首原 in der Stadt Xi'an belegen. Nur dicke Holzbalken oder Holzbretter blieben nach Jahrhunderten dort noch teilweise erhalten (Abb. 4-1).¹⁰
- Aus den obigen Gründen ist daher zu vermuten, dass Schreiben an die Unterwelt auch in weiteren Präfekturen und Fürstentümern Verbreitung gefunden haben könnten. Ein wichtiger Beleg für diese These bilden die Funde von drei Schreiben an die Unterwelt im Kreis Wuwei, der von der Region Chu geographisch weit entfernt

7 Grabräuber waren besonders während der Übergangszeit zwischen dem Ende der Ost-Han-Zeit und der Wei-Zeit aktiv (Wang Zijin 1999, 91–104).

8 Huang Yijun 2015, 162–164.

9 Huang weist darauf hin, dass der Gebrauch von Ziegelsteinen als Baumaterial für Gräber in den Gebieten von Luoyang und Chang'an eng mit der Abnahme der Wälder in Zentralchina zusammenhängt (Huang Xiaofen 2003, 126–127).

10 Han Baoquan et al 1999, 16.

Die geographische und zeitliche Verteilung der Begräbnistexte

Tabelle 58. Fundorte der fünf Typen der grabschützenden Tontöpfe und Anzahlen der Gräber mit grabschützenden Töpfen

Ty.	Nummerierung und Fundort (Anzahl der Töpfe)	A. G.	A. T.
I1	T. 06 Kreis Hu (1); T. 14 St. Luoyang (3); T. 15 St. Luoyang (1); T.18 St. Luoyang (3); T. 23 St. Luoyang (4); T. 25 Kreis Yanshi (1); T. 29 St. Xi'an (1); T. 33 St. Xi'an (1); T. 35 St. Luoyang (2); T. 37 St. Luoyang (1); N. 07 St. Luoyang (3); N. 10 St. Luoyang (2); N. 11 Kreis Mi (4); N. 23 Kreis Yanshi (1); N. 30 Kreis Yanshi (1); N. 01 St. Luoyang (1); N. 32 Kreis Mi (7); N. 33 St. Luoyang (1); Nr. 16 M143 St. Luoyang (1); Nr. 16 M144 St. Luoyang (1); Nr. 16 M1039 St. Luoyang (1); Nr. 16 M1035 St. Luoyang (1); Nr. 16 M1038 St. Luoyang (2); Nr. 16 M161 St. Luoyang (3); N. 37 St. Jining (4); N. 34 St. Luoyang (1); Nr. 20 St. Xi'an (1).	28	54
I2	T. 07 Kreis Shaan (2); T. 20 St. Xi'an (1); T. 22 St. Tongguan (1); T. 30 St. Xi'an (1); T. 31 St. Xi'an (1); N. 03 Kreis Huayin (2); N. 05 Kreis Lingbao (5); N. 29 Kreis Shaan (1); Nr. 07 Kreis Shaan (2); Nr. 06 Kreis Shaan (1); N. 35 Kreis Shaan (1); Nr. 05 M87 Kreis Shaan (3); Nr. 05 M11 Kreis Shaan (1); Nr. 05 M21 Kreis Shaan (1); Nr. 05 M23 Kreis Shaan (1); Nr. 05 M29 Kreis Shaan (1); Nr. 05 M102 Kreis Shaan (2); Nr. 13 St. Xi'an (2); Nr. 08 Kreis Lishi (1); Nr. 24 St. Xi'an (2); Nr. 22 St. Xi'an (1); N. 38 Kreis Lingbao (2); N. 40 St. Xi'an (1); Nr. 25 St. Xi'an (1); Nr. 02 St. Xi'an (1); Nr. 19 St. Xi'an (1); Nr. 14 St. Xi'an (1); Nr. 28 St. Xianyang (1)	28	41
I3	T. 03 St. Luoyang (1); T. 07 Kreis Shaan (2); T. 21 St. Luoyang (2); T. 39 St. Xi'an (1); N. 08 St. Luoyang (1); N. 09 St. Luoyang (2); N. 11 Kreis Mi (5); N. 23 Kreis Yanshi (1); N. 31 St. Luoyang (3); Nr. 01 St. Luoyang (1); Nr. 04 St. Luoyang (4); Nr. 05 M11 Kreis Shaan (2); Nr. 05 M14 Kreis Shaan (1); Nr. 05 M23 Kreis Shaan (2); Nr. 05 M30 Kreis Shaan (3); Nr. 05 M50 Kreis Shaan (1); Nr. 05 Kreis Shaan M80 (1); Nr. 05 M102 Kreis Shaan (5); Nr. 12 St. Hanzhong (1); Nr. 27 St. Xi'an (1); N. 39 St. Xi'an (2); Y. 2-4 St. Xi'an (1)	22	43
I4	T. 01 Kreis Baoji (1); T. 02-2 St. Xi'an (1); T. 08 St. Xi'an (1); T. 18 St. Xianyang (2); N. 02 St. Hancheng (1); N. 13 Kreis Gaoyou (1); N. 17 St. Xi'an (2); N. 18 St. Xi'an (4); Nr. 15 Kreis Gaoling (1); N. 41 St. Xi'an (1)	10	15
II	T. 02-1 St. Xi'an (1); T. 04 St. Tongguan (5); T. 07 Kreis Shaan (2); T. 09 St. Xi'an (5); T. 10 St. Xi'an (1); T. 02-2 St. Xi'an (1); T. 11 St. Xianyang (1); T. 12 St. Xianyang (1); T. 13 Kreis Gaoling (1); T. 16 St. Xi'an (1); T. 17 St. Xi'an (1); T. 18 St. Xianyang (1); T. 19 Kreis Linyi (1); T. 20 St. Xi'an (3); T. 22 St. Tongguan (4); T. 24 St. Xi'an (1); T. 26 St. Xi'an (3); T. 28 St. Xianyang (1); T. 32 St. Baoji (1); T. 34 Kreis Lintong (1); T. 36 St. Xi'an (1); T. 38 St. Xi'an (1); N. 01 Kreis Fengxiang (1); N. 04 Kreis Hu (1); N. 06 St. Baoji (2); N. 12 St. Sanmenxia (5); N. 14 St. Xi'an (1); N. 15 St. Xi'an (1); N. 16 St. Xi'an (1); N. 18 St. Xi'an (2); N. 19 St. Xi'an (1); N. 20 St. Xi'an (3); N. 21 St. Xi'an (1); N. 22 St. Xianyang (1); N. 26 ? (1); N. 28 St. Xianyang (3); N. 43 Kreis Lantian (1); N. 44 St. Xianyang (1); Nr. 09 Kreis Mei (2); Nr. 10 Kreis Mian (1); Nr. 11 St. Xi'an (1); N. 36 St. Xi'an (2); N. 40 St. Xi'an (2); Nr. 23 St. Xi'an (3); Nr. 26 St. Xi'an (4); Nr. 18 St. Xi'an (2); Nr. 21 St. Xi'an (3); Nr. 03 St. Xi'an (1); Nr. 17 Kreis Guyuan (1); Nr. 29 St. Xianyang (5); Nr. 30 St. Xianyang (5); Nr. 31 St. Xianyang (2)	51	97
?	T. 05 ? (1); T. 27 (Topf mit großer Mündung) St. Xinzhou (1); N. 24 ? (1); N. 25 ? (1); N. 27 ? (1); BM. 03 ? (3)	6	8

Ty. = Typus; A. G. = Anzahl der Gräber; A. T. = Anzahl der Töpfe

Tabelle 59. Statistik der Fundorte der fünf Typen der grabschützenden Tontöpfe in der hanzeitlichen Verwaltungseinheiten

Typus	Gesamtzahl der Gräber	Jingzhaoyin + Youfufeng + Zuopingyi	Hongnong	Henanyin	übrige
I1	28	3 + 1 + 0	0	23	1 (Rencheng)
I2	28	11 + 1 + 0	15	0	1 (Xihe)
I3	22	4 + 0 + 0	8	9	1 (Hanzhong)
I4	10	5 + 2 + 2	0	0	1 (Guangling)
II	51	27 + 15 + 1	4	0	1 (Hanzhong) + 1 (Hedong) + 1 (Anding) + 1 (?)

liegt. Kulturell stand der Kreis Wuwei unter dem Einfluss des Sanfu-Gebietes¹¹, in dem jedoch bisher keine Schreiben an die Unterwelt aus Holz, Bambus oder Seide wissenschaftlich ausgegraben wurden. Große Gräber in der Stadt Xi'an, datiert auf den Anfang der West-Han-Zeit, weisen hingegen eindeutige Merkmale der Chu-Kultur auf, wie z. B. die eigenartige Grabarchitektur und zahlreiche Musikinstrumente als Grabbeigaben.¹² Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass zu diesem Zeitpunkt die Bestattungssitte Schreiben an die Unterwelt zu verwenden zusammen mit der Grabarchitektur und den sonstigen Beigaben in das Sanfu-Gebiet eingeführt wurde. Von dort könnte sich die Bestattungssitte weiter in die Präfektur Wuwei verbreitet haben.

Die geographische Verteilung der verschiedenen Typen von Tontöpfen veranschaulichen Tabelle 58 und 59 und Landkarte 5.

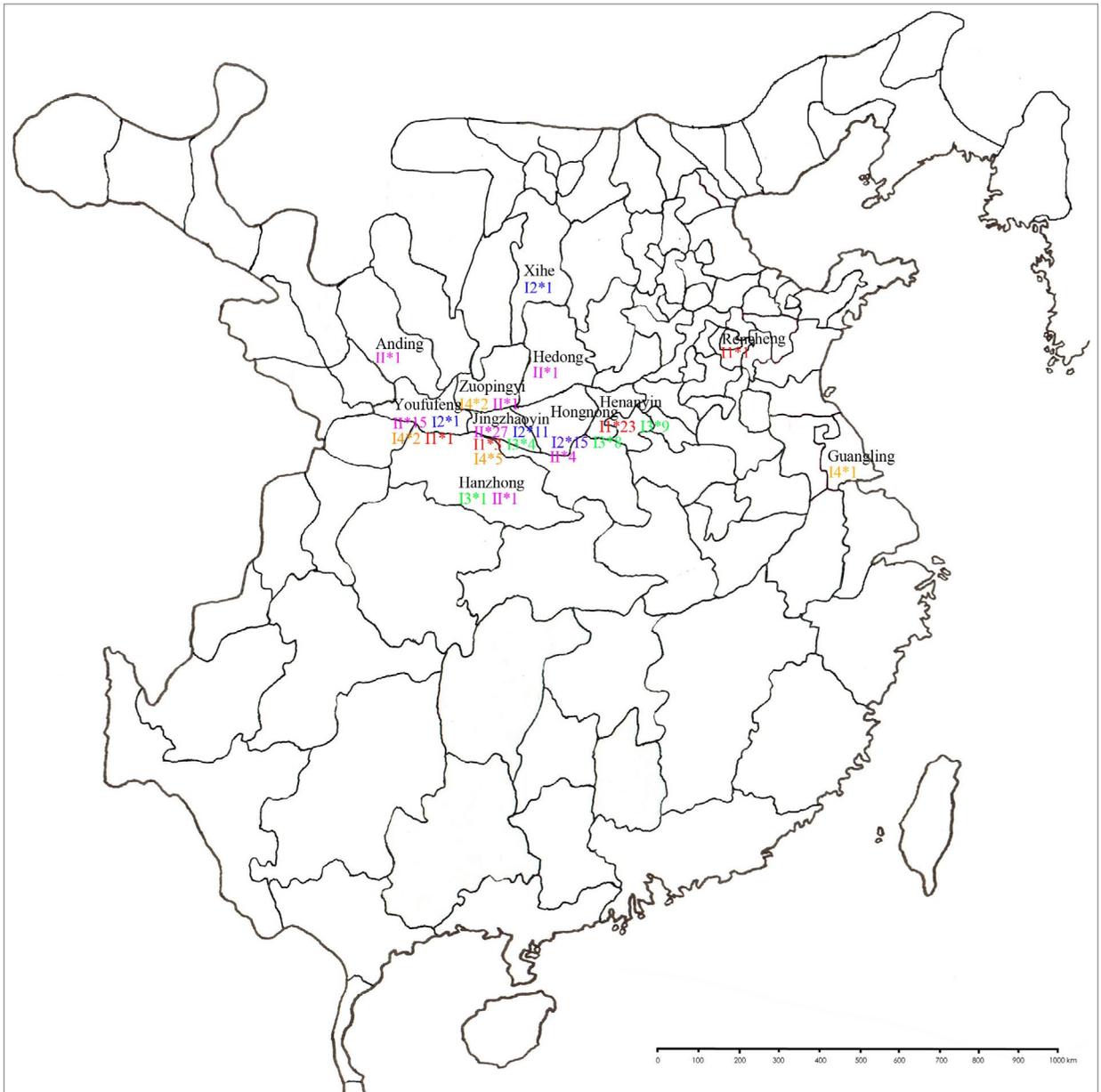
Aus Tabelle 59 und Landkarte 5 lassen sich folgende Schlussfolgerungen ziehen:

1. Die Typen I1 und I3 verteilen sich hauptsächlich auf die Präfektur Henanyin. Sie können daher als „Henanyin-Typen“ betrachtet werden.
2. Die Typen II und I4 sind vorwiegend in der Präfektur Jingzhaoyin und in den beiden benachbarten Präfekturen Youfufeng und Zuopingyi verbreitet. Sie können für „Jingzhaoyin-Typen“ gehalten werden.
3. Der Typus I2 findet überwiegend in der Präfektur Hongnong Verbreitung. Er kann somit als „Hongnong-Typus“ gelten.
4. Die zwei „Jingzhaoyin-Typen“ tauchen nicht in der Präfektur Henanyin auf, während die zwei „Henanyin-Typen“ auch in der Präfektur Jingzhaoyin Verwendung finden.

11 Lu weist darauf hin, dass die kulturelle Entwicklung der Region Liangzhou eng mit der Emigration der Gelehrten aus dem Sanfu-Gebiet am Ende der Xin-Zeit zusammenhängt (Lu Yun 1991, 83).

12 Han Baoquan et al 1999, 56.

Die geographische und zeitliche Verteilung der Begräbnistexte



Landkarte 5. Geographische Verteilung der fünf Typen von grabschützenden Tontöpfen in der Ost-Han-Zeit

5. Die Präfektur Hongnong befindet sich geographisch zwischen den Präfekturen Jingzhaoyin und Henanyin. Kulturell steht sie unter dem Einfluss sowohl der Präfektur Jingzhaoyin als auch der Präfektur Henanyin. Sie kann daher vorrangig als eine Zwischenstation auf dem Verbreitungsweg zwischen den Städten Luoyang und Chang'an gedient haben. So ist der Typus I3 sehr wahrscheinlich in der Präfektur Henanyin entstanden und wurde dann über die Präfektur Hongnong in die Präfektur Jingzhaoyin verbreitet. Aber er konnte jedoch auch Stilelemente eines benachbarten kulturellen Zentrums aufnehmen und daraus eine eigene Form entwickeln, die schließlich auch in andere Region weiterverbreitet werden konnte. Der Hongnong-Typus, nämlich der Typus I2, der dem Typus I1 ähnelt, kommt zwar z. B. nicht in der Präfektur Henanyin, jedoch in der Präfektur Jingzhaoyin vor. Dies weist darauf hin, dass der Hongnong-Typus unter dem Einfluss des Henanyin-Typus entstanden sein muss und schließlich einige Zeit später in der Präfektur Jingzhaoyin Einzug hielt.

4.1.2 Zeitliche Verteilung der Begräbnistexte

Das erste Beispiel eines Textträgers mit einer grabschützenden Inschrift wird oft mit einer Tonflasche aus dem Grab M2 bei der Pädagogischen Hochschule der Stadt Xianyang identifiziert. Liu datiert sie aufgrund der Zeitangabe am Anfang des Textes auf das Jahr 60 n. Chr., da er die ersten „drei Schriftzeichen“ als *yongping chu* 永平初 entziffert (Abb. 4-2).¹³ Mit seiner Erlaubnis fertigte ich während meiner Feldforschung im Jahr 2012 ein Foto von diesem Detail der Inschrift an. Bei den „drei“ Schriftzeichen handelt es sich meines Erachtens jedoch nur um *zwei* Schriftzeichen, nämlich um *yongshou* 永壽 (Abb. 4-3).¹⁴ Demnach wäre die Tonflasche auf das Jahr 158 n. Chr. neu zu datieren.¹⁵

Tabelle 60 gibt eine Übersicht über die zeitliche Verteilung der Begräbnistexte, der grabschützenden Tontöpfe und Bleimännlein.

13 Wenwu kaogu lunji 2000, 232.

14 Das Schriftzeichen shou 壽 wurde später als zwei Schriftzeichen, shouchu 壽初, gelesen (Wang Xiaoqi et al 2016, 353). Beim Schriftzeichen chu 初 handelt es sich in der Tat um einen Teil des Schriftzeichens shou 壽.

15 Das Datum entspricht dem 15. Febr. 158 n. Chr.

Tabelle 60. Datierung der Begräbnistexte, grabschützenden Tontöpfe und Bleimännlein

Nr.	Datierung	Nr.	Datierung	Nr.	Datierung
G. 01	26. 11. 186 v. Chr.	T. 03	122 n. Chr.	T. 30	10. 3. 177 n. Chr.
G. 02	25. 10. 173 v. Chr.	T. 04	126 n. Chr.	T. 31	5. 4. 179 n. Chr.
G. 03	4. 4. 168 v. Chr.	T. 05	21. 3. 128 n. Chr.	T. 32	30. 1. 182 n. Chr.
G. 04	22. 9. 168 v. Chr.	T. 06	22. 9. 133 n. Chr.	T. 33	13. 11. 187 n. Chr.
G. 05	13. 5. 167 v. Chr.	T. 07	17. 8. 135 n. Chr.	T. 34	9. 9. 190 n. Chr.
G. 06	25. 1. 153 v. Chr.	T. 08	28. 4. 135 n. Chr.	T. 35	190/191 n. Chr.
G. 07	3. 3. 142 v. Chr.	T. 09	7. 12. 141 n. Chr.	T. 36	190/191 n. Chr.
G. 08	23. 1. 70 v. Chr.	T. 10	18. 11. 146 n. Chr.	T. 37	13. 4. 191 n. Chr.
G. 09	EWB bis Xin	T. 02-2	24. 12. 147 n. Chr. ^d	T. 38	30. 7. 193 n. Chr.
G. 10	EWB bis Xin ^a	T. 11	18. 3. 148 n. Chr.	T. 39	27. 1. 194 n. Chr.
G. 11	MOH ^b	T. 12	7. 12. 148 n. Chr.	B. 01	7. 11. 151 n. Chr.
G. 12	MOH ^c	T. 13	6. 2. 149 n. Chr.	B. 02	5. 11. 161 n. Chr.
K. 01	16. 6. 73 n. Chr.	T. 14	26. 1. 153 n. Chr.	B. 06-1	24. 5. 175 n. Chr.
K. 02	76 n. Chr.	T. 15	28. 6. 156 n. Chr.	B. 03	2. 11. 177 n. Chr.
K. 03	4. 1. 82 n. Chr.	T. 16	5. 4. 156 n. Chr.	B. 04	19. 11. 179 n. Chr.
K. 04	168 n. Chr.	T. 17	29. 4. 156 n. Chr.	B. 05	2. 12. 183 n. Chr.
K. 05	3. 10. 169 n. Chr.	T. 18	15. 2. 158 n. Chr.	B. 06-2	4. 11. 184 n. Chr.
K. 06	13. 11. 171 n. Chr.	T. 19	15. 11. 166 n. Chr.	B. 07	EOH
K. 07	6. 9. 176 n. Chr.	T. 20	10./11. 166 n. Chr.	B. 08	EOH
K. 08	10. 1. 179 n. Chr.	T. 21	9. 11. 167 n. Chr.	B. 09	EOH
K. 09	28. 10. 184 n. Chr.	T. 22	26. 12. 168 n. Chr.	B. 10	EOH
K. 10	20. 4. 188 n. Chr.	T. 23	10./11. 170 n. Chr.	Z. 01	19. 4. 182 n. Chr.
K. 11	11. 4. 189 n. Chr.	T. 24	2. 12. 171 n. Chr.	Z. 02	EOH
K. 12	EOH	T. 25	23. 1. 172 n. Chr.	Z. 03	EOH
H. 01	79 n. Chr.	T. 26	5. 1. 173 n. Chr.	S. 01	18. 5. 173 n. Chr.
H. 02	EOH	T. 27	5. 2. 174 n. Chr.	S. 02	EOH
T. 01	9. 2. 93 n. Chr.	T. 28	2. 3. 175 n. Chr.	S. 03	EOH
T. 02-1	28. 1. 105 n. Chr.	T. 29	2. 1. 176 n. Chr.	S. 04	EOH

a He datiert das Grab aufgrund der Grabarchitektur und der Beigaben auf das Ende der West-Han-Zeit bis zur Xin-Zeit (He Shuangquan 2004, 76).

b Chen datiert das Grab anhand der Beigaben auf die Mitte der Ost-Han-Zeit (Chen Xianru 1960, 28).

c Chen datiert das Grab auf Mitte Ost-Han (Chen Xianru 1960, 28). Meines Erachtens spricht dafür die Verwendung des Ausdrucks „Himmlicher Herr“ *tiandi* 天帝, der erst gegen 93 n. Chr. im grabschützenden Text aufgetaucht.

d Der Hauptgrabherr wurde am 28. Jan. 105 n. Chr. (T. 02-1) in der Sargkammer bestattet. Frau Jia wurde am 24. Dez. 147 n. Chr. (T. 02-2) in der Seitenkammer an der Grabrampe bestattet.

Tabelle 60 (Fortsetzung)

Nr.	Datierung	Nr.	Datierung	Nr.	Datierung
BM. 01	EOH	N. 09	M/EOH	N. 24	EOH
BM. 02	EOH	N. 10	EOH	N. 25	EOH
BM. 03	M/EOH ^e	N. 11	EOH	N. 26	M/EOH
BM. 04	M/EOH	N. 12	EOH	N. 27	EOH
BM. 05	M/EOH ^f	N. 13	M/EOH	N. 28	EOH
Y. 2-4	MOH	N. 14	EOH	N. 29	EOH
Y. 2-5	M/EOH	N. 15	EOH	N. 30	EOH ^g
N. 01	M/EOH	N. 16	EOH	N. 31	EOH
N. 02	EOH	N. 17	M/EOH	N. 32	EOH
N. 03	M/EOH	N. 18	EOH	N. 33	EOH
N. 04	M/EOH	N. 19	EOH	N. 34	EOH ^h
N. 05	EOH	N. 20	M/EOH	N. 35	M/EOH ⁱ
N. 06	EOH	N. 21	EOH	N. 36	M/EOH
N. 07	EOH	N. 22	EOH	N. 37	EOH ^j
N. 08	EOH	N. 23	EOH	N. 38	EOH ^k

e Aufgrund der Wuzhu-Bronzemünzen und Bronzespiegel datieren Sui und Nan das Grab in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. (Sui Wen & Nan Bo 1981, 114). Die Wuzhu-Bronzemünzen wurden jedoch auch den späteren Gräbern beigegeben. Allein mithilfe zweier Fragmente von Bronzespiegeln lässt sich das Grab jedoch nicht genau datieren. Anhand der lang gestreckten, quer zur Eingangsachse liegenden Hauptkammer datiere ich das Grab auf Mitte bis Ende Ost-Han. Dafür spricht auch die Verwendung der grabschützenden Bleimännlein.

f Liu datiert das Grab auf die Ost-Han-Zeit (Liu Weipeng 2000, 168). Das Grab lässt sich meines Erachtens aufgrund des Bleimännleins auf Mitte bis Ende Ost-Han näher datieren.

g Zhang vermutet, dass der grabschützende Tontopf N. 30, der nur einen Talisman trägt, wohl zusammen mit einem anderen grabschützenden Tontopf T.22, der eine Inschrift trägt, verwendet worden sein konnte (Zhang & Bai 2006, 131). Beide Töpfe wurden jedoch jeweils 1984 und 1994 aus verschiedenen Gräbern ausgegraben.

h Der Autor des Ausgrabungsberichts datiert das Grab aufgrund seiner Architektur und seiner Beigaben auf das Ende der Ost-Han-Zeit (Li Defang et al 1982, 21).

i Ye datiert das Grab M24 aufgrund seinen Grabbeigaben auf den Anfang der Ost-Han-Zeit (Ye Xiaoyan 1965, 123/160). Die Form des grabschützenden Topfes lässt sich jedoch nicht dem Typus II, sondern dem Typus III zuordnen, der auf die zweite Hälfte der Ost-Han-Zeit zu datieren ist. Deswegen ist das Grab meines Erachtens anhand des grabschützenden Tontopfs auf die Mitte bis zum Ende der Ost-Han-Zeit zu datieren.

j Tian et al datieren das Grab aufgrund der Merkmale der Beigaben auf die Regierungszeiten der Kaiser Huan 桓 (reg. 146–168 n. Chr.) und Ling 靈 (reg. 168–189 n. Chr.), d.h. auf Ende Ost-Han (Tian Lizhen et al 1994, 134).

k Da eine Bronzemaschinerie einer Armbrust mit der Inschrift „im sechsten Jahr der Regierungsdevise *yon-gyuan liunian* 永元六年“ aufgefunden wurde, kann das Grab nicht später als 94 n. Chr. errichtet worden

Tabelle 60 (Fortsetzung)

Nr.	Datierung	Nr.	Datierung	Nr.	Datierung
N. 39	MOH ^l	Nr. 04	EOH	Nr. 05 M87	EOH
N. 40	EOH ^m	Nr. 05 M11	EOH	Nr. 05 M102	M/EOH ^q
N. 41	MOH ⁿ	Nr. 05 M14	EOH	Nr. 06	EOH
N. 42	EOH	Nr. 05 M21	EOH	Nr. 07	EOH
N. 43	M/EOH	Nr. 05 M23	M/EOH ^o	Nr. 08	EOH ^r
N. 44	M/EOH	Nr. 05 M29	EOH	Nr. 09	EOH
Nr. 01	EOH	Nr. 05 M30	EOH ^p	Nr. 10	M/EOH ^s
Nr. 02	EOH	Nr. 05 M50	EOH	Nr. 11	M/EOH
Nr. 03	MOH	Nr. 05 M80	EOH	Nr. 12	M/EOH

sein. Mittels weiterer Grabbeigaben datieren Yang et al. die fünf Gräber M1, M2, M3, M4 und M5 auf die zweite Hälfte der Ost-Han-Zeit. Die zwei etwa gleichzeitig erbauten Gräber M4 und M5 müssen jünger als die anderen drei Gräber sein (Yang Yubin et al 1975, 84). Da das Grab M5 anhand der grabschützenden Inschrift (N. 06) auf Ende Ost-Han zu datieren ist, lässt sich das Grab M4 meines Erachtens ebenfalls auf Ende Ost-Han datieren.

l Die Gräber N. 39, N. 41 und Nr. 03 datiert der Autor des Ausgrabungsberichts aufgrund der Beigaben auf Mitte Ost-Han (Xi'an donghan mu 2009, 341–356).

m Die Gräber N. 40 und Nr. 02 datiert der Autor des Ausgrabungsberichts aufgrund der Beigaben auf Ende Ost-Han (Xi'an donghan mu 2009, 622–646).

n Das Grab lässt sich meines Erachtens aufgrund der grabschützenden Tonflasche auf Mitte bis Ende Ost-Han datieren.

o Entsprechend den Kombinationen und stilistischen Merkmalen der Tonbeigaben wurden die Gräber im Ausgrabungsbericht sechs Typen zugeordnet, die als Anhaltspunkt zur Datierung dienten. Ye zufolge entwickelten sich die Typen nacheinander von dem Typus I bis zum Typus VI. Die Typen I und II entsprechen jeweils dem Ende der West-Han-Zeit und dem Zeitraum zwischen der Xin-Zeit und der ersten Hälfte der Ost-Han-Zeit. Der Typus III entspricht der ersten Hälfte der Ost-Han-Zeit, während die Typen IV, V und VI sämtlich der zweiten Hälfte der Ost-Han-Zeit entsprechen (Ye Xiaoyan 1965, 160–162). Meines Erachtens lassen sich die Typen V und VI eher auf Ende Ost-Han (146–220 n. Chr.) datieren, während die Typen III und IV jeweils auf Anfang Ost-Han (25–75 n. Chr.) und Mitte Ost-Han (76–145 n. Chr.) datiert werden können. Aus den Gräbern M23 und M24 wurde jeweils ein grabschützender Tontopf des Typus I2 ausgegraben. Laut Ye sind sie den Typen V und VI zuzuordnen. Beide Gräber wurden im Ausgrabungsbericht jedoch entsprechend ihrer Tonbeigaben irrigerweise dem Typus III eingeordnet. Sie lassen sich meines Erachtens auf Mitte bis Ende Ost-Han datieren.

p Das Grab M30 wurde aufgrund der Tonbeigaben dem Typus III-IV zugeordnet (Ye Xiaoyan 1965, 160–162). Meines Erachtens lässt es sich aufgrund des grabschützenden Tontopfs auf Mitte Ost-Han näher datieren.

q Das Grab M102 lässt sich meines Erachtens aufgrund des grabschützenden Tontopfs des Typus I2 auf Mitte bis Ende Ost-Han datieren.

r Liu et al datieren das Grab aufgrund seiner Bauweise und des grabschützenden Tontopfes auf Ende Ost-Han (Shang Tongliu & Liu Yongsheng 1992, 40).

s Guo datiert das Grab auf die Ost-Han-Zeit (Guo Qinghua 1982, 29). Meines Erachtens lässt es sich anhand der Grabbeigaben wie etwa der Tonmodelle von Haustieren, die in der Stadt Luoyang erst am Ende des ersten Jh. n. Chr. Verbreitung fanden (Nickel 2011, 158), näher auf Mitte bis Ende Ost-Han datieren.

Tabelle 60 (Fortsetzung)

Nr.	Datierung	Nr.	Datierung	Nr.	Datierung
Nr. 13	M/EOH ^t	Nr. 16 M1039	EOH	Nr. 24	EOH
Nr. 14	EOH	Nr. 17	M/EOH ^w	Nr. 25	MOH
Nr. 15	M/EOH ^u	Nr. 18	EOH ^x	Nr. 26	MOH
Nr. 16 M143	EOH ^v	Nr. 19	EOH	Nr. 27	MOH
Nr. 16 M144	EOH	Nr. 20	EOH	Nr. 28	MOH
Nr. 16 M161	EOH	Nr. 21	MOH ^y	Nr. 29	M/EOH ^z
Nr. 16 M1035	EOH	Nr. 22	EOH	Nr. 30	M/EOH ^{aa}
Nr. 16 M1038	EOH	Nr. 23	EOH	Nr. 31	EOH

EWH = Ende West-Han; MOH = Mitte Ost-Han; EOH = Ende Ost-Han; M/EOH = Mitte od. Ende Ost-Han

t Liu datiert das Grab M13 vor allem aufgrund des grabschützenden Tontopfs, der dem grabschützenden Tontopf aus dem Kreis Hu (T. 06, 133 n. Chr.) ähnelt, auf Ende Ost-Han (Liu Daiyun 1989, 47). Meines Erachtens lässt sich das Grab auch auf Mitte Ost-Han datieren. Daher datiere ich es folglich auf Mitte bis Ende Ost-Han.

u Der Autor des Ausgrabungsberichts datiert das Grab aus den folgenden Gründen auf Anfang West-Han: 1. Unter den Grabbeigaben gibt es keine Bronzemünzen. 2. Die Form des Schultertopfs *fou* 缶 entspricht derjenigen des Schultertopfs M164:4 aus dem Grab M164 bei Longshouyuan, Stadt Xi'an (Gaoling zhangbu qin han tang mu 2004, 61). Da das Grab ausgeraubt wurde, halte ich den ersten Grund für Datierungszweck für unzureichend. Zudem entspricht die Form des Schultertopfs M25:4 kaum derjenigen des Schultertopfs M164:4, dessen Boden viel größer als dessen Öffnung ist. Während die Schulter des Topfs M25:4 mit kurzen senkrechten parallelen Linien verziert ist, ist dies beim Topf M164:4 nicht der Fall. Auch ist die Herstellungstechnik mit einem Windrad beim Topf M25:4 viel fortschrittlicher, weswegen seine Oberfläche auch viel runder und glatter aussieht. Die Verwendung eines Erdtonnengewölbes in der Sargkammer zeigt ein gutes Verständnis für die Technik des Tonnengewölbes, die laut der Forschungsarbeit von Nickel erst nach der Wang-Mang-Periode weit verbreitet war (Nickel 2011, 158). Außerdem ähneln der Grundriss und der Aufriss des Grabes demjenigen des Grabes M147 bei Shaogou, das auf Ende Ost-Han datiert wurde (Luoyang shaogou hanmu 1959, 62). Daher datiere ich das Grab M25 auf Mitte bis Ende Ost-Han. Dafür spricht auch die Verwendung der Bleimännlein und des grabschützenden Tontopfs, die nicht früher als Mitte Ost-Han einsetzte.

v Der Autor des Ausgrabungsberichts datiert die Gräber aufgrund der Typen der Grabbeigaben auf insgesamt sechs Perioden. Die fünfte und sechste Periode entsprechen Mitte und Ende Ost-Han (Luoyang shaogou hanmu 1959, 231). Alle Gräber mit halbkugligen grabschützenden Tontöpfen (M143, M144, M1039, M1035, M1038, M161) wurden auf Ende Ost-Han datiert. Für Einzelheiten der Datierung siehe Anhang Nr. 16.

w Geng datiert das Grab aufgrund seiner Architektur und seiner Beigaben aus Bronzen und Glas auf Mitte bis Ende Ost-Han (Geng Zhiqiang 1994, 337).

x Der Autor des Ausgrabungsberichts datiert die Gräber Nr. 18, Nr. 19, Nr. 20, Nr. 22, Nr. 23, Nr. 24 aufgrund der Beigaben auf Ende Ost-Han (Xi'an donghan mu 2009, 261).

y Der Autor des Ausgrabungsberichts datiert die Gräber Nr. 21, Nr. 25, Nr. 26, Nr. 27 aufgrund der Beigaben auf Mitte Ost-Han (Xi'an donghan mu 2009, 288).

z Das Grab wurde im Jahr 2000 beim Flughafen der Stadt Xianyang zutage gefördert (Liu Weipeng 2009, 3). Liu datiert das Grab auf Ost-Han. Es lässt sich meines Erachtens aufgrund der Verwendung der fünf Erzsorten auf Mitte bis Ende Ost-Han näher datieren.

aa Das Grab aus der Ost-Han-Zeit wurde kürzlich bei der Stahlrohrfabrik der Stadt Xianyang zutage gefördert (Wang Xiaoqi et al 2016, 350). Es lässt sich meines Erachtens aufgrund der Verwendung der fünf Erzsorten auf Mitte bis Ende Ost-Han näher datieren.

Aus dem zeitlichen Überblick in obiger Tabelle lassen sich die folgenden Schlussfolgerungen ziehen:

1. Die erhaltenen Schreiben an die Unterwelt stammen zumeist aus der West-Han-Zeit. Die drei im Kreis Wuwei aufgefundenen Schreiben an die Unterwelt lassen sich hingegen auf den Anfang bis auf die Mitte der Ost-Han-Zeit datieren. Daher ist anzunehmen, dass in diesem Zeitraum wahrscheinlich auch in anderen Präfekturen und Fürstentümern Schreiben an die Unterwelt Verwendung fanden, sie dort jedoch aufgrund der konservatorisch problematischen Platzierung in Kammergräbern in Stollenbauweise nicht erhalten werden konnten.
2. Die ältesten erhaltenen Landkaufverträge entstanden frühestens zwischen 73 und 82 n. Chr. in den Präfekturen Henanyin, Kuaiji und Taiyuan. Daraufhin verschwanden sie für etwa 90 Jahre. Erst im Zeitraum zwischen 168 und 189 n. Chr. tauchten sie vor allem in Form von Bleitafelchen wieder auf. Dies weist darauf hin, dass im Zeitraum zwischen 82 und 168 n. Chr. Landkaufverträge möglicherweise aus vergänglichen Materialien wie Holz hergestellt wurden.
3. Grabschützende Texte, Talismane, Siegel, Tontöpfe und Bleimännlein fanden durchgehend von der Mitte bis zum Ende der Ost-Han-Zeit Verwendung. Die genau datierbaren grabschützenden Texte sind jedoch nicht zeitlich gleichmäßig verteilt, wie Diagramm 2 zeigt. Demnach sind aus dem Zeitraum von 76 n. Chr. bis 125 n. Chr. genau datierbare grabschützende Texte nur sporadisch erhalten. Zwischen 126 n. Chr. und

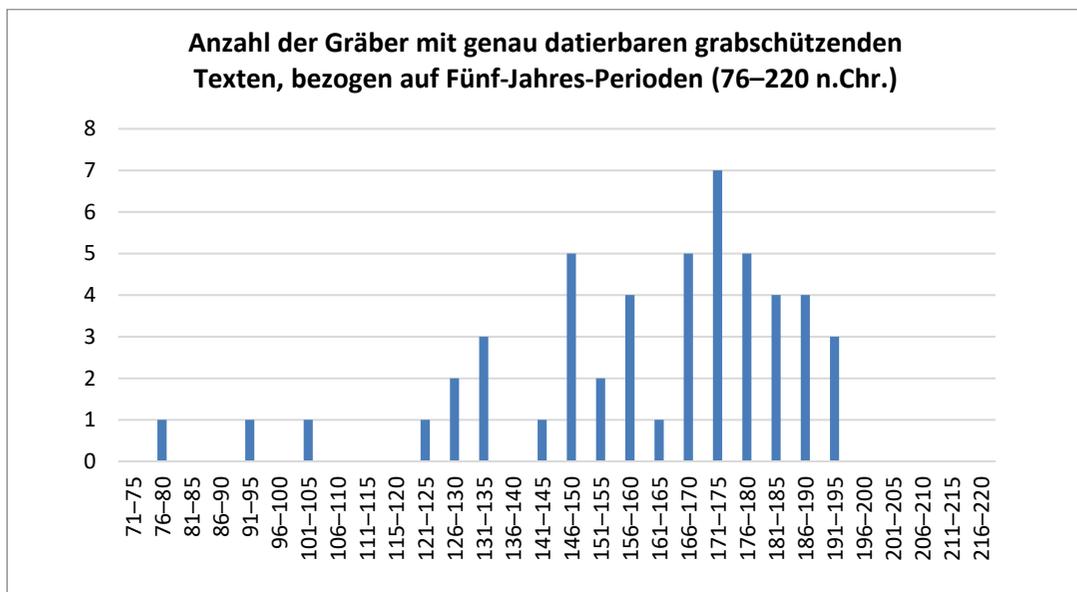


Diagramm 2. Zeitliche Verteilung der Gräber mit genau datierbaren grabschützenden Texten, bezogen auf Fünf-Jahres-Perioden

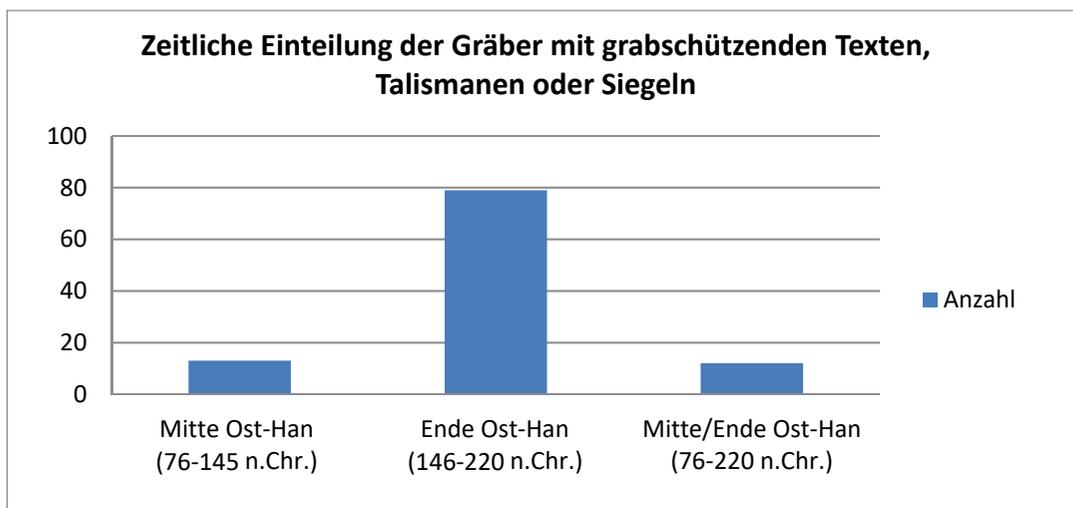


Diagramm 3. Zeitliche Verteilung der Gräber mit genau datierbaren grabschützenden Texten oder Siegeln

- 145 n. Chr. stieg ihre Anzahl abrupt an, nahm zwischen 146 n. Chr. und 165 n. Chr. weiter zu und erreichte im Zeitraum von 166 n. Chr. bis 195 n. Chr. ihren Höhepunkt. Nach 195 n. Chr. sank ihre Anzahl jedoch abrupt gegen Null.
4. Zusammen addiert beträgt die Anzahl der aufgefundenen Gräber mit grabschützenden Texten, Talismanen oder Siegeln 104 (H. 01–H. 02, T. 01–T. 39, N. 01–N. 44, B. 01–B. 10, S. 01–S. 04, Z. 01–Z. 03, Y. 2-4, Y. 2-5, BM. 01). Sie lassen sich auf Mitte Ost-Han (13), Ende Ost-Han (79) und Mitte/Ende Ost-Han (12) datieren. Wie Diagramm 3 aufzeigt, verteilen sich sie jedoch in deutlicher Mehrzahl auf das Ende der Ost-Han-Zeit.
 5. 48 weitere Gräber mit grabschützenden Bleimännlein (BM. 02–BM. 04) oder Tontöpfen (Nr. 01–Nr. 30), die nicht mit einer Inschrift versehen wurden oder deren Inschriften nicht mehr erhalten ist, können auf Mitte Ost-Han (4), Ende Ost-Han (34) und Mitte/Ende Ost-Han (10) datiert werden. Deshalb verteilen sich die meisten grabschützenden Texte, Talismane, Siegel, Tontöpfe und Bleimännlein zeitlich auf das Ende der Ost-Han-Zeit.
 6. Das zeitliche Auftreten der fünf Typen der grabschützenden Töpfe ist in Tabelle 61 aufgeführt.

Der Typus I1 wird im Ausgrabungsbericht *Luoyang shaogou hanmu* auf das Ende der Ost-Han-Zeit datiert. Auch andere Aspekte der Datierung wie etwa die Form der Grabarchitektur sowie der aufgefundenen Bronzespiegel stimmen hiermit überein, ebenso die meisten Datumsangaben in den Inschriften der Töpfe des Typus I1 (T. 14-153 n. Chr.; T. 15-156 n. Chr.; T. 21-167 n. Chr.; T. 23-170 n. Chr.; T. 25-172 n. Chr.;

Tabelle 61. Zeitliche Verteilung der fünf Typen grabschützender Tontöpfe

Typus des Tontopfs	Mitte Ost-Han	Ende Ost-Han	Mitte/Ende Ost-Han
I1	1	27	0
I2	3	20	5
I3	5	13	4
I4	3	4	3
II	7	34	10

T. 29-176 n. Chr.; T. 33-187 n. Chr.; T. 35-190 n. Chr.; T. 37-191 n. Chr.), mit Ausnahme eines einzigen Beispiels aus dem Kreis Hu (T. 06-133 n. Chr.). Der Typus I2, der dem Typus I1 ähnelt, taucht vor allem am Ende der Ost-Han-Zeit auf. Die Typen I3, I4 und II lassen sich relativ häufig bereits auf die Mitte der Ost-Han-Zeit, zumeist jedoch auf ihr Ende datieren.

Wie Diagramm 4 zeigt, findet der Typus II zwischen der Mitte und dem Ende der Ost-Han-Zeit kontinuierlich Verwendung. Der Typus I4, dessen erstes Beispiel 93 n. Chr. auftaucht, kommt im selben Zeitraum ununterbrochen vor. Unter den fünf Untertypen trat der Typus I4, der zu den „Jingzhaoyin-Typen“ gehört, am frühesten auf. Kurze Zeit später wurde der zweite „Jingzhaoyin-Typ“, also Typus II, eingeführt. Die Entstehungszeit der beiden „Henanyin-Typen“ (Typen I1 und I3) ist später zu

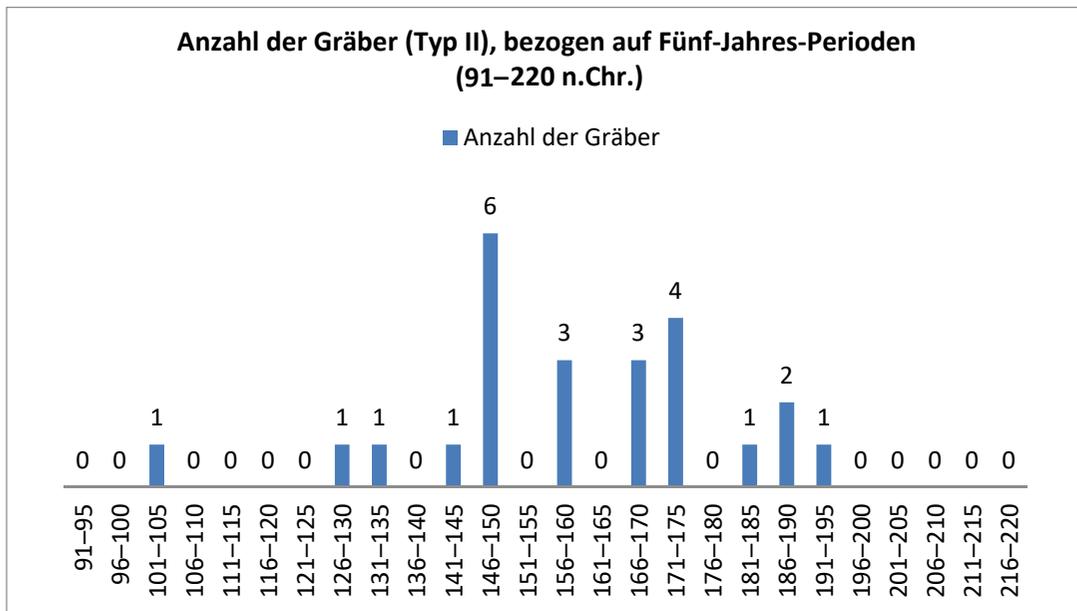


Diagramm 4. Zeitliche Verteilung der Gräber mit grabschützenden Töpfen von dem Typus II

datieren als diejenige der beiden „Jingzhaoyin-Typen“. Dies weist darauf hin, dass die Henanyin-Typen unter dem Einfluss der Jingzhaoyin Typen entstanden sein müssen. Das erste Beispiel des Henanyin-Typus I3 (T. 03) ist auf das Jahr 122 n. Chr. zu datieren. 11 Jahre später trat das erste Exemplar des Typus I1 (T. 06) auf. Zwar wurde es in der Präfektur Youfufeng zutage gefördert, dennoch wird Typus I1 wegen der deutlichen Mehrzahl der Fundorte in der Präfektur Henanyin für eine Erfindung dieser Region gehalten. Unter dem Einfluss des Typus I1 entstand schließlich der Typus I2 in der Präfektur Hongnong, der sich von dort auch in die Präfektur Jingzhaoyin verbreitete.

Zusammenfassend lassen sich die verschiedenen Entstehungszeiten der fünf Typen von Tontöpfen in die folgende chronologische Reihenfolge einordnen: 1. Typus I4 (Jingzhaoyin); 2. Typus II (Jingzhaoyin); 3. Typus I3 (Henanyin); 4. Typus I1 (Henanyin); 5. Typus I2 (Hongnong).

7. Die zeitliche Verteilung der Gräber, aus denen Begräbnistexte, grabschützende Tontöpfe oder Bleimännlein zutage gefördert wurden veranschaulichen Tabelle 62 und Diagramme 5 und 6.

Tabelle 62. Zeitliche Verteilung der Gräber mit Begräbnistexten, grabschützenden Tontöpfen oder Bleimännlein

Periode	Nr. der Begräbnistexte und grabschützenden Töpfe	An.
Anfang/Mitte West Han	G. 01, G. 02, G. 03, G. 04, G. 05, G. 06, G. 07	7
Mitte West-Han	G. 08	1
Ende West-Han bis Xin	G. 09, G. 10	2
Anfang Ost-Han	K. 01	1
Mitte Ost-Han	G. 11, G. 12, K. 02, K. 03, H. 01, T. 01–T. 09, Y. 2-4, N. 39, N. 41, Nr. 03, Nr. 21, Nr. 25–Nr. 28	23
Ende Ost-Han	K. 04–K. 12, H. 02, T. 10–T. 39, B. 01–B. 10, BM. 01, S. 01–S. 04, Z. 01–Z. 03, N. 02, N. 05–N. 08, N. 10–N. 12, N. 14–N. 16, N. 18, N. 19, N. 21–N. 25, N. 27–N. 34, N. 37, N. 38, N. 40, N. 42, Nr. 01, Nr. 02, Nr. 04, Nr. 05 M11, Nr. 05 M14, Nr. 05 M21, Nr. 05 M29, Nr. 05 M30, Nr. 05 M50, Nr. 05 M80, Nr. 05 M87, Nr. 06–Nr. 09, Nr. 14, Nr. 16 M143, Nr. 16 M144, Nr. 16 M161, Nr. 16 M1035, Nr. 16 M1038, Nr. 16 M1039, Nr. 18–Nr. 20, Nr. 22–Nr. 24, Nr. 31, BM. 02	118
Mitte/Ende Ost-Han	Y. 2-5, N. 01, N. 03, N. 04, N. 09, N. 13, N. 17, N. 20, N. 26, N. 35, N. 36, N. 43, N. 44, Nr. 05 M23, Nr. 05 M102, Nr. 10–Nr. 13, Nr. 15, Nr. 17, Nr. 29, Nr. 30, BM. 03, BM. 04, BM. 05	26
Gesamtzahl der Gräber: 178		
An. = Anzahl der Gräber		

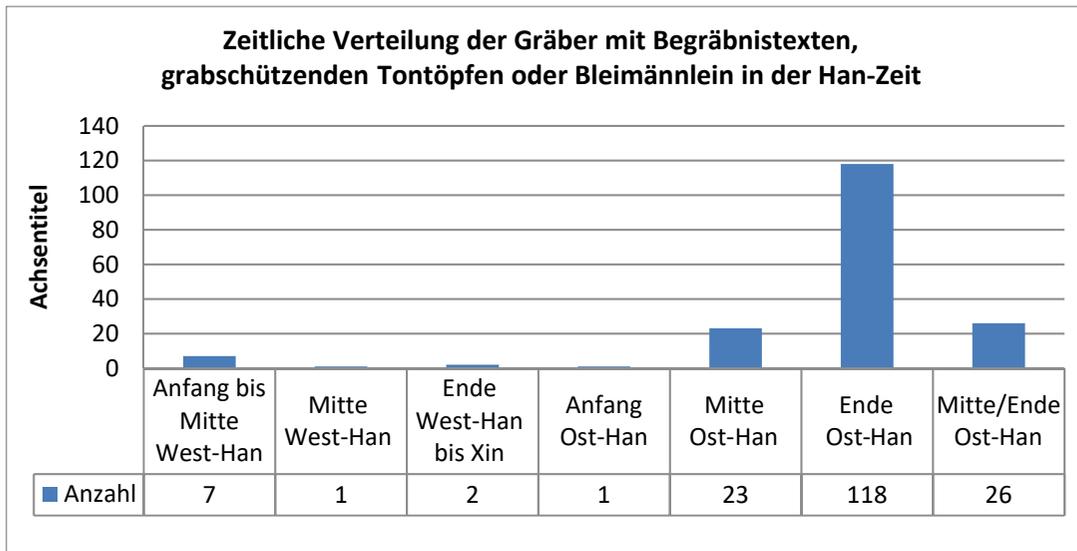


Diagramm 5. Zeitliche Verteilung der Gräber mit Begräbnistexten, grabschützenden Tontöpfen oder Bleimännlein

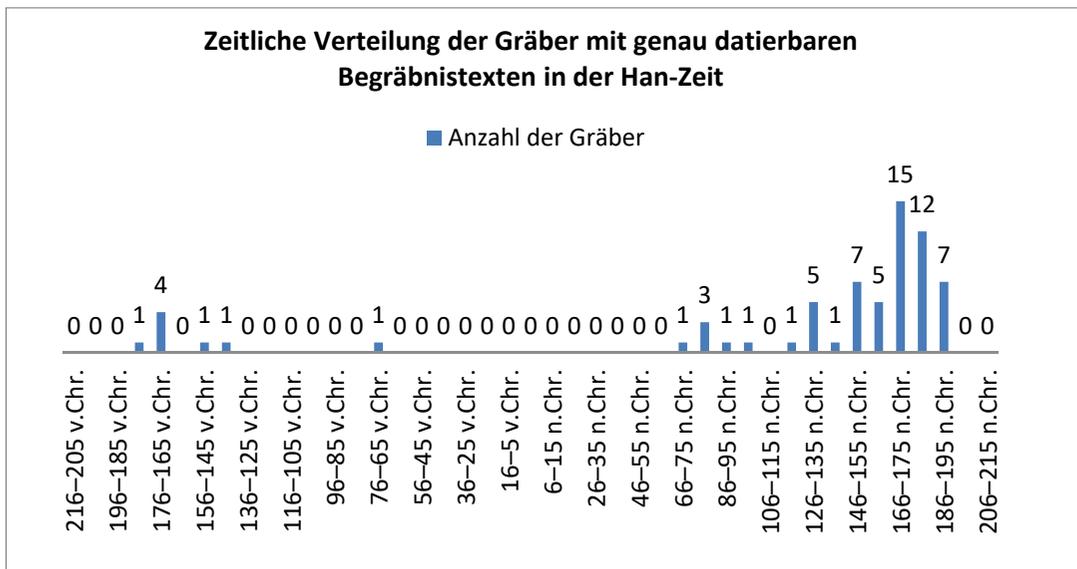


Diagramm 6. Zeitliche Verteilung der Gräber mit genau datierbaren Begräbnistexten

Es ist ersichtlich, dass weitaus mehr Begräbnistexte aus der Ost-Han-Zeit als aus der West-Han-Zeit und Xin-Zeit erhalten sind. Der Grund dafür liegt einerseits darin, dass Tontöpfe, Bleitäfelchen, Ziegelsteine und Steinplatten der Ost-Han-Zeit aus widerstandsfähigeren Materialien bestehen als die früher verwendeten vergänglichen Holz- oder Bambustäfelchen. Andererseits könnte die Bestattungssitte Begräbnistexte zu verwenden, in der Ost-Han-Zeit eine weitere Verbreitung als in der West-Han-Zeit gefunden haben.

8. Auf Basis der textlichen Analyse lassen sich die Entstehungszeiten und -orte der verschiedenen Typen von Begräbnistexten und grabschützenden Tontöpfen, Erzen und Bleimännlein mit Tabelle 63 auflisten:

Tabelle 63. Entstehungszeiten und orte der verschiedenen Begräbnistexten, grabschützenden Tontöpfe, Erzen und Bleimännlein

Zeit	Neue Form und Material	Pr./Fü.
183 v. Chr.	Typisches Schreiben an die Unterwelt (Holztäfelchen)	Nan
70 v. Chr.	untypisches Schreiben an die Unterwelt (Holztäfelchen)	Guangling
73 n. Chr.	Landkaufvertrag (Ziegelstein)	HNY
79 n. Chr.	grabschützender Text (Holztäfelchen)	?
82 n. Chr.	Landkaufvertrag (Jadeplättchen)	Taiyuan
93 n. Chr.	grabschützender Text (Tontopf)	Youfufeng
Mitte Ost-Han	untypisches Schreiben an die Unterwelt (Seidenfahne)	Wuwei
126–145 n. Chr.	grabschützende Siegel, Erze und Bleimännlein	JZY, Hongnong
151 n. Chr.	grabschützender Text (Bleitäfelchen)	HNY
153 n. Chr.	grabschützende Heilkräuter	HNY
161 n. Chr.	Mischform aus dem grabschützenden Text und dem Landkaufvertrag (Bleitäfelchen)	HNY
169 n. Chr.	Landkaufvertrag (Bleitäfelchen)	HNY
173 n. Chr.	grabschützender Text (Steinplatte)	Langya
179 n. Chr.	Mischform aus dem grabschützenden Text, dem Landkaufvertrag und dem Schreiben an die Unterwelt (Bleitäfelchen)	HNY
182 n. Chr.	grabschützender Text (Ziegelstein)	Zhongshan
Pr./Fü.=Präfektur/Fürstentum; JZY = Jingzhaoyin; HNY = Henanyin		

Die obige Übersicht zeigt, dass die „typischen“ Schreiben an die Unterwelt in der Präfektur Nan entstanden sind, wo sich die ursprüngliche Hauptstadt des Königreichs Chu der Zhanguo-Zeit befand. Von der Präfektur Nan, dem ehemaligen kulturellen Zentrum des Chu-Gebiets, verbreiteten sich Schreiben an die Unterwelt in die kulturell entwickelten Gebiete der West-Han-Zeit, insbesondere in das

Huainan-Wu-Yue-Gebiet. Durch den Vergleich der Chu-Elemente in der Grabarchitektur und in den Grabbeigaben zwischen den großen Gräbern der Stadt Chang'an (siehe Kapitel 4.1.1) und den Familiengräbern des Marquis Dai bei Mawangdui,¹⁶ ist meines Erachtens anzunehmen, dass am Anfang der West-Han-Zeit Schreiben an die Unterwelt sehr wahrscheinlich ebenfalls in die Präfektur Jingzhaoyin verbreitet wurden.

Die beiden Schreiben an die Unterwelt im Wu-Gebiet, die auf das Ende der West-Han-Zeit datieren, gelten jedoch nicht als „typische“ Schreiben dieser Art. Sie weisen neue Merkmale auf, bei denen sich das strenge Format eines Passes allmählich auflöst. Bei den drei Schreiben an die Unterwelt aus der Präfektur Wuwei, die auf den Zeitraum zwischen dem Ende der West-Han-Zeit und der Mitte der Ost-Han-Zeit datieren, sind hingegen Merkmale eines Passes noch immer unverkennbar. Der formale Unterschied zwischen den Schreiben aus beiden Gebieten liegt wohl auch darin begründet, dass Passkontrollen in Grenzgebieten wie der Präfektur Wuwei öfter als in kulturell entwickelten Gebieten wie dem Wu-Gebiet durchgeführt wurden.

Gegen Ende des Anfangs der Ost-Han-Zeit, nämlich im Jahr 73 n. Chr., tauchte eine neue Art von Begräbnistext auf, nämlich der Landkaufvertrag, und zwar in der Präfektur Henanyin, dem kulturellen Zentrum der Ost-Han-Zeit. Der Träger des Textes ist nicht das bisher übliche Holz- oder Bambustäfelchen, sondern zunächst Ziegelstein. Neun Jahre später wurde jedoch erstmals ein Landkaufvertrag in Form von zwei Jadetäfelchen einem Grab in der Präfektur Taiyuan beigegeben. Zwischen 82 n. Chr. und 168 n. Chr. sank die Anzahl der erhaltenen Landkaufverträge jedoch auf null ab. Dies lässt vermuten, dass die Landkaufverträge im genannten Zeitraum hauptsächlich auf vergänglichen Schreibmaterialien wie Holz, Bambus und Eisen (Abb. 4-4) verfasst worden sein könnten.¹⁷

Etwa zu gleicher Zeit, nämlich 79 n. Chr., wurde ein grabschützender Text (H. 01) erstmals auf mehreren Holztäfelchen verfasst. Zwar ist sein Fundort heute unbekannt, jedoch muss er aufgrund seiner Inschrift und Form im Einzugsgebiet des

16 Huang Yijun 2015, 155. Siehe auch den Forschungsbericht zum Grab M1 bei Mawangdui von Yu und Gao (Yu Weichao 1985, 125–131; Gao Chongwen 1988, 342–347).

17 Zwei Eisentäfelchen wurden in den Gräbern M107 und M120 aufgefunden, die auf die Ost-Han-Zeit zu datieren sind. Es handelt sich um zwei dünne rechteckige Eisentäfelchen, deren Oberfläche verrottet ist. Das Täfelchen 107:1, das 27,6 cm lang, 6,0 cm breit und 0,35 cm stark ist, befand sich in der Hauptkammer des Grabes M107, in der Nähe der Grabtür. Über die Position des 27,4 cm langen, 6,2 cm breiten und 0,3 cm starken Täfelchens 120:6 im Grab M120 ist nichts bekannt. Im Ausgrabungsbericht ist die Stärke des Täfelchens 120:6 mit 3,0 cm angegeben. Dabei muss es sich um einen Tippfehler handeln (Ye Xiaoyan 1965, 158). Angesichts der Form der beiden Eisentäfelchen muss es sich bei ihnen meines Erachtens um Landkaufverträge oder um grabschützende Texte handeln.

Yangtze-Flusses zutage gefördert worden sein.¹⁸ Im Jahr 93 n. Chr. tauchte ein neuer Träger des grabschützenden Textes, nämlich der Tontopf, zunächst in den Präfekturen Youfufeng und Jingzhaoyin auf. Die Anzahl der Schriftzeichen seiner langen Inschrift beträgt 160. Außerdem finden mehrere kalendarische Geister im Text Erwähnung. Diese Merkmale deuten darauf hin, dass der Text innerhalb der Textgattung bereits ein relativ reifes Stadium erreicht hat. Deutlich wird zudem, dass bevor grabschützende Texte im Sanfu-Gebiet 三輔, bestehend aus den Präfekturen Youfufeng, Zuopingyi und Jingzhaoyin, auf Tontöpfen verfasst wurden, sie bereits auf vergänglichen Materialien wie Holz- oder Bambustäfelchen geschrieben worden sein müssen, die jedoch wegen der ungünstigen Erhaltungsbedingungen dort kaum erhalten bleiben konnten. Obwohl das erste erhaltene Exemplar des grabschützenden Textes wohl nicht dem Sanfu-Gebiet entstammt, ist meines Erachtens nicht anzunehmen, dass es damals noch ein anderes Zentrum der grabschützenden Texte als die Stadt Chang'an bestand. Zum einen wurden keine weiteren grabschützenden Texte vor 93 n. Chr. in einem anderen Gebiet aufgefunden. Zum anderen wurden grabschützende Texte nach 93 n. Chr. nicht in irgendeinem anderen Gebiet so oft zutage gefördert als im Sanfu-Gebiet. Deswegen ist mit gutem Grund zu behaupten, dass die Metropole Chang'an die entscheidende Rolle in der Entstehung des grabschützenden Textes gespielt haben muss. Die Bestattungssitte auf Holz- oder Bambustäfelchen geschriebene grabschützende Texte anzuwenden wurden sehr wahrscheinlich dort erstmals eingeführt. Der Zeitpunkt dieser Einführung fand wohl gegen 75 n. Chr. statt, da der 79 n. Chr. verfasste erste erhaltene grabschützende Text noch mehrere Merkmale der Entstehungsphase einer neuen Textgattung aufweisen.¹⁹

Die Entstehung der grabschützenden Tontöpfe bedeutet aber nicht das sofortige Ende der grabschützenden Holztäfelchen, von denen sich eines aus einem Grab bei Gaoyou auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren lässt. Dies weist darauf hin, dass das Holztäfelchen bis zu diesem Zeitpunkt noch immer als Träger des grabschützenden Textes gebraucht wurde.

Anders als flache und massive Textträger sind grabschützende Tontöpfe Gefäße, in die verschiedene kleinere Gegenstände eingefüllt werden können. Wie die inhaltliche Analyse der grabschützenden Texte zeigt, ist unklar, welche Objekte während der Entstehungsphase (79–125 n. Chr.) der grabschützenden Texte in die Tontöpfe

18 Jao weist darauf hin, dass der Göttername Shuishang 水上 auch auf einem Holztäfelchen aus dem Grab M5 bei Huchang zu erkennen ist. Ein ähnlicher Göttername, nämlich Dashui 大水, findet sich auf einem Holztäfelchen aus dem Grab von Shao Tuo bei Baoshan (Jao Tsung-i 2009, Vol.3, 121). Hu und Li vertreten die Ansicht, dass sich die Form dieser 14 Holztäfelchen von derjenigen der Holz- oder Bambustäfelchen aus Nordwestchina und Nordchina unterscheidet (Hu Pingsheng & Li Tianhong 2004, 456).

19 Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 4.2.

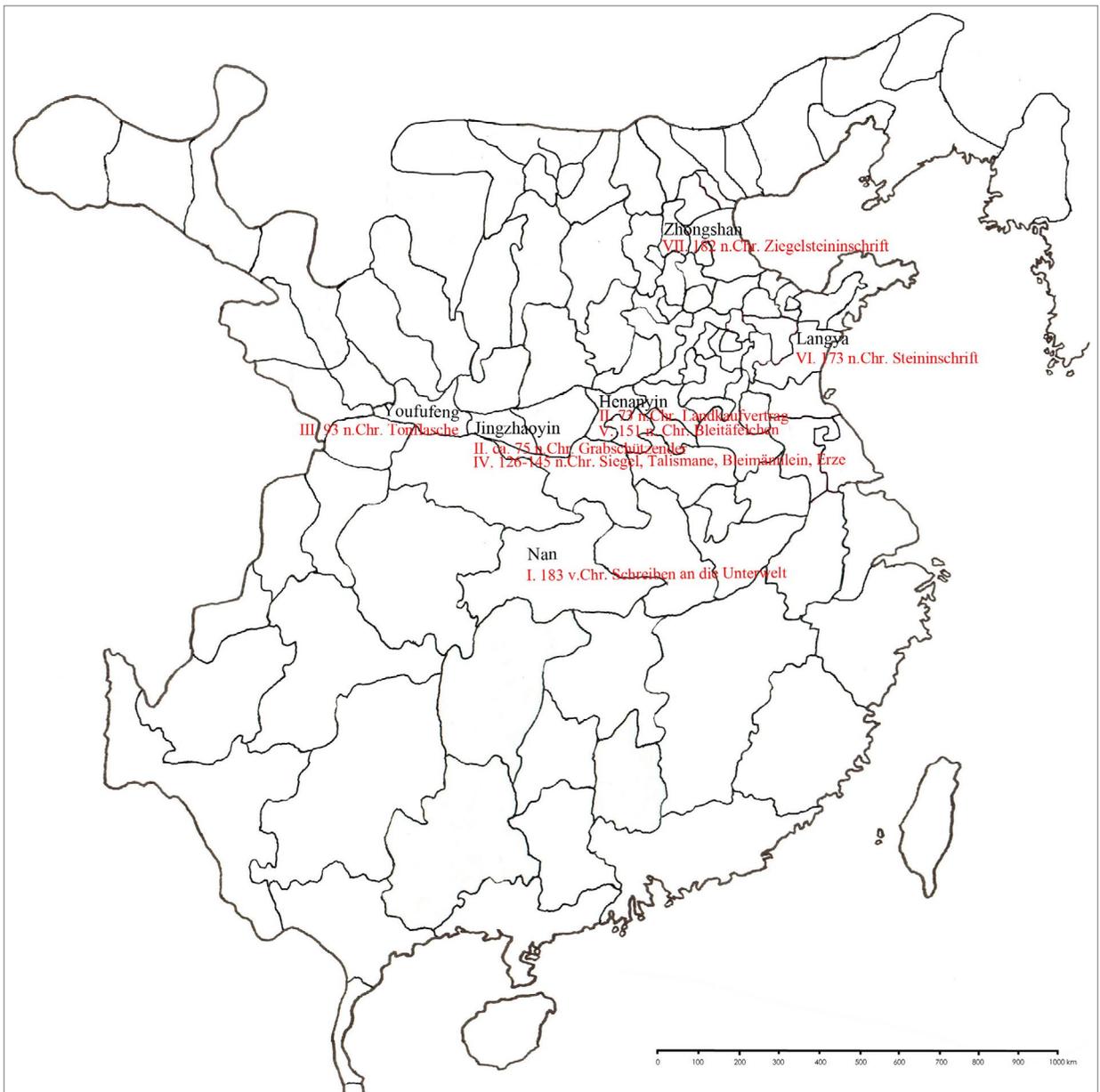
eingefüllt wurden. In ihrer anschließenden Frühphase (126–145 n. Chr.) weisen hingegen sowohl die textliche Analyse als auch die Funde grabschützender Gegenstände darauf hin, dass die Verwendung von grabschützenden Talismanen, Siegeln, Bleimännlein sowie der Fünf Erzsorten etwa gegen 126 n. Chr. einsetzt. Die Grabbeigabe der Fünf Erzsorten fand vor allem in den Präfekturen Youfufeng, Jingzhaoyin, Hongnong und Henanyin Verbreitung. Das dominierende Zentrum der Verwendung von Bleimännlein, die außer in den vier oben genannten Präfekturen sporadisch auch in den Präfekturen bzw. Fürstentümern Zuopingyi, Hanzhong und Xiapi aufgefunden wurden, war die Präfektur Jingzhaoyin. Deswegen muss die Verwendung der fünf Erzsorten und der Bleimännlein in der Metropole Chang'an entstanden und schließlich über die Präfektur Hongnong in die Präfektur Henanyin verbreitet worden sein. Etwa 25 Jahre später, nämlich 151 n. Chr., beginnen die Begräbnistexte während der Frühen Reifephase (146–165 n. Chr.) die Form von Bleitäfelchen anzunehmen. Dieses Mal bildet die Metropole Luoyang das vorrangige Zentrum, in dem die überwiegende Mehrzahl der auf Bleitäfelchen eingeritzten grabschützenden Texte und Landkaufverträge ausgegraben wurden. In der folgenden Reifephase (166–220 n. Chr.) wurden nicht nur die Form der Bleitäfelchen, sondern auch mehrere populäre Phrasen, die frühestens mit dem grabschützenden Bleitäfelchen für Wang Dang (B. 04) in der Präfektur Henanyin eine feste Gestalt annehmen, in andere anderen Präfekturen/Fürstentümern wie Runan, Pei, Zhongshan, Langya und Qi verbreitet. In dieser letzten Phase erweitern sich grabschützende Texte zusätzlich auf neue Materialien und nehmen neue Formen an. Nun entstanden eingemeißelte Steininschriften und Ziegelinschriften in geschriebener Form. Die drei Haupttypen der Begräbnistexte, nämlich Schreiben an die Unterwelt, Landkaufverträge und grabschützende Texte, verschmolzen nun miteinander. Die so entstandene Mischform des Begräbnistextes wird in späteren Zeiten weitergeführt und bis heute angewandt.

Die wichtigsten zeitlichen Daten und Verbreitungsorte in der Entwicklung der Begräbnistexte, der grabschützenden Bleimännlein und der Erze werden in Landkarte 6 veranschaulicht.

Vereinfacht formuliert entstand die Bestattungssitte Schreiben an die Unterwelt dem Grab beizugeben am Anfang der West-Han-Zeit in der Stadt Jingzhou, der ehemaligen Hauptstadt des Königreichs Chu der Zhanguo-Zeit, und verbreitete sich von dort rasch in andere Gebiete weiter, einschließlich in die Präfektur Jingzhaoyin. Zu diesem Zeitpunkt bildete die Stadt Jingzhou das Zentrum in der Innovation der Bestattungskultur.

Gegen 75 n. Chr. entstanden zwei weitere Arten von Begräbnistexten, nämlich der Landkaufvertrag und der grabschützende Text, jeweils in der Präfektur Henanyin und in der Präfektur Jingzhaoyin. Sie wurden in der Anfangsphase wohl vor allem auf vergänglichen Materialien wie Holz- und Bambustäfelchen verfasst.

Die Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit



Landkarte 6. Entstehungszeiten und Verbreitungsorte der Begräbnistexte, grabschützenden Bleimännlein und Erze

Gegen 93 n. Chr. kamen Tontöpfe in den Präfekturen Jingzhaoyin und Youfufeng als Träger grabschützender Texte auf. Hierdurch wurde ein wichtiger Schritt in der Geschichte der Begräbniskultur vollzogen, da Tontöpfe als Gefäße vielfältige Möglichkeiten für die Entwicklung grabschützender Bestattungssitten anboten.

Zwischen 126 und 145 n. Chr. wurde die Verwendung grabschützender Texte, Talismane, Siegel, Bleimännlein sowie der Fünf Erzsorten in der Stadt Chang'an und ihrer umgebenden Region praktiziert. Die Metropole Chang'an bildet somit während der Mitte der Ost-Han-Zeit das Zentrum der neuen Bestattungssitte, die vor allem in die Präfekturen Henanyin und Hongnong, jedoch auch in ihre weiteren kulturellen Einflussphären wie in die Präfekturen bzw. Fürstentümer Anding, Taiyuan, Hanzhong, Hedong, Xihe, Wuwei, Xiapi und Guangling verbreitet wurde.

Am Ende der Ost-Han-Zeit verschob sich das Zentrum der neuen Bestattungssitte in die Stadt Luoyang. Mit der Erfindung neuer Formen von Bleitäfelchen und neuer Phrasen nahm der Einfluss der Stadt Luoyang ständig zu. Die zentrale Rolle der Hauptstadt der Ost-Han-Zeit zeigt sich nicht nur in der Verbreitung der Bleimännlein in die umliegenden Präfekturen/Fürstentümer Runan und Pei, sondern auch in der Übernahme von feststehenden, formelhaften Phrasen in den Steininschriften und Ziegelinschriften in den Präfekturen bzw. Fürstentümern Zhongshan, Qi, Langya, Jiujiang und Kuaiji. Auch der eigenartige halbkugelige „Henanyin-Typus“ unter den Tontöpfen wurde von der Stadt Luoyang über die Präfektur Hongnong in die Präfekturen Jingzhaoyin und Youfufeng verbreitet.

4.2 Entwicklung der Jenseitsvorstellung

Mehrere Elemente der Jenseitsvorstellung der Han-Zeit lassen sich auf die Zhanguo-Zeit zurückführen. Zugleich wurden einige neue Bestandteile erst in der Han-Zeit sukzessive eingeführt. Die Entwicklung der verschiedenen Elemente der Jenseitsvorstellung soll im Folgenden einer genaueren Analyse unterzogen werden:

1. Die Kommunikation mit der Unterwelt über irdische Beamten;
2. Der Transfer des Haushaltsregisters in die Unterwelt;
3. Das Eigentumsrecht auf das Landstück;
4. Der Herr des Himmels und der erste grabschützende Text;
5. Die kalendarischen Geister und der Himmlische Herr;
6. Der Herr des Berges Tai, das Jenseits Haoli und die Beamten der Unterwelt;
7. Das Grab als das ewige Haus oder als die Zwischenstation.

1. Die Kommunikation mit der Unterwelt über irdische Beamten

Harper ist der Meinung, dass die Bürokratisierung der Unterwelt spätestens Ende des vierten Jh. v. Chr. einsetzte. Seine Schlussfolgerung basiert auf seiner Datierung eines Holztäfelchens aus dem Grab M1 bei Fangmatan nahe der Stadt Tianshui auf das 297 v. Chr. Auf dem Täfelchen wird die Geschichte der Auferstehung eines Mannes namens Dan 丹 beschrieben.²⁰ Die Datierung basiert wiederum auf der Entzifferung der Inschrift durch Li, der die Zeitangabe am Anfang des Textes als „am Tag Jisi des Augustes des 38. Jahres *sabian bayue jisi* 卅八年八月己巳“ deutet.²¹ Mithilfe von Infrarotfotografie konnte jedoch festgestellt werden, dass es sich bei dem „Schriftzeichen“ *sa* 卅 am Anfang der Zeitangabe lediglich um einen Fleck auf dem Holztäfelchen handelt.²² Li datiert dementsprechend die erste Bestattung des Grabherrn Dan auf das Jahr 240 v. Chr. und seine zweite, drei Jahre später durchgeführte Bestattung auf 237 v. Chr.²³ Sun zufolge handelt es sich bei dem Fleck um ein beabsichtigt geschriebenes Satzzeichen, das den Anfang des Textes markiert. Er folgt der Ansicht von Zhang und Song und hält die Zeitangabe *banian* 八年 für das achte Jahr unter der Herrschaft von König Zhao (299 v. Chr.). Es existierte jedoch, wie Zhang bereits feststellte, im August jenes

20 Harper 1994, 13.

21 Li Xueqin 1990, 43.

22 Tianshui fangmatan qinjian 2009, 128.

23 Li Ling 2011, 1–12.

Jahres kein *jisi*-Tag 己巳.²⁴ Daher übernehme ich die Datierung von He und Li Ling und behaupte, dass der Grabherr erst nach dem achten Jahr der Herrschaft von König Zheng (239 v. Chr.) bestattet wurde.²⁵

Es ist bis heute umstritten, ob es sich bei dem Ausdruck *simingshi* 司命史 in der Geschichte von Dan um einen Gott oder einen Menschen handelt. Li zufolge ist *simingshi* die Bezeichnung für den Amtsgehilfen des Schicksalsgottes *siming*.²⁶ Harper deutet ihn in ähnlicher Weise als eine Bezeichnung für einen Schreiber des Beamten, der in der Unterwelt das Schicksal der noch im Diesseits lebenden Personen verwaltet („Scribe of the Director of the Life-mandate in the underworld“).²⁷ Nach der Ansicht von Li ist *simingshi* hingegen der Amtstitel eines irdischen Beamten, der dafür zuständig ist, Bestattungsangelegenheiten zu verwalten.²⁸ Sun und Jiang vertreten schließlich die Ansicht, dass *simingshi* sich auf einen Magier bezieht, der sich als Amtsgehilfe des „Schicksalsgottes“ *siming* 司命 ausgibt.²⁹ Nicht umstritten ist jedoch, dass es sich bei dieser und einer anderen Auferstehungsgeschichte, die auf den Zeitraum vom Ende der Zhanguo-Zeit bis zur Qin-Zeit (221–206 v. Chr.) datiert und als *taiyuan you sizhe* 泰原有死者 bezeichnet wird, vor allem um Bestattungs- und Opferungsgebräuche handelt, die mithilfe der Erzählung eines Auferstandenen den Lesern erklärt werden.³⁰

Die Vorstellung einer bürokratisierten Unterwelt wird im Text eines Holztäfelchens aus dem Grab M6 bei Longgang, datiert auf das Ende der Qin-Zeit, offensichtlicher (Abb. 4-5, 4-6). Bei dem Täfelchen, aufgefunden im Holzsarg auf Höhe der Hüfte des Bestatteten (Abb. 4-7), handelt es sich um ein Diensts Schreiben, das von zwei fiktiven irdischen Beamten verfasst wurde und die Unschuld des Grabherrn bestätigt. Dieses Schreiben soll der Bestattete selbst mit sich tragen und bei den Beamten der Unterwelt einreichen:

„Das Ergebnis des Verhörs lautet: Der Mann Bisi soll nicht unter der *chengdan*-Strafe stehen. Diejenigen Beamten, die ihn falsch verurteilten, wurden für schuldig gesprochen. Am Tag Bingshen im September erlassen der Assistent Jia des Magistrates des Kreises Shaxian und sein Schreiber Bing dem Mann Bisi [die Strafe und stellen seine Identität] als Zivilperson [wieder her]. Er soll selbst den Beamten der Unterwelt hierüber Bericht erstatten und sich vor ihnen rechtfertigen

24 Sun Zhanyu 2012. Für die Diskussion von Zhang und Song siehe Zhang Xiugui 1991, 46; Song Huaqiang 2010, 138–139.

25 Für die Begründung der Datierung von He siehe He Shuangquan 1989, 29.

26 Li Xueqin 1990, 44.

27 Harper 1994, 14.

28 Li Ling 2011, 10–12.

29 Sun Zhanyu 2012; Jiang Shoucheng 2013, 164.

30 Li Ling 2012, 84; Chen Kanli 2013, 72–81; Jiang Shoucheng 2014, 177–178.

鞠之：辟死³¹論不當爲城旦³²，吏論失者，已坐以論。九月丙申，沙羨丞甲、史丙免辟死爲庶人。令自尚也“。

Huang und Liu halten den Text jeweils für ein Schreiben an die Unterwelt³³ und ein „unterweltliches Gerichtsurteil“ *mingpan* 冥判.³⁴ Liu weist hingegen darauf hin, dass der Text nicht zu den typischen Schreiben an die Unterwelt gehört. Ihm zufolge handelt es sich bei diesem und dem ähnlichen Holztäfelchen aus dem Grab M5 bei Huchang (G. 08) um ein ausformuliertes Bestattungstabu und eine Anleitung dafür, wie das aus dem Bruch des Tabus resultierende Unheil abgewehrt werden kann.³⁵ Meines Erachtens lässt sich dieses Holztäfelchen als ein untypisches Schreiben an die Unterwelt betrachten, da in ihm die Kommunikation mit dem Jenseits klar zum Ausdruck gebracht wird, jedoch noch nicht in Form eines *zhuan*-Passes. Dem Ausgrabungsbericht zufolge wurden keine Spuren von Bein- und Fußknochen bei der Ausgrabung aufgefunden, weswegen dem Grabherrn zu seinen Lebzeiten infolge einer Strafe die Füße abgehackt worden sein könnten.³⁶ Angesichts des Textes des Holztäfelchens und seiner Position innerhalb des Holzсарges, ist anzunehmen, dass es speziell zur Beeinflussung des Schicksals des Grabherrn in der Unterwelt verfasst wurde. Das Holztäfelchen kann demzufolge als das früheste bekannte Beispiel eines Schreibens an die Unterwelt angesehen werden.

Der Kreis Yunmeng gehörte in der Qin-Zeit zur Präfektur Nan, die das Kerngebiet des ehemaligen Chu-Königreiches bildete. Aus diesem Gebiet wurden die meisten *typischen* Schreiben an die Unterwelt, die auf den Anfang der West-Han-Zeit datieren, zutage gefördert. Der Fund aus dem Grab M6 bei Longgang bestätigt zudem die Schlussfolgerung, dass diese Textgattung im kulturellen Zentrum des ehemaligen Chu-Königreiches entstand. Die Stadt Tianshui gehörte in der Qin-Zeit der Präfektur Longxi 隴西 an, die wiederum an die Präfektur Neishi 內史 angrenzte, in der sich die Hauptstadt Xianyang befand. Der Fund des Holztäfelchens mit der Auferstehungsgeschichte weist darauf hin, dass der Glaube an die Weiterexistenz des Verstorbenen in Form eines Leichnams mit einem Bewusstsein bereits am Anfang der Qin-Zeit im Guanzhong-Gebiet entstand. Im

31 Der Autor des Ausgrabungsberichtes und Hu identifizieren das Schriftzeichen an dieser Stelle jeweils als *ci* 辭 und *bi* 辟 (Yunmeng longgang 1994, 119; Hu Pingsheng 1996, 73). Liu hält *bisi* 辟死 für einen Namen (Liu Guosheng 1997, 65). Liu identifiziert *bisi* weiterhin als den Namen des Grabherrn (Liu Zhaorui 2002b, 441).

32 Es gibt in der Qin-Zeit zwei Sorten von *chengdan*-Strafen: *xing chengdan chong* 刑城旦舂 und *wan chengdan chong* 完城旦舂. Bei der Strafe *xing chengdan chong* wird dem Bestraften eine lebenslange Zwangsarbeit auferlegt, zudem werden ihm noch die Nase oder die Füße (oder nur ein Fuß) abgetrennt (Zhang Xinchao 2014, 24).

33 Huang Shengzhang 1996, 133–134.

34 Liu Xinfang 1997, 77.

35 Liu Zhaorui 2002b, 442.

36 Yunmeng longgang 1994, 120.

Text des Holztäfelchens mit der Auferstehungsgeschichte aus Fangmatan und in dem ähnlichen Text, namens *taiyuan you sizhe* 泰原有死者, auf einem Täfelchen, dessen Fundort unbekannt ist, findet jedoch noch keine direkte Kommunikation zwischen dem Ritualmeister und den Beamten der Unterwelt statt. Daher ist anzunehmen, dass eine unmittelbare Kommunikation mit der bürokratisierten Unterwelt mittels eines Begräbnistextes erst am Ende der Qin-Zeit im ehemaligen Chu-Königreich entstanden ist. Zwei Faktoren trugen zur Entstehung der Begräbnistexte bei: 1. die Tradition des Beigabenregisters *qiance*, die seit Anfang der Zhanguo-Zeit im Königreich Chu praktiziert wurde; 2. Die neue Staatsform des Imperiums, mit der die gesamte Bevölkerung allmählich unter eine zentralisierte staatliche Verwaltung gebracht wurde.³⁷

2. Der Transfer des Haushaltsregisters in die Unterwelt

Das Hauptanliegen der Schreiben an die Unterwelt, die in den Kerngebieten des ehemaligen Chu-Königreiches ausgegraben wurden, ist der Transfer des Haushaltsregisters des Verstorbenen in das Jenseits. Das bisher früheste entdeckte Beispiel eines hanzeitlichen Schreibens an die Unterwelt (G. 01), in dem der Transfer eines Haushaltsregisters erstmals Erwähnung findet, wird auf das Jahr 183 v. Chr. datiert.

Der Zeitpunkt, zu dem die Vorstellung vom Transfer des Haushaltsregisters in die Unterwelt entstand, ist kein zufälliges Datum, da drei Jahre zuvor, nämlich 186 v. Chr., das Gesetz *Ernian lüling* 二年律令 erlassen wurde, das regelte, dass das Haushaltsregister bei der Umsiedelung mit an den Zielort mitzuführen sei:

„Diejenigen, die umsiedeln möchten, sollen [den zuständigen Beamten] des Zielortes ihr Haushaltsregister übergeben, auf dem der Name, das Lebensalter und der Adelsrang der Haushaltsmitglieder registriert sind, und dieses mit einem Siegel versehen lassen 有移徙者，輒移戶及年籍爵紬³⁸徙所，並封“

Das Dokument, das den Transfer des Einwohnerverzeichnisses genehmigt, wird vom Kreisamt versiegelt. Bei einem Todesfall sollen sich die Hinterbliebenen des Verstorbenen bald, d. h. nicht später als ein Monat nach dessen Tod beim Amt melden, sodass der

37 Für die Diskussion über den Wandel des Verwaltungssystems auf der untersten Organisationsebene in der Qin- und Han-Zeit siehe Tu Cheng-sheng 1988, 1–48.

38 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert der Verfasser des Buches *Zhangjiashan hanmu zhujian* als *xi* 細 (Zhangjiashan hanmu zhujian 2006, 54). Chen weist hingegen darauf hin, dass es in der Form *紬* geschrieben ist. Er entziffert es als *chou* 紬 und deutet es als „Register“ (Chen Jian 2011).

Eintrag des Verstorbenen rechtzeitig aus dem Einwohnerverzeichnis gestrichen werden kann.³⁹

Das aus vier Holztäfelchen bestehende Schreiben an die Unterwelt, ausgegraben aus dem Grab M18 bei Gaotai der Stadt Jingzhou, enthält nicht nur die Genehmigung des Kreisamtes, sondern auch dessen Siegelabdruck. Es befand sich bei seiner Ausgrabung fast unberührt am Kopfende der Sargkammer innerhalb der Grabkammer. Die vier Holztäfelchen waren übereinander gestapelt. An oberster Stelle lag das Täfelchen G.02-1, an unterster das Täfelchen G.02-4. In der Mitte befanden sich die Täfelchen G.02-2 und G.02-3 jeweils mit der Vorderseite aneinander zugewandt, wobei das Erstgenannte über dem Zweitgenannten lag (Abb. 4-8, 9, 10). Spuren einer Seidenschnur, mit denen beide Täfelchen zusammengebunden gewesen sein mussten, waren bei der Auffindung noch sichtbar. Hingegen diente das Täfelchen G. 02-1 offensichtlich als ein *jian*-Adresstäfelchen, weil auf ihm der Siegelabdruck des Assistenten des Magistrates des Kreises Jiangling nachgeahmt wurde.

Erst nach der Entfernung des *jian*-Adresstäfelchens wurde die Rückseite des Täfelchens G. 02-2, auf der sich die Unterschrift des Sachbearbeiters Chan befindet, vollständig sichtbar. Auf der besagten Rückseite des Täfelchens G. 02-2, steht der Hauptteil des Schreibens an die Unterwelt, das von einem Sachbearbeiter namens Ting verfasst worden sein soll. Die Vorderseite des dritten Täfelchens G. 02-3 ist mit dem Register der in die Unterwelt umzusiedelnden Personen und der Phrase „dem Haus sollen Frondienst und Steuern erlassen werden“ versehen, die ebenso vom Sachbearbeiter Ting hinzugefügt worden sein soll. Da nur die beiden in der Mitte befindlichen Täfelchen G. 02-2 und G. 02-3 zusammengebunden waren, kann das vierte Täfelchen G. 02-4 mit dem Beigabenregister für einen Anhang des Schreibens an die Unterwelt gehalten werden.

Die derart genaue Nachahmung eines irdischen Dienstschriftens demonstriert, dass die Jenseitsvorstellung tief von den damaligen lokalen Verwaltungsorganisationen geprägt war, die sich im Zuge der Machtzentralisierung in der Han-Zeit allmählich formierten. Die Entstehung der bürokratisierten Jenseitsvorstellung wurde durch die Verabschiedung des ersten hanzeitlichen Gesetzbuches *Ernian lüling* erst möglich.

Bei den Schreiben an die Unterwelt handelt es jedoch nicht nur um den Transfer des Haushaltsregisters *mingshu* im weiteren Sinne⁴⁰, in das die Namen der Familienmitglieder und deren Befreiung von der Steuerzahlung und vom Frondienst einzutragen

39 Siehe Zhou Meihua 2009, 43–44. Das Original des Einwohnerverzeichnisses wird innerhalb der Verbandsgemeinde aufbewahrt (Li Junming 1983, 30). Chen zufolge musste eine Kopie an das Kreisamt geschickt und dort verwahrt werden (Chen Wei 2011).

40 An drei Stellen wird die Befreiung der Verstorbenen und ihrer Begleitpersonen von Steuern und Frondienst erwähnt: „Der Mutter sowie den Familienmitgliedern des Herrn Chang, des Langzhong-Beamten mit dem Adelsrang Wudafu, sollen Frondienst und Steuern erlassen werden 郎中五大夫昌母家屬當復，毋有所與 (G. 01)“; „Dem Haus [der Frau Yan] sollen Frondienst und

sind, sondern auch um den Transfer des Eigentums (Verkehrsmittel, Kleidungsstücke, Lebensmittel, Bestattungsmöbel und verschiedene Geräte). So fällt auf, dass das Lebensalter des Bestatteten und der Begleitpersonen nie angegeben wird. Außerdem werden in dem in die Unterwelt transferierten Haushaltsregister oftmals nicht alle Beigaben aufgelistet. So wird ersichtlich, verglichen mit den Aufstellungen der Beigaben des Grabes M168 bei Fenghuangshan, die in den folgenden Abbildungen (Abb. 4-11, 12, 13) gezeigt werden, dass nur ein Teil der Beigaben im Kopffach des Grabes, nämlich die 46 Sklaven und Sklavinnen sowie Verkehrsmittel wie Wagen und Pferden, auch im Schreiben an die Unterwelt (G. 05) aufgelistet ist.⁴¹

Daraus ist zu schließen, dass die Schreiben an die Unterwelt eine vereinfachte Form des Transfers des Haushaltsregisters bildeten und zugleich mit weiteren Elementen verschmolzen. Ein neu hinzugefügtes Element ist das Register des Eigentums, das sich aus der alten Tradition des Beigabenregisters *qiance* entwickelte.⁴²

3. Das Eigentumsrecht auf das Landstück

Der erste erhaltene Landkaufvertrag, datiert auf das Jahr 73 n. Chr., wurde in der Nähe der heutigen Stadt Luoyang im Kreis Yanshi, zutage gefördert. Der Vertragstext stellt fest, dass der Grabherr Yao Xiaojing von einem Mann namens Qiao Wei etwa ein Mu Friedland erworben hat. Damit wird zum ersten Mal in einem Begräbnistext das Eigentumsrecht des Grabherrn auf das Friedland bestätigt. Dennoch wird das Eigentumsrecht auf ein Landstück in Zusammenhang eines Todesfalls auch bereits in einem früheren Text thematisiert. So übertrug die Grabherrin Zhu Ling in einem als *xianling quanshu* 先令券書 bezeichneten Testament, verfasst am 31. Okt. 5 n. Chr., vor ihrem Tod unter der Bezeugung mehrerer Beamten einem Familienmitglied namens Gongwen das Eigentumsrecht auf ein Ackerland. Bisherige Untersuchungen behandelten zumeist

Steuern erlassen werden 家復，不筭（算）不繇（徭）(G. 02)“; „Diesem Haus [der Frau Jing] soll der Frondienst erlassen werden 此家復不事 (G. 04)“.

41 Angesichts der Anzahl der Menschenfigurinen im Kopffach mussten die fünf Sklaven auf dem Schiff im Schreiben an die Unterwelt mitgezählt worden sein. Demzufolge muss auch das Schiff selbst im Schreiben an die Unterwelt mitgezählt worden sein.

42 Zheng erstellte eine Statistik von über dreißig Beigabenregistern, die aus Gräbern der Zhanguo-Zeit, Qin- und West-Han-Zeit ausgegraben wurden (Zheng Shubin 2005, 33). Laut Venture wurden Beigabenregister bisher aus 45 Gräbern zutage gefördert, die auf den Zeitraum von der Zhanguo-Zeit bis zur Zeit der Nord- und Süd-Dynastien zu datieren sind (Venture 2009, 358). Nach Dou wurden Beigabenregister in 28 Gräbern der Han- und Jin-Zeit aufgefunden (Dou Lei 2016, 3).

zwei Aspekte des Textes, nämlich die Identität von Zhu Ling⁴³ und die Frage, ob es sich beim Text *xianling quanshu* um ein Testament handelt⁴⁴. Kaum zur Diskussion stand jedoch bislang die Frage, warum das Testament einem Grab beigegeben wurde. Nach Angabe des Entdeckers des Grabes M101 bei Xupu, das die Ruhestätte eines Ehepaares bildet, wurden in dessen Nähe weitere Gräber aus derselben Zeitperiode ausgegraben. Anhand der Analyse der dort aufgefundenen Inschriften lässt sich schließen, dass sie und das Grab M101 derselben Familie angehörten.⁴⁵ Demzufolge diente das Testament als Grabbeigabe dazu, das Eigentumsrecht auf das Ackerland auch für das Jenseits zu klären, damit in der Unterwelt keine juristischen Klagen wegen Eigentumsfragen erhoben würden.⁴⁶

Die Klärung des Eigentumsrechts an einem Landstück stellt bereits in einem Schreiben an die Unterwelt (G. 10) aus dem Grab M3 bei Wubashan im Kreis Wuwei eines der Hauptanliegen dar. In dem Schreiben an die Unterwelt betont Desui, die Ehefrau des Grabherrn, wiederholt, dass nur die beiden Enkel, Zhao Jiping und Ren..., das Eigentumsrecht besitzen. Im Text wird erwähnt, dass der dritte, vorzeitig verstorbene Enkel Renhu um das Eigentumsrecht auf dasselbe Landstück juristisch ringen möchte. Seinem Einspruch wird aber nicht stattgegeben. Am Ende des Textes tritt ein typisches Element des Landkaufvertrags auf, nämlich der Zeuge:

„Renhu, der [verstorbene] Enkel von De[sui], äußerte ebenfalls seinen Anspruch auf das Ackerland, der ihm aber von Desui versagt wurde. [Das Eigentumsrecht auf das Ackerlandes] soll nicht wegen der wiederholten Worte von Renhu, des [verstorbenen] Enkels von De[sui], [geändert werden]. ... Der blaue Himmel weiß zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden. Er kann davon Zeugnis ablegen 任胡開口願，皆自得綏禁之。物（毋）復以得孫任胡亟語言□□□□□□ 在張。昊天知曲直，故為信。“

43 Zheng und Li sind der Ansicht, dass Zhu Ling die alte Dame ist, die im Text *xianling quanshu* erwähnt wird (Zheng Jingang 2014, 11; Li Jiemin 2005, 455). Chen und Wang sind der Meinung, dass Zhu Ling ein Sohn der alten Damen sein könnte (Chen Ping & Wang Qinjin 1987, 20–25). Nach Ansicht von Chen könnte Zhu Ling der Ehemann der alten Damen sein (Chen Yong 1988, 80).

44 Die meisten Forscher sind der Meinung, dass mit dem Ausdruck *xianling quanshu* ein Testament bezeichnet wird. Siehe z. B. Hou Xudong 2005, 72–73; Yang Jianhong 1988, 99; Zhang Jinpan & Xu Shihong 1999, Vol. 2, 422–423. Nach Ansicht von Cao handelt es sich bei *xianling quanshu* um ein Dokument zur Aufteilung des Haushalts (Cao Lüning 2008, 62–68). Wei weist dezidiert darauf hin, dass es sich bei *xianling quanshu* um ein Zeugnis über die Rückgabe eines Grundstücks und nicht um ein Testament handelt (Wei Daoming 2000, 162–165).

45 Chen Ping 1992, 84–92; Li Jiemin 2005, 456–457.

46 Weil im Testament *xianling quanshu* keine direkte Kommunikation mit der Unterwelt oder dem himmlischen Reich stattfindet, wird es jedoch nicht den Begräbnistexten zugeordnet.

Das Grab M3 bei Wubashan wird wie das Grab M101 bei Xupu auf den Zeitraum zwischen dem Ende der West-Han-Zeit und der Xin-Zeit (74 v. Chr.–23 n. Chr.) datiert. In diesem Zeitraum, genauer gesagt, von der Regierungszeit des Kaisers Yuan (49–33 v. Chr.) an, entwickelten sich Bodenannexionen, bei denen Grund und Ackerland der armen Landbevölkerung von mächtigen Familienclans in Besitz genommen wurden, allmählich zu einem schwerwiegenden sozialen Problem.⁴⁷ Von der Regierungszeit des Kaisers Ai (7–1 v. Chr.) an wurde die ungerechte Bodenverteilung als das Hauptproblem der Landwirtschaft angesehen. Was entscheidend zur Bodenkrise beitrug, war ein starker Anstieg der Bevölkerung, die sich sehr wahrscheinlich, nach der Schätzung von Xu, im ersten Jh. v. Chr. mehr als verdoppelte. Insgesamt werden neun große Wellen von Obdachlosigkeit in offiziellen historischen Aufzeichnungen der West-Han-Zeit beschrieben. Der Auslöser waren stets Naturkatastrophen, die größtenteils gegen Ende der West-Han-Zeit stattfanden.⁴⁸

Der erste Landkaufvertrag wie auch die meisten anderen Landkaufverträge wurden in der Stadt Luoyang und ihren Randgebieten zutage gefördert. Die durchschnittlichen Preise der Landstücke, die in den Landkaufverträgen aus diesem Gebiet aufgeführt sind, betragen zwischen 3000 und 5500 Wuzhu-Münzen pro Mu, während die Preise für Landstücke im hanzeitlichen Kreis Mengjing, der zwar ebenfalls der Präfektur Henanyin unterstellt war und sich nur etwa 25 km nordwestlich von Luoyang befand, bei nur 1500 Wuzhu-Münzen pro Mu lagen. Die Preisunterschiede zwischen der Hauptstadt Luoyang und der Randzone Juyan fielen mitunter noch deutlich größer aus: Ein Mu Ackerland im Umland von Luoyang kostete 10000 Wuzhu-Münzen, während eine gleiche Fläche in Juyan nur 100 Wuzhu-Münzen kostete.⁴⁹

Laut der Statistik von Ge war im Jahr 2 n. Chr. die Bevölkerungsdichte in der Präfektur Henan (135,07 Einwohner pro km²) fast anderthalb mal so hoch wie in der Präfektur Jingzhao (95,52 Einwohner pro km², Abb. 4-14).⁵⁰ Lao zufolge war 157 n. Chr. die Bevölkerungsdichte in der Präfektur Henanyin (89,8 Einwohner pro km²) fast fünfmal so hoch wie in der Präfektur Jingzhaoyin (19,0 Einwohner pro km²).⁵¹ Da mit dem Aufkommen der mächtigen Familienclans die tatsächliche Größe der Bevölkerung, die unter ihrem Schutz stand, aus Motiven der Steuerhinterziehung verheimlicht wurde, wich die offizielle Bevölkerungsstatistik in der Ost-Han-Zeit stark von der realen Bevölkerungszahl

47 Für eine detaillierte Untersuchung der Bodenannexion in diesem Zeitraum und in der Ost-Han-Zeit siehe Zou Ji-wan 1981, 98–179.

48 Hsu Cho-yun 1998, 17. Die neun Jahre, die von massiven Wellen der Obdachlosigkeit betroffen waren, sind die Jahre 119, 83, 71, 70, 67, 52, 25, 23 und 17 v. Chr.

49 Hsu Cho-yun 1998, 19. Siehe auch Loewe 1967, Vol.1, 72.

50 Ge Jianxiong 1986, 96.

51 Lao Kan 1935, 220.

ab.⁵² Trotzdem bleibt ersichtlich, dass die Präfektur Henanyin in der Ost-Han-Zeit viel dichter als die Präfektur Jingzhaoyin bevölkert war. Angesichts der hohen Bevölkerungsdichte und der hohen Landpreise ist deswegen nachvollziehbar, dass der Landkaufvertrag in der Hauptstadt Luoyang entstand und vor allem dort Verbreitung fand.

4. Der Herr des Himmels und der erste grabschützende Text

Den ersten heute noch erhaltenen grabschützenden Text bilden die sog. Xuning-Täfelchen aus dem Jahr 79 n. Chr. Ihr Fundort befand sich vermutlich im Einzugsgebiet des Yangtze-Flusses. Dieser Text enthält mehrere neue Bestandteile der Jenseitsvorstellung. Vor der Diskussion des Inhalts sind jedoch einige grundlegende Fakten festzuhalten:

1. Die vierzehn Holztäfelchen lassen sich in zwei Gruppen einteilen. Gruppe I umfasst acht lange, sehr schmale Täfelchen (H. 01-1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8).⁵³ Fünf Täfelchen (H. 01-1, 2, 3, 4, 5) davon enthalten längere Inschriften und sind deswegen auf beiden Seiten beschrieben. Die anderen drei Täfelchen (H. 01-6, 7, 8) mit kürzeren Inschriften sind nur auf einer Seite beschrieben. Zwar wird das Schriftzeichen *juan* 卷 auf zwei Täfelchen (H. 01-4, 5) dieser Gruppe in der Form 卷, auf den anderen fünf Täfelchen in der Form 卷 (H. 01-1, 2, 3, 6, 7) geschrieben, aufgrund der großen Ähnlichkeit ihres Schriftbildes lassen sich jedoch alle acht Inschriften demselben Schreiber zuordnen. Gruppe II umfasst sechs relativ kurze Täfelchen (H. 01-9, 10, 11, 12, 13, 14) mit einer Länge von 20,5–21,5 cm, einer Breite von 1,5–1,8 cm und einer Stärke von 0,3–0,5 cm. Ihre Breite lässt Raum für zwei oder drei nebeneinanderstehende Zeilen einer Inschrift, die jeweils auf einer Seite Platz finden. Unter den Täfelchen der Gruppe I sowie der Gruppe II gibt es jeweils ein Täfelchen (H. 01-1, H. 01-9), dessen Inschrift nicht nur am längsten ist, sondern auch alle drei Hinterbliebenen der Familie Tian erwähnt. Nur auf ihnen zu finden ist auch der Zeitpunkt der Krankwerdung der Bestatteten Xuning. Daher können sie meines Erachtens als die „Leit-täfelchen“ innerhalb ihrer jeweiligen Gruppen betrachtet werden. Ihre Inschriften sind auch nicht in verkürzter Form wiedergegeben, sondern anders als diejenigen auf den anderen Täfelchen, vollständig ausgeschrieben.
2. Die beiden Gruppen der Holztäfelchen wurden nicht am selben Tag sondern in zeitlichem Abstand verfasst. Da innerhalb der Gruppe I kein Datum nach dem zwölften

52 Ge Jianxiong 2005, Vol.1, 400.

53 Nach Ansicht von Jao weisen die Inschriften der Holztäfelchen zwei unterschiedliche Kalligraphiestile auf (Jao Tsung-i 1996a, 662–663. Siehe auch Jao Tsung-i 2009, Vol.3, 119–121.). Chen zufolge bestehen die vierzehn Täfelchen offensichtlich aus zwei verschiedenen Sorten Holz (Chen Songchang 2004, 74). Harper teilte sie nach ihrer Größe und charakteristischen Textpassagen in zwei Gruppen ein (Harper 2004, 233–234).

Juli Erwähnung findet, während in der Gruppe II der zwanzigste Juli auf vier Täfelchen und der achtzehnte August auf einem Täfelchen genannt wird, müssen meines Erachtens die Täfelchen der Gruppe I früher als die Täfelchen der Gruppe II hergestellt worden sein. Dafür spricht auch die Tatsache, dass die Beschreibung der Erkrankung der Frau Xuning auf dem Täfelchen H.01-1 ausführlich ist („Am Tag Bingyin, dem ersten Tag des Juli des vierten Jahres der Regierungsdevise Jianchu, wurde die ehrwürdige Mutter Xuning krank 建初四年七月甲寅朔, 皇母序寧病“), während die Krankwerdung auf dem Täfelchen H.01-9 nicht erwähnt wird.

3. Aufgrund der Aufteilung der Täfelchen in zwei Gruppen und der Unterschiede bezüglich ihrer Datierung, ist anzunehmen, dass zwei Ritualmeister für ihre Herstellung verantwortlich waren. Auf den Täfelchen der Gruppe II ist der Name eines Ritualmeisters, Zhao Ming 趙明, zu erkennen. Er führte demzufolge am 20. Juli ein apotropäisches Ritual durch, wird jedoch auf vier Täfelchen (H.01-10, 11, 12, 13) nur mit der anonymen Bezeichnung Magier *wu* 巫 erwähnt.⁵⁴ Nachdem er ein weiteres Ritual am 18. August durchgeführt hatte, wurde sein Name auf einem Täfelchen (H.01-14) festgehalten.

Auf den Täfelchen der Gruppe I findet nur eine Person Erwähnung, die nicht zur Familie des Auftraggebers gehört: *zhangshi qing zishe* 張氏請子社 („[Ich, der Magier] des Hauses Zhang, bete zum Bodengott, Herrn She 子社“). *Zhangshi* 張氏 bezeichnet meines Erachtens diejenige Person, die dafür zuständig war, nicht nur zu *einem* Gott, sondern zu *allen* auf den Täfelchen der Gruppe I erwähnten Göttern zu beten, d. h., sie nahm die Rolle eines Magiers wahr. *Zhangshi* wurde jedoch bisher bevorzugt als „das Elternhaus“ der verheirateten Frau Xuning gedeutet, auf den Ausdruck *waijia* 外家 auf dem Täfelchen H. 01-9 bezogen.⁵⁵ Wenn aber die Eltern von Xuning Gebete an den Bodengott gerichtet hätten, wären die Gebete an die anderen Götter ebenfalls von ihnen verrichtet worden. Auf den anderen Täfelchen finden jedoch der älteste Sohn von Xuning, seine Ehefrau und der zweitälteste Sohn von Xuning Erwähnung⁵⁶, die zu anderen Göttern beteten. Daher ist anzunehmen, dass der Auftraggeber sowohl der Gruppe I als auch der Gruppe II das Familienoberhaupt war, nämlich der älteste Sohn der Bestatteten.

54 Liu ist der Meinung, dass der Magier Xia 巫夏 ein weiterer Magier ist, der nicht mit Zhao Ming identisch ist (Liu Zhaorui 2007, 403). Das Schriftzeichen *xia* 夏 ist jedoch nur ein Tongjiazi von *xia* 下.

55 Siehe z. B. Chen Songchang 2001, 100; Harper 2004, 233; Shimokura 2013, 361.

56 Harper zufolge handelt es sich bei den Namen Junwu und *huangzi* 皇子 um dieselbe Person (Harper 2004, 235). Shimokura und Ikezawa sind der Meinung, dass damit zwei Personen gemeint sind (Shimokura 2013, 378). Der älteste Sohn von Xuning und seine Ehefrau werden auf allen Täfelchen erwähnt, während Junwu, der zweitälteste Sohn der Bestatteten, nur zweimal Erwähnung findet. Hieraus lässt sich meines Erachtens schließen, dass Junwu zusammen mit der Familie seines älteren Bruders in einem gemeinsamen Haushalt lebte.

- Die Täfelchen der Gruppe I und II wurden meines Erachtens wahrscheinlich jeweils von den Magiern Zhang und Zhao Ming selbst beschrieben.⁵⁷
4. Frau Xuning wurde am 17. Aug. 79 n. Chr. von einer schweren Krankheit heimgesucht. An diesem Tag wurden Gebete an verschiedene Götter verrichtet. Elf Tage später verstarb sie. Ihr Grab muss kurz vor oder nach diesem Tag errichtet worden sein. An ihrem Todestag, dem 28. Aug. 79 n. Chr., wurde der Magier Zhang in den Dienst gestellt, der ein Exorzismusritual *jiechu* für die Verstorbene durchführte und am selben Tag die Täfelchen der Gruppe I (H. 01-1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8) verfasste. Acht Tage später, am 5. Sep., wurde ein zweites Exorzismus-Ritual von Magier Zhao Ming im leeren Grab durchgeführt, um dieses zu beschützen. An diesem Tag wurden fünf Täfelchen der Gruppe II (H. 01-9, 10, 11, 12, 13) von ihm beschrieben. Meines Erachtens wurde Frau Xuning erst fünfunddreißig Tage nach ihrem Tod, nämlich am 2. Okt. 79 n. Chr., bestattet.⁵⁸ Zeitgleich führte der Magier Zhao Ming im Grab das dritte bzw. letzte Exorzismus-Ritual durch, bei dem er das Täfelchen H. 01-14 beschriftete. Danach wurde das Grab endgültig mit Erde verschlossen.
 5. Mehrere Götternamen finden in den Xuning-Täfelchen Erwähnung. Die Bezeichnungen für die Bodengötter *she* sind besonders verwirrend. Harper übersetzt z. B. den Ausdruck *waijia xinan qing zishe* 外家西南請子社 als „Outer Family’s Earth Altar for Requesting Sons in Southwest“.⁵⁹ Der Ausdruck *waijia xinan* lässt sich meines Erachtens jedoch eher als eine Ortsangabe interpretieren und als „an der Südwestecke des Hauses ihrer Eltern“ übersetzen, da in der Zahlenkunst der Han-Zeit die Himmelsrichtungen Südwesten und Nordwesten jeweils dem Menschentor und dem Geistertor zugeschrieben werden.⁶⁰ Das Verb *qing* 請 lässt sich dementsprechend als „einen [Gott] herbeirufen lassen“ deuten.
 6. Liu zufolge beziehen sich die Ausdrücke *toujian muyao* 頭堅目窅 („den Hals erstarrt, die Augen hervorquellend“) und *liangshou yijuan* 兩手以捲 („beide Hände zur Faust

57 Shimokura vertritt die Ansicht, dass die Gruppen I und II von zwei Assistenten des Magiers Zhao Ming am selben Tag verfasst wurden. Er begründet dies damit, dass die vierzehn Täfelchen ein Gebetsprotokoll bildeten und deshalb zum selben Zeitpunkt beschrieben worden sein mussten (Shimokura 2013, 367). Meines Erachtens könnten die Täfelchen nicht im selben Ritual beschrieben worden sein, wenn die Gebete nicht am selben Tag verrichtet wurden.

58 Nach Ansicht von Liu wurden die am 17. August verrichteten Gebete erst am Todestag von Xuning rückwirkend protokolliert (Liu Zhaorui 2007, 239). Yang teilt den gesamten Vorgang der Gebetsverrichtung in drei Phasen ein: 1. Gebete am Tag der Krankwerdung; 2. Gebete am Todestag; 3. Gebete nach dem Tod (zweimal). Er vertritt aber die Ansicht, dass kein Magier beim Ritual am Todestag von Xuning Erwähnung findet (Yang Hua 2007, 297). Meines Erachtens könnte Herr Zhang 張氏 derjenige Magier gewesen sein, der für die Durchführung des Rituals am Todestag zuständig war.

59 Harper 2004, 242.

60 Für die Diskussion darüber siehe Kapitel 2.3.1.

geballt“) auf die Gesichtszüge und die Körperhaltung beim Tod der Verstorbenen, die wie bei einer Autopsie genau beschrieben werden. Er vermutet, dass Xuning wahrscheinlich an einer außergewöhnlichen und seltenen Krankheit verstarb.⁶¹ Shimokura ist hingegen der Meinung, dass die beiden Ausdrücke vielmehr darauf hinweisen, dass die Verstorbene einer gewöhnlichen Krankheit erlag und ihr Tod nicht unnatürlich war. Folglich bezieht er die Phrase „*xiaru huangquan shangru cangtian* 下入黃泉，上入倉（蒼）天“ auf die Trennung der *hun*-Seele, die in den Himmel steigen wird und die sechs Täfelchen der Gruppe I mit sich tragen soll, von der *po*-Seele, die in die Erde herabsteigen wird und die acht Täfelchen der Gruppe II mitführen soll.⁶²

Die genannte Phrase kommt jedoch auf den fünf Täfelchen (H. 01-10, 11, 12, 13, 14) nicht vor, auf denen die Gesichtszüge und die Körperhaltung der Verstorbenen beschrieben werden. Hingegen steht sie auf allen Täfelchen, auf denen sie auftaucht (H. 01-1, 2, 3, 4, 5, 9), stets im inhaltlichen Kontext mit den Gebeten, nämlich „Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein 生人不負責（債），死人毋適“. Deshalb besteht es auch die Möglichkeit, sie als eine Phrase der Trennung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen anzusehen. Eine nahezu identische Phrase, *shangzhi cangtian xiazhi huangquan* 上至倉天，下至黃泉, findet sich im grabschützenden Text für Liu Gongze (Z. 01): „[Die Grenzen des Grabes] dehnen sich nach oben bis zum blauen Himmel und nach unten bis zum gelben Brunnen aus. Liu Gongze, der Verstorbene, dessen Knochen nun zur Unsterblichkeit verwandelt sind, verwendet sein eigenes, achtundzwanzig Mu umfassendes Ackerland ... [zum Bau seines Grabs] 上至倉（蒼）天，下至黃泉。青骨死人劉公則自以家田... 廿八畝“. Weitere ähnliche Phrasen sind auch in mehreren Landkaufverträgen (K. 09, K. 11, K. 12) enthalten:

K. 09: ...dessen Grenzen sich nach oben bis zum [blauen] Himmel und nach unten bis zum gelben [Brunnen] ausdehnen 上至天，下至黃。

K. 11: ...dessen Grenzen sich nach oben bis zum [blauen] Himmel und nach unten bis zum gelben Brunnen ausdehnen 上至倉天，下入黃泉。

K. 12: ... dessen Grenzen sich nach oben bis zum [blauen] Himmel und nach unten bis zum [gelben Brunnen] ausdehnen 上至蒼天，下至□□{黃泉}.

Sie alle lassen sich meines Erachtens als formelhafte Phrasen betrachten, die die unüberschreitbaren Grenzen zwischen den Lebenden und Verstorbenen betonen.

61 Liu Lexian 2006, 194.

62 Shimokura 2013, 374.

Auf der Grundlage der obigen Diskussion lassen sich die neuen Aspekte der Jenseitsvorstellung beim grabschützenden Text H. 01 untersuchen. Ein himmlischer Gott, dessen Name *Tiangong* 天公 („Herr des Himmels“) ist und der mit der Seele eines Verstorbenen zu kommunizieren vermag, findet hier zum ersten Mal Erwähnung:

„[Die auf diesem Täfelchen festgehaltenen] Gebete sollen von Xuning selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels überreicht werden 所禱，序寧皆自持去，對天公“

Der Gott *Tiangong* kann als oberster Gott identifiziert werden, da die Gebete an die anderen Götter, die in den Xuning-Täfelchen erwähnt werden, ihm durch die Verstorbene selbst überreicht werden sollen. Die ihm unterstellten Götter und Geister sind der lokal verehrte Bodengott *She*, der Flussgott *Shuishang*, der Jagdgott *Liejun*, der staatlich verehrte Bodengott *Guanshe*, die Seelen der Großeltern *Dafumu zhangren*, der Gott *Nanshang*, Patron der jung verstorbenen Männer, und die Göttin *Nüshang*, Patronin der jung verstorbenen Frauen, der Schicksalsgott *Siming*, der Gott des Kochherds *Zhaojun* und der Gott *Guoguiren*.⁶³ Bei den meisten von ihnen handelt es sich somit um niedere lokale Götter, die eher dem Boden gehören und nicht den Himmel bewohnen. Dies deutet darauf hin, dass die Seele der Verstorbenen, die dem obersten Gott *Tiangong* die Gebete an die genannten Götter überreichen soll, nicht zwangsläufig in den Himmel gelangt. Wenn jedoch die oben genannten Götter als Untertanen des Herrn des Himmels anzusehen sind, wurden sie noch nicht in die strenge Hierarchie eines bürokratischen Systems integriert. So lässt sich anhand der Götternamen nicht feststellen, welcher Gott nun ranghöher oder rangniederer als die anderen ist. Die Götternamen werden stattdessen in lapidarer Form aufgezählt, ähnlich wie bei dem Täfelchen aus dem Grab M5 bei Huchang, auf dem mehrere Götternamen in drei Spalten aufgeführt sind (Abb. 4-16, 4-17):

Erste Spalte: Herr des *Yangtze*-Flusses *江君*, Gott *Tupushenjun* 土蒲神君, Großer Gott des Kreises *Gaoyou* 高郵君大王⁶⁴, Gott *Manjun* 滿君, Gott *Luxiangfanjun* 廬相汜君, Seelen der väterlichen und mütterlichen Großeltern 中外王父母神魂, Gott des blauen Himmels *Cangtian* 倉天, Herr des Himmels *Tiangong* 天公.

63 Harper weist darauf hin, dass die meisten Götternamen der Gruppe I auch auf den Täfelchen der Gruppe II zu finden sind (Harper 2004, 232).

64 *Gaoyou* 高郵 war der Name eines Kreises im Fürstentum *Guangling*, der später zum *Ping'e* 平阿 umbenannt wurde. Im zweiten Jahr des Regierungsdevisen *Heping* (27 v. Chr.) belehnte Kaiser *Cheng* einen seiner Onkel mit dem Titel *Marquis von Ping'e*. Daher hatte sich die Umbenennung zum Zeitpunkt der Bestattung des Herrn *Wang Fengshi* im Jahr 14 v. Chr. schon lange offiziell durchgesetzt. An den alten Kreisnamen erinnerte jedoch noch immer der Namen des lokalen Gottes.

Zweite Spalte: Gott *Daweng* 大翁, Gott *Zhaochangfusuo*... 趙長夫所□, Gott des *Huai*-Flusses 淮河, Herr der Gräber *Yujun* 埜君, Bodengott des Dorfes *Shili* 石里神社, Gottkönig von *Chengyang* 城陽□君⁶⁵.

