DER PRIMAT DES WEIBES IM ALTEN CHINA

VON EDUARD ERKES

Die meisten europäischen Schriftsteller, die von der Stellung der chinesischen Frau sprechen, bezeichnen diese als benachteiligt und gedrückt, ja nicht selten geradezu als unwürdig. Wer, wie der Verfasser, das seltene Glück hatte, lange als Mitglied einer chinesischen Familie zu leben und alle Intimitäten des Familien- und Privatlebens aus eigner Anschauung kennenzulernen, weiß, daß die üblichen Schilderungen ungefähr das genaue Gegenteil des tatsächlichen Zustandes darstellen. So wenig auch die chinesische Frau bis vor kurzem noch in der Öffentlichkeit hervortrat, so maßgebend ist und war seit alters ihre Stellung in der Familie. Und zwar nicht nur ihre Stellung als Mutter, wie auch zuweilen gesagt wird; sondern wie die Mutter vom Sohn, so wird auch die Frau vom Manne, die Schwester vom Bruder, ja, nicht anders als in Europa, die Tochter vom Vater verehrt und verwöhnt. Unehrerbietiges Benehmen gegen Frauen ist in China fast undenkbar; selbst dem Teehausmädchen begegnet der Chinese mit viel höherer Achtung, als es ihrer unglücklicheren europäischen Schwester gegenüber zu geschehen pflegt[a].

Daß nun in einer seit Jahrtausenden nach ausgesprochen vaterrechtlichen Beziehungen organisierten Gesellschaft, die dem Manne rechtlich und sozial unbedingt den Vorrang einräumt, die Frau eine so hohe Stellung einnimmt, weist darauf hin, daß die Achtung vor der Frau im chinesischen Bewußtsein sehr tief verankert sein muß, daß also sehr weit zurückreichende Zustände ihn zur Ehrung des Weibes erzogen haben, die ihm heute im Blute steckt. Das führt zu dem Schlusse, das der vaterrechtliche Zustand Chinas ethnologisch gar nicht so alt ist, sondern aus einem viel älteren hervorging, in dem die Frau eine ganz andere Rolle spielte, nämlich dem mutterrechtlichen.

Die Existenz des altchinesischen Mutterrechtes ist nun, nachdem schon früher von chinesischer wie europäischer Seite gelegentlich darauf hingewiesen wurde[b], sichergestellt worden durch die für die Erkenntnis der chinesischen Urzeit in jeder Hinsicht grundlegenden Untersuchungen von Conrady[c]. Da diese den Ausgangspunkt für die weiteren, teils zustimmenden, teils ablehnenden Veröffentlichungen zu dem Thema bilden, so scheint es nicht überflüssig,

---

[a] Vgl. das vortreffliche, leider sehr kurze Schriftchen von Lin Tsiu-sen, Familienleben in China (1935). Die wenigen europäischen Autoren, die das chinesische Familienleben selbst kennengelernt haben, nehmen natürlich einen von dem herkömmlichen völlig verschiedenen Standpunkt ein; vgl. etwa Richard Wilhelms Beitrag „Die chinesische Ehe" zu Keyserlings Ehebuch (1926), p. 115—127. Den besten Einblick in chinesische Familien- und Frauenverhältnisse geben dem Ausländer die von Franz Kuhn übersetzten chinesischen Gesellschaftsromane Kin ping meh und Hung-lou-meng, deren Schilderungen in allem Wesentlichen auch für die Gegenwart noch zutreffen. Auch Lady Hosie (Two Gentlemen of China) und Nora Waln (The House of Exile), die beide in chinesischen Familien gelebt haben, bieten gute Einblicke. Weniger wertvoll hierfür sind dagegen die Romane der Pearl Buck, die zwar das öffentliche Leben Chinas recht hübsch schildern, vom häuslichen und Familienleben aber, das die Verfasserin offenbar kaum selbst kennengelernt hat, nur mehr oder weniger phantasievolle Bilder entwerfen.

[b] So z. B. in China im XVII. Jahrhundert Gu Yen-wu (Ting-lin), Jï Dschï Lu 1,10 b, Art. Pi[1] (Ahnfrau); in Europa m. W. zuerst Chavannes, MH. I, 5, Anm., im Anschluß an Gu Yen-wu (Ting-lin). Im Grunde haben die Chinesen ja auf Grund der lebendig gebliebenen Überlieferung stets die Anschauung von einem mutterrechtlichen Urzustand gehabt.

[c] Conrady, China (Pflugk-Harttungs Weltgeschichte III [1910], p. 483/86).

das Material, von dem Conrady ausgegangen ist, und das, was inzwischen neu hinzugekommen ist, einmal zusammenfassend vorzulegen.

Das erste Zeugnis, dem sich die Betrachtung des altchinesischen Mutterrechtes zuwenden wird, ist die lebendige Volksüberlieferung der Chinesen. Sie hat die Erinnerung an einen Urzustand bewahrt, in dem man nur die Mutter, aber nicht den Vater kannte[a]. Daß es sich hierbei um wirkliche Überlieferung und nicht etwa um gelehrte Rekonstruktion urzeitlicher Verhältnisse handelt, ergibt sich einmal aus der Art der Literatur, in der wir diese Angaben treffen; es sind die Werke der Dauisten und der dem Dauismus nahestehenden Autoren, die die volkstümlichen Anschauungen bewahrt haben; ferner aus dem Charakter der Überlieferung selbst, auf die ein vaterrechtlich organisiertes Zeitalter nicht ohne tatsächliche Anhaltspunkte hätte verfallen können, und endlich daraus, daß die Richtigkeit dieser Tradition durch zahlreiche andere Gesichtspunkte bestätigt wird.

Zunächst hat die chinesische Schrift eine ganze Reihe solcher Belege aufbewahrt[b]. Da ist zunächst das Zeichen Sing[2] „Familienname", dessen Zusammensetzung aus „Frau" und „gebären" zeigt, daß man die Sippe als das vom Weibe Geborene ansah[c]. Die mutterrechtliche Bedeutung des Ausdruckes ist denn auch in China seit alters bekannt gewesen und zugleich mit totemistischen Vorstellungen verknüpft worden, wie das Schuo Wen s. v. Sing bemerkt: „Die Mütter der Heiligen des Altertums wurden vom Himmel berührt und gebaren so ihre Söhne. Darum nannte man sie Himmelssöhne[d]". Das Zeichen weist also auf eine Zeit zurück, in der man noch keine menschlichen Stammväter, sondern nur Stammütter und neben ihnen Totems als Erzeuger kannte[e].

