

D i e
Religion und der Cultus
der
alten Chinesen.

Von
Dr. Joh. Heinrich Plath.

Erste Abtheilung:
Die Religion der alten Chinesen.

BV 0028 377 47

1106 338

Vorrede.

Während das ägyptische, assyrische, indische Alterthum neuerdings vielfache Aufklärung erhalten hat, liegt das chinesische Alterthum bis jetzt fast ganz im Dunkel, und doch ist das chinesische Volk durch die lange Dauer und die Ausdehnung seines Reiches vor allen geeignet, die Aufmerksamkeit des Forschers zu erregen, um so mehr, als es noch besteht, mit Europa mehr und mehr in Verbindung tritt und die Quellen zu seiner Kunde reichlicher fließen, als die der oben genannten Völker.

Wir geben hier zuerst einen durchaus aus den Quellen geschöpften Abschnitt der chinesischen Alterthumskunde: Ueber die Religion und den Cultus der alten Chinesen. Die beigegebenen chinesischen Texte sollen als Urkundenbuch dienen. Die Hauptquellen sind alle benützt, doch ist das Material noch der Ergänzung fähig. Einige Werke, die noch einzelne Notizen enthalten mögen, wie die der sog. Philosophen (Tseu), waren uns nicht zugänglich, andere fanden wir — an 6 Jahre durch die colossale, undankbare Arbeit der Herstellung eines historischen Realcataloges der hiesigen Staatsbibliothek übermässig in Anspruch genommen, — noch nicht die Musse durchzunehmen; manches kleinliche Detail des Li-ki und der Scholiasten haben

*

II

wir absichtlich übergangen, da unsere Arbeit für ein Paar akademische Abhandlungen so schon fast zu vielen Raum in Anspruch nahm. Die späteren Geschichtswerke über die alte Zeit, wie der Sse-ki, enthalten auch noch manche Einzelheiten; wir haben Beispiele davon Abh. 1 S. 750 und Abh. 2 S. 962 gegeben, hier aber auch schon bemerkt, wie da öfter schon dem Alterthume fremde Vorstellungen eingemischt sind. Endlich wird die chinesische Alterthumskunde bei der Continuität des chinesischen Lebens auch aus den gegenwärtigen Zuständen noch manche Erläuterung erhalten können, wenn sie erst genauer erforscht sind und man dann abzieht, was spätere Zuthat ist; wir haben auch davon eine Probe Abh. 2 S. 927 gegeben.

Die Herstellung der Texte war nicht ohne Schwierigkeit und viele mühevollen Arbeit, da hier nur ein des Chinesischen unkundiger Lithograph zu Gebote stand. Die chinesischen Originale sind, mit Ausnahme der kaiserlichen Ausgaben, bekanntlich oft sehr schlecht und unleserlich ausgedruckt, so dass man vielfach erst die Charaktere ausbessern muss; in den verschiedenen Werken hat die Schrift eine verschiedene Grösse und einen verschiedenen Charakter. Die gleiche Grösse hat der Lithograph ziemlich hergestellt, den gleichen Charakter herzustellen war nicht so leicht möglich. Da die chinesischen Texte nur einzelne Stellen enthalten, die sich der deutschen Arbeit anschliessen sollten, habe ich sie nach europäischer Art drucken lassen.

Die Auswahl oder Begränzung der Texte hatte auch ihre Schwierigkeit. Die chinesische Religion ist nämlich mit dem übrigen Staatsleben so innig verbunden, dass die sie betreffenden Stellen, namentlich im Li-ki und Tscheu-li, auszusondern, oft schwer ist. Da wir die ganzen Stellen nicht abdrucken lassen konnten, haben wir Auslassungen durch Striche — — angedeutet. Der Tscheu-li ist nach der kaiserlichen Ausgabe, wie bei Biot, citirt; da aber die Ausgabe der

Staatsbibliothek zum Theil selbst in der Buchabtheilung abweicht, sind die Citate nach dieser in Parenthese hinzugesetzt; diese Ausgabe datirt aus der Regierung Kia-king Ao. 20 (1816). Der Li-ki ist nach Callery's Ausgabe citirt, die am zugänglichsten ist; da in dieser aber viele Stellen und ganze Capitel fehlen, sind diese nach der Ausgabe der Staatsbibliothek aus der Regierung Khian-lung's vom Jahre 1791 citirt, da das Exemplar sich aber später defect zeigte *, ist eine andere Ausgabe aus der Regierung Kia-king Ao. 20 zugezogen.

Die Texte sind theils wörtlich übersetzt, und diess sollte durch die Anführungszeichen angedeutet werden, theils auch nur dem wesentlichen Inhalte nach. Die chinesischen Texte, namentlich der Tscheu-li, sind oft so kurz und einsylbig, dass sie ohne Erklärung kaum verständlich sind; da es aber wesentlich ist, diese von den Textesworten zu unterscheiden, sollten die Erklärungen durch die Parenthesen angedeutet werden.

Die Uebersetzung alter chinesischen Texte hat bekanntlich, zumal in Deutschland, ihre sehr grossen Schwierigkeiten wegen der Kürze und Unbestimmtheit der Diction und des Mangels der nöthigen Hilfsmittel zur Erklärung. Die chinesischen Wörterbücher, auch Khang-hi's Tseutian, der stets benutzt wurde, sind bekanntlich sehr ungenügend, und man muss viel mehr und reicher mit Scholien ausgestattete Ausgaben, als hier zu Gebote stehen, haben, um alle Schwierigkeiten des Verständnisses überwinden zu können. Frühere Bearbeitungen mehrerer classischen Schriften wurden natürlich dankbar benutzt, aber immer mit den betreffenden Texten verglichen, und es zeigte sich bald, dass sie vielfacher

* B. 1 Kio-li hia (c. 2) fehlen die Blätter 67 und 60, dagegen ist Bl. 35 doppelt da.

IV

Berichtigungen bedurften, so dass alle, welche meinen, bloss nach den vorhandenen Uebersetzungen aus dem Chinesischen über das chinesische Alterthum mitsprechen zu können, völlig im Irrthume sind und ihre Arbeiten jeder sichern Grundlage entbehren. Bei den grossen Schwierigkeiten würde mir natürlich nichts erwünschter gewesen sein, als wenn die grosse Gelehrsamkeit des Herrn Prof. Julien zu Paris mir, wie Biot, zur Seite gestanden hätte, dessen schätzbare Arbeiten sicherem Vernehmen nach ihre ganze wissenschaftliche Grundlage Herrn Prof. Julien verdanken. Ich musste meine ganze Kenntniss des Chinesischen mir ganz allein und ursprünglich mit sehr geringen literarischen Hilfsmitteln, die ich mir selber schaffen musste, erwerben. Ich brauche daher kaum hinzuzufügen, dass ich wegen der Erklärung mancher Stelle oder einzelner Ausdrücke zweifelhaft blieb und kann daher nur schliessen: *Tu si quid rectius novis candidus imperti, si non, his utere mecum.*

Plath.

Die Religion und der Cultus der alten Chinesen.

Abtheilung I: Die Religion der alten Chinesen.

Von

Dr. Joh. Heinrich Plath.

Die Religion eines so alten Volkes, als das chinesische ist, verdient gewiss die Aufmerksamkeit des Geschichtsforschers, um so mehr, als, während Einige die grossen Lehren des Christenthums in den kanonischen Büchern der Chinesen gefunden zu haben glaubten, Andere die chinesischen Weisen wenigstens als Atheisten verschrieten, in dem Volksglauben aber nichts als heidnischen Aberglauben wahrnahmen. Im 17. Jahrhunderte entstand bekanntlich unter den verschiedenen katholischen Missionären in China der heftigste Streit über die s. g. chinesischen Ceremonien¹. Wir haben anderswo (Geschichte des östlichen

1) Georg Pray: *Historia controversiarum de ritibus sinicis ab earum origine ad finem compendio deducta. Praecedente epistola ad Benedict. Cetto. Pestini Budae ac Cassoviae 1789. 8.* Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche, worin ihr Ursprung, Fortgang und Ende in drei Büchern dargestellt wird. Augsburg 1791—92. 3 Bde. 8.

Asiens I. 369—90) darüber berichtet. Wir können hier nur hervorheben, dass es sich im Wesentlichen um die Bedeutung der chinesischen Ausdrücke Schang-ti, der obere Kaiser, wofür man im Leben auch Thian, der Himmel, sagt, und über die Bedeutung des Dienstes des Confucius und der Ahnen handelte. Die Jesuiten, die sich dem chinesischen Wesen möglichst accommodirten und dadurch ihrem Jesuiten-Christenthum Eingang zu verschaffen suchten, behaupteten, mit Ausnahme des P. Longobardi, dass der Ausdruck Schang-ti und im Leben Thian den christlichen Gott bezeichnen könne, der angebliche Ahnendienst und der Dienst des Confucius aber nichts als eine civile Verehrung ihrer geliebten Eltern und ihres grossen Lehrers sei, welche man, wie man sie im Leben gehegt, so auch nach deren Tode noch fortsetze, womit denn ein chinesischer Christ immerhin auch nach seiner Bekehrung fortfahren könne. Die Franciskaner und Dominikaner erhoben sich aber dagegen: Dieses s. g. Jesuiten-Christenthum sei nichts als ein wahres Heidenthum, das durchaus nicht geduldet werden könne; Thian bezeichne den materiellen Himmel, wenigstens keinen christlichen Gott; Confucius und den Ahnen würden wirkliche Opfer dargebracht, so dass Christen eine Theilnahme daran unmöglich gestattet werden könne. Der Pabst sollte entscheiden, schwankte eine Zeit lang hin und her, verdamnte aber zuletzt die jesuitische Auffassung. Jesuiten, Franciskaner und Dominikaner wird man nicht zu Führern bei Gegenständen der Alterthumswissenschaft wählen, zumal wenn die Sache bloss polemisch und vom Parteistandpunkte aus behandelt wird. Indess wurden aus damals noch unzugänglichen chinesischen Quellen in den verschiedenen Streitschriften mancherlei Data mitgetheilt, welche die späteren Forscher, denen die chinesischen Urschriften unzugänglich waren, hätten benutzen sollen, so namentlich die in dem gelehrten Werke von P. Fr. Noel¹⁾, das freilich

1) Fr. Noel, *Philosophia Sinica, tribus tractatibus, primo cognitionem Primi Entis, secundo Ceremonias erga defunctos, tertio Ethicam, juxta Sinarum mentem,*

so selten ist, dass weder Bayer noch Bülfinger es sich verschaffen konnten, Meusel es nicht kannte und es auch der hiesigen reichen Staats- und Hofbibliothek fehlt; ich habe es in Göttingen benutzt. Auch J. Le Favre's und P. Franciscus Navarrete's Werke enthalten manche schätzbare Nachrichten. In neuerer Zeit haben Windischmann und H. J. Schmitt¹, den Jesuiten sich anschliessend, den Chinesen die Ur-offenbarung der grossen Lehren des Christenthums vindiciren, Stuhr und Adolf Wuttke² dagegen ihnen die reine Gotteserkenntniss, wie sie sie auffassen, abzusprechen versucht. Keinem von allen diesen waren aber die chinesischen Urschriften selbst zugänglich, was, wie jeder leicht einsehen wird, bei solcher Materie doch unumgänglich nöthig ist. Sie unterscheiden auch nicht genugsam die Volksreligion der Chi-

complectens; Pragae 1711. 3 Bde. in 4. In der Sammlung: De Sinensium ritibus politicis acta. Paris b. Pepie 1700. 8 sind enthalten: Prosper Intorcetta Testimonium de cultu Sinensi v. J. 1668; J. Le Favre Diss. de avita Sinaram pietate praesertim erga defunctos et eximia erga Confucium magistrum suum observantia (gegen Navarrete) — Dom. Franc. Navarrete Tradatos hist. politic. ethic. y religios. de la Monarchia de China. Madrid 1676. 2.

1) Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte von C. J. Hieron. Windischmann, Thl. 1. Die Grundlagen der Philosophie im Morgenlande. Bonn 1827. 8. Bd. I. Bch. I. Sina. Die Ur-Offenbarung, oder: Die grossen Lehren des Christenthums, nachgewiesen in den Sagen und Urkunden der ältesten Völker, vorzüglich in den kanonischen Büchern der Chinesen, von H. J. Schmitt. Landshut 1834. 8.

2) Die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie in ihrem Verhältnisse zu Offenbarungslehren mit Rücksicht auf die Ansichten von Windischmann, Schmitt und Ritter, betrachtet von Stuhr. Berlin 1835. 8. Vgl. dessen: Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. Berlin 1836 p. 9—36. — Abhandlung über die Cosmogonie der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel von Ad. Wuttke. Haag 1850 p. 16 fg. 8. Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben von Ad. Wuttke. T. II. Breslau 1853. Die Chinesen S. 1—216. 8.

nesen von den Vorstellungen ihrer Weisen oder Philosophen und vermischen die alte und neue Zeit. Um eine feste Grundlage für diese Untersuchung zu gewinnen, werden wir uns nur auf die chinesischen Quellenschriftsteller stützen und werden diessmal nur von der Volksreligion der alten Chinesen handeln. Da wir diese aber nur durch das Medium der Literaten kennen, müssen wir die religiösen Ansichten dieser schon mitnehmen, werden aber immer den Unterschied zwischen ihrer Auffassung und dem ursprünglichen Volksglauben hervorheben. Um den Begriff alt gleich zu bestimmen, bemerken wir, dass wir die alte Geschichte China's bis zum Untergange der dritten Dynastie, oder der Tscheu, 249 v. Chr. rechnen, obwohl einzeln auch in die der folgenden 4. D. der Thsin (249—206 v. Chr.) und selbst in den Anfang der 5. D. der Han (205 fgg. v. Chr.) hinabgegangen werden muss. Von den 3 Religionen, die jetzt China hat, ist natürlich nur von der der Literaten (Jü-kiao) die Rede, nicht von der der Tao-sse und Buddhisten, welche letztere erst 65 v. Chr. in China eindrang.

Hier entsteht nun zunächst die Frage: Haben wir über die Religion der alten Chinesen einigermaßen genügende Nachrichten und wo finden wir sie? Die Antwort ist: in den s. g. classischen Schriften der Chinesen oder den King. Der J-king, oder das Buch von den Verwandlungen, eine sehr dunkle Erklärung der s. g. Kua Fo-hi's von Wen-wang und Tscheu-kung und eine deutlichere von Confucius mit den weniger sicher verbürgten Anhängen desselben, wie den Hi-tseu, Schua-kua-tschuen u. s. w. genannten, enthält weniger über die Religion, als die ersten Anfänge der chinesischen Philosophie. Der Schu-king, d. h. vorzugsweise das classische Buch, enthält meist Reden, Ermahnungen u. s. w. der alten Kaiser und deren Räte von Yao, der 2357 v. Chr. gesetzt wird, bis Mu-kung, dem Fürsten von Thsin, 659—621 und gibt besonders viele Aeusserungen über den Himmel (Thian) und den Schang-ti, aber auch Manches über den Ahnendienst, namentlich der Kai-

ser, ebenso das Liederbuch oder der Schi-king, — welches aus Liedchen von 14 kleinen Reichen aus der Zeit der 3. D. Tscheu (1122—771 v. Chr.) besteht. Die dürre Chronik des kleinen Königreiches Lu, des Vaterlandes von Confucius: der Frühling und Herbst, (Tschün-thsieu) genannt, schliesst sich an die obigen an und führt die Geschichte von Kaiser Ping-wang (771 v. Chr.) 242 Jahre weiter abwärts, ist aber zu dürftig, um für die Religionsgeschichte eine Ausbeute zu liefern; einige gewährt der Commentar dazu von Confucius Zeitgenossen Tso-kieu-ming (er erwähnt ihn Lün-iü I. 5. 25), von dem wir auch das Werk Kue-iü, d. i. die Reichesgespräche, haben. Der Sse-schu oder die 4 Bücher von Confucius und seinen Nachfolgern, — der Ta-hio oder die grosse Lehre, der Tschung-yung, d. i. die unabänderliche Mitte; der Lün-iü, Gespräche und Aussprüche des Confucius (starb 480 v. Chr.) und seiner Schüler und endlich die Denkwürdigkeiten Meng-tseu's, eines seiner Nachfolger, der 314 v. Chr. 84 Jahre alt starb, — gewähren zwar einige Notizen über die alte Religion der Chinesen, doch mehr Andeutungen über die religiösen Ansichten von Confucius und seiner Schüler. Die Hausgespräche Kia-iü, welche unter Confucius Namen vorkommen, sind wahrscheinlich nicht ächt und sie, sowie die Gespräche von ihm im Li-ki, weichen oft von denen im Lün-iü und Tschung-yung nicht unbeträchtlich ab. Nach Gaubil's *Traité de Chronologie* p. 122 sind sie erst aus der Zeit der Han; wir benutzten daher nur einzelne Stellen, die auch anderweitig vorkommen. Lao-tseu in seinem Tao-te-king hat sein eigenes System; indess, da wir überzeugt sind, dass dieses auf rein chinesischem Boden entstanden ist und es doch in chinesischen Vorstellungen wurzelt, ist er von uns ebenfalls berücksichtigt worden, obwohl die Darstellung seines Systems natürlich ausser Frage ist. Es gibt noch mehrere Werke der s. g. Tseu oder Philosophen aus der Zeit des Confucius oder etwas später. Diese sind uns aber, sowie der J-li, noch nicht zugänglich geworden. Die wichtigsten Stellen über das Opferwesen und das Personal, wel-

ches an den Staatsopfern den verschiedenartigsten Antheil nahm, enthalten aber der Li-ki oder das Buch von den Gebräuchen und der Tscheu-li oder der Tscheu-kuan, die Gebräuche der 3. D. der Tscheu. Leider ist ihre Authentie nicht so gut verbürgt, als die der übrigen King, die sich bis auf Confucius († 480 v. Chr.) in ihrer jetzigen Gestalt zurückführen lassen, der, was die Geschichte betrifft, aber nur ältere Documente redigirte. Der alte Li-ki ist verloren gegangen, und das Werk, das wir unter diesem Titel besitzen, erst nach dem Bücherbrande Thsin-schi-hoang-ti's unter den Han aus allerlei Aufsätzen aus alter Zeit zusammengestellt¹. Wir finden darin mehrere Gespräche von Confucius und viele sehr künstliche Erklärungen und Deutungen alter Bräuche. Gegen den Tscheu-li wendet man ein, dass er von Confucius und seinen Schülern gar nicht, wie doch die andern King, stellenweis angeführt werde. Confucius sagt zwar (Tschung-yung Cap. 20, Kia-iü Cap. 17) die Verwaltungsmassregeln Wen- und Wu-wangs seien auf Bambu tafeln einregistriert, aber sie würden nicht mehr beobachtet; vielleicht dass er desshalb sie nicht berücksichtigte, da er doch die Archive der Kaiser benutzte. Meng-tseu II. 4, 9 (2) sagt: er habe das Detail über die Aemter und Einkünfte (Tsio lu) der Tscheu nicht mehr erfahren können, da die Feudalfürsten (Tschu-heu), die sich vom Kaiser unabhängig zu machen trachteten und denen sie verhasst waren, es vernichtet hätten. Meng-tseu kam aber nicht über die ihm zunächst gelegenen Königreiche hinaus, und es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass einzelne Exemplare der Verordnungen noch existirten und ihm nur entgingen. Thsin Schi-hoang-ti wollte das Andenken an die alten Einrich-

1) Das Cap. 6 Yuei-ling im Li-ki soll mehr die Gebräuche der D. Thsin, als die der Tscheu beschreiben s. Schol. z. Tscheu-li B. XXXI T. II 233, vergl. Regis Y-king T. II p. 463; das Cap. 19 (24) Tsi-i ist nach Callery p. 120 erst 200 v. Chr. geschrieben; das Cap. 5 Wang-schi nach E. Biot (Essai sur l'instruction etc. T. I p. 18) erst 200 v. Chr. in jetziger Gestalt redigirt.

tungen der Tscheu gänzlich vernichten und gebot daher 213 v. Chr. alle darauf bezüglichen alten Schriften zu verbrennen. Da er aber schon nach 2 Jahren (211) starb, sein Proscriptionsdekret von Han Hwei-ti schon 191 v. Chr. annullirt wurde und namentlich unter Hiao-wen-ti (179—156 v. Chr.) mehrere Prinzen mit Eifer die alten Werke der Literatur aufsuchten, so ist es nicht unwahrscheinlich, wenn nachmals Hien, der Fürst von Ho-kien, unter Hiao-wu-ti (86—40 v. Chr.) unsern Tscheu-li wieder aufgefunden haben will. Die chinesischen Bücher wurden in alter Zeit noch auf Bambu- und Holztafeln eingeschnitten und konnten sich daher leichter erhalten, als auf dem jetzigen dünnen Papiere. Unter der D. Han (204 v. Chr. — 263 n. Chr.) fand er schon 27 Erklärer, darunter Tsching-tschung vor dem J. 76 n. Chr. und Tsching-khang-tschung 175 n. Chr., deren Commentare erhalten sind. Dieser namentlich vergleicht die alten Sitten und Einrichtungen mit denen seiner Zeit und erläutert sie daraus; seine Nachrichten sind uns daher wichtig, wir bezeichnen diese Scholiasten mit I und II. Man hat gegen den Tscheu-li das ermüdende Detail über die Beamtung im Kaiser-Staate und am Hofe eingewandt — Matuan-lin bemerkt aber schon: das sei in China immer so gewesen — und manche Widersprüche mit Stellen des Schu-king. Wenn aber auch einzelne Stellen von Lieu-hin (s. Biot I p. XIX—XXX) eingeschoben sein mögen¹, so scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, dass der wesentliche Inhalt über die Zeiten der Han hinaufreicht und das Buch alt und ächt ist. Nach den Zeiten des Schu-king wird sich Manches verändert haben. Der letzte Theil B. 40—44 und einzelne Abschnitte werden als verloren selbst bezeichnet. Nach Confucius Zeit konnte beim Verfall der Kaisermacht ein solches Werk unmöglich entstehen; es enthält auch

1) Einzelne spätere Zusätze von Lieu-hin zum Tscheu-li werden von den Schol. ausdrücklich bemerkt, z. B. B. 13 Fol. 44 T. I. p. 307; B. 14 Fol. 18 und 29 T. I. p. 320 u. 328. T. II p. 391 fg. vgl. Biot Introd. T. I f. XXI.

gar keine Anspielung auf so späte Zeiten und der concise Stil und die unvollkommene Sprache weisen auf eine Abfassung in alter Zeit hin. Matuan-lin in seiner grossen Encyclopädie aus dem 14. Jahrhundert, dem Wen-hian-tung-kao, und ebenso eine andere Encyclopädie, der Jü-hai, d. i. das Jaspis-Meer, welche 1340 zuerst erschien, haben daher den Tscheu-li und J-li bei ihren historischen Sammelwerken zum Grunde gelegt. Ob und wie lange die beschriebenen Einrichtungen aber wirklich bestanden haben, diess ist freilich eine schwer zu entscheidende Frage. Ma-tuan-lin sieht darin die Institutionen der 3 ersten Dynastien, aber diese kann man wohl nicht als durchaus gleichförmig annehmen. Die Institutionen der Tscheu werden auf Tscheu-kung, den Bruder des Stif- ters der Dynastie, Wu-wang, der nach seinem Tode für dessen jungen Sohn Tsching-wang (seit 1115 v. Chr.) die Regierung führte, zurück- geführt. Dass der Tscheu-li, wie wir ihn besitzen, aber von diesem herrühre, besagt das Buch selber nicht. Zu Confucius und Meng-tseu's war die Kaisermacht schon so verfallen, dass diese Institutionen im Leben nicht mehr gelten konnten. Man könnte also nur in die Zeit von 1122 bis etwa 6—700 v. Chr. sie als in voller Wirksamkeit bestehend anneh- men. Indess waren nach dem Li-ki Cap. Li-ki 9 p. 55 die Gebräuche der drei Dynastien (Hia, Chang und Tscheu) (im Wesentlichen) immer dieselben und das Volk befolgte sie einmüthig. Vgl. auch Lün-iü Cap. 2, 22 u. Confucius bei Meng-tseu I, 2, 23. Nicht übersehen dürfen wir aber, dass der Tscheu-li, wie der Li-ki, fast nur die Religionsgebräuche des Staates, des Hofes und der Beamtung und wenig oder nichts über den Religionscult der Privaten enthält und dass die King, und namentlich die Schriften von Confucius und seinen Schülern vorzugsweise die Anschauungen und Vorstellungen der Weisen der Nation uns zei- gen, und wir fast nur allein im Schi-king Stimmen des Volkes hören. Confucius hatte aber von 3060 Liedern nur 311 aufgenommen. Man kann diesen nicht als Begründer oder auch nur als Verbesserer, aber auch nicht als den vorzüglichsten Verkünder und Wiederhersteller der

Reichsreligion betrachten, wie Wuttke p. 11 meint'. Er wurde wichtiger der Nachwelt als Sammler der alten Denkmäler, da alle übrigen verloren gingen, war aber selbst schon Philosoph (Tseu). Wenn wir dieses immer im Auge behalten und stets bemerken, welche Nachrichten wir dem J-king, Li-ki und Tscheu-li verdanken, so glaube ich, dass wir nach Obigem auch diese Werke ohne Bedenken benutzen können.

Was die oben angeführten Werke betrifft, so ist die Uebersetzung des J-king von P. Regis, die Mohl herausgegeben hat, ohne das Original zur Seite zu haben, fast gar nicht zu brauchen, da er nur die Erklärungen Wen-wang's und Tscheu-kung's und den Anhang Hitseu einigermaßen treu wiedergibt, die Erklärung des Confucius aber mit den Noten der späteren Scholiasten und seinen eigenen so vermischt, dass man gar nicht weiss, was dem einen oder dem andern gehört. Wuttke und andere citiren daher als aus dem J-king², was gar nicht

1) Hauptbelegstellen sind Lün-ü I, 7, 1, 17, 19. I, 4, 5.

2) Y-king ex latina interpretatione P. Regis et al. ex S. Jes. P. P. edidit Jul. Mohl. Stuttgartiae et Tubingae 1834. 2 Voll. 8. Confucii Chi-king ex lat. P. Lacharme interpret. edidit Jul. Mohl. Stuttgartiae et Tubingae 1830. 8. — Le Chou-king etc. trad. et enrichi de notes par Feu le P. Gaubil, revu et corrigé par de Guignes. Paris 1770. 4. und in Les livres sacrés de l'Orient par G. Pauthier. Paris 1852. 8. p. 1—136. — Shoo-king translated by W. H. Medhurst. Lond. 1848. 8. — Der Sse-schu, ausser Meng-tseu, in: Confucius Sinarum philosophus. Lutet. 1687 in 2. und mit dem Hiao-king und Siao-hio in P. Noel Sinensis imperii libri classici VI. Prag 1711 in 4. — The chinese classical Work, commonly called the four books transl. and illustr. with notes by D. Collie Malacca 1828. 8. und bei Pauthier l. c. und die einzelnen: der Tai-hio von Marshman hinter seiner Clavis Sinica. Serampore. 1814. 4; der Tchung-yung v. A. Remusat in den Notices et extraits de Manuscrits de la Bibliothèque du Roi T. X p. 269 fg.; der Lün-ü. Pars I von Marshman. Serampore 1810 in 4. und von W. Schott Werke des Kung-fu-dsu T. I. Lün-yü. Halle 1826. T. 2 u. Berlin 1832. 8. Meng-tseu edidit, lat. interpretatione etc. instruxit St. Julien Lutet. Paris. 1824—29.

diesem angehört. Besser ist der *Schu-king* von P. Gaubil und mit einigen Verbesserungen seiner Uebersetzung von Pauthier französisch und von Medhurst englisch und der *Schi-king* von P. La Charme lateinisch übersetzt worden, obwohl auch nicht der Art, dass man nicht immer den Text vergleichen müsste. Die alten Uebersetzungen der 3 ersten Bücher des *Sse-tschu* von Couplet und aller 4 von Noel leiden, namentlich die letztere an demselben Fehler der Einmischung der Erklärungen und Paraphrasen unter die Textes-Worte. Die lateinisch-französischen Uebersetzungen des *Tschung-yung* von Remusat und die lateinische des *Meng-tsen* von Julien, die beide den Text zur Seite haben, sowie die deutsche Uebersetzung der 2. Hälfte des *Lün-iü* von W. Schott in Berlin (die 1. Hälfte nach Marshman's englischer Uebersetzung ist wenig brauchbar) sind gut, die englische Uebersetzung aller 4 Bücher von Collie und die französische von Pauthier ziemlich gut. Der *Tschün-thsieu* und der *J-li* sind noch nicht übersetzt. Vom *Li-ki* hat Callery den Text mit einer französischen Uebersetzung in den *Memorie della reale Academia de Torino Ser. II T. XV* und auch in einem besondern Abdrucke Turin 1853. 4. herausgegeben. Doch gibt er nur 36 Cap. statt der 49 *Ma-jongs* oder der 47, wenn man den *Ta-hio*, der das 42. Cap. und den *Tschung-yung*, der das 31. Cap. ausmacht, und die unter den *Sung* weggelassen wurden, abrechnet, und mehrere Capitel in einer so unvollständigen Fassung, dass man viele Stellen, die aus diesem citirt werden, bei ihm nicht findet. Den *Tscheu-li'* hat Biot französisch gut übersetzt. Er weicht aber in der Uebersetzung mancher Stellen des *Li-ki* von Callery so sehr ab, dass man schon deshalb immer auf den Text recurriren und eine streng philologische Erklärung der betreffenden Stellen² stets die sichere Grundlage jeder Un-

1) *Le Tcheou-li ou rites des Tcheou*, trad. par Feu Ed. Biot. Paris 1851. 2 Bde. 8.

2) Wenn P. Longobardi *Traité sur quelques points de la religion des*

tersuchung bilden muss. Von Lao-tseu's Werk haben wir eine treffliche Uebersetzung von Prof. Julien¹. Wir geben erst eine allgemeine Ansicht der alten chinesischen Religion und gehen dann auf die Einzelheiten ein.

Allgemeine Ansicht der alten chinesischen Religion.

Die Chinesen nehmen drei Grundwesen (San-Tsai) an: den Himmel, die Erde und den Menschen. Ueber Alles erhebt sich und breitet sich aus der erhabene Himmel (Hoang-thian), personificirt der obere Kaiser (Schang-ti) genannt. Demnächst folgt die Erde (Ti oder Tu), die Alles trägt und nährt und daher als Fürst (Heu) bezeichnet wird. Die Wechselwirkungen von Himmel und Erde bringen alle Dinge hervor, so auch den Menschen; doch nimmt dieser als das einzige vernünftige Wesen in der Welt eine Hauptstelle in der Schöpfung ein und namentlich der weise Regent steht dem Schang-ti zur Seite und unterstützt ihn bei der Weltregierung. Diese Religion nimmt keine persönliche Offenbarung an, sondern die Ordnung der Natur und der Hergang der Begebenheiten sind der Ausdruck seines Gesetzes; nur durch ausserordentliche Phänomene, wie Ueberschwemmungen, Dürren, Erdbeben gibt der Himmel zu erkennen, dass die Harmonie zwischen den 3 Grundwesen der Welt gestört ist; der sündige Mensch und namentlich der Fürst muss dann in sich gehen und durch Reue und Besserung den Himmel wieder zu versöhnen, und die Ordnung wieder herzustellen suchen. Man befragt

Chinois. Paris 1701. p. 13 fgg. meinte bei einer Verschiedenheit zwischen Text und Auslegern müsse man sich an letztere halten, so bemerkte Leibnitz *Opera omnia*. Genevae 1768. 4. T. IV p. 99 dagegen schon, das wäre, wie wenn man bei der Erklärung der Bibel nur den Scholastikern folgen wollte, und es kann davon natürlich nicht die Rede sein.

1) Lao-Tseu Tao-Te-king etc., trad. en Français avec le texte chinois par St. Julien. Paris 1842. 8.

diesem angehört. Besser ist der Schu-king von P. Gaubil und mit einigen Verbesserungen seiner Uebersetzung von Pauthier französisch und von Medhurst englisch und der Schi-king von P. La Charme lateinisch übersetzt worden, obwohl auch nicht der Art, dass man nicht immer den Text vergleichen müsste. Die alten Uebersetzungen der 3 ersten Bücher des Sse-tschu von Couplet und aller 4 von Noel leiden, namentlich die letztere an demselben Fehler der Einmischung der Erklärungen und Paraphrasen unter die Textes-Worte. Die lateinisch-französischen Uebersetzungen des Tschung-yung von Remusat und die lateinische des Meng-tseu von Julien, die beide den Text zur Seite haben, sowie die deutsche Uebersetzung der 2. Hälfte des Lün-iü von W. Schott in Berlin (die 1. Hälfte nach Marshman's englischer Uebersetzung ist wenig brauchbar) sind gut, die englische Uebersetzung aller 4 Bücher von Collie und die französische von Pauthier ziemlich gut. Der Tschün-thsieu und der J-li sind noch nicht übersetzt. Vom Li-ki hat Callery den Text mit einer französischen Uebersetzung in den *Memorie della reale Academia de Torino Ser. II T. XV* und auch in einem besondern Abdrucke Turin 1853. 4. herausgegeben. Doch gibt er nur 36 Cap. statt der 49 Ma-jongs oder der 47, wenn man den Ta-hio, der das 42. Cap. und den Tschung-yung, der das 31. Cap. ausmacht, und die unter den Sung weggelassen wurden, abrechnet, und mehrere Capitel in einer so unvollständigen Fassung, dass man viele Stellen, die aus diesem citirt werden, bei ihm nicht findet. Den Tscheu-li' hat Biot französisch gut übersetzt. Er weicht aber in der Uebersetzung mancher Stellen des Li-ki von Callery so sehr ab, dass man schon deshalb immer auf den Text recurriren und eine streng philologische Erklärung der betreffenden Stellen² stets die sichere Grundlage jeder Un-

1) *Le Tcheou-li ou rites des Tcheou*, trad. par Feu Ed. Biot. Paris 1851. 2 Bde. 8.