Dritte Spalte: Herr des Dorfs *Shili* 石里里主, Gott *Gongchunjisuo*... 宮春姬所部君□, Gott *Dawang* 大王, Gott des Königreiches *Wu* 吳王, Gott ...*wang* □王, Gott *Fan...shenwang* 汎□神王, Gott *Dahou*... 大後□. Gott des ...-Teiches im Palast 宮中□池, Bodengott des ...□□神社, Bodengott des ... □社.

Vierte Spalte: Gott *Danglujun* 當路君⁶⁶, Gott des Staats *Jin* 荊主⁶⁷, Gott des Hügels *Xi* 奚丘君⁶⁸, Flussgott *Shuishang* 水上, Gott ...*junwang* □君王, Bodengott des Amtes *Gongsikong* 宮司空社⁶⁹,

65 Obwohl sich das dritte Schriftzeichen des Namens nicht identifizieren lässt, ist hiermit König Liu Zhang 劉章 (?–176 v. Chr.) gemeint, der in der Han-Zeit einen gottgleichen Status genoss. Aufgrund seiner Tapferkeit und seines militärischen Verdienstes in der Schlacht gegen die Kaiserin Lühou 呂後 und ihre Sippe wurde ihm der Titel „König von Chengyang“ verliehen. Ying Shao (ca. 153–196 n. Chr.) zufolge errichtete ihm die Bevölkerung der sechs Präfekturen in den heutigen Provinzen Shandong und Jiangsu zahlreiche Schreine. Nach seinem Tod wuchs seine Verehrung in den genannten Präfekturen bis zum Ende der Ost-Han-Zeit weiter an: „Er schied zwei Jahre nach der Krönung hin. Chengyang befindet sich im heutigen Kreis Ju. Von da an wurden Schreine für ihn in den sechs östlichen Präfekturen, z. B. in Langye und in Qingzhou, sowie in den zahlreichen Städten, Verbandsgemeinden und Dörfern des Gebietes am Bohai-Meer errichtet. Die Figuren, die ihn darstellten, wurden mit Kleidung und Bändern, an denen Amtssiegel hingen, geschmückt. Behörden, die nur für die Opferdarbietung zuständig waren, wurden eingerichtet. Opfertiere wurden geschlachtet und zubereitet, es wurde getanzt und gesungen. Eine solche Opferdarbietung dauerte mehrere Tage lang. Das Gerücht ging um, dass die Figuren wirkmächtige Geister beherbergten.Die Sitte setzte sich Jahr für Jahr fort, niemand konnte sie ändern. Nur unter der Regierung des *taifu*-Großmentors aus dem Kreis Yue'an, Chen Fan, und des Kanzlers des Fürstentums Jinan, Cao Cao, die alle extravaganten Sitten verboten, hörte die Verehrung zeitweilig auf. Nachdem Herr Chen und Herr Cao dieses Gebiet jedoch verlassen hatten, stellte sich die alte Sitte wieder ein 立二年薨。城陽，今莒縣是也。自琅琊、青州六郡及渤海都邑、鄉亭、聚落皆爲立祠。.....爲之立服帶綬，備置官屬。烹殺謳歌，紛藉連日。轉相誑曜，言有神明。.....歷載彌久，莫之匡糾。唯樂安太傅陳蕃、濟南相曹操一切禁絕，肅然政清。陳曹之後，稍復如故 (Fengsu tongyi jiaozhu 1981, 394–395).“

66 Der Name *Danglujun* 當路君 (wörtlich: „Herr Danglu“) bezieht sich auf einen kleinen Gott, dessen Aufenthaltsort bei der Errichtung von Häusern oder Gräbern gemieden werden soll. Im Kapitel *Wulie* des von Wang Fu (83–170 n. Chr.) verfassten Buches *Qianfu lun* wird der Gott *Danglu* erwähnt (Qianfulun jian jiaozheng 1985, 306). Siehe auch Kapitel 4.3.2.

67 Das Wort *jin* 荊 war die ursprüngliche Bezeichnung für den Staat *Chu* 楚.

68 Der Flussgott *Shuishang* 水上 wird auch in den Inschriften der Holztafelchen für Frau Tian Xuning 田序寧 mehrmals erwähnt (H.01).

69 Im Ausgrabungsbericht wird der Ausdruck *Gongsikongshe* 宮司空社 als zwei Götternamen gedeutet: *Gongsikong* 宮司空 und *She* 社. Ich behaupte jedoch, dass *gongsikong* 宮司空 das Amt

Gott ...*sai* □□塞⁷⁰.

Ähnlich wie bei den Xuning-Täfelchen taucht der Gott Tiangong im Verzeichnis der Götternamen auf. Aber er nimmt hier noch nicht die führende Rolle ein, sondern wird gleichberechtigt wie andere Götter behandelt, zu denen auch der Flussgott *Shuishang* und mehrere Bodengötter *She* gehören. Im Verzeichnis der Götternamen, datiert auf 70 v. Chr., ist der Glaube an einen höchsten Gott daher noch kaum nachvollziehbar, obwohl Kaiser Wu bereits 112 v. Chr. einen Altar für den Gott Taiyi, den er für den höchsten himmlischen Gott hielt, südlich des Palastes Ganquan im heutigen Kreis Chunhua errichten ließ.⁷¹ In den Xuning-Täfelchen, die auf 79 n. Chr. datieren, nimmt der Herr des Himmels hingegen die Stellung des obersten Gottes ein. Dies deutet darauf hin, dass der Glaube an einen obersten himmlischen Gott erst in der Ost-Han-Zeit in die Jenseitsvorstellung Einzug hielt. Diese Entwicklung hängt zwar im weiteren Sinn mit der endgültigen Etablierung der zentralen Staatsmacht in der Han-Zeit zusammen⁷², aber sie lässt sich auch auf die religiöse Reform von Wang Mang zurückführen, der im Jahr 5 n. Chr. den Ort der staatlichen Opferung an den Himmel vom Palast Ganquan, der weitab der Hauptstadt lag, zurück in die Stadt Chang'an verlegen ließ. Der höchste Gott Taiyi wurde von da an als „Großer Hoher Herr des Himmels *huangtian shangdi* 皇天上帝“ bezeichnet.⁷³

Neben der Erwähnung des obersten Gottes ist die Selbstbezeichnung der Täfelchen als *quanshu* 券書 oder *quanci* 券刺 (刺) („Vertrag“) augenfällig. Das Wort *ci* 刺 war entsprechend der damaligen Schreibtechnik ein Synonym für das Wort *shu* 書. Dies wird im Kapitel *Shishuqi* des Wörterbuches *Shiming* erläutert: „Das Wort *shu* ist dem Wort *cishu* gleich, weil beim Schreiben die Spitze des Pinsels über die Oberfläche der Seide oder des Holztäfelchens gezogen wird 書稱刺書，以筆刺紙簡之上也.“

Die beiden Bezeichnungen deuten darauf hin, dass die grabschützenden Holztäfelchen als Verträge konzipiert wurden. Wer waren aber die Vertragspartner? Anhand der folgenden Inschrift wird ersichtlich, dass die Phrase „Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 券刺 (刺) 明白“ Teil des Gebetes ist.

bezeichnete, das für die Errichtung der fürstlichen oder kaiserlichen Mausoleen zuständig war. Die Bezeichnung eines Amtes kann kein Name eines Gottes sein. Zudem wurde das Schriftzeichen *she* 社 sehr wahrscheinlich wegen der Knappheit des Schreibraums in eine andere Zeile gesetzt. Des Weiteren werden alle anderen auf diesem Täfelchen erwähnten Erdgötter *She* 社 mit einem Attribut näher bestimmt. Daher interpretiere ich *Gongsikongshe* als einen Götternamen.

70 Die zwei Schriftzeichen an dieser Stelle wurden als ein Schriftzeichen, nämlich *yi* 邑 identifiziert, was aber seiner Form nicht entspricht. Ich lasse sie deswegen unentziffert.

71 Li Ling 2000, 209.

72 Liu Yi 2005, 85.

73 Li Ling 2000, 213. Siehe auch Li Ling 2005, 33.

„H1-09: Nun biete [ich] das Salzwasser dar, um meine Gebete [an den Bodengott, Herrn She] zu richten: Die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein, die Lebenden sollen ohne Schuld sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten. [Die auf diesem Täfelchen festgehaltenen] Gebete sollen von Xuning selbst mit sich getragen und dem Herrn des Himmels überreicht werden 今以鹽湯下所言禱：死者不負適，生者毋責（債），券刺（刺）明白。所禱，序寧皆自持去，對天公“.

Daher muss der Vertrag zwischen den Hinterbliebenen und dem Gott, an den das Gebet verrichtet wurde, mithilfe des Magiers geschlossen worden sein. Demzufolge fungiert der Herr des Himmels als ein Zeuge, der die Gültigkeit des Vertrags garantiert. Dieselbe Rolle übernimmt der Himmel im Schreiben an die Unterwelt aus dem Grab M3 bei Wubashan (G. 10). Anders jedoch als bei den Xuning-Täfelchen wird der Himmel hier noch nicht vergöttlicht.

„Der blaue Himmel weiß zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden. Er kann davon ein Zeugnis ablegen 昊天知曲直，故為信“.

Die Textform der Xuning-Täfelchen ähnelt weitgehend den Protokollen der Gebetsverrichtung vor dem Tod, die häufig am Ende der Zhanguo-Zeit im Königreich Chu als Beigaben verwendet wurden⁷⁴. Dies weist darauf hin, dass die Xuning-Täfelchen wohl auf die Chu-Tradition der Gebetsprotokolle zurückzuführen sind. Die Phrase des Vertragsschlusses ist jedoch in den Grabtexten aus dem Chu-Königreich der Zhanguo-Zeit noch nicht zu finden. Sie wurde erst in der West-Han-Zeit zu einem Bestandteil von Begräbnistexten. Der Vertragsschluss mit dem Himmel oder dem Herrn des Himmels als Zeugen verleiht dem Vertrag eine heilige Gültigkeit. Dennoch handelt es sich bei dem ersten grabschützenden Text weder um ein Benachrichtigungsschreiben, das als ein typisches Schreiben an die Unterwelt gerechnet wird, noch um einen Befehl, wie er in späteren Zeiten in zahlreichen grabschützenden Texten formuliert wird. Die Xuning-Täfelchen weisen somit Merkmale einer Übergangsform auf, die auf die Entstehungsphase einer neuen Gattung von Begräbnistexten verweist. Anders als beim Schreiben an die Unterwelt, liegt das Hauptanliegen des Textes auf den Xuning-Täfelchen nicht in der erfolgreichen Aufnahme der Verstorbenen in die Unterwelt. Anders als beim Landkaufvertrag dient der Text auch nicht als Eigentumsbeweis für ein Landstück. Vielmehr zielt er nun darauf ab, Unheil sowohl von der Verstorbenen als auch von den Hinterbliebenen fernzuhalten. Es handelt sich bei den Xuning-Täfelchen somit um das erste datierbare Beispiel eines grabschützenden Textes.

74 Siehe z. B. Yang Hua 2007, 1–26.

5. Die kalendarischen Geister und der Himmlische Herr

Der erste erhaltene grabschützende Tontopf wird auf das Jahr 93 n. Chr. datiert. In seiner Inschrift stehen die Ausdrücke Bakui 八魁, Jiukan 九坎 {坎}, das Himmelstor Tianmen 天門 und der Große Wagen 北斗 hervor:

T. 01: Am Tag Jiwei, dem fünfundzwanzigsten Tag des Dezembers, dessen erster Tag Yiwei ist, des zweiten Jahres der Regierungsdevise Yongyuan die [kalendarischen] Götter Bakui, Jiukan, das Himmelstor Tianmen Ehrfurchtsvoll erstatte [ich Ihnen] Bericht darüber... 永元四年十二月□□□ {乙未朔} □□ {二十} 五日己未, □□陳□□□□□□□ 鄙火□□□□□□□□□□□□八魁、九坎 {坎}、天門□□□□□□□□□□之□□□□□□□□□□鬥□□□日□□□□□□□□□□天地□□□□敢言之。

Liu vertritt die Ansicht, dass der Name Bakui sich auf acht Tage innerhalb eines Jahres bezieht, die bei der Auswahl eines günstigen Bestattungsdatums unbedingt vermieden werden sollen. Hingegen mit der Bezeichnung Jiukan ist der Name eines Sternbildes gemeint.⁷⁵ Liu zufolge bezeichnen beide Namen Götter von Sternbildern.⁷⁶ Ein dritter Forscher namens Liu behauptet, dass Bakui und Jiukong 九空 zu den bekannten kalendarischen Geistern *shensha* 神煞 in der Han-Zeit gehören. Demnach bestehen für die Tage, an denen ein bestimmter kalendarischer Geist Dienst hat, bestimmte Tabus, die man nicht brechen soll.⁷⁷

Es ist somit nicht endgültig geklärt, worum es sich bei den Bezeichnungen Bakui und Jiukan handelt, die ebenfalls in zwei weiteren grabschützenden Texten vorkommen:

T. 32: [Alle unheilvollen Verstrickungen zwischen der Todeszeit des Verstorbenen und] den vier Jahreszeiten, den Fünf Elementen, den Gräbern [des Hauses des Verstorbenen], den Tagen, an denen die kalendarischen Götter Bakui, Jiukan, und die Götter der achtundzwanzig Sternbilder Dienst haben, ... sollen aufgelöst werden 四時五行, 三丘五阜, □ {復} 重之殃, 八魁九坎 {坎}, 天赫四所, 天奠廿八宿, 五行□五□□□空詣神凶怨□□祀負□□□解之。

75 Er weist darauf hin, dass der Todestag des Verstorbenen nicht zu den acht Tagen gehört, die Li Xian (654–684 n. Chr.) in einem seiner Kommentare zum Werk *Houhanshu* nennt. Deshalb wird vermutlich die Bezeichnung Bakui in diesem Fall nur als Teil der feststehenden Phrase *bakui jiukan* erwähnt (Liu Zhaorui 1991, 53).

76 Liu Yi 2005, 81.

77 Liu Tseng-kuei 2007, 20. Zhang listet eine lange Reihe kalendarischer Geister auf, die auf hanzeitlichen Holz- und Bambustäfelchen genannt werden (Zhang Peiyu 1989, 135–147).

N. 18: Guo Boyang ist am sechsten Mai verstorben. Sein Todestag und seine Todesstunde waren ungünstig. Heute biete [ich] mit Sorgfalt Reiswein, Dörrfleisch, Rispenhirse sowie Eier dar, um am Bestattungstag von Boyang [das Grab] zu beschützen. [Ich bin] zuständig dafür, das Unheil aus den Verstrickungen [zwischen dem Todestag des Verstorbenen und den Tagen, an denen die kalendarischen Geister] Tianhe, Dihe, Dahe, Bakui und Jiukan [Dienst haben,] zu lösen 郭伯陽以五月六日死，" {死} 日不吉，時不良。今日謹具酒、脯、黃黍、雞子，可以為伯陽下葬（葬）之日厭。主解天赫、地赫、大赫、八魁、九坎重復之央（殃）。

In den obigen Texten ist ersichtlich, dass beide Namen eng mit dem Unheil der Verstrickung *chongfu* 重復 zusammenhängen. Der Name Jiukan taucht ebenfalls in einem weiteren grabschützenden Text auf:

Z. 01: Mit Sorgfalt eliminiere [ich] nun für das Haus Liu das Ungemach und das Unheil. [Da die Positionen der diensthabenden Götter,] Wucan, Liushi, Nü..., Xinghua, Qishier buzha, Tianfu, Boguang, Bashi sowie Jiukan, wohl [mit der Todeszeit des Bestatteten zusammenfielen], waren sein Todestag und seine Todesstunde ungünstig 今謹為劉氏之家解除咎殃。五殘、六弑，女□、行禱、七十二不（丕）殛、天殛（辜）、殛光、八屍、九飲（坎），或有□□□ {死日不} 良時不吉。

Wie auch im grabschützenden Text für Guo Boyang wird hier deutlich, dass die Auflistung der kalendarischen Geister anmahnt, dass die Todeszeit des Verstorbenen mit den Tagen, an denen diese Geister Dienst haben, zusammenfällt und deshalb unglücksbefahet ist. Demzufolge lassen sich die Bezeichnungen Bakui und Jiukan in grabschützenden Texten als kalendarische Geister interpretieren.

Auch der Himmlische Herr *tiandi* 天帝 wird auf dem ersten bekannten grabschützenden Tontopf erwähnt.

T. 01: Von heute an sollen neunundneunzig Jahre lang ... nicht ... [Ich] wende mich flehend an den Himmlischen Herrn, das zu leisten. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 從今以後，九十九歲不□，禱請天帝為之者，□□□□□。如律令。

Der Ausdruck „sich flehend an jemanden wenden *qiqing* 禱請“ und die Phrase „ehrfurchtsvoll erstatte [ich Ihnen] Bericht darüber *ganyanzhi* 敢言之“ machen deutlich, dass der grabschützende Text als ein Diensts Schreiben konzipiert ist, das von einer rangniederen Person an eine ranghöhere Behörde geschickt wird. Der Ritualmeister

bezeichnet sich hier selbst noch nicht als der Bote des Himmlischen Herrn. Er verschickt auch kein Schreiben im Namen des Himmlischen Herrn an die Beamten der Unterwelt, die in diesem teilweise abgeblätternen grabschützenden Text noch nicht vorkommen. Vielmehr versucht der Ritualmeister über ein Diensts Schreiben mit dem Himmlischen Herrn in Kontakt zu treten und mittels dessen Macht das Unheil fernzuhalten, das aus der Verletzung der zeitlichen Tabus von verschiedenen diensthabenden kalendarischen Geistern herrührt.

Die Bezeichnung „der Himmlische Herr *tiandi* 天帝“ an sich verweist darauf, dass hiermit der oberste Gott des Himmels gemeint ist. Liu vertritt die Ansicht, dass der Gelbe Gott *huangshen* 黃神 und der Gelbe Herr *huangdi* 黃帝, ähnlich wie der Bote des Himmlischen Herrn und der Geistermeister des Himmlischen Herrn 天帝神師, in grabschützenden Texten als Untertanen des Himmlischen Herrn anzusehen sind, den er mit dem Gott Taiyi identifiziert. Als wichtigsten Beleg für seine These führt er den grabschützenden Text für die Ehefrau von Zhong Zhongyou (B. 02) an⁷⁸:

„Von heute an soll [der Verstorbene] den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen. Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien [behandelt werden] 自今以後，不得幹□□{犯生}人。有天帝教。如律令“.

Seidel ist hingegen der Meinung, dass „der Himmlische Herr *tiandi* 天帝“, „der Gelbe Gott *huangshen* 黃神“ und „der Gelbe Herr *huangdi* 黃帝“ drei Bezeichnungen für denselben obersten himmlischen Gott sind. Die wichtigste Begründung für ihre These besteht darin, dass am Anfang und am Ende des grabschützenden Textes für die Ehefrau von Zhong Zhongyou (B. 02) jeweils „der Himmlische Herr und „der Gelbe Herr“ Erwähnung finden, und dass in den grabschützenden Texten für Aqiu und Suifang (N. 06-1) der oberste Gott als „*huangshen beidou* 黃神北斗“ bezeichnet wird.⁷⁹

B. 02: ... setze [ich im Namen des] Gelben Herrn den Hügelminister, den Grab-senior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi hierüber in Kenntnis ... Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn 黃帝告丘丞、墓伯... 有天帝教.

78 Das Schriftzeichen vor *ren* 人 liest er in diesem Text als *zhu* 主 (Liu Yi 2005, 267–281). Dieses ist jedoch stark abgeblättern und lässt sich meines Erachtens anhand der formelhaften Phrase „soll der Verstorbene den Lebenden keinen Schaden mehr zufügen 不得干犯生人“ (N. 09) bzw. der ähnlichen Phrase „sollen [die Verstorbenen den Lebenden] keinen Schaden mehr zufügen 不得相干錯“ (B. 06-2) als *sheng* 生 identifizieren.

79 Seidel 1987, 28–29.

N. 06-1: [Im Namen] des Gelben Gottes und des Großen Wagens [bin ich] dafür zuständig, den Bestatteten Aqiu zu beschützen und alles Ungemach und Unheil von ihm zu nehmen 黃神、北斗主為葬（葬）者阿丘鎮解諸咎殃.

Es existieren jedoch zwei weitere grabschützenden Texte, von denen der erste Seidels These über die Identität des Gelben Herrn stützt, während der zweite sie widerlegt:

N. 02: [Ich,] der Bote des Gelben Herrn, entferne mit Sorgfalt für das Haus von Lü das Unheil und vertreibe die Schuld 黃帝使者謹為閭□□之家□{移}殃去蒼（咎）.

S. 02-1: [Im Namen des] Himmlischen Herrn setze [ich die Götter] hierüber in Kenntnis, dass die negativen Energien der Erde vom Grab des Herrn Liu, dessen Herkunftsort der Kreis Juchao ist, getilgt werden sollen. [Ich] setze den Gelben Herrn der Mitte hierüber in Kenntnis, dass er dafür verantwortlich ist, das Unheil des schwarzen Qi, [das von Norden ausgeht,] zu tilgen 曰天帝告除居巢劉君塚惡氣... 告中央黃帝主除北方黑帝之凶.

Im Beispiel N. 02 ist der Gelbe Herr ein anderer Name des Himmlischen Herrn, während er im Beispiel S. 01-1 nur der Gott der Mitte ist und wie die vier anderen Götter der Himmelsrichtungen dem Himmlischen Herrn unterstellt ist. Daraus lässt sich schließen, dass der Gelbe Herr unter der Voraussetzung, dass er nicht lediglich als ein Gott der Himmelsrichtung betrachtet wird, mit dem Himmlischen Herrn identisch ist.

Es gibt weitere Textbelege dafür, dass der Gelbe Gott in grabschützenden Texten mit dem Himmlischen Herrn identisch ist.

T. 18: ...bereite [ich], der Bote des Gelben Gottes, den Grund für dieses Landstück und beschütze für den Auftraggeber seine [hier bestatteten] Vorfahren 黃神使者□{為}地置根，為人立先.

T. 06-1: ... entferne [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, für das Haus des Cao Bolu mit Sorgfalt das Unheil und vertreibe das Ungemach. ... [Diese Flasche dient als Zeugnis. Sie ist mit] der magischen Medizin [befüllt], die [das Unheil] unterdrückt und [das Grab] beschützt, und mit dem Stempel versiegelt, der die Inschrift „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel“ trägt 天帝使者謹為曹伯魯之家移央（殃）去蒼（咎）... 神藥厭（壓）填（鎮），封黃神越章之印.

T. 27: ... setze [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, ... alle, die [direkt] für die Gräber des Hauses Zhang zuständig sind, in Kenntnis. ... Der Gelbe Gott, der die

Fünf Berge geboren hat, ist zuständig für das Verstorbenenverzeichnis. Er, der die *hun*-Seele und die *po*-Seele zu sich ruft, ist zuständig für das Verstorbenenregister 天帝使者告張氏之家三丘五墓... 黃神生五嶽, 主死人錄, 召魂召魄, 主死人籍.

T. 31: [Ich,] der Geistermeister des Himmlischen Herrn setze das „vom Gelben Gott hergestellte Siegel“ ein und beschütze für ... des Hauses Duan mit Sorgfalt das Grab 天帝神師黃神越章, 謹為段氏甲口冢壓.

N. 26: [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, setze das „vom Gelben Gott hergestellte Siegel“ ein 天帝使者黃神越章.

Auch die Bezeichnung „der Bote des Gelben Gottes“ (T. 06) demonstriert, dass mit dem Gelben Gott ebenfalls der oberste Gott gemeint ist. In drei Textbeispielen werden die Bezeichnung „der Bote bzw. Geistermeister des Himmlischen Herrn“ und der Ausdruck „*huangshen yuezhang* 黃神越章“, der als das „vom Gelben Gott hergestellte Siegel“ zu deuten ist,⁸⁰ nebeneinander gestellt. Es wäre offensichtlich unlogisch, wenn der Bote des Himmlischen Herrn ein Siegel einsetzt, das nicht vom Himmlischen Herrn hergestellt wurde. Außerdem sind mehrere grabschützende Siegel mit der Inschrift „vom Gelben Gott hergestelltes Siegel bzw. Siegel des Himmlischen Herrn 黃神越章天帝神之印“ überliefert. Auch deswegen ist anzunehmen, dass der Gelbe Gott mit dem Himmlischen Herrn identisch ist. Im Text T. 27 treten die beiden Bezeichnungen, „Himmlischer Herr“ und „Gelber Gott“, ebenfalls gemeinsam auf. Daraus ist zu schließen, dass die Gleichsetzung des Gelben Gottes mit dem Himmlischen Herrn keinen Widerspruch bildet.

Zusammengefasst lässt sich festhalten: Im Jahr 93 n. Chr. wurden die Namen der kalendarischen Geister erstmals auf einem grabschützenden Tontopf erwähnt. Die übliche Bezeichnung des obersten Gottes als „Himmlischer Herr 天帝“ entstand zum gleichen Zeitpunkt. Die Bezeichnungen „Gelber Gott 黃神“ und „Gelber Herr“ ohne das Attribut „der Mitte 中央“ beziehen sich auf denselben obersten Gott.

6. Der Herr des Berges Tai, das Jenseits Haoli und die Beamten der Unterwelt

Der Herr des Berges Tai 泰山君 besitzt eine zentrale Stellung in der Vorstellung der Unterwelt, die sich in den grabschützenden Texten widerspiegelt. Bereits seit langem ist in der Forschung darüber diskutiert worden, wann der Glaube an ihn entstand. So ist nach Ansicht von Gu der Glaube an den Herrn des Berges Tai als Verwalter der Seelen

80 Für die Diskussion darüber siehe Kapitel 3.2.2.

der Verstorbenen erst in der Ost-Han-Zeit nachweisbar, nämlich nicht vor der Regierungszeit von Kaiser Cheng (33–7 v. Chr.).⁸¹ Zhao vertritt eine ähnliche Ansicht, nämlich dass der Glaube an Herrn des Berges Tai als der Herrscher über die Verstorbenen am Ende der Ost-Han-Zeit und in der Jin-Zeit Verbreitung fand. Er verweist jedoch zugleich darauf, dass Gu, anders als er selbst, die Entstehungszeit dieses Glaubens bereits auf das Ende der West-Han-Zeit datiert.⁸² Yu ist hingegen der Meinung, dass die Vorstellung, dass sich die Seelen der Verstorbenen im Berg Tai versammeln, bereits „gegen Ende der Qin- sowie am Anfang der West-Han-Zeit *qinhan jian* 秦漢間“ entstand.⁸³ Yü behauptet, dass die Auffassung von Hu und Needham, der zufolge es im alten China vor der Einführung des Buddhismus keine Jenseitsvorstellung gab⁸⁴, nicht haltbar ist. Ihm zufolge entwickelte sich die Vorstellung von der Unterwelt, deren Herrscher Herr des Berges Tai ist, gegen Ende des ersten Jh. v. Chr. Im Grunde genommen entstand sie aus der Verschmelzung von zwei Glaubensinhalten, zum einen, dass die *hun*-Seele des Verstorbenen hinauf zum Berg Liangfu 梁父 emporsteigt, der ein hochragender Vorberg des Berges Tai ist, zum anderen, dass sich die *po*-Seele zum Berg Gaoli 高里 begibt, der ein niedriger Hügel des Berges Tai ist.⁸⁵ Nach Ansicht von Liu lässt es sich aus den bisherigen überlieferten und ausgegrabenen Texten lediglich schließen, dass die Vorstellung von Haoli 蒿里, dem Versammlungsort der Verstorbenen in der Unterwelt, am Anfang der West-Han-Zeit entstand. Es lässt sich jedoch seiner Meinung nach nicht aus den Texten ableiten, dass der Glaube an Herrn des Berges Tai als Verwalter der Seelen der Verstorbenen zur gleichen Zeit auftrat. Er ist zwar der Meinung, dass der Berg Tai als Sitz der Behörde der Unterwelt mit dem Ort Haoli als Versammlungsort der Verstorbenen nicht gleichzusetzten ist, jedoch folgt er trotzdem der üblichen Auffassung, dass der Glaube an den Herrn des Berges Tai als der Verwalter der Verstorbenen bereits am Anfang der West-Han-Zeit entstand.⁸⁶

Der Eigenname Haoli 蒿里 kommt erstmals im Kapitel *Wu wuzi zhuan* 武五子傳 des Werks *Hanshu* vor:

„[König Liu] Xu (?-54 v. Chr.) ließ ein Bankett im Palast Xianyang veranstalten und rief den Kronprinzen Ba und seine übrigen Söhne und Töchter zusammen. Der König sang traurig: ‚Ach, meine von Himmel bestimmte Lebensdauer kommt bald zu ihrem Ende und kann für keinen [weiteren] Augenblick verlängert werden. Draußen wartet schon mein edles Ross auf den Aufbruch. Dunkel und tief ist der

81 Rizhi lu jiaozhu 2007, 1734.

82 Gaiyu congkao 1957, 751.

83 Siehe das Vorwort von Yu Jiayi (Yang Shuda 1955, 10).

84 Hu Shih 1946, 23–46; Needham 1974, 98.

85 Yü Ying-shih 2004a, 8–20.

86 Liu Yi 2005, 86–87.

Weg abwärts zum [unterirdischen] Gelben Brunnen. [Die Unterwelt] Haoli ruft mich zu sich, an ihrem Stadttor wird [mein Pass] kontrolliert. Man darf für seinen Tod keinen Sündenbock finden. Mein Leben wird nun auf immer erlöschen. Alle Anwesenden tranken gemeinsam weinend bis zur Morgendämmerung. Dann erhängte er sich mit einer Seidenschnur (胥) 置酒顯陽殿，召太子霸及子女... 王自歌曰：“... 奉天期兮不得須臾，千里馬兮駐待路。黃泉下兮幽深... 蒿里召兮郭門闕，死不得取代庸，身自逝。” 左右悉涕泣奏酒，至鷄鳴時罷... 即以綬自絞死。⁸⁷

In dieser Textpassage ist *haoli* 蒿里 eine Bezeichnung der Unterwelt, die von einer Stadtmauer umgeben ist, an der an einem Stadttor die Einreise kontrolliert wird. Mit dem Begriff *haoli* ist hier zugleich der Sitz der Unterweltbehörde gemeint, die die Verstorbenen zu sich rufen kann. Wenn dieser Vers tatsächlich von König Liu Xu gesungen wurde, muss er in seinem Todesjahr 54 v. Chr. verfasst worden sein. Wenn er jedoch eine Schöpfung von Ban Gu (32–92 n. Chr.) ist, der größtenteils zwischen 54 und 82 n. Chr. das Werk *Hanshu* schuf, spiegelt er insbesondere die Jenseitsvorstellung des Zeitraums am Anfang der Ost-Han-Zeit wider. Diese ähnelt der Jenseitsvorstellung in den Schreiben an die Unterwelt, in denen der Herrscher der Unterwelt jeweils als Herr der Unterwelt *dixia zhu* 地下主, Herr Zhuzangjun 主葬君 (Patron aller Bestatteten), Herr der Erde *tuzhu* 土主 oder Oberhaupt der Friedensstadt *andu* 安都 bezeichnet werden, wobei Letztgenannter über einen Untertanen, den Assistenten [des Herrn der Unterwelt in der] Friedensstadt Andu 安都丞, verfügt. Die unterschiedlichen Herrscherbezeichnungen weisen darauf hin, dass die Vorstellung von der Unterwelt in der West-Han-Zeit selbst in der Chu- und Wu-Region noch nicht vereinheitlicht war. Auch kam die Bezeichnung *haoli* 蒿里 in Begräbnistexte der West-Han-Zeit noch nicht vor. Sie tauchte erstmals in denjenigen grabschützenden Texten auf, die auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren:

T. 02-2 (147 n. Chr.): [Ich] setze den Vorsteher des Jenseits Haoli hierüber in Kenntnis 告于中高 (蒿) 長.

T. 27 (174 n. Chr.): ... das Haupt der *wu*-Basiseinheit im Jenseits Haoli 秬 (蒿) 里伍長.

T. 29 (176 n. Chr.): ... den Ältesten [des Jenseits] Haoli 蒿里父老.

87 *Hanshu*, 63.2762.

B. 04 (179 n. Chr.): Die Verstorbenen sollen ins [Jenseits] Haoli heimkehren 死人歸蒿里.

Z. 01 (182 n. Chr.): Der Verstorbene soll ins [Jenseits] Haoli, dem die Himmelsstämme Wu und Ji zugeordnet sind, heimkehren 死人歸蒿里戊己.

T. 38 (193 n. Chr.): ... soll ins Jenseits Haoli heimkehren 當歸蒿里.

T. 39 (194 n. Chr.): ... den Herrn des Jenseits Haoli 蒿里君.

T. 21-3 (Ende Ost-Han): ... ins Jenseits Haoli [heimkehren] □是□日蒿里沒行□□...

B. 10 (Ende Ost-Han): ... den Ältesten des Jenseits Haoli 蒿里父老.

Z. 02 (Ende Ost-Han): Die Verstorbenen sollen ins [Jenseits] Hao[li, dem die Himmelsstämme Wu und Ji zugeordnet sind,] heimkehren 死人歸蒿□{里}□□{戊己}.

N. 14 (Ende Ost-Han): [Hiermit] benachrichtige [ich] den Hügelminister, den Grabsenior, den Herrn des Jenseits Haoli □{茲}告丘丞，墓伯，蒿里君.

In den obigen Beispielen ist der Ausdruck Haoli als eine Bezeichnung für die Unterwelt zu deuten. Die Datierung der Texte zeigt, dass er zwar bereits am Anfang der Ost-Han-Zeit in schriftlicher Form auftauchte, jedoch erst am Ende der Ost-Han-Zeit in Begräbnistexten Verbreitung fand.

Guo Maoqian (1041–1099) nahm ein Klagelied namens *Haoli* in seine Liedersammlung *Yuefu shiji* 樂府詩集 auf.⁸⁸ Ji und Yang sind der Meinung, dass das Klagelied *Haoli* für das Volk geschaffen wurde und im Volk seine Popularität erlangte.⁸⁹ Ab welchem Zeitpunkt das Klagelied *Haoli*, das durch die Sammlung von Guo überliefert ist, Verbreitung fand, ist jedoch unklar. Deshalb bleiben die hanzeitlichen grabschützenden Texten und das Werk *Hanshu* die frühesten Quellen, in denen der Ausdruck Haoli Erwähnung findet.

Die Mehrzahl der Forschungsarbeiten setzt den Ausdruck Haoli 蒿里 dem Berg Gaoli 高里 gleich. Laut Yan wurde zu seiner Zeit der Name des Berges Gaoli 高里 oft fälschlicherweise mit der Bezeichnung Haoli 蒿里 verwechselt und somit als „Versammlungsort der Verstorbenen *siren zhili* 死人之里“ identifiziert. Er kritisiert Lu Ji

88 Yuefu shiji 1979, 396–399.

89 Ji Xinhong & Yang Chunqiao 2008, 17.

(261–303 n. Chr.), der in seinem Gedicht *Taishan yin* 太山吟 den Berg Gaoli mit Haoli gleichsetzte,⁹⁰ was darauf hinweist, dass bereits in der West-Jin-Zeit der Ausdruck Haoli wegen der formalen Ähnlichkeit zwischen den beiden Schriftzeichen *hao* 蒿 und *gao* 高 mit dem Berg Tai in Zusammenhang gebracht wurde.

Der Berg Tai wurde frühestens in den apokryphen Texten *Xiaojing yuanshen qi* 孝經援神契 und *Dunjia kaishan tu* 遁甲開山圖, die Gu zufolge nicht früher als zu den Regierungszeiten der Kaiser Ai und Ping (7 v. Chr.-5 n. Chr.) verfasst worden sein konnten, als der Verwalter der Verstorbenen betrachtet.⁹¹ In den hanzeitlichen Begräbnistexten tauchte er aber erst gegen Ende der Ost-Han-Zeit auf.

T. 10 (146 n. Chr.): [Die Verstorbenen] gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [liegt]. Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist] □□ {死人} 屬大 (太) 山, 生人屬長□ {安}.

T. 29 (176 n. Chr.): Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai im Osten [liegt]. Falls [der Herr] des Berges Tai [den Verstorbenen] einer Inspektion unterzieht, soll der Ginseng [anstelle von ihm] die Prozedur über sich ergehen lassen [und sich auf den Weg zum Berg Tai machen] 生人屬西長安, 死人屬東大 (太) 山... 大 (太) 山將閱, 人參應□ {之}.

B. 03 (177 n. Chr.): Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai im Osten [liegt] 西屬長安, 死人東屬大 (太) 山.

B. 07 (Ende Ost-Han): Falls du doch zurückkehren solltest, dann müssten sich auch deine Zähne verkrümmen, ein Rabe weiß werden und der [Berg] Tai [flach und eben werden] 女 (汝) 欲復來, 待女 (汝) 卷齒, 須烏如白, 大 (太) □□ {山平}.

B. 08 (Ende Ost-Han): Wenn der Herr des Berges Tai [den Verstorbenen] zu sich ruft ... Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [liegt]. [Falls er den Hinterbliebenen doch Schaden zufügen sollte], dann müsste auch der [Gelbe] Fluss klar werden, der Berg Tai [eben] werden 大 (太) 山君召... 生屬長安, 死屬大 (太) 山... 須河水清, 大 (太) 山□ {平}.

90 Siehe den Kommentar von Yan Shigu (581–645 n. Chr.) zum Ausdruck Gaoli (Hanshu, 6.199).

91 Rizhi lu jiaozhu 2007, 1734.

B. 09 (Ende Ost-Han): Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an im Westen [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [im Osten liegt] 生人屬西長安，死人屬泰（泰）山。

BM. 01 (Ende Ost-Han): Die Lebenden gehören zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist], die Verstorbenen gehören zur [Unterwelt, deren Hauptstadt] im Berg Tai [liegt] 生屬長安，死屬太山。

S. 03 (Ende Ost-Han): [Im Namen der] Ehrentafel des Berges Tai 泰（泰）山之位。

Der Ausdruck *taishan* 太山 oder *dashan* 大山 bezieht sich Liu zufolge ursprünglich nicht zwingend auf den Berg Tai in der heutigen Provinz Shandong.⁹² Der Berg Hua wurde z. B. auf den Jadeplättchen von Yin 駟 als *hua taishan* 華太山 bezeichnet, auf die am Ende des dritten Jh. v. Chr. die Gebete an verschiedene Götter und Seelen der Ahnen zur Heilung der Krankheit eines Mitglieds des königlichen oder kaiserlichen Hauses von Qin eingeritzt wurden.⁹³ In den obigen aufgeführten grabschützenden Texten ist mit dem Ausdruck *taishan* jedoch der heutige Berg Tai gemeint, da er auch als „Berg Tai im Osten“ *dong taishan* 東太山 bezeichnet wurde. Die Phrase „dann müsste auch der [Gelbe] Fluss klar werden, der Berg Tai [eben] werden 須河水清，大（太）山□{平}“ deutet darauf hin, dass sich am Ende der Ost-Han-Zeit der Berg Tai, der gemäß seiner Höhe ohnehin zu den höchsten Bergen Chinas zählt, als das Symbol des erhabensten Berges etabliert hat. Dazu beigetragen, dass er sein hohes Ansehen erlangte, haben vor allem die *fengshan*-Opferzeremonien 封禪 an den Himmel und die Erde, die der Erste Kaiser von Qin, Kaiser Wu und Kaiser Guangwu in der Qin- und Han-Zeit auf dem Berg Tai durchführten. Eine theoretische Erklärung zu seiner heiligen Stellung wurde jedoch erst 79 n. Chr. auf dem Kongress in der Tiger-Halle *baihu guan* 白虎觀 verfasst:

„Warum müssen [die *fengshan*-Opferzeremonien] auf dem Berg Tai stattfinden? Da er [sich im Osten befindet], der der Anfang der zehntausend Dinge ist. [Das Yang und das Yin] nehmen nacheinander zu und ab. Warum muss [die *feng*-Opferzeremonie an den Himmel] auf dem Berg Tai stattfinden? Da man dem hohen [Himmel] auf einem hohen [Platz] Bericht erstattet, sodass [das Prinzip des Umgangs mit einem bestimmten Ding durch ein Ding] derselben Sorte befolgt wird 所以必於泰山何？萬物之始，交代之處也。必於其上何？因高告高，順其類也“.⁹⁴

92 Liu Yi 2005, 87–88.

93 Li Ling 1999, 525–547.

94 Baihu tong shuzheng 1994, 279.

In den grabschützenden Texten wird der Berg Tai häufig der Stadt Chang'an, also der Hauptstadt der West-Han-Zeit, gegenübergestellt. Einige Forscher vertreten deshalb die Ansicht, dass die Identifikation des Berges Tai mit der Hauptstadt der Unterwelt bereits auf die West-Han-Zeit zurückgeht.⁹⁵ In hanzeitlichen Begräbnistexten findet der Berg Tai jedoch erst am Ende der Ost-Han-Zeit Erwähnung. Die Stadt Chang'an wird hier fast immer als das Symbol des Diesseits in Gegenüberstellung zum Berg Tai erwähnt, der wiederum als Sitz der Behörde der Unterwelt dient, was in der Phrase „wenn der Herr des Berges Tai [den Verstorbenen] zu sich ruft 大(太)山君召“ ersichtlich ist. Einzig das folgende Beispiel weicht hiervon ab.

T. 03 (122 n. Chr.): Die Lebenden gehören selbstverständlich zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist], die Verstorbenen gehören selbstverständlich zu den Gräbern, die dem Hügelminister unterstellt sind 生自屬長安，死人自屬丘丞墓.

Daraus ist zu schließen, dass die Stadt Chang'an frühestens gegen Mitte der Ost-Han-Zeit ihre genannte Bedeutung als das Symbol des Diesseits erhielt. Warum wurde jedoch die Stadt Chang'an anstelle der Stadt Luoyang, der Hauptstadt der Ost-Han-Zeit, in grabschützenden Texten dieser Epoche als das Symbol des Diesseits betrachtet? Ein offensichtlicher Grund ist das kollektive Gedächtnis an die alte Pracht der Hauptstadt der West-Han-Zeit, das lange nach der Gründung der Ost-Han-Zeit immer noch von den hohen Beamten bewahrt wurde. So dichtete Ban Gu (32–92) sein berühmtes Gedicht *Liangdu fu* 兩都賦, um mit ihm die Bevorzugung der ehemaligen Hauptstadt Chang'an gegenüber der damaligen Hauptstadt Luoyang zu kritisieren, wie er in seinem Vorwort zum Gedicht erklärte, das er nach seiner Beförderung in den Rang eines *lang*-Beamten 郎 durch Kaiser Ming, nämlich zwischen 62 und 75 n. Chr. verfasste.

„Die Senioren aus [der ehemaligen Hauptstadt] im Westen beklagen sich allesamt über die Verlegung der Hauptstadt und warten sehnlichst darauf, dass die Majestät nach Westen blicken würde. Sie finden große Lobesworte für die alten Institutionen in der Stadt Chang'an und äußern sich abfällig über die [neue] Hauptstadt Luoyang 西土耆老，鹹懷怨思，冀上之睠顧，而盛稱長安舊制，有陋雒邑之議。“⁹⁶

Der Text verdeutlicht, dass etwa 30 bis 40 Jahre nach Beginn der Ost-Han-Zeit in der öffentlichen Debatte die Pracht der Stadt Chang'an im Vergleich mit der neuen

95 Wu Rongzeng 1981, 58; Liu Yi 2005, 86.

96 Quan hanfu pingzhu houhan bufen 2003, 207/225.

Hauptstadt Luoyang noch immer thematisiert wurde. In dem Gedicht lobt Ban des Weiteren die monumentale Stadtplanung, die herrlichen Paläste und Gärten und die prunkhaften kaiserlichen Jagden in der ehemaligen Hauptstadt. Was aber die Stadt Chang'an letztlich zum Zentrum der West-Han-Zeit machte, war nicht nur die luxuriöse kaiserliche Architektur und die regelmäßigen Feste und Spiele, sondern auch die religiösen Aktivitäten, die dort stattfanden. Im Zuge der Ritualreform, die hauptsächlich auf dem Ritualkanon *Zhouli* basierte⁹⁷, führte Wang Mang die Neuordnung der Opferriten an den Himmel und die Erde zu Ende, die von Kaiser Yuan um 40 v. Chr. angestoßen wurde und 45 Jahre andauerte. So verlegte er die vormals weit abgelegenen Orte der Opferriten jeweils in die südliche und nördliche Vorstadt von Chang'an verlegte und entwarf zudem ausführliche Regelungen für diese Zeremonien. Hierdurch wurde die religiöse Bedeutung der Hauptstadt Chang'an enorm gesteigert. Anders als Kuang Heng, der *chengxiang*-Kanzler während der Regierungszeiten von Kaiser Yuan und Cheng war und nur die staatlichen Opferriten an den Himmel und die Erde in Chang'an durchführen ließ, zugleich aber die Opferriten für lokale Götter an ihren ursprünglichen Orten beließ, verlegte Wang Mang auch Letztgenannte in die Hauptstadt⁹⁸. Auf diese Weise verwandelte sich Chang'an gegen Ende der West-Han-Zeit in das religiöse Zentrum des ganzen Imperiums. Die rituellen Regelungen der staatlichen Opferriten an den Himmel und die Erde, die unter der Aufsicht von Wang Mang ihre feste Form annahmen, wurden am Anfang der Ost-Han-Zeit übernommen und während der gesamten Epoche der Ost-Han-Zeit befolgt. Nun wurden auch in der südlichen Vorstadt von Luoyang Altäre errichtet, auf denen staatliche Opferriten jeweils an den Himmel und die Erde durchgeführt wurden, jedoch in kleinerem Umfang.⁹⁹

Seit der Regierungszeit von Kaiser Wu lebte in der Stadt Chang'an eine große Menge von rituellen Spezialisten, insbesondere Magier *wu* 巫 oder Meister der Zahlenkunst *fangshi* 方士.¹⁰⁰ Noch während der Ritualreformen, die ab 40 v. Chr. begannen und die Magier bzw. Meister der Zahlenkunst allmählich von der staatlichen Opferriten ver-

97 Tian Tian 2014, 33. Die meisten japanischen Forscher sind jedoch der Meinung, dass die Ritualreform von Wang Mang auf dem anderen konfuzianischen Kanon *Xiaojing* basiert. Siehe Itano 1972a, 543–560; Kanoko 2006, 152–153; Segawa 2012, 197–202.

98 Eine Ausnahme bilden die staatlichen Opferriten an die Fünf Berge *wuyue* 五嶽, die immer noch in den Fünf Bergen selbst durchgeführt wurden (Tian Tian 2011, 132–134).

99 Li zufolge gab es in der Stadt Chang'an neben den Altären für die Opferriten an den Himmel und die Erde, die jeweils in den südlichen und nördlichen Vorstädten lokalisiert waren, noch fünf Altäre für die Opferriten an die fünf Götter der Himmelsrichtungen, die jeweils in den nördlichen, südlichen, westlichen und östlichen Vorstädten sowie in der Hauptstadt selbst erbaut wurden (Li Ling 2000, 149). Für die Diskussion zur Übernahme der rituellen Regelungen von Wang Mang in der Ost-Han-Zeit siehe Segawa 2012, 211; Tian Tian 2014, 36.

100 Lin bezeichnet diese Ritualmeister als Magier (Lin Fu-shih 1988, 20–22). Für die Diskussion darüber siehe Kapitel 4.3.2.

drängten, wurden Meister der Zahlenkunst von den Kaisern Cheng und Ai mehrmals für ihre persönlichen Anliegen in großen Scharen in die Hauptstadt einberufen.¹⁰¹ In der Ost-Han-Zeit waren Magier bzw. Meister der Zahlenkunst zwar deutlich seltener als früher in staatliche Opferriten involviert, jedoch übten sie noch immer einen großen Einfluss auf die privaten Bereiche des Alltagslebens aller Gesellschaftsschichten aus.¹⁰² Als Verfasser von grabschützenden Texten auf Tontöpfen, die vor allem in den Präfekturen Jingzhaoyin, Youfufeng und Henanyin Verbreitung fanden, nutzten meines Erachtens die Magier bzw. Meister der Zahlenkunst die religiösen Aktivitäten in der ehemaligen Hauptstadt als die wichtigste Quelle ihrer Inspiration.¹⁰³ Deswegen ist davon auszugehen, dass sie das alte geistige Zentrum Chang'an auch in der Ost-Han-Zeit für ein Symbol der diesseitigen Welt hielten.

Ein weiterer Beleg für die oben genannte These, dass die Vorstellung von der Stadt Chang'an als ein Symbol des Diesseits erst in der Ost-Han-Zeit in den Begräbnistexten auftaucht, ist die Entwicklung von Phrasen, die die Demarkation zwischen den Lebenden und den Verstorbenen durch die Gegenüberstellung weiterer gegensätzlicher Merkmale oder Sachverhalte hervorheben. Während in den Schreiben an die Unterwelt und dem ersten grabschützenden Text (H. 01) derartige Textpassagen noch fehlen, sind sie ein fester Bestandteil nahezu aller späteren grabschützenden Texte:

T. 01 (93 n. Chr.): Die Lebenden gehören zur [aus fünf benachbarten Familien bestehenden] *bi*-Einwohnereinheit, die Verstorbenen gehören [den Gräbern]. Die Lebenden schreiten vorwärts, die Verstorbenen wandern zurück 生人入坊，死人入□{墓}。生人□{前}行，死人卻略。

T. 02 (122 n. Chr.): Die Verstorbenen begeben sich in die Erde, die Lebenden begeben sich in die Halle. Die Verstorbenen sollen tief vergraben sein 死入土，生上堂，死人深自葬。

T. 06 (133 n. Chr.): Den Lebenden ist die Nummer Neun zugeordnet, den Verstorbenen [hingegen] ist die Nummer Fünf zugeordnet 生人得九，死人得五。

T. 08 (135 n. Chr.): Die Lebenden begeben sich vorwärts, die Verstorbenen schreiten rückwärts. Die Lebenden kehren zu ... zurück, die Verstorbenen kehren zum Grabhügel zurück 生人前行，死人卻步。生人歸□□，死人歸丘墓。

101 Hanshu 25.1260–1264. Loewe zufolge waren zwei Parteien, die er als „modernist“ und „reformist“ bezeichnet, in die Ritualreformen involviert (Loewe 1974, Vorwort, 11).

102 Lin Fu-shih 1988, 179–184.

103 Für die Diskussion über die Autoren der Begräbnistexte siehe Kapitel 4.3.2.

T. 10 (146 n. Chr.): Die Lebenden [haben] ihr eigenes Ackerland und eigene Häuser, [die Verstorbenen haben ihre eigenen Gräber in der Unterwelt]. ... Die Lebenden begeben sich vorwärts, die Verstorbenen schreiten rückwärts 生人自□{有}田居, □□□{死人有}□□... 生人前行, 死人卻步.

T. 13-1 (149 n. Chr.): Die Lebenden sollen vorwärts gehen, die Verstorbenen sollen rückwärts schreiten. Die Lebenden begeben sich in die Stadt, die Verstorbenen schreiten aus der Stadtmauer hinaus 生人當前, 死人當卻; 生人入城, 死人出郭.

T. 13-3 (149 n. Chr.): Die Lebenden besitzen ihr [eigenes] Dorf, die Verstorbenen haben ihre [eigene] Verbandsgemeinde [in der Unterwelt]. ... Die Verstorbenen ... die Lebenden ... die Verstorbenen ... bekommen ... 生人有里, 死人有鄉... 死人... 下... 生人... 死人... 得.

T. 19 (166 n. Chr.): ... die Lebenden haben ihre eigenen Wohnhäuser, die Verstorbenen haben ihre eigenen Särge 生人自有宅舍, 死人自有棺槨.

T. 22 (168 n. Chr.): Blau ist der überirdische Himmel, dunkel ist die unterirdische Welt 上天□{倉}倉(蒼), 下□{地}盲盲.

T. 25 (172 n. Chr.): Blau ist der überirdische Himmel, [dunkel] ist die unterirdische Welt 上天倉" (倉), 下地□□{茫" }.

T. 26-1 (173 n. Chr.): Die Lebenden begeben sich aufwärts nach Yang und die Verstorbenen kehren abwärts zum Yin zurück. Die Lebenden begeben sich aufwärts zur hohen Terrasse, die Verstorbenen lassen sich tief begraben 生人上就陽, 死人下歸陰, 生人上就高臺, 死人深自臧(藏).

T. 27 (174 n. Chr.): Die Lebenden bauen hohe Terrassen, [auf denen Häuser errichtet werden], die Verstorbenen kehren [ins Jenseits] heim und werden tief begraben 生人築高臺, 死人歸, 深自豕.

T. 28 (175 n. Chr.): Die Lebenden begeben sich aufwärts zum Yang, die Verstorbenen kehren abwärts zum Yin heim. Die Lebenden begeben sich aufwärts zum Ackerland und Wohnhaus, die Verstorbenen kehren abwärts zur [Unterwelt heim, die dem Großen Wagen mit dem Sternbild] Zhaoyao [unterstellt ist]. Die Lebenden schreiten vorwärts, die Verstorbenen wandern zurück 生人上就陽, 死人下歸陰。生人上就田宅, 死人下歸招搖。生人前行, 死人卻步.

T. 29 (176 n. Chr.): Blau ist der überirdische Himmel, dunkel ist die unterirdische Welt. Die Verstorbenen kehren in die Welt des Yin zurück, die Lebenden kehren in die Welt des Yang zurück. Die Lebenden besitzen ihre [eigenen] Dörfer, die Verstorbenen besitzen ihre [eigenen] Verbandsgemeinden. 上天倉（蒼）倉（蒼），地下芒（茫）芒（茫）。死人歸陰，生人歸陽。生人口{有}里，死人有鄉。

B. 03 (177 n. Chr.): Die Lebenden gehören zur [Welt] des Yang, die Verstorbenen gehören zur [Welt] des Yin 生人屬陽，死屬陰。

T. 35 (190 n. Chr.): Die Lebenden schreiten vorwärts, die Verstorbenen schreiten zurück. Die Lebenden treten in die Stadt ein, die Verstorbenen schreiten aus der Stadtmauer hinaus. Die Lebenden wohnen im Haus, die Verstorbenen wohnen im [Grab] 生人前，□□{死人}卻略。生人入成（城），死人出郭。生人在宅舍，死人在□□{棺槨}。

T. 38 (193 n. Chr.): Blau ist der überirdische Himmel, dunkel ist die unterirdische Welt 上天倉（蒼）" {蒼}，下地□□{茫" }。

B. 07 (Ende Ost-Han): Die Lebenden haben Tag und Nacht Kummer, die Verstorbenen haben Tag und [Nacht] Die Lebenden wandeln auf der Erde, die Verstorbenen begeben sich in die Unterwelt 生人日夜蒿，死人日□{夜}□；生人行地上，死人入地下。

B. 09 (Ende Ost-Han): Der Lebenden begeben sich in die Stadt, die Verstorbenen schreiten aus der Stadtmauer hinaus. Die Verstorbenen und die Lebenden befinden sich in verschiedenen [Welten], [daher] sollen die Verstorbenen den Lebenden keinen Schaden zufügen 生人□□{入城}，□{死}人出郭。死生異處，莫相干□{犯}。

N. 03 (nicht früher als 126 n. Chr.): [Die Verstorbenen] gehören zur Welt des Yin,... [die Lebenden] gehören zur Welt des Yang □□□□屬陰，不□□□屬陽。

N. 11-1 (Ende Ost-Han): Die Verstorbenen bewegen sich [in der Welt des] Yin, die Lebenden bewegen sich [in der Welt des] Yang 死人行陰，生人行陽。

N. 15 (Ende Ost-Han): Die Lebenden [gehören] bedingungslos [der Welt] der Lebenden, die Verstorbenen [gehören] bedingungslos [der Welt] der Verstorbenen Die Lebenden begeben sich aufwärts zu den hohen Terrassen, die Verstorbenen

werden in der Tiefe begraben. Die Lebenden begeben sich in die Stadt, die Verstorbenen [begeben sich in das Grab] 生人自生，死人自死。生人高上臺，死人自窆（埋）。生人入坊，死人□□{入墓}.

N. 22 (Ende Ost-Han): Die Lebenden gehören zur Verbandsgemeinde, die Verstorbenen gehören zum Grab. Die Lebenden begeben sich vorwärts, die Verstorbenen schreiten rückwärts 生人有鄉，死人有墓。生人前行，死人卻行.

N. 24 (Ende Ost-Han): Die [Lebenden] gehören ..., die [Verstorbenen] gehören ... □{生}人□{自}屬□□, □{死}人屬□□.

In den obigen Beispielen findet die Stadt Chang'an frühestens ab 122 n. Chr. (T. 02) Erwähnung, während alle Erwähnungen des Berges Tai, der als Sitz der Behörde der Unterwelt der Hauptstadt des Diesseits gegenübergestellt wird, auf das Ende der Ost-Han-Zeit zu datieren sind. Daraus ist zu schließen, dass die Vorstellung vom Herrn des Berges Tai als der Herrscher der Unterwelt zwar bereits gegen Ende der West-Han-Zeit in apokryphen Texten zum Ausdruck kam, aber erst gegen Ende der Ost-Han-Zeit in Begräbnistexten Eingang fand. Der Grund der zeitlichen Verschiebung liegt meines Erachtens vor allem darin, dass die apokryphen Texte zusammen mit dem konfuzianischen Kanon erst während des Kongresses in der Tiger-Halle 79 n. Chr. in ein theologisches System integriert wurden. Es ist davon auszugehen, dass das offizielle theologische System in den Jahren nach dem Kongress nur einen langsam zunehmenden Einfluss auf die Bestattungssitten entfaltete.

In seiner Stellung als Oberhaupt der Unterweltbehörde steht das Auftreten des Herrn des Berges Tai in den Begräbnistexten mit der Entwicklung der übrigen Beamten der Unterwelt in engem Zusammenhang. So werden die rangniederen Beamten in den Schreiben an die Unterwelt abweichend voneinander als „Assistent [des Herrn] der Unterwelt *dixia cheng* 地下丞“ (G. 01, G. 05, G. 07), „Assistent [des Herrn der Unterwelt in der] Friedensstadt Andu *andu cheng* 安都丞“ (G. 02)¹⁰⁴, „*langzhong*-Gentleman im Palast [der Unterwelt], der für die Bestatteten [direkt] zuständig ist *zhu zang lanzhong* 主葬郎中“ (G. 03), und „Beamter, der für das Strafwesen [in der Unterwelt zuständig ist] *yuji* 獄計“ bezeichnet. Wenngleich der Beamte *dixia cheng* in drei Schreiben an die Unterwelt (G. 01, G. 05, G. 07) vorkommt, bleibt seine Zuständigkeit unklar. Merkwürdigerweise ist der Adressat von drei weiteren Schreiben an die Unterwelt der Herrscher der Unterwelt, nämlich *dixia zhu* 地下主 oder *tuzhu* 土主 (G. 04, G. 06, G. 08), anstelle seines Assistenten. Dies deutet darauf hin, dass in Schreiben an die Unterwelt

104 Nach Ansicht von Liu handelt es sich bei der Bezeichnung *cheng* um einen Assistenten und nicht um einen Minister (Liu Yi 2005, 75).

die Zuständigkeiten des Herrn der Unterwelt und dessen Assistenten noch nicht klar ausdifferenziert waren. Die Bezeichnungen *dixia cheng* und *andu cheng* können daher als allgemeine Bezeichnungen für Beamten der Unterwelt gelten. Die Ausdrücke *dixia* und *andu* beziehen sich hingegen nur auf die Unterwelt, ohne die Zuständigkeit der Beamten zu klären.

Auf den Xuning-Täfelchen (H. 01) finden noch keine Beamten der Unterwelt Erwähnung. Auf den ersten beiden grabschützenden Tontöpfen (T. 01, T. 02) ist von ihnen ebenfalls noch nichts zu lesen. Ab dem Jahr 122 n. Chr. treten jedoch immer mehr und mannigfaltigere Beamten der Unterwelt auf. Folgende Textstellen geben hierzu einen Überblick:

T. 03 (122 n. Chr.): ...dem Hügelminister 丘丞.

T. 04 (128 n. Chr.): ...den Hügelminister, den Grabsenior, die Beamten der [unterirdischen] Hauptstadt mit dem Rang von zweitausend Shi 丘丞, 墓伯, 中□{都}二千石.

T. 08 (135 n. Chr.): ...den Hügelminister, den Grabsenior und den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, alle die zuständig für die Verwaltung des Einwohnerverzeichnisses der Verstorbenen sind 丘丞、墓伯、地下二千石, 主死名籍 (籍) .

T. 09 (141 n. Chr.): ...den Grabsenior, den Grabminister, den *shi*-Amtsgehilfen am Grabtor, ... den Aufseher der Wachen am Grabtor 墓伯、墓丞相、墓□{門}史... 墓門亭長.

T. 02-2 (147 n. Chr.): ...den Schicksalsgott Siming der Oberen Behörde und den Kriegsgott Silu der Unteren Behörde, denen die Nachkommen [der Verstorbenen] unterstellt sind Boten des Grabkaisers, die dieses Schreiben sich untereinander weitergeben sollen ... den Vorsteher des Jenseits Haoli in der Mitte sowie den Streifenpolizisten auf dem *mo*-Feldrain 上司命、下司祿, 子孫所屬... 墓皇使者, 轉相告語... 中高 (蒿) 長、伯 (陌) 上游徼.

T. 16 (156 n. Chr.): ...den Hügelminister, den Grabsenior und die Beamten mit dem Rang von zweitausend Shi in der Unterwelt 丘丞、墓伯、地下二千石.

B. 02 (161 n. Chr.): ...den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, die Beamten, die jeweils für die linke Seite und die rechte Seite des Grabes sowie das Strafwesen in den Gräbern zuständig

sind, sowie den Aufseher der Torwachen des Grabtors, die alle anwesend sind 丘丞、墓伯、地下二千石、墓左、墓右、主墓獄史、墓門亭長.

T. 19 (166 n. Chr.): ...die Fünf Elemente, den Beamten der [unterirdischen] Hauptstadt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Hügelminister, den Grabsenior, den Grabmarquis, den Sima-Beamten sowie den Widder der Unterwelt 五部、中都二千石、丘丞、墓伯、塚（塚）侯（侯）、司馬、地下羝羊.

T. 20 (166 n. Chr.): ...dem Ältesten [des Jenseits Haoli] {蒿里} 父老.

T. 23 (170 n. Chr.): ...den Hügelminister, den Grabsenior 丘丞、墓伯.

T. 26-1 (173 n. Chr.): ...den Grabsenior des Nordens, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Gott Canglinjun und den Kriegsgott Wuyiwang 北塚公伯、地下二千石、倉林君、武夷王.

T. 26-2 (173 n. Chr.): ...den Grabsenior des Westens, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von Zweitausend Shi, den Gott Canglinjun und den Kriegsgott Wuyiwang 西塚公伯、地下二千石、倉林君、武夷王.

T. 27 (174 n. Chr.): ...die Beamten, die jeweils für die linke Seite sowie die rechte Seite des Grabes zuständig sind, den Grabherrscher in der Mitte, den Hügelassistenten, den Hügelherrscher, den für die Gräber zuständigen Schicksalsgott Siming, den Aufseher der Torwachen des Seelentors, den Streifenpolizisten in den Hügeln, alle, die [direkt] für die Gräber des Hauses Zhang zuständig sind ... den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Hügelmarquis des Ostens, den Hügelgrafen des Westens, den Minister der Stieropferung der Unterwelt, das Haupt der *wu*-Basiseinheit im Jenseits Haoli 張氏之家三丘五墓 " (墓) 左、墓右、中央墓主、塚（塚）丞、塚（塚）令、主塚（塚）司命、魂門亭長、塚（塚）中游徼等... 丘丞、墓伯（伯）、地下二千石、東塚（塚）侯（侯）、西塚（塚）伯、地下擊犢卿，秬（蒿）里伍長.

T. 28 (175 n. Chr.): ...den Herrn der Erde, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Gott Canglinjun, den Kriegsgott Wuyiwang 四丘五墓土君、墓伯、地下二千石、倉林君、武夷王.

T. 29 (176 n. Chr.): ...den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, die Beamten, die jeweils für die obere

Seite, die untere Seite, die Mitte, die linke Seite sowie die rechte Seite des Grabes zuständig sind, den *jijiu*-Weinopfernden am Seelentor sowie den Ältesten [der Unterwelt] Haoli 丘承 (丞)、墓伯、地下二千石、□{墓}上、墓下、中央主□{土}、墓左、墓右, 雲 (魂) 門祭酒、蒿里父老.

T. 30 (177 n. Chr.): ...den Hügelsenior [des Ostens], den Hügelsenior des Südens, den Hügelsenior des Westens, den [Hügelsenior] des Nordens sowie den Hügelsenior der Mitte ... den Hügelminister, den Grabsenior, den unterirdischen Beamten mit dem Rang von zweitausend Shi, den Gott Canglinjun, den Kriegsgott Wuyiwang, sowie den Aufseher der Torwachen des Seelentors □{東}塚伯、南塚伯、西塚伯、北□□{塚伯}、中塚伯... 丘丞、墓伯、地下二千石、□{倉}林君、武夷王... □{魂}門亭長.

B. 04 (179 n. Chr.): ...die Beamten, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite sowie die Mitte des Grabes zuständig sind ... den Grabesenior, den Aufseher der Torwachen des Seelentors, den Grabherrscher, den Grabkaiser sowie den Beamten, der für den Zugangsschacht des Grabes zuständig ist 墓上、墓下、中央主土... 墓伯、魂門亭長、墓主、墓皇、墓伯.

Z. 01 (182 n. Chr.): ...die Beamten, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite, [die linke Seite, die rechte Seite] sowie die Mitte des Grabes zuständig sind, den Grab-..., den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Grabherrscher, den Grabkaiser, die Beamten, die jeweils für den Zugangsschacht des Grabes den östlichen Qian-Feldrain, den westliche Qian-Feldrain, den südlichen *mo*-Feldrain und den nördlichen *mo*-Feldrain zuständig sind, sowie den Hügelminister, den Grabsenior, die Beamten, die jeweils für im Osten, im [Westen], im Norden sowie im Norden zuständig sind, außerdem den Aufseher der Torwachen des Seelentors, den Streifenpolizisten in den Hügeln und den leitenden Sekretär am Tor des Grabes am *mo*-Feldrain 墓上、墓下、□□、□□{墓左墓右}、中央主土、墓□丞□、地下二千石、墓主、墓皇、墓伯、東仟 (阡)、西仟 (阡)、南佰 (陌)、北佰 (陌)、丘丞、墓伯 (伯)、東□、□{西}□、南□、北□、魂□□{門亭}長、塚中游徼、佰 (陌) 門卒史.

B. 05 (183 n. Chr.): ...den Amtsgehilfen am Grab, den Hügelminister, den Grabsenior, sowie den ...-senior ...der Grabkönig und die [anderen] Götter der Seelenwelt 塚皂、丘丞、墓伯、□□、□伯... 墓王、魂神.

B. 06 (184 n. Chr.): ...den Erdgott Dugan des *tingbu*-Sicherheitsbezirks Erde der Gemeinde Erde im Kreis Luoyang, Präfektur Henan, und den [Streifen-]Polizisten

auf dem *mo*-Feldrain im *tingbu*-Sicherheitsbezirk vom Qian-Feldrain, den Beamten, der für die untere Seite des Grabes der Familie Yu zuständig ist ... den Hügelminister, den Grabsenior 河南洛陽土鄉土亭部社伯都幹... 仟 (阡) 亭伯 (陌) □□ {上游} 徼、虞氏墓下... 丘丞墓伯.

T. 33 (187 n. Chr.): ...die Beamten, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite, die linke Seite sowie die rechte Seite des Grabes zuständig sind, und den Gott 墓上、墓下、墓左、墓右、□墓□□.

T. 36 (190 n. Chr.): ...den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi 丘丞、墓伯、地下二千□ {石}.

T. 37 (191 n. Chr.): ...den Hügelminister und den Grabsenior 丘丞、墓伯.

T. 38 (194 n. Chr.): ...den Hügelminister, den Grabsenior, die Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Herrn des Jenseits Haoli, den Grabkaiser, den Grabherrscher, die Frau Grabschacht sowie den Vorsteher der Gerichtsabteilung [der Unterwelt] 丘丞、莫 (墓) 伯、地下二千石、蒿里君、莫 (墓) 黃 (皇)、莫 (墓) 主、莫 (墓) 坎夫人、決曹尚書.

N. 09-1 (nicht früher als 126 n. Chr.): ...den Hügelminister, den Grabsenior und den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi 丘承 (丞), 墓伯, 地下二千石.

N. 20 (nicht früher als 126 n. Chr.): ...den Grabsenior im Osten, den Grabsenior im Westen, den Minister der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi 東塚翁、西塚伯、地□ {下} 丞二千石.

B. 07 (Ende Ost-Han): ...der Grabsenior und der Hügelminister 墓伯、丘丞.

B. 09 (Ende Ost-Han): ...der Hügelminister, der Grabsenior 丘丞、墓伯.

B. 10-1 (Ende Ost-Han): ...den Grabkaiser, der zuständig für die Unterwelt ist, den Grabsenior, den *zhang*-Magistraten der Gräber, den *ling*-Magistraten der Gräber, den Hügelminister, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den *duwei*-Kommandeur der unterirdischen Präfektur, den Ehrwürdigen *shi*-Amtsgehilfen an der Grabtür, den Ältesten des Jenseits Haoli sowie die Schlange im Grab, die die Verstorbenen bewacht 墓皇、墓伯、墓長、墓令、丘丞、地下二千石、地下都尉、延 (埏) 門伯史、蒿里父老、塚中守老蛇 (蛇).

S. 03 (Ende Ost-Han): ...den *zongbo*-Beamten des Gelben Gottes, der für die Angelegenheiten der Sippe zuständig ist, und den Herrn der Unterwelt Tufu 黃神宗伯、土府土主.

N. 05-1 (Ende Ost-Han): ...den Hügelminister und den Grab[senior] 丘丞, 墓□{伯}.

N. 06-1 (Ende Ost-Han): ...des Grabgottes und des Grabseniors 墓神、墓伯.

N. 14-1 (Ende Ost-Han): ...den Hügelminister, den Grabsenior, den Herrn der Unterwelt Haoli 丘丞, 墓伯, 蒿里君.

N. 15 (Ende Ost-Han): ...den Hügelminister, den Grabsenior, den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi ... den Grabmarquis sowie den Aufseher der Torwachen des Grabtors 丘丞, 墓伯, 地下二千石... 墓侯(侯), 墓門亭長.

N. 18 (Ende Ost-Han): ...den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von Zweitausend Shi, den Hügelminister, den Grabsenior, den Aufseher der Torwachen des Seelentors sowie die Sieben Götter des Grabes 地下二千石、丘丞、墓伯、魂門亭長、塚七神.

Aus der oben stehenden Auflistung der Beamten der Unterwelt lassen sich die folgenden Schlussfolgerungen ziehen:

1. Grundsätzlich dehnt sich die Reihe der Beamten der Unterwelt mit der Zeit aus.
2. Der erstmals namentlich erwähnte Beamte der Unterwelt ist der Hügelminister *qiu-cheng* 丘丞. Sein Name ist in den Schreiben an die Unterwelt noch nicht zu finden und taucht erstmals 122 n. Chr. auf. Eine „Trinität“ der Unterweltbeamten bilden der Hügelminister, der Grabsenior *mubo* 墓伯, und der Beamte der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi *dixia erqianshi* 地下二千石 bzw. *zhongdu erqianshi* 中都二千石. Alle drei tauchen bereits früh in grabschützenden Texten auf, nämlich gegen 128 n. Chr. Sie werden am häufigsten gemeinsam genannt und zählen zu den hohen Beamten der Unterwelt.
3. 141 n. Chr. werden erstmals zwei rangniedere Beamten der Reihe hinzugefügt, nämlich der Aufseher der Wachen am Grabtor *mumen tingzhang* 墓門亭長 und der *shi*-Amtsgehilfe am Grabtor *mumen shi* 墓□{門}史. Sie beide werden dem Eingangsbereich des Grabes zugeordnet. Von da an werden immer mehr niedere Beamten eingeschlossen, wie etwa der Streifenpolizist auf dem *mo*-Feldrain 陌上游徼, der Älteste des Jenseits Haoli 蒿里父老, das Oberhaupt der *wu*-Basiseinheit im Jenseits

Haoli 蒿里伍長, der Streifenpolizist in den Hügeln 塚中游徼, der Amtsgehilfe am Grab 冢皂, der *jijiu*-Weinopfernde am Seelentor 魂門祭酒, der Ehrwürdiger *shi*-Amtsgehilfe an der Grabtür 延(埏)門伯史, und der leitende Sekretär am Tor des Grabes am *mo*-Feldrain 陌門卒史.

4. 161 n. Chr. kommen noch eine neue Gruppe an unterirdischen Beamten hinzu, die jeweils für die linke Seite und die rechte Seite des Grabes zuständig sind 墓左、墓右. Von da an fanden diejenigen Beamten, die jeweils für die obere Seite, die untere Seite, die Mitte, die linke Seite sowie die rechte Seite der Gräber eines spezifischen Hauses zuständig sind, häufig Erwähnung.
5. Die Entstehung der genannten rangniederen Beamten am Ende der Ost-Han-Zeit zeigt, dass die Vorstellung der Beamtenschaft der Unterwelt in diesem Zeitraum rasch an Komplexität zunahm und immer weiter ausdifferenziert wurde.
6. Die meisten Beamten der Unterwelt verfügen offenbar über eine menschliche Gestalt. Nur einige wenige Unterweltgötter, die offensichtlich keine menschliche Gestalt besitzen, finden in grabschützenden Texten Erwähnung: „die Schlange im Grab, die die Verstorbenen bewacht 塚中守老蛇“, „der Widder der Unterwelt 地下羝羊“. Dies weist darauf hin, dass die Vorstellung der Unterwelt einer Welt entspricht, die ähnlich dem Han-Imperium mithilfe eines hierarchischen bürokratischen Systems verwaltet wird.
7. Es finden sich kaum zwei grabschützende Texte, bei denen die Namen und die Reihenfolge der Beamten der Unterwelt identisch sind. Dies weist darauf hin, dass sich die Verfasser grabschützender Texte bei der Auswahl der Beamten der Unterwelt eine recht große Freiheit bewahrten. Sie griffen einerseits auf die Namen der bereits eingeführten Beamten der Unterwelt wie den Hügelminister, den Grabsenior und den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi zurück, andererseits schufen sie ständig neue Beamtennamen und –bezeichnungen und kreierten dadurch einen stetig anwachsenden Personalstab der Unterwelt.

Liu zufolge spiegelt die zunehmende Bürokratisierung der Unterwelt in grabschützenden Texten den Einfluss der zentralisierten Regierungsform des Han-Imperiums auf die Geisteswelt des Volkes wider.¹⁰⁵ Jedoch wurde die Etablierung dieses politischen Systems bereits in der West-Han-Zeit vollendet. Warum wurde dann aber erst am Ende der Ost-Han-Zeit die Reihe der Beamten der Unterwelt derart in die Länge ausgedehnt? Bemerkenswerterweise kamen die drei oben genannten Hauptelemente der grabschützenden Texte, nämlich die Vorstellung des Jenseits Haoli, die Vorstellung vom Herrn des Berges Tai als das Oberhaupt der Unterwelt und die lange Reihe der unterirdischen Beamten, allesamt gegen Ende der Ost-Han-Zeit vor. Deshalb ist meines Erachtens

105 Liu Yi 2005, 83–85.

anzunehmen, dass sich der Glaube an den Herrn des Berges Tai als Herrscher der Unterwelt wahrscheinlich erst gegen Ende der Ost-Han-Zeit im Volksglauben etablierte.

Vor der ersten Erwähnung des Berges Tai in grabschützenden Texten tauchte in einem Text (T. 02), datiert auf 122 n. Chr., bereits die folgende Phrase auf: „Die Lebenden gehören selbstverständlich zur [irdischen Welt, deren Hauptstadt] Chang'an [ist], die Verstorbenen gehören selbstverständlich zu den Gräbern, die dem Hügelminister unterstellt sind 生自屬長安，死人自屬丘丞墓“. Innerhalb von etwa zwanzig Jahren ersetzte der Herr des Berges Tai in einem weiteren grabschützenden Text T. 10, datiert auf 146 n. Chr., in der Beamtenschaft die führende Stellung des Hügelministers. Gerade in diesem Zeitraum nahm die besagte „Trinität“, bestehend aus dem Hügelminister, dem Grabsenior und dem Beamten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, allmählich eine feste Gestalt an. Daraus ist zu schließen, dass die Ausdifferenzierung der unterweltlichen Beamten im Zeitraum etwa zwischen 122 und 146 n. Chr. dazu beigetragen haben muss, dass sich der Herr des Berges Tai schließlich am Ende der Ost-Han-Zeit als Herr der Unterwelt im Volksglauben durchsetzte.

Eine Kartusche mit der Inschrift „Herr des Berges Tai“ *taishan jun* 泰山君 wurde auf einer hanzeitlichen Reliefsteinplatte eingeritzt, die im Jahr 1958 beim Dorf Hukou nahe der Stadt Tengzhou zutage gefördert wurde. Neben der Kartusche wird ein von einem Hirsch getriebener Wagen dargestellt, in dem zwei bekleidete Männer mit Hut sitzen. Der Hintere trägt ein Schwert und hält einen Fächer in der Hand, während der Vordere den Wagen lenkt. Deshalb ist die hintere Figur als die bisher einzige bildliche Darstellung des Herrn des Berges Tai zu identifizieren (Abb. 4-18). Die Datierung der Reliefsteinplatte ist umstritten. Der Autor des Buches *Tengzhou handai citang huaxiangshi* und Wu datieren sie jeweils auf den Anfang der Ost-Han-Zeit bzw. das Ende der West-Han-Zeit. Die Begründung der Datierung von Wu besteht darin, dass es stilistische Ähnlichkeiten zwischen der genannten Reliefsteinplatte und den bildlichen Darstellungen im Reliefsteingrab bei Ranshan in der Stadt Tengzhou gibt, das auf die Mitte der West-Han-Zeit datiert wird.¹⁰⁶ Jedoch verzichtete Wu auf eine detaillierte Stilanalyse. Allein anhand der Tatsache, dass die Figuren mithilfe des Intaglioverfahrens mit dünnen seichten Linien auf Stein eingraviert wurden, lässt sich meines Erachtens die Datierung nicht auf das Ende der West-Han-Zeit festlegen. In dieselbe Reliefsteinplatte ist hingegen eine weitere Kartusche mit der Inschrift „Göttervater im Osten *dong wangfu* 東王父“ eingeritzt. Nach der Ansicht von Xin taucht der „Göttervater im Osten“ erst von der Mitte der Ost-Han-Zeit an in den bildenden Künsten auf.¹⁰⁷ Zudem bildete Yang zufolge die Reliefsteinplatte einen Teil eines kleinen steinernen Schreins¹⁰⁸, der

106 *Tengzhou handai citang huaxiangshi* 2008; Wu Lihua 2012, 19.

107 Xin Lixiang 2000, 156.

108 Yang Aiguo 2005, 70.

ursprünglich vor einem Grabhügel stand. Da die meisten erhaltenen steinernen Grabschreine auf die Mitte bis auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren und bisher noch keine anderen steinernen Grabschreine auf das Ende der West-Han-Zeit datiert wurden, lässt sich meines Erachtens die genannte Reliefsteinplatte ebenfalls auf die Mitte bis auf das Ende der Ost-Han-Zeit datieren. Angesichts der Tatsache, dass der Herr des Berges Tai erstmals 146 n. Chr. in grabschützenden Texten auftaucht, neige ich dazu, sie auf das Ende der Ost-Han-Zeit zu datieren.

7. Das Grab als das ewige Haus oder als die Zwischenstation

In der Forschung wird seit langem diskutiert, wo dem Volksglauben zufolge die Seele des Verstorbenen nach dem Tod ruht? Loewe interpretiert die Seidenmalerei aus dem Grab M1 bei Mawangdui dahingehend, dass die Seele auf der Suche nach Unsterblichkeit zunächst über die Insel Penglai wandelt und von dort aus ihr endgültiges Reiseziel zu erreichen versucht, das fernab des Grabes liegt.¹⁰⁹ Mit seiner Analyse der Bambustäfelchen aus dem Grab M56 bei Jiudian, datiert auf den gleichen Zeitraum wie das Grab M2 bei Baoshan, das auf das Jahr 316 v. Chr. datiert wurde, weist Lai nach, dass am Ende der Zhanguo-Zeit die Vorstellung entstand, dass die Seele des Verstorbenen vom Grab in die Einöde Buzhou 不周 im fernen Nordwesten reist.¹¹⁰ Wu ist hingegen der Meinung, dass das Grab M1 bei Mawangdui das glückliche und ewige Zuhause der Bestatteten, der Mutter des Maquis Dai, ist, die hier ihr Dasein nach dem Begräbnis fortsetzt. Die Seele der Verstorbenen steigt demnach nicht in den Himmel auf, der ein gefährlicher Ort für sie ist.¹¹¹ Nach Ansicht von Li stellt die Seidenmalerei des Grabes M1 bei Mawangdui die räumliche Einbettung der Bestatteten im Kosmos dar und nicht den zeitlichen Ablauf ihrer Reise. Anhand von zwei Schreiben an die Unterwelt (G. 02, G. 05) weist er darauf hin, dass die *hun*- und die *po*-Seele des Verstorbenen und nicht sein Körper nun unter der Obhut des Assistenten des Herrn der Unterwelt weiterleben.¹¹² Wang zufolge besteht ein Spannungsverhältnis zwischen der Grabarchitektur, die ein komfortables Wohnhaus für die Bestattete bildet, und der Seidenmalerei des Grabes M1 bei Mawangdui, die die Szene der Himmelfahrt der *hun*-Seele der Bestatteten darstellt. Ihm zufolge lässt sich das Motiv der Seidenmalerei als Kreislauf der vier Jahreszeiten deuten, der den Vorgang symbolisiert, in dem die *hun*-Seele der Verstorbenen Unsterblichkeit erlangt.¹¹³

109 Loewe 1979, 33–34.

110 Lai Guolong 2005, 44. Siehe auch Lai Guolong 2015, 186–187.

111 Wu Hung 1992, 109–110.

112 Li Song 2012, 25.

113 Wang Eugene 2015, 136–144.

Die obigen Diskussionen betreffen jedoch nur zwei Gräber, die beide auf das Ende der Zhanguo-Zeit und den Anfang der West-Han-Zeit datieren. Die oben genannte Frage, ob sich die *hun*- und die *po*-Seele dem Volksglauben zufolge voneinander trennen, ist anhand ausgewählter hanzeitlicher Begräbnistexte mehrfach untersucht worden. Yu hält an der Ansicht fest, dass die *hun*-Seele in den Himmel steigt und die *po*-Seele mit dem Leichnam in die Erde in der Erde bestattet wird. Ihm zufolge hängen die Bemühungen um die sorgfältige Bewahrung des Leichnams mit dem Glauben zusammen, dass die Existenz der *po*-Seele abhängig vom Erhaltungszustand des Leichnams ist.¹¹⁴ Seidel ist hingegen der Meinung, dass die Trennung der *po*-Seele von der *hun*-Seele in hanzeitlichen Begräbnistexten nicht erkennbar ist.¹¹⁵ Nach Ansicht von Poo und Brashier entspricht die Zweiteilung der seelischen Existenz in eine *hun*- und eine *po*-Seele eher der Ansicht von Intellektuellen, während im Volksglauben die Unterschiede zwischen beiden Seelenteilen eher verschwimmen.¹¹⁶ Liu ist hingegen der Meinung, dass die *hun*- und die *po*-Seele gemeinsam mit dem Körper des Verstorbenen in der Unterwelt weiterleben. Seines Erachtens war es deshalb in der Han-Zeit wichtig, dass der Leichnam eines Verstorbenen konserviert wird, damit er ein neues Leben in der Unterwelt beginnen kann. Die Frage nach der Ruhestätte der *hun*- und *po*-Seele trat stattdessen in den Hintergrund.¹¹⁷

Im Vergleich zu den Fragen, die sich auf den *hun-po*-Dualismus beziehen, wurde die hanzeitliche Vorstellung vom endgültigen Ruheplatz des Verstorbenen recht selten anhand von Begräbnistexten diskutiert. In grabschützenden Texten gibt es einige Textstellen, die sich auf die Vorstellung vom Weiterleben der Verstorbenen im Grab beziehen.

K. 06 (171 n. Chr.): Falls sich auf dem Landstück Leichname von Verstorbenen befinden, sollen sie Sklaven oder Sklavinnen werden und Sun Cheng eifrig zu Diensten sein 田中若有屍死，男即當爲奴，女即當爲婢，皆當爲孫成趨（趨）走給使。

K. 08 (179 n. Chr.): Falls sich auf dem Landstück Leichname oder Skelette von Verstorbenen befinden sollten, so sollen sie Sklaven oder Sklavinnen werden und Zhongcheng eifrig zu Diensten sein 田中有伏屍□骨，男當作奴，女當作婢，皆當爲仲成給使。

114 Yu Ying-shih 1987, 385. Ledderose weist darauf hin, dass sich die Versuche, einen toten Körper vor dem Verfall zu bewahren, im alten China auf die Verwendung von Jadeanzügen und die Mumifizierungstechnik in der West-Han-Zeit zurückführen lassen (Ledderose 1988, 336).

115 Seidel 1987, 30.

116 Poo Mu-chou 1993, 216; Brashier 1996, 127–136.

117 Liu Yi 2005, 83.

K. 10 (188 n. Chr.): Falls sich auf dem Landstück Leichname von Verstorbenen befinden, sollen sie Sklaven oder Sklavinnen werden 田中有伏屍，男為奴，女為婢.

B. 06-2 (184 n. Chr.): In den letzten Jahren zogen sich Angehörige der Familie Su sukzessiv eine Krankheit zu, deren Ursache wohl in der Beschaffung [der steinernen Gegenstände] des Grabs liegt. Deshalb schenke [ich] nun Yu Hanwei sechstausend [Wuzhu-]Münzen für das Geschäft. ... Deshalb biete [ich] ... [Wuzhu-]Münzen am Beginn des *mo*-Feldrains dar und sie dienen als Zeugnis 比年以來，蘇氏家中連得疾病，恐得塚墓為言。今故齋錢六千，與虞漢威為賣買行... 今故齋錢□乘，於伯（陌）頭為信.

B. 07 (Ende Ost-Han): Nun bieten [wir dir] zusätzlich Spiegel, Putzkästen, Frisierkämmen, Schuppenkämmen ... dar ... Yuanyan, du bist eine ehrenwerte Person. Warum kehrst du dennoch [immer wieder zu den Lebenden] zurück [und verursachst auf diese Weise weiteres Unglück]? Seitdem du vorletztes Jahr unglücklich verstorben bist, sind alle Hinterbliebenen der Familie bis heute betrübt und beweinen dich endlos 補鏡奩（簞）踈（梳）比（篋）... 元延甚質，復來何來。前年枉死，延至今茲，家室悲傷，哭無解休.

T. 29 (176 n. Chr.): Nachdem das versiegelte Abwehrzeichen angekommen ist, sollen die Vorfahren bzw. die Eltern des Herrn Xu das Grab [nicht] verlassen. Das von der neuen Bestattung verursachte Unglück soll seine Wirkung nicht entfalten. [Die früheren Bestatteten und die späteren Bestatteten] sollen in Frieden an ihren jeweiligen Plätzen bleiben 封鎮到，□□□胥氏家塚中三曾、五祖、皇□父母離丘別墓，後葬之殃，勿令伐作，各安其所.

T. 32 (182 n. Chr.): [löse ich im Namen des] Gelben Gottes und des Großen Wagens mit Sorgfalt für den kürzlich Verstorbenen ... Wangdeng des Hauses ... [das Unheil] 黃神北斗謹為□氏之家後□{死}之人□王等.

T. 39 (194 n. Chr.): dass die kürzlich verstorbene Mutter des Hauses Wang, deren Elternhausname Huang ist, in die Gräber im Familiengrabgarten heimkehren soll ... Lass die Vorfahren in den Gräbern des Hauses Wang ohne Angst und Schrecken, friedlich und sicher wie zuvor sein 王氏之家後死黃母當歸舊閭... 令王氏塚中先人無驚無恐，安隱（穩）如故.

In drei Landkaufverträgen (K. 06, K. 08, K. 10) finden „Leichname von Verstorbenen“ (*fushi* 伏屍 oder *shisi* 屍死), die Sklaven oder Sklavinnen des Käufers werden sollen,

Erwähnung. Angesichts der Tatsache, dass sowohl die Käufer als auch die Verkäufer in den Landkaufverträgen zumeist Verstorbene sind, muss es sich bei den Leichnamen um diejenigen Grabherren handeln, deren Gräber sich bereits zuvor auf dem verkauften Friedland befanden. Dass sie nun Sklaven oder Sklavinnen des Landkäufers werden sollen, deutet darauf hin, dass sie seit ihrer Bestattung als Leichname in ihren Gräbern weitergelebt und zugleich ein Bewusstsein besessen haben mussten.

In dem grabschützenden Text für Familie Su (B. 06-2) wird erwähnt, dass die alten steinernen Gegenstände wie der Wandschirm, das Bett und die Armstütze, die sich ursprünglich vor dem Grabhügel der Familie Yu befunden hatten, von der Familie Su „aufgekauft“ und für ihr eigenes Grab wiederverwendet wurden. Schließlich erkrankten mehrere Angehörige der Familie Su sukzessive. Man fand heraus, dass der Grund dafür in der Vernachlässigung des Namens von Yu Hanwei im Kaufvertrag lag. Bei ihm handelte es sich um einen Bestatteten im Grab der Familie Yu. Deswegen wurde der grabschützende Text verfasst und ein Exorzismusritual am Beginn des *mo*-Feldrains durchgeführt, an dem sich das Grab befunden haben muss. Dieses Ritual richtete sich auf Yu Hanwei, der bei der Durchführung des Rituals noch immer im Grab der Familie Yu ruhte und als eine lebende Person angesprochen wurde.

Der Glaube an ein Weiterleben des Bestatteten im Grab wird am Beispiel von Frau Yuanyan noch offensichtlicher. Die Tür ihres Grabes wurde zwei Jahre nach ihrer Bestattung aus Furcht davor, dass ihre Seele zurückkehrt und den Hinterbliebenen Unheil bringt, wieder geöffnet. Ein zusätzliches Set von Grabbeigaben, die ihre Alltagsbedürfnisse in der Unterwelt befriedigen sollen, wurde dem Grab beigegeben, um die Seele von Yuanyan zu beschwichtigen. Dies lässt auf den Glauben schließen, dass ein Verstorbener, vorrangig in Form seiner Seele, im Grab weiterlebt und bei Unzufriedenheit ins Diesseits zurückkehrt und dort sein Unwesen treibt.

Im grabschützenden Text für Xu Wentai (T. 29) wird betont, dass die früher Bestatteten das Grab nicht verlassen müssen, sondern gemeinsam mit den später Bestatteten an ihren jeweiligen Plätzen friedlich leben sollen. Dies bestätigt die Vorstellung, dass die Seelen der früher Bestatteten lange nach ihrem Begräbnis noch im Grab weiterleben. Beim grabschützenden Text für das Haus Wang (T. 39) wird ebenfalls ersichtlich, dass die Gräber im Familiengrabgarten als das ewige Zuhause für die Seelen der Vorfahren dienen, die auch bei einer neuen Bestattung wie bisher friedlich im Grab weiter existieren.

Kurzum, es lässt sich aus der obigen Diskussion schließen, dass das Grab in hanzeitlichen Begräbnistexten als das ewige Haus für den Verstorbenen und nicht als eine Zwischenstation einer Reise vorgestellt wurde. Aus diesem Blickwinkel lässt sich der folgende Grabtext aus dem Grab M56 bei Jiudian neu interpretieren:

„[*Kəw! I] dare to declare to Wuyi, the Son of X. You reside at the edge of Mont Fu and in the wilds of Buzhou. God said that you had no occupation and commanded you to direct those who died by weapons. Today, so-and-so will wish to eat. So-and-so dares to take his wife... to be your wife. Cut strips of silk and fragrant provisions are offered for the sake of so-and-so at the place of Wuyi. Lord, in the past you received so-and-so's cut strips of silk and fragrant provisions. Would you let so-and-so come back home to eat as usual“.¹¹⁸

Laut diesem Text befindet sich der Sitz der Behörde des Gottes Wuyi, Patron der Verstorbenen, die einer tödlichen Waffenverwundung erlagen, in der Einöde Buzhou am Berg Fu im fernen Nordwesten. Er wurde darum gebeten, die kurzfristige Rückkehr eines Verstorbenen ins Diesseits zu genehmigen, sodass dieser eine ihm geopfert Mahlzeit genießen kann. Lai ist demnach der Meinung, dass der Verstorbene nach seinem Tod von seinem Grab in den fernen Nordwesten reist und dort auf ewig wohnen wird. Bezogen auf diesen Text gibt es jedoch eine alternative Interpretation für den endgültigen Wohnort des Verstorbenen in der Unterwelt. Wenn der Verstorbene in seinem eigenen Grab wohnt und zugleich der Verwaltung des Gottes Wuyi im fernen Nordwesten unterstellt ist, entsteht kein Widerspruch für die obige Übersetzung. Die Deutung, dass sich der Wohnort des Verstorbenen und der Sitz der Unterweltbehörde nicht am selben Ort befinden, wird durch weitere Textbelege aus hanzeitlichen grabschützenden Texten gestützt, in denen sich die Vorstellung des Herrn des Berges Tai widerspiegelt.

B. 08 (Ende Ost-Han): [Er] konnte nicht von der Medizin geheilt werden, [weil] sein Geburtsjahr und sein Geburtsmonat mit der Todeszeit eines bösen Geistes verstrickt waren, indem das [böse Qi] des Geistes in seinen Körper einfluss. Sie kehrten [deswegen] zusammen ins Grab zurück. Wenn der Herr des Berges Tai [den Verstorbenen] zu sich ruft, [soll ... darauf reagieren, indem ... seine magische Wirkkraft entfaltet] 醫藥不能治，歲（歲）月重復，適與同時魅鬼屍注，皆歸墓丘。大（太）山君召...

T. 27 (174 n. Chr.): Der Gelbe Gott, der die Fünf Berge geboren hat, ist zuständig für das Verstorbenenverzeichnis. Er, der die *hun*-Seele und die *po*-Seele zu sich ruft, ist zuständig für das Verstorbenenregister. ... Die Bleimännlein dienen dazu, anstelle des Verstorbenen [das Unglück] zu ertragen. Die Sojabohnen und Sonnenblumenkerne sollen vom Verstorbenen [in die Unterwelt] getragen werden, mit ihnen soll er die Steuer in der Unterwelt bezahlen 黃神生五嶽，主死人錄，召魂召魄，主死人籍... 鉛（鉛）人持代死人，黃豆瓜子，死人持給地下賦.

118 Für die Übersetzung des Textes siehe Lai Guolong 2005, 5–6.

T. 29 (176 n. Chr.): Falls [der Herr] des Berges Tai [den Verstorbenen] einer Inspektion unterzieht, soll der Ginseng [anstelle von ihm] die Prozedur über sich ergehen lassen [und sich auf den Weg zum Berg Tai machen]. Falls [der Verstorbene sich] in der Unterwelt Verfehlungen hat zuschulden kommen lassen, soll das Honigmännlein sie auf sich nehmen. ... Nachdem das versiegelte Abwehrzeichen angekommen ist, sollen die Vorfahren bzw. die Eltern des Herrn Xu das Grab [nicht] verlassen. Das von der neuen Bestattung verursachte Unglück soll seine Wirkung nicht entfalten 大(太)山將闕, 人參應□{之}, 地下有適, 蜜人代行... 封鎮到, □□□胥氏家塚中三曾、五祖、皇□父母離丘別墓, 後葬之殃, 勿令伐作, 各安其所.

Laut den obigen drei grabschützenden Texten wird die Seele des Verstorbenen oft vom Herrscher der Unterwelt, dessen Amtssitz im Berg Tai liegen soll, zu sich gerufen. Um von der Inspektion durch den Herrn des Berges Tai oder der langen Reise zum Berg Tai verschont zu bleiben, wurden dem Verstorbenen jedoch apotropäische Figurinen in Menschengestalt aus Blei oder einem organischen Material beigegeben. Mit ihrer Hilfe kann der Bestattete im Grab ruhen, während sie stellvertretend den Frondienst für den Herrn des Berges Tai leisten.

Hieraus ist zu schließen, dass das Grab von Ende der Zhanguo-Zeit bis zur Han-Zeit im Volksglauben weitgehend der Vorstellung eines ewigen Haus für den Verstorbenen entsprach. Demnach ruht der beseelte und mit einem Bewusstsein ausgestattete Verstorbene die meiste Zeit nach der Bestattung im Grab, von dem aus er jedoch bisweilen ins Jenseits zurückkehren kann. Der Sitz des Herrn der Unterwelt, sei es der Gott Wuyi oder der Herr des Berges Tai, muss jedoch nicht identisch mit der Ruhestätte des Verstorbenen sein.

4.3 Epidemien und Proto-Daoismus

4.3.1 Epidemien und grabschützende Texte

Der Zusammenhang zwischen der Verbreitung von Krankheitsepidemie und der Entwicklung der Religionen am Ende der Ost-Han-Zeit hat das Forschungsinteresse mehrerer Wissenschaftler auf sich gezogen. So weist z. B. Lin darauf hin, dass die wiederholten Ausbrüche von Epidemien am Ende der Ost-Han-Zeit dazu führten, dass der damals in China eingeführte Buddhismus, der neu entstandene Daoismus und die sehr alte Religion der Magier einen großen Aufschwung erlebten, da sich viele Erkrankte und ihre Angehörigen vom Glauben Heilung und Beistand erhofften.¹¹⁹

Ebenso besteht ein enger Zusammenhang zwischen den Seuchenausbrüchen der damaligen Zeit und der Verbreitung von grabschützenden Texten. Dies wird in besonderem Maße im nicht eindeutig bestimmbar Ausdruck *zhu* 注 ersichtlich, der in den folgenden grabschützenden Texten auftaucht und dort eng mit den Themen Tod, Ansteckung und Krankheit im Zusammenhang steht:

T. 05: ... [Ich] tilge die unglücklichen Verstrickungen ... die Verstrickungen, [die dadurch entstanden sind], dass die Essenz des Verstorbenen [in die Hinterbliebenen] eingeflossen ist 絕□□注□□□□□□□□□□□□□□死人精注.

N. 14-2: Herr Großer Wagen beherrscht [die folgenden Geister]: den verstrickten Geist, [in den ein Verstorbener] wegen der Ansteckung durch einen bösen Geist [verwandelt ist] 北斗君主殊（魅）注亡一句神.

B. 08: [Er] konnte nicht von der Medizin geheilt werden, [weil] sein Geburtsjahr und sein Geburtsmonat mit der Todeszeit eines bösen Geistes verstrickt waren, so dass das [böse Qi] des Geistes in seinen Körper einfluss. Sie kehrten [deswegen] zusammen ins Grab zurück 醫藥不能治，歲（歲）月重複，適與同時魅鬼屍注，皆歸墓丘.

Laut dem Wörterbuch *Shiming*, herausgegeben am Ende der Ost-Han-Zeit von Liu Xi 劉熙 (ca. 160 n. Chr. – ?), bezieht sich der Terminus *zhu* 注 auf tödliche Infektionskrankheiten.¹²⁰

119 Lin Fu-shih 1995, 743.

120 Die meisten Forscher interpretieren *zhu* als eine Infektionskrankheit wie z. B. Lungentuberkulose (Li Tao 1939, 1052; Ma Boying 1991, 284; Gai Jianmin 2001, 104). Li zufolge ist es notwendig, eine Unterscheidung zwischen *zhulian* 注連 und dem modernen Begriff „Infektion *chunran* 傳染“ zu ziehen (Li Jianmin 1999, 201–222). Sivin deutet *zhu*, anders als die gängige Meinung, die

„Unter dem Begriff der *zhu*-Krankheit versteht man eine Krankheit, die durch das Einfließen des Qi eines Verstorbenen in einen Lebenden verursacht wird 注病，一人死，一人復得，氣相灌注也“.¹²¹

Epidemien verursachten am Ende der Ost-Han-Zeit zählige Todesfälle, wie der berühmte Arzt und Theoretiker der chinesischen Medizin, Zhang Zhongjing 張仲景 (ca. 150–219 n. Chr.) feststellte. Er berichtet, dass über zwei Drittel der Mitglieder seiner Sippe, die aus mehr als 200 Personen bestand, während der ersten Jahrzehnte der Regierungsdevise Jian'an (196–205 n. Chr.) von epidemischen Krankheiten dahingerafft wurden.¹²² Cao Zhi (192–232 n. Chr.) erwähnt ebenfalls, dass fast jede Familie im zweiundzwanzigsten Jahr der Regierungsdevise Jian'an (217 n. Chr.) wegen einer Epidemie den Verlust von Familienmitgliedern erleiden musste.¹²³

Wie Ying Shao (fl. 153–196 n. Chr.) in seiner Schrift *Fengsu tongyi* erwähnt, führten die Epidemien am Ende der Ost-Han-Zeit zu einer weiten Verbreitung von apotropäischen Objekten mit Inschriften:

„Am Tag der Sommersonnenwende soll ein Talisman aus Gewebstoff, die fünf Farben (Grün, Gelb, Rot, Weiß und Schwarz) besitzt und mit der Inschrift „Youguang“ versehen ist, [am Körper] getragen werden, um das von Waffen ausgehende Unheil zu vertreiben. Youguang bezeichnet einen bösen Geist. Diejenigen, die seinen Namen wissen, werden nicht von Epidemien befallen. ... Während der Regierungsdevise Yongjian (126–132 n. Chr.) brach eine große Epidemie in der Hauptstadt aus. Man sagt, dass die bösen Geister, [die die Epidemie verursacht hatten,] Yezhong und Youguang heißen. Dies ist aber nur ein Gerücht, da niemand sie tatsächlich gesehen hat. Seitdem brachen epidemische Krankheiten jährlich aus. Aus Angst wurde die Inschrift [Yezhong] zusätzlich auf den Talisman geschrieben, um das Unheil abzuwenden 夏至著五綵辟兵，題曰遊光。遊光，厲鬼也。知其名者無溫疾... 又永建中，京師大疫，雲厲鬼字野重、遊光，亦但流言，無指見之者。其後歲歲有病，人情愁怖，後增題之，冀以脫禍“¹²⁴

Laut der Untersuchung von Gong et al. nahm die Häufigkeit der großen Epidemien zwischen dem achten Jahrhundert v. Chr. und dem zweiten Jahrhundert n. Chr. beinahe

zhu-Krankheiten mit Infektionskrankheiten identifiziert, als „epidemische Besessenheit (epidemic possession)“ (Sivin 1968, 297). Für einen Überblick über die Forschungsgeschichte des Begriffs *zhu* siehe Chen Hao 2006, 281–283.

121 Shiming shuzheng bu 1984, Schriftrolle 8: 6. Siehe auch Shiming huijiao 2006, 453.

122 Shanghan zabing lun 1980, 3.

123 Cao Zhi ji jiaozhu 1984, 177.

124 Fengsu tongyi jiaozhu 1981, 605.

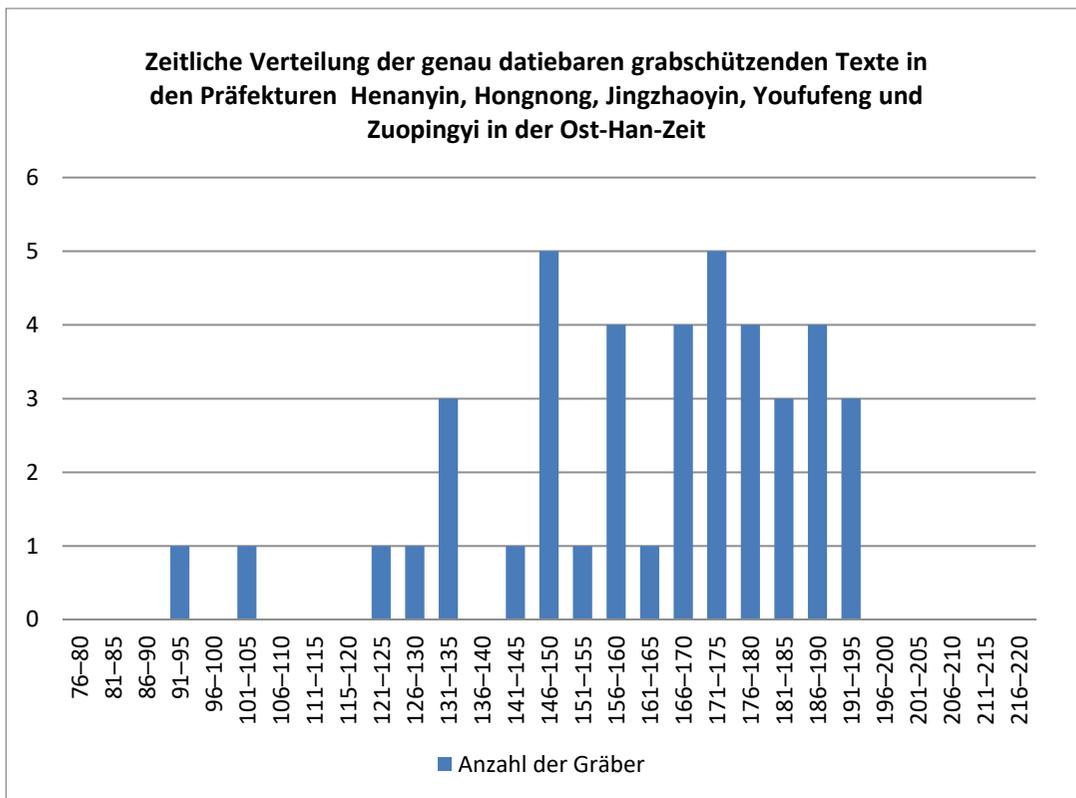


Diagramm 7. Zeitliche Verteilung der genau datierbaren grabschützenden Texte in den Präfekturen Jingzhaoyin, Yuofufeng, Zuopingyi, Hongnong und Henanyin in der Ost-Han-Zeit

stetig zu (Abb. 4-19). Von der Mitte bis zum Ende der Ost-Han-Zeit war die Präfektur Henanyin das Gebiet, das am häufigsten von Epidemien befallen wurde. In den Jahren 94, 125, 129, 149, 151, 161, 162, 171, 173, 179, 182, 185, 220 n. Chr. brachen große Epidemien insbesondere im Guandong-Gebiet 關東 aus, dessen Zentrum die Präfektur Henanyin bildet. In den Jahren 126 und 166 n. Chr. waren sowohl das Guandong- als auch das Guanzhong-Gebiet 關中, das aus den Präfekturen Jingzhaoyin, Youfufeng, Zuopingyi und Hongnong besteht, Hauptverbreitungsbereich von Seuchen (Abb. 4-20).¹²⁵

Vergleicht man die zeitliche Verteilung der genau datierbaren grabschützenden Texte in den Präfekturen Jingzhaoyin, Yuofufeng, Zuopingyi, Hongnong und Henanyin von der Mitte bis zum Ende der Ost-Han-Zeit (siehe Diagramm 7) mit der zeitlichen Verteilung von Seuchenausbrüchen im selben Gebiet (siehe Diagramm 8), wird ein hoch signifikanter Zusammenhang erkennbar.

¹²⁵ Gong Shengsheng et al 2010, 105–110.

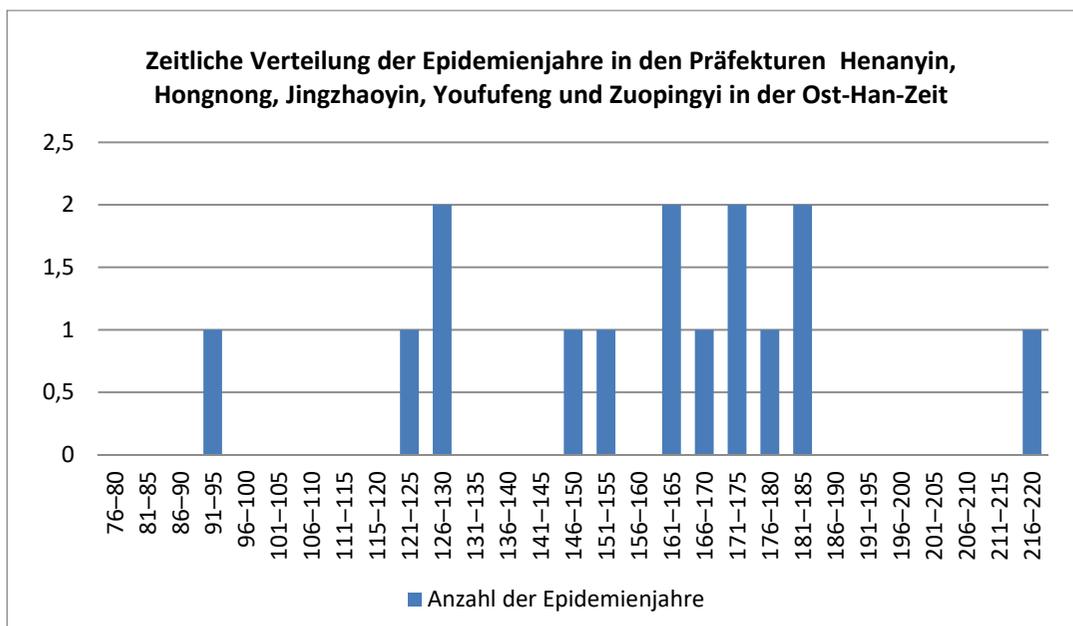


Diagramm 8. Zeitliche Verteilung der Epidemienjahre in den Präfekturen Jingzhaoyin, Yuofufeng, Zuopingyi, Hongnong und Henanyin in der Ost-Han-Zeit

So brach z.B. im Jahr 94 n. Chr. eine erste Epidemie aus. Etwa zur gleichen Zeit findet erstmals der grabschützende Tontopf Verwendung. In den Jahren 125, 126 und 129 n. Chr., etwa zu Zeiten der Regierungsdevise Yongjian (126–132 n. Chr.), wüteten drei große Epidemien sowohl in der Stadt Luoyang als auch im Guanzhong-Gebiet. In diesem Zeitraum stieg die Anzahl der grabschützenden Texte abrupt an, zeitgleich begann ebenso die Professionalisierung des Berufs des Ritualmeisters, der sich als „Bote des Himmlischen Herrn“ bezeichnete.¹²⁶ In den Jahren 149 und 151 n. Chr. brachen zwei Epidemien mit Schwerpunkt in der Stadt Luoyang aus. Entsprechend nahm die Zahl der grabschützenden Texte um das Jahr 150 n. Chr. zu. Die Ausbrüche von Seuchen verdichteten sich zeitlich in den Jahren 161, 162, 166, 171, 173, 179, 182, 185 und 220 n. Chr. Parallel dazu erreichte die Anzahl der grabschützenden Texte zwischen 166 und 196 n. Chr. ihr höchstes Niveau. In den letzten zwei Jahrzehnten der Ost-Han-Zeit brachen Seuchen zwar noch gelegentlich aus, jedoch sinkt die Anzahl der erhaltenen grabschützenden Texte ab diesem Zeitpunkt rasant. Der Grund ist wohl auch darin zu sehen, dass in jenen Kriegsjahren zeitgleich Kriege stattfanden und Gräber deswegen leicht ausgeraubt und komplizierte Bestattungsrituale vereinfacht worden sein könnten.

¹²⁶ Für die Diskussion hierzu siehe Kapitel 2.3.1.

4.3.2 Volksglaube oder Daoismus

Die Frage, ob grabschützende Texte in die Kategorie des Daoismus oder des Volksglaubens einzuordnen sind, wurde bereits heftig diskutiert und bleibt umstritten. Die Forschungsmeinungen hierzu lassen sich in drei Gruppen einteilen: 1. Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Volksglaubens; 2. Grabschützende Texte gehören zur Praxis des Daoismus; 3. Grabschützende Texte haben ihren Ursprung sowohl im Daoismus als auch im Volksglauben.¹²⁷ Eine Schwierigkeit der Beantwortung dieser Frage liegt darin, dass der Begriff Daoismus nur schwer definierbar ist. Wie Stein darauf hinweist, wird nicht selten alles, was in China nicht eindeutig dem Buddhismus oder Konfuzianismus zuzuordnen ist, als Daoismus betrachtet.¹²⁸ Die andere Schwierigkeit liegt in der kontinuierlichen Wechselwirkung zwischen dem Volksglauben und dem Daoismus. Nach Ansicht von Stein nahm der Daoismus zwischen dem zweiten und dem siebten Jahrhundert viele Götter und Praktiken der populären Religion in sich auf, während die populäre Religion etliche Elemente des Daoismus übernahm. Vom vierten Jahrhundert an traten viele Anhänger des Volksglaubens zum Daoismus über.¹²⁹

Für die Beurteilung, ob grabschützende Texte als Produkte des Volksglaubens oder des Daoismus gelten können, ist entscheidend, wie die Kernbegriffe wie *zhu*, *chongfu*, *goujiao* und die Inhalte grabschützender Talismane interpretiert werden. Die gängigen Interpretationen gehen oft derart vor, dass sie zunächst ein Textstück aus dem daoistischen Kanon *Taiping jing* oder dem daoistischen Klassiker *Chisongzi zhangli* zitieren und sodann einen Kernbegriff hanzeitlicher grabschützender Texte unmittelbar anhand dieses Textstücks deuten. Bisher wurde jedoch im Kontext dieser Interpretationen kaum darüber diskutiert, ob hanzeitliche grabschützende Texte und die daoistischen Klassiker dem gleichen Zeitraum entstammen. Nickerson zufolge entstammt jedoch die Schrift *Chisongzi zhangli* dem Zeitraum zwischen dem 6. Jh. n. Chr. und dem Ende der Tang-Zeit.¹³⁰ Ge weist insbesondere anhand der Forschungen von Fukui und Yoshioka darauf hin, dass die erhaltene Version der Schrift *Taiping jing* nicht nur nicht vollständig, sondern auch sehr wahrscheinlich nicht unmittelbar aus der Han-Zeit überliefert wurde.¹³¹

127 Für die detaillierte Diskussion darüber siehe Kapitel 0.2.

128 Stein 1979, 53. In der vorliegenden Arbeit wird unter dem Begriff Daoismus eine institutionalisierte Religion verstanden, die über einen eigenen Kanon und professionalisierte Geistliche verfügt.

129 Stein 1979, 53–81. Trotz seiner Erkenntnisse behandelte Stein die hanzeitlichen grabschützenden Texte leider nur sporadisch.

130 Nickerson 1997, 230–260.

131 Ge Zhaoguang 2003, 196–199. Fukui ist der Meinung, dass die Schrift *Taiping jing* aus vier unterschiedlichen Texten zusammengestellt wurde (Fukui 1958, 253–255). In einem Vergleich zwischen der erhaltenen Version von *Taiping jing* und dem Dunhuang Manuskript weist Yoshioka

Dies hat zur Folge, dass die beiden daoistischen Klassiker inhaltlich von grabschützenden Texten beeinflusst worden sein könnten, jedoch nicht umgekehrt.

Darüber hinaus wurde bislang selten diskutiert, ob die ideengeschichtlichen Hintergründe von grabschützenden und daoistischen Texten in Übereinstimmung stehen. Ein Grund für die fehlende Auseinandersetzung mit dieser Frage ist, dass, verglichen mit überlieferten daoistischen Texten, der Erhaltungszustand grabschützender Texte oft unbefriedigend ist. Trotz dieses technischen Hindernisses wird in der vorliegenden Arbeit versucht, die inhaltlichen Zusammenhänge jedes Kernbegriffs zunächst *detailliert* aufzulisten, sodass sein Wortfeld innerhalb des Systems der grabschützenden Texte festgestellt werden kann, um den Begriff anschließend im nächsten Schritt mit den überlieferten Texten zu vergleichen. Vor dem jeweiligen Vergleich zwischen den grabschützenden Texten und den überlieferten Texten wird ein besonderes Augenmerk darauf gelegt, ob ihre zentralen Glaubensinhalte, nämlich die Vorstellungen von Schuld und Kausalität, identisch sind.

1. *chongfu* 重復

T. 08 (135 n. Chr.): ... dass Wang Juzi am Tag Jiayu verstorben ist. Sein Todestag ist ungünstig und steht in unglücklicher Verstrickung mit seinen Vorfahren 王巨子以甲戌死，時日□□{不良}，死日不吉，**重復**先故□。

T. 02-2 (147 n. Chr.): Diejenigen, deren Namen zusammen mit deinem Namen im gleichen Namensverzeichnis [der Verstorbenen] eingetragen sind, würden an demjenigen Tag sterben, der mit deinem Todesjahr oder deinem Todesmonat oder deinem Todestag oder deiner Todesstunde verstrickt ist 等汝名借（籍），或同歲月重復鉤掎日死，或同日時重復鉤掎日死。

T. 11 (148 n. Chr.): Die Todeszeit des Verstorbenen war ungünstig, [da die Positionen der diensthabenden kalendarischen Götter,] Bakui, Jiukan, Tianshi, Yeguang und Shengsuo mit ihr in Unheil bringenden Verstrickungen stehen. Die Todeszeit ist ebenfalls verstrickt mit denjenigen bösen Geistern, deren Todeszeit mit ihr gleich ist, davon rührte das Unheil her 死者去時不良，八魁、九坎、天尸、夜光、升所拘□重復禍央（殃）。

darauf hin, dass einige Textstellen von *Taiping jing* wahrscheinlich bereits in der Überlieferung bis zur Tang-Zeit hinzugefügt oder weggelassen wurden (Yoshioka 1976, 72).

