



EINIGE BEMERKUNGEN ZU GLAUBENS-
VORSTELLUNGEN UND KULTGEBRÄUCHEN
DER PRÄHISTORISCHEN BEWOHNER CHINAS
AUF GRUND ARCHÄOLOGISCHER BEFUNDE

WALTER BÖTTGER, Leipzig

Probleme der religiösen Vorstellungen im ältesten China sind schon seit über 100 Jahren in der westlichen Literatur dargestellt und abgehandelt worden. Den Auftakt hierzu gab *Plath* (Nr. 33), der auf Grund der ihm zugänglichen literarischen Quellen der wissenschaftlichen Fachwelt einen ersten Überblick über die Religion und den Kult der alten Chinesen verschaffte, und seither sind viele Einzeluntersuchungen und zusammenfassende Arbeiten namhafter westlicher Gelehrter erschienen, ganz abgesehen von denen chinesischer und japanischer Wissenschaftler. Ohne die Vielzahl ihrer Arbeiten hier im einzelnen nennen oder gar würdigen zu wollen, genügt es, auf Namen wie *Doré* und *De Groot*, deren umfangreiche Arbeiten jedoch mehr die religiösen Vorstellungen und Praktiken der späteren Zeit abhandeln, vor allem aber auf *Maspero*, *Granet*, *Karlgren*, *Haloun*, *Eberhard*, *Hentze* und *Erkes* hinzuweisen. Namentlich die beiden Letztgenannten haben in jüngster Vergangenheit neuere Arbeiten veröffentlicht (Nr. 24; 25; 29 und 30), die vielleicht noch nicht in weiteren Kreisen bekannt geworden sind. — Die Methoden, mit denen diese beiden Forscher an die Probleme herangehen, sind verschieden. *Erkes* wertete vor allem die ältere chinesische Literatur aus, die eine Fülle von Hinweisen enthält, aber nicht in jedem Falle absolut zuverlässig zu sein scheint. So erwähnt z. B. das *Li-chi*, Kap.

T'an-kung, über die Bestattungsbräuche der Vorzeit: „Der Clan des Yo-yü-shih (= Shun) benutzte Tonsärge, der der Fürsten von Hsia Tonurnen, das Yin-Volk hatte Säрге und Dolmen, die Chou hatten gemauerte Grabkammern und Katafalke.“ Die archäologischen Befunde bestätigen jedoch bisher die Ausführungen des Li-chi nicht; in den neolithischen Gräbern sind noch keine Tonsärge entdeckt worden, und eine Begräbnissitte, bei der die Toten in Tonurnen beigesetzt wurden, wie sie ja für die archeologisch noch immer nicht nachweisbare Hsia-Zeit angegeben wird, ist auch nicht feststellbar, wenn man nicht den Brauch der Träger der mittel- bis endneolithischen Yang-shao-Kultur, die ihre toten Säuglinge und Kleinkinder in Tongefäßen mit großer Öffnung innerhalb der Siedlungen nahe den elterlichen Häusern beisetzen, als Bestätigung für die Angaben des Li-chi auffassen will, was aber bisher noch nie geschehen ist. Für die Shang/Yin-Kultur treffen die Angaben des Li-chi ebenfalls nur teilweise zu. Reste von Holzsärgen, erkennbar oft nur an in den Gräbern gefundenen Bronzenägeln, sind durchaus nicht in jedem Grab der Shang-Zeit nachgewiesen und bisher nur in den Bestattungen angetroffen worden, die man auf Grund der sonstigen Beigaben für solche der Sklavenhalterober-schicht hält; auch für den Bau von Dolmen zur Shang/Yin-Zeit liegt kein Beweis vor, vielmehr bestanden die Gräber dieser Epoche aus Gruben, die zumindest bei den sozial Höhergestellten ganz charakteristische Formen hatten und zum Teil von enormer Tiefe waren. Trotzdem gelingt es *Erkes*, eine Fülle von Material aus der Literatur beizubringen, welches allerdings recht heterogen und häufig nur lokalen oder regionalen Charakters ist. Das ist bei der Größe Chou-Chinas auch nicht anders zu erwarten. Mit einiger Sicherheit treffen die von ihm gemachten Angaben auch nur für die Chou-Periode zu und auch innerhalb dieser wohl kaum alle auf den gesamten, fast tausendjährigen Zeitraum, sondern nur auf enger umrissene Zeitabschnitte. Im gleichen Maße, wie sich Wirtschaft und Gesellschaft zur Chou-Zeit wandelten, änderten sich ja auch die Glaubensvorstellungen, die von diesen beiden Faktoren abhängig sind, wenn man auch ein gewisses Beharrungsvermögen auf religiösem Gebiet mit in Rechnung ziehen muß. Diese Änderungen in den Glaubensvorstellungen und in den kultischen Gebräuchen sind naturgemäß schwer erfaßbar, doch sind sie nachweisbar, archäologisch etwa in einer Änderung der Be-

stattungssitten oder literarisch in der Reihenfolge der Opfer; dafür bringt *Erkes* (Nr. 24) genügend Beweismaterial.

Je weiter man aber nur auf Grund literarischer Angaben in die früheren Epochen vorzudringen versucht, desto verschwommener und unklarer werden die Hinweise. *Hentze* hat deshalb in all seinen Arbeiten eine ganz andere Methode angewandt, mit der er auch zu ganz anderen Resultaten gelangt als *Erkes*: die Auswertung der Symbolik der shangzeitlichen bronzenen Kultgefäße, die sich in den Gräbern fanden, die Heranziehung der ältesten heute erkennbaren Formen chinesischer Schriftzeichen, die ja ebenfalls erstmalig in der Shang-Zeit nachweisbar sind, sowie die Vergleichen der so erschlossenen Ergebnisse mit Erscheinungen der zirkumpazifischen Kulturen. Mit Hilfe dieser Methode gelangt er einen Schritt weiter als *Erkes*, indem er ganz zwingende Beweise für einige Glaubensvorstellungen der Shang/Yin-Epoche, vor allem solche, die mit dem unaufhörlichen Kreislauf des Werdens und Vergehens in Natur und Menschenleben in Verbindung stehen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen, z. B. Initiationsmysterien, beibringt, die für die Tiefe der damaligen religiösen Vorstellungen sprechen, in der alten chinesischen Literatur aber nirgends erwähnt sind. Im großen und ganzen erscheint *Hentze's* Methode als wesentlich zuverlässiger als die bloße Auswertung literarischer Quellen, wie das oben genannte Beispiel zeigt.