2) Wenn P. Longobardi *Traité sur quelques points de la religion des*

tersuchung bilden muss. Von Lao-tseu's Werk haben wir eine treffliche Uebersetzung von Prof. Julien¹. Wir geben erst eine allgemeine Ansicht der alten chinesischen Religion und gehen dann auf die Einzelheiten ein.

Allgemeine Ansicht der alten chinesischen Religion.

Die Chinesen nehmen drei Grundwesen (San-Tsai) an: den Himmel, die Erde und den Menschen. Ueber Alles erhebt sich und breitet sich aus der erhabene Himmel (Hoang-thian), personificirt der obere Kaiser (Schang-ti) genannt. Demnächst folgt die Erde (Ti oder Tu), die Alles trägt und nährt und daher als Fürst (Heu) bezeichnet wird. Die Wechselwirkungen von Himmel und Erde bringen alle Dinge hervor, so auch den Menschen; doch nimmt dieser als das einzige vernünftige Wesen in der Welt eine Hauptstelle in der Schöpfung ein und namentlich der weise Regent steht dem Schang-ti zur Seite und unterstützt ihn bei der Weltregierung. Diese Religion nimmt keine persönliche Offenbarung an, sondern die Ordnung der Natur und der Hergang der Begebenheiten sind der Ausdruck seines Gesetzes; nur durch ausserordentliche Phänomene, wie Ueberschwemmungen, Dürren, Erdbeben gibt der Himmel zu erkennen, dass die Harmonie zwischen den 3 Grundwesen der Welt gestört ist; der sündige Mensch und namentlich der Fürst muss dann in sich gehen und durch Reue und Besserung den Himmel wieder zu versöhnen, und die Ordnung wieder herzustellen suchen. Man befragt

Chinois. Paris 1701. p. 13 fgg. meinte bei einer Verschiedenheit zwischen Text und Auslegern müsse man sich an letztere halten, so bemerkte Leibnitz Opera omnia. Genevae 1768. 4. T. IV p. 99 dagegen schon, das wäre, wie wenn man bei der Erklärung der Bibel nur den Scholastikern folgen wollte, und es kann davon natürlich nicht die Rede sein.

1) Lao-Tseu Tao-Te-king etc., trad. en Français avec le texte chinois par St. Julien. Paris 1842. 8.

auch die Schildkröte, indem man aus den Rissen der gebrannten Schaale weissagt und ebenso aus dem Kraute Schi, dann auch aus Loosen; auch an Traumdeutern fehlt es nicht.

Es ist aber nicht ein einfacher, reiner Monotheismus, der hier herrscht, wie die Jesuiten seiner Zeit die Welt bereden wollten, sondern die ganze Natur erscheint dem Chinesen von Geistern belebt, die man anruft und welchen man Opfer darbringt, so gut wie dem Himmel und der Erde. Man unterscheidet höhere (Schang-) und niedere (Hia-) Geister (Schin) oder auch himmlische (Thian-), irdische (Ti-) und menschliche (Jin-) Geister (Schin). Zu den himmlischen Geistern, die verehrt werden, gehören die Sonne (Ji), der Mond (Yuei), die Sterne oder Planeten (Sing) und einzelne Sternbilder (Tschin).

Die irdischen Geister sind die der Berge, Wälder, Hügel, Thäler, der Meere, der Ströme, Flüsse, Quellen, Brunnen. Unter den Bergen werden besonders die 4 und später 5 heiligen Berge (die Yo), die von bedeutendem Einfluss auf das ganze Land sind, dann die 4 Grenzberge und ebenso vier grosse Ströme verehrt. Es gibt aber auch einen besondern Schutzgeist der Saaten und des Ackerbaues, des Reiches und jedes einzelnen Fürstenthums, der Domänen, später jeder Stadt und jeder Localität, sogar der Pforten des Reichs und 5 Schutzgötter des Hauses und Herdes, den Laren und Penaten der Römer ähnlich.

Aber auch der Mensch dauert nach dem Tode fort und die Geister der verstorbenen Eltern nehmen Theil an den Geschicken der Nachkommen und die Pietät gegen dieselben, die in China Grundgesetz des Landes ist, muss auch nach ihrem Tode gegen ihre Ahnen noch fortgesetzt werden. Alle Begebenheiten freudiger und trauriger Art werden ihnen angezeigt und Gebete an sie gerichtet und Opfer ihnen dargebracht. Auch der Kaiser opfert seinen Ahnen, die natürlich auch jenseits einen höhern Rang einnehmen. Sie stehen dem Schang-ti zur Seite. Aber nicht nur seinen Ahnen opfert der Kaiser, sondern auch den früheren

Kaisern, selbst den unbekanntem vor Fo-hi, den alten Weisen und vor-
trefflichen Beamten der Vorzeit. Man opfert dem Erfinder des Acker-
baues, der Seidenzucht, dem Erfinder des Feuers und dem jeder Kunst
und jedes Gewerbes. Die Zahl der Geister, lässt sich aus Obigem schon
entnehmen, ist unbegrenzt. Man spricht daher von der Schaar der Gei-
ster (Kiün-schin), auch von den 100 Geistern (Pe-schin).

Eigenthümlich ist dieser Religion, dass sie keinen besondern Prie-
sterstand kennt. Der Kaiser oder Himmelssohn (Thian-tscu) und nur er
allein, so lange seine Machtvollkommenheit bestand, durfte dem Himmel,
der Erde, den grossen Flüssen und Bergen, deren Einfluss sich auf das
ganze Reich erstreckte, als Hoherpriester seines Volkes feierlich opfern,
die grossen und kleinen Vasallenfürsten früher nur den Bergen, Flüssen
und Geistern ihres Gebietes, die Beamten anderen untergeordneten Gei-
stern, der einzelne Familienvater vornehmlich nur seinen Ahnen und den
Schutzgeistern seines Hauses. Auch die Hausmutter und selbst die
Kaiserin fungiren mit, doch nur bei den Ahnenopfern; die Ehe wird
dadurch zu einer nothwendigen religiösen Institution. Nur für das
Wahrsagen gab es besondere erbliche Wahrsager (U oder Wu), so
auch besondere Traumdeuter. Da es keinen Priesterstand gab, bildete
sich auch keine Dogmatik aus. Wir finden keine Theorie der Schö-
pfung, sondern nur einige schwache Andeutungen über den Ursprung
der Dinge bei den Philosophen. Diese nehmen zwei Prinzipien, das
(männliche) kräftige, lichte (Yang) und das (weibliche) schwache,
dunkle (Yn) an, durch deren vereinte Wirkung alles hervorgebracht
wird. Allein dieses Yang und Yn sind der Volksreligion gänzlich
fremd und beide werden auch nicht verehrt, obwohl später alle
Naturgegenstände auf die beiden Prinzipien von den Literaten bezogen
werden.

Der Anthropomorphismus und Anthropopatismus zeigt sich in dieser
alten chinesischen Religion bei den Weisen kaum. Es gibt daher auch keine

Götterbilder und keine Mythologie in ihr. Beim Ahnencult repräsentirte ursprünglich ein Kind, gewöhnlich ein Enkel, — weil der dem Grossvater am ähnlichsten sein soll, — den Todten, und so lebende Wesen auch andere Geister; oft diente aber auch nur ein Busch oder Baum z. B. einen Berggeist, auch den Genius der Erde und Feldfrüchte zu repräsentiren; an ihn richtet man die Gebete und bringt ihm die Opfer dar und er verspricht dafür den Segen. Später ersetzte eine einfache Tafel mit dem Namen des Betreffenden die Person; sie heisst der Geistersitz (Schin-tso).

Eben so wenig kennt der alte chinesische Cult glänzende Tempel. Der Einzelne hat in seinem Hause nur etwa einen Ahnensaal; die grossen Vasallenfürsten und der Kaiser, je höher ihr Rang ist, desto mehrere. Dem Himmel und der Erde wurde ursprünglich im Freien auf Anhöhen, später in besondern Gebäuden in der Nähe der Hauptstadt auf Altären, rund für den Himmel, viereckig für die Erde das Opfer dargebracht, und ähnlich bei den Opfern der Geister der Berge und Flüsse; die der Erde werden auch wohl vergraben, die der Flüsse in's Wasser versenkt.

Aber so kahl in dieser Hinsicht der chinesische Cultus erscheint, so sehr ist das ganze Leben mit Gebeten, Opfern und Spenden durchwebt. Keine freudige oder traurige Begebenheit findet ohne Gebet und Opfer statt, man mag zu Tische gehen, bei der Geburt, bei Heirathen oder Todesfällen; um den Segen des Feldes zu erlangen, um den Waffen Sieg zu verleihen, beim Antritte der Kaiser- oder Fürstenwürde, bei Errichtung eines neuen Reiches oder Lehn's werden Bitt- und Dankgebete und Opfer dargebracht. Selbst einen Berg, einen Fluss kann der Kaiser nicht passiren, ohne solche Opfer und Gebete darzubringen.

Es gibt keinen Religionsunterricht; den Unterricht im Ceremoniel geben die betreffenden Beamten. Etwas was unserer Predigt ähnlich sehe, findet sich beim alten chinesischen Cult so wenig als im übrigen

Heidenthume, obwohl, die Beamten schon damals, wie in neuerer Zeit Vorträge an das Volk hielten. Die Gebete sind feste Formeln, mit welchen eigene Beamte sich befassen; die grösseren Staatsopfer sind zum Theil von Musik, Gesang und Tanz begleitet. Die Arten der Opfer sind sehr verschieden; es sind selbst besondere Namen für die Opfer der himmlischen, irdischen und menschlichen Geister in der Sprache ausgeprägt. Für die verschiedenen Geister und die besonderen Arten von Opfern dienen verschiedene Opferthiere, Geräte, Personen; auch die Musik, die Gesänge, die Tänze bei den verschiedenen Opfern sind verschieden. Eine Unzahl von verschiedenen Beamten ist bei den verschiedenen Opfern in mannigfaltiger Weise beschäftigt und die Bestimmungen über das Ritual nehmen im Li-ki und Tscheu-li einen grossen Raum ein. Wir möchten von den Chinesen sagen, was Preller (Römische Mythologie, Berlin 1858 S. 2) von den Römern sagt, dass wir sie in allen Sachen des Glaubens weit mehr zum Cultus und zur Religiosität als zur Mythologie und Aesthetik aufgelegt finden; das heisst, sie waren peinlich genau in der Ausübung heiliger Gebräuche, durch welche man sich der Gunst oder des Rathes der Götter zu versichern glaubte, ohne dass man sich deshalb um das Wesen und die Natur dieser Götter viel mehr als die practischen Lebensbedürfnisse mit sich brachten, bekümmerte; vielmehr liegt es in der natürlichen Art einer solchen Frömmigkeit, dass man die Eigenschaften der Götter lieber im Unklaren liess, als in deren Bestimmung, also in der Individualisirung der Götter, zu weit ging. Dieses musste von selbst zu einem sehr in's Einzelne ausgebildeten, aber immer streng ritualen Gottesdienste führen, zu vielen genau formulirten Opfern, Gebeten, Sühnungen, einer künstlichen Divination, sammt andern Observanzen und Ceremonien des öffentlichen und Privatlebens; aber einer mythologischen Entwicklung konnte eine solche Religiosität unmöglich förderlich sein.“

Nach dieser allgemeinen Uebersicht gehen wir zu den Einzelheiten über und handeln zunächst vom Himmel und vom Schang-ti, dann von

den Geistern, der Seele des Menschen nach der Lehre der Chinesen, von der Unsterblichkeit und ihren Vorstellungen von den Ahnen, hierauf von den einzelnen himmlischen, irdischen und menschlichen Geistern und von den ausserordentlichen Phänomenen und deren Bedeutung nach dem chinesischen Glauben. Diess führt uns auf die Augurien, Wahrsager und Traumdeuter, dann die Gebete und Opfer, die eine zweite Abhandlung: über den Cultus der alten Chinesen behandeln wird. Wir werden hier immer die Belegstellen mitanführen.

Vom Himmel und vom Schang-ti.

Wir gehen immer von der Untersuchung der Ausdrücke der Ton- und Schriftsprache aus, da uns diese über die traditionelle Geschichte bis in die Zeit der Sprach- und Schriftbildung hinaufführt. Das Wort Thian (¹) der Himmel erklärt der Schue-wen durch ein anderes Wort Thian (²), welches Scheitel, Haupt, Gipfel bedeutet*. Den Charakter Thian (¹), der jetzt unter Cl. 37 steht, leitet er von diesem Charakter Ta (³), gross, unter dem Zeichen für eins (⁴) ab, so dass es die erste Grösse oder die grosse Einheit bedeuten würde. Diese Deutung scheint Remusat Mém. de l'Acad. des inscr. T. VIII p. 19 aber zu künstlich und er sieht in dem alten Zeichen für Himmel drei etwas nach unten gebogenen Linien über einander (⁵), ein Bild der Himmelswölbung. Noch eine andere Erklärung hat Klaproth Mém. rel. à l'Asie T. II p. 101, der es von Cl. 37 in seiner ursprünglichen Bedeu-

* Wenn Kurz Nouv. Journ. As. 1830 T. V 406 fgg. mit Klaproth Thian mit Ti und dann sogar mit dem Sanskrit Diw, der Himmel, lat. Deus u. s. w. zusammenstellt, so sind diess bodenlose Etymologien. Man kann ganz verschiedene Wörter im Chinesischen, wie Ti (⁶), der Kaiser und Thian (¹), der Himmel, nicht zusammenwerfen, noch weniger sie aus fremden Sprachen deuten. Auch seine Annahme, dass Ti im Chinesischen ursprünglich den Himmel oder Schang-ti bedeutet habe, ist kaum zulässig.

tung eines grossen Mannes (6) ableitet, so dass es erst den Kaiser oder den Himmel als grossen Mann bezeichnet habe, und ein altes Bild für die Gruppe Nacht (ye), die jetzt sehr entstellt ist, stellt allerdings den Himmel als Mann (7) dar, der die Sonne oder den Mond mit seinem Arme bedeckt. Es fehlt in diesem Charakter aber der obere Strich.

Der Ausdruck Schang-ti* (8) heisst deutlich der obere Kaiser. Dafür sagt man auch bloss Ti (9) der Kaiser (J-king Schue-kua-tschuen 4. 1 T. 2 p. 570 und daselbst Regis u. s. w.). Das Wort Ti Kaiser erklärt der Schue-wen durch Ti (10) urtheilen, prüfen. Da diess aber nur ein Compositum von diesem Charakter mit dem Zusatze von Cl. 149 Wort ist, wird die Bedeutung desselben wohl erst eine von Ti Kaiser abgeleitete sein. Der Ausdruck oberer Kaiser für Gott — wofür man im Leben auch, wie wir, der Himmel sagte — weiset offenbar auf die persönliche Auffassung in alter Zeit hin. Auch der Ausdruck Thian-ming (12) des Himmels Befehl, Beschluss, dann später auch Schicksal zeigt, wie wir sehen werden, ursprünglich eine solche persönliche Auffassung. Im Schu-king Cap. Kin-teng (IV, 6. 7.) heisst es von Wu-wang noch: „Er hat sein Mandat in des (Schang-) Ti Palaste erhalten (Nai ming iü ti ting)“ (13) und Schi-king III. 1, 1 p. 141. „Wen-wang ist oben im Glanze im Himmel — Wen-wang mag auf- oder absteigen; er ist dem (Schang-) ti zur Rechten und Linken (14).“ Doch sind diese sinnlichen Vorstellungen vom Schang-ti in den King äusserst selten. Ganz isolirt steht die Darstellung im Schi-king Ta-ya Ode Seng-min (III, 2. 1) (15), wo der Schang-ti in menschlicher Gestalt gedacht wird und die Mutter des Ahnherrn der D. Tscheu Heu-tsi, da sie keinen Sohn hat, betet, in die Fussspur der grossen Zehe des

* Beide, sowohl der Himmel als der Schang-ti, haben häufig das Prädicat Hoang der erhabene, der lehre, z. B. Schu-king Ta-yü-mo I, 3 und 4 und öfters. Man sagt auch: Hoang-thian-Schang-ti (16).

(Schang-) ti tritt und davon schwanger wird und dann den Heu-tsi gebärt. Wuttke wollte daher p. 60 fgg. in dieser Stelle, aber mit Unrecht, ein späteres buddhistisches Einschleusen sehen. Die späteren Fabeln über die wunderbare Geburt Fo-hi's, Yao's u. a. bei P. Premare Discours prélim. z. Chou-king und bei Gützlaff (Geschichte des chinesischen Reichs p. 18, 19 und 28) mögen solche fremde Ausschmückungen sein; aber dieses ist eine isolirte Volksvorstellung, oder Volkslegende über den Ursprung des Herrscher-Hauses, wie wir deren auch vom gegenwärtigen Kaiserhause der Mandschu noch haben (S. m. Gesch. der Mandschurei Bd. I p. 229), die im Schi-king stehen geblieben ist, während Vieles der Art von Confucius, zu dessen philosophischen Ansichten es wenig stimmte, ausgemerzt sein mag¹. Dahin gehört noch: Wenn der Tyrann Wu-y von der D. Schang (1195 v. Chr.) nach dem spätern Sse-ki 3 f. 9 (¹⁶), nachdem er vergeblich Götter-Statuen einzuführen gesucht, einen Beutel mit Blut füllen und aufhängen lässt, und dann Pfeile darauf abschießt und sich rühmt, den Himmel getroffen zu haben. Vgl. De Mailla T. I p. 227. Die King enthalten sonst von einer solchen anthropomorphischen Vorstellung des Himmels oder Schang-ti nichts, wobei wir freilich nicht übersehen müssen, dass wir, wie schon gesagt, in allen diesen Schriften fast nur die Anschauung und Aussprüche der chinesischen Gelehrten oder Weisen haben.

Die alte Vorstellung geht wohl ursprünglich vom materiellen, dem blauen (¹⁷) Himmel, wie es im Liederbuche (II, 5. 6) heisst, aus, und diese tritt auch noch oft hervor. So im Schi-king Siao-ya Ode Tsching-yuei (¹⁸) II, 4. 8. „Der Himmel ist gewiss hoch und doch wagen wir nicht ohne uns zu krümmen einherzugehen; die Erde ist ge-

1) Doch hat sich im Schi-king IV, 3. 3 auch noch eine ähnliche Legende über die wunderbare Geburt von Sie, dem Ahn der 2. D. der Schang, erhalten. Lange unfruchtbar verschluckte seine Mutter ein Ei und wurde so schwanger.

wiss fest, und doch wagen wir nur leise aufzutreten“; eben so bei Lao-tseu Cap. 39: „Der Himmel erlangt die Einheit durch seine Reinheit, die Erde erlangt die Einheit durch ihre Ruhe — wäre der Himmel ohne Reinheit, so würde er alsbald vergehen, wäre die Erde ohne Ruhe, so würde sie alsbald zerfallen“ (18^a) und Cap. 23: „Ein schneller Wind (dauert) keinen ganzen Morgen, ein heftiger Regen nicht bis zum Ende des Tages und wer macht diese doch? Himmel und Erde! Wenn nun Himmel und Erde nicht einmal lange (sie erhalten) können, um wie viel weniger der Mensch!“ (18^b) —

Neben dem Himmel (Thian) wird, oft auch, wie hier, die Erde (Ti) als das Nächsthöchste gesetzt. J-king Cap. 11, Tai Toen I p. 373 heisst (19) es: „Himmel und Erde vereinigen sich und die 10,000 Dinge sind in Bewegung“ u. s. w. und Cap. 16 Jü Toen T. I p. 459: „Himmel und Erde bewegen sich folgsam (J-schün-thung), drum exceediren Sonne und Mond nicht und die 4 Jahreszeiten verlaufen regelmässig. Der Weise oder Heilige (Sching-jin) bewegt sich ebenfalls folgsam und das Volk folgt ihm“ (20). Vgl. auch J-king Cap. 34 Ta-tschung Toen und Cap. 42 Y Toen T. II p. 215'.

Die Ordnung am Himmel und in der Welt führte aber den chinesischen Weisen zur Anerkennung und Verehrung einer Natur- und Weltordnung, die mit dem moralischen Verhalten der Menschen in Verbindung stehend gedacht wurde. Meng-tseu I, 2. 3 sagt: „Wer mit einem grossen (Reiche) einem kleinen dient, der erfreut den Himmel;

1) Die Vorstellungen der alten Chinesen vom materiellen Himmel und der Erde halten sich ganz an die allgemeinen Ausdrücke, wie der Himmel bedeckt, die Erde enthält Alles (Thian fu, ti tsai). Etwas bestimmter spricht eine neuere Stelle bei Morrison Dict. I Vol. III p. 768, deren Autor er aber nicht nennt: Der Körper von Himmel and Erde ist wie ein Vogelei. Der Himmel umfasst die Erde aussen, wie die Schaaale den Dotter (eigentlich das Gelbe).

wer mit einem kleinen einem grossen dient, fürchtet den Himmel; wer den Himmel erfreut, erhält das Reich; wer den Himmel fürchtet, erhält seine Herrschaft.“ (J ta sse siao tsche, lo thian tsche ye; i siao sse ta tsche, wei thian tsche ye; lo thian tsche ye, pao thian-hia, Wei thian tsche ye, pao khi kue.) (24) Die Ordnung in der Natur soll dem Menschen zum Muster dienen. J-king Cap. 60 Tsin toen T. II p. 347: „Himmel und Erde haben ihre Ordnung und die vier Jahreszeiten sind vollkommen. Wenn nach Maass und Regel Alles geordnet ist, verletzt man nicht den Vermögenden, schadet nicht dem Volke“ (22). Alles, was dem Einzelnen wie dem Staate begegnet, wird auf den Himmel bezogen und von ihm veranlasst gedacht. Als z. B. Confucius Lieblingsschüler Yen-yuan oder Yen-hoei gestorben war, ruft Confucius aus Lün-iü II Cap. 11 §. 8: „Der Himmel vernichtet mich“ (22 a). Vgl. Lün-iü I, 3. 22. I, 9. 5. 6. Allerdings hatte der chinesische Weise wohl von einem ausser- oder überweltlichen Gotte keine Vorstellung; aber wenn er sich diesen auch nicht immateriell denken konnte, so dachte er sich den Himmel doch auch nicht unbeseelt und ohne Geist; nur suchte er von dieser seiner Vorstellung alles Menschliche und Unvollkommene zu entfernen und ringt offenbar vielfach mit den Worten. Folgende Aeusserungen der King werden die beste Vorstellung von der Auffassung des chinesischen Weisen geben: „Des Himmels Anordnung (Ming) — beginnt der Tschung-yung — ist die Natur (Sing); herstellen die Natur, das ist der Weg (Tao) — Remusat übersetzt es fr. loi, lat. regula; — herstellen den Weg (Tao), das ist Unterricht (Kiao)“ (23). Wir wollen diese schwierigen Wörter etwas erläutern.

Das Wort Ming (24), freilich mit einem andern Zeichen geschrieben, heisst helle, klar, auch erklären; der Charakter für Ming (25) das Mandat ist zusammengesetzt aus Cl. 30 der Mund und der Gruppe Ling (26) der Befehl, diese aber aus Cl. 26 Siegel, und einer Gruppe die vereinigen heisst (27). Damit die Befehle nämlich nicht gefälscht werden konnten, besass der Unterbefehlshaber die Hälfte des Siegels, das

er zur Prüfung an das erhaltene Siegel anlegte, etwa wie bei der scytala der Lacedämonier. Ming heisst also ein mündlicher Befehl, ein Erlass, dann auch die Bestimmung, das Schicksal, wie *fatum non fari*. Thian-ming⁽¹²⁾ heisst nun die himmlische Bestimmung. So sagt Confucius, wenn einer seiner Schüler früh stirbt, Lün-iü I, 6, 2 und 8: es war seine Bestimmung (Ming). Tschung-yung Cap. 14 §. 4 heisst es: „Der Weise erwartet leicht des Himmels Befehl oder Bestimmung (Ming)“^(27a) und J-king Cap. 25 U-wang Toen T. II p. 81: „grosser Erfolg ist beim rechten Halten an des Himmels Befehl (Thian-ming); ist kein solches rechtes Halten, so entsteht Verderben (Tsing)“⁽²⁸⁾. Vergl. auch J-king Schue-kua-tschuen 3 in fine T. II p. 566. Confucius sagt Lün-iü I, 2. 4: „im 50. Jahre verstand ich des Himmels Anordnung (Ming) und 2. 16. 8 sagt er: „der Weise (Kiün-tseu) hat dreierlei, was er scheut; er scheut die himmlische Bestimmung (Thian-ming), er scheut die Grossen (Ta-jin), er scheut der Heiligen oder Weisen (Sching-jin) Reden; der kleine Mensch (Siao-jin), d. i. der Unweise, weiss nichts von einer Bestimmung und scheut sich daher nicht; er missachtet die Grossen und verspottet die Reden der Weisen“⁽²⁹⁾. „Tod und Leben,“ sagt Confucius Lün-iü II, 12 §. 5 „hat seine Bestimmung (Yeu-ming), Reichtümer und Ehren stehen beim Himmel“⁽³⁰⁾. Als Confucius ein Amt nicht erhalten hatte, sagte er nach Meng-tseu II, 3. 43 T. p. 56: „Es ist Bestimmung; nach dem Brauche (Li) suchte er eine Beförderung und trat zurück, wenn das Recht (J) es verlangte. Er mochte nun ein Amt erlangen oder nicht, so sagte er: Es ist Bestimmung (Yeu-ming)“^(30a). Aehnlich erklärt sich Meng-tseu (I, 2. 53 T. 1 p. 42): „Geht es, einer wirkt es; steht es, einer hemmt es; gehen und stehen (-machen), das ist nicht, was der Mensch vermöchte. Dass ich Lu's Fürsten nicht begegnete, war der Himmel“⁽³¹⁾. Nach Lün-iü I, 9. 1 redete Confucius nur selten von Gewinn, Bestimmung (Ming) und Humanität. Der Mensch muss aber zuvor das Seinige thun; wenn er Alles gethan hat, erst dann kann er erwarten, dass der Himmel es vollendet. Meng-tseu

I, 2. 49 fg. T. p. 39. Meng-tseu II, 8. 33 sagt: „Der Weise übt das Gesetz (Fa) und erwartet dann die Bestimmung (Ming) und das ist Alles“⁽³²⁾. Confucius Lün-iü II. 20, 3 sagt: „Wer (seine) Bestimmung nicht erkannt hat, kann kein Weiser werden. (Pu tschi ming, wui wei Kiün-tseu ye).“ Meng-tseu II, 7. 1 und 2 sagt: „Wer seinen Geist (eigentlich Herz, Sin) entwickelt, erkennt seine Natur, wer seine Natur erkennt, erkennt dann den Himmel. Wenn man seinen Geist (Sin) bewahrt, seine Natur (Sing) ausbildet (Yang eigentlich nährt), so dient man dem Himmel. Auf ein langes Leben sehen und nicht fürs zweite achten, seine Person auszubilden (wenn man das thut), so folgt man seiner Bestimmung (Ming). — Nichts (begegnet einem) ohne Bestimmung (Ming). Folgsam muss man die rechte (Bestimmung) aufnehmen. Wer daher seine Bestimmung (Ming) kennt, wird sich nicht unter eine einstürzende Mauer stellen. Wer seinen Tao erfüllt hat und dann stirbt, (erfüllt) seine rechte Bestimmung. Wer aber in Fesseln stirbt, (erfüllt) nicht seine rechte Bestimmung“^(32a) vgl. noch II, 8. 24 über Ming zu Sing.

Diess führt uns auf den zweiten schwierigen Ausdruck Tao⁽³³⁾, von dem das Buch des Lao-tseu, der Tao-te-king, den Namen hat. A. Remusat wollte es übersetzen: Das Buch von Vernunft und Tugend und nahm das Wort Tao bei ihm für die Urvernunft; Prof. Julien (Introduction p. XII) hat sich dagegen ereifert und will es der Weg übersetzen. Diess scheint aber doch auch nicht genügend. Sehen wir auf die Ableitung des Charakters, so ist er zusammengesetzt aus Cl. 162 gehen und Cl. 185 das Haupt^(33a). Haupt heisst im Chinesischen, wie in andern Sprachen, das Erste, der Anfang, aber auch der Chef, das Haupt. Das Wort Prinzip wird es daher öfter ersetzen können, oft auch das Wort Regel. Auch wenn es Weg heisst, bedeutet es immer den Hauptweg, im Gegensatz der Nebenwege (Lao-tseu Cap. 53). Im Schu-king Cap. Ta-yü-mo I, 3, 6 heisst es: „Handelt nicht dem Tao entgegen, um des Volkes Lob zu erlangen“⁽³⁴⁾ und Cap. Lu-ngao IV, 5. 7, p. 176: „wenn unsere Gedanken oder Absichten immer auf den Tao gerichtet sind, werden

unsere Reden immer vom Tao ausgehen“ (35). Lün-iü I, 4. 8. „Wer Morgens den Tao gehört hat, kann Abends sterben“ (36). J-king Cap. 20 Kuan toen T. II p. 32 sagt Confucius: „Betrachtet man des Himmels geistigen (wunderbaren) Weg (Thian-tschi Schin-tao), so leiden die 4 Jahreszeiten keine Störung, und da auch die weisen (heiligen) Männer den geistigen Weg (Schin-Tao) überlieferten und lehrten, unterwarf sich ihnen das Reich oder die Welt (Thian-hia)“ (37). Cap. 32 Hang Toen T. II p. 134: „Des Himmels und der Erde Weg oder Gesetz (Tao) ist beständig oder dauernd und hört daher nicht auf. Die 4 Jahreszeiten kehren immer wieder und bringen das Gehörige hervor, so dauert auch das Licht der Weisen (Heiligen) und vollendet die Umwandlung der Welt“ (38). J-king Hi-tseu 4, 1 T. II p. 447 heisst es: „Ein Yn und ein Yang heissen Tao.“ Der Scholiast fügt hinzu: „Der Yn und der Yang ist der Geist (Khi) der Bewegung; das Ord nende darin (Li) nennt man Tao“ (39), aber ib. 11. 4 T. II p. 521: - „Was über das Körperliche oder Figürliche (Hing) hinausgeht, heisst Tao, was der Körperform unterliegt (Hing eul hia tsche), heisst das Werkzeug (Khi)“ (40), und J-king Hi-tseu Cap. 20, 1 T. II p. 557: „Es gibt einen Himmelsweg (Thian-tao); es gibt einen Menschen-Weg (Jin-tao) und einen Erden-Weg (Ti-tao); aller dreier Grundwesen (San tsai) ist der Weg der drei Grundwesen (San tsai tschi tao)“ (41). Vgl. auch Schue-kua-tschuen Cap. 2 T. II p. 567. „Das Herz des Menschen, heisst es im Schu-king Cap. Ta-yü-mo I, 3. 15 p. 27, ist eine Klippe, das Herz des Tao aber fein (Wei), rein (Thsing) und eins, drum haltet immer seine Mitte“ (42). Oefter kommt der Ausdruck Thian-tao vor. J-king Hi-tseu 10, 3 T. II p. 513; auch beim Lao-tseu z. B. Cap. 9. 47. 73, bei dem der Tao übrigens, wie wir unten sehen werden, eine ganz andere Stellung, als in der confuceischen Schule, einnimmt. Hier ist es immer des Himmels Weg, des Himmels Gesetz Li-ki Tsi-i C. 19 (24) in. Vgl. Lün-iü I, 5. 12 und 6. Meng-tseu sagt nun II, 5. 16: „Es gibt himmlische Ehren (Tsio) und gibt menschliche. Humanität

(Jin), Gerechtigkeit (J), Rechtschaffenheit (Tschung), Treue und Redlichkeit (Sin); unermüdet sich des Guten freuen, das sind die himmlischen Ehren; die Stellen von Kung, King und Ta-fu, das sind menschliche Ehren. Die Alten cultivirten jene, und erlangten dann diese; jetzt cultivirt man jene, um diese zu suchen und hat man diese erlangt, so vernachlässigt man die himmlischen Würden. Das ist die grosse Thorheit und am Ende gehen sie zu Grunde und das ist Alles“ (42a).