T. 16 (156 n. Chr.): Da sich sein Todestag und seine Todesstunde mit den [Hinterbliebenen] in [unglückseliger] Verstrickung befinden, sind die Daten [seiner Todeszeit] und die Daten der Hinterbliebenen des Hauses im selben Namenverzeichnis [der Verstorbenen] in gegenseitiger Verstrickung registriert. Nachdem [dieses Schreiben] angekommen ist, sollen die Daten seiner Todeszeit bzw. der Eintrag, der wegen der Verstrickungen im [falschen] Namenverzeichnis registriert ist, gestrichen und gelöst werden, sodass die Verstorbenen und die Hinterbliebenen in verschiedenen Namenverzeichnissen registriert sein sollen 死日時重復，年命與家中生人相拘籍。到，復其年命，削重復之文，解拘伍之籍，死生異簿。

T. 20 (166 n. Chr.): Die Verstrickung soll nicht ... sondern vertrieben werden, bis zu einer anderen Verbandsgemeinde ... die Nachkommen kehren zum Todesort zurück ... [Der Verstorbene] soll nicht seiner Mutter [wegen der unglücklichen Verstrickung] Schaden bringen, auch nicht ... Schaden bringen, nicht seinem jüngeren Bruder Schaden bringen, auch nicht seinen Söhnen Schaden bringen, auch nicht seinen Enkeln Schaden bringen, auch nicht seiner Frau Schaden bringen, auch nicht seiner Tochter Schaden bringen, nicht seine ... Schaden bringen. [Die Todeszeit des Verstorbenen] ist mit dem Himmel [und der Erde], mit dem Jahr und dem Monat und mit dem Tag und der Stunde verstrickt worden ... mit der Sonne, dem Mond und den Sternen ... [sollen gelöst werden]. [Der Verstorbene] soll [nicht] seinem jüngeren Bruder Schaden bringen, ... nicht seinen Söhnen und Enkeln Schaden bringen. [Alle Verstrickungen] sollen getilgt werden, und auch nicht ... Schaden bringen ... zwei Liter ... Die Geister, die durch jene Verstrickungen [den Hinterbliebenen Schaden zufügen], sollen von dem Ältesten [des Jenseits Haoli] gejagt werden 復重不□□□□移他鄉，□□□□□□□□使□□□□□子孫轉回死處不屬□□□□□□□□不得復母，亦不□□□□□□{不得復}弟，亦不復子，亦不得復孫，□□□□{亦不得復}婦，亦不得復女，不得復孫。□□者身山□□天□□{重地}復，歲重□{月}復，日重時復。□□□□地□□日月星□□□，無復□□妨□弟□□□□妨□子孫□□□復□□□除去，無復□□□□□□□□二升□□□□□{蒿里}父老牧取重復之鬼。

T. 21-1 (Ende Ost-Han): [Ich verwende] die magische Medizin wie ..., um die Schicksalsbande, Verstrickungen und das Unheil des Grabherrn zu tilgen 十八物□神藥，□絕鉤注、重復、君央（殃）。

T. 27 (174 n. Chr.): Deswegen biete [ich] jetzt die Medizin zur Auflösung der [unglücklichen] Verstrickungen dar, damit künftig keine [unglücklichen]

Todesfälle bei den Nachkommen [des Verstorbenen] stattfinden 今故進上復除之藥，欲令後世無有死者.

T. 32 (182 n. Chr.): [Alle unheilvollen Verstrickungen zwischen der Todeszeit des Verstorbenen und] den vier Jahreszeiten, den Fünf Elementen, den Gräbern [des Hauses des Verstorbenen], den Tagen, an denen die kalendarischen Götter Bakui, Jiukan, ... , und die Götter der achtundzwanzig Sternbilder Dienst haben, ... sollen aufgelöst werden 四時五行，三丘五阜，□{復}重之殃，八魁九□{坎}，天赫四所，天奠廿八宿，五行□五□□□空詣神凶怨□□祀負□□□解之.

T. 34 (190 n. Chr.): [Ich] eliminiere [auch] die Verstrickungen mit dem Tag und der Stunde 解時日復重句（拘）掎.

T. 37 (191 n. Chr.): [Ich verwende] die Heilkräuter wie Fangsi und ..., um ... und unglückliche Verstrickungen [zu tilgen] □□草□□□□防已，□□□□□所誅害□□重復.

N. 02 (Ende Ost-Han): Die Geister, die die unglücklichen Verstrickungen [verursachen], sollen bereits vor ihrer Vertreibung sterben 重復之鬼，不徐（除）自死.

N. 14-1 (Ende Ost-Han): ... [Ich eliminiere für die Verstorbenen] die unglücklichen Verstrickungen zwischen der Todeszeit und dem Himmel, dem Jahr, dem Monat, dem Tag, der Stunde □□□□□天復，歲（歲）復，月復，日復，時復.

N. 18 (Ende Ost-Han): [Ich bin] zuständig dafür, das Unheil aus den Verstrickungen [zwischen dem Todestag des Verstorbenen und den Tagen, an denen die kalendarischen Geister] Tianhe, Dihe, Dahe, Bakui und Jiukan [Dienst haben,] aufzulösen. ... Von heute an sollen alle Verstrickungen und die von den Verstorbenen herrührenden Schicksalsbände [entfernt] werden 主解天赫、地赫、大赫、八魁、九坎重復之央（殃）... 從今以後，當為□重足（注）、復足（注）、死足（注）.

N. 21 (Ende Ost-Han): bin [ich] dafür zuständig, die unglücklichen Verstrickungen vom kürzlich Verstorbenen des Hauses Zhang zu entfernen 主別解張氏後死者句伍重復.

B. 08 (Ende Ost-Han): [Er] konnte nicht von der Medizin geheilt werden, [weil] sein Geburtsjahr und sein Geburtsmonat mit der Todeszeit eines bösen Geistes verstrickt waren, sodass das [böse Qi] des Geistes in seinen Körper einfluss. Sie

kehrten [deswegen] zusammen ins Grab zurück 醫藥不能治，歲（歲）月重復，適與同時魅鬼尸注，皆歸墓丘。

In den oben aufgelisteten Textstellen stehen der Ausdruck *chongfu*, der erstmals 135 n. Chr. in einem grabschützenden Text auftaucht, und seine Varianten *fuchong* 復重, *fu* 復 und *chong* 重 in engem inhaltlichem Zusammenhang mit der Todeszeit. Da in der Astrologie und anderen Zweigen der Weissagungskunst der Qin- und Han-Zeit die Zeitangabe zumeist mit den sechzig Zahlen, sich ergebend aus der Kombination der zehn Himmelsstämme *tiangan* 天干 mit den zwölf Erdzweigen *dizhi* 地支, formuliert wurde, wird die Verstrickung zwischen der Todeszeit und dem Himmel und der Erde in mehreren Textpassagen erwähnt.¹³² Ebenfalls auf die Verwendung des *ganzhi*-Hexadezimalsystems zurückzuführen ist, dass die Todeszeit des Verstorbenen oft mit der Geburtszeit eines Hinterbliebenen in irgendeiner Weise zusammenfällt.

Chongfu wurde bisher meist als ein Synonym für den daoistischen Begriff *chengfu* 承負 („übertragene Schuld“) oder als „Verstrickungen“ zwischen den Lebenden und den Verstorbenen gedeutet.¹³³ Der Unterschied zwischen beiden Deutungen liegt vor allem in der jeweiligen Vorstellungen von Schuld. Dem daoistischen Werk *Taiping jing* zufolge handelt es sich bei *chengfu* um die Schuld, die der Verstorbene zu Lebzeiten auf sich geladen hat und nun auf die Hinterbliebenen übertragen kann.

„Die Schuld entstand zuerst [bei einem Vorfahren], nun erfolgt die Übertragung [der Schuld auf die Nachkommen]. *Cheng* bezeichnet die Schuld, die vom Vorfahren verursacht wurde, der zwar nach dem Willen des Himmels handelte, sich aber unbewusst Verfehlungen zuschulden kommen ließ, und sich mit der Zeit anhäuften. Später erleiden unschuldig die Hinterbliebenen seine Verfehlungen und sind aufgrund der Verwicklung [mit ihm] seinem Unheil ausgesetzt. Die Schuld ist somit zuerst [entstanden], und erst dann findet ihre Übertragung statt 承者為前，負者為後。承者，乃謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用

132 Laut Chen wurde die Himmelskugel bereits vor der Zhanguo-Zeit entlang des Himmelsäquators in zwölf Zonen eingeteilt (Chen Jiujin 1983, 20). Lao zufolge wurden die zwölf Himmelsrichtungen mit den achtundzwanzig *xiu*-Sternbildern 宿 während der Zhanguo-Zeit kombiniert (Lao Kan 1969, 351). Wang Chong schilderte auch die damalige Praxis einen Tag ebenso gleichmäßig in zwölf Einheiten zu gliedern: „Ein Tag wird in zwölf Zeiteinheiten eingeteilt. Die Stunde *pingdan* entspricht *yin*, die Stunde *richu* entspricht *mao* 一日之中，分为十二时，平旦寅，日出卯也“ (Lunheng jiaoshi 1990, 984–985). Im Alltagsleben der Han-Zeit wurde ein Tag mitunter auch in 100 Zeiteinheiten *ke* 刻 gegliedert, die mittels Instrumenten wie Sonnenuhr oder Wasseruhr gemessen werden konnten (Ma Yi 2006, 17–20).

133 Für eine Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse zu den Kernbegriffen *chongfu*, *goujiao*, *zhu* und *zhe* siehe Kapitel 0.2.

日積久，相聚為多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。¹³⁴

Demzufolge entstand die übertragbare Schuld des Verstorbenen wegen unmoralischer Handlungen, die nicht in Einklang mit dem himmlischen Willen standen. In den grabschützenden Texten ist jedoch ein Zusammenhang zwischen der Schuld und den unmoralischen Handlungen zu Lebzeiten des Verstorbenen kaum ersichtlich. Hingegen hängt *chongfu* fast immer mit dem Todeszeitpunkt des Verstorbenen oder kalendarischen Geistern zusammen. So ist im Text T. 08 ersichtlich, dass der unglückselige Todestag („*siri buji* 死日不吉“) unmittelbar für die Verstrickungen *chongfu* verantwortlich ist. Die Phrase „sein Todestag und seine Todesstunde befinden sich mit den [Hinterbliebenen] in [unglückseliger] Verstrickung 死日時重復“ im Text T. 16 deutet an, dass die Verstrickungen alleine durch die Todeszeit hervorgerufen werden. Aus der Phrase „*bakui jiukan chongfu zhiyang* 八魁、九坎重復之央“ im Text N. 18 wird weiterhin ersichtlich¹³⁵, dass die Verstrickungen zwischen der Todeszeit und den kalendarischen Geistern Bakui und Jiukan eben die Ursache des Unheils sind.

Liu hält die Namen *bakui* 八魁 und *tianli* 天李 auf den Holztäfelchen aus Juyan und Dunhuang für kalendarische Geister *shensha* 神煞, ihretwegen gelten an einigen Tagen im Jahr, an denen sie gemäß der Bewegungssimulation der Sternbilder bestimmte Positionen einnehmen, Tabuvorschriften für bestimmte Handlungen gelten.¹³⁶ Liu zufolge sollen bei jeglichen Arbeiten am Erdboden, zu denen auch die Errichtung des Grabes und die Bestattung zählen, die zeitlichen Tabuvorschriften mehrerer kalendarischer Geister wie *jiukong* 九空 und *dixian* 地氐, die von Wang Chong (27 – ca. 97 n. Chr.) ebenfalls erwähnt werden, unbedingt beachtet werden.¹³⁷

„Im Werk *Zangli* (wörtlich: „Kalender der Bestattung“) steht: Bei der Bestattung sollen diejenigen Tage, an denen die kalendarischen Geister Jiukong und Dixian [Dienst haben,] und diejenigen ungünstigen Bestattungstage und –monate vermieden werden, die hinsichtlich ihrer geraden Zahl oder ungeraden Zahl [mit dem Todestag und dem Todesmonat nicht in Einklang stehen] (nämlich wenn

134 Taiping jing hejiao 1979, 70.

135 In zwei grabschützenden Texten (Z. 01, Z. 02) tauchen die Götternamen *bashi* und *jiukan* auf: „[Da die Positionen der diensthabenden Götter,] ... Bashi sowie Jiukan, wohl [mit der Todeszeit des Bestatteten zusammenfielen] 八尸、九歛（坎）“. *Bashi* war meines Erachtens wahrscheinlich eine andere Bezeichnung für *bakui* 八魁.

136 Liu Tseng-kuei 2007, 20.

137 Liu Tseng-kuei 2007a, 680. An dieser Stelle könnte *jiukan* 九坎 meines Erachtens eine andere Bezeichnung für *jiukong* 九空 sein, da *kan* 坎 die Bedeutung von „Grube; Vertiefung“ hat und demzufolge auch als „hohl *kong* 空“ gedeutet werden kann.

man in einem Monat mit der geraden Zahl stirbt, soll er in einem Monat mit der ungeraden Zahl bestattet werden, vice versa) 《葬歷》曰：葬避九空、地色，及日之剛柔，月之奇耦。¹³⁸

Wang Chong zufolge fand der Glaube, dass ein unglücksbehafteter Todestag negative Konsequenzen haben kann, zu seiner Zeit Verbreitung:

„Auch wenn die Familienmitglieder sukzessive sterben und die Anzahl der Särge bis zu Zehn beträgt, stellt das Volk fest, dass nicht das Qi der Familienmitglieder untereinander verunreinigt wurde, sondern der Bestattungstag unglücklich ist 死者累屬，葬棺至十，不曰氣相汙，而曰葬日凶。¹³⁹“

Da die Auswahl des günstigen und die Vermeidung des ungünstigen Bestattungstages in der Han-Zeit eine große Popularität genoss, bezeichnet der Ausdruck *chongfu*, der fast immer mit einer Zeitangabe oder mit den Namen kalendarischer Geister verbunden ist, meines Erachtens sehr wahrscheinlich die unglücksbehaftete Verstrickung mit zeitlichen Tabus und bezieht sich eher nicht auf die persönliche Schuld, die vom Verstorbenen auf die Hinterbliebenen übertragen wird.

2. *goujiao* 鈎校

T. 02-2 (147 n. Chr.): Diejenigen, deren Namen zusammen mit deinem Namen im gleichen Namensverzeichnis [der Verstorbenen] eingetragen sind, würden an demjenigen Tag sterben, der mit deinem Todesjahr oder deinem Todesmonat oder deinem Todestag oder deiner Todesstunde verstrickt ist 等汝名借（籍），或同歲月重復鈎校日死，或同日時重復鈎校日死.

T. 11 (148 n. Chr.): Daher verwende [ich] Bleimännlein und das Heilkraut Jieli, die die Verstrickungen zwischen der Todeszeit des Verstorbenen [und den kalendarischen Göttern und den bösen Geistern] auf sich nehmen sollen 故以鉛人、解離，以當復衷（重）年命鈎校.

T. 16 (156 n. Chr.): Da sich sein Todestag und seine Todesstunde mit den [Hinterbliebenen] in [unglückseliger] Verstrickung befinden, sind die Daten [seiner Todeszeit] und die Daten der Hinterbliebenen des Hauses im selben

138 Lunheng jiaoshi 1990, 989.

139 Lunheng jiaoshi 1990, 1012.

Namenverzeichnis [der Verstorbenen] in gegenseitiger Verstrickung registriert. Nachdem [dieses Schreiben] angekommen ist, sollen die Daten [der Hinterbliebenen] aus dem [falschen] Namenverzeichnis gestrichen und der die Verstrickungen bezeugende Eintrag gelöscht werden, sodass die Verstorbenen und die Hinterbliebenen in verschiedenen Namenverzeichnissen registriert sein sollen 死日時重復，年命與家中生人相拘籍。到，復其年命，削重復之文，解拘伍之籍，死生異簿.

T. 21-1 (Ende Ost-Han): [Ich verwende] die magische Medizin wie ..., um die Schicksalsbände, Verstrickungen und das Unheil des Grabherrn zu tilgen 十八物 □神藥，□絕鉤注、重復、君央（殃）.

T. 34 (190 n. Chr.): ... eliminiere [ich], ... Zhifeng, für ...qu, den ältesten Sohn des Hauses Liu, dessen Agnomen Azhu ist, mit Sorgfalt alle [seine unglücklichen] Verstrickungen. [Ich eliminiere] alle [seine unglücklichen] Verstrickungen: die Verstrickungen mit dem Jahr und dem Monat, die Verstrickungen mit dem Himmel und der Erde. [Ich] eliminiere [auch] die Verstrickungen mit dem Tag und der Stunde □支奉謹為劉氏之家□去皇男字阿屬解諸句（拘）□{掎}。□{解}諸句（拘）掎：歲月句（拘）掎，天地句（拘）掎□{句}掎。解時日復重句（拘）掎.

N. 14-1 (Ende Ost-Han): ... dass [das Unheil] vom Haus ... [aus den Verstrickungen] mit den kalendarischen Geistern wie ... Feishi und Wangjiu entfernt werden soll. ... [Ich eliminiere für die Verstorbenen] die unglücklichen Verstrickungen zwischen der Todeszeit und dem Himmel, dem Jahr, dem Monat, dem Tag, der Stunde und [trenne] die Schicksalsbände zwischen der Todeszeit und dem Jahr, dem Monat, dem Tag, der Stunde, dem Himmel ... 解□□□□□□□□□蜚（飛）尸、亡替（咎）□□□□□天復，歲（歲）復，月復，日復，時復。□□歲（歲）句，月句，日句，時句，天句.

N. 14-2: Herr Großer Wagen beherrscht [die folgenden Geister]: den verstrickten Geist, [in den ein Verstorbener] wegen der Ansteckung durch einen bösen Geist [verwandelt ist] 北斗君主殊（魅）注亡一句神.

N. 21 (Ende Ost-Han): ... bin [ich] dafür zuständig, die unglücklichen Verstrickungen vom kürzlich Verstorbenen des Hauses Zhang zu entfernen 主別解張氏後死者句伍重復.

Goujiao 鈎校 wurde in der Forschung entweder als „Verstrickungen“ zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen oder als „überprüfen; vernehmen“ gedeutet.¹⁴⁰ Der Ausdruck *goujiao* 鈎校 und seine Varianten, nämlich *gouji* 拘籍, *gouwu* 拘伍, *gouwu* 鈎注, *gou* 句, und *gouwu* 句伍, stehen jedoch offensichtlich in enger Verbindung mit dem Ausdruck *chongfu* 重復. So weist die Juxtaposition beider Phrasen „[Ich] eliminiere [auch] die Verstrickungen mit dem Tag und der Stunde 解時日復重句 (拘) 校“ und „[Ich eliminiere] alle [seine unglücklichen] Verstrickungen: die Verstrickungen mit dem Jahr und dem Monat □{解}諸句 (拘) 校: 歲月句 (拘) 校“ im Beispiel T. 34 darauf hin, dass *goujiao* ein Synonym für *chongfu* sein muss. Ebenfalls wird durch die redundante Auflistung verschiedener Arten von Verstrickungen im Beispiel N. 14-1 („die unglücklichen Verstrickungen zwischen der Todeszeit und dem Himmel, dem Jahr, dem Monat, dem Tag, der Stunde ... die Schicksalsbände zwischen der Todeszeit und dem Jahr, dem Monat, dem Tag, der Stunde, dem Himmel 天復, 歲 (歲) 復, 月復, 日復, 時復。□□歲 (歲) 句, 月句, 日句, 時句, 天句“) ersichtlich, dass das Wort *gou* 句 und das Wort *fu* 復, das eine Variante von *chongfu* darstellt, gleichbedeutend sind. Deshalb lassen sich die Ausdrücke *gouwu chongfu* 句伍重復 (N. 21) und *chongfu goujiao* 重復鈎校 (T. 02-2) meines Erachtens durchaus als „Verstrickung“ *chongfu* 重復 deuten. Von einer Vernehmung des Verstorbenen oder einer Überprüfung seines Strafregisters in der Unterwelt ist in den oben genannten grabschützenden Texten noch nicht die Rede.

3. *zhe* 適

T. 08 (135 n. Chr.): Deswegen verwende [ich] die Bleimännlein, ..., Eier ...[, um] die Verfehlungen von Juzi zu [tilgen] 故持鉛 (鉛) 人□□人□□□雞子□□□□ 巨子之適.

T. 14 (153 n. Chr.): Nachdem ..., [sollen] ... die Verfehlungen und die Schuld von Atong und der Tochter von Xian [getilgt werden] 蘇□之後, 生□□□人阿銅、憲女適過□□.

T. 18 (158 n. Chr.): Lasst die Verstorbenen ohne Verfehlungen und die Lebenden ohne Katastrophen sein 令死人無適, 生人無患.

T. 23 (170 n. Chr.): ... das Grab sich im ungünstigen *po*-Zustand im Verhältnis zu den Positionen des Jahrgottes Sui oder des Monatsgottes Yue befindet, was dem

140 Das Schriftzeichen *jiao* erscheint in grabschützenden Texten meistens in der Form 校(按校校校校校) und nicht in der Form 校.

[neu] Bestatteten Verfehlungen [in der Unterwelt] verursachen könnte 歲月破煞，□□□葬者得適.

T. 26-1 (173 n. Chr.): ... tilge das Unheil von den Hinterbliebenen und befreie die Verstorbenen von ihren Verfehlungen 爲生人除殃，爲死人解適.

T. 28 (175 n. Chr.): ... tilge das Unheil von den Hinterbliebenen, befreie die Verstorbenen von ihren Verfehlungen 爲生人除殃，爲死人解適.

T. 29 (176 n. Chr.): Falls [der Herr] des Berges Tai [den Verstorbenen] einer Inspektion unterzieht, soll der Ginseng [anstelle von ihm] die Prozedur über sich ergehen lassen [und sich auf den Weg zum Berg Tai machen]. Falls [der Verstorbene sich] in der Unterwelt Verfehlungen hat zuschulden kommen lassen, soll das Honigmännlein sie auf sich nehmen 大（太）山將闕，人參應□{之}，地下有適，蜜人代行.

N. 05-1 (Ende Ost-Han): Mit Sorgfalt entferne [ich] mit Bleimännlein, Gold sowie Jade die Verfehlungen von den Verstorbenen, tilge von den Lebenden ihre Schuld 謹以鉛（鉛）人、金玉爲死者解適，生人除罪過.

N. 20 (nicht früher als 126 n. Chr.): [Das Unheil des Verstorbenen] Huang ... soll das Tungbaumholzmännlein auf sich nehmen. [Ich,] Zeng, der Geistermeister des Himmlischen Herrn, entferne von den Verstorbenen ihre Verfehlungen 以桐人自代黃□。□□{天帝}神師贈爲死者解適.

B. 04 (179 n. Chr.): [Lasst] die Hinterbliebenen der Familie ohne Unheil und Ungemach sein, lasst die Verstorbenen ohne Verfehlungen und ohne Schuld sein 家室生人無央（殃）咎，令死者無適（謫）負.

B. 09 (Ende Ost-Han): Daher habe [ich] diesen mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrag angefertigt, den [ich] mit eigenen Händen [den oben genannten Beamten der Unterwelt] gewähre, um die Verfehlungen [des Verstorbenen] zu lösen 故爲丹書鐵卷（券），手及解適.

H. 01-1 (79 n. Chr.): Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein. Dies ist klar und deutlich in diesem Vertrag festgehalten 生人不負責（債），死人毋適，卷（券）書□□{明白}.

S. 02-8 (Ende Ost-Han): [Der Talisman soll] die hundert [bzw. allerlei] Verfehlungen des Geistes [des Bestatteten] und seine unglücklichen Schicksalsbände bzw. die drei *xing*-Wechselverhältnisse zwischen den zwei Erdzweigen seiner Todeszeit vernichten. ... hundert Götter ..., um das Unheil und die Verfehlungen zu tilgen 滅鬼百適，及與（與）三形（刑）... 其□□□百神□，以除災適。

S. 02-9 (Ende Ost-Han): [Der Text] ist in grün-schwarzer Tinte geschrieben, um hundert [bzw. allerlei] Verfehlungen [des Verstorbenen] zu tilgen 以青黑漆書之，以除百適。

Z. 01 (182 n. Chr.): [Lasst den Verstorbenen] ohne Verfehlungen sein und lasst ihn am Heil teilhaben. ... Lasst die Hinterbliebenen [ohne Unheil] und Ungemach sein, lasst den Verstorbenen ohne Verfehlungen und ohne Schuld sein. ... [Ich] entferne alle vom Grab und der Bestattung herrührenden [Verstrickungen] und tilge [alle] Verfehlungen 無適有富（福）... 令生□□□{人無殃}咎，令死人無適負... 絕墓葬□，□適除解。

Z. 03-1 (Ende Ost-Han): Wegen der Verstrickungen mit der Erde und dem Himmel wurde Zhao Zigao von einem Unglück getroffen und ist abrupt verstorben 犯地適得天央，趙子高暴死。

Z. 03-2: Wegen der Verstrickungen mit dem Himmel und der Erde wurde Zhao Zigao von einem Unglück getroffen und ist abrupt verstorben 犯天央得地適，趙子高暴死。

Zhe 適 wurde in der Forschung im folgenden Sinn gedeutet: 1. Schuld *zuiguo* 罪過; 2. Bestrafung *chengfa* 懲罰; 3. Verfehlung; 4. übertragene Schuld *chengfu* 承負。

Laut den Phrasen „Wegen der Verstrickungen mit der Erde und dem Himmel 犯地適得天央 (Z. 03-1)“ und „tilge das Unheil für die Hinterbliebenen und löse die Verfehlungen für die Verstorbenen 爲生人除殃，爲死人解適 (T. 26)“ muss es sich beim Begriff *zhe* um ein Synonym für *yang* 央 („Unheil“) handeln. Anhand der Phrase „[Lasst den Verstorbenen] ohne Verfehlungen sein und lasst ihn am Heil teilhaben 無適有福 (Z. 01)“ wird hingegen ersichtlich, dass *zhe* ein Antonym für *fu* 福 („Glück“) ist. Die Ausdrücke „die Verfehlungen und die Schuld 適過“ und „ohne Verfehlungen und ohne Schuld 無適（適）負“ deuten an, dass *zhe* mit dem Begriff der Schuld in engem Zusammenhang steht. Bei den Wörtern *zhe* 適, *fu* 負 und *guo* 過 erfolgt jedoch den obigen grabschützenden Texten keine deutliche Konnotation mit unmoralischen Handlungen oder der Übertragung des Unheils von dem Verstorbenen auf die Hinterbliebenen, weswegen sich das Wort *zhe* nicht als „übertragene Schuld“ *chengfu* deuten lässt. Es kann meines

Erachtens als eine allgemeine Bezeichnung für die Verfehlung interpretiert werden, die zwar strafbewehrt, aber nicht so gravierend wie die „Schuld“ *zui* 罪 ist. Dies wird durch den Ausdruck „hundert [bzw. allerlei] Verfehlungen 百適 (S. 02-9)“ ersichtlich.

4. *zhu* 注

T. 05 (128 n. Chr.): [Ich] tilge die unglücklichen Verstrickungen ... die Verstrickungen, [die dadurch entstanden sind], dass die Essenz des Verstorbenen [in die Hinterbliebenen] eingeflossen ist 絕□□注. . . 死人精注.

T. 21-1 (Ende Ost-Han): [Ich verwende] die magische Medizin wie ..., um die Schicksalsbände, Verstrickungen und das Unheil des Grabherrn zu tilgen 十八物 □神藥, □絕鉤注、重復、君央 (殃) .

N. 08 (Ende Ost-Han): [Ich verwende] diesen Verstrickungen lösenden Topf, um hundert [bzw. allerlei unglückliche Verstrickungen] zu lösen 解注瓶, 百解去.

N. 14-2 (Ende Ost-Han): Herr Großer Wagen beherrscht [die folgenden Geister]: den verstrickten Geist, [in den ein Verstorbener] wegen der Ansteckung durch einen bösen Geist [verwandelt ist] 北斗君主殊 (魅) 注亡一句神.

N. 18 (Ende Ost-Han): Von heute an sollen alle Verstrickungen und die von den Verstorbenen herrührenden Schicksalsbände [entfernt] werden 從今以後, 當為 □重足 (注)、復足 (注)、死足 (注) .

N. 28-1 (Ende Ost-Han): [Im Namen des] Gottes, Herrn Tianli, löse [ich] die aus Leichen herrührenden [tödlichen] Verstrickungen auf. [Im Namen der] Götter Taiyi und Liuding löse [ich ebenfalls] die aus dem Sternbild Xu herrührenden [bösen Verstrickungen] auf 天李子解尸注. 大 (太) 一、六丁解虛星.

B. 08 (Ende Ost-Han): [Er] konnte nicht von der Medizin geheilt werden, [weil] sein Geburtsjahr und sein Geburtsmonat mit der Todeszeit eines bösen Geistes verstrickt waren, sodass das [böse Qi] des Geistes in seinen Körper einfluss 醫藥 不能治, 歲 (歲) 月重復, 適與同時魅鬼尸注, 皆歸墓丘.

S. 02-10 (Ende Ost-Han): Die zwölf ... Gefängnisbeamten sind für die [Lösung der] unglücklichen Verstrickungen [zwischen den Lebenden und den Verstorbenen] zuständig. [Deswegen] meißele [ich] die Inschrift in den Stein ein, die lautet: Die

Geister dürfen weder hierherkommen noch den Ort verlassen 十二口獄丞主症
(注), 刻石以書: 神不口{得}來, 鬼不得去.

Die Deutungen von *zhu* 注 erweisen sich als am kompliziertesten unter den Kernbegriffen der grabschützenden Texte. Sie lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1. *Zhu* ist eine epidemische Krankheit. 2. *Zhu* ist eine Krankheit, die eng mit der daoistischen Vorstellung der Schuld *zui* 罪 zusammenhängt. 3. Bei *zhu* handelt es sich um die Verstrickung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen durch ihre Geburts- oder Todeszeit. 4. *Zhu* ist ein Synonym für *zhe* 適 („Verfehlung“). 5. *Zhu* bedeutet „verunreinigen“ („contaminate“).

In den grabschützenden Texten taucht der Ausdruck *shizhu* 尸注 zweimal (N. 28, B. 08) auf, der auf den bösen Geist *shi* 魅 zurückgeht. Nach Ansicht von Liu bezieht sich *shi* auf einen den Lebenden Unheil bringenden Geist, in den ein Verstorbener nach seinem Tod verwandelt wurde. Ihm zufolge konnte *shi* 魅 in einer vereinfachten schriftlichen Variante *shi* 失 geschrieben werden, die in den *rishu*-Almanachen aus der Ruine Xuanquanzhi 懸泉置 bei Dunhuang und aus dem Grab M8 bei Kongjiapo 孔家坡, dem auch ein Schreiben an die Unterwelt (G. 07) beigegeben wurde, verwendet wird.¹⁴¹ Neben dem Text des Almanachs aus dem Grab M8 bei Kongjiapo ist zusätzlich eine Illustration abgebildet, in der die Position des *shi*-Geistes von Januar bis Dezember schematisch dargestellt wird. Dementsprechend kann die „Verlaufsbahn“ des bösen Geistes *shi* innerhalb des Jahres mithilfe der Illustration vorhergesagt werden (Abb. 4-21, 4-22, 4-23).

Auf einem Holztäfelchen (R. 02) aus der hanzeitlichen Ruine bei Pochengzi im Gebiet Juyan befindet sich ein apotropäischer Text, in dem der böse Geist *shi* 魅 ebenfalls erwähnt wird.

„Anleitung zum Abwenden des bösen Geistes: Der Name des bösen Geistes *shi*, der *Tianmu* (wörtlich: „Himmelshütender“) heißt, soll vom Familienoberhaupt an einem *zhi*-Tag aufgeschrieben werden. Dadurch geht die Essenz des bösen Geistes sofort zugrunde. Falls es trotzdem noch böse Geister geben sollte, die [das mit diesem Täfelchen beschützte Haus] zu überfallen wagen, würden diese selbst von Unglück heimgesucht werden. [Die Vertreibung des bösen Geistes soll] an einem *chu*-Tag[, an dem der Gott *Chu* des astrologischen Ordnungssystems Jianchu Dienst hat,] durchgeführt werden 厭(壓)魅書。¹⁴² 家長¹⁴³以制

141 Liu Lexian 2008, 84–85.

142 Liu vertritt die Meinung, dass die Inschrift aus einem damaligen populären Buch der Zahlenkunst kopiert wurde (Liu Zhaorui 2007, 349).

143 Liu zufolge könnte mit dem Ausdruck *jiazhang* 家長 ein „Magier“ gemeint sein. Er führt jedoch keine Begründungen hierfür an (Liu Zhaorui 2007, 350). Ich deute hingegen *jiazhang* als „Familienoberhaupt“. Der Name des bösen Geistes soll deswegen vom Familienoberhaupt

日¹⁴⁴踈 (疏)¹⁴⁵ 魅名, 魅名為天牧, 鬼之精即滅亡。有敢苛者, 反受其殃 (殃)。以除¹⁴⁶為之“.

Die Funde der Holztäfelchen mit dem Schriftzeichen *shi* 魅 im Grab M8 bei Kongjiapo und in den hanzeitlichen Ruinen bei Dunhuang und Juyan können als Beweis dafür angeführt werden, dass apotropäische Texte, die zur Vertreibung des Unheils dienen, das vom bösen Geist eines Verstorbenen ausgeht, sowohl bei der Bestattung als auch im Alltagsleben der Han-Zeit Verbreitung fanden. In diesem Zusammenhang bezieht sich der Ausdruck *shizhu* 尸注 auf die aus den Leichen herrührenden unglückseligen Verstrickungen zwischen dem Verstorbenen und den Hinterbliebenen. Darauf verweist die Phrase „die Verstrickungen, [die dadurch entstanden sind], dass die Essenz des Verstorbenen [in die Hinterbliebenen] eingeflossen ist 死人精注 (T. 05)“.

Zhu lässt sich jedoch auch als eine Bezeichnung für „Verstrickung“ interpretieren. Der Ausdruck „Schicksalsbande *gouzhu* 鉤注“ deutet darauf hin, dass *zhu* ein Synonym für *gou* 鉤 („Verstrickung“) sein muss. Aus dem Satz „[Ich verwende] diesen Verstrickungen lösenden Topf, um hundert [bzw. allerlei unglückliche Verstrickungen] zu lösen 解注瓶, 百解去 (N. 08)“ wird ersichtlich, dass sich *zhu* allgemein auf den Begriff Verstrickung bezieht. Die Verursachung von *zhu* wird mit dem folgenden Satz erklärt: „[Er] konnte nicht von der Medizin geheilt werden, [weil] sein Geburtsjahr und sein Geburtsmonat mit der Todeszeit eines bösen Geistes verstrickt waren, sodass das [böse Qi] des Geistes in seinen Körper einfluss 醫藥不能治, 歲 (歲) 月重復, 適與同時魅鬼尸注 (B. 08)“. Hier wird klar, dass eine zeitliche Verstrickung mit einem bösen Geist zu einem unnatürlichen Tod des Bestatteten führte. In diesem Kontext muss *zhu* nicht unbedingt mit der daoistischen Vorstellung von Schuld in Zusammenhang gebracht werden. Deshalb lässt sich der Begriff *zhu*, der meines Erachtens als Verstrickung, also

aufgeschrieben werden, weil er, vergleichbar mit einem Himmelsstamm, der „Stamm“ der Familie ist.

144 Die früheste Erwähnung des Wortes *zhiri* 制日 erfolgt im Kapitel *Dengshe* 登涉 des Buches *Baopuzi*, in dem der Autor Ge Hong die folgenden Sätze aus dem Buch *Lingbaojing* 靈寶經 zitierte, um den Begriff *zhiri* zu erklären: „Unter dem Begriff *zhiri* versteht man diejenigen Tage, deren Himmelsstamm ihren entsprechenden Erdzweig bändigt, wie z. B. die Tage Wuzi und Jihai 所謂制日者, 支干上克下之日也, 若戊子、己亥之日是也“ (Baopuzi neipian jiaoshi 1985, 303).

145 Chen zufolge wurde das Schriftzeichen *shu* 疏 häufig durch sein Tongjiazi *shu* 踈 ersetzt (Chen Zhi 1979, 376).

146 Liu zufolge handelt es sich beim Wort *chu* 除 um den *chu*-Tag 除日 des astrologischen Ordnungssystems *jianchu* 建除 (Liu Zhaorui 2007, 351). Er gab jedoch keine Begründung für seine Einschätzung. Eine ähnliche Phrase ist in einer medizinischen Handschrift aus dem Grab M3 bei Mawangdui zu finden: „[Das Heilungsritual] soll bei Sonnenaufgang durchgeführt werden 以日出為之“ (Mawangdui hanmu boshu si 1985, 49).

als Synonym für *chongfu* und *goujiao*, zu interpretieren ist, nicht unbedingt mit den späteren daoistischen Klassikern deuten.

5. *jie* 解

T. 03 (122 n. Chr.): ... trenne [ich] die Lebenden von den Verstorbenen 生人之死別解.

T. 09 (141 n. Chr.): ... löse [ich für den Verstorbenen] das Unheil der fünf [..., das von den vier Himmelsrichtungen und der Mitte ausgeht,] ... und ... aus der Mitte 解五□□□煞及與中央□□□□.

T. 02-2 (147 n. Chr.): Am vierzehnten Tag des Novembers, dessen erster Tag Dingwei ist, des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianhe, löse [ich die Verstrickungen der Verstorbenen mit den Lebenden] auf. [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, trenne für die Familie von Jia mit Sorgfalt die Lebenden von den Verstorbenen in der Unterwelt und löse [die Verstrickungen zwischen ihnen] auf 建和元年十一月丁未朔十四日，解。天帝使者謹為加氏之家別解地下.

T. 11 (148 n. Chr.): Mithin verteidige und löse [ich,] der Geistermeister, mit Sorgfalt die Verstrickungen auf 謹因神師，鎮解復衷（重）.

T. 13 (149 n. Chr.): [Ich] vertreibe aus dem Himmel das Ungemach, entferne von den Menschen das Unheil und befreie das Volk vom Unglück 天解九（咎），為人除央（殃），為民除害.

T. 16 (156 n. Chr.): ... sollen die Daten [der Hinterbliebenen] aus dem [falschen] Namenverzeichnis gestrichen und der die Verstrickungen bezeugende Eintrag gelöscht werden 復其年命，削重複之文，解拘伍之籍.

T. 26-1 (173 n. Chr.): ... tilge das Unheil von den Hinterbliebenen und befreie die Verstorbenen von ihren Verfehlungen 為生人除殃，為死人解適.

T. 28 (175 n. Chr.): ... tilge das Unheil von den Hinterbliebenen, befreie die Verstorbenen von ihren Verfehlungen 為生人除殃，為死人解適.

T. 32 (182 n. Chr.): Alle unheilvollen Verstrickungen [zwischen der Todeszeit des Verstorbenen und] den vier Jahreszeiten, den Fünf Elementen, den Gräbern [des

Hauses des Verstorbenen, den Tagen, an denen die kalendarischen Götter Bakui, Jiukan, ... , und die Götter der achtundzwanzig Sternbilder Dienst haben, ... sollen aufgelöst werden. [Daher biete ich ...] fünf Getreidesorten, Sojabohnen sowie Reiswein und ... dar, um ... aufzulösen 四時五行, 三丘五阜, □{復}重之殃, 八魁九□{坎}, 天赫四所, 天奧廿八宿, 五行□五□□□空詣神凶怨□□祀負□□□解之, □□五穀黃豆, □酒馬賄□□□□□□□□□□解去.

T. 34 (190 n. Chr.): [Ich eliminiere] alle [seine unglücklichen] Verstrickungen ... [Ich] eliminiere [auch] die Verstrickungen mit dem Tag und der Stunde, und die Verstrickungen, die ... die Verstorbenen ... □{解}諸句(拘)掎... 解時日復重句(拘)掎, 解死□□□.

N. 05-1 (Ende Ost-Han): Mit Sorgfalt entferne [ich] mit Bleimännlein, Gold sowie Jade die Verfehlungen von den Verstorbenen, tilge von den Lebenden ihre Schuld 謹以鉛(鉛)人、金玉爲死者解適, 生人除罪過.

N. 06-1 (Ende Ost-Han): [Im Namen] des Gelben Gottes und des Großen Wagens [bin ich] dafür zuständig, den Bestatteten Aqiu zu beschützen und alles Unge- mach und Unheil von ihm zu nehmen 黃神、北斗主爲葬(葬)者阿丘鎮解諸咎殃.

N. 08 (Ende Ost-Han): [Ich verwende] diesen Verstrickungen lösenden Topf, um hundert [bzw. allerlei unglückliche Verstrickungen] zu lösen 解注瓶, 百解去.

N. 14-1 (Ende Ost-Han): ... dass [das Unheil] von dem Haus ... [aus den Verstri- ckungen] mit den kalendarischen Geistern wie ... Feishi und Wangjiu entfernt werden soll □□□□□□爲□氏之家解□□□□□□□□□蜚(飛)尸、亡菴(咎).

N. 15 (Ende Ost-Han): [Ich] setze den Hügelminister, den Grabesenior, den Beam- ten der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi, den Grabmarquis sowie den Aufseher der Torwachen des Grabtors hierüber in Kenntnis 解丘丞, 墓伯, 地下二千石, 解墓侯(侯), 墓門亭長.

N. 18 (Ende Ost-Han): [Ich bin] zuständig dafür, das Unheil aus den Verstrickun- gen [zwischen dem Todestag des Verstorbenen und den Tagen, an denen die kalendarischen Geister] Tianhe, Dihe, Dahe, Bakui und Jiukan [Dienst haben,] zu lösen 主解天赫、地赫、大赫、八魁、九坎重復之央(殃).

N. 20 (nicht früher als 126 n. Chr.): ... beschütze [ich]... das Grab ... [Ich,] Zeng, der Geistermeister des Himmlischen Herrn, entferne von den Verstorbenen ihre Verfehlungen 鎮解□□□墓... □□{天帝}神師贈為死者解適.

N. 21 (Ende Ost-Han): ... bin [ich] dafür zuständig, die unglücklichen Verstrickungen vom kürzlich Verstorbenen des Hauses Zhang zu entfernen 主別解張氏後死者句伍重復.

N. 26 (nicht früher als 126 n. Chr.): ... um das aus dem Himmel und der Erde herrührende Ungemach und Unheil zu entfernen und zu eliminieren 為天解仇(咎), 為地除央(殃).

N. 28-1 (Ende Ost-Han): [Im Namen des] Gottes, Herrn Tianli, löse [ich]die aus Leichen herrührenden [tödlichen] Verstrickungen. [Im Namen der] Götter Taiyi und Liuding löse [ich]die aus dem Sternbild Xu herrührenden [bösen Verstrickungen] 天李子解尸注。大(太)一、六丁解虛星.

B. 07 (Ende Ost-Han): Deine Sippe war voller Trauer, Schmerzen und Kummer verweilten bei den Hinterbliebenen, die einen [Ritualmeister] auswählten, um von [dir], Yuanyan, das [Unheil] abzuwenden 宗族悲痛, 傷側(惻)處生, 窈人為元延解.

B. 09 (Ende Ost-Han): Daher habe [ich] diesen mit Zinnober beschrifteten Eisenvertrag hergestellt, den [ich] mit eigenen Händen [den oben genannten Beamten der Unterwelt] gewähre, um die Verfehlungen [des Verstorbenen] zu lösen 故為丹書鐵卷(券), 手及解適.

Z. 01 (182 n. Chr.): Mit Sorgfalt eliminiere [ich] nun für das Haus Liu das Ungemach und das Unheil ... [Ich] entferne alle vom Grab und der Bestattung herrührenden [Verstrickungen] und tilge [alle] Verfehlungen 今謹為劉氏之家解除咎殃... 絕墓葬□, □適除解.

Z. 02 (Ende Ost-Han): [Mit Sorgfalt] eliminiere [ich nun] für das Haus [Zeng] das Ungemach und das Unheil □□{今謹}為□□□{甄氏之}家解除殃咎.

Nach Ansicht von Wu bezieht sich der Begriff *jie* 解, den er als „tilgen 解除“ oder „befreien 解脫“ interpretiert, auf die Befreiung von Unheil.¹⁴⁷ Seidel deutet den Begriff

147 Wu Rongzeng 1981, 57.

jie zwar in ähnlicher Form als „von Schuld freisprechen (to absolve from guilt)“, aber sie ist der Meinung, dass *jie* deutlich den Tonfall eines Gerichtsurteils trägt.¹⁴⁸

In allen oben aufgelisteten grabschützenden Texten ist *jie* ein Verb. Seine unterschiedlichen grammatikalischen Objekte lassen sich wie folgt auflisten: 1. die Hinterbliebenen der Verstorbenen; 2. das Unheil (*sha* 煞, *jiu* 咎, *jiuyang* 咎殃); 3. die Verstrickung (*gouwu* 拘伍, *goujiao* 鈎狡, *zhu* 注, *gouwu chongfu* 句伍重復); 4. Verfehlungen *zhe* 適; 5. das aus Verstrickungen herrührende Unheil (重復之殃); 6. Beamten der Unterwelt. Mit Ausnahme eines einzigen Beispiels (N. 15) lässt sich *jie* als „trennen“ oder „tilgen; auflösen; eliminieren“ deuten. Das zu trennende oder zu tilgende Objekt ist entweder ein unbestimmtes Unheil oder die konkrete Verstrickung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen. Die Synonyme für *jie* in grabschützenden Texten sind die Verben *chu* 除 („tilgen“), *bie* 別 („trennen“) und *xiao* 削 („streichen“) sowie *qu* 去 („lösen“), deren Objekte ebenfalls die Begriffe Unheil oder Verstrickung bilden.

Aufgrund der häufigen Verwendung der Verben *jie* und *chu* erinnern grabschützende Texte an eine hanzeitliche Exorzismus-Sitte, die Wang Chong (27-ca. 97 n. Chr.) kritisch als *jiechu* 解除 bezeichnete. Nach seiner Beschreibung geht es bei dieser Sitte, die sich auf das am Jahresende durchgeführte Ritual der Vertreibung der Seuchen zurückführen lässt, vor allem darum, das Unheil durch die Opferdarbietung an die Götter und durch die Vertreibung der bösen Geister abzuwenden. Diese Sitte war in seiner Zeit derart populär, dass sie auf sehr vielfältige Weise praktiziert wurde. So schildert er beispielsweise das Ritual der Vertreibung von bösen Geistern aus dem Wohnhaus, bei dem ein Opfer an die Götter der Himmelsrichtungen dargebracht wurde und böse Geister wie z. B. Feishi 飛尸 (wörtlich: „Fliegende Leiche“) und Liuxiong 流凶 (wörtlich: „Fließendes Ungemach“) verjagt wurden:

„Furthermore, the ghosts which are expelled from the house live there as guests. The hosts are the Twelve Spirits of the house, such as the Blue Dragon and the White Tiger, and the other spirits occupying the Twelve Cardinal Points. The Dragon and the Tiger are fierce spirits and the chief ghosts of heaven. Flying corpses and floating goblins would not venture to gather against their will, as, when a host is fierce and bold, mischievous guests would not dare to intrude upon him. Now the Twelve Spirits have admitted the others into the house, and the master drives them away. That would be nothing less than throwing out the guests of the Twelve Spirits. Could such a hatred against the Twelve Spirits secure happiness? If there are no Twelve Spirits, there are no flying corpses or goblins either, and without spirits and goblins exorcism would be of no avail, and the expulsion have no sense 且夫所除，宅中客鬼也。宅中主神有十二焉，青龍、白虎列

148 Seidel 1987, 44–46. Für eine nähere Diskussion hierzu siehe auch Kapitel 0.2.

十二位。龍、虎猛神，天之正鬼也，飛尸流凶，安敢妄集，猶主人猛勇，奸客不敢闖也。有十二神舍之，宅主驅逐，名為去十二神之客，恨十二神之意，安能得吉？如無十二神，則亦無飛尸流凶。無神無凶，解除何補？驅逐何去。¹⁴⁹

Wang Chong beschrieb eine weitere Exorzismus-Sitte, die in seiner Zeit als *jietu* 解土 bezeichnet wurde und zur Beschwichtigung der Erde beim Errichten eines oberirdischen Bauwerks diente. Hierbei wurde aus Erde eine Figurine hergestellt, die den Gott der Erde symbolisierte. An sie brachten Magier Opfer dar und verrichteten ein Gebet zur Entfernung des Unheils:

„When people have finished the building of a house or a cottage, excavated the ground, or dug up the earth, they propitiate the Spirit of Earth, after the whole work has been completed, and call this appeasing the earth. They make an earthen figure to resemble a ghost. The wizards chant their prayers to reconcile the Spirit of Earth, and, when the sacrifice is over, they become gay and cheerful, and pretend that the ghosts and spirits have been propitiated, and misfortunes and disasters removed 世間繕治宅舍，鑿地掘土，功成作畢，解謝土神，名曰“解土”。為土偶人，以像鬼形，令巫祝延，以解土神。已祭之後，心快意喜，謂鬼神解謝，殃禍除去。¹⁵⁰

In beiden obigen Textstücken erwähnt Wang Chong nur die Existenz der Exorzismus-Sitte bei der Errichtung eines oberirdischen Bauwerks, jedoch nicht die Durchführung des Exorzismusrituals *jiechu* im Grab. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass grab-schützende Tontöpfe frühestens seit ca. 93 n. Chr. hergestellt wurden und erst kurz vor dem Tod von Wang Chong, der seine Jugendzeit in der Hauptstadt Luoyang und seinen Lebensabend in seiner Heimat Kuaiji verbrachte, in den Präfekturen Youfufeng und Jingzhaoyin überhaupt zur Verwendung kamen.

6. *suiyue posha* 歲月破煞

Zwar fanden grabschützende Texte zu Lebzeiten von Wang Chong noch keine Verbreitung, jedoch wurden die zeitlichen bzw. räumlichen Tabuvorschriften bei der Auswahl des glückbringenden Tages und Ortes für Bauarbeiten bereits zu seiner Zeit weitgehend

149 Lunheng jiaoshi 1990, 1043. Für die englische Übersetzung siehe Forke 1907, 534.

150 Lunheng jiaoshi 1990, 1044. In der englischen Übersetzung von Folke bleibt jedoch das Verb *yan* 延 („entfernen“) im Ausdruck *zhuyan* 祝延 unübersetzt (Forke 1962, 535).

befolgt. Im Kapitel *Jianshi* des Werkes *Lunheng* schildert Wang die Unheil vertreibenden Maßnahmen der Familien, deren Bautätigkeiten sich möglicherweise in einem ungünstigen Verhältnis zu einem bestimmten kalendarischen Gott befanden.

„Im Volk wird es geglaubt, dass zu Beginn einer Bauarbeit der Jahresgott Sui und der Monatsgott Yue jeweils einem bestimmten Erdzweig Schaden zufügen werden. An denjenigen Orten, die den geschädigten Erdzweigen zuzuordnen sind, werden mit Sicherheit Todesfälle stattfinden ... Die Familien, deren Bauarbeit sich an denjenigen Orten stattfindet, die den geschädigten Erdzweigen zuzuordnen sind, werden das Unheil dadurch abwenden, indem jeweils Metall, Holz, Wasser oder Feuer entsprechend der Fünf-Phasen-Lehre [an den Bauten] aufgehängt wird. Falls der Jahresgott Sui oder der Monatsgott Yue den Familien im Westen Schaden zufügen sollte, hängen diese Metall auf. Falls der Jahresgott Sui oder der Monatsgott Yue den Familien im Osten Schaden zufügen sollte, hängen diese Holzkohle auf. Entweder wird ein Opfer zur Beseitigung des Unglücks dargebracht oder die Menschen begeben sich vergeblich auf die Flucht oder ziehen vergeblich weg, um Unheil zu vermeiden. Dieser Sitte wird überall gefolgt, alle geben ihr Recht ... Wenn der Jahresgott Großer Sui *Taisui* sich im Erdzweig Zi befindet, gerät das im Erdzweig Zi oder Wu befindliche Haus in einen unglücksbehafteten Zustand, der jeweils als *zhifu* 直符 oder *po* 破 bezeichnet wird 世俗起土興功，歲、月有所食，所食之地，必有死者。...見食之家，作起厭勝，以五行之物，懸金木水火。假令歲、月食西家，西家懸金；歲、月食東家，東家懸炭。設祭祀以除其凶，或空亡徙以辟其殃。連相倣效，皆謂之然。...且夫太歲在子，子宅直符，午宅為破。¹⁵¹

In den bekannten grabschützenden Texten kommt der Ausdruck *po*, der sich auf die unglückliche Verstrickung zwischen dem Grab und dem Jahresgott sowie dem Monatsgott bezieht, an zwei Stellen vor:

T. 23 (170 n. Chr.): Aus der Befürchtung, dass die [hier] zuvor Bestatteten gestört werden könnten und das Grab sich im ungünstigen *po*-Zustand im Verhältnis zu den Positionen des Jahresgottes Sui oder des Monatsgottes Yue befindet, was dem [neu] Bestatteten Verfehlungen [in der Unterwelt] verursachen könnte, platziere [ich nun] die Essenz des Holzes, Azurit, in der Mitte [der Hauptkammer], um die negativen Energien der Erde, die von den vier Haupthimmelsrichtungen ausgehen, bis zu ihrer Vernichtung zu unterdrücken und zu eliminieren, sodass die Verstorbenen geschützt und glücklich gemacht werden 恐犯先□，歲月破

151 Lunheng jiaoshi 1990, 981–982.

煞，□□□葬者得適，□□□以曾青□木之精置中_央厭（壓）除，四方土害氣消也。

T. 36 (190 n. Chr.): Das unterirdische kleine Grab befindet sich im ungünstigen *po*-Zustand im Verhältnis zu den jeweiligen Positionen des Jahrgottes Sui oder des Monatsgottes Yue 地下小墓，歲（歲）月破□{煞}.

Neben dem Ausdruck *po* wird der Begriff *zhifu* in späteren Zeit vom Gelehrten Wang Fu (83–170 n. Chr.) in seinem Werk *Qianfu lun* erwähnt:

„Die sieben Geister, *Tugong*, *Feishi*, *Jiumei*, *Beijun*, *Xianju*, *Danglu*, *Zhifu* sowie die kleinen Tabus, die dem Volk von zwerghaften Geistern [auferlegt werden und deren diensthabende Positionen] bei der Errichtung von Bauten gemieden werden müssen, sollen von den himmlischen Göttern nicht gefürchtet werden 土公、飛尸、咎魅、北君、銜聚、當路、直符七神，及民間繕治微蔑小禁，本非天王所當憚也。“¹⁵²

In grabschützenden Texten taucht der Ausdruck *qishen* 七神 („sieben Götter“) dreimal auf:

T. 14 (153 n. Chr.): Mit magischer Medizin beschütze [ich] das Grab, das Wohnhaus [in der Unterwelt], und ... die sieben Götter, um das Yin-Yang-Verhältnis des Grabes auszutarieren 神藥以填（鎮）□塚宅，□□七神定塚陰陽.

N. 01 (Mitte oder Ende Ost-Han): Der Himmlische Herr bezwingt der Reihenfolge nach das Ungemach, das von [den kalendarischen Geistern] wie Kongwang und den sieben Geistern [Tugong, Feishi, Jiumei, Beijun, Xianju, Danglu, Zhifu] ausgeht 天帝詰空亡，七神以次行.

N. 18 (Ende Ost-Han): Ehrfurchtsvoll setze [ich] den Beamten der Unterwelt mit dem Rang von Zweitausend Shi, den Hügelminister, den Grabesenioren, den Aufseher der Torwachen des Seelentors sowie die sieben Götter des Grabes hierüber in Kenntnis: Guo Boyang ist am sechsten Mai verstorben. Sein Todestag und seine Todesstunde waren ungünstig 敢告地下二千石、丘丞、墓伯、魂門亭長、冢七神，郭伯陽以五月六日死， “ {死}日不吉，時不良.

152 *Qianfu lun jian jiaozheng* 1985, 306.

Da die sieben in den Texten erwähnten Götter unmittelbar mit der Errichtung des Grabes in Zusammenhang stehen, muss es sich bei ihnen um diejenigen sieben Götter handeln, die Wang Fu im Werk *Qianfu lun* erwähnt. Dafür sprechen auch die Götternamen *Feishi* und *Beijun*, die auch in den grabschützenden Texten vorkommen.

N. 09 (nicht früher als 126 n. Chr.): [Im Namen des] Gottes Taiyi und des Gottes Beijun sowie des Gottes Zhende beschütze [ich] für die Verstorbenen Wen Shan und Wen Jiang das Grab 厓 (太) 一、北君、政得，為錡 (鎮) 是塚死人文山、文薑.

N. 14 (Ende Ost-Han): [Ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, setze den Hügelminister, den Grabesenioren ... hierüber in Kenntnis, dass [das Unheil] von dem Haus ... [aus den Verstrickungen] mit den kalendarischen Geistern wie ... Feishi und Wangjiu entfernt werden soll 天帝使者告丘丞，墓伯，□□□□□□為□氏之家解□□□□□□□□□蜚 (飛) 尸、亡替 (咎) .

Aus der obigen Diskussion kann geschlossen werden, dass ein Hauptanliegen der grabschützenden Texte darin besteht, das Unheil zu vermeiden, das aus dem Bruch der Tabuvorschriften der Todeszeit und des Zeitpunktes der Errichtung des Grabes entsteht. Im Wortlaut des Textes von Wang Fu handelt es sich um „die kleinen Tabus, die dem Volk von zwerghaften Geistern [auferlegt werden und deren diensthabende Positionen] bei der Errichtung von Bauten gemieden werden müssen 民間繕治微蔑小禁“.

7. *qingwu zi* 青烏子

In der qin- und hanzeitlichen Theorie der Zahlenkunst ist die Zeit mit dem Raum verbunden.¹⁵³ Daher ist die Frage zu stellen, ob sich grabschützende Texte auch auf die Auswahl eines für die Bestattung geeigneten Ortes beziehen. So taucht in einem grabschützenden Text der Name *qingwu zi* 青烏子 auf, der oft mit einem legendären Meister der Geomantie identifiziert wird.

T. 23 (170 n. Chr.): ... beschütze [ich im Namen des] Gelben Herrn und [des Meisters der Topomantie] Qingwu[zi] für Sun Zhao ... sein neu errichtetes Grab. Aus der Befürchtung, dass die [hier] zuvor Bestatteten gestört werden könnten und das Grab sich im ungünstigen *po*-Zustand im Verhältnis zu den Positionen des Jahresgottes Sui oder des Monatsgottes Yue befindet, was dem [neu] Bestatteten

153 Siehe Li Jianmin 2002, 68–71; Li Jianmin 2005a, 263–308; Kalinowski 1995, 88–94.

Verfehlungen [in der Unterwelt] verursachen könnte 黃帝青烏□{子}□□孫趙
□□□造新塚。恐犯先□，歲月破煞。

Es ist aber nicht ganz klar, welche Rolle der Meister der Topomantie in diesem Kontext spielt. Der qinzeitliche *rishu*-Almanach aus dem Grab M11 bei Shuihudi enthält mehrere Texte, bei denen es sich um Tabuvorschriften bei der Errichtung eines Bauwerks handelt. In seiner Untersuchung von zwei Texten, deren Titel *tuji* 土忌 („Tabuvorschriften beim Aufbrechen der Erde“) lautet, weist Liu darauf hin, dass es sich bei diesen Tabuvorschriften vor allem um zeitliche Tabus von kalendarischen Geistern *shensha* 神煞 handelt.¹⁵⁴ In einem weiteren *rishu*-Almanach, der aus dem Grab M8 bei Kongjiapo stammt, werden drei Diagramme neben drei Texten dargestellt, die die zu beachtenden Tabus beim Aufbrechen der Erde erklären. Diese zeitlichen Tabuvorschriften, deren Missachtung zum Tod führen kann, stehen in enger Beziehung mit den Himmelsrichtungen. Aus diesem Grund werden hier die Namen der zwölf Monate in unterschiedlicher Form jeweils außerhalb eines Rechtecks angeordnet (Abb. 4-24).

Bei diesen Texten der Qin- und West-Han-Zeit handelt es sich vor allem um zeitliche Tabus, die mittels eines mathematischen Modells ausgerechnet wurden. Deshalb lassen sie sich vor dem Hintergrund der ersten systematischen Kategorisierung der Wissensgebiete im alten China, die Ban Gu (32–92 n. Chr.) im Kapitel *Yiwenzhi* 藝文志 seines Werks *Hanshu* vornimmt, in die Gruppe *wuxing* 五行 („Fünf Phasen“) einordnen. In dieser Gruppe gehört auch das Werk *Kanyu jinkui* 堪輿金匱. Obwohl der Ausdruck *kanyu* in späteren Zeiten oft für ein Synonym von *fengshui* 風水 gehalten wurde, war er in der Han-Zeit vor allem die Bezeichnung für eine Schule der Zahlenkunst, die sich mit der zeitlichen Weissagung auf Grundlage mathematischer Berechnungen beschäftigte, die etwa bei der Auswahl des Hochzeitstages von Kaiser Wu zum Einsatz kamen:

„Zu seinen Lebzeiten ließ Kaiser Wu mehrere Wahrsager versammeln und fragte sie danach, ob ein bestimmter Tag für seine Hochzeit geeignet sei. Die Ergebnisse der Weissagung der verschiedenen Schulen der Zahlenkunst unterschieden sich voneinander: *wuxing*-Schule: geeignet; *kanyu*-Schule: ungeeignet; *jianchu*-Schule: ungünstig; *congchen*-Schule: höchst unheilvoll; *li*-Schule: etwas unheilvoll; *tianren*-Schule: etwas günstig; *taiyi*-Schule: höchst günstig. Der Meinungsstreit zwischen ihnen konnte nicht gelöst werden, schließlich wurde dem Kaiser hierüber ein Bericht erstattet. Das von ihm erlassene Edikt lautete: Zur Meidung der Tabus, deren Bruch zum Tode führen könnte, ist die Weissagung der *wuxing*-Schule als Richtschnur zu nehmen 孝武帝時，聚會占家問之，某日可取婦乎？五行家曰可，堪輿家曰不可，建除家曰不吉，叢辰家曰大凶，曆家曰

154 Liu Tseng-kuei 2007a, 671/700.

小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。辯訟不決，以狀聞。制曰：避諸死忌，以五行為主。¹⁵⁵

Der Ausdruck *kanyu* kommt auch in der Biographie des Beamten Wang Jing 王景 vor, der ein Zeitgenosse von Ban Gu war und sich gut auf dem Gebiet der Hydrotechnik verstand. Er stellte ein Buch zusammen, das auf verschiedenen Gebieten der Zahlenkunst, darunter auch *kanyu*, basierte.

„Er zog deshalb Texte verschiedener Schulen der Zahlenkunst heran, verglich [unterschiedliche] Tabuvorschriften bei der Errichtung eines Grabes oder eines Hauses [anhand mehrerer Schulen] wie *kanyu* und *rixiang*. Dann wählte er diejenigen Abschnitte aus, die für die [Weissagung bei alltäglichen] Angelegenheiten geeignet sind, und fasste sie im Werk *Dayan xuanji* („Grundlage der okkulten Wandlung des Universums“) zusammen 乃參紀眾家數術文書，塚宅禁忌，堪輿日相之屬，適於事用者，集為《大衍玄基》。¹⁵⁶

Aus dem oben genannten Zitat ist zu schließen, dass bei der *kanyu*-Lehre zu Lebzeiten von Wang Jing, d. h. am Anfang und in der Mitte der Ost-Han-Zeit, die zeitlichen Tabuvorschriften noch immer im Mittelpunkt standen.

Die Bezeichnung *Qingwu zi* wurde zwar bereits im Werk *Fengsu tongyi*, verfasst von Ying Shao 應劭 (fl. ca. 153–196 n. Chr.), erwähnt: „In der Han-Zeit lebte der Meister Qingwu, der sich mit der Kunst der Bestattung auskannte 漢有青烏子，善葬術。¹⁵⁷“ Hierbei handelt es sich jedoch um ein Zitat, das erst zu Beginn der Nord-Song-Zeit von Chen Pengnian 陳彭年 (961–1017) verfasst wurde. Deshalb gilt der Text von Ge Hong 葛洪 (283–343 n. Chr.) als die erste verlässliche Erwähnung von *Qingwu zi*.

„Als der Gelbe Kaiser die Topographie eines Landstücks zur Auswahl des günstigen Ortes in Augenschein nahm, verfasste er die Theorie des Meisters Qingwu 昔黃帝... 相地理則書青烏之說。¹⁵⁸

Zhang Xuanzhi 張玄之 (fl. ca. 340–400 n. Chr.) erwähnte später ebenfalls den Meister *Qingwu zi*: „Früher besichtigte der Meister Qingwu diesen Berg 昔有青烏子瞻望此山。¹⁵⁹“ Somit tauchte *Qingwu zi* als Meister der Topomantie *dili* 地理, der mittels der Topographie eines Landstücks den geeigneten Ort auswählt, in der überlieferten

155 Shiji, 127.3222.

156 Houhanshu, 76.2466.

157 Shi Zhen 1992, 18.

158 Baopuzi neipian jiaoshi 1986, 241.

159 Shi Zhen 1992, 18.

Literatur erst in der Jin-Zeit auf. Bereits zu dieser Zeit fasste Guo Pu 郭璞 (276–324 n. Chr.) in seinem Werk *Zangjing* 葬經 die Theorie der Topomantie zusammen und erläuterte den Begriff *fengshui*. Deshalb muss die Praxis der Topomantie bereits zuvor üblich gewesen sein.

Das Gebiet der Zahlenkunst, das auf Beobachtung anstatt auf mathematischen Kalkulationen basiert, wird von Ban Gu in die Kategorie *xingfa* 形法 („Morphoskopie“) eingeordnet, zu der die Topomantie als eine Untergattung zählte.¹⁶⁰ Im Almanach aus dem Grab M56 bei Jiudian, das etwa auf das Jahr 316 v. Chr. datiert, gibt es eine Textstelle, die die Auswahl des Ortes für den Bau eines Hauses bei unterschiedlichen topographischen Bedingungen eines Landstücks behandelt.¹⁶¹ Diese Textstelle kann demzufolge der Kategorie Topomantie zugeordnet werden. Das früheste erhaltene Diagramm der Topomantie wurde 217 v. Chr. dem Grab M11 bei Shuihudi beigegeben¹⁶² und veranschaulichte die angemessene Orientierung der verschiedenen Türen eines Hauses. Im daneben stehenden erläuternden Text wird nicht erwähnt, zu welchem Zeitpunkt die Türen zu errichten sind, jedoch erfolgt für die meisten Türen eine Empfehlung, nach wie vielen Jahren sie in Abhängigkeit des zeitlichen Umlaufs des Unheils ausgewechselt werden sollen (Abb. 4-25).¹⁶³

In den erhaltenen hanzeitlichen Almanachen gibt es zwar nahezu keine weiteren Texte, die der Kategorie Topomantie zuzuordnen sind, dennoch findet die Praxis der Topomantie in der überlieferten Literatur mehrfach Erwähnung. So beschreibt Zhang Heng 張衡 (78–139 n. Chr.) in seinem Gedicht *Zhongfu* die Erkundung der Topographie eines Friedlandes:

„Mit dem Wagen und zu Fuß erkunde ich die Topographie des Landes, [auf dem sich das Friedland befindet.] Ich durchquere die flache Ebene und besteige jenen hohen Berg. ... Ein hoher Hügel bekrönt die südliche Seite des [Friedlandes], das Flachland erstreckt sich an seiner nördlichen Seite. Das Opferaltar ist aus aufgereihten Steinblöcken zusammengesetzt, die Grenzen des Friedlandes werden von Bambuszäunen gesäumt 載輿載步，地勢是觀，降此平土，陟彼景山...高岡冠其南，平原承其北，列石限其壇，羅竹藩其域.“¹⁶⁴

In der Biographie von Wu Xiong wird erwähnt, dass er bei der Bestattung seiner Mutter weder einen glückverheißenden Ort noch einen günstigen Tag auswählte.

160 Kalinowski zufolge umfasst die Morphoskopie drei Untergattungen: Physiognomie, Zooskopie („zooscopy“) und Topomantie (Kalinowski 2010, 342–343). Siehe auch Li Ling 2008, 411–412.

161 Jiangling jiudian dongzhou mu 1995, 508–509.

162 Für die Datierung des Grabes siehe Yunmeng shuihudi qinmu 1981, 68.

163 Wang Zijin 2003, 238–244.

164 Für den chinesischen Text siehe Quan hanfu pingzhu houhan bufen 2003, 559.

„Xiong war arm in seiner Jugend. Als seine Mutter verstarb, errichtete er auf einem Landstück, das niemand zum Bau eines Grabes haben wollte, ein Grab und bestattete sie dort. Die Bestattung wurde kurz nach ihrem Tod durchgeführt, ohne jedoch zuvor einen günstigen Tag mithilfe der Weissagung auswählen zu lassen. Alle Magier sagten, dass alle Mitglieder seiner Sippe deswegen sterben würden. Aber Xiong nahm keine Rücksicht darauf 雄少時家貧。喪母，營人所不封土者，擇葬其中。喪事趣辦，不問時日。巫皆言當族滅，而雄不顧。¹⁶⁵

Die Tatsache, dass diese Geschichte überliefert und von Fan Ye (398–445) aufgezeichnet wurde, weist darauf hin, dass die Auswahl eines günstigen Bestattungsortes und eines günstigen Bestattungstages bereits in der Ost-Han-Zeit eine populäre Praxis war.¹⁶⁶

Qingwu zi, der Meister der Topomantie, wird im grabschützenden Text T. 23 in Zusammenhang mit dem Bau des Grabes erwähnt: „...beschütze [ich im Namen des] Gelben Herrn und [des Meisters der Topomantie] Qingwu[zi] für Sun Zhao ... sein neu errichtetes Grab 黃帝青烏□{子}□□孫趙□□□造新冢.“ Dies deutet darauf hin, dass der Ritualmeister, der den grabschützenden Text schrieb, an der Errichtung des Grabes beteiligt gewesen sein könnte. Die Beteiligung des Verfassers eines grabschützenden Textes am Bau des Grabes wird auch am Beispiel des Grabes M17 bei Nanjiaokou (N. 12) ersichtlich. Hier wurden fünf grabschützende Tonflaschen unberührt aus insgesamt fünf Hohlräumen ausgegraben, die sich unterhalb des Bodens der Grabkammer befanden.¹⁶⁷ Dies belegt, dass sie zuerst unter dem Boden der Grabkammer vergraben wurden und danach der Boden, die Wände und die Decke des Grabes mit Ziegelsteinen verkleidet wurden. Das bedeutet, der Verfasser dieser grabschützenden Texte auch an der Auswahl des Bestattungsortes und dem Bau des Grabes beteiligt gewesen sein muss. Es handelt sich hierbei um keinen Einzelfall, da in der Stadt Sanmenxia ähnliche grabschützende Tonflaschen, die sich bei der Ausgrabung unterhalb des Bodens weiterer Gräber befanden, zutage gefördert wurden.¹⁶⁸

In der Geschichte von Wu Xiong waren es die Magier, die ihn deswegen kritisierten, dass er sie nicht einen glückverheißenden Bestattungsort und einen günstigen Bestattungstag hat auswählen lassen. Hieraus lässt sich schließen, dass Magier üblicherweise nicht nur für die Auswahl der günstigen Bestattungszeit sondern auch für die Bestimmung des Ortes für den Bau des Grabes zuständig gewesen sein könnten.

165 Houhanshu, 46.1546.

166 Liu Tseng-kuei 2009, 921.

167 Für die Übersichtsskizze zur Position der fünf grabschützenden Töpfe im Grab siehe Kapitel 3.3.1.

168 Wei Xingtao et al 2009, 18.

8. *wu* 巫

In den bekannten grabschützenden Texten kommt der Ausdruck *wu* 巫 („Magier“) nur in einem Beispiel (H. 01) vor:

H. 01-13: ... lassen [der älteste Sohn und dessen Ehefrau] den Magier Dörrfleisch und Reiswein darbringen, um für die verstorbene ehrwürdige Mutter Xuning [aus dem Haus Tian] zu beten 令巫下脯酒，為皇母序寧下禱。

Dies ist ein Beleg dafür, dass der Ritualmeister, der die Gruppe II der Xuning-Holztafelchen schrieb, als Magier bezeichnet wurde.¹⁶⁹ In anderen grabschützenden Texten bezeichnen sich die Ritualmeister oft selbst als „Boten des Himmlischen Herrn“ (天帝使者 bzw. 皇帝使者) oder als „Geistermeister des Himmlischen Herrn 天帝神師“, gelegentlich auch als „Boten des Gelben Gottes 黃神使者“ oder „Boten des Gelben Herrn 黃帝使者“ oder „Himmlische Boten 天上使者“ (T. 21). Nur in wenigen Fällen tauchen ihre Eigennamen in grabschützenden Texten auf.

T. 15 (156 n. Chr.): ... beschütze [ich,] Dan, der Bote des Himmlischen Herrn, für das Haus [... das Grab] 天帝使者旦□□□之家墳（鎮）厭（壓）。

B. 05: Nun treffen der Bote des Himmlischen Herrn, Herr Ding und die [unterirdischen] Götter eine Vereinbarung 時天帝使者丁子與神約。

Die uneinheitlichen Selbstbezeichnungen und ihre unterschiedlichen Formen deuten darauf hin, dass die Ritualmeister wohl keiner institutionalisierten religiösen Sekte angehört haben. Vergleicht man die grabschützenden Texte mit Wang Chongs Beschreibung des *jietu*-Rituals 解土 („Beschwichtigung der Beleidigung des Gottes der Erde“) ist zu vermuten, dass ihre Verfasser wohl ebenfalls Magier waren.

„Sie lassen Magier Gebete verrichten zur Vertreibung [des Unheils], sodass [die Beleidigung] des Gottes der Erde [durch die Errichtung eines Bauwerks] beschwichtigt werden kann 令巫祝延，以解土神。“

Dafür sprechen die folgenden Argumente:

1. In einem grabschützenden Text (H. 01) wird ein Ritualmeister als *wu* 巫 bezeichnet.

169 Für die Diskussion über die Beteiligung der zwei Ritualmeister, von denen einer Zhao Ming heißt, bei der Bestattung siehe Kapitel 4.1.2.

2. Eines der Hauptanliegen der grabschützenden Texte liegt in der Vertreibung des Unheils, sei es, dass es vom Tod einer Person oder von der Errichtung des Grabes herrührt. Dies ähnelt der Funktion der Exorzismus-Sitte *jiechu*, zu der auch das *jietu*-Ritual gehörte.
3. Die Sätze grabschützender Texte reimen sich oft aufeinander. Daher eignen sie sich für das Vorlesen oder Singen bei einem Ritual, worauf sich die Magier gut verstehen.

Nach der obigen Analyse der Kernbegriffe der grabschützenden Texte wird jedoch ersichtlich, dass sie vor allem auf Fachkenntnissen der Zahlenkunst basieren, die für die Berechnung der zeitlichen Tabus bei der Bestattung und der Errichtung des Grabes notwendig sind. Daher sind die Verfasser der grabschützenden Texte nicht nur Magier, die zur Verrichtung von Ritual im Stande sind, sondern zugleich auch Meister der Zahlenkunst *fangshi* 方士.¹⁷⁰ Sie können als „Magier/Meister der Zahlenkunst“ bezeichnet werden.

9. *yaodao zhongren* 要道中人

Ein wichtiges Argument dafür, dass grabschützende Texte Produkte des Daoismus sind, ist der Ausdruck *yaodao zhongren* 要道中人 im grabschützenden Text für das Haus Wang (T. 39). Die Entzifferung des Schriftzeichens vor dem Zeichen *dao* 道 als *yao* 要 wurde bisher nicht in Frage gestellt. Letztgenanntes steht jedoch in der Form von 𠄎 geschrieben und sieht *yao* 要 nicht besonders ähnlich. Um das Schriftzeichen seinem Sinn gemäß zu entziffern, bietet es sich an, den Ausdruck *daozhongren* 道中人 mit dem ähnlichen Ausdruck *daoxingren* 道行人 zu vergleichen.

T. 37 (191 n. Chr.): ... dass [das Unheil] auf eine andere Verbandsgemeinde übertragen werden soll. ... Das Unglück des Verstorbenen soll von ihm entfernt und stattdessen auf eine andere Person, die des Weges kommt, übertragen werden 移置他鄉... 轉其央 (殃) □ {咎}, 付與道行人.

170 Nach Ansicht von Lin ist die Durchführung eines Exorzismusrituals *jiechu* neben der Kommunikation mit Göttern und Geistern eine der wichtigsten Tätigkeiten von Magiern der Han-Zeit (Lin Fu-shih 1988, 55–63). Li ist der Meinung, dass das Wort „shamanism“ nicht dem chinesischen Terminus *wushu* 巫術 entspricht. Ihm zufolge sollte der Begriff *wushu* im alten China eher unter den Kategorien „Geheimwissenschaften / Zahlenkunst (occult sciences)“ *fangshu* 方術 und „Ritual“ *liyi* 禮儀 untersucht werden (Li Ling 2000, 131–133).

T. 39 (194 n. Chr.): [Die Einträge der verstrickten Hinterbliebenen sollen] aus dem Namensverzeichnis der Verstorbenen in der Unterwelt herausgeschnitzt werden. Ihr Unheil und Ungemach [sollen] verschleiert werden, der [unglückliche] Todesfall [soll] auf eine andere Person, die des Weges kommt, übertragen werden. [Ich] mische die Essenzen der Fünf Erzsorten, um das Grab zu befrieden und den Nachkommen [der Verstorbenen] Glück zu bringen 地下死藉（籍）削除，文他央（殃）咎，轉喪道中人。和以五石之精，安冢莫（墓），利子孫。

In beiden Textbeispielen kommt das Verb *zhuan* 轉 vor. Dieses bezieht sich auf die Abwendung des Unheils, jedoch nicht durch seine Vernichtung, sondern durch die Übertragung des Unheils auf irgendeine andere Person, die zufällig des Weges kommt. Daher lässt sich meines Erachtens das in der Form 𠄎 geschriebene Schriftzeichen eher als ein Substantiv und zwar als *sang* 喪 („Todesfall“) deuten.

In weiteren grabschützenden Texten sind das Verb *zhuan* und seine Synonyme *yi* 移 und *qu* 去 zu finden.

T. 06-1 (133 n. Chr.): ... entferne [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, für das Haus des Cao Bolu mit Sorgfalt das Unheil und vertreibe das Ungemach, bis weit über tausend Meilen hinaus. Das Ungemach [und das Unheil] sollten die Flucht ergreifen und dürfen sich [hier] nicht mehr aufhalten 天帝使者謹為曹伯魯之家移央（殃）去蒼（咎），遠之千里。蒼（咎）亡桃（逃）不得留。

T. 13 (149 n. Chr.): Mit dem Talisman des Himmels und der Erde verjage [ich] das Ungemach und vertreibe das Unheil, bis hin zu einer anderen Verbandsgemeinde 天符（符）地節（節），轉咎移央（殃），更至他鄉。

T. 20 (166 n. Chr.): ... das Unheil [soll] getilgt werden. Die Verstrickung soll nicht ... sondern vertrieben werden, bis zu einer anderen Verbandsgemeinde. ... die Nachkommen kehren zum Todesort zurück 去□除央（殃），復重不□□□□移他鄉，□□□□□□□□使□□□□□子孫轉回死處。

T. 25 (172 n. Chr.): Dem Verstorbenen soll keine Schuld auferlegt werden. [Seine Schuld] übertrage [ich] mit dem Talisman auf einen anderen [Verstorbenen] 無責死人。符（符）轉他。

T. 31 (179 n. Chr.): Aus dem Haus Duan soll das Unheil entfernt und das Ungemach vertrieben werden, bis weit über tausend Meilen hinaus. Das Ungemach soll entfernt und das Unheil vertrieben werden, bis zu einer anderen Verbandsgemeinde 段氏移央（殃）去咎，遠行千里；移咎去央（殃），更到他鄉。

N. 02 (Ende Ost-Han): [Ich,] der Bote des Gelben Herrn, entferne mit Sorgfalt für das Haus von Lü ... das Unheil und vertreibe die Schuld, bis weit über tausend Meilen hinaus. [Ich] vertreibe die Schuld und entferne das Unheil, bis zu einer anderen Verbandsgemeinde 黃帝使者謹為閭□□之家□{移}殃去替(咎), □□{遠之}千里。移替(咎)去殃, 更止也(他)鄉.

N. 03 (nicht früher als 126 n. Chr.): [Das Unheil soll entfernt] und die Schuld soll vertrieben werden, [bis weit] über tausend Meilen hinaus □□{移殃}去咎, □□{遠之}千□{里}.

N. 06-1 (Ende Ost-Han): Die durch die Bestattung verursachte Beleidigung des Grabgottes und des Grabseniors, die [den Lebenden] Unglück bringt, soll heute zurückgenommen werden. Das Unheil und die Katastrophen sollen getilgt werden 葬(葬)犯墓神、墓伯, 行利不便, 今日移別, 殃害須除.

N. 19 (Ende Ost-Han): ... erteile [ich im Namen des] Himmlischen Herrn den Befehl, [das Unheil vom Grab] zu entfernen 天帝下令別移.

N. 24 (Ende Ost-Han): ... erteile [ich im Namen des] Himmlischen Herrn [den Befehl, das Unheil vom Grab] zu entfernen 天帝下□{令}移別.

Die häufige Verwendung der Verben *zhuan* 轉, *yi* 移 und *qu* 去, die sich allesamt als „entfernen; übertragen“ deuten lassen, weist darauf hin, dass die Entfernung des Unheils mithilfe von grabschützenden Texten der Praxis der Magier sehr ähnlich ist, die von Wang Chong geschildert wird: „Sie lassen Magier Gebete verrichten zur Vertreibung [des Unheils] 令巫祝延“. Nach Ansicht von Lin ist der Ausdruck *zhuyan* im Sinne von *zhuyi* 祝移 („Gebete verrichten zur Eliminierung [des Unheils]“) zu deuten. Am Kaiserhof der Qin-Zeit und der beginnenden West-Han-Zeit existierte der Beamtentitel *mizhu* 秘祝, dessen Träger die Aufgabe oblag, das Unglück vom Kaiser abzuwenden.¹⁷¹

„Unter den Beamten, die für die Verrichtung der Gebete [am Kaiserhof] verantwortlich sind, gibt es den *mizhu*-Beamten. Wenn [dem Kaiser] ein Unheil geschieht ist, wird er Gebete verrichten, um das Unheil [vom Kaiser] auf seine Untertanen zu übertragen 祝官有秘祝, 即有菑祥, 輒祝祠移過於下.“¹⁷²

171 Lin Fu-shih 1988, 61–62.

172 Shiji, 28.1377.

Dieser Beamtentitel wurde bereits in der Regierungszeit von Kaiser Wen (180–157 v. Chr.) abgeschafft, aber die Praxis der Übertragung des Unheils auf andere Personen fand in der Regierungszeit von Kaiser Wu noch immer eine so weite Verbreitung, dass sie schließlich verbannt wurde.

„Im Herbst [des zweiten Jahres der Regierungsdevise Tianhan (99 v. Chr.)] wurde ein Edikt erlassen, das die Praxis der Magier verbannte, an der Straße Gebete zu verrichten, [um damit das Unheil auf eine andere Person, die des Weges kam, zu übertragen] 秋，止禁巫祠道中者。¹⁷³

Lin zufolge lässt sich der Ausdruck *ci dao zhong* 祠道中 in Zusammenhang mit der berüchtigten schwarzen Magie *zhuzu* 祝詛 bringen, die darauf abzielt, eine Person durch die Verrichtung von Zaubersprüchen zu verdammen.¹⁷⁴ Beim Ritual der Übertragung des Unheils könnten Hilfsmittel wie Holzfigurinen verwendet worden sein, wie der Fall des Kronprinzen Li 戾 zeigt.

„[Zhu Anshi] erstattete im Gefängnis unverzüglich einen Thronbericht, in dem er Anklage gegen [Gongsun] Jingsheng erhob, der heimlich mit der Prinzessin Yangshi ein Liebesverhältnis hatte und Magier an der Landstraße Opfer darbrachten und dort Holzfigurinen aus Tungölbaumholz vergraben ließ, um dadurch die Majestät zu verdammen 遂從獄中上書告敬聲與陽石公主私通，及使巫者祭祀馳道埋桐偶人，呪咀上。¹⁷⁵

Auch Jiang Chong vergrub eine ähnliche Holzfigurine im Palast von Kronprinz Li, um ihm eine Falle zu stellen. Laut der Schrift *Sanfu jiushi* 三輔舊事 wurde die Holzfigurine dabei in den Bauch gestochen.

„Jiang Chong fertigte eine Holzfigurine aus Tungölbaumholz an, deren Größe ein Fuß betrug, und stach sie mit einer Nadel in den Bauch. Danach vergrub er sie im Palast des Kronprinzen 江充為桐人，長尺，以針刺其腹，埋太子宮中。¹⁷⁶

Die mit einem Text versehene Holzfigurine, die aus einem Brunnen in der hanzeitlichen Ruine bei Zoumalou zutage gefördert wurde, wies ebenfalls einen Stich am Bauch auf (Abb. 4-26). Der Text hierzu lautet:

173 Hanshu, 6.203.

174 Lin Fu-shih 2011, 123–126.

175 Lianghan ji 2002, 261.

176 Li Jianmin 2001, 360–362.

R. 03: Am Tag Yimao, dem zweiundzwanzigsten Tag des Juni, dessen erster Tag Jiashen ist, des ersten Jahres der Regierungsdevise Xiping, entsende [ich] ehrfurchtsvoll den *xiaoshi*-Beamten, Tan Chao, zu Ihrem Amtssitz. Sobald er angekommen ist, [soll] er pflichtbewusst der Angelegenheit nachgehen, um zu klären, dass alle Anklagen [gegen seinen Herrn] grundlos seien. Die Familie [seines Herrn] ist reich. Fette Schafe und Jadehörner werden [von Tan Chao] mitgebracht, der Speisen und Getränke leicht erhält. Sein Herr leidet an einer Herzkrankheit und er kann nur schwer sein Bewusstsein bewahren. [Deshalb wurde Chao entsandt.] Sobald Chao angekommen ist, [soll] er darüber berichten. [Das oben Stehende soll] gemäß den [betreffenden] Gesetzen und Regularien sowie den alten Konventionen [behandelt werden]. Der ... ist ... Shou. Die Schreiber sind Yuan Heng und Li E. Am 20. Juni wurde der Bericht erstattet 喜（熹）平元年六月甲申朔廿二[日]乙<卯>[巳]¹⁷⁷, 謹遣小史覃超詣在所。到，敢問前後所犯為無狀。家富，有□¹⁷⁸肥陽（羊）、玉角，所將隨從，飲食易得。人主傷心不¹⁷⁹易識。超到言。如律令故事。有□¹⁸⁰者□¹⁸¹首，書者員恒、李阿。六月廿二日白。

Das platte Holzmännlein war nicht als eine realistische Holzfigurine konzipiert, sondern es fungierte vor allem als ein apotropäisches Objekt¹⁸², das für seinen lebenden Herrn *renzhu* 人主, der an der Herzkrankheit litt, das Unheil ausmerzen und dadurch seine Krankheit heilen sollte. Es lässt sich daher meines Erachtens als ein Hilfsmittel ansehen, mit dem ein Magier das Unheil von einer Person auf eine andere Person oder ein anderes Objekt übertragen konnte. Obwohl das Objekt nicht dem Kontext des Grabes angehörte, weist die Ähnlichkeit seines Textes mit den grabschützenden Texten darauf hin, dass der grabschützende Text ebenfalls vorrangig auf die Übertragung und nicht auf die Eliminierung des Unheils abzielte. Mit der Technik der Unheilsübertragung verstanden sich die Magier gut, was dafür spricht, dass sie die Verfasser der grabschützenden Texte gewesen sein könnten.

177 Das Datum entspricht dem 30. Juli 172 n. Chr. Beim zweiundzwanzigsten Tag des Juni handelt es sich jedoch um einen Yisi- und nicht um einen Yimao-Tag.

178 Das Schriftzeichen an dieser Stelle wurde im Ausgrabungsbericht als *ru* 如 identifiziert (Changsha dongpailou 2006, 76), was seiner Form jedoch nicht entspricht. Ich lasse es deswegen unentziffert.

179 Das Schriftzeichen an dieser Stelle identifiziert Huang als *xia* 下 (Huang Ren-erh 2007, 90).

180 Das teilweise abgeblätterte Schriftzeichen an dieser Stelle wurde im Ausgrabungsbericht als *chen* 陳 identifiziert (Changsha dongpailou 2006, 76). Ich lasse es hingegen unentziffert.

181 Das teilweise abgeblätterte Schriftzeichen an dieser Stelle wurde im Ausgrabungsbericht als *jiao* 教 identifiziert (Changsha dongpailou 2006, 76). Ich lasse es hingegen unentziffert.

182 Für die Diskussion der funktionalen Unterschiede zwischen der fast realistisch dargestellten runden Plastik und dem platten Holz- oder Bleimännlein siehe Kapitel 3.1.2.

Es lässt sich schließlich noch die Frage stellen, ob die Magier sich bei der Besorgung von Erzen an Alchemisten wandten. Mit der neuen Deutung des Ausdrucks *daozhongren* 道中人, der früher als „daoistische Mönche *daojiao zhongren* 道教中人“ interpretiert wurde, wird jedoch ersichtlich, dass derjenige, der die fünf Erzsorten mischte, kein anderer als der Ritualmeister selbst war.

T. 39 (194 n. Chr.): ... der [unglückliche] Todesfall [soll] auf eine andere Person, die des Weges kommt, übertragen werden. [Ich] mische die Essenzen der Fünf Erzsorten, um das Grab zu befrieden und den Nachkommen [der Verstorbenen] Glück zu bringen 轉喪道中人。和以五石之精，安冢莫（墓），利子孫。

In den grabschützenden Texten finden meistens die Fünf Erzsorten Erwähnung: Azurit, Zinnober, Realgar, Arsenopyrit und Magnetit. Sie galten aber nur als Rohstoffe für die Alchemie, deren Ziel vorrangig die Herstellung der Medizin der Unsterblichkeit war. Die rote Mennige und das Bleigelb, die beide durch Vermischung und Verbrennung mehrerer Rohstoffe herzustellen sind, wurden weder in den grabschützenden Texten erwähnt noch in grabschützenden Töpfen aufgefunden. Belegt ist jedoch, dass die oben genannten fünf Erzsorten in der Han-Zeit bereits umfangreich ausgebeutet wurden. Sie fanden zumeist sowohl in der Medizin als auch im Alltagsleben Verwendung.¹⁸³ Wegen ihrer Verbreitung müssen sie auf dem Markt leicht zu beschaffen gewesen sein. Daher nehme ich an, dass Alchemisten und daoistische Mönche bei der Besorgung der Erze, die in grabschützende Tontöpfe eingefüllt wurden, nicht beteiligt waren.

10. *zui* 罪

Aus der obigen Analyse ist zu schließen, dass die grabschützenden Texte von Magiern bzw. Meistern der Zahlenkunst verfasst wurden. Jedoch kann die Möglichkeit, dass daoistische Mönche die Praxis der Magier nachahmten und an der Bestattung beteiligt waren, deswegen noch nicht ausgeschlossen werden. Um diese Frage zu klären, ist es geboten sich die Unterschiede in der Vorstellung der Schuld beim Daoismus und bei den grabschützenden Texten nochmals zu vergegenwärtigen.

In den bekannten grabschützenden Texten kommt das Wort *zui* 罪 („Schuld“) insgesamt dreimal vor.

¹⁸³ Für die Diskussion der medizinischen Wirkungen der Fünf Erzsorten und der wichtigsten Orte, an denen sie abgebaut wurden siehe Kapitel 3.1.2.

T. 32 (182 n. Chr.): ... Namen ... Schuld ... Himmel ... □□□□□□□名罪
□□□□□天下□□□□□.

B. 06-2 (184 n. Chr.): Falls ihr, Hanwei, Jingsheng und Chang, den Angehörigen der Familie Su doch noch Schaden zufügen solltet, würde sich eure Schuld verdoppeln 漢威、景升、萇，汝復錯蘇氏，自令罪重.

N. 05-1 (Ende Ost-Han): Mit Sorgfalt entferne [ich] mit Bleimännlein, Gold sowie Jade die Verfehlungen von den Verstorbenen, tilge von den Lebenden ihre Schuld 謹以鉛（鉛）人、金玉爲死者解適，生人除罪過.

Auffällig ist, dass die Wörter *zui* 罪 und *zhe* 適 („Verfehlung“) einander gegenübergestellt werden, was demonstriert, dass ihre Wortfelder ähnlich sind. Das Synonym von *zui* 罪 ist *guo* 過, das in weiteren grabschützenden Texten auftaucht.

T. 14 (153 n. Chr.): ... damit die Verstorbenen keine [Verfehlungen] und die Lebenden keine Schuld haben. Nachdem ..., [sollen]... die Verfehlungen und die Schuld von Atong und der Tochter von Xian [getilgt werden] 死人無□{適}, 生人無過。蘇□之後，生□□□人阿銅、憲女適過□□.

T. 25 (172 n. Chr.): Der Verstorbene soll seiner Ehefrau und seinen Kindern keinen Schaden mehr zufügen, er [selbst] soll ohne Schuld und Verfehlungen sein 無害妻子，無責（債）無過.

In den genannten zwei Beispielen ist *guo* 過 gleichbedeutend mit den Wörtern *zhe* 適 und *ze* 責. So taucht *ze* ebenfalls in mehreren grabschützenden Texten auf.

H. 01-1 (79 n. Chr.): Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein 生人不負責（債），死人毋適.

H. 01-2: Die Lebenden sollen ohne Schuld sein, die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein 生人不負責（債），死人不負適.

H. 01-9: Die Verstorbene soll ohne Verfehlungen sein, die Lebenden sollen ohne Schuld sein 死者不負適，生者毋責（債）.

Z. 01 (182 n. Chr.): Ihm sollen nicht absichtlich Hindernisse in den Weg gelegt werden. Auch soll er [die Hinterbliebenen] nicht mehr auf die Rückzahlung der Schuld drängen 無得苛止，無責（債）□□.

Z. 02 (Ende Ost-Han): Ihm [sollen] nicht absichtlich Hindernisse in den Weg gelegt werden. Auch soll [er die Hinterbliebenen] nicht mehr auf die Rückzahlung der Schuld drängen 無□{得}苛止，無責（債）□□.

Z. 03-2 (Ende Ost-Han): ... wurde Zhao Zigao von einem Unglück getroffen und ist abrupt verstorben. Er soll [die Hinterbliebenen] nicht auf die Rückzahlung der Schuld drängen 趙子高暴死，莫相責.

T. 25 (172 n. Chr.): Der Verstorbene soll seiner Ehefrau und seinen Kindern keinen Schaden mehr zufügen, er [selbst] soll ohne Schuld und Verfehlungen sein. ... Dem Verstorbenen soll keine Schuld auferlegt werden 無害妻子，無責（債）無過... 無責死人.

N. 06-1 (Ende Ost-Han): Aqiu und die anderen Verstorbenen sollen seine Ehefrau, Kinder, Enkelkinder, Neffen, Brüder sowie die Beteiligten [des Totenrituals] nicht auf die Rückzahlung der Schuld drängen 死者阿丘等無責妻子、" {子}孫、姪弟、賓昏.

In diesen Beispielen ist *ze* 責 als „Schuld“ oder „jemandem Schuld auferlegen“ zu deuten. Hier handelt es sich bei der „Schuld“ um ein Synonym für *zhe* 適 („Verfehlung“). Demzufolge lassen sich ihre Synonyme *guo* 過 und *zui* 罪 in den grabschützenden Texten ebenfalls als „Schuld“, und zwar als ein Synonym für „Verfehlung“, interpretieren.

In welchem Zusammenhang steht aber die Schuld oder Verfehlung (*zui* 罪, *guo* 過, *zhe* 適 und *ze* 責) mit dem Tod? Nach Ansicht von Liu werden zwei Todesursachen in grabschützenden Texten genannt: die Infektionskrankheit und die Schuld *zuizhe* 罪謫. Ihm zufolge ist daraus zu schließen, dass in der Han-Zeit der Glaube weite Verbreitung fand, dass der Verstorbene bei seinem Tod oft eine bestimmte Form von Schuld auf sich lädt, oder dass der Tod durch die bereits zu Lebzeiten aufgeladene Schuld verursacht wurde.¹⁸⁴ Da diese Fragestellung bislang kaum erörtert wurde, ist es sinnvoll, sich noch einmal die in grabschützenden Texten erwähnten Todesursachen zu vergegenwärtigen:

T. 08 (135 n. Chr.): ... dass Wang Juzi am Tag Jiayu verstorben ist. Sein Todestag ist ungünstig und steht in unglücklicher Verstrickung mit seinen Vorfahren 王巨子以甲戌死，時日□□{不良}，死日不吉，重復先故□.

T. 02-2 (147 n. Chr.): Diejenigen, deren Namen zusammen mit deinem Namen im gleichen Namensverzeichnis [der Verstorbenen] eingetragen sind, würden an

184 Liu Yi 2016, 338.

demjenigen Tag sterben, der mit deinem Todesjahr oder deinem Todesmonat oder deinem Todestag oder deiner Todesstunde verstrickt ist 等汝名借（籍），或同歲月重復鉤校日死，或同日時重復鉤校日死。

B. 02 (161 n. Chr.): Die Ehefrau von Zhong Zhongyou aus dem Dorf Changfu in der Verbandsgemeinde Yanren im Kreis Pingyin ist aufgrund ihres unglücklichen Schicksals früh verstorben 今平陰偃人鄉葭富里鍾仲游妻薄命蚤（早）死。

T. 27 (174 n. Chr.): ... der Verstorbene, Zhang Shujing, aufgrund seines unglücklichen Schicksals früh verstorben ist und ins Grab, in die Unterwelt, heimkehren soll 但以死人張叔敬薄命蚤（早）死，當來下歸丘墓。

Z. 01 (182 n. Chr.): Der ehemalige Präfekt der Präfektur Taiyuan, Liu Gongze aus dem Dorf Bocheng, Verbandsgemeinde Zhusuo, Kreis Puyin, Fürstentum Zhongshan, ist [aufgrund seines unglücklichen Schicksals] früh verstorben □{故}大（太）原大（太）守中山蒲陰助所博成里劉公□{則}□□{薄命}早死。

N. 24 (Ende Ost-Han): [Der Verstorbene] ... Zhu ist gewiss wegen seines eigenen unglücklichen Schicksals früh verstorben □□□□□□主涼自薄命蚤（早）□{死}。

B. 07 (Ende Ost-Han): Seitdem du vorletztes Jahr unglücklich verstorben bist, sind alle Hinterbliebenen der Familie bis heute betrübt und beweinen dich endlos 前年枉死，延至今茲，家室悲傷，哭無解休。

B. 08 (Ende Ost-Han): Liu Boping, dessen ehemaliger Herkunftsort das Dorf Dongjun der Verbandsgemeinde Luodong war, ist wegen seines unglücklichen Schicksals früh [verstorben] und soll [hier bestattet werden]. [Er] konnte nicht von der Medizin geheilt werden, [weil] sein Geburtsjahr und sein Geburtsmonat mit der Todeszeit eines bösen Geistes verstrickt waren, sodass das [böse Qi] des Geistes in seinen Körper einfluss. Sie kehrten [deswegen] zusammen ins Grab zurück 前雒東鄉東郡里劉伯平薄命蚤（早）□{死}... 醫藥不能治，歲（歲）月重復，適與同時魅鬼尸注，皆歸墓丘。

Z. 03-1 (Ende Ost-Han): Wegen der Verstrickungen mit der Erde und dem Himmel wurde Zhao Zigao von einem Unglück getroffen und ist abrupt verstorben 犯地適得天央，趙子高暴死。

In den obigen Beispielen werden mehrere Todesursachen genannt: 1. Verstrickung *chongfu* 重復 mit einem unglücklichen Todestag; 2. Frühzeitiger Tod aufgrund des unglücklichen Schicksals des Verstorbenen; 3. Verstrickung mit einem bösen Geist *zhu* 注.

In der Phrase „wegen seines eigenen unglücklichen Schicksals früh verstorben 薄命早死“ wird keine genaue Todesursache genannt, daher ist sie lediglich als ein feststehender Ausdruck anzusehen, der wohl mit Nachdruck darauf hinweisen soll, dass die Hinterbliebenen nichts mit dem Tod des Verstorbenen zu tun haben. Die anderen Todesursachen, *chongfu* und *zhu*, hängen eng miteinander zusammen, wie das Beispiel von Liu Boping (B. 08) zeigt. Ein böser Geist greift nicht willkürlich einen Lebenden an und verursacht dadurch seinen Tod, sondern nur wenn eine zeitliche Verstrickung zwischen dem Lebenden und dem Geist besteht. Mithilfe der Zahlenkunst wird der tödliche Angriff des bösen Geistes als Todesursache vorhersagbar.¹⁸⁵ So kann der Name des bösen Geistes durch mathematische Berechnungen festgestellt werden und dieser dadurch vertrieben werden, wie das folgende Beispiel zeigt.

H. 02-1 (Ende Ost-Han): Derjenige, der am Tag Yisi verstirbt, verwandelt sich in einen Geist namens Tianguang. [Ich,] der Geistermeister des Himmlischen Herrn weiß bereits deinen Namen[, Tianguang] 乙巳日死者，鬼名為天光，天帝神師已知汝名.

Aus den oben genannten grabschützenden Texten kann jedoch nicht alleine geschlossen werden, dass nach damaliger Vorstellung die Schuld zwangsläufig zum Tod führt. Der Tod hat jedoch Konsequenzen und kann zu Schuld und Verfehlung des Verstorbenen führen.

T. 16 (156 n. Chr.): Da sich sein Todestag und seine Todesstunde sich mit den [Hinterbliebenen] in [unglückseliger] Verstrickung befinden, sind die Daten [seiner Todeszeit] und die Daten der Hinterbliebenen des Hauses im selben Namenverzeichnis [der Verstorbenen] in gegenseitiger Verstrickung registriert 死日時重復，年命與家中生人相拘籍.

185 Nach Ansicht von Schwartz bilden Götter in der intellektualisierten Kosmologie des alten China ebenso wie andere Dinge eine Kette der Ordnung innerhalb des Universums. Gemäß dieser Kosmologie werden den Göttern bestimmte Funktionen zugeschrieben (Schwartz 1985, 372). Poo ist der Meinung, dass der Volksglaube im alten China weder über jene mysteriösen Elemente verfügt, die in der Religion des antiken Griechenland und Rom eine dominante Rolle spielen, noch eine Offenbarung in der Tradition des Judentums bzw. Christentums besitzt. Im Gegensatz dazu basiert im chinesischen Volksglauben der Umlauf des Universums auf verschiedenen Systemen von Zeit und Raum. Da die Systeme durch Kalkulation vorhersagbar sind, kann der Gläubige ein für ihn günstiges System auswählen, um sein Schicksal zu beeinflussen (Poo Mu-chou 2007, 237–238).

T. 20 (166 n. Chr.): [Der Verstorbene] soll nicht seiner Mutter [wegen der unglücklichen Verstrickung] Schaden bringen, auch nicht ... Schaden bringen, nicht seinem jüngeren Bruder Schaden bringen, auch nicht seinen Söhnen Schaden bringen, auch nicht seinen Enkeln Schaden bringen, auch nicht seiner Frau Schaden bringen, auch nicht seiner Tochter Schaden bringen, nicht seine ... Schaden bringen 不得復母，亦不□□□□□□{不得復}弟，亦不復子，亦不得復孫，□□□□{亦不得復}婦，亦不得復女，不得復孫.

T. 23 (170 n. Chr.): ... das Grab sich im ungünstigen *po*-Zustand im Verhältnis zu den Positionen des Jahresgottes Sui oder des Monatsgottes Yue befindet, was dem [neu] Bestatteten Verfehlungen [in der Unterwelt] verursachen könnte 歲月破煞，□□□葬者得適.

T. 27 (174 n. Chr.): Deswegen biete [ich] jetzt die Medizin zur Auflösung der [unglücklichen] Verstrickungen dar, damit künftig keine [unglücklichen] Todesfälle bei den Nachkommen [des Verstorbenen] stattfinden 今故進上復除之藥，欲令後世無有死者.

T. 29 (176 n. Chr.): Das von der neuen Bestattung verursachte Unglück soll seine Wirkung nicht entfalten 後葬之殃，勿令伐作.

Z. 01 (182 n. Chr.): ... waren sein Todestag und seine Todesstunde ungünstig. ... [Ich] entferne alle vom Grab und der Bestattung herrührenden [Verstrickungen] und tilge [alle] Verfehlungen 或有□□□{死日不}良時不吉。... 絕墓葬□，□適除解.

N. 06-1 (Ende Ost-Han): Die durch die Bestattung verursachte Beleidigung des Grabgottes und des Grabseniors, die [den Lebenden] Unglück bringt, soll heute zurückgenommen werden 葬（葬）犯墓神、墓伯，行利不便，今日移別.

N. 18 (Ende Ost-Han): Sein Todestag und seine Todesstunde waren ungünstig. ... Die Lebenden und die Verstorbenen sollen bis zu ihrem Ende einander keinen Schaden mehr zufügen " {死}日不吉，時不良... 生人死人至老不得復相防.

B. 07 (Ende Ost-Han): Yuanyan, du bist eine ehrenwerte Person. Warum kehrst du dennoch [immer wieder zu den Lebenden] zurück [und verursachst auf diese Weise weiteres Unglück] 元延甚質，復來何來.

S. 02-2 (Ende Ost-Han): ... dass der Bestattete [des Hauses] Liu [von seinem alten] Grab zum neuen Wohnsitz umziehen wird, was seinen Nachkommen Unglück bringen [könnte]. ... damit [die Verstrickungen zwischen den Hinterbliebenen und deren] Vorfahren durch den Vertrag abgetrennt werden und so keine [unglücklichen] Todesfälle in den kommenden Generationen mehr stattfinden können 移 塋 (葬) 易居, 子孫不譽 (豫) ... 與祖決卷 (券), 轉世無有死者.

Anhand der obigen Beispiele lassen sich die unglückseligen Folgen des Todes in mehrere Gruppen klassifizieren: 1. Der unglückselige Todestag führt zur Verstrickung zwischen dem Verstorbenen und den Hinterbliebenen; 2. Die Errichtung des Grabes oder die Bestattung bringt das Unheil; 3. Der Verstorbene bringt in Form böses Geistes den Hinterbliebenen Unheil.

Den Glaubenshintergrund der ersten und der zweiten Gruppe bilden die Tabuvorschriften der kalendarischen Geister. Die Verjagung des bösen Geistes der dritten Gruppe scheint zwar dem Bereich der schwarzen Magie anzugehören, dennoch findet sie immer noch in der Tradition der Zahlenkunst statt, wie anhand des Diagramms *sishi tu* 死失圖 aus dem Grab M8 bei Kongjiapo und des grabschützenden Holztäfelchens aus dem Kreis Gaoyou (H. 02) ersichtlich wird. Demzufolge werden sowohl die Todesursache als auch die Konsequenzen des Todes in den grabschützenden Texten im Rahmen der Zahlenkunst erklärt. Beide Aspekte unterscheiden sich somit von der daoistischen Vorstellung von Schuld, die ihre Ursache in unmoralischen Handlungen hat.

Auf der Basis der obigen Diskussion lässt sich die Frage, ob grabschützende Texte als Produkte des Volksglaubens oder des Daoismus anzusehen sind, neu beantworten.

1. Das Hauptanliegen grabschützender Texte liegt in der Abwendung des aus dem Tod und der Bestattung herrührenden Unheils, sodass der Verstorbene den Hinterbliebenen keinen Schaden zufügen kann. Der frühe Daoismus hingegen bemühte sich, wie Cedzich verdeutlicht, den Verstorbenen vom Unheil zu befreien.¹⁸⁶
2. Im Kontext grabschützender Texte lässt sich das aus dem Tod oder der Bestattung herrührende Unheil vor allem mit dem Bruch der zeitlichen Tabuvorschriften oder Tabus bei der Errichtung eines Bauwerks erklären. Die Vorstellung von Schuld oder Verfehlung hat in diesem Zusammenhang nichts mit der unmoralischen Handlungen zu tun.
3. Die Kernbegriffe *chongfu* 重復, *goujiao* 鉤絞 und *zhe* 適 lassen sich eher im Rahmen der Zahlenkunst und nicht im Kontext daoistischer Klassiker deuten.
4. Der Begriff *zhu* 注, der erst seit dem Ende der Ost-Han-Zeit als Krankheit gedeutet wurde, besitzt in den grabschützenden Texten eine zweifache Bedeutung. Er lässt sich sowohl als die Infektionskrankheit als auch als die unglückliche Verstrickung

186 Cedzich 1993, 23–35.

- zwischen dem Verstorbenen und den Hinterbliebenen interpretieren. Ein Zusammenhang zwischen *zhu* und der Schuld, die ihre Ursache in unmoralischen Handlungen hat, ist in den grabschützenden Texten nicht erkennbar. Anders als von Chen angenommen¹⁸⁷, fand meines Erachtens der Übergang vom Bruch eines Tabus zur religiösen Vorstellung von Schuld in der Han-Zeit noch nicht statt.
5. Der daoistische Glaube an die „drei bösen Begierden *sanshi* 三尸“ ist in den grabschützenden Talismanen noch nicht erkennbar.
 6. Die Analyse der formalen Bestandteile der grabschützenden Texte verdeutlicht, dass es kein festgelegtes Muster gab, nach dem ein grabschützender Text strukturell verfasst werden musste. Ganz im Gegenteil, die Texte wurden sehr frei formuliert. Von einem daoistischen *shangzhang*-Text 上章 („Einreichung des Thronberichts“) ist an keiner Stelle die Rede.
 7. Der oberste Gott trägt in den grabschützenden Texten keine einheitliche Bezeichnung. Auch die Reihe der Beamten der Unterwelt variiert in den Texten stetig. Wie Liu darauf hinweist, fehlt in den grabschützenden Texten die Vorstellung von einem vereinheitlichten obersten Gott ebenso wie gemeinsame theoretische Grundlagen und der Verweis auf gemeinsame Organisationen des Glaubens.¹⁸⁸
 8. Grabschützende Texte sind als Produkte des Volksglaubens anzusehen. Dieser Volksglauben lässt sich jedoch nicht unter den Begriff „Religion des Himmlischen Herrn *tiandi jiao* 天帝教“ fassen. Bei ihm fehlen noch viele Elemente, die im daoistischen Kanon *Tai ping jing* aufgegriffen werden, wie z. B. die Vorstellung von Schuld, die aus unmoralischen Handlung entsteht, und die Vorstellung der „Übertragung der Schuld *chengfu* 承負“ von einem Verstorbenen auf die Lebenden.
 9. Der Ausdruck *dao zhong ren* 道中人 lässt sich nicht als „daoistische Mönche“ deuten. Nach Ansicht von Chang begannen daoistische Mönche erst am Ende der Ost-Jin-Zeit (317–420 n. Chr.) aufgrund der Tatsache, dass der Tod in der daoistischen Reinheitsvorstellung als unrein betrachtet wurde, am Bestattungsritual teilzunehmen.¹⁸⁹

187 Chen Hao 2008, 241–268.

188 Liu Yi 2005, 295–298.

189 Chang Chao-jan 2010, 27–30.

4.4 Begräbnistexte und mächtige Familien

4.4.1 Grabherren und ihre Gesellschaftsschichten

Nach der Analyse von Ch'ü lässt sich die Gesellschaft der Han-Zeit in sieben soziale Schichten aufgliedern: 1. das Kaiserliche Haus; 2. die Adligen; 3. die Beamten; 4. die Eunuchen; 5. das einfache Volk; 6. die *binke*-Gefolgsmänner („guests and retainers“); 7. die Sklavinnen.¹⁹⁰ In Bezug auf den Wirkungskreis der Magier in der Gesellschaft der Han-Zeit fasst Lin die oben genannten sieben Schichten zu drei Schichten zusammen: 1. das Kaiserliche Haus und die Adligen [und die Eunuchen]; 2. das einfache Volk und die Sklavinnen [und die *binke*-Gefolgsmänner]; 3. die Beamten.¹⁹¹

In der Qin- und Han-Zeit spielte das System der zwanzig Adelsränge 二十等爵制 eine entscheidende Rolle für die Gestaltung der sozialen Hierarchie. Das System, das in der Qin-Zeit eingeführt wurde, ist zwar auf das System der Adelsränge der Zhou-Zeit zurückzuführen, aber es war in der Qin-Zeit nun mit Kriegsverdiensten verbunden.¹⁹² In der Han-Zeit verlor es allmählich seinen militärischen Charakter und etablierte sich als ein System der sozialen Stellung. Die systematische Verleihung der Adelstitel an verschiedene soziale Schichten trug dazu bei, eine Trennung zwischen den Gesellschaftsschichten zu schaffen und zu bewahren.¹⁹³ Parallel zum System der Adelsränge bestand in der Han-Zeit das System der Beamtenränge, das insbesondere die Zuständigkeit von Beamten und deren Titel bestimmte.¹⁹⁴

Innerhalb der Beamtenschicht bildete der Rang von sechshundert Shi die Trennlinie zwischen zwei sozialen Schichten. Yan zufolge wurde denjenigen Beamten, deren Rang zwischen sechshundert Shi und zweitausend Shi betrug, undifferenziert der neunte Adelsrang *Wudafu* verliehen, während denjenigen Beamten, deren Rang unterhalb von sechshundert Shi lag, niemals ein Adelsrang höher als *Wudafu* verliehen wurde. Er ist der Meinung, dass die Beamtenschicht mit dem Adelsrang *Wudafu* der zhouzeitlichen Gesellschaftsschicht *Dafu* 大夫 entsprach, während die soziale Schicht der Beamten,

190 Ch'ü T'ung-tsu 1972, 63–159.

191 Lin Fu-shih 1988, 179–180.

192 Tu zufolge basierte das qin- und hanzeitliche System der zwanzig Adelsränge ursprünglich auf Kriegsverdiensten. Dieses System brachte eine soziale Revolution zustande (Tu Cheng-sheng 1988, 358).

193 Nach Ansicht von Nishijima wurde die Verleihung des Adelstitels von der Staatsgewalt als ein Mittel zur Etablierung einer gesellschaftlichen Hierarchie verwendet (Nishijima 2004, 447).

194 Eisenstadt zufolge herrschte in den römischen und byzantinischen Reichen jeweils ein eigenes System von *doppelten* Titeln. Ein Titel, wie z. B. *clarrissimi* im byzantinischen Reich, bezeichnete die Gesellschaftsschicht des Titelträgers. Der andere Titel bezeichnete die Zuständigkeit eines Beamten (Eisenstadt 1992, 136).

deren Rang niedriger als sechshundert Shi lag, der zhouzeitlichen Gesellschaftsschicht *Shi* 士 entsprach.¹⁹⁵

Aus diesem Grund wird die von Lin beschriebene Beamtenschicht in der vorliegenden Arbeit in zwei Gruppen eingeteilt, wobei der Rang von sechshundert Shi die Trennlinie zwischen den beiden Gruppen markiert. Dementsprechend werden die Gesellschaftsschichten der Grabherren, aus deren Gräbern Begräbnistexte oder grab-schützende Tontöpfe ausgegraben wurden, werden im Folgenden vorrangig anhand der Grabarchitektur und der Grabbeigaben in drei soziale Schichten eingeteilt: 1. die Oberschicht, die aus Mitgliedern des Kaiserlichen Hauses, Adligen und hohen Beamten besteht, deren Rang höher als oder gleich sechshundert Shi ist; 2. die Mittelschicht, die aus niederen Beamten, deren Rang weniger als sechshundert Shi beträgt, sowie Mitgliedern wohlhabender Familien besteht; 3. die Unterschicht, die aus Mitgliedern armer Familien besteht. Für die Methode der Klassifikation gibt es jedoch Einschränkungen, deshalb sind die Bedingungen ihrer Anwendbarkeit im Folgenden zu diskutieren.

1. Für die Oberschicht ist das Kriterium der Klassifikation relativ eindeutig. Wenn aus einem Grab eine Beigabe mit einer Inschrift ausgegraben wurde, die den Adelsrang oder den Beamtentitel des Grabherrn bezeichnet, lässt sich anhand von ihr leicht feststellen, ob der Grabherr der Oberschicht angehörte. Auf diese Weise können z.B. die Bestatteten, denen die Schreiben an die Unterwelt G. 01–G. 06 und die grab-schützenden Texte Z. 01–Z. 02 beigegeben wurden, der Oberschicht zugeordnet werden, während der Grabherr des Grabes M8 bei Kongjiapo (G. 07) demnach der Mittelschicht zuzuordnen ist.

Aus einigen Gräbern konnten zwar keine Beigaben mit Angaben zum Adelsrang oder Beamtentitel zutage gefördert werden, jedoch können ihre Grabherren anhand der geographischen Lage der Gräber, des Familienamens und der Bestattungszeit identifiziert werden, wie dies etwa bei den Familiengräbern von Yang Zhen, dem *taiwei*-Generalbeschützer (T. 04, T. 22), der Fall ist. Die vorrangige Identifizierung des Grabherrn anhand des Familienamens kann aber auch irreführend sein. Nach Ansicht von Du ist etwa der Grabherr des Grabes M5 beim Dorf Youxiang dadui xincun im Kreis Huayin ein Mitglied des Hauses des *situ*-Bildungsministers Liu Qi, der im Grab M1 bestattet wurde, da sein Nachname ebenfalls Liu lautet. Dem Ausgrabungsbericht zufolge befand sich das Grab M5 jedoch im Osten des Dorfes, während die anderen vier Gräber im Westen des Dorfes angelegt waren (Abb. 4-27).¹⁹⁶ Das bedeutet, die Gräber befanden

195 Yan ist der Meinung, dass das System der zwanzig Adelsränge sowohl ein System der Verdienste als auch ein System der sozialen Stellung war. Denjenigen Beamten, deren Rang zwischen sechshundert Shi und zweitausend Shi betrug, wurde der neunte Adelsrang *Wudafu* verliehen. Denjenigen Beamten, deren Rang höher als zweitausend Shi betrug, wurde der zwanzigste Adelsrang eines *che*-Marquis 徹侯 bis hin zum zehnten Adelsrang *Zuoshuzhang* 左庶長 verliehen (Yan Buke 2009, 73–74).

196 Du Baoren 1986, 45–56.

sich weit voneinander entfernt. Außerdem ist der Umfang des Grabes M5 viel kleiner als derjenige der anderen drei Gräber M1-M3. Deshalb kann der Grabherr des Grabes M5 meines Erachtens nicht der Oberschicht zugeordnet werden.

Der Grabherr des Grabes M3 bei der Verbandsgemeinde Nancaizhuang im Kreis Yanshi (N. 23) wurde aufgrund der Stele (Abb. 4-28), die in einer Grabkammer gefunden wurde, als Fei Zhi 肥致 identifiziert.¹⁹⁷ Auf der Vorderseite der rechteckigen Basis der Stele, nämlich direkt vor dem stehenden Stelenkorpus, wurden jedoch drei Kreise eingemeißelt, in denen jeweils eine Griffschale dargestellt wurde (Abb. 4-29), die als Opferschale gedient haben musste. Die eigenartige Form der Basis und die Inschrift weisen darauf hin, dass die Stele kein *muzhi* 墓誌 („ein im Grab vergrabener Epitaph“) ist. Nach Ansicht von Liu wurde die Stele von Xu Jian 許建 für den Meister Fei Zhi, der seinen Vater Xu You 許幼 in der Kunst der Unsterblichkeit unterwiesen hatte, 169 n. Chr. nach dessen (Feizhis) Tod errichtet. Die Stele wurde ursprünglich in einem Schrein zur Verehrung von Fei Zhi aufgestellt und nach dem Tod von Xu Jian ins Grab des Hauses Xu versetzt.¹⁹⁸ Anhand der Analyse der in der Inschriften vorkommenden Namen weist Liu darauf hin, dass nicht Xu Jian, sondern andere Schüler von Fei Zhi die Stele stifteten.¹⁹⁹ Die Namen der vermuteten Stifter werden jedoch nicht in der Inschrift erwähnt, was meines Erachtens bei hanzeitlichen Stelen undenkbar wäre. Aber es ist dennoch möglich, dass die Stele nicht von Xu Jian alleine, sondern von mehreren Verehrern von Fei Zhi unter der Leitung von Xu Jian gestiftet wurde. Deswegen wurde die Regel *bihui* 避諱 (in diesem Fall „die Vermeidung den Vornamen des Verstorbenen direkt zu erwähnen“), was die Namen von Xu You und Xu Jian anging, in der Inschrift nicht sehr strikt befolgt. Der Steleninschrift zufolge war das Grab das Familiengrab des Hauses Xu, in dem Herr Xu Jian, sein Vater Xu You und wohl auch Herr Fei Zhi bestattet worden sein mussten. Da Xu You ein Beamter mit dem neunten Adelsrang *Wudafu* war, lässt sich der Grabherr der Oberschicht zuordnen.