---

a Dschuang-dsï 29, 16a/b (SBE. 40, 171); Lü-schï Tschun Tsiu 20, 1 (Wilhelm, Frühling und Herbst des Lü Bu-we, p. 346).

b Sicherlich werden später auch aus der chinesischen Sprache selbst, besonders durch Vergleichung mit den verwandten indochinesischen Idiomen, weitere Belege gewonnen werden. Aber einstweilen steckt die vergleichende Indosinistik ebenso wie die Etymologie des Chinesischen noch so sehr in den Anfängen, daß aus ihr nur wenig zu gewinnen ist.

c In seiner Grundbedeutung „das vom Weibe Geborene, das Kind" findet sich Sing noch Dso-dschuan X, 4 gebraucht: „er fragte nach ihrem Sing, und sie antwortete: mein Sohn ist erwachsen"; der Kommentar bemerkt dazu: „was eine Frau gebiert, nennt man Sing; Sing bedeutet ein Kind." Ebenso in einer formelhaften Wendung im Li Gi 1, 2, 3, 20 (Kü-li, Couvreur I, 106): „wenn man eine Tochter beim Kaiser einführt, sage man: sie möge 100 Sing bringen!" In der allgemeinen Bedeutung „Nachkommenschaft" steht es z. B. Schï 1, 1, 11, 2: Gung Sing, die Nachkommen des Herzogs.

d Schuo Wen 12, 2, 1b.

e Erich Schmitt, Die Grundlagen der chinesischen Ehe (1927), p. 28 Anm., bestreitet diese Deutung von Sing mit folgender Begründung: „Denn die Zusammensetzung jenes Zeichens aus ‚Weib' und ‚geboren werden' besagt noch nicht, daß der Begriff Sing eine Zeit des Matriarchats involvieren müsse. Nü[3] ist Radikal, und die Methode, Zeichen mit Radikalen zu versehen, stammt erst aus späterer Zeit und ist kein historischer Beweis. Überdies kann man unmöglich dem Radikal eine so gewaltige entwicklungsgeschichtliche Bedeutung aufladen." Diese Ausführungen zeigen eine völlige Verkennung des Charakters und der Bedeutung der chinesischen Schrift und sind gerade hinsichtlich des Zeichens Sing irrig. Einmal sind Radikale so alt wie die eigentliche Schrift und kommen bereits auf den Orakelknochen der Schang-Zeit sehr zahlreich vor. Zweitens sind sie, wie ja auch die sogenannten phonetischen — in Wirklichkeit gewöhnlich graphisch-phonetischen — Bestandteile der Schriftzeichen stets bedeutungsvoll gewählt und daher für die Grundbedeutung des Zeichens durchaus beweiskräftig. Wenn ein Zeichen mit dem Radikal Frau zusammengesetzt ist, so hat es mit diesem Begriff zu tun, wie das Schuo Wen in seiner Erklärung des Zeichens Frau (12, 2, 1a) bereits bemerkt. Und Sing ist in seinen sämtlichen auf Knocheninschriften vorkommenden alten Formen ebenso wie in den meisten auf Bronzen überlieferten bereits mit dem Radikal Frau zusammengesetzt (s. Gu Dschou Piën 37, 23a), hat diesen Radikal also von jeher besessen. Der Einwand ist also in seiner allgemeinen

Es entspricht nun ganz der im Zeichen Sing angedeuteten mutterrechtlichen Herkunft der chinesischen Familie, daß die Namen der ältesten chinesischen Sippen, der „acht Clans des höchsten Altertums", sämtlich mit den Zeichen „Frau" zusammengesetzt sind und sich dadurch als mutterrechtlich erweisen. Es sind dies die Giang[4], die sich von Schen Nungs Mutter ableiteten, die Gi[5], die auf Huang-dis Mutter zurückgeführt wurden und zu denen die Dynastie Dschou gehörte, die Yau[6], die auf Schuns Mutter zurückgingen[a], die Gui[7], die ebenfalls mit Schun zusammenhingen und von denen das alte Fürstenhaus Tschen[8] abstammte[b], die Si[9], von denen sich die Dynastie Hia herleitete, die Ying[10], zu denen die Dynastie Tsin gehörte, die Ki[11], von denen die Fürsten von Yen stammten, und die Yün[12], von denen wenig bekannt ist[c]. Auch eine Reihe weiterer Familiennamen zeigen dieselbe Zusammensetzung, die Jan[13], Niu[14], Ki[15] und Dscho[16]. Hierher gehören jedenfalls auch einige Ländernamen der Schang-Epoche, so Sung[17], das im Schï 4, 3, 4, 1 genannte Stammland der Schang-Dynastie, ferner Me[18] ein im Schu V, 10, 6 erwähnter Vasallenstaat der Schang, und Siën[19], das Dso Dschuan X, 1 als aufrührerischer Lehnsstaat der Schang nennt.

Einen weiteren, sehr deutlichen Beleg für das altchinesische Mutterrecht gibt das Zeichen Min[20] „Volk", das in seinen alten Formen eng mit dem Zeichen Mu[21] „Mutter" zusammenhängt und sich von diesem nur durch einen unten hinzugefügten Querstrich oder Punkt unterscheidet[d]. Der Schluß, den auch die ostasiatischen Paläographen aus diesem Zusammenhang gezogen haben, ist der, daß man hierdurch das Volk als das von der Mutter Abstammende auffaßte und darstellte[e]. Es zeigt mithin, daß das altchinesische Volk eine mutterrechtliche Gesellschaftsordnung besaß. Dasselbe ergibt sich aus dem Zeichen Schï[22] „Anfang", daß aus Mutter+schwanger (Embryo+Vagina) zusammengesetzt ist und so zeigt, daß mit der Vorstellung des Ursprünglichen seit alters die der Mutter verbunden war, wie auch aus den unten behandelten kosmogonischen Vorstellungen der Urzeit hervorgeht.

Noch weitere Zeichen weisen auf einen nur aus mutterrechtlichen Verhältnissen erklärbaren Vorrang der Frau hin. In An[23] „Friede", das eine Frau unter einem Dache zeigt, erscheint die Frau als Herrin des Hauses, deren

---

Form wie in diesem speziellen Falle hinfällig. Das gesamte sonstige Material über das chinesische Mutterrecht und die Forschungen Conradys hat Schmitt, wie aus der auf S. 27 gegebenen Bemerkung hervorgeht, daß sich „kein weiterer Anhaltspunkt für das Vorhandensein eines prähistorischen Matriarchats" in China finde, überhaupt nicht gekannt.

[a] Eine interessante Etymologie des Namens bei Wedemeyer, Schauplätze und Vorgänge der altchinesischen Geschichte, Hirth Anniversary Volume p. 518/20.