Alle Verhältnisse des Einzelnen und des Staates und seine Anordnungen werden vom Himmel abgeleitet. Im Schu-king I, 3 p. 27 Ta-yü-mo sagt Schön: „Des Himmels Zeitfolge (Thian-li) bestimmt dich (Yü) zum Kaiser.“ Der Schu-king im Cap. Kao-yao-mo I, 4. 6 p. 33 sagt: „Alle Beamten sind (nur) des Himmels Werkleute (Thian-Kung) und vertreten ihn. Da der Himmel die Unterweisungen angeordnet hat, nehmen wir die Unterweisungen, die 5 Anordnungen (U-thian) zur Regel, und da der Himmel bestimmt hat, dass Gebräuche (Li) sein sollen, sind die 5 Gebräuche uns Norm. Wir beobachten zusammen den Respect, die Deferenz, die Eintracht und die Billigkeit. Da der Himmel einen besondern Erlass für die Tugendhaften gab, so bestehen die fünf-erlei Kleider und die fünf-erlei Auszeichnungen. Da der Himmel die Verbrecher straft, wurden die 5 Arten von Strafen in Anwendung gebracht“ (42b). „Als der Himmel, heisst es im Schu-king (Tschong-hoeitschi-kao III, 2 §. 2) dem Volke das Leben gab, hatte es Begierden. Ohne Vorstand (Herren) gäbe es Unruhen, drum erzeugte der Himmel einen einsichtsvollen Mann (Thsung-ming), es zu regieren“ (42c). „Der Himmel hat nach Cap. Tai-tschi IV, 1. 1. 7 dem Volke dort unten beizustehen die Fürsten (Kiün) geschaffen und die Führer (Sse), dass sie den Schang-ti unterstützen, um in Ruhe und Milde die 4 Welt-gegenden zu regieren. Gäbe es Verbrechen oder keine, wie könnte ich wagen, sagt Wu-wang, seiner Absicht entgegen zu treten“ (43) und im Cap. Tang-kao III, 3. 2, heisst es: „Der erhabene Schang-ti hat dem Volke dort unten Güte (Tschung) herabgegeben.

Bewahren sie die, so besteht ihre Natur, wo nicht, so ist der Fürst der einzige, der sie dazu antreiben kann“ (44). Die fürstlichen Befehle haben daher auch keine Geltung, wenn sie mit den himmlischen Geboten nicht übereinstimmen. Im Li-ki, Cap. Piao-ki, 26 T. p. 81 p. 163 sagt Confucius: „Der Kaiser erhält seine Befehle (Ming) vom Himmel, die Beamten (Sse) erhalten ihre Befehle vom Fürsten (Kiün), drum, wenn des Fürsten Befehle (nämlich den himmlischen Befehlen) gehorsam sind, dann befolgt der Unterthan seine Befehle; wenn aber des Fürsten Befehle dem entgegen sind, dann widersetzt sich auch der Beamte seinem Befehle“ (44a).

Hier entsteht nun natürlich die Frage: Wie erkennen wir den himmlischen Befehl oder des Himmels Weg? Der Chinese nimmt nun keine Offenbarung an! Auf die Frage: spricht er (der Himmel) deutlich seinen Befehl (Ming) aus? erwiedert Meng-tseu II, 3. 21 T. II p. 48: „nein; der Himmel redet nicht; durch den Hergang der Begebenheiten gibt er sich zu erkennen, nichts weiter“ (45). Der Lün-iü Cap. 17 §. 19 spricht sich noch deutlicher aus: „Der Himmel, wie spricht er? Die 4 Jahreszeiten haben ihren Fortgang, die 100 Dinge entstehen; was redet er (weiter)?“ (46) „Der Schi-king Ta-ya Ode Wen-wang (III, 1. 1 p. 143) sagt: Der Himmel oben ist unkörperlich oder wie der Chinese sich ausdrückt, „ohne Stimme und ohne Geruch.“ (Wu-sching, wu-hieu) (47) und doch heisst er im Schi-king Ta-ya Ode Yün-han III, 3. 4 p. 179 „ein einsichtsvoller Geist (Ming-schin)“ (48). Man sieht in diesen Stellen das Bestreben, alles Anthropomorphische aus der Vorstellung zu entfernen, „ohne doch den Begriff von Leben und Geist zu vernichten. Der Himmel wirkt auf natürlichem Wege durch das Volk. Der Schu-king im Cap. Kao-yao-mo I, 4. 7 sagt: „Der Himmel ist durchdringend und einsichtsvoll; durch mein Volk hört und sieht er. Der Himmel ist einsichtsvoll und furchtbar; durch mein Volk zeigt er sich einsichtsvoll und majestätisch. Es dringt herab von oben nach unten, mögen daher die die Erde inne haben, sorgsam sein“ (49).

Ausführlicher erklärt sich darüber Meng-tseu II, 3. 21—25 T. II p. 48. Es fragt da einer seiner Schüler: „Gab Yao das Reich dem Schün? Meng-tseu sagt: nein; der Kaiser kann keinem das Reich geben. Schün hatte aber doch das Reich, wer gab es ihm denn? spricht er: der Himmel gab es ihm. Der Himmel gab es ihm; sprach der denn deutlich seinen Befehl oder sein Mandat (Ming) aus? Meng-tseu antwortet: nein; der Himmel redet nicht. Aus dem Hergange und den Begebenheiten ersieht man es und nichts weiter. Spricht jener: Aus dem Hergange und den Begebenheiten ersieht man es (schi)¹, wie das? Antwort Der Kaiser kann einen Mann dem Himmel vorschlagen; er kann aber ihn nicht heissen, ihm das Reich zu übergeben und dasselbe ist der Fall, wenn Vasallenfürsten dem Kaiser einen vorschlagen. — Einst schlug Yao den Schün dem Himmel vor und der Himmel nahm ihn an. Er pries ihn dem Volke an und das Volk nahm ihn an. — Wie so? Er machte ihn zum Vorstande der Opfer und die 100 Geister nahmen diese an, das heisst der Himmel nahm ihn an; er machte ihn zum Vorstande der Reichsgeschäfte (Sse) und da die gut verwaltet wurden, war das Volk zufrieden. Diess heisst, das Volk nahm ihn an. Der Himmel gab es ihm, die Menschen gaben es ihm, drum heisst es: der Kaiser kann keinem das Reich geben.“ Der Schu-king (Cap. Thai-schi IV, 1. 2. 7) sagt: „Der Himmel sieht — durch mein Volk sieht er; der Himmel hört — durch mein Volk hört er.“⁽⁵⁰⁾ Diess, schliesst Meng-tseu, will das sagen.“

Der Weise sieht die Wirkung des Himmels nun in Allem; aber besonders dann, wenn etwas ohne Zuthun des Menschen geschieht. „Was keiner thut, sagt Meng-tseu (II, 3. 59 T. II p. 52), und es thut sich doch, das ist (wirkt) der Himmel; was keiner ausführt, und es

1) Das Zeichen für dieses Wort Cl. 113 bedeutet ursprünglich eine Manifestation von oben und ist ein Bestandtheil des Charakters Schün Geist. S. unt. p. 43.

wird doch ausgeführt, das ist Bestimmung (Ming) ⁽⁵¹⁾. — Schön unterstützte den Yao 27 Jahre, das vermochten Menschen nicht, das ist der Himmel. — Y konnte den Yü nur wenige Jahre unterstützen. Dass des Yü Sohn weise, des Schön Sohn nicht weise war, das alles wirkte der Himmel; Menschen vermochten das nicht.“ Meng-tseu setzt das noch weiterauseinander, als die Kürze unserer Darstellung es hier mitzuteilen erlaubt. Vgl. auch J-king Cap. 49 Ke. Toen. So auch, wenn etwas wider alle Wahrscheinlichkeit Erfolg hat. Meng-tseu I, 2. 10: „Thsi besiegte Yen in 50 Tagen. Beides waren Reiche von 10,000 Streitwagen; das — sagte der König von Thsi — vermochte Menschenkraft nicht (Jin li pu tshi iü tseu); nehme (behalte) ich (das Reich Yen) nun nicht, so trifft mich gewiss des Himmels Strafe oder Ungemach (Pu thsiü, pi yeu thian yang). Nehme ich es? wie da“ ^(51a).

Der J-king Cap. 14 Ta-yeu Toen sagt, „Indem (der Weise) das Böse hemmt, das Gute fördert, folgt er dem ruhigen Befehle des Himmels“ ⁽⁵²⁾. „Wer dem Himmel gehorsam folgt, lehrt nun Meng-tseu II, 1. 6. T. II p. 7, besteht, wer ihm widerstrebt, vergeht.“ (Schön thian tsche tsun; ni thian tsche wang) ⁽⁵³⁾. Die Guten, sagt der Kia-iü Art. 20, belohnt er, die Bösen bestraft er. „Wer sorgfältig des Himmels Weg (Thian Tao) befolgt, der bewahrt beständig des Himmels Mandat“ ⁽⁵⁴⁾ (Thian-ming), d. h. die von ihm übertragene Herrschaft, schliesst das Capitel Tschung-hoei-tshi-kao im Schu-king III, 2. Lao-tseu II, 39 sagt: „Der Himmel hat keine Verwandte, beständig ist er mit dem guten Menschen“ ⁽⁵⁵⁾, aber derselbe 1. 5 sagt auch: „Himmel und Erde haben keine Humanität. Die 10,000 Dinge achten sie wie einen Stroh Hund (Thian ti pu jin; i wan voe wei tseu-keu)“ ⁽⁵⁶⁾. „Der Himmel, sagt der Schu-king Cap. Tai-kia III, 5. 3 §. 1, hat keine besondere Zuneigung zu irgend einem, er liebt nur die ihn fürchten“ ⁽⁵⁷⁾. „Wer wollte wohl sagen, sagt der Schi-king, Siao-ya II, 4. 8, dass der erhabene Schang-ti (einen) hasse ⁽⁵⁸⁾?“ Der frühere König bestrebte sich eifrig, seine Tugend auszubilden und wurde so Genosse (Pei) oder gleich dem

Schang-ti (⁵⁹), heisst es im Schu-king Cap. Tai-kia III, 5, 3 §. 3. Wenn daher eine Familie die Herrschaft, ein Einzelner die Gnade des Himmels erlangt hat, so darf er nicht sicher darauf bauen, das Mandat (Ming) des Himmels wird auch zurückgenommen; das heisst, wird er schlecht, so geht das Glück verloren. Schu-king Hien-yeu-i-te III, 6. 2, p. 101: „Das Mandat (Ming) ist nicht beständig; wenn seine Tugend beständig ist, behält er es, wenn seine Tugend nicht beständig ist, so geht es verloren“ (⁶⁰) und fgg. Vgl. auch III, 10 p. 139, III, 16 p. 232. Es ist daher grosse Wachsamkeit nöthig, Schi-king III, 1. 1 p. 143, III, 2. 10 am Ende und III, 3. 1 zu Anfange. Im Schu-king Cap. Kantschi II, 2 §. 3 sagt der Kaiser Ki: „Yeu-hu-schi (ein Fürst, der sich empört hatte) schadet den 5 Elementen (U-hing), seine (Trägheit und) Nachlässigkeit haben ihn die 3 Tsching vernachlässigen lassen. Da der Himmel ihn auszurotten und sein Mandat zurückzunehmen, eigentlich zu zerreißen (Thsi khi ming), beschlossen hat, so gehe ich ehrerbietigst des Himmels Strafe zu vollziehen“ (⁶¹). Wer ein Reich erobern will, muss dazu vom Himmel die Mission haben (Wei thian sse, tse kho i fa tschi) (^{61a}). Ob er die hat, ergibt der Erfolg. Greift er an und wird geschlagen, so war er nicht der rechte Mann dazu. S. die ganze merkwürdige Stelle Meng-tseu I, 4, 8.

„Der Schang-ti, ermahnt der Minister Y-yn den Kaiser Tai-kia (Schu-king Y-hiün III, 4. 8), ist (gegen uns) nicht immer derselbe; die Gutes thun, auf die lässt er hunderterlei Glück, auf die, die Böses thun, (dagegen) hunderterlei Unglück herabkommen. — Verachte daher die Tugend nicht, sie macht das Glück aller Reiche aus, der Mangel daran zerstört allen Ruhm“ (⁶²). Als den Vollzieher der himmlischen Gerechtigkeit betrachtet sich der aufständige Fürst.“ Der erhabene Schang-ti, sagt Kaiser Tsching-tang (Schu-king Cap. Tang-kaio III, 3. 2—5) hat dem Volke da unten Rechtschaffenheit verliehen. Wenn es folgt, wird sein Wesen (Natur, Sing) dauernd bestehen; wenn nicht, so ist der Fürst der einzige, der es auf den rechten Weg bringen kann. Der Fürst von

Hia hat die Tugend erstickt, die Völker des Reiches vielfach leiden lassen. Die unterdrückten Völker konnten seine Grausamkeit nicht mehr ertragen und gaben den obern und untern Geistern (Schang hia Schin Ki) es kund, dass sie ungerecht unterdrückt seien. Der Himmels-Weg (Thian Tao) bringt den Guten Glück, den Lasterhaften Unglück. Drum kommen (alle) Calamitäten auf Hia herab, seine Verbrechen zu offenbaren. So unwürdig ich bin, glaubte ich mich den deutlichen und furchtbaren Befehlen des Himmels fügen zu müssen. Ich wagte nicht so grosse Verbrechen zu verzeihen. Ich wagte mich eines schwarzen Ochsens zu bedienen (— wie nur ein Kaiser durfte —) und den hohen Himmel und den Geisterfürsten (Schin-heu) davon zu benachrichtigen. — Der Himmel oben liebt und schützt das Volk unten. Drum hat der grosse Verbrecher (der Kaiser Kie) die Flucht ergriffen und sich unterworfen. Des Himmels Mandat unterliegt keinem Wechsel. — Mit eurer Regierung beauftragt, bin ich ängstlich besorgt, den Himmel und die Erde nicht zu beleidigen“⁽⁶³⁾. „Nicht der Himmel stürzt die Menschen in das Verderben, sagt derselbe, sondern sie verderben sich selber“⁽⁶⁴⁾. (Schu-king Kao-tsung, III, 9 p. 129. Vgl. To-fang IV, 18 p. 243.) „Glück und Unglück, — sagt Meng-tseu I. 3, 4 (57). — Nichts ist, was der Mensch sich nicht selber zuzöge“⁽⁶⁵⁾ und citirt dazu den Schu-king und Schi-king. „Der Himmel ist furchtbar, sagt der Schu-king (Kang-kao IV, 9, 6 p. 195), aber er hilft auch den Redlichen (Schin)“⁽⁶⁶⁾. Vgl. auch Meng-tseu I, 2. 14. „Weil (Scheu-sin) an das Gesetz des Himmels nicht gedacht hat, — hat der Schang-ti ihn nicht erhalten und grosses Verderben auf ihn herabgesendet. Der Himmel war nicht mit ihm, weil er seine Tugend nicht glänzen liess. Kein Reich, gross oder klein in den 4 Theilen der Welt, wird ohne Befehl (des Himmels) vernichtet“⁽⁶⁷⁾. (Schu-king To-sse IV, 14 §. 9—12 p. 224.) Die Tugend gewährt dem Weisen daher Zuversicht gegen seine Widersacher: „Der Himmel, sagt Confucius Lün-ü I, 7. 22, hat die Tugend in mir geschaffen. Was kann Hoan-tui mir thun (68)?“ Schrecken- und ehr-

furchtgebietend ist der Himmel, kein Mensch ist, den er nicht beugte. Der erhabene Schang-ti, wer sagt wohl, dass er einen hasse“ (69), sagt der Schi-king II, 4. 8 p. 99 und fgg.; — er ermahnt nur, er will mich zur Tugend zurückführen und nur, wenn ich nicht folgsam bin, wird er feindlich gegen mich.“ Er gewährt daher auch Frist und nur, wenn der Sünder nicht umkehrt und sich nicht bessert, straft er (Schu-king IV, 14 §. 5 p. 223, IV, 18 p. 242). „Der Himmel (70), sagt Meng-tseu II, 6. 15, der einen Mann zu einem grossen Amte erheben will, prüft erst sein Herz und seine Absicht, drückt seine Nerven und Knochen, lässt seine Glieder und sein Fell aushungern, entblösst seine Person; seinen Unternehmungen wird entgegengetreten und sein Thun gestört, so bewegt er sein Herz und stachelt seine Natur, um ihn anzutreiben, wozu er sonst nicht im Stande gewesen wäre“, und II, 7. 38: „Unsere Gestalt und Farbe (Hing Se) oder Glieder und Sinne sind des Himmels Natur (Thian-sing); aber nur der vollendete Weise (Sching-jin) kann seine Gestalt vollständig entwickeln“ (71).

Diess ist alles sehr einfach und gut zusammenhängend. Wenn man nun aber Fragen unserer Dogmatik aufwerfen wollte, so lassen die Chinesen uns oft ohne Antwort. Es ist sogar von Remusat Mém. As. I, p. 23 und Lay China und die Chinesen aus dem Engl. v. H. Schirges. Hamburg 1843. Cap. VII T. I p. 115 behauptet worden, dass der Ausdruck Schang-ti und Thian in den Schriften des hohen Alterthumes, wie man gestehen müsse, nicht ein allmächtiges Wesen, sondern einen oder mehrere Geister bezeichne, dessen oder deren Macht die himmlischen Regionen anerkannten. Diess scheint doch unbegründet und Malan¹ noch jüngst, wie schon früher die Jesuiten, den Schang-ti mit

1) Who is God in China, Shin or Schung-ti? Remarks on the etymology of שכינת and of Θεός, and on the rendering of those terms into Chinese. By S. C. Malan. London (1855). 8. p. 183 fgg.

Recht nur von einem höchsten — obwohl nicht alleinigen und ausserweltlichen — Gott verstanden zu haben. Die chinesische Sprache unterscheidet zwar den Singular und Plural nicht bestimmt genug. Indess, wenn Lichtenbergs Ausspruch richtig ist: „Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde,“ das heisst „die Menschen schufen Gott nach ihrem Bilde“, so lässt sich schon nach der durchaus monarchisch-zugespitzten ältesten chinesischen Verfassung nichts anderes erwarten, als dass auch die Hierarchie der Geister unter einem kaiserlichen Oberhaupte steht. „Der Himmel, sagt Confucius bei Meng-tseu II, 3. 4 und im Li-ki XIV Fol. 43 vgl. Le Favre, p. 131, hat keine zwei Sonnen, das Reich keine zwei Kaiser, die Familie keine zwei Herren, die Majestät kennt keine zwei Obern (71^a).“ Es ist auch nie von mehreren Schang-ti's, sondern immer nur von einem die Rede. (S. Le Favre p. 145.) Die Erde, die dem Himmel zunächst steht, führt nur den Titel Heu-tu (71^b), d. i. Fürst ersten Ranges (Schu-king IV, 3 p. 160) und die grossen Berge und Flüsse werden vom Kaiser im Rituel als Minister behandelt. Im Tscheu-li kommen zwar an vielen Stellen unter den himmlischen Geistern die fünf Kaiser (U-ti) (72) vor, und ihre Stellung und ihr Verhältniss zum Schang-ti ist nicht recht klar. XIX 2. T. p. 441 heisst es: „Der Siao-thung-pe baut den 5 himmlischen Souverainen Altäre in den Weichbildern“ und diese 5 sollen den 5 Theilen des Himmels vorstehen, einer der Mitte, die andern den vier Weltgegenden. Wenn der Schol. 2 z. Tscheu-li B. XVIII Fol. 49 T. I p. 439 sie aber mit dem Schang-ti identificirt, so widerspricht diess offenbar der Stelle B. XXI Fol. 10, wo das Opfer, das den 5 Kaisern (U-ti) gebracht wird, deutlich unterschieden wird von dem Opfer, das man dem Schang-ti darbringt. Nach P. Regis z. J-king T. II p. 411 war jedem der 5 Elemente ein Geist vorgesetzt und diese wurden unter der D. Han die 5 Kaiser (U-ti) genannt. Am nächsten liegt an die alten 5 Kaiser (U-ti) zu denken, und dieses scheinen auch die Kia-iü Cap. 24 oder die Hausgespräche, die dem Confucius aber wohl irrig zuge-

schrieben werden, anzudeuten, nach welchen die Geister der 5 Elemente, Metall, Holz, Wasser, Feuer, Erde die 5 Kaiser heissen (⁷³). Wir werden, wo von den einzelnen Geistern, die verehrt wurden, die Rede ist, darauf zurückkommen. Nach Matuan-lin begann man erst unter den Thsin und Han der grossen Einheit und den 5 Kaisern Kapellen zu errichten.

Die alten Chinesen, durchaus praktische Leute, die mit den Mühen des Lebens genug zu thun hatten, haben sich auf metaphysische Speculationen wenig oder gar nicht eingelassen. Einen Priesterstand, der sich die Zeit damit vertrieb, hatten sie auch nicht. Das Ceremonienwesen ihrer Religion, die Gebete und Opfer wurden von Beamten wie andere Geschäfte besorgt. So ist es nicht zu verwundern, wenn wir in den King nirgends von einer Theorie der Schöpfung etwas lesen. Wenn nun Wuttke p. 30 sagt: Die Idee eines frei der Natur gegenüberstehenden welt schöpferischen Gottes ist den Chinesen völlig fremd, für Schöpfer und Schöpfung hat die chinesische Sprache kein Wort und der erste Vers der Genesis lässt sich in's Chinesische gar nicht übersetzen, so kann man Ersteres zugeben. Wie der menschliche Geist, wie wir sehen werden, nicht ohne eine fortdauernde Körperkraft ist, wie die einzelnen Geister den Dingen incorporirt oder wie sie sich ausdrücken, immembrirt sind (Thi voe), so werden sie auch den Schang-ti oder ihren Gott nicht ohne den Himmel, ihn also nur immanent gedacht haben, und die ganze Natur nur als seine ewige Offenbarung im Raume und ihn nicht als etwas Apartes neben oder ausser der Natur hingestellt haben. Was das Wort betrifft, so bezeichnet das lateinische *creare*, ein Factitiv von *creo*, was in der Inchoactivform *cresco*, *crevi* wachsen und in einer andern abgeleiteten Form mit infigirtem *n* *cerno*, *crevi* ausscheiden bedeutet, darnach ja auch nichts, als machen, dass etwas sich ausscheidet oder wächst, und ganz dasselbe besagt das chinesische *Seng* wachsen, entstehen, leben Cl. 100 (^{73a}), ursprünglich eine Pflanze Cl. 45, die aus der Erde Cl. 32 hervorwächst (^{73b}), wovon auch *Sing* die

Natur, mit Zusatz von Cl. 61 das Herz (^{73c}) — kommt und das deutsche Schöpfer von schöpfen (haurire) und schaffen, wie noch die Composita anschaffen, herbeischaffen, verschaffen, der Schaffner zeigen, bezeichnet auch nichts weniger als eine Schöpfung aus Nichts — die haben erst später die Theologen hineingetragen, — und eben so wenig das hebräische ברא, das mit עשה machen wechselt, und für solches fehlt es im Chinesischen natürlich auch nicht an Worten. Man kann daher nur sagen, man findet in den sämtlichen altchinesischen Schriften keine Stelle, wie zu Anfange der Bibel: „Im Anfange schuf Gott oder die Elohim Himmel und Erde.“ Vom Schang-ti wird nie gesagt, dass er Himmel und Erde erschaffen habe. Es konnte auch nicht gesagt werden, da der Schang-ti ja nichts ist, als der personificirte Himmel, und man sieht, wie lächerlich es den Chinesen vorkommen muss, wenn die protestantischen Missionäre in der in Batavia gedruckten chinesischen Uebersetzung der Genesis den ersten Vers derselben im Chinesischen wiedergeben: „Der Schang-ti schuf den Thian“, d. h. sich selbst! Von einer ersten Urschöpfung ist aber eigentlich nie die Rede, sondern nur von einem fortwährenden Entstehen der einzelnen Dinge in der Natur. „Alle Dinge, sagt der Li-ki, Kiao-te-seng Cap. 10 (11) T. p. 31, wurzeln (Pen) im Himmel; der Mensch wurzelt (Pen) in seinem Ahn“. (S. die ganze Stelle unten p. 772.) Der Schi-king Ta-ya Ode Tang III, 3. 1 sagt: „Der Himmel hat dem Menschen das Leben gegeben, aber sein Mandat ist nicht zuverlässig“ (⁷⁴). Meng-tseu I T. p. 25 sagt: „Der Himmel liess das Volk da unten herabkommen (Thian hiang hia min) (⁷⁵) und gab, (eigentlich machte Tso) ihnen Fürsten, machte ihnen Führer (Sse); 2, 5 T. II p. 55 statt dessen aber: „Der Himmel liess dieses Volk entstehen.“ (Thian tschi seng tseu min ye) (⁷⁶) und I, 5. 5: „als der Himmel die Dinge entstehen liess, gab er ihnen ein Grundprincip (Thian tschi seng voe, sse tchi i pen)“ (^{76 a}). Die Stelle aus dem Schu-king, Tschung hoei tschi kao III, 2 p. 84 (^{42c}) ist schon oben S. 756 angeführt. Cap. Tai-schi IV, 1, 1 p.

151 heisst es: „Der Himmel unterstützte (Yeu) das Volk dort unten und machte (gab) ihnen Fürsten, machte ihnen Führer, die fähig wären, den Schang-ti zu unterstützen“ (77), und im Schi-king Ta-ya Ode Tsching-min III, 3. 6 heisst es: „Der Himmel liess das Volk entstehen. Es gab Dinge, es gab Muster (oder eine Norm für jedes Wesen). Des Menschen Anlage ist, die Tugend zu lieben. Der Himmel blickt auf Tscheu herab und verleiht ihm Glanz, er liebt diesen Himmelssohn (den Kaiser) und liess den Tschung-schan-fu (damals eine Stütze des Reichs) geboren werden“ (78). Hier ist offenbar das Walten einer Vorsehung angenommen; nur geht alles auf natürlichem Wege zu, ohne ein beständiges, wunderbares Eingreifen von oben. Diess ist deutlich ausgesprochen vom Confucius im Tschung-yung Cap. 17 §. 3: „Wenn daher der Himmel die Dinge entstehen lässt (Ku thian tschi seng voe), so stützt er sich (yn) auf ihre natürlichen Anlagen (khi tsai) und befördert diese (eul to yen) — das Bild für to ist ein Pferd und darüber ein Bambusstock oder Peitsche, (mit der man es antreibt); — drum stützt er den aufrecht stehenden Baum und begräbt den gefallenen“ (79). Dass alle diese Aussprüche über den Thian und Schang-ti einen religiösen Sinn zeigen, wird Niemand leugnen. Sie haben aber auch noch den Vorzug, wahr zu sein. Eine Stelle des J-king, Schue-kua tschuen, 4, 1 T. II p. 570, welche P. Premarè Disc. prel. z. Chou-king p. XLVIII noch auf die Schöpfung bezog: Ti tschu hu tschin — der (Schang-) Ti ging aus von Tschin — 4, 2 heisst es statt dessen: Wan voe tschu hu tschin, d. h. alle Dinge gingen aus von Tschin und zur Erklärung wird hinzugesetzt: Tschin tungfang ye, d. i. Tschin ist die Ostgegend (80), — geht nur auf die Erzeugnisse im Laufe des Jahres. Noel. p. 24 u. 38. An andern Stellen wird dieses Schaffen dem Himmel und der Erde gemeinsam zugeschrieben: so im J-king Hi-tseu 12. 9: „des Himmels und der Erde grosse Kraft (Te virtus) heisst erzeugen (Seng)“ (81). P. Regis II p. 527 übersetzt die Stelle falsch, indem er Sching dazu zieht, welches zum folgenden gehört und J-king Hi-tseu 22, 4 T. II p. 561: „Him-

mel und Erde bestimmen die Würden; die weisen Männer vollenden sie ⁽⁸²⁾ J-k. Hiai C. 40. Toen T. II p. 201 „Himmel und Erde, heisst es, öffnen sich und Donner und Regen entstehen; Donner und Regen entstehen und die 100 Früchte, Pflanzen und Bäume sprossen und entfalten sich ⁽⁸³⁾“ und J-king Hi-tseu 10, 8 T. II p. 517: „Der Himmel erzeugt wunderbare (eigentlich geistige, Schin) Dinge. Die Weisen (Sching-jin) nehmen sich das zum Muster. Himmel und Erde verwandeln und verändern (die Dinge); der Weise ahmt das nach“ ⁽⁸⁴⁾. J-king Siü Kua-tschuen zu Anfange: „da ist Himmel und Erde und darnach entstehen alle Dinge (Wan' voe seng)“ ⁽⁸⁵⁾. J-king Y 27, 1: „Himmel und Erde erhalten (ernähren Yang) alle Dinge. Der Heilige (Sching-jin) unterhält die Weisen (Hian), um zu erreichen das unzählige Volk“ ⁽⁸⁶⁾. J-king Kien Cap. 31 II p. 128: „Himmel und Erde bewegen sich (Kan) und alle Dinge verwandeln sich und entstehen. Die weisen Männer bewegen der Menschen Herz und im Reiche herrscht Eintracht oder Harmonie (Ho)“ u. s. w. ⁽⁸⁷⁾. Himmel und Erde werden im Schu-king Cap. Tai schi IV, 1. 1. 3 p. 150 Vater und Mutter aller Dinge genannt ⁽⁸⁸⁾. Diess soll nach Wuttke auf den ursprünglichen Dualismus des chinesischen Religionssystems hinweisen, allein es wäre ganz irrig, wenn man glaubte, die Chinesen hätten den Himmel für den Vater und die Erde für die Mutter aller Dinge angesehen und etwa durch eine geschlechtliche Verbindung beider alle Wesen entstehen lassen. Die Erde wird allerdings nie als vom Himmel ausgehend dargestellt*, sondern steht immer als untergeordnetes Grundwesen neben ihm; aber dasselbe gilt von den Bergen, Flüssen u. s. w. aus dem einfachen Grunde, weil von einer Urschöpfung nie die Rede ist. Der Ausdruck Vater und Mutter bezeichnet nichts als die elterliche Fürsorge. Diess sieht man deutlich daraus, dass in derselben Stelle, wie in vielen an-

* Gaubil zum Schu-king IV, 3 p. 160 möchte Heu-tu als Zusatz zum Himmel, der die Erde regiert, auffassen.

dern, auch der weise Fürst des Volkes Vater und Mutter heisst (Min fu mu). Nach Confucius im Tschung-yung Cap. 19 §. 6 wurden die grossen Opfer Kiao (das dem Himmel am Wintersolstiz gebracht wurde) und sche (das der Erde an der Sommer-Tag- und Nachtgleiche gebracht wurde), eigentlich beide nur dem Schang-ti dargebracht. (Kiao-sche tshi li, so i sse Schang-ti ye)⁽⁸⁹⁾. Die spätere Philosophie spricht allerdings von zwei Prinzipien, dem Yn und Yang, welche in den Kua des Fo-hi bereits durch die ungebrochene und die gebrochene Linie angedeutet sein sollen und die man durch die Symbole Kien und Koen⁽⁹⁰⁾ bezeichnet. Aber alles dieses gehört der Philosophie an und nicht der ursprünglichen Volksreligion, die von beiden nichts weiss, obwohl die spätern Philosopheme allerdings alle Wesen auf das Yn⁽⁹¹⁾ und Yang^(91a) zurückführen. Wir können uns daher überheben, hier weitläufig davon zu handeln. Es genüge das Folgende: Im J-king Hi-tseu Cap. 15 art. 12 T. II p. 545 heisst es: „Himmel und Erde treten in eine enge Verbindung und alle (die 10,000) Dinge verwandeln und klären sich. — Das Bild (Thsün) ist vom Wein entlehnt — Mann und Frau verbinden sich und die 10,000 Dinge verwandeln sich und entstehen“⁽⁹²⁾ und C. 1 Art. 4 II p. 413: „Das Symbol des Himmels (Kien) ist der Weg (Tao) des Mannes, das Symbol der Erde (Koen) der Weg der Frau^(92a).“ J-king Hi-tseu Hia 5 (16, 1) T. II p. 547 sagt (?) Confucius: „Kien und Koen (Himmel und Erde) sind die Pforte und Oeffnung zu den Verwandlungen (Y). Kien (der Himmel) bildet die Yang-Wesen, Koen (die Erde) die Yn-Wesen. Yn's und Yang's vereinigte Kraft (Te) gibt dem Starken und Schwachen die Glieder (den Körper). Aus den Gliedern (dem Körper) entsteht die Ordnung (Tschuen) von Himmel und Erde, aus der Durchdringung die Kraft des erleuchteten Geistes (Schin-ming)“⁽⁹³⁾. Die Charaktere Yang und Yn sind zusammengesetzt aus dem Clef 170 Feu⁽⁹⁴⁾ Berg oder grosser Erdhaufe, der hier vielleicht die Masse bezeichnen soll, der erstere mit dem Zusatze der Gruppe Y an g⁽⁹⁵⁾ glänzend, eigentlich sich ausbreiten, wie die Strahlen der Morgensonne und eine Flagge⁽⁹⁶⁾;

der zweite mit der Gruppe Yn⁽⁹⁷⁾, die einzeln nicht mehr vorkommt, aber dasselbe bedeutet haben soll, als das Compositum, nämlich dunkel. Es gibt 2 Formen dafür, die eine besteht aus Cl. 168 lang mit einem Zeichen, wie Cl. 9, welches hier wohl das Bedecken bezeichnet; die andere Form⁽⁹⁸⁾ besteht aus der Gruppe Kin⁽⁹⁹⁾ oben und unten der von Yün und ist nicht so leicht zu erklären, weshalb wir hier nicht weiter darauf eingehen. J-king Hi-tseu 11, 3 T. II p. 520 heisst es: „Wenn Kian und Koen (Himmel und Erde) zerstört wären, so wäre keine Verwandlung (Y) mehr zu sehen; wenn keine Verwandlung mehr zu sehen wäre, dann würden Kien und Koen aufhören“⁽¹⁰⁰⁾. Nur als Probe der spätern Speculation führen wir noch eine Stelle aus dem Li-ki. Cap. Li-yün 8 p. 46 T. p. 22 an: „Der Mensch, sagt er, ist die Kraft (Te virtus) von Himmel und Erde; die Combination von Yn und Yang; die Vereinigung (Hoei) der Genien und Geister (Kuei schin); der feinste Odem (sieu khi) der 5 Elemente. Der Himmel gehört zum Yang. Es hängen davon ab Sonne und Sterne. Die Erde befasst das Yn; sie entfaltet Berge und Flüsse — — drum ist der Mensch, das Herz (Sin) von Himmel und Erde; der Grund (die Essenz) der 5 Elemente. — — Drum wenn der Weise oder Heilige (Sching-jin) ein Muster aufstellt (macht), macht er sicher Himmel und Erde zur Grundlage (Wurzel Pen), das Yn und Yang zur Basis (Prinzip Tuan), die vier Jahreszeiten zu Hebeln u. s. w.“⁽¹⁰¹⁾.