2. In einigen Fällen lässt sich der Grabherr anhand bestimmter Grabbeigaben, auch wenn sie keine Inschriften tragen, der Oberschicht zuordnen. So hatten z. B. auf die Nutzung eines Jadepanzers nur Familienmitglieder des Kaiserhauses, Fürsten und Marquis

197 Yanshi xian feizhi mu 1992, 37–42. Die Stele von Fei Zhi besteht aus einem Stelenkörper und einer Basis. Der rechteckige Stelenkörper ist am Oberteil gerundet. Die Höhe beträgt 98 cm, die Breite 48 cm, die Stärke 9,5 cm. Die Vorderseite des Stelenkörpers ist mit einem Quadratraster versehen, in das sich eine neunzeilige Kanzleischrift als Inschrift einfügt. Jede Zeile umfasst 29 Quadrate, die Gesamtzahl der Schriftzeichen beträgt 484. Am Stelenkopf ist zudem noch eine sechszeilige Inschrift in Kanzleischrift eingeschnitten. Jede Zeile umfasst 4 bis 5 Schriftzeichen, die Gesamtzahl der Schriftzeichen beträgt 28.

198 Liu Yi 2005, 523–526.

199 Liu Zhaorui 2002, 49.

einen Anspruch.²⁰⁰ Wenn also aus einem Grab Überreste eines Jadepanzers ausgegraben wurden, lässt sich der Grabherr (BM. 03, N. 31, N. 37) mit großer Sicherheit der Oberschicht zuordnen.

Anders als die Beigabe der Jadepanzer ist die Form der Grabarchitektur kein eindeutiges Kriterium für die Zuschreibung des Grabherrn zur Oberschicht. Der Umfang und die Bauweise einiger Gräber weisen zwar durchaus auf den Reichtum des Grabherrn hin, dieser ist jedoch kein eindeutiges Merkmal der Oberschicht, weil reiche Personen in der Han-Zeit nicht zwangsläufig hohe soziale Stellungen besaßen und die Schichtzugehörigkeit nicht finanziell definiert war. Daher ordne ich die Grabherren dieser Gräber mit Bedacht der Mittel- bis Oberschicht (Nr. 18, Nr. 23, N. 05, N. 11, N. 12, N. 32, N. 33, N. 38) zu.

3. Das Kriterium für die Einordnung eines Grabherrn in die Unterschicht ist ebenfalls relativ eindeutig. Wenn der Umfang eines Grabes besonders klein ist und die Beigaben sehr ärmlich sind, lässt sich der Grabherr problemlos der Unterschicht zuordnen. So waren ein grabschützender Tontopf, ein Traufziegel, ein Bronzespiegel und eine einzelne Bronzemünze die alleinigen Beigaben des Grabes M813 bei Zhongzhoulu xigongduan in der Stadt Luoyang (T. 37), das nur aus einem etwa 2 m tiefen Grabschacht und einem Ziegelsteinsarg bestand. Das Grab WWM5 (N. 42) und das Grab WNM1 nahe der westlichen Vorstadt von Luoyang (Nr. 01) wurden auf den Überresten einer alten Stadtmauer errichtet. Ihre Grabherren gehörten ebenfalls sehr wahrscheinlich zur Unterschicht.

Bei einigen Gräbern lässt sich jedoch der Grabherr alleine anhand der Grabarchitektur und den Beigaben nur schwerlich der Unterschicht zuordnen, da diese Gräber, die zumeist in Stollenbauweise und teilweise aus Ziegelsteinen errichtet wurden, in späterer Zeit von Grabräubern geplündert wurden. In diesen Fällen ordne ich die Grabherren mit Bedacht der Unter- bis Mittelschicht (wie z. B. Nr. 19, Nr. 25, Nr. 28, N. 03, N. 17) zu.

4. Zwei Kriterien können dazu dienen, den Grabherrn eines Grabes in die Mittelschicht einzuordnen. Das eine ist der Beamtentitel. So war der Grabherr des Grabes M8 bei Kongjiapo (G. 08) ein *kusefu*-Beamter 庫嗇夫, dessen Rang niedriger als hundert Shi lag. Daher lässt er sich eindeutig in die Mittelschicht einordnen. Das andere Kriterium ist der durchschnittliche Umfang des Grabes. Wenn ein vollständig mit Ziegelsteinen errichtetes Grab weder besonders groß noch klein ist, lässt sich der Grabherr aufgrund der anzunehmenden Kosten der Grabarchitektur mit relativ hoher Sicherheit der Mittelschicht zuordnen. Das zweite Kriterium kann zwar nicht die sichere Zuordnung der Gesellschaftsschicht des Grabherrn garantieren, aber statistisch gesehen, sind der Umfang und die Bauweise der Grabarchitektur durchaus ein zuverlässiges Klassifikationskriterium.

5. Im Vergleich zur Grabarchitektur sind die meisten Begräbnistexte an sich weniger hilfreich für die Einordnung der Grabherren in verschiedene soziale Schichten. So ist

200 Houhanshu, 3152.

beispielsweise der grabschützende Text für Yang Zhen (T. 04) sehr kurz: „[Die Flasche ist] in die Mitte [des Grabes zu platzieren]. Der Realgar soll den Nachkommen Glück bringen und die Kränkung der Erde beschwichtigen 中央。雄黃利子孫，安土“. Allein anhand des Textes lässt sich nicht schließen, dass der Grabherr der Oberschicht zuzuordnen ist.

Die grabschützende Inschrift für Yang Tong (T. 22) und die grabschützenden Inschriften aus dem Grab M1 bei der Fahrzeugfabrik der Stadt Luoyang (N. 07), die allesamt stark abgeblättert sind, enthalten ebenfalls keine Merkmale, die ausschließlich auf die Oberschicht verweisen würden:

T. 22: Am Tag [Guichou], dem neunten Tag des Novembers, dessen erster Tag Yisi ist, des ersten Jahres der Regierungsdevise Jianning, an dem der Gott Chu [des astrologischen Ordnungssystems Jianchu] Dienst hat, [beschütze ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, für das Haus Yang [das Grab 建寧元年十一月乙巳朔九日□□{癸醜}，直除，皇帝使者□爲煬（楊）氏之家□□□王.

N. 07-1 (M1:1): ... Die Essenz des ... überwinden ... Westen三人□精□□勝固西方□□...

N. 07-2 (M1:2): ... Renzi ... geboren壬子...下生...

Weil über die Beigaben und die Grabarchitektur der meisten Gräber, aus denen die überlieferten Begräbnistexte zutage gefördert wurden, nichts bekannt gegeben wird, lässt sich der Grabherr nicht mit Bestimmtheit einer sozialen Schicht zuordnen. Bei einigen wenigen Begräbnistexten kann jedoch geschlossen werden, dass der Grabherr nicht der Unterschicht zuzuordnen ist, da der Text in Form eines kunstvollen Gedichtes verfasst ist (N. 27) oder im Text eine mittelgroße Fläche eines Friedlandes Erwähnung findet (K. 05, K. 08, K. 09, K. 10, K. 11). Beim Landkaufvertrag für Wu Mengzi (K. 03) lässt sich der Grabherr aufgrund der enormen Größe des Friedlandes und des kostbaren Textträgers, nämlich Jade, sogar der Oberschicht zuordnen.

Auf der Basis der obigen Überlegungen wird die Schichtzugehörigkeit der Grabherren, aus deren Gräbern Begräbnistexte oder grabschützende Tontöpfe, Bleimännlein oder Siegel zutage gefördert wurden, in Tabelle 64 veranschaulicht.²⁰¹

Aus der obigen Tabelle lässt sich die folgende Statistik (siehe Tabelle 65 und Diagramm 9) über die Gesellschaftsschichten der Grabherren erstellen:

201 Die Grabherren der betroffenen Gräber wurden hauptsächlich anhand der Beschreibung der Grabarchitektur und der Auflistung der Beigaben in verschiedene Gesellschaftsschichten eingeordnet. Für Einzelheiten der Diskussion hierzu siehe die jeweiligen Anhänge im Band II (G. 01–Z. 03).

Die Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit

Tabelle 64. Grabherr und dessen Gesellschaftsschicht der Gräber mit Begräbnistexten oder grab-schützenden Tontöpfen, Bleimännlein oder Siegeln

Nr.	Grabherr	G.	Nr.	Grabherr	G.
G. 01	Hui 恚, Mutter von Chang 昌 mit dem [neunten] Adelsrang <i>Wudafu</i>	O	T. 07	das Haus Tang 唐	M
G. 02	Yan 燕, Witwe des <i>guannei</i> -Marquis	O	T. 08	Wang Juzi 王鉅子	M
G. 03	Sohn von Li Cang 利蒼, dem Minister des Königreiches Changsha	O	T. 09	/	?
G. 04	Jing 精, Witwe des <i>guannei</i> -Marquis	O	T. 10	Wang A... 王阿□	U/M
G. 05	Sui 遂 mit dem [neunten] Adelsrang <i>Wudafu</i>	O	T. 11	das Haus ... □氏之家	M
G. 06	Zhang Yan 張偃 mit dem [neunten] Adelsrang <i>Wudafu</i>	O	T. 12	das Haus ... □氏之家	M
G. 07	<i>kusefu</i> -Beamter Pi 庫嗇夫辟	M	T. 13	/	?
G. 08	Wang Fengshi 王奉世	M	T. 14	Atong 阿銅 und die Tochter von Xing Xian 刑憲女	M
G. 09	/	M	T. 15	/	U/M
G. 10	Tian Shengning 田升寧	U/M	T. 16	Cheng Taochui 成桃椎	?
G. 11	Zhang Bosheng 張伯升	M	T. 17	Liu Mengling 劉孟陵	M/O
G. 12	...ning □寧	U/M	T. 18	/	M
K. 01	Yao Xiaojing 姚孝經	M/O	T. 19	Han Fuxing 韓祔興	?
K. 02	Die Eltern von sechs Brüdern 昆弟六人	M/O	T. 20	/	M
K. 03	Wu Mengzi 武孟子	O	T. 21	Cheng Bei 成貝 und ...mei □美	M
K. 04	Ma Weijiang 馬衛將	M/O	T. 22	Yang Tong 楊統, Minister des Königreiches Pei	O
K. 05	Wang Weiqing 王未卿	M/O	T. 23	Sun Zhao... 孫趙□	M
K. 06	Sun Cheng 孫成, der erwachsene Sklave der Behörde Zuojunjiu	M/O	T. 24	/	?
K. 07	Liu Yuantai 劉元臺	M/O	T. 25	Zhong Zhongkai 種仲開	?
K. 08	Cao Zhongcheng 曹仲成	M/O	T. 26	Chen Shujing 陳叔敬 und andere [hier Bestattete]	?
K. 09	Fan Lijia 樊利家	M/O	T. 27	Zhang Shujing 張叔敬	M/O
K. 10	Frau Fang Taozhi 房桃枝	M	T. 28	das Haus Song 宋	?
K. 11	...qing □□卿	M/O	T. 29	Xu Wentai 胥文台	M/O
K. 12	Herr ... Mengshu □孟叔	M/O	T. 30	... Shouyi 守一	U/M
T. 01	/	?	T. 31	das Haus Duan 段	?
T. 02	das Haus Jia 加	M	T. 32	... Wangdeng 王等	U/M
T. 03	/	M	T. 33	/	?
T. 04	Yang Zhen 楊震, ehemaliger <i>taiwei</i> -Generalbeschützer	O	T. 34	Azhu 阿屬 des Hauses Liu 劉	M
T. 05	/	?	T. 35	/	U/M
T. 06	Cao Bolu 曹伯魯	M	T. 36	/	?
			T. 37	/	U
			T. 38	/	?
			T. 39	das Haus Wang 王	M

Tabelle 64 (Fortsetzung)

Nr.	Grabherr	G.	Nr.	Grabherr	G.
H. 01	Xuning 序寧, Mutter des Hauses Tian 田	M/O	Nr. 01	/	U
H. 02	/	M	Nr. 02	/	M
B. 01	Yuan Xiaoliu 袁孝劉	?	Nr. 03	/	M
B. 02	Ehefrau des Herrn Zhong Zhongyou 鍾仲游妻	M	Nr. 04	Mitglieder des Kaiserhauses oder eines Marquis	O
B. 03	/	?	Nr. 05 M11	/	M
B. 04	Wang Dang 王當, sein jüngerer Bruder Zhiyu und sein Vater Yuanxing	M/O	Nr. 05 M14	/	M
B. 05	Dai Ziqi 戴子起	M	Nr. 05 M21	/	U
B. 06	Su Shushan 蘇叔山	M	Nr. 05 M23	/	M
B. 07	Yuanyan 元延	M	Nr. 05 M29	/	U
B. 08	Liu Boping 劉伯平	?	Nr. 05 M30	/	M
B. 09	/	?	Nr. 05 M50	/	M
B. 10	das Haus Cheng 程	?	Nr. 05 M80	/	U
S. 01	/	?	Nr. 05 M87	/	M
S. 02	Liu Houshe 劉侯社, Liu Yuan... 劉元□	M/O	Nr. 05 M102	/	M
S. 03	... Wang... □王□	M/O	Nr. 06	/	M
S. 04	das Haus Chi 遲	M/O	Nr. 07	/	M
Z. 01	Liu Gongze 劉公則, der ehemalige Präfekt der Präfektur Taiyuan	O	Nr. 08	/	M
Z. 02	Zeng Qian 甄謙, der ehemalige Magistrat des Kreises Maoling	O	Nr. 09	/	M
Z. 03	Zhao Zigao 趙子高	U/M	Nr. 10	/	M
BM. 01	/	?	Nr. 11	/	U/M
BM. 02	/	M	Nr. 12	/	M
BM. 03	Mitglieder des Kaiserhauses	O	Nr. 13	/	U/M
BM. 04	/	?	Nr. 14	/	U/M
BM. 05	/	?	Nr. 15	/	U/M
Y. 2-4	/	M	Nr. 16 M143	/	U/M
Y. 2-5	/	U/M	Nr. 16 M144	/	U/M
			Nr. 16 M161	/	U/M
			Nr. 16 M1035	/	M
			Nr. 16 M1038	/	M
			Nr. 16 M1039	/	U/M
			Nr. 17	/	M
			Nr. 18	/	M/O

Die Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit

Tabelle 64 (Fortsetzung)

Nr.	Grabherr	G.	Nr.	Grabherr	G.
Nr. 19	/	U/M	N. 18	Guo Boyang 郭伯陽	M
Nr. 20	/	M	N. 19	/	M
Nr. 21	/	U/M	N. 20	/	U/M
Nr. 22	/	M	N. 21	das Haus Zhang	M
Nr. 23	/	M/O	N. 22	/	?
Nr. 24	/	M	N. 23	Xu You 許幼 mit Adelsrang Wudafu	O
Nr. 25	/	U/M	N. 24	...zhu 主	?
Nr. 26	/	M	N. 25	/	?
Nr. 27	/	U/M	N. 26	das Haus Zhang 張	?
Nr. 28	/	U/M	N. 27	das Haus Wang 王	M/O
Nr. 29	/	M/O	N. 28	/	U/M
Nr. 30	/	?	N. 29	/	M
Nr. 31	/	M/O	N. 30	/	?
N. 01	/	?	N. 31	ein Mitglied des Kaiserhauses oder ein Marquis	O
N. 02	Lü ... 閻□□	?	N. 32	/	M/O
N. 03	/	U/M	N. 33	/	M/O
N. 04	/	U	N. 34	/	M
N. 05	Zongjun 宗君, Mutter des Hauses Yang 楊	M/O	N. 35	/	M
N. 06	Aqui 阿丘, Sui Fang 睢方	M	N. 36	/	U/M
N. 07	Mitglied des kaiserlichen Hauses oder ein Maquis	O	N. 37	Familienmitglieder des Fürsten des Fürstentums Rencheng	O
N. 08	/	?	N. 38	/	M/O
N. 09	Wen Shan 文山, Wen Qiang 文薑	U/M	N. 39	/	M
N. 10	/	?	N. 40	/	U/M
N. 11	/	M/O	N. 41	/	U/M
N. 12	/	M/O	N. 42	/	U
N. 13	/	U	N. 43	/	?
N. 14	/	U/M	N. 44	/	?
N. 15	/	?	Gesamtzahl der Gräber: 178		
N. 16	/	M			
N. 17	/	U/M			

G. = Gesellschaftsschicht; O = Oberschicht; M = Mittelschicht; U = Unterschicht

Tabelle 65. Statistik der Gesellschaftsschichten der Herren der Gräber mit Begräbnistexten oder grabschützenden Tontöpfen, Bleimännlein oder Siegeln

Gesellschaftsschicht	U	U/M	M	M/O	O	?	
Anzahl der Gräber	8	31	57	30	17	35	Gesamtzahl: 178

Hieraus sind die folgenden Schlussfolgerungen zu ziehen:

1. Die Verwendung von Begräbnistexten, grabschützenden Tontöpfen oder Bleimännlein im Grab wurde von allen Gesellschaftsschichten praktiziert. Deswegen handelt es sich hierbei um eine volkstümliche Bestattungssitte, die nicht nur in einer bestimmten sozialen Schicht Verbreitung fand.

2. Da die geographische und die zeitliche Verteilung der drei Hauptgattungen der Begräbnistexte nicht identisch sind, lässt sich die Analyse der Gesellschaftsschichten bei ihnen jeweils separat vornehmen. Die sozialen Schichten der Grabherren, aus deren Gräber die zwölf erhaltenen Schreiben an die Unterwelt zutage gefördert wurden, sind z. B. wie folgt verteilt (siehe Diagramm 10): Oberschicht (6), Mittelschicht (4), Mittel- bis Unterschicht (2).

Offenbar spielte die Oberschicht bei der Verbreitung der Schreiben an die Unterwelt eine entscheidende Rolle. Denn es überwiegt nicht nur die Anzahl der Gräber der Oberschicht (G. 01–G. 06), sondern es sind diese auch zeitlich früher als die Gräber der niederen sozialen Schichten (G. 07–G. 12) zu datieren. Dies weist darauf hin, dass die Bestattungssitte Schreiben an die Unterwelt zu verwenden, von der Oberschicht eingeführt wurde und sich später in den anderen sozialen Schichten verbreitete.

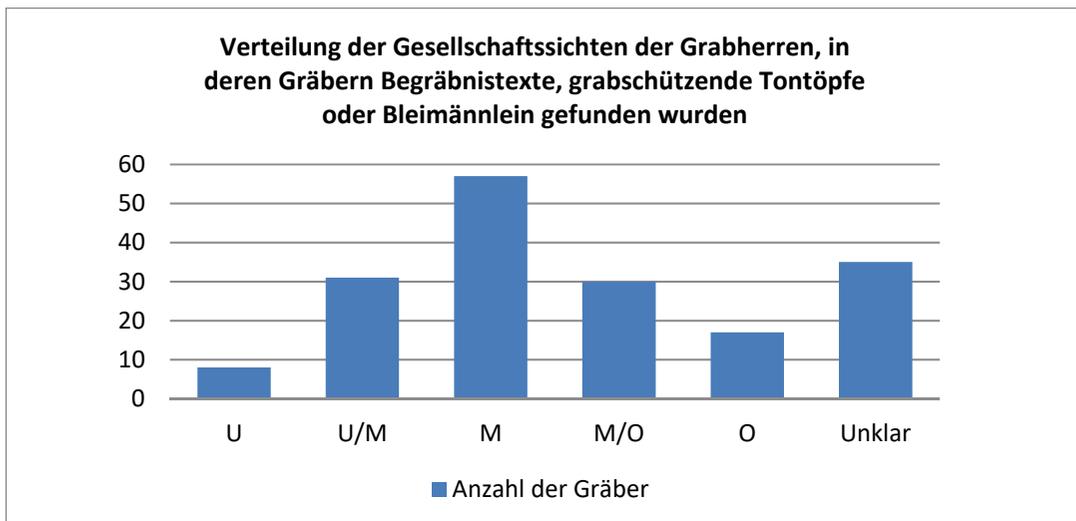


Diagramm 9. Verteilung der Gesellschaftsschichten der Herren der Gräber mit Begräbnistexten oder grabschützenden Tontöpfen, Bleimännlein oder Siegeln

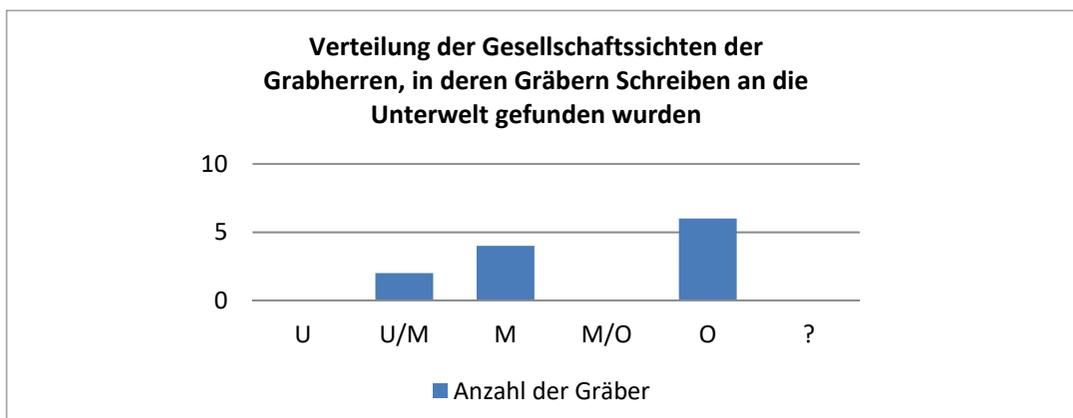


Diagramm 10. Verteilung der Gesellschaftssichten der Herren der Gräber mit Schreiben an die Unterwelt

3. Die sozialen Schichten der Grabherren, in deren Gräbern Landkaufverträge gefunden wurden, sind wie folgt verteilt: Oberschicht (1), Mittel- bis Oberschicht (10), Mittelschicht (1). Zwar kann die soziale Schicht der meisten Grabherren nicht mit Bestimmtheit festgestellt werden, jedoch ist wiederum stark anzunehmen, dass die Verwendung von Landkaufverträgen nicht in der Unterschicht, sondern in der Mittelschicht und Oberschicht Verbreitung fand.

4. Grabschützende Texte fanden in breiteren sozialen Schichten Verwendung, wie Tabelle 66 und Diagramm 11 aufzeigen.

Tabelle 66. Statistik der Gesellschaftsschichten der Herren der Gräber mit grabschützenden Texten, Siegeln, Tontöpfen oder Bleimännlein

Gesellschaftsschicht	U	U/M	M	M/O	O	?	
Anzahl der Gräber	8	29	45	20	10	35	Gesamtzahl: 154

Anders als Schreiben an die Unterwelt und die Landkaufverträge, fanden grabschützende Texte und Tontöpfe auch in der Unterschicht Verbreitung. Die Prozentzahl der Gräber, deren Grabherren der Unterschicht, Mittelschicht oder Unter- bis Mittelschicht zuzuordnen sind, beträgt 53,2%. Dies weist darauf hin, dass die Verbreitung grabschützender Texte, Siegel, Tontöpfe und Bleimännlein nicht nur in der Oberschicht, sondern auch in der Unter- und Mittelschicht erfolgte. Daher kann die Ansicht von Zhang, dass ihre Verwendung *nicht* als Praxis des Volksglaubens anzusehen ist, zu Recht in Frage gestellt werden.²⁰²

²⁰² Zhang Xunliao 1996, 261.

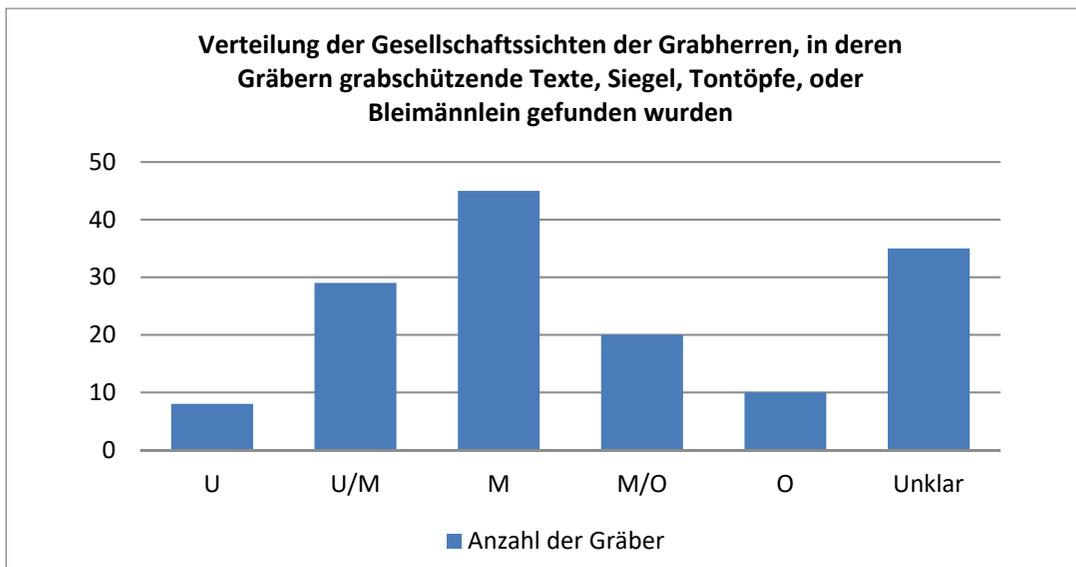


Diagramm 11. Verteilung der Gesellschaftsschichten der Herren der Gräber mit grabschützenden Texten, Siegeln, Tontöpfen oder Bleimännlein

Die Prozentzahl der Gräber, deren Grabherren der Oberschicht bzw. der Mittel- bis Oberschicht zuzuordnen sind, beträgt 19,5 %. Dies macht deutlich, dass grabschützende Texte keinesfalls nur die Glaubensvorstellungen der niederen sozialen Schichten widerspiegeln. Folglich ist die Ansicht von Seidel, dass grabschützende Texte, Talismane und Landkaufverträge hauptsächlich den Glauben des einfachen Volkes und nicht denjenigen der Kreise am Kaiserhofs und der Literaten widerspiegeln²⁰³, ebenfalls in Frage zu stellen.

5. Ausgenommen die 35 Gräber, bei denen sich die Gesellschaftsschicht der Grabherren nicht feststellen lässt, weist die Verteilung der sozialen Schichten der Grabherren der übrigen 119 Gräber, aus denen grabschützende Texte, Siegel, Tontöpfe oder Bleimännlein zutage gefördert wurden, eine annähernd ovale Kurve auf, d.h. die Anzahl der Grabherren aus der Mittelschicht ist am größten. Anzunehmen ist, dass die Unterschicht in der Ost-Han-Zeit zahlenmäßig nicht weniger Personen umfasst hat als die Mittelschicht. Jedoch verursachten einerseits wiederholte Ausbrüche von Epidemien und Naturkatastrophen eine ständig wachsende Menge an obdachlosen Familien, deren Anzahl zu manchen Zeiten mehrere hunderttausend betrug.²⁰⁴ Andererseits hatte die zunehmende Aneignung von Grund und Boden durch mächtige Familienclans die gravierende Folge, dass immer mehr verarmte Bauern und ihre Familienmitglieder Sklaven

203 Seidel 1987, 27–28.

204 Wang Zijin 2006a, 89–90.

oder Sklavinnen von mächtigen Familienclans wurden.²⁰⁵ Deshalb war die Anzahl der Grabherren der Unterschicht, deren Gräbern die genannten Objekte beigegeben wurden, verhältnismäßig gering. Dies weist darauf hin, dass die Verwendung grabschützender Texte, Siegel, Tontöpfe und Bleimännlein offenbar eine Bestattungssitte war, die nicht aus der Unterschicht hervorging. Ebenfalls ist anzunehmen, dass diese Sitte (der Verwendung der genannten Objekte), ähnlich wie die Sitte Schreiben an die Unterwelt und Landkaufverträge bei der Bestattung zu verwenden, wohl zunächst in der Mittel- und Oberschicht Verbreitung fand und erst später von der Unterschicht nachgeahmt wurde.

Diese These wird auch durch die Analyse der Grabherren gestützt, deren Gräbern die frühesten grabschützenden Texte beigegeben wurden. Frau Xuning, für die der erste überlieferte grabschützende Text (H. 01) verfasst wurde, kann z. B. wohl kaum der Unterschicht zugeordnet werden, da die Kosten für die Durchführung mehrmaliger Rituale, bei denen Magier Gebete an verschiedene Götter verrichteten, nicht von einer armen Familie zu tragen waren. Über die soziale Schicht der Bestatteten, für die der erste genau datierbare grabschützende Tontopf angefertigt wurde (T. 01), ist zwar nichts bekannt, aber der Grabherr des Hauses Jia, dem der zweite genau datierbare grabschützende Tontopf beigegeben wurde (T. 02-1), ist aufgrund des Umfangs des Grabes und der Grabbeigaben sehr wahrscheinlich der Mittelschicht zuzuordnen. Auch die Grabherren der Gräber M24 bei Xihuatan (T. 03) und M2 bei Diaojiao (T. 04), aus denen jeweils der dritte und vierte genau datierbare grabschützende Tontopf ausgegraben wurden, sind ebenfalls jeweils der Mittel- und Oberschicht zuzuordnen.

6. Aufgrund von 178 Gräbern, aus denen Begräbnistexte, grabschützende Tontöpfe oder Bleimännlein zutage gefördert wurden, ist es durchaus angebracht, bereits von einer Bestattungssitte zu sprechen. Verglichen mit der Gesamtzahl der bereits ausgegrabenen hanzeitlichen Gräber²⁰⁶, ist diese Anzahl jedoch gering. Deshalb vertritt Lu die Ansicht, dass die Verwendung von Begräbnistexten keinesfalls als weitverbreitete Sitte anzusehen ist, sondern vielmehr einen Sonderfall darstellt.²⁰⁷ Angesichts des großen Territoriums des Han-Imperiums und der kulturellen Unterschiede zwischen seinen verschiedenen Regionen erscheint es selbstverständlich, dass wohl kaum eine bestimmte Bestattungssitte in allen Teilregionen gleichermaßen Verbreitung fand. Aber die weite geographische Verbreitung grabschützender Texte und Siegel weist darauf hin, dass ihre Verwendung nicht nur eine lokale Praxis war, sondern in mehreren kulturell entwickelten Regionen Nordchinas populär war und von dort in andere Regionen gelangte.²⁰⁸

205 Zou Ji-wan 1981, 137–138.

206 Poo erstellt eine Statistik über 4642 hanzeitliche Gräber, deren Ausgrabungsberichte vor 1993 veröffentlicht wurden (Poo Mu-chou 1993, 78).

207 Lu zufolge wurden etwa zehntausend hanzeitliche Gräber bis heute zutage gefördert (Lu Xiqi 2014, 66).

208 Für die Diskussion der geographischen Verteilung der Begräbnistexte siehe Kapitel 4.1.1.

In den drei Gebieten, in denen die meisten grabschützenden Texte und Tontöpfe zutage gefördert wurden, nämlich im Chang'an-Gebiet, im Luoyang-Gebiet und in der Präfektur Hongnong, ist der Anteil der Gräber mit diesen Objekten nicht gering. Unter den 134 hanzeitlichen Gräbern, die in 1950er Jahren in Shaogou, einem Stadtteil von Luoyang, ausgegraben und genau datiert wurden, sind 29 Gräber auf die Ost-Han-Zeit zu datieren.²⁰⁹ Unter Letztgenannten wurden wiederum in acht Gräbern grabschützende Tontöpfe gefunden.²¹⁰ Unter den 46 hanzeitlichen Gräbern, die 1956 bei Liujiaqu im Kreis Shaan ausgegraben wurden, sind 44 auf die Ost-Han-Zeit zu datieren.²¹¹ Unter ihnen wurden wiederum in 15 Gräbern grabschützende Tontöpfe gefunden.²¹² Unter den 98 osthänzeitlichen Gräbern, die im Jahr 2000 in der Stadt Xi'an zutage gefördert wurden, wurden in 24 Gräbern grabschützende Tontöpfe gefunden.²¹³ Der prozentuale Anteil der Gräber mit grabschützenden Tontöpfen an den drei Ausgrabungsorten wird in Tabelle 67 aufgelistet.

Tabelle 67. Prozentuale Anteile der Gräber mit grabschützenden Töpfen an den Ausgrabungsorten bei Shaogou, Liujiaqu, Xi'an

Ausgrabungsort	Shaogou	Liujiaqu	Stadt Xi'an
Anzahl der Gräber der Ost-Han-Zeit	29	44	98
Anzahl der Gr. m. g. T.	8	15	24
Prozentzahl der Gr. m. g. T.	27,6 %	34,1 %	24,5 %
Gr. m. g. T. = Gräber mit grabschützenden Tontöpfen			

Angesichts der Tatsache, dass grabschützende Texte und Tontöpfe vor allem im Zeitraum zwischen der Mitte und dem Ende der Ost-Han-Zeit Verbreitung fanden, sind die Anteile derart ausgestatteter Gräber recht hoch. Hieraus lässt sich zweifellos schließen, dass die Verwendung grabschützender Tontöpfe in diesen drei Gebieten eine übliche Bestattungssitte war.

7. In vier sehr kleinen Gräbern (T. 37, N. 04, N. 13, N. 42), bei denen die Kosten für die Grabarchitektur und Beigaben gering ausfielen, wurde jeweils ein grabschützender Tontopf mit Inschrift gefunden. Dies weist darauf hin, dass für einige Mitglieder der Unterschicht die Kosten für die Bestellung eines mit einer Inschrift versehenen grabschützenden Tontopfs ebenfalls tragbar waren. Daher lässt sich der geringe Anteil der Gräber der Unterschicht, denen grabschützende Texte beigegeben wurden, nicht alleine aus

209 Luoyang shaogou hanmu 1959, 231–239.

210 Für die Auflistung der acht Gräber siehe Nr. 16.

211 Ye Xiaoyan 1965, 107.

212 Für die Auflistung der 15 Gräber siehe Nr. 05.

213 Siehe Nr. 02, Nr. 03, Nr. 14, Nr. 18–Nr. 26, N. 14, N. 17–N. 20, N. 39–N. 41, T. 08, T. 10, T. 30, Y. 2–4.

ökonomischen Gründen erklären. Für die geringe Verbreitung grabschützender Texte in der Unterschicht muss somit auch die dort schwach ausgeprägte Lesekompetenz beige-tragen haben. Nach Ansicht von Tomiya können die unterschiedlichen Lesekompetenzen in der Han-Zeit nach fünf Stufen gegliedert werden: A. vollständiger Analphabetismus; B. Fähigkeit nur den eigenen Namen zu lesen und zu schreiben; C. Fähigkeit leichte Texte für das Alltagsleben zu lesen und zu schreiben; D. Fähigkeit Dienstschriften zu verstehen und zu schreiben; E. Fähigkeit Bücher zu lesen und intellektuelle Texte zu verfassen. Im Grund genommen wurde die Stufe E nur von Gelehrten und Angehörigen der Oberschicht beherrscht. Die Stufe D entsprach der Fähigkeit der Schicht der kleinen Beamten, d. h. eines Teils der Mittelschicht, während die Lesekompetenz der Unterschicht hauptsächlich nur den Stufen A und B zuzuordnen war.²¹⁴ Grabschützende Texte wurden zumeist in Form eines Dienstschriftens verfasst, daher dürften sie für die meisten Angehörigen der Unterschicht nicht leicht verständlich gewesen sein. Obwohl sie meist von hierfür bestellten Magiern angefertigt wurden, musste der Auftraggeber dennoch die Fähigkeit besitzen sie zu lesen und zu verstehen, alleine schon um überhaupt auf den Gedanken zu kommen, einen Text in Form eines Dienstschriftens für das Weiterleben seiner Familienangehörigen im Jenseits erstellen zu lassen.

Aus der obigen Diskussion ist deshalb zu schließen, dass die Sitte bei einer Bestattung Begräbnistexte zu verwenden hauptsächlich von der Angehörigen der Mittel- und Oberschicht eingeführt und kultiviert wurde und später nur sporadisch von der Unterschicht nachgeahmt wurde.

4.4.2 Begräbnistexten, Grabstelen und mächtige Familien

Mehrere Gräber, aus denen Begräbnistexte, grabschützende Tontöpfe oder Bleimännlein zutage gefördert wurden, befanden sich bei der Ausgrabung in enger Nachbarschaft zu anderen Gräbern derselben Familie, wie Tabelle 68 zeigt.

Aus der Auflistung wird Folgendes ersichtlich:

1. Vor der Mitte der West-Han-Zeit beschränkte sich die Anzahl der Bestatteten in einem Grab auf nur eine Person (G. 02, G. 03, G. 05, G. 06), während ab diesem Zeitraum nun mehrere Verstorbenen in einem Grab bestattet wurden (wie dies etwa beim Beispiel G. 08 der Fall ist). Dies weist darauf hin, dass die Anordnung der Gräber von Familienmitgliedern in einem gemeinsamen Grabfeld offensichtlich von der Jungsteinzeit bis zur West-Han-Zeit kontinuierlich praktiziert wurde²¹⁵,

214 Tomiya 2013, 298.

215 Hsing I-tien 2005, 88–101.

Tabelle 68. Datierung, Anzahl der Bestatteten der Familiengräber mit Begräbnistexten, grabschützenden Tontöpfen oder Bleimännlein

Nr.	G. 02	G. 03	G. 05	G. 06
Dat.	173 v. Chr.	168 v. Chr.	167 v. Chr.	153 v. Chr.
Anz.	1	1	1	1
Fam.	M18, M17, M15	M1, M2, M3	M167, M168, M169	M8, M9, M10
Nr.	T. 04, T. 22	T. 07	T. 11, T. 12	T. 23
Dat.	126/168 n. Chr.	135 n. Chr.	148 n. Chr.	170 n. Chr.
Anz.	2-4, 2-4	6	?, ?	2-6
Fam.	M1-M7	M8, M9, M73, M158	M3-M6	M1037, M1038
Nr.	N. 11, N. 32	N. 12	N. 14	N. 19
Dat.	Ende Ost-Han	Ende Ost-Han	Ende Ost-Han	Ende Ost-Han
Anz.	2, 2	2	1-2	4
Fam.	M1, M2	M17 und ein weiteres Grab mit Grabhügel	M3, M4	M1, M2
Nr.	N. 34	N. 35	N. 40	Z. 01
Dat.	Ende Ost-Han	Mitte/Ende Ost-Han	Ende Ost-Han	182 n. Chr.
Anz.	2	2	2-3	2
Fam.	C1M120, C1M121	M23, M24	M6, M7	M1, M2
Nr.	Z. 02	Z. 03	BM. 02	
Dat.	Ende Ost-Han	Ende Ost-Han	Ende Ost-Han	
Anz.	?	1-2	1-2	
Fam.	Grab von Zeng Qian and andere 35 Gräber	M33, M34	M1, M2, M3	
Nr.	BM. 03	Nr. 04	Nr. 05	
Dat.	Mitte/Ende Ost-Han	Ende Ost-Han	Ende Ost-Han	
Anz.	2-3	3-4	3-8	
Fam.	drei Gräber mit großem Grabhügel	C5M346, M1	M87, M100	
Nr.	Nr. 06	Nr. 12	Nr. 16	
Dat.	Ende Ost-Han	Mitte/Ende Ost-Han	Ende Ost-Han	
Anz.	3	1-2	1	
Fam.	M8, M9, M73, M158	M1-M6	M143, M144	
Dat. = Datierung; Anz. = Anzahl der Bestatteten; Fam. = Familiengräber.				

jedoch die Sitte der Paarbeistattung in einem gemeinsamen Grab erst danach Verbreitung fand.²¹⁶

2. Von der Ost-Han-Zeit an entwickelte sich die Bestattungssitte derart weiter, dass nicht nur ein Ehepaar, sondern auch weitere Mitglieder des Haushalts im selben Grab bestattet werden konnten. So befanden sich z. B. im Grab von Yao Xiaojing (K. 01), der 73 n. Chr. bestattet wurde, drei Holzsärgen. Im Grab der Familie Jia (T. 02) fand eine frühe Bestattung im Jahr 105 n. Chr. statt. Erst 42 Jahre später, nämlich im Jahr 147 n. Chr., wurde die verstorbene Schwiegertochter in der Seitenkammer bestattet, die später an der Grabrampe separat errichtet wurde. Im Grab M158 bei Liujiacqu (T. 07) wurden sogar sechs Skelette gefunden.

Nach Ansicht von Tu bildet die *Kernfamilie* die typische hanzeitliche Familienform. Er bezeichnet sie als Han-Typus-Familie 漢型家庭. Sie besteht aus den Eltern und ihren Kindern, die Anzahl ihrer Mitglieder beträgt meist zwischen vier und fünf.²¹⁷ Laut Hsu war in der West-Han-Zeit die Kernfamilie die führende Familienform, während sie in der Ost-Han-Zeit allmählich von der *vertikal erweiterten Familie* ersetzt wurde, bei der die Kernfamilie insbesondere mit den Großeltern in einem Haushalt zusammen lebte.²¹⁸ Song ist hingegen der Meinung, dass zwar die vertikal erweiterte Familie die führende Familienform in der Ost-Han-Zeit war, jedoch zugleich der Anteil der „Großen Haushaltsfamilie“ zunahm, in der ein Elternpaar mit mindestens zwei verheirateten Kindern bzw. den Enkelkindern, zum Teil auch parallele Ehen von Geschwistern, eine Lebens- und Wirtschaftsform bildeten.²¹⁹

Die Anzahl der Bestatteten weist in der obigen Tabelle jeweils darauf hin, dass spätestens zu Beginn der Mitte der Ost-Han-Zeit in einigen Gräbern alle Mitglieder eines Haushalts in einem gemeinsamen Grab bestattet wurden. Dennoch beträgt in den meisten Gräbern die Anzahl der Bestatteten nur zwei. Dies deutet an, dass die Paarbeistattung in der Ost-Han-Zeit die dominante Bestattungssitte gewesen sein muss. Die Paarbeistattung fand nicht nur in Gräbern mittelmäßigen Umfangs, sondern auch in großen Gräbern statt, wie z. B. im Grab von Liu Gongze (Z. 01) sowie in den Gräbern M1 und M2 bei Houshiguo im Kreis Mi (N. 11, N. 32). Hieraus ist zu schließen, dass die Paarbeistattung nicht nur in der Unter- und Mittelschicht, sondern auch in der Oberschicht Verbreitung erlangte.

In grabschützenden Texten wurde die Zusammenkunft der Bestatteten im Grab als *hezong* 合冢 oder *hehui* 合會 bezeichnet.

T. 07: ... für das Haus Tang mit Sorgfalt das Grab, aus dem Anlass, dass sich der

216 Qi zufolge wurden in der Zhou-Zeit der Ehemann und die Ehefrau nicht in einem Grab, sondern in zwei nebeneinander liegenden Gräbern separat bestattet (Qi Dongfang 2006, 28).

217 Tu Cheng-sheng 1992, 793.

218 Hsu Cho-yun 1982, 539.

219 Song Rentao 2003, 9–16.

kürzlich Verstorbene [mit dessen bereits hier bestatteten Familienmitgliedern] vereinigt 天帝神師臣農謹為唐氏合冢厭（壓）.

T. 14: ... beschütze [ich im Namen des] Gelben Herrn [das Grab] aus dem Anlass, dass sich Atong aus der Familie Xusu mit der Tochter von Xing Xian, beide stammen aus dem Dorf Zhonghua der Verbandsgemeinde Zhen des Kreises Houshi der Präfektur Henan, sich im Grab vereinigen 黃帝與河南緱氏真□{鄉}中華裡許蘇阿□{銅}□刑憲女合會.

Z. 01: Er vereinigt sich heute mit [seiner bereits hier bestatteten Ehepartnerin] im Grab 今日合冢墓.

Bei der Zusammenkunft der Bestatteten im Grab handelt es sich in beiden Textbeispielen (T. 14, Z. 01) um eine Paarbeisetzung. Die grabschützenden Texte wurden offenbar bei der Beisetzung des später verstorbenen Ehepartners dem Grab beigegeben. Im dritten Grab (T. 07) befanden sich hingegen sechs Skelette. Dementsprechend wurden im Grab sechs grabschützende Tontöpfe gefunden. Spuren von Inschriften sind auf drei Tontöpfen noch zu erkennen. Davon ist eine Inschrift gut erhalten, die anderen beiden sind jedoch stark abgeblättert. Auf den anderen drei Tontöpfen ist keine Inschrift mehr erkennbar. Da die sechs Tontöpfe unterschiedliche Formen aufweisen, lässt sich daraus schließen, dass sie nicht dem Grab auf einmal, sondern sehr wahrscheinlich bei jeder Beisetzung einzeln beigegeben wurden.

3. Die Familiengräber, aus denen grabschützende Texte oder Tontöpfe ausgegraben wurden, spiegeln die Wandlung der vorherrschenden Familienform von der Kernfamilie zur vertikal erweiterten Familie in der Ost-Han-Zeit wider. Aufgrund des Umfangs dieser Gräber lassen sich ihre Grabherren zumeist als Mitglieder lokal mächtiger Familienclans identifizieren. So betrug z.B. die erhaltene Höhe des Grabhügels von Liu Gongze (Z. 01) etwa 13,00 m, der erhaltene Durchmesser etwa 44,00 m. Die Länge des Ziegelbaus betrug 33,18 m, die Breite 13,40 m. Im Grabgarten der Familie Zeng, in dem sich das Grab von Zeng Qian (Z. 02) befand, wurden sogar insgesamt sechsunddreißig Gräber über mehrere Jahrhunderte hinweg sukzessive errichtet und gepflegt.

Die Gräber in einem Familiengrabgarten wurden oft nach einem festen Plan nebeneinander errichtet anstatt beliebig verteilt. So wurden z.B. die sieben Gräber des Hauses Yang bei Diaojiao im Kreis Tongguan in einer von Osten nach Westen verlaufenden Linie im Abstand von fünfzehn bis siebenundzwanzig Metern angeordnet. Im Osten beginnend erfolgte der Bau der Gräber in chronologischer Reihenfolge (Abb. 4-30). Die Bestatteten im ersten Grab (M2), deren Anzahl zwischen zwei und vier betrug, waren Yang Zhen und seine Familienmitglieder. Bei den Bestatteten des zweiten und des dritten Grabes (M7, M3) soll es sich um die Söhne von Zhen, nämlich Mu und Rang, und ihre Familienmitglieder gehandelt

haben.²²⁰ Die weiteren drei Gräber (M5, M6, M1) beherbergten Zhens Enkel, Tong, Zhu und Fu, und ihre Familienmitglieder. Das letzte Grab war schließlich Ruhestätte des Großenkels von Zhen, Biao, und seiner Familienmitglieder (Abb. 4-31, 4-32). Hieraus ist zu schließen, dass die Gräber des Hauses Yang innerhalb eines Jahrhunderts von Ost nach West entsprechend der Todeszeit des jeweiligen Familienoberhauptes nacheinander angelegt wurden.

Die beschriebene Anordnung der Familiengräber in einem Friedfeld in direkter Nachbarschaft zueinander wird insbesondere am Ende der Ost-Han-Zeit auch anhand von grabschützenden Texten ersichtlich.

T. 27 (174 n. Chr.): ... setze [ich,] der Bote des Himmlischen Herrn, die Beamten, die jeweils für die linke Seite sowie für die rechte Seite des Grabes zuständig sind, ...alle, die [direkt] für die Gräber des Hauses Zhang zuständig sind, in Kenntnis 天帝使者告張氏之家三丘五墓 " (墓) 左、墓右...

T. 28 (175 n. Chr.): [Ich] setze den Herrn der Erde, den Grabsenior, ...alle, die für die Gräber [des Hauses Song zuständig sind], hierüber in Kenntnis 告四丘五墓 土君、墓伯...

T. 29 (176 n. Chr.): Nachdem das versiegelte Abwehrzeichen angekommen ist, sollen die Vorfahren bzw. die Eltern des Herrn Xu das Grab [nicht] verlassen 封鎮到, □□□胥氏家塚中三曾、五祖、皇□父母離丘別墓.

T. 30 (177 n. Chr.): Das unglückliche Qi soll von den Gräbern des Hauses ... entfernt werden 移□三丘五墓之沖齊 (氣) .

T. 32 (182 n. Chr.): Alle unheilvollen Verstrickungen [zwischen der Todeszeit des Verstorbenen und] den vier Jahreszeiten, den Fünf Elementen, den Gräbern [des Hauses des Verstorbenen], ... sollen aufgelöst werden 四時五行, 三丘五阜, □{復}重之殃.

S. 04 (Am Ende der Ost-Han-Zeit): ... um das Grab der gemeinsamen Vorfahren der fünf Familien von Chi Bozong, Chi Shuzong, Chi Jizong, Chi Boshi sowie Chi Boqing, deren Herkunftsort der *tingbu*-Sicherheitsbezirk ...li im Kreis Xi'an im Fürstentum Qi ist, zu schützen und [das Unheil vom Grab] fernzuhalten 壓除齊國西安□里亭部遲伯宗、遲叔宗、遲季宗、遲伯世、遲伯卿此五家祖塚.

Die Phrase *sanqiu wumu* 三丘五墓 bezieht sich mit ihren Varianten *sanqiu wufu* 三

220 Wang Zhongshu 1963, 33.

丘五阜 und *siqiu wumu* 四丘五墓 auf die Gräber einer Familie, die auf demselben Grabfeld in enger Nachbarschaft zueinander angeordnet wurden. Die Popularität solcher Textpassagen spiegelt die Entwicklung der Familiengräber insbesondere unter den mächtigen Familienclans der Ost-Han-Zeit wider. Angesichts der großen Anzahl der Familiengräber, in denen grabschützende Texte und Tontöpfe gefunden wurden, und der Tatsache, dass die Grabherren dieser Gräber meistens der Mittel- bis Oberschicht zuzuordnen sind, ist anzunehmen, dass mächtige Familienclans bei der Entstehung und Entwicklung der Bestattungssitte grabschützende Texte oder Tontöpfe zu verwenden, eine zentrale Rolle gespielt haben müssen.

In der Ost-Han-Zeit bildeten mächtige Familienclans *haozu* 豪族 das Rückgrat der Gesellschaft und zugleich aber auch das größte Hindernis für eine stabile Herrschaft der Zentralregierung.²²¹ Anders als die westhanzeitlichen Kriegsverdienstschichten *jungong jieceng* 軍功階層, die ihren Anteil an der Staatsgewalt durch ihre Kriegsverdienste in der Gründungsphase der Han Dynastie errangen²²², erwarben in der Ost-Han-Zeit mächtige Familienclans ihre Macht vor allem dadurch, dass ihre Mitglieder aufgrund der Beherrschung des konfuzianischen Kanons oder aufgrund ihres moralischen Ruhms zu Beamten ernannt wurden.²²³ Der soziale Status eines Beamten brachte seiner Familie oft großen Reichtum, der wiederum bessere Bildungsressourcen für den Nachwuchs schuf und dessen Chancen auf den Beamtenstatus erhöhte. Deshalb verfügten mächtige Familienclans in der Ost-Han-Zeit somit nicht nur über soziales Kapital, sondern auch über ökonomisches und kulturelles Kapital.²²⁴ Die Entstehung mächtiger Familienclans des hanzeitlichen Typus geht jedoch bereits auf die Regierungszeit von Kaiser Wu zurück, der dem Vorschlag von Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 v. Chr.) folgte und dem Konfuzianismus durch staatliche Förderung vor anderen Schulen Priorität einräumte. Vom Ende der West-Han-Zeit an bis zur Xin-Zeit entwickelte sich der Einfluss der mächtigen Familien rasant, während zugleich Bodenannexionen und die mit ihnen verbundenen sozialen Auswirkungen stetig zunahmen.²²⁵ In der Ost-Han-Zeit bauten die mächtigen Familienclans ihre soziale Stellung weiter aus.²²⁶

221 Chen Suzhen 2010, 45.

222 Nach der Schätzung von Li betrug zu Beginn der West-Han-Zeit die Anzahl der Personen, die den Kern der Kriegsverdienstschichten bildeten, etwa sechshunderttausend, dies waren ungefähr 4% der Bevölkerung (Li Kaiyuan 2000, 53–54).

223 Maran reflektiert verschiedene Definitionen von Macht („power“) in der Soziologie. Er neigt dazu den Begriff „Macht“ mit den Begriffen „Ressource“ und „agency“ zu verbinden (Maran 2009, 11). In dieser Arbeit wird die Definition des Begriffs „Macht“ vorrangig im Sinne von Giddens verwendet (Giddens 1984, 16).

224 Bourdieu 1987, 3–4.

225 Für die Analyse der Entwicklung mächtiger Familien in diesem Zeitraum siehe Cui Xiangdong 2003, 134–141.

226 Der Gründer der Ost-Han-Zeit, Liu Xiu, und seine verdienstvollsten Untertanen stammten fast alle aus mächtigen Familienclans (Yang Lien-sheng 1936, 1017–1018).

Einige Familien erlangten nun nahezu adelsgleiche gesellschaftliche Positionen, indem sie Generation für Generation ranghohe Beamten hervorbrachten. Für die Aneignung dieser wichtigsten sozialen Ressource, nämlich des Beamtentitels, spielte die Beherrschung der konfuzianischen Klassiker, die sich vorrangig auf fünf Werke, nämlich *Zhouyi*, *Shijing*, *Shangshu*, *Yili* und *Chunqiu* bezogen, eine zentrale Rolle.

Am Anfang der Ost-Han-Zeit trat das Grab an die Stelle des Ahnentempels und wurde zum Zentrum des Ahnenkultes. Grund dafür war die Ritualreform von Kaiser Ming, der 58 n. Chr. die feierliche Audienzzeremonie nun am ersten Tag des Jahres und die wichtigste Opferzeremonie, die ursprünglich im Ahnentempel stattfand, nun vor dem Mausoleum des verstorbenen Kaisers Guangwu durchführen ließ. Die neue Form der Opferzeremonie wurde umgehend von Beamten und Gelehrten in großem Umfang imitiert, was schließlich zur festen Sitte führte den Grabschrein zu errichten.²²⁷ Gegen Mitte bis Ende der Ost-Han-Zeit wurden zahlreiche steinerne Schreine vor den Gräbern reicher Familien errichtet. Der Grabschrein und die Grabrampe waren meist auf einer Gerade angeordnet, wie dies z. B. beim berühmten Grab von Zhu Wei (Abb. 4-33, 4-34, 4-35) der Fall war.²²⁸

Es ist umstritten, ob sich die Seele des Verstorbenen nach dem hanzeitlichen Volksglauben langfristig im Grabschrein aufhält. So stellt Wu anhand der Inschrift auf dem steinernen Schrein von Xiang Ta²²⁹ fest, dass Schreine in der Ost-Han-Zeit für die Wohnorte der Seelen gehalten wurden:²³⁰

227 Wu Hung 1988, 102–104. Siehe auch Wu Hung 2005, 564–566. Nach Ansicht von Yang führte nicht Kaiser Ming selbst die Opferzeremonie vor dem Grab ein, sondern er übernahm lediglich die damalige Sitte mächtiger Familienclans, die Opferdarbietung vor ihren Familiengräbern durchzuführen (Yang Kuan 1985, 183).

228 Fairbank vermutet, dass sich der Eingang des Grabes sich östlich der Nord-Süd-Achse der längsten Grabkammer, also der Hauptgrabkammer, befunden haben könnte, da dort zwei steinerne Türen aufgefunden wurden (Fairbank 1942, 88). Die Gesamtbreite beider Türen war jedoch größer als die Breite des sogenannten Eingangs. Deshalb ließ sich dieser nicht richtig schließen. Zudem betrug die Öffnung an der Ostwand der mittleren Seitenkammer nur etwa 24 Zoll (73 cm). Diese wäre viel zu eng für den Eingang eines Grabes von dieser Größe. Das Grab wurde geplündert, die Südseite der Hauptgrabkammer und die Ostseite der mittleren Seitenkammer wurden zerstört. Deshalb könnten die beiden Steintüren nach der Plünderung des Grabes an die Ostwand der mittleren Seitenkammer verfrachtet worden sein, durch die die Grabräuber vermutlich eingedrungen waren. Der Eingang des Grabes musste sich mithin südlich der Südwand der Hauptgrabkammer, also auf der Nord-Süd-Achse des Grabes, befunden haben. Da fast alle bisher ausgegrabenen Grabrampen der Ost-Han-Zeit geradlinig verliefen und keine rechtwinklig angeordnet war, wäre ein Eingang auf einer parallelen Achse zur Achse des Grabes eher unwahrscheinlich. Ich bin der Meinung, dass die Grabrampe geradlinig war und sich auf der Nord-Süd-Achse des Grabes befunden haben musste. Entsprechend habe ich den von Fairbank gezeichneten Grundriss des Grabes modifiziert.

229 Nach Ansicht von Luo ist Tajun 他君 der Vorname des Verstorbenen (Luo Fuyi 1960, 178). Chen ist hingegen der Meinung, dass der Vorname des Verstorbenen Ta 他 lautet, während *jun* 君 eine respektvolle Anredeform sein muss (Chen Zhi 1979, 65).

230 Wu Hung 2005, 567.

„Ein steinerner Schrein wurde [vor dem Grabhügel] errichtet, mit der Hoffnung, dass er für die Seelen der beiden [hingeschiedenen] Eltern ein Aufenthaltsort sein könnte 起立石祠堂，冀二親魂靈有所依止.“

Der Ausdruck *yizhi* 依止 („Aufenthalt“) ist hier jedoch poetisch zu verstehen und nicht zwingend als „wohnen“ zu deuten. Der obige Satz kann daher als eine rhetorische Figur, die die kindliche Pietät *xiao* 孝 der Hinterbliebenen zum Ausdruck bringen soll, angesehen werden. Aus dem Satz ist also nicht zu schließen, dass man damals glaubte, dass die Seele des Verstorbenen ihren Wohnsitz für lange Zeit im Schrein beziehen würde. Vielmehr wird die Vorstellung, dass sich die Seele des Verstorbenen vom Diesseits entfernt und nicht mehr dorthin zurückkehrt, nicht nur in grabschützenden Texten aufgegriffen, sondern auch in mehreren Inschriften, die in die als Bauteile eines unterirdischen Grabes oder eines oberirdischen Grabschreins fungierenden Steinplatten eingemeißelt wurden, wie z.B. in der Inschrift des Grabes bei Cangshan sowie in der Inschrift auf dem Schrein für Xu Aqu:

„[Die Seelen der Verstorbenen] begeben sich auf immer und ewig in die dunkle Unterwelt, ihre Verbindungen mit dem Diesseits sollen abgebrochen werden. Nachdem die Tür des Grabes geschlossen wurde, soll sie nie wieder geöffnet werden 長就幽冥則決絕，閉曠（壙）之後不復發.“²³¹

„Die Seele [von Aqu] war einsam und stieg in die dunkle Unterwelt hinab. Er ist [seitdem] für immer und ewig von den Hinterbliebenen seiner Familie getrennt. Wo besteht die Hoffnung, sein Gesicht wieder zu betrachten 神靈獨處，下歸窈冥，永與家絕，豈復望顏.“²³²

Somit herrschte in der Ost-Han-Zeit die Vorstellung, dass die Seele des Verstorbenen in die Unterwelt hinabsteigen, fortan im Grab wohnen und nicht mehr ins Diesseits zurückkehren soll. Zugleich wurden oberirdische Grabanlagen, wie z. B. Schreine, Steilen, steinerne Plastiken, *que*-Pforten, Säulen und Mauer um den Grabgarten errichtet (Abb. 4-36)²³³, um die kindliche Pietät der Hinterbliebenen zu offenbaren. Im Gegensatz zum Grabschrein, auf den gelegentlich ein Kolophon neben bildlichen Darstellungen eingeritzt wurde, war die Grabstele allein als Träger für lange Texte bestimmt und

231 Für die Entzifferung der Inschrift siehe Fang Pengjun & Zhang Xunliao 1980, 271–272.

232 Für die Entzifferung der Inschrift siehe Xu Aqu muzhi 1974, 73.

233 Für die Erforschung hanzeitlicher oberirdischer Grabanlagen mittels der überlieferten Literatur siehe Croissant 1964, 92–104.

deswegen geeigneter, die kindliche Pietät und die Trauer der Hinterbliebenen unmittelbar zum Ausdruck zu bringen.

Nach der Statistik von Brown tauchten die erhaltenen Grabstelen erstmals am Anfang der mittleren Ost-Han-Zeit, d.h. in den 70er Jahren des 1. Jh. n. Chr. auf und verteilten sich zahlenmäßig größtenteils auf das Ende der Ost-Han-Zeit (Abb. 4-37). Dieses zeitliche Verteilungsmuster ähnelt sehr demjenigen der grabschützenden Texte in der Ost-Han-Zeit.

Unter den hanzeitlichen Steininschriften, die von Nagata dokumentiert wurden, lässt sich meines Erachtens nur etwa ein Drittel als Grabstelen identifizieren. Einen Überblick über ihre Grabherren und deren Gesellschaftsschicht gibt Tabelle 69.

Tabelle 69. Namen, Beamtentitel und Gesellschaftsschicht der Grabherren aus den hanzeitlichen Steininschriften

Nr.*	Grabherr	Beamtentitel des Grabherren	SS.
15	Tong 通	<i>sanlao</i> -Senior 三老	M
32	Herr Qin 秦	<i>shuzuo</i> -Sekretär 書佐 des Präfekten der Präfektur Guangyang	M
34	Ma Jiang 馬薑	ältere Schwester der Hauptfrau Mingde 明德	O
38	Ziyou 子遊	Präfekt ^a der Präfektur Ju 莒	O
39	Yuan An 袁安	<i>situ</i> -Bildungsminister 司徒 ^b	O
40	Yuan Chang 袁敞	<i>situ</i> -Bildungsminister 司徒	O
48	Witwe ...	?	O/M
50	Wang Xiaoyuan 王孝淵	<i>gongcao</i> -Assistent 功曹 eines Kreises, mit dem Rang von hundert Shi	M
52	?	?	O/M
59	Herr Jing 景	<i>xiang</i> -Kanzler 相 ^c des Fürstentums Beihai	O
63	Wu Ban 武斑	<i>zhangshi</i> -Assistent 長史 des Präfekten der Präfektur Dunhuang, mit dem Rang von sechshundert Shi	O
71	Li Mengchu 李孟初	Magistrat ^d des Kreises Wan 宛, mit dem Rang von sechshundert Shi	O
74	Herr Kong 孔	<i>zhangshi</i> -Assistent des Kanzlers eines Fürstentums	O
75	Han Chi 韓勅	<i>xiang</i> -Kanzler 相 des Fürstentums Lu	O
77	Zheng Gu 鄭固	<i>langzhong</i> -Kavalier im Palast 郎中 ^e , dessen Rang dreihundert Shi entspricht 比三百石	M

a Hucker übersetzt *taishou* 太守 als „Governor“ (Hucker 1985, 13).
b Hucker übersetzt *situ* als „Minister of Education“ (Hucker 1985, 458).
c Hucker übersetzt *xiang* als „Grand Councilor“ (Hucker 1985, 12).
d Hucker übersetzt *ling* 令 oder *zhang* 長 als „Magistrate“ eines Kreises (Hucker 1985, 13).
e Hucker übersetzt *langzhong* als „Gentleman of the Interior“ (Hucker 1985, 301).

Tabelle 69 (Fortsetzung)

Nr. *	Grabherr	Beamtentitel des Grabherren	SS.
83	Tong 通, Vater von Lin 臨	<i>gongcao</i> -Assistent 功曹 einer Präfektur, mit dem Rang von hundert Shi	M
85	Kong Zhou 孔宙	<i>duwei</i> -Beschützer 都尉 ^f der Präfektur Taishan, dessen Rang zweitausend Shi entspricht	O
86	Kong Qian 孔謙, Sohn von Kong Zhou	<i>gongcao</i> -Assistent 功曹 einer Präfektur, mit dem Rang von hundert Shi	O
88	Xianyu Huang 鮮於璜	Präfekt der Präfektur Yanmen 雁門	O
89	Wu Rong 武榮	Assistent des <i>zhijinwu</i> -Kammerherrn für kaiserliche Insignien 執金吾 ^g , mit dem Rang von tausend Shi	O
92	Zhang Shou 張壽	<i>xiang</i> -Kanzler des Marquisates Zhuyi 竹邑 ^h	O
93	Heng Fang 衡方	<i>weiweiqing</i> -Kammerherr der Garnison im Palast 衛尉卿, mit dem Rang von vollen zweitausend Shi 中二千石	O
95	Yang Zhu 楊著	Magistrat des Kreises Gaoyang 高陽	O
96	Yang Zhen 楊震	<i>taiwei</i> -Generalbeschützer 太尉 ⁱ	O
97	Guo Tai 郭泰	zum <i>yuan</i> -Assistenten 掾 des <i>situ</i> -Bildungsministers 司徒 ernannt, aber von ihm abgelehnt	M
98	Xia Cheng 夏承	Magistrat des Kreises Chunyu 淳於	O
103	Yang Shugong 楊叔恭	<i>cishi</i> -Inspektor des Verwaltungsbezirks Yan 兗州	O
104	Kong Biao 孔彪	Präfekt der Präfektur Boling 博陵	O
108	Lu Jun 魯峻	<i>xiaowei</i> -Kommandant 校尉 der Präfektur Sili ^j , mit dem Rang von vollen zweitausend Shi	O
110	Lou Shou 婁壽	–	M
112	Ehefrau von Boxing 伯興	?	O/M
113	Han Ren 韓仁	Magistrat des Kreises Wenxi 聞熹	O
117	Yin Zhou 尹宙, Enkel des Kanzlers des Marquisates von Fubo 富波	<i>gongcao</i> -Assistent 功曹 einer Präfektur, mit dem Rang von hundert Shi	O
118	Zhao Kuan 趙寬, Enkel des Generals Zhao Chongguo 趙充國	<i>duyou</i> -Inspektor 督郵 der Präfektur Jincheng	O
121	Pan Qian 潘乾	Magistrat des Kreises Liyang 溧陽	O
122	Herr Wang 王	<i>sheren</i> -Sekretär 舍人 eines Präfekten einer Präfektur	M
125	Zheng Jiyi 鄭季宜	Magistrat des Kreises Weishi 尉氏	O

f Hucker übersetzt *duwei* als „Defender“ (Hucker 1985, 13).
g Hucker übersetzt *zhijinwu* als „Chamberlain for the Imperial Insignia“ (Hucker 1985, 13).
h Hucker übersetzt *wangguo* 王國 und *houguo* 侯國 jeweils als „Princedom“ und „Marquisate“ (Hucker 1985, 13).
i Hucker übersetzt *taiwei* als „Defender-in-chief“ (Hucker 1985, 13).
j Hucker übersetzt *sili xiaowei* als „Metropolitan Commandant“ (Hucker 1985, 14).

Die Begräbnistexte im sozialen Wandel der Han-Zeit

Tabelle 69 (Fortsetzung)

Nr. *	Grabherr	Beamtentitel des Grabherren	SS.
126	Cao Quan 曹全	Magistrat des Kreises Heyang 郟陽	O
127	Herr Wang 王	?	O/M
128	Zhang Qian 張遷	Magistrat des Kreises Danyin 蕩陰	O
129	Herr Zhao 趙	Magistrat des Kreises Yu 圉	O
130	Fan Min 樊敏	Präfekt der Präfektur Ba 巴	O
135	Meng Xuan 孟璇, Sohn des Magistrats des Kreises Wuyang 武陽	–	O
138	Kong Bao 孔褒, Sohn des <i>duwei</i> -Beschützers der Präfektur Taishan	<i>congshi</i> -Assistent 從事 des <i>cishi</i> -Inspektors des Verwaltungsbezirks Yu 豫州	O
140	Liu Xiong 劉熊	Magistrat des Kreises Suanzao 酸棗	O
141	Bo 博, Sohn des <i>sikong</i> -Arbeitsministers 司空 ^k	<i>xiang</i> -Kanzler des Fürstentums Ganling 甘陵	O
142	..., Sohn des Marquis ...chao 朝侯	<i>yezhe</i> -Empfangsherr im Palast 謁者, dessen Rang Sechshundert Shi entspricht	O
143	Herr Zhang 張	Magistrat des Kreises Chiyang 池陽	O
146	?	?	O/M
147	?	?	O/M
148	?	?	O/M
149	Zhao Dao 趙葑	<i>langzhong</i> -Kavalier im Palast 郎中, dessen Rang Dreihundert Shi entspricht	M
150	Liu Yao 劉曜	<i>guangluxun</i> -Kammerherr der Bedienten im Palast 光祿勳 ^l	O
151	Yilang 議郎	?	O/M
155	Herr Wang 王	?	O/M
160	?	?	O/M
161	..., Mitglied der Familie von Cao Cao 曹操	?	O
162	Herr Zhou 周	Präfekt der Präfektur Runan 汝南	O

Nr. * bezieht sich auf die Nummerierung von Nagata (Nagata 1994); SS. = Soziale Schicht. O = Oberschicht; M = Mittelschicht; U = Unterschicht.

k Hucker übersetzt *sikong* als „Minister of Works“ (Hucker 1985, 450).
l Hucker übersetzt *guangluxun* als „Chamberlain for Attendants“ (Hucker 1985, 288).

Anhand dieser Tabelle lässt sich eine Statistik über die Gesellschaftsschichten der Grabherren erstellen, die sich mit Tabelle 70 und Diagramm 12 veranschaulichen lässt.

Tabelle 70. Statistik der Gesellschaftsschicht der Grabherren aus den hanzeitlichen Steininstelen

Gesellschaftsschicht	U	M/U	M	O/M	O	
Anzahl der Gräber	0	0	8	11	39	Gesamtzahl: 58

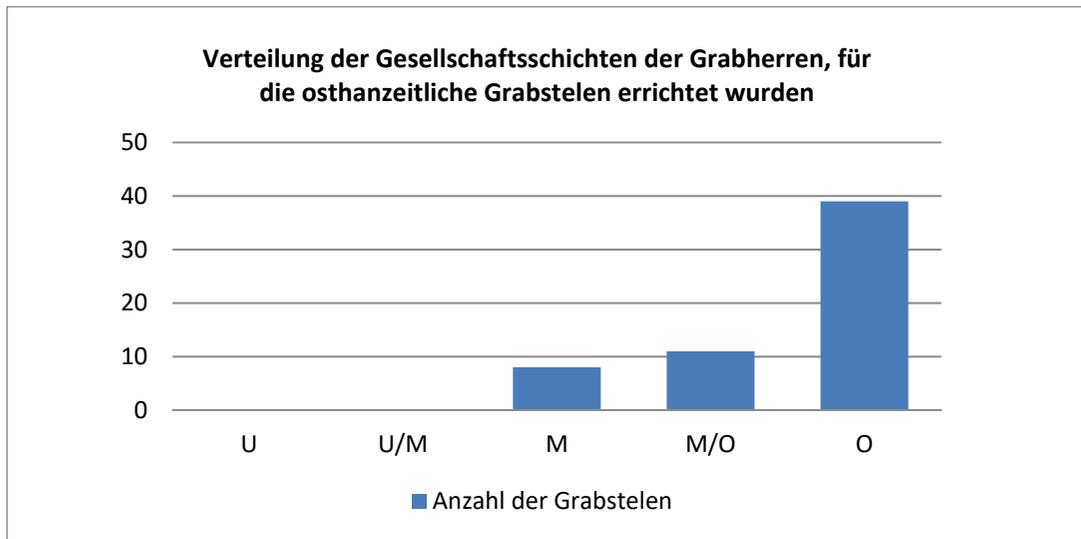


Diagramm 12. Verteilung der Gesellschaftsschichten der Herren der hanzeitlichen Stelen

Die Grabherren, für die Grabstelen errichtet wurden, sind der Mittel- und Oberschicht zuzuordnen. Anders als grabschützende Texte wurden Grabstelen jedoch überwiegend für Mitglieder der Oberschicht hergestellt. Was ihre textlichen Merkmale betrifft, bilden grabschützende Texte und Grabstelen zwei verschiedene Genres von Texten. Während grabschützende Texte vorrangig die Form eines Dienstschreibens annahmen, entwickelten sich Grabstelen zu einer literarisch anspruchsvollen neuen Gattung, die sowohl auf die *zan*-Lobpreisungen 讚 von Sima Qian als auch auf die *song*-Hymnen 頌 aus dem Werk *Shijing* zurückzuführen ist.²³⁴ Literarisch besonders herausragende Texte auf Grabstelen, die oft von berühmten Gelehrten verfasst wurden,²³⁵ waren begehrt

²³⁴ Brashier 2009, 1033–1038.

²³⁵ Laut der Statistik von Brown werden in der Schrift *Houhanshu* siebenundzwanzig Gelehrte als Autoren der Grabsteleninschriften erwähnt. Zwei Drittel von ihnen waren gegen Ende der Ost-Han-Zeit tätig (Brown 2007, 47–49).

und wurden gerne in Gelehrtenkreisen auswendig rezitiert.²³⁶ Sie hielten nicht nur den Namen sowie die Geburts- und Todeszeit des Grabherrn fest, sondern rühmten auch seine Ahnenreihe, die Höhepunkte seines Lebens und die Trauer der Hinterbliebenen, zunächst in Prosaform, gefolgt von einer Hymne, in der die Essenz der Tugenden und Verdienste des Grabherrn hervorgehoben wurden. Was die physische Form der Grabstelen betrifft, sind sie auf beschriftete Bronzegefäße der Shang- und Zhou-Zeit, die steinernen Trommeln *shigu* 石鼓 der östlichen Zhou-Zeit, die Stelen des ersten Kaisers Qin Shihuang sowie auf die Felseninschriften der Han-Zeit zurückzuführen.²³⁷ Verglichen mit dem Material Bronze kam Stein erst viel später, nämlich in der Han-Zeit, in größerem Umfang als Träger von Inschriften zum Einsatz.²³⁸ Seine massenweise Verwendung als Baumaterial für Gräber begann ebenfalls erst in der Han-Zeit. Die neue „Entdeckung“ des Materials Stein deutet wohl darauf hin, dass ihm zu diesem Zeitpunkt eine symbolische Bedeutung für Langlebigkeit und Unsterblichkeit zugesprochen wurde, die Bauer zufolge jeweils mit dem fernen Osten (Langlebigkeit) und dem Westen (Unsterblichkeit) verbunden waren²³⁹. Versehen mit reimender Prosa und Hymnen, eingemeißelt

236 Brashier 2005, 249–250.

237 Brashier 2009, 1027–1029.

238 Nach Ansicht von Kern bezieht sich der Ausdruck *jinshi* 金石 („Metall und Stein“) vor der Qin-Zeit vor allem auf Bronzeglocken und *qin*-Klangsteine 磬. Die Steininschriften der Qin-Zeit sind somit auf die Inschriften auf Bronzeglocken und *qin*-Klangsteinen zurückzuführen, die in Ahnentempeln des Königreichs Qin vor der Qin-Zeit aufbewahrt wurden. Anders als diese rituellen Musikinstrumente wurden die qinzeitlichen Steininschriften jedoch unter freiem Himmel platziert, um die Orte, an denen sie geweiht wurden, in das System der kosmologischen Ordnung einzubeziehen (Kern 2015, 45–101). Lewis zufolge vollendete der erste Kaiser seine Eroberung dadurch, dass er die Manifestation seiner Macht auf Steine in einer neuen kaiserlichen Schriftart einmeißeln und die Steininschriften auf den heiligen Bergen der unterworfenen Fürstentümer im Osten anordnen ließ (Lewis 1999, 339). Li ist der Meinung, dass die Verlegung der Hauptstadt nach Luoyang nach dem Untergang der West-Zhou-Zeit dazu führte, dass der König und der Königshof der Zhou Dynastie immer stärker marginalisiert wurde, während das Qin-Volk, das ursprünglich Untertan der West-Zhou Dynastie war, die verlassene Weihe-Ebene an sich riss und sie zur Basis seines künftigen Imperiums machte. Die Könige des Königreichs Qin betrachteten sich vor der Qin-Zeit weder als reine „Chinesen“ *xia* 夏 noch als „Babaren“ *man* 蠻, sondern als Vermittler zwischen Beidem (Li Feng 2007, 314/327).

239 Bauer 1976, 95–100. Nach Ansicht von Wu geht die Verwendung von Stein als Baumaterial für Gräber wohl auf den Austausch mit Indien und die Verbreitung des Buddhismus in der West-Han-Zeit zurück. Die mit Steinplatten erbaute Sargkammer im hinteren Teil des Mausoleums von Fürsten Liu Sheng könnte die Form und die Position des Stupas in einem buddhistischen Tempel nachgeahmt haben (Wu Hung 1995, 121–142; siehe auch Wu Hung 2005, 135). Kern weist darauf hin, dass es bisher keine unmittelbaren Beweise dafür gibt, dass die Verwendung der Steininschriften bereits vor der Qin-Zeit aus Richtung Westen nach China eingeführt wurde (Kern 2015, 47).

inhaltbares Material, und unter freiem Himmel aufgestellt²⁴⁰, fungierten Grabstelen, Brashier zufolge, deswegen als Eckpfeiler öffentliches Gedächtnisses.²⁴¹

Zwei Gräber, vor denen Grabstelen errichtet wurden, waren zugleich Fundorte grab-schützender Texte. Es handelt sich um die Gräber des *taiwei*-Generalbeschützers, Yang Zhen (T. 04) und seines Enkels, Yang Tong (T. 22). Die Familie Yang aus der Präfektur Hongnong nahm unter den mächtigen Familienclans eine besondere Stellung ein, da sie in vier aufeinander folgenden Generationen jeweils einen *taiwei*-Generalbeschützer hervorbrachte und intensiv in die Politik der späteren Ost-Han-Zeit involviert war. Die Blütezeit der Familie begann mit Yang Zhen, der während seiner Amtszeit als *taiwei*-Generalbeschützer gegen die Macht der Eunuchen ankämpfte und sich nach der Niederlage im Kampf das Leben nahm, um seine Unschuld zu beweisen. Kurz darauf wurde sein Ruhm dank der Anstrengungen seiner ehemaligen Schüler durch Kaiser Shun (125–144 n. Chr.) wiederhergestellt, indem er feierlich in seiner Heimat ein zweites Mal bestattet wurde.

„Nach über einem Jahr bestieg Kaiser Shun den Thron, dann wurden die Eunuchen, unter ihnen Fan Feng und Zhou Guang, hingerichtet. Die Schüler von Zhen, Yu Fang und Chen Yi begaben sich zur *que*-Pforte [des Palastes], um das widerfahrene Unrecht beim Prozess gegen Zhen wiedergutzumachen, und der ganze Kaiserhof rühmte ihn als loyal. Deshalb erließ der Kaiser ein Edikt, das zwei seiner Söhne zu Gefolgsleuten am Kaiserhof ernannte und [die Familie Yang] mit einer Million [Wuzhu-Münzen] beschenkte. Den rituellen Praktiken gemäß wurde er in der Verbandsgemeinde Tongting im Kreis Huayin erneut bestattet. [Bei der Bestattung] strömten die Trauenden von fern und nah zusammen. Mehr als zehn Tage vor der Bestattung versammelten sich über 10 Fuß große Vögel vor dem Sarg. Sie sangen traurig, die Köpfe beugend und hebend, ihre Tränen fielen herab und befeuchteten den Boden. Sie flogen erst nach der Vollendung der Bestattung davon. Die Beamten der Präfektur berichteten den Vorgesetzten darüber 歲餘，順帝即位，樊豐周廣等誅死。震門生虞放、陳翼詣闕，追訟震事，朝廷鹹稱其忠。乃下詔除二子為郎，贈錢百萬，以禮改葬於華陰潼亭，遠近畢至。先葬十餘日，有大鳥高丈餘，集震喪前，俯仰悲鳴，淚下霑地，葬畢乃飛去。郡以狀上。“²⁴²

240 Behr vertritt die Ansicht, dass der Reim und der viersilbige Vers (Tetrasyllabus) bereits in frühesten Inschriften der West-Zhou-Zeit auftauchten (Behr 1996, 140–144).

241 Brashier 2009, 1037–1038. Siehe auch Brashier 2005, 256–260.

242 Houhanshu, 54.1767.

Die Stelen standen noch in der Tang-Zeit zu Lebzeiten von Prinz Li Xian (654–684 n. Chr.) vor den Gräbern. Als der Grabgarten 1573 von lokalen Beamten restauriert wurde, waren die Grabstelen bereits nicht mehr vorhanden. Die Abklatsche von zwei Stelen, nämlich der Stelen von Yang Zhen und Yang Zhu, sind heute überliefert (Abb. 4-38). Nach der Beschreibung von Hong Kuo 洪适 (1117–1184 n. Chr.), der vier Stelen der Familie Yang, nämlich diejenigen von Zhen, Zhu, Tong und Fu transkribierte, befand sich bei ihnen jeweils ein Loch auf der Vorderseite, das jedoch auf den überlieferten Abklatschen nicht mehr zu sehen ist.²⁴³ Daher müssen die Abklatsche meines Erachtens mittels neu angefertigten Stelen, deren Inschriften anhand der Transkription von Hong Kuo auf Stein reproduziert wurden, hergestellt worden sein.

Der Text der Stele für Yang Zhen, der aus einer langen Prosa und einer kurzen Hymne besteht, lässt sich wie folgt übersetzen:

[Der Vorname des verblichenen Herrn ist Zhen], sein Agnomen ist Boqi. ... Als [unsere] heilige Han-Dynastie aufstrebte, assistierte Yang Xi [dem Gründer der Dynastie] bei der siegreichen Schlacht in Gaixia gegen Xiang Yu und wurde deswegen [mit dem Titel Marquis Chiquan] ausgezeichnet. Da aus den Nachkommen der Adligen bestimmt erneut Adlige hervorgehen werden, bescherten die Götter uns das Glück und der Herr wurde geboren.

□□□[諱震]字
伯起□□□□□
□□□□□□□
□□□□□□□
□氏焉²⁴⁴。聖漢
龍興，楊熹佐
命，克項於垓，
錫□□□□²⁴⁵。
公侯之胄，必復
其始，是以神祇
降祚，乃生於
公。

243 Lishi lixu 1985, 384. Für zwei weitere *taiwei*-Generalbeschützer aus der Familie Yang, nämlich Bing und Ci, die wegen ihrer besonderen Verdienste in Luoyang neben den Mausoleen der Kaiser bestattet wurden, verfasste der berühmte Gelehrte Cai Yong 蔡邕 (132–192 n. Chr.) die Texte auf den Grabstelen (Cai Zhonglang ji 1936, Schriftrolle 3, 37–40).

244 Im Epitaph von Yang Bing findet sich eine ähnliche Herkunftsangabe: „Der Vorname des verblichenen Herrn ist Bing, sein Agnomen ist Shujie. Er stammt aus dem Kreis Huayin in der Präfektur Hongnong. Seine Vorfahren sind auf einen Sohn des Königs Wu (ca. 1087–1043 v. Chr.) aus der Zhou Dynastie, nämlich auf Tang Shuyu, den [ersten] König des Fürstentums Jin, zurückzuführen, dessen Nachkommen als eine Nebenlinie ein Lehen im Staat Yang erhielten, mit dem die Sippe bezeichnet wird 公諱秉。字叔節。弘農華陰人也。其先蓋周武王之穆，晉唐叔之後也。末葉以支子食邑於楊。因氏焉 (Cai Zhonglang ji 1936, 37).“

245 Cai Yong beschrieb im selben Epitaph von Yang Bing die Beilehnung im Detail: „Als die Dynastie Han aufstrebte, assistierte der verdienstvolle Vorfahr Yang Xi [dem Gründer der Dynastie] bei der Strafexpedition [gegen Xiang Yu] und wurde sodann mit dem Titel Marquis Chiquan ausgezeichnet 暨漢興。烈祖楊熹。佐命征伐。封赤泉侯 (Cai Zhonglang ji 1936, 37).“

Sein Handeln war stets loyal und gerecht, echt vorzüglich und edelmütig war er. Mit seiner Belesenheit erforschte er auch die Tiefen in allen Einzelheiten, keinen Weg der Erkenntnis ließ er aus. Ihm ist das Wissen aus den Werken *Ouyang shangshu*, *Hetu*, *Luoshu*, *Qijing Wei* und *Yiwei Qianzaodu* vertraut. Er ergründete die wunderbaren Geschöpfe und kannte das Gesetz der Wandlungen, einem Heiligen gleich. Die Schwanengänse setzten sich behutsam auf seine Hütte und die Blüte der Jugend strömte gleich einer Wolkenmasse zu ihm. Die Anzahl derjenigen, die gemeinsam aus dem Bach seines Wissens schöpften, betrug über dreitausend. Mit seinen hohen Tugenden verstand er den heiligen Weg in seiner Ganzheit und himmlische Vögel zeigten mit Deutlichkeit ein verheißungsvolles Omen, indem sie ihm drei Aale zur Auszeichnung seiner Tugenden schenkten. Fern und nah wurde bekannt, dass er aus einem Generationen überdauernden Licht hervorgegangen war.

Bescheiden möchten ihn das Land und die Präfektur, die in dieser Sache konkurrieren, den Etiketten gemäß anwerben. Der *dajiangjun*-Generalkommandeur nominierte ihn für einen *maocai*-Talentierte und dann überantwortete man ihm das Amt des Magistrats von Xiangcheng, später beförderte man ihn nacheinander in das Amt des Inspektors des Verwaltungsbezirks Jing, des Präfekten der Präfektur Donglai sowie des Präfekten der Präfektur Zhuo. Wo auch immer er sich befand, verwandelte er durch konfuzianische Belehrungen die Sitten auf eine Weise, die milder als die Frühlingssonne war, und demonstrierte er Stärke durch Strafen auf eine Weise, die nicht kälter als der Herbstsfrost war.

實履忠貞，恂美且仁，博學甄微，靡道不該。又明歐陽尚書河洛緯度，窮神知變，與聖同符。鴻漸衡門，群英雲集，鹹共飲酌其流者，有踰三千。至德通洞，天爵不(丕)應，貽我三魚²⁴⁶，以章懿德。遠近由是知為亦世繼明而出者矣。

州郡虛己，競以禮招，大將軍辟舉茂才，除襄城令，遷荊州刺史，東萊、涿郡太守。所在先陽春以布化，後秋霜以宣威，寬猛惟中。五教時序，功洽三邦，聞於帝京。徵旋本朝，歷太僕，

246 Das verheißungsvolle Vorzeichen wurde auch im Werk *Houhanshu* erwähnt: „Später flogen Störche mit drei Aalen im Schnabel herbei und versammelten sich vor dem Lehrsaal. Der Assistent las die Aale auf und sprach, indem er diese darbot: „Die Schlangen und die Aale sind Symbole für die hohen Beamten und die Nummer drei steht für die drei Kanzler. Mein Herr wird von heute an befördert.“ Damals war er fünfzig, danach begann er seine Beamtenaufbahn auf dem Land und in der Präfektur 後有冠雀銜三鱸魚，飛集講堂前。都講取魚進曰：蛇鱸者，卿大夫服之象也，數三者，法三台也。先生自此升矣。年五十，乃始仕州郡 (Houhanshu, 54.1759–1760).“

Zwischen Toleranz und Strenge ging er nur den mittleren Weg. Er brachte die fünf menschlichen Beziehungen ins Lot und seine Verdienste wurden in den drei genannten Präfekturen bekannt und verbreiteten sich bis in die Hauptstadt. Er wurde zurück zum Kaiserhof berufen, danach wurde er nacheinander zum *taipu*-Kammerherrn des imperialen Gestütes, *taichang*-Kammerherrn der Zeremonien,²⁴⁷ schließlich zum höchsten *situ*-Bildungsminister und zum *taiwei*-Generalbesitzer ernannt.

Mit würdevoller Miene auf dem Kaiserhof hat er, ehrfurchtsvoll und eifrig seine Loyalität erwiesen, keine Tugenden nicht ausgezeichnet und keine Übeltaten unbestraft belassen. Obwohl er die Absicht hatte, zehntausend Dinge zurechtzubringen, um den Großen Weg zu unterstützen, hassten die schwarzen Fliegen jedoch den Aufrechten und die abscheuliche große Schar verleumdete ihn gemeinsam auf grausame Weise. Einen tiefen Seufzer ausstoßend verstarb er abrupt. Von seinem Tod blieben weder die hohen Beamten noch das einfache Volk von hundert Sippenamen ungerührt, sie vergossen Tränen und trauerten darüber, dass ihm wegen seiner Loyalität Bestrafung widerfuhr. Der Himmel wachte klar und rechtschaffen über alles und die heiligen Vögel gaben ihm das letzte Geleit. Der Kaiserhof erwachte gerührt aus seiner Verblendung und die Heimtückischen erhielten die Todesstrafe für ihre Schuld. Erst dann kamen seine großen Verdienste zur gerechten Erwähnung und seine hohen Leistungen wurden ausgezeichnet. Ein vom Kaiser selbst verfasster Brief wurde zur Tröstung gesandt und bei seinem Begräbnis wurden Geld und Bestattungswaren durch den Kaiserhof verschenkt. Zwei seiner Söhne wurden zu *langzhong*-Kavalieren im Palast ernannt, der älteste Sohn Mu wurde später zum *xiang*-Kanzler des Marquises Fubo und der jüngere Sohn Rang zum *xiang*-Kanzler des Fürstentums Changshan befördert. Der jüngere Sohn Bing konnte gewiss [den Weg seines Vaters] fortführen. Er wurde später erneut zum höchsten Beamten

太常，遂究司徒，太尉。

立朝正色，恪勤竭忠，無德不旌，靡惡不形（刑）。將訓品物，以濟太清，而青蠅嫉正，醜直實繁，橫共構譖，慷慨暴薨。於時群後卿士，凡百黎萌，靡不歔歔垂涕，悼其為忠獲罪。乾監孔昭，神鳥送葬。王室感寤，姦佞伏辜，宏功乃伸，追錄元勳。繭書慰勞，賻贈有加。除二子郎中，長子牧富波侯相，次讓趙常山相，次秉寔能繼脩，復登上司，陪陵京師，次奉黃門侍郎。牧子統金城太守沛相，讓子

247 Hucker übersetzt *taipu* und *taichang* jeweils als „Imperial Stud“ und „Chamberlain for Ceremonials“ (Hucker 1985, 13).

[*taiwei*] ernannt, zuletzt wurde ihm die Ehre zuteil, im Grabgarten des Kaisers bestattet zu werden. Der jüngere Sohn Feng wurde zum *huangmen shilang*-Gefolgsmann am Gelben Tor befördert. Tong, der Sohn von Mu, wurde zum Präfekten der Präfektur Jincheng und zum Kanzler des Fürstentums Pei befördert, Zhu, der Sohn des Rang, zum Magistrat des Kreises Gaoyang. Sie alle wurden durch die [Nominierung des] Büros der drei Kanzler[, nämlich *taiwei*, *situ* und *sikong*,] zu Beamten und sie folgten ehrfurchtsvoll den Belehrungen des Vorfahren [Yang Zhen], die sie über Generationen hinweg nicht ablegten, daher häufte der Himmel bei ihnen über alle Generationen hinweg großartiges unendliches Glück an.

著高陽令。皆以宰府為官，奉遵先訓，易世不替，天鍾嘉祚，永世罔極。

Weil die Monarch-Untertan-Beziehung eine der drei grundlegenden menschlichen Beziehungen ist und die Hymne „*Klarer Tempel*“ im *Buch der Lieder* geschrieben steht, wagen die Schüler von Tong, Personen wie Chen Zhi aus der Präfektur Runan, es dem Dichter Xi Si nachzumachen, [auf die Verdienste der Vorfahren seines Herren] zurückzugreifen und eine Stele am Weg zum Grab zu errichten, deren Inschrift lautet:

統之門人汝南陳熾等，緣在三義一，頌有清廟²⁴⁸，故敢慕奚斯之追述，樹玄石於墳道，其辭曰：

Würdevoll ist Herr Yang, geboren mit der Gabe das Imperium zu festigen. Es ist das Sternbild „Drei Hohe Behörde *santai*“, das ihm das Licht [seiner Tugenden] verlieh; es sind die Fünf Berge, die ihm die Essenz gaben.

穆穆楊公，命世而生。乃台吐燿，乃嶽降精。

248 Die Hymne *Qingmiao* („Klarer Tempel“), gemeint ist der Tempel [der Vorfahren] von klaren Tugenden, aus dem *Buch der Lieder* beschreibt die Opferszene im Ahnentempel von König Wen der West-Zhou-Zeit: „Ach feierlich und still ist der Tempel von klaren Tugenden, ehrfürchtig und würdevoll sind die aufrichtigen Opfernden. Imponierend und ordentlich sind die zahlreichen Beamten, die an den Tugenden von König Wen festhalten. Sie vergelten und offenbaren die Seele am Himmel, respektvoll eilen sie im Tempel umher. [Seine hohen Tugenden] erhellen sich und werden von den Menschen gepflegt und nie werden sie im Stich gelassen 於穆清廟，肅雍顯相。濟濟多士，秉文之德。對越在天，駿奔走在廟。不顯不承，無射於人斯 (Shijing zhuxi 1991, 934).

Weitsichtig ist der Himmelssohn, dem unser Herr beistand;
dunkel war das Universum, bevor unser Herr ihm Licht
brachte. Aufrichtig ging er den geraden Weg, kristallklar war
seine Tat.

Wie schön sind seine hohen Tugenden, die noch für zehntau-
send Generationen gerühmt werden. Seine Verdienste sind
in Metall und Stein gemeißelt, damit sie ewig glänzen wie
Sonne und Mond.

明明天子，實公
是匡。冥冥六
合，實公是光。
審審其直，皦皦
其清。

懿矣盛德，萬世
垂榮。勒勳金
石，日月同炯。

Der Text der Stele lässt sich nach der Zeitform grob in drei Teile einteilen: 1. Die Familiengeschichte sowie die Tugenden und Verdienste des Grabherrn stehen im Imperfekt; 2. Der Anlass der Errichtung der Grabstele ist im Präsensverfasst; 3. Die Offenbarung der Tugenden des Grabherrn hingegen im Futur.²⁴⁹ Im ersten Teil wird der Familienstammbaum bis in die West-Zhou-Zeit auf König Wu zurückgeführt, zugleich werden die Belesenheit und die Aufrichtigkeit des Grabherrn hervorgehoben. Im zweiten Teil erklären die Stifter der Stele, die Schüler des Enkels von Yang Zhen waren, dass sie sich den Dichter Xi Si 奚斯 zum Vorbild nahmen und den Text verfasst haben. Dieser war in der Chunqiu-Zeit ein Untergebener von Fürst Xi aus dem Fürstentum Lu 魯僖公 (659–627 v. Chr. amtierend). Er dichtete zum Anlass der Einweihungszeremonie des Ahnentempels von Fürst Ming, dem Vater des Fürsten Xi, die Hymne *Tempel der Seele* 闕宮, die in das *Buch der Lieder* 詩經 aufgenommen wurde. In der genannten Hymne wird der Stammbaum der Familie von Fürsten Xi ebenfalls auf König Wu aus der West-Zhou-Zeit zurückgeführt, dessen Sohn dem Erstgeborenen seines Onkels, des Regenten Zhougong, ein Lehen im Fürstentum Lu vergab. Im Anschluss werden Opferszenen beschrieben und die militärischen Verdienste des Stifters des Tempels, des Fürsten Xi, gepriesen. Schließlich werden die Segenswünsche an Fürsten Xi und das Fürstentum Lu zum Ausdruck gebracht.²⁵⁰ In ähnlicher Weise wird im dritten Abschnitt der Stele von Yang Zhen der Wunsch geäußert, dass dessen Tugenden in Ewigkeit überdauern mögen. Dies deutet darauf hin, dass sich der Autor des Textes ganz bewusst an der Hymne von Xi Si orientierte.

Der von Xi Si verfasste Text wurde bislang bei mindestens acht erhaltenen Grabstelen, deren Fundorte sich im Han-Imperium zwischen der heutigen Provinz Sichuan

249 Von Falkenhausen zufolge weisen die meisten Bronzinschriften der Zhou-Zeit eine dreifache Struktur auf, bei der die Textteile nacheinander in der Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsform formuliert wurden (von Falkenhausen 1993, 154).

250 Shijing zhuxi 1991, 1010–1022.

und der Provinz Shandong weit verteilten, als Inspirationsquelle gehalten.²⁵¹ Dies weist darauf hin, dass Xi Si von der Mitte bis zum Ende der Ost-Han-Zeit als Vorbild eines Stifters angesehen wurde, der bei der Opferzeremonie im Ahnentempel seines Herrn eine Hymne widmete. Nach der Ritualreform von Kaiser Ming wurde jedoch das Grab das Zentrum des Ahnenkultes. Entsprechend wurde die neue Hymne, d.h. der Text auf der Grabstele, inhaltlich nicht mehr der Einweihungszeremonie des Ahnentempels, sondern der vor dem Grab stattfindenden Opferzeremonie gewidmet.

Die Stifter der osthänzeitlichen Grabstelen waren oftmals die ehemaligen Schüler *mensheng* 門生 oder Untergebenen *guli* 故吏 des Widmungsträgers. Der Ausdruck *guli* bezeichnete in der Han-Zeit diejenigen rangniederen Beamten, die durch einen ranghohen Beamten unmittelbar zu dessen Untergebenen ernannt und nicht direkt von dem kaiserlichen Regierung nominiert wurden.²⁵² In der Ost-Han-Zeit gab es im Wesentlichen zwei Arten der Beamtenauswahl: Die Empfehlung *chaju* 察舉 und die Nominierung *pichu* 辟除. Einige wenige hohe Beamten, wie z.B. die Drei Kanzler *sangong* 三公, nämlich der *situ*-Bildungsminister, der *taiwei*-Generalbeschützer und der *sikong*-Arbeitsminister, die Neun Kammerherren *jiuqing* 九卿 sowie Generäle und Präfekten, der Präfekturen, hatten das Recht, qualifiziertes Personal für die kaiserliche Regierung zu empfehlen. In der Praxis empfahlen sie gewöhnlich bevorzugt ihre Schüler oder Untergebenen. Mithin bildeten die ehemaligen Schüler oder Untergebenen mit ihren ehemaligen Lehrern oder Vorgesetzten eine enge Interessengemeinschaft. Zwischen dem Ernennener *juzhu* 舉主 und dem Vorgeschlagenen bestand ein Monarch-Untertan-Verhältnis, wie auf der Stele von Yang Zhen zu lesen ist: „Weil die Monarch-Untertan-Beziehung eine der drei grundlegenden menschlichen Beziehungen ist 緣在三義—²⁵³“.

251 Brashier 2005, 266.

252 Nach Ansicht von Brown bezieht sich der Ausdruck *guli* auf diejenigen, die zwar ursprünglich Beamten, aber nicht unbedingt die Untergebenen des Widmungsträgers waren, während es sich bei dem Ausdruck *mensheng* um die Schüler oder Verehrer des Widmungsträgers oder dessen Familienmitglieder handelt (Brown 2007, 86–94). Liu ist hingegen der Meinung, dass es eine Vater-Sohn- oder Monarch-Untertan-Beziehung zwischen denjenigen, die sich als *mensheng* oder *guli* bezeichneten, und dem Widmungsträger gab (Liu Tseng-kuei 1985, 345–347). Sun weist ebenfalls darauf hin, dass es sich bei den beiden Ausdrücken nicht um eine allgemeine Bezeichnung für Kollegen oder Freunde handelte, sondern darum, dass unter den betroffenen Personen sowohl Abhängigkeiten als auch Pflichten bestanden (Sun Liying 2009, 8–17).

253 Hong Kuo erklärte diesen Satz im Werk *Lishi*: „In seinem Empfehlungsbericht für Qiao Xiu (fl. 250–300 n. Chr.) an den Kaiser schrieb Xuan Wen in der Jin-Zeit, dass er sich anständig bei den drei menschlichen Beziehungen verhalten habe. Dazu kommentiert Li Shan (630–689 n. Chr.), indem er die Worte von Luan Gongzi aus der Schrift *Guoyu* zitiert, dass das menschliche Dasein auf drei menschlichen Beziehungen basiert, die gleichrangig ehrfurchtsvoll zu behandeln sind. Es handelt sich bei ihnen darum, dass der Mensch vom Vater geboren, vom Lehrer erzogen und vom Herren ernährt wird 晉宣溫薦譙秀表雲，敦在三之節。李善引《國語》樂共子之言曰，人生於三，事之如一，謂父生之，師教之，君食之也 (Lishi lixu 1985, 134)“.

Der Vorgeschlagene war aber zugleich ein Untertan des Kaisers, weswegen oft zwei verschiedene Monarch-Untertan-Beziehungen im Konflikt standen. In der Ost-Han-Zeit trugen z. B. viele ehemalige Schüler/Untergebenen für ihre verstorbenen Vorgesetzten/Ernenner das dreijährige Trauergewand *sannian sang* 三年喪²⁵⁴, das zugleich kenntlich machte, dass sie ihr Amt niederlegen mussten. Zwar hatte die Praxis der dreijährigen Trauer der Beamten eine Behinderung des normalen Betriebs des bürokratischen Systems zu Folge und wurde deshalb in der Han-Zeit nicht immer befürwortet²⁵⁵, aber die Legitimität Trauer zu üben wurde mittels der Interpretation der rituellen Klassiker des Konfuzianismus bekräftigt, wodurch sich die neue interpersonale Beziehung zu einer Institution entwickelte.²⁵⁶

Die damalige öffentliche Meinung befürwortete, dass die ehemaligen Schüler/Untergebenen die dreijährige Trauer für ihre verstorbenen Vorgesetzten/Ernenner ihrer amtlichen Pflicht für die kaiserliche Regierung vorzogen. Dies weist darauf hin, dass in der Ost-Han-Zeit die Monarch-Untertan-Beziehung zwischen den ehemaligen Schülern/Untergebenen und ihren ehemaligen Vorgesetzten/Ernennern tatsächlich die Oberhand über die Beziehung zwischen ihnen und dem Kaiser einnahm.²⁵⁷ In ihrer Untersuchung zur Trauerkultur der Ost-Han-Zeit interpretiert Brown die damalige Praxis der dreijährigen Trauer vor dem Hintergrund des Verfalls der Machtzentralisierung, wobei sie sich insbesondere mit dem Verhältnis zwischen dem Öffentlichen („official, impartial, public“) *gong* 公 und dem Privaten („intimate, personal, private“) *si* 私 auseinandersetzt. Im Gegensatz zu ihrer Identifikation des Öffentlichen als diejenigen Angelegenheiten, die mit dem Staat oder der Zentralregierung zusammenhängen, definiert sie das Private als jene Bereiche, die von persönlichen Emotionen oder Beziehungen geprägt sind.²⁵⁸ Kawakatsu weist hingegen dezidiert darauf hin, dass die Gelehrtenbeamten auf Grundlage ihrer persönlichen Beziehungen Interessengemeinschaften bildeten, mit denen sie sich der Macht der Eunuchen widersetzen. Die Macht der Zentralregierung wurde dadurch allmählich geschwächt.²⁵⁹ Dabei handelt es sich bei dem Privaten um diejenigen Interessengemeinschaften, deren Interessen nicht identisch mit derjenigen der Zentralregierung waren. Unter diesen Interessengemeinschaften waren die Schüler/Untergebenen nur „jeweils gegenüber ihrem direkten Vorgesetzten/Ernenner loyal *gezhong*

254 Bei der sogenannten dreijährigen Trauer handelt es sich eigentlich um eine 25-monatige Trauerzeit (Fan Zhijun 2006, 92–98).

255 Gaiyu congkao 1957, 306.

256 Gan Huai-zhen 2004, 262.

257 Qian bezeichnet die Spannung zwischen den beiden Monarch-Untertan-Beziehungen als „zweifache Vorstellungen vom Monarchen 二重的君主觀念“ (Qian Mu 1994, 217–218).

258 Lin Yi-der 2010, 304.

259 Kawakatsu 2007, 12–13.

qijun 各忠其君“.²⁶⁰ Dadurch trugen sie entscheidend zum Wandel der osthänzeitlichen Gesellschaft bei, der letztendlich zum Zusammenbruch der Han-Dynastie führte.²⁶¹

Den Kern der oben genannten Interessengemeinschaften bildete jeweils ein mächtiger Familienclan, der über Generationen hinweg hohe Beamten hervorbrachte. Der Familienclan Yang aus der Präfektur Hongnong ist ein bekanntes Beispiel hierfür. Die ehemaligen Schüler/Untergebenen der Grabherren, die in den Familiengräbern der Familie Yang bestattet wurden, besetzten zahlreiche wichtige Stellen sowohl in der zentralen Regierung als auch in mehreren Präfekturen. Daher war es nicht erstaunlich, dass bei der erneuten Bestattung von Yang Zhen von „fern und nah die Trauenden zusammenströmten 遠近畢至“. Als Manifestation der Loyalität errichteten ehemalige Schüler/Untergebenen der Grabherren ihnen mindestens vier Grabstelen.

Der Kontrast zwischen den Grabstelen und den grabschützenden Texten, die in den Gräbern von Yang Zhen und seinem Enkel Yang Tong gefunden wurden, war stark. Neben stilistischen Unterschieden zwischen den beiden Textgenres unterscheidet sich ebenfalls ihre jeweilige physische Form. Wie das Bruchstück einer Stele zeigt, das zusammen mit Schlamm durch den Boden der Grabkammern ins Grab von Yang Zhen eingedrungen sein muss (Abb. 4-39, 4-40), wurde die Inschrift in ein viereckiges Gitternetz, das im Voraus aus feinen vertieft geritzten Linien auf die Vorderseite der Stele gearbeitet wurde, in würdevoller Kanzleischrift verfasst. Vor der Niederschrift der grabschützenden Texte wurden hingegen keine vertikalen Linien oder Gitternetze gezogen. Zwar findet die Schriftart der grabschützenden Texte im Ausgrabungsbericht keine Erwähnung, anhand der Faksimile anderer erhaltener grabschützender Texte ist jedoch zu schließen, dass es sich nicht um eine Kanzleischrift, sondern um eine fließend geschriebene Handschrift handeln muss. Die Träger der Grabsteleninschriften und der grabschützenden Texte bestehen sämtlich aus haltbaren Materialien, nämlich aus Stein und Ton. Sie dienten jedoch völlig unterschiedlichen Funktionen. Während die steinernen Grabstelen die Tugenden der Widmungsträger und ihrer Familien verewigten, dienten die auf Tonggefäße geschriebenen grabschützenden Texte vor allem dazu, die Schicksalsverstrickungen zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen zu lösen, damit die Verstorbenen den Hinterbliebenen keinen Schaden mehr zufügen konnten. Die unterschiedlichen Funktionen spiegeln sich darin wider, dass Grabstelen und grabschützende Texte jeweils in unterschiedliche Räumen platziert wurden: die

260 Lü Simian 1983, 524.

261 Unter den Faktoren, die zum Untergang der Ost-Han-Zeit führten, finden die Zunahme der Macht der Eunuchen und Verwandten des Kaisers sowie die Invasionen der Barbaren am häufigsten Erwähnung (Twitchett & Loewe 1992, 337–375). Zhang und Sun vertreten die Ansicht, dass die Entwicklung der Interessengemeinschaften, die sich aus Schülern/Untergebenen und ihren Vorgesetzten/Ernennern zusammensetzten, den wichtigsten Faktor für den Zusammenbruch der Han-Dynastie darstellte (Zhang Hequan 1995, 13–14; Sun Sheng 1999, 52–55).

Grabstelen *vor* den Grabhügeln und die grabschützenden Texte *in* der Erde oberhalb der Decke der Hauptkammer oder hinter der Grabtür (Abb. 4-41). Wie kann nun die unterschiedliche Positionierung erklärt werden? Lässt sich behaupten, dass die Grabstele für ein diesseitiges Publikum bestimmt war und der grabschützende Text für die Beamten der Unterwelt? Entspricht deswegen die Grabstele dem konfuzianischen Ritualkanon, während dies auf den grabschützenden Text nicht zutrifft?

Weder die Errichtung einer Grabstele noch die Verwendung grabschützender Texte finden im überlieferten Ritualkanon *Yili* 儀禮 Erwähnung, dem zufolge sich der Vorgang des Bestattungsritus eines *shi*-Gelehrten grob in die folgenden Schritte gliedern lässt²⁶².

1. Am Todestag wird versucht die Seele des Verstorbenen unmittelbar nach dem letzten Atemzug durch ein *fu*-Ritual zurückzurufen. Anschließend wird der Leichnam gewaschen, der Mund mit Reis ausgefüllt und danach der Leichnam bekleidet.
2. Am zweiten und dritten Tag nach dem Tod wird der Leichnam insgesamt zweimal mit weiteren Stoffen bekleidet und anschließend in den Sarg eingelegt.
3. Am vierten Tag beginnt die Trauerzeit. Nun wird ein günstiger Bestattungstag und ein vorteilhafter Ort zum Bau des Grabes durch Weissagung ausgewählt.
4. Am Bestattungstag wird eine Reihe an Opferdarbietungen vor und nach der Prozession, die dem Verstorbenen das letzte Geleit gibt, durchgeführt. Die Besucher beschenken den Haupttrauernden mit Trauergeschenken. Der Sarg wird in der Grabkammer niedergelegt, anschließend werden die Beigaben ins Grab getragen.
5. Drei Tage nach der Beerdigung wird die dritte bzw. letzte *yu*-Opferdarbietung 虞 durchgeführt. Anschließend findet eine weitere Opferdarbietung statt, die die kummervollste Phase der Trauer nun beendet.
6. Ein Jahr nach dem Tod beginnt die *xiaoxiang*-Opferdarbietung 小祥, die eine Verringerung des Trauergrades zur Folge hat, nämlich die Lockerung der Einschränkungen bezüglich der Bekleidung, der Speise, der Unterkunft, der Sprechweise, des Weinens und der Körpersprache des Trauernden.
7. Zwei Jahre nach dem Tod beginnt die *daxiang*-Opferdarbietung 大祥, auf die eine weitere Verringerung des Trauergrades erfolgt.
8. Fünfundzwanzig Monate nach dem Tod markiert die *tan*-Opferdarbietung 禫 das Ende der Trauerzeit und den Übergang von der Trauer zum Gedächtnis.²⁶³

262 Der Begriff *shi* veränderte sich mit der Zeit. Er bezog sich in der West-Zhou-Zeit und der Chun-qiū-Zeit jeweils auf die rangniedrigsten Adligen und die Gelehrten (Yu Ying-shih 1987, 14–20). Siehe auch Hsu Cho-yun 1965, Kapitel 2, „Changes in Social Stratification“.

263 Für die Analyse der Durchführung des Bestattungsritus in der Han-Zeit siehe Fan Zhijun 2006, 141–173 und Brashier 2011, 58–59.

Der Grund, dass die beiden genannten Bestattungssitten nicht im vorschreibenden rituellen Kanon erwähnt werden, besteht darin, dass *Yili* bereits lange vor der Qin-Zeit zusammengestellt wurde,²⁶⁴ während die beiden Bestattungssitten erst in der Ost-Han-Zeit entstanden. Deshalb spiegelt sich im Kapitel *Shisangli* des Kanons *Yili* hauptsächlich die Praxis des Bestattungsritus der Zhou-Zeit wider. In der Han-Zeit waren hingegen die Veränderungen in den Bestattungssitten so groß, dass sich hier von einem Han-Typus *hanzhi* 漢制 sprechen lässt.²⁶⁵ Deshalb fungierte zwar der Kanon *Yili* in der Han-Zeit noch immer als Maßstab des Bestattungsritus, jedoch waren bereits mehrere Abweichungen von ihm augenfällig.²⁶⁶ Die Errichtung der Grabstele vor dem Grabhügel und die Platzierung des grabschützenden Textes im Grab zählten zu den offensichtlichen Abweichungen. Aber warum standen die beiden Bestattungssitten sowohl zeitlich als auch räumlich im Zusammenhang?

Sowohl die Bestattungssitte Grabstelen zu errichten als auch die Sitte grabschützende Texte zu verwenden, entstanden am Anfang der mittleren Ost-Han-Zeit, kurz nach der Ritualreform von Kaiser Ming im Jahr 58 n. Chr., der die Opferzeremonie vor dem Grab förderte. Mithin kann ihre Entstehung auf die räumliche Verlagerung des Schwerpunkts des Ahnenkultes vom Ahnentempel zum Grab zurückgeführt werden. Die Popularität der Opferzeremonie vor dem Grabhügel führte einerseits dazu, dass die Grabstele zu einem idealen Medium zur Propagierung der Tugenden des Widmungsträger und seiner Familie wurde. Andererseits erklären die häufigen Opferdarbietungen das noch dringendere Anliegen, dass die Gesundheit der Hinterbliebenen der Familie sowie anderer Besucher nicht wegen des nahen Kontaktes mit den Verstorbenen in Mitleidenschaft gezogen werden soll. Die wiederholten Ausbrüche von Epidemien in der Ost-Han-Zeit, die unzählige Todesfälle verursachten, trugen zur Verbreitung der Vorstellung bei, dass der Tod gleichsam einer Flüssigkeit vom Verstorbenen auf die Lebenden übertragen werden könnte (siehe Kapitel 4.2.1). Da Epidemien für mächtige Familienclans oft gravierendere Folgen hatten als für einfache Familien, hatten mächtige Familienclans eine größere Motivation grabschützende Texte einzusetzen. Deshalb ist anzunehmen, dass

264 Yang zufolge wurde der Kanon *Yili* frühestens von Konfuzius am Ende der Chunqiu-Zeit zusammengestellt (Yang Tianyu 2004, 7–9). Chen vertritt hingegen die Ansicht, dass *Yili* schon in der Mitte der Zhanguo-Zeit, nämlich im fünften Jahrhundert v. Chr. zusammengestellt wurde, obwohl mehrere hier erwähnte rituelle Regelungen bereits gegen Ende der Chunqiu-Zeit und am Anfang der Zhanguo-Zeit praktiziert wurden (Chen Gongrou 2005, 97–98).

265 Nach Ansicht von Yu entwickelte sich der Typus des Bestattungsritus im alten China vom Zhou-Typus zum Han-Typus und schließlich zum Jin-Typus weiter (Yu Weichao 1985a, 117–124). Für die Diskussion des Übergangs von dem Han-Typus zum Jin-Typus siehe Qi Dongfang 2015, 346–349.

266 Brashier zufolge beruht der vorschreibende Text im Kaon *Yili* auf einer Agenda, deshalb lässt sich mit Recht bezweifeln, ob diese Agenda in einem spezifischen Ritual tatsächlich vorschriftsmäßig durchgeführt (Brashier 2011, 98–99).

die Verwendung von grabschützenden Texten und anderen Objekten wie Bleimännlein, Erzen und Siegeln erst von mächtigen Familienclans eingeführt und später von einfachen Familien nachgeahmt wurde (siehe Kapitel 4.4.1). Im Gegensatz dazu war die Errichtung der Grabstele eine Praxis, die fast ausschließlich von mächtigen Familienclans praktiziert wurde, da sie nicht nur Reichtum, sondern auch eine Machtstellung der Familie innerhalb der lokalen Gemeinschaft voraussetzte.

Kurzum, die Entstehung beider Bestattungssitten in der Mitte der Ost-Han-Zeit ging auf mächtige Familienclans zurück. Aber warum erlebten sie beide ihre Blütezeit erst am Ende der Ost-Han-Zeit? Hierbei spielten mehrere Faktoren zusammen:

1. Mit der Verschärfung der Annexion von Grund und Boden und des Monopols über die Ressourcen in Bildung und Politik, erreichte die Machtstellung mächtiger Familienclans am Ende der Ost-Han-Zeit ihren Höhepunkt. Die Errichtung einer Grabstele bot die Gelegenheit, nicht nur die ehrenhafte Ahnenreihe und die Tugenden einer mächtigen Familie zu rühmen, sondern auch die Loyalität der ehemaligen Schüler/Untergebenen gegenüber der mächtigen Familienclans zu beweisen. Die Zunahme der Macht der mächtigen Familienclans hatte jedoch die Schwächung der Macht des Kaisers zur Folge, was zum unmittelbaren Konflikt zwischen der Interessengemeinschaft der Gelehrtenbeamten und der Interessengemeinschaft der Eunuchen und schließlich zum Untergang der Ost-Han-Zeit führte. Vor diesem Hintergrund war die Errichtung der Grabstele ebenfalls eine Manifestation der kollektiven Identität der Schicht der Gelehrtenbeamten als Behüter der Kultur und der konfuzianischen Tugenden, wie etwa die Stele von Yang Zhen zeigt: „keine Tugenden nicht ausgezeichnet und keine Übeltaten unbestraft belassen 無德不旌，靡惡不形“.

2. Begleitet von der schweren politischen Krise war das Ende der Ost-Han-Zeit auch ein von Naturkatastrophen und Epidemien, die für viele mächtige Familienclans einen vernichtenden Schlag bedeuteten, geprägter Zeitabschnitt. Analog zur hohen Frequenz der Ausbrüche von Epidemien fanden grabschützende Texte folglich verstärkt am Ende der Ost-Han-Zeit Verwendung.

3. Epidemien sind jedoch nicht die alleinige Erklärung für die Verbreitung grabschützender Texte am Ende der Ost-Han-Zeit. Die Sitte der Paarbeerdigung *hezang* 合葬 bzw. die Sitte der gemeinsamen Bestattung der Mitglieder einer ganzen Familie in einem Gemeinschaftsgrab *fuzang* 祔葬, dessen Grabtür entweder für einen langen Zeitraum offen gehalten oder bei jeder neuen Bestattung geöffnet werden musste, haben bestimmt auch dazu beigetragen. Denn diese Bestattungsform erhöhte die Möglichkeit eines direkten physischen Kontaktes mit den zuvor Verstorbenen und machte deswegen die Verwendung grabschützender Texte zum Schutz der Lebenden notwendig. Die

Sitte der Paarbeistattung wurde im Werk *Baihu tong* unter Bezugnahme auf klassische Schriften des Konfuzianismus gerechtfertigt.