[b] Vgl. Wedemeyer l. c. p. 550/51. — Da Gui, wie auch andere Clannamen, zugleich der Name eines Gewässers ist, an dem die Ursitze der Sippe lagen, so hat Conrady gelegentlich den Gedanken ausgesprochen, daß die Stammmütter vielleicht zugleich die Göttinnen dieser Flüsse waren, von denen ja das Gedeihen ihrer Nachkommen wesentlich abhing.

[c] Zusammengestellt im Schuo Wen 12, 2, 2a/3b; vgl. Dsï Diën s. v. Sing. Chavannes (MH. I, 5 Anm.) zieht daraus im Anschluß an die Untersuchungen Gu Yen-wus (Ting-lin) im Jï Dschï Lu 23, 1a, Art. Sing, folgenden Schluß: „Les anciens noms de clan paraissent nous reporter à une époque lointaine où la descendance par la mère était le principe constituant de la famille." S. a. Conrady, China p. 485.

[d] Zusammengestellt im Gu Dschou Piën 38, 41b/45b.

[e] Gu Dschou Piën 38, 45b.

ıutterrecht-
ltesten chi-
ımtlich mit
ıutterrecht-
Mutter ab-
en und zu
ter zurück-
von denen
e Dynastie
Ki[11], von
ig bekannt
ensetzung,
ge Länder-
ıtammland
sallenstaat
ehnsstaat

utterrecht
mit dem
ırch einen
hluß, den
g gezogen
Abstam-
sche Volk
sich aus
+ Vagina)
ünglichen
handelten

Verhält-
eine Frau
es, deren

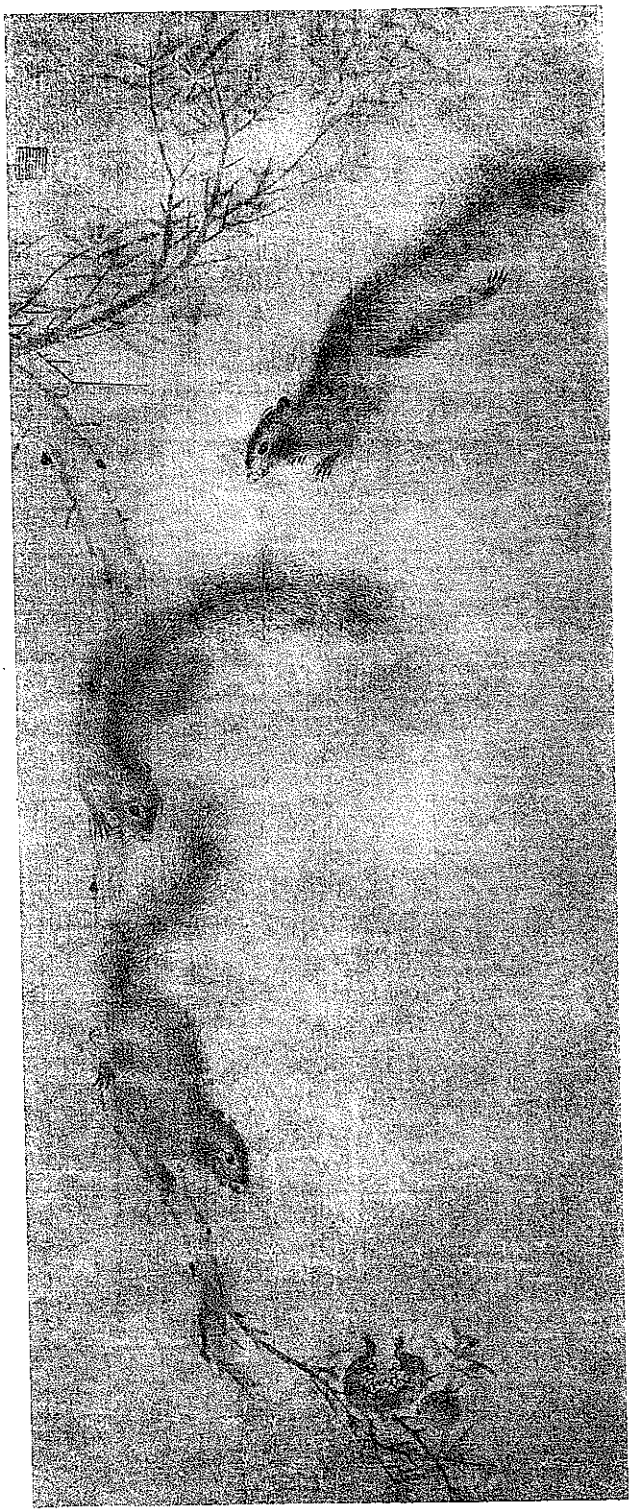
---

tterrecht und
aß sich „kein
erhaupt nicht

tchinesischen

ıes Gewässers
3 die Stamm-
Nachkommen

Anm.) zieht
ıg, folgenden
par la mère



Gegenwart seinen Frieden verbürgt. Eigenartig ist ferner We[24], „Ehrfurcht", das aus „Frau" und „Lanze" zusammengesetzt ist, die Frau also als Kriegerin charakterisiert[a]. Nun hat es zwar einzelne Kriegsheldinnen zu allen Zeiten der chinesischen Geschichte gegeben; daß aber ein eigenes Schriftzeichen eine solche darstellt, dürfte doch zeigen, daß das Amazonentum im urzeitlichen China eine ständige Einrichtung war, was sich nicht gut ohne mutterrechtliche Organisation annehmen läßt. Der Begriff, für den das Zeichen verwandt wird, und die wahrscheinliche Verwandtschaft des Wortes mit dem gleichlautenden We[25] „furchtbar" weisen außerdem auf besondere Tapferkeit der bewaffneten Frauen hin. In derselben Weise scheint übrigens auch O[26], der Name der einen Frau des Kaisers Schun, zusammengesetzt zu sein.

Den Vorrang des Weiblichen läßt die alte Sprache ferner aus einer Reihe stehender Verbindungen erkennen, in denen der weibliche Teil stets zuerst genannt wird. Besonders auffällig ist Yin Yang[27], um so mehr als der Vorrang des Yang schon in alter Zeit ständig betont wird. Daß das Yin trotzdem unabänderlich an erster Stelle genannt wird, zeigt, wie uralt und eingewurzelt diese Verbindung sein muß. Die gleichfalls stehende Verbindung He Bo[28], „schwarz und weiß", ist vermutlich ebenso zu erklären. Ständig geht dann das weibliche Element bei den alten Tiernamen voran, so in Pin Mu[29] „Weibchen und Männchen", Tsï-Hiung[30] „Henne und Hahn", Yu Lu[31] „weibliches und männliches Reh[b]". Bei den erst später entstandenen Tiernamen findet sich die umgekehrte Stellung, so Yüan Yang[32] „Männchen und Weibchen der Mandarinenente[c]".