Für die Aufhellung der Glaubensvorstellungen und Kultgebräuche noch früherer Zeiten, die auf chinesischem Boden, wo mit der Einführung der Bronze und der Schrift zur Shang-Zeit zugleich die frühhistorische Zeit beginnt, über die die ersten schriftlichen Urkunden vorliegen, als vorgeschichtlich bezeichnet werden müssen und die hier die beiden ausgedehnten Epochen des Paläolithikums und des Neolithikums umfassen, entfällt aber die von *Hentze* so umfassend ausgewertete Symbolik. Trotzdem ist es nicht unmöglich, Aussagen über sie zu machen, für die sich natürlich nicht in jedem Falle vollgültige Beweise erbringen lassen. Diese Aussagen müssen sich einmal auf die Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen stützen, über die wir ja heute auf Grund der seit der Gründung der Chinesischen Volksrepublik so gewaltig gesteigerten Ausgrabungstätigkeit verfügen, zum anderen aber auf die der allgemeinen Ethnographie sowie der ver-

gleichenden Ethnologie, deren neue Erkenntnisse auch in den jüngeren Arbeiten sinologischer Fachgelehrter nicht immer in vollem Umfang herangezogen werden (Nr. 24). Naturgemäß kommt dabei dem archäologischen Material allein Beweiskraft zu; die vergleichende Ethnologie kann nur zur Deutung der archäologischen Befunde herangezogen werden.

In größerem Umfang liegt verwertbares archäologisches Material in China vor allem aus mittel- und spätneolithischen Fundstellen vor; beweiskräftiges frühneolithisches, mesolithisches oder gar paläolithisches Material ist hingegen außerordentlich selten. In dieser Hinsicht unterscheidet sich China zur Zeit noch von Europa, wo wir auch über ausreichendes, beweiskräftiges, archäologisches Material aus diesen frühen Epochen verfügen.

Den ersten und wichtigsten Platz unter dem archäologischen Beweismaterial nehmen zweifellos die Bestattungen ein. Bestattungen sind im Gebiet aller drei mittel- und endneolithischen Kulturen Nordchinas — der Yang-shao-, der Lung-shan- sowie der Hsiao-t'un-Kultur — in genügender Anzahl gefunden worden, um daraus ein allgemeines Bild von den Bestattungsformen und den sich daraus ergebenden Vorstellungen entwerfen zu können; auch aus den lokalen Mischkulturen des Yangtse-Gebiets sowie Südchinas sind Bestattungen bekannt geworden (Nr. 5).

Die gebräuchliche Grabform ist im Mittel- und Endneolithikum die rechteckige Grube, in der der Tote im allgemeinen in gestreckter Rückenlage oder in Hockerstellung auf der Seite ruht. In der Regel kommt auf ein Grab nur eine Bestattung. Häufig sind die Gräber so orientiert, daß der Kopf des Toten nach Osten weist, das Gesicht nach Norden. Die gleiche Position tritt bereits in einer frühneolithischen Bestattung auf (Nr. 5, S. 140). Dieser Umstand erscheint bemerkenswert, denn nach späteren chinesischen Vorstellungen lag das Totenreich im Norden, und die Gräber der Shang- sowie der folgenden Chou-Periode waren in der Regel nach Norden orientiert. Auf diese Sitte verweist auch das Li-chi, Kap. T'an-kung, mit folgenden Worten: „Gen Norden, mit dem Kopf nach Norden zu begraben, war der drei Dynastien (i. e. Hsia-, Shang/Yin- und Chou-Dynastie) durchgehender Gebrauch, weil (die Toten) nach der Dunkelheit streben.“ Erkes glaubt übrigens aus den Bestattungssitten der Neolithiker schließen zu dürfen, daß ihnen noch kein Totenreich bekannt war, was

durchaus zutrifft, da ja im Neolithikum in China offenbar noch keine Staatenbildung erfolgt war; Jenseitsvorstellungen lassen sich aber deshalb den chinesischen Neolithikern gewiß nicht absprechen. Dafür spricht auch die Lage der Bestattungsplätze: sie liegen im Bereich der Yang-shao-Kultur, z. B. in Pan-po-ts'un, nördlich und nordöstlich der Siedlung, häufig auf erhöhten Flußterrassen wie die Siedlungen, manchmal auch darüber. Die Lung-shan-Kultur kennt die Bestattung der Toten inmitten der Siedlung (Nr. 5, S. 88); wie schon erwähnt, wurden auch die Kleinkinder von den Trägern der Yang-shao-Kultur innerhalb der Siedlungen bestattet. Der Brauch ist uralte. Auf chinesischem Boden ist er erstmalig im Paläolithikum anzutreffen; in der sogenannten Oberhöhle von Chou-k'ou-tien, die als Wohnhöhle benutzt wurde, fand sich eine Bestattung (Nr. 5, S. 35). Der Tote war hier mit einem roten Farbstoff bestreut, ein Gebrauch, der sich durch das Neolithikum bis in historische Zeit hinein in China nachweisen läßt (Nr. 5, S. 81). In den südchinesischen Lokalkulturen wurden die Toten offensichtlich in den aus Muschelschalen und anderen Abfällen bestehenden Abfallhaufen beigesetzt, ein Gebrauch, der übrigens auch in Europa nicht unbekannt ist, wie in Fundstellen der mesolithischen Kjökkenmöddinger-Kultur (z. B. Ertebölle in Nord-Jütland) festgestellt wurde. Im Verhältnis zu der Vielzahl der in Nordchina entdeckten Bestattungen sind aus Mittel- und Südchina nur wenige bekannt geworden (Nr. 5). Hierfür mögen die ungünstigen Umweltbedingungen verantwortlich sein; in den am Unterlauf des Yangtse gelegenen Gebieten ist der Grundwasserspiegel sehr hoch, die Geländeverhältnisse sind durch zahlreiche künstliche Bewässerungsanlagen, Kanäle usw. seit Jahrhunderten völlig verändert worden und das überall hindringende Wasser mag die alten Gräber zerstört haben. Vielleicht ist die relative Seltenheit neolithischer Gräber in diesem Gebiet aber auch eine Bestätigung für eine von *Erkes* — leider ohne Quellenangabe — zitierte Nachricht, wonach in Yüe, also etwa im Gebiet der Provinzen Chekiang und Fukien, die Toten ursprünglich von „Krokodilen verborgen wurden“, woraus *Erkes* den Schluß zieht, daß man sie aus totemistischen Gründen den Krokodilen, die der Bevölkerung von Yüe als Totemtiere gegolten haben sollen, zum Fraß vorwarf (Nr. 24, S. 53). Den Frühneolithikern war dagegen die Grabgrube offensichtlich noch nicht durch-