„Wozu dient die Sitte der Paarbeistattung? Sie dient dazu, den Weg des Ehepaars zu konsolidieren. Deshalb steht im *Buch der Lieder* [der folgende Satz]: Selbst wenn wir zu Lebzeiten getrennt leben müssen, werden wir nach dem Tod in demselben Grab bestattet. Im Kapitel *Tangong* des Werks *Liji* wird auch erwähnt: Die Sitte der Paarbeistattung wurde nicht schon seit undenklichen Zeiten, sondern erst seit der Zeit von Herzog Zhou unverändert praktiziert 合葬者何? 所以固夫婦之道也。故《詩》曰: 穀則異室, 死則同穴。又《禮·檀弓》曰: 合葬, 非古也, 自周公已來未之有改也。²⁶⁷

Nach dieser offiziellen Interpretation war also die Sitte der Paarbeistattung eine Erfindung von Herzog Zhou. Die staatliche Förderung der Paarbeistattung zielte deshalb gemäß der konfuzianischen Ethik darauf ab, die Grundlagen der Gesellschaft zu festigen. Die Sitte die Mitglieder einer ganzen Familie gemeinsam in einem Grab zu bestatten, fand jedoch im Werk *Baihu tong* keine Erwähnung, daher kann sie erst nach dem Jahr 79 n. Chr., als die Schrift *Baihu tong* verfasst wurde, Verbreitung gefunden haben. Die Entwicklung dieser Bestattungssitte entsprach dem Wandel der führenden Familienform von der Kernfamilie in der West-Han-Zeit hin zur vertikal erweiterten Familie in der Ost-Han-Zeit und der Zunahme des Anteils der „Großen Haushaltsfamilie“. Bei diesem Wandel spielten mächtige Familienclans wiederum eine entscheidende Rolle. Die Herausbildung mächtiger Familienclans, die am meisten von der staatlichen Förderung des Konfuzianismus profitierten, führte zum Gedeihen der Forschung auf dem Gebiet der rituellen Klassiker und zur weiteren Vervollkommnung ritueller Regelungen, insbesondere im Bereich des Bestattungsritus. So wird in den überlieferten grabschützenden Texten mehrmals erwähnt, dass der Anlass der Verwendung des jeweiligen Textes „die erneute Bestattung *yizang* 移葬“ war.

S. 02-2: ...dass der Bestattete [des Hauses] Liu [von seinem alten] Grab zum neuen Wohnsitz umziehen wird, was seinen Nachkommen Unglück bringen [könnte] □ 劉□□□□移塋（葬）易居，子孫不譽（豫）.

S. 03: ...dass [der Bestattete] ...Wang...[von seinem alten Grab] zum neuen Wohnsitz umziehen wird □王□移塋（葬）易居.

²⁶⁷ Baihu tong shuzheng 1994, 558.

Der Ausdruck *yizang* bezieht sich auf die erneute feierlichere Bestattung eines Verstorbenen, bei der dessen Leichnam aus dem vorläufigen Grab herausgetragen und ins neue Grab versetzt wird. Der jinzeitliche Gelehrte He Xun 賀循 (260–319 n. Chr.), der einst das Amt des *taichang*-Kammerherrn der Zeremonien 太常 am Hof von Kaiser Yuan 元帝 innehatte, diskutierte über „das Ritual der erneuten Bestattung und des anschließenden Opfers zur Beruhigung der Seelen *gaizang fanyu* 改葬反虞“.

„Bei der erneuten Bestattung muss zuerst ein Opfer dargeboten werden, um das Grab über sie zu informieren. Erst dann wird der Zugang zum Grab geöffnet. Vor dem alten Grab und vor dem neuen Grab ist jeweils ein Opfer darzubieten, als ob der Bestattete neu bestattet werden würde 凡移葬者，必先設祭告墓而開塚。從墓至墓皆設奠，如將葬“.²⁶⁸

Nach dieser Regel wurde der bereits Bestattete bei der erneuten Bestattung wie ein Verstorbener behandelt, der zum ersten Mal zu bestatten ist. Jedoch steht hinter der planvollen Handlung zugleich die Sorge, dass die Seele des Verstorbenen den Hinterbliebenen Schaden zufügen könnte.

4. Neben den Epidemien und der Sitte die Mitglieder einer ganzen Familie in einem gemeinsamen Grab zu bestatten, spielte die Entwicklung der Jenseitsvorstellung bei der Verbreitung grabschützender Texte ebenfalls eine wichtige Rolle. Es gibt drei Hauptelemente der Jenseitsvorstellung, die mit der Verwendung grabschützender Texte am Ende der Ost-Han-Zeit zusammenhängen: 1. Bei der Auswahl des günstigen Bestattungstages sollen mehrere zeitliche Tabus, deren Missachtung weitere Todesfälle bei den Hinterbliebenen verursachen könnten, nicht verletzt werden. Wenn aber der Bruch eines solchen Tabus nicht vermeidbar ist, muss mittels eines apotropäischen Rituals das dadurch entstandene Unheil abgewendet werden. 2. Der Verstorbene steht im Jenseits unter der Obhut der Beamten der Unterwelt. Daher muss seine Aufnahme in die Unterwelt durch ein Diensts Schreiben garantiert werden. Außerdem werden sein Frondienst und seine Steuerzahlung entweder aufgehoben oder von Stellvertretern wie etwa Bleimännlein getragen. 3. Das Eigentumsrecht des Verstorbenen auf das Friedland wird durch einen Landkaufvertrag bekräftigt, damit keine Streitigkeiten zwischen dem Verstorbenen und anderen Verstorbenen um das Friedland entstehen. Unter den drei Elementen trat jedoch nur das dritte Element unter dem Druck der Bodenknappheit, verursacht durch Landannexion, erst in der Ost-Han-Zeit auf, während die zwei anderen Elemente bereits in den qinzeitlichen *rishu*-Almanachen und den westhanzeitlichen Schreiben an die Unterwelt vorhanden waren.

²⁶⁸ Xu Qianxue 1881, Schriftrolle 106.

Die Auswahl des günstigen Bestattungstages findet bereits im Kanon *Yili* Erwähnung. Dies weist darauf hin, dass diese Bestattungssitte spätestens seit Ende der Chun-qiū-Zeit praktiziert wurde. Dennoch ist in westhanzeitlichen Schreiben an die Unterwelt von der Auswahl des günstigen Bestattungstages noch nicht die Rede, sondern erst in osthänzeitlichen grabschützenden Texten wurde sie als feststehende Phrase erwähnt. Der Grund hierfür liegt wahrscheinlich in der Professionalisierung der Boten des Himmlischen Herrn, die sich in der Ost-Han-Zeit auf die Durchführung des *jiechu*-Exorzismusrituals bei der Bestattung mittels grabschützender Texte spezialisierten. Die Spezialisierung der Boten des Himmlischen Herrn ist wiederum in engem Zusammenhang mit der Entwicklung der Architektur des Grabes zu sehen, dessen Innenraum immer ähnlicher wie ein unterirdisches Zuhause konstruiert und gegliedert wurde. Dementsprechend musste bei der Errichtung eines Grabes wie beim Bau eines Hauses ein Unheil abwehrendes Ritual durchgeführt werden, mit dem die durch das Aufbrechen des Bodens verursachte Entzürnung des Gottes der Erde besänftigt wurde.

Den Innenraum der Grabarchitektur nach dem Vorbild eines irdischen Bauwerks in verschiedene funktionale Einheiten aufzuteilen und einen Ritualspezialisten zu engagieren, um ein *jiechu*-Exorzismusritual mittels eines Dienstschreibens im Grab durchzuführen, setzte in beiden Fällen Reichtum und eine hohe Lesekompetenz des Auftraggebers voraus. Daher ist anzunehmen, dass auch bei der Entwicklung der Grabarchitektur mächtige Familienclans sehr wahrscheinlich eine führende Rolle spielten. Dementsprechend trugen mächtige Familienclans zur Entwicklung der Jenseitsvorstellung in der Ost-Han-Zeit indirekt zu einem großen Anteil bei.

Somit lässt sich zusammenfassen: Sowohl die Entstehung als auch die Blütezeit der beiden oben genannten Bestattungssitten, nämlich der Errichtung der Grabstele und der Verwendung des grabschützenden Textes, hingen eng mit dem Aufstieg der mächtigen Familienclans in der Ost-Han-Zeit zusammen. Die Bestattungssitten wurden wegen des doppelten Anspruchs mächtiger Familienclans, nämlich den Ruhm der Familienclans zu preisen und deren Fortführung zu sichern, eingeführt und bald von Familien niederen Gesellschaftsschichten nachgeahmt. Die Entwicklung mächtiger Familienclans und die häufigen Ausbrüche von sozialen Krisen und Epidemien führten in ihrem Zusammenwirken dazu, dass beide Bestattungssitten am Ende der Ost-Han-Zeit ihren Höhepunkt erreichten.

5. Zusammenfassung

Die Entstehung und Entwicklung der hanzeitlichen Begräbnistexte stand in einem engen Zusammenhang mit der Entwicklung der damaligen Jenseitsvorstellung, die wiederum in einer engen Beziehung zum sozialen Wandel der Han-Zeit stand. Aus der vorangegangenen Untersuchung können die folgenden Schlüsse gezogen werden:

1. Die unmittelbare Kommunikation der diesseitigen Welt mit den Beamten der Unterwelt begann gegen Ende der Qin-Zeit im ehemaligen Chu-Königreich mit dem Schreiben an die Unterwelt. Kurz nach dem Erlass des Gesetzes *Ernian lüling* 二年律令, das die Anmeldung des Haushaltsregisters bei der Umsiedlung in der diesseitigen Sphäre regelte, kam im Jahr 186 v. Chr. die Vorstellung eines in die Unterwelt zu transferierenden Haushaltsregisters auf. Als Quelle hierfür können mehrere Schreiben an die Unterwelt herangezogen werden, die in den Kulturzentren des ehemaligen Chu-Königreichs gefunden wurden. Die hanzeitlichen Schreiben an die Unterwelt übernahmen jedoch nicht unverändert die Form des diesseitigen Dienstschreibens, das für den Transfer des Haushaltsregisters verwendet wurde, sondern vereinfachten sie und verschmolzen sie mit weiteren Elementen, z. B. dem Register des mit in die Unterwelt zu transferierenden Eigentums, das wiederum auf die alte Tradition des Beigabenregisters *qiance* zurückzuführen ist.

2. Zu Beginn der mittleren Ost-Han-Zeit, nämlich 73 n. Chr., tauchte der erste erhaltene Landkaufvertrag als Begräbnistext im Luoyang-Gebiet auf. Die Klärung des Eigentumsrechts auf das Landstück wurde bereits seit dem Ende der West-Han-Zeit, einem Zeitraum, in dem die Annexion des Bodens ein schwerwiegendes soziales Problem darstellte, in Grabtexten thematisiert. Seit der Mitte der Ost-Han-Zeit wurden Landkaufverträge auf haltbare Materialien schriftlich festgehalten. Die Wahl solcher Materialien wie z. B. Ziegelstein, Jade und Bleitäfelchen könnte dazu gedient haben, das Eigentumsrecht des Grabherrn auf das Landstück für die Ewigkeit zu bestätigen und mögliche Rechtsstreitigkeiten in der Unterwelt, verursacht durch einen ungeklärten Eigentumsstatus, abzuwenden.

3. Das erste erhaltene Beispiel der dritten Gattung des Begräbnistextes, nämlich des grabschützenden Textes, datiert auf das Jahr 79 n. Chr. und wurde auf mehreren Holztäfelchen verfasst, während der erste überlieferte auf haltbares Material geschriebene grabschützende Text aus dem Jahr 93 n. Chr. stammt. Bei beiden Beispielen findet ein Herrscher des Himmels (Herr des Himmels *tiangong* 天公 oder Himmlischer Herr *tiandi* 天帝) als oberster Gott Erwähnung. Dies deutet darauf hin, dass die Vorstellung von einem obersten himmlischen Gott erst in der Ost-Han-Zeit in die Jenseitsvorstellung einsickerte. Diese Entwicklung stand zwar auch mit der endgültigen Etablierung der zentralen Staatsmacht in der Han-Zeit zusammen, dennoch war sie unmittelbar auf

die religiöse Reform von Wang Mang zurückzuführen, der ab dem Jahr 5 n. Chr. die staatliche Opferung an den Himmel nicht mehr im Palast Ganquan, der weit von der damaligen Hauptstadt entfernt lag, sondern in der Stadt Chang'an durchführen ließ.

Der Kommunikationsmodus zwischen dem Herrn des Himmels und dem Ritualmeister in beiden oben genannten Beispielen war jedoch anders als derjenige in späteren grabschützenden Texten, in denen ein Befehl im Namen des Himmlischen Herrn durch den Ritualmeister an die Beamten der Unterwelt geschickt wurde. Dies weist darauf hin, dass grabschützende Texte erst zu Beginn der mittleren Ost-Han-Zeit entstanden. Ähnlich wie das Schreiben an die Unterwelt, entwickelte sich der grabschützende Text dadurch, dass er mehrere Elemente von alten Grabtextgattungen in sich aufnahm. Erstens war er ein Benachrichtigungsschreiben an die Unterwelt. Zweitens absorbierte er die zeitlichen Tabuvorschriften aus der Tradition der *rishu*-Almanache. Drittens übernahm er später auch die wesentlichen Elemente des Landkaufvertrags. Anders als andere Grabtextarten diente der grabschützende Text jedoch vor allem dazu, die Verstrickungen zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen zu lösen und das aus dem Tod bzw. der Errichtung des Grabes herrührende Unheil zu tilgen.

4. Die letzte Gattung des Begräbnistextes, nämlich grabschützende Siegel und Talismane, war in der Tat ein Nebenprodukt des grabschützenden Textes. Der erste erhaltene grabschützende Talisman datiert auf das Jahr 122 n. Chr., während 133 n. Chr. die erste Erwähnung eines grabschützenden Siegels in dem grabschützenden Text erfolgte. Die Entstehung grabschützender Talismane und Siegel war das Ergebnis der Professionalisierung der Ritualmeister, die sich fortan als Bote bzw. Geistermeister des Himmlischen Herrn bezeichneten, grabschützende Texte verfassten und diese bei apotropäischen Ritualen im Grab platzierten. Daher entstanden die genannten Talismane und Siegel wesentlich später als die grabschützenden Texte.

5. Die erhaltenen grabschützenden Texte wurden meistens auf Tongefäße geschrieben. Die Form der Tongefäße lässt sich in fünf Typen einteilen. Die Typen II und I4 verteilten sich vorwiegend auf die Präfektur Jingzhaoyin sowie die beiden flankierenden Präfekturen Youfufeng und Zuopingyi und können deshalb für Jingzhaoyin-Typen gehalten werden. Die Typen I1 und I3 sind hingegen als Henanyin-Typen zu betrachten, während der Typus I2 als Hongnong-Typus angesehen werden kann. Die geographische Verteilung der fünf Typen weist darauf hin, dass es hinsichtlich der Bestattungssitten Interaktionen zwischen den beiden Hauptstädten der Han-Zeit gab. Die Jingzhaoyin-Typen kamen früher als die Henanyin-Typen zur Anwendung, daher ist anzunehmen, dass sich Letztgenannte unter dem Einfluss der Stadt Chang'an entwickelten. Die Verteilung des Hongnong-Typus, der nicht in der Präfektur Henanyin, jedoch in Präfektur Jingzhaoyin zu finden war, weist darauf hin, dass er unter dem Einfluss von Henanyin

entstanden sein musste und sich von dort in die Präfektur Jingzhaoyin verbreitete. Das bedeutet, dass die Hauptstadt Luoyang am Ende der Ost-Han-Zeit an die Stelle der Stadt Chang'an als Zentrum des grabschützenden Textes trat.

Gegen Ende der Ost-Han-Zeit kamen das Bleitäfelchen und der Ziegelstein als Träger von grabschützenden Texten zum Einsatz. Sie trugen oft die Eigenbezeichnung „Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge *chiliu taoquan* 尺六桃券“. Dies weist darauf hin, dass ihre Form auf den *zhuan*-Pass aus Holz von einem Fuß und fünf Zoll Länge zurückzuführen ist, der als Fahrberechtigung für einen Postwagen diente. Die Zahl Fünfzehn war als ungerade Zahl dem Prinzip Yang zugeordnet und deswegen für die Unterwelt unpassend, während Sechzehn als gerade Zahl dem Prinzip Yin angehörte. Ähnlich wie die Auswahl der Form erfolgte die Auswahl des Materials in Hinblick auf die Kommunikation des Diesseits mit der Unterwelt. Das Blei z. B. wurde in der Han-Zeit als Herr der Metalle betrachtet und dem Norden zugeordnet. Es wurde als Medium ausgewählt, um einen erfolgreichen Austausch mit dem Reich des Winters und des Todes zu gewährleisten.

Verglichen mit Blei und Ziegelstein, die vor allem im Luoyang-Gebiet und im Sanfu-Gebiet Verbreitung fanden, wurden auf Stein eingemeißelte grabschützende Texte bisher nur in den gemeinsamen Grenzgebieten der Provinzen Shandong, Jiangsu und Anhui entdeckt. Die Verbreitung steinerner grabschützender Texte in diesem spezifischen Gebiet kann deshalb derart interpretiert werden, dass hier die neue Bestattungssitte grabschützende Texte zu verwenden mit der alten lokalen Tradition Gräber mit Steinplatten zu errichten kombiniert wurde.

Weitere grabschützende Objekte wie Erze, Bleimännlein, Heilkräuter und Siegel fanden vor allem im Sanfu-Gebiet und im Luoyang-Gebiet Verbreitung, in anderen Gebieten traten sie nur sporadisch auf. Dies zeigt, dass die komplexe Bestattungssitte grabschützende Texte und relevante Objekte zu verwenden erst in den beiden Metropolen der Han-Zeit, Chang'an und Luoyang, entwickelt und dann von dort in andere Gebiete verbreitet wurde.

6. Zwar umfasste die geographische Verteilung der Begräbnistexte ein weites Gebiet, jedoch war ihr jeweiliges Vorkommen im Han-Imperium sehr ungleichmäßig. Die erhaltenen Schreiben an die Unterwelt, die auf vergänglichen Materialien wie Holz, Bambus und Stoff angefertigt wurden, fanden vor allem zu Beginn der West-Han-Zeit in den Präfekturen/Fürstentümern Nan, Changsha und Nanyang Verbreitung, während sie von der Mitte der West-Han-Zeit bis zur Mitte der Ost-Han-Zeit nur sporadisch in den Präfekturen/Fürstentümern Xiapi, Guangling und Wuwei nachweisbar sind. Dies weist darauf hin, dass das Schreiben an die Unterwelt zwar in den Kulturzentren des ehemaligen Chu-Königreichs entstand, es aber später in einer viel größeren territorialen Ausdehnung Verbreitung fand. So ist gesichert, dass es z. B. auch im Sanfu-Gebiet

umfassend verwendet wurde und von dort seinen Weg in die Präfektur Wuwei gefunden haben musste.

Zu Beginn der West-Han-Zeit war das ehemalige Chu-Königreich innerhalb des Han-Imperiums das kulturell hoch entwickelte Gebiet, in dem auch die Tradition des Beigabenregisters *qiance* am nachhaltigsten gepflegt wurde. Deshalb verwundert es nicht, dass das Schreiben an die Unterwelt dort erstmals bei Bestattungen verwendet wurde. Von der Mitte der West-Han-Zeit an übernahm jedoch die Metropole Chang'an nicht nur die Rolle des politischen, sondern auch des kulturellen Zentrums der Han-Dynastie. Zwar wurde zu Beginn der Ost-Han-Zeit die Hauptstadt von Chang'an nach Luoyang verlegt, dennoch war die Pracht der ehemaligen Hauptstadt noch während der ganzen Ost-Han-Zeit tief im kollektiven Gedächtnis des Han-Volkes verankert. Verglichen mit dem Sanfu-Gebiet wies sich die Luoyang-Ebene für den Ackerbau und den Handelsverkehr als geeigneter. Gegen Ende der West-Han-Zeit übertraf die Bevölkerungsdichte der Präfektur Henan bereits diejenige der Präfektur Jingzhao. Gegen Ende der Ost-Han-Zeit war die Bevölkerungsdichte der Präfektur Henanyin sogar fast fünfmal so hoch wie diejenige der Präfektur Jingzhao. Die ökonomische Entwicklung, die Zunahme der Bevölkerung und die Annexion von Landflächen führten in ihrem Zusammenwirken zu einem allgemeinen Bodenmangel und schließlich zur Entstehung des Landkaufvertrags in der Metropole Luoyang, wo der durchschnittliche Preis eines Landstücks besonders hoch war.

In der mittleren Ost-Han-Zeit bewahrte die Stadt Chang'an noch einen starken kulturellen Einfluss, insbesondere im Bereich der Rituale, da sie etwa zwei Jahrhunderte lang Zentrum staatlicher Zeremonien war, sodass zahlreiche Magier dort ansässig waren. Deshalb entstand die Sitte grabschützende Texte bei der Bestattung zu verwenden erstmals im Sanfu-Gebiet, nämlich in den Präfekturen Jingzhao, Youfufeng und Zuopingyi, und fand vor allem dort sowie wenig später in den Präfekturen Henanyin und Hongnong Verbreitung. Mitte der Ost-Han-Zeit bildete die Metropole Chang'an das Zentrum dieser neuen Bestattungssitte. Mit der Einführung einer neuartigen Form des grabschützenden Textes, nämlich mit der Verwendung des Bleitäfelchens als Trägermaterial, wurde die Stadt Luoyang am Ende der Ost-Han-Zeit nun zum Zentrum der Bestattungssitte grabschützende Texte zu verwenden. Ausgehend von Chang'an und Luoyang wurden grabschützende Texte fortan in andere Präfekturen/Fürstentümer wie Hongnong, Anding, Taiyuan, Hanzhong, Hedong, Xihe, Wuwei, Xiapi, Guangling, Runan, Pei, Zhongshan, Qi, Langya, Jiujiang und Kuaiji verbreitet.

8. Begräbnistexte und grabschützende Tontöpfe wurden oft am Kopf- oder Fußende eines Sarges, im Bereich der Grabtür, in einem Seitenfach der Grabkammer, im Boden der Haupt- und Sargkammer oder in der Erde oberhalb des Gewölbes der Hauptkammer platziert. Der Grund für die Auswahl dieser Positionen besteht in deren symbolischen

Bedeutungen. Der Raum am Kopfende des Holzсарges symbolisierte den Eingangsbe-
reich des Schlafraums, durch den die Seele des Verstorbenen ein- und ausgehen konnte.
Mit der Einführung der horizontal geöffneten Grabtür übernahmen die Grabtür und
die Tür der Sargkammer jeweils die Funktion einer Tür für die unterirdische Wohnung
und das Schlafzimmer, die einen besonderen Schutz benötigten. Die vier Ecken und die
Mitte der Hauptkammer symbolisierten die vier kardinalen Himmelsrichtungen und
die Mitte des Grabes, daher wurden grabschützende Objekte oft dort platziert. Die Plat-
zierung der grabschützenden Tontöpfe in der Haupt- und Sargkammer gemäß der fünf
Himmelsrichtungen spiegelte die Fünfteilung des Raums wider, die innerhalb der han-
zeitlichen Zahlenkunst *shushu* 數術 eine grundlegende Bedeutung besaß.

9. Die Analyse der textlichen Merkmale grabschützender Texte zeigt, dass diese sich
entsprechend der Kombination ihrer formalen Bestandteile in etwa vierzig unterschied-
liche Gruppen einteilen lassen. Es gab daher kein festgelegtes Muster, nach dem ein
grabschützender Text strukturell verfasst werden musste. Dies macht deutlich, dass
die Verfasser grabschützender Texte aus einem gemeinsamen Reservoir feststehender
Phrasen passende Formulierungen für den einzelnen Text auswählten und zugleich
dasselbe Reservoir selbst mit ihren neuen Ausdrücken bereicherten. Von einem daoisti-
schen *shangzhang*-Text 上章 („Einreichung des Thronberichts“) als der Mustertext für
grabschützende Texte ist dabei nicht die Rede.

In den grabschützenden Texten sind verschiedene Selbstbezeichnungen für den
jeweiligen Text zu finden: der *zhuan*-Pass *zhuan* 傳, das Abwehrzeichen *fengzhen* 封
鎮 und der Vertrag *quan* 券 oder die Vereinbarung *yue* 約. Die drei Arten von Selbstbe-
zeichnungen belegen, dass drei verschiedene Traditionen in die grabschützenden Texte
eingeflossen sein mussten.

10. Die Talismane setzen sich entweder aus rein bildlichen Zeichen oder sowohl aus
bildlichen Zeichen als auch aus Inschriften zusammen. Die bildlichen Talismane las-
sen sich oft in kleine „Bausteine“ bzw. „Module“ zerlegen, die entweder chinesische
Schriftzeichen oder bildliche Zeichen sind. Bei den Modulen handelt es sich vor allem
um Sternbilder (wie z. B. den Großen Wagen, *Gui* 鬼, *Xin* 心, *Tianyi* 天一, *Da tianyi* 大
天一, *Taiyi* 太一, das Gefängnis der Niedrigen *Jianren zhi lao* 賤人之牢, *Santai* 三台,
Jing 井, die Sonne und den Mond), die allesamt mit dem Aspekt Strafe und Bestrafung
im Zusammenhang stehen. Die bildliche und schriftliche Analyse der Talismane zeigt,
dass himmlische Götter dargestellt wurden, um so den Talismanen eine Wirkkraft zu
verleihen, die in der Lage war böse Geister zu vertreiben oder zu vernichten. Der Große
Wagen im Talisman aus Luoyang (T. 03) wurde bisher irrigerweise als das Schriftzeichen
shi 尸 gedeutet. Daher sind die folgenden Schlussfolgerungen, dass dieser Talisman den
daoistischen Glauben an „Drei böse Begierden *sanshi* 三尸“ widerspiegelt und dass sich

die hanzeitlichen grabschützenden Talismane als daoistische Talismane betrachten lassen, fragwürdig.

11. Die grabschützenden Siegel dienten dazu grabschützende Texte zu versiegeln. Anhand ihrer Inschriften lassen sie sich in vier Gruppen einteilen: 1. Siegel mit dem Namen eines Gottes; 2. Siegel des Boten des himmlischen Herrn; 3. Siegel mit dem Namen eines Gottes und dessen apotropäischer Funktion; 4. unklassifizierbare grabschützende Siegel. Die meisten erhaltenen Siegel bestehen aus Bronze, aber einige wenige von ihnen wurden aus Terrakotta oder Holz gefertigt. Ihre Druckfläche, auf der zumeist vier Schriftzeichen eingeritzt wurden, ist hauptsächlich quadratisch mit einer Seitenlänge von ungefähr 1 bis 3 cm, mit der seltenen Ausnahmen einer runden oder viereckigen Druckfläche. Der Griff der grabschützenden Siegel weist zumeist die Form eines Nasenlochs *biniu* 鼻鈕, eines Dachziegels *waniu* 瓦鈕 oder einer Schildkröte *guiniu* 龜鈕 auf. Die Anzahl der Schriftzeichen und die Form der grabschützenden Siegel weisen darauf hin, dass hauptsächlich die offiziellen Siegel der Beamten, deren Rang niedriger als zweitausend Shi war, als Vorlage gedient haben mussten. Jedoch orientierte sich die Schildkrötenform an der Griffform von offiziellen Siegeln der Beamten, deren Rang gleich oder höher als zweitausend Shi war, um dem „Boten des Himmlischen Herrn“ so einen hohen Rang zu verleihen.

Angesichts der Vielfalt der Inschriften und der Formen der grabschützenden Siegel ist zu schließen, dass sie nicht von einer einzigen religiösen Sekte, sondern von den Ritualmeistern nach eigenen Vorstellungen hergestellt wurden. Offenbar waren diese wenig mit den offiziellen Siegeln höherrangiger Beamten vertraut.

Die Inschriften und die bildlichen Darstellungen auf der Druckfläche dienten vorrangig dazu, den Ritualmeistern die apotropäische Kraft aus der himmlischen Sphäre zu geben. Bei der Inschrift „Bote des Himmlischen Herrn“ *tiandi shizhe* 天帝使者 auf der Rückseite eines bekannten Bronzegürtelhakens handelt es sich nicht um ein Siegel, sondern um einen Siegelabdruck. Dieser könnte sich meines Erachtens auch auf den Besitzer des Gürtelhakens beziehen, während die furchtbare Göttergestalt auf dessen Vorderseite, ähnlich wie die dort dargestellten Götter der vier Himmelsrichtungen, vor allem dazu diente, dem Gürtelhaken apotropäische Kraft zu verleihen. Dementsprechend kann die Form jener vollständig bewaffneten, bärenähnlichen Gestalt nicht unbedingt als Bote des Himmlischen Herrn gedeutet werden.

12. Die Ritualmeister waren Magier. Sie waren nicht nur mit der Kunst der medialen Magie, sondern auch mit Fachkenntnissen der Zahlenkunst vertraut, bei denen es sich um zeitliche Tabuvorschriften bei der Bestattung und der Errichtung des Grabes handelte. Daher können die Verfasser grabschützender Texte korrekterweise als „Magier/Meister der Zahlenkunst“ bezeichnet werden. Neben der Herstellung und Platzierung

grabschützender Texte und Objekte war ihre Hauptaufgabe durch „die Verrichtung von Gebeten *zhuyi* 祝移“ das Unheil abzuwehren, das manchmal auch auf eine fremde Person, die des Weges kam, übertragen werden konnte (*zhuansang dao hongren* 轉喪道中人). Die alternative Deutung des Ausdrucks *dao hongren* 道中人 als „daoistische Mönche 道教中人“ ist somit nicht mehr haltbar.

13. Die in grabschützenden Texten auftretenden Schlüsselbegriffe wie *chongfu* 重復, *goujiao* 鈎交, *zhe* 適 und *zhu* 注 lassen sich hauptsächlich im Kontext der Zahlenkunst, weniger vor dem Hintergrund daoistischer Klassiker deuten. *Chongfu* z. B. bezeichnet in grabschützenden Texten die „Verstrickung“ zwischen den Lebenden und den Verstorbenen, die aus dem Bruch zeitlicher Tabuvorschriften hervorgeht und den Hinterbliebenen Schadensereignisse, sogar den Tod zufügen kann. *Chongfu* ist daher nicht als Synonym des daoistischen Begriffs *chengfu* 承負 anzusehen, der die Schuld bezeichnet, die aus unmoralischen Taten zu Lebzeiten des Verstorbenen entstanden ist und auf die Hinterbliebenen übertragen werden kann. Der Begriff *goujiao* bedeutet ebenfalls „Verstrickung“. In grabschützenden Texten kann *goujiao* jedoch nicht als die Vernehmung des Verstorbenen oder die Überprüfung seines Strafregisters in der Unterwelt gedeutet werden, da bei ihm ebenfalls die moralische Konnotation fehlt. *Zhu* hat eine zweifache Bedeutung in grabschützenden Texten: Infektionskrankheit und unglückliche Verstrickung. Der Zusammenhang zwischen *zhu* und der daoistischen Vorstellung von Schuld ist hier jedoch noch nicht erkennbar. *Zhe* ist eine allgemeine Bezeichnung für die „Verfehlung“, die zwar zu bestrafen ist, jedoch nicht so gravierend ist wie die „Schuld“ *zui* 罪. Es muss betont werden, dass weder der Begriff „Verfehlung“ noch der Begriff „Schuld“ im Kontext der grabschützenden Texte mit der Vorstellung der Schuld, die aus unmoralischen Handlungen entstanden ist, in Verbindung steht.

Aus den unterschiedlichen Bezeichnungen für den obersten Gott und der enormen Vielzahl an Beamten der Unterwelt ist zu schließen, dass in den grabschützenden Texten ein Glauben mit einem vereinheitlichten obersten Gott sowie vereinheitlichten theoretischen Grundlagen und Organisationen noch nicht existierte. Grabschützende Texte sind deswegen als Produkte des vielfältigen Volksglaubens mit seinen lokalen Variationen zu betrachten.

14. Die vier Gattungen von Begräbnistexten spiegeln die Jenseitsvorstellung wider, die sich in der Han-Zeit ständig weiter entwickelte. Zu Beginn der West-Han-Zeit entstand die Vorstellung, dass der Verstorbene den Beamten der Unterwelt sein Haushaltsregister vorzeigen muss, das von einem Beamten des Diesseits erteilt wurde. Nur so konnte er erfolgreich in die Unterwelt aufgenommen werden. Zu Beginn der mittleren Ost-Han-Zeit trat erstmals der Herrscher des Himmels, dem alle anderen Götter unterstellt waren, als oberster Gott des jenseitigen Pantheons auf. Die Kommunikation mit ihm

nahm anfangs die Form eines Ansuchens an, das Magier an ihn stellten. Später schickten Magier ihre Befehle direkt an die Beamten der Unterwelt zur Tilgung des Unheils. Der Gott *Taiyi* wurde jedoch bereits unter der Herrschaft von Kaiser Wu in der West-Han-Zeit als oberster himmlischer Gott feierlich verehrt, indem ein Altar spezifisch für ihn errichtet wurde. Deshalb lässt sich sein Auftreten in den grabschützenden Texten in der Ost-Han-Zeit nicht derart interpretieren, dass der Einfluss der zentralisierten Monarchie des Han-Imperiums erst gegen Mitte der Ost-Han-Zeit in die Jenseitsvorstellung einsickerte, sondern dass das Bedürfnis, den obersten Gott in den Begräbnistext einzuführen, erst mit der Entstehung des grabschützenden Textes aufkam. Mittels der Autorität des himmlischen Herrn konnte der Magier den Beamten der Unterwelt und anderen rangniederen Göttern befehlen, das aus dem Tod oder der Errichtung des Grabes herrührende Unheil zu tilgen.

Verglichen mit den westhanzeitlichen Schreiben an die Unterwelt, in denen die Bezeichnungen für die Beamten der Unterwelt recht undifferenziert waren und sich im Wesentlichen auf den Herrn der Unterwelt *dixia zhu* und dessen Assistenten *dixia cheng* bezogen, war die unterweltliche Beamtenreihe in grabschützenden Texten der Ost-Han-Zeit viel länger und bunter. Der Hügelminister *qiucheng*, der Grabsenior *mubo* und der Beamte der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi *dixia erqianshi* bildeten die am weitesten verbreitete Dreierheit der Unterweltbeamten. Jedoch wurde der Herr der Unterwelt erst gegen Ende der Ost-Han-Zeit mit dem Herrn des Bergs Tai identifiziert, wobei der Berg Tai als Sitz der Behörde der Unterwelt der Stadt Chang'an, die als das Symbol des Diesseits galt, gegenübergestellt wurde.

Anders als der stetige Wandel der Unterweltbeamten, deren Reihe in der Ost-Han-Zeit fortlaufend ausgeweitet wurde, blieb die Vorstellung vom Grab als dem Ort, an dem die Seele des Verstorbenen ruht, vom Ende der Zhanguo-Zeit bis zum Ende der Ost-Han-Zeit weitgehend unverändert. Das Grab wurde stets für das ewige Haus des Verstorbenen und nicht für eine Zwischenstation gehalten. Dem Volksglauben zufolge müssen sich der Sitz des Herrn der Unterwelt und die Ruhestätte des Verstorbenen, nämlich das Grab, an unterschiedlichen Orten befunden haben.

15. Die Entstehung des Schreibens an die Unterwelt fällt zeitlich mit der Gründung des ersten Imperiums in der Qin- und Han-Zeit zusammen. Sie stand in engem Zusammenhang mit der Einführung des Systems des Haushaltsregisters, das die Struktur der Gesellschaft in großem Maßstab umformte. Die Entstehung des Landkaufvertrags und des grabschützenden Textes fand kurz nach der Ritualreform von Kaiser Ming statt, die das Zentrum des Ahnenkultes vom Ahnentempel zum Grab verlegte. Während der Landkaufvertrag unter dem Druck der Bodenannexion entstand, korrelierte die zeitliche Verbreitung grabschützenden Textes eng mit den Ausbruchsphasen von großen Epidemien, die in der Ost-Han-Zeit unzählige Familien dahinrafften.

16. Bei der Entstehung der drei oben genannten Hauptgattungen der Begräbnistexte spielte die obere Gesellschaftsschicht die entscheidende Rolle. Ihre Bestattungssitten wurden später von den tiefer stehenden Gesellschaftsschichten, insbesondere von der Mittelschicht nachgeahmt. Im Gegensatz zur Mittel- und Oberschicht, fand hingegen in der unteren Gesellschaftsschicht die Verwendung von Begräbnistexten nur eine geringe Verbreitung. Der Grund hierfür lag nicht nur in den armseligen Lebensverhältnissen, sondern auch in der geringen Lesekompetenz ihrer Mitglieder.

Vielmehr trugen in der Ost-Han-Zeit vor allem mächtige Familienclans zur Entstehung und Verbreitung der Landkaufverträge und grabschützenden Texte bei. Charakterisierend für diese Familien war, dass sie ihr soziales, ökonomisches und kulturelles Kapital dadurch sicherten, indem sie ihre Mitglieder zur Beherrschung klassischer Texte des Konfuzianismus erzogen und ihnen somit zu hohen Beamtenpositionen verhalfen. Sie verfügten nicht nur über die Finanzkraft ein feierliches Bestattungsritual durchzuführen, sondern auch über die Motivation, zum Wohl und für den Fortbestand der Familie (bzw. aus Sorge um diesen) das aus dem Tod bzw. der Errichtung des Grabes herührende Unheil mittels grabschützender Texte abzuwenden und das Eigentumsrecht des Grabherrn auf das Friedland mittels Landkaufverträgen dauerhaft zu bestätigen.

Der zunehmende Einfluss mächtiger Familienclans führte auch zur Entstehung und Verbreitung der Bestattungssitte Grabstelen vor dem Grab zu errichten. Die Koexistenz der Grabstele und des grabschützenden Textes im selben Grab scheint widersprüchlich zu sein. Die Grabstele, die insbesondere von den ehemaligen Schülern/Untergebenen des Grabherrn errichtet wurde, diente hauptsächlich dazu, die Verdienste und Tugenden des Grabherrn und die Genealogie seiner Familie zu rühmen, während der grabschützende Text vorrangig darauf abzielte, dass der Tod des Grabherrn den Hinterbliebenen kein Unheil zufügen möge. Die beiden Gattungen von Texten befriedigten somit zwei unterschiedliche Bedürfnisse eines mächtigen Familienclans, nämlich den Ruhm der Familie zu preisen und zugleich ihre Fortführung zu sichern. Dies lässt jedoch nicht den Schluss zu, dass die Grabstele der konfuzianischen Intention des Bestattungsritus entsprach und der grabschützende Text nicht, da beide Textarten im konfuzianischen Ritualkanon *Yili* keine Erwähnung fanden. Deshalb handelt es bei ihnen um zwei neue Bestattungssitten, die beide vom kanonisierten Text abwichen. Die Abweichung der rituellen Praxis vom rituellen Text lässt sich nicht nur mit dem Unterschied zwischen dem „dogmatischen Modus (doctrinal mode)“ und dem „bildlichen Modus (imagistic mode)“ im Sinne von Whitehouse erklären, sondern auch damit, dass ein weitreichender sozialer Wandel im Zeitraum zwischen der Entstehungszeit des Ritualkanons *Yili* und der Ost-Han-Zeit stattfand, der zur Umwälzung der gesellschaftlichen Struktur und schließlich zur Entstehung einer neuen Jenseitsvorstellung führte.

Anhang

Abbildungen und Bildnachweise

Kapitel 1



Abb. 1-1. Steinschrein aus Xiaotangshan, Ost-Han-Zeit, aufbewahrt im Japanischen Nationalmuseum Tokyo, Foto Xu Chengrui.



Abb. 1-2. Strichzeichnung von einem Detail des Steinschreins aus Xiaotangshan. Zu sehen ist die Szene der Opferdarbietung vor dem Schrein. Xin Lixiang 2000, 191, Abb. 9.



Abb. 1-3. Der Opferaltar aus Qufu mit der Inschrift *shanggu fuqing* 上谷府卿, 2 n. Chr., Foto Xu Chengrui.



Abb. 1-4. Der Opferaltar aus Qufu mit der Inschrift *zhu qiqing* 祝其卿, Xin-Zeit oder Ost-Han-Zeit, Foto Xu Chengrui.

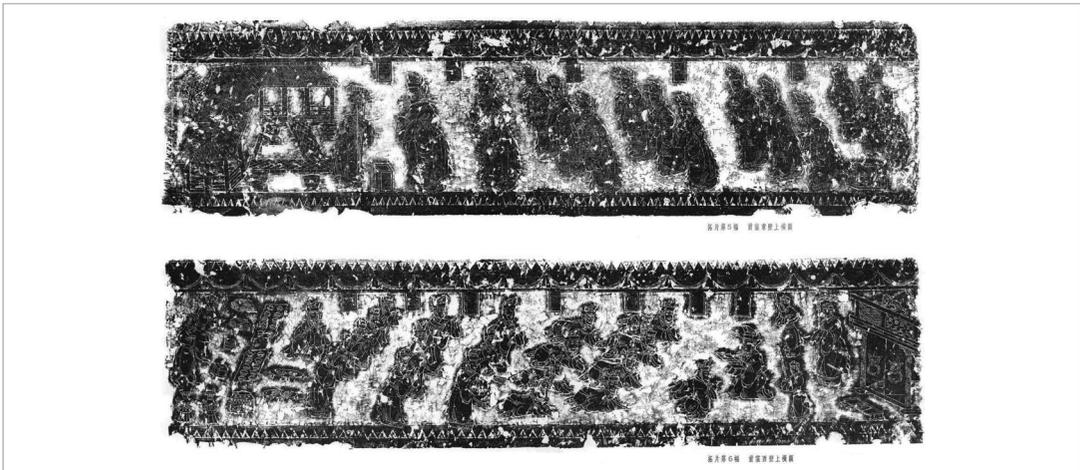


Abb. 1-5. Opferszene mit leeren Kartuschen in der vorderen Grabkammer, Grab bei Yanan, Ende Ost-Han, Zeng Zhaoyu et al 1956, Tafel 28.



Abb. 1-6. Halb verblasste Inschrift aus dem Grab bei Shipan, Kreis Lishi, Ende Ost-Han, Wang Jinyuan 2005, Abb. 19.



Abb. 1-7. Graffito eines Bauarbeiters, eingeritzt auf einem Ziegelstein, Grab des Hauses Cao im Kreis Bo. Li Can 1978, 45, Abb. 22.5.

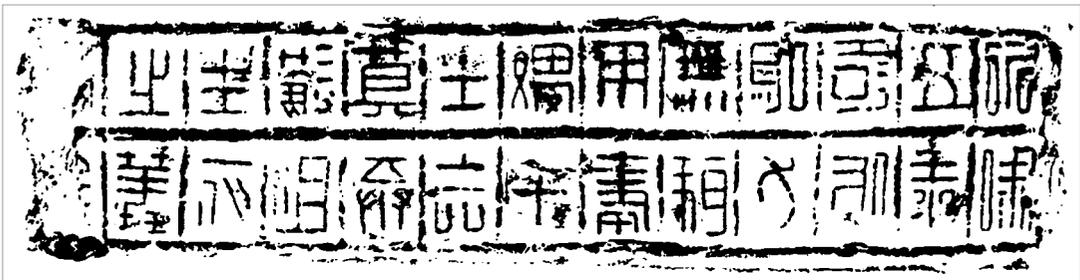


Abb. 1-8. Abreibung einer gedruckten Ziegelsteininschrift aus einem Grab im Kreis Gai. Es handelt sich um einen kurzen Nekrolog. 140 n. Chr. Xu Yulin 1993, 57, Abb. 6.

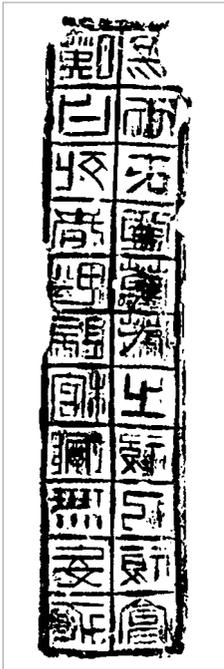


Abb. 1-9. Abreibung einer gedruckten Ziegelsteininschrift aus einem Grab im Kreis Gai. Es handelt sich um einen kurzen Vers für das Zurückrufen der Seele des Verstorbenen. Xu Yulin 1993, 57, Abb. 5.

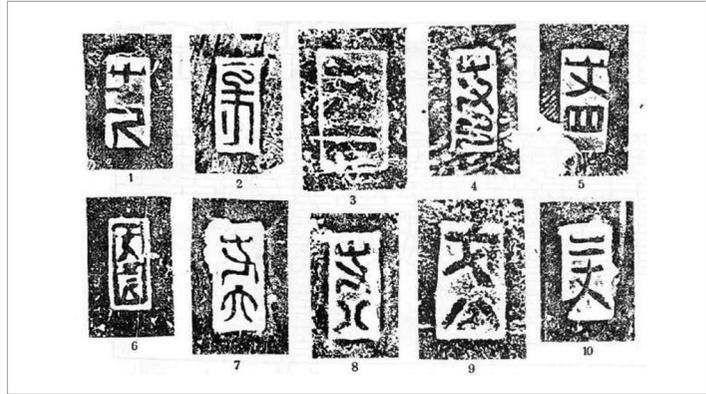
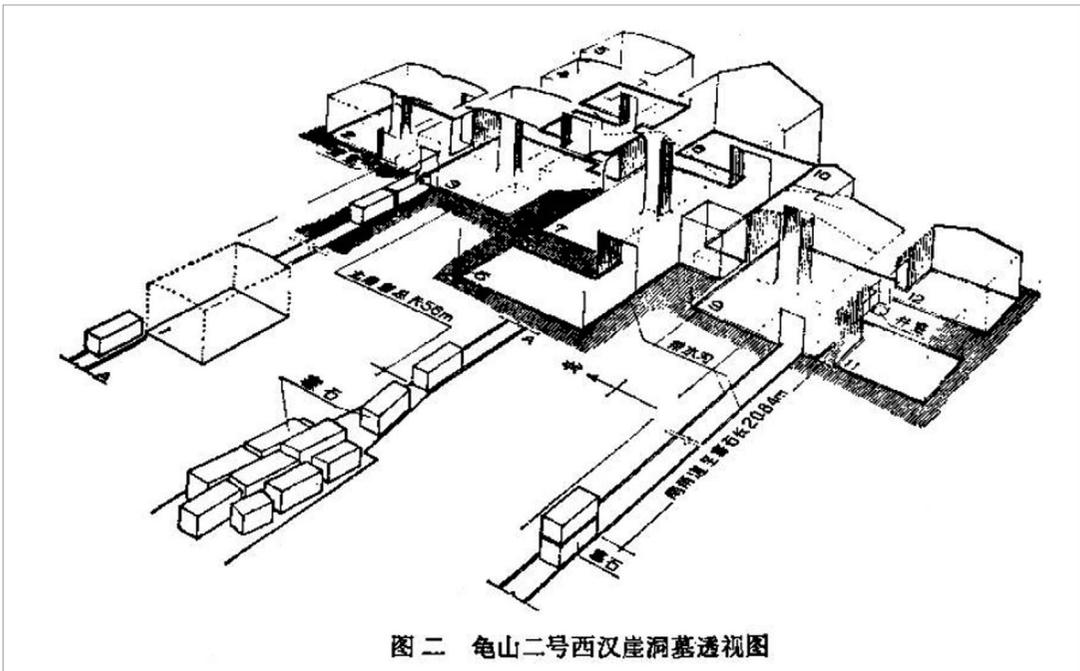


Abb. 1-10. Abreibung einiger auf fächerförmige Ziegelsteine gestempelten Inschriften aus einem Grab im Kreis Ding. Ao Chenglong 1964, 132, Abb. 5.



图二 龟山二号西汉崖洞墓透视图

Abb. 1-11. Perspektivische Zeichnung des Grabes bei Guishan, in dessen Grabrampe die bearbeiteten Steinblöcke mit Inschriften ursprünglich gestapelt und eng nebeneinander aufgereiht wurden. Mitte West-Han. You Zhenyao et al 1985, 121, Abb. 2.

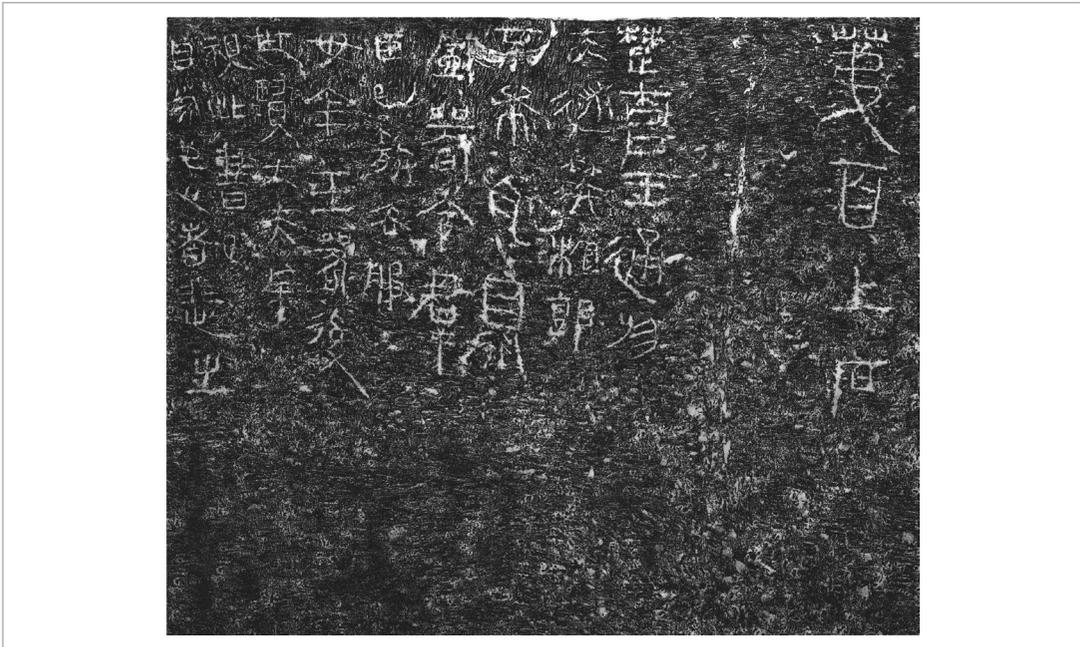


Abb. 1-12. Graffito eines Steinmetzen neben der Nummerierung des Steinblocks, Grab bei Guishan. Mitte West-Han. Xu Yuli 2006, Vol. 1, 19.

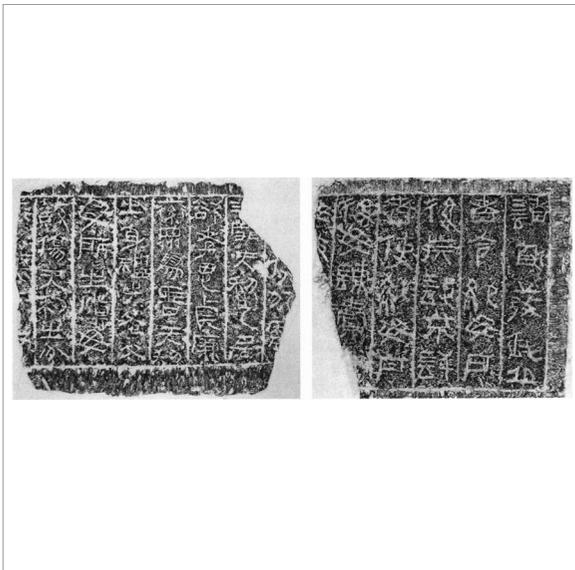


Abb. 1-13. Abreibung der Steininschrift mit einem Verdammungsfluch gegen Grabräuber, Steinplatte aus dem Grab bei Jinxiang. Ost-Han-Zeit. Xu Yuli 2006, Vol. 1, 68.



Abb. 1-14. Inschrift zur Ermahnung der Grabbesucher. Strichzeichnung eines Recken *lishi* 力士 an der Ostwand der Grabrampe, Grab im Kreis Xunyi, Ende Ost-Han. Giele 2006a, 487, Abb.1.



Abb. 1-15. *jie*-Bambusschildchen aus dem Grab M1 bei Mawangdui, 175-145 v. Chr. Qiu Xigui 2014, Vol.2, 250, Abb. 1-10.



Abb. 1-16. *jie*-Holzschildchen aus dem Grab M1 bei Mawangdui, 175-145 v. Chr. Qiu Xigui 2014, Vol.2, 252, Abb. 5.

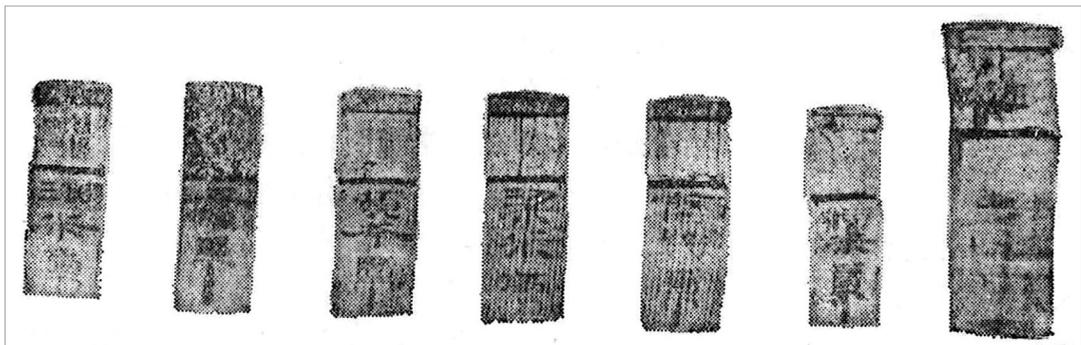


Abb. 1-17. *jian*-Adresstäfelchen aus dem Grab M5 bei Huchang, Kreis Hanjiang, 70 v. Chr. Wang Qinjin et al 1981, 19, Abb. 18.

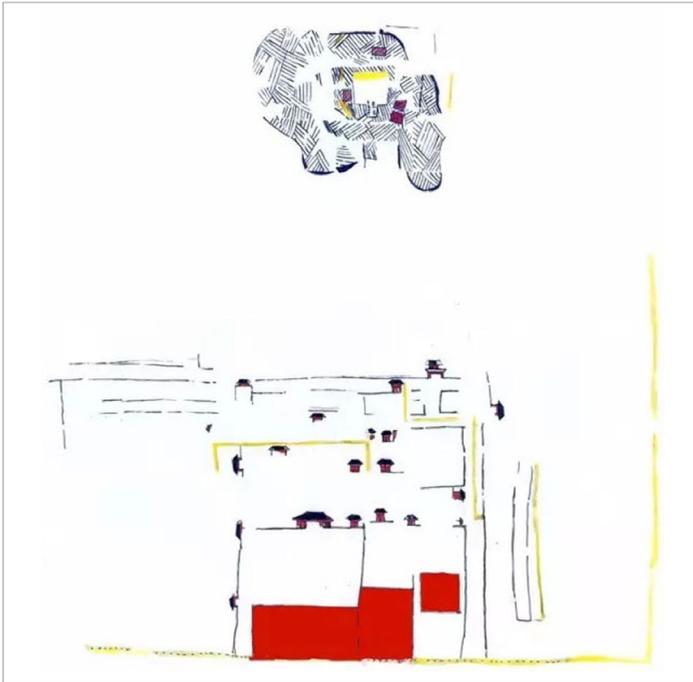


Abb. 1-18. Faksimile einer Seidenmalerei namens *juzang tu* 居葬圖 aus dem Grab M3 bei Mawangdui, 168 v. Chr., gezeichnet von Dong Shan. Qiu Xigui 2014, Vol.6, 131, Abb. 1. Farbfoto Dong Shan.

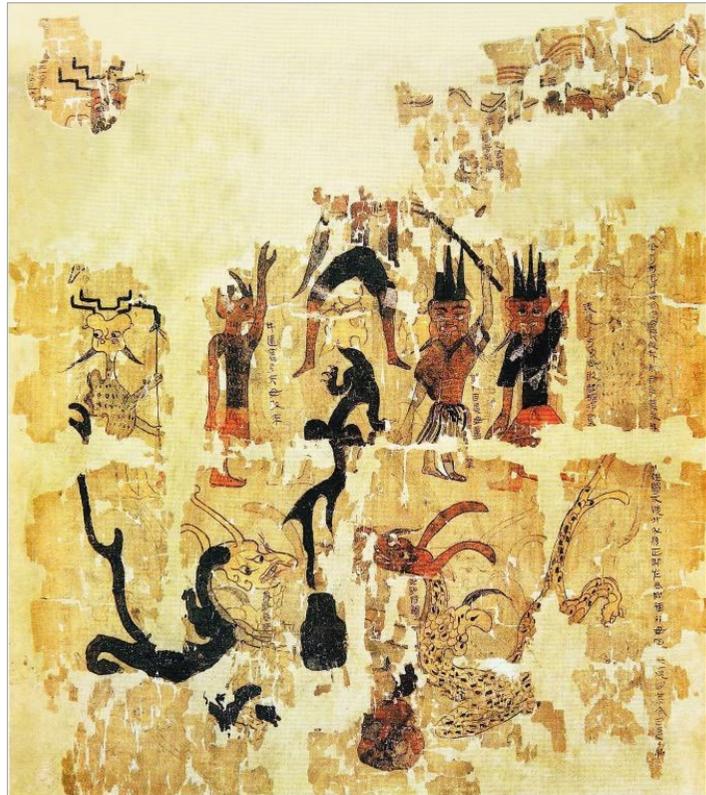


Abb. 1-19. Eine Seidenmalerei namens *pibing tu* 辟兵圖 aus dem Grab M3 bei Mawangdui, 168 v. Chr. Rekonstruiert von Li Song. Li Song 2012, 34, Abb. 1A06-6.



Abb. 1-20. Abdrücke der in Changsha ausgegrabenen westhanzeitlichen Siegel, deren Inschriften zumeist kritzelig oder spiegelbildlich angeordnet wurden. Zhou Shirong 1978, 273, Abb. 3.

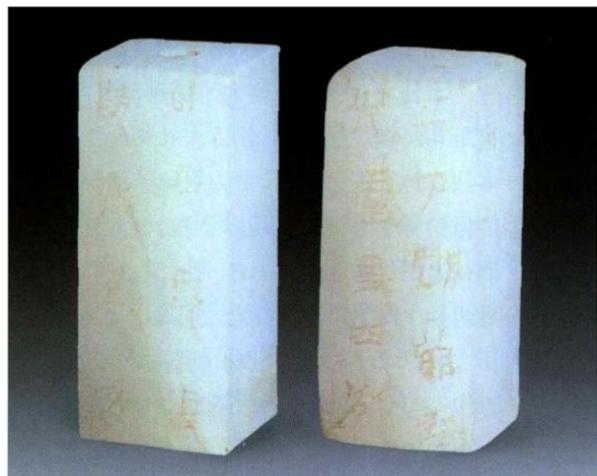


Abb. 1-21. Zwei gangmao-Talismane aus Jade, aufgefunden im Grab M1 bei Fenghuangtai, Kreis Bo, Ost-Han-Zeit. Ouyang Moyi 2008a, 67, Abb. 3.



Abb. 1-22. Drei gangmao-Talismane aus Pfirsichholz, aufgefunden bei Juyan, Han-Zeit. Lu Xixing 2013, 92, Abb. 6.

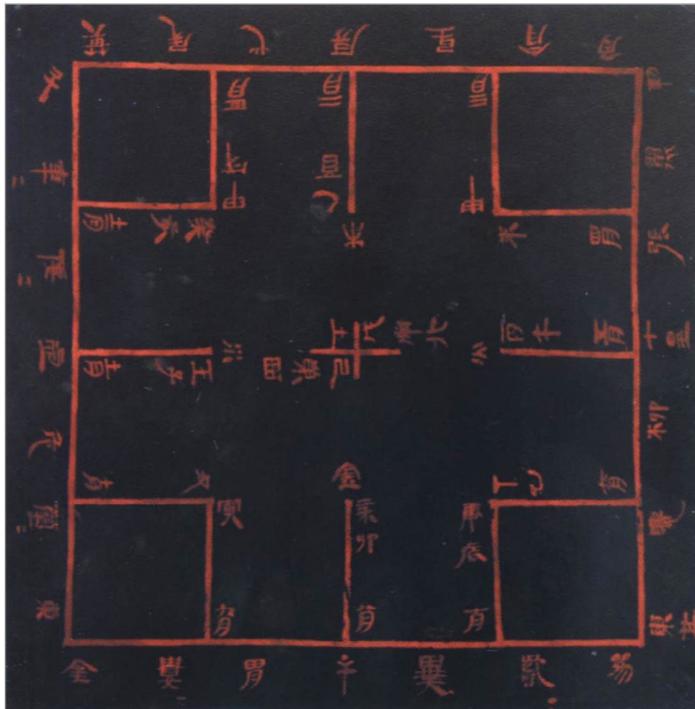


Abb. 1-23. shi-Weissagungsgesetz aus dem Grab M10 bei Liuji, Stadt Yizheng, Anfang West-Han. Liu Qin et al 2007, Titelseite 2:1.

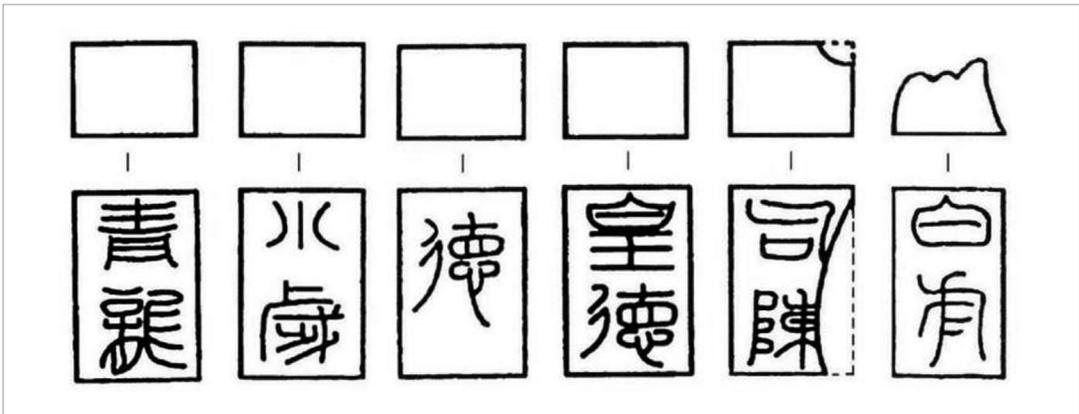


Abb. 1-24. Strichzeichnungen der Spielsteine mit den Namen der kalendarischen Geister aus dem Grab von Liu Shen bei Heitoushan, Stadt Xuzhou, Anfang West-Han. Lü Jian & Geng Jianjun 2010, 38, Abb. 54: 2-7.



Abb. 1-25. Bronzewürfel aus dem Grab M2 bei Mancheng, 113-104 v. Chr. Xu Ruobing 2015, 60, Abb. 5.

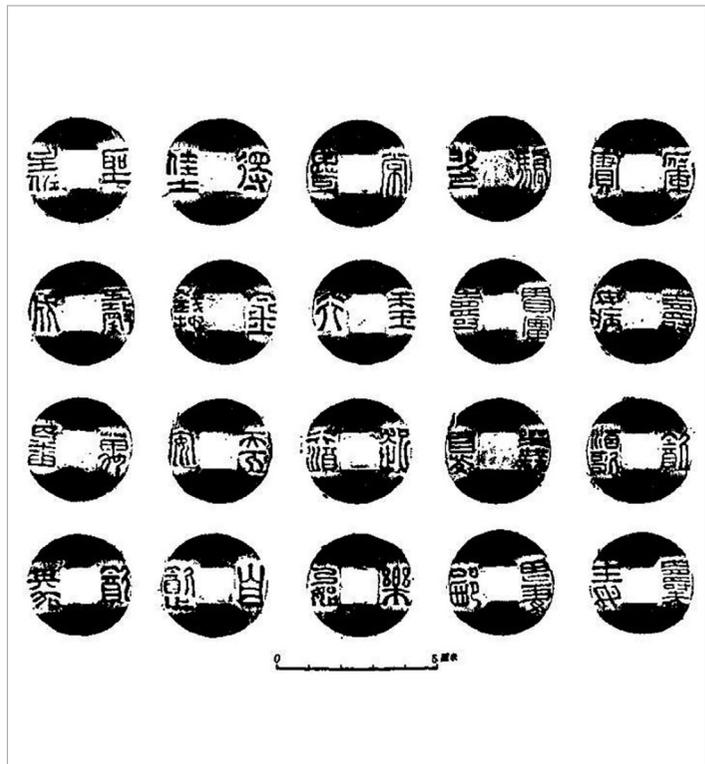


Abb. 1-26. Abreibungen der Trinkwettspielmünzen aus dem Grab M2 bei Mancheng, 113-104 v. Chr. Mancheng hanmu 1980, 273, Abb. 184.

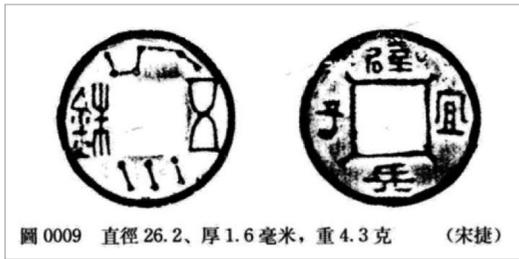


Abb. 1-27. Abreibung einer apotropäischen Münze mit Motiven von Sternbildern, vergoldete Bronze, Ost-Han-Zeit. *Yashengqian bian* 2013, 5, Abb. 0009.

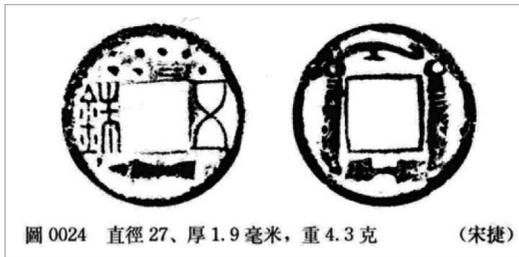


Abb. 1-28. Abreibung einer apotropäischen Münze mit dem Motiv des Großen Wagens, eines Gürtelhakens, eines *huasheng*-Haarschmucks, eines *huanshoudao*-Backswords mit Ringknopf sowie eines Fisches, Bronze, Ost-Han-Zeit. *Yashengqian bian* 2013, 8, Abb. 0024.

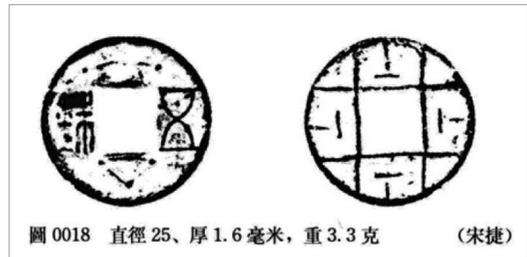


Abb. 1-29. Abreibung einer apotropäischen Münze mit Motiven von Sternbildern und dem *liubo*-Schachbrett, Bronze, Ost-Han-Zeit. *Yashengqian bian* 2013, 7, Abb. 0018.



Abb. 1-30. Vier miteinander verbundene apotropäische Münzen mit Motiven von Sternbildern und einem Gürtelhaken, Han-Zeit. Gong Baiqing 2011, 39, Abb. 4.



Abb. 1-31. Detail einer Goldmünze, gestempelt mit einem V-förmigen Haken und dem Schriftzeichen *huang* 黃, zusätzlich versehen mit eingeritzten Schriftzeichen, aus einer in den Boden eingegrabenen Vorratshöhle bei Xi'an, West-Han-Zeit. Xu Jin 2000, 55, Abb. 12.



Abb. 1-32. Rückseite einer Münze aus einer Legierung aus Silber, Zinn und Blei, gestempelt mit zwei Inschriften, West-Han-Zeit. Durchmesser 5,5cm, Gewicht 141g. Zhang Zhenlong & Zhang Hong 2015, 108.



Abb. 1-33. Vorderseite derselben Münze, auf der ein als Relief gegossener Drache dargestellt ist, West-Han-Zeit. Zhang Zhenlong & Zhang Hong 2015, 108, Abb. 1.

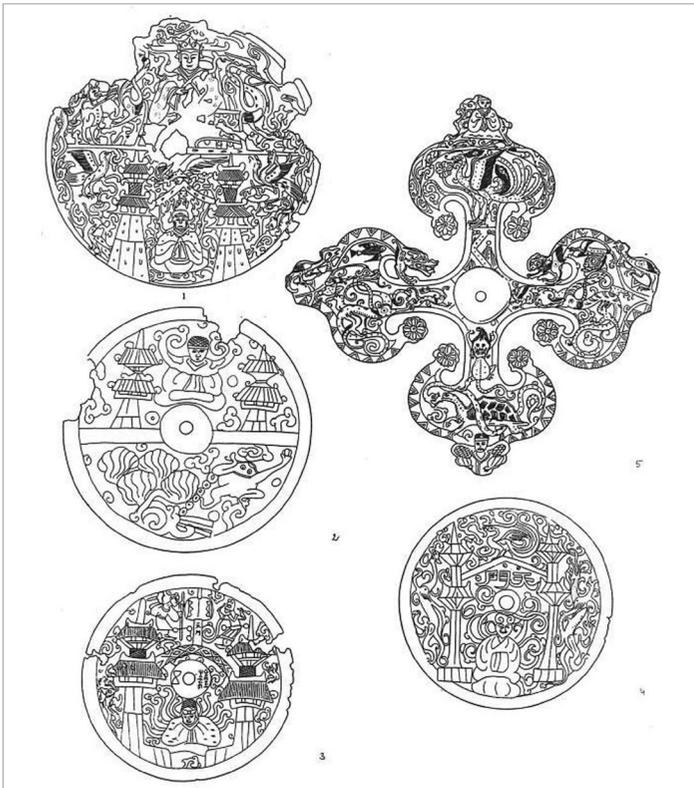


Abb. 1-34. Zeichnungen der fünf Bronzeplatten, ursprünglich an Holzsärgen befestigt, aus dem Kreis Wushan, Provinz Sichuan. Ende Ost-Han. Pirazzoli-t'Serstevens 2009, 1002, Abb. 8.

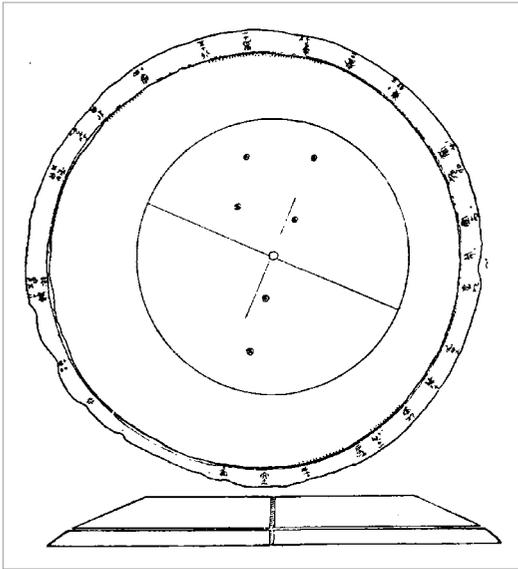


Abb. 1-35. Faksimile des Geräts zur Vermessung des Himmelsäquators aus dem Grab von Xiahou Zhao bei Fuyang, 165 v. Chr. Yin Difei 1978, 342, Abb. 3:1.

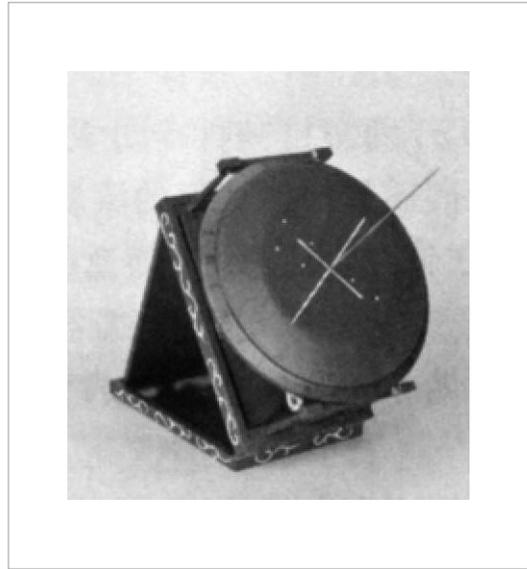


Abb. 1-36. Rekonstruktion des Geräts zur Vermessung des Himmelsäquators, befestigt an einer Halterung, aus dem Grab von Xiahou Zhao bei Fuyang, 165 v. Chr. Shi Yunli et al 2012, 10, Abb. 16.



Abb. 1-37. Gräber der Zwangsarbeiter bei der Ausgrabung, Stadt Luoyang, 107-121 n. Chr., Luoyang xingtu mudi 1972, Tafel 4:1.

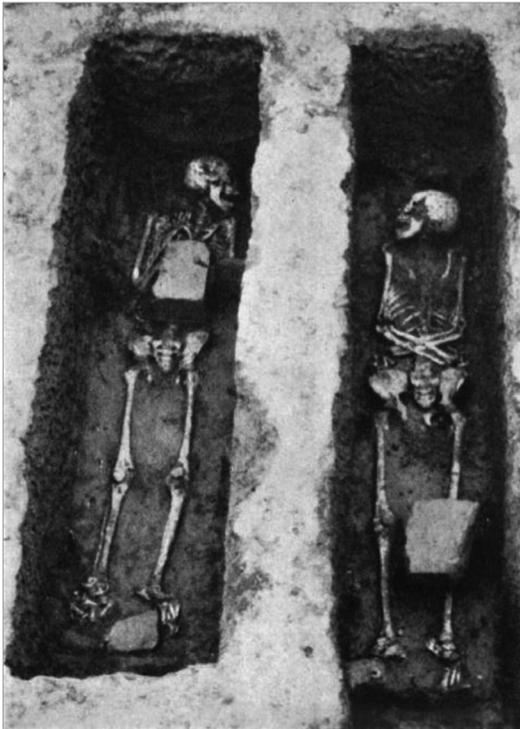


Abb. 1-38. Zwei Gräber von Zwangsarbeitern, Stadt Luoyang, 107-121 n. Chr., Luoyang xingtu mudi 1972, Tafel 5:3.



Abb. 1-39. Ziegelinschrift aus einem Grab eines Zwangsarbeiters bei Luoyang (T2M77:1), 107-121 n. Chr., Luoyang xingtu mudi 1972, Tafel 5:2.



Abb. 1-40. Abreibungen von sechs Ziegelinschriften aus Gräbern von Zwangsarbeitern bei Luoyang, 107-121 n. Chr., Luoyang xingtu mudi 1972, 6, Abb. 5.

Kapitel 2

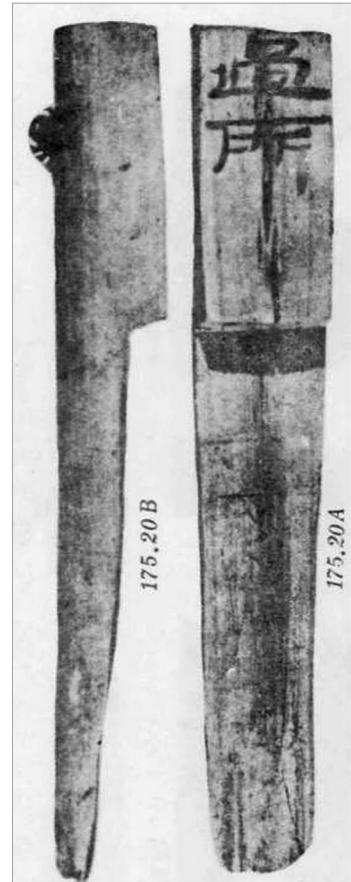
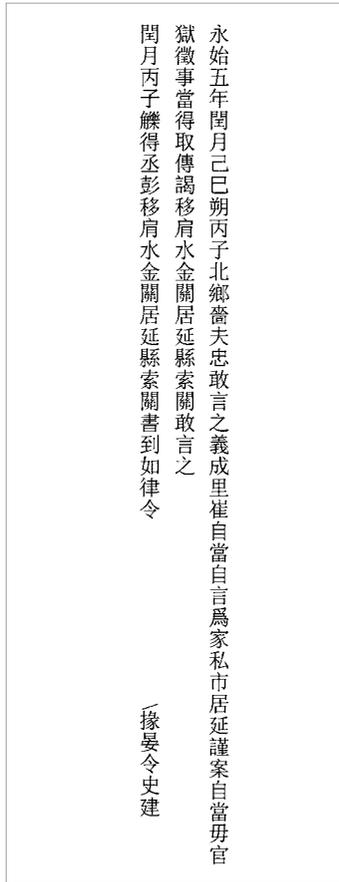


Abb. 2-1, 2-2. *zhuan*-Pass von Cui Zidang aus Juyan (15.19) und dessen Transkription. Juyan hanjian jiayi bian 1980, Tafel yi: 12. Bearbeitet von C.L.

Abb. 2-3. *jian*-Adresstafelchen eines *zhuan*-Passes (175.20). Juyan hanjian jiayi bian 1980, Tafel yi: 127.



□
□
□
□

放行

建平五年八月戊□□□廣明鄉耆夫宏假佐玄敢言之善居里男子丘張自言與家買客田居延都亭部欲取□謹案張等更賦皆給當得取檢謁移居延如律令敢言之



過所

建武八年十月庚子甲渠守候良遣臨木候長刑博
便休十五日門亭毋河留如律令

Abb. 2-4, 2-5. Rückseite und Vorderseite der Genehmigung des Antrags auf die Erteilung eines *zhuan*-Passes für Qiu Zhang (505.37A) und dessen Transkription. Juyan hanjian jiyi bian 1980, Taf. 147. Bearbeitet von C.L.

Abb. 2-6, 2-7. *guosuo*-Pass von Xing Bo aus Juyan (EPF22.698) und dessen Transkription. Juyan xinjian 1990, Vol.2:559-560. Bearbeitet von C.L.

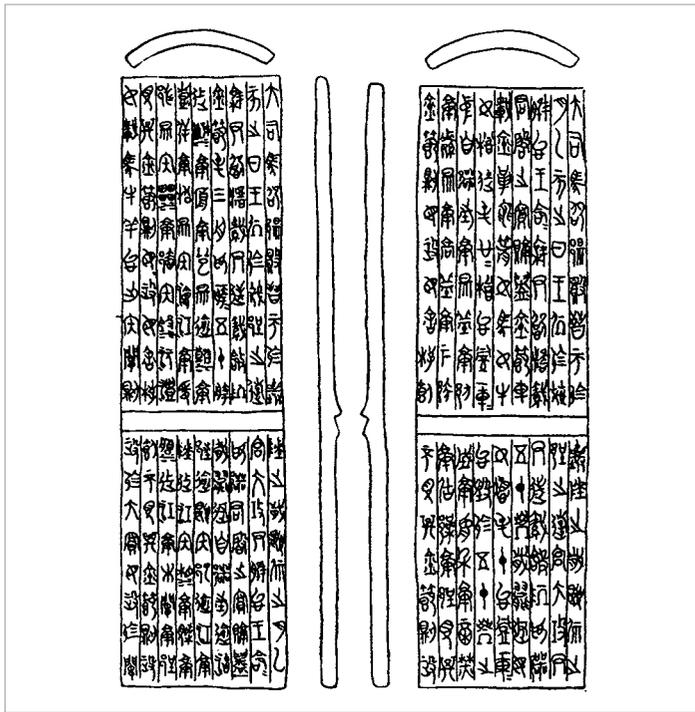


Abb. 2-8. Strichzeichnung der *jie*-Kerbhölzer von Qi, des Herrn von E, Bronze, 323 v. Chr., aus dem Kreis Shou. von Falkenhausen 2005, 80.



Abb. 2-9. Schreiben an die Unterwelt aus dem Grab M168 bei Fenghuangshan. Chen Zhenyu 1993, Tafel 11.

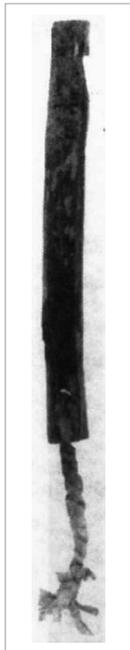


Abb. 2-10. *fu*-Kerbh Holz aus Juyan (D38.39). Oba 2001, 141.

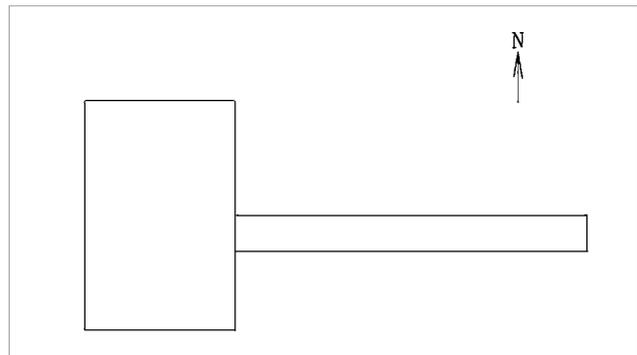


Abb. 2-11. Grundrisschema des Friedlandes, das im Landkaufvertrag K. 11. beschrieben ist. Bearbeitet von C.L.

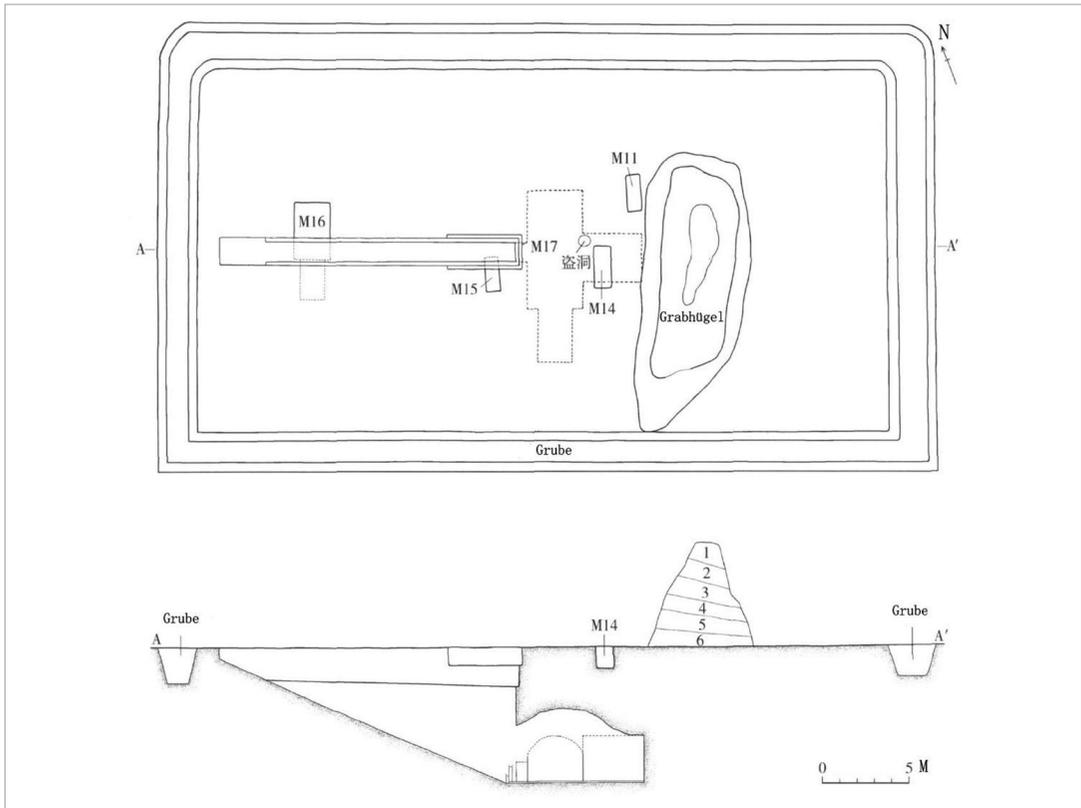


Abb. 2-12. Grab M17 bei Nanjiaokou, Stadt Sanmenxia, mit Grabhügel und umlaufender Grube, Grundriss und Aufriss. Wei Xingtao et al 2009, 5, Abb. 2. Bearbeitet von C.L.

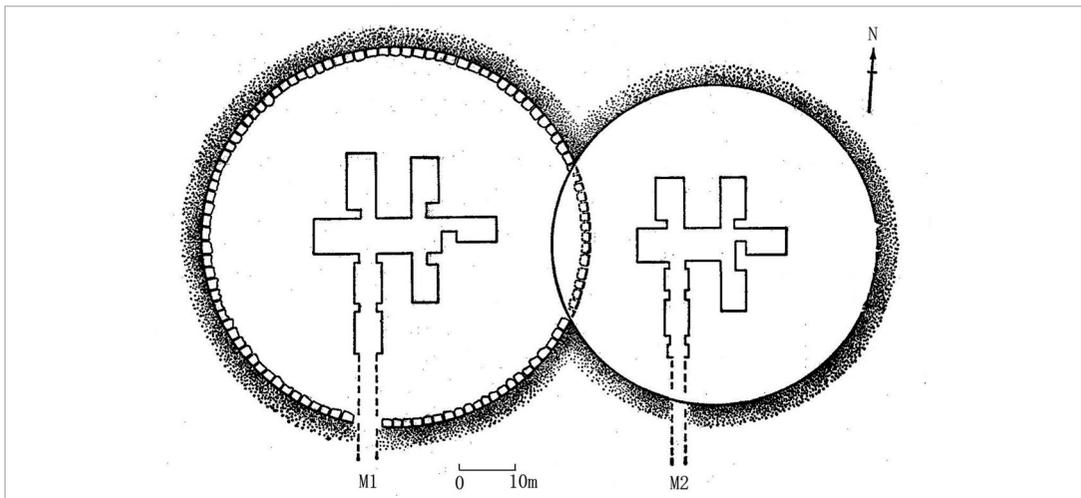


Abb. 2-13. Grundriss des Grabes von Zhang Boya (M1) und des Grabes seiner Ehefrau bei Dahuting, Kreis Mi. An Jinhuai et al 1993, 4. Bearbeitet von C.L.



Abb. 2-14. Grabhügel des Grabes von Liu Gongze, Kreis Wangdu. Ao Chenglong 1959, 16.



Abb. 2-15. Die Grabkammern und die Grabrampe, die sich vorwiegend unter dem Grabhügel befanden. Ao Chenglong 1959, 17.

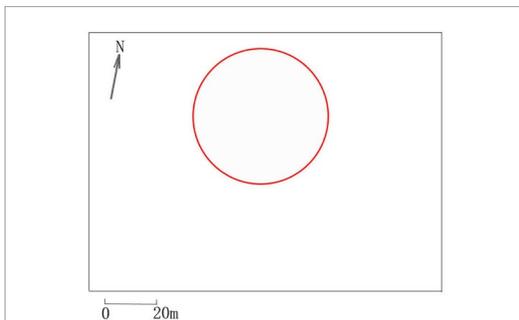


Abb. 2-16. Schema des Grundrisses des Friedlandes von Liu Gongze. Bearbeitet von C.L.



Abb. 2-17. Deckel des Lackkastens aus dem Grab des Marquis Zeng bei Leigudun, Kreis Suizhou, Ende des 5. Jh. v. Chr. Zhou Xiaolu 2004, Taf. 1.



Abb. 2-18. Das Schriftzeichen *dou* 斗 auf dem Deckel des Lackkastens aus dem Grab des Marquis Zeng bei Leigudun. Bearbeitet von C.L.

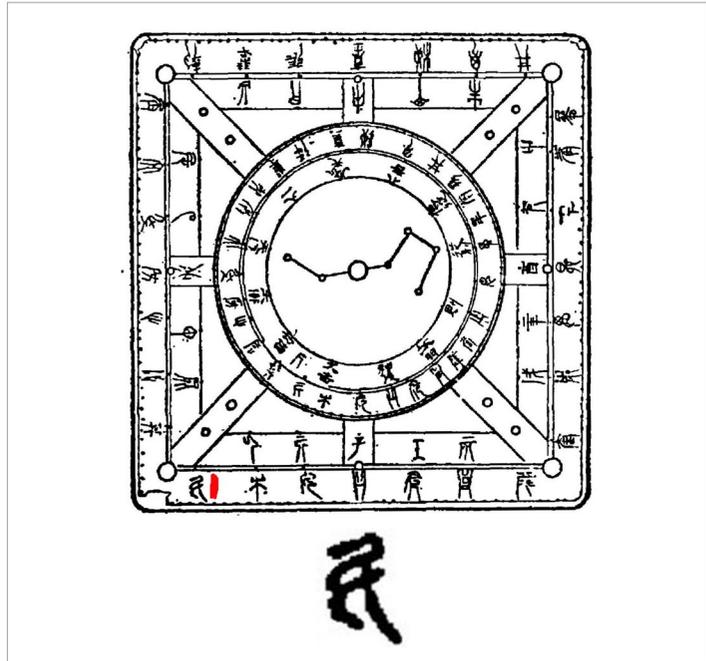


Abb. 2-19. Faksimile des Weissagungsinstrumentes *shi* aus dem Grab M62 bei Mozuizi, Kreis Wuwei, auf dem das Schriftzeichen *dou* 斗 in Siegelschrift geschrieben steht. Wuwei mozuizi 1972, 15, Abb. 8:1. Bearbeitet von C.L.

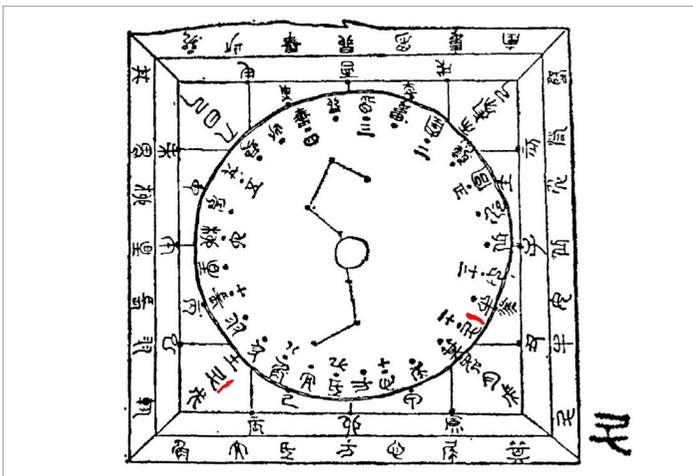


Abb. 2-20. Faksimile des Weissagungsinstrumentes *shi* aus dem Grab M1 bei Shuanggudui, Kreis Fuyang, auf dem das Schriftzeichen *dou* 斗 in Siegelschrift geschrieben steht. Yan Dunjie 1985, 451, Abb. 3. Bearbeitet von C.L.



Abb. 2-21. Das Schriftzeichen *dou* 斗 in Siegelschrift. Shuowen jiezi zhu 1981, 717.



Abb. 2-22, 2-23, 2-24. Das Schriftzeichen *dou* 斗 im Talisman T. 06, T. 33 und N. 30

Abb. 2-25, 2-26, 2-27, 2-28, 2-29, 2-30. Die Kombination von den Schriftzeichen *dou* 斗 und *gui* 鬼 im Talisman T. 06, T. 20-2, T. 33, N. 14, N. 21, N. 30

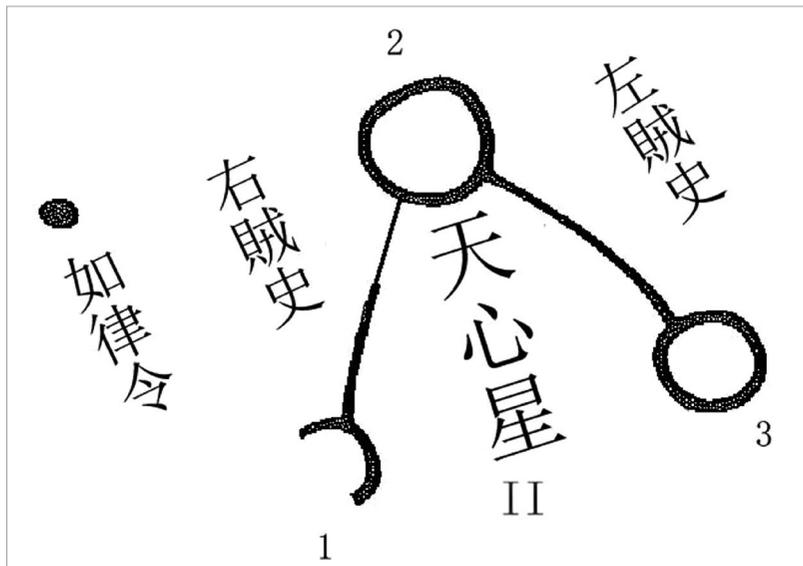


Abb. 2-31. Transkription des Talismans II auf der grabschützenden Tonflasche aus dem hanzeitlichen Grab bei Yaodian, Stadt Xianyang. Liu Weipeng & Li Zhaoyang 2004, 86, Abb.1. Bearbeitet von C.L.

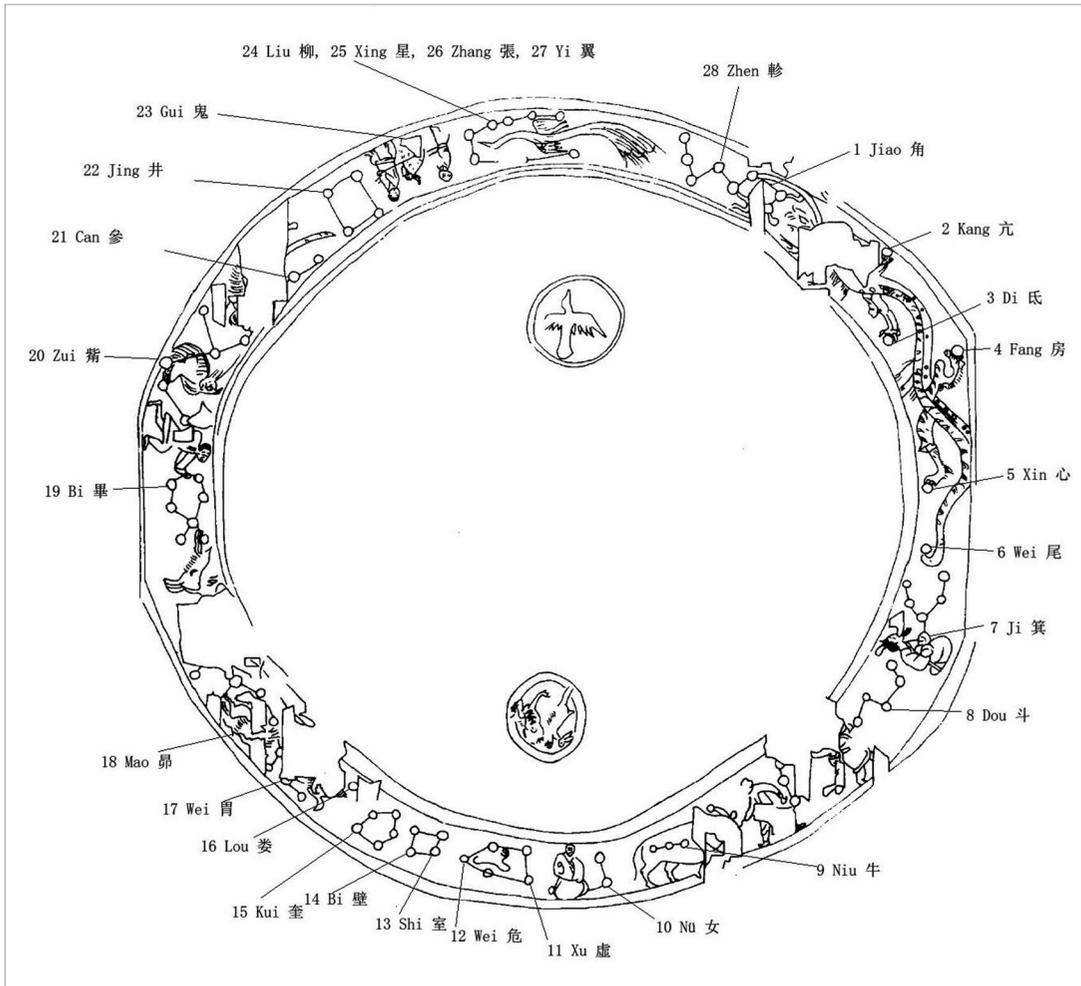


Abb. 2-32. Strichzeichnung der Deckenmalerei des Grabes bei der Jiaotong-Universität Xi'an. Xi'an jiaotong daxue bihua mu 1991, 25, bearbeitet von C.L.

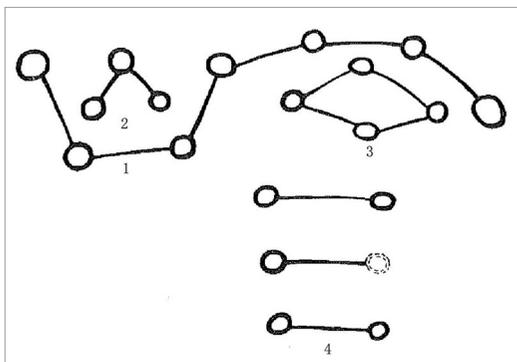


Abb. 2-33. Detail der schematischen Zeichnung des Talismans auf der grabschützenden Tonflasche aus dem Grab bei Yaodian. Liu Weipeng & Li Zhaoyang 2004, 86, Abb.1. Bearbeitet von C.L.

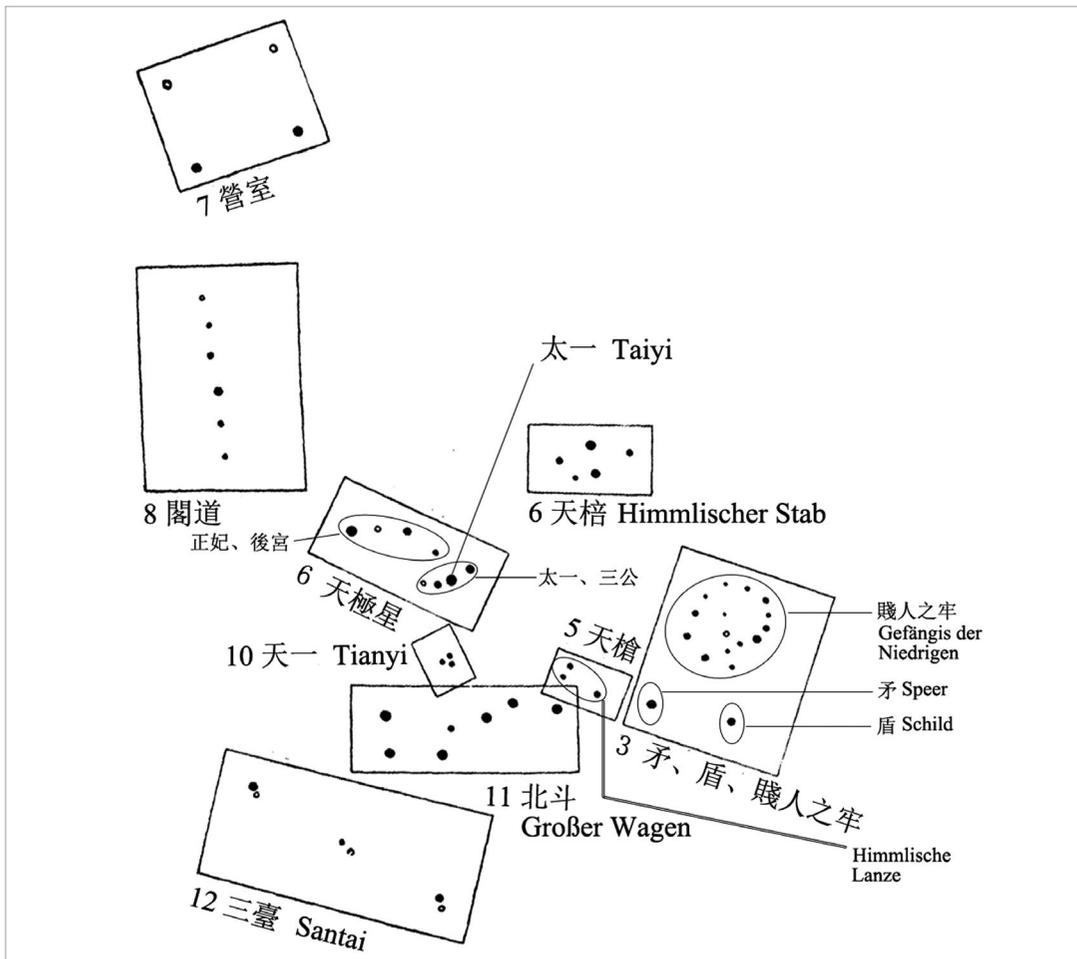


Abb. 2-34. Schematische Zeichnung der Sternbilder des „zentralen Himmelspalastes“ *zhonggong* 中宮, dargestellt auf der Deckenmalerei des west-hanzeitlichen Grabes M61 in Luoyang. Sun Changxu 1965, Abb. 1, bearbeitet von C.L.



Abb. 2-35. Detail des Sternbildes Da tianyi im Talisman T. 06, bearbeitet von C.L.

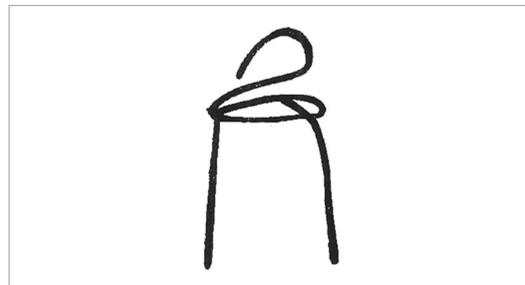


Abb. 2-36. Detail des Sternbildes „Gefängnis der Niedrigen“ *jianren zhi lao* im Talisman T. 06. Zhuo Zhenxi 1980, 47, Abb. 7, bearbeitet von C.L.

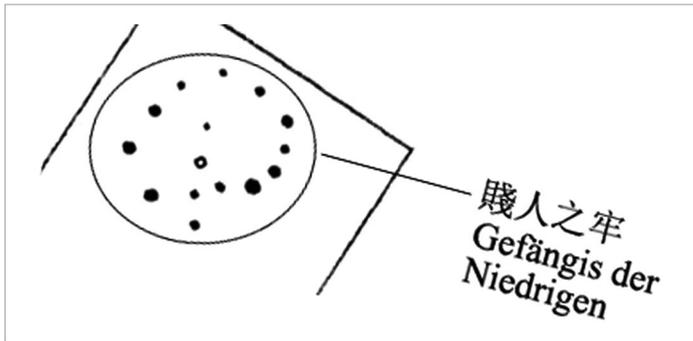


Abb. 2-37. Detail des Sternbildes „Gefängnis der Niedrigen“ in der schematischen Zeichnung der Sternbilder des „Zentralen Palastes“ *zhonggong* 中宮 des Sternhimmels. Sun Changxu 1965, Abb. 1, bearbeitet von C.L.



Abb. 2-38. Detail des Sternbildes „Gefängnis der Niedrigen“ im Talisman N. 19. Xi'an donghan mu 2009, 144, Abb. 61:2, bearbeitet von C.L.



Abb. 2-39. Detail des Sternbildes „Gefängnis der Niedrigen“ im Talisman N. 30. Zhang & Bai 2006, 131, Abb. 1:4, bearbeitet von C.L.

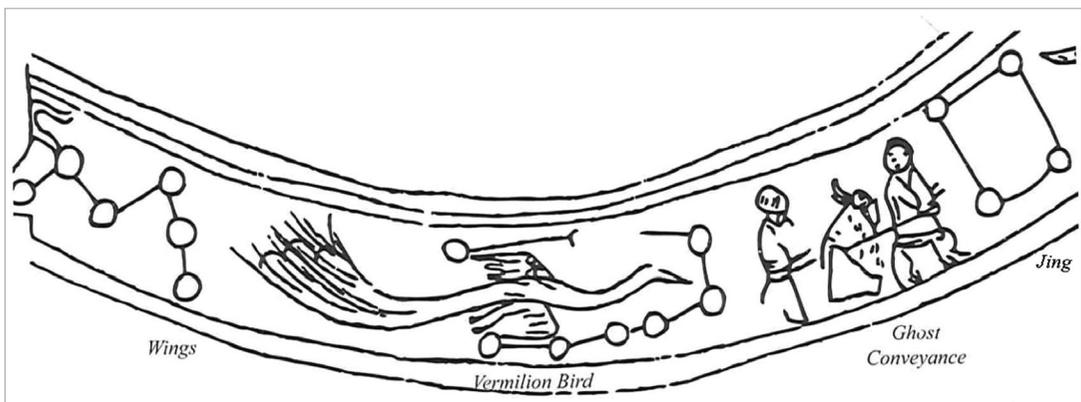


Abb. 2-40. Detail der Strichzeichnung der Deckenmalerei des Grabes bei der Jiaotong-Universität Xi'an, auf der das Sternbild Yugui 興鬼 und andere Sternbilder, u. a. Jing 井, dargestellt sind. Panke-
nier 2013, 79, Abb. 2.15b, bearbeitet von C.L.

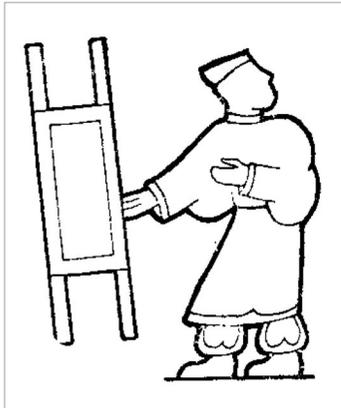


Abb. 2-41. Strichzeichnung der Trage auf der Reliefsteinplatte des Wu Liang-Schreins. Sun Ji 1991, 117, Abb. 30-6.

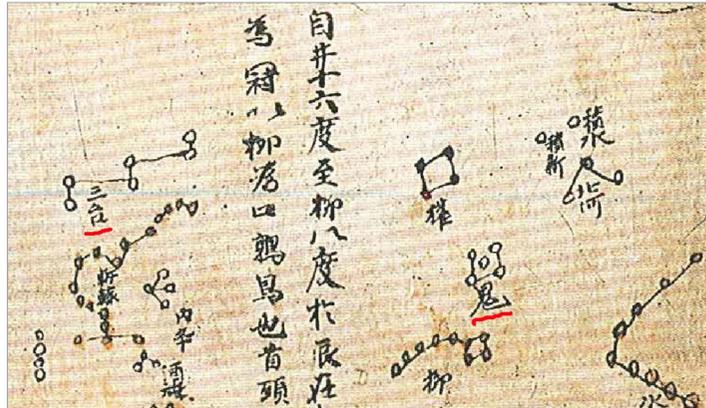


Abb. 2-42. Detail der tangzeitlichen Sternkarte aus Dunhuang, auf der die Sternbilder Santai 三台 und Gui 鬼 dargestellt sind. Zhou Xiaolu 2004, Taf. 3.2, bearbeitet von C.L.

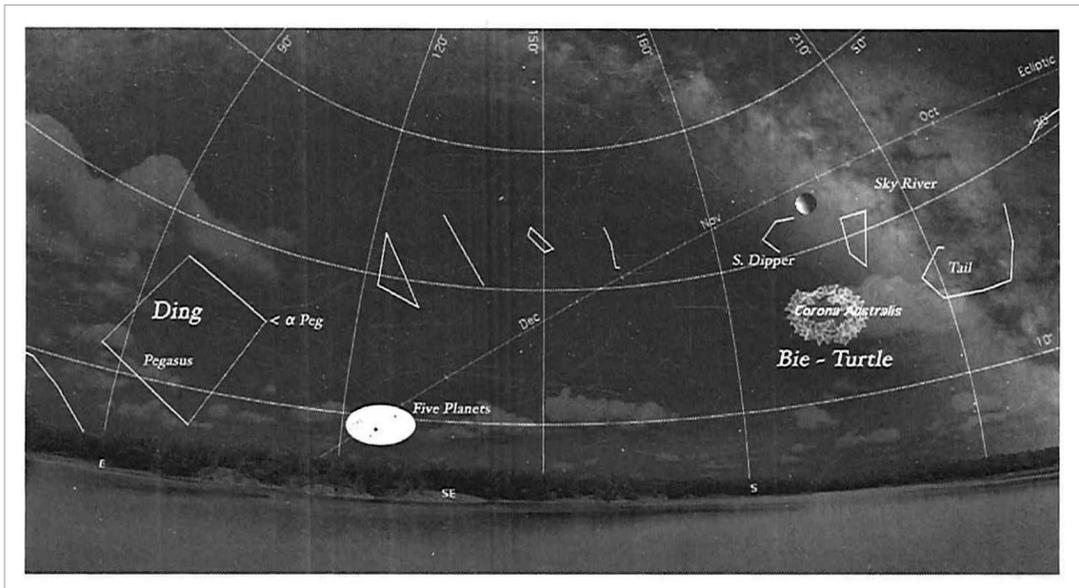


Abb. 2-43. Zusammenkunft der fünf Planeten im Feb. 1953 v. Chr. Der Stern α Pegasi markiert die Nordwestecke des Sternbildes Ding 定. Pankenier 2013, 36.

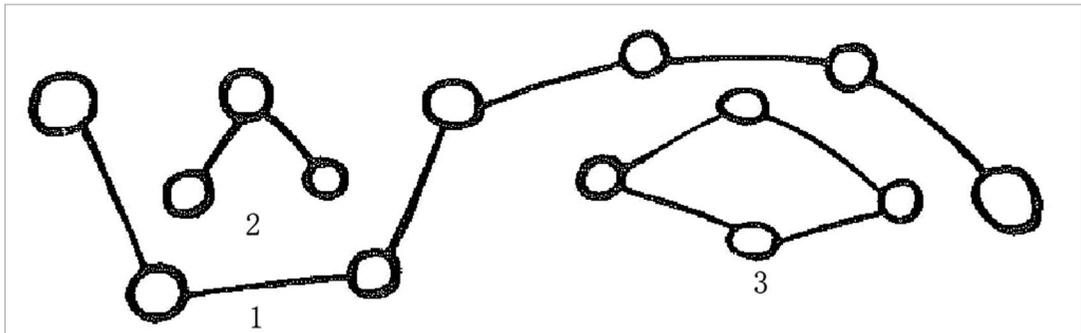


Abb. 2-44. Detail der schematischen Zeichnung des Talismans N. 22 mit dem Sternbild Jing unterhalb der Deichsel des Großen Wagens. Liu Weipeng & Li Zhaoyang 2004, 86, Abb.1. Bearbeitet von C.L.

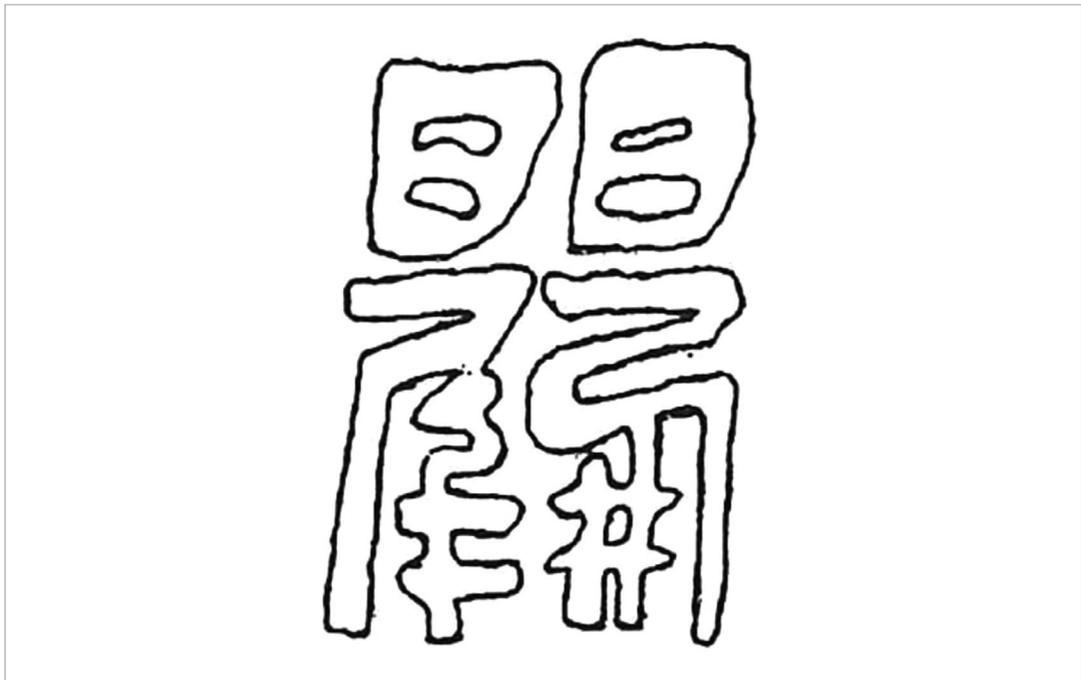


Abb. 2-45. Detail des Sternbildes Jing im Talisman N. 30. Zhang & Bai 2006, 131, Abb. 1:4, bearbeitet von C.L.

Kapitel 3

A型	
B型	I式
	II式
C型	
D型	I式
	II式
	III式

表一 东汉解注陶瓶分型分式图表

Abb. 3-1. Typen grabschützender Tontöpfe der Ost-Han-Zeit, Zhang & Bai 2006, 56.

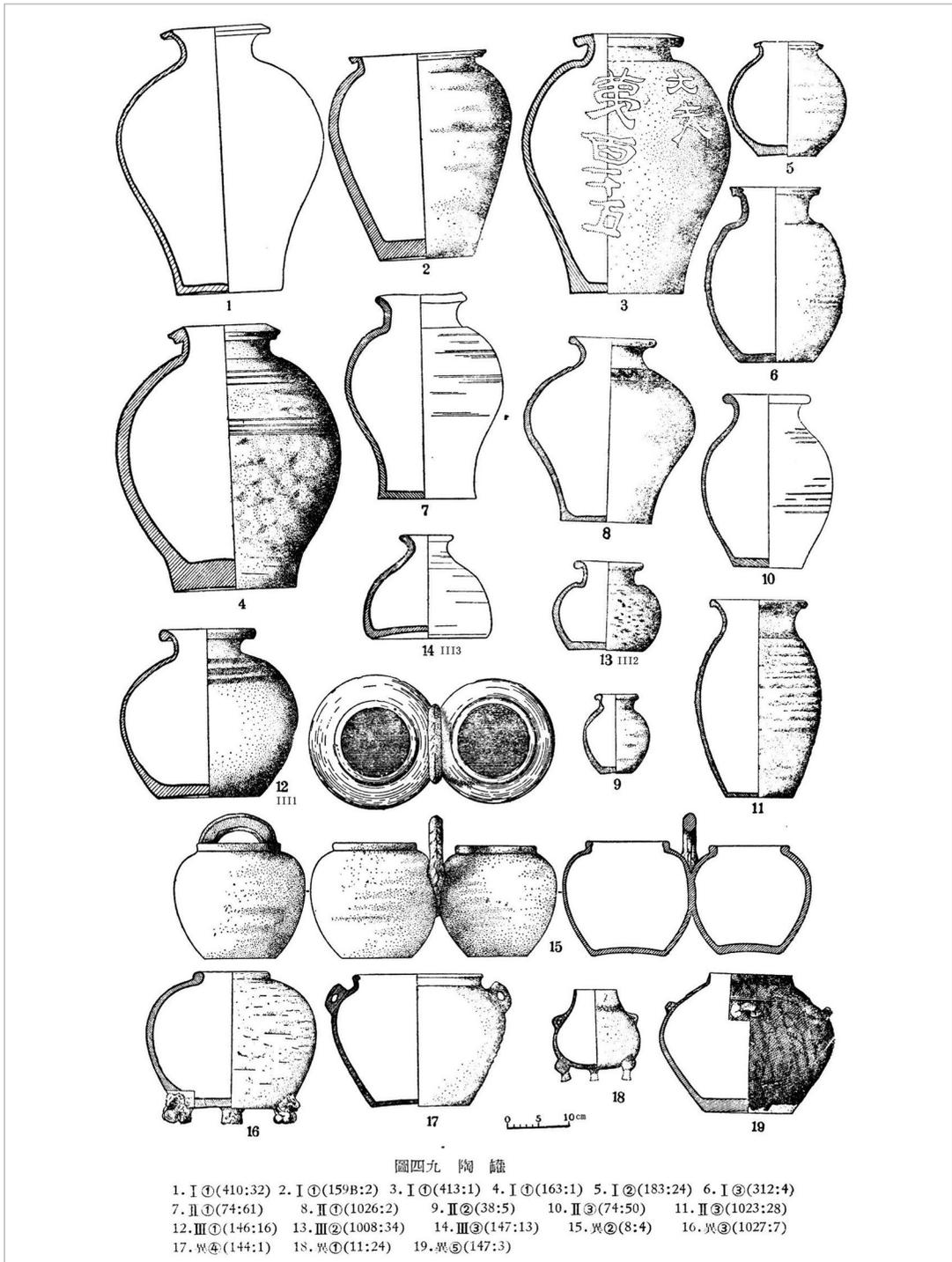


Abb. 3-2. Strichzeichnung der verschiedenen Typen der Tontöpfe aus den Gräbern bei Shaogou, Stadt Luoyang. Luoyang shaogou hanmu 1959, 98, Abb. 49.

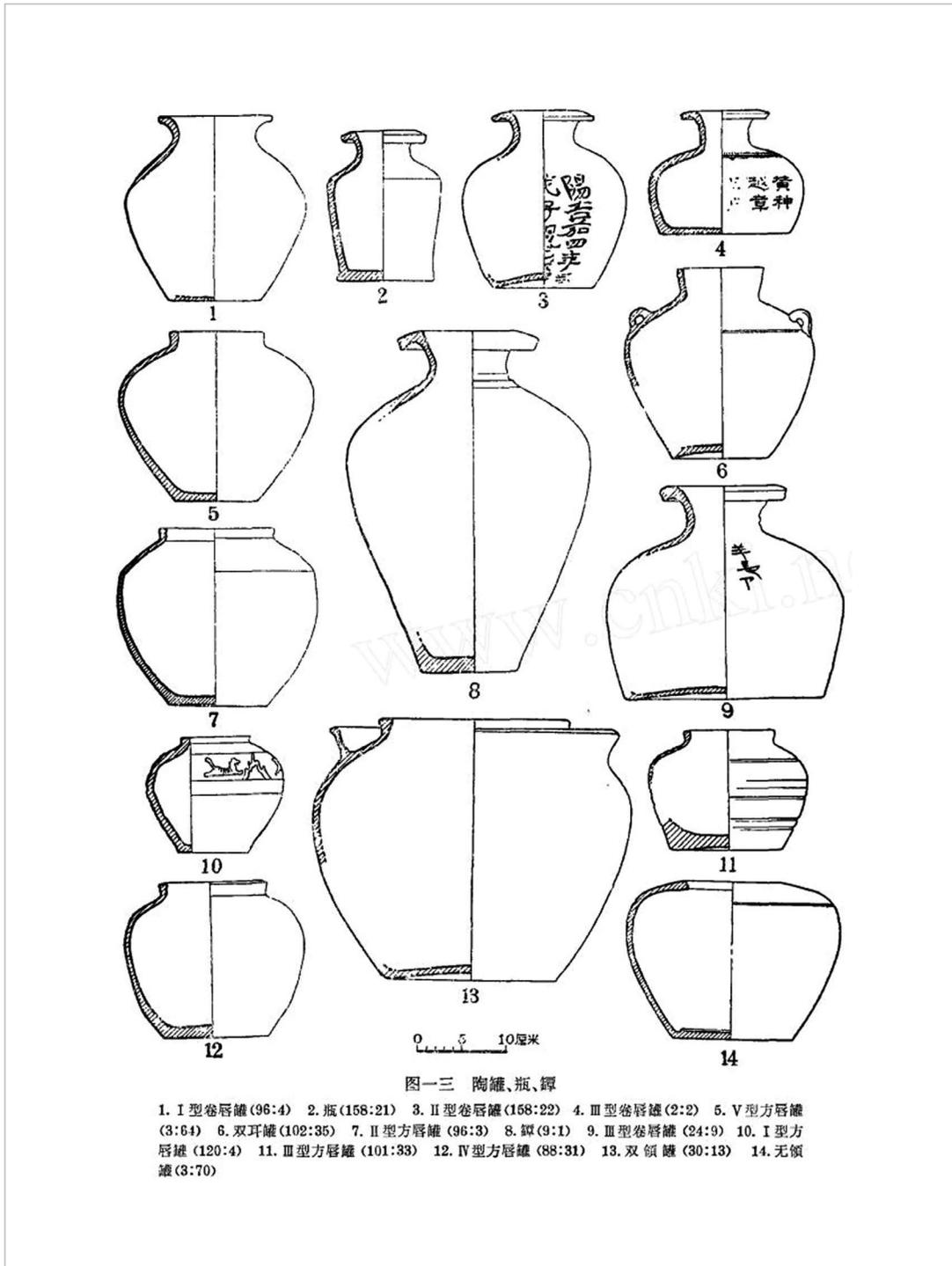


Abb. 3-3. Strichzeichnung der verschiedenen Typen der Tontöpfe aus den Gräbern bei Liujiaqu, Kreis Shaan. Ye Xiaoyan 1965, 122, Abb. 13.