Die Herleitung der alten Geschlechter von einer Stammutter, die sich aus den Schriftzeichen ergibt, wird nun in vollem Maße bestätigt durch die mutterrechtlich-totemistischen Stammessagen, die jedes alte chinesische Geschlecht besitzt[d]. Keines von ihnen stammt von einem menschlichen Ahnherrn, sondern alle führen sich auf eine Stammutter zurück, neben der ein nichtmenschliches Wesen, also ein Totem, als Erzeuger genannt wird, wie ja schon die erwähnte alte Erklärung des Kaisertitels Tiën-dsï „Himmelssohn" als eines mutterrechtlich-totemistischen Reliktes die Allgemeinheit dieser Vorstellung voraussetzt. Wie hiernach das Bestehen des Mutterrechtes und des Totemismus im alten China und die organische Verknüpftheit beider Erscheinungen bezweifelt werden kann, ist mir nicht recht verständlich[e].

---

[a] Vgl. Gu Dschou Piën 37, 42a/43a.

[b] Schï 3, 1, 8, 2.

[c] Gu Yen-wu (Ting-lin), Jï Dschï Lu 1, 10b, will auch die im Schï 2, 4, 5, 2 vorkommende Verbindung Pi Dsu[33] „Ahnfrau und Ahnherr" mit dem alten Vorrang der weiblichen vor den männlichen Ahnen (s. u.) erklären und weist die herkömmliche Auffassung, die Wortstellung sei in diesem Falle durch den Reim bedingt, zurück. Da es aber im Schï zweimal (4, 1, 2, 4 und 4, 1, 3, 5) umgekehrt Dsu Pi heißt, ist das doch sehr zweifelhaft.

[d] Zusammengestellt bei Erkes, Der Totemismus bei den Chinesen und ihren Stammverwandten (In Memoriam Karl Weule [1929], p. 101/102).

[e] So bei P. Koppers, Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China, Anthropos 25 (1930), p. 981—1002. Die Argumentation geht lediglich von allgemeinen Gesichtspunkten aus: weil nach Ansicht der kulturkreistheoretischen Schule „die Mutterrechtsepoche eine zeitlich jüngere und örtlich begrenzte ist" (p. 984) und es nach den Theorien der gleichen Schule keinen Zusammenhang zwischen Mutterrecht und Totemismus gibt, so dürfe ein ursprüngliches, mit Totemismus verbundenes Mutterrecht auch für China nicht angenommen werden. Zunächst ist es m. E. nicht zulässig, das Urteil über die Zustände in einem bestimmten Gebiet auf allgemeine

Der mutterrechtlichen Abstammung entspricht der mutterrechtliche Erbgang, der zwar nur in einzelnen, aber unverkennbaren Spuren bezeugt ist, auf die Conrady bereits hingewiesen hat[a]. In der schon erwähnten Ode Schï 4, 3, 4, 1 heißt es:

Da wurde Sung ein großes Land,
Der Herr erhob den Sohn, und Schang entstand.

Dieser Sohn war Sië, den Giën Di, die Tochter der Fürsten von Sung, aus einem verschluckten Schwalbenei empfangen und geboren hatte. Er erbte also das Land seiner Mutter. Schï 3, 2, 1, 5 wird berichtet, wie nachdem Giang Yüan, die Urmutter des Hauses Dschou, den Hou Dsi aus Schang-dis Fußspur empfangen und auf wunderbare Weise zur Welt gebracht hat, dieser aufwächst und ihr Land Tai erbt. Der Kommentar fügt hinzu, daß es auf ihn überging, weil es das Land der Familie seiner Mutter war, und daß er die Opfer für sie einrichtete, die ihr seither von den Dschou dargebracht wurden. Es bestand also bei den Dschou ursprünglich mutterrechtlicher Erbgang in Vereinigung mit Mutterkultus[b].

Diesen alten Mutterkult haben die Dschou nun beibehalten und in ihre Verfassung aufgenommen, und er bildet ein weiteres, sehr wichtiges Zeugnis für ihre ursprünglich mutterrechtliche Organisation. Nach dem Dschou Li[c] opferten die Dschou ihrer ersten Ahnfrau, Siën Pi[34], der Giang Yüan, und nach dem Kommentar dazu hatte Giang Yüan einen eignen Tempel und besondere Opfer, weil sie mit niemanden gepaart war. Sie stellte also das erste Wesen ihres Clans dar, wie auch ihr Name Yüan[35] anzeigt, der aus „Frau" und „Ursprung" zusammengesetzt ist, also die „Urfrau" bedeutet. In Übereinstimmung damit berichtet die erwähnte Ode Schï 3, 2, 1, 1: „Die zuerst

Deduktionen statt auf Spezialforschungen zu gründen. Die Verhältnisse des alten China dürfen jedenfalls nicht a priori nach denen anderer Völker rekonstruiert werden, sondern müssen aus den Quellen erschlossen werden, sowohl aus den literarischen wie aus denen, die Linguistik, Paläographie, Archäologie und Volkskunde an die Hand geben, und können erst dann im Lichte der vergleichenden Ethnologie interpretiert werden. P. Koppers' aprioristische These „die Unwirklichkeit dieser Theorie ist von der neueren Ethno-Soziologie nicht nur für die übrige Welt, sondern, weil allgemein, so natürlich auch für Altchina dargetan worden" ist also als methodisch verfehlt abzulehnen. Dann aber hat sich die kulturkreistheoretische Auffassung des Mutterrechtes als einer jungen und wirtschaftlich bedingten Erscheinung besonders durch die eingehenden Forschungen von J. H. Ronhaar (Woman in Primitive Motherright Societies, 1931) bereits als völlig unhaltbar erwiesen; die These vom urzeitlichen Ursprung des Mutterrechts und seiner organischen Verknüpftheit mit dem Totemismus kann also keineswegs als „allgemein" widerlegt gelten. Für China ist sie, wie unten ausgeführt, jedenfalls nach dem heutigen Stande unserer wirklichen Kenntnisse die gegebene, und wer sie bestreiten will, müßte dies schon auf Grund des Quellenmaterials und nicht nach von außen hereingetragenen Prinzipien versuchen. Koppers' Argument (p. 988) „die ziemlich klar zutage tretende Tendenz war nämlich, auf diese Weise den alten Herrschern und Helden auf alle Fälle nicht nur göttliche Abkunft, sondern damit auch entsprechend Nimbus und Ansehen im Volke zu sichern" dürfte wohl richtig sein, widerlegt die Annahme eines mutterrechtlich-totemistischen Ursprungs dieser Vorstellungen aber keineswegs, sondern setzt diesen im Gegenteil voraus. Denn in einer vaterrechtlichen Zeit konnte ein Mensch, der keinen Vater aufzuweisen hatte, weder Nimbus noch Ansehen gewinnen. Das setzt vielmehr voraus, daß sich mutterrechtlich-totemistische Vorstellungen noch im Volksbewußtsein erhalten hatten, also sehr tief darin verwurzelt waren, was wieder ihr sehr hohes Alter bedingt.