weg bekannt, wie eine Bestattung der Ang-ang-hsi-Kultur beweist (Nr. 5, S. 140). Hier lag der Tote in Rückenlage auf der Erdoberfläche, nur mit einem Erdhügel bedeckt. Diese alte Bestattungsmethode erwähnt noch das I-ching; danach wurde der Tote in ältester Zeit in die Wildnis geschafft und dort mit Zweigen bedeckt, ein Grabgebrauch übrigens, der sich in den alten Formen des chinesischen Schriftzeichens für „begraben“ erhalten hat und einen auf der Erde ausgestreckten und mit Reisig bedeckten Leichmann zeigt (Nr. 24, S. 54). Eine ungewöhnliche Bestattungsform, die auch in frühhistorischer Zeit in China auftritt, ist die von der normalen Rückenlage abweichende Bauchlage des Toten, wobei das Gesicht der Erde zugekehrt ist; sie tritt vereinzelt bereits in der Lung-shan-Kultur auf (Nr. 5, S. 88; Nr. 32, S. 903/904). Schließlich spricht für die Existenz von Jenseitsvorstellungen seitens der chinesischen Neolithiker auch der Umstand, daß sich — mit ganz geringen Ausnahmen — in allen Bestattungen Grabbeigaben von Werkzeugen, Schmuck, Keramik und — selten — Lebensmitteln befanden. Grabbeigaben in Form von Steinperlen, Muschelschalen, Fischbein und Tierzähnen wurden bereits in der erwähnten paläolithischen Bestattung in der Oberhöhle entdeckt. Auch in dem frühneolithischen Grab von Ang-ang-hsi waren Beigaben — Stein- und Knochenwerkzeuge, Hunde- sowie Vogelknochen und sogar Keramik — vorhanden. Die mittel- und spätneolithischen Bestattungen haben ein überraschend reiches Grabinventar ergeben, wobei die Träger der Yang-shao-Kultur offenbar sogar schon eine spezielle Grabkeramik für Beigaben entwickelt hatten, abgesehen von den Tongefäßen, in denen man die Kleinkinder beisetzte.

Fassen wir die bisher gewonnenen Erkenntnisse einstweilen nochmals zusammen, so ergibt sich folgendes: Die chinesischen Neolithiker begruben ihre Toten in rechteckigen Gruben, innerhalb oder ausserhalb ihrer Siedlungen, in unterschiedlicher Lage, bestreuten sie mit rotem Farbstoff und versahen sie mit Grabbeigaben. Ansätze zu diesen Gebräuchen lassen sich bis ins chinesische Paläolithikum zurückverfolgen.

Es steht außer Zweifel — worauf auch *Lanciotti* (Nr. 32, S. 904) hinweist —, daß in allen alten Staaten und Kulturen immer ein Zusammenhang zwischen der Art der Bestattung oder der Zerstörung der Leichname und Vorstellungen vom Weiter-

leben nach dem Tode bestanden hat. Derartige Vorstellungen dürfen wir auch den prähistorischen Bewohnern Chinas zumuten.

Folgen wir den Darlegungen *Dittmers* (Nr. 11, S. 75 ff.) über die Entwicklung des menschlichen Denkens, so finden wir als ursprünglichste Form der religiösen Vorstellungen einen Glauben an das Wirken übernatürlicher Kräfte, die unvergänglich und übertragbar und jedem Ding sowie jeder Erscheinung a priori inhärent sind. Dieser Kraftbegriff wird in völkerkundlichen Schriften zumeist mit dem austronesischen Wort *mana* bezeichnet; für den Kraftglauben steht oft das Wort *Dynamismus*. Diese dynamistische Weltauffassung scheint die Grundlage alles religiösen Denkens und aller Glaubensvorstellungen späterer Zeiten zu sein. Aus ihr entwickeln sich unter anderem Magie, Tabu-Vorstellungen, Vorzeichen- und Orakelwesen, Amulette und Talismane, Kannibalismus, Opfer, Zauberei, wovon sich einiges auch für das prähistorische China belegen läßt, worauf wir noch zurückkommen werden; selbst in historischer Zeit sind noch viele Überreste dieser dynamistischen Weltauffassung vorhanden, so in Totemvorstellungen, im Ahnenkult, ja selbst im Taoismus, in dessen Lehre ja der schwer definierbare Begriff des *te*, der magischen „Zauberkraft“ eine besondere Rolle spielt und nach *Erkes* (Nr. 15, S. 129 und Nr. 24, S. 8 ff.) wohl älter als der Begriff des *tao* ist. Zur Zeit der Erfindung der chinesischen Schrift war der *mana*-Begriff des Wortes *te* noch lebendig, denn das dafür gebräuchliche Schriftzeichen zeigt in seinen ältesten Formen ein aus einem Herzen sehendes Auge, aus dem ein Strich hervorragt, wozu noch das Zeichen für Schritt — wie in der heutigen Form — treten kann, wodurch diese Kraft als durch das Auge aus dem Herzen tretend charakterisiert wird. Auf die häufige Darstellung des Auges in der chinesischen Schrift und Symbolik im Zusammenhang mit dem Kraftglauben hat *Hentze* erst kürzlich wieder hingewiesen (Nr. 30). Selbst bei Lao-tzu tritt der Begriff noch in seiner Grundbedeutung auf, so im Kap. 55, wo *te* körperlich aufgefaßt wird und wie das *mana* im Munde gehalten werden kann, in Kap. 59, wo es als materielle Substanz geschildert wird, die wägbar ist, schließlich auch in den Kapiteln 33, 49 und 51, wo es als persönliche Gottheit auftritt (Nr. 24, S. 8 ff.).

Wie weit dieser Kraftglaube in den Vorstellungen der prähistorischen Bewohner Chinas zurückverfolgt werden kann, läßt

sich natürlich nicht mit Sicherheit feststellen. Wenn der erste auf chinesischem Boden nachweisbare Mensch, der *Sinanthropus pekinensis*, überhaupt schon Glaubensvorstellungen besessen hat, was nicht ganz von der Hand zu weisen ist, da er als aus eigenem Antrieb arbeitendes Lebewesen wohl auch schon die ersten Ansätze zu einer Sprache besessen hat, die ja die erste Voraussetzung für Gedanken und Glaubensvorstellungen ist, dann können sie nur solche dynamistischer Art in ihrer frühesten Entwicklungsstufe gewesen sein. Dafür, und nur dafür könnten die archäologischen Fundumstände sprechen, die noch keinerlei Bestattungsformen zeigen, sondern uns vom *Sinanthropus* nur gewaltsam zerschlagene Knochenbruchstücke und Schädelteile überliefern, aus denen offensichtlich Mark und Hirn entfernt, das heißt gegessen wurde, um dadurch in den Besitz des *mana* des Verstorbenen oder Erschlagenen zu gelangen. Bisher ist vom *Sinanthropus* noch kein unversehrtes und vollständiges Skelett gefunden worden, geschweige denn Schädelnester analog archäologischen Befunden aus anderen Erdteilen (z. B. Ofnet-Höhle an der bayrisch-württembergischen Grenze), die in den Schriften von *Erkes* (Nr. 21, S. 253; Nr. 22, S. 4; Nr. 24, S. 5) immer wieder angeführt werden; sie existieren nur in seiner Phantasie, die archäologischen Befunde hingegen zeigen, daß die Schädel niemals unversehrt, sondern nur in Bruchstücken und nie zusammen, sondern über alle Schichten der Ablagerungen von *Chou-k'ou-tien* verstreut auftreten (Nr. 8, S. 41 ff.). Die Unhaltbarkeit seiner Theorie vom Schädelkult des *Sinanthropus* und der daran geknüpften Theorien vom Beginn des Ahnenkults mit dem Auftreten des ersten Menschen auf chinesischem Boden hat *Erkes* offensichtlich selbst eingesehen (Nr. 24, S. 5). — Auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktionsmittel und der Gesellschaft entwickelt sich aus dem Kraftglauben der Ahnenkult. Die Ethnologie (Nr. 11, S. 83) zeigt, daß diese Entwicklung bereits vor dem Übergang zur Selbsthaftigkeit und zur produzierenden Wirtschaftsweise, also zum Bodenbau, einsetzt. Im Ahnenkult spielt die magische Zauberkraft als Lebenskraft weiterhin eine bedeutende Rolle. Diese Lebenskraft wurde dem ersten Menschen von einem höheren Wesen verliehen und wird durch die Ahnenreihe den Nachkommen weitergegeben; sie geht mit dem Tode nicht zugrunde, sondern der Verstorbene verfügt zumindest während