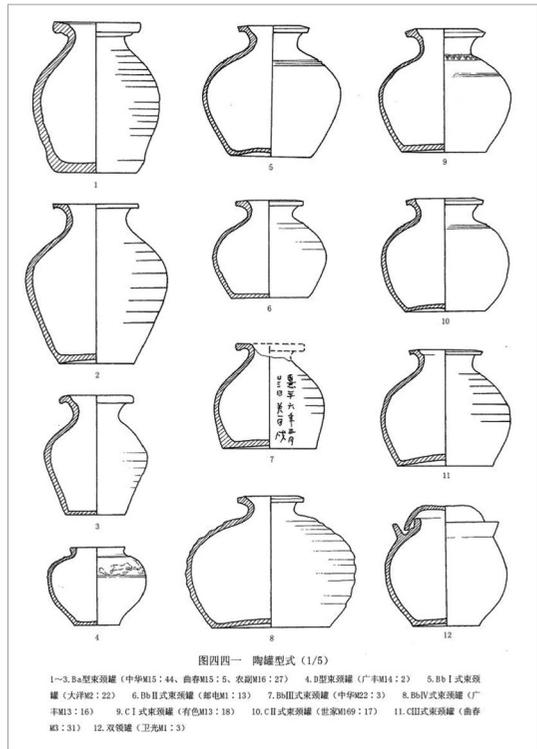
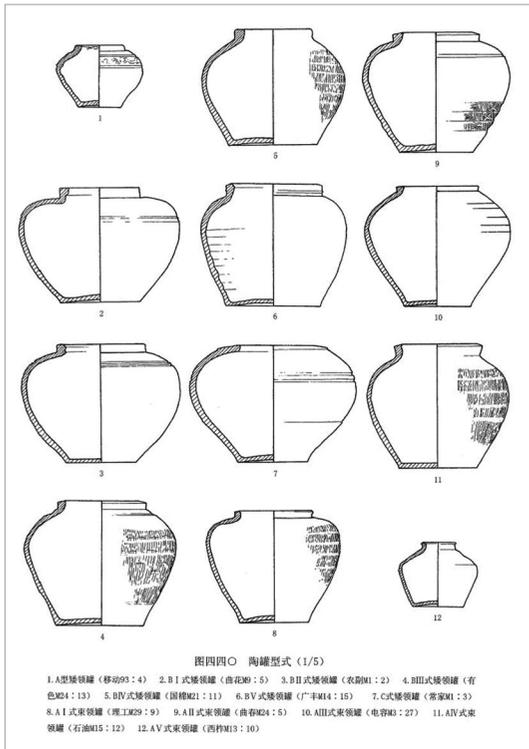


Abb. 3-4, 3-5. Typen der Tontöpfe, die im Jahr 2000 in der Stadt Xi'an aus osthanzeitlichen Gräbern ausgegraben wurden. Xi'an donghan mu 2009, 921/923, Abb. 440/441.

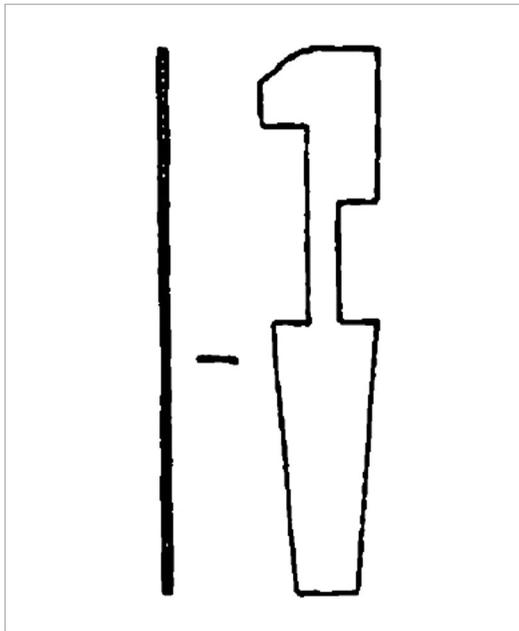


Abb. 3-6. Ein dünnes Bronzeplättchen, das einer Menschenfigur ähnelt, aus dem Grab M33 beim Ausbildungszentrum für Funktionäre des Finanzwesens. Xi'an caizheng 1997, 20.

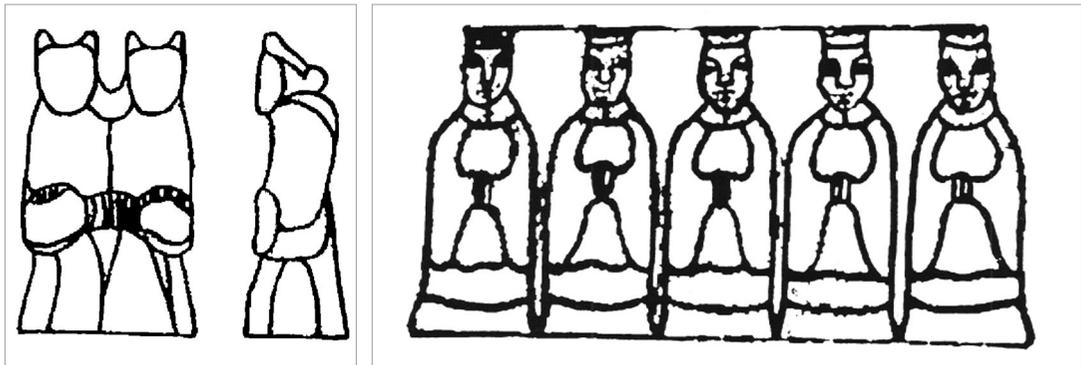


Abb. 3-7, 3-8. Zwei und fünf aneinander geknüpfte Tonfigurinen aus dem Grab M53 beim Ausbildungszentrum für Funktionäre des Finanzwesens, Stadt Xi'an. Xi'an caizheng 1997, 19, Abb. 14:2/4.

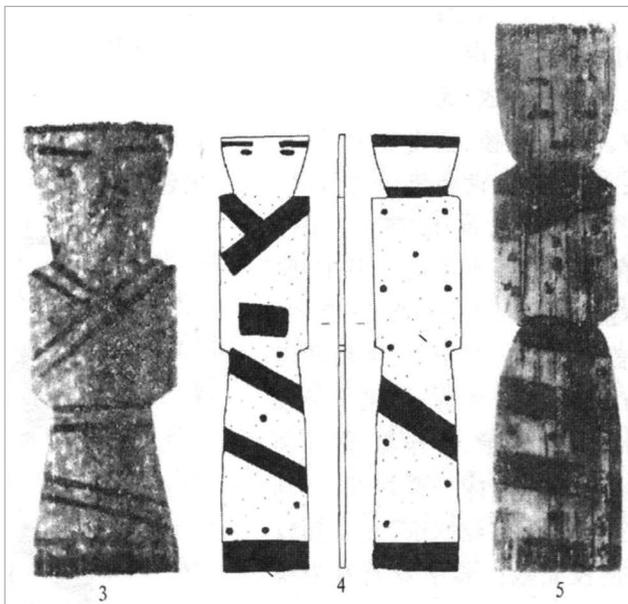


Abb. 3-9. Pfirsichholzmannlein, die aus den Gräbern M8 und M168 bei Fenghuangshan und dem Grab XM26 bei Xiaojia caochang, Stadt Jingzhou ausgegraben wurden. Anfang West-Han. Lu Xixing 2012, 80. Bearbeitet von C.L.

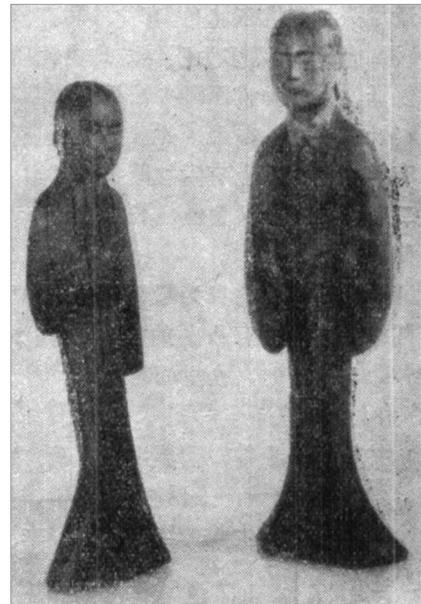


Abb. 3-10. Holzfigurinen aus dem Grab M168 bei Fenghuangshan, Stadt Jingzhou, 167 v. Chr. Jiangling fenghuangshan 1975, 8, Taf. 10.

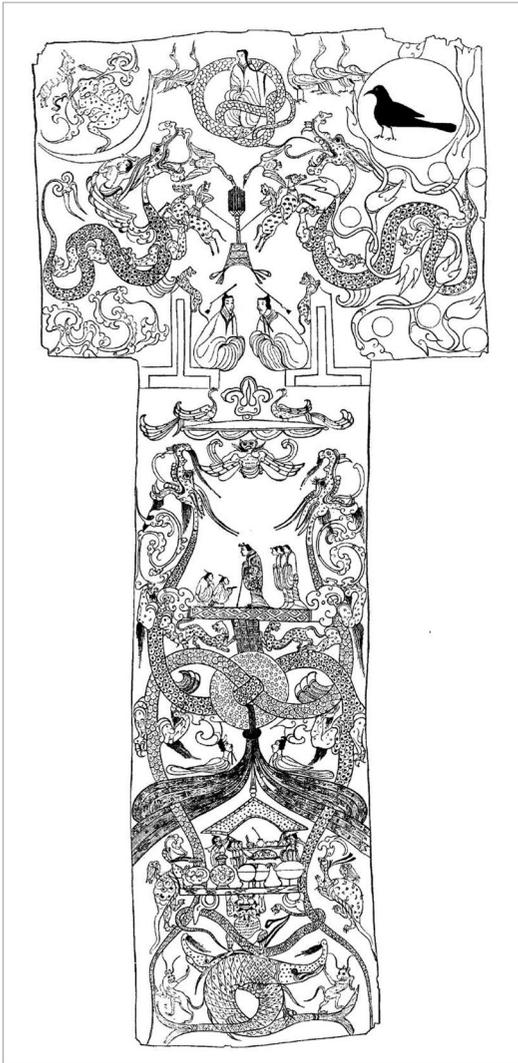


Abb. 3-11. Faksimile der T-förmigen Seidenfahne aus dem Grab M1 bei Mawangdui. 175-145 v. Chr. Länge 205cm. Changsha mawangdui yihao hanmu 1973, Vol.1: 40.



Abb. 3-12. Faksimile der T-förmigen Seidenfahne aus dem Grab M3 bei Mawangdui. 168 v. Chr. Länge 235cm. Li Ling 2009, 15.

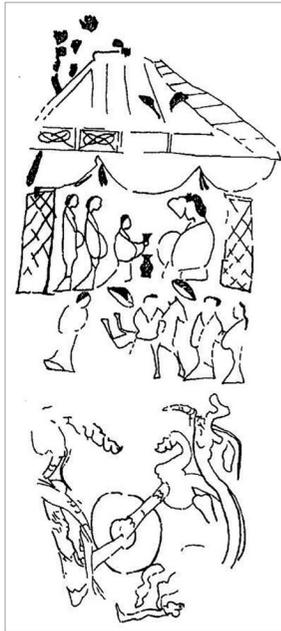


Abb. 3-13, 3-14. Faksimile der Seidenfahnen aus den Gräbern M9 und M4 bei Jinqueshan, Kreis Linyi. 140-87 v. Chr. Größe 200×42cm / Größe unklar. Prüch & Kieser 2006, 128.



Abb. 3-15. Faksimile der Seidenmalerei mit der Darstellung der Bestatteten, eines Drachen und eines Zinnobervogels aus dem Grab bei Chenjia dashan, Stadt Changsha. Zhan-guo-Zeit. Länge 31,2 cm. Li Song 2012, 8.



Abb. 3-16. Faksimile der Seidenmalerei mit der Darstellung des auf einem Drachen stehenden Bestatteten aus dem Grab M1 bei Zidanku, Stadt Changsha. Ende der Mitte der Zhanguo-Zeit. Länge 37,5 cm. Li Song 2012, 10.



Abb. 3-17. Drei Seidenfahnen aus den Gräbern M22, M4 und M54 bei Mozuizi. Anfang bis Mitte Ost-Han. Größe 220×37cm, 206×45cm, 220×37cm. Ma Yi 2011, 62.

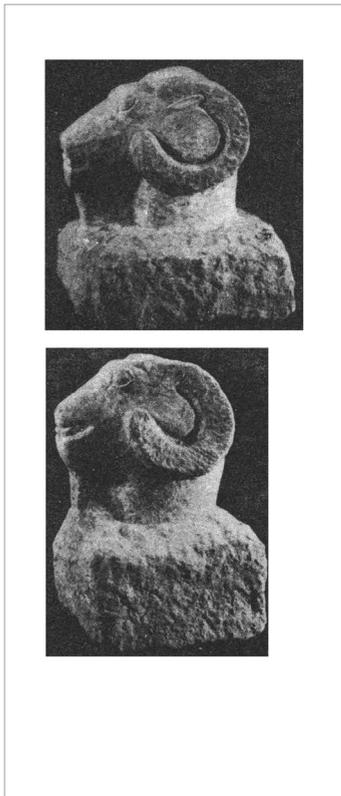


Abb. 3-18. Grabschützende Steinschafe M2:105 und M2: 95 aus dem Grab M2 bei Houshiguo, Kreis Mixian. Zhao Shigang & Ou Zhengwen 1987, 157, Abb. 46:1-2.

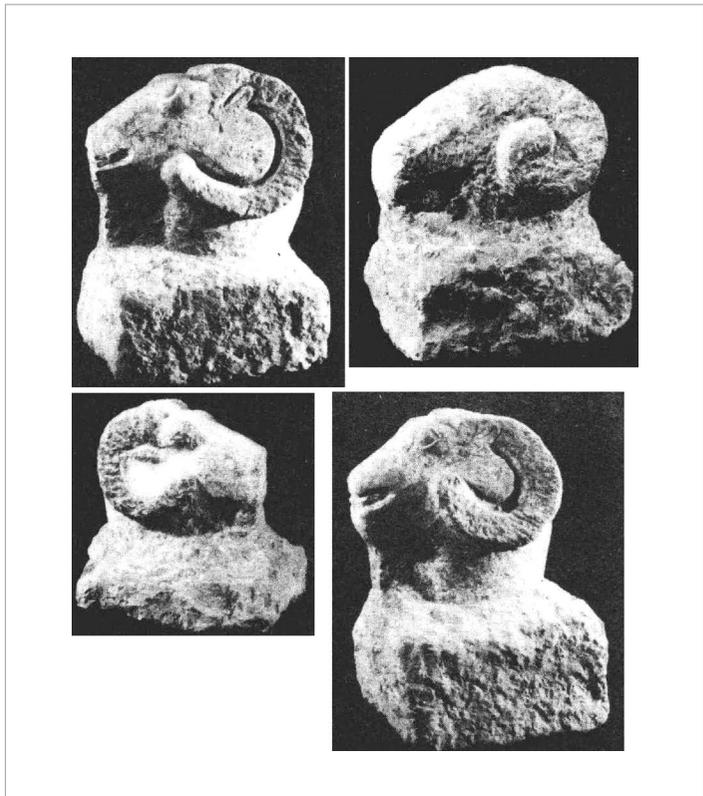


Abb. 3-19. Grabschützende Steinschafe M1:115, M1:85, M1:137 und M1:108 aus dem Grab M1 bei Houshiguo, Kreis Mixian. Zhao Shigang & Ou Zhengwen 1987, 128, Abb. 23:8-11.



Abb. 3-20. Fünf Erzsorten, Amethyst, Schwefel, Realgar, Ocker und Türkis, aus dem Grab von König Zhao Mei, gegen 122 v. Chr. Xihan nanyuewang mu 1991, Vol.2, Taf. 30.

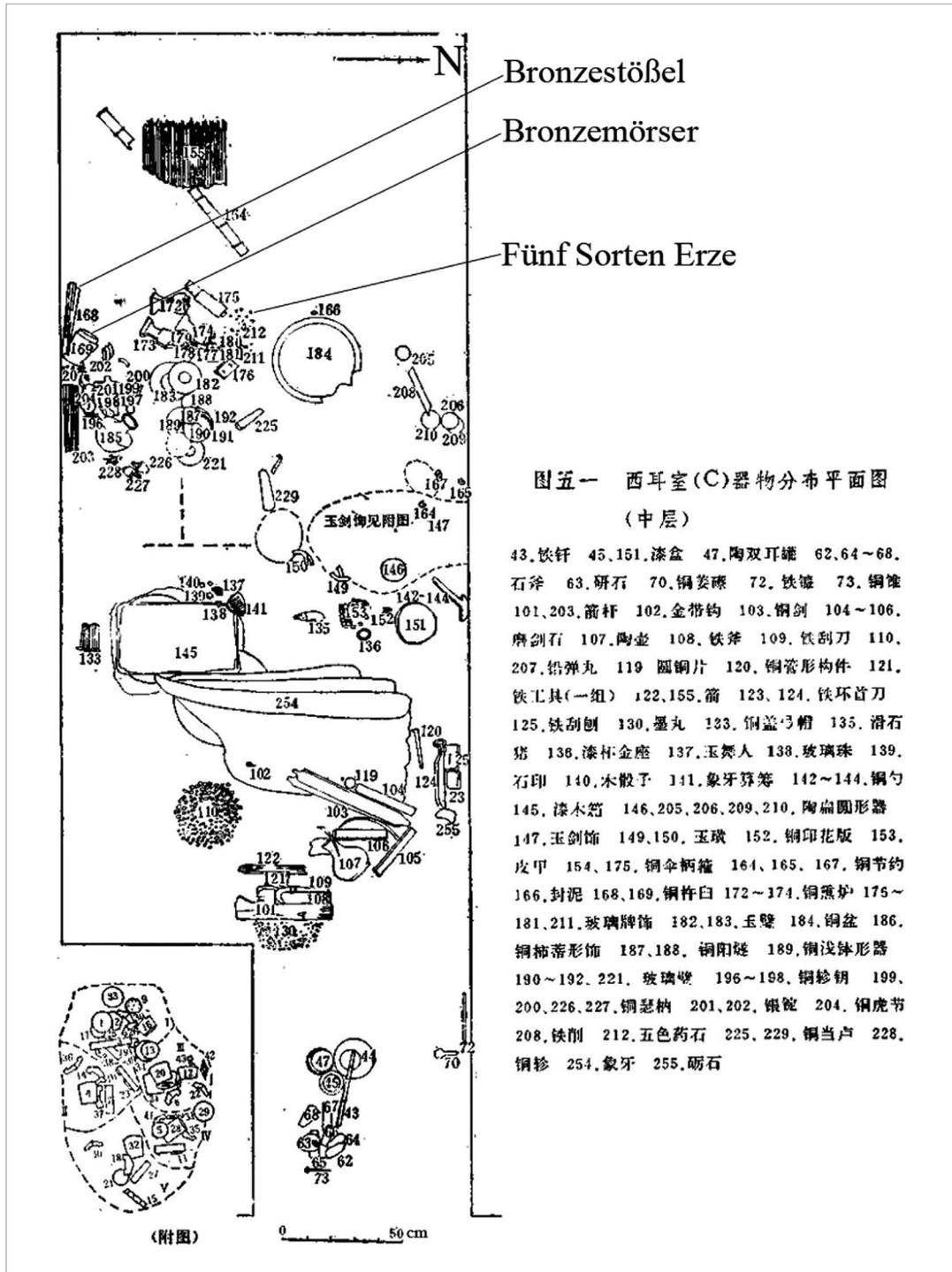


Abb. 3-21. Grundriss der mittleren Ebene der westlichen Ohrenkammer des Grabes von König Zhao Mei, Stadt Guangzhou, gegen 122 v. Chr. Xihan nanyuewang mu 1991, Vol.1, 75. Bearbeitet von C.L.

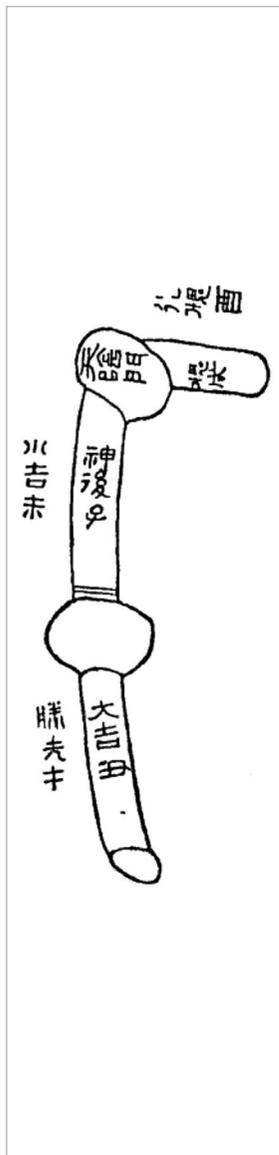


Abb. 3-22. Zerbrochenes Bronzegerät in Form des Großen Wagens. Gesammelt von Duan Fang. Li Ling 2005, 39.

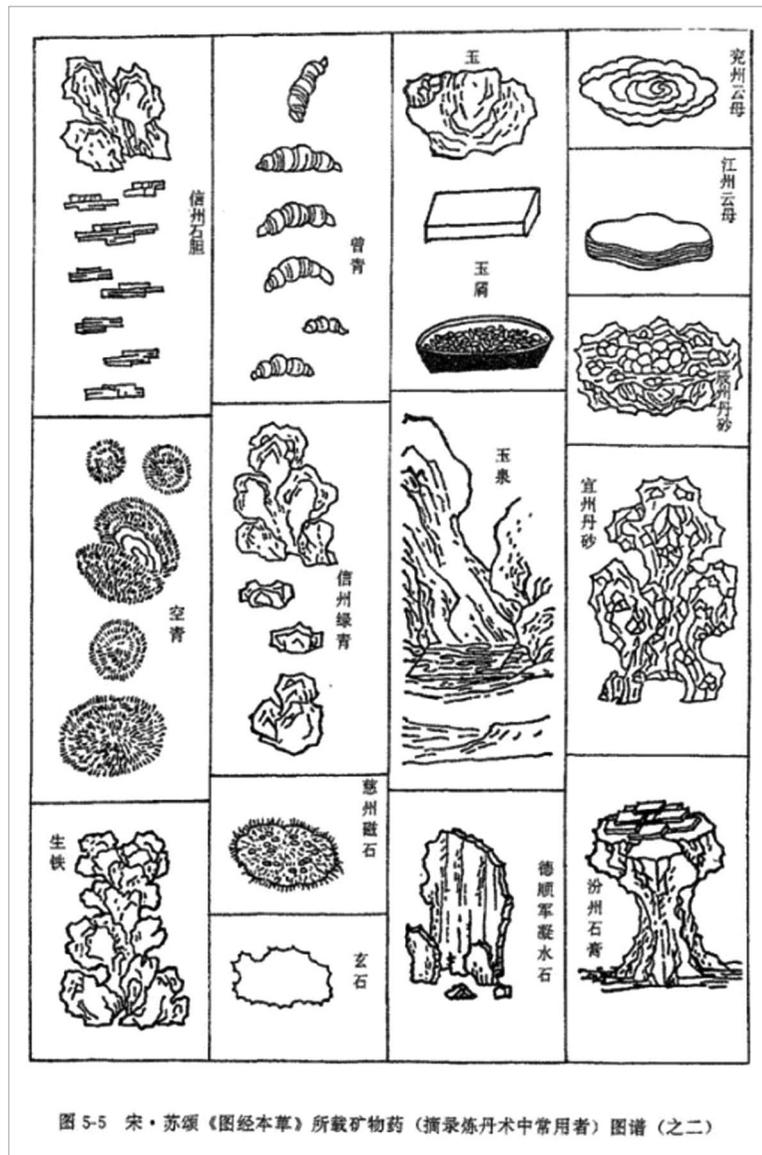


图 5-5 宋·苏頌《图经本草》所载矿物药（摘录炼丹术中常用者）图谱（之二）

Abb. 3-23. Fundorte und Kristallstrukturen der gewöhnlichen Erzsor-
ten, zusammengestellt von Su Song (1020-1101) in seinem Werk *Tu Jing bencao* 圖經本草. Zhao Kuanghua & Zhou Jiahua 1998, 362, Abb. 5-5.

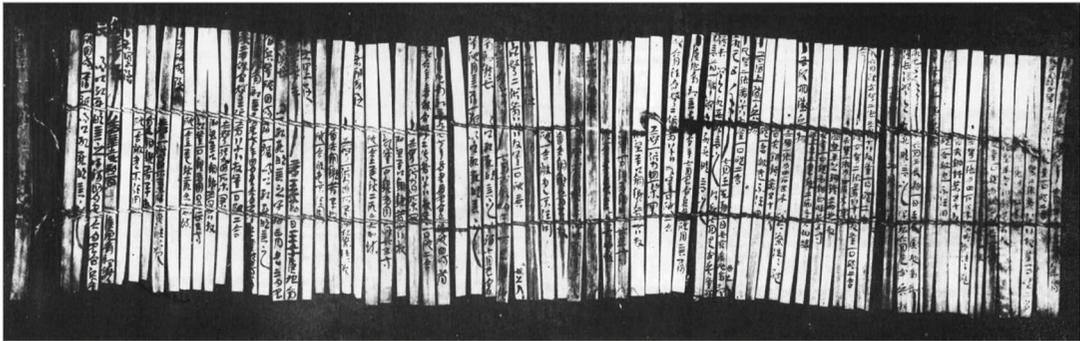


Abb. 3-24. Das Register der Gebrauchsgeräte aus Juyan, angefertigt 93 n. Chr., Juyan hanjian jiayibian 1980, Vol.1, Tafel jia:1.

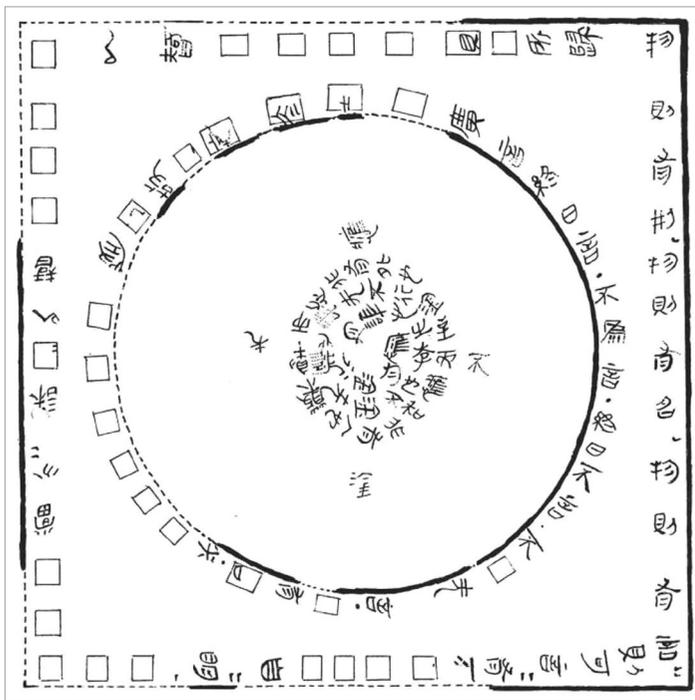


Abb. 3-25. Faksimile der Seidenmalerei mit der Inschrift *wuzeyouxing* aus dem Grab M3 bei Mawangdui. 168 v. Chr. Qiu Xigui 2014, Vol.4, 217.

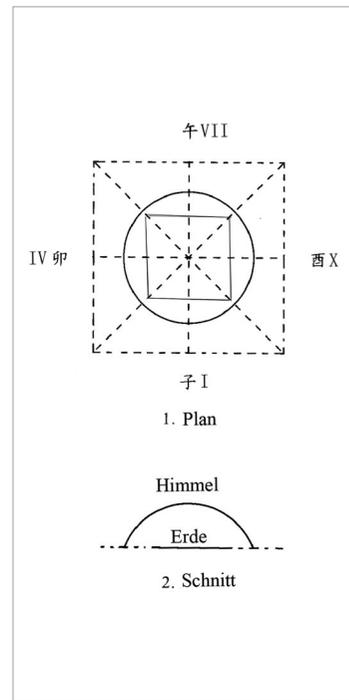


Abb. 3-26. Planzeichnung und Schnittbild der Theorie des kuppelförmigen Himmels *gaitianshuo*. Li Jianmin 2005a, 286. Bearbeitet von C.L.



Abb. 3-30. Transkription des grabschützenden Siegels mit der Inschrift *huangshen yueyin*. Luo Fuyi 1978, Schriftrolle 2, 8.



Abb. 3-32. Abreibung der Vorder- und Kehrseite des grabschützenden Siegels Y. 7-5. Wang Yucheng 2000, 21. Bearbeitet von C.L.

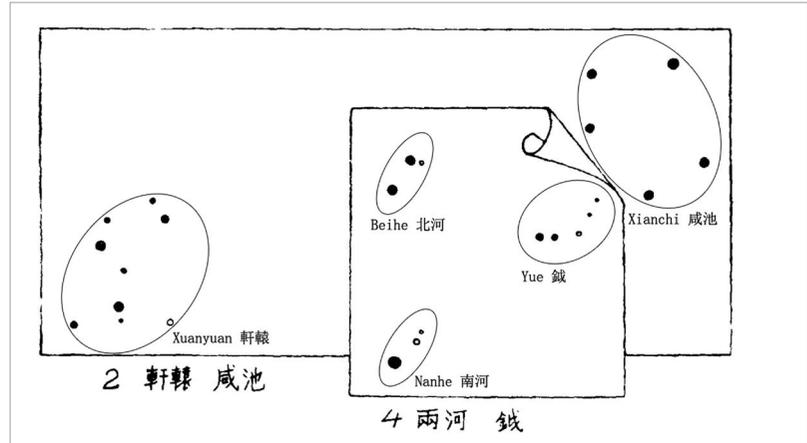


Abb. 3-31. Schematische Zeichnung der in einer Wandmalerei des westhanzeitlichen Grabes M61 in Luoyang dargestellten Sternbilder *xuanyuan*, *xianchi*, *lianghe* und *yue*. Sun Changxu 1965, 58, Abb. 2, bearbeitet von C.L.



Abb. 3-33. Bildersiegel mit runder oder quadratischer Druckfläche. Zhanguo-Zeit. Luo Fuyi 1981, 35.



Abb. 3-34. Zwei offizielle Siegel, deren Griff die Form eines Nasenloches *binu* aufweist. West-Han (oben) und Ost-Han (unten). Luo Fuyi 1981, 18.



Abb. 3-35. Ein offizielles Siegel, dessen Griff die Form eines Dachziegels *waniu* annimmt. West-Han. Luo Fuyi 1981, 19.



Abb. 3-36. Abreibung eines Reliefziegelsteins, auf dem zwei Türschutzgötter und zwei Tiger auf zwei Türblättern dargestellt sind, aus dem Kreis Mi. Ost-Han-Zeit. Zhu Qingsheng 1998, Taf. 21.

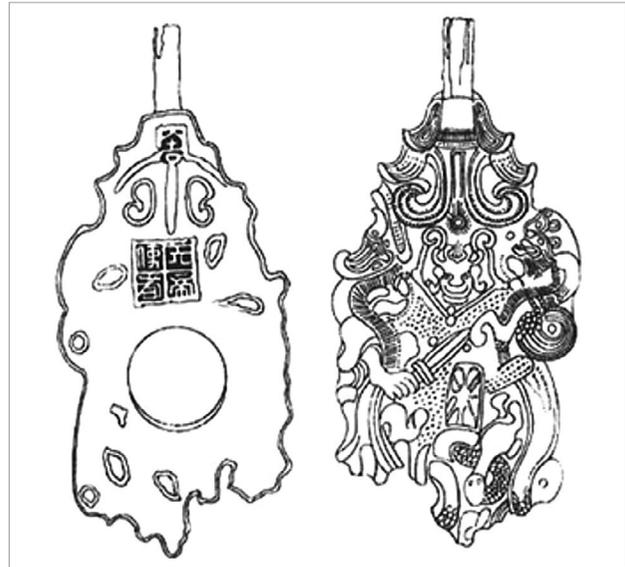
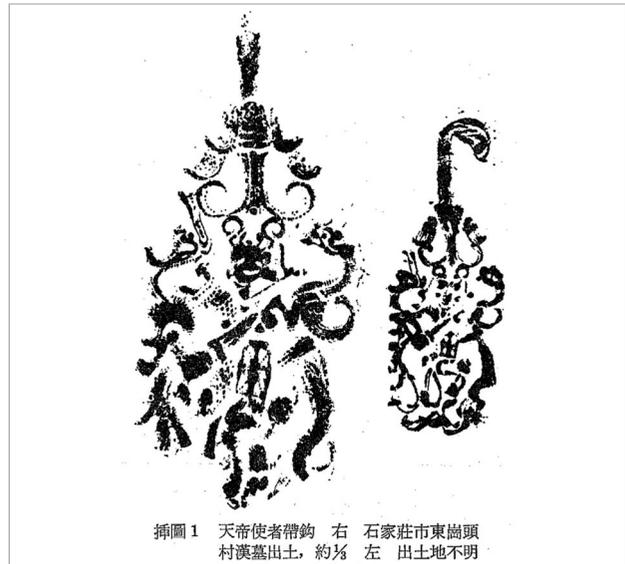


Abb. 3-37. Strichzeichnungen der Rückseite und Vorderseite des Bronzegürtelhakens mit den Inschriften „Höchst glücklich 大吉“ und „Bote des Himmlischen Herrn 天帝使者“, Fundort unbekannt, Han-Zeit. Zhang & Bai 2006, 254, Taf. 1:82.



Abb. 3-38. Strichzeichnungen des Bronzegürtelhakens mit eingeritzten Inschriften. 102 n. Chr. Xu Naichang 1939, 10.



挿圖1 天帝使者帶鉤 右 石家莊市東崗頭村漢墓出土, 約 70 左 出土地不明

Abb. 3-39. Abreibungen von der Vorderseite zweier Bronzegürtelhaken mit der bildlichen Darstellung eines Waffen tragenden Gottes. Han-Zeit. Hayashi 1974, 226.



Abb. 3-40. Strichzeichnung der bärenähnlichen Gestalt, bewaffnet mit verschiedenen Waffen und umgeben von den Göttern der vier Himmelsrichtungen, auf der Tür des Grabes bei Yinan. Seidel 1987, 35, Abb. 2, bearbeitet von C.L.

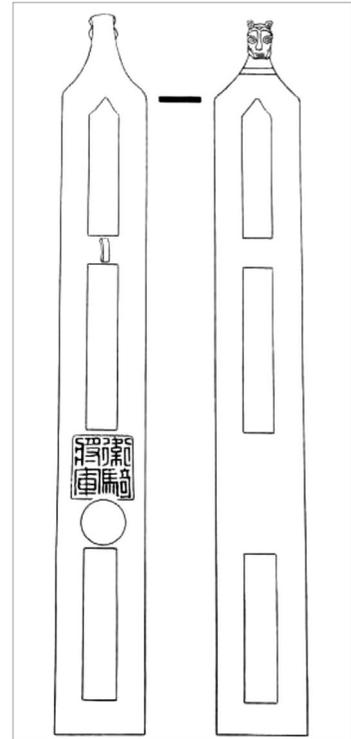


Abb. 3-41. Strichzeichnungen des Bronzegürtelhakens mit einem Siegelabdruck. Han-Zeit. Xu Naichang 1939, 15.

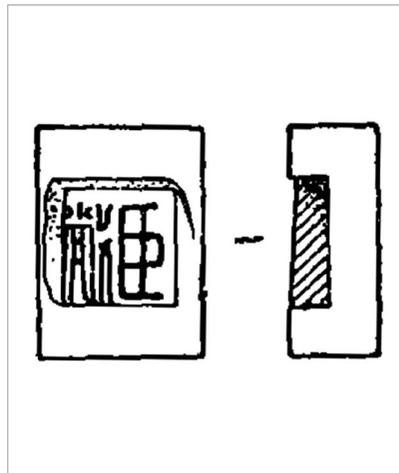
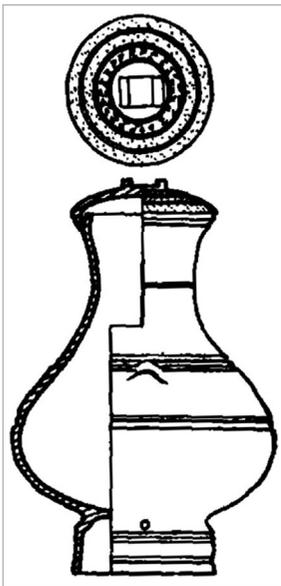


Abb. 3-42, 3-43. Halstopf mit einem Tonsiegelabdruck, der sich im Griff des Deckels befindet, aus dem Grab des Herrn Liu Qiang bei Yongzhou, Mitte West-Han. Zheng Yuanri et al 1990, 1006/1009, Abb. 3:3/7:1.



Abb. 3-44. Vorder- und Rückseite des Tonsiegelabdrucks mit der Inschrift *huangshen shizhe zhang* 黄神使者章, aus Go Cam, Quang Nam Provinz, Vietnam, 2. Jh. n. Chr., Glover & Dung 2011, Abb. 9a, b.

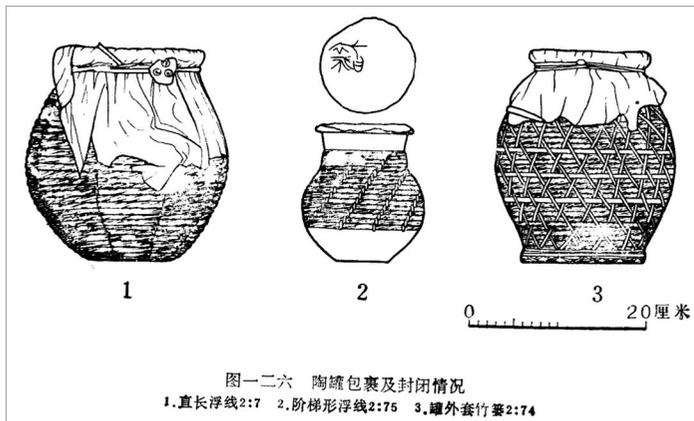


Abb. 3-45. Tontöpfe aus dem Grab M2 bei Baoshan, versiegelt mit Tonsiegelabdrücken. 316 v. Chr. Baoshan chumu 1991, 196, Abb. 126.

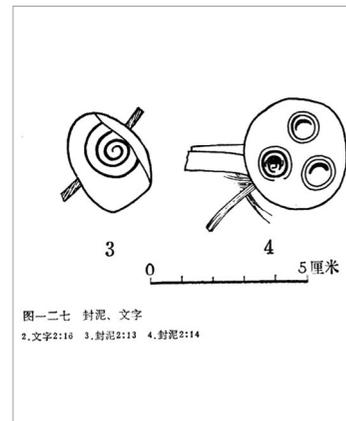


Abb. 3-46. Details der zwei Tonsiegelabdrücke, Grab M2 bei Baoshan, 316 v. Chr. Baoshan chumu 1991, 197, Abb. 127.

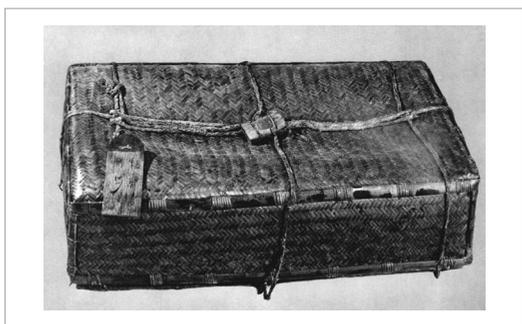
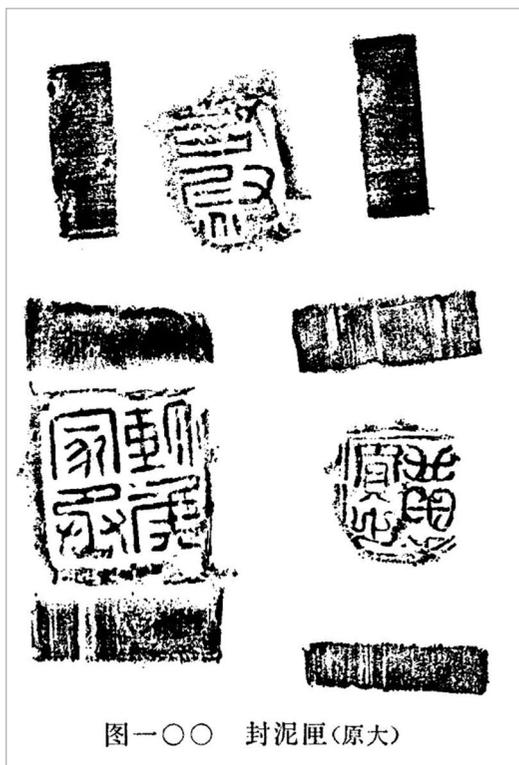


Abb. 3-47, 3-48. Ein Bambuskasten aus dem Grab M1 bei Mawangdui, versiegelt mit einem Tonsiegelabdruck, ca. 180 v. Chr. Mawangdui yihao hanmu 1973, Vol. 2, Taf. 209/211.



图一〇〇 封泥匣(原大)

Abb. 3-49. Abreibungen von drei Tonsiegelabdrücken, die sich jeweils in einem Tonsiegelabdruckkästchen befanden. Mawangdui yihao hanmu 1973, Vol. 1, Abb. 100.

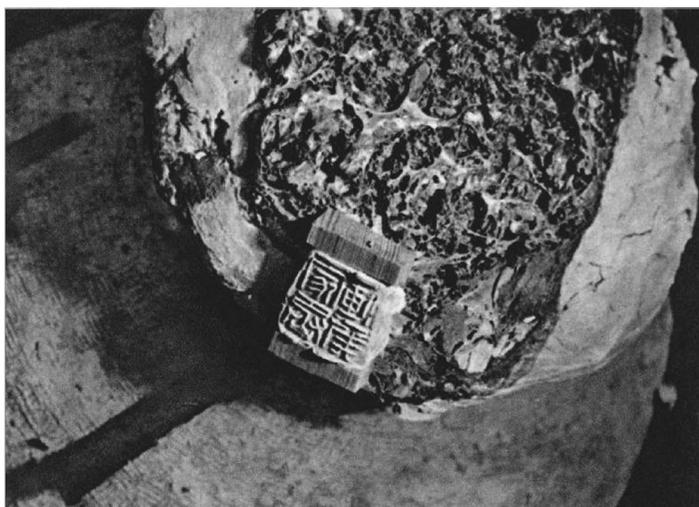


Abb. 3-50. Ein Tontopf, versiegelt mit einem Tonsiegelabdruck, aus dem Grab M1 bei Mawangdui. Mawangdui yihao hanmu 1973, Vol. 2, Taf. 252.

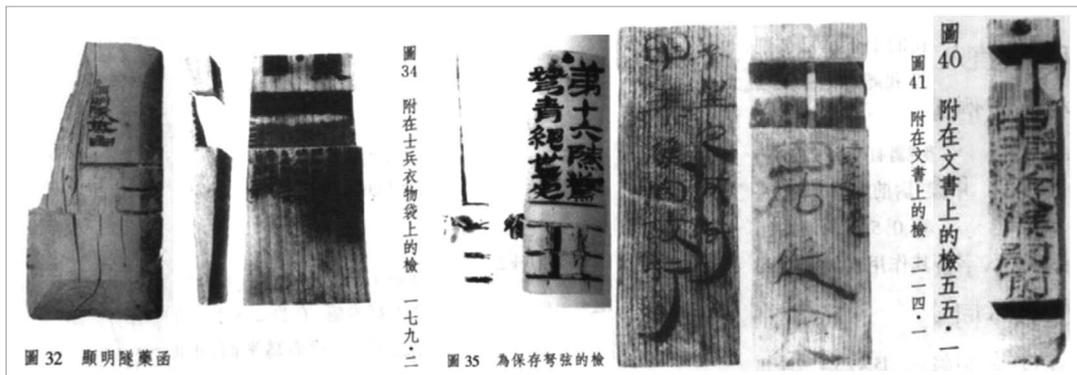


Abb. 3-51. Verschiedene *jian*-Holztäfelchen aus Juyan, Han-Zeit. Oba 2001, Abb. 32 (mit der Inschrift *yaohan* 药函, „Medizinbehälter“), Abb. 34 (befestigt an einem Sack mit Kleidung und anderen Gebrauchsgegenständen eines Soldaten), Abb. 35 (befestigt an einem Sack mit Bogen- und Armbrustsaiten), Abb. 41 (befestigt auf einem Dienstscheiben, auf beiden Seiten beschriftet), Abb. 40 (befestigt auf einem Dienstscheiben, mit zwei integrierten Tonsiegelabdruckkästchen).

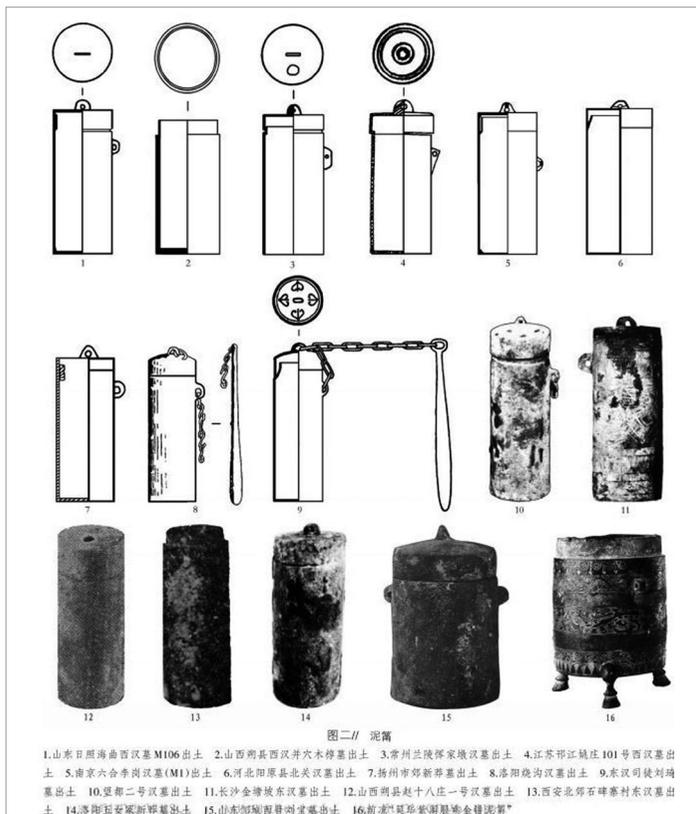


Abb. 3-52. Bronzebehälter für Ton, Han-Zeit (Nr. 1-14), Jin-Zeit (Nr. 15) und Frühe Liang-Zeit (Nr. 16). Zhao Chongliang 2014, 96, Abb. 2.

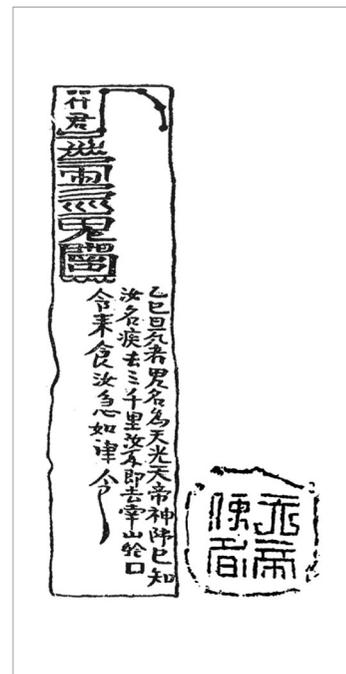


Abb. 3-53. Faksimile der Inschrift des grabschützenden Holztäfelchens und eine Abreibung des Tonsiegelabdrucks aus der hanzeitlichen Ruine bei Shaojiagou, Kreis Gaoyou. Zhu Jiang 1960, 20-21.

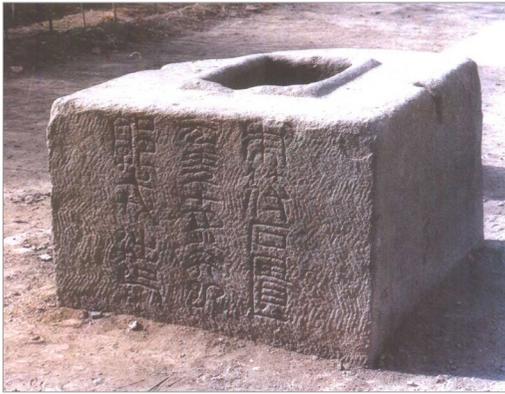


Abb. 3-54. Truhenkorpus der Steintruhe zur Aufbewahrung tigerförmiger Kerbhölzer aus dem Kreis Haiyan, Provinz Qinghai, 1. Dez. 9 n. Chr. Li Ling 2004, Farbtafel 27.



Abb. 3-55, 3-56. Linke Seite und Rückseite der Steintruhe zur Aufbewahrung tigerförmiger Kerbhölzer aus dem Kreis Haiyan, Provinz Qinghai, 1. Dez. 9 n. Chr. Li Ling 2004, Farbtafel 31/30.

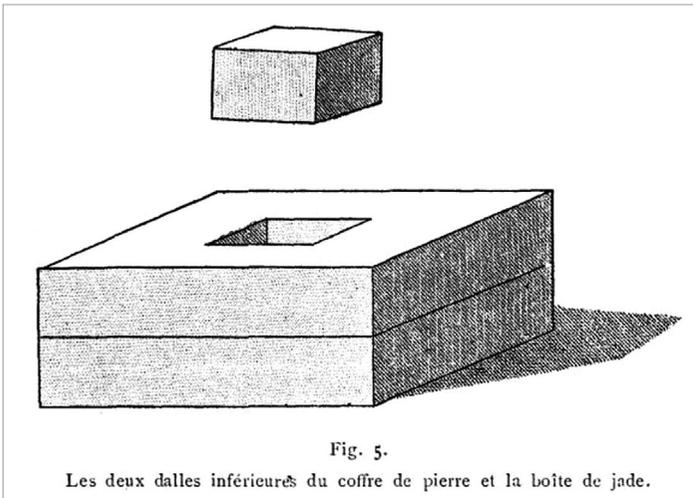


Abb. 3-57. Schematische Rekonstruktion der Steintruhe, in der das auf Jadedäfelchen verfasste Schreiben während der *feng*-Opferzeremonie von Kaiser Guangwu aufbewahrt wurde. Chavannes 1910, 22, Abb. 5.

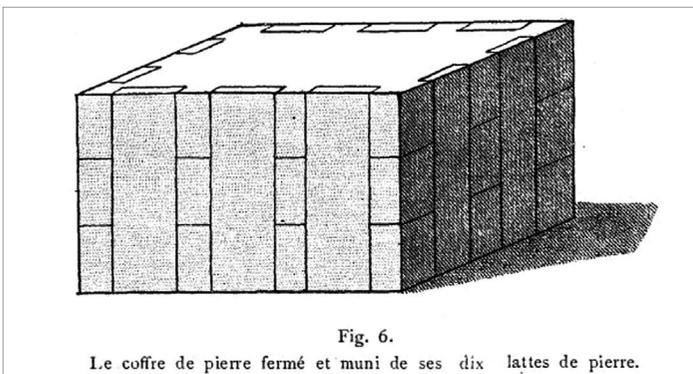


Abb. 3-58. Schematische Rekonstruktion der Steintruhe, verbunden mit zehn *jian*-Steinplatten. Chavannes 1910, 23, Abb. 6.

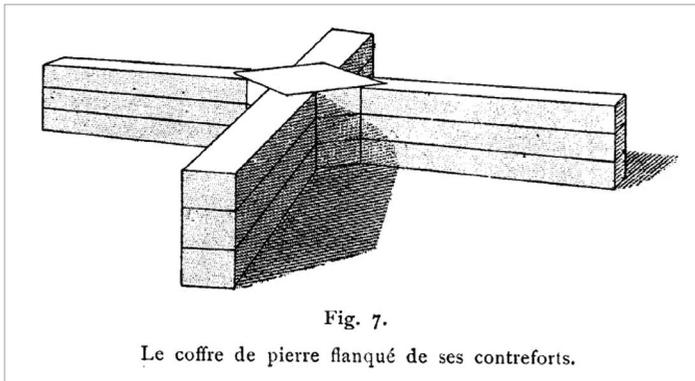


Abb. 3-59. Schematische Rekonstruktion der Steintruhe, deren vier Ecken mit zwölf Steinpfeosten nach den vier Himmelsrichtungen ausgerichtet wurden. Chavannes 1910, 24, Abb. 7.

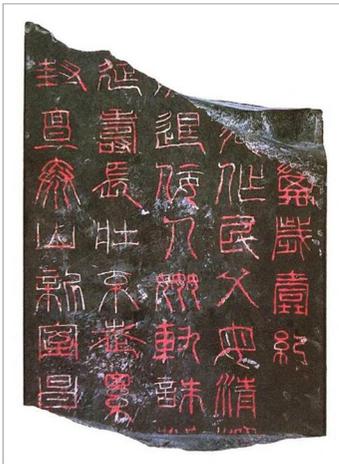


Abb. 3-60. Bruchstück eines Steintäfelchens, gefunden bei der Ruine des Palastes Gui in der Stadt Chang'an. Xin-Zeit. Guigong sihao jianzhu 2002, Tafel 1.

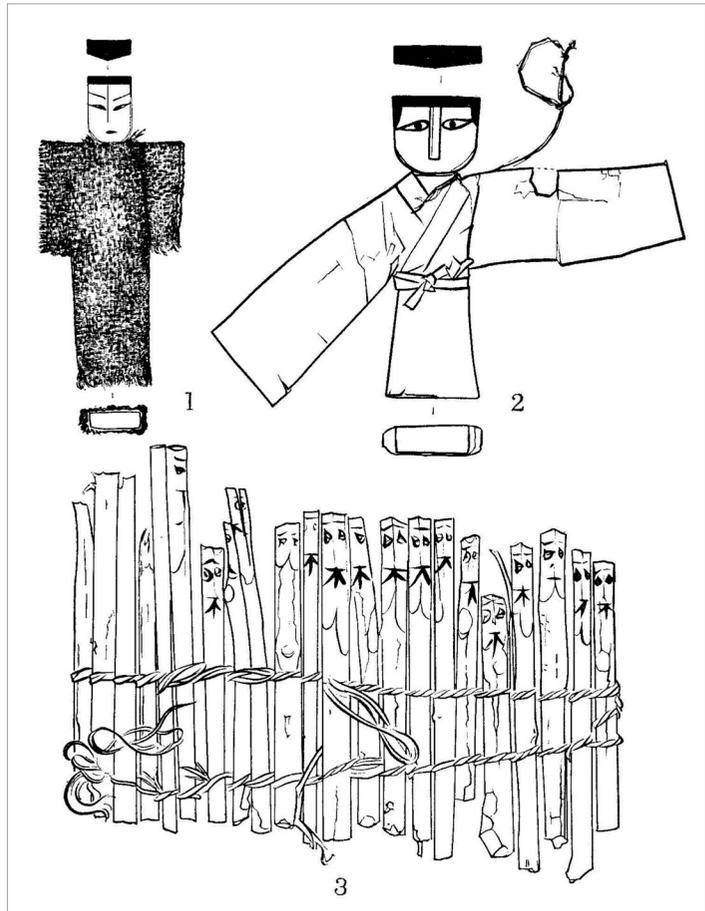


Abb. 3-61. Strichzeichnung der dreiunddreißig Pfirsichholz-männlein und der drei bekleideten apotropäischen Holz-männlein aus dem Grab M1 bei Mawangdui, 175-145 v. Chr. Changsha mawangdui yihao hanmu 1973, Vol.1, 100.

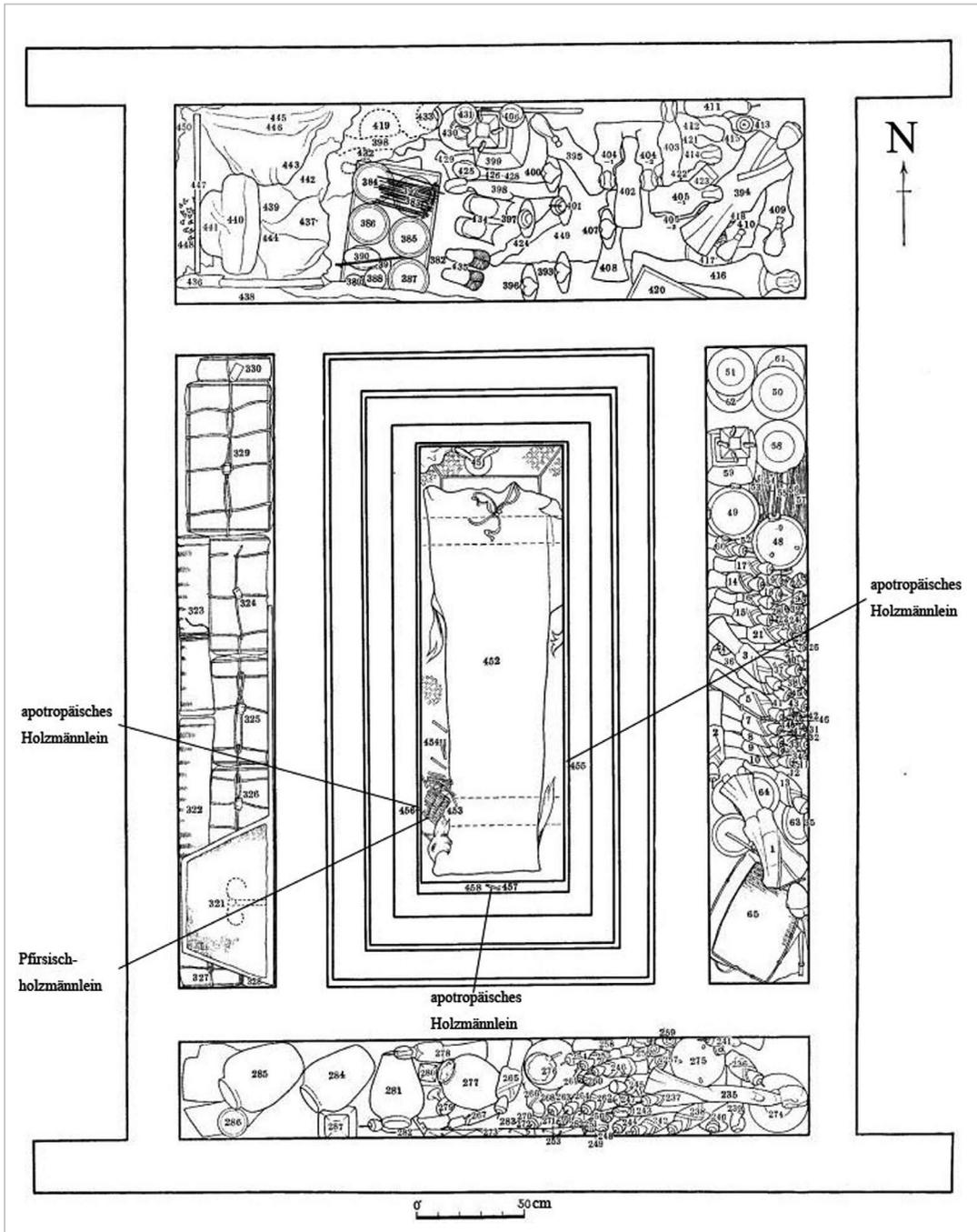
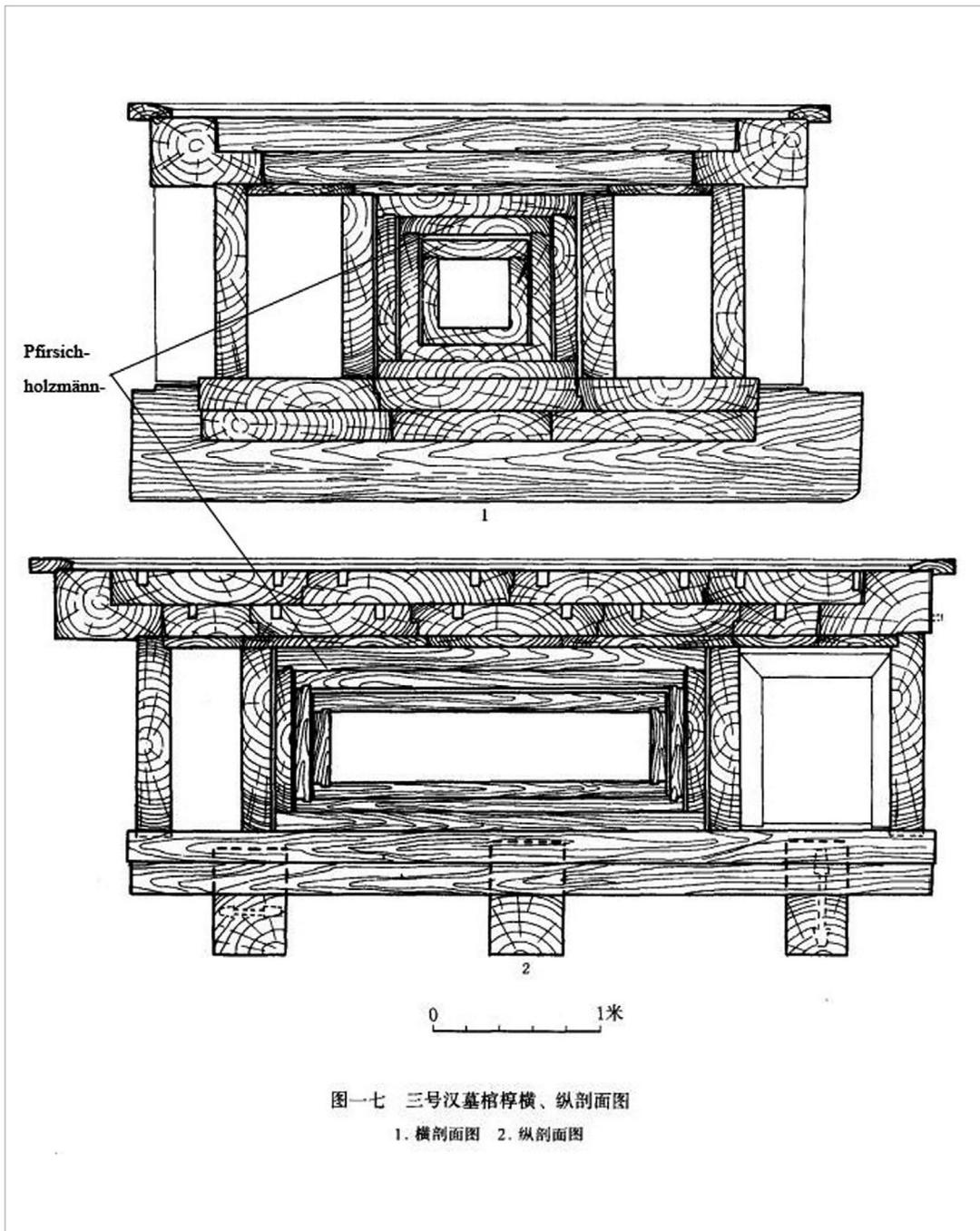


Abb.3-62. Aufsicht der Grabkammer des Grabes M1 bei Mawangdui. Changsha mawangdui yihao hanmu 1973, Vol.1, 36, bearbeitet von C.L.



图一七 三号汉墓棺椁横、纵剖面图

1. 横剖面图 2. 纵剖面图

Abb.3-63. Querschnitt und Längsschnitt der Grabkammer des Grabes M3 bei Mawangdui, Stadt Changsha. He Jiejun 2004, 31, Abb.17, bearbeitet von C.L.

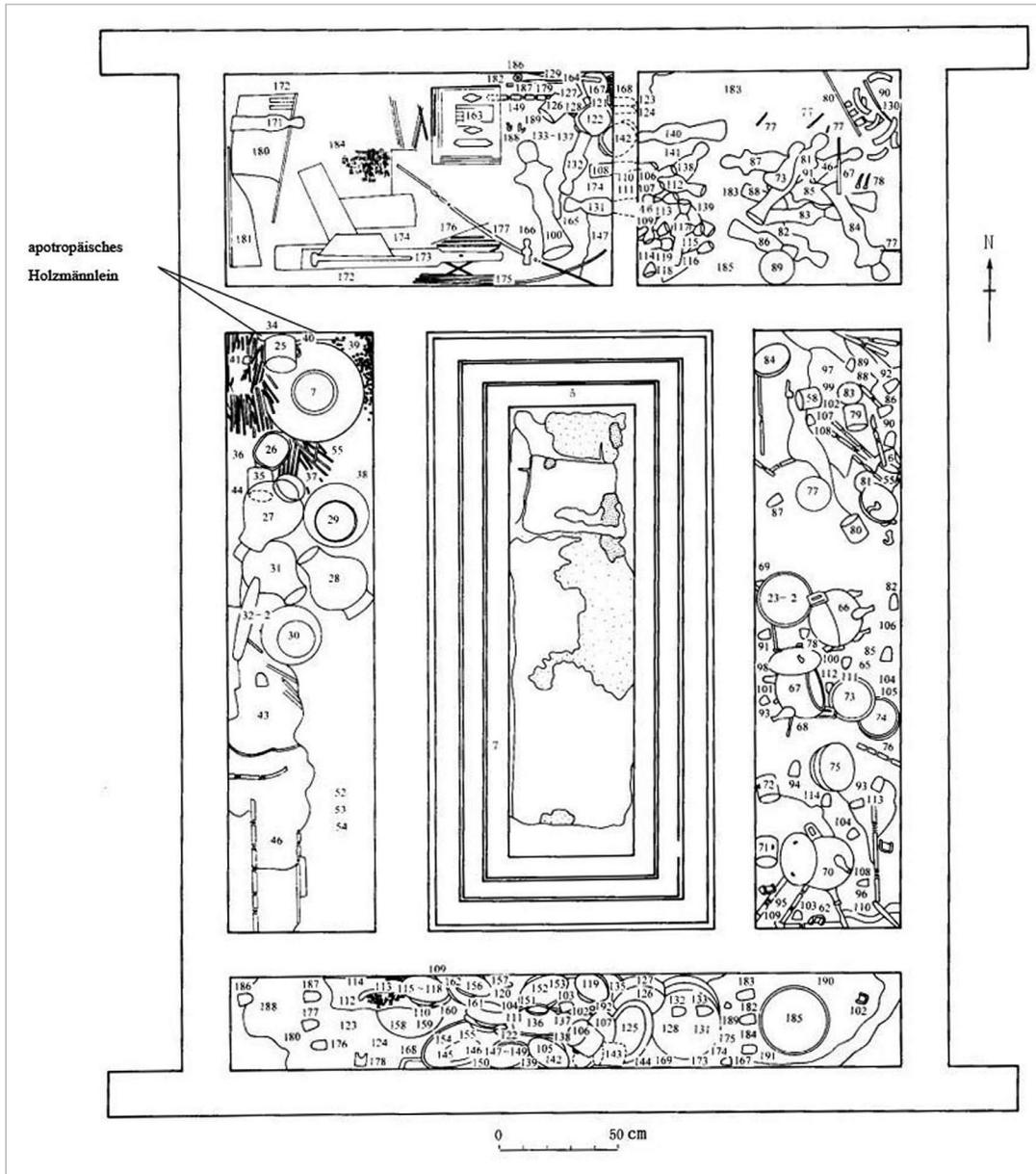


Abb. 3-64. Aufsicht der zweiten Ebene der Grabkammer des Grabes M3 bei Mawangdui. He Jiejun 2004, Vol.1, 46, bearbeitet von C.L.

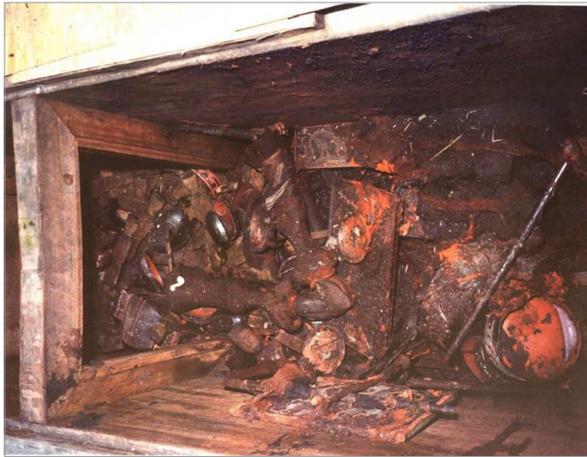
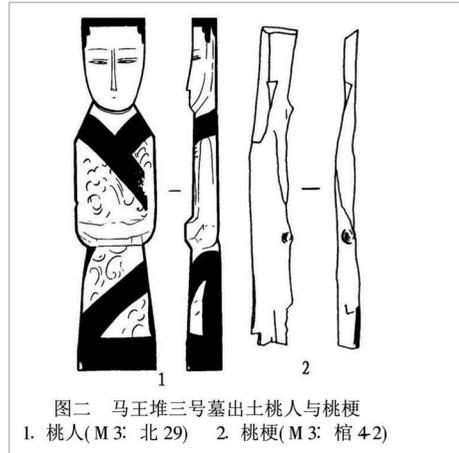


Abb. 3-65. Die Tür in der Mitte des Kopffachs des Grabes M3 bei Mawangdui. He Jiejun 2004, Farbtafel IX.



图二 马王堆三号墓出土桃人与桃梗
1. 桃人(M3: 北29) 2. 桃梗(M3: 棺4-2)

Abb. 3-66. Strichzeichnung eines apotropäischen Holzmännleins und eines Pflirschholzmannleins aus dem Grab M3 bei Mawangdui. Lu Xixing 2012, 79.

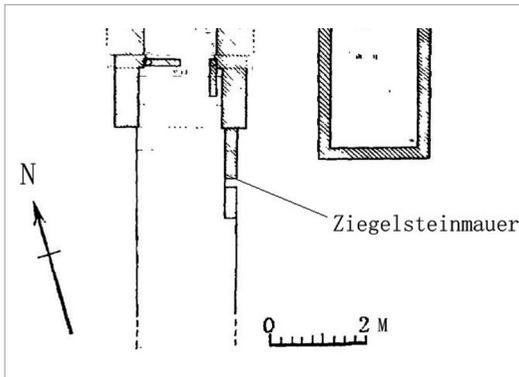


Abb. 3-67. Detail des Eingangsbereichs des Grabes M2 bei Houshiguo. Zhao Shigang & Ou Zhengwen 1987, 97. bearbeitet von C.L.

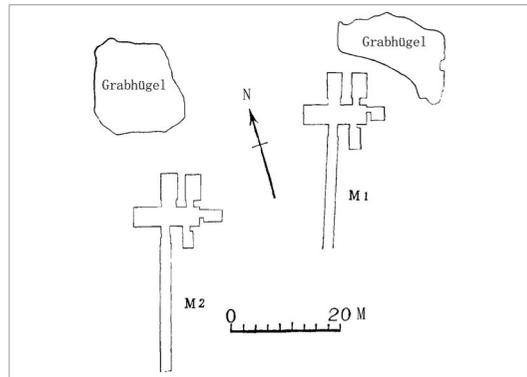


Abb. 3-68. Plan der Gräber M1 und M2 bei Houshiguo. Zhao Shigang & Ou Zhengwen 1987, 96, bearbeitet von C.L.

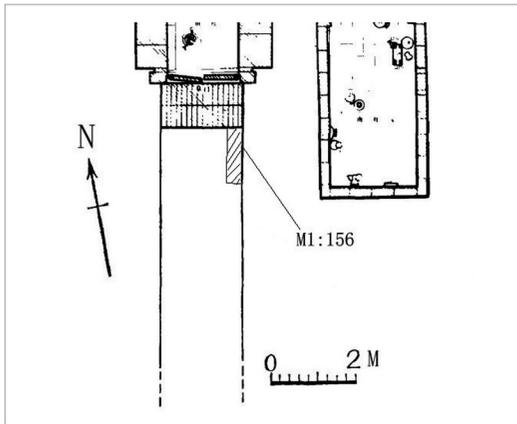
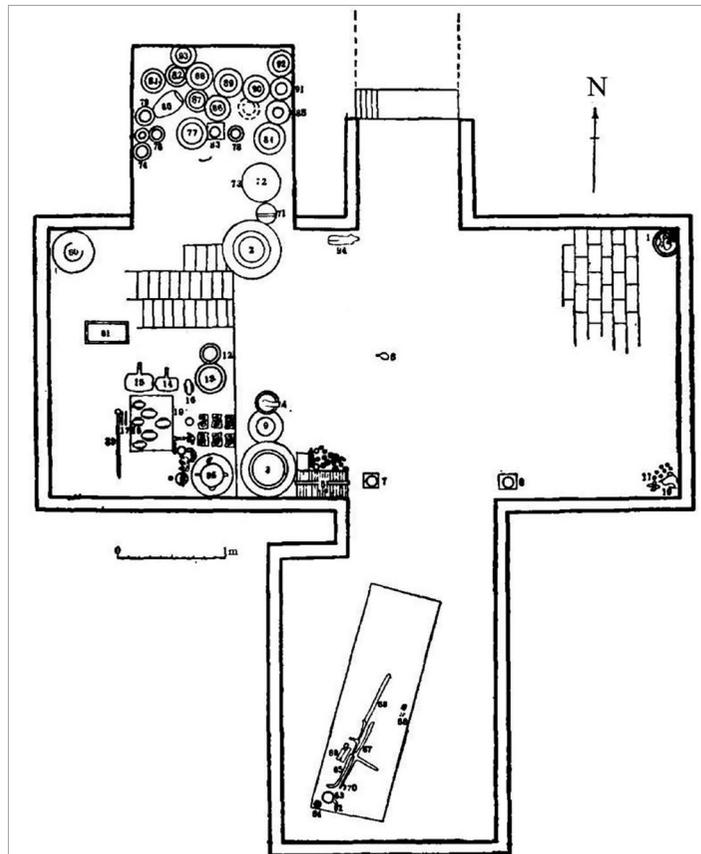


Abb. 3-69. Detail des Eingangsbereichs des Grabes M1 bei Houshiguo. Zhao Shigang & Ou Zhengwen 1987, bearbeitet von C.L.



图一 墓室平面图

1.猪圈 2,3.瓮 4.奩 5.作坊模型 6.勺 7,8.砖门础 9,77,84—87.罐
10.鸡 11.鸡笼饰 12.碗 13.盘 14,15.魁 16,18.耳杯 17.铁 19.案
39.铜刀 60.博山炉 61.方盒 62.铁镊 63.铜镜 64.量器(?) 65,69.铁
钩镶 66.铁剑 67.铁戟 68.铜钱 70.铅刀 71.井 72,78.甗 73.铁釜
74—76,79,80.仓 81,82,88—93.釉陶壶 83.灶 94.狗 95.灯(凡未注明
质料的均陶器, 20—38, 57—59, 96—114.见图四, 40—56.见图二)

Abb. 3-70. Grundriss des Grabes bei Qilihe, Stadt Luoyang, Ende Ost-Han. Yu Fuwei 1975, 116.

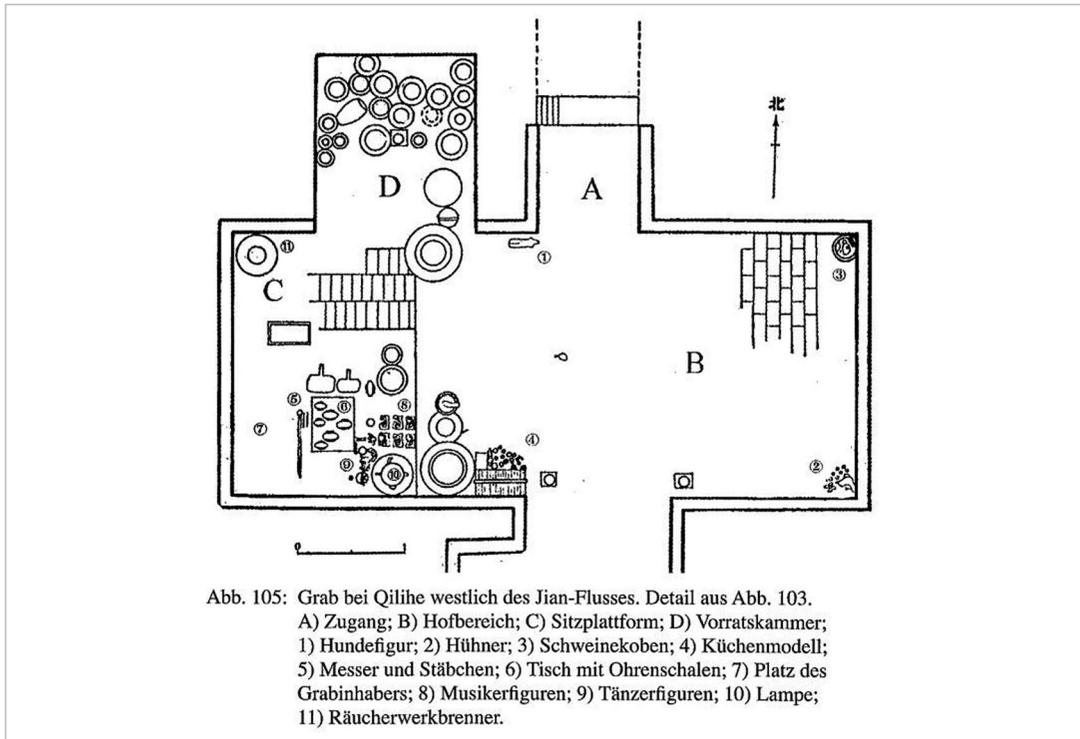


Abb. 3-71. Detail des Grundrisses des Grabes bei Qilihe. Nickel 2011, 318.

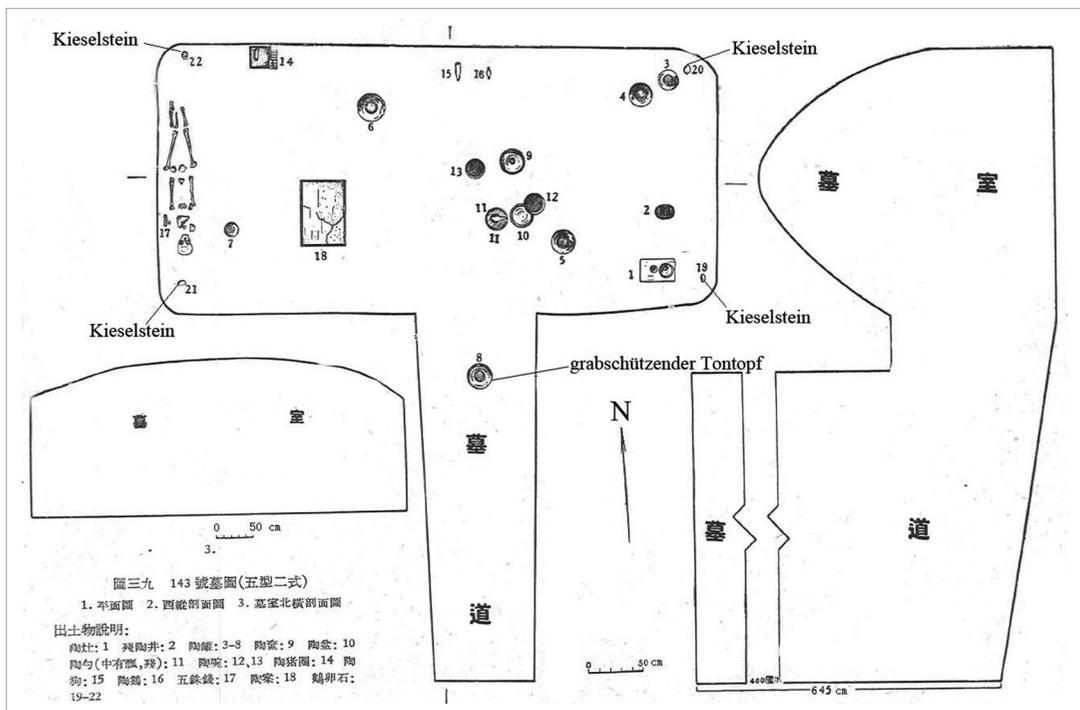


Abb. 3-72. Grab M143 bei Shaogou, Stadt Luoyang, Grundriss und Aufrisse, Ende Ost-Han. Luoyang shaogou hanmu 1959, 74, Abb. 39, bearbeitet von C.L.

Anhang

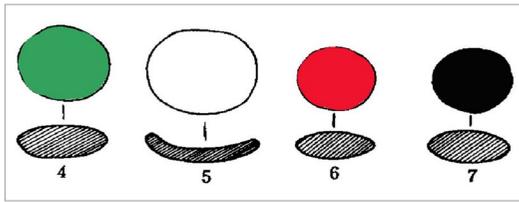


Abb. 3-73. Schematische Zeichnung von vier grabschützenden Lehrscheiben mit jeweils grüner, weißer, roter und schwarzer Einfärbung aus dem Grab C5M346 bei der Fahrzeugfabrik in Luoyang. Cheng Yongjian 1999, 18, Abb. 22:4-7, bearbeitet von C.L.

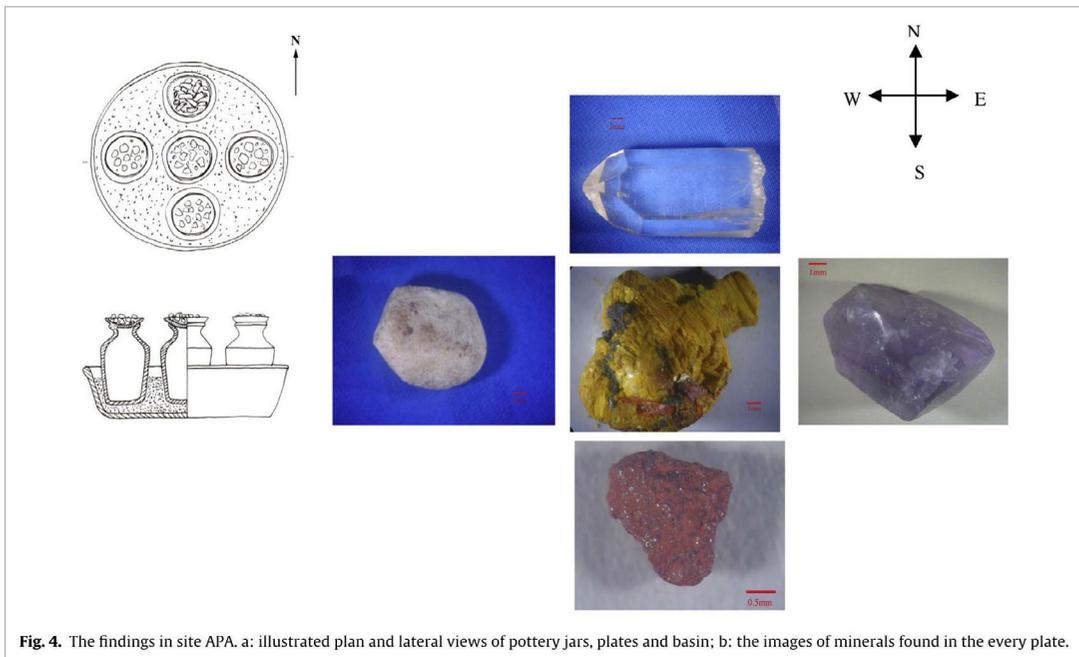


Fig. 4. The findings in site APA. a: illustrated plan and lateral views of pottery jars, plates and basin; b: the images of minerals found in the every plate.

Abb. 3-74. Fünf grabschützende Tontöpfe, befüllt mit fünf Erzsorten, aus dem Grab beim Flughafen von Xianyang, Stadt Xianyang. Wang Xiaoqi et al 2016, 352, Abb.4.

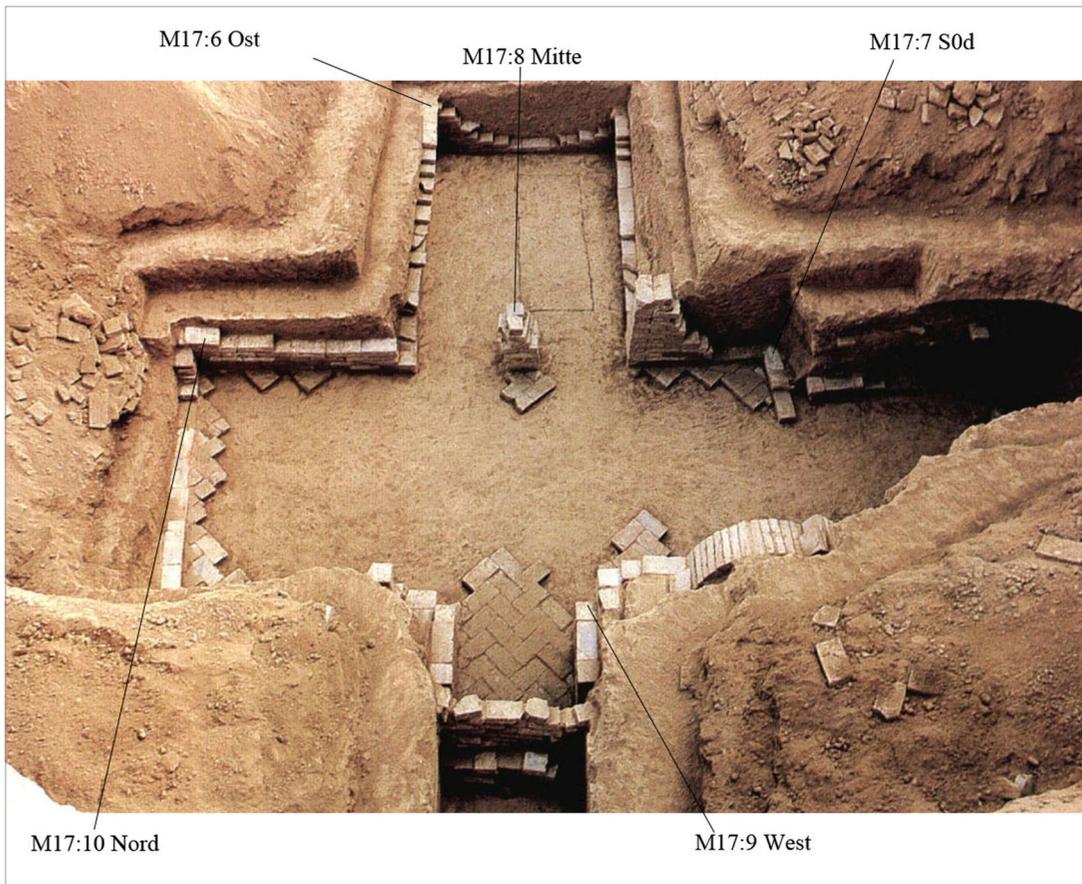


Abb. 3-75. Positionen der fünf grabschützenden Töpfe im Grab M17 bei Nanjiaokou, Stadt Sanmenxia. Wei Xingtao et al 2009, 9, Abb. 6, bearbeitet von C.L.

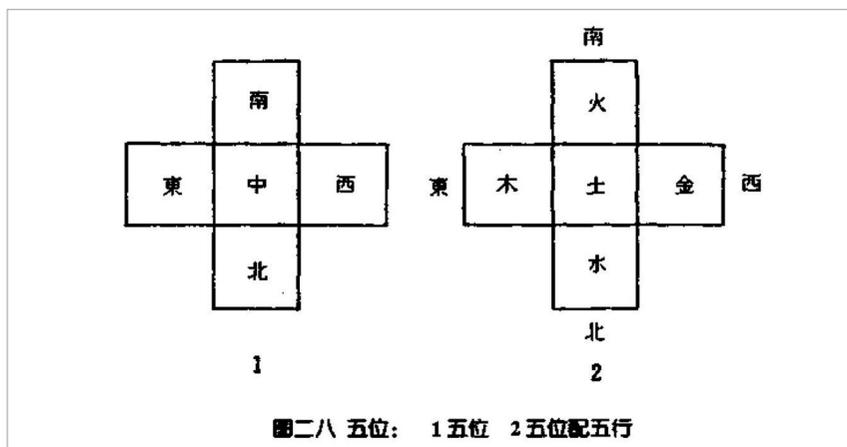


Abb. 3-76. Das Schema der Fünfteilung des Raums, Li Ling 2000, 131, Abb. 28.

SO	S	SW
O	M	W
NO	N	NW

Abb. 3-77. Das Schema der Neunteilung des Raums, Li Ling 2000, 132, Abb. 30, bearbeitet von C.L.

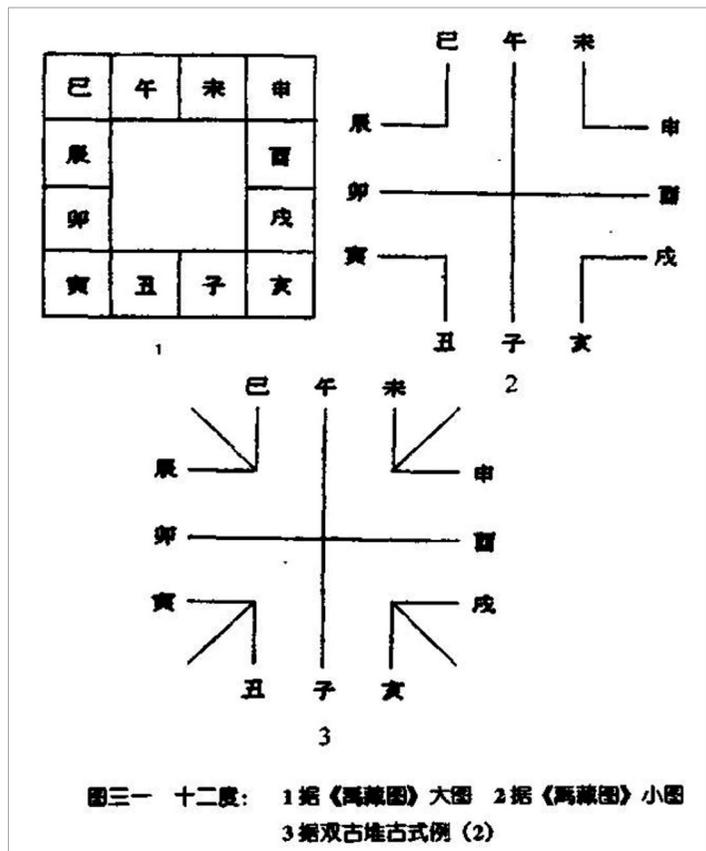


Abb. 3-78. Schema der Zwölfteilung des Raums, Li Ling 2000, 133, Abb. 31.

Kapitel 4

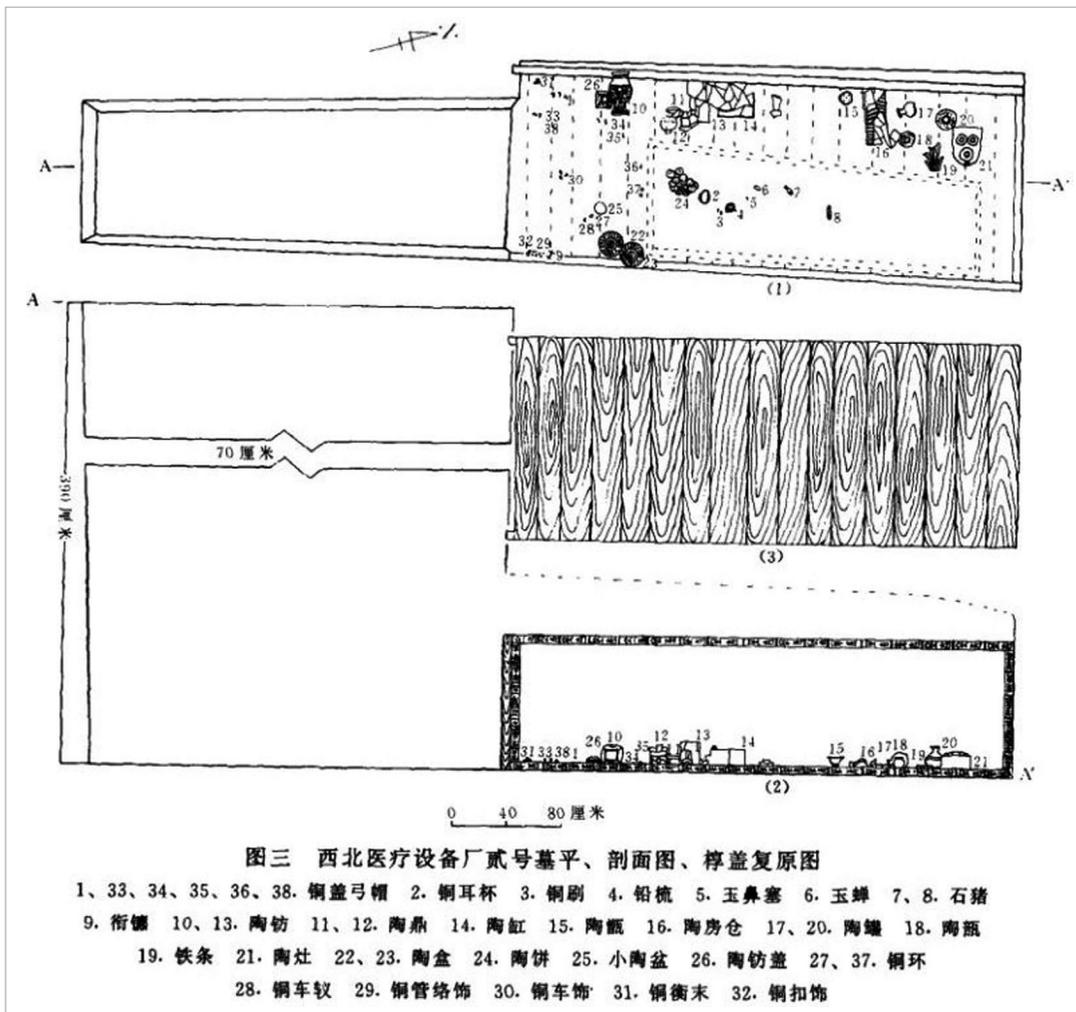


Abb. 4-1. Grab M2 bei der Fabrik für Medizinische Geräte in Nordwestchina, Stadt Xi'an. Grundriss, Aufriss und Rekonstruktion des Deckels der hölzernen Sargkammer. Anfang West-Han. Han Baoquan et al 1999, 16.



Abb. 4-2. Faksimile der Inschrift der grabschützenden Tonflasche aus dem Grab M2 bei der Pädagogischen Hochschule der Stadt Xianyang. Liu Weipeng & Zhao Xuyang 2000, 233, Abb.6.



Abb. 4-3. Detailaufnahme der zwei Zeichen am Anfang der Inschrift der grabschützenden Tonflasche aus dem Grab M2 bei der Pädagogischen Hochschule der Stadt Xianyang. Foto Liang Chen.

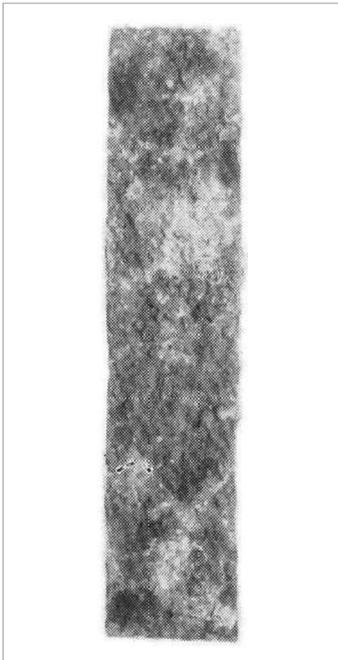


Abb. 4-4. Ein Eisentäfelchen aus dem Grab M120 am Kanal Liujiayu, Kreis Shaan. Ye Xiaoyan 1965, Taf. 26:15.

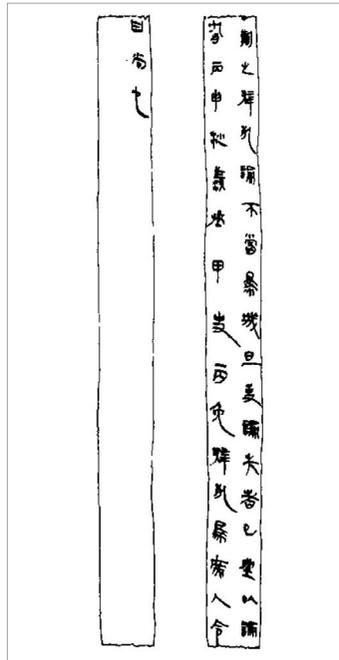


Abb. 4-5, 4-6. Faksimile des Holztäfelchens aus dem Grab M6 bei Longgang im Kreis Yunmeng und dessen Transkription, Ende Qin-Zeit. Hu Pingsheng 1996, 74, Abb. 1. Transkription bearbeitet von C.L.



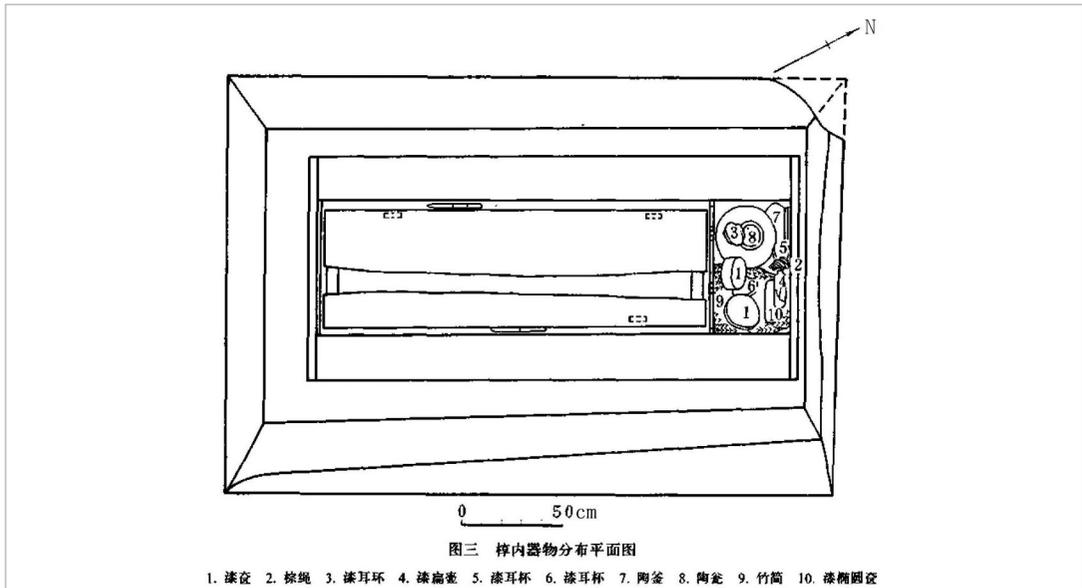


Abb. 4-7. Aufsicht der Grabkammer des Grabes M6 bei Longgang. Yunmeng longgang 1994, 90, Abb.3, bearbeitet von C.L.



Abb. 4-8, 4-9, 4-10. jian-Adresstafelchen G.02-1 (Zhang Wangao 1993, 18), Rück- und Vorderseite der Holztäfelchen G.02-2 und G. 02-3 (Jingzhou gaotai qinhan mu 2000, Tafel 34:1-4) und das Beigabenregister G. 02-4 (Jingzhou gaotai qinhan mu 2000, Farbentafel 20: 4)

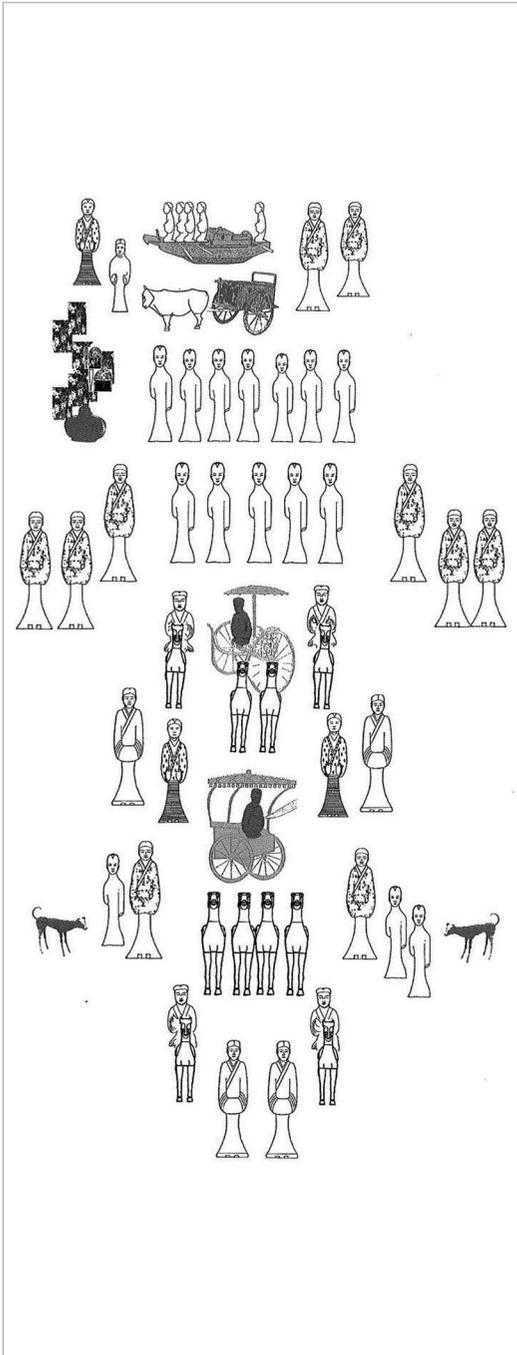


Abb. 4-11. Aufstellung der Beigaben im Kopf-
fach des Grabes M168 bei Fenghuangshan. Prüch
& Kieser 2006, 43.

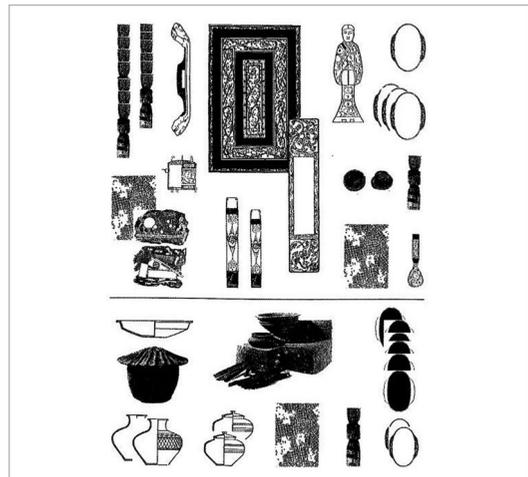
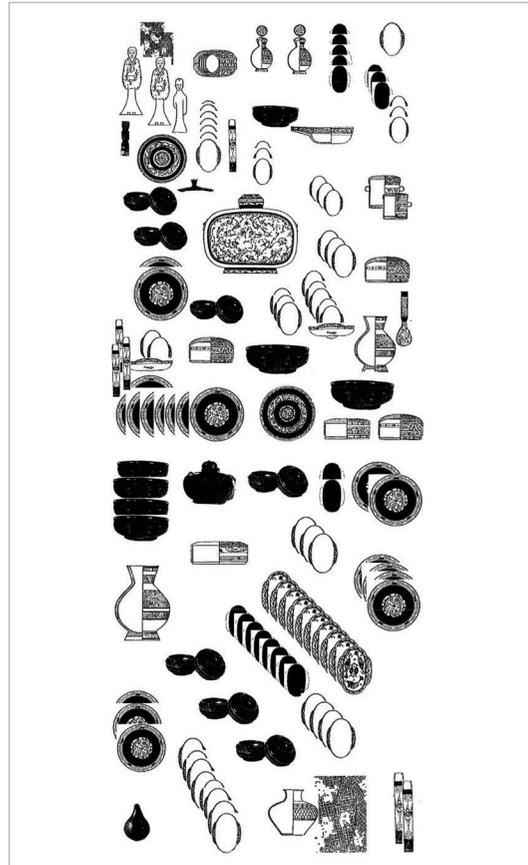


Abb. 4-12, 4-13. Aufstellung der Beigaben im
Seitenfach (obere und untere Ausgrabungs-
ebene) des Grabes M 168 bei Fenghuangshan.
Prüch & Kieser 2006, 40/41.

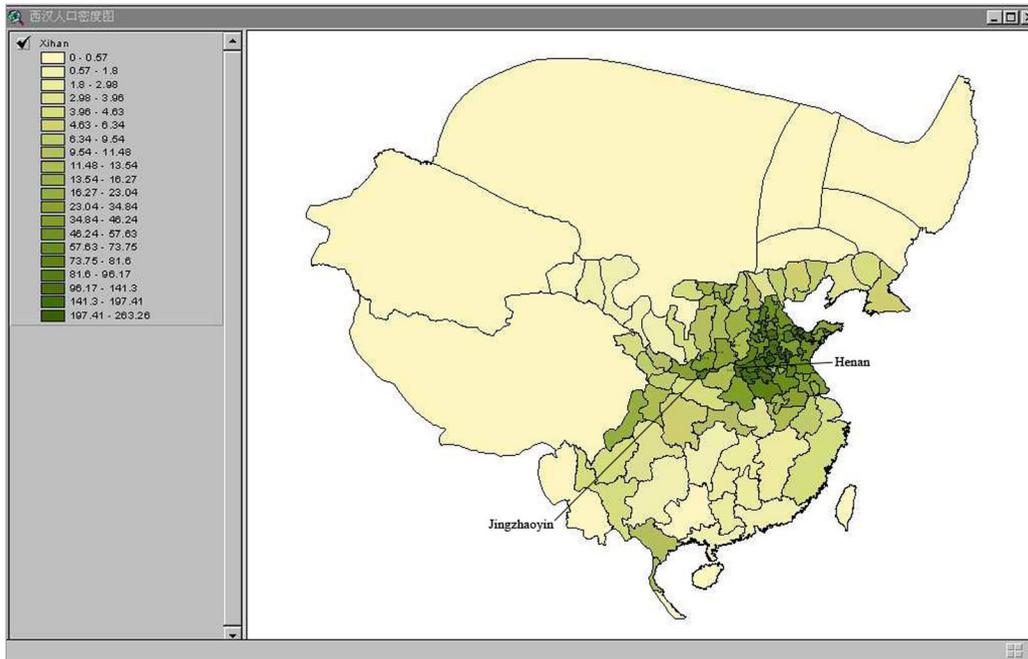


Abb. 4-14. Bevölkerungsdichte in der West-Han-Zeit. Chinesische Akademie für Landvermessung und Kartographie, <http://wangjun.casm.ac.cn/images/hanpop/xihanpop.jpg>, bearbeitet von C.L.

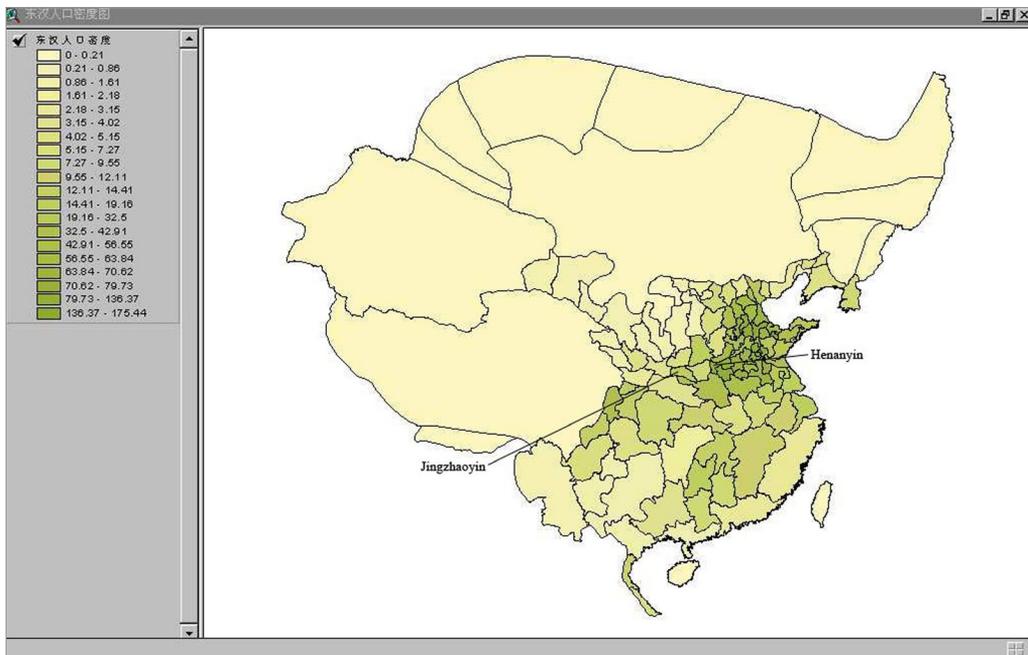
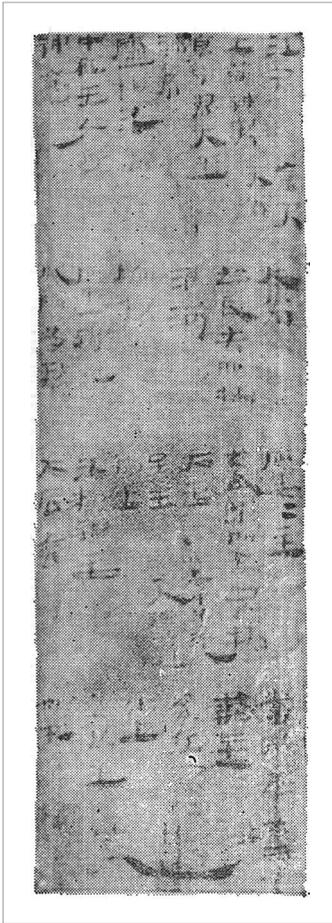


Abb. 4-15. Bevölkerungsdichte in der Ost-Han-Zeit. Chinesische Akademie für Landvermessung und Kartographie, <http://wangjun.casm.ac.cn/images/hanpop/donghanpop.jpg>, bearbeitet von C.L.



江君	倉天
土蒲神君	天公
高郵君大王	大翁
滿君	趙長夫所□
盧相汜君	淮河
中外王父母	埽君
神魂	石里神社
	城陽□君
	石里"主
	宮春姬所部君□
	大王
	宮中□池
	吳王
	□□神社
	汜□神王
	大后□
	當路君
	荊主
	宮司空
	社
	奚丘君
	□□
	水上
	塞
	□君王
	□社

Abb. 4-16, 4-17. Namensverzeichnis der Götter auf dem Holztäfelchen G.08-3 aus dem Grab M5 bei Huchang und dessen Transkription, Kreis Hanjiang. Wang Qinjin et al 1981, 18, Abb. 13.



Abb. 4-18. Detail einer Reliefsteinplatte mit der Darstellung des Herrn des Berges Tai, auf einem Wagen sitzend, und einer Kartusche mit der Inschrift *taishan jun* 泰山君. Foto Xu Chengrui.

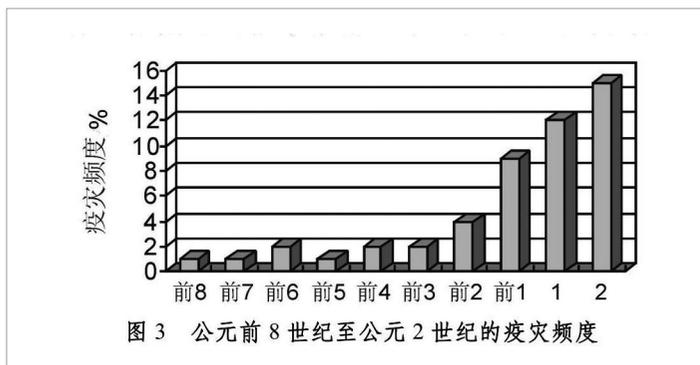


Abb. 4-19. Häufigkeit von Epidemien zwischen dem 8. Jh. v. Chr. und dem 2. Jh. n. Chr. in China, Gong Shengsheng et al 2010, 106.

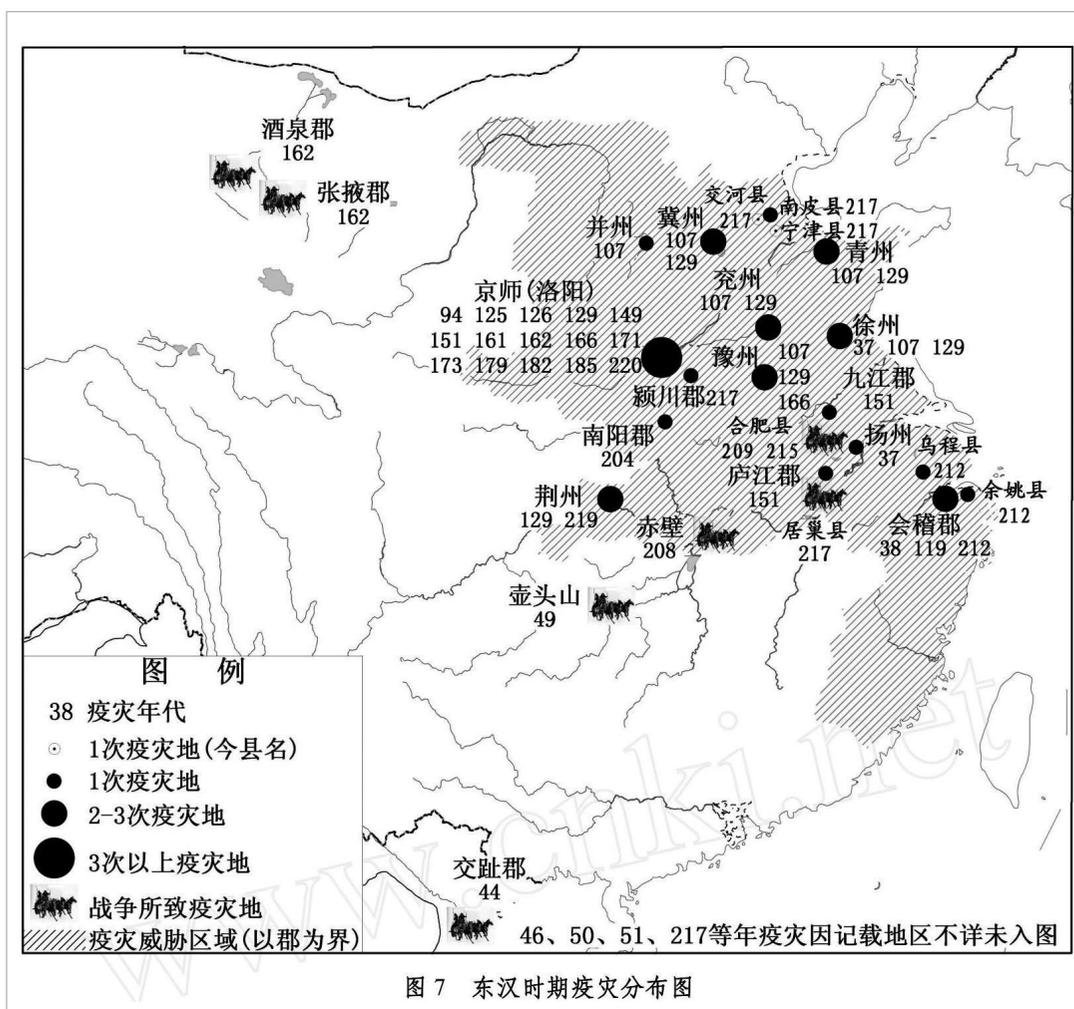


Abb. 4-20. Räumliche und zeitliche Verteilung der Epidemien in der Ost-Han-Zeit. Gong Shengsheng et al 2010, 109.

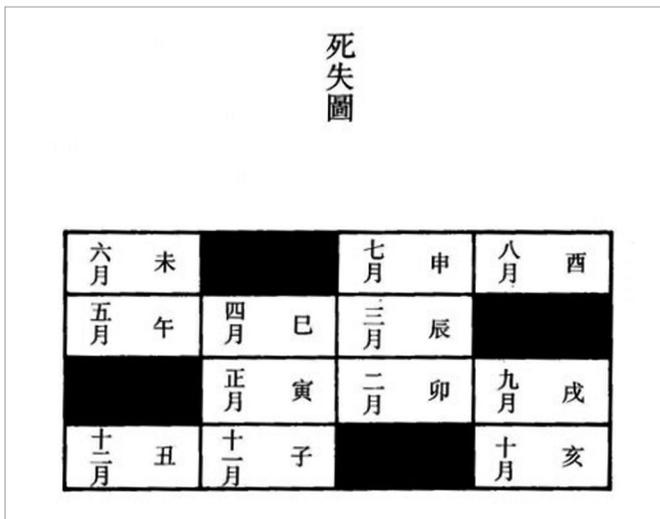
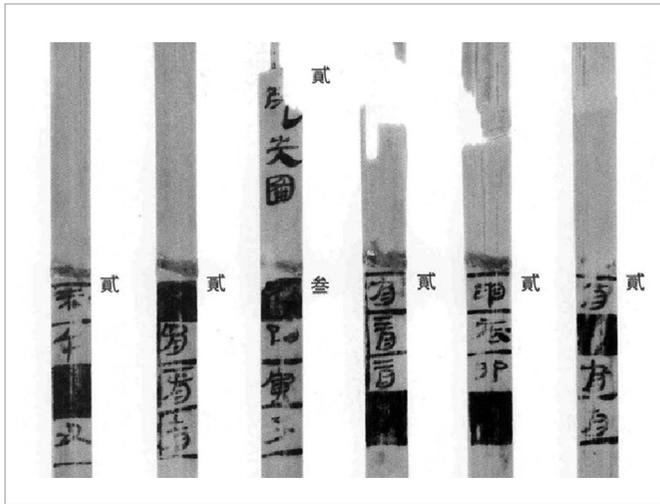


Abb. 4-21, 4-22. Illustration des Kapitels *Sishi* 死失 des Almanachs *rishu* aus dem Grab M8 bei Kongjiapo und die Rekonstruktion des Diagramms *Sishi tu* 死失圖, 142 v. Chr. Suizhou kongjiapo hanmu jiandu 2006, 95/168.

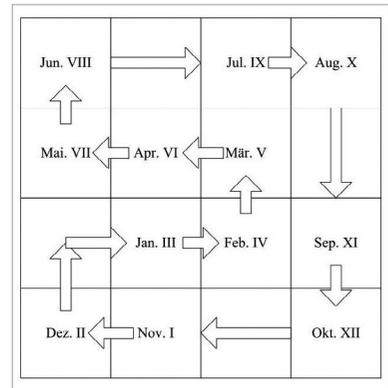


Abb. 4-23. Schema des Diagramms *Sishi tu* aus dem Grab M8 bei Kongjiapo. Bearbeitet von C.L.