Ueber den Tao haben wir oben gesprochen. Eine ganz andere Stelle nimmt er freilich beim Lao-tseu ein. Hier bezeichnet der Tao ein höheres Wesen über und vor Himmel und Erde. Ohne in sein System weiter einzugehen, mögen folgende Stellen genügen. Cap. I sagt er: „Der Tao ohne Namen ist Himmels und Erde Anfang, mit Namen ist er aller Wesen Mutter“⁽¹⁰²⁾. Cap. 4: „Er scheint ewig zu sein. Ich weiss nicht, wessen Sohn er ist; er scheint aber dem Ti (Schang-ti) vorherzugehen“⁽¹⁰³⁾. Vgl. auch Cap. 6 und 25: „Es gibt ein dunkles vollkommenes Wesen. Vor Himmel und Erde lebte es — man kann es

die Mutter der Welt (Thian hia) nennen. Ich weiss seinen Namen nicht, nennt man es, so heisst es Tao. — Des Menschen Gesetz (Fa) ist die Erde, der Erde Gesetz der Himmel, des Himmels Gesetz der Tao. Der Tao hat sein Gesetz in sich selber“ (104) und Cap. 32: „Der Tao ist ewig (Tschang) und ohne Namen — als der Tao sich zu theilen begann, hatte er einen Namen. — Der Tao ist ausgebreitet in der Welt; (zu ihm kehrt alles zurück), wie die Flüsse und Bergströme zu den grossen Flüssen und Meeren“ (105). Noch später z. B. bei Tschu-hi* treten in der Philosophie Thai-ki (106), wörtlich die grosse Spitze und Li (107), das Prinzip der Ordnung, als Grundwesen hervor. Der Thai-ki kommt schon im J-king Hi-tseu 10, 5 T. II p. 514 vor. Die dunkle Stelle heisst: „Der J (-king) hat den Thai-Ki, der erzeugt die beiden Elemente (Leang-i); die beiden Elemente erzeugen die 4 Bilder (Sse-siang); die 4 Bilder erzeugen die 8 (Pa) Kua“ (108).

Bleiben wir aber bei dem altchinesischen Systeme stehen — denn Lao-tseu's System ist, wie schon bemerkt, ihm eigenthümlich — und fragen nun weiter, wie der Chinese sich die Himmels-Macht gedacht habe, so ist es gewiss, dass diese Himmelsmacht nach allem Obigen belebend das All durchdringt und die Lebenskraft, die Seele in allen Dingen, die Ordnung, die Vernünftigkeit des Weltalls ist, die alles trägt und allgegenwärtig ist. Aber der Himmel und das Göttliche war ihnen nach Wuttke p. 26, wie schon P. Longobardi p. 47, nicht bewusster Geist, sondern nur die unbewusst wirkende allgemeine Lebenskraft der Natur. Bewusster Geist ist nach ihm nur in der Creatur, die Gottheit ist einzig Natur. Allein hier vermischt er Altes und Neues und unterscheidet nicht die Volksreligion von den Anschauungen der Philosophen.

Wenn der Ahn oder der Geist der Verstorbenen, wie er selbst

* Morrison dict. I p. 502.

p. 49 zugeben muss, noch bewusst an den menschlichen Angelegenheiten Theil nimmt; wenn die Geister*, wie er ebenfalls p. 36 u. fgg. gestehen muss, ein eben solches Bewusstsein und ein Theilnehmen und Eingreifen in menschliche Verhältnisse zeigen, wie sollte denn das Haupt der Geister, der oberste Kaiser, ohne Bewusstsein, ohne Theilnehmen an menschlichen Angelegenheiten vom Volke ursprünglich gedacht sein! Wie würde man an ihn Gebete gerichtet, ihm Opfer dargebracht haben, wenn man nicht einen bewussten Geist angenommen hätte! Wir haben zu Anfange unserer Darstellung des Schang-ti schon auf die persönliche Auffassung im Volksmunde hingewiesen. Wenn in den klassischen Schriften die bewusste Persönlichkeit weniger hervortritt, so dürfen wir nicht vergessen, dass die Verfasser Philosophen sind, die bereits dahin gelangt waren, im Thian oder Schang-ti nur die physische und moralische Weltordnung zu erkennen und zu verehren. Dass auch in den Volksliedern des Schi-king, dem Einzigen, das uns vom Volke erhalten ist, die bewusste Persönlichkeit des Schang-ti weniger hervortritt, mag daher herrühren, dass durch Confucius nur eine Auswahl dieser Lieder und natürlich nur in seinem Sinne uns erhalten wurde; dass gerade beim Himmel die physische Anschauung des Himmels sich leichter mit der geistigen Auffassung vermischen konnte, und der Himmelsdienst ausschliesslich dem Kaiser vorbehalten war, während der einzelne Privatmann sich nur an seine Ahnen, als Vermittler und die Schutzgeister, als die untern Beamten des Schang-ti wandte; dringt doch auch im Staate der Einzelne bei seinen Bitten und Begehren nur in äusserst seltenen Fällen bis zum Kaiser vor und wendet sich fast nur an die Beamten. Unsere leeren, bloss hypostasirten Begriffe von Allmacht, All-

* Wichtig ist die Stelle über die Schin J-king Hi-tseu 10, 2 T. II p. 512: „Schin i tshi lai, Tshi i thsang, wang, schui neng iü iü tseu tsai (100) der Geist weiss das Kommende und weiss das Verborgene und das Vergangene; welcher (Mensch) vermöchte das?“ und 16, 1 II p. 547.

gegenwart, Allwissenheit dürfen wir freilich auch bei der Volksreligion nicht suchen. Wir heben daher nur noch einige Stellen aus, die auf diese Vorstellung vom Himmel oder Schang-ti einiges Licht werfen und be-
 seitigen einige Einwände von Wutke. Im *Schu-king* Cap. Yue-ming III, 8. 2. 2 heisst es: „Der Himmel ist voller Einsicht (Wei thian tshung ming)“⁽¹¹⁰⁾ und der Schol. Tsai-schin erklärt diess: „Es ist nichts, was er nicht hört und nicht sieht; es ist nicht anders; er ist un-
 eigennützig, das ist alles“⁽¹¹¹⁾. Die spätere Auslegung s. bei P. Pre-
 mare Gr. p. 192 fg. Die Analyse der Charaktere bestätigt dies: Das
 Zeichen für Ming⁽¹¹²⁾ ist nicht mit dem Zeichen für Auge zusammen-
 gesetzt, sondern aus Sonne und Mond⁽¹¹³⁾ und bezeichnet die Sonnen-
 klarheit und Mondeshelle; das Zeichen Tshung⁽¹¹⁴⁾ aber, das aus Cl. 128
 Ohr⁽¹¹⁵⁾ und der Gruppe Tshung⁽¹¹⁶⁾, (die aus dem Zeichen Herz
 unter einer Dachöffnung⁽¹¹⁷⁾ besteht), und unruhig, allarmirt bedeutet
 drückt also aus: der überall aufmerksam und ängstlich aufhorcht.
 Wir finden denselben Ausdruck Tshung-ming im *Li-ki* von der Seele
 (Pe) und im *Schu-king* IV, 1. 1 von dem einsichtsvollen Kaiser gebraucht.
 Wenn Wutke p. 28 für das Gegentheil die Stelle im *Schu-king* im Cap.
 Tai-schi p. 150 IV, 1. 1, 3 anführt, so beruht diess offenbar auf
 einem Missverständnisse derselben. Wenn es da heisst: „Himmel und
 Erde sind aller (der 10,000) Wesen Vater und Mutter. Der Mensch ist
 unter den 10,000 Wesen allein mit Verstand begabt“ (Wei-jin-wen
 voe tshi ling tan)⁽¹¹⁸⁾ (ling heisst die Seele), so ist hier offenbar
 nur von den erschaffenen Wesen die Rede, nicht von einem Gegensatze
 des Menschen mit dem Schang-ti. Der *Schi-king* Ta-ya Ode King-tshi
 IV, 1. 3. 3. sagt: „Sei aufmerksam, denn der Himmel ist scharfsinnig und
 seine Gnade nicht leicht zu erhalten. Sage nicht: der Himmel ist hoch
 und ferne von uns; er ist über und unter uns. Täglich ist er bei un-
 serm Thun zugegen und blickt auf diese Oerter herab“⁽¹¹⁹⁾ und Seng-
 min III, 2. 10 am Ende: „Scheue den Zorn des Himmels. — Der er-
 habene Himmel heisst scharfsichtig (ming), und wohin du gehst, folgt

er dir. Der erhabene Himmel heisst einsichtsvoll (tan), er begibt sich hin, wo du auch hingehst und ist da gegenwärtig“ (120). Tang Ode Yün-han III, 3. 4 p. 170 heisst es: „Wie mag doch der erhabene Himmel, der Schang-ti sich um uns nicht kümmern, wir verehren doch den einsichtsvollen Geist. Es ist billig, dass er uns nicht zürne“ (121) und Wen wang Ode Hoang-i III, 1. 7 zu Anfange: „Der erhabene Schang-ti blickt herab und wie glänzend (eigentlich roth tschi)“ (122) ist er. Bei den Opfern wird er offenbar als gegenwärtig gedacht und Confucius sagt Lün-yü 1, 9, 11. „Wen will er, dass ich täusche, soll ich den Himmel hintergehen?“ (123) und XIV, 1 „der Himmel kennt mich“. Es mischt sich allerdings in diese Aussprüche mitunter die Vorstellung vom fernen, blauen Himmel ein; so Schi-king Kue-fung Tang Pao-yü I, 10. 8 p. 51. „O blauer, heller Himmel, wann wird das enden und ich heimkehren“ (124) und eben so ib. Tsin Hoang-niao I, 11. 6 p. 57: „O blauer Himmel, wie konnte der redliche Mann sterben?“ (125) Dem Weisen erscheinen Himmel und Erde so gross allerdings wegen der Regelmässigkeit der Natur, wo Alles harmonirt und nichts störend einwirkt (Tschung-yung Cap. 30), welche dann die alten weisen Könige Wen- und Wu-wang sich zum Muster nahmen, „indem sie wie Himmel und Erde Alles umfingen, alles nährten und deckten, wie die 4 Jahreszeiten ununterbrochen sich folgen, wie Sonne und Mond wechselnd (die Erde) erhellen. Alle Dinge werden zusammen ernährt und schaden sich gegenseitig nicht; (ihr) Weg (tao) geht zusammen und sie sind nicht einander entgegen — — desshalb sind Himmel und Erde ja so gross!“ (125a)

Von den Geistern (Schin) (126).

Wir beginnen auch hier mit der Erklärung des Charakters für Schin. Er besteht aus Cl. 113 Schi (127) und dieser ist zusammengesetzt aus einer horizontalen Linie, — die den Himmel andeuten soll, wofür man jetzt das alte Zeichen für Schang (128), oben, setzt, und 3 perpendikulären Strichen, welche das Licht von Sonne, Mond und Sternen

andeuten sollen, und es bedeutet: ein Zeichen, eine Erklärung von oben, dann überhaupt kundgeben, erklären. So kommt es noch vor bei Meng-tseu II p. 48 s. oben S. 28. Mit dem Tone Khi bedeutet es speciell einen Erdgeist im Tscheu-li Ta-tsung-pe B. XVIII Fol. 1 fgg., wo die himmlischen Geister Schin, die menschlichen Kuei und die irdischen Khi (¹²⁹) genannt werden. Von diesem Charakter nun wird die Gruppe Schin gebildet, indem man den Charakter Schin (¹³⁰) hinzusetzt. Er steht jetzt unter Cl. 102 Feld, mit dem er aber nichts zu thun hat; es soll das alte Bild eines Rückens darstellen, der der Ausdehnung fähig ist; genug, er bedeutet: ausdehnen, sich erstrecken. Der Schue-wen sagt, man setze es hinzu, weil der Himmelsgeist durch Ausbreitung alle Dinge hervorgehen lasse (^{130a}).

So viel nun auch der Li-ki und Tscheu-li über die Ceremonien und Gebräuche, womit die Geister geehrt wurden, enthalten, wird man über ihr Wesen bei den alten Chinesen eben so wenig einen klaren Begriff finden, als über den Schang-ti, da es ihnen selbst, die, wie schon bemerkt, der Speculation wenig hold waren, an klaren Begriffen darüber wohl gebrach. Von Confucius aber heisst es namentlich Lün-iü I, 7. 20: „Er sprach nicht von ungewöhnlichen Sachen, noch von Bravour, noch von Bürgerkriegen und auch nicht von Geistern“ (¹³¹). (Tseu pu iü schin); I, 6. 20 sagt er: „Alle (seine) Kräfte anstrengen, um zu thun, was recht und dem Menschen zuträglich ist; die Geister ehren, aber sie ferne halten (King schin eul yuan tschi), ist Weisheit“ (¹³²), und I, 2. 24: „Was nicht dein Geist (Ahn Kuei) ist, dem opfern ist Schmeichelei (¹³³) (Fei khi kuei eul sse, tschen-ye). Dagegen etwas als gerecht erkennen und es nicht ausüben, ist Schlechtigkeit“. II, 11. 11 fragt Ki-lu, wie man den Geistern und Genien (Kuei-schin) dienen müsse. Der Weise erwiedert ihm: „Wenn man noch nicht den Menschen dienen könne, wie vermöge man dann den Geistern (Kuei) zu dienen“ (¹³⁴) und der Li-ki Cap. Kio-ly sagt: „Wolle nicht durch eitle Nachforschung die Geister beleidigen,“ welche Stelle der Siao-hio III, 2. 6 noch einprägt. Mitunter

sprechen sie sogar, als ob sie nicht sicher wüssten, ob es einen bestimmten Geist gebe. So heisst es im Schi-king Siao-Ya II, 6. 8: „möge der Geist, der dem Ackerfelde vorsteht, wenn es einen gibt, alles den Aeckern Schädliche durch Feuer vertilgen“ (135), vgl. P. Longobardi p. 260 fg. und Lün-iü I, 3. 12 sagt Confucius: „Man muss den Geistern opfern, als ob sie beim Opfer gegenwärtig wären“ (Tse iu tsai Tse, schin iu schin tsai) (136). Meng-tseu II, 8. 25 sagt: „Ein Geist ist ein Heiliger oder Weiser, den man nicht erkennen kann. (Sching eul pu kho tschi tschi wei schin) (137). Y-king Hi-tseu 8, 7 T. II p. 506 heisst es: „Wenn das Princip oder der Weg (Tao) an das Licht tritt, geschieht es durch des Geistes Kraft (Schin te), drum muss man dem entsprechen, muss man unterstützen den Geist“ (138). Was wir entsprechen übersetzen, ist im Chinesischen vom Zutrinken entlehnt und 8. 8 p. 507 sagt Confucius: „Wer das Princip oder den Weg (Tao) des Vergehens und Entstehens weiss, der kennt das Wirken des Geistes“ (Schin tschi so wei hu) (139) und 9. 4 p. 510 heisst es: „Die Verwandlungen (Y) geschehen ohne (unsere) Beabsichtigung, ohne (unser) Thun, in Ruhe und ohne Bewegung. Sie bewegen sich und folgen der Ursache der Bewegung in der Welt, drum wenn nicht ein höchster Geist in der Welt oder auf Erden wäre (Fei thian-hia tschi tschi schin), wer vermöchte dieses zu bewirken“ (thun)? (140), vgl. auch Art. 5 p. 511: „Nur der Geist führt ohne Anstrengung und Beschwerde Alles schnell zur Vollendung“ (141). Aber auch in der Pflanze Schi zum Wahrsagen sieht der Chinese etwas Geistiges (Schi) (142) ib. 10. 2 p. 512. Auch das Gesetz oder die Regel (Fa) gilt als vom Geiste oder von Geistern ausgehend. ib. 10. 4 p. 514. Vgl. auch 11, 7 T. II p. 522. Li-ki Cap. 18 (23) Tsi-fa lautet: „Alles Ausserordentliche oder Uebernatürliche heisst Geist (Kien kuai voe kiai yuei schin)“ (143) und J-king Schue Kua tschuen V, 1 T. II p. 574: „Geist (Schin) nennt man das Feine oder Zarte (Miao) in allen (den 10,000) Dingen“ (Schin ye tsche miao wan voe eul wei yen tsche ye (144). Der Charakter Miao ist zusammengesetzt

aus Cl. 38 Frau und klein. Es soll hier die feine Essenz bezeichnen. Hi-tseu IV, 8 T. II p. 451 aber: „Das Unerforschliche oder Unergründliche (Pu-thse) des Yn und Yang heisst Geist.“ (Yn Yang pu tse tschi wei schin) ⁽¹⁴⁵⁾. Der Charakter für Thse ist zusammengesetzt aus Cl. 85 Wasser und der Gruppe Tse Muster, Mass, also die Tiefe des Wassers ermessen, und Pu-thse daher unermesslich, unergründlich. Confucius im Tschung-yung Cap. 16 drückt sich so über die Geister aus: „Der Geister (Kuei-schin) ihre Wirksamkeit (Te d. i. virtus) wie vollkommen ist sie doch! du gewahrst sie, und siehst sie doch nicht! Du vernimmst sie und hörst sie doch nicht! incorporirt oder eigentlich immembrirt den Dingen (Thi-voe) können sie davon nicht lassen. Sie machen, dass die Menschen rein und lauter und besser gekleidet ihnen Opfer darbringen. Viel, viel sind ihrer, wie das weite Meer, als ob ihrer oben, als ob sie rechts und links wären.“ Der Schi-king sagt (Ta-ya Ode J-tsie I, 8. 11): „Der Geister Kommen (zum Opfer) kann (auch bei einem sorgfältigen Dienste) nicht ermessen werden, um wie viel weniger bei einem nachlässigen“ ⁽¹⁴⁶⁾. Wir sehen aus dieser Stelle, dass die Zahl der Geister unzählig gedacht wurde. Alles war von Geistern beseelt. Man spricht daher, wie schon erwähnt, von den 100 Geistern (Pe-schin) ⁽¹⁴⁷⁾ und von der Schaar der Geister (Kiün-schin) ⁽¹⁴⁸⁾. Die Geister wurden offenbar nicht körperlos gedacht, sondern verbunden und immembrirt den Dingen (Thi voe). J-king Hi tseu Cap. 3 Art. 4 T. II p. 446 heisst es aber: „Der Geist ist ohne Figur oder Form (Fang) und die Umwandlungen sind daher unmerkbar (eigentlich: ohne Glieder wu-thi)“ ⁽¹⁴⁹⁾. Endlich nimmt man ihre Gegenwart bei den Opfern an, hat aber im einzelnen Falle darüber keine Sicherheit. Im Tscheu-li B. XXII Fol. 20 heisst es von den himmlischen Geistern — wie immer vom Himmel selbst — sie steigen herab (Hiang) ⁽¹⁵⁰⁾, von den irdischen dagegen sie kommen (aus der Erde) hervor (Tschu) ⁽¹⁵¹⁾; aber im Li-ki Cap. 24 p. 74 steigt auch der Geist des heiligen Berges (Yo) herab, als ob er von der Spitze des Berges herabkäme.

Ganz eigenthümlich erscheinen die Geister im Tscheu-li B. XXII Fol. 18—20 unter verschiedenen Thierformen. Eine jede Art von Geist ist da durch ein lebendes Wesen repräsentirt, das man durch Musik herbeiruft, wie noch jetzt in Sibirien nach Gmelin's Reise in Sibirien T. II passim den dortigen Schamanen die Genien der Localitäten in der Gestalt von Thieren erscheinen.“ Es bedarf nach dem Tscheu-li nur eines Wechsels der Melodie, um die befiederten (Jü-voe in Vogelgestalt) herbei zu ziehen und in Verbindung mit den Geistern der Seen und Flüsse zu treten. Es bedarf zweier Wechsel der Melodie, um die nackten (unbefiederten) herbei zu rufen und sich in Rapport zu setzen mit den Geistern der Berge und Wälder; dreier, um die beschuppten herbei zu ziehen und mit den Geistern der hohen und niedern Küsten in Rapport zu treten. Durch 4 Wechsel der Melodie ruft man die mit Haaren herbei und kommt in Rapport mit den Geistern der Ebenen und Plateaux. Es bedarf 5 Wechsel der Melodie, um die mit Schaaalen (Kiai-voe) herbei zu rufen und mit den Erdgeistern in Rapport zu treten. Endlich bedarf es sechserlei Wechsel der Melodie, um die figurirten (Siang-voe, d. i. die in den Sternbildern) herbei zu rufen und mit den himmlischen Geistern in Rapport zu treten“ (152). Es leuchtet ein, dass die grössere oder kleinere Entfernung, die Leichtigkeit der Befiederten und die schwerfällige Bewegung der Schaalthiere dieser ganzen Theorie zum Grunde liegt. Etwas Aehnliches findet statt, wenn man nach B. XII Fol. 6 die Opfer, die man den Geistern des Himmels bringt, diesen mit der grossen Donnertrommel (Lui-ku), die der Genien der Erde diesen mit der Geistertrommel (Ling-ku), die der (untern) Geister ihnen mit der Trommel Lu-ku meldet (153). Man möchte in dieser ganzen Vorstellung eine spätere Ausgeburt sehen. Indess heisst es schon im Schu-king Schön-tien I, 2. 24: „Wenn die 8 Modulationen gewahrt werden, und in den verschiedenen Accorden keine Verwirrung herrscht, sind Geister und Menschen einig“ (154), und dass diese Vorstellung, dass Geister in Thierformen erscheinen; schon alt ist, möchte man aus

dem Charakter Tsao (¹⁵⁵) für den Schutzgeist des Herdes schliessen, der aus Cl. 116 einer Höhlung allein oder aus diesem Cl. mit Zusatz von Cl. 32 Erde und Cl. 205 Mang, einer Kröte, oder unausgebildetem Frosch zusammengesetzt ist.

Unter welcher Form man aber auch die Geister sich erscheinend gedacht haben mag, man schreibt ihnen Einsicht und Theilnahme und Einfluss auf menschliche Angelegenheiten zu. Das erstere ergibt sich schon aus dem Ausdruck im *Schu-king* Cap. Ta-yü-mo (I, 3. 4), wo vom Kaiser gerühmt wird: Nai sching, nai schin (¹⁵⁶), d. h. er sei ein vollkommener Weiser (Tsching), ja ein Geist, worin offenbar eine Steigerung liegen soll. Vgl. Le Favre 174. *Tschung-yung* Cap. 24 heisst es: „Der Weg (Tao) des Höchst-Vollkommenen vermag selbst Dinge vorzusehen. Wenn Reiche und Familien sich erheben wollen, hat er gewiss glückliche Vorzeichen; wenn Reiche und Familien untergehen sollen, hat er gewiss ungünstige Zeichen. Sie offenbaren sich ihm durch die (Pflanze) Schi und durch die Schildkröte und durch die Bewegungen in den 4 Gliedern. Unglück und Glück, das sich begeben soll, das Gute weiss er vorher, und das Nichtgute sieht er auch vorher; drum ist der Höchstvollkommene wie ein Geist (Ju schin) (¹⁵⁷). Nach *J-king* *Schue kua tschuen* I, 1 T. II p. 564 unterstützte der Geist die Weisen durch Hervorbringen des Krautes zum Wahrsagen (Schi) (^{157a}) und *ib.* *Hi-tseu* 13, 1 T. II p. 528 heisst es: „Pao-hi d. i. Fo-hi, erfand die 8 Kua, um zu durchdringen die Kraft des Geistes der Klarheit“ (¹⁵⁸). *Lu-tao* (*Mém. conc. la Chine* T. VII p. 315) sagt: „Ein Geist durchdringe die Geheimnisse der Menschen“ und *Lao-tseu* II, 39: „Die Geister erlangen die Einheit durch ihre Intelligenz (Schin te i i ling) (*Julien* p. 145 übersetzt abweichend). — Wenn die Geister keine Einsicht hätten, würden sie alsbald besorgen, zu vergehen (Schin wu i ling, *tsiang kung hie*)“ (¹⁵⁹).

Man klagt den Geistern seine Noth (*Schu-king* Cap. Tang-kao III, 3 p. 87). Sie kommen auch den Menschen zu Hilfe. *Der Li-ki* Cap. 24 (29)

T. p. 74 führt die Stelle des Schi-king (III, 3. 5) an: „Wie hoch ist doch der Yo (ein heiliger Berg); sein Gipfel reicht bis zum Himmel, aber vom Yo stieg sein Schutzgeist (Schin) herab, um Fu und Schin, die Stützen der D. Tscheu, geboren werden zu lassen“ (¹⁶⁰). (Wei Yo hiang schin, seng Fu ki Schin). Bei Krankheiten betet man zu den obern und niedern Geistern. Doch wollte Confucius davon, wie es scheint, nichts wissen. Der Philosoph, heisst es Lün-iü I, 7. 34, war sehr krank; sein Schüler Tseu-lu bat ihn, seinen Schülern zu erlauben, für ihn zu den obern und untern Geistern beten zu dürfen. Der Philosoph sagte, schickt sich das? Tseu-lu erwiderte mit Respect: es ziemt sich; denn es heisst im Buche Lui: „Wendet euch an die obern und untern Geister.“ Der Philosoph aber erwiderte Khieu's — das war sein Kindername, mit dem er sich bescheiden nannte, — also mein Gebet ist beständig“ (¹⁶¹).

Ueber das Verhältniss des Schang-ti zu den Geistern und dieser zu ihm steht wenig fest. Le Favre p. 158 will sie bloss als Diener oder Beamte des Schang-ti ansehen; sie hiessen auch im Li-ki V Fol. 47 nur „des Kaisers (Schang-ti) Grossbeamte und des Himmels Diener oder Clienten“ (Ti tschi ta tschin, Thian tschi schin tschi), ja im Schi-king III, 2. 8 heisst es sogar: „Die Geister erkennen Wen-wang als König und Präses an.“ Dieses beruht wohl darauf mit, dass in der Hierarchie der Geister nächst dem Himmel und der Erde zuerst die Ahnen des Kaisers kommen und dann erst der Kult der grössern und zuletzt der kleineren Geister Li-ki Cap. Tsi-fa C. 18 (23). Schu-king III, 6 3 p. 102 macht der Himmel Tsching-tang zum Vorstande der Geister (tso schin tschu) (¹⁶²). Vergleicht man diesen Ausdruck aber mit dem: Sse tschu thsi, er hiess ihn (Schün) den Opfern vorstehen und eben so den Staatsgeschäften (Sse) (¹⁶³) bei Meng-tseu II. 3, 5, so bezieht er sich wohl bloss auf die Leitung des Geistercultus. Man kann es daher dem alten General Sün-tseu nicht übelnehmen, wenn er (Mém. T. VII p. 153

und 135) mehr auf seine eigene List, als auf die Hilfe der Geister, die man etwa anrufe, gibt. Denn es ist von den Geistern durch Gunst und Gaben nichts zu gewinnen.

Die Geister lassen sich wohl rühren, aber nur durch ein reines Herz (Schu-king Cap. Ta-yü-mo I. 3 p. 29). Als Wu-wang, der Stifter der D. Tscheu gegen Scheu-sin, den letzten Kaiser der 2. D. Schang, zu Felde zieht, meldet er es zuvor dem erhabenen Himmel, der fürstlichen Erde (Heu-tu), den berühmten Bergen (an welchen er vorbeizog) und den grossen Flüssen: „Seid mir gewogen, o Geister, indem ich dem Volke helfe, möge ich nichts thun, was euch Schande machen könnte“ (Schu-king Cap. Wu-tsching IV. 3, 3) ⁽¹⁶⁴⁾. Im Schi-king heisst es: (Siao-ya Ode Fa-mo II, 1. 5) „Die Vögel rufen sich, sucht nicht auch der Mensch einen Freund. Gewiss hört doch auch der Geist auf den, der stets in Harmonie und in Frieden lebt (Schin tshi thing tschung ho thsiei phing)“ ⁽¹⁶⁵⁾. Nach Schu-king Cap. Tai-kia III, 5, 3, 1 nehmen die Geister nicht immer die Opfer günstig auf, sondern nur die ihnen mit einem reinen Herzen dargebracht werden ⁽¹⁶⁶⁾. Nach Schu-king III, 7 Cap. Pan-keng nehmen die Kuei-schin nicht jedes Opfer wohlgefällig an; es muss von einem redlichen Volke kommen und im Cap. Kiün-tschin (IV, 21 §. 3) heisst es: „Ich habe gehört, eine gute Aufführung ist der Wohlgeschmack und der Duft, der die Geister rühren kann. Dieser Wohlgeschmack und Duft kommt nicht vom Korne (das man opfert), sondern reine Tugend ist der Duft“ ⁽¹⁶⁷⁾. Schu-king Hien-yeu-i-te (III. 6) wird dem Könige von Hia vorgeworfen, dass er die Geister nicht geachtet, die Völker unterdrückt, und daher der Himmel ihm seinen Schutz entzogen habe, und dieser suchte daher einen Mann von reiner Tugend, um ihn zum Haupte (des Cultus) der Geister zu machen. Diess war Tsching-tang. Confucius lehrt daher Lün-iü I, 3. 13: „Wer sich gegen den Himmel vergangen hat, rufe vergebens (einen Geist) an.“ Es war diess auf die Frage eines

seiner Schüler, was das besage: „Es sei besser, sich an den Genius der Feldfrüchte, als an den des Herdes zu wenden“ (168).

Böse Geister kommen nur wenig vor; ein Dämon der Dürre * Pa oder Po aber doch schon im *Schi-king* Ta-ya III, 3. 4 p. 178: „Der Genius der Dürre wüthet grausam und verbrennt uns wie ein Feuer“ (169). Im *Lün-iü* I, 10. 10 heisst es nur: „Wenn die Bewohner seines Dorfes die Ceremonie No machten (um die bösen Geister zu vertreiben, ist Zusatz der Erklärer), legte Confucius sein Hofkleid an und stellte sich an die Ostseite des Saales“ (171). *J-king* Hi-tseu 22, 4 (II, 11) T. II p. 561 ist die Rede von Rathschlägen (schlechter) Menschen und der Kuei, was P. Regis dort diaboli übersetzt; so auch *J-king* 38, 6 T. II p. 187 im Symbol Kuei. Die Stelle ist sehr dunkel. In *Lao-tseu* II Cap. 60 scheinen auch böse Geister vorzukommen, doch ist die Lesart dort ungewiss. Es heisst da in Juliens Uebersetzung: „wenn (der Fürst) das Reich nach dem Tao regiert, zeigen die Dämonen ihre Macht nicht; — aber im Text steht nur *Khi kuei pu schin*, d. i. werden ihre (Kuei) Manen keine Geister (Schin), (vielleicht gelangen sie nicht zu der Macht von Geistern) — und wenn ihre Manen ** keine Geister werden, so verwunden ihre Manen Menschen nicht. (*Khi kuei pu schang jin*); wenn ihre Manen Menschen nicht verwunden, die Heiligen (*Sching-jin*) die Menschen auch nicht verwunden, so verletzen beide gegenseitig nicht. Drum vereinigt sich ihre Tugend oder Wirksamkeit (Te) zusammen“ (172). Die Stelle ist dunkel. Im *Tscheu-li* ist öfter von bösen Genien die Rede. Im Frühling und Herbste, heisst es B. XI Fol. 25,

* Der *Schin i king* in *Khang-hi's* *Tseu-tian* sagt: „In den Südgegenden erscheint er wie ein Mensch von 2—3 Fuss (*Tschü*) Höhe. Durch die zerrissenen Kleider sieht man seinen nackten Leib; er hat ein Auge auf der Stirne, seine Bewegung ist schnell wie der Wind, — er geht starken Dürren vorher“ (170).