[a] China p. 486.

[b] Haloun (AM. 1, 1924, 599) bestreitet das zwar auf Grund der von ihm entworfenen Rekonstruktion der Geschichte der Dschou; aber diese — die übrigens von den Theorien der Kulturkreistheoretiker wohl nicht unbeeinflußt ist — kann m. E. gegen das ausdrückliche Zeugnis der Überlieferung und die übrigen Beweise für Mutterrecht auch der Dschou nicht entscheidend sein. Der auf p. 622 gegebene Erklärungsversuch ist eine rein hypothetische Konstruktion, die der gegebenen Überlieferung durchaus widerspricht und daher nicht annehmbar ist.

[c] Dschou Li 6, 3a (Biot II, 32); cf. Conrady, China p. 515

das Volk gebar, das war Giang Yüan." Ein Hinweis auf diesen Kult der Urmutter findet sich auch im I Ging, wo es heißt: „Geht man an seinen Ahnherren vorbei, so trifft man auf seine Urmutter[a]." Das mag sich, wie Gu Yen-wu die Stelle auffaßt[b], auf Giang Yüan beziehen — die übliche, auch in Richards Wilhelm Übersetzung wiedergegebene Erklärung ist willkürlich und sinnlos —, aber es ist ebensogut möglich, daß es allgemein auf den Kult der Urmütter geht. Denn wenn auch sonst sehr wenig darüber bekannt ist, so verrät doch eine Angabe im Dso Dschuan X, 10, daß auch andere Fürstenhäuser diesen Kult besaßen. Dort wird nämlich eine ungewöhnliche astronomische Erscheinung als ein Zeichen gedeutet, daß I Giang, die Ahnfrau des Hauses Dsin, nach dem Kommentar die Mutter seines Begründers Tang Schu, die über den Schutz ihrer Nachkommen wachte, für einen kommenden Sterbefall erhielt. Noch im späteren Altertum — der Vorfall spielt im Jahre 532 — bestanden also Mutterkulte in China.

Was sich über die Verbreitung der Spuren alten Mutterrechtes in China feststellen läßt, spricht nun eindeutig gegen die neuerdings verschiedentlich ausgesprochene Theorie, es habe auf chinesischem Boden ein mutterrechtlicher, im Süden und Osten zu lokalisierender, und ein vaterrechtlicher, im Norden und Osten beheimateter Kulturkreis bestanden, der ersteren allmählich aufgesaugt hätte[c]. Denn alle chinesischen Fürstenhäuser, ganz gleich in welcher Gegend sie lokalisiert sind, besitzen mutterrechtlich-totemistische Stammessagen. Das gilt von den beiden prähistorischen Dynastien, die in den Gestalten von Yau und Schun personifiziert sind und deren erstere in Honan, die zweite — nach Mong-dsï 4, 2, 1, 1 ostbarbarische — in Schantung beheimatet war, von den aus Honan stammenden Hia ebenso wie von den aus Südosten (Anhui) kommenden Schang, den aus Nordwesten eindringenden Dschou und den diese endlich ablösenden, ursprünglich wahrscheinlich ostchinesischen Tsin. Es gilt aber auch von all den andern alten auf chinesischem Boden ansässigen Stämmen, die unter dem Namen ihrer Kulturheroen, der Fu Hi, Schen-Nung, Huang-di usw. in die chinesische Kulturgemeinschaft aufgenommen worden sind. Nirgends ist auf dem Boden Altchinas ein Volk zu erblicken, das sich nicht durch seine Ursprungssage und, soweit wir Näheres von ihm wissen, durch diese bestätigende soziale und kultische Einrichtungen als ursprünglich mutterrechtlich auswiese, nirgends eines, das ein ursprüngliches Vaterrecht gehabt und dieses andern Stämmen hätte bringen können. Es bleibt also, wenn wir auf dem Boden belegbarer Tatsachen bleiben wollen, nichts anderes übrig als die Annahme, daß sich eine allmähliche Entwicklung vom Mutterrecht zum Vaterrecht vollzogen hat. Und dafür gibt es nun auch einige, allerdings nur schwach sichtbare Anhaltspunkte. Für die Verhältnisse der Schang sind zwei Stellen im I Ging merkwürdig. An der ersten[d] heißt es, daß der

[a] Hex. 62 (Wilhelm, I-ging I, 181).
[b] Jï Dschï Lu 1, 10b.
[c] Vgl. Wilhelm, Geschichte der chinesischen Kultur, p. 47/48, auch Koppers l. c.
[d] Hex. 11 (Wilhelm, I-ging I, 37).

Schangkaiser Di I (1110—1102) seine Tochter verheiratete, und der Kommentar gibt an, daß das im I als glückbringend erwähnt sei, weil er bestimmt habe, daß kaiserliche Prinzessinnen, obgleich sie im Range höher standen als ihre Gatten, diesen gehorchen sollten. Vorher war das also augenscheinlich nicht der Fall gewesen, was darauf schließen läßt, daß in der früheren Schang-Zeit die Frau in der Familie zu befehlen hatte, mutterrechtliche Zustände also gegen Ende der Schang-Zeit von vaterrechtlichen abgelöst wurden und dieser soziale Umschwung durch den kaiserlichen Befehl gewissermaßen seine gesetzliche Fixierung erfuhr. Dazu bemerkt das I Ging an anderer Stelle[a]: „Di I verheiratete seine Tochter. Sie hatte nicht so schöne Ärmel wie ihre jüngere Schwester[b].“ Das sieht im Zusammenhang mit der ersten Notiz doch so aus, als hätte die soziale Degradation der Frau, die der Übergang zum Vaterrecht mit sich brachte, auch äußerlich durch bescheidenere Kleidung zum Ausdruck gebracht werden sollen.

Auch bei den Dschou ist einiges zu bemerken, was auf Übergang von mutterrechtlichen zu vaterrechtlichen Verhältnissen und Anschauungen hinweist. Während in dem Liede Schï 3, 1, 2, das die Eroberung Chinas durch die Dschou verherrlicht, Wen-wangs Mutter Tai Yin fast ausschließlich hervortritt und ihr Gatte Dschï Li nur ganz nebenher einmal genannt wird und auch in 3, 1, 6 Tai Yin und ihre Schwiegertochter Tai Sï noch die Hauptrolle spielen, treten in den späteren Dschou-Oden die Frauen völlig hinter den Männern zurück. Es scheint also, daß bei den Dschou so gut wie bei den Schang das männliche Element, wohl infolge der fortschreitenden Komplizierung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, immer mehr in den Vordergrund trat und so allmählich das Übergewicht über das weibliche erhielt[c].