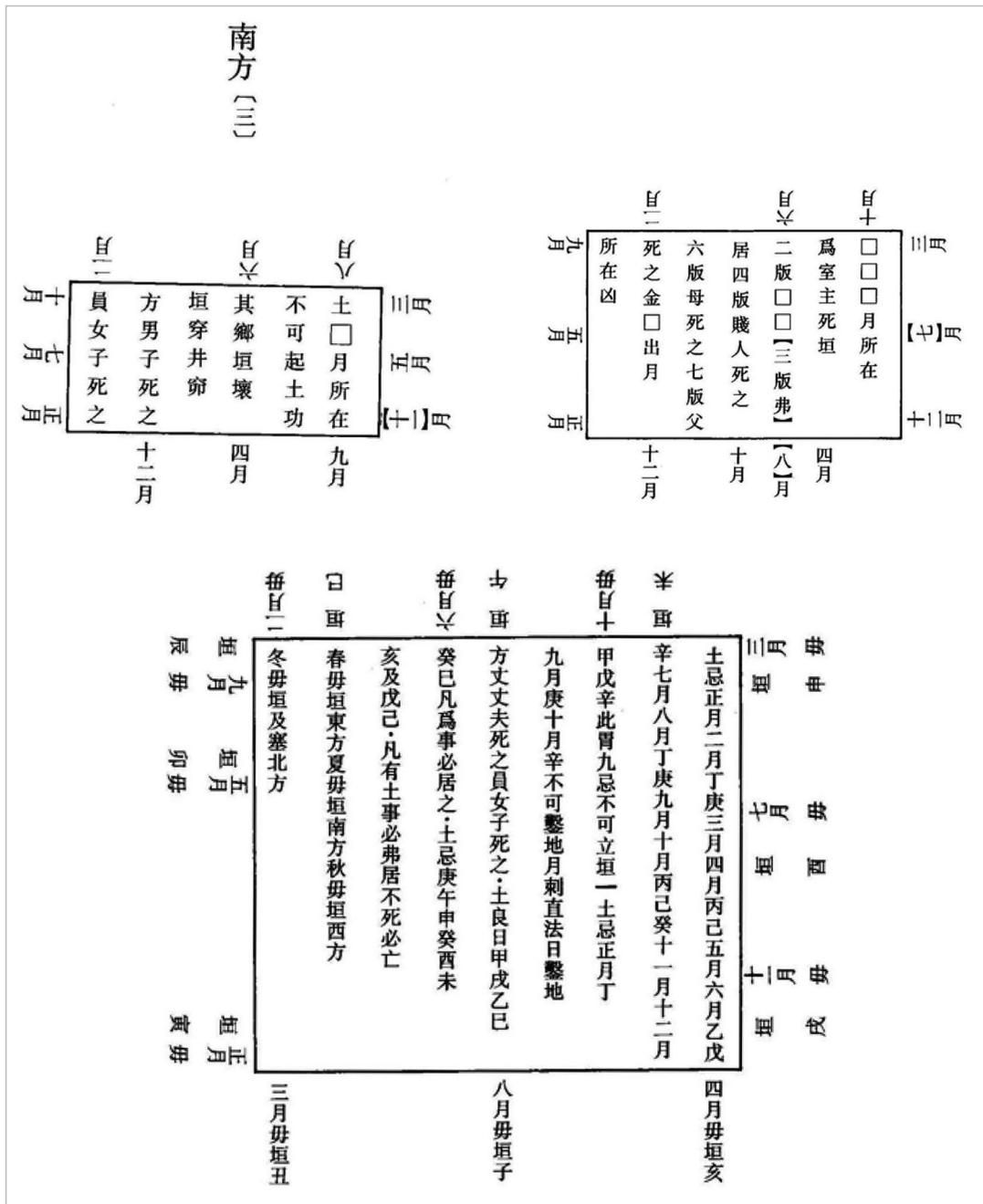


Abb. 4-24. Rekonstruktion der drei Diagramme im Kapitel *tugong* 土功 des Almanachs aus dem Grab M8 bei Kongjiapo. 142 v. Chr. Suizhou kongjiapo hanmu jianpu 2006, 155-157.

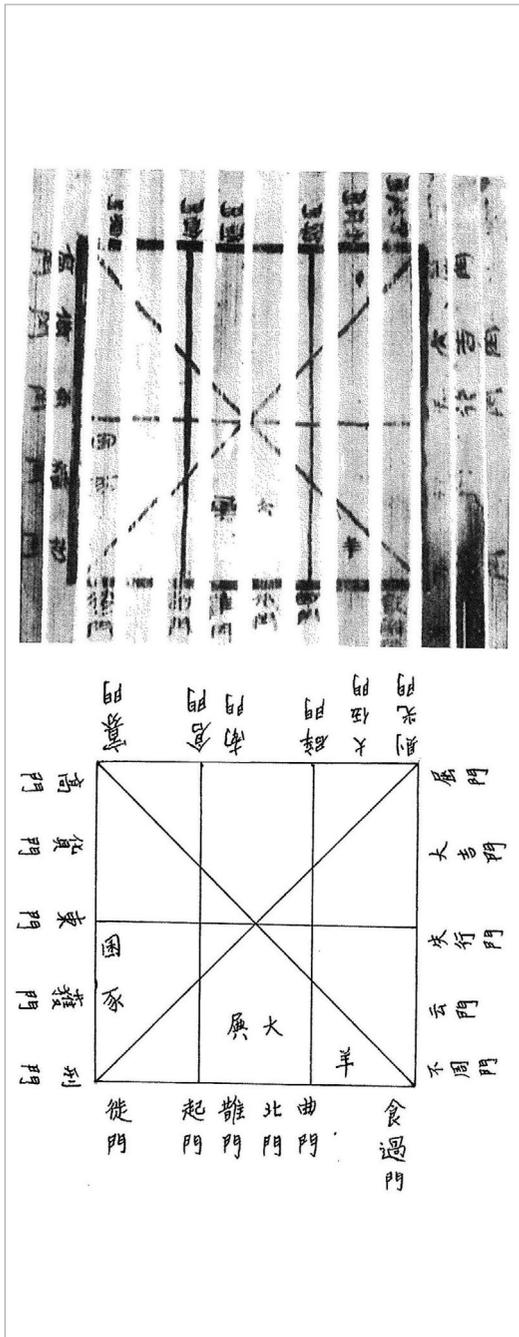


Abb. 4-25. Schaubild der angemessenen Orientierung der verschiedenen Türen eines Hauses, Grab M11 bei Shuihudi, 217 v. Chr. Kalinowski 2010, 350.



Abb. 4-26. Vorder- und Rückseite des mit einem Text versehenen Holzmännleins aus einem Brunnen in der hanzeitlichen Ruine bei Zoumalou. Größe 24,1cm. 172 n. Chr. Changsha dong-pailou 2006, Tafel 117.

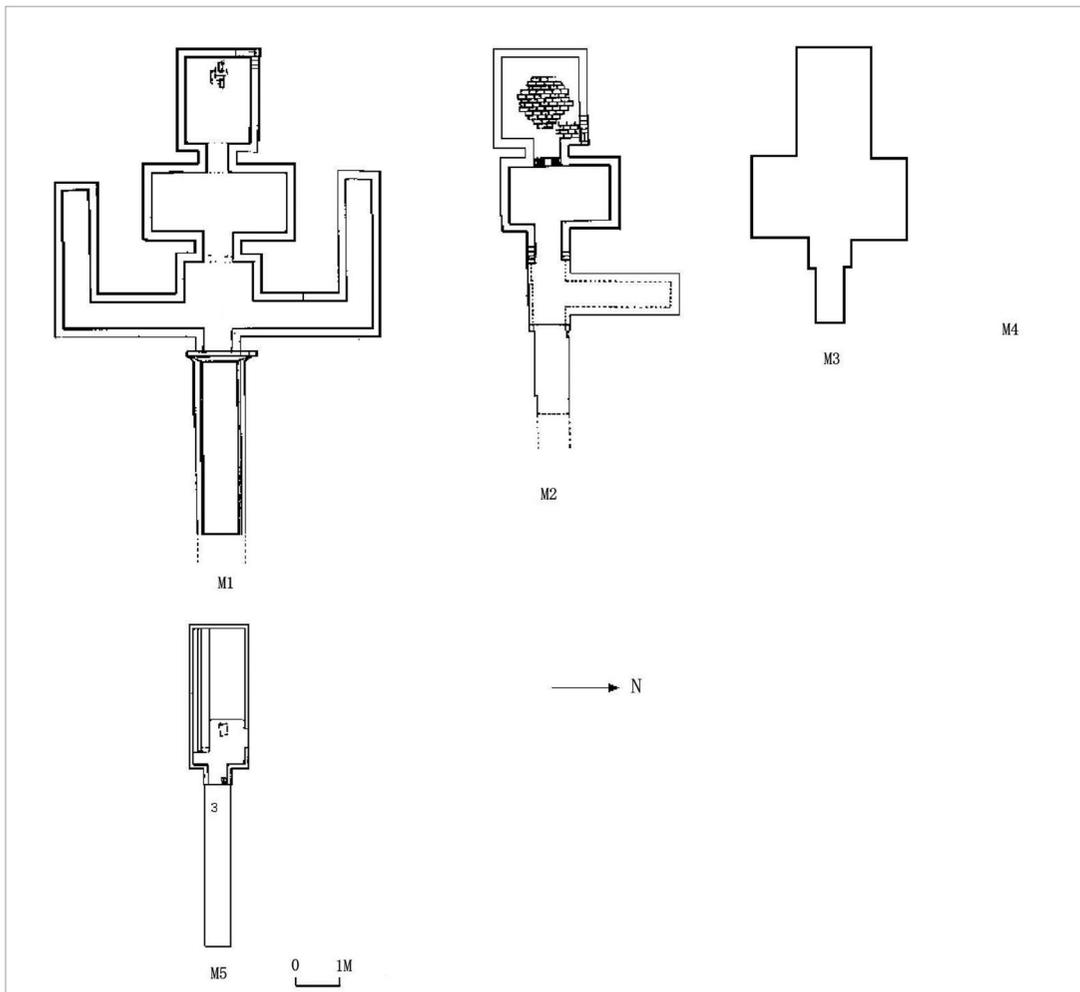


Abb. 4-27. Schematische Zeichnung der relativen Lage der fünf hanzeitlichen Gräber bei Youxiang dadui xincun, Kreis Huayin. Du Baoren et al 1986, 46, Abb. 1. Bearbeitet von C.L.

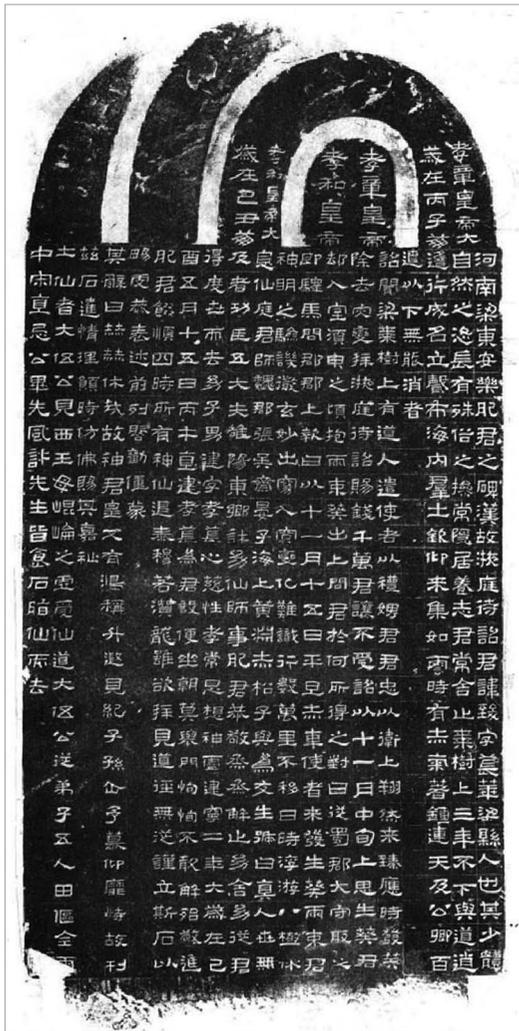


Abb. 4-28. Abreibung der Stele für Herrn Fei Zhi. Fan Yousheng 1992, 39, Abb. 3.

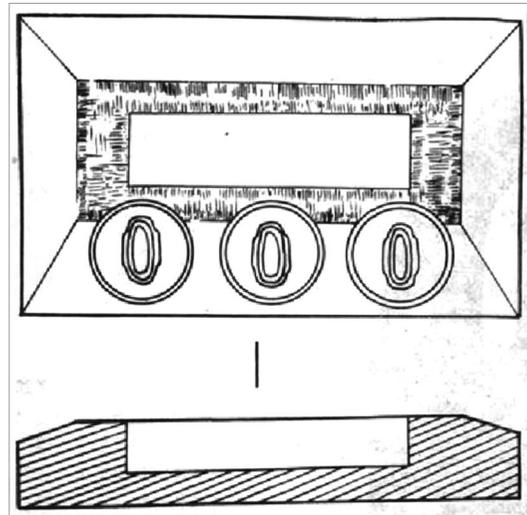


Abb. 4-29. Basis der Stele für Herrn Fei Zhi, Grundriss und Aufriss. Fan Yousheng 1992, 40, Abb. 4.

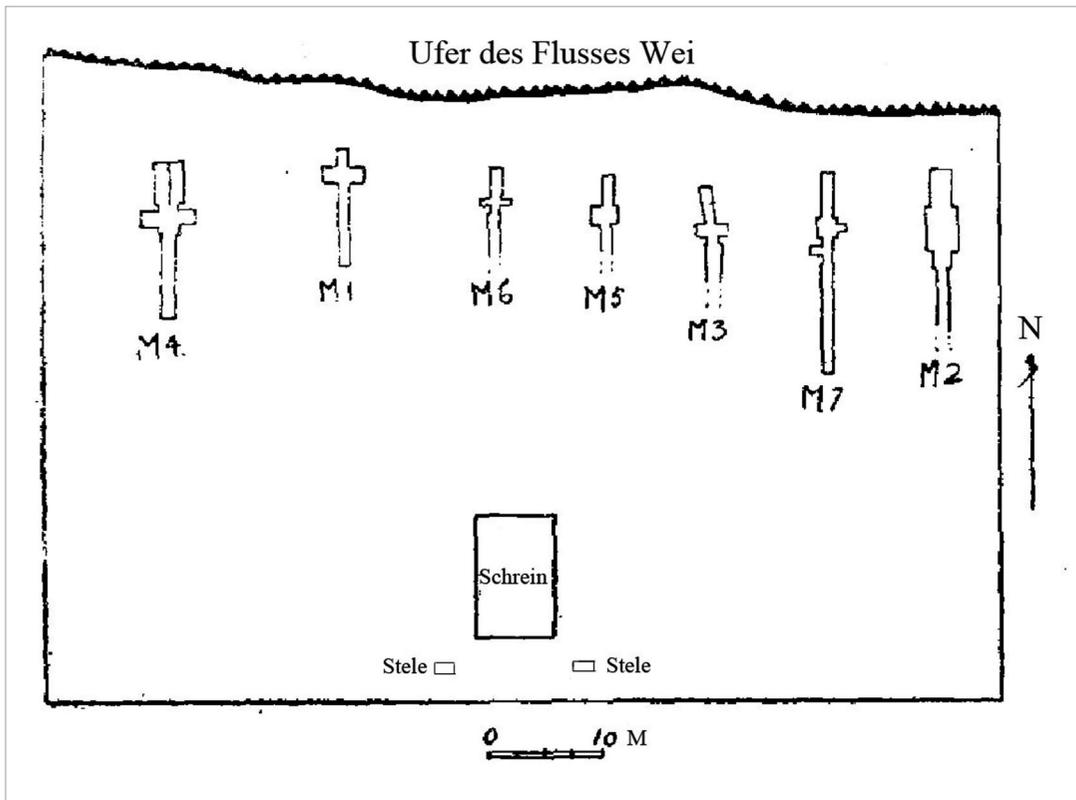


Abb. 4-30. Plan der Gräber des Hauses Yang bei Diaojiao, Stadt Tongguan. Wang Yuqing 1961, 56, Abb.1, bearbeitet von C.L.

M4	M1	M6	M5	M3	M7	M2
Biao	Fu	Zhu	Tong	Rang	Mu	Zhen
彪	馥	著	統	(?)	(?)	震
225	174	168	168	让	牧	126
A.D.	A.D.	A.D.	A.D.			A.D.

Abb. 4-31. Zuschreibung der Gräber des Hauses Yang bei Diaojiao, Stadt Tongguan. Wang Zhongshu 1963, 33, bearbeitet von C.L.

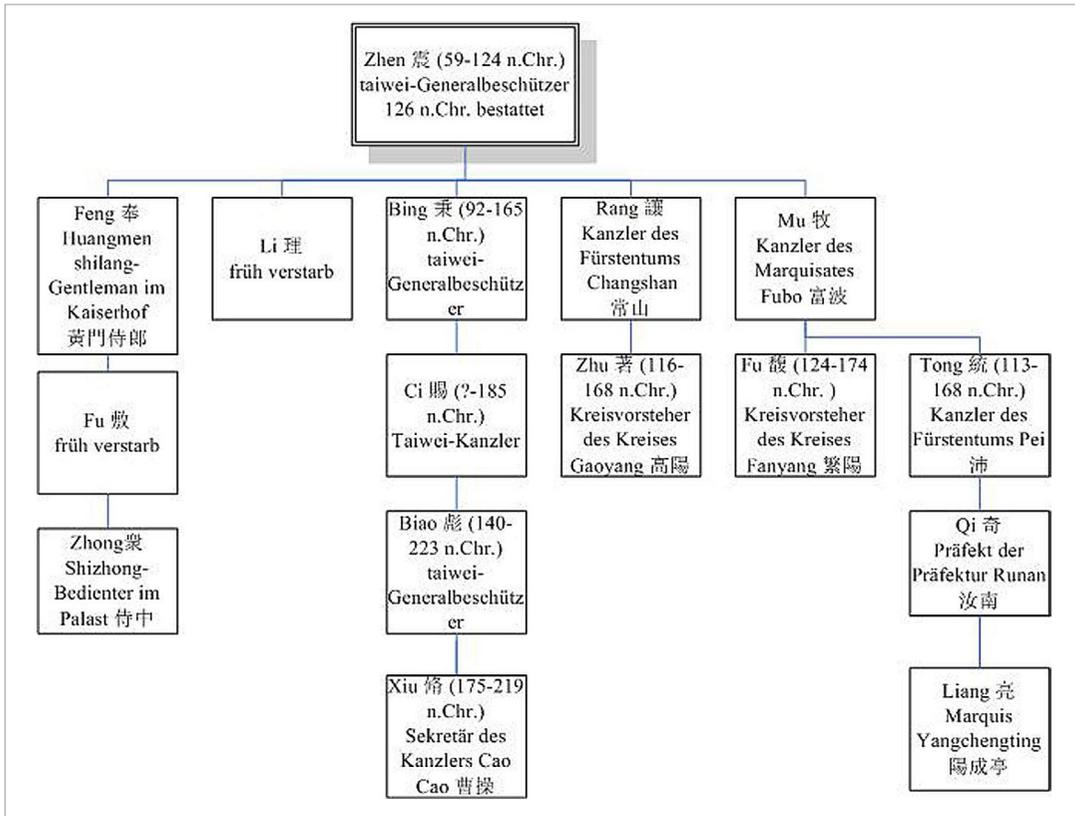


Abb. 4-32. Stammbaum des Hauses von Yang Zhen, dessen Herkunft die Präfektur Hongnong ist. Bearbeitet von C.L.



Abb. 4-33. Das südliche Ende der Hauptgrabkammer des Grabes von Zhu Wei im Kreis Jiaxiang, Fairbank 1942, Abb. 17a.

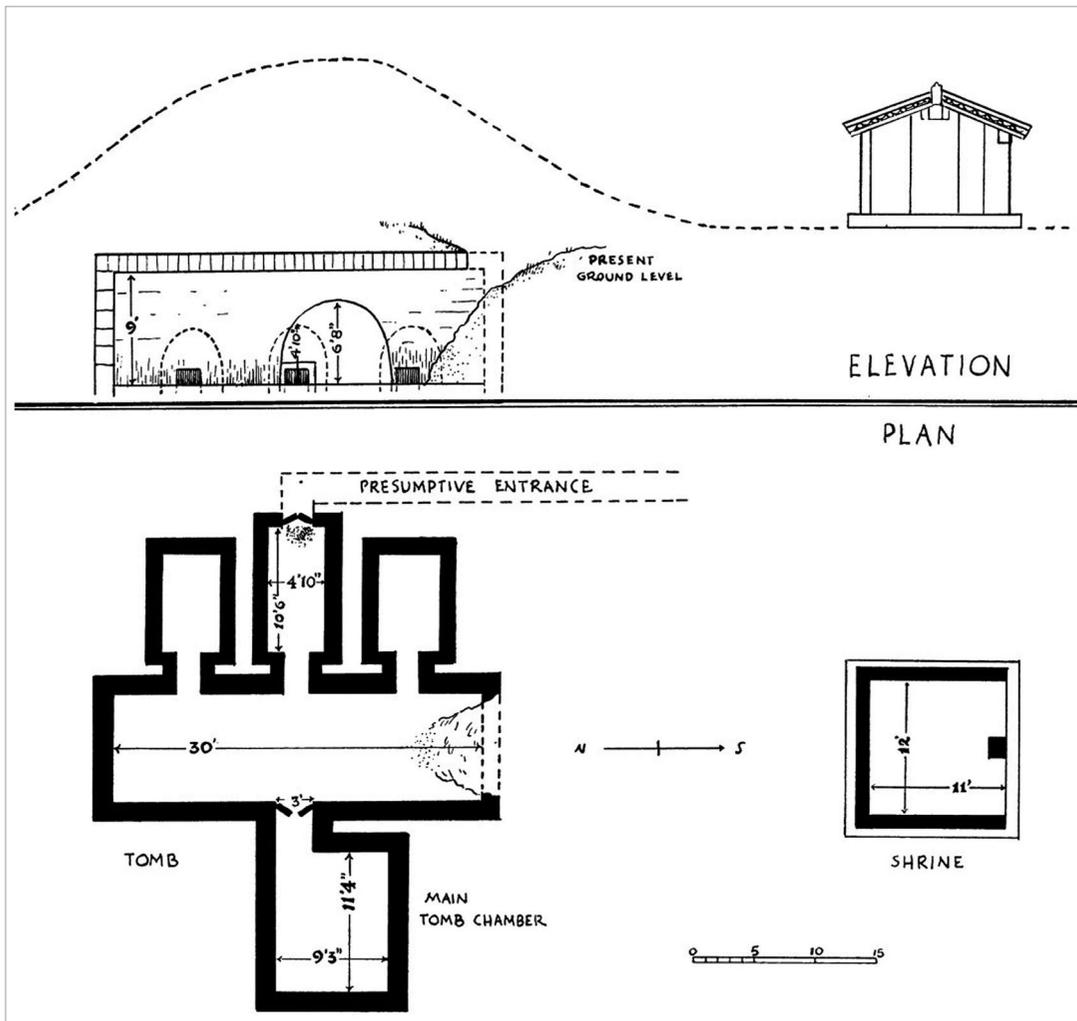


Abb. 4-34. Grundriss und Aufriss des Grabes und des Schreins von Zhu Wei im Kreis Jiaxiang, Ost-Han-Zeit, Fairbank 1942, Abb. 16.

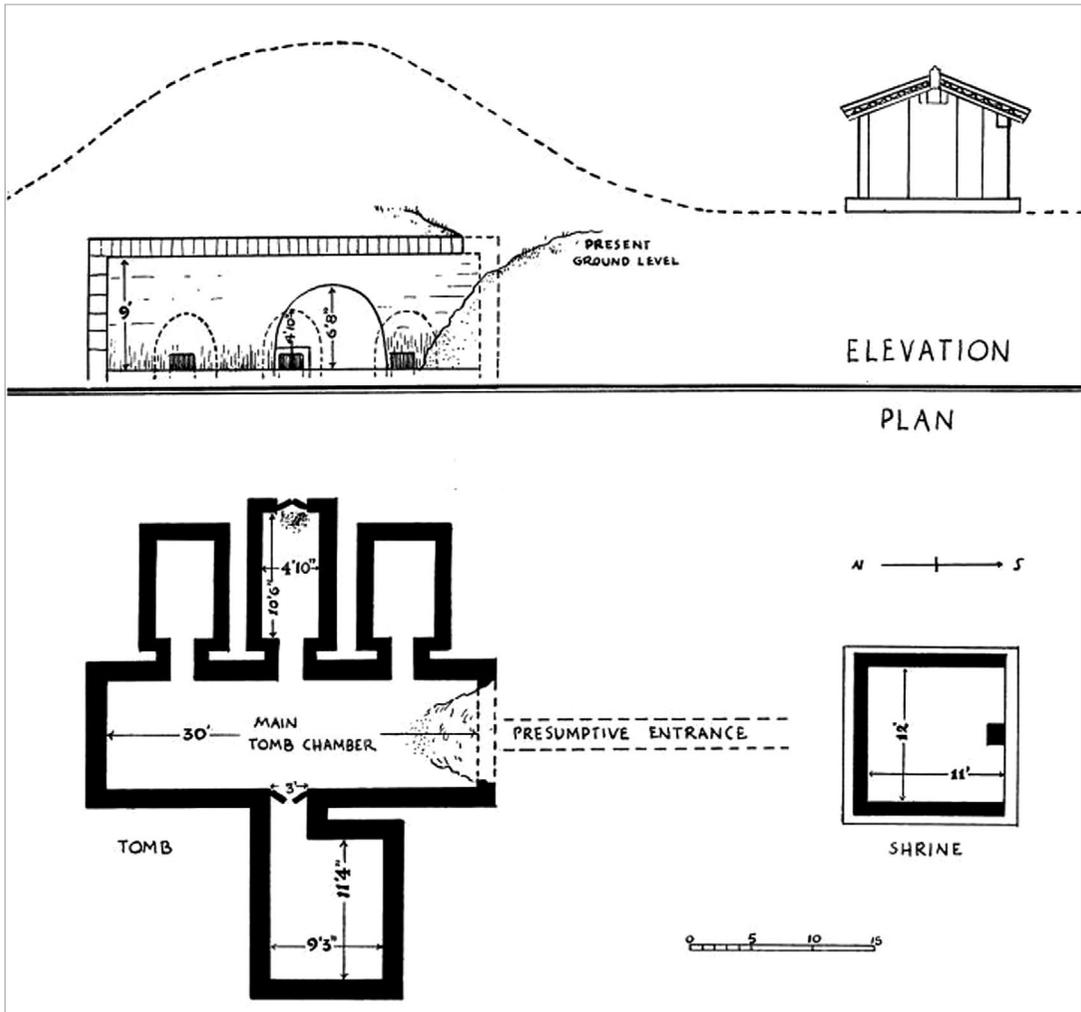


Abb. 4-35. Grundriss und Aufriss des Grabes und des Schreins von Zhu Wei im Kreis Jiexiang, Fairbank 1942, Abb. 16, modifiziert von C.L.

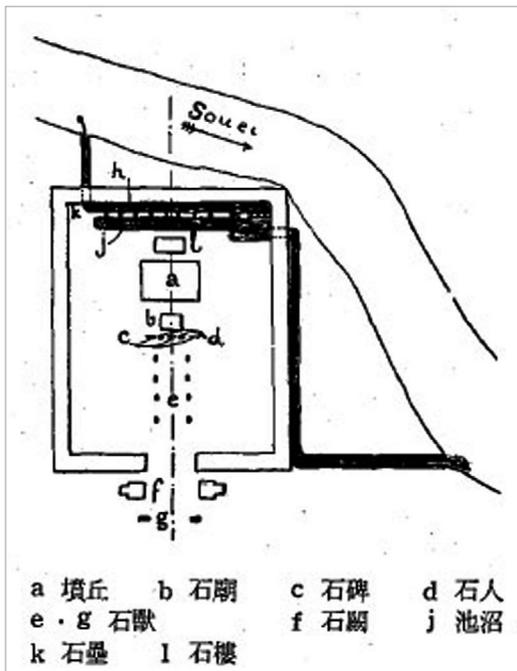


Abb. 4-36. Schematischer Plan des Grabes von Zhang Boya, rekonstruiert nach der Beschreibung im Werk *Shuijing zhu*. Sahara 1991, 4, Abb. 1.

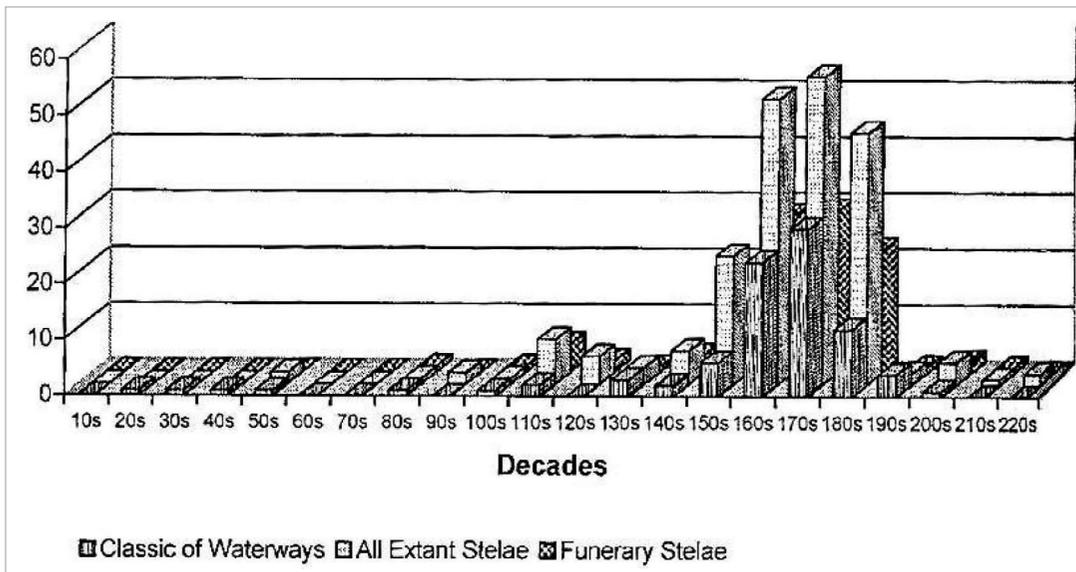


Abb. 4-37. Zeitliche Verteilung der vorhandenen Stelen, der Grabstelen, und der im Werk *Shuijing zhu* dokumentierten Stelen aus der Ost-Han-Zeit, Brown 2007, 50, Abb. 2.2.



96

Abb. 4-38. Abreibung der Grabstele von Yang Zhen, die später anhand der Transkription von Hong Kuo reproduziert wurde. Nagata 1994, 175, Abb. 96.

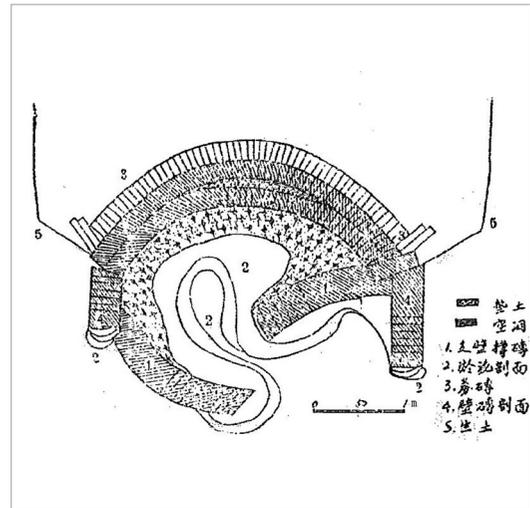


Abb. 4-39, 4-40. Aufriss der Hauptkammer des Grabes M2 von Herrn Yang Zhen bei Diaqiao und die Abreibung des Fragments der im Grab gefundenen Stele. Wang Yuqing 1961, 58/64, Abb.7/39.

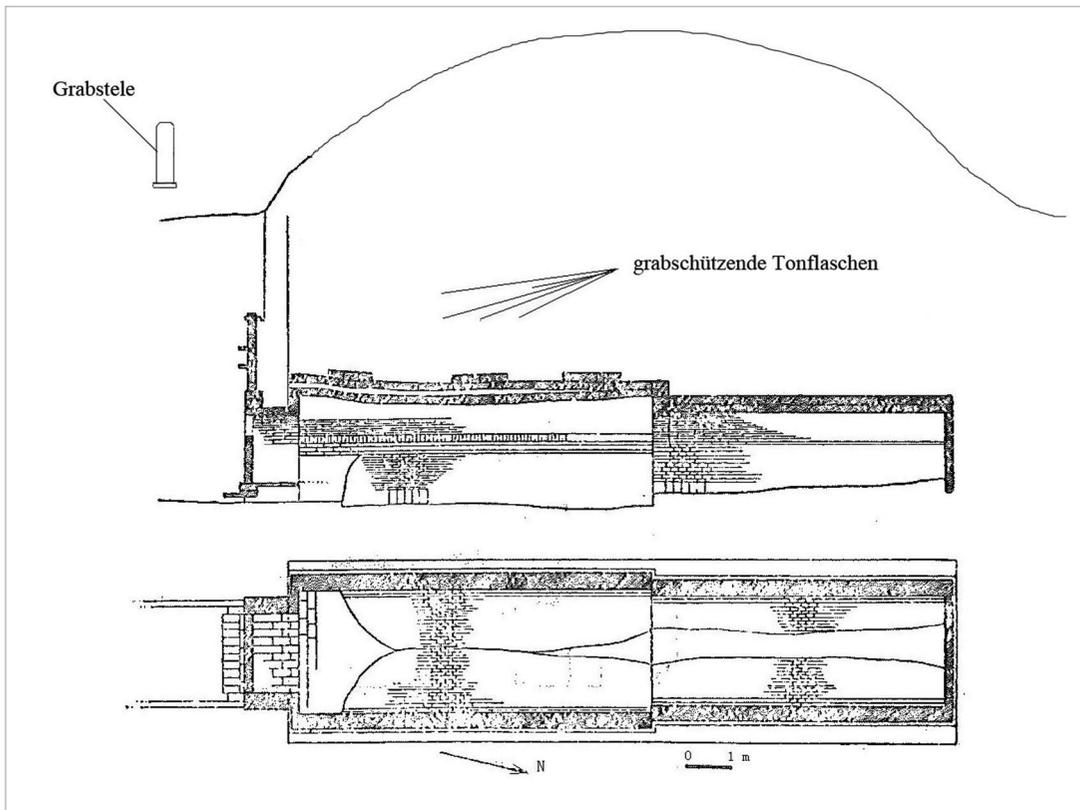


Abb. 4-41. Positionsschema der Grabstele und der grabschützenden Tonflaschen im Grab von Yang Zhen, bearbeitet von C.L.

Literaturverzeichnis

- Akizuki 1987: Akizuki Kan'ei 秋月觀暎, Hrsg. *Dokyō to shūkyō bunka* 道教と宗教文化 [Taoism and Religious Culture]. Tokyo: Hirakawa Shuppansha 平河出版社, 1987.
- Allan & Xing 2004: Allan, Sarah 艾蘭, und Xing Wen 邢文. *Xinchu jianbo yanjiu* 新出簡帛研究. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2004.
- An Jinhui et al 1993: An Jinhui 安金槐, Wang Yugang 王與剛, Xu Shunzhan 許順湛, Liu Jianzhou 劉建洲 et al, und Henan sheng wenwu yanjiusuo 河南省文物研究所. *Mixian dahuting hanmu* 密縣打虎亭漢墓. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1993.
- An Zhimin 1973: An Zhimin 安志敏. „Changsha xin faxian de xihan bohua shitan 長沙新發現的西漢帛畫試探“. *Kaogu* 考古, Nr. 1 (1973): 43-53.
- An Zhongyi 2012: An Zhongyi 安忠義. „Qinhan jian du zhong de zhishu yu zhiji kaobian 秦漢簡牘中的“致書”與“致籍”考辨“. *Jianghan kaogu* 江漢考古, Nr. 1 (2012): 111-16.
- Ao Chenglong 1959: Ao Chenglong 敖承隆, und Hebei sheng wenhua ju wenwu gongzuodui 河北省文化局文物工作隊. *Wangdu erhao hanmu* 望都二號漢墓. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1959.
- Ao Chenglong 1964: Ao Chenglong 敖承隆, und Hebei sheng wenhua ju wenwu gongzuodui 河北省文化局文物工作隊. „Hebei dingxian beizhuang hanmu fajue baogao 河北定縣北莊漢墓發掘報告“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 2 (1964): 127-194/243-254.
- Assmann & Hölscher 1988: Assmann, Jan, und Tonio Hölscher. *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Assmann 1992: Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck, 1992.
- Bai Qianshen 2006: Bai Qianshen 白謙慎. Übersetzt von Sun Jingru 孫靜如, und Zhang Jiajie 張佳傑. *Fu Shan de shijie: shiqi shiji zhongguo shufa de shanbian* 傅山的世界: 十七世紀中國書法的嬗變 [Fu Shan's World: the Transformation of Chinese Calligraphy in the Seventeenth Century]. Beijing: Sanlian shudian 三聯書店, 2006.
- Baihu tong shuzheng 1994: Chen Li 陳立. Kommentiert von Wu Zeyu 吳則虞. *Baihu tong shuzheng* 白虎通疏證. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1994.
- Baopuzi neipian jiaoshi 1985: Ge Hong 葛洪. Kommentiert von Wang Ming 王明. *Baopuzi neipian jiaoshi* 抱樸子內篇校釋. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1985.
- Baoshan chumu 1991: Hubei sheng jingsha tielu kaogudui 湖北省荊沙鐵路考古隊. *Baoshan chumu* 包山楚墓. 2 Bände. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1991.
- Bauer 1976: Bauer, Wolfgang. *China and the Search for Happiness: Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*. New York: Seabury Press, 1976.
- Behr 1996: Behr, Wolfgang. „Reimende Bronzeinschriften und die Entstehung der chinesischen Endreimdichtung“. Diss., Goethe University Frankfurt, 1996.
- Beijing tushuguan 1989: Beijing tushuguan jinshi zu 北京圖書館金石組. *Beijing tushuguan cang zhongguo lidai shike taben huibian* 北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編. Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe 中州古籍出版社, 1989.
- Beitie xueshu yantaohui lunwenji 2012: Zhenjiang jiaoshan beike bowuguan 鎮江焦山碑刻博物館, Hrsg. *Quanguo dierjie beitie xueshu yantaohui lunwenji* 全國第二屆碑帖學術研討會論文集. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2012.

Anhang

- Bell 1992: Bell, Catherine M. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York [u.a.]: Oxford University Press, 1992.
- Bokenkamp & Nickerson 1997: Bokenkamp, Stephen R, und Peter Nickerson. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1997.
- Bokenkamp 2009: Bokenkamp, Stephen R. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- Bourdieu 1987: Bourdieu, Pierre. „What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups“. *Berkeley Journal of Sociology*, 32 (1987): 1-17.
- Brashier 1996: Brashier, K. E. „Han Thanatology and the Division of ‚Souls““. *Early China*, 21 (1996): 125-58.
- Brashier 2005: Brashier, K. E. „Text and Ritual in Early Chinese Stelae“. In Kern 2005, 249-84.
- Brashier 2009: Brashier, K. E. „Eastern Han Commemorative Stelae: Laying The Cornerstones of Public Memory“. In Lagerwey & Kalinowski 2009, 1083-1116.
- Brashier 2011: Brashier, K. E. *Ancestral Memory in Early China*. Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Asia Center for the Harvard-Yenching Inst., 2011.
- Brown 2007: Brown, Miranda. *The Politics of Mourning in Early China*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2007.
- Cai Yunzhang 1989: Cai Yunzhang 蔡運章. „Donghan yongshou ernian zhenmu ping taowen kaolue 東漢永壽二年鎮墓瓶陶文考略“. *Kaogu* 考古, Nr. 7 (1989): 649-61.
- Cai Zhonglang ji 1936: Cai Yong 蔡邕. *Cai Zhonglang ji* 蔡中郎集. Sibei beiyao 1920-1936, Nr. 67. Shanghai: Zhonghua shuju 中華書局, 1936.
- Cao Guoxin 1999: Cao Guoxin 曹國新. „Luotuocheng chutu zhengui wenwu 駱駝城出土珍貴文物“. *Sichou zhi lu* 絲綢之路, Nr. 3 (1999): 54-55.
- Cao Lüning 2008: Cao Lüning 曹旅寧. „Ernian lüling yu qinhan jichengfa 《二年律令》與秦漢繼承法“. *Shaanxi shifan daxue xuebao* 陝西師範大學學報, Nr. 1 (2008): 62-68.
- Cao Zhi ji jiaozhu 1984: Cao Zhi 曹植. Kommentiert von Zhao Youwen 趙幼文. *Cao Zhi ji jiaozhu* 曹植集校注. Beijing: Renmin wenxue chubanshe 人民文學出版社, 1984.
- Cedzich 1993: Cedzich, Angelika. „Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy“. *Taoist Resources*, Nr. 4 (1993): 23-36.
- Ch'ü T'ung-tsu 1972: Ch'ü T'ung-tsu 瞿同祖. Jack L Dull, Hrsg. *Han Social Structure*. Seattle: University of Washington Press, 1972.
- Chang Chao-jan 2010: Chang Chao-jan 張超然. „Zaoqi dao jiao sangzang yishi de xingcheng 早期道教喪葬儀式的形成“. *Furen zongjiao yanjiu* 輔仁宗教研究 20 (2010): 27-66.
- Changsha dongpailou 2006: Changsha shi wenwu kaogu yanjiusuo 長沙市文物考古研究所, und Zhongguo wenwu yanjiusuo 中國文物研究所. *Changsha dongpailou donghan jiandu* 長沙東牌樓東漢簡牘. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2006.
- Changsha mawangdui er sanhao hanmu 1974: Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館, und Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所. „Changsha mawangdui er sanhao hanmu fajue jianbao 長沙馬王堆二、三號漢墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 7 (1974): 39-48/63/95-111.
- Changsha mawangdui gushi 1980: Hunan yixueyuan 湖南醫學院. *Changsha mawangdui yihao hanmu gushi yanjiu* 長沙馬王堆一號漢墓古屍研究. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1980.

- Changsha mawangdui yihao hanmu 1973: Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館, und Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所. *Changsha mawangdui yihao hanmu* 長沙馬王堆一號漢墓. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1973.
- Chao Fulin 2016: Chao Fulin 晁福林. „Shanghaijing tu yu shanghaijing chengshu wenti bushi “山海經圖”與《山海經》成書問題補釋“. *Jinyang xuekan* 晉陽學刊, Nr. 2 (2016): 41-58/74.
- Chavannes 1910: Chavannes, Édouard. *Le T'ai chan: Essai de monographie d'un culte chinois*. Paris: Ernest Leroux, 1910.
- Chen Banghuai 1980: Chen Banghuai 陳邦懷. „Juyan hanjian kaolue 居延漢簡考略“. *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, Nr. 2 (1980): 83-94.
- Chen Gongrou 2005: Chen Gongrou 陳公柔. *Xianqin lianghan kaoguxue luncong* 先秦兩漢考古學論叢. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2005.
- Chen Guofu 1954: Chen Guofu 陳國符. „Zhongguo waidan huangbaishu shilue 中國外丹黃白術史略“. *Huaxue tongbao* 化學通報, Nr. 12 (1954): 600-607/595.
- Chen Guofu 1979: Chen Guofu 陳國符. „Daozang jing zhong waidan huangbaishu cailiao de zhengli 道藏經中外丹黃白術材料的整理“. *Huaxue tongbao* 化學通報, Nr. 6 (1979): 78-87.
- Chen Hao 2006: Chen Hao 陳昊. „Hantang jian muzang wenshu zhong de zhubing shuxie 漢唐間墓葬文書中的注(症)病書寫“. *Tang yanjiu* 唐研究 12 (2006): 267-304.
- Chen Hao 2008: Chen Hao 陳昊. „Yishi shenti zuize: hantang jian tianshidao de shangzhang yishi yu jibing 儀式、身體、罪謫: 漢唐間天師道的上章儀式與疾病“. *Tianwen* 天問 24 (2008): 241-68.
- Chen Hsiu-hui 2010: Chen Hsiu-hui 陳秀慧. „Tengzhou citang huaxiangshi kongjian peizhi fuyuan jiqi diyu zichuantong (shang) 滕州祠堂畫像石空間配置復原及其地域子傳統 (上)“. In *Zhongguo hanhua yanjiu* 2010, 228-367.
- Chen Huang 2005: Chen Huang 陳鏗. *Gudai bohua* 古代帛畫. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2005.
- Chen Jian 2011: Chen Jian 陳劍. „Du qinhan jian zhaji san pian 讀秦漢簡劄記三篇“, Erstveröffentlichung am 4. Juni 2011. <http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1518>.
- Chen Jianming 2016: Chen Jianming 陳建明, und Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館, Hrsg. *Jinian mawangdui hanmu fajue sishi zhounian guoji xueshu yantaohui lunwenji* 紀念馬王堆漢墓發掘四十周年國際學術研討會論文集 [Preceedings of the International Symposium Commemorating the 40th Anniversary of the Excavation of the Han Tombs at Mawangdui]. Changsha: Yuelu shushe 嶽麓書社, 2016.
- Chen Jiujin 1983: Chen Jiujin 陳久金. „Zhongguo gudai shizhi yanjiu jiqi huansuan 中國古代時制研究及其換算“. *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 [Studies in the History of Natural Sciences] 2, Nr. 2 (1983): 118-32.
- Chen Kanli 2013: Chen Kanli 陳侃理. „Qin jiandu fusheng gushi yu yifengyisu 秦簡牘復生故事與移風易俗“. *Jianbo* 簡帛 8 (2013): 69-82/579.
- Chen Mengjia 2011: 陳夢家, und 中國社會科學院考古研究所. *Xizhou tongqi duandai* 西周銅器斷代. 2 Bände. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2004.
- Chen Pan 1972: Chen Pan 陳槃. „Dunhuang mujian fulu shishi 敦煌木簡符籙試釋“. *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan* 中央研究院民族學研究所集刊 32 (1972): 237-44.
- Chen Pan 1975: Chen Pan 陳槃. *Hanjin yijian shi xiao qizhong* 漢晉遺簡識小七種. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所, 1975.
- Chen Pan 1981: Chen Pan 陳槃. „Yu lishi yu minsu zhijian kann suowei yiqian yu diquan 於歷史與民俗之間看所謂“瘞錢”與“地券”“. In *Zhongyang yanjiuyuan* 1981, 855-905.

- Chen Ping & Wang Qinjin 1987: Chen Ping 陳平, und Wang Qinjin 王勤金. „Yizheng xupu 101 hao xihan mu xianling quanshu chukao 儀征胥浦101號西漢墓《先令券書》初考“. *Wenwu* 文物, Nr. 1 (1987): 20-25/36.
- Chen Ping 1992: Chen Ping 陳平. „Yizheng Xupu ,xian ling quan shu‘ xukao 儀徵胥浦《先令券書》續考“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 2 (1992): 84-92/83.
- Chen Songchang 1994: Chen Songchang 陳松長. „Mawangdui sanhao hanmu mudu sanlun 馬王堆三號漢墓木牘散論“. *Wenwu* 文物, Nr. 6 (1994): 64-70.
- Chen Songchang 1997: Chen Songchang 陳松長. „Mawangdui sanhao hanmu jinian mudu xingzhi de zai renshi 馬王堆三號漢墓紀年木牘性質的再認識“. *Wenwu* 文物, Nr. 1 (1997): 62-64/61.
- Chen Songchang 2001: Chen Songchang 陳松長. *Xianggang zhongwen daxue wenwuguan cang jianpu* 香港中文大學文物館藏簡牘. Hong Kong: Xianggang zhongwen daxue wenwuguan 香港中文大學文物館, 2001.
- Chen Songchang 2004: Chen Songchang 陳松長. „Xianggang zhongwen daxue wenwuguan cang jianpu de neirong yu jiazhi 香港中文大學文物館藏簡牘的內容與價值“. In Allan & Xing 2004, 71-75.
- Chen Songchang 2008: Chen Songchang 陳松長. „Gaodice de xingwen geshi yu xiangguan wenti 告地策的行文格式與相關問題“. *Hunan daxue xuebao (shehui kexue ban)* 湖南大學學報(社會科學版), Nr. 3 (2008): 21-25.
- Chen Suzhen 2010: Chen Suzhen 陳蘇鎮. „Donghan de haozu yu lizhi 東漢的豪族與吏治“. *Wen shi zhe* 文史哲 [*Journal of Literature, History and Philosophy*], Nr. 5 (1994): 167-71.
- Chen Wei 1996: Chen Wei 陳偉. „Guanyu baoshan chujian zhong de sangzang wenshu 關於包山楚簡中的喪葬文書“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 10 (1996): 70-74.
- Chen Wei 2011: Chen Wei 陳偉. „Ye shuo ernian lüling hulü zhong de gu 也說《二年律令·戶律》中的“古（從糸）”“, Erstveröffentlichung am 4. Juni 2011. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1487.
- Chen Wei 2017: Chen Wei 陳偉. „Cong chenqie nuqie dao nubi 從“臣妾”、“奴妾”到“奴婢”“, Erstveröffentlichung am 27. Januar 2017. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=2715.
- Chen Xianru 1960: Chen Xianru 陳賢儒, und Gansusheng bowuguan 甘肅省博物館. „Gansu wuwei mozuizi hanmu fajue 甘肅武威磨咀子漢墓發掘“. *Kaogu* 考古, Nr. 9 (1960): 15-28/6-11.
- Chen Yuan 1956: Chen Yuan 陳垣. *Ershi shi shuorun biao* 二十史朔閏表. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1956.
- Chen Zhenyu 1993: Chen Zhenyu 陳振裕. „Jiangling fenghuangshan yi liu ba hao hanmu 江陵鳳凰山一六八號漢墓“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 4 (1993): 455-513/551-566.
- Chen Zhi 1957: Chen Zhi 陳直. „Han zhang shujing zhushu taoping yu zhang jiao huangjingjiao de guanxi 漢張叔敬朱書陶瓶與張角黃巾教的關係“. *Xibei daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 西北大學學報(哲學社會科學版), Nr. 1 (1957): 78-80.
- Chen Zhi 1962: Chen Zhi 陳直. „Hanjin guosuo tongkao 漢晉過所通考“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 6 (1962): 145-48.
- Chen Zhi 1977: Chen Zhi 陳直. „Guanyu jianglingcheng gao dixiacheng 關於“江陵丞”告“地下丞”“. *Wenwu* 文物, Nr. 12 (1977): 76.
- Chen Zhi 1979: Chen Zhi 陳直. „Han Xiang Ta jun shicitang tizi tongkao 漢薊他君石祠堂題字通考“. *Xibei daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 西北大學學報(哲學社會科學版), Nr. 4 (1979): 65-67.
- Chen Zhi 1981: Chen Zhi 陳直. „Han chuping sinian wangshi zhushu taoping kaoshi 漢初平四年王氏朱書陶瓶考釋“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 4 (1981): 114-16.

- Chen Zhi 1988: Chen Zhi 陳直. *Wenshi kaogu luncong* 文史考古論叢. Tianjin: Tianjin guji chubanshe 天津古籍出版社, 1988.
- Cheng Pengwan 2006: Cheng Pengwan 程鵬萬. „Jiandu boshu geshi yanjiu 簡牘帛書格式研究“. Diss., Jilin University 吉林大學, 2006.
- Cheng Yongjian 1999: Cheng Yongjian 程永建, und Luoyang shi wenwu gongzuodui 洛陽市文物工作隊. „Luoyang fajue de sizuo donghan yuyi mu 洛陽發掘的四座東漢玉衣墓“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 1 (1999): 5-28.
- Cheng Zhaohui 2010: Cheng Zhaohui 程召輝, und Luoyang shi wenwu gongzuodui 洛陽市文物工作隊. „Luoyang jili qu xijin mu fajue jianbao 洛陽吉利區西晉墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 8 (2010): 29-47/1.
- Chiang Ta-chih 1991: Chiang Ta-chih 江達智. „You donghan shiqi de sangzang zhidu kann daowu guanxi 由東漢時期的喪葬制度看道巫關係“. *Daojiaoxue tansuo* 道教學探索, Nr. 5 (1991): 67-89.
- Chou Min-hwa 2009: Chou Min-hwa 周美華. „Ernian lüling zhong de zhihou yu huhou jicheng zhidu 《二年律令》中的“置後”與“戶後”繼承制度 [Succession of Noble Rank and Household as Outlined in the ‚Laws on Posthumous Succession‘ in the Laws and Decrees of the Second Year]“. *Dongwu zhongwen xuebao* 東吳中文學報 18 (2009): 33-60.
- Chutu wenxian yanjiu xuji 1989: Guojia wenwuju guwenxian yanjiushi 國家文物局古文獻研究室. *Chutu wenxian yanjiu xuji* 出土文獻研究續集. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1989.
- Congshu jicheng chubian 1935-1940: Wang Yunwu 王雲五, Hrsg. *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編. 4000 Bände. Shanghai: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1935.
- Croissant 1964: Croissant, Doris. „Die Opferschreine von ‚Wu-liang-tz‘u‘: stilkritische, ikonographische und typologische Untersuchungen zu dem tz‘u-t‘ang der Familie Wu in Shantung“. *Monumenta Serica* 23 (1964): 89-162.
- Cui Xiangdong 2003: Cui Xiangdong 崔向東. *Handai haozu yanjiu* 漢代豪族研究 [Research on the Mighty Families of the Han Dynasty]. Wuhan: Chongwen shuju 崇文書局, 2003.
- Cullen 1981: Cullen, Christopher. „Some Further Points on the Shih“. *Early China* 6 (1981): 31-46.
- Dang Guodong 1958: Dang Guodong 党國棟. „Wuwei xian mozuizi gumu qingli jiyao 武威縣磨嘴子古墓清理記要“. *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, Nr. 11 (1958): 68-71.
- Daojia wenhua yanjiu 1996: Chen Guying 陳鼓應. *Daojia wenhua yanjiu: Daojia yu daojiao xueshu yantaohui lunwen zhuanhao* Vol. 9 道家文化研究: 道家與道教學術研討會論文專號 第九輯. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1996.
- Dong Shan 2012: Dong Shan 董珊. „Mawangdui boshu wuzeyouxing tu yu daojia yingwu xueshuo 馬王堆帛書“物則有形”圖與道家應物學說“. *Wenshi* 文史, Nr. 2 (2012): 31-40.
- Dou Lei 2016: Dou Lei 竇磊. „Hanjin yiwushu jijiao ji xiangguan wenti kaocha 漢晉衣物疏集校及相關問題考察“. Diss., Wuhan University 武漢大學, 2016.
- Du Baoren et al 1986: Du Baoren 杜葆仁, Xia Zhenying 夏振英, und Hu Lingui 呼林貴. „Donghan situ liu qi jiqi jiazumu de qingli 東漢司徒劉崎及其家族墓的清理“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 5 (1986): 45-56.
- Du Linyuan 2011: Du Linyuan 杜林淵. „Lun chu han bohua de gongneng yu zhuti 論楚漢帛畫的功能與主題“. *Jianghan kaogu* 江漢考古, Nr. 3 (2011): 96-101.
- Duan Fang 1909: Duan Fang 端方. *Taozhai cangshi ji* 陶齋藏石記. Vorwort 1909. In Shike shiliao xinbian 1977-2006, 1:11, 7967-8434.
- Duan Fang 1909a: Duan Fang 端方. „Taozhai cangzhuan ji 匋齋藏甄記“. Erstveröffentlichung 1909. In Shike shiliao xinbian 1977-2006, 1:11, 8435-56.

- Dunhuang hanjian 1991: Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所. *Dunhuang hanjian* 敦煌漢簡. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1991.
- Eisenstadt 1992: Eisenstadt, S. N. Übersetzt von Yan Buke 閻步克. *Diguo de zhengzhi tixi* 帝國的政治體系. Guiyang: Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社, 1992.
- Erya zhushu 2000: Shisan jing zhushu zhengli weiyuanhui 《十三經注疏》整理委員會. *Erya zhushu* 爾雅注疏. Beijing: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2000.
- Faguo hanxue di qi ji 2002: Faguo hanxue congshu bianji weiyuanhui 《法國漢學》叢書編輯委員會. Faguo hanxue di qi ji: zongjiaoshi zhuanhao 法國漢學·第七輯: 宗教史專號. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2002.
- Fairbank 1941: Fairbank, Wilma. „The Offering Shrines of “Wu Liang Tz’u”“. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6, Nr. 1 (1941): 1-36.
- Fairbank 1942: Fairbank, Wilma. „A Structural Key to Han Mural Art“. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 7, Nr. 1 (1942): 52-88.
- Fan Kawai 1997: Fan Kawai 範家偉. „Houhan zhi tangdai jiyi liuxing ji yingxiang: yi renkou yidong wei zhongxin de kaocha 後漢至唐代疾疫流行及影響——以人口移動為中心的考察“. Diss., 香港中文大學 The Chinese University of Hong Kong, 1997.
- Fan Yousheng 1992: Fan Yousheng 樊有升. „Yanshi xian nancaizhuang xiang han fei zhi mu fajue jianbao 偃師縣南蔡莊鄉漢肥致墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 9 (1992): 37-42.
- Fan Zhijun 2006: Fan Zhijun 範志軍. „Handai sangli yanjiu 漢代喪禮研究 [Research on the Funeral Ritual in the Han Dynasty]“. Diss., Zhengzhou University 鄭州大學, 2006.
- Fan Ziyue 2009: Fan Ziyue 範子燁. „Handai taoping shang de yishou qiyanshi 漢代陶瓶上的一首七言詩“. *Wenxue yichan* 文學遺產, Nr. 1 (2009): 130.
- Fang Pengjun & Zhang Xunliao 1980: Fang Pengjun 方鵬均, und Zhang Xunliao 張勳療. „Shandong cangshan yuanjia yuannian huaxiangshi tiji de shidai he youguan wenti de taolun 山東蒼山元嘉元年畫象石題記的時代和有關問題的討論“. *Kaogu* 考古, Nr. 3 (1980): 271-78.
- Fang Shiming 1973: Fang Shiming 方詩銘. „Cong Xu Sheng maidiquan lun handai diquan de jianbie 從徐勝買地券論漢代‘地券’的鑒別“. *Wenwu* 文物, Nr. 5 (1973): 52-55.
- Fang Shiming 1979: Fang Shiming 方詩銘. „Zailun diquan de jianbie: da Li Shougang xiansheng 再論‘地券’的鑒別——答李壽岡先生“. *Wenwu* 文物, Nr. 8 (1979): 83-89.
- Fang Shiming 1993: Fang Shiming 方詩銘. „Huangjin qiyi xianqu yu wu ji yuanshi daojiao de guanxi: jianlun huangjin yu huangshen yuezhang 黃巾起義先驅與巫及原始道教的關係——兼論‘黃巾’與‘黃神越章’“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 3 (1993): 3-13.
- Feng Ligui 1986: Feng Ligui 馮禮貴. „Zhoubi suanjing chengshu niandai kao 《周髀算經》成書年代考“. *Guji zhengli yanjiu xuekan* 古籍整理研究學刊, Nr. 4 (1986): 37-41.
- Feng Shi 2006: Feng Shi 馮時. „Xinmang fengshan yudie yanjiu 新莽封禪玉牒研究“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 1 (2006): 31-58.
- Fengni kaolue 1904: Wu Shifen 吳式芬, und Chen Jieqi 陳介祺. *Fengni kaolue* 封泥考略. privat gedruckt, 1904.
- Fengsu tongyi jiaoshi 1980: Ying Shao 應劭. Kommentiert von Wu Shuping 吳樹平. *Fengsu tongyi jiaoshi* 風俗通義校釋. Tianjin: Tianjin renmin chubanshe 天津人民出版社, 1980.
- Fengsu tongyi jiaozhu 1981: Ying Shao 應劭. Kommentiert von Wang Liqi 王利器. *Fengsu tongyi jiaozhu* 風俗通義校注. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1981.
- Forke 1907: Wang, Chong. Übersetzt von Alfred Forke. *Lun-Heng: Part I, Philosophical Essays of Wang Ch’ung*. Leipzig, London, Shanghai: Harrasowitz, Luzac Co, Kelly & Walsh Limited, 1907.

- Forke 1962: Wang, Chong. Übersetzt von Forke, Alfred. *Lun Heng. Part I: Philosophical Essays of Wang Chong*. New York: Paragon Book Gallery, 1962.
- Fraser 2004: Fraser, Sarah E. *Performing the Visual: The Practice of Buddhist Wall Painting in China and Central Asia, 618-960*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004.
- Friedrich 2006: Friedrich, Michael, Hrsg. *Han-Zeit: Festschrift für Hans Stumpfeldt aus Anlaß seines 65. Geburtstages*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Friedrich 2010: Friedrich, Michael 傅敏怡. Übersetzt von Li Jingrong 李婧嶸. „Lun mawangdui 3 hao hanmu gaodishu 論馬王堆3號漢墓“告地書“. *Hunan daxue xuebao (shehui kexue ban)* 湖南大學學報(社會科學版), Nr. 4 (2010): 42-47.
- Fu Juyou & Chen Songchang 1992: Fu Juyou 傅舉有, und Chen Songchang 陳松長. *Mawangdui hanmu wenwu 馬王堆漢墓文物*. Changsha: Hunan chubanshe 湖南出版社, 1992.
- Fukui 1958: Fukui Kojun 福井康順. *Dōkyō no kisoteki kenkyū 道教の基礎的研究*. Tokyo: Shoseki bunbutsu ryutsukai 書籍文物流通會, 1958.
- Gai Jianmin 2001: Gai Jianmin 蓋建民. *Daojiao yixue 道教醫學*. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社, 2001.
- Gaiyu congkao 1957: Zhao Yi 趙翼. *Gaiyu congkao 陔余叢考*. Shanghai: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1957.
- Gan Huai-zhen 2004: Gan Huai-zhen 甘懷真. *Huangquan liyi yu jingdian quanshi: zhongguo gudai zhengzhishi yanjiu 皇權, 禮儀與經典詮釋: 中國古代政治史研究*. Taipei: Taiwan daxue chubanshe 臺灣大學出版社, 2004.
- Gao Chongwen 1988: Gao Chongwen 高崇文. „Xihan changshawang mu he nanyuewang mu zangzhi chutan 西漢長沙王墓和南越王墓葬制初探“. *Kaogu 考古*, Nr. 4 (1988): 342-47.
- Gao Dalun & Jia Maiming 1987: Gao Dalun 高大倫, und Jia Maiming 賈麥明. „Han chuping yuanian zhushu zhenmu taoping 漢初平元年朱書鎮墓陶瓶“. *Wenwu 文物*, Nr. 6 (1987): 71-72.
- Gao Ming xiansheng jiuzhi 2016: Beijing daxue kaogu wenbo xueyuan 北京大學考古文博學院. *Gao Ming xiansheng jiuzhi huadan qingshou lunwenji 高明先生九秩華誕慶壽論文集*, Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 2016.
- Gaoling zhangbu qin han tang mu 2004: Shaanxi sheng kaogu yanjiusuo 陝西省考古研究所. *Gaoling zhangbu qin han tang mu 高陵張卜秦漢唐墓*. Xi'an: Sanqin chubanshe 三秦出版社, 2004.
- Ge Jianxiong 1986: Ge Jianxiong 葛劍雄. *Xihan renkou dili 西漢人口地理*. Beijing: Renmin chubanshe 人民出版社, 1986.
- Ge Jianxiong 2005: Ge Jianxiong 葛劍雄. *Zhongguo renkoushi 中國人口史*. Shanghai: Fudan daxue chubanshe 復旦大學出版社, 2005.
- Geng Zhiqiang 1994: Geng Zhiqiang 耿志強, und Ningxia kaogusuo guyuan gongzuodui 寧夏考古研究所固原工作隊. „Ningxia guyuan beiyuan donghan mu 寧夏固原北原東漢墓“. *Kaogu 考古*, Nr. 4 (1994): 334-37.
- Giddens 1984: Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley [u.a.]: Univ. of Calif. Pr., 1984.
- Giele 1999: Giele, Enno. „Early Chinese Manuscripts: Including Addenda and Corrigenda to *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to The Reading of Inscriptions and Manuscripts*“. *Early China* 23/24 (1999): 247-337.
- Giele 2003: Giele, Enno. „Using Early Chinese Manuscripts as Historical Source Materials“. *Monumenta Serica* 51 (2003): 409-38.
- Giele 2005: Giele, Enno. „Signatures of ‚Scribes‘ in Early Imperial China“. *Asiatische Studien/Études Asiatique* 59, Nr. 1 (2005): 353-87.

- Giele 2006: Giele, Enno. *Imperial Decision-Making and Communication in Early China: A Study of Cai Yong's Duduan*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Giele 2006a: Giele, Enno. „Das Wandmalereigrab im Dorf Báizi, Kreis Xúnyì, Shǎnxī“. In Friedrich 2006, 483-515.
- Giele 2008: Giele, Enno. „Ancient Chinese Checkpoints and How They Possibly Worked“. Unpublished, 2008.
- Giele 2010: Giele, Enno. „Excavated Manuscripts: Context and Methodology“. In Nylan & Loewe 2010, 114-34.
- Giele et al 2015: Giele, Enno, Klaus Oschema, und Diamantis Panagiotopoulos. „Siegel, Stempel und Prägen“. In Meier et al 2015, 551-66.
- Glover & Dung 2011: Glover, Ian, und Nguyễn Kim Dung. „Excavations at Gò Cầm, Quảng Nam, 2000-3: Linyi and the Emergence of the Cham Kingdoms“. In Lockhart & Trần 2011, 54-78.
- Gong Baiqing 2011: Gong Baiqing 公柏青. „Qiantan handai yashengqian shang de daigou tu'an 淺談漢代厭勝錢上的帶鉤圖案“. *Zhongguo qianbi* 中國錢幣, Nr. 3 (2011): 36-40.
- Gong Shengsheng et al 2010: Gong Shengsheng 龔勝生, Liu Yang 劉楊, und Zhang Tao 張濤. „Xianqin lianghan shiqi yizhai dili yanjiu 先秦兩漢時期疫災地理研究“. *Zhongguo lishi dili luncong* 中國歷史地理論叢, Nr. 3 (2010): 96-112.
- Guangya shuzheng 1966: Zhang Yi 張揖. Kommentiert von Wang Niansun 王念孫. *Guangya shuzheng* 廣雅疏證. Taibei: Zhonghua shuju 中華書局, 1966.
- Guanju qinhan mu jiandu 2001: Hubei sheng jingzhou shi zhouliang yuqiao yizhi bowuguan 湖北省荊州市周梁玉橋遺址博物館. *Guanju qinhan mu jiandu* 關沮秦漢墓簡牘. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2001.
- Guigong sihao jianzhu 2002: Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所, und Riben nailiang guoli wenhua cai yanjiusuo 日本奈良國立文化財研究所. „Han chang'an cheng guigong sihao jianzhu yizhi fajue jianbao 漢長安城桂宮四號建築遺址發掘簡報“. *Kaogu* 考古, Nr. 1 (2002): 3-15.
- Guixin za shi 1988: Zhou Mi 周密. *Guixin zashi* 癸辛雜識. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1988.
- Guo Baojun et al 1956: Guo Baojun 郭寶鈞, Ma Dezhi 馬得志, Zhang Yunpeng 張雲鵬, und Zhou Yongzhen 周永珍. „Yi jiu wu si nian chun luoyang xijiao fajue baogao 一九五四年春洛陽西郊發掘報告“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 2 (1956): 1-31.
- Guo Jue 2011: Guo, Jue. „Concepts of Death and the Afterlife Reflected in Newly Discovered Tomb Objects and Texts from Han China“. In Olberding & Ivanhoe 2011, 85-115.
- Guo Jue 2014: Guo Jue 郭珏. „Communication between the Living and the Dead: Ancient Egyptian ‚Letters to the Dead‘ and Western Han ‚Documents for Transferring to the Underworld‘ in Comparison“. International Conference on Newly Unearthed Bamboo-Strip Documents, University of Chicago, Chicago, October 24-26, 2014.
- Guo Moruo 1965: Guo Moruo 郭沫若. „You wangxie muzhi de chutu lundao lantingxu de zhenwei 由王謝墓誌的出土論到《蘭亭序》的真偽“. Erstveröffentlichung 1965. In Guo Moruo quanji 1982, 620-68.
- Guo Moruo quanji 1982: Guo Moruo zhuzuo bianji chuban weiyuanhui 郭沫若著作編輯出版委員會, Hrsg. *Guo Moruo quanji lishibian disan juan* 郭沫若全集 歷史編 第三卷. Beijing: Renmin chubanshe 人民出版社, 1982.
- Guo Qinghua 1982: Guo Qinghua 郭清華. „Shaanxi mianxian laodaosi sihao hanmu fajue jianbao 陝西勉縣老道寺四號漢墓發掘簡報“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 2 (1982): 25-29.
- Guwenzi yanjiu 2002: Zhongguo guwenzi yanjiuhui 中國古文字研究會. *Guwenzi yanjiu di ershi si ji* 古文字研究 • 第二十四輯. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2002.

- Halbwachs 1985: Halbwachs, Maurice. *Das kollektive Gedächtnis*. Ungekürzte Ausg. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1985.
- Han Baoquan et al 1999: Han Baoquan 韓保全, Cheng Linquan 程林泉, Han Guohe 韓國河, und Xi'an shi wenwu baohu kaogusuo 西安市文物保護考古所. *Xi'an longshouyuan hanmu* 西安龍首原漢墓. Xi'an: Xibei daxue chubanshe 西北大學出版社, 1999.
- Han chang'an cheng weiyang gong 1996: Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所. *Han chang'an cheng weiyang gong: 1980-1989 nian kaogu fajue baogao* 漢長安城未央宮: 1980-1989 年考古發掘報告. Beijing: Zhongguo dabaike quanshu chubanshe 中國大百科全書出版社, 1996.
- Han Ziqiang & Li Can 1988: Han Ziqiang 韓自強, und Li Can 李燦. „Boxian fuyang chutu handai qianquan jianshi 亳縣、阜陽出土漢代鉛券箋釋“. *Wenwu yanjiu* 文物研究 3 (1988): 253-58.
- Hang Dezhou 1958: Hang Dezhou 杭德州. „Chang'an xian sanlicun donghan muzang fajue jianbao 長安縣三里村東漢墓葬發掘簡報“. *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, Nr. 7 (1958): 62-65.
- Hanguan yi ji qita erzhong 1939: Ying Shao 應劭, Cai Zhi 蔡質, und Sun Xingyan 孫星衍. *Hanguan yi ji qita er zhong* 漢官儀及其他二種. Congshu jicheng chubian 1935-1940, G1551 shang. Changsha: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1939.
- Hanjian yanjiu wenji 1984: Gansu sheng wenwu gongzuodui 甘肅省文物工作隊, und Gansu sheng bowuguan 甘肅省博物館. *Hanjian yanjiu wenji* 漢簡研究文集. Lanzhou: Gansu renmin chubanshe 甘肅人民出版社, 1984.
- Hanshu: Ban Gu 班固. Kommentiert von Yan Shigu 顏師古. *Hanshu* 漢書 [Book of Han]. 12 Bände. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1962.
- Hao Benxing & Wei Xingtao 2009: Hao Benxing 郝本性, und Wei Xingtao 魏興濤. „Sanmenxia nanjiaokou donghan mu zhenmuping zhushuwen kaolue 三門峽南交口東漢墓鎮墓瓶朱書文考略“. *Wenwu* 文物, Nr. 3 (2009): 57-61.
- Harada 1963: Harada Masami 原田正己. „Minzoku shiryō to shite no boken: jodai chugokujin no shiryōkan no ichimen 民俗資料としての墓券——上代中國人の死靈観の一面“. *フィロソフィア Philosophia*, 45 (1963): 1-26.
- Harada 1967: Harada Masami 原田正己. „Bokenbun ni mirareru meikai no kami to sono saishi 墓券文に見られる冥界の神とその祭祀“. *Tōhō shūkyō* 東方宗教 [The Journal of eastern religions], Nr. 7 (1967): 17-35.
- Harper 1979: Harper, Donald J. „The Han Cosmic Board (Shih 式)“. *Early China* 4 (1979): 1-10.
- Harper 1994: Harper, Donald. „Resurrection in Warring States Popular Religion -Harper 1994“. *Taoist Resources*, Nr. 5 (1994): 13-28.
- Harper 2004: Harper, Donald. „Contracts with the Spirit World in Han Common Religion: The Xuning Prayer and Sacrifice Documents of A.D. 79“. *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14 (2004): 227-67.
- Harth & Schenk 2004: Harth, Dietrich, und Gerrit Schenk, Hrsg. *Ritualdynamik: Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handels*. Heidelberg: Synchron, Wiss.-Verl. der Autoren, 2004.
- Hayashi 1974: Hayashi Minao 林巳奈夫. „Kandai kishin no sekai 漢代鬼神の世界“. *Tōhō Gakuhō* 東方學報, Nr. 46 (1974): 223-306.
- He Changqun 1958: He Changqun 賀昌群. *Hantang jian fengjian de guoyou tudizhi yu juntianzhi* 漢唐間封建的國有土地制與均田制. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 1958.
- He Jiejun 2004: He Jiejun 何介鈞, Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館, und Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所. *Changsha mawangdui er sanhao hanmu di yi juan*:

- tianye kaogu fajue baogao* 長沙馬王堆二, 三號漢墓 第一卷: 田野考古發掘報告. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2004.
- He Shuangquan 1989: He Shuangquan 何雙全. „Tianshui fangmatan qinjian zongshu 天水放馬灘秦簡綜述“. *Wenwu* 文物, Nr. 2 (1989): 23-31/102-103.
- He Shuangquan 2004: He Shuangquan 何雙全. *Jiandu* 簡牘. Lanzhou: Dunhuang wenyi chubanshe 敦煌文藝出版社, 2004.
- He Yinghui 1993: He Yinghui 何應輝. *Zhongguo shufa quanji di 7-8 juan: qinhan keshi juan* 中國書法全集·第7-8卷: 秦漢刻石卷. Beijing: Rongbao zhai 榮寶齋, 1993.
- Heo Sun-young 2005: Heo Sun-young 許仙琪. „Handai wadang yanjiu 漢代瓦當研究“. Diss., National Taiwan University 國立臺灣大學, 2005.
- Hobsbawm & Ranger 1983: Hobsbawm, Eric J., und Terence Ranger, Hrsg. *The Invention of Tradition*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press, 1983.
- Hobsbawm 1983: Hobsbawm, Eric. „Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914“. In Hobsbawm & Ranger 1983, 263-307.
- Hong Shi 2006: Hong Shi 洪石. *Zhanguo qinhan qiqi yanjiu* 戰國秦漢漆器研究. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2006.
- Hong Yi 1974: Hong Yi 弘一. „Jiangling fenghuangshan shihao hanmu jiandu chutan 江陵鳳凰山十號漢墓簡牘初探“. *Wenwu* 文物, Nr. 6 (1974): 78-84.
- Hou Xudong 2005: Hou Xudong 侯旭東. *Beichao cunmin de shenghuo shijie: chaoting Zhouxian yu Cunli* 北朝村民的生活世界: 朝廷, 州縣與村里. Beijing 北京: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2005.
- Hou Xudong 2009: Hou Xudong 侯旭東. „Beijing dabaotai hanmu zhujian shiyi: handai juluo ziming de xinzhengju 北京大葆台漢墓竹簡釋義——漢代聚落自名的新證據“. *Zhongguo lishi wenwu* 中國歷史文物, Nr. 5 (2009): 62-66.
- Houhanshu: Fan Ye 範曄. Kommentiert von Li Xian 李賢 et al. *Houhanshu* 後漢書. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1965.
- Hsiao Teng-fu 1990: Hsiao Teng-fu 蕭登福. *Xianqin lianghan mingjie ji shenxian sixiang tanyuan* 先秦兩漢冥界及神仙思想探原. Taipei: Wenjin chubanshe youxian gongsi 文津出版社有限公司, 1990.
- Hsieh Shu-wei 2008: Hsieh Shu-wie 謝世維. „Shouguo yu chanhui: zhongguo shiqi zuiguan wenhua tantao 首過與懺悔: 中古時期罪感文化探討“. Internationale Konferenz über „*Chenglun chanhui zu jiudu: zhongguo wenhua de chanhui shuxie* 沉淪、懺悔與救度: 中國文化的懺悔書寫“, Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo ji fagu fojiao xueyuan zhuban 中央研究院中國文哲研究所暨法鼓佛教學院主辦, Taipei, 4-6 Dezember, 2008.
- Hsing I-tien 1989: Hsing I-tien 邢義田. „Handai anbi zai xian huo zai xiang 漢代案比在縣或在鄉?“. *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 [Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica] 60, Nr. 2 (1989): 451-87.
- Hsing I-tien 2005: Hsing I-tien 邢義田. „Cong zhanguo zhi xihan de zuju zuzang shiye: lun zhongguo gudai zongzu shehui de yanxu 從戰國至西漢的族居、族葬、世業: 論中國古代宗族社會的延續“. In Huang & Liu 2005, 88-121.
- Hsing I-tien 2006: Hsing I-tien 邢義田. „Shanxi xunyi baizicun bihuamu de muzhu shidai yu tianmen wenti 陝西旬邑百子村壁畫墓的墓主、時代與「天門」問題“. *Gugong xueshu jikan* 故宮學術季刊 23, Nr. 3 (2006): 1-38/156.
- Hsing I-tien 2011: Hsing I-tien 邢義田. *Zhiguo anbang: fazhi xingzheng yu junshi* 治國安邦: 法制, 行政與軍事. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2011.

- Hsing I-tien 2011a: Hsing I-tien 邢義田. „Qinhan de lüling xue 秦漢的律令學“. In Hsing I-tien 2011, 1-61.
- Hsing I-tien 2011b: Hsing I-tien 邢義田. „Cong jiandu kan handai de xingzheng wenshu fanben: shi 從簡牘看漢代的行政文書範本——「式」“. In Hsing I-tien 2011, 450-72.
- Hsing I-tien 2011c: Hsing I-tien 邢義田. „Cong chutu ziliao kann qinhan juluo xingtai he xiangli xingzheng 從出土資料看秦漢聚落形態和鄉里行政“. In Hsing I-tien 2011, 249-355.
- Hsing I-tien 2011d: Hsing I-tien 邢義田. „Hunan longshan liye J1(8) he J1(9)1-12 hao qindu de wenshu goucheng biji he yuandang cunfang xingshi 湖南龍山里耶J1(8)157和J1(9)1-12號秦牘的文書構成，筆跡和原檔存放形式“. Erstveröffentlichung 1989. In Hsing I-tien 2011, 471-98.
- Hsing I-tien 2011e: Hsing I-tien 邢義田. „Handai shuzhuo wenshu yongyu taru moumou ji jianwu sannian shieryue housu jun suo ze kouen shi jiance dang'an de goucheng 漢代書佐、文書用語“它如某某”及“建武三年十二月候粟君所責寇恩事”簡冊檔案的構成“. In Hsing I-tien 2011, 499-529.
- Hsing & Liu 2013: Hsing I-tien 邢義田, und Liu Tseng-kuei 劉增貴. *Gudai shumin shehui* 古代庶民社會. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan 中央研究院, 2013.
- Hsu Cho-yun 1965: Hsu Cho-yun 許倬雲. *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1965.
- Hsu Cho-yun 1982: Hsu Cho-yun 許倬雲. *Qiugu bian* 求古編. Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi 聯經出版事業公司, 1982.
- Hsu Cho-yun 1998: Xu Zhuoyun 許倬雲. *Handai nongye: zaoqi zhongguo nongye jingji de xingcheng* 漢代農業：早期中國農業經濟的形成. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe 江蘇人民出版社, 1998.
- Hsu Fu-kuan 2001: Hsu Fu-kuan 徐復觀. *Lianghan sixiangshi* 兩漢思想史 [History of Thought in the Western and Eastern Han Dynasties]. 3 Bände. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe 華東師範大學出版社, 2001.
- Hsu Fu-kuan 2001a: Hsu Fu-kuan 徐復觀. *Zhongguo renxinglun shi: xianqin pian* 中國人性論史・先秦篇. Shanghai: Shanghai sanlian shudian 上海三聯書店, 2001.
- Hu Changchun 2011: Hu Changchun 胡常春. „Kaogu faxian de donghan shiqi ,tiandi shizhe' yu ,chijie shizhe' 考古發現的東漢時期‘天帝使者’與‘持節使者’“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 5 (2011): 66-74.
- Hu Changchun 2012: Hu Changchun 胡常春. „Chuqi daojiao diyuxing xiangguan wenti yanjiu 初期道教地域性相關問題研究“. Diss., Nagoya University 名古屋大學, 2012.
- Hu Pingsheng & Li Tianhong 2004: Hu Pingsheng 胡平生, und Li Tianhong 李天虹. *Changjiang liuyu chutu jiandu yu yanjiu* 長江流域出土簡牘與研究. Wuhan: Hubei jiaoyu chubanshe 湖北教育出版社, 2004.
- Hu Pingsheng & Ma Yuehua 2004: Hu Pingsheng 胡平生, und Ma Yuehua 馬月華. *Jiandu jianshu kao jiaozhu* 簡牘檢署考校注. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2004.
- Hu Pingsheng & Zhang Defang 2001: Hu Pingsheng 胡平生, und Zhang Defang 張德芳. *Dunhuang xuanquan hanjian shicui* 敦煌懸泉漢簡釋粹. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2001.
- Hu Pingsheng 1996: Hu Pingsheng 胡平生. „Yunmeng longgang liuhao qinmu muzhu kao 雲夢龍崗六號秦墓墓主考“. *Wenwu* 文物, Nr. 8 (1996): 73-76.
- Hu Pingsheng 2009: Hu Pingsheng 胡平生. „Xiejiaqiao hanjian ,gaodishu' shijie 謝家橋漢簡《告地書》釋解“, Erstveröffentlichung am 15. April 2009. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1025.

- Hu Shih 1946: Hu, Shih. „The Concept of Immortality in Chinese Thought“. *Harvard Divinity School Bulletin* 122 (1946): 23-46.
- Huainanzi jishi 1998: He Ning 何寧. *Huainanzi jishi* 淮南子集釋. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1998.
- Huang & Liu 2005: Huang Kuan-chung 黃寬重, und Liu Tseng-kuei 劉增貴. *Jiazu yu shehui* 家族與社會. Beijing: Zhongguo dabaike quanshu chubanshe 中國大百科全書出版社, 2005.
- Huang & Shan 1980: Huang Yunfu 黃運甫, Shan Xiushan 閃修山, Nanyang diqu wenwudui 南陽地區文物隊, und Nanyang bowuguan 南陽博物館. „Tanghe han yuping dayin feng ruren huaxiangshimu 唐河漢郁平大尹馮君孺人畫象石墓“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 2 (1980): 239-62.
- Huang Jingchun 2004: Huang Jingchun 黃景春. „Zaoqi maidiquan zhenmuwen zhengli yu yanjiu 早期買地券、鎮墓文整理與研究“. Diss., East China Normal University 華東師範大學, 2004.
- Huang Jingchun 2009: Huang Jingchun 黃景春. „Cong yipian donghan zhenmuwen kan woguo minghun xisu 从一篇东汉镇墓文看我国冥婚习俗“. *Hubei minzu xueyuan xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 湖北民族学院学报(哲学社会科学版), Nr. 6 (2009): 41-45.
- Huang Jingchun 2018: Huang Jingchun 黃景春. *Zhongguo zongjiaoxing suizang wenshu yanjiu: yi maidiquan zhenmuwen yiwushu weizhu* 中國宗教性隨葬文書研究——以買地券、鎮墓文、衣物疏為主. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 2018.
- Huang Kuan-chung 2009: Huang Kuan-chung 黃寬重. *Zhongguoshi xinlun: jiceng shehui fence* 中國史新論·基層社會分冊. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan 中央研究院 und Lianjing chuban shiye gufen youxian gongsi 聯經出版事業股份有限公司, 2009.
- Huang Ren-erh 2007: Huang Ren-erh 黃人二. „Changsha dongpailou donghan xiping yuannian tan chao renxing mudu shitan 長沙東牌樓東漢熹平元年覃超人形木牘試探“. *Dongfang congkan* 東方叢刊 3 (2007): 85-91.
- Huang Ru-xuan 2015: Huang Ru-xuan 黃儒宣. „Shitu yu shipan 式圖與式盤“. *Kaogu* 考古, Nr. 1 (2015): 92-102.
- Huang Shengzhang 1974: Huang Shengzhang 黃盛璋. „Jiangling fenghuangshan jianqu jiqi zai lishi dili yanjiu shang de jiazhi 江陵鳳凰山漢墓簡牘及其在歷史地理研究上的價值“. *Wenwu* 文物, Nr. 6 (1974): 66-77.
- Huang Shengzhang 1977: Huang Shengzhang 黃盛璋. „Guanyu jiangling fenghuangshan 168 hao hanmu de jige wenti 關於江陵鳳凰山168號漢墓的幾個問題“. *Kaogu* 考古, Nr. 1 (1977): 43-50.
- Huang Shengzhang 1982: Huang Shengzhang 黃盛璋. *Lishi dili lunji* 歷史地理論集. Beijing: Renmin chubanshe 人民出版社, 1982.
- Huang Shengzhang 1982a: Huang Shengzhang 黃盛璋. „Jiangling fenghuangshan hanmu jianqu yu lishi dili yanjiu 江陵鳳凰山漢墓簡牘與歷史地理研究“. In Huang Shengzhang 1982, 456-79.
- Huang Shengzhang 1994: Huang Shengzhang 黃盛璋. „Jiangling gaotai hanmu xin chu gaodice qiance yu xiangguan zhidu fafu 江陵高臺漢墓新出“告地策”、遣策與相關制度發覆“. *Jianghan kaogu* 江漢考古, Nr. 2 (1994): 41-44/26.
- Huang Shengzhang 1996: Huang Shengzhang 黃盛璋. „Jiekai gaodice zhumi: cong yunmeng longgang qinmu hanjiang huchang hanmu mudu shuoqi 揭開“告地策”諸迷——從雲夢龍崗秦墓、邗江胡場漢墓木牘說起“. *Gugong wenwu yuekan* 故宮文物月刊 14, Nr. 8 (1996): 124-34.
- Huang Shengzhang 1996a: Huang Shengzhang 黃盛璋. „Hanjiang huchang hanmu suowei wengao yu gaodice mi zai jie 邗江胡場漢墓所謂“文告牘”與告地策謎再揭“. *Wenbo* 文博, Nr. 5 (1996): 54-59.

- Huang Xiaofen 2003: Huang Xiaofen 黃曉芬. *Hanmu de kaoguxue yanjiu* 漢墓的考古學研究. Changsha: Yuelu shushe 嶽麓書社, 2003.
- Huang Yijun 2015: Huang Yijun 黃義軍. „Chang'an's Funerary Culture and the Core Han Culture“. In Nylan & Vankeerberghen 2015, 153-74.
- Huangdi neijing suwen jiaoshi 1982: Shandong zhongyi xueyuan 山東中醫學院, und Hebei yixueyuan 河北醫學院. *Huangdi neijing suwen jiaoshi* 黃帝內經素問校釋. Beijing: Renmin weisheng chubanshe 人民衛生出版社, 1982.
- Huaxia wenming yu chuanshi cangshu 1996: Zhongguo shehui kexueyuan lishi yanjiusuo 中國社會科學院歷史研究所, Hrsg. *Huaxia wenming yu chuanshi cangshu: zhongguo guoji hanxue yantaohui lunwenji* 華夏文明與傳世藏書: 中國國際漢學研討會論文集. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 1996.
- Hucker 1985: Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1985.
- Hulsewé 1957: Hulsewé, A. F. P. „Han-Time Documents: A Survey of Recent Studies Occasioned by the Finding of Han-Time Documents in Central Asia“. *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 45, Livr. 1/3 (1957): 1-50.
- Hulsewé 1978: Hulsewé, A. F. P. „Contracts' of the Han period.“ In Lanciotti 1978, 11-38.
- Ikeda 1981: Ikeda On 池田澁. „Chugoku rekidai boken ryakko 中國歷代墓券略考 [Textuntersuchungen zu den das Grab beschützenden Texten aus China]“. *Toyo bunka kenkyujo kiyu* 東洋文化研究所紀要 86 (1981): 193-278
- Ikezawa 2008: Ikezawa Masaru 池澤優. „Gokanjidai no chinbobun to doukyo no jyshoubun no bunshoukousei: chugoku doukyokougaku no kentou o chushin ni 後漢時代の鎮墓文と道教の上章文の文書構成——『中國道教考古』の検討を中心に“. In Watanabe 2008, 342-427.
- Itano 1972: Itano Chōhachi 板野長八. *Chūgoku kodai ni okeru ningenkan no tenkai* 中國古代における人間観の展開. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 1976.
- Itano 1972a: Itano Chōhachi 板野長八. „Zenkanmatsu ni okeru soubyo koushi no kaikaku undou 前漢末に於ける宗廟・郊祀の改革運動“. In Itano 1972, 543-60.
- Jao Tsung-i 1996: Jao Tsung-i 饒宗頤. „Ji jianxing nianba nian songren jiechu jian 記建興廿八年“松人”解除簡——漢“五龍相拘絞”說“. In Jianbo yanjiu 1996, 390-94.
- Jao Tsung-i 1996a: Jao Tsung-i 饒宗頤. „Zhongwen daxue wenwuguan cang jianchu sinian ,xuning bing jian' yu ,baoshan jian': lun woguo qin han jieji daoci zhi zhushen yu gushi renwu 中文大學文物館藏建初四年“序寧病簡”與“包山簡”——論我國秦、漢解疾禱祠之諸神與古史人物“. In Huaxia wenming yu chuanshi cangshu 1996, 662-72.
- Jao Tsung-i 1998: Jao Tsung-i 饒宗頤. „Dunhuang chutu zhenmuwen suojian jiechu guanyu kaoshi 敦煌出土鎮墓文所見解除慣語考釋“. *Dunhuang tulufan yanjiu* 敦煌吐魯番研究, Nr. 3 (1998): 13-18.
- Jao Tsung-i 2009: Jao Tsung-i 饒宗頤. *Rao zongyi ershi shiji xueshu wenji* 饒宗頤二十世紀學術文集. Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe 中國人民大學出版社, 2009.
- Ji Xinhong & Yang Chunqiao 2008: Ji Xinhong 吉新宏, und Yang Chunqiao 楊春俏. „Haoli kao, 蒿里'考“. *Shidai jiaoyu (jiaoyu jiaoxue ban)* 時代教育(教育教學版), Nr. 7 (2008): 15-17.
- Jia Maiming 1993: Jia Maiming 賈麥明. „Hancheng shi hanmu chutu lüshi zhushu taoping kaoshi 韓城市漢墓出土閻氏朱書陶瓶考釋“. *Dongnan wenhua* 東南文化, Nr. 3 (1993): 59-62.

Anhang

- Jianbo 2009: Chen Wei 陳偉, Hrsg. *Jianbo disi ji* 簡帛 • 第四輯. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2009.
- Jianbo yanjiu 1996: Li Xueqin 李學勤, Hrsg. *Jianbo yanjiu di er ji* 簡帛研究 • 第二輯. Beijing: Falü chubanshe 法律出版社, 1996.
- Jianbo yanjiu 2008: Bu Xianqun 卜憲群, und Yang Zhenhong 楊振紅, Hrsg. *Jianbo yanjiu 2006* 簡帛研究 • 二〇〇六. Guilin: Guangxi shifan daxue chubanshe 廣西師範大學出版社, 2008.
- Jianbo yanjiu yicong di er ji 1998: Zhongguo shehui kexueyuan jianbo yanjiu zhongxin 中國社會科學院簡帛研究中心. *Jianbo yanjiu yicong di er ji* 簡帛研究譯叢 • 第二輯. Changsha: Hunan renmin chubanshe 湖南人民出版社, 1998.
- Jiang Baolian & Zhao Qiang 2016: Jiang Baolian 姜寶蓮, und Zhao Qiang 趙強. „Yangzhou hanmu chutu longwen qianbing chutan 揚州漢墓出土龍紋鉛餅初探“. *Zhongguo wenwubao* 中國文物報, 13. Dez. 2016, 5. Seite.
- Jiang Boqin 1996: Jiang Boqin 姜伯勤. *Dunhuang yishu zongjiao yu liyue wenming: dunhuang xinshi sanlun* 敦煌藝術宗教與禮樂文明: 敦煌心史散論. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 1996.
- Jiang Hua 1980: Jiang Hua 蔣華. „Yangzhou ganquanshan chutu donghan liu yuantai maide zhuanquan 揚州甘泉山出土東漢劉元台買地磚券“. *Wenwu* 文物, Nr. 6 (1980): 57-58.
- Jiang Li 2004: Jiang Li 蔣莉. „Chu qin hanjian biaodian fuhao chutan 楚秦漢簡標點符號初探“. Master thesis, Sichuan Normal University 四川師範大學, 2004.
- Jiang Ruoshi 1997: Jiang Ruoshi 蔣若是. *Qinhan qianbi yanjiu* 秦漢錢幣研究. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1997.
- Jiang Shoucheng 2006: Jiang Shoucheng 姜守誠. „Xianggang suo cang songren jiechu mudu yu hanjin muzang zhi jinji fengsu 香港所藏「松人」解除木牘與漢晉墓葬之禁忌風俗 [Hong Kong Collection of ‚Songren‘ Releasing Bamboo Tablets and Taboos Custom of Burial Rituals during Han/Jin Dynasties]“. *Chengda lishi xuebao* 成大歷史學報 31 (2006): 1-64.
- Jiang Shoucheng 2013: Jiang Shoucheng 姜守誠. „Fangmatan qinjian zhiguai gushi zhong de zongjiao xinyang 放馬灘秦簡《志怪故事》中的宗教信仰“. *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, Nr. 5 (2013): 160-75.
- Jiang Shoucheng 2014: Jiang Shoucheng 姜守誠. „Beida qindu taiyuan you sizhe kaoshi 北大秦牘《泰原有死者》考釋“. *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, Nr. 3 (2014): 143-178/393-394.
- Jiang Yingju 1983: Jiang Yingju 蔣英炬. „Handai de xiao citang: jiaxiang Songshan han huaxiangshi de jianzhu fuyuan 漢代的小祠堂——嘉祥宋山漢畫像石的建築復原“. *Kaogu* 考古, Nr. 8 (1983): 741-51.
- Jiang Zhongmu 2014: Jiang Zhongmu 蔣重母. „Huangdi neijing suwen handai chengshu shuo buzheng: cong yizu chongyongci yanbian gui ji rushou 《黃帝內經·素問》漢代成書說補正——從一組常用詞演變軌跡入手“. *Hubei keji xueyuan xuebao* 湖北科技學院學報, Nr. 2 (2014): 60-62.
- Jiangling fenghuangshan 1975: Jinancheng fenghuangshan yi liu ba hao hanmu fajue zhenglizu 紀南城鳳凰山一六八號漢墓發掘整理組. „Hubei jiangling fenghuangshan yi liu ba hao hanmu fajue jianbao 湖北江陵鳳凰山一六八號漢墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 9 (1975): 1-7/22/8/5-12.
- Jiangling jiudian dongzhou mu 1995: Hubei sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所. *Jiangling jiudian dongzhou mu* 江陵九店東周墓. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 1995.

- Jiao Nanfeng et al 2017: Jiao Nanfeng 焦南峰, Ma Yongying 馬永羸, Wang Dong 王東, Yang Wuzhan 楊武站, Zhao Xuyang 趙旭陽 et al. „Shaanxi xianyang weichengqu mingsheng gongcheng hanmu fajue jianbo 陝西咸陽渭城區民生工程漢墓發掘簡報“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 2 (2017): 10-27.
- Jin Zhengyao 1991: Jin Zhengyao 金正耀. „Luelun daojiao waidan zhong de jizhong kuangwu jinshu 略論道教外丹中的幾種礦物金屬“. *Zhongguo daojiao* 中國道教, Nr. 4 (1991): 6-12.
- Jingzhou gaotai qinhan mu 2000: Hubei sheng jingzhou bowuguan 湖北省荊州博物館. *Jingzhou gaotai qinhan mu: yihuangonglu jingzhou duan tianye kaogu baogao zhiyi* 荊州高臺秦漢墓: 宜黃公路荊州段田野考古報告之一. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 2000.
- Jinshi lubu: Ye Yibao 葉奕苞. *Jinshi lubu* 金石錄補, In Shike shiliao xinbian 1977-2006, 1:12, 8985-9190.
- Jinshu 1974: Fang Xuanling 房玄齡. *Jinshu* 晉書. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1974.
- Jinwen bian 2012: Rong Geng 容庚. *Jinwen bian* 金文編. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2012.
- Juyan hanjian jiayi bian 1980: Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所. *Juyan hanjian jiayi bian* 居延漢簡甲乙編. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1980.
- Juyan xinjian 1990: Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所. *Juyan xinjian: jiaqu houguan yu disi sui* 居延新簡: 甲渠候官與第四燧. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1990.
- Kalinowski 1995: Kalinowski, Marc. „Mawangdui boshu xingde shitan 馬王堆帛書<刑德>試探“. *Huaxue* 華學 1 (1995): 82-101.
- Kalinowski 2010: Kalinowski, Marc. „Divination and Astrology: Received Texts and Excavated Manuscripts“. In Nylan & Loewe 2010, 339-58.
- Kaneko 2006: Kaneko Shūichi 金子修一. *Chūgoku kodai kōtei saishi no kenkyū* 中國古代皇帝祭祀の研究. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 2006.
- Kawakatsu 2007: Kawakatsu Yoshio 川勝義雄. Übersetzt von Xu Gufan 徐穀芃, und Li Jicang 李濟滄. *Liuchao guizuzhi shehui yanjiu* 六朝貴族制社會研究. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2007.
- Kern 2005: Kern, Martin. *Text and Ritual in Early China*. Seattle: University of Washington Press, 2005.
- Kern 2015: Kern, Martin. Übersetzt von 劉倩. *Qinshihuang shike: zaoqi zhongguo de wenben yu yishi* 秦始皇石刻: 早期中國的文本與儀式. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2015.
- Kleeman 1984: Kleeman, Terry. „Land Contracts and Related Documents“. In Makio Ryokai hakase shoju 1984, 1-34.
- Koh 2003: Koh Yuko 江優子. „Kanbo shutsudo no chinbohei ni tsuite meibun to bo nai haichi ni mieru shiseikan 漢墓出土の鎮墓瓶について: 銘文と墓内配置に見える死生観 [On The Zhen-Mu-Ping Unearthed from Han Tombs: The Concept of Death as seen from its Inscriptions and Arrangement in Tombs]“. *Bukkyo University* 鷹陵史學 [Journal of historical studies] 29 (2003): 1-45.
- Koh 2005: Koh Yuko 江優子. „Gokan jidai no boken ni kansuru ichi kosatsu tokuni boken no bunrui ni tsuite 後漢時代の墓券に関する一考察: 特に墓券の分類について“. 佛教大學大學院紀要 *Memoirs of the Postgraduate Research Institute, Bukkyo University* 33 (2005): 65-78.
- Kominami 1994: Kominami Ichiro 小南一郎. „Kandai no sorei kannen 漢代の祖靈觀念 [Han Conceptions of Ancestral Spirits]“. *Tōhō Gakuhō* 東方學報 66 (1994): 1-62.

- Kong Xiangxing & Liu Yiman 1984: Kong Xiangxing 孔祥星, und Liu Yiman 劉一曼. *Zhongguo gudai tongjing* 中國古代銅鏡. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1984.
- Lagerwey 2004: Lagerwey, John, Hrsg. *Religion and Chinese Society: Ancient and Medieval China*. Hong Kong: Chinese University Press, 2004.
- Lagerwey & Kalinowski 2009: Lagerwey, John, und Marc Kalinowski. *Early Chinese Religion, Part One: Shang Through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 2009.
- Lai Chi-tim 2003: Lai Chi-tim 黎志添. *Daojiao yanjiu yu zhongguo zongjiao wenhua* 道教研究與中國宗教文化. Hongkong: Zhonghua shuju 中華書局, 2003.
- Lai Guolong 2005: Lai, Guolong. „Death and the Otherworldly Journey in Early China as Seen through Tomb Texts, Travel Paraphernalia and Road Rituals “. *Asia Major*, 3. Serie, Vol. 28, Nr. 01 (2005): 1-44.
- Lai Guolong 2006: Lai Guolong 來國龍. „Mawangdui sangfutu xukao 馬王堆《喪服圖》續考“. In Gao Ming xiansheng jiuji 2016, 271-282.
- Lai Guolong 2014: Lai Guolong 來國龍. „Hanjin zhijian heguishu de shanbian he guishenhua de yuanliu 漢晉之間劾鬼術的嬗變和鬼神畫的源流“. In Shih & Yen 2014 2014, 63-89.
- Lai Guolong 2015: Lai, Guolong. *Excavating the Afterlife: The Archaeology of Early Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press, 2015.
- Lanciotti 1978: Lanciotti, Lionello. *Il diritto in Cina: teoria e applicazioni durante le dinastie imperiali e problematica del diritto cinese contemporaneo*. Firenze: L.S. Olschki, 1978.
- Lao Kan 1935: Lao Kan 勞幹. „Lianghan junguo mianji zhi guji ji koushu zengjian zhi tuice 兩漢郡國面積之估計及口數增減之推測“. *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 [*Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*] 5, Nr. 2 (1935): 215-40.
- Lao Kan 1943-1944: Lao Kan 勞幹. *Juyan hanjian kaoshi* 居延漢簡攷釋. 6 Bände. Lizhuang (Sichuan): Guoli zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo 國立中央研究院歷史語言研究所, 1943-1944.
- Lao Kan 1956: Lao Kan 勞幹. „Yupei yu gangmao 玉佩與剛卯“. *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 [*Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*] 27 (1956): 183-96.
- Lao Kan 1962: Lao Kan 勞幹. „Kongmiao baishi zushi bei kao 孔廟百石卒史碑考“. *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 [*Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*] 34 (1962): 99-114.
- Lao Kan 1969: Lao Kan 勞幹. „The Division of Time in the Han Dynasty as seen in the Wooden Slips“. *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 [*Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*] 39 (1969): 351-68.
- Laufer 1909: Laufer, Berthold. *Chinese Pottery of the Han Dynasty*. Leiden: E.J. Brill, 1909.
- Ledderose & Schlombs 1990: Ledderose, Lothar, und Adele Schlombs, Hrsg. *Jenseits der Grossen Mauer: der erste Kaiser von China und seine Terrakotta-Armee*. Gütersloh [u.a.]: Bertelsmann-Lexikon-Verl., 1990.
- Ledderose 1988: Ledderose, Lothar. „Die Gedenkhalle für Mao Zedong: Ein Beispiel von Gedächtnisarchitektur“. In Assmann & Hölscher 1988, 311-39.
- Ledderose 2000: Ledderose, Lothar. *Ten Thousand Things: Module and Mass Production in Chinese Art*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

- Ledderose 2005: Ledderose, Lothar 雷德侯. Übersetzt von Zhang Zong 張總 et al. *Wanwu: zhongguo yishu zhong de mojianhua he guimohua shengchan* 萬物: 中國藝術中的模件化和規模化生產. Beijing: Sanlian shudian 三聯書店, 2005.
- Lei Hongji 2007: Lei Hongji 雷虹霽. *Qinhan lishi dili yu wenhua fenqu yanjiu: yi Shiji Hanshu Fangyan wei zhongxin* 秦漢歷史地理與文化分區研究: 以《史記》《漢書》《方言》為中心. Beijing: Zhongyang minzu daxue chubanshe 中央民族大學出版社, 2007.
- Lévi 1987: Lévi, Jean. „Les Fonctions religieuses de la bureaucratie céleste“. *L'Homme* 27, Nr. 101 (1987): 35-57.
- Lewis 1999: Lewis, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Li Can 1978: Li Can 李燦. „Boxian caocao zongzu muzang 亳縣曹操宗族墓葬“. *Wenwu* 文物, Nr. 8 (1978): 32-45.
- Li Defang et al 1982: Li Defang 李德方, Song Yutao 宋雲濤, Yu Fuwei 余扶危, Ye Wansong 葉萬松, und Luoyang shi wenwu gongzuodui 洛陽市文物工作隊. „Luoyang xigong donghan bihuamu 洛陽西工東漢壁畫墓“. *Zhongyuan wenwu* 中原文物, Nr. 3 (1982): 18-24.
- Li Feng 2007: Li Feng 李峰. Übersetzt von 徐峰. *Xizhou de miewang: zhongguo zaoqi guojia de dili he zhengzhi weiji* 西周的滅亡: 中國早期國家的地理和政治危機. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2007.
- Li Jiahao 1996: Li Jiahao 李家浩. „Wuzun zong ji qita 毋尊、縱及其他“. *Wenwu* 文物, Nr. 6 (1994): 64-70.
- Li Jianmin 1999: Li Jianmin 李建民. „Contagion and its Consequences: The Problem of Death Pollution in Ancient China“. In Otsuka et al 1999, 201-22.
- Li Jianmin 2001: Li Jianmin 李建民. „Hanshu jiang chong zhuan tongmuren xiaokao 《漢書·江充傳》‘桐木人’小考“. *Zhongguo keji shi zazhi* 中國科技史雜誌, Nr. 4 (2001): 360-62.
- Li Jianmin 2002: Li Jianmin 李建民. „Zhongguo zaoqi shushu tongkao 中國早期數術通考“. In Faguo hanxue 2002, 68-77.
- Li Jianmin 2005: Li Jianmin 李建民. *Shengming shixue: cong yiliao kann zhongguo lishi* 生命史學: 從醫療看中國歷史. Taipei: Sanmin shuju 三民書局, 2005.
- Li Jianmin 2005a: Li Jianmin 李建民. „Mawangdui hanmu boshu yuzang maibaotu jianzheng 馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋証“. Erstveröffentlichung 1994. In Li Jianmin 2005, 207-324.
- Li Jiemin 2005: Li Jiemin 李解民. „Yangzhou yizheng xupu jianshu xinkao 揚州儀征胥浦簡書新考“. In Changsha sanguo wujian 2005, 449-57.
- Li Jinghua 1964: Li Jinghua 李京華, und Henan sheng wenhuaju wenwu gongzuodui 河南省文化局文物工作隊. „Luoyang xihan bihuamu fajue baogao 洛陽西漢壁畫墓發掘報告“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 2 (1964): 107-125/235-242/259-260.
- Li Junming & He Shuangquan 1990: Li Junming 李均明, und He Shuangquan 何雙全. *Sanjian jiandu heji* 散見簡牘合輯. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1990.
- Li Junming 1983: Li Junming 李均明. „Hanjian suojian churufu zhuan yu churu mingji 漢簡所見出入符、傳與出入名籍“. *Wenshi* 文史 19 (1983): 33-35.
- Li Junming 1999: Li Junming 李均明. *Chuxue lu* 初學錄. Taipei: Lantai chubanshe 蘭臺出版社, 1999.
- Li Junming 2002: Li Junming 李均明. „Du ‘Xianggang zhongwen daxue wenwuguan cang jiandu’ oushi 讀〈香港中文大學文物館藏簡牘〉偶識“. In Guwenzi yanjiu 2002, 449-53.
- Li Junming 2002a: Li Junming 李均明. „Hanjian suo fanying de guanjin zhidu 漢簡所反映的關津制度“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 3 (2002): 26-35.

- Li Kaiyuan 2000: Li Kaiyuan 李開元. *Han diguo de jianli yu liu bang jituan: jungong shouyi jieceng yanjiu* 漢帝國的建立與劉邦集團: 軍功受益階層研究. Beijing: Sanlian shudian 三聯書店, 2000.
- Li Ling 1991: Li Ling 李零. „Mawangdui hanmu shenqitu ying shu bibingtu 馬王堆漢墓“神祇圖”應屬辟兵圖“. *Kaogu* 考古, Nr. 10 (1991): 940-42.
- Li Ling 1999: Li Ling 李零. „Qin Yin daobin yuban de yanjiu 秦駟禱病玉版的研究“. *Guoxue yanjiu* 國學研究 6 (1999): 525-48.
- Li Ling 2000: Li Ling 李零. *Zhongguo fangshu xukao* 中國方術續考. Beijing: Dongfang chubanshe 東方出版社, 2000.
- Li Ling 2001: Li Ling 李零. *Zhongguo fangshu kao (xiudingben)* 中國方術考 (修訂本). Beijing: Dongfang chubanshe 東方出版社, 2001.
- Li Ling 2004: Li Ling 李零. *Rushan yu chusai* 入山與出塞. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2004.
- Li Ling 2005: Li Ling 李零. *Shuo gu zhu jin: kaogu faxian yu fugu yishu* 鑠古鑄今: 考古發現和復古藝術. Hong Kong: Zhongwen daxue chubanshe 中文大學出版社, 2005.
- Li Ling 2008: Li Ling 李零. *Jianbo gushu yu xueshu yuanliu* 簡帛古書與學術源流. Beijing: Sanlian shudian 三聯書店, 2008.
- Li Ling 2008a: Li Ling 李零. „Shiri rishu he yeshu: sanzong jianbo wenxian de qubie yu dingming 視日、日書和葉書——三種簡帛文獻的區別與定名“. *Wenwu* 文物, Nr. 12 (2008): 73-80.
- Li Ling 2009: Li Ling 李零. „Zhongguo gudai de muzhu huaxiang: kaogu yishushi biji 中國古代的墓主畫像——考古藝術史筆記“. *Zhongguo lishi wenwu* 中國歷史文物, Nr. 2 (2009): 12-20.
- Li Ling 2011: Li Ling 李零. „Qinjian de dingming yu fenlei 秦簡的定名與分類“. *Jianbo* 簡帛 6 (2011): 1-12.
- Li Ling 2012: Li Ling 李零. „Beida qindu taiyuan you sizhe jianjie 北大秦牘《泰原有死者》簡介“. *Wenwu* 文物, Nr. 6 (2012): 81-84.
- Li Mingxiao 2016: Li Mingxiao 李明曉. „Shanxi xinzhou xiping ernian (173) zhang shujing zhenmuwen jizhu 山西忻州熹平二年 (173) 張叔敬鎮墓文集注“, Erstveröffentlichung am 30. März 2016. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=2508.
- Li Minsheng 1984: Li Minsheng 李敏生. „Xianqin yongqian de lishi gaikuang 先秦用鉛的歷史概況“. *Wenwu* 文物, Nr. 10 (1984): 84-89.
- Li Shougang 1978: Li Shougang 李壽岡. „Yetan diquan de jianbie 也談「地券」的鑒別“. *Wenwu* 文物, Nr. 7 (1978): 79-80.
- Li Song 2000: Li Song 李淞. *Lun handai yishu zhong de xiwangmu tuxiang* 論漢代藝術中的西王母圖像. Changsha: Hunan jiaoyu chubanshe 湖南教育出版社, 2000.
- Li Song 2010: Li Song 李淞. „Zouhui tuxiang: cong liangge handai shili kann dutu de wuqu 走向圖像——從兩個漢代實例看讀圖的誤區“. *Nanjing yishu xueyuan xuebao (meishu yu sheji)* 南京藝術學院學報(美術與設計), Nr. 5 (2010): 14-21.
- Li Song 2012: Li Song 李淞. *Zhongguo daojiao meishushi di yi jian* 中國道教美術史·第一卷 [A History of Chinese Daoist art Vol. 1]. Changsha: Hunan meishu chubanshe 湖南美術出版社, 2012.
- Li Tao 1939: Li Tao 李濤. „Zhongguo jiehebing shi 中國結核病史“. *Zhonghua yixue zazhi* 中華醫學雜誌 25, Nr. 12 (1939): 1047-55.
- Li Tianhong 2004: Li Tianhong 2004 李天虹. „Hanjian zhiji kaobian: du zhangjiashan jinguanlü zhaji 漢簡“致籍”考辨: 讀張家山〈津關律〉劄記“. *Wenshi* 文史, Nr. 2 (2004): 33-37.

- Li Xinxin 2014: Li Xinxin 李欣欣. „Lianghan wuweijin shiqi moshu wenzi de zhengli yu jishi: yi qiangbi tiji deng cailiao wei zhongxin 兩漢吳魏晉時期墨書文字的整理與集釋——以牆壁題記等材料為中心“. Master thesis, Jilin University 吉林大學, 2014.
- Li Xueqin 1978: Li Xueqin 李學勤. „Tan zhangye duwei qixin 談“張掖都尉榮信““. *Wenwu* 文物, Nr. 1 (1978): 42-43.
- Li Xueqin 1990: Li Xueqin 李學勤. „Fangmatan jian zhong de zhiguai gushi 放馬灘簡中的志怪故事“. *Wenwu* 文物, Nr. 4 (1990): 43-47.
- Li Xueqin 2007: Li Xueqin 李學勤. *Dongzhou yu qinhan wenming* 東周與秦代文明. Shanghai: Shiji chuban jituan 世紀出版集團, 2007.
- Li Zebin 1991: Li Zebin 李則斌, Yangzhou bowuguan 揚州博物館, und Hanjiang xian tushuguan 邗江縣圖書館. „Jiangsu hanjiang xian yangshou xiang baonü dun xinmang mu 江蘇邗江縣楊壽鄉寶女墩新莽墓“. *Wenwu* 文物, Nr. 10 (1991): 39-61/104.
- Li Zhaoyang 2012: Li Zhaoyang 李朝陽. „Xianyang shi dongjiao chutu donghan zhenmuping 咸陽市東郊出土東漢鎮墓瓶“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 1 (2012): 48-51.
- Li Zhenhong 1981: Li Zhenhong 李振宏. „Lianghan dijia chutan 兩漢地價初探“. *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, Nr. 2 (1981): 37-47.
- Li Zhenhong 1990: Li Zhenhong 李振宏. „Lianghan dijia bulun 兩漢地價補論“. *Shixue yuekan* 史學月刊, Nr. 3 (1990): 19-23/93.
- Lian Shaoming 1995: Lian Shaoming 連劭名. „Kaogu faxian yu zaoqi daofu 考古發現與早期道符“. *Kaogu* 考古, Nr. 12 (1995): 1125-30.
- Lian Shaoming 1996: Lian Shaoming 連劭名. „Donghan jianchu sinian wudao quanshu yu gudai de cezhu 東漢建初四年巫禱券書與古代的冊祝“. *Chuantong wenhua yu xiandaihua* 傳統文化與現代化, Nr. 6 (1996): 28-33.
- Lian Shaoming 1998: Lian Shaoming 連劭名. „Hanjin jiechuwen yu daoia fangshu 漢晉解除文與道家方術“. *Huaxia kaogu* 華夏考古, Nr. 4 (1998): 75-86.
- Liang Yong 2010: Liang Yong 梁勇. „Shilun dajiang gongsikong 試論“大匠宮司空““. *Xuzhou shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 徐州師範大學學報(哲學社會科學版), Nr. 1 (2010): 69-73.
- Liang Yong 2011: Liang Yong 梁勇. „Jiangsu hanjiang huchang wuhao hanmu mudu tongyin ji xiangguan wenti zai kao 江蘇邗江胡場五號漢墓木牘、銅印及相關問題再考“. *Dongnan wenhua* 東南文化, Nr. 2 (2011): 55-59.
- Liangge shijie de paihuai 2016: Beijing daxue zhongguo kaoguxue yanjiu zhongxin 北京大學中國考古學研究中心, Hrsg. *Liangge shijie de paihuai: zhonggu shiji sangzang guannian fengsu yu liyi zhidu xueshu yantaohui lunwenji* 兩個世界的徘徊——中古時期喪葬觀念風俗與禮儀制度學術研討會論文集. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 2016.
- Lianghan ji 2002: Xun Yue 荀悅, Yuan Hong 袁宏. Zhang Lie 張烈, Hrsg. *Lianghan ji* 兩漢紀. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2002.
- Lin Bo & Li Deren 1989: Lin Bo 林泊, und Li Deren 李德仁. „Lintong faxian han chuping yuannian mu 臨潼發現漢初平元年墓“. *Wenbo* 文博, Nr. 1 (1989): 37-41/97.
- Lin Fu-shih 1988: Lin Fu-shih 林富士. *Handai de wuzhe* 漢代的巫者. Xinbei: Daoxiang chubanshe 稻鄉出版社, 1988.
- Lin Fu-shih 1995: Lin Fu-shih 林富士. „Donghan wanqi de jiyi yu zongjiao 東漢晚期的疾疫與宗教“. *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 [Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica], 66, Nr. 3 (1995): 695-745.
- Lin Fu-shih 2010: Lin Fu-shih 林富士. *Zhongguoshi xinlun: zongjiaoshi fence* 中國史新論：宗教史分冊. Taipei: Lianjing chuban sheye gongsi 聯經出版事業公司, 2010.

Anhang

- Lin Jianming 1982: Lin Jianming 林劍鳴. „Lun handai ‚nubi‘ bushi nuli 論漢代“奴婢”不是奴隸“. *Xueshu yuekan* 學術月刊, Nr. 3 (1982): 75-79.
- Lin Yi-der 2010: Lin Yi-der 林益德. „Review on Miranda Brown, The Politics of Mourning in Early China 評介 Miranda Brown, The Politics of Mourning in Early “. *Taiwan shida lishi xuebao* 臺灣師大歷史學報 44 (2010): 295-308.
- Lishi lixu 1985: Hong Kuo 洪適. *Lishi lixu* 隸釋・隸續. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1985.
- Little 1992: Little, Daniel. *Understanding Peasant China: Case Studies in the Philosophy of Social Science*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Liu Chenggan 1933: Liu Chenggan 劉承幹. *Xigulou jinshi cuibian* 希古樓金石萃編. Auflage 1933. In *Shike shiliao xinbian 1977-2006*, 1:5, 3787-3946.
- Liu Daiyun 1989: Liu Daiyun 劉呆運, und Shaanxi sheng kaogusuo peihe jijian kaogudui 陝西省考古所配合基建考古隊. „Shaanxi chang’an xian 206 jijian gongdi hanjin mu qingli jianbao 陝西長安縣206基建工地漢晉墓清理簡報“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 5 (1989): 38-47.
- Liu Fude 2008: Liu Fude 劉夫德. „Mingjing de tuxiang yu wenzi 銘旌的圖像與文字“. *Wenbo* 文博, Nr. 4 (2008): 12-25.
- Liu Guosheng 1997: Liu Guosheng 劉國勝. „Yunmeng longgang jiandu kaoshi buzheng jiqi xiang-guan wenti de tantao 雲夢龍崗簡牘考釋補正及其相關問題的探討“. *Jiangnan kaogu* 江漢考古, Nr. 1 (1997): 62-69.
- Liu Guosheng 2002: Liu Guosheng 劉國勝. „Gaotai handu andu biejie 高臺漢牘“安都”別解“. *Gu wenzi yanjiu* 古文字研究 24 (2002): 444-48.
- Liu Guosheng 2008: Liu Guosheng 劉國勝. „Jiangling maojiayuan yihao hanmu gaodishu du buyi 江陵毛家園一號漢墓《告地書》牘補議“, Erstveröffentlichung am 27. Oktober 2008. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=890.
- Liu Guosheng 2009: Liu Guosheng 劉國勝. „Xiejiaqiao yihao hanmu gaodishu du de chubu kaocha 謝家橋一號漢墓《告地書》牘的初步考察“. *Jiangnan kaogu* 江漢考古, Nr. 3 (2009): 120-22.
- Liu Guosheng 2011: Liu Guosheng 劉國勝. „Du xihan sangzang wenshu zhaji 讀西漢喪葬文書劄記“. *Jiangnan kaogu* 江漢考古, Nr. 3 (2011): 116-19.
- Liu Hsin-ning 2007: Liu Hsin-ning 劉欣寧. „Liye huji jiandu yu ‚xiaoshangzao‘ zaitan 里耶戶籍簡牘與“小上造”再探“, Erstveröffentlichung am 20. November 2007. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=751.
- Liu Jinhua 2008: Liu Jinhua 劉金華. „Handai wujia kao (er): yi hanjian wei zhongxin 漢代物價考(二)——以漢簡為中心“. *Wenbo* 文博, Nr. 2 (2008): 27-33.
- Liu Lexian 1993: Liu Lexian 劉樂賢. „Shuihudi qinjian rishu jiejiupian yanjiu 睡虎地秦簡日書《詁答篇》研究“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 4 (1993): 435-54.
- Liu Lexian 1994: Liu Lexian 劉樂賢. *Shuihudi qinjian rishu yanjiu* 睡虎地秦簡日書研究 [*Research on the Daybook written on Qin Bamboo Slips from Shuihudi*]. Taipei: Wenjin chubanshe 文津出版社, 1994.
- Liu Lexian 2001: Liu Lexian 劉樂賢. „Du xianggang zhongwen daxue wenwuguan cang jiandu 讀香港中文大學文物館藏簡牘“. *Jiangnan kaogu* 江漢考古, Nr. 4 (2001): 60-64.
- Liu Lexian 2002: Liu Lexian 劉樂賢. *Jianbo shushu wenxian tanlun* 簡帛數術文獻探論. Wuhan 武漢: Hubei jiaoyu chubanshe 湖北教育出版社, 2002.
- Liu Lexian 2006: Liu Lexian 劉樂賢. „Donghan xuning jian bushi 東漢“序寧”簡補釋“. *Huaxue* 華學 8 (2006): 190-95.
- Liu Lexian 2007: Liu Lexian 劉樂賢. „Du kongjiapo hanmu gaodishu zhaji 讀孔家坡漢墓《告地書》劄記“, Erstveröffentlichung am 14. April 2007. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=547.