** Der Charakter *Fei* im Texte vorne ist überflüssig und muss gestrichen werden.

opfert der Chef der Commune (Tso-sse) den schadenanrichtenden Geistern.“ Doch wird bei dieser Uebersetzung von Biot schon mit Schol. angenommen, dass der Charakter Pu (¹⁷³), der sonst nur zum Zechen oder zum Trinken einladen heisst, für Pu oder eigentlich (Ma-pu) (^{173a}), stehe, was einen Dämon bedeutet, der den Pferden schadet. B. XXXII Fol. 48 opfert der Director der Stutereien (Hiao-jin) im Winter dem Ma-pu. Diess ist nach Schol. I der böse Genius, der den Pferden schadet. Nach B. XXXVII Fol. 42 vertreibt der die Erdtrommel schlägt (Hu-tscho-schi) mit dieser die Wasserwürmer (Tschong). Er schleudert auf sie heissgemachte Steine (um sie zu schrecken). Wenn er ihre Geister tödten will, nimmt er den Zweig einer männlichen Ulme, bohrt ihn mit einem Elephantenzahn quer durch und taucht ihn ins Wasser, dann sterben ihre Geister (die nach Schol. II die falsche Form eines Drachen haben). Der Schlund (indem sie sind) wird zu einem Hügel“ (¹⁷⁴). Nach den Herausgebern ist diess aber nur ein späterer, schlechter Zusatz von Lieu-hin. Die schädlichen Thiere vertreibt man auch durch Beschwörungsformeln. So heisst es B. XXXVII Fol. 35 vom Kräuterkocher (Tschu-tschi): „Er vertreibt die giftigen Thiere durch Beschwörungsformeln und durch Pflanzen, die durch specielle — gute — Gaben ausgezeichnet sind“ (Hi-tsao) (¹⁷⁵). Nach dem Schol. III wären es böse Geister, die in diesen giftigen Thieren weilen. Vgl. auch Fol. 41. Nach B. XXXI F. 27 vertrieb der Fang-siang-schi oder Inspector der Regionen in jeder Jahreszeit die Krankheiten und er erscheint dabei, wie ein vollkommener Schamane in ein Fell von jungen Bären gekleidet, mit 4 Augen aus gelbem Metall, in schwarzen und rothen Gewändern, in der Hand Lanze und Schild, an der Spitze von 100 Dienern“ (¹⁷⁶), offenbar um furchtbar zu erscheinen.

Wuttke p. 36 meint: ausser Himmel und Erde sollte es keine göttlichen Mächte mehr geben und gab auch keine in der wissenschaftlichen Darstellung; aber die Volksreligion sei nicht so strenge. Wenn diese Geister aber im wissenschaftlichen Systeme keine Stelle hätten,

so träten sie im Volksgottesdienst vielfach in den Vordergrund, wie die Verehrung der Heiligen bei den Christen oft die Gottes etwas in den Hintergrund drängte. Entsprungen sei diese Geisterverehrung gewiss nicht aus dem chinesischen Grundgedanken, sondern wir sähen hier nur die aus früherer Weltanschauung strauchartig hervorwachsenden Wurzelschösslinge. Die Geisterverehrung sei unzweifelhaft ein Hereinragen schamanischer Weltanschauung in das chinesische Bewusstsein; aber nur ein geduldetes und adoptirtes Element, nicht aus chinesischem Fleisch und Blut. Die Geister haben eine beschränkte Wirksamkeit, sind nur untergeordnete Mächte, ebenbürtig den Menscheng Geistern und es wurde, wie wir sehen werden, ein Mensch nach seinem Tode zur Würde des Erdgeistes und ein anderer zum Genius der Früchte erhoben. Er scheint sie uns aber sehr unpassend mit den Heiligen und Engeln der katholischen Kirche zu vergleichen. Sie machen, sagt er, die chinesische Religion keineswegs zur Vielgötterei. Wir begreifen auch nicht, wie sie gewissermassen die Vermittler zwischen den Menschen als bewussten Geist und dem Himmel, der nach ihm eine blosse Naturmacht ist, sein können. Er sagt selbst, dass ihre Verehrung schon von den frühesten Kaisern empfohlen und angeordnet wurde. Das widerspricht dem Hereinragen einer fremden, frühern Weltanschauung in die chinesische, die sicher nicht aus so disparaten Stücken zusammengesetzt ist. Dass Alles in der Natur von Geistern belebt ist, dass alle diese einer Ordnung folgen, gehört zum chinesischen Systeme. Wie der Chinese sich kein chinesisches Reich bloss mit einem Kaiser, ohne die Schaar der Vasallenfürsten und Beamten denken konnte, eben so wenig den obern Kaiser ohne die Schaar der Geister. Dass der Einzelne sich an diese viel mehr, als an den Schang-ti, wandte, war nur wie im weltlichen China. Die Annahme von absolut bösen Geistern, die man durch allerlei Beschwörungen unschädlich machen will, das mag Volksaberglaube sein, der nicht zum System gehört. Mit dem weisen Fürsten sind die Geister der Natur in Harmonie. Als der letzte Kaiser

der Hia unvernünftig das Volk bedrückt, wendet dieses nach Schu-king Cap. Tang-kao III. 3 p. 87 sich an die Geister (Schang-hia Schin-khi), klagt ihnen seine Noth; des Himmels Weg (Thian tao) (bringt) Glück den Guten, Unglück den Ausschweifenden; so sendet er der Dynastie Hia alles Ungemach, um ihre Verbrechen zu offenbaren“ (177). Es verehrte aber nicht bloss das Volk etwa nur diese Geister, sondern nach Schu-king Cap. Tai-kia III. 5, 1 hatte auch der Kaiser, immer aufmerksam auf das klare Mandat des Himmels, nie aufgehört, Ehrfurcht zu haben gegen die obern und untern Geister (Schang hia schin-khi), den Sche-tsi und den Ahnensaal. In Betracht seiner Tugend gab der Himmel ihm das Mandat und gab ihm Ruhe und Frieden“ (178). Zu den Verbrechen, die den letzten Kaisern der D. Schang vorgeworfen werden, rechnet der Schu-king im Cap. Wei-tseu III. 11 p. 142 auch, dass das Volk die Thiere stehle, die für die Opfer der Geister (Schin-khi) bestimmt seien, die Richter davon welche annähmen und sie verspeisten, ohne dass diese bestraft würden (179). Die Stelle Meng-tseu's II, 3. 23: „Yao machte Schün zum Vorstande der Opfer und die 100 Geister hielten sie genehm, d. h. der Himmel nahm ihn an“ haben wir oben S. 28 schon angeführt. Aus allen diesen Stellen, meine ich, erhellt genugsam, dass dieser Geistercultus, so gut wie das Befragen der Schildkröte und der Pflanze Schi — wovon unten weiter die Rede sein wird — zum chinesischen System gehörten und nicht als etwas Fremdartiges hineinragen. Vgl. Schu-king Cap. Ta-yü-mo I, 3, 18 p. 28. Dass die Geister dem Schang-ti oder dem Himmel nicht gleich stehen, und auch für ihre Opfer ein anderes Wort gebraucht wird (De Mailla Hist. I p. 33), ist ganz in der Ordnung.

Eben so verkehrt, wie Wuttke's Ansicht über die Geisterlehre der Chinesen, ist, was er über ihren Glauben an Unsterblichkeit S. 48 fgg. sagt. Diess hängt freilich mit seinem Vorurtheil zusammen, dass der Schang-ti nur Natur ist, ohne Bewusstsein. Das chinesische System, sagt er, hat keine Unsterblichkeit. Confucius schweigt und

weicht ängstlich jeder Frage und jeder Antwort darüber aus. Diess beweist aber nur, dass die Philosophen seiner Zeit den Volksglauben, wie viele jetzt, bereits aufgegeben. Den Volksglauben an Fortdauer der Ahnen kann er auch selber nicht leugnen. „Es soll aber nur eine gemüthliche Inconsequenz sein, eine dem Grundbewusstsein zum Trotze mit Liebe gepflegte fremdartige Vorstellung, als ein Kükuksei, dessen Sprössling sich in dem fremden Neste bald breiter macht, als es den rechten Bewohnern desselben gut ist!“ Wie verkehrt diese Ansicht ist, wird die folgende Darstellung zeigen.

Von der Seele des Menschen, dessen Fortdauer nach dem Tode und den Ahnen*.

Wir haben der Kuei neben den Schin schon früher verschiedentlich erwähnt. Li-ki 23 (18) Cap. Tsi-fa ist nicht deutlich: „Alles, was zwischen Himmel und Erde entsteht, hat seine Bestimmung (Ming). Alle (die zehntausend) Dinge werden vernichtet (Tsche). (Der Charakter besteht aus Hand und Axt.) Wenn der Mensch stirbt, heisst er Kuei. Darin haben die 5 Familien nichts geändert“ (180). Das Wort Kuei erklärt der Schue-wen: Jin so kuei, d. i. wohin oder wozu der Mensch zurückkehrt. Der Charakter Kuei (180a). Cl. 194 ist ursprünglich ein altes Bild von einem Dämon oder so etwas, aber jetzt nach ihm zusammengesetzt aus Mensch, (Cl. 10) Drachenkopf und Cl. 28 Sse (180b), gekrümmt, verdreht und bezeichnet den Geist eines Todten. Kuei-schin, wie schon bemerkt, bezeichnet dann die verschiedenen Geister. Welche Ideen mit dem Charakter Kuei verbunden wurden, ergeben einige Zusammensetzungen; mit Cl. 61 Herz bedeutet es Scham, mit Cl. 164 Wein, hässlich, abscheulich, lautete aber Tschheu (180).

* P. Noel Hist. notitia Rituum et ceremoniarum Sinensium in colendis parentibus et benefactoribus defunctis ex ipsis Sinensium autorum libris desumpta. Pragae 1711. 4. Vgl. desselben Philosophia Sinica Tract. II De ceremoniis erga defunctos.

Hier kommen besonders zwei Composita in Betracht, die von diesem Grundzeichen gebildet werden. Das eine, mit dem Cl. 105 Pe weiss, bildet den gleichlautenden Charakter Phe ⁽¹⁸¹⁾ (Lao-tseu I, 10), also wörtlich: der weisse Dämon oder Geist, es soll den eigentlichen geistigen Theil des Yn bezeichnen, den Theil der Seele, der am Körper haftet, die animale Seite. Die Stellen, welche näheren Aufschluss über diese Wörter geben, sind freilich aus späterer Zeit; wir müssen sie aber in Ermanglung anderer herbeiziehen. Der Schue-wen erklärt es: Pe jin yn schin, d. i. der Pe ist der Geist (Schin) von des Mannes Yn ⁽¹⁸²⁾. Der Li-ki Cap. Tsi-i Cap. 19 (24) T. p. 58 sagt: Pe ye tsche kuei tschi tsching ye ⁽¹⁸³⁾, d. h. der Pe ist die Vollendung des Kuei und der Schol. setzt hinzu: Pe eul mo tschi tsung ming (d. i. der Pe ist das Ohr und Auge, was hört und wahrnimmt); Pe fu hing tschi ling. Der Pe ist der Geist (Ling), der an der materiellen Form des Menschen haftet ⁽¹⁸⁴⁾.

Der 2te Charakter Hoan ⁽¹⁸⁵⁾ besteht aus demselben Grundzeichen Cl. 194 Kuei und dem Zeichen Yun, welches jetzt einzeln nur noch in der Bedeutung sprechen vorkommt, ursprünglich aber Odem, der vom Munde ausgeht, auch Luft und so in der Zusammensetzung mit Cl. 173 Regen: Yün die Wolke bedeutet ⁽¹⁸⁶⁾. Man erklärt daher Hoan die Seele, soweit sie mit dem Athem verbunden ist; etwa wie spiritus. Da der Hoan aber nach dem Tode aufsteigt, könnte es auch sein der Geist, der wie Dunst emporsteigt, wie animus von *ἀνεμος*. Es scheint also mehr den geistigen Theil des Yang zu bezeichnen. Der Schue-wen erklärt: Hoan Yang khi ye ⁽¹⁸⁷⁾ der Hoan ist der Odem des Yang. Der Schol. z. Hoai-nan-tseu sagt: Pe jin yn schin; hoan jin yang schin ⁽¹⁸⁸⁾ d. h. der Pe ist der Geist des Yn und der Hoan der Geist des Yang. Die wichtigste Stelle über ihn und sein Verhältniss zum Pe ist Tso-tschuen Tschao A. 7: Jin seng schi hoa wei pe; ky seng pe hoa wei hoan ⁽¹⁸⁹⁾, das heisst: „Wenn der Mensch erst geboren wird, entsteht bei der ersten Umwandlung (Hoa) der Pe; wenn (der Pe)

geboren wird, entsteht aus dessen Umwandlung der Hoan.“ Die andere Stelle ist: Li-ki Cap. 3 Tan-kung: Hoan khi, thse wu pu tschi ye ⁽¹⁹⁰⁾, d. h. „Nichts ist, was der Geist (Hoan khi) nicht durchdringt.“ Khang-hi's Tseu-thian erklärt: „Yang hoan wei Schin, d. h. des Yang hoan ist der Schin; Yn pe wei kuei, d. h. des Yn pe ist der Kuei; Khi tschi schin tsche wei Schin, d. h. des Khi Ausdehnung ist der Schin; Schin kiü tsche wei kuei, d. h. des Schin (Geistes) Zusammenziehung ist der Kuei ⁽¹⁹¹⁾.“ Man sieht, sie werfen mit den Worten umher und erklären lediglich das eine durch das andere.

Neben diesen müssen wir doch noch zweier anderer Ausdrücke erwähnen. Der erste Ausdruck ist Ling ⁽¹⁹²⁾. Dieser ist zusammengesetzt aus Wahrsager und der Gruppe Ling ⁽¹⁹³⁾, — anscheinend dem dreifachen Zeichen von Mund (Cl. 30), aber ursprünglich Regentropfen andeutend — und oben dem Zeichen von Regen (Cl. 173). Es bezeichnet wohl ursprünglich den Geist, den der Wahrsager (Wu) herabrufte, dann überhaupt den Geist. Aus neuerer Zeit führt Morrison die Stelle an: (Kaiser Kia-king's) Seele ist im Himmel (Tsai thian tschi ling). Der Ta tsai li sagt: „Yang tschi thsing khi yuei schin; Yn tschi thsing khi yuei ling, d. h. der reine Odem (Khi) des Yang heisst Schin; der reine Odem des Yn heisst Ling“ ⁽¹⁹⁴⁾. Es wird dann aber auch synonym mit Schin gebraucht und heisst dann auch Einsicht. J-king 27,1 Y übersetzt P. Regis T. II p. 98 Ling kuei admirabilis testudo.

Der andere Charakter Cl. 84 Khi ⁽¹⁹⁵⁾ besteht ursprünglich aus einigen krummen Linien, welche die Luft andeuten; gewöhnlich setzt man jetzt noch unten Cl. 119, das Zeichen von Reis, hinzu. Er bezeichnet den Dampf, das Gewölk, den Aether, aber auch den Odem, die anima der ganzen Natur oder animale Seele von Menschen und Thieren und noch vieles andere. Julien übersetzt ihn Lao-tseu I, 10 force vitale. Meng-tseu I, 3. 18 T. p. 49 erörtert sein Verhältniss zum Willen (Tschi). Dieser sei der Führer (Sse) der Lebenskraft (Khi), diese die Fülle der Glieder (Thi tschi tschung ye) ⁽¹⁹⁶⁾. Die Prinzipien Yn

und Yang heissen auch wohl die zwei Khi. Obige Aussprüche lassen an Klarheit freilich viel zu wünschen übrig. Unklar ist auch die Stelle im J-king Hi-tseu 3. 2 T. II p. 444: „Der reine Lebensodem (Thsing Khi) macht die Dinge. Die wandernden, eigentlich fliessenden (Yeu) Hoan verändern sie, daher erkennt man der Geister (Kuei-schin) reine Form oder Gestalt (Thsing tschoang)“⁽¹⁹⁷⁾. Die Stelle Li-ki Cap. 8 (9) Li-iün T. p. 22 p. 45 ist schon oben S. 27 angezogen*. Li-ki Cap. 8 (9) Kiao-te-seng T. p. 31 p. 63 und Kia-iü Cap. 29 heisst es: „Alle Dinge haben ihre Wurzeln im Himmel (Wan voe pen hu thian); der Mensch wurzelt in seinem Ahnen (Jin pen hu tsu); daher stellte man (den Ahnencult) gleich mit dem des Schang-ti (Tseu so i phei Schang-ti ye)⁽¹⁹⁹⁾. Eben daselbst unterscheidet man aber den Himmelsgeist (Thian-schin) von der Menschenseele (Ju jin kwei ye). An anderen Stellen werden die Kuei-schin wieder verbunden. Li-ki Cap. 19 (24) Tsi-i p. 119 heisst es: „Die (Ritus) heiligen Gebräuche des Reiches streben dahin, zurückzukehren zum Anfange, einmal seine Wurzel (seinen Ursprung) zu ehren, einmal (dann) die Kuei-schin zu erreichen, um die Oberen oder das Obere zu ehren“⁽²⁰⁰⁾, und J-king Hi-tseu 8,2 T. II p. 472 heisst es: „das, wodurch die Verwandlungen und Veränderungen vollendet werden, sind die Kuei-Schin⁽²⁰¹⁾.“

Am ausführlichsten über diese Materie ist der Li-ki im Cap. 19 (24) Tsi-i T. p. 58, 120, das aber nach Callery erst 200 v. Chr. geschrieben ist u. Kia-iü Cap. 17**. Vgl. Amiot Mém. XII p. 276. Noel Hist.

* Khi wird auch von der Natur gebraucht. J-king Schue-kua-tschuen 3,1 T. II p. 568. „Himmel und Erde haben ihren festen Sitz; Berge und Seen durchdringt der Khi“⁽¹⁹⁸⁾ u. s. w. vgl. auch 5,1 p. 574.

** Die Darstellung im Kia-iü Cap. 17 Fol. 23 weicht bedeutend ab. Hier sagt Confucius nach dem ziemlich gleichlautenden Anfange: „Wenn der Mensch geboren wird, hat er einen Khi, hat er einen Pe; der Khi ist des Geistes (Schin) Erfüllung (Tsching). Alle die geboren werden, sterben gewiss auch. Was stirbt,

not. p. 21. Da sagt jener Schüler des Confucius Tsai-ngo: Ich habe den Namen von Kuei-schin gehört; ich weiss aber nicht, was das besagt. Confucius Antwort ist freilich sehr dunkel; er erwidert: „der Odem (Khi) ist des Geistes (Schin) Erfüllung (Tsching) — Manifestation übersetzt es Callery; — der Pe — nach obigem — die animale Seele — Callery übersetzt unpassend le corps — ist die Erfüllung (Tsching) des Kuei, — nach Callery de l'ame, — die Verbindung von Kuei und Schin (zu einem Worte) sei das Höchste oder Sublimste der Lehre.“ Dann heisst es weiter: „Die heiligen Männer waren aber damit noch nicht zufrieden. Nachdem sie diese beiden Prinzipien festgesetzt hatten, stifteten sie auch noch zwei besondere Ritus, ein Morgenopfer aus gebratenem Fleisch, das einen angenehmen Geruch aushaucht, um dem Khi (des Ahnen) zu danken und die Menge zu lehren auf seinen Ursprung zurückzugehen, dann ein zweites Opfer aus Korn, parfümirten Wein u. s. w., — um dem Pe (der Ahnen) sich dankbar zu zeigen“ (202). Hier, sieht man, wird der Khi dem Pe entgegengesetzt und jedem von beiden wird ein besonderes Opfer dargebracht. Wenn alles dieses uns über die Vorstellungen der Chinesen von Seele und Geist nicht klar sehen lässt, so ist es wohl, weil diese schwierige Materie ihnen selber nicht deutlich war.

Hier möge noch der Leichengebrauch erwähnt werden aus Schol. I zum Tscheu-li Bd. VII fine T. I p. 170 und Schol. zu Li-ki Kio-li hia c. 2 Fol. 54 v.: „Wenn ein Mensch stirbt, so lud man die Seele ein, doch in den Körper zurückzukehren. Bei dem Tode eines Graduirten nahm einer sein Staatscostüm mit der Mütze, stieg auf das Ostende des

kehrt gewiss zur Erde zurück; diess heisst Kuei. Der Hoan-khi aber kehrt zum Himmel zurück und dieser heisst Schin. Die Vereinigung des Kuei mit dem Schin, um ihnen zu opfern, ist das Höchste des Unterrichts. Knochen und Fleisch, die todt niederfallen, werden in Erde verwandelt; ihre Lebenskraft Khi aber breitet sich nach oben aus und diess ist des Geistes (Schin) Manifestation (Tschu)“ (202^a) u. s. w.

Daches, stellte sich mitten auf das Gebäude und das Gesicht nach Norden gewandt, lud er den Verstorbenen ein, doch seine Kleider wieder zu nehmen, indem er ihm drei Mal zurief: „N. N. komme zurück.“ Da das nicht geschieht, wirft er die Kleider vom Schirmdach herab, man thut sie in eine Kiste und steigt die Treppe hinauf, um den Todten anzukleiden. Den Mann ruft man bei seinem Kindernamen, die Frau bei ihrem Ehrennamen. So geschieht es jetzt noch in China nach der Edinburger Encyclopädie T. II p. 282. Der Tscheu-li l. c. sagt schon: „der Hia-tsai, der den grossen Leichenbegängnissen vorsteht, nimmt Kleider und Hut des verstorbenen Kaisers, und ruft seine Seele im Saale des grossen Ahnen, wo der Kaiser zu opfern pflegte, zurück, dann besteigt er den Wagen, richtet die grosse Standarte auf und ruft die Seele des Verstorbenen in den 4 Weichbildern der Hauptstadt zurück.“ Der Tsi-po oder Assistent bei den Opfern ruft nach Tscheu-li B. XXXI T. II p. 231 die Seele des verstorbenen Kaisers in den kleinen Ahnensälen zurück.

Dass die alten Chinesen an eine Fortdauer der Menschen nach dem Tode geglaubt haben, darüber lassen viele Stellen der Classiker keinen Zweifel. Es wird von Tso-kieu-ming noch eine eigene Abhandlung angeführt B. V. Schi-sin-pao über den Sinn der Worte: „Der Mensch wird nicht vernichtet (Pu-hieu) ^(202b), wörtlich: ist kein verfaultes Holz, die ich aber noch nicht gefunden habe. Wünschen wir aber die bestimmten Vorstellungen, die sie sich von dem Leben nach dem Tode gemacht haben, kennen zu lernen, so lassen sie uns wieder im Stiche, wohl aus dem einfachen Grunde, weil in China kein besonderer Priesterstand existirte, der eine Lehre darüber vollständig ausgebildet hätte. Von einer Belohnung oder Bestrafung nach dem Tode für die Handlungen dieses Lebens ist aber in den classischen Schriften nie die Rede. Die alten Chinesen waren, wie die alten Juden, durchaus Diesseiter und es ist diess sehr begreiflich, da ja nach ihrem Systeme Tugend und Laster schon hier auf Erden ihren Lohn und ihre Bestrafung finden. Auf ihre Vorstellung werfen folgende Stellen einiges Licht. Im Schi-

king Ta-ya, Hia-wu III, 1. 9 heisst es: „Die drei Fürsten (die Ahnen der D. Tscheu) sind im Himmel (Tsai-thian)“⁽²⁰³⁾ und eben so im Schu-king Tschao-kao IV, 12. 10: „Der D. Yn viele frühere erleuchtete Kaiser sind im Himmel“^(203a). Von Wen-wang heisst es noch bestimmter im Schi-king III, 1, 1. und Le Favre p. 152, wie schon oben S. 19 bemerkt worden ist: „Er ist jetzt oben im Glanze im Himmel — er mag auf- oder absteigen, immer ist er zur Rechten oder Linken des (Schang-) ti.“ Den Tod des Kaisers meldete man mit der Formel: „Der Beherrscher des Reiches ist aufgestiegen“ (Kia)⁽²⁰⁴⁾*. Li-ki Cap. 2 Kio-li hia. Im Bambu-Buche (Tsu-schu bei Biot Journ. As. Ser. 3 T. 12 p. 546 sqq.) heisst es immer, wenn ein König stirbt, mit einem andern Worte: er ist aufgestiegen (Tschü)^(204a), das heisst nach dem Philosophen Han-seu: er ist in den Himmel aufgestiegen (Wei sching thian ye).

Man hat nun gemeint, einige ihrer grossen Kaiser seien wohl dem Schang-ti zugesellt; aber die alten Chinesen schienen doch nicht recht gewusst zu haben, wo der grosse Haufe nach dem Tode eigentlich bleibe. Darum bringe man die Todtenopfer ausserhalb oder innerhalb der Pforte dar; „denn man wisse nicht, wo der Geist geblieben sei, hier oder da“⁽²⁰⁵⁾. Noel Tractatus II p. 20 fgg. citirt Li-ki Cap. 11 Kiao-te-seng. An drei verschiedenen Orten, heisst es an einer andern Stelle des Li-ki Cap. 9 (10) Li-ki nach Noel p. 21, wurden daher Opfer dargebracht; „denn wir suchen den Geist und haben ihn noch nicht gefunden.“ Doch gehen diese Stellen offenbar bloss auf die Gegenwart des Geistes beim Opfer, dessen sie entweder nicht ganz gewiss waren, oder wobei sie doch über das wo zweifelhaft blieben.

Das richtige scheint: Der Körper kehrt nach ihrer Ansicht zur Erde

* Vom Kaiser Schün heisst es zu Ende des Schün-tien (Schu-king I, 2, 28): er stieg sehr weit und starb. Diess beziehen Einige auf den Tod, der noch jetzt mit einer langen Reise verglichen wird; aber richtiger deuten es wohl Andere: er starb ferne vom Hofe und so fasst es schon Li-ki Tsi-fa Cap. 18 p. 115.

zurück, für den Lebensodem Khi aber gibt es keinen Ort, in den er nicht eingeht. (Li-ki Cap. 4 Tan-kung hia Noel Tr. II p. 193 vgl. mit 190). Eine andere Stelle des Li-ki Cap. 10 (11) Kiao-te-seng vgl. Noel. Hist. not. p. 68 sq. sagt dafür: „die Lebenskraft (hoan-khi) kehrt zum Himmel, die Körperform (hing-Pe) kehrt zur Erde zurück“⁽²⁰⁶⁾. Darauf bezieht man den Ausdruck im Schu-king Cap. Schön-tian I, 2. §. 13 vgl. Meng-tseu II, 3. 15 p. 46, wo es vom Tode Yao's heisst: „Er stieg hinauf, er ging hinab“ (Thsu-lo)⁽²⁰⁷⁾. Der Schol. zu Meng-tseu erklärt es: „Wenn der Mensch stirbt, so steigt der Geist (Hoan) aufwärts, die anima (Pe) abwärts. (Jin sse, tse hoan sching, eul pe hiang); drum sagten die Alten für Sterben Thsu-lo“⁽²⁰⁸⁾ und ähnlich der Schol. z. Schu-king I, 2. Der Ausdruck Lo ist von herabfallenden Blättern entlehnt. „Wenn der Hoan zum Himmel aufsteigt, heisst es Thsu; wenn der Pe zur Erde zurückkehrt, heisst es Lo“⁽²⁰⁹⁾. Indessen haben wir oben gesehen, dass auch ein blosses Zerfallen der irdischen Bestandtheile der Lebenskraft damit nicht gemeint war. Daher wandte man bei der Beerdigung die Augen aufwärts gegen den Himmel, den Geist zu rufen und abwärts zur Erde, wo die anima bleibt. Li-ki Cap. 8 Li-iün. Noel. Hist. not. p. 7.

Le Favre p. 156 führt aus dem (?) Lün-iü T. 8 Fol. 8 noch die Aeusserung des Confucius an: „Ich sah noch keinen tugendhaften Mann, der gestorben wäre. (Wei kien tao-jin eul sse tsche.) Vom Recht-schaffenen sage der Li-ki D. 2 Fol. 14: er ende, vom Gottlosen er sterbe.“ Daraus hat man schliessen wollen, nur die Guten lebten fort, die Gottlosen würden vernichtet; allein von einer solchen Lehre findet sich keine weitere Spur und es erscheint unzulässig, wenn Wuttke p. 49 meint, dass das Fortleben nicht als das Loos der gewöhnlichen Menschen, sondern als eine Ausnahme von der Regel nur für die besseren Menschen gedacht sei. Ein langes Leben und ein gutes Ende, nicht aber ein Fortleben nach dem Tode werde ja als das Ziel ihrer Wünsche betrachtet. Es erklärt sich diess aber einfach daraus, dass ihre Vor-

stellungen vom Jenseits so schwankend und unbestimmt waren, da keine Priesterschaft es ihnen glänzend ausmalte oder schrecklich vorspiegelte. Auch im Alten Testament ist der beständige Refrain nur: Auf dass es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden*.