eines gewissen Zeitraumes noch über einen Teil dieser Kraft und kann damit auf das Leben seiner Nachkommen einwirken. Diese Vorstellungen, die den Toten auch nach seinem Ableben weiterleben und -wirken lassen, sind die Ursache der Grabriten, als deren älteste wir noch im Paläolithikum die regelrechte Bestattung des Toten und das Bestreuen des Leichnams mit einem roten Farbstoff, der ihm die Lebensfarbe verleihen soll, in China antreffen (Nr. 5, S. 35). Die rote Farbe als Lebens- und damit Glücksfarbe spielt ja in der chinesischen Farbsymbolik bis heute eine wichtige Rolle, und es ist gewiß kein Zufall, daß die Grabkeramik der Yang-shao-Kultur sowie die Tongefäße, in denen die Kinderleichen beigesetzt wurden, von roter Farbe ist. Auch Grabbeigaben in Form persönlichen Eigentums — es handelt sich um Schmuck — finden sich im Paläolithikum schon. Da die Oberhöhlen-Kultur etwa vor 50 000 Jahren blühte und ihre Träger von Jagd, Fischfang und Sammeln eßbarer Pflanzen und Früchte lebten, kann man sich ein ungefähres Bild davon machen, wie weit die Anfänge des Ahnenkults zurückreichen. Im Frühneolithikum sind die Grabbeigaben schon reicher; das Grab von Ang-ang-hsi — frühestens um 5000 v. Z. anzusetzen — enthält ja Stein- und Knochengерäte, Keramik und einen Hund. Das Mitbestatten von Hunden, die meist in einer besonderen Grube unterhalb des Toten liegen, wird zur Shang-Zeit ein viel beobachteter Brauch (Nr. 6, S. 78), der in der Chou-Zeit durch Strohunde, in der Han-Zeit durch Tonstatuetten in Hundeform ersetzt, aber dem Wesen nach beibehalten wird (Nr. 24, S. 29). Offensichtlich galt der Hund als Beschützer des Toten vor den Gefahren auf dem Wege ins Jenseits, zumindest in der Shang-Zeit; ob die gleiche Deutung auch für das Grab von Ang-ang-hsi zutrifft, wissen wir nicht. Für das Mittel- und Spätneolithikum Chinas dürfen wir jedenfalls auf Grund der reichen Beigaben, die Ausdruck eines fortgeschrittenen ökonomischen Entwicklungsstandes sind, schon mit hochentwickelten Formen des Ahnenkults rechnen, der wahrscheinlich auch schon, analog den Verhältnissen der folgenden frühhistorischen Epoche, regelmäßige Opfer an die Ahnen umfaßte. Für unsere Betrachtungen ist die Beantwortung der Frage, ob damals die männlichen oder die weiblichen Ahnen größere Verehrung genossen, nebensächlich. Dagegen ist es wichtig, sich vor Augen zu führen, daß man sich das Weiterleben der Toten im Jenseits

noch ganz diesseitig vorstellte, denn die Gräber enthalten keine Nachbildungen von Gebrauchsgegenständen und menschlichem Grabgeleit, die sogenannten ming-ch'i und ch'u-ling oder yung, die nur von dem Toten benutzt werden durften, wie zur Chou-Zeit (Nr. 24, S. 61/62), sondern regelrechte Beigaben, die in Material, Größe und Form wirklichen Gebrauchsgegenständen entsprechen; in der Shang-Zeit gesellen sich dazu noch Menschenbestattungen — Frauen, Soldaten, Diener — als Grabgeleit. Ob in der bemalten roten Keramik der Yang-shao-Kultur, die ja häufig in Gräbern angetroffen wurde (Nr. 5, S. 81 ff.), Ansätze zur Herausbildung von „Geistergefäßen“ (i. e. ming-ch'i) vorliegen, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden.

Die Toten sind und bleiben auch weiterhin Glieder der Gemeinschaft der Lebenden, die sie mit ihren magischen Kräften beschützen und der sie vom Jenseits aus helfen sollen, weshalb man sie in oder nahe bei den Siedlungen bestattet. Diese Vorstellung ist weit verbreitet (Nr. 11, S. 84). In einzelnen Fällen scheint man jedoch von den Toten auch Unheil erwartet zu haben, vielleicht fürchtete man ihre Wiederkehr im Traumerlebnis oder die Erinnerung an den starren Blick der gebrochenen Augen, die vielleicht zur Vorstellungen vom „bösen Blick“ geführt haben. Furcht vor dem Toten ist jedenfalls der Grund für die Bestattung in Bauchlage (Nr. 37), die vereinzelt in der Lung-shan-Kultur auftritt, in der Shang-Zeit aber ziemlich häufig wird. Vielleicht sind auch die Bestattungen in Hockerstellung, die gewöhnlich als normale Schlafstellung des Toten angesehen wird, auf Furcht vor der Wiederkehr des Toten zurückzuführen, besonders dann, wenn die Hockerstellung so extrem wird, daß sie ohne Zusammenschnüren der Leiche nicht erreicht werden konnte. Das Zusammenschnüren des Toten in Hockerstellung erwähnt *Erkes* (Nr. 24, S. 55/56). Entgegen der durch völkerkundliche Parallelen belegten Annahme möchte *Lanciotti* (Nr. 32, S. 904) die aus historischer Zeit stammenden chinesischen Bestattungen in Bauchlage durch geomantische Vorstellungen erklären, die zweifellos gerade bei chinesischen Bestattungen bis in die jüngste Vergangenheit hinein eine große Rolle gespielt haben; für die neolithischen Fälle kommt diese Deutung m. E. jedoch noch nicht in Betracht, vielleicht noch nicht einmal für die frühhistorische Zeit, denn die geomantischen Vorstellungen stehen in engem Zusammenhang

mit der Entwicklung der Elementen-Lehre, die erst gegen Ende der Chou-Epoche zu einem brauchbaren System entwickelt worden ist (Nr. 36, S. 14), und den Yin-Yang-Spekulationen, die allerdings schon um das 9. Jh. v. u. Z. historisch feststellbar, aber nach Meinung *Hentze's* sicher älter sind (Nr. 29, S. 78).