Die mutterrechtliche Gesellschaftsordnung kommt natürlich auch in der altchinesischen Religion stark zum Ausdruck. Wir sahen das schon am Mutterkult, der die Grundlage und älteste Form des chinesischen Ahnenkultes bildet; es zeigt sich aber ebenso in der alten Naturmythologie, deren älteste und höchste Gestalten Göttinnen, und zwar ursprünglich solche von Tiergestalt, sind. Im alten Nordchina galt anfangs als höchste Göttin und Weltschöpferin die Erde, der nach dem Li Gi als dem Ursprung (Ben[39]) und Anfang (Schï[40]) von allem geopfert wurde[d] und die nach dieser Stelle ursprüng-

[a] Hex. 54 (Wilhelm, I-ging I, 159).

[b] Die sie als Nebenfrau begleitete (I Li 2, 5a/b und Kom., Couvreur, I-li p. 32; vgl. Schï 3, 3, 7, 4).

[c] Ein merkwürdiges, aber schwer zu verfolgendes Anzeichen für Ablösung der Mutterfolge durch Vaterfolge scheint in dem Zeichen Gië[36] „ältere Schwester“ vorzuliegen. Dieses Zeichen, zusammengesetzt aus Mädchen + Phallus, deutet doch wohl auf Abstammung vom gleichen Ahn (Dsu[37], Geist + Phallus, was in den Knocheninschriften sehr oft durch das einfache Zeichen für Phallus ersetzt wird). Die ältere Form von Gië ist nun nach dem Dsï Diën[38], Mädchen + Vagina, was also auf ältere Herleitung von der Mutter deuten würde. Doch kommen beide Zeichen in der vor- und frühklassischen Literatur und auf den Knocheninschriften gar nicht vor; Gië jedoch nach Gu Dschou Piën 37, 41a einmal auf einem alten Gefäß. Nach Schuo Wen 12, 2, 7a ist Gië ursprünglich ein westchinesisches Wort, das in Schu (Szechuan) für Mutter gebraucht wurde.

[d] Li Gi 9, 1 21 (Giau Tê Scheng, Couvreur I, 588). Der weibliche Charakter der Erdgottheit, der sonderbarerweise verschiedentlich bestritten wurde, ist außer Zweifel gestellt durch die Untersuchungen von Conrady (Die chinesischen Handschriften- und sonstigen Kleinfunde Sven Hedins in Lou Lan [1920], p. 185/89) und Karlgren (Some Fecundity Symbols in Ancient China, Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities Stockholm 2 [1930], p. 10ff.).

lich allein stand, später im Himmelsgott ihren männlichen Partner erhielt, aber noch in der Schang-Zeit als die höhere von beiden rangierte, wie daraus erhellt, daß sie anfangs vor ihm genannt wurde[a]. Sie wurde nach einer Stelle des I Ging als Stute gedacht[b] und erhielt darum auch Pferdeopfer, gemäß dem allgemein geltenden religiösen Grundsatz, daß die Gottheit sich selbst geopfert wird. Daß das Opferpferd die Erdgöttin selbst vorstellte, geht auch daraus hervor, daß es gelb war, also ihre Farbe besaß[c].

Eine andere altchinesische Kosmogonie, die augenscheinlich im Süden entstanden ist, kennt als Urgöttin das Dau, das Himmel und Erde geboren hat[d] und nach einer vieldiskutierten Stelle bei Lau-dsï, an der es gleichfalls als Weltgebärerin geschildert wird, als ein dunkles Tierweibchen, Hüan Pin, gedacht war[e]. Diese Weltmutter, wie Lau-dsï sie an vielen Stellen nennt[f], ist ihrem ganzen Charakter nach anscheinend eine Wassergöttin, also eine Personifikation des ja das Leben des Menschen und seine Kultur bedingenden Wassers, und es ist sicher nicht zufällig, daß die ausgesprochen terrestrische Kultur Nordchinas die Erde, die mehr aquatische Südchinas das Wasser zur höchsten Gottheit erhoben hat. So erscheint Dau denn an der genannten Lau-dsï Stelle als Quellgöttin, Gu Schen[44], Talgeist, eigentlich Geist des Quelltals; denn Gu ist das Bild einer Quelle. Unter welcher Tiergestalt es vorgestellt wurde, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; daß es auch eine Stute war, ist möglich, zumal Wassergottheiten — wie in der Mythologie der germanischen und finnischen Völker — gern in Pferdegestalt erscheinen, aber nicht ausgemacht; verschiedene ähnliche Talgeister, die die alte Literatur nennt, werden als phantastische Fabeltiere geschildert[g]. Jedenfalls ist die Muttergöttin aber das Wasser, wie auch Wen-dsï sie direkt damit gleichsetzt und erklärt: „Das Wasser ist das Dau[h]". Damit mag wohl auch die Bezeichnung „die Dunkle" zusammenhängen; denn Hüan ist die Farbe des Wassers, das z. B. im Kultus als Hüan Dsiu, der dunkle Wein, bezeichnet wird.

---

[a] Das Orakelbuch der Schang hieß Kun Kiën Dschï I[41] „die Meinung von Erde und Himmel" (Li Gi 7, 1, 5, Li Yün, Couvreur I, 502). In einer alten Legende im Schu V, 27, 6 findet sich auch noch die Fassung Di Tiën „Erde und Himmel" statt des später allgemein üblichen Tiën Di.

[b] Hex. 2 (Wilhelm, I-ging I, 6; vgl. II, 15).

[c] Dschou Li 8, 22a; Biot II, 258.

[d] Guan-dsï c. 40 (14, 18b).

[e] Lau-dsï c. 6. Vgl. dazu besonders Conrady, China p. 515; Quistorp, Männergesellschaft und Altersklassen im alten China (1916), SA. p. 54/57; Erkes, Die Anfänge des Taoismus (Sinica 3 [1928], p. 124/33); Conrady, Zu Lao-tze c. 6 (AM. 7 [1931], p. 150/56); Erkes, Spuren chinesischer Weltschöpfungsmythen (T'oung Pao 28 [1931], p. 365/67); Kühn, Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen (1935), p. 15/16 und 18/19; Rousselle, Drache und Stute (Eranos-Jahrbuch 2 [1935], p. 11—33).