Dass die Seelen nach dem Tode nach dem Volksglauben noch Empfindung haben und theilnehmen an den Ueberlebenden, muss man annehmen, wozu sonst die Opfer? Li-ki Cap. Li-iün 8 (9) p. 21 heisst es: Kiün iu fu-jin kiao hian i hi hoan pe; das heisst: „Der Fürst mit seiner Frau opfern gemeinsam, um zu erfreuen den Hoan und den Pe“ (210). Einer Nachricht bei Amiot *Mém. T. XII p. 264* zufolge vermied Confucius sich darüber auszusprechen. Amiot citirt seine Quelle nicht; die Stelle ist im *Kia-iü I, 8 Fol. 21*. Sein Schüler Tseu-kung fragte ihn, ob die Todten wüssten (was unter den Lebenden sich begeben), oder nichts davon wissen würden (Yeu tshi hu, tsiang wou tshi hu). Confucius wich aber der Beantwortung der Frage aus und sagte: Wollte ich sagen, die Todten hätten ein Wissen davon, so fürchte er, dass fromme Söhne und folgsame Enkel (ihr) Leben wegwerfen möchten, um zu den Todten zu gelangen; wollte ich sagen, dass die Todten keine Kunde (davon) hätten, so fürchte er, dass unfrome Söhne ihre Verwandten vernachlässigen und sie nicht beerdigen möchten. Es möge (daher) Tse (er) nicht zu wissen wünschen, ob die Todten eine Kunde (davon) hätten oder nicht; wenn er jetzt nicht zu hastig sei,

* Einige haben angenommen, die grossen guten Kaiser, wie Yao und Schön, kämen sogleich in den Himmel, die schlechten, wie die Tyrannen Kie und Scheu, sofort in die Hölle — aber von einer Hölle (Ti-yo (211a), das ist Erdgefängniss) wissen die alten Chinesen nichts (*Le Favre p. 156*) — die übrigen zerstreuten sich in die Luft, wie Rauch oder Dampf (*Furtado p. 30, Intorcetta de cultu Sinensium p. 237, 210 u. 162 u. fgg.*), nur jene bäten sie um Intercession beim Schang-ti, nicht diese. Allein diess ist unhaltbar. *P. Longobardi p. 247* wollte auch jenen keine Unsterblichkeit zugestehen. Sie stiegen auf, heisse nur, sie würden wieder ein Theil der Himmelsluft, aus welcher sie gebildet worden.

werde er später selber es wissen (erfahren)" (211). Diess ist aber, wenn sie confuceisch ist, bloss eine eigenthümliche Aeusserung des Philosophen, — die schon damals Zweifel hegen mochten — nicht der Volksglaube, was wohl zu unterscheiden ist. Die Ahnen werden offenbar bei den Opfern gegenwärtig gedacht. Nach einer Stelle des Li-ki bei P. La Charme p. 268 geniessen die Ahnen die Opfergaben nicht; aber sie nehmen die Spenden doch gerne (vgl. Schi-king II, 6. 5 und 6 De Mailla T. I p. 92) und Schu-king Cap. Y-tsi I, 5 p. 38 sagt Kuei, der Vorstand der Musik: „Wenn ich das Steininstrument (Ming-kieu) ertönen lasse, die Leyer (Kin) und die Guitarre (Sse) rühre und sie mit Gesängen begleite, so kommen der Grossvater und der Vater herbei“ (212) u. s. w. Dass die Musik auch beim Opfer den Ahn erfreut, wird Schi-king IV, 3. 1 p. 213 ausgesprochen. Lün-iü I, 3. 10 sagt Confucius: „Wenn bei dem (grossen Opfer) Ti die Spende gemacht ist, (um die Geister herabkommen zu lassen) (hiang) (213a) — setzt der Scholiast hinzu — verlange ich nicht weiter Zuschauer (der Ceremonie) zu sein“ (213). Sie stehen ihren Nachkommen bei, wenn sie gut sind. Schi-king IV, 2. 4 p. 211 heisst es: „Der erhabene Ahn wird dir, o Fürst, viel Gutes bringen“ (214). So sagt Pan-keng Schu-king III, 7. 2 §. 10: „Es würde der Regierung schaden, wenn er länger hier bleibe, und der hohe Fürst (Kao-heu) (das ist sein Ahn Tsching-tang) würde eine Masse Ungemach auf ihn herabkommen lassen (Hiang) und sprechen: „Warum bist du so grausam gegen mein Volk; (§. 11) wenn du Volk nicht dein Leben erhältst, und mit mir einem Manne in gleichem Sinne dahin wirkst, werde (ihr) früherer Fürst (Siang-heu) Verderben in Menge auf sie herabsenden und werde sagen: warum stimmt ihr nicht mit meinem Nachkommen (Enkel) überein? (§. 12) wenn ihr vernichtet, was (die Gesinnung, die) in eurem Herzen gegen mich sein muss, so werden meine frühern Fürsten (eure) Ahnen und Väter (Nai tsu nai fu) trösten und (eure) Ahnen und Väter werden euch verlassen und aufgeben und (euch) nicht zu Hilfe kommen und ihr werdet sterben;

— (§. 13) wenn einige von meinen Beamten bloss Reichthümer aufhäufen, so werden (eure) Ahnen und Väter (Nai tsu nai fu) meinen erhabenen Fürsten anreden und sprechen (Kao ngo kao heu yuei): Straft unsere Enkel und mein erhabener Fürst wird Unglück jeder Art auf sie herabkommen lassen“ (215). Aus dieser Stelle ersieht man deutlich, dass die Ahnen aller als fortdauernd, theilnehmend und wirksam in Bezug auf das Schicksal ihrer Nachkommen auf Erden gedacht wurden. Sie stehen auch dort noch in denselben Unterthanverhältnissen zu ihren Fürsten, wie hier, und beide üben eine Macht und einen Einfluss über ihre Nachkommen aus. *Schu-king* Cap. *Si-pe-kan-li* III, 10. 2 p. 140 heisst es: „Nicht dass unsere Ahnen uns ihre Nachkommen nicht (mehr) unterstützten*. Du König, indem du dich allen Ausschweifungen ergabst, unterbrachst selbst (das Mandat). Weil der Himmel uns verwarf, haben wir keinen Frieden mehr, denken nicht mehr an des Himmels Natur (Thian sing) und befolgen keine Anordnung mehr“ (216). Man wendet sich daher an die Ahnen um Hilfe mit Gebet und Opfern. Helfen die nicht, so wird man wohl gar zweifelhaft an ihrer Fortdauer. So klagt einer im *Schi-king* *Ta-ya* Tang Ode *Yün-han* III, 3. 4 p. 178, als bei einer Dürre trotz aller Opfer keine Hilfe kommt: „Nichts vermag oder nicht hilft (khe) (unser Ahn) Heu tsi. — Der Schang-ti blickt nicht herab (lin). — — Unsere Ahnen sind gewiss vernichtet. — — Vater, Mutter, unsere Ahnen, wie hätten sie ruhig diess leiden können (dass wir in dieses Ungemach geriethen)“ (217). Ein anderer *Siao-ya* Ode *Siao-min* II, 5. 10 begnügt sich, als eine ähnliche Dürre herrscht, dagegen mit dem Ausrufe: „Mein Ahn muss kein Mensch sein, denn wie könnte er sonst ruhig mich leiden lassen“ (218). Belehrend ist auch *Schu-king* Cap. *Kin-teng* IV, 6. 5 p. 178—180, wo Tscheukung sich für seinen kranken Bruder, den Kaiser *Wu-wang*, dem Tode weiht. Er ruft seine Ahnen (*Tai-wang*, *Wang-ki* und *Wen-wang*) an:

* Die folgenden Worte lasse ich im chin. Texte als nicht durchaus nöthig, weg.
 Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. IX. Bd. III. Abth.

„Euch drei Königen ist vom Himmel die Sorge für den König anvertraut. Ich (Tan) weihe mich für ihn dem Tode; — — ich kann den Geistern (Kuei-schin) dienen, nicht so Wu-wang“ (219). S. die ganze Stelle Abh. 2.

Man sieht also, dass Louis Büchner (Kraft und Stoff 7. Aufl. Leipzig 1862 p. 201) irrig sagt, die ursprüngliche Religion des grossen Kon fu tsee weiss nichts von einem himmlischen Jenseits. Ist der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode bei den alten Chinesen nicht zu bezweifeln, so ist doch eine andere Frage, ob sie eine ewige Fortdauer der Seele angenommen haben. Ohne eine vorgebliche Offenbarung und nur von der Naturbetrachtung ausgehend, wird diess nicht der Fall gewesen sein. Dafür spricht auch die Stelle im J-king Cap. 55 Fong Toen II. 313. „Wenn die Sonne den Mittag erreicht hat, neigt sie zum Untergange; wenn der Mond voll gewesen ist, nimmt er ab (Schi). Himmel und Erde sind abwechselnd voll und leer; mit der Zeit erschöpfen sie sich und athmen aus; um wie viel mehr ist das beim Menschen, um wie viel mehr bei den Geistern und Genien (Kuei-schin) der Fall“ (220). S. auch Lao-tseu Cap. 23 oben S. 21. Dass auch böse Geister durch den Zauberer vernichtet werden, haben wir oben S. 37 gesehen. S. auch die Stelle Schi-king III, 3.4 oben p. 65.

Himmel, Erde, Menschen und Geister bilden eine Harmonie. Y-king Cap. 1 Kien Ki 4tes 9 Fol. 4 verso heisst es: „Der grosse Mann (Ta-jin) vereinigt mit Himmel und Erde seine Tugend oder Kraft (Te), vereinigt mit Sonne und Mond seine Einsicht, (eigentlich Helle, Ming), vereinigt mit den 4 Jahreszeiten seine Ordnung, vereinigt mit den Kuei-schin (den Geistern) sein Glück und Unglück. Dem Himmel voran hemmt der Himmel ihn daher nicht; hinter den Himmel her unterstützt er die Himmelszeiten. Wenn der Himmel nicht entgegen ist, um wie viel weniger werden es die Menschen, um wie viel weniger die Geister (Kuei-schin) sein!“ (221)

Nachdem wir vom Himmel oder dem Schang-ti und der Vorstellung der alten Chinesen von diesem, sowie von den Geistern und den

Ahnen überhaupt gesprochen, wollen wir jetzt eine kurze Uebersicht der einzelnen Geister geben. Wir haben schon bemerkt, dass die Chinesen 3 Klassen von Geistern unterscheiden: 1) die himmlischen Geister [Thian-schin (²²²) oder Schin vorzugsweise], 2) die irdischen Geister [Ti-schin (²²³) oder Khi (^{223a})] und 3) die menschlichen Geister [Jin-schin (²²⁴) oder Kuei (^{224a})]. Man sieht, das Wort Schin, welches eigentlich die himmlischen Geister speciell bezeichnet, wird dann auch allgemein von allen 3 Klassen gebraucht. Diese Unterscheidung kommt im Tschou-ki sehr oft vor. B. XVIII Fol. 1 XXII, 20, XXVII, 36 u. s. w. Schin-kuei bezeichnet dann auch die Geister überhaupt; eben so findet man den Ausdruck Schang hia schin khi (²²⁵) die oberen und unteren Schin und Khi. Schu-king C. Tang-kao III, 3 p. 87, Lün-iü I, 7. 34. Wir werden daher von den einzelnen Klassen besonders zu reden haben.

Von den einzelnen himmlischen Geistern.

Der Himmel selbst oder der Schang-ti steht als über alle erhaben ausser der Reihe. Der Li-ki im Cap. Tsi-fa Cap. 18 (23) p. 115 T. p. 55 zählt auf, wem man opfert und da kommen nach den alten Erfindern und den weisen Kaisern „Sonne, Mond, Sterne und Sterngruppen (Ji, yuei, sing, tschin), zu welchen das Volk seine Blicke erhebt“ (²²⁶). Ueber das Verhältniss des Himmels oder Schang-ti zu diesen himmlischen Geistern erfahren wir nichts. Man liest nicht, dass er ihnen Befehle erteilt, oder sie seine Befehle einholen. Nur so viel sehen wir aus dem Li-ki Cap. 10 (11) Kiao-te-seng p. 62 T. p. 31, dass das Opfer der Sonne mit dem Himmelsopfer eng verbunden war. Beim Opfer Kiao (welches dem Himmel an der Winter Tag- und Nachtgleiche dargebracht wird), heisst es, geht man den langen Tagen entgegen. Bei dieser Erkenntlichkeit gegen den Himmel ist die Sonne das Hauptobjekt der Anbetung“ (²²⁷) und im Cap. Tsi-i Cap. 19 (24) p. 119 T. p. 57 „das Opfer im Kiao ist eine grosse Erkenntlichkeit gegen den Himmel; das Hauptobjekt ist die Sonne, der man den Mond zugesellt. Man

opfert der Sonne auf einem Altare, dem Monde in einer Grube, um zu unterscheiden das Dunkle und das Lichte, das Obere und das Untere; man opfert der Sonne im Osten, dem Monde im Westen, um das Innere und Aeussere (Yang und Yn) zu unterscheiden; denn die Sonne geht von Osten aus (Tschu), der Mond wächst (Seng) im Westen u. s. w.“⁽²²⁸⁾. Man sieht, hier werden Sonne und Mond durchaus physisch aufgefasst. Es ist von keinem Sonnen- oder Mondgotte die Rede. Wir bemerken daher nur noch, dass die Sonnen- und Mondfinsternisse in der Sprache der Chinesen noch jetzt und schon vor Alters das Verpeisen von Sonne und Mond (Ji yuei schi)*⁽²²⁹⁾ heissen (Tscheu-li B. 22 Fol. 36). Wenn man nun auch aus diesem Ausdrücke gegen eine spätere wissenschaftlichere Erkenntniss dieser Himmelskörper bei den Chinesen eben so wenig etwas folgern kann, als aus unserem Ausdrücke: „die Sonne geht auf und unter,“ dass diese veraltete Vorstellung noch bei uns gelte, so folgt doch daraus, dass die alten Chinesen ursprünglich geglaubt haben, bei einer Sonnen- und Mondfinsterniss drohe ein feindliches Wesen sie zu verschlingen. Der Kaiser kam daher auch der Sonne und dem Monde selber bei Sonnen- und Mondfinsternissen zu Hilfe, indem er die Kaisertrommel rührte⁽²³⁰⁾. (Tscheu-li B. 12 Fol. 11 B. 31 Fol. 34. Tso-tschuen Tschung-kung a. 25.) Dass die Trommel gerührt wurde, erwähnt schon der Schu-king Cap. Yn-tsching II, 4. 4 p. 68. Wir finden bei den Alten keine Nachrichten, dass sie geglaubt haben, dass ein ungeheurer Drache die Sonne oder den Mond verschlingen wolle, da diess aber noch Volksglaube in China ist und man noch mit Trommeln und kupfernen Becken einen ungeheuren Lärm macht, um ihn zu verjagen (P. le Comte Nouv. Mém. sur l'état présent de la Chine. Paris 1696 8. T. I p. 153 fgg.), und

* J-king Cap. 55 Fung toen T. 2 p. 315 wird indess der Ausdruck Schi essen auch vom Abnehmen des Mondes nach dem Vollmonde gebraucht. Nach Meng-tseu II. 2, 26 berechnete man auf 1000 Jahre hinaus das Solstiz.

der alte Ausdruck dafür zeugt, ist es wohl nicht zu bezweifeln, dass in alter Zeit schon derselbe Glaube herrschte. Dafür spricht auch, dass auf des Kaisers Fahne, wenn er zum Himmelsopfer zog, neben Sonne und Mond ein Drache gestickt war, diese aber ein Bild des Himmels abgeben sollte (^{230a}) (Li-ki Cap. 10 T. p. 31 U. p. 63). Der Drache ist auch schon eines der Grundzeichen der chinesischen Schriftsprache*. Tscheu-li B. 37 Fol. 43 ist auch von Bogen, mit denen man der Sonne, und von den Pfeilen, mit welchen man dem Monde zu Hilfe komme, die Rede ²³⁵. Doch ist dieses nach dem Scholiasten ein späterer Zusatz vom Lieu-hin; denn man schieße nicht auf diese Gestirne. Von anderen Anfällen derselben (Tsin) im Tscheu-li siehe unten bei den Mahnungen.

Nächst der Sonne und dem Mond verehrte man die Sterne (Sing) und die Zeichen des Thierkreises oder die 12 Stationen, wo Sonne und

* Den Charakter Lung (Cl. 212) erklärt der Schue-wen (²³¹) zusammengesetzt aus Cl. 130 Fleisch und einem alten Charakter für Fliegen (in gekrümmter Weise). Das alte Bild (^{231a}) zeigt einen Menschenkopf. Morrison II, 2 p. 152 u. Klaproth p. 114. Der Schue-wen beschreibt den Drachen (Lung) so: „Er ist der Oberste oder Vorstand der Schalthiere; er kann sich verbergen und kann erscheinen; er kann sich gross oder klein, kurz oder lang machen; im Frühling steigt er zum Himmel hinauf und im Herbst taucht er in die Tiefe nieder“ (^{231b}). Mit Cl. 40 Dach oder Bedeckung bezeichnet der Drache Gunst, Gnade. J-king 1, 7, 2. Der Charakter lautet Tschung. Tsching thian tschung ye ist des Himmels Gnade erlangen; mit Cl. 173 Regen bedeutet Lung den Ton des Donners; mit dem Zusätze von Wu Lung einen Zauberer; mit Cl. 78 Leiche, verdorrtes Korn (²³²). Schon im J-king Cap. 1 Kien, wo vom Himmel die Rede ist, spielt der Drache eine grosse Rolle, obwohl der Text sehr dunkel ist. T. 1 p. 170—190; im 5ten 9 heisst es z. B.: „Der fliegende Drache ist im Himmel“ (Fei lung tsai thian) (²³³), wenn er da nicht bloss Bild ist; aber Cap. 2 Kuen 6. 6 T. I p. 213: „Die Drachen (oder der Drache) kämpfen auf den wüsten Feldern; ihr Blut ist dunkel und gelb“ (Lung tschen iü ye, khi hiüe hiuen hoang) (²³⁴). S. dazu den Commentar Wen-tseu zu Ende.

Mond zusammenkommen (Tschin). Tscheu-li Bch. XVIII, 3. Schol. 2. Unter den Sternen (Sing) verstand man die 5 Planeten: den Metallstern (Kin-sing), das ist Venus; den Wasserstern (Schui-sing), Merkur; den Erdstern (Tu-sing), Saturn; den Feuerstern (Ho-sing), Mars, und den Holzstern (Mo-sing) ⁽²³⁶⁾, Jupiter. Metall, Wasser, Erde, Feuer und Holz sind nach chinesischen Begriffen die 5 Elemente (Schu-king Cap. Hung-fan IV, 4 p. 165) und man sieht aus obigen Namen, dass jeder Planet mit einem dieser angeblichen Elemente in eine eingebildete Beziehung gesetzt wurde. Diese Namen kommen aber in den King noch nicht vor. Die Planeten führten auch noch andere Namen und wurden nach dem zweiten Scholiasten zum Tscheu-li l. c. mit bestimmten Theilen des Himmels in Beziehung gesetzt; der Planet des Jahres oder Jupiter mit der Ostgegend; der Planet des Irrlichtes, Mars, mit der Südgegend; der grosse weisse (Stern) oder Venus mit der Westgegend; der Planet der Stunde, Merkur, mit der Nordgegend; der Planet der Beherrschung oder Beruhigung, Saturn, mit der Mitte. Sonne, Mond und die 5 Planeten heissen schon im Schu-king I, 2 p. 13 Tsi tsching ⁽²³⁷⁾, die sieben Regenten oder Ordner.

Einzelne Sterngruppen kommen schon im Schu-king Cap. Yao-tien I, 1 vor, aber unter anderen Namen, als wir sie später finden. S. Gaubil Tr. de l'astronomie Chinois bei Souciet Observations T. III p. 8. Das alte Wörterbuch Eul-ya gibt auch die Namen mehrerer Sternbilder (Gaubil ib. p. 31), so auch der Tschün-thsieu mehrere, die sich zum Theil noch erhalten haben*. Von einer Verehrung aller oder einzelner (wie Kurz N. Journ. As. 1830 T. 5 p. 432 sqq. wollte) ist aber da nicht die Rede**. Nur im Tscheu-li wird des Opfers, das einzelnen Sternen

* Die Namen der jetzigen chinesischen Sternbilder, mit Angabe, welche unserer Sterne sie bezeichnen. S. bei J. Reeves in Morrison dict. II p. 1063—81.

** Für die physikalische Weltansicht der alten Chinesen ist Lün-ü 1, 2, 1

dargebracht wurde, gedacht⁴: mit dem vollen Scheiterhaufen (Schi-tsai) opferte man der Sonne, dem Monde, den Sternen und den Sterngruppen. Durch Verbrennen des aufgeschichteten Holzes heisst es, an der angeführten Stelle 18, 3 und 4, wird dem Sterne geopfert, der der Mitte vorsteht (Sse-tschung) — (nach den Schol. der Gruppe San-neng und San-kiai, d. i. $\iota \kappa \mu \nu \xi$ des grossen Bären); dem Sterne der den (oberen) Dekreten vorsteht (Sse-ming) — (nach den Schol. dem Sterne des Saales Wen-tschang, d. i. $\Theta \iota \kappa$ des grossen Bären); — dem, der dem Winde vorsteht (Fung-sse) — (der Gruppe Nan-ki oder dem Siebe des Südens, d. i. γ und δ im Schützen) und dem, der dem Regen vorsteht (Yü-sse) — dem Sternbilde des Netzes Pi (d. i. der Hyaden, α und ϵ und α im Stiere) (239). Nach Schol. 2 zu Tscheu-li XIX, 2 opferte man ihm und der Sonne im Weichbilde des Osten, dem Monde und dem Vorstande des Windes (Fung-sse) in dem des Westen, den Sterngruppen Sse-tschung und Sse-ming in dem des Südens und dem Vorstande des Regens (Yü-sse) in dem des Nordens. Nach dem Tscheu-li wird auch dem Sterne geopfert, der dem Volke vorsteht (Sse-min) (239) und zwar nach 35, 30 im ersten Wintermonate, nach 36, 29 zu Anfange des Winters. (Diess sind nach den Scholien die Hörner der Constellation Hien-yuen (d. i. α im Regulus und 2 im Löwen, aus 17 Sternen bestehend) und dem, der über die Einkünfte gesetzt ist (Sse-lo) (240), (dem 6ten in der Constellation Wen-tschang, d. i. ϑ , ν und φ im grossen Bären). Man sieht also, später hat sich die Astrologie weiter ausgebildet. Regen, Wind und besondere Verhältnisse des Volkes sind der Obhut einzelner Sterne anvertraut*. Doch heisst es schon im

wichtig, da heisst es: Wer mit Tugend regiert, ist wie der Nord- (Polar) Stern (Pe-tschin); er bewahrt seine Stelle und die vielen Sterne umgeben ihn (kung-tschi).

* Nach Schol. 2 zu Tscheu-li Bch. 22, Fol. 33 T. II p. 37 bilden die Sternbilder Fang und Sin den Tempel des Schang-ti, die Sternbilder Thien — Sche repräsentiren den Geist der Erde; die Sternbilder Hiü und Wei bilden im Himmel den Saal der Ahnen. -

Schu-king Cap. Hung-fan IV, 4, 32 p. 173: „Es gibt Sterne, die den Wind lieben und Sterne, die den Regen lieben. Nach dem Laufe von Sonne und Mond gibt es Winter und Sommer. Nachdem der Mond einem (solchen) Sterne folgt, gibt es Wind oder Regen“⁽²⁴¹⁾. Nach dem Tscheu-li B. XXVI Fol. 20 standen auch 12 bestimmte Sternbilder, in Beziehung zu den einzelnen Königreichen und der Pao-tschang-schi beobachtete sie daher wegen der Prognostica. „Nach den Sternen (Sing) vertheilte er die Länder der 9 Provinzen (Tscheu), (die davon abhingen). Die Grenzen der Herrschaften haben alle bestimmte Sterne, um die ausserordentlichen Prognostica (yao tsiang) zu erkennen. Aus der Beobachtung der 12 Jahre (eines Jupiterumlaufes) ersicht er die ausserordentlichen Prognostica auf Erden (Thian-hia)“⁽²⁴²⁾. Der 2. Schol. gibt an, welche der 12 ecliptischen Zeichen auf die einzelnen Reiche Bezug hatten. S. S. 36.

Im Li-ki Hiang-yn-tsiu-i Cap. 32 (45) T. p. 91 kommen die drei Lichter (San-kuang)⁽²⁴³⁾ vor. Sonst versteht man darunter Sonne, Mond und Sterne, da aber diese T. p. 92 neben jenen genannt werden, müssten es nach den Auslegern die drei glänzendsten Constellationen Sin, Fa und Pe-tschin^(243a) sein, die zum Theil dem Orion, dem Skorpion und dem Schiffe entsprechen. Es kommt auch der Ausdruck die 4 Specialitäten (Sse-lui)⁽²⁴⁴⁾ im Tscheu-li XIX, 2 vor und diess sind nach Schol. 2 Sonne, Mond, Planeten und die mehr hervortretenden erwähnten Sterngruppen.

Hierher mögen denn auch wohl die Pa-tscha⁽²⁴⁵⁾ oder 8 Geister, die den Gütern der Erde nutzen und schaden können, gehören. Amiot Mém. T. XII p. 383 nennt sie: den Geist des Windes, des Donners, des Regens, des Hagels, des Frostes und Reifes, der Wolken und der Insekten. Nach Tscheu-li 23, 52 begrüsst man in der Mitte des Frühlings am Tage die Ankunft der Hitze und in der Mitte des Herbstes bei Nacht die der Kälte.

Wie aussergewöhnliche Phänomene namentlich am Himmel und

Störungen in der Ordnung der Natur von moralischen Ursachen abgeleitet und als Folgen von Vergehen des Volkes und speciell des Kaisers von den alten Chinesen betrachtet werden und durch Gebete und Opfer, vor allem aber durch Besserung der Menschen und speciell des Kaisers gesühnt werden müssen, werden wir unten bei der Lehre von den Mahnungen erörtern.

Von den einzelnen irdischen Geistern.

Die Erde, wenn sie nächst dem Himmel als höchste Macht gedacht wird, heisst Heu-thu ⁽²⁴⁶⁾ (Tscheu-li 18, 50). Der Charakter Heu ist nach dem Schue-wen zusammengesetzt aus einem Zeichen führen, bewegen, dem Zeichen Mund und dem Zeichen für ein ⁽²⁴⁷⁾, also geleitet durch die Befehle von einem; es bezeichnet dann führen, folgen, einen Vasallenfürsten, auch eine Fürstin; doch kommt der Titel Wang-heu ⁽²⁴⁸⁾ für die Hauptfrau des Kaisers erst unter der dritten D. der Tscheu (s. Morrison Dict. I, 60) vor. Der später gewöhnliche Charakter für Fürst erster Classe, der auch Heu ⁽²⁴⁹⁾ lautet, ist aber davon verschieden; das Wort heu ⁽²⁵⁰⁾ heisst auch nachher, der folgende und es wird daher auch jenes Wort: Heu, der Fürst, erklärt: der nach dem Himmels-Sohn oder Kaiser kommt ⁽²⁵¹⁾ oder auf ihn folgt. Es ist daher wohl nicht begründet, wenn Morrison das Hoang-thian, Heu-thu den kaiserlichen Himmel und die Königin Erde übersetzt, als femininum; denn von einer solchen Eintheilung der Geister in männliche und weibliche findet sich im alten chinesischen Glauben sonst kaum eine weitere Spur. Nur im J-king Schue-kua-tschuen 10 heisst es: Kien thian ye; ku tsching hu fu (Kien ist der Himmel, drum nennt man ihn Vater); Koen ti ye; ku tsching hu mu (Koen ist die Erde; drum nennt man sie Mutter) ⁽²⁵²⁾.

Heu-thu bezeichnet aber immer die ganze Erde oder das ganze Reich oder dessen Geist; denn der beschränkte Sinn der alten Chinesen fasst beides zusammen unter dem gemeinsamen Ausdruck Thian-hia,

d. i. was unter dem Himmel ist. Neben dieser kommen aber nun auch noch die Schutzgeister der einzelnen Theile des Reichs, der Saaten u. s. w., abwärts bis zu den Lokalschutzgöttern des Hauses und des Herdes vor. Man unterscheidet hier, wie auch sonst, höhere und niedere irdische Geister (Khi). Ueber die einzelnen geben wir jetzt das Nähere. Im Schu-king ist der Cultus der Berge und Flüsse immer mit dem des Schang-ti verbunden. So heisst es gleich im Cap. Schön-tien I, 2. 13: „Schön brachte das Opfer Lui dem Schang-ti dar und eben so opferte er (yn) den 6 Verehrungswürdigen (Lo-tzung) (wang), den Bergen, den Flüssen und überhaupt der Schaar der Geister“⁽²⁵³⁾. Wer die 6 Verehrungswürdigen sind, ist nicht deutlich. Medhurst versteht die Ahnen.

Li-ki Cap. Tsi-fa Cap. 18 (23) T. p. 55 U. p. 115 nennt nach den Opfern der Sonne „die der Berge, Wälder, Flüsse und Thäler und die der kleinen Berge und Hügel, von welchen das Volk (Material) zu seinem Gebrauche hernimmt“⁽²⁵⁴⁾ und im Cap. Yuei-ling 6 p. 27 T. p. 13 fg. heisst es: „im zweiten Sommermonate wird allen Beamten Befehl ertheilt, für das Volk zu beten und zu opfern den Bergen, Flüssen und den 100 Quellen, (während der Kaiser) ein Opfer um Regen bei voller Musik darbringt“⁽²⁵⁵⁾. Zunächst kommen vor allem in Betracht die fünf heiligen Berge oder die Yo. Der alte Charakter für Yo⁽²⁵⁶⁾ wurde mit Khieu Hügel über Cl. 46 Berg geschrieben, und bezeichnete also einen hohen Berg. Später schrieb man die Gruppe Yo über Cl. 46 Berg; sie besteht aus dem Zeichen für Wort Cl. 149, zwischen 2 Hunden (Cl. 94) und bedeutet gewöhnlich sich streiten, sich zanken (Meng-tseu II, 3. 5); nach dem Schue-wen bezeichnet sie hier aber das Bewachen⁽²⁵⁷⁾, also die Berge werden als Schutzwachen aufgefasst. Gegen die 5 Yo beobachtet man nach Li-ki Cap. 5 Wang-tschi p. 17 T. 9 dasselbe Ceremoniel wie gegen die 3 Premier-Minister (San-kung); gegen die 4 grossen Flüsse das gegen die Tschu-heu gebräuchliche⁽²⁵⁸⁾. Man sieht daraus ungefähr, in welchem Verhältnisse sie zu dem Himmel oder Schang-ti, als dem Kaiser der Geister, gedacht wurden. Nach den

Schol. zum Tscheu-li B. 25. Fol. 2 bringt man den Bergen und Wasserläufen Collectivopfer dar bei Ueberschwemmungen, Dürren und epidemischen Krankheiten. Diese muss man also als von ihnen mit veranlasst betrachtet haben und geht daher, diese abzuwenden, sie, natürlich immer neben dem Himmel, an. Wir haben aber S. 49 schon der Stelle des Schi-king Tang-kao III, 3. 5 p. 180 ⁽¹⁶⁰⁾ erwähnt, wo der Geist des Yo sich auch herablässt, um der Geburt der Fürsten Fu und Tschin vorzustehen ⁽²⁵⁹⁾. Ursprünglich gab es nur 4 Yo. Im Schu-king 1, 2, 8, p. 14 besucht Schön nur 4 Yo und opfert da im 2. Monate im O. dem Tai-tsung, im 5. dem Yo des S., im 8. dem Yo des W. und im 11. dem Yo des N. ⁽²⁵⁹⁾. Sie werden hier nicht genannt, aber in der Inschrift des Yü, übersetzt und erläutert v. J. v. Klaproth. Halle 1811 in 4. S. 16 werden alle vier genannt: Der Hoa, der Yo, der Tai und der Heng ⁽²⁶⁰⁾. Nach Klaproth S. 30 ist der Hoa der W. Yo, südlich von Hoa-tscheu in Si-ngan-fu in Schen-si; der Yo, der Tai-yo des Ho-schan Gebirges in Ping-yang-fu, nordw. von Yo-yang-hian in Schan-si. Dieser schein für den nördlichen Yo genommen, der sonst der Heng-schan in Ta-tung-fu in Schan-si sei; der Tai, der östliche Yo, lag in Tsi-nan-fu in Schan-tung; der Heng, der südliche Yo, in Heng-tscheu-fu in Hu-nan; la Charme zum Schi-king p. 307 nennt den im Süden den Ho, den im Norden den Heng. Vgl. Mém. II p. 182. Im Schu-king Cap. Yao-tien I, 1 und Schön-tien I, 2 heissen die Grossen öfter Sse-yo, die 4 grossen Schutzberge und auch Schu-king Cap. Tscheu-kuan IV, 20, 14 besucht der Kaiser Tsching-wang nur 4 Yo. Später kommen 5 Yo vor. Nach dem Schol. 3 zum Tscheu-li 22, 36 u. 18, 6 (5) sind die fünf Yo: der Thai (-tsung) ⁽²⁶¹⁾ im O. in Yen-tscheu; der Heng ⁽²⁶²⁾ im S. in King-tscheu; der Hoa ⁽²⁶³⁾ im W. in Yü-tscheu; der Heng ⁽²⁶⁴⁾ im N. in Ping-tscheu und der Sung ⁽²⁶⁵⁾ in der Mitte in Yung-tscheu. Ausserdem verehrte man nach Tscheu-li 22, 36 noch 4 Grenzberge als Schutzmächte (Tschin-schan) ⁽²⁶⁶⁾ der 4 letzten Provinzen, während die 5 Yo den 5 ersten Provin-

zen zukamen. Die kurze Beschreibung China's unter den Tscheu im Tscheu-li B. 33 Fol. 3—45 nennt alle neun Schutzberge (Tschin) in den einzelnen Provinzen. Es waren demnach in der Südost-Provinz Yang-tscheu der Berg Hoi-khi ⁽²⁶⁷⁾, wo Yü begraben lag; in der Provinz King-tscheu der Heng ⁽²⁶²⁾ im jetzigen Heng-tscheu-fu; in der Provinz Yü-tscheu, im S. des grossen Flusses, der Berg Hoa ⁽²⁶³⁾ in Hoa-yn in Schen-si; im O. in der Prov. Thsing-tscheu der Berg Y ⁽²⁶⁸⁾ in Schan-tung; in Yen-tscheu, östlich vom grossen Flusse, der Berg Thai ⁽²⁶⁴⁾; in Yong-tscheu der Berg Yo ⁽²⁵⁷⁾, nach Schol. II der U-yo oder Khien, 80 Li südlich von Lung-tscheu in Fung-thsiang-fu in Schen-si; in Yeu-tscheu im N.-O. der Berg J-wu-liü ⁽²⁶⁹⁾, nach Schol. 2 im Departement Wu-liü; in Ki-tscheu, innerhalb des Hoang-ho, der Berg Ho ⁽²⁷⁰⁾ in Ho-tscheu in Ping-yang-fu in Schan-si und endlich im N. in Ping-tscheu der Schutzberg Heng ⁽²⁶⁵⁾, nach einigen nordwestlich von Khio-yang in Ting-tscheu in Pe-tschi-li, nach andern der Hoan-yuan. Es ergibt sich aus Obigem, dass mit der Erweiterung des chinesischen Reiches auch neue Schutzberge creirt werden mussten und von der Centralgewalt aus verehrt wurden. Neben diesen aber hatte jeder Vasallenstaat seine besonderen heiligen Berge und Hügel, die auf das Wohl und Wehe desselben von Einfluss zu sein schienen und der Kaiser opferte, wenn er z. B. mit einem Heere bei einem Berge vorbeizog, diesen ausserordentlicher Weise; sonst der Vasallenfürst. Es gingen diese Opfer wohl von der Idee mit aus, die schwierigen Bergpassagen sicher zu passiren, zu welchem Ende man sich der Gunst des Schutzgeistes des betreffenden Berges zu versichern suchte. J-king Cap. 17 Sui 6 T. II p. 10 sq. opfert der Fürst dem Si-schan (Westberge) ⁽²⁷¹⁾ Cap. 46, 4 T. II p. 254 heisst es dafür: Der König bringt Opfer dar auf dem Berge Ki ^(271a).