Auch das regelmäßige Auftreten rechteckiger Grabgruben in allen mittel- und spätneolithischen Kulturen Nordchinas kann vielleicht mit gewissen Glaubensvorstellungen in Verbindung gebracht werden. Wir hörten schon, daß die Bestattung in früheren Zeiten auf andere Weise, ohne Ausschachtung einer Grube vorgenommen wurde. Für die frühhistorische Zeit dagegen sind schon fünf Entwicklungsstufen des Grabbaus belegt; dabei handelt es sich in jedem Falle um Grubengräber. Viele Shang-Gräber haben die ganz charakteristische *ya*-Form, bei der entsprechend den vier Himmelsrichtungen Stufen oder schiefe Ebenen auf den Boden des Grabes führen (Nr. 6, S. 75). Die gleiche *ya*-Figur () erscheint aber nach den Beobachtungen *Karlgren's* auch auf Shang-Bronzen, die dem Totenkult dienten, und zwar stand der Name des Toten auf diesen Bronzen stets in einer Art Kartusche in *ya*-Form (Nr. 25, S. 69 und Nr. 20, S. 263). Man hat nun diese *ya*-Form als Kultsymbol der Erdgottheit gedeutet und daraus den Schluß gezogen, daß die Identität der Grabform mit der des Kultbildes der Erdgottheit darauf hinweist, daß man den Toten in den Mutterschoß der Erdgottheit zurücklegen wollte. Diese Vorstellungen stehen nun ihrerseits wieder mit dem bei Bodenbauern weitverbreiteten Ideenkomplex des ewigen Kreislaufs von Werden und Vergehen in Zusammenhang, dessen vollkommene Ausbildung im frühhistorischen China durch die umfassende Symbolik der frühen chinesischen Bronzekunst bewiesen wird, welche *Hentze* und *Karlgren* so überzeugend dargelegt haben. Nun ist es — wie *Hentze* bemerkt (Nr. 29, S. 48) — unwahrscheinlich, daß die Shang-Leute den tiefen mythologischen Inhalt ihrer Kultbronzen spontan erfunden haben; er setzt vielmehr eine lange Entwicklung voraus. Diese kann aber nur in der unmittelbar vorangehenden Epoche stattgefunden haben, also in den mittel- und spätneolithischen Kulturen Nordchinas. Das ist umso wahrscheinlicher, als die Bodenfunde ja bezeugen, daß die Träger dieser Kulturen Bodenbauer gewesen sind, in deren Ideenkreis diese Vorstellungen eine Rolle gespielt haben müssen, wie genügend

ethnologische Parallelen beweisen. Die Grabgrube der mittel- und spätneolithischen Kulturen stellt also wohl ebenfalls die Erdgotttheit dar, in deren Schoß der Tote zurückkehrt. Vielleicht haben im neolithischen Totenkult neben den archäologisch nachweisbaren Tongefäßen auch solche aus anderem Material — z. B. Holz — eine Rolle gespielt, die sich natürlich im Boden nicht erhalten haben. Diese Holzgefäße könnten mit geschnitzten Ornamenten ähnlichen Inhalts verziert gewesen sein und vielleicht auch schon ähnliche Formen gehabt haben wie die bronzenen Kultgefäße der Shang. In technischer Hinsicht setzen ja diese shangzeitlichen Kultgefäße in ihrer künstlerischen Vollendung ebenfalls eine lange Entwicklungsreihe voraus, und ihre nicht nachträglich aufgesetzten, sondern mitgegossenen Ornamente gehen wohl technisch auf geschnitzte Vorbilder zurück, die in den nicht mehr nachweisbaren Holzgefäßen der mittel- und endneolithischen Kulturen gesucht werden dürften, vielleicht aber auch in mit eingepresster Ornamentik versehenen Tongefäßen, ähnlich dem, welches *Cheng* (Nr. 5, Taf. XXXIX) abbildet; es besteht aus weißem Ton, ist aber schon shangzeitlich. Weiße Keramik tritt jedoch auch schon in der Lung-shan-Kultur auf. Tongefäße in Tiergestalt sind m. W. bisher aus den neolithischen Kulturen Nordchinas nicht bekannt geworden.

Diese durch die Grabbefunde zu erschließenden Glaubensvorstellungen und Kultgebräuche werden durch andere ergänzt, die ebenfalls durch archäologisches Material zu belegen sind. Dabei handelt es sich um schon früher kurz erwähnte Gedanken und Gebräuche, die sich aus der ursprünglich alles durchdringenden dynamistischen Weltauffassung ergeben, die ja im Laufe der Zeit parallel zur Entwicklung der Produktionsmittel und der Gesellschaft verschiedene Umdeutungen erfahren hat, in denen sie jedoch im Grunde weiterlebt.

So haben sich in Fundorten der Lung-shan-Kultur eine Anzahl Schulterblätter von Rindern und Hirschen gefunden, die erkennen lassen, daß sie Vorläufer der bekannten Orakelknochen der Shang-Kultur sind. Sie zeigen zwar noch keine Beschriftung, was übrigens auch bei einem großen Teil der shangzeitlichen Orakelknochen der Fall ist, aber deutlich Brandspuren, denn durch Versengen der Knochenoberfläche über einem Feuer oder durch Behandlung des Knochens mit einem brennenden Stock entstan-

den die Risse und Sprünge, die das Omen darstellen. Manche der neolithischen Orakelknochen zeigen die gleichen künstlichen runden Vertiefungen, die sich auch im shangzeitlichen Orakelknochenmaterial befinden; sie bezeichnen die Stellen, an denen brennende Holzscheite angesetzt wurden (Nr. 5, S. 90). Wir wissen nicht, wen die chinesischen Neolithiker um Erteilung des Orakels angingen, ob sie sich an Gottheiten oder an ihre Ahnen wandten, wie es bei den Shang Sitte war, wir wissen auch nichts über die Technik der Antworterteilung, darüber, wie die Antworten auf den Knochen gedeutet wurden. Analog den shangzeitlichen Verhältnissen dürfen wir aber annehmen, daß die Antwort jeweils nur aus einem Ja oder Nein, einem Positiv oder einem Negativ bestand, was aus entstandenen Rissen und Sprüngen abgelesen wurde. Wir wissen auch nicht, wer die Antworten deutete, ob nur ein Schamane oder Stammesältester dazu befugt war, oder ob diese Deutung dem Fragesteller selbst überlassen blieb; dass letzteres möglich war, scheint das Shu-ching V, 6, 5—9 zu belegen. In der Regel sind die Orakel in frühhistorischer Zeit aber von Priestern gedeutet und vielleicht sogar gelenkt worden (Nr. 24, S. 19). Wir können nur das eine mit Sicherheit behaupten, daß nämlich das Orakel von den Trägern der Lung-shan-Kultur bei weitem nicht so häufig befragt wurde wie zur Shang-Zeit, aus der ganze Archive von Orakelknochen bekannt geworden sind.