[f] Behandelt bei Rousselle, l. c. p. 28/32. Ich weiß nicht, ob Rousselle, wenn ich seine Worte „Hier hört der Tierkult auf" (p. 30) richtig verstehe, mit der Annahme recht hat, daß Dau als Mutter bei Lau-dsï, außer in c. 6, schon anthropomorph gedacht sei. An einer weiteren Stelle hat es jedenfalls noch Tiergestalt, nämlich in c. 14, wo es heißt: „Folgt man ihm, sieht man nicht sein Hinterteil (Hou[42])." Hätte Lau-dsï hier an eine menschliche Gestalt gedacht, so würde er Be[43] „Rücken" gebraucht haben. Vgl. Kühn, l. c. p. 18/19, wo noch andere Belege für den Tiercharakter des Dau zusammengestellt sind.

[g] Schan-Hai Ging 9, 1a und 14, 2a; s. Erkes, Die Anfänge des Taoismus, p. 127.

[h] Wen-dsï 1, 3a. Ob die Meeresgöttin des alten China, deren Existenz sich aus dem Schriftzeichen Hai[45] „Meer" erschließen läßt — es ist aus Mutter, Keim und Wasser zusammengesetzt, bedeutet also „die das Wasser hervorbringende Mutter", vgl. Schindler in OZ. IV, 310 und Hirth Anniversary Volume p. 326 — etwas damit zu tun hatte? Merkwürdig ist jedenfalls, daß das Meer im Kultus des Altertums so gut wie gar nicht erscheint; sollte es hinter der Gestalt des Dau verschwunden sein?

Wie sich also die menschlichen Geschlechter auf Stammütter zurückführten, so wurde auch die Schöpfung der Welt einer Urmutter zugeschrieben[a]. Und das Merkwürdige ist dabei, daß nicht einmal, wie bei den Clanmüttern, ein nichtmenschliches Wesen als Erzeuger mitgenannt wird, sondern daß eine Mutter allein am Anfang steht. Das legt doch die Vermutung nahe, daß diese Mythen in eine Zeit zurückreichen, in der das Wesen der Zeugung noch unbekannt war und demnach auch der Begriff des Vaters im späteren Sinne. Sollte auch für die Stammuttersagen etwas Ähnliches anzunehmen sein und ursprünglich darin nur die Mutter aufgetreten sein, das Totem aber sich aus einer Vorstellung wie der der Kinderkeime entwickelt haben, die die des Wesens der Zeugung unkundigen Zentralaustralier als Urheber der Schwangerschaft ansehen und in denen Frazer den Ursprung des Totemismus überhaupt erblicken will? Eine Spur von solch einem ursprünglichen Glauben ließe sich vielleicht in Schï 2, 4, 6, 7 erblicken, wonach Träume von Bären die Geburt von Knaben, solche von Schlangen die Geburt von Mädchen ankündigen. Das erinnert einigermaßen an den in Australien anzutreffenden Glauben, daß die Seelen der Knaben als Schlangen, die der Mädchen als Vögel in den Leib der Mutter eindringen, und könnte sehr wohl auf gleichen Ursprung zurückgehen. Auch deutet der Umstand, daß das Totem im Ahnenkult keinen besondern Platz hat, sondern die Ahnmutter „mit niemanden gepaart" ist, auf eine Stufe hin, auf der man nur die Mutter kannte und den Begriff der Vaterschaft überhaupt noch nicht hatte. Das würde freilich den Ursprung des Mutterrechtes sehr weit in die Anfänge der menschlichen Gesellschaft vorrücken.

Auch eine Reihe anderer hoher Gottheiten des altchinesischen Pantheon waren weiblich. So ursprünglich die Sonne, ebenso wie heute noch der Mond, der aber in alter Zeit — vielleicht wie anderwärts vor Ablösung durch die Erdgöttin? — eine viel größere Rolle gespielt zu haben scheint als heute; heißt er doch „die Wurzel des Weiblichen[b]" und „der Ahn des Weiblichen[c]". Unter den wichtigen Fruchtbarkeitsgottheiten finden sich ebenfalls vorzugsweise weibliche Gestalten; doch würde es zu weit führen, hier einzeln darauf einzugehen[d].

Wie das älteste Pantheon der Chinesen vorwiegend feminines Gepräge trug, so waren auch die mit seinem Dienste betrauten Personen ursprünglich meist Frauen. Es waren die Schamaninnen, die Wu[46], die sich schon durch den gemeinindochinesischen Charakter ihrer Bezeichnung (Nung Ma „Zauberer", Dioi Mo „Zauberer", dazu Schan Ma „tüchtig, geübt" und, was besonders

---

[a] So wird auch in einem im Tai Ping Yü Lan 78, 13a erhaltenen Fragment aus dem Fong Su Tung die Göttin Nü Gua als Erschafferin des Menschengeschlechtes genannt, das sie aus Erde bildete (Maspero, Légendes mythologiques dans le Chou-king, Journ. As. 1924, p. 54). Vielleicht war das eine lokale Kosmogonie des Clan Fong, dessen Stammestotems Nü Gua und ihr Bruder Fu Hi waren (vgl. Haloun, Der Clan Feng, Hirth Anniversary Volume p. 167/68).

[b] Lü-schï Tschun Tsiu 9, 5 (Wilhelm p. 114).

[c] Huai Nan-dsï 3, 2b. — Vgl. dazu die in Kürze in Artibus Asiae erscheinende Arbeit von Alfred Kühn, Sonne und Mond in den Mythen der Indochinesen.

[d] Viel Material darüber besonders bei Schindler, The Development of the Chinese Conception of Supreme Beings, Hirth Anniversary Volume p. 298—366.