Nächst den Bergen und Wäldern, die mit diesen meist verbunden werden, opferte man zunächst den 4 grossen Seen und den 4 grossen Flüssen (Li-ki Cap. 5 T. p. 17), die auf das Wohl und Wehe der

grösseren Landestheile durch Befruchtung wohlthätig oder durch Uebertreten verderblich werden konnten, dann aber auch den kleineren Flüssen, den Bächen, den 100 Quellen und selbst den Brunnen. Die Namen der grössern Flüsse und Seen, denen man opferte, werden nicht so einzeln aufgeführt, sie mögen aber wohl unter denen gewesen sein, welche in der alten Beschreibung China's im *Schu-king* Cap. Yü-kung I, 3 und in der oben angeführten Beschreibung China's neben den Bergen genannt werden.

Es kommt im *Tscheu-li* öfter der Ausdruck vor ein Opfer an die *Sse-wang* (²⁷²), z. B. XVIII, 49 auch XIX, 2 und 19. Biot übersetzt es *aux quatre objects éloignés*. Die Uebersetzung möchte nicht ganz treffend sein. *Wang* heisst *prospicere*, gewahren; es heisst die Berge und Seen, die man wahrnahm, und in deren Richtung man den Opferaltar baute*. Nach *Schol.* 2 sind darunter zu verstehen die 5 *Yo*, die 4 Grenzschutzberge, die 4 grossen Seen und (müssen wir hinzusetzen) die 4 grossen Flüsse: Jedes einzelne Reich hatte aber auch wieder seinen besonderen *Wang*. Nach dem *Tschhün-thsieu* waren die 4 Flüsse *Kiang*, *Han*, *Sui* und *Tschang* die *Wang* des Königreichs *Thsu*; nach dem Wörterbuche *Eul-ya* der *Berg Liang* der *Wang* des Königreichs *Thsi*.

Hierher müssen wir noch rechnen die 5 Elemente, die 4 Weltgegenden (*Tscheu-li* 18, 10), den Schutzgeist des Reiches, den Schutzgeist des Feldes und der Saaten (*Sche-tsi*) (²⁷³), den jedes einzelnen *Vassallenstaates*, die Schutzgeister der *Apanagen* (*Tu*) an den Grenzen des Reichs (*Tscheu-li* B. 27, 34) und die der *Domänen* 2ter Ordnung (*Kia*), — *ibid* 27, 35 vgl. 18, 50 — die jeder Stadt, jedes besondern Lan-

*) *Medhurst* übersetzt *Wang to sacrifice to the hill and rivers*, wohl veranlasst durch die Stelle des *Schu-king* I, 2. 14. *Wang iü schan tschuen* (²⁷³), was *Gaubil* aber bloss gibt *il se tourna vers les montagnes et les rivières et fit des ceremonies*. *J-king* 61, 4 T. II p. 354 ist *Wang-ji* der Vollmond oder der 15. des Monats. Der Charakter ist zusammengesetzt aus *König*, *Mond* und *gehen* (^{272a}).

des und Feldes, das in Betracht kam, z. B. wo ein Lager aufgeschlagen (Tscheu-li 25 Fol. 16), wo eine Schlacht geliefert, wo eine Jagd abgehalten wurde u. s. w. So ruft man bei einer Invasion oder Calamität nach Tscheu-li 25 Fol. 16 den Genius der Erde und der Saaten an, bei einer grossen Expedition des Kaisers und bei Errichtung eines Fürstenthums den Genius der Erde (f. 18) an. Wenn ein Fürstenthum aufgehoben wird, ruft nach Fol. 31 der Sang-tschou den Genius der Erde und der Feldfrüchte dieses Landes an. Durch die Opfer zieht man Glück herbei. Ueber das Ansehen des Schutzgeistes der Erde und Feldfrüchte ist eine Stelle des Meng-tseu II, 8. 14 merkwürdig. „Das Volk, heisst es da, ist das angesehenste; der Sche-tsi ist erst der 2te (an Ansehen); der Fürst (Kiün) das leichteste (unbedeutendste). Drum wenn er das Hügelvolk gewinnt (erlangt), macht es (ihn) zum Kaiser. Wenn die Fürsten die Sche-tsi gefährden, versetzt und beseitigt (der Kaiser) sie; wenn aber die Opferthiere vollkommen, das (Opfer-) Korn in den Gefässen rein, die Opfer zur — rechten Zeit — (ihnen dargebracht werden) und es tritt doch eine Dürre oder eine Ueberschwemmung ein, dann versetzt und beseitigt man die Sche-tsi“ (274). Auch II, 7. 19 ist merkwürdig. „Es gibt Leute, die Fürsten dienen, und im Fürstendienste sie zu befriedigen und ihnen zu gefallen suchen; es gibt welche, die den Sche-tsi unterthan sind und sie finden in der Befriedigung des Sche-tsi ihre Lust; es gibt ein Himmelsvolk (Thian-min). Dringt es durch und kann im Reiche etwas durchführen, so thut es dieses; es gibt endlich grosse Männer, die vervollkommen (Tsching rectificant) sich und so werden die Dinge (Voe, das heisst Alles) recht“ (275).

Die letzten hieher gehörigen sind die 5 Schutzgeister des Hauses (U-sse) (276), denen zu bestimmten Zeiten auch vom Kaiser geopfert wird. So opferte man im Frühlinge dem Schutzgeiste der Pforte (Hu) (277), im Sommer dem des Herdes (Tsao) (278), im Herbst dem der Thore (Men) (279), im Winter dem der Wege (Hing) (280). (Li-ki

Cap. Yuei-ling 6.) Der 5te ist der Schutzgeist des Schlafgemaches oder des Winkels zwischen Süd und West (Ngao) ⁽²⁸¹⁾. Er stand höher, als der des Herdes (Lün-iü I, 3. 13 und daselbst der Schol. und über die Schutzgeister überhaupt P. Intorcetta p. 69 Journ. As. II p. 166—175). Wenn ein Kaiser gestorben ist, betet der Unterbeter (Siao-tscho) zu diesen 5 Genien ^(281a). (Tscheu-li B. 25 Fol. 24.) Aber nicht nur am Thore des Ahnen-Saales opferte man nach dem Li-ki Cap. 6 Yuei-ling, sondern auch an den 11 Thoren der Hauptstadt oder des Reichs (Li-ki 6 Fol. 31) und aussergewöhnlich auch sonst noch, z. B. bei einer grossen Ueberschwemmung im Herbst nach dem Tschhün-thsieu Tschuang-kung A. 25).

Die einzelnen menschlichen Geister.

Hier kommen vor allem die Ahnen* in Betracht, über deren Dienst wir unten ausführlicher sprechen werden. Hier nur die Bemerkung, dass die Kaiser 7 Generationen verehrten, ausser den 6 nächsten nämlich auch noch den Stifter der Dynastie; die Fürsten 5, die Ta-fu (Grossen) 3, nämlich auch den, der zuerst die Magnaten- oder Regulo-würde in die Familie gebracht hatte. Li-ki Cap. 5 Wang-tschi p. 16 T. p. 8; Cap. Tsi-fa 18 (23); Kia-iü Cap. 34, Schu-king III, 6 §. 10 p. 103 u. s. w. S. unten beim Ahnendienst Abh. 2.

Ausser den Ahnen der herrschenden Familie brachte der Kaiser aber auch den früheren Kaisern Korn und Kleider dar ⁽²⁸⁵⁾. (Li-ki

* Der Charakter für Ahn (Tsu) ⁽²⁸²⁾ ist zusammengesetzt aus Cl. 113 Geist oder Manifestation von Oben mit (Opfer-) Schaale. Es bezeichnet dann speziell den Grossvater (Schu-king I, 5, p. 39); mit dem Zusatze von Schi Anfang, Schi-tsu ^(282a) den 1ten Ahn; Tsu-tsung ^(282b) die Ahnen überhaupt; Khao ⁽²⁸³⁾ (der Alte) ist der Vater; eine verstorbene Mutter heisst Pi ⁽²⁸⁴⁾ (J-king 62, 2, Li-ki Kio-li) Der Charakter ist zusammengesetzt aus Cl. 38 Frau und Cl. 81 Pi. Der Schol. des Eul-ja erklärt es: die mit dem verstorbenen Vater Verbundene ^(284a).

Cap. 6 T. p. 13.); auch den Unbekannten vor Fo-hi. (Tscheu-li I, 18. 10) Wenn der Kaiser das kaiserliche Collegium besucht, befiehlt er den betreffenden Beamten, den früheren Weisen (Sien-sching) und den früheren Beamten (sien-sse) zu opfern⁽²⁸⁶⁾. (Li-ki Cap. 7 (8). Wen-wang schi-tseu p. 37 T. p. 19). Im grossen Collegium opfern beim Beginnen des Unterrichts (die Professoren) in Ceremoniehuth (Pi-hien) essbare Kräuter den alten Philosophen, um die Lehre des Respects zu manifestiren^(286a) (Li-ki Cap. Hio-ki 15 (18), p. 76 T. p. 37); im westlichen Collegium opfert der Kaiser den früheren Weisen (Sien-hien), um den Fürsten Tugend zu lehren⁽²⁸⁷⁾. (Li-ki Cap. 19 (24) Tsi-i T. p. 60, 124.) Der Kaiser geht in das Collegium Tung-sin und opfert (Schi-tien) den frühern Greisen (Sien-lao)⁽²⁸⁸⁾ (Li-ki Cap. 7 (8) T. p. 19 p. 37).

Dann bringt jedes Amt und Geschäft dem Erfinder seines Geschäftes Opfer dar, so bei jedem Opfer der Feuervorstand (Sse-kuan) dem Feueranmacher (Kuan)^(288a) (Tscheu-li 30, 19); im Sommer opfert der Vorstand der Stutereien (Hiao-jin) dem ersten Pferdezüchter^(288b) (Tscheu-li 32, 47. 55); ebenso dem Erfinder des Ackerbaues, der Seidenzucht, des Wahrsagens u. s. w. (Tscheu-li B. 24, 19). Man opferte ihm, ehe man die betreffende Kunst ausübte, z. B. dem Erfinder der Wahrsagerei vor jeder Wahrsagung. Es wird nicht nöthig sein, alle Erfindungen und deren Urheber, die zum Theil nicht einmal mehr bekannt waren, oder nur fingirt angenommen wurden, hier einzeln aufzuzählen, da man doch keine Vollständigkeit erreichen würde. Wir schliessen daher diesen Abschnitt mit dem Cap. 18 (23) des Li-ki Tsi-fa, d. i. das Gesetz der Opfer, welches einige der Personen nennt, denen man opferte. Ist es auch ein späteres Machwerk, dessen historische Angaben nicht hoch anzuschlagen sind, so ist die chinesische Grundidee, die der Verehrung dieser Männer zum Grunde liegt, doch im Ganzen gut darin angedeutet*." Dieses, heisst es da, haben die heiligen Kaiser

* Die Stelle ist zu lang, um im Originale mitgetheilt zu werden, diess auch nicht nöthig. S. den Text bei Callery S. 55.

(Sching-wang) wegen der Opfer (Thsi-sse) festgesetzt. Man opfert (chin. immer Sse) dem, der dem Volke Gesetze gegeben hat; man opfert dem, der im Dienstefter (für das öffentliche Wohl) den Tod erlitt; man opfert dem, der viele Mühseligkeiten erduldet, um das Reich zu beruhigen; man opfert dem, der eine grosse Calamität zu hindern, man opfert endlich dem, der grosses Unglück zu wehren vermochte.“

„Diess ist der Grund, dass Li-schan-schi's (der das Reich hatte) Sohne (Schin-) Nung geopfert wird. Er konnte die 100 Feldfrüchte pflanzen. Nach dem Sturze der D. Hia setzte Tscheu's (Ahn) Ki ^(288c) sein Werk fort. Darum opferte man diesem und machte aus ihm den Tsi ^(288d), den Beschützer des Ackerbaues“. — Seine Verdienste um den Ackerbau erschienen offenbar neuer und bedeutender. Der Schu-king Cap. Schön-tien I, 2 rühmt sie und der Schi-king ist voll davon. Vgl. Schi-king IV, 2. 4 p. 209, III, 2. 1 p. 156. — „Kung-kung-schi beherrschte die 9 Provinzen. Sein Sohn hiess Heu-tu ⁽²⁴⁶⁾. Er vermochte die 9 Provinzen zu beruhigen. Darum opfert man ihm und macht aus ihm den Sche (den Schutzgeist des Reiches)“.

„(Kaiser) Ti-ko verstand die Ordnung der Sterne und Sterngruppen (Sing tschin), und konnte das Volk (darüber) belehren. (Kaiser) Yao vermochte gleichmässig Strafen zu vertheilen und war gerecht bis an sein Ende. Schön widmete sich mit Eifer des Volkes Sache und starb im Felde (in der Provinz). Kuen liess die überfluthenden Wasser gehemmt und litt dafür den Tod, aber Jü vermochte Kuen's Werk zu vollenden.“

„Hoang-ti gab den 100 Dingen die rechten Namen, um das Volk über die gemeinsamen Reichthümer aufzuklären; Tschuen-hio vermochte diess weiter auszuführen. Sie wurden Sse-tu (Lehrer) und das Volk vollkommen (Tsching).“

„Min war eifrig in seinem Amte und kam im Wasser um (ertrank);

Tang (der Stifter der D. II) regierte das Volk liberal und vertrieb dessen Bedrücker.“

„Wen-wang herrschte durch seine bürgerlichen Tugenden; Wu-wang mittelst seiner kriegerischen Thaten und sie entfernten vom Volke das Ungemach. Alle diese hatten glänzende Verdienste um das Volk.“

„Dann kommen die Sonne, der Mond, die Sterne (Planeten) und Sterngruppen (Sing tschin), zu welchen das Volk seine Blicke emporrichtet, die Berge, Wälder, Flüsse, Thäler, Anhöhen und Hügel, denen das Volk seine Reichthümer zum Gebrauche entnimmt. Was nicht von dieser Kategorie (eigentlich Fahne, Familie) ist, gehört nicht zum Opferstande.“ Merkwürdig ist dabei, wie der Cultus der Vorfahren sich mit dem Naturdienste vermischt. Alte weise Fürsten, Minister u. s. w. werden zu Vorstehern gewisser Theile der Natur erklärt und als solche verehrt und angerufen. Auch die 5 Kaiser (U-ti) ⁽⁷²⁾ und die U-sse ⁽²⁸⁹⁾ gehören hieher. Ueber jene s. oben Seite 763. Der Schol. II zum Tscheu-li B. 18 Fol. vgl. Kia-iü c. 24, wo die U-sse (nach Biot 5 Geister der Opfer) erwähnt werden, sagt von diesen, diess seien die Geister von 5 alten Ministern, die in den 4 Weichbildern ihren Sitz hätten. Wenn man in den 4 Jahreszeiten da die 5 Elemente begrüesse und den 5 Kaisern (U-ti) opfere, opfere man auch ihnen. Es seien 1) der Sohn von Tschao-hao; er hiess Tschong, wurde Keu-hoang und nährte sich vom Holze; 2) Kai wurde Tschin-kaio und nährte sich vom Metalle; 3) und 4) Sieu und Hi wurden zusammen Hiuen-ming und nährten sich vom Wasser; 5) der Sohn von Tschuen-hio hiess Li, wurde Tschoyung und nährte sich vom Feuer ⁽²⁹⁰⁾. Der Kia-iü setzt hinzu: Keu-lung, der Sohn von Kung-kung, wurde der Genius der Erde (Heu-tu) ^(290a).

Wir haben gesehen, wie neben dem höchsten Himmel alles mit himmlischen, irdischen und menschlichen Geistern erfüllt ist. Aber wenn der Mangel eines besondern Priesterstandes keine Dogmatik hat entstehen lassen, so dass wir weder über Götter noch Menschen zu klaren Vorstellungen gelangen, so fehlt allen diesen Gebilden, soferne sie nicht

historisch, d. h. frühere Könige, Menschen und Weise waren, alle Individualisation und Personification. Sie erschienen mehr als höhere und niedere Kräfte, die im Weltall walten, in Verbindung mit einander und in Abhängigkeit wohl vom Himmel gedacht, und wenn der Weise in Confucius Zeit sie wohl als nichts anderes betrachtet hat, so musste das Volk, wie die alten Religionsstifter sie sich doch offenbar menschlich denken, mit menschlichen Zu- und Abneigungen begabt und suchte durch Gebete und Opfer sie sich geneigt zu machen; aber die Chinesen sind keine Leute eines Buches; sie haben keine Weda's, keine Bibel, keinen Koran. „Der Himmel, sagt Confucius, redet nicht, nur durch den Hergang der Begebenheiten gibt er sich zu erkennen (s. oben S. 27); sie wissen von keiner Offenbarung; sie lesen nur im grossen Buche der Natur; sie verehren die Ordnung, die in ihr waltet, und die nach ihnen durch das moralische Verhalten der Menschen mitbestimmt ist. Treten Störungen im Laufe der Natur ein, so schliessen ihre alten Weisen oder stellten doch dem Volke und dessen Herrschern es so dar, als müssten Störungen in der menschlichen Gesellschaft sie veranlassen haben, und es seien diess Warnungen des Himmels an die sündigen Menschen und speziell den Kaiser, in sich zu gehen. Da die Störungen in der Natur natürlich über lang oder kurz wieder aufhören, so konnten sie immer bei eintretender Besserung auch Aufhören jener Störungen versprechen.

Die Lehre von den Mahnungen (Tschhing)²⁹¹ und deren Bedeutung.

Alles Aussergewöhnliche, dem Menschen Nachtheilige: Erdbeben, Pest, Dürre, Uebertreten der Flüsse, Einsturz von Bergen, ungewöhnliche Pflanzen und Thiere, auch das Blühen der Bäume im Winter, Thierseuchen, grosse Gewitter, Sonnen- und Mondfinsternisse (Schi-king II, 4. 9 und 10; II, 5. 1); Meteore, grosse Nebel und vieles andere noch (s. Schol. zu Tscheu-li B. 19, 26. 21; 20, 6 galten als solche. Der J-king Hi-tseu 10. 85 T. II p. 517 sagt: „Der Himmel gibt Zeichen, Glück

und Unglück anzuzeigen; weise Männer nehmen sich ein Beispiel daran (Thian tching siang, hian ki hiung; sching jin siang tschi“ (292). In der Deutung ist natürlich gar keine feste Regel oder die Regeln, die man etwa entworfen, finden keine allgemeine Geltung. Man deutet jedes Phänomen nach den Umständen oder die Minister und die Grossen benutzen sie zu Ermahnungen und Vorstellungen, die ihnen eben geeignet schienen. Der Schu-king und die chinesische Geschichte sind voll davon*. Da diess aber mehr zur Politik, als zur Darstellung der chinesischen Religion gehört, so müssen wir die einzelnen Fälle der Geschichte vorbehalten. Die alten Leute haben ein Sprichwort, das sagt: „Die Henne darf nicht krähen; wenn sie kräht, so geht die Familie zu Grunde“ (293), so heisst es im Schu-king Cap. Mu-schi IV, 2, 5 vgl. III, 9, 1. Das älteste und merkwürdigste Document darüber ist aber das Cap. Hung-fan im Schu-king IV, 4 und es verdient daher hier hervorgehoben zu werden. Der König der Tscheu Wu-wang (1122—1116) fragt den Weisen: „O Ki-tseu, der Himmel hat verborgene Wege (Yn), das Volk da unten zur Ruhe zu bringen, er unterstützt es, dass es (ruhig) wohnt (294), ich kenne aber diese Regeln nicht.“ Hierauf entwickelt ihm nun dieser Weise das System der alten chinesischen Physik, Astrologie, Divination, Moral, Politik und Religion. Wir können hier natürlich nur, was auf die Religion und Divination Bezug hat, hervorheben. Als solche Phänomene oder Mahnungen des Himmels (Tsching) bezeichnet er §. 26 p. 172 nun 1) Regen, 2) heiteres Wetter, 3) Hitze, 4) Kälte, 5) Wind und 6) die Jahreszeiten. Wenn die 5 ersten vollständig alle in ihrer Ordnung eintreten, wachsen Pflanzen und Kräuter im Ueberflusse. §. 27: Ein höchster (d. i. zu grosser) Ueberfluss aber bringt Verderben**, ein höchster Mangel (bringt auch) Verderben. §. 28: Gün-

* Beispiele aus der spätern Zeit der D. Han und Sung geben P. Regis T. II p. 223 fg., du Halde T. III p. 41 fgg., meine Gesch. des östlichen Asiens. Göttin-gen 1830 T. I p. 212.

** Bei der Kürze des Textes und der Unbestimmtheit vieler chinesischen

stige Zeichen sind: bei Respect erfolgt Regen zur rechten Zeit; bei guter Regierung ist heiteres Wetter; bei Klugheit (kluger Verwaltung) ist Hitze zur rechten Zeit; wo (gesundes) Urtheil (der Richter), (herrscht) Kälte zur rechten Zeit; wo ein Heiliger, ist Wind zur rechten Zeit*.⁴

„Ungünstige Zeichen sind: Wenn Laster (herrschen), regnet es beständig; wo ein leichtfertiges Betragen, ist beständige Dürre; wo Trägheit, ist beständige Hitze; wo — zu grosser — Eifer, ist beständige Kälte; wo Selbstverblendung, ist beständiger Wind.“ Es scheint fast, als wenn einige moralische Eigenschaften bloss auf die verschiedenen Temperaturen bezogen worden sind.

„Der Kaiser (Wang), heisst es §. 29, muss sorgfältig prüfen das Jahr, die grossen Beamten (King-sse), die Monate, die unteren Beamten (Sse), die Tage. Wenn die Jahres-, Monats- und Tags-Zeiten sich nicht ändern, so gelangen die 100 Früchte zur Vollkommenheit (Tsching), zur Regierung verwendet man die Einsichtsvollen, Leute von Talent erlangen Glanz, die Familien leben in Ruhe und Freude; ändern sich aber die Tags-, Monats- und Jahres-Zeiten, dann kommen die 100 Früchte nicht zur Vollkommenheit; die Regierung verwendet Leute ohne Einsicht, talentvolle Leute bleiben unbekannt, die Familien geniessen keine Ruhe (295).“

Nach dem Tschou-li B. 24, 30 (25, 4) gab es einen eigenen Beobachter der Omina (Schi-tsin) (296). Er beobachtete die Regeln der 10 Lichterscheinungen, um die unnatürlichen und die guten

Ausdrücke ist eine Uebersetzung ohne Commentar sehr schwierig. Noel's Uebersetzung dieses Capitels in s. Ethica Sinensis c. 2 p. 246 sq. weicht von der Gaubils sehr ab. Pauthier stellt beide zusammen.

* Medhurst Dict. T. II p. 1283 hat eine Stelle Sching jin tsai schang, wu pao; sui yeu, pu wei tsai, d. h. wenn ein Heiliger oder Weiser oben (auf dem Throne) ist, gibt es keinen Hagel; wenn es auch welchen gibt, so thut er keinen Schaden.

zu ersehen und die glücklichen und unglücklichen zu unterscheiden. Bei der Kürze des Textes ist das Capitel aber schwer wiederzugeben. Wir müssen oft die Deutungen der Scholiasten dazu nehmen. Die erste (Lichterscheinung) heisst das Omen (nach dem Schol. sind diess rothe und schwarze Wolken um die Sonne); die 2te die Figur (nach dem Schol., wie wenn rothe Vögel die Sonne umkreisen, wie dergleichen der Tso-tschuen Ngai-kung a. 6 erwähnt); die 3te die Ahle (nach dem Schol., wenn ein Wolkenstreif über der Sonne ist); die 4te ein Herabkommen (wenn Wolken über der Sonne); die 5te die Verminderung des Glanzes der Sonne; die 6te ihre Verdunklung; die 7te, wenn wie ein (weisser) Bogen sich über die Sonne ausdehnt; die 8te die symmetrische (Lagerung von Wolken um die Sonne); die 9te der Regenbogen; die 10te der Gegenstand zum Nachdenken (d. h. Dünste um die Sonne, die das Nachdenken erregen). Der obige Beamte sucht nun das Volk zu beruhigen, indem er ihm auseinander setzt, was (vom Himmel auf die Erde) herabkommen wird (damit es sich vorsehen und bessern könne). Zu Anfange des Jahres macht er seine Operationen und zu Ende des Jahres analysirt er sie (d. h. er berechnet nach dem Schol. die guten und schlechten, die Beobachtungen, die genau und die ungenau waren).“

Der Tscheu-li 26 Fol. 18—26 hat noch einen erblichen Beamten, den Pao-tschang-schi (²⁹⁷), der das Amt hat, zu erhalten und aufzuklären, der hieher gehört. Er beschäftigt sich mit den Gestirnen des Himmels, um die Veränderungen und Bewegungen der Sterne und Sternbilder, der Sonne und des Mondes zu kennen, und die Revolutionen auf Erden zu unterscheiden, das Glück und Unglück zu ersehen (das sie der Welt verkünden). Es war der Astrologe, der aus den Himmelsbeobachtungen die Vorbedeutungen berechnete. Der Tscheu-li fährt fort: „Nach den Sterngebieten unterscheidet er die Länder der 9 Provinzen (Tscheu); die Grenzen aller Lehen (Fung) haben besondere Sterne, um die ausserordentlichen Prognostica (aus ihnen) zu ersehen.“

Nach dem 2. Schol. besass man zur Zeit des Tschün-thsieu (im 7. bis 5. Jahrhunderte v. Chr.) die astrologische Eintheilung der Königreiche nicht mehr; aber nach der Beschreibung des Reichs aus der Zeit der Han, meint er, entsprachen den 12 ecliptischen Zeichen, die Tscheu-kung bestimmt hatte, die 12 Reiche. Diess ist aber wohl zu unsicher; wir verweisen daher nur auf seine Angabe bei Biot II p. 114. Man bemerkte nach ihm die Bewegung der Planeten, und namentlich die des grössten, Jupiters, in Bezug auf diese zwölf Zeichen, und die Zeit, in welcher ein Planet in eines dieser Zeichen ein- oder aus demselben heraustrat und schloss daraus, dass das betreffende Königreich von einer Gefahr bedroht oder ihrer überhoben sei. Eben so geschah es mit der Erscheinung von Kometen oder neuen Sternen in der Nähe dieser Sternzeichen.

Der Tscheu-li sagt: „aus der Beobachtung der 12 Jahre (eines Umlaufs des Jupiters) ersieht er die Prognostica der ausserordentlichen Begebenheiten auf Erden.“ Der Schol. Tsching-ngo erläutert diess, wenn er z. B. roth funkelt, so wird die Lage des entsprechenden Königreichs glänzend sein; wenn er rothgelb ist, es Ueberfluss haben.

„Nach der (Farbe) der fünf (Arten von) Wolken unterscheidet er die (charakteristischen) Zeichen von Glück und Unglück, ob es Wasser oder Dürre, Ueberfluss oder Hungersnoth (geben wird).“ Der 1 Schol. sagt: „Die Beobachtung der Wolken und Dünste, namentlich um die Sonne, fand an den 2 Sonnenwenden und den 2 Tag- und Nachtgleichen statt. Blaue Wolken bedeuten schädliche Insekten; weisse — Todesfälle; rothe — Krieg und Hungersnoth; schwarze Wolken — Ueberschwemmung; gelbe — Ueberfluss (vgl. Tso-tschuen Hi-kung a. 5).

„Nach den zwölferlei Winden, fährt der Tscheu-li fort, prüft er, ob Himmel und Erde in Harmonie sind, und bestimmt die ausserordentlichen Vorbedeutungen, die aus ihrer Nichtübereinstimmung hervorgehen.“ Nach den Schol. wahrsagte man aus der Stellung des Jahresplaneten Jupiter nach dem Resultate eines Jahres; aus der Farbe der Wolken

nach der einen Epoche; aus den 12 Winden nach der Beobachtung eines Monats. (Der Pao tschang-schi) „beschäftigt sich mit diesen 5 Dingen (Arten von Phänomenen), um den Souverain zu ermahnen, der Regierung zu Hilfe zu kommen, und die Folge (Ordnung) des zu Thunenden anzugeben“ (297).

Man kann nach allem Obigen, und was unten weiter über die vielen Opfer beigebracht werden wird, leicht ermessen, dass bei solchen Calamitäten, von welchen das ganze Reich oder der einzelne Lehrstaat bedroht war, es mit einer blossen Bezeugung von Reue nicht gethan war, sondern auch Gebete und Opfer nicht fehlen durften. Doch waren nach Tscheu-li Bch. 9, 32 fgg., z. B. zur Zeit einer Dürre, die Maassregeln, die die Regierung traf, — Vertheilung von Lebensmitteln, Verminderung der Abgaben, Erleichterung der Strafen und Frohnden, Aufhebung der Einfuhrverbote und Zollbeschränkungen, der Fest- und Leihencereemonien, Verbot der Musik, Erleichterung der Ehen, Sorgfalt im Dienste der Geister und Genien und Verjagung von Räubern und Dieben — sichtlich sehr zweckmässig. Ansprechend sind auch die Begnadigungen, die nach Tscheu-li 13, 36 und der Erlass der Markt- und Grenzabgaben, die nach Tscheu-li 9, 32 fg. 14, 10 u. 36 bei Epidemien, Hungersnoth u. s. w. eintreten sollen.

Aber nicht bloss aus den Phänomenen und Himmelszeichen suchte man die Zukunft zu errathen, sondern es fehlte auch nicht an Wahrsagern und Traumdeutern; von diesen haben wir daher zunächst noch zu sprechen.

Von den Wahrsagern, namentlich aus der Schildkrötenschaale, aus der Pflanze Schi und aus Loosen.

Die Wahrsagung war überaus verbreitet. Es gab besondere Wahrsager U oder Wu (333b), deren Amt erblich war. Nichts wurde unternommen, ehe die Wahrsager nicht die Zeichen dazu für günstig erklärt hatten. Diess galt nicht etwa nur von grösseren kriegerischen Unter-

nehmungen, von einem jeden grösseren Opfer, einer feierlichen Leichenbestattung, sondern von jedem einzelnen Acte dabei, z. B. ob dieses das rechte Opfer, diess die rechte Stelle oder der rechte Tag zur Beerdigung oder zur Darbringung des Opfers sei. (Li-ki Cap. 15 (18) p. 77 T. p. 37 Tscheu-li B. 18, 45. „Vor der Ceremonie der Annahme des männlichen Hutes befragten die Alten das Loos wegen des zu wählenden Tages und der zum Feste einzuladenden Personen“⁽²⁹⁸⁾ heisst es Li-ki Cap. Kuan-i 30 (43) p. 177 T. p. 89; so auch wegen des Jätens und Besäens der Felder, vor der Herbstjagd u. s. w. (Tscheu-li 19, 40). Auch der Weise befragt das Loos. J-king Hi-tseu 9, 1 T. II p. 508: „Sching jin tschi tao sse yen (der Heiligen Weg oder Gang ist vierfach, — — das 4te ist dann: J pu wu tsche schang khi tschen, d. i. er wendet die Loose an, um Prognostica zu erlangen“⁽²⁹⁹⁾. Die Stelle aus dem Tschung-yung c. 24 s. schon oben S. 48⁽¹⁵⁷⁾. „Zur Untersuchung zweifelhafter Fälle — sagt der Schu-king Cap. Hung-fan IV, 4 §. 20—25 — bestellt man einen (Mann) für den Pu* (d. i. zum Wahrsagen aus der Schildkrötenschaale) und einen für die Pflanze Schi und heisst ihn den Pu und die Schi befragen.“ (Die Schildkrötenschaale wurde gebrannt und die Risse, die sie dann zeigte, ergaben verschiedene Figuren.) Sie heissen Regen (Feuchte), heiteres Wetter, Dunkelheit, Zerstretheit, Besiegung, die Unveränderlichkeit (Tsching) und Ver-

* Das Zeichen für Pu⁽³⁰⁰⁾ ist zusammengesetzt nach Gaubil p. 28 aus dem Zeichen für (?) Herr und dem für Herabkommen⁽³⁰¹⁾, als ob durch den Pu der Herr oder Geist herabstiege; nach dem Schu-wen stellt es aber die Längen- und Quer-Adern der gebrannten Schildkrötenschaale dar⁽³⁰²⁾. Das Zeichen für Tschen⁽³⁰³⁾ hat noch den Zusatz von Cl. 30 Mund zu Pu, also Worte des Pu. Der Charakter Tsching⁽³⁰⁴⁾, ist zusammengesetzt aus Cl. 154 Muschelschaale und Cl. 25 Pu Wahrsagen und bedeutet: aus Muschelschaalen wahrsagen; Tsiao⁽³⁰⁵⁾, zusammengesetzt aus Cl. 213 Schildkröte, unten mit dem Cl. 86 Feuer, ist eine Schildkrötenschaale brennen, um daraus wahrzusagen.