Auch die Tiere, deren Knochen man zum Orakeln benutzte, lassen einige Schlüsse auf Glaubensvorstellungen zu. Der Hirsch gilt ja in den chinesischen Yin-Yang-Spekulationen als yang, als männlich, hell und damit der Sonnen- und der Himmelsgottheit zugeordnet, das Rind hingegen als yin, also weiblich, dunkel und damit der Mond- und der Erdgottheit zugeordnet. Ist die Verwendung gerade dieser beiden Tierarten ein Zufall? Wohl kaum. Zur Erdgottheit gingen die Toten ein — waren es also die Ahnen, an die Orakelfragen gerichtet wurden? Von den Shang wissen wir, daß sie ihre Anfragen an die Ahnen richteten, und die shangzeitlichen Orakelsteller benutzten m. W. immer nur Rinderknochen oder — noch häufiger — die Bauchpanzer von Schildkröten. Die Schildkröte, die in ihrer Lebensweise ebenso wie die Schlange in enger Berührung mit der Erde steht, ist aber ebenfalls yin, wird also in Beziehung zur Erde und zu den Ahnen gesetzt; die von ihr erteilten Auskünfte galten als unfehlbar (Nr. 10, S. 187).

Für die Lung-shan-Kultur, die als eine der Wurzeln der Shang-Kultur angesehen wird, sind jedoch bisher noch keine Schildkrötenorakel nachweisbar gewesen. Die von *Creel* für die Verhältnisse der Shang-Zeit gestellte Frage (Nr. 10, S. 186), ob nämlich zum Orakeln die Knochen eines beliebigen Rindes genommen werden durften, dessen Fleisch gerade verzehrt worden war, oder ob es die eines durch bestimmte Zeremonien zum Opfer vorbereiteten Stiers waren, der durch das Opfer mit besonderen magischen Kräften ausgestattet worden und deshalb zur Kontaktaufnahme mit Göttern oder Ahnen besonders prädestiniert war, gilt in gleichem Umfang für die Verhältnisse der Lung-shan-Kultur.

Wie aber steht es um das Orakelwesen in den anderen neolithischen Kulturen Chinas? Auf diese Frage läßt sich keine verbindliche Auskunft geben, denn archäologisches Beweismaterial liegt aus ihnen nicht vor. Aus der alten chinesischen Literatur ist jedoch zu entnehmen, daß es in historischer Zeit neben dem Knochen- und Schildkrötenorakel noch ein weiteres gegeben hat, das Schafgarbenorakel. Seine Bedeutung war in historischer und wohl auch in frühhistorischer Zeit gegenüber den anderen beiden schon recht zurückgegangen; diese wurden auch von Priestern erteilt, während das Schafgarbenorakel eine Obliegenheit von Schamaninnen war (Nr. 24, S. 18), die zur Chou-Zeit allerdings ebenfalls einem Mann unterstanden, wie Chou-li 6, shih-jen, zu ersehen ist. War das Schafgarbenorakel vielleicht die Divinationsmethode der Träger der Yang-shao-Kultur? Einiges spricht dafür, auch wenn Bodenfunde hierüber natürlich fehlen. Die Yang-shao-Kultur war im Norden Chinas, vor allem in den Provinzen Shansi, Shensi und Kansu verbreitet. Ihre Träger waren Chiang-Stämme, Proto-Tibeter, bei denen die Frauen eine gehobene soziale Stellung innehatten und die wahrscheinlich mutterrechtlich organisiert waren; daher ist vielleicht die Ausübung des Schafgarbenorakels durch Schamaninnen zu erklären. Die Chou, die die zweite archäologisch nachweisbare chinesische Dynastie stellten, kamen aus dem ehemaligen Verbreitungsgebiet der Yang-shao-Kultur, in ihrer Ahnenreihe spielt eine Ahnfrau aus einem Chiang-Stamm, die legendäre Chiang-yüan, eine große Rolle, und das von ihnen benutzte Orakelbuch, das I-ching, geht auf das Aufheben und Auszählen einer bestimmten Anzahl von Schafgarbenstengeln zurück, wodurch bei jedem Auszählen eine der sechs Linien der

bekanntem I-ching-Hexagramme gefunden wird (Nr. 13, S. 292). Das ist zumindest auffällig.

Auch der Glaube an die magische Schutzkraft von Amuletten ist für die prähistorischen Bewohner Chinas archäologisch nachweisbar. Die natürlichste Form des Amuletts in Gestalt durchbohrter Tierzähne, die als magisch-schützender Schmuck getragen wurden, ist schon für die paläolithischen Bewohner der Oberhöhle von Chou-k'ou-tien belegt (Nr. 7, S. 67; Nr. 5, S. 35/36). Ob mit ihnen auch totemistische Vorstellungen verbunden wurden, wie *Erkes* annimmt (Nr. 25, S. 417), läßt sich natürlich nicht beweisen. Wahrscheinlich waren auch die in den Freilandstationen der neolithischen Gobi-Kultur häufig auftretenden polierten Steinfiguren in Tiergestalt, die ebenfalls durchbohrt waren (Nr. 5, S. 56), nichts anderes als magisch-schützender Schmuck — also Amulette. Auch das in der Höhle Sha-kuo-t'un im Süden der Provinz Liaoning gefundene stilisierte Tierfigürchen aus Marmor (Nr. 5, S. 149 und Abb. 30, 8) ist von *Erkes* als Amulett gedeutet worden (Nr. 16). Er hält es für eine Tigerfigur und meint, die chinesischen Neolithiker hätten im Tiger bereits ebenso wie ihre historischen Nachfahren eine Schutzgottheit gegen Dämonen erblickt (Nr. 23, S. 19). Vielleicht sind auch die Jade-Ornamente, die ebenfalls als Schmuck getragen wurden und vor allem im Bereich der Yang-shao-Kultur und der spätneolithischen Mischkulturen gefunden worden sind, als Amulette zu deuten. Als Anhalt dafür könnte gelten, daß Jadedfiguren in Tier- und Vogelgestalt häufig in den Bestattungen der Shang-Zeit auftreten; oft wurden sie dem Verstorbenen in den Mund gesteckt (Nr. 6, S. 69).