interessant ist, siamesisch Hma „Arzt, Medizinmann[a]“) als uraltertümlich erweisen. Das Zeichen stellt nach der geläufigsten Erklärung ein Musikinstrument dar, mit zwei menschlichen Figuren, die anscheinend dazu tanzen, und dazu paßt die Definition des Schuo Wen, die den Begriff Wu erklärt als „ein Mädchen, das das Gestaltlose behandeln kann und durch Tanzen die Geister zum Herabsteigen veranlaßt[b]“. Die Aufgaben der Schamaninnen bestanden zunächst in Geisterbeschwören und Regenmachen, Krankenheilungen und ähnlichen Tätigkeiten eines primitiven Priestertums, die ihnen schon eine weitreichende Macht über die Gemüter und einen unheimlichen Charakter verliehen haben müssen; bezeichnend sind Schriftzeichen wie Miau[47] „geheimnisvoll“, zusammengesetzt aus Mädchen+klein und Yau[48] „unheimlich“, zusammengesetzt aus Mädchen+jung, die jedenfalls von der Erscheinung und Wirksamkeit der Schamaninnen genommen sind, die nach manchen Andeutungen gewöhnlich schöne junge Mädchen waren[c]. Dann aber lag in ihren Händen auch der Opferdienst der großen Gottheiten; noch in der Han-Zeit waren Schamaninnen mit dem Kultus fast aller Götter betraut[d]. Vor allem aber handhabten sie das Orakelwesen, dessen Erfindung auch den Schamaninnen zugeschrieben wird[e], eine Tradition, deren wesentliche Richtigkeit durch das Zeichen Schï[49] „orakeln“ bestätigt wird, das aus „Schamanin“ und „Bambus“ zusammengesetzt ist, also wohl eine Art Loswerfen durch die Schamaninnen andeutet. Zur Dschou-Zeit und ebenso wohl zur Schang-Zeit, deren religiöse Bräuche die Dschou ja im allgemeinen übernommen, wenn auch wohl vielfach vereinfacht haben, lag das Schafgarbenorakel noch in den Händen der Schamaninnen[f], während das Schildkrötenorakel von männlichen Priestern verwaltet wurde. Welch ungeheuere Macht die Priesterschaft des Altertums durch die Orakel besaß, zeigen drastisch die Bestimmungen des Hung Fan, der Verfassungsurkunde der Schang-Dnastie, die ja wohl wie die älteste Literatur überhaupt selbst in der Hauptsache ein Werk priesterlicher Kreise, vor allem der Schï[50], der Priesterschreiber, sein dürfte. Die Bewertung der von der Geistlichkeit gehandhabten Orakel bei der Entscheidung über Staatsangelegenheiten ergibt folgendes Bild[g]:

Wenn der Kaiser mit der Geistlichkeit — wenn wir diese Bezeichnung für die im Text angewandten Ausdrücke „Schildkröte und Schafgarbe“, durch die die Priesterschaft ihren Willen kundgab, einsetzen — gegen Adel und Volk zusammenhielt, so setzten sie ihren Willen durch.

---

[a] Wulff, Chinesisch und Tai (1934), p. 175.

[b] Schuo Wen 5, 1, 26a. Lo Dschen-yü, Yin Sü Wen-dsï Le Piën 5, 4a, erklärt das Zeichen als „die Schamanin im Geisterzelt, die mit beiden Händen den Nephrit hochhält, um den Geistern zu dienen“. Diese Deutung erscheint wenig passend.

[c] Als solche werden sie z. B. in Kü Yüans Gin Go geschildert; vgl. Schindler, Das Priestertum im alten China (1919), p. 28, Anm. 6.

[d] Schï Gi 28, 7b/8a (MH III, 450/52).

[e] Nach Lü-schï Tschun Tsiu 17, 4 (Wilhelm p. 273) wurde es von den Wu Siën erfunden, nach Schan-Hai Ging 7, 1b Priesterinnen, die mit Schlangen arbeiteten; vgl. Huai Nan-dsï 4, 13a (Erkes, Das Weltbild des Huai-nan-tse [OZ. 1917], Anm. 255).

[f] Dschou Li 6, 27b/28a; Biot II, 80/81.

[g] Schu V, 4, 25—31.

Wenn Adel und Geistlichkeit gegen Kaiser und Volk standen, blieben sie siegreich.

Stand Volk und Geistlichkeit gegen Kaiser und Adel, so siegten sie ebenfalls.

War die Geistlichkeit gespalten, so konnte der Kaiser sich im Bunde mit der Schildkrötengeistlichkeit nur in inneren Angelegenheiten gegen die mit Adel und Volk zusammenhaltende Schafgarbengeistlichkeit (also die Schamaninnen) durchsetzen, nicht aber in äußeren (die wohl größere militärische, finanzielle und andere Aufwendungen erforderten, als er ohne allgemeine Zustimmung erzwingen konnte).

Stand die Geistlichkeit allein gegen Kaiser, Adel und Volk, so „brachte es Glück, wenn man sich ruhig verhielt, und Unglück, wenn man etwas unternahm".

Die Priesterschaft behielt also auf alle Fälle recht. Bei solcher Machtfülle ist es kein Wunder, daß sich sogar Versuche zur Errichtung einer Priesterherrschaft zeigen: „Wenn die Gebete und Formeln von den Priestern, Schamaninnen und Priesterschreibern des Ahnentempels geheimgehalten werden, das ist nicht recht, das heißt das Reich verfinstern" wird im Li Gi geklagt[a]. Wer weiß, wie die Entwicklung Chinas verlaufen wäre, wenn der geistige und politische Einfluß des Priesters nicht rechtzeitig von dem des Gelehrten, wie er im Konfuzianer seine Vollendung fand, abgelöst worden wäre. Die Geschichte der Tsin-Zeit, der einzigen Periode, in der das dauistische Schamanentum noch einmal maßgebenden Einfluß auf die Staatsgeschäfte gewann, gibt eine unheimliche Ahnung davon.

Für die religiöse Bedeutung der Schamaninnen aber ist es von Interesse, daß die von ihnen gestellte Schafgarbengeistlichkeit bei Differenzen mit der männlichen Schildkrötenpriesterschaft den Kürzeren zog, das weibliche Element also schon in der späteren Schang-Zeit im Kultus vor dem männlichen zurückweichen mußte, eine Entwicklung, die parallel mit der sozialen Herabdrückung der Frau geht, die aus den oben angeführten Andeutungen des I Ging für die gleiche Periode zu entnehmen ist. Auch auf religiösem Gebiete begann also schon früh eine Ablösung der mutterrechtlichen durch die vaterrechtliche Organisation. Aber wie die Schamanin sich in den volkstümlichen Kulten bis auf die Gegenwart behauptet hat und von Zeit zu Zeit auch immer wieder Eingang in den Staatskult fand, so hat auch Chinas ganzes Religionswesen stets einen stark femininen Einschlag behalten, der immer die Götter mit Göttinnen gepaart hat, den Himmel mit der Erde, den Sonnengott mit der Mondgöttin und so bis zu den kleinsten Lokalgottheiten hinab, und der noch heute die Göttinnen zu den meistverehrten Erscheinungen des volkstümlichen Pantheons macht, wie Guan Yin in den buddhistischen, Si Wang-Mu und die Heilgöttinnen in den dauistischen Tempeln am meisten dargestellt und angefleht werden. Und der Hauch weiblicher Zartheit und Anmut, der noch heute über der ganzen chinesischen Kultur liegt und alle Gebiete des Lebens verschönt, ist wohl auch ein letzter Nachklang des unter allen Überlagerungen im Chinesentum zutiefst eingewurzelten Mutterrechts.

[a] Li Gi 7, 2, 3 (Li Yün, Couvreur I, 509).