änderlichkeit (hoi); im Ganzen waren es 7; 5 beim Pu und beim Tschen 2. Mit ihrer Hilfe entgeht man dem Zweifel. Wenn so die Männer für Pu und Schi bestimmt sind, und drei Männer wahrsagen (tschen), so folge dem Worte zweier; wenn du einen grossen Zweifel hast, berathe mit deinem Herzen, berathe mit den grossen Ministern und Beamten (King-sse), berathe mit dem Volke, befrage den Pu und die Schi. Wenn du, die Schildkröte, die Schi, die grossen Beamten und das Volk (alle) übereinstimmen, so heisst diess der volle Accord; du für deine Person wirst dann Ruhe und Macht, (deine) Söhne und Enkel Erfolg (Glück) haben. Wenn du mit der Schildkröte und der Schi für etwas bist (tsung), die grossen Beamten aber mit dem Volke entgegen sind, so gelingt es. Wenn die grossen Beamten, die Schildkröte und die (Pflanze) Schi für etwas sind, du aber mit dem Volke entgegengesetzter Meinung bist, dann gelingt es. Wenn das Volk, die Schildkröte und die (Pflanze) Schi für etwas sind, du und die grossen Beamten aber dagegen, gelingt es; wenn du mit der Schildkröte für etwas bist, die (Pflanze) Schi, die grossen Beamten und das Volk aber dagegen, so (verspricht es) in inneren Angelegenheiten (nui, d. i. Ceremonien, Opfern u. s. w.) Glück; in äussern (uai, d. i. bei Kriegsunternehmungen) aber Unglück. Wenn die Schildkröte und die (Pflanze) Schi dem Willen der Menschen entgegen sind, so bringe es, wenn man es unterlasse, Glück; wenn man es aber ausführe, Unglück“ (306). Man sieht, welches hohe Gewicht, obwohl kein absolutes, schon in so alter Zeit selbst von den Weisen der Nation dieser Wahrsagung beigelegt wird. Im Capitel Ta-yü-mo (I, 3. 18) ist wohl die älteste Stelle darüber. Yü soll da Schön's Nachfolger werden. Der meint, man müsse zuvor das Loos werfen über die verdienten Beamten, und für den es sich erkläre, den nehmen. Der Kaiser aber sagt, der Beamte, der das Loos befrage, müsse zuvor prüfen, was er beabsichtige, und dann erst an die grosse Schildkröte appelliren. Seine Absicht stand schon vorher fest; befrage er andere, so stimmten alle ihm nur bei; er habe die Zustimmung der

Geister (Kuei-schin), Schildkröte und Schi seien damit einverstanden; der Pu werde keine (neue) glücklichere Entscheidung geben ⁽³⁰⁷⁾. „Im Schi-king (Ta-ya III, 1. 3 p. 145) befragt der Ahn der Tscheu, Kukung, ehe er am Berge Ki sich niederlässt, auch die Schildkröte. Aber belehrender ist der folgende Vorfall. Kaiser Pan-keng von der D. II Schang (1401—1374 v. Chr.) wollte seine Residenz nach Yn (in Ho-nan-fu) verlegen, weil die Ueberschwemmung des Hoang-ho seine frühere Residenz Keng in Ki-tscheu in Schan-si verheerte. Das Volk wollte ihm nicht folgen, da sagt er: „Ich habe das Loos (Pu) befragt und es befiehlt mir, meine Absicht auszuführen“ ⁽³⁰⁸⁾. (Schu-king Cap. Pan-keng III, 7. 1. 2) und Sect. III (Hia) §. 7: „Ich geringer Mensch habe euren Rath nicht verwerfen wollen, sondern bloss ausführen, was vernünftig; Niemand wage, der Entscheidung des Looses (Pu) sich zu widersetzen; man muss es zur Richtschnur nehmen“ ⁽³⁰⁹⁾. Auch vor dem Sturze der zweiten D. Schang (sagt Wen-wang dem Könige nach dem Schu-king Cap. Si-pe-kan-li III, 10. 2): „der Himmel hat das Mandat der Dynastie Yn zurückgenommen, überlegene Männer und die grosse Schildkröte, weissagten nichts Gutes (Glückliches)“ ⁽³¹⁰⁾. Auch in Sui befragt das Volk die Schildkröte 506 v. Chr., ob es den König von Thsu an den von U, wie dieser es verlangte, ausliefern solle und als diese sich dagegen erklärt, antwortet man: der König befinde sich nicht in Sui! (Pfizmaier Denkschr. d. Wiener Ak. T. 8 S. 138); eben so der König von Thsu 489 v. Chr. (ib. S. 145) und im J-king Hi-tseu 10, 7 T. II p. 516 heisst es: „für die Erforschung (der Zukunft) ist nichts so gross (bedeutend), als die (Pflanze) Schi und die Schildkröte“ ⁽³¹¹⁾.“

Ausführliche Nachrichten über diese Augurien haben wir im Li-ki und Tscheu-li. Im Li-ki Cap. 1 Kiü-li p. 5 T. p. 4 heisst es: „die Schildkröte dient zum Wahrsagen (Pu) und die Pflanze Tsi — (die in Streifen von ungleicher Länge aufgelöst wurde) — zum Schi. Durch den Pu und den Schi hiessen die früheren heiligen Könige das Volk vertrauen den (angezeigten) Zeiten und Tagen zur Verehrung der Gei-

ster und Genien (Kuei-schin), bei der Ehrfurcht vor dem Gesetze und Verordnungen und bei der Lösung von Zweifeln und Entscheidung, wo man ungewiss ist; daher heisst es: „bei einem Zweifel befragt die Schi und ihr werdet nicht fehlen. Hat das Loos einen Tag bestimmt, wo ihr eine Sache vornehmen sollt, so folgt ihm“^(311a). Confucius sagt (Li-ki Cap. Piao-ki Cap. 26 (32) zu Ende T. p. 82: „Der Grossen Geräte (beim Loosen) verlangen Ehrfurcht und Respect. Der Kaiser bedient sich dabei (der Schildkröte und) nicht der (Pflanze) Schi, die Vasallenfürsten behalten die (Pflanze) * Schi“⁽³¹²⁾; doch heisst es Li-ki Cap. 9 (10) Li-ki p. 53 Fol. 4^{**}: die Vasallenfürsten (Tschu-heu) gaben viel auf die Schildkröte, die Familien (Kia) nicht^(312a) und Li-ki Cap. 8 (9) Li-yün T. p. 24: „(beim Opfer) hatte der Kaiser vor sich den Wahrsager (Wu), hinter sich die Historiographen (Sse), die Wahrsager — aus der — Schildkröte (Pu), die mittelst (der Pflanze) Schi und die Blinden (Ku, das sind die Musiker^{***}); alle waren zu seiner Rechten und zu seiner Linken, so dass er sich in der Mitte befand und sein Herz keine Mühe hatte, um die höchste Rechtschaffenheit zu bewahren⁽³¹³⁾.“ Li-ki Cap. 25 (30) Fan-ki p. 153 T. p. 76 führt Confucius einen Spruch aus dem Liederbuche an: „Befrage die Schildkröte und die Schi, und wenn sie nicht ungünstig sind, geht's: — Das Loos befragt nur der Kaiser; er wollte seine Hauptstadt nach Hao verlegen, aber erst nachdem die Schildkröte sich dafür entschieden, führte Wu-wang es aus⁽³¹⁴⁾.“ Daher sagt der Li-ki Tsi-i Cap. 19 (24) p. 125 T. p. 60 gegen Ende: „Der Wahrsager, der die Schildkröte hält, hat das Gesicht nach

* Tschu-heu Yeu scheu schi. Callery p. 164 erweitert diess so: tandis que les seigneurs emploient les brins de l'herbe pour consulter le sort sur ce qui a trait à la garde de leurs états (et n'emploient en aucune façon la tortue)!!

** Callery im Texte p. 27 hat diese Stelle, wie mehrere, ausgelassen.

*** Callery p. 47 hat falsch: les devins par les sons: im Texte steht nur Ku die Blinden, das sind die Musiker.

Süden gewendet — (weil er die Stelle des Geistes einnimmt, der das Orakel von sich gibt). Der Kaiser im Ceremoniecostüme hat das Gesicht nach Norden gewandt — während bei Versammlungen am Hofe diess sonst umgekehrt ist. — Obwohl (der Kaiser) eine klare Einsicht hat, so begehrt er doch eine Entscheidung über seine Absichten (durch das Loos); dadurch andeutend, dass er nicht entschieden durchgreifen will, sondern den Himmel ehrt⁽³¹⁵⁾.“ Die Befragung der Loose fand beim Ahnenopfer im Ahnensaale statt (Li-ki Cap. V Wang-tschü p. 16). „Wenn man das Loos beim (Opfer) Kiao befragt, holt man (zuvor) die Befehle im Ahnentempel ein, befragt dann die Schildkröte in des Vaters Ahnensaal, in der Absicht den Ahn zu ehren und seine Liebe zum verstorbenen Vater zu bezeugen“⁽³¹⁶⁾: Li-ki Cap. 10 (11) Kiao-te-seng p. 62 T. p. 31*.

Dem Tscheu-li, der Bch. 24 Fol. 1—32 weitläufig von den Augurien handelt, entnehmen wir (Fol. 16) (19), dass es einen eigenen Schildkrötenmann (Kuei-jin) gab. Er unterschied 6 Arten von Schildkröten — die himmlische — Ling (nach dem Schol. 2 blauschwarz), die irdische J — (gelb), die des Osten Ko (blau), — die des Westen Lui (weiss), die des Südens Lie (roth) und die des Nordens Ju (schwarz) nach der Farbe des Erdreichs, wo das Thier sich fand und der Form seiner Glieder unterschieden⁽³¹⁷⁾. Das alte Wörterbuch Eul-ya erklärt die Namen s. Biots Note. Er erhält die Schildkröten im Herbste und bearbeitet sie im Frühlinge. Es gab ein besonderes Schildkrötenhaus⁽³¹⁸⁾, worin jede Art ihre besondere Abtheilung hatte. Zu Anfange des Frühlings wurde mit dem Blute eines Opfethieres die Schildkröte bestrichen und so geweiht. Er opferte dann dem ersten Augur,

* Dass Confucius auf eigentliche Wahrsagung nichts gegeben hat, sondern die Zukunft des Reiches bloss aus seiner Vergangenheit erschliessen wollte, ergibt sich aus seiner Antwort auf Tseu-tschang's Frage, ob die Begebenheiten 10 Generationen im Voraus erkannt werden könnten? Lün-ü I, 2, 23.

dem Erfinder der Wahrsagung mittelst der Schildkröte (dessen Namen man aber nicht mehr wusste). Bei einem Opfer reicht er die Schildkröte dem, der daraus auguriren soll. So auch bei Collectivopfern (Liü) und bei einer Beerdigung.

Nach dem Schol. Licu-i zum Tscheu-li B. 24, 13 öffnet man zum Wahrsagen den untern Theil der Schildkröte, nimmt die äussere Schaaale weg und behält zum Wahrsagen nur die untere, die gerade und Querstriche hat. Eine gerade Linie trennt die rechte und linke Seite und hiess zu seiner Zeit „der Weg von Tausend Li“. Die 5 Querlinien schieden die zwölf Thierkreiszeichen und bezeichneten die 5 Elemente und die Planeten. Die Ober- und Unterabtheilungen können nicht zum Wahrsagen dienen, nur 2 Theile rechts und 2 links können erhitzt und geöffnet werden. Sie heissen die 4 (Sse) Tschao (^{318a}).

Der Wahrsagemeister (Pu-sse) hat nach dem Tscheu-li (B. 24 Fol. 13) diese 4 Tschao zu öffnen. Die erste heisst die Abtheilung des Quadrats oder der Regionen (Fang-tschao), die zweite die der Verdienste (Kung-tschao), die 3te die der Gerechtigkeit (J-tschao) und die 4te die des Bogens (Kung-tschao) (³¹⁹). Hier bleibt Vieles dunkel. Bei allen Wahrsagungen heisst es weiter: „Er beschaut das Obere der Schaaale, macht das Feuer an, um die Schildkröte zurecht zu machen, und lässt ihr Schwarzes hervortreten. Bei allen Augurien unterscheidet er das Obere und Untere, das Linke und Rechte, das Yn und Yang (der Schildkröte) und theilt dem Befehlshaber der Schildkröte (dem Oberwahrsager) diess mit und benachrichtigt und unterstützt ihn.“ Nach dem 2. Schol. lag beim Begräbnisse von Graduirten die Schildkröte aussen vor der Schwelle des Ahnensaales. Vor dem Thore desselben war der, welcher wegen des Begräbnisstages sie befragte; der die Wahrsagung leitete, stand östlich vor der Thüre. Wir führen diess nur an, um zu zeigen, wie bis ins Kleinste hier Alles geordnet war. Wie ausgebildet aber dieses nichtige System der Wahrsagung war, zeigt der Abschnitt des Tscheu-li vom Grosswahrsager Ta-pu (³²⁰) (Tscheu-li 24 Fol. 1 (10)

— 13). Die Risse in der Schildkrötenschaale, die das Feuer gemacht, hiessen Tscha o. Der Tscheu-li unterscheidet dreierlei, die, welche denen des Jü-Steins ähnlich waren, die, welche denen von Töpferwaaren und die den Rissen einer Ebene glichen (^{320a}). Die ersteren waren nach dem Schol. sehr fein, die zweiten grösser, die dritten grosse Einschnitte. Man zählte nach dem Tscheu-li im Ganzen 120 verschiedene Figuren, die 1200 Antworten gaben. Man hatte dreierlei Methoden (Fa, eigentlich Regeln, Gesetze) über die Combinationen der Loose. Die erste heisst Lien-schan, die Verbindung der Berge (sie gab die Ausflüsse an, die von den Bergen ausgehen); die zweite Kuei-tsiang bedeutet Rückkehr und Erhaltung; jene sollte vom Fo-hi, diese von Hoang-ti erfunden (sein), die dritte Tscheu-i beruhte auf dem J-king. Bei allen werden die 8 symbolischen heiligen Linien und 64 Combinationen derselben in Anwendung gebracht (³²¹).

Der Grosswahrsager bereitete die acht Entscheidungen (Ming) der Schildkröte für die Staatsangelegenheiten vor (Fol. 7); 1) ob ein Kriegszug stattfinden sollte, 2) ob die Himmelszeichen günstig oder ungünstig, 3) ob eine Concession zu machen, 4) ob eine Berathung vorzunehmen, 5) ob etwas vor sich gehen werde oder nicht, 6) ob eine Person kommen werde oder nicht, 7) ob es Regen geben werde oder nicht und 8) ob eine Seuche kommen werde oder nicht (³²²)*. Bei diesen 8 obersten Entscheidungen benutzt (der Grosswahrsager) auch die andern Arten von Wahrsagungen, wie durch Träume, um daraus das Glück und Unglück der Königreiche zu entnehmen und (den Souverain) zu mahnen, der öffentlichen Verwaltung zu Hilfe zu kommen (d. h. sich zu bessern, um das drohende Ungemach abzuwenden). Immer, wenn im Namen des Staats eine grosse Befragung der Loose stattfindet, wenn

* Der Text ist ausserordentlich kurz und einsylbig. Wir haben, um verständlich zu sein, die Erklärung von Schol. 1 mitaufnehmen müssen. Der Text hat immer nur das cursiv gedruckte eine Wort.

man sie befragt wegen Ernennung eines Fürsten oder Errichtung eines Feudalreiches, beschaut er den oberen Theil der Schildkröte, so auch bei den grossen Opfern* (an den beiden Sonnenwenden). — Bei den kleinen (wo man die Pflanze Schi befragt) assistirt er dem Wahrsager (Pu); — wenn die Hauptstadt verlegt werden soll; wenn eine Armee versammelt wird, befragt er die Schildkröte, auch bei Collectivopfern und Leichenbegängnissen“ (322a).

Die Wahrsager Tschen-jin (B. 24 Fol. 21) vereinigen, wie es scheint, die Wahrsagungen aus der Schildkröte mit denen aus der Pflanze Schi; sie sind nach dem Tscheu-li mit der Wahrsagung aus der Schildkröte wohl in der Art beauftragt, dass sie mittelst der 8 Resultate, die die Pflanze Schi lieferte, die 8 Orakel der Schildkröte auslegen. Mittelst der 8 divinatorischen Linien (Kua) deuten sie aber auch die Resultate, welche die Pflanze Schi lieferte. Der Fürst wahrsagt bei der Schildkröte und Pflanze Schi aus deren Gliederung (Thi), der Präfect (Ta-fu) aus der Farbe, der Annalist (Sse) aus der Schwärze; der Wahrsager (Pu-jin) aus den Splittern (Tsi). Wenn die Wahrsagung vorbei ist, sammeln sie die kostbaren Gegenstände und am Ende des Jahres zählen sie die Prophezeiungen, die in Erfüllung gingen und die nicht (323). Die Pflanze Schi (324) ist die *Achillea millefolium*, deren Stengel zum Wahrsagen gebraucht wurden. J-king Hi-tseu I, 10. 2 T. II p. 512 heisst es: Schi tschi te yuen eul schin: „die Kraft (virtus) der Schi ist vollkommen“ (eigentlich rund und geistig) (324a). Aus den 6 Blättern der Pflanze soll Fo-hi die 6 Kua entnommen haben. P. Regis T. II p. 513. J-king Schue kua tschuen I, 1 T. II p. 564 sagt: „Vor Alters machten (erfanden) die weisen Männer den J- (King); sie wurden dabei unterstützt von dem lichten Geiste (Schin-ming), der die Schi-

* Bei einem Augurium über den Tag, wann ein grosses Opfer darzubringen ist, vereinigt sich der Grossanalist (Ta-sse) mit den betreffenden Beamten (dem Gross-Augur und seinen Untergebenen) (Tscheu-li B. 26, 6).

Pflanze entstehen liess“ (Eul seng schi) ⁽³²⁵⁾. Der Mann der Pflanze Schi (Schi-jin) (B. 24 Fol. 24) beschäftigt sich mit den 3 Methoden des Wechsels und unterscheidet die neun Namen (Arten) der Wahrsagung aus der Pflanze Schi ⁽³²⁶⁾. Die ersteren sind die obigen schon bei der Schildkröte (Fol. 4) genannten. Die neun Arten Wahrsagung mittelst der Pflanze Schi führen alle den Namen Wu Wahrsagung, die einzelnen mit dem Zusatze von Namen alter Wahrsager Wu-keng, -hien, -schi, mo, -y, -pi, -sse, -san und -hoan ⁽³²⁷⁾. Wu-hien war der Erfinder der Wahrsagung durch die Pflanze Schi. Zu Anfange des Frühlings besieht der Schi-jin die Wahrsagepflanzen und bereitet sie zu, für den Fall, dass der Staat sie verlangt. Man befragt immer erst die Pflanze Schi nach dem Tscheu-li und dann die Schildkröte ^(327a). Diess stimmt mit dem Cap. Hung-fan im Schu-king, scheint aber mit der oben angeführten Stelle des Li-ki zu streiten. Diese bezieht sich aber nicht auf die grossen Staatsaffären. Der wunderbare Ursprung der Kua des Fohi kommt schon im J-king vor (Hi-tseu 10. 8 T. II p. 517): „Aus dem (Hoang)-hohing hervor die Tafel (Thu), aus dem Lo (Flusse) das Buch oder die Digramme (Schu) und die weisen Männer nahmen sie zum Muster.“ ⁽³²⁸⁾ Auch Confucius scheint an den Fung-hoang (Phönix) und die Tafel (Thu) geglaubt zu haben. Lün-iü I, 9, 8 klagt er: „Der Fung kommt nicht, aus dem Flusse tritt die Tafel nicht hervor: es ist mit mir vorbei ^(328a)“. Die Wahrsagung aus den Kua des Fo-hi scheint erst später recht aufgekommen zu sein. Amiot Mém. T. II p. 43 lässt schon Wen-wang und selbst Kaiser Yn die Kua zum Wahrsagen benutzen, stützt sich aber bloss auf ein Fragment des Werkes Lu-tao über die Kriegskunst. Noch nahm die Traumdeutung eine bedeutende Stellung ein, und wir müssen daher noch besonders von ihr sprechen.

Von den Traumdeutern.

Träume (Mung) ⁽³²⁹⁾ und deren Deutung werden schon im Schi-king Siao-ya II, 4. 5 erwähnt. Da träumt Kaiser Siuen-wang (827

—781 v. Chr.) von Bären (Hiung und Pei) und Schlangen (Hoei sche) und lässt Traumdeuter kommen. Die Bären bedeuten einen männlichen Spross, die Drachen oder Schlangen einen weiblichen Spross, die ihm auch geboren werden (^{329a}) und II, 4. 6 p. 96 träumt ein Hirte von unzähligen Fischen und Bannern und Fahnen (Schao yü; la Charme übersetzt Aeckern und Gauen!). Die Traumdeuter erklären, die zahlreichen Fische bedeuten eine reiche Ernte, die vielen Banner und Fahnen versprechen eine zahlreiche Familie (³³⁰). Nach dem Tscheu-li B. XXIV Fol. 6 (13) war der Grosswahrager (Ta-pu) (³²⁰) auch über die Auslegung der 3 Arten von Träumen gesetzt. Die erste Art von Träumen war die zu einem bestimmten Zwecke, die zweite hiess Träume von fremdartigen Gegenständen; die dritte gleichzeitige Exaltation. Diess ist nach dem Schol., wenn der Geist sich erhebt und mit höheren Genien in Verbindung tritt* (³³¹); — wie wenn Kaiser Kao-tzung oder Wu-ting (1324—1266) im Traume Fu-yue sah und ihn auf diess hin zu seinem Minister machte. (Schu-king Cap. Yue-ming III, 8 s. 1 fgg.) Die Stelle ist merkwürdig: „Der (Schang-) ti, sagt der Kaiser, hat mir im Traume einen Weisen zum Minister gegeben.“ Man beschrieb nun oder bildete die Gestalt des Mannes ab, der ihm im Traume erschienen war und suchte ihn im ganzen Königreiche. Yue, der an einem abwärts gelegenen und wüsten Orte zu Fu-yuen in Schan-si (in Ping-lo-hien in Ping-yang-fu) lebte, war der einzige, den man ihm ähnlich fand. Drum wurde er zum Minister gemacht, und der König vertraute ihm die ganze Verwaltung an (³³²). „Diese (3) Arten, fährt der Tscheu-li fort, haben 10 (?) Lichterscheinungen (Wechsel) und 90 verschiedene Combinationen (^{332a}).“ Diese Uebersetzung Biot's p. 72 ist nach der Textesänderung des 2. Schol.; er erläutert diess: wenn der Kaiser Nachts im Traume eine Lichterscheinung hatte, so untersuchte man am folgenden

* Der zweite Charakter lautet gewöhnlich Tschi adscendo, nach Medhurst hier aber Te und er übersetzt das Ganze Han-te: dreams all coming to pass.

Tage die Wolken oder Dünste in der Nähe der Sonne, um daraus glückliche oder unglückliche Prognostica abzuleiten. Der Geist des Kaisers galt für eine Emanation des Himmels und der Sonne, wie in Japan. Das Verfahren war aber schon unter der D. Han verloren gegangen.

Die eigentliche Arbeit hatte aber der Traumdeuter (Tschen-mung) ⁽³³³⁾. Der Ausdruck (Träume) deuten (tschen) ist dasselbe Wort mit dem für wahrsagen ⁽³⁰³⁾. „Der Traumdeuter beschäftigt sich nach dem Tschen-li 24 Fol. 26—29 (25 Fol. 1—3) mit den Jahreszeiten in Bezug auf die Träume; prüft die Beziehungen von Himmel und Erde und unterscheidet die Emanationen vom Yang und Yn. Aus der Stellung von Sonne, Mond, Sternen und Sternbildern zieht er glückliche oder unglückliche Vorbedeutungen für die 6 Arten von Träumen. Diese sind 1) reguläre (wenn man ruhig ohne Aufregung träumt); 2) schreckliche; 3) Reflexionsträume (wenn man träumt, was man wachend gedacht hat); 4) wenn man träumt, was wachend gesprochen ist; 5) heitere Träume und 6) Träume der Furcht. Zu Anfang des Winters macht er dem Kaiser einen feierlichen Besuch und fragt ihn, ob er einen Traum gehabt habe. Von glücklichen Träumen gibt er dem Kaiser die Auslegung, der sich verneigend sie in Empfang nimmt. Er legt junge Schösslinge von Korn nach den 4 Weltgegenden hin, um sie den bösen Träumen (den Geistern, welche diese gesendet haben) darzubringen. (Der Kaiser) heisst dann (den Fang-siang-schi) die Reinigung beginnen, um die verderblichen Miasmen zu vertreiben“ ^(333a). Vgl. 31, 27.

Von den Geisterbeschwörungen.

Obwohl man keinen besondern Priesterstand hatte, gab es ausser den schon genannten doch noch mancherlei Beamte, die mit einer Art geistlicher Function betraut waren. Der Charakter für Wahrsager Wu bezeichnet nach dem Schue-wen die verdrehten Geberden oder Gesticulationen einer Wahrsagerin, durch welche sie die Geister herabkommen lässt ^(333b). Das Wort Wu mit einem andern Charakter ^(333c) geschrie-

ben, heisst auch tanzen und allerlei Gesticulationen dazu machen. Nach dem Kue-iü gab es Zauberer (Wu) von den ersten Zeiten der Monarchie an. Unter Schao-hao (? ? 2598—2514) sollen sie besonders Verwirrung veranlasst haben, welchen sein Sohn und Nachfolger der Kaiser Tschuen-hio wehrte. (Gaubil Tr. de Chronol. Chin. Mém. T. 16 p. 10 sq. u. 101 nach dem Kue-iü.) Im Schu-king Cap. Y-hiün III, 4, 7 sagt der Minister Y: „die beständig im Palast tanzten und in (ihren) Häusern sich betränken und sängen; gälten dafür, die Sitten der Zauberer zu haben“⁽³³⁴⁾. Diese scheinen also hier verdammt zu werden und mit Zusatz von Clef 149 heissen^(334a): die Worte des Zauberers schon im Schu-king III, 2.3: täuschen, betrügen. Der Tscheu-li B. 25, 36 (26, 7 v.) nennt den Vorstand Sse-wu⁽³³⁵⁾. Er steht an der Spitze der Truppe von Geisterbeschwörern. Bei einer grossen Dürre im Reiche tritt er an ihre Spitze und tanzt beim Opfer, Regen herabzurufen. Ebenso führt er bei einer grossen Calamität des Reiches die geheiligten Gebräuche der Geisterbeschwörung aus. Bei einem Opfer bereitet er die Ahnentafeln im Koffer und das Zeug (wohl was für den Geist auf der Sitzbank ausgebreitet wurde) und die Speisen, die in Matten gewickelt wurden, auch die Opfer, die man z. B. für den Erdgenius eingräbt. Bei Leichenbegängnissen betreibt er die Geisterbeschwörung, um die Geister herab kommen zu lassen^(335a). Eine besondere Art der Geisterbeschwörer, die männlichen (Nan-wu)⁽³³⁶⁾, opfern den entfernteren Geistern, um sie herbei zu ziehen, geben ihnen ihre Ehrennamen, rufen sie mit langen Büscheln herbei. Im Winter machen sie die Geschenke im Hauptsaaie und ohne sich nach einer bestimmten Seite zu wenden und ohne (die Geister) zu zählen; im Fröhlänge rufen sie das Wohlwollen derselben an, um epidemische Krankheiten abzuwehren. Bei Condolenzbesuchen des Kaisers gehen sie den Betern voraus^(336a). Es gab auch weibliche Geisterbeschwörer (Niu-wu)⁽³³⁷⁾ für die Beschwörungen und Räucherungen in den verschiedenen Jahreszeiten. Bei einer Dürre oder brennenden Hitze rufen sie Regen herbei, indem sie Tänze

aufführen. Bei Condolenzbesuchen der Kaiserin marschiren sie mit den Betern der Kaiserin voraus, wie die Nan-wu dem Kaiser. Bei einer grossen Calamität des Staats singen sie, (andere) heulen und flehen (die Geister) an.

Es führt uns dieses wie von selbst auf die Gebete, Opfer und die damit verbundene Musik, den Gesang und die feierlichen Opfertänze. Darüber wird die 2. Abtheilung: Ueber den Cultus der alten Chinesen das Weitere mittheilen.

Zusätze zu Abhandlung I.

Zu S. 8. Gauhil zu Chouking IV, 20 p. 258 sagt nur: le livre Tscheu-li renferme plusieurs morceaux composés par Tcheou-koung et par plusieurs autres. — Dans ce livre Tscheou-li il y a plusieurs morceaux, qui n'y ont été mis que des tems des Hans. Vgl. Obs. III p. 33 sq. Weber in den Abh. d. Berliner Ak. d. W. 1860 p. 264—8. ist mit seiner angeblich kritischen Verwerfung des ganzen Tscheu-li viel zu leicht fertig.

Zu S. 11 Anm. 1. Die deutschen Bearbeitungen des Schi-king von Rückert u. J. H. Cramer (in: Das himmlische Reich. Crefeld 1844. 8. B. 3) sind nur nach la Charmé's lat. Uebersetzung.

Zu S. 26. Lün-ü I, 3, 24 heisst es von Confucius: Das Reich ist seit lange nicht auf dem rechten Wege (Tao), aber der Himmel will ihn zu einer Glocke (Mo-to, womit man das Volk zusammenruft) machen. (*2) *

Zu S. 33. Siao-schung pe lies Siao-tsung-pe.

Zu S. 33 l. 5 v. u. Auch Li-k c. 6 yuei-ling Fol. 47 unterscheidet den Schang-ti und die Ti, die Vorsteher der einzelnen Jahreszeiten.

Zu S. 33 l. 10. Dieser Ausspruch des Confucius wird an verschiedenen Stellen des Li-ki mit verschiedenen Zusätzen angeführt. Cap. Fang-ki 30 Fol. 23 v.: „Das Haus hat keine 2 Herren, geehrt werden keine 2 Obere“ (*1) * und Cap. Sang-fu sse tshi 49 Fol. 73: „Das Reich (Kue) hat keine 2 Fürsten (kiün), das Haus keine 2 Geehrten (thsün); (nur) durch Einheit regiert man es“ (*1) **. Es heisst nach den im Texte angeführten Worten Li-ki Cap. Tseng-tseu-wen 7

Fol. 10: „Bei den (Ahnenopfern) Tschang und Ti und im Kiao und Sche ehrt man keine 2 Oberrn“⁽¹¹⁾***. S. Abh. II S. 132 l. 16 den Anlass zu dieser Aeusserung⁽¹¹⁶⁾.

Zu S. 38 l. 5 von unten. Li-ki Kiao-te-seng c. 11 Fol. 32 v. heisst es noch: — — „Die Erde trägt (tsai) alle (die 10,000) Wesen, der Himmel ? liefert die Formen (Bilder Siang). Sie erhalten das Gute (den Schatz Tsai) von der Erde; sie erhalten ihr Gesetz (fa) vom Himmel; daher ehrt man den Himmel und liebt die Erde“ — —⁽⁹³⁾ *.

Zu S. 39 l. 16. Doch steht Meng-tseu I, 5, 4 zu E. Yang schon für Sonne.

Zu S. 41. Vgl. noch Li-ki Cap. Tsi-i 24 Fol. 52 und dieselbe Stelle Cap. Yo-ki 16 p. 108 T. p. 52. „Wo Musik ist, da ist Ruhe; wo Ruhe, da ist Dauer (Bestand); wo Dauer, da ist der Himmel; wo der Himmel, da ist Geist (Schin); der Himmel spricht nicht und man vertraut (ihm) doch (sin); der Geist (oder die Geister) zürnen nicht und man hat doch Ehrfurcht (wei vor ihnen)“⁽¹¹⁰⁾ *.

Zu S. 44. Li-ki Piao-ki c. 32 Fol. 46 sagt Confucius: „Hia's Lehre (Tao) ehrte die Bestimmung (Ming), diente den Manen (Kuei), ehrte die Geister (Schin), hielt sie aber ferne; Yn's Leute ehrten die Geister, leiteten das Volk an, den Geistern zu dienen, stellten voran die Manen und darnach erst die Ritus (Li). — — Tschou's Leute hielten hoch die Ritus, breiteten aus den Dienst der Manen, hatten Ehrfurcht (king) vor den Geistern, hielten sie aber ferne⁽¹¹²⁾ *.“ Der Schol. sagt: Die Manen sind dunkel und schwer zu ergründen, daher fürchten die Menschen sie.

Zu S. 50 l. 3. Li-ki c. 9 (10) Li-ki T.p. 26 heisst es: „Der Weise, der die Ritus beobachtet, hat nach Aussen Frieden, im Innern ist er ohne Hass (Entfremdung), daher schätzt alle Welt (voe) (seine) Humanität (Tugend jin) und die Manen und Geister nehmen hin das Opfer seiner Tugend“ (hiang-te)⁽¹¹⁴⁾ *.

Zu S. 51 l. 9. Li-ki Cap. Kiao-te-seng c. 11 Fol. 31 heisst es abweichend: „Die Dorfleute (brachten das Opfer) dem Schang dar (s. Abh. 2 S. 36). Confucius in Hofkleidung stand auf der Treppe, es war der Hausgeist⁽¹¹¹⁾ *. Eine alte Erklärung sagt: Schang sei der