Die vergleichende Ethnographie hat überzeugend dargetan, daß bei den Völkern, die in ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung auf der Kulturstufe des frühen Bodenbaus stehen, wie die mittel- und spätneolithischen Bewohner Chinas, aus dem großen, durch die Vorgänge in der Natur angeregten Vorstellungskomplex des wechselseitig bedingten Werdens und Vergehens heraus Menschenopfer und ritueller Kannibalismus üblich sind (Nr. 11, S. 80 und 107). Beide Gebräuche sind noch in historischer Zeit für China durch literarische Quellen belegbar (Nr. 14). Sind sie aber auch für die prähistorischen Bewohner Chinas nachweisbar? Wir hatten bereits den *Sinanthropus* als Kannibalen kennengelernt; ob bei ihm Glaubensvorstellungen da-

für verantwortlich sind oder nicht wird immer ungeklärt bleiben. Für die chinesischen Neolithiker scheinen sich diese Gebräuche durch die bereits erwähnten Höhlenfunde von Sha-kuo-t'un belegen zu lassen, wo arg zerschlagene Skelettüberreste von wenigstens 45 Personen jeden Alters und Geschlechts auf derartige Gebräuche hinzuweisen scheinen, die an einer prähistorischen Kultstätte vorgenommen wurden (Nr. 2, S. 38). Diese Meinung wird jedoch nicht von allen Forschern geteilt; *Cheng* glaubt aus den Funden darauf schließen zu können, daß die Höhle keine Kultstätte, sondern eine Wohnstelle war, in der eine größere Anzahl ihrer Bewohner bei einem Überraschungsangriff von einem feindlichen Clan getötet worden sind (Nr. 5, S. 148). Seine Argumente sind jedoch recht schwach, sie erklären auch keinesfalls den außerordentlich schlechten Erhaltungszustand der Skelettreste, die nachweislich durch künstliche Einwirkung in diesen Zustand versetzt worden sind, und zwar zu einem Zeitpunkt, als an den Knochen noch das Fleisch haftete. Für die frühhistorische Zeit sind zumindest Menschenopfer durch die Ergebnisse der Archäologie sowie durch Erforschung der Knocheninschriften eindeutig bewiesen worden (Nr. 6, S. 9, 15 und 61; Nr. 10, S. 205). Ob bei den Menschenopfern noch zur Shang-Zeit auch ritueller Kannibalismus geübt worden ist, wissen wir nicht; eine Bemerkung bei *Creel* (Nr. 10, S. 210), wonach bei Ausgrabungen der Shang-Hauptstadt an verschiedenen Stellen Menschenknochen in sehr zerschlagenem und zerbrochenem Zustand entdeckt worden sind, könnte dafür sprechen, ebenso der Umstand, daß diese Reste kannibalischer Orgien nicht sorgfältig bestattet, sondern wahllos in die dafür vorgesehenen Gruben geworfen worden sind.

Auf prähistorische Initiationszeremonien deutet der Fund eines Knabenskeletts am Fundort Yuan-shan I (Taiwan), in dessen Gebiß zwei obere Schneidezähne und zwei Backenzähne künstlich entfernt worden waren — eine Sitte, die sich bei einigen Miao-Stämmen auf dem chinesischen Festland bis in jüngste Zeit erhalten hatte (Nr. 5, S. 132). Daß bei Initiationsfeiern alte Stammes- und Weltschöpfungsmythen durch Maskentänze und andere Kulthandlungen dargestellt wurden, ist nach völkerkundlichen Parallelen sehr wahrscheinlich. Alte Stammes- und Weltschöpfungsmythen scheinen den Anfang der herkömmlichen chinesischen Gesichtsdarstellung auszumachen, und auch für Weltschöpfungsmythen ode?

Reste von solchen gibt es in der alten chinesischen Literatur Beispiele. Archäologisch nachweisbar sind sie nicht, ebensowenig wie die Maskentänze, wenn man nicht die keramischen Rasseln der Lung-shan-Kultur (Nr. 5, S. 91) als Musikinstrumente zur Begleitung solcher Maskentänze damit in Verbindung bringen will. Tontrommeln, wie sie z. B. aus der Bernburger Kultur des europäischen Neolithikums bekannt geworden sind, haben sich bisher in China nicht gefunden, was aber keinesfalls als Beweis für das Fehlen von Trommeln im chinesischen Neolithikum angesehen werden darf. Vielmehr ist anzunehmen, daß die neolithischen chinesischen Trommeln ähnlich den bis in die Gegenwart hinein von sibirischen Schamanen benutzten aus vergänglichem Material bestanden haben. Auch Fruchtbarkeitskulte unter Einschluß sexueller Orgien sind von den chinesischen Neolithikern und sicher auch noch in der Shang-Zeit geübt worden, worauf einige Stellen im Shu-ching und in den Bambusannalen hindeuten, die die Ereignisse der Hsia- und der Shang-Zeit betreffen. In der heutigen Form der schriftlichen Überlieferungen sind sie natürlich nicht mehr als solche erkennbar, denn die Konfuzianer — geschworene Feinde alter Volksbräuche und besonders solcher sexuellen Charakters —, die die alten Überlieferungen gesammelt und zum Beweis für die Richtigkeit ihrer Lehren sowie für ihre politischen Ziele ausgenutzt haben, interpretierten diese Überlieferungen nur vom moralischen Standpunkt aus, so daß die kulturellen Verhältnisse unter den frühesten auf chinesischem Boden nachweisbaren Dynastien in einem völlig falschen Licht erscheinen.

Archäologisch ebenfalls nicht faßbar sind Vorstellungen magischen Inhalts, Zauberhandlungen, Tabu-Vorschriften und dergleichen, doch gibt es dafür genügend Belege in der alten Literatur (Nr. 24). Auf die Ausübung von Beschwörungen durch Schamanen weist neben den von *Erkes* übersetzten Gesängen des Ta-se-ming und Hsiao-se-ming (Nr. 18, S. 197 ff.) und einer im Lü-shih Ch'un-ch'iu 10, 18b zitierten Beschwörungsformel aus der Shang-Zeit auch die Darstellung eines vor einem Jagdnetz tanzenden Schamanen, die noch aus der Shang-Zeit stammt und sich auf einer Orakelknocheninschrift befindet (Nr. 4, S. 28/29 und S. 89, Fig. g sowie Nr. 3). Durch diese Knocheninschrift und eine Reihe weiterer bildhafter Schriftzeichen auf den Orakel-

knochen der frühhistorischen Shang-Zeit ist die Existenz von Schamanen beiderlei Geschlechts zumindest für diese Epoche auch archäologisch bewiesen, und man geht wohl kaum fehl in der Behauptung, daß Schamanen und Schamaninnen auch den prähistorischen Bewohnern Chinas bekannt gewesen und ihre Tätigkeiten wichtige Bestandteile des religiösen und kulturellen Lebens schon seit grauer Vorzeit gewesen sind (Nr. 35). Schließlich gibt es auch archäologische Belege für die Ausübung von Analogiezauber, zumindest bei der Jagd, durch Darstellung von Pfeilen getroffener Tiere auf den Orakelknochen der Shang-Zeit (Nr. 4, S. 89, Fig. e, f und p). Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sich Analogiezauberhandlungen nicht nur auf die Jagd, sondern auch auf andere Lebensbereiche erstreckt haben und daß sie nicht erst zur Shang-Zeit aufkamen, sondern wesentlich älter sind.