- Liu Lexian 2008: Liu Lexian 劉樂賢. „Xuanquan hanjian zhong de jianchu zhan shi canwen 懸泉漢簡中的建除占“失”殘文“. *Wenwu* 文物, Nr. 12 (2008): 81-85.
- Liu Lexian 2010: Liu Lexian 劉樂賢. *Zhanguo qinhan jianbo congkao* 戰國秦漢簡帛叢考. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2010.
- Liu Lexian 2011: Liu Lexian 劉樂賢. „Shengsi yilu geyou chengguo: du luotuocheng chutu de yijian minghun wenshu “生死異路，各有城郭”——讀駱駝城出土的一件冥婚文書“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 6 (2011): 86-98.
- Liu Qin et al 2007: Liu Qin 劉勤, Guo Fei 郭菲, und Ma Zhaowu 馬照武. „Jiangsu yizheng liuji lianying xihan mu chutu zhanbu qipan 江蘇儀征劉集聯營西漢墓出土占卜漆盤“. *Dongnan wenhua* 東南文化, Nr. 6 (2007): 19-22/97.
- Liu Tseng-kuei 1985: Liu Tseng-kuei 劉增貴. „Cong beike shiliao lun hanmo shizu 從碑刻史料論漢末士族“. In *Zhongguo shi xinlun* 1985, 321-70.
- Liu Tseng-kuei 2007: Liu Tseng-kuei 劉增貴. „Jinji: qinhan xinyang de yige cemian 禁忌——秦漢信仰的一個側面“. *Xin shixue* 新史學 18, Nr. 4 (2007): 1-70.
- Liu Tseng-kuei 2007a: Liu Tseng-kuei 劉增貴. „Shuihudi qinjian rishu tuji pian shushu kaoshi 睡虎地秦簡《日書》〈土忌〉篇數術考釋“. *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊 [*Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*] 78, Nr. 4 (2007): 671-704.
- Liu Tseng-kuei 2009: Liu Tseng-kuei 劉增貴. „Taboos: An Aspect of Beliefs in the Qin and Han“. In Lagerwey & Kalinowski 2009, 881-948.
- Liu Weipeng: Liu Weipeng 劉衛鵬. „Wufang zhenmu kao 五方鎮墓考“, unveröffentlichter Aufsatz.
- Liu Weipeng & Cheng Yi 2008: Liu Weipeng 劉衛鵬, und Cheng Yi 程義. „Hanjin muzang zhong suizang taoping neichengwu de chubu yanjiu 漢晉墓葬中隨葬陶瓶內盛物的初步研究“. *Jianghan kaogu* 江漢考古, Nr. 3 (2008): 78-85.
- Liu Weipeng & Li Zhaoyang 2004: Liu Weipeng 劉衛鵬, und Li Zhaoyang 李朝陽. „Xianyang yaodian chutu de donghan zhushu taoping 咸陽窯店出土的東漢朱書陶瓶“. *Wenwu* 文物, Nr. 2 (2004): 86-87.
- Liu Weipeng & Zhao Xuyang 2000: Liu Weipeng 劉衛鵬, Zhao Xuyang 趙旭陽, und Xianyang shi wenwu kaogu yanjiusuo 咸陽市文物考古研究所. „Xianyang jiaoyu xueyuan hanmu qingli jianbao 咸陽教育學院漢墓清理簡報“. In *Wenwu kaogu lunji* 2000, 227-34.
- Liu Weipeng 2000: Liu Weipeng 劉衛鵬. „Han yongping sannian zhushu taoping kaoshi 漢永平三年朱書陶瓶考釋“. In *Wenwu kaogu lunji* 2000, 164-69.
- Liu Weipeng 2001: Liu Weipeng 劉衛鵬. „Wushi zhenmu shuo 五石鎮墓說“. *Wenbo* 文博, Nr. 1 (2001): 24-29.
- Liu Weipeng 2009: Liu Weipeng 劉衛鵬. „Shanxi gaoling chutu de donghan jianhe sannian zhushu taoping 陝西高陵出土的東漢建和三年朱書陶瓶“. *Wenwu* 文物, Nr. 12 (2009): 82-86.
- Liu Xinfang 1997: Liu Xinfang 劉信芳. „Guanyu yunmeng longgang qindu shaxian de diwang wenti 關於雲夢龍崗秦牘“沙羨”的地望問題“. *Wenwu* 文物, Nr. 11 (1997): 76-77.
- Liu Yi 2005: Liu Yi 劉屹. *Jingtian yu chongdao: zhonggu jingjiao daojiao xingcheng de sixiangshi beijing* 敬天與崇道：中古經教道形成的思想史背景. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2005.
- Liu Yi 2016: Liu Yi 劉屹. „Zhenmu de xinyang chuantong yu zongjiao qinghuai “鎮墓”的信仰傳統與宗教情懷“. In *Liangge shijie de paihuai* 2016, 331-45.
- Liu Zhao 2003: Liu Zhao 劉釗. „Jiangsu gaoyou shaojiagou handai yizhi chutu mujian shenming kaoshi 江蘇高郵邵家溝漢代遺址出土木簡神名考釋“. *Dongnan wenhua* 東南文化, Nr. 1 (2003): 69-70.

- Liu Zhao 2004: Liu Zhao 劉釗. *Chutu jianbo wenzi congkao* 出土簡帛文字叢考. Taipei: Taiwan guji chuban youxian gongsi 台灣古籍出版有限公司, 2004.
- Liu Zhaorui 1991: Liu Zhaorui 劉昭瑞. „Tan kaogu faxian de daojiao jiezhuwen 談考古發現的道教解注文“. *Dunhuang* 敦煌研究, Nr. 4 (1991): 51-57.
- Liu Zhaorui 1992: Liu Zhaorui 劉昭瑞. „Taiping jing yu kaogu faxian de donghan zhenmuwen 《太平經》與考古發現的東漢鎮墓文“. *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, Nr. 4 (1992): 111-19.
- Liu Zhaorui 1993: Liu Zhaorui 劉昭瑞. „Guanyu tulufan chutu suizang yiwushu de jige wenti 關於吐魯番出土隨葬衣物疏的幾個問題“. *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, Nr. 3 (1993): 64-72.
- Liu Zhaorui 1995: Liu Zhaorui 劉昭瑞. „Chengfu shuo yuanqi lun “承負說”緣起論“. In *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, Nr. 04 (1995): 100-107.
- Liu Zhaorui 1996: Liu Zhaorui 劉昭瑞. „Lun huangshen yuezhang: jiantan huangjin kouhao de yiyi ji xiangguan wenti 論“黃神越章”——兼談黃巾口號的意義及相關問題“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 1 (1996): 125-32.
- Liu Zhaorui 2001: Liu Zhaorui 劉昭瑞. „Kaogu faxian yu minsuxue faxian er san shi 考古發現與民俗學研究二三事“. *Zhongshan daxue xuebao (shehui kexue ban)* 中山大學學報(社會科學版), Nr. 3 (2001): 122-29.
- Liu Zhaorui 2001a: Liu Zhaorui 劉昭瑞. *Hanwei shike wenzi xinian* 漢魏石刻文字繫年. Taipei: Xin wenfeng chuban gongsi 新文豐出版公司, 2001.
- Liu Zhaorui 2002: Liu Zhaorui 劉昭瑞. „Andu cheng yu wuyi jun 安都丞與武夷君“. *Wenshi* 文史 59 (2002): 51-59.
- Liu Zhaorui 2002b: Liu Zhaorui 劉昭瑞. „Ji liangjian chutu de xingyu mudu 記兩件出土的刑獄木牘“. *Gu wenzi yanjiu* 古文字研究 24 (2002): 440-443.
- Liu Zhaorui 2007: Liu Zhaorui 劉昭瑞. *Kaogu faxian yu zaoqi daojiao yanjiu* 考古發現與早期道教研究. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2007.
- Liu Zunzhi & Liang Yong 2003: Liu Zunzhi 劉尊志, und Liang Yong 梁勇. „Xuzhou chutu mifu fengni de fengjian fangfa qianxi 徐州出土“祕府”封泥的封緘方法淺析“. *Huaxia kaogu* 華夏考古, Nr. 3 (2003): 96-97/108.
- Liusha zhuijian 1993: Luo Zhenyu 羅振玉, und Wang Guowei 王國維. *Liusha zhuijian* 流沙墜簡. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1993.
- Lockhart & Trần 2011: Lockhart, Bruce McFarland, und Kỳ Phương Trần. *The Cham of Vietnam: History, Society, and Art*. Singapore: NUS Press, 2011.
- Loewe 1967: Loewe, Michael. *Records of Han Administration*. 2 Bände. London: Cambridge University Press, 1967.
- Loewe 1974: Loewe, Michael. *Crisis and Conflict in Han China: 104 BC to AD 9*. London: Allen & Unwin, 1974.
- Loewe 1979: Loewe, Michael. *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*. London: Allen & Unwin, 1979.
- Loewe 2000: Loewe, Michael. *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods 221 BC - AD 24*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.
- Lü Jian & Geng Jianjun 2010: Lü Jian 呂健, Geng Jianjun 耿建軍, und Xuzhou bowuguan 徐州博物館. „Jiangsu xuzhou heitoushan xihan liu shen mu fajue jianbao 江蘇徐州黑頭山西漢劉慎墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 11 (2010): 17-41.
- Lü Simian 1983: Lü Simian 呂思勉. *Qinhan shi* 秦漢史. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1983.
- Lu Xiqi 2006: Lu Xiqi 魯西奇. „Handai maidiquan de shizhi yuanyuan yu yiyi 漢代買地券的實質、淵源與意義“. *Zhongguoshi yanjiu* 中國史研究, Nr. 1 (2006): 47-68.

- Lu Xiqi 2014: Lu Xiqi 魯西奇. *Zhongguo gudai maidiquan yanjiu* 中國古代買地券研究. Xiamen: Xiamen daxue chubanshe 廈門大學出版社, 2014.
- Lu Xixing 2003: Lu Xixing 陸錫興. „Songdai yongchu hanjian de zhengli he yanjiu 宋代永初漢簡的整理和研究“. *Nanchang daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)* 南昌大學學報(人文社會科學版), Nr. 4 (2003): 72-77.
- Lu Xixing 2012: Lu Xixing 陸錫興. „Kaogu faxian de taogeng yu taoren 考古發現的桃梗與桃人“. *Kaogu* 考古, Nr. 12 (2012): 78-85.
- Lu Xixing 2013: Lu Xixing 陸錫興. „Cong chutu wenwu kan shuowen shushu 從出土文物看《說文》爻書“. *Minsu dianji wenzi yanjiu* 民俗典籍文字研究, Nr. 1 (2013): 89-98.
- Lu Yun 1986: Lu Yun 盧雲. „Lun wenhua de chuanbo yu wenhua quyue de bianqian 論文化的傳播與文化區域的變遷“. *Fudan xuebao (shehui kexue ban)* 復旦學報(社會科學版), Nr. 03 (1986): 11-18.
- Lu Yun 1991: Lu Yun 盧雲. *Han jin wenhua dili* 漢晉文化地理. Xi'an: Shaanxi renmin jiaoyu chubanshe 陝西人民教育出版社, 1991.
- Lu Zengxiang 1925: Lu Zengxiang 陸增祥. „Baqiongshi jinshi buzheng 八瓊室金石補正“. Vorwort 1925. In *Shike shiliao xinbian 1977-2006*, 1:6-8, 3947-6130.
- Lü Zhifeng 2007: Lü Zhifeng 呂志峰. „Donghan xiping ernian zhang shujing wafou kaoshi 東漢熹平二年張叔敬瓦缶考釋“. *Zhongwen zixue zhidao* 中文自學指導, Nr. 2 (2007): 19-23.
- Lü Zhifeng 2013: Lü Zhifeng 呂志峰. „Jiangsu xuyi dongyang hanmu zhudao ciling kaoshi 江蘇盱眙東陽漢墓祝禱辭令考釋“. *Zhongguo wenzi yanjiu* 中國文字研究 17 (2013): 108-10.
- Lunheng jiaoshi 1990: Wang Chong 王充. Kommentiert von Huang Hui 黃暉. *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1990.
- Lunyu jishi 1990: Cheng Shude 程樹德. Cheng Junying 程俊英, und Jiang Jianyuan 蔣見元, Hrsg. *Lunyu jishi* 論語集釋. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1990.
- Luo Erhu 2007: Luo Erhu 羅二虎. „Donghan huaxiang zhong suojian de zaoqi minjian daojiao 東漢畫像中所見的早期民間道教“. *Wenyi yanjiu* 文藝研究, Nr. 2 (2007): 121-29.
- Luo Fuyi 1960: Luo Fuyi 羅福頤. „Xiang Ta jun shicitang tizi jieshi 鄉他君石祠堂題字解釋“. *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, Nr. 2 (1960): 178-81.
- Luo Fuyi 1978: Luo Fuyi 羅福頤. *Hanyin wenzi zheng* 漢印文字征. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1978.
- Luo Fuyi 1981: Luo Fuyi 羅福頤. *Gu xiyin gailun* 古璽印概論. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1981.
- Luo Fuyi 1987: Luo Fuyi 羅福頤. *Qinhan nanbeichao guanyin zhengcun* 秦漢南北朝官印征存. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1987.
- Luo Shi-jie 2008: Luo Shi-jie 羅仕傑. „Juyan hanjian jiaqu saibu sui houzhang houshi renming zhengli ji renqi fuyuan 居延漢簡甲渠塞部燧候長、候史人名整理及任期復原“. *Zhishan* 止善, Nr. 4 (2008): 175-201.
- Luo Xuetao xiansheng quanji 1968-1977: Luo Zhenyu 羅振玉. *Luo Xuetao xiansheng quanji* 羅雪堂先生全集. 7 Serien, 140 Bände, Taipei: Wenhua chubanshe 文華出版公司 und Datong shuju 大通書局, 1968-1977.
- Luo Zhenyu 1886: Luo Zhenyu 羅振玉. „Bu huanyu fangbei lu kanwu 補寰宇訪碑錄刊誤“. Vorwort 1886. In *Shike shiliao xinbian 1977-2006*, 1:27, 20271-84.
- Luo Zhenyu 1914: Luo Zhenyu 羅振玉. *Haoli yizhen* 蒿里遺珍. Holzdruck. Vorwort 1914.
- Luo Zhenyu 1915: Luo Zhenyu 羅振玉. „Mangluo zhongmu yiwen xubian 芒洛塚墓遺文續編“. Vorwort 1915. In *Shike shiliao xinbian 1977-2006*, 1:19, 14055-106.

Anhang

- Luo Zhenyu 1916: Luo Zhenyu 羅振玉. Gu mingqi tulu 古明器圖錄. Vorwort 1916. In Luo Xuetao xiansheng quanji 1968-1977, 2:6, 2413-2556.
- Luo Zhenyu 1918: Luo Zhenyu 羅振玉. *Diquan zhengcun* 地券徵存. Vorwort 1918. In Luo Xuetao xiansheng quanji 1968-1977, 5:3, 1299-1309.
- Luo Zhenyu 1929: Luo Zhenyu 羅振玉. „Gu qiwu shi xiaolu 古器物識小錄“. Vorwort 1929. In Luo Xuetao xiansheng quanji 1968-1977, 1:7, 2839-88.
- Luo Zhenyu 1930: Luo Zhenyu 羅振玉. „Zhensong tang jigū yiwēn 貞松堂集古遺文“. Vorwort 1930. In Luo Xuetao xiansheng quanji 1968-1977, 1:13, 5167-5290.
- Luoyang shaogou hanmu 1959: Luoyang qu kaogu fajuedui 洛陽區考古發掘隊, und Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所. *Luoyang shaogou hanmu* 洛陽燒溝漢墓. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 1959.
- Luoyang xingtu mudi 1972: Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo luoyang gongzuodui 中國科學院考古研究所洛陽工作隊. „Donghan luoyang nanjiao de xingtu mudi 東漢洛陽城南郊的刑徒墓地“. *Kaogu* 考古, Nr. 4 (1972): 2-19/68-69.
- Luoyang zhongzhoulu 1959: Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所. *Luoyang zhongzhoulu: xigongduan* 洛陽中州路: 西工段. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 1959.
- Ma Boying 1991: Ma Boying 馬伯英. „Zhongguo gudai zhuyao chuanranbing bianyi 中國古代主要傳染病辨異“. *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究, Nr. 3 (1991): 280-87.
- Ma Heng 1958: Ma Heng 馬衡. „Handai wulu chong mu chutu de cixiu canpian 漢代五鹿充墓出土的刺繡殘片“. *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, Nr. 11 (1958): 68-71.
- Ma Jian 1981: Ma Jian 馬儉. „Baoji shi chancechang hanmu: jiantan M1 chutu de xingkaiti zhushu taoping 寶雞市鐘車廠漢墓——兼談M1出土的行楷體朱書陶瓶“. *Wenwu* 文物, Nr. 3 (1981): 46-52.
- Ma Jingqing 1935-1949: Ma Jingqing 馬鏡清. *Han Zhang Shujing biyang wapen wen* 漢張叔敬避央瓦盆文. privat gedruckt, 1935.
- Ma Yi 2004: Ma Yi 馬怡. „Zaonang yu hanjian suojian zao weishu 皂囊與漢簡所見皂緯書“. *Wenshi* 文史, Nr. 4 (2004): 37-47.
- Ma Yi 2006: Ma Yi 馬怡. „Handai de jishi qi ji xiangguan wenti 漢代的計時器及相關問題“. *Zhongguoshi yanjiu* 中國史研究, Nr. 3 (2006): 17-36.
- Ma Yi 2011: Ma Yi 馬怡. „Wuwei hanmu zhi zhao: muzang fanwu de mingcheng tezheng yu yange 武威漢墓之旄——墓葬幡物的名稱、特徵與沿革“. *Zhongguoshi yanjiu* 中國史研究, Nr. 4 (2011): 61-82.
- Ma Yi 2013: Ma Yi 馬怡. „Handai de mabu ji xiangguan wenti tantao 漢代的麻布及相關問題探討“. In Hsing & Liu 2013, 171-240.
- Ma Yong 1973: Ma Yong 馬雍. „Lun changsha mawangdui yihao hanmu chutu bohua de mingcheng he zuoyong 論長沙馬王堆一號漢墓出土帛畫的名稱和作用“. *Kaogu* 考古, Nr. 2 (1973): 118-25.
- Makio Ryokai hakase shoju 1984: Makio Ryōkai Hakase Shōju Kinen Ronshū Kankōkai 牧尾良海博士頌壽記念論集刊行會. *Chūgoku no Shūkyō, Shisō to Kagaku: Makio Ryōkai Hakase Shōju Kinen Ronshū* 中國の宗教・思想と科學: 牧尾良海博士頌壽記念論集. Tokyo: Kokusho Kankōkai 國書刊行會, 1984.
- Mancheng hanmu 1980: Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所, und Hebei sheng wenwu guanlichu 河北省文物管理處. *Mancheng hanmu fajue baogao* 滿城漢墓發掘報告. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1980.

- Maran 2009: Maran, Joseph, Hrsg. *Constructing Power: Architecture, Ideology and Social Practice = Konstruktion Der Macht: Architektur, Ideologie Und Soziales Handeln*. Hamburg: LIT Verlag, 2009.
- Meier et al 2015: Meier, Thomas, Michael R. Ott, und Rebecca Sauer, Hrsg. *Materiale Textkulturen: Konzepte, Materialien, Praktiken*. Berlin; München [u.a.]: De Gruyter, 2015.
- Meng Naichang & Meng Qingxuan 1993: Meng Naichang 孟乃昌, und Meng Qingxuan 孟慶軒. *Wangu danjing wang: zhoyi cantongqi sanshi si jia zhushi jicui* 萬古丹經王:《周易參同契》三十四家注釋集萃. Beijing: Huaxia chubanshe 華夏出版社, 1993.
- Meng Zhaolin 1959: Meng Zhaolin 孟昭林. „Wuji zhenshi zhu mu de faxian jiqi youguan wenti 無極甄氏諸墓的發現及其有關問題“. *Wenwu* 文物, Nr. 1 (1959): 44-46.
- Mikami 1965: Mikami Yoshio 三上義夫, und Lin Ketang 林科棠. *Zhongguo suanxue zhi tese* 中國算學之特色. Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan 臺灣商務印書館, 1965.
- Momiyama 1998: Momiyama Akira 初山明. Übersetzt von Hu Pingsheng 胡平生. „Kechi jiandu chuban: hanjian xingtai lun 刻齒簡牘初探——漢簡形態論“. In Jianbo yanjiu yicong di er ji 1998, 147-77.
- Momiyama 2015: Momiyama Akira 初山明. *Shin kan shutsudo moji shiryō no kenkyū: keitai seido shakai* 秦漢出土文字史料の研究: 形態・制度・社會. Tokyo: Sōbunsha 創文社, 2015.
- Nagata 1994: Nagata Hidemasa 永田英正, Hrsg. *Kandai sekkoku shūsei. zuhan shakubun hen* 漢代石刻集成・圖版・釋文篇 [A Collection of Stone Inscriptions of the Han Dynasty]. Kyoto: Dōhōsha Shuppan 同朋舎出版, 1994.
- Nakamura 1927: Nakamura Fusetsu 中村不折. *Uiki shutsudo bokuhō shohō genryū kō: Kōkotei Nakamura Fusetsu zō narabini cho* 禹域出土墨寶書法源流考——孔固亭中邨不折藏並著. Tokyo: Seitō Shobō 西東書房, 1927.
- Nakamura 2003: Nakamura Fusetsu 中村不折. Übersetzt von Li Defan 李德範. *Yuyu chutu mobao shufa yuanliukao* 禹域出土墨寶書法源流考. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2003.
- Needham 1976: Needham, Joseph, Ho Ping-yū, und Lu Gwei-djen. *Science and Civilisation in China, Vol. 5: Chemistry and Chemical Technology, Part 3: Spagyric Discovery and Invention: Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Needham 1978: Needham, Joseph 李約瑟. Übersetzt von Zhongguo kexue jishushi fanyi xiaozu 《中國科學技術史》翻譯小組. *Zhongguo kexue jishushi di sanjuan shuxue* 中國科學技術史・第三卷・數學. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 1978.
- Nickel 2011: Nickel, Lukas. *Gräber der Han-Zeit in Luoyang*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011.
- Nickerson 1996: Nickerson, Peter Samuel. „Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China“. Diss., University of California, Berkeley, 1996.
- Nickerson 1997: Nickerson, Peter. „Introduction to and Translation of ‚The Great Petition for Sepulchral Plaints““. In Bokenkamp & Nickerson 1997, 230-74.
- Nienhauser 1978: Nienhauser, William H., Jr. „Once Again, the Authorship of the Hsi-ching tsa-chi 西京雜記 (Miscellanies of the Western Capital)“. *Journal of the American Oriental Society* 98 (1978): 219-36.
- Niida 1938: Niida Noboru 仁井田 陞. „Kangi rikuchō no tochi baibai monjo 漢魏六朝の土地賣買文書“. *Tōhō Gakuhō* 東方學報 (東京), Nr. 8 (1938): 33-101.
- Niida 1960: Niida Noboru 仁井田陞. *Chūgoku hōseishi kenkyū: Tochiō, Torihikihō* 中國法制史研究: 土地法・取引法 [A Study of Chinese Legal History: Law of Land and Law of Transactions]. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai 東京大學出版會, 1960.

Anhang

- Niida 2011: Niida Noboru 仁井田陞. Übersetzt von 牟發松. *Zhongguo fazhi shi* 中國法制史. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2011.
- Ning Ke 1980: Ning Ke 寧可. „Handai de she 漢代的社“. *Wenshi* 文史 9 (1980): 7-13.
- Ning Ke 1999: Ning Ke 寧可. *Ning Ke shixue lunji* 寧可史學論集. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 1999.
- Nishijima 2004: Nishijima Sadao 西嶋定生. Übersetzt von 武尚清. *Zhongguo gudai diguo de xingcheng yu jiegou: ershideng juezhi yanjiu* 中國古代帝國的形與結構: 二十等爵制研究. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2004.
- Nylan & Loewe 2010: Nylan, Michael, und Michael Loewe, Hrsg. *China's Early Empires: A Re-Appraisal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Nylan & Vankeerberghen 2015: Nylan, Michael, und Griet Vankeerberghen. *Chang'an 26 BCE: An Augustan Age in China*. Seattle: University of Washington Press, 2015.
- Nylan 2001: Nylan, Michael. *The Five "Confucian" Classics*. New Haven [u.a.]: Yale University Press, 2001.
- Nylan 2005: Nylan, Michael. „Toward an Archaeology of Writing“. In Kern 2005, *Text and Ritual in Early China*, 3-49.
- Oba 1982: Oba Osamu 大庭脩. *Shin Kan hōseishi no kenkyū* 秦漢法制史の研究. Tokyo: Sōbunsha 創文社, 1982.
- Oba 1992: Oba Osamu 大庭脩. *Kankan kenkyū* 漢簡研究. Kyoto: Dōhōsha Shuppan 同朋舎, 1992.
- Oba 2001: Oba Osamu 大庭脩. Übersetzt von Xu Shihong 徐世虹. *Hanjian yanjiu* 漢簡研究. Guilin: Guangxi shifan daxue chubanshe 廣西師範大學出版社, 2001.
- Olberding & Ivanhoe 2011: Olberding, Amy, und Philip J. Ivanhoe. *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Albany: State University of New York Press, 2011.
- Otsuka et al 1999: Otsuka, Yasuo, Shizu Sakai, und Shigehisa Kuriyama, Hrsg. *Medicine and the History of the Body: Proceedings of the 20th, 21st and 22nd International Symposium on the Comparative History of Medicine, East and West*. Tokyo: Ishiyaku EuroAmerica, 1999.
- Ouyang Moyi 2008: Ouyang moyi 歐陽摩一. „Lun han huaxiangshi wenzi bangti he tiji 論漢畫像石文字榜題和題記“. *Wenwu yanjiu* 文物研究, Nr. 1 (2008): 61-65.
- Pankenier 2013: Pankenier, David W. *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Peng Hao et al 2007: Peng Hao 彭浩, Chen Wei 陳偉, und Kudō Motoo 工藤元男. *Ernian lüling yu zouyanshu: zhangjiashan er si qi hao hanmu chutu falü wenxian shidu* 二年律令與奏讞書: 張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2007.
- Pirazzoli-t'Serstevens 2009: Pirazzoli-t'Serstevens, Michèle. „Death and the Dead“. In Lagerwey & Kalinowski 2009, Vol. 2, 949-1026.
- Poo Mu-chou 1993: Poo Mu-chou 蒲慕州. *Muzang yu shengsi: zhongguo gudai zongjiao zhi xingsi* 墓葬與生死: 中國古代宗教之省思. Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi 聯經出版事業公司, 1993.
- Poo Mu-chou 1998: Poo, Mu-chou. *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Poo Mu-chou 2007: Poo Mu-chou 蒲慕州. *Zhuixun yiji zhi fu* 追尋一己之福. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2007.

- Poo Mu-chou 2009: Poo, Mu-Chou. „Ritual and Ritual Texts in Early China“. In Lagerwey & Kalinowski 2009, Vol. 1, 281-314.
- Poo Mu-chou 2013: Poo Mu-chou 蒲慕州. „Handai zhi xinyang xianxiang yu xinfu zhi zhuiqiu 漢代之信仰、想像、與幸福之追求“. In Hsing & Liu 2013, 299-323.
- Prüch & Kieser 2006: Prüch, Margarete, und Annette Kieser. *Tradition und Wandel: Untersuchungen zu Gräberfeldern der westlichen Han-Zeit (206 v. Chr. - 9 n. Chr.)*. Wiesbaden: Reichert, 2006.
- Qi Dongfang 2006: Qi Dongfang 齊東方. „Fuzang mu yu gudai jiating 祔葬墓與古代家庭“. *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, Nr. 5 (2006): 26-51.
- Qi Dongfang 2015: Qi Dongfang 齊東方. „Zhongguo gudai sangzang zhong de jinzhi 中國古代喪葬中的晉制“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 3 (2015): 345-66.
- Qi Hao 2009: Qi Hao 亓浩. „Handai yinzhang yanjiu 漢代印章研究“. Master thesis, Shandong University 山東大學, 2009.
- Qian Baocong 1932: Qian Baocong 錢寶琮. „Taiyi kao 太一考“. *Yanjing xuebao* 燕京學報, Nr. 12 (1932): 2449-78.
- Qian Baocong 1983: Qian Baocong 錢寶琮, und Zhongguo kexueyuan ziranhexueshi yanjiusuo 中國科學院自然科學史研究所. *Qian Baocong kexueshi lunwen xuanji* 錢寶琮科學史論文選集. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 1983.
- Qian Baokang 1990: Qian Baokang 錢寶康. „Baoji xian chutu tiandishizhe yinzhang 寶雞縣出土“天帝使者”印章“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 4 (1990): 110.
- Qian Cunxun 2004: Qian Cunxun 錢存訓. *Shuyu zhubo: zhongguo gudai de wenzi jilu* 書於竹帛——中國古代的文字記錄. Shanghai: Shanghai shudian chubanshe 上海書店出版社, 2004.
- Qian Mu 1994: Qian Mu 錢穆. *Guoshi dagang* 國史大綱. Beijing: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1994.
- Qian yejin 1976: Dongbei gongxueyuan youse zhongjinshu yelian jiaoyanshi 東北工學院有色重金屬冶煉教研室. *Qian yejin* 鉛冶金. Beijing: Yejin gongye chubanshe 冶金工業出版社, 1976.
- Qianfu lun jian jiaozheng 1985: Wang Fu 王符. Kommentiert von Wang Jipei 汪繼培. Peng Duo 彭鐸, Hrsg. *Qianfu lun jian jiaozheng* 潛夫論箋校正 [Emendation of the Commentary on Qianfulun]. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1985.
- Qin Jin 1980: Qin Jin 秦晉. „Fengxiang nanguchueng yizhi de zhuantan he shijue 鳳翔南古城遺址的鑽探和試掘“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 4 (1980): 48-54.
- Qingyi lu: Tao Gu 陶穀. Li Xiling 李錫齡, Hrsg. *Qingyi lu* 清異錄. Undatiert.
- Qiu Xigui 1974: Qiu Xigui 裘錫圭. „Hubei jiangling fenghuangshan shihao hanmu chutu jiandu kaoshi 湖北江陵鳳凰山十號漢墓出土簡牘考釋“. *Wenwu* 文物, Nr. 7 (1974): 49-63.
- Qiu Xigui 1980: Qiu Xigui 裘錫圭. „Guanyu caoshi mu zhushu guan wenzi shiwen 關於曹氏墓朱書罐文字釋文“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 1 (1980): 124.
- Qiu Xigui 1981: Qiu Xigui 裘錫圭. „Du kaogu fajue suode wenzi biji ziliao biji (yi) 讀考古發掘所得文字資料筆記 (一)“. *Renwen zazhi* 人文雜誌, Nr. 6 (1981): 97-99.
- Qiu Xigui 1981a: Qiu Xigui 裘錫圭. „Hanjian lingshi 漢簡零拾“. *Wenshi* 文史 12 (1981): 1-37.
- Qiu Xigui 1988: Qiu Xigui 裘錫圭. *Wenzixue gaiyao* 文字學概要. Beijing: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1988.
- Qiu Xigui 1992: Qiu Xigui 裘錫圭. *Gu wenzi lunji* 古文字論集. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1992.
- Qiu Xigui 2014: Qiu Xigui 裘錫圭, Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館, und Fudan daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin 復旦大學出土文獻與古文字研究中心. *Changsha*

Anhang

- mawangdui hanmu jianbo jicheng* 長沙馬王堆漢墓簡帛集成. 7 Bände. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2014.
- Quan hanfu pingzhu houhan bufen 2003: Gong Kechang 龔克昌. *Quan hanfu pingzhu houhan bufen* 全漢賦評注・後漢部分. Shijiazhuang: Huashan wenyi chubanshe 花山文藝出版社, 2003.
- Rawson 2002: Rawson, Jessica. Übersetzt von Sun Xinfei 孫心菲. *Zhongguo gudai de yishu yu wenhua* 中國古代的藝術與文化. Beijing: Peking University Press 北京大學出版社, 2002.
- Ren Buyun 1984: Ren Buyun 任步雲. „Jiaqu houguan hanjian nianhao shuorun biao 甲渠侯官漢簡年號朔閏表“. In *Hanjian yanjiu wenji* 1984, 418-63.
- Rizhi lu jiaozhu 2007: Gu Yanwu 顧炎武. Kommentiert von Chen Yuan 陳垣. *Rizhi lu jiaozhu* 日知錄校注. Hefei: Anhui daxue chubanshe 安徽大學出版社, 2007.
- Röllicke 2006: Röllicke, Hermann-Josef. „Die ‚Als-ob‘-Struktur der Riten: Ein Beitrag zur Ritualhermeneutik der Zhanguo- und Han-Zeit“. In *Friedrich* 2006, 517-31.
- Sahara 1991: Sahara Yasuo 佐原康夫. „Kandai shidō gazō kō 漢代祠堂畫像考“. *Tōhō Gakuhō* 東方學報 63 (1991): 1-60.
- Sands & Myers 1986: Sands, Barbara, und Ramon H. Myers. „The Spatial Approach to Chinese History: A Test“. *The Journal of Asian Studies* 45, Nr. 4 (1986): 721-43.
- Sangoku 2006: Sangoku jidai shutsudo moji shiryō no kenkyūhan 「三國時代出土文字資料の研究」班. „Kōryō Chōkazan Kankan shutsudo ‚Ninen ritsuryō‘ yakuchū sono san 江陵張家山漢墓出土「二年律令」譯注稿(その3) [A translation and annotation of Ernian luling 二年律令 (3), being a report of the research project on Written Materials in the Three Kingdoms Period]“. *Tōhō Gakuhō* 東方學報 78 (2006): 113-239.
- Schenk 2004: Schenk, Gerrit J. „Einleitung: Tradition und Wiederkehr des Ritualen“. In *Harth & Schenk* 2004, 11-26.
- Schwartz 1985: Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- Scogin 1990: Scogin, Hugh T. Jr. „Between Heaven and Man: Contract and the State in Han Dynasty China“. *Southern California Law Review*, 63 (1990): 1325-1404.
- Scogin 2004: Scogin, H. T. 宋格文. „Tianren zhijian: handai de qiyue yu guojia 天人之間：漢代的契約與國家“. In *Turner et al* 2004, 180-238.
- Segawa 2012: Segawa Eiji 佐川英治. Übersetzt von Wang Wei 王薇. „Han liuchao de jiaosi yu chengshi guihua 漢六朝的郊祀與城市規劃“. In *Yu Xin* 2012, 194-223.
- Seidel 1987: Seidel, Anna. „Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs“. In *Akizuki* 1987, 21-57.
- Seidel 2002: Seidel, Anna 索安. Übersetzt von Zhao Hongbo 趙宏勃. „Cong muzang de zangyi wenshu kann handai zongjiao de guiji 從墓葬的葬儀文書看漢代宗教的軌跡“. In *Faguo hanxue di qi ji* 2002, 118-48.
- Seidel 2002a: Seidel, Anna 索安. Übersetzt von Lv Pengzhi 呂鵬志, und Chen Ping 陳平. *Xifang dajiao yanjiu biannianshi* 西方道教研究編年史. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2002.
- Sekino 1916: Sekino Tadashi 関野貞. *Shina santōshō ni okeru kandai funbo no hyōshoku* 支那山東省に於ける漢代墳墓の表飾. Tokyo: Tōkyō Teikoku Daigaku 東京帝國大學, 1916.
- Shandong 2: Ledderose, Lothar 雷德侯, Wang Yongbo 王永波, und Caludia Wenzel 溫狄婭. *Zhongguo fojiao shijing: Shandong Sheng di er juan* 中國佛教石經：山東省第二卷. *Buddhist Stone Sutras in China: Shandong Province Volume 2*. Hangzhou und Wiesbaden: China Academy of Art Press 中國美院出版社 und Harrassowitz Verlag, 2015.

- Shandong wenwu xuanji 1959: Shandong sheng wenwu guanlichu 山東省文物管理處, und Shandong sheng bowuguan 山東省博物館. *Shandong wenwu xuanji: pucha bufen* 山東文物選集·普查部分. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1959.
- Shang sunjiazhai hanjin mu 1993: Qinghai sheng wenwu kaogu yanjiusuo 青海省文物考古研究所. *Shang sunjiazhai hanjin mu* 上孫家寨漢晉墓. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1993.
- Shang Tongliu & Liu Yongsheng 1992: Shang Tongliu 商彤流, Liu Yongsheng 劉永生, Shanxi sheng kaogu yanjiusuo 陝西省考古研究所, Lüliang diqu wenwu gongzuoshi 呂梁地區文物工作室, und Lishi xian wenwu guanlisuo 離石縣文物管理所. „Shanxi lishi mamaozhuang donghan huaxiangshimu 山西離石馬茂莊東漢畫像石墓“. *Wenwu* 文物, Nr. 4 (1992): 14-40.
- Shang Zhijun 1981: Shang Zhijun 尚志鈞. *Shennong bencao jing jiaodian* 神農本草經校點. Wuhu: Wannan yixueyuan keyanchu 皖南醫學院科研處, 1981.
- Shanghan zabing lun 1980: Zhang Zhongjing 張仲景. *Guilin guben shanghan zabing lun* 桂林古本傷寒雜病論. Nanning: Guangxi renmin chubanshe 廣西人民出版社, 1980.
- Shangshu yizhu 2004: Li Min 李民, und Wang Jian 王健. *Shangshu yizhu* 尚書譯注. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2004.
- Shao Lei & Zhou Weilin 2001: Shao Lei 邵磊, und Zhou Weilin 周維林. „Jiangsu jiangning chutu sanmei guyin 江蘇江甯出土三枚古印“. *Wenwu* 文物, Nr. 7 (2001): 84-85.
- Shen Congwen & Wang Yu 2004: Shen Congwen 沈從文, und Wang Yu 王玕. *Zhongguo fushishi* 中國服飾史. Xi'an: Shaanxi shifan daxue chubanshe 陝西師範大學出版社, 2004.
- Shen Gang 2008: Shen Gang 沈剛. *Juyan hanjian yuci huishi* 居延漢簡語詞匯釋. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 2008.
- Shennong bencao jing 1996.: Wu Pu 吳普, Sun Xingyan 孫星衍, und Sun Pingyi 孫馮翼, Hrsg. *Shennong bencao jing* 神農本草經. Beijing: Kexue jishu wenxian chubanshe 科學技術文獻出版社, 1996.
- Shi Shuqing 1956: Shi Shuqing 史樹青. „Jin Zhou Fangming qi panshi yiwuquan kaoshi 晉周芳命妻潘氏衣物券考釋“. *Kaogu tongxun* 考古通訊, Nr. 2 (1956): 95-99.
- Shi Xiaoqun & Dang Shunmin 2004: Shi Xiaoqun 師小群, und Dang Shunmin 党順民. „Longwen qianbing tan 龍紋鉛餅探“. *Wenbo* 文博, Nr. 1 (2004): 51-54.
- Shi Yang 2015: Shi Yang 石洋. „Qinhan caichan diaocha zhidu chutan 秦漢財產調查制度初探“. *Hanxue yanjiu* 漢學研究 33, Nr. 1 (2015): 1-32.
- Shi Yunli et al 2012: Shi Yunli 石雲里, Fang Lin 方林, und Han Chao 韓朝. „Xihan xiahou zhao mu chutu tianwen yiqi xintan 西漢夏侯灶墓出土天文儀器新探“. *Ziran kexueshi yanjiu zazhi* 自然科學史研究雜誌 [*Studies in History of Natural Sciences*] 31, Nr. 1 (2012): 1-13.
- Shi Zhen 1992: Shi Zhen 史箴. „Fengshui diangu kaolue 風水典故考略“. In Wang Qiheng 1992, 11-25.
- Shih & Yen 2014: 石守謙 Shih Shou-chien, und Yen Chuan-ying 顏娟英. *Yishushi zhong de hanjin yu tangsong zhi bian* 藝術史中的漢晉與唐宋之變. Taipei: Shitou chuban gufen youxian gongsi 石頭出版股份有限公司, 2014.
- Shiji: Sima Qian 司馬遷. Kommentiert von Pei Yin 裴駟, Sima Zhen 司馬貞, und Zhang Shoujie 張守節. *Shiji* 史記. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1959.
- Shijia zhai yangxin lu 1983: Qian Daxin 錢大昕. *Shijia zhai yangxin lu* 十駕齋養新錄. Shanghai: Shanghai shudian 上海書店, 1983.
- Shijiao lu 1939: Luo Zhenyu 羅振玉. *Shijiao lu* 石交錄. Vorwort 1939. In Zhensong laoren yigao jiaji 1996.
- Shijing zhuxi 1991: Cheng Junying 程俊英, und Jiang Jianyuan 蔣見元. *Shijing zhuxi* 詩經注析. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1991.

- Shike shiliao xinbian 1977-2006: Xinwenfeng chuban gongsi bianjibu 新文豐出版公司編輯部. *Shike shiliao xinbian* 石刻史料新編. 4 Serien, 100 Bände. Taipei: Xinwenfeng chuban gongsi 新文豐出版公司, 1977-2006.
- Shiming huijiao 2006: Ren Jifang 任繼昉. *Shiming huijiao* 釋名匯校. Ji'an: Qilu shushe 齊魯書社, 2006.
- Shiming shuzheng bu 1896: Liu Xi 劉熙. Kommentiert von Wang Xianqian 王先謙, und Bi Yuan 畢沅. *Shiming shuzheng bu* 釋名疏證補. privat gedruckt, 1896.
- Shimokura 2013: Shimokura Wataru 下倉涉. „Donghan jianchu sinian xuningjian kaoshi 東漢建初四年「序寧簡」考釋“. In Hsing & Liu 2013, 361-90.
- Shimonaka 1931: Shimonaka Yasaburō 下中彌三郎. *Shodō zenshū dai 3 kan* 書道全集·第3卷. Tokyo: Heibonsha 平凡社, 1931.
- Shiomi 1991: Shiomi Hiroshi 潮見浩. *Higashi Ajia no shoki tekki bunka* 東アジアの初期鐵器文化. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 1991.
- Shirakawa 2004-2005: Shirakawa Shizuka 白川靜. *Kinbun tsūshaku* 金文通釈. 9 Bände. 東京: Heibonsha 平凡社, 2004-2005.
- Shisanjing zhushu 1980: Ruan Yuan 阮元. *Shisanjing zhushu* 十三經注疏. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1980.
- Shuihudi qinmu zhujian 1990: Shuihudi qinmu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組. *Shuihudi qinmu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1990.
- Shuowen jiezi zhu 1981: Duan Yucai 段玉裁. *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1981.
- Shuoyuan jiaozheng 1987: Liu Xiang 劉向. Kommentiert von Xiang Zonglu 向宗魯. *Shuoyuan jiaozheng* 說苑校證. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1987.
- Sibu beiyao 1920-1936: Zhonghua shuju bianjibu 中華書局編輯部. *Sibu beiyao* 四部備要. 336 Bände. Shanghai: Zhonghua shuju 中華書局, 1920-1936.
- Sivin 1968: Sivin, Nathan. *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Sivin 2011: Sivin, Nathan. Übersetzt von Ren Anbo 任安波. *Kexueshi fangfalun jiangyanlu [Methodology of the history of science]* 科學史方法論講演錄. Beijing: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2011.
- Skinner 1978: Skinner, G. William. „Cities and the Hierarchy of Local Systems -Skinner 1978“. In Wolf 1978, 1-78.
- Sofukawa 1993: Sofukawa Hiroshi 曾布川寬. „Kandai gazoseki ni okeru shosenzu no keifu 漢代畫像石における昇仙図の系譜“. *Tōhō Gakuhō* 東方學報, 65 (1993): 23-221.
- Sommarström 1956-1958: Sommarström, Bo. *Archaeological Researches in the Edsen-Gol Region, Inner Mongolia*. 2 Bände. Stockholm: Statens Etnografiska Museum, 1956-1958.
- Song Huaqiang 2010: Song Huaqiang 宋華強. „Fangmatan qinjian dicheng ye yushi shu shidu zhaji 放馬灘秦簡〈邸丞謁禦史書〉釋讀劄記“. *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究 10 (2010): 137-43.
- Song Jie 1994: Song Jie 宋傑. *Jiuzhang suansu yu handai shehui jingji* 九章算術與漢代社會經濟. Beijing: Shoudu shifan daxue chubanshe 首都師範大學出版社, 1994.
- Song Rentao 2003: Song Rentao 宋任桃. „Qinhan jiating guanxi yanjiu 秦漢家庭關係研究“. Master thesis, Suzhou University 蘇州大學, 2003.
- Song Shaohua 2010: Song Shaohua 宋少華. „Changsha xihan yuyang mu xiangguan wenti chuyi 長沙西漢漁陽墓相關問題芻議“. *Wenwu* 文物, Nr. 4 (2010): 59-63.

- Stausberg 2004: Stausberg, Michael. „Ritualtheorien und Religionstheorien“. In Harth & Schenk 2004, 29-48.
- Stein 1979: Stein, Rolf Alfred. „Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries“. In Welch & Seidel 1979, 53-81.
- Su Bai 2002: Su Bai 宿白. *Baisha songmu* 白沙宋墓. Beijing: Wen wu chu ban she 文物出版社, 2002.
- Suizhou kongjiapo hanmu jiandu 2006: Hubei sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所, und Suizhou shi kaogudui 隨州市考古隊. *Suizhou kongjiapo hanmu jiandu* 隨州孔家坡漢墓簡牘. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2006.
- Sun Changxu 1965: Sun Changxu 孫常敘. „Luoyang xihan bihuamu xingxiangtu kaozheng 洛陽西漢壁畫墓星象圖考證“. *Jilin shida xuebao (shehui kexue)* 吉林師大學報 (社會科學), Nr. 1 (1965): 51-61.
- Sun Fuxi et al 2002: Sun Fuxi 孫福喜, Sun Wu 孫武, und Yang Junkai 楊軍凱. „Xi'an zhonghua xiaoqu donghan mu fajue jianbao 西安中華小區東漢墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 12 (2002): 15-31.
- Sun Ji 1991: Sun Ji 孫機. *Handai wuzhi wenhua ziliao tushuo* 漢代物質文化資料圖說. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1991.
- Sun Liying 2009: Sun Liying 孫立英. „Ceming weizhi yu donghan zhengzhi: mensheng guli zai yanjiu “策名委質”與東漢政治——門生故吏再研究“. Master thesis, Suzhou University 蘇州大學, 2009.
- Sun Sheng 1999: Sun Sheng 孫生. „Mensheng juzhu zhi guanxi yu hanshi fuwang 門生舉主之關係與漢室覆亡“. *Xibei minzu xueyuan xuebao (zhexue shehui kexue ban hanwen)* 西北民族學院學報(哲學社會科學版·漢文), Nr. 4 (1999): 52-58.
- Sun Weizu 2002: Sun Weizu 孫慰祖. *Fengni: faxian yu yanjiu* 封泥: 發現與研究. Shanghai: Shanghai shudian chubanshe 上海書店出版社, 2002.
- Sun Zhanyu 2010: Sun Zhanyu 孫占宇. „Fangmatan qinjian yi 360-366 hao muzhuji shuo shangque 放馬灘秦簡乙360-366號“墓主記”說商榷“. *Xibei shida xuebao (shehui kexue ban)* 西北師大學報(社會科學版), Nr. 05 (2010): 46-49.
- Sun Zhanyu 2012: Sun Zhanyu 孫占宇. „Fangmatan qinjian dan pian jiaozhu 放馬灘秦簡《丹》篇校注“, Erstveröffentlichung am 31. Juli 2012. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1725.
- Suzuki 2003: Suzuki Masataka 鈴木雅隆. „Chinbobun no keifu to ten shido to no kankei 鎮墓文の系譜と天師道との関係“. *Shiteki* 史滴, 25 (2003): 2-20.
- Taiping jing hejiao 1979: Wang Ming 王明. *Taiping jing hejiao* 太平經合校. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1979.
- Tan Dan-jiong 1987: Tan Dan-jiong 譚旦岡. *Taoci hui lu* 陶瓷彙錄. Taipei: Guoli gugong bowuyuan 國立故宮博物院, 1987.
- Tan Qixiang 1982-1987: Tan Qixiang 譚其驤. *Zhongguo lishi dituji* 中國歷史地圖集. 8 Bände. Beijing: Zhongguo ditu chubanshe 中國地圖出版社, 1982.
- Tang Changshou 1994: Tang Changshou 唐長壽. *Leshan yamu he pengshan yamu* 樂山崖墓和彭山崖墓. Chengdu: Dianzi keji daxue chubanshe 電子科技大學出版社, 1994.
- Tang Jinyu 1980: Tang Jinyu 唐金裕. „Han chuping simian zhushu taoping 漢初平四年王氏朱書陶瓶“. *Wenwu* 文物, Nr. 1 (1980): 95.
- Tengzhou handai citang huaxiangshi 2008: Tengzhou shi zhengxie wenshi ziliao weiyuanhui 滕州市政協文史資料委員會. *Tengzhou handai citang huaxiangshi* 滕州漢代祠堂畫像石. Beijing: Zhongguo wenshi chubanshe 中國文史出版社, 2008.

- Tian Jiali 2014: Tian Jiali 田家溧. „Hanjian suojian zhiji yu churumingji kaobian: yi jianshuijinguan jian wei zhongxin 漢簡所見“致籍”與“出入名籍”考辨——以肩水金關簡為中心“. *Shixue jikan* 史學集刊, Nr. 6 (2014): 112-17.
- Tian Lizhen et al 1994: Tian Lizhen 田立振, Gu Chengyin 顧承銀, Su Yanbiao 蘇延標, Wu Jian 武健, und Jining shi bowuguan 濟寧市博物館. „Shandong jining faxian yizuo donghan mu 山東濟寧發現一座東漢墓“. *Kaogu* 考古, Nr. 2 (1994): 127-134/195-196.
- Tian Tian 2011: Tian Tian 田天. „Donghan shanchuan jisi yanjiu: yi shike shiliao wei zhongxin 東漢山川祭祀研究——以石刻史料為中心“. *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, Nr. 1 (2011): 105-34.
- Tian Tian 2012: Tian Tian 田天. „Jiangsu hanjiang huchang wuhao hanmu mudu de zairenshi 江蘇邗江胡場五號漢墓木牘的再認識“. *Chutu wenxian* 出土文獻 3 (2012): 291-304.
- Tian Tian 2014: Tian Tian 田天. „Xihan monian de guoji jisi gaige 西漢末年的國家祭祀改革“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 2 (2014): 24-39/188.
- Tianshui fangmatan qinjian 2009: Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所. *Tianshui fangmatan qinjian* 天水放馬灘秦簡. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2009.
- Tomiya 2013: Tomiya Itaru 富谷至. „Shumin de shizhi nengli yu wenzi chuanda de xiaoyong 庶民的識字能力與文字傳達的效用“. In Hsing & Liu 2013, 289-98.
- Tsai Yi-ching 2000: Tsai Yi-ching 蔡宜靜. „Shanggu qinhan la zhi kaoshu 上古秦漢「臘」之考述“. *Zhongxing shixue* 中興史學, Nr. 4 (2000): 1-13.
- Tseng 2011: Tseng, Lillian Lan-ying. *Picturing Heaven in Early China*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2011.
- Tu Baikui 2005: Tu Baikui 塗白奎. „Yao Xiaojing zhuanwen xingzhi jianshuo 《姚孝經磚文》性質簡說“. *Huaxia kaogu* 華夏考古, Nr. 1 (2005): 87-88.
- Tu Cheng-sheng 1988: Tu Cheng-sheng 杜正勝. *Bianhu qimin: chuantong zhengzhi shehui jiegou zhi xingcheng* 編戶齊民: 傳統政治社會結構之形成. Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi 聯經出版事業公司, 1988.
- Tu Cheng-sheng 1992: Tu Cheng-sheng 杜正勝. *Gudai shehui yu guojia* 古代社會與國家. Taipei: Yunchen wenhua shiye gufen youxian gongsi 允晨文化實業股份有限公司, 1992.
- Turner et al 2004: Turner, Karen 高道蘊, Gao Hongjun 高鴻鈞, und He Weifang 賀衛方. *Meiguo xuezhe lun zhongguo falü chuantong* 美國學者論中國法律傳統 [*Recent American Academic Writings on Traditional Chinese Law*]. Beijing: Qinghua daxue chubanshe 清華大學出版社, 2004.
- Twitchett & Loewe 1992: Twitchett, Denis Crispin 崔瑞德, Michael Loewe 魯惟一. Übersetzt von Yang Pinquan 楊品泉. *Jianqiao zhongguo Qinhan shi: gongyuan qian 221 nian zhi gongyuan 220 nian* 劍橋中國秦漢史: 西元前221年至西元220年 [*The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-220 A.D.*] Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 1992.
- Venture 2009: Venture, Olivier 風儀誠. „Gudai jianqu xingshi de yanbian: cong sangzang wushu shuoqi 古代簡牘形式的演變——從喪葬物疏說起“. In Jianbo 2009, 357-65.
- von Falkenhausen 1993: von Falkenhausen, Lothar. „Issues in Western Zhou Studies: a Review Article“. *Early China* 18 (1993): 139-226.
- von Falkenhausen 2005: von Falkenhausen, Lothar. „The E Jun Qi Metal Tallies: Inscribed Texts and Ritual Contexts“. In Kern 2005, 79-123.
- von Falkenhausen 2006: von Falkenhausen, Lothar. *Chinese Society in the Age of Confucius: (1000-250 BC); the Archaeological Evidence*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology at UCLA, 2006.

- Wang Aihe 2000: Wang, Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge, UK [u.a.]: Cambridge University Press, 2000.
- Wang Bing 2000: Wang Bing 王冰. „Yangzhou huchang hanmuqun suizangpin suo fanying de jige wenti 揚州胡場漢墓群隨葬品所反映的幾個問題“. *Dongnan wenhua* 東南文化, Nr. 5 (2000): 35-41.
- Wang Buyi 1993: Wang Buyi 王步毅. „Anhui Suxian Chulan Han huaxiangshi mu 安徽宿縣褚蘭漢畫像石墓“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 4 (1993): 515-49.
- Wang Chunbin 2013: Wang Chunbin 王春斌. „Handai taoqi shengchan jishu yanjiu 漢代陶器生產技術研究“. Diss., Jilin University 吉林大學, 2013.
- Wang Degang 1991: Wang Degang 王德剛. „Handai daoqiao yu maidiquan zhenmuping 漢代道教與“買地券”、“鎮墓瓶”“. *Wenxian* 文獻, Nr. 2 (1991): 264-71.
- Wang Eugene 2015: Wang Eugene 汪悅進. „Rudi ruhe zai shengtian: mawangdui meishu shikong lun 入地如何再升天?—馬王堆美術時空論“. *Wenyi yanjiu* 文藝研究, Nr. 12 (2015): 136-55.
- Wang Guangyong 1981: Wang Guangyong 王光永. „Baoji shi hanmu faxian guanghe yu yongyuan nianjian zhushu taoqi 寶雞市漢墓發現光和與永元年間朱書陶器“. *Wenwu* 文物, Nr. 3 (1981): 53-55.
- Wang Guihai 1999: Wang Guihai 汪桂海. *Handai guanwenshu zhidu* 漢代官文書制度. Nanning: Guangxi jiaoyu chubanshe 廣西教育出版社, 1999.
- Wang Guihai 2008: Wang Guihai 汪桂海. „Handai jiandu zhong de gaodice ziliao 漢代簡牘中的告地策資料“. In *Jianbo yanjiu* 2008, 242-48.
- Wang Guihai 2009: Wang Guihai 汪桂海. *Qinhan jiandu tanyan* 秦漢簡牘探研. 臺北: Wenjin chubanshe 文津出版社, 2009.
- Wang Guihai 2009a: Wang Guihai 汪桂海. „Cong xiangxi liye qinjian kan qin guanwenshu zhidu 從湘西里耶秦簡看秦官文書制度“. In Wang Guihai 2009, 1-16.
- Wang Guiyuan 2010: Wang Guiyuan 王貴元. „Xiejiaqiao yihao hanmu ‚gaodice‘ zici kaoshi 謝家橋一號漢墓《告地策》字詞考釋“. *Gu hanyu yanjiu* 古漢語研究, Nr. 4 (2010): 57-59/96.
- Wang Hui 2009: Wang Hui 王卉. „Handai tongqi mingwen ciyu tongshi yu yanjiu 漢代銅器銘文詞語通釋與研究 [The General Translation and Research on the Words of Inscription on Bronze Ware in Han Dynasty]“. Diss., East China Normal University 華東師範大學, 2009.
- Wang Jiakui & Zhang Ruixian 2001: Wang Jiakui 王家奎, und Zhang Ruixian 張瑞賢. *Shennong bencao jing yan jiu* 《神農本草經》研究. Beijing: Beijing kexue jishu chubanshe 北京科學技術出版社, 2001.
- Wang Jinyuan 2005: Wang Jinyuan 王金元. „Shanxi lishi shipan handai huaxiangshimu 山西離石石盤漢代畫像石墓“. *Wenwu* 文物, Nr. 2 (2005): 42-51.
- Wang Jun 1875: Wang Jun 汪鋆. „Shier yan zhai jinshi guoyan lu 十二硯齋金石過眼錄“. Vorwort 1875. In *Shike shiliao xinbian* 1977-2006, 1:10, 7781-7966.
- Wang Mingming 1997: Wang Mingming 王銘銘. *Shehui renleixue yu zhongguo yanjiu [Social anthropology and Chinese Studies]* 社會人類學與中國研究. Beijing: Sanlian shudian 三聯書店, 1997.
- Wang Mingqin & Yang Kaiyong 2009: Wang Mingqin 王明欽, Yang Kaiyong 楊開勇, und Jingzhou bowuguan 荊州博物館. „Hubei jingzhou xiejiaqiao yihao hanmu fajue jianbao 湖北荊州謝家橋一號漢墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 4 (2009): 26-42/1.
- Wang Muduo 2001: Wang Muduo 王木鐸. „Luoyang xinhua zhuanzhi shuolue 洛陽新獲磚志說略“. *Zhongguo shufa* 中國書法, Nr. 4 (2001): 47-49.
- Wang Qinjin et al 1981: Wang Qinjin 王勤金, Wu Wei 吳煒, Fang Ning 房寧, Zhang Rongsheng 張容生, Yangzhou bowuguan 揚州博物館, und Hanjiang xian tushuguan 邗江縣圖書館.

- „Jiangsu hanjiang huchang wuhao hanmu 江蘇邳江胡場五號漢墓“. *Wenwu* 文物, Nr. 11 (1981): 12-23/101.
- Wang Weifeng 2014: Wang Weifeng 王偉鋒, Li Man 李蔓, und Xia Yin 夏寅. „Zhongguo gudai muzang bihua zhizuo gongyi chubu yanjiu 中國古代墓葬壁畫製作工藝初步研究“. *Wenbo* 文博, Nr. 05 (2014): 88-93.
- Wang Xiaoqi et al 2016: Wang, Xiaoqi, Weipeng Liu, Gaowen Xie, Mengqun Zhang, und Shaochun Dong. „An Interdisciplinary Investigation on Daoist Wushi (五石, five minerals) Unearthed from Three Tombs Dated to the Eastern Han Dynasty (AD 25-220) in Xianyang City, China“. *Journal of Cultural Heritage* 18 (2016): 349-54.
- Wang Yanfei 2009: Wang Yanfei 王燕飛. „Maidiquan de wenxian jiazhi: yi shaoxing tushuguan daji maidi shandi keshi he jianning maidiquan tapian wei zhongxin “買地契”的文獻價值——以紹興圖書館“大古買地山地記刻石”和“建寧買地券”拓片為中心“. *Tushu yu qingbao* 圖書與情報, Nr. 4 (2009): 145-49.
- Wang Yanhui 2012: Wang Yanhui 王彥輝. „Lun handai de zisuan yu yizizhengfu 論漢代的「訾算」與「以訾徵賦」“. *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, Nr. 1 (2012): 57-75.
- Wang Yong 1992: Wang Yong 王鏞. *Zhongguo shufa quanji di 9 juan: qinhan jinwen taowen* 中國書法全集·第9卷: 秦漢金文陶文. Beijing: Rongbaozhai chubanshe 榮寶齋出版社, 1992.
- Wang Yucheng 1991: Wang Yucheng 王育成. „Donghan daofu shili 東漢道符釋例“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 1 (1991): 45-56.
- Wang Yucheng 1993: Wang Yucheng 王育成. „Luoyang yanguang yuannian zhushu taoguan kaoshi 洛陽延光元年朱書陶罐考釋“. *Zhongyuan wenwu* 中原文物, Nr. 1 (1993): 74-79/84.
- Wang Yucheng 1996: Wang Yucheng 王育成. „Nanliwang taoping zhushu yu xiangguan zongjiao wenhua wenti yanjiu 南李王陶瓶朱書與相關宗教文化問題研究“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 2 (1996): 61-70.
- Wang Yucheng 1997: Wang Yucheng 王育成. „Zhongguo gudai daojiao qiyi fuming kaolun 中國古代道教奇異符銘考論“. *Zhongguo lishi bowuguan guankan* 中國歷史博物館館刊, Nr. 2 (1997): 25-50.
- Wang Yucheng 1998: Wang Yucheng 王育成. „Luelun kaogu faxian de zaoqi daofu 略論考古發現的早期道符“. *Kaogu* 考古, Nr. 1 (1998): 75-81.
- Wang Yucheng 1999: Wang Yucheng 王育成. „Donghan tiandi shizhe lei daoren yu daojiao qiyuan 東漢天帝使者類道人與道教起源“. *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究, 16 (1999): 181-203.
- Wang Yucheng 2000: Wang Yucheng 王育成. *Daojiao fayin lingpai tan'ao* 道教法印權杖探奧. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社, 2000.
- Wang Yucheng 2003: Wang Yucheng 王育成. „Kaogu suojian daojiao jiandu kaoshu 考古所見道教簡牘考述“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 4 (2003): 483-510.
- Wang Yuqing 1961: Wang Yuqing 王玉清. „Tongguan diaoqiao handai yangshi muqun fajue jianji 潼關吊橋漢代楊氏墓群發掘簡記“. *Wenwu* 文物, Nr. 1 (1961): 56-66.
- Wang Yuquan 1954: Wang Yuquan 王毓銓. „Handai ting yu xiang li butong xingzhi butong xingzheng xitong shuo: shili yiting ... shiting yixiang' bianzheng 漢代“亭”與“鄉”“里”不同性質不同行政系統說——“十里一亭……十亭一鄉”辨正“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 2 (1954): 127-35.
- Wang Zhengshu 1991: Wang Zhengshu 王正書. „Handai gangmao zhenwei kaoshu 漢代剛卯真偽考述“. *Wenwu* 文物, Nr. 11 (1991): 65-75.
- Wang Zhihou 1990: Wang Zhihou 王之厚. „Shandong sheng bowuguan cang fengni lingshi 山東省博物館藏封泥零拾“. *Wenwu* 文物, Nr. 10 (1990): 79-81.
- Wang Zhongluo 1998: Wang Zhongluo 王仲榮. Zheng Yixiu 鄭宜秀, Hrsg. *Jinni yuxie congkao* 金泥玉屑叢考. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1998.

- Wang Zhongshu 1963: Wang Zhongshu 王仲殊. „Han tongting hongnong yangshi zhongying kao-lue 漢潼亭弘農楊氏冢瑩考略“. *Kaogu* 考古, Nr. 1 (1963): 30-33.
- Wang Zijin 1994: Wang Zijin 王子今. *Qinhan jiaotong shigao* 秦漢交通史稿. Beijing: Zhonggong zhongyang dangxiao chubanshe 中共中央黨校出版社, 1994.
- Wang Zijin 1998: Wang Zijin 王子今. *Qinhan quyu wenhua yanjiu* 秦漢區域文化研究. Chengdu: Sichuan renmin chubanshe 四川人民出版社, 1998.
- Wang Zijin 1999: Wang Zijin 王子今. *Zhongguo daomushi: yizhong shehui xianxiang de wenhua kao-cha* 中國盜墓史: 一種社會現象的文化考察. Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe 中國廣播電視出版社, 1999.
- Wang Zijin 2003: Wang Zijin 王子今. *Shuihudi qinjian rishu jiazhong shuzheng* 睡虎地秦簡《日書》甲種疏證. Wuhan: Hubei jiaoyu chubanshe 湖北教育出版社, 2003.
- Wang Zijin 2005: Wang Zijin 王子今. „Handai ketian ji xiangguan wenti 漢代“客田”及相關問題“. *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究 7 (2005): 102-7.
- Wang Zijin 2006: Wang Zijin 王子今. *Qinhan shehuishi lunkao* 秦漢社會史論考. Beijing: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2006.
- Wang Zijin 2006a: Wang Zijin 王子今. „Lianghan liumin yundong ji zhengfu duice de deshi 兩漢流民運動及政府對策的得失“. In Wang Zijin 2006, 86-101.
- Watanabe 2008: Watanabe Yoshihiro 渡辺義浩. *Ryōkan jukyō no shinkenkyū* 兩漢儒教の新研究. Tokyo: Kyūkosho 汲古書院, 2008.
- Wei Daoming 2000: Wei Daoming 魏道明. „Zhongguo gudai yizu jicheng zhidu zhiyi 中國古代遺囑繼承制度質疑“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 6 (2000): 156-165/193.
- Wei Xingtao et al 2009: Wei Xingtao 魏興濤, Zhao Hong 趙宏, Shi Zhimin 史智民, und Henan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所. „Henan sanmenxia nanjiaokou hanmu (M17) fajue jianbao 河南三門峽南交口漢墓(M17)發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 3 (2009): 4-18/1.
- Welch & Seidel 1979: Welch, Holmes, Anna Seidel, Hrsg. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven: Yale Univ. Press, 1979.
- Wenwu kaogu lunji 2000: Xianyang shi wenwu kaogu yanjiusuo 咸陽市文物考古研究所. *Wenwu kaogu lunji: xianyang shi wenwu kaogu yanjiusuo chengli shi zhounian jinian* 文物考古論集: 咸陽市文物考古研究所成立十周年紀念. Xi'an: Sanqin chubanshe 三秦出版社, 2000.
- Whitehouse 2000: Whitehouse, Harvey. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.
- Wolf 1978: Wolf, Arthur P., Hrsg. *Studies in Chinese Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978.
- Wu Haojun 2014: Wu Haojun 吳浩軍. „Hexi zhenmuwen congkao (yi): dunhuang muzang wenxian yanjiu xilie zhi wu 河西鎮墓文叢考 (一) ——敦煌墓葬文獻研究系列之五“. *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, Nr. 1 (2014): 53-70.
- Wu Hung & Zhu Zhirong 2011: Wu Hung 巫鴻, und Zhu Zhirong 朱志榮. „Zhongguo meishushi yanjiu de fangfa: Wu Hung jiaoshou fangtan lu 中國美術史研究的方法——巫鴻教授訪談錄“. *Yishu baijia* 藝術百家, Nr. 04 (2011): 62-69.
- Wu Hung 1988: Wu Hung 巫鴻. „From Temple to Tomb: Ancient Chinese Art and Religion in Transition“. *Early China* 13 (1988): 78-115.
- Wu Hung 1992: Wu, Hung. „Art in a Ritual Context: Rethinking Mawangdui“. *Early China* 17 (1992): 111-44.
- Wu Hung 1995: Wu, Hung. *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

Anhang

- Wu Hung 2005: Wu Hung 巫鴻. Zheng Yan 鄭岩, und Wang Rui 王睿, Hrsg. *Liyi zhong de meishu: Wu Hung zhongguo gudai meishushi wenbian* 禮儀中的美術: 巫鴻中國古代美術史文編 [*Art in Its Ritual Context: Essays on Ancient Chinese Art by Wu Hung*]. Beijing: Sanlian shudian 三聯書店, 2005.
- Wu Hung 2005a: Wu Hung 巫鴻. „Handai daojiao meishu shitan 漢代道教美術試探“. Erstveröffentlichung 1999. In Wu Hung 2005, 455-84.
- Wu Hung 2005b: Wu Hung 巫鴻. „Si'ai yu gongyi: handai huaxiang zhong de ertong tuxiang “私愛” 與“公義”—漢代畫像中的兒童圖像“. Erstveröffentlichung 1995. In Wu Hung 2005, 225-42.
- Wu Hung 2008: Wu Hung 巫鴻. *Meishushi shiyi* 美術史十議. Beijing: Sanlian shudian 三聯書店, 2008.
- Wu Hung 2010: 巫鴻 Wu Hung. 黃泉下的美術: 宏觀中國古代墓葬 *Huang quan xia de mei shu : hong guan Zhongguo gu dai mu zang = The art of the Yellow Springs : understanding Chinese tombs*. Beijing: Sanlian shudian 三聯書店, 2010.
- Wu Hung 2010a: Wu Hung 巫鴻. „Shengqi de gainian yu shijian “生器”的概念與實踐“. *Wenwu* 文物, Nr. 1 (2010): 87-96.
- Wu Rongzeng 1981: Wu Rongzeng 吳榮曾. „Zhenmuwen zhong suo jiandao de donghan daowu guanxi 鎮墓文中所見到的東漢道巫關係“. *Wenwu* 文物, Nr. 3 (1981): 56-63.
- Wu Tianying 1982: Wu Tianying 吳天穎. „Handai maidiquan kao 漢代買地券考“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 01 (1982): 15-33.
- Wu Zhenfeng 1996: Wu Zhenfeng 吳鎮烽. „Shaanxi lishi bowuguan guancang fengni kao (xia) 陝西歷史博物館館藏封泥考 (下)“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 6 (1996): 53-61.
- Wushier bingfang 1979: Mawangdui hanmu boshu zhengli xiaozu 馬王堆漢墓帛書整理小組. *Mawangdui hanmu boshu wushier bingfang* 馬王堆漢墓帛書·五十二病方. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1979.
- Wuwei hanjian 1964: Chen Mengjia 陳夢家 et al, Gansu sheng bowuguan 甘肅省博物館, und Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所. *Wuwei hanjian* 武威漢簡. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1964.
- Wuwei mozuizi 1972: Gansu sheng bowuguan 甘肅省博物館. „Wuwei mozuizi sanzuo hanmu fajue jianbao 武威磨咀子三座漢墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 12 (1972): 9-23/79-80.
- Wuyue chunqiu quanyi 1993: Zhao Ye 趙曄. Kommentiert von Zhang Jue 張覺. *Wuyue chunqiu quanyi* 吳越春秋全譯. Guiyang: Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社, 1994.
- Xi'an caizheng 1997: Xi'an shi wenwu baohu kaogusuo 西安市文物保護考古所. „Xi'an caizheng ganbu peixun zhongxin han houzhao mu fajue jianbao 西安財政幹部培訓中心漢、後趙墓發掘簡報“. *Wenbo* 文博, Nr. 6 (1997): 3-39.
- Xi'an donghan mu 2009: Cheng Linqun 程林泉 et al, und Xi'an shi wenwu baohu kaogusuo 西安市文物保護考古所. *Xi'an donghan mu* 西安東漢墓. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2009.
- Xi'an jiaotong daxue xihan bihuamu 1991: Shaanxi sheng kaogu yanjiusuo 陝西省考古研究所, und Xi'an jiaotong daxue 西安交通大學. *Xi'an jiaotong daxue xihan bihuamu* 西安交通大學西漢壁畫墓. Xi'an: Xi'an jiaotong daxue chubanshe 西安交通大學出版社, 1991.
- Xia Nai 1961: Xia Nai 夏鼐. *Kaoguxue lunwen ji* 考古學論文集. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 1961.
- Xia Nai 1965: Xia Nai 夏鼐. „洛陽西漢壁畫墓中的星象圖“. *Kaogu* 考古, Nr. 2 (1965): 80-90.
- Xiang Taochu 1994: Xiang Taochu 向桃初. „Hunan dayong donghan zhuanshimu 湖南大庸東漢磚室墓“. *Kaogu* 考古, Nr. 12 (1994): 1078-96.

- Xihan nanyuewang mu 1991: Guangzhou shi wenwu guanli weiyuanhui 廣州市文物管理委員會, Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所, und Guangdong sheng bowuguan 廣東省博物館. *Xihan nanyuewang mu* 西漢南越王墓. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1991.
- Xijing zaji 2006: Ge Hong 葛洪. Kommentiert von Zhou Tianyou 周天遊. *Xijing zaji* 西京雜記. Xi'an: Sanqin chubanshe 三秦出版社, 2006.
- Xin jiaguwen bian 2015: Liu Zhao 劉釗, Hong Yang 洪颺, und Zhang Xinjun 張新俊. *Xin jiaguwen bian* 新甲骨文編. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe 福建人民出版社, 2015.
- Xin Lixiang 2000: Xin Lixiang 信立祥. *Handai huaxiangshi zonghe yanjiu* 漢代畫像石綜合研究. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2000.
- Xinxu quanyi 1994: Liu Xiang 劉向. Kommentiert von Li Huanian 李華年. *Xinxu quanyi* 新序全譯. Guiyang: Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社, 1994.
- Xu Aqu muzhi 1974: Nanyang shi bowuguan 南陽市博物館. „Nanyang faxian donghan xu aqu muzhi huaxiangshi 南陽發現東漢許阿瞿墓誌畫像石“. *Wenwu* 文物, Nr. 8 (1974): 73-75/41.
- Xu Jin 2000: Xu Jin 徐進, und Shanxi sheng wenwu ju wenwu jiating zu 陝西省文物局文物鑒定組. „Ji Xi'an beijiào tanjiaxiang chutu de handai jinbing 記西安北郊譚家鄉出土的漢代金餅 [Gold Pies of the Han Dynasty Unearthed at Tanjiaxiang in the Outskirts of Xi'an]“. *Wenwu* 文物, Nr. 6 (2000): 50-59.
- Xu Naichang 1936: Xu Naichang 徐乃昌. „Anhui jinshi guwu kao gao 安徽通志金石古物考稿“. In *Shike shiliao xinbian 1977-2006*, 3:11, 1-564.
- Xu Naichang 1939: Xu Naichang 徐乃昌. *Jingyinglou gouying* 鏡影樓鉤影. Changsha: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1939.
- Xu Qianxue 1881: Xu Qianxue 徐乾學. *Du li tongkao* 讀禮通考. Shanghai: Jiangsu shuju 江蘇書局, 1881.
- Xu Ruobing 2015: Xu Ruobing 徐若冰. „Shuo tou 說叢“. *Wenwu chunqiu* 文物春秋, Nr. 2 (2015): 58-70.
- Xu Shubin 1998: Xu Shubin 徐淑彬. „Linyi jinqueshan 1997 nian faxian de sizuo xihan mu 臨沂金雀山1997年發現的四座西漢墓“. *Wenwu* 文物, Nr. 12 (1998): 17-25.
- Xu Yuli 2006: Xu Yuli 徐玉立. *Hanbei quanji* 漢碑全集. 6 Bände. Zhengzhou: Henan meishu chubanshe 河南美術出版社, 2006.
- Xu Yulin 1993: Xu Yulin 許玉林. „Liaoning gaixian donghan mu 遼寧蓋縣東漢墓“. *Wenwu* 文物, Nr. 4 (1993): 54-70.
- Xu Zhengkao 2005: Xu Zhengkao 徐正考. *Handai tongqi mingwen wenzi bian* 漢代銅器銘文文字編. Changchun: Jilin daxue chubanshe 吉林大學出版社, 2005.
- Xue Yingqun et al 1988.: Xue Yingqun 薛英群, Xiang Shuangquan 向雙全, Li Yongliang 李永良, und Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所. *Juyan xinjian shicui* 居延新簡釋粹. Lanzhou: Lanzhou guji shudian 蘭州古籍書店, 1990.
- Yamada 2006: Yamada Katsuyoshi 山田勝芳. Übersetzt von Zhuang Xiaoxia 莊小霞. „Jiuzhang yu yaoyi zhidu 鳩杖與徭役制度“. In *Jianbo yanjiu (2004) 簡帛研究 · 二〇〇四*, 2006, 192-209.
- Yan Buke 2009: Yan Buke 閻步克. *Cong juebenwei dao guanbenwei: qinhan guanliao pinwei jiegou yanjiu* 從爵本位到官本位: 秦漢官僚品位結構研究. Beijing: Sanlian shudian 三聯書店, 2009.
- Yan Dunjie 1985: Yan Dunjie 嚴敦傑. „Shipan zongshu 式盤綜述 [On the Ancient Chinese Divinatory Instrument Shi Pan]“. *Kaogu xuebao* 考古學報 [*Acta Archaeologia Sinica*], Nr. 4 (1985): 445-64.

Anhang

- Yang Aiguo 2000: Yang Aiguo 楊愛國. „Handai huaxiangshi ci yanjiu 漢代畫像石祠研究“. In *Zhongguo hanhua xuehui 中國漢畫學會*, Hrsg. *Zhongguo hanhua xuehui di qi jie nianhui lunwen xuan 中國漢畫學會第七屆年會論文選*, 2000, 1-10.
- Yang Aiguo 2005: Yang Aiguo 楊愛國. „Handai huaxiangshi bangti luelun 漢代畫像石榜題略論“. *Kaogu 考古*, Nr. 5 (2005): 59-72.
- Yang Aiguo 2006: Yang Aiguo 楊愛國. *Youming liangjie: jinian handai huaxiangshi yanjiu 幽明兩界: 紀年漢代畫像石研究*. Xi'an: Shaanxi renmin meishu chubanshe 陝西人民美術出版社, 2006.
- Yang Aiguo 2011: Yang Aiguo 楊愛國. „Donghan shiqi daojiao canyu sangzang huodong de kaoguxue zhengju 東漢時期道教參與喪葬活動的考古學證據“. *Wenshizhe 文史哲*, Nr. 4 (2011): 86-91.
- Yang Chia-ling 2014: Yang, Chia-ling. „Power, Identity and Antiquarian Approaches in Modern Chinese Art“. *Journal of Art Historiography*, Nr. 6 (2014).
- Yang Ding'ai 1988: Yang Ding'ai 楊定愛. „Jiangling xian maojiayuan 1 hao hanmu 江陵縣毛家園1號西漢墓“. In *Zhongguo kaoguxue nianjian 1988*, 204.
- Yang Hua 2007: Yang Hua 楊華. *Xinchu jianbo yu lizhi yanjiu 新出簡帛與禮制研究*. Taipei: Taiwan guji chuban youxian gongsi 台灣古籍出版有限公司, 2007.
- Yang Hua 2007a: Yang Hua 楊華. „Xuning daoquan jishi 序寧禱券集釋“. In Yang Hua 2007, 283-304.
- Yang Huanxin 1991: Yang Huanxin 楊煥新, und Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo luoyang tangchengdui 中國社會科學院考古研究所洛陽唐城隊. „1984 zhi 1986 nian luoyang shiqu hanjin mu fajue jianbao 1984至1986年洛陽市區漢晉墓發掘簡報“. *Kaoguxue jikan 考古學集刊* 7 (1991): 51-78.
- Yang Jian 2010: Yang Jian 楊建. *Xihan chuqi jinguan zhidu yanjiu: fu jinguanling jianshi 西漢初期津關制度研究: 附“津關令”簡釋*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2010.
- Yang Jianhong 1988: Yang Jianhong 楊劍虹. „Cong xianling quanshu kan handai youguan yichan jicheng wenti 從《先令券書》看漢代有關遺產繼承問題“. *Wuhan daxue xuebao (shehui kexue ban) 武漢大學學報(社會科學版)*, Nr. 3 (1988): 99-102.
- Yang Jiping 1998: Yang Jiping 楊際平. „Handai neijun de liyuan goucheng yu xiang ting li guanxi: donghaijun yinwan hanjian yanjiu 漢代內郡的吏員構成與鄉、亭、里關係——東海郡尹灣漢簡研究“. *Xiamen daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban) 廈門大學學報(哲學社會科學版)*, Nr. 4 (1998): 28-36.
- Yang Jiping 2007: Yang Jiping 楊際平. „Qin Han huji guanli zhidu yanjiu 秦漢戶籍管理制度研究“. *Zhonghua wenshi luncong 中華文史論叢*, Nr. 1 (2007): 1-35.
- Yang Kuan 1985: Yang Kuan 楊寬. *Zhongguo gudai lingqin zhidushi yanjiu 中國古代陵寢制度史研究*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1985.
- Yang Lien-sheng 1936: Yang Lien-sheng 楊聯升. „Donghan de haozu 東漢的豪族 [Mighty Families in the Eastern Han Dynasty]“. *Qinghua daxue xuebao 清華大學學報*, Nr. 4 (1936): 1007-63.
- Yang Shengmin 1993: Yang Shengmin 楊生民. *Handai shehui xingzhi yanjiu 漢代社會性質研究*. Beijing: Beijing shifan xueyuan chubanshe 北京師範學院出版社, 1993.
- Yang Shoujing 1907: Yang Shoujing 楊守敬. *Rengui jinshi ba 壬癸金石跋*. In Yang Shoujing ji 1997, Vol. 8, 981-1054.
- Yang Shoujing ji 1997: Yang Shoujing 楊守敬. Xie Chengren 謝承仁, Hrsg. *Yang Shoujing ji 楊守敬集*. 12 Bände. Wuhan: Hubei renmin chubanshe 湖北人民出版社; Hubei jiaoyu chubanshe 湖北教育出版社, 1997.
- Yang Shuda 1955: Yang Shuda 楊樹達. *Jiweiju xiaoxue jinshi luncong 積微居小學金石論叢*. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 1955.

- Yang Shuda 1997: Yang Shuda 楊樹達. *Jiweiju jinwen shuo (zengdingben)* 積微居金文說 (增訂本). Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1997.
- Yang Tianyu 2004: Yang Tianyu 楊天宇. *Yili yizhu* 儀禮譯注. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2004.
- Yang Yubin et al 1975: Yang Yubin 楊育彬, Zhang Changsen 張長森, Zhao Qingyun 趙青雲, und Henan sheng bowuguan 河南省博物館. „Lingbao zhangwan hanmu 靈寶張灣漢墓“. *Wenwu* 文物, Nr. 11 (1975): 75-93/107.
- Yashengqian bian 2013: Zhongguo qianbi dacidian bianji weiyuanhui 中國錢幣大辭典編輯委員會. *Zhongguo qianbi dacidian yashengqian bian* 中國錢幣大辭典·壓勝錢編. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2013.
- Ye Xiaoyan 1965: Ye Xiaoyan 葉小燕, und Huanghe shuiku kaogu gongzuodui 黃河水庫考古工作隊. „Henan shaanxian liujiaqu hanmu 河南陝縣劉家渠漢墓“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 1 (1965): 107-168/182-219.
- Yin Difei 1978: Yin Difei 殷滌非. „Xihan ruyinhou mu chutu de zhanpan he tianwen yiqi 西漢汝陰侯墓出土的占盤和天文儀器“. *Kaogu* 考古, Nr. 5 (1978): 338-43.
- Yin Difei 1980: Yin Difei 殷滌非. „Dui Cao Cao zongzu mu zhuanming de yidian kanfa 對曹操宗族墓磚銘的一點看法“. *Wenwu* 文物, Nr. 7 (1980): 83-88.
- Yin Zhihua 2000: Yin Zhihua 印志華. „Jiang su hanjiang xian yaozhuang 102 hao hanmu 江蘇邗江縣姚莊102號漢墓“. *Kaogu* 考古, Nr. 4 (2000): 50-65.
- Yinwan hanmu jiandu 1997: Donghai xian bowuguan 東海縣博物館, Zhongguo wenwu yanjiusuo 中國文物研究所, Lianyungang shi bowuguan 連雲港市博物館, und Zhongguo shehui kexueyuan jianbo yanjiu zhongxin 中國社會科學院簡帛研究中心. *Yinwan hanmu jiandu* 尹灣漢墓簡牘. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1997.
- Yoshioka 1976: Yoshioka Yoshitoyo 吉岡義豐. *Dōkyō to bukkō* 道教と佛教. Tokyo: Kokusho kankōkai 國書刊行會, 1976.
- You Rende 1991: You Rende 尤仁德. „Handai yupei gangmao yanmao kaolun 漢代玉佩剛卯嚴卯考論“. *Renwen zazhi* 人文雜誌, Nr. 6 (1991): 86-90.
- You Yi-fei 2017: You Yi-fei 遊逸飛. „Hanchu qiguo wu jun lun: zhanguo qinhan junxianzhi ge'an yanjiu zhi san 漢初齊國無郡論——戰國秦漢郡縣制個案研究之三“, Erstveröffentlichung am 4. Februar 2017. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=2721.
- You Zhenyao 1981: You Zhenyao 尤振堯, und Nanjing bowuyuan 南京博物院. „Xuzhou qingshanquan baiji donghan huaxiangshi mu 徐州青山泉白集東漢畫象石墓“. *Kaogu* 考古, Nr. 2 (1981): 137-50.
- You Zhenyao et al 1985: You Zhenyao 尤振堯, He Yunxiang 賀雲翔, und Yin Zhiqiang 殷志強. „Tongshan guishan erhao xihan yadongmu 銅山龜山二號西漢崖洞墓“. *Kaogu xuebao* 考古學報, Nr. 1 (1985): 119-133/152-153.
- Yu Fuwei 1975: Yu Fuwei 余扶危, und Luoyang bowuguan 洛陽博物館. „洛陽澗西七裡河東漢墓發掘簡報“. *Kaogu* 考古, Nr. 2 (1975): 116-123/134.
- Yu Weichao 1985: Yu Weichao 俞偉超. *Xianqin lianghan kaoguxue lunji* 先秦兩漢考古學論集. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1985.
- Yu Weichao 1985a: Yu Weichao 俞偉超. „Handai zhuhouwang yu liehou muzang de xingzhi fenxi: jianlun zhouzhi hanzhi yu jinzhi de sanjieduanxing 漢代諸侯王與列侯墓葬的形制分析——兼論“周制”、“漢制”與“晉制”的三階段性“. In Yu Weichao 1985, 117-24.
- Yu Weichao et al 1975: Yu Weichao 俞偉超 et al. „Guanyu fenghuangshan yi liu ba hao hanmu zuotan jiyao 關於鳳凰山一六八號漢墓座談紀要“. *Wenwu* 文物, Nr. 9 (1975): 9-19/28.

Anhang

- Yu Xin 2012: Yu Xin 余欣. *Zhonggu shidai de liyi zongjiao yu zhidu* 中古時代的禮儀, 宗教與制度. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2012.
- Yu Xingmai 1992: Yu Xingmai 余行邁. „Handai xiangting buli kaolue 漢代鄉亭部吏考略“. *Suzhou daxue (zhexue shehui kexue ban)* 蘇州大學(哲學社會科學版), Nr. 1 (1992): 110-16.
- Yu Ying-shih 1987: Yu Ying-shih 余英時. *Shi yu zhongguo wenhua* 士與中國文化 [*Shi and Chinese Culture*]. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 1987.
- Yu Ying-shih 2004: Yu Ying-shih 余英時. Shen Zhijia 沈志佳, Hrsg. *Yu Yingshi wenji* 余英時文集. Nanning: Guangxi shifan daxue chubanshe 廣西師範大學出版社, 2004.
- Yü Ying-Shih 2004a: Yü Ying-shih 余英時. „Zhongguo gudai sihou shijieguan de yanbian 中國古代死後世界觀的演變“. In Yü Ying-Shih 2004, Vol.2, 7-23.
- Yu Zhenbo 2003: Yu Zhenbo 于振波. „Liye qinjian zhong de chuyouren jian 里耶秦簡中的“除郵人“簡“. *Hunan daxue xuebao (shehui kexue ban)* 湖南大學學報(社會科學版), Nr. 3 (2003): 8-12.
- Yuan Ke 1991: Yuan Ke 袁珂. *Shanhaijing quanyi* 山海經全譯. Guiyang: Guizhou renmin chubanshe 貴州人民出版社, 1991.
- Yuan Ke 1992: Yuan Ke 袁珂. *Shanhaijing jiaozhu* 山海經校注. Chengdu: Bashu shushe 巴蜀書社, 1992.
- Yuan Yansheng 2005: Yuan Yansheng 袁延勝. „論東漢的戶籍問題“. *Zhongguoshi yanjiu* 中國史研究, Nr. 1 (2005): 11-24.
- Yuasa 1981: Yuasa Yukihiko 湯淺幸孫. „Chicken chozon koshaku”地券徵存考釋“. *Chûgoku shisôshi kenkyû* 中國思想史研究, Nr. 4 (1981): 1-34.
- Yuefu shiji 1979: Guo Maoqian 郭茂倩. *Yuefu shiji* 樂府詩集. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1979.
- Yunlu manchao 1996: Zhao Yanwei 趙彥衛. *Yunlu manchao* 雲麓漫鈔. Vorwort 1206. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1996.
- Yunmeng longgang 1994: Hubei sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所, Xiaogan diqu bowuguan 孝感地區博物館, und Yunmeng xian bowuguan 雲夢縣博物館. „Yunmeng longgang liuhao qinmu ji chutu jian du 雲夢龍崗6號秦墓及出土簡牘“. *Kaoguxue jikan* 考古學集刊 8 (1994): 87-121.
- Yunmeng shuihudi qinmu 1981: Yunmeng shuihudi qinmu bianxiezu „雲夢睡虎地秦墓“編寫組. *Yunmeng shuihudi qinmu* 雲夢睡虎地秦墓. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1981.
- Yushi jiaozhu 1995: Ye Changchi 葉昌熾. Kommentiert von Han Yue 韓說. *Yushi jiaozhu* 語石校注. Beijing: Jinri zhongguo chubanshe 今日中國出版社, 1995.
- Yushi yushi yitong ping 1994: Ye Changchi 葉昌熾, und Ke Changsi 柯昌泗. *Yushi yushi yitong ping* 語石·語石異同評. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1994.
- Zeng Jianhua 2010: Zeng Jianhua 曾劍華. „Xiejiaqiao yihao hanmu jian du gaishu 謝家橋一號漢墓簡牘概述“. *Changjiang daxue xuebao (shehui kexue ban)* 長江大學學報(社會科學版), Nr. 2 (2010): 9-11.
- Zeng Zhaoyu et al 1956: Zeng Zhaoyu 曾昭燏, Jiang Baogen 蔣寶庚, Li Zhongyi 黎忠義, Nanjing bowuyuan 南京博物院, und Shandongsheng wenwu guanlichu 山東省文物管理處. *Yinan gu huaxiangshimu fajue baogao* 沂南古畫像石墓發掘報告. Beijing: Wenhuabu wenwu guanliju 文化部文物管理局, 1956.
- Zenghou yi mu 1989: Hubei sheng bowuguan 湖北省博物館. *Zenghou yi mu* 曾侯乙墓. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1989.
- Zhan Yinxin 2001: Zhan Yinxin 詹鄞鑫. *Xin zhi de wuqu: wushu yu zhongguo wushu wenhua* 心智的誤區: 巫術與中國巫術文化. Shanghai: Shanghai jiaoyu chubanshe 上海教育出版社, 2001.

- Zhang & Bai 2006: Zhang Xunliao 張勳燎, und Bai Bin 白彬. *Zhongguo daojiao kaogu* 中國道教考古 第一卷 [*Archaeological Finds of Daoism in China Vol. 1*]. Beijing: Xianzhuang shuju 線裝書局, 2006.
- Zhang Chuanxi 1995: Zhang Chuanxi 張傳璽, Hrsg. *Zhongguo lidai qiye huibian kaoshi* 中國歷代契約會編考釋. Beijing: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 1995.
- Zhang Chuanxi 2008: Zhang Chuanxi 張傳璽. *Qiyueshi maidiquan yanjiu* 契約史買地券研究. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2008.
- Zhang Dan 2013: Zhang Dan 張丹. „Handai tongjing mingwen yanjiu gaikuang ji wenzi bian 漢代銅鏡銘文研究概況及文字編“. Master Thesis, Jilin University 吉林大學, 2013.
- Zhang Hequan 1995: Zhang Hequan 張鶴泉. „Donghan guli wenti shitan 東漢故吏問題試探“. *Jilin daxue shehui kexue xuebao* 吉林大學社會科學學報, Nr. 5 (1995): 8-14.
- Zhang Jian & Yu Fuwei 1984: Zhang Jian 張劍, und Yu Fuwei 余扶危. „Luoyang tangsimen liangzuo hanmu fajue jianbao 洛陽唐寺門兩座漢墓發掘簡報“. *Zhongyuan wenwu* 中原文物, Nr. 3 (1984): 34-42/118-119.
- Zhang Jian 1997: Zhang Jian 張劍, und Luoyang shi wenwu gongzuodui 洛陽市文物工作隊. „Luoyang litun donghan yuanjia ernian mu fajue jianbao 洛陽李屯東漢元嘉二年墓發掘簡報“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 2 (1997): 2-8.
- Zhang Jingjing 2011: Zhang Jingjing 張晶晶. „Handai guanyin zhidu kaoshu 漢代官印制度考述“. Master Thesis, Jilin University 吉林大學, 2011.
- Zhang Jinguang 1997: Zhang Jinguang 張金光. „秦鄉官制度及鄉、亭、里關係“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 6 (1997): 22-39.
- Zhang Jinpan & Xu Shihong 1999: Zhang Jinpan 張晉藩, und Xu Shihong 徐世虹. *Zhongguo fazhi tongshi* 中國法制通史. Beijing: Falü chubanshe 法律出版社, 1999.
- Zhang Junmin 2001: Zhang Junmin 張俊民. „江陵高臺18號墓木牘釋文淺析“. In Li Xueqin 李學勤, und Xie Guihua 謝桂華, Hrsg. *Jianbo yanjiu 2001* 簡帛研究 • 二〇〇一, 288-291. Guilin: Guangxi shifan daxue chubanshe 廣西師範大學出版社, 2001.
- Zhang Le 2011: Zhang Le 張樂. „Leye jian du moushou kao: cong gaodice rushou kaocha 里耶簡牘“某手”考——從告地策入手考察“, *Erstveröffentlichung* am 18. April 2011. http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1461.
- Zhang Peiyu 1989: Zhang Peiyu 張培瑜. „Chutu hanjian boshu shang de lizhu 出土漢簡帛書上的曆注“. In *Chutu wenxian yanjiu xuji* 1989, 135-47.
- Zhang Qiang 2016: Zhang Qiang 張強. „Overland Traffic in Northwest China During the Han Period: A Study of Travel Documents as Recorded in Northwest Manuscripts“. Master thesis, Heidelberg University, 2016.
- Zhang Qihai 1975: Zhang Qihai 張其海, Shandongsheng bowuguan 山東省博物館, und Cangshan-xian wenhuaguan 蒼山縣文化館. „Shandong cangshan yuanjia yuannian huaxiangshi mu 山東蒼山元嘉元年畫象石墓“. *Kaogu* 考古, Nr. 2 (1975): 124-34.
- Zhang Quanmin et al 2007: Zhang Quanmin 張全民, Li Xiaowu 李小武, Yang Junkai 楊軍凱, und Xi'an shi wenwu baohu kaogusuo 西安市文物保護考古所. „西安三國曹魏紀年墓清理簡報“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 2 (2007): 21-29.
- Zhang Rongqiang 2006: Zhang Rongqiang 張榮強. „Sunwu jian zhong de huji wenshu 孫吳簡中的戶籍文書“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 4 (2006): 1-20.
- Zhang Rongqiang 2009: Zhang Rongqiang 張榮強. „Qianqin jianyuan ji yu hantang jian jizhang zhidu de bianhua <前秦建元籍>與漢唐間籍帳制度的變化“. *Lishi yanjiu* 歷史研究, Nr. 3 (2009): 16-38.

- Zhang Rongqiang 2010: Zhang Rongqiang 張榮強. *Hantang jizhang zhidu yanjiu* 漢唐籍帳制度研究. Beijing: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 2010.
- Zhang Ruifeng 2003: Zhang Ruifeng 張瑞峰. „Dunhuang shi bowuguan cang ,tongxin jiaowei‘ guiniu yinyin qianshi 敦煌市博物館藏“通信校尉”龜紐銀印淺識“. *Wenbo* 文博, Nr. 2 (2003): 79-80.
- Zhang Wangao 1993: Zhang Wangao 張萬高. „Jiangling gaotai 18 hao mu fajue jianbao 江陵高臺18號墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 8 (1993): 12-20/100.
- Zhang Wenhan 2012: Zhang Wenhan 張文瀚. „Xiejiaqiao yihao hanmu gaodice bushi 謝家橋一號漢墓告地策補釋“. *Zhongyuan wenwu* 中原文物, Nr. 6 (2012): 66-69.
- Zhang Xinchao 2014: Zhang Xinchao 張新超. „Qindai chengdanchong kaobian: jianlun qinlü de yixie tedian 秦代“城旦舂”考辨——兼論秦律的一些特點“. *Shixue jikan* 史學集刊, Nr. 10 (2014): 24-34/78.
- Zhang Xiugui 1991: Zhang Xiugui 張修桂. „Tianshui fangmatan ditu de huizhi niandai 天水〈放馬灘地圖〉的繪製年代“. *Fudan xuebao (shehui kexue ban)* 復旦學報 (社會科學版), Nr. 1 (1991): 44-48.
- Zhang Xunliao 1996: Zhang Xunliao 張勳燎. „Donghan muzang chutu de jiezhuzhi he tianshidao de qiyuan 東漢墓葬出土的解注器和天師道的起源“. In *Daojia wenhua yanjiu* 1996, 253-66.
- Zhang Zhaoyang 2010: Zhang Zhaoyang 張朝陽. „Civil Laws and Civil Justice in Early China“. Diss., University of California, Berkeley, 2010.
- Zhang Zhenglang 2001: Zhang Zhenglang 張政烺. „Qinhan xingtu de kaogu ziliao 秦漢刑徒的考古資料“. *Lishi jiaoxue* 歷史教學, Nr. 1 (2001): 36-39.
- Zhang Zhenglang 2004: Zhang Zhenglang 張政烺. *Zhang Zhenglang wenshi lunji* 張政烺文史論集. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 2004.
- Zhang Zhenlong & Zhang Hong 2015: Zhang Zhenlong 張振龍, und Zhang Hong 張宏. „Guanyu sima qian bixia baijin sanpin huobi kaobian 關於司馬遷筆下“白金三品”貨幣考辨“. *Zhongguo qianbijie* 中國錢幣界, Nr. 3 (2015): 105-10.
- Zhangjiashan hanmu zhujian 2006: Zhangjiashan er si qi hao hanmu zhujian zhengli xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組. *Zhangjiashan hanmu zhujian (er si qi hao mu)* 張家山漢墓竹簡 (二四七號墓). Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2006.
- Zhao Chao 1992: Zhao Chao 趙超. *Hanwei nanbeichao muzhi huibian* 漢魏南北朝墓誌彙編. Tianjin: Tianjin guji chubanshe 天津古籍出版社, 1992.
- Zhao Chongliang 2014: Zhao Chongliang 趙寵亮. „Ye shuo nitong 也說泥筩“. *Dongnan wenhua* 東南文化, Nr. 2 (2014): 95-99.
- Zhao Kuanghua & Zhou Jiahua 1998: Zhao Kuanghua 趙匡華, und Zhou Jiahua 周嘉華. *Zhongguo kexue jishushi huaxue juan* 中國科學技術史 化學卷. Beijing: Kexue chubanshe 科學出版社, 1998.
- Zhao Kuanghua et al 1990: Zhao Kuanghua 趙匡華, Zhang Qingjian 張清健, und Guo Baozhang 郭保章. „Zhongguo gudai de qian huaxue 中國古代的鉛化學“. *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究, Nr. 3 (1990): 248-57.
- Zhao Ning 2014: Zhao Ning 趙寧. „Sanjian hanjin jiandu de souji yu zhengli (shang) 散見漢晉簡牘的蒐集與整理 (上)“. Master thesis, Jilin University 吉林大學, 2014.
- Zhao Ping'an 2012: Zhao Ping'an 趙平安. *Qin xihan yinzhang yanjiu* 秦西漢印章研究. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 2012.

- Zhao Shigang & Ou Zhengwen 1987: Zhao Shigang 趙世綱, und Ou Zhengwen 歐正文. „Mixian houshiguo han huanxiangshimu fajue baogao 密縣後土郭漢畫像石墓發掘報告“. *Huaxia kaogu* 華夏考古, Nr. 2 (1987): 96-159/223.
- Zhao Xueye & Zhao Wanjun 2008: Zhao Xueye 趙雪野, und Zhao Wanjun 趙萬鈞. „Gansu gaotai weijin mu muquan ji suo sheji de shenqi he buzhaitu 甘肅高臺魏晉墓墓券及所涉及的神祇和卜宅圖“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 1 (2008): 85-90.
- Zhao Zhenhua & Dong Yanshou 2010: Zhao Zhenhua 趙振華, und Dong Yanshou 董延壽. „Donghan luoyang xian nanzi ...qin maidi qianquan yanjiu 東漢雒陽縣男子□□卿冢地鉛券研究“. *Zhongyuan wenwu* 中原文物, Nr. 3 (2010): 74-79.
- Zhao Zhenhua 2007: Zhao Zhenhua 趙振華. „Luoyang chutu huangshen zhiduzongshe dao jiao fayin kao 洛陽出土“黃神”、“治都總攝”道教法印考“. *Zhongyuan wenwu* 中原文物, Nr. 1 (2007): 69-71.
- Zhao Zhiqian 1864: Zhao Zhiqian 趙之謙. „Bu huanyu fangbei lu 補寰宇訪碑錄“. Vorwort 1864. In *Shike shiliao xinbian 1977-2006*, 1:27, 20191-270.
- Zheng Jingang 2014: Zheng Jingang 鄭金剛. „Xupu hanmu xianling quanshu shidu wenti buyi 胥浦漢墓《先令券書》釋讀問題補議“. *Wenxian* 文獻, Nr. 4 (2014): 6-11.
- Zheng Shubin 2005: Zheng Shubin 鄭曙斌. „Qiance de kaogu faxian yu wenxian quanshi 遣策的考古發現與文獻詮釋“. *Nanfang wenwu* 南方文物, Nr. 2 (2005): 109-23.
- Zheng Shubin 2007: Zheng Shubin 鄭曙斌. „Mawangdui hanmu bohua daoyintu 馬王堆漢墓帛畫《導引圖》“. *Lishi xuexi* 歷史學習, Nr. 1 (2007): 12-13.
- Zheng Yakun 1985: Zheng Yakun 鄭雅坤. „Tan woguo gudai de fujie (pai) zhidu jiqi yanbian 談我國古代的符節(牌)制度及其演變“. *Xibe daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 西北大學學報(哲學社會科學版), Nr. 1 (1985): 56-63.
- Zheng Yan 2013: Zheng Yan 鄭岩. *Shizhe de mianju: hantang muzang yishu yanjiu 逝者的面具: 漢唐墓葬藝術研究 [Masking Death: Funerary Art of Medieval China]*. Beijing: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2013.
- Zheng Yuanri et al 1990: Zheng Yuanri 鄭元日, Liu Huaxing 劉華興, Wang Fengyuan 王鳳元, und Lingling diqu wenwu gongzuodui 零陵地區文物工作隊. „Hunan yongzhou shi yaozishan xihan liu jiang mu 湖南永州市鷓子山西漢“劉疆”墓“. *Kaogu* 考古, Nr. 11 (1990): 1002-11.
- Zhensong laoren yigao jiaji 1996: Luo Zhenyu 羅振玉. *Zhensong laoren yigao jiaji* 貞松老人遺稿·甲集. Shanghai: Shanghai shudian 上海書店, 1996.
- Zhensong tang jigū yiwēn 2003: Luo Zhenyu 羅振玉. *Zhensong tang jigū yiwēn* 貞松堂集古遺文. 2 Bände. Vorwort 1930. Beijing: Beijing tushuguan chubanshe 北京圖書館出版社, 2003.
- Zhong Changfa 1993: Zhong Changfa 鐘長髮, und Wuwei diqu bowuguan 武威地區博物館. „Gansu wuwei hantanpo donghan mu 甘肅武威旱灘坡東漢墓“. *Wenwu* 文物, Nr. 10 (1993): 28-33.
- Zhongguo hanhua yanjiu 2010: Zhu Qingsheng 朱青生, Hrsg. *Zhongguo hanhua yanjiu di san juan* 中國漢畫研究. 第三卷. Guilin: Guangxi shifan daxue chubanshe 廣西師範大學出版社, 2010.
- Zhongguo kaoguxue nianjian 1988: Zhongguo kaogu xuehui 中國考古學會. *Zhongguo kaoguxue nianjian 1987* 中國考古學年鑒·1987. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1988.
- Zhongguo kaoguxue qinhan juan 2010: Zhongguo shehui kexueyuan 中國社會科學院. *Zhongguo kaoguxue qinhan juan* 中國考古學·秦漢卷. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 2010.
- Zhongyang yanjiuyuan 1981: Zhongyang yanjiuyuan 中央研究院, Hrsg. *Zhongyang yanjiuyuan guoji hanxue huiyi lunwenji: lishi kaogu zu* 中央研究院國際漢學會議論文集·歷史考古組. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan 中央研究院, 1981.

Anhang

- Zhou Jin 1929: Zhou Jin 周進. *Juzhencaotang hanjin shiying* 居貞草堂漢晉石影. Tianjin: privat gedruckt, 1929.
- Zhou Shirong 1978: Zhou Shirong 周世榮. „Changsha chutu xihan yinzhang jiqi youguan wenti yanjiu 長沙出土西漢印章及其有關問題研究“. *Kaogu* 考古, Nr. 4 (1978): 271-79.
- Zhou Shirong 1990: Zhou Shirong 周世榮. „Mawangdui hanmu de shenqitu bohua 馬王堆漢墓的“神祇圖”帛畫“. *Kaogu* 考古, Nr. 10 (1990): 925-928/965.
- Zhou Xiaolu 2004: Zhou Xiaolu 周曉陸. *Butiange yanjiu* 步天歌研究. Beijing: Zhongguo shudian 中國書店, 2004.
- Zhu Dexi & Qiu Xigui 1980: Zhu Dexi 朱德熙, und Qiu Xigui 裘錫圭. „Mawangdui yihao hanmu qiance kaoshi buzheng 馬王堆一號漢墓遣策考釋補正“. *Wenshi* 文史 10 (1980): 61-74.
- Zhu Dexi 1995: Zhu Dexi 朱德熙. Qiu Xigui 裘錫圭, und 李家浩, Hrsg. *Zhu Dexi gu wenzi lunji* 朱德熙古文字論集. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1995.
- Zhu Jiang 1960: Zhu Jiang 朱江, und Jiangsu sheng wenwu guanli weiyuanhui 江蘇省文物管理委員會. „Jiangsu gaoyou shaojiagou handai yizhi de qingli 江蘇高郵邵家溝漢代遺址的清理“. *Kaogu* 考古, Nr. 10 (1960): 18-23/44.
- Zhu Lei 2011: Zhu Lei 朱磊. „Tan handai jiezhu ping shang de beidou yu guixiu 談漢代解注瓶上的北斗與鬼宿“. *Wenwu* 文物, Nr. 4 (2011): 92-96.
- Zhu Liang & Yu Fuwei 1980: Zhu Liang 朱亮, und Yu Fuwei 余扶危. „Luoyang donghan guanghe ernian wang dang mu fajue jianbao 洛陽東漢光和二年王當墓發掘簡報“. *Wenwu* 文物, Nr. 6 (1980): 52-56.
- Zhu Qingsheng 1995: Zhu, Qingsheng. „Türschutzgötter in chinesischen Farbholzdrukken: die Geschichte ihrer Entstehung“. Diss., Heidelberg University, 1995.
- Zhu Qingsheng 1998: Zhu Qingsheng 朱青生. *Jiangjun menshen qi yuan yanjiu: lun wujie yu chengxing* 將軍門神起源研究: 論誤解與成形. Beijing: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 1998.
- Zhu Sheng 1983: Zhu Sheng 朱晟. „Woguo gudai guanyu qian de huaxue zhishi 我國古代關於鉛的化學知識“. *Huaxue tongbao* 化學通報, Nr. 4 (1983): 52-55.
- Zhuo Zhenxi 1980: Zhuo Zhenxi 樵振西. „Shaanxi huxian de liangzuo hanmu 陝西戶縣的兩座漢墓“. *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, Nr. 1 (1980): 44-48.
- Ziwei doushu quanshu 1984: Chen Tuan 陳搏. Kommentiert von Tong Pengnian 童彭年. *Ziwei doushu quanshu* 紫微鬥數全書. Taipei: privat gedruckt, 1984.
- Zixia ji: Li Kuangyi 李匡義. *Zixia ji* 資暇集. In *Congshu jicheng chubian*, Vol. 279, 1-28.
- Zizhi tongjian: Sima Guang 司馬光. Kommentiert von Hu Sanxing 胡三省. *Zizhi tongjian* 資治通鑑. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1956.
- Zou Houben 1979: Zou Houben 鄒厚本. „Jiangsu xuyi dongyang hanmu 江蘇盱眙東陽漢墓“. *Kaogu* 考古, Nr. 5 (1979): 412-426/483-486.
- Zou Ji-wan 1981: Zou Ji-wan 鄒紀萬. *Lianghan tudi wenti yanjiu* 兩漢土地問題研究. Taipei 臺北: 國立臺灣大學文學院印行, 1981.
- Zou Shuijie 2011: Zou Shuijie 鄒水傑. „Qindai jiandu wenshu gangao mouxuzhu geshi kao 秦代簡牘文書“敢告某某主”格式考“. *Jianbo yanjiu* 簡帛研究, 2011, 79-87.
- Zou Shuijie 2014: Zou Shuijie 鄒水傑. „里耶秦簡“敢告某某主”文書格式再考“. *Ludong daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 魯東大學學報(哲學社會科學版) 31, Nr. 5 (2014): 75-83.

Glossar

Chinesisch

柏梁體
薄命蚤死
報應
表章
察舉
成熟期
承負
尺六桃券
除
丹書鐵券
誕生期
地券
地下二千石
地支
發展初期
發展中期
封禪
封泥
封泥匣
符
祔葬
復
敢告

Deutsch

Versmaß Boliangti
aufgrund seines unglücklichen Schicksals früh verstorben
Vergeltung
Thronbericht
Empfehlung
Reifephase
übertragene Schuld
der Pfirsichholzvertrag von einem Fuß und sechs Zoll Länge
tilgen; eliminieren; austreiben
mit Zinnober beschrifteter Eisenvertrag
Entstehungsphase
Vertrag über ein Landstück
der Beamte der Unterwelt mit dem Rang von zweitausend Shi
Erdzweig
Frühphase
Frühe Reifephase
fengshan-Opferzeremonien
Tonsiegelabdruck
Tonsiegelabdruckkästchen
fu-Kerbholz
Bestattung der Mitglieder einer ganzen Familie in einem Gemeinschaftsgrab
fu-Tabu
Ehrfurchtsvoll setze [ich] ... hierüber in Kenntnis

Anhang

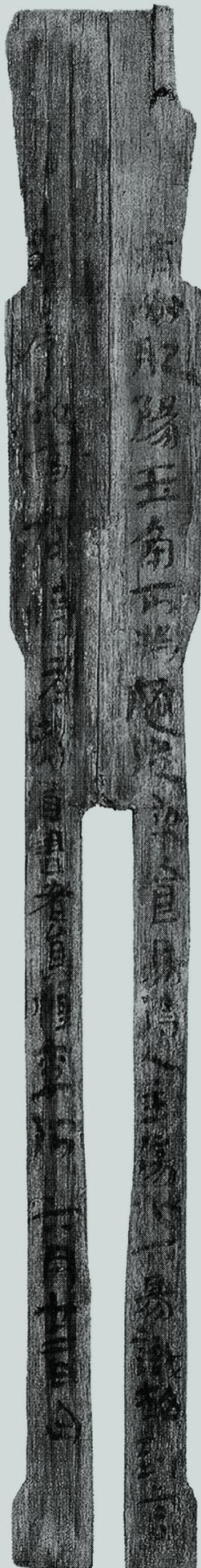
敢言之	Ehrfurchtsvoll erstatte [ich] hierüber Bericht
告地書 (衣器契, 衣物券, 告墓牘, 告地策, 告地下的文移, 告地下官吏文書, 告地文書, 告地下官吏文, 文告牘, 告地下官吏的冥間文書, 冥書)	Schreiben an die Unterwelt
鈎交	zeitliche Verstrickungen zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen
故吏	ehemalige Untergebenen
漢制	Han-Typus
豪族	mächtiger Familienclan
合葬	Paarbestattung
河南尹類型	Henanyin-Typus
弘農類型	Hongnong-Typus
戶籍	Haushaltsregister
華勝	<i>huasheng</i> -Haarschmuck
急急如律令	[Das oben Stehende] eilt sehr und soll gemäß den Gesetzen und Regularien behandelt werden.
檢	<i>jian</i> -Adresstäfelchen
建除	astrologisches Ordnungssystem Jianchu
教育資源	Bildungsressourcen
楬	<i>jie</i> -Holz- oder Bambusschildchen
節	<i>jie</i> -Kerbholz
節氣	Knoten von Qi
解	auflösen; entfernen; eliminieren
晉制	Jin-Typus
禁忌	Tabu
京兆尹類型	Jingzhaoyin-Typus
經典化	Kanonisierung

舉主	Ernenner
君臣名分	Monarch-Untertan-Beziehung
軍功階層	Kriegsverdienstschichten
考據學	beweismittelbasierte Forschung
來世觀念	Jenseitsvorstellung
禮儀改革	Ritualreform
利益共同體	Interessengemeinschaft
買地券 (買地菑, 買田券)	Landkaufvertrag
門生	ehemalige Schüler
冥界文書	Texte der Unterwelt
銘旌	<i>mingjing</i> -Seelenfahne
墓伯	Grabsenior
墓券	Grabvertrag
墓葬文書	Grabtext
墓誌	Epitaph
辟除	Nominierung
鉛人	Bleimännlein
錢即日畢	Das Geld wurde noch am selben Tag bezahlt.
錢千無五十	Im Falle einer Zahlung mit Münzen von niedrigem Reinheitsgrad des Metalls wird der Kaufpreis um 5% reduziert.
遺冊 (遺策)	Beigabenregister
丘丞	Hügelminister
日書	<i>rishu</i> -Almanach
如律令	[Das oben Stehende] soll gemäß den Gesetzen und Regularien behandelt werden.
三命說	Lehre der drei Schicksale
三年喪	dreijähriges Trauergewand
三躡	Drei Reittiere
三屍	Drei böse Begierden

Anhang

社會階層	gesellschaftliche Schicht
石羊	Steinschaf
式	<i>shi</i> -Weissagungsgerät
受數	das Haushaltsregister entgegennehmen
數術	Zahlenkunst
四角立封	An den vier Ecken [des Grabs] wurden Abwehrzeichen errichtet.
泰山君	Herr des Berges Tai
桃券	Pfirsichholzvertrag
桃人	Pfirsichholzmännlein
天帝神師	Geistermeister des Himmlischen Herrn
天帝使者	Bote des Himmlischen Herrn
天干	Himmelsstamm
土地兼併	Bodenannexion
瓦當	<i>wadang</i> -Traufziegel
文本	Text
文化傳播	kultureller Transfer; Kulturtransfer
文化傳承	Kulturtradierung
文化中心	kulturelles Zentrum
五石	Fünf Erzsorten
五銖錢	<i>wuzhu</i> -Münze
孝	kindliche Pietät
壓勝錢	apotropäische Münze
移葬	die erneute Bestattung
儀式	Ritual
有天帝教	Das ist ein Befehl des Himmlischen Herrn.
葬儀文書	Begräbnistext
斬草	Stroh durchhauen

旒	<i>zhao</i> -Seelenfahne
適	Verfehlung
鎮墓罐	grabschützender Tontopf
鎮墓瓶	grabschützende Tonflasche
鎮墓文(削除文, 解除文)	grabschützender Text
中央政府	Zentralregierung
重復	zeitliche Verstrickungen zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen
注	zeitliche Verstrickungen zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen



Während der Han-Zeit (202 v. Chr.-220 n. Chr.) wurden in China den Gräbern Begräbnistexte beigegeben. Diese sollten der Kommunikation zwischen Diesseits und Jenseits dienen. Dieses Werk analysiert systematisch Begräbnistexte aus etwa 180 Gräbern und zeigt so die Entwicklung der Jenseitsvorstellung in Verbindung mit dem gesellschaftlichen Wandel in der Han-Zeit auf. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf die Form und materielle Beschaffenheit der Texte, ihre physische und symbolische Position im Grab sowie das Layout der Begräbnistexte und die in ihnen verwendeten Siegel gelegt. Durch die statistische Auswertung des geografischen und zeitlichen Auftretens der Begräbnistexte werden zudem die Verbreitungszentren identifiziert und regionale Interaktionen aufgezeigt. Außerdem wird der Zusammenhang zwischen dem Ausbruch von Epidemien und der Verbreitung der grabschützenden Texte in der Ost-Han-Zeit untersucht. Anhand ausführlicher Textanalysen wird anschließend der Frage nachgegangen, ob grabschützende Texte als Produkte des Volksglaubens oder des Daoismus anzusehen sind.

ISBN 978-3-946742-74-6