Neben diesen hier kurz abgehandelten Glaubensvorstellungen und Kultgebräuchen der prähistorischen Bewohner Chinas, die sich im wesentlichen bei Auswertung des archäologischen Materials als wahrscheinlich erweisen, haben sicher auch andere, archäologisch nicht mehr nachweisbare bestanden, über die entweder Nachrichten in der alten Literatur vorliegen, die sich direkt oder indirekt durch Überleben und Umdeutung älterer Vorstellungen und Bräuche aus dem späteren Gedankengut und Brauchtum erschließen lassen oder die durch die Ergebnisse der vergleichenden Ethnologie auch als für China gültig angesehen werden können. Da alle diese Probleme jedoch äußerst umfangreich und unendlich vielgestaltig sind und den Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes sprengen würden, konnten sie an dieser Stelle unmöglich erschöpfend behandelt, sondern nur angedeutet werden.

Man. eing. April 1963.

Bibliografie:

Andersson, J. G.

1. *An Early Chinese Culture*: In: *Bulletin of the Geological Society of China*. Peking 1923.
2. *The Cave Deposit at Sha-kuo-t'un in Fengtien*. In: *Palaeontologia Sinica, Series D, Vol. 1, Fasc. 1*. Peking 1923. S. 1—58.

Böttger, W.

3. *Jagd magie im alten China*. Festschrift André Wedemeyer zum 80. Geburtstag. Leipzig 1956, S. 9—14.
4. *Die ursprünglichen Jagdmethoden der Chinesen*. Veröffentlichungen des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig. Heft 10. Berlin 1960. Kap. Jagd magie, S. 27—29.

Cheng Te-K'un

5. *Archaeology in China. Vol. I, Prehistoric China*. Cambridge 1959.
6. *Archaeology in China. Vol. II, Shang China*. Cambridge 1960.

Chia Lan-P'o

7. *Shan-ting tung-jen (Der Oberhöhlenmensch)*. Shanghai 1951.
7. *Chung-kuo yüan-jen (Der Sinanthropus pekinensis)*. 5. Auflage. Shanghai 1954.

Creel, H. G.

9. *Studies in Early Chinese Culture*. Baltimore 1937.
10. *The Birth of China*. 3. Auflage. New York 1954.

Dittmer, K.

11. *Allgemeine Völkerkunde. Formen und Entwicklung der Kultur*. Braunschweig 1954.

Debon, G.

12. *Lao-tse, Tao-tê-king — das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*. Reclam's Universalbibliothek Nr. 6798/98a. Stuttgart 1961.

Eberhard, W.

13. *Lokalkulturen im alten China*. Leiden 1942.

Erkes, E.

14. *Menschenopfer und Kannibalismus im alten China*. In: *Der Erdball* 1 (1926) Nr. 1, S. 1—6.
15. *Die Anfänge des Taoismus*. In: *Sinica* 3 (1928), H. 3/4, S. 124—133.
16. *A Neolithic Chinese Idol?* In: *Artibus Asiae*, Nr. 2/3 (1928/29); S. 141—143.
17. *Die altchinesischen Jenseitsvorstellungen*. In: *Mitteilungen der Gesellschaft für Völkerkunde*, Nr. 1 (1933), S. 1—5.

18. *The God of Death in Ancient China*. In: T'oung Pao, 35 (1938), S. 185—210.
19. *Zum altchinesischen Orakelwesen*. In: T'oung Pao, 35 (1938), S. 364—370.
20. *Gestaltwandel der Götter in China*. In: *Forschungen und Fortschritte*, 21/23 (1947), Nr. 25/26/27, S. 261—266.
21. *Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultes*. In: *Sinologica*, 2 (1950), Nr. 4, S. 253—262.
22. *Die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft von der Urzeit bis zur Gegenwart*. *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften Leipzig*, Phil.-hist. Klasse 100, 1953, 4.
23. *Geschichte Chinas von den Anfängen bis zum Eindringen des ausländischen Kapitals*. Berlin 1956.
24. *Credenze Religiose della Cina Antica*. Suppl. N. 1 „Cina“. Rom: Istituto per il Medio ed Estremo Oriente 1958.
25. *Dämonologie in China als Vorstufe wissenschaftlicher Erkenntnis*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*. 11. Jahrg., 1962. *Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe*, Heft 2. Op. postum.

Franke, H.

26. *Sinologie*. *Wissenschaftliche Forschungsberichte, Geisteswissenschaftliche Reihe Bd. 19 Orientalistik, I. Teil*. Bern 1953.

Hentze, C.

27. *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*. 2 Bde. Antwerpen 1951.
28. *Tod, Auferstehung, Weltordnung*. (Das mythische Bild im ältesten China, in den großasiatischen und zirkumpazifischen Kulturen) Zürich 1955.
29. *Die Tierverkleidung in Erneuerungs- und Initiationsmysterien*. In: *Symbolon, Jahrbuch für Symbolforschung Bd. I*. Basel 1957, S. 39—86.
30. *Lichtsymbolik und die Bedeutung von Auge und Sehen im ältesten China*. In: *Studium Generale*, 13. Jahrg., Heft 6, 1960, S. 334—351.

Karlgrén, B.

31. *Legends and Cults in Ancient China*. In: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*. 18 (1946), S. 199—366.

Lanciotti, L.

32. *Nota sulla sepoltura prona nell' antica Cina*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, 9. Jahrg. 1959/60. *Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe*, Heft 5, S. 903/904.

Plath, J. H.
33. Religion und Kultus der alten Chinesen. München
1862.

Quistorp, M.
34. Männer gesellschaft und Altersklassen im alten China.
In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen
zu Berlin. 1916.

Schindler, B.
35. Das Priestertum im alten China. Leipzig 1919.

Steininger, H.
36. Hauch- und Körperseele und der Dämon bei Kuan
Yin-tse. Sammlung orientalistischer Arbeiten, Heft 20.
Leipzig 1953.

Wilke, G.
37. Die Bestattung in Bauchlage. In: Mannus. Bd. 23.
Leipzig 1931. S. 202—206.

Verzeichnis einiger in der Arbeit
benutzter chinesischer Bezeichnungen

chiang	羌
chiang-yüan	姜嫄
ch'u-ling	芻靈
hsiao-se-ming	小司命
ming-ch'i	冥器
shih-jen	筮人
ta-se-ming	大司命
te	德
ya	亞, 亞
yo-yü-shih	有虞氏
yung	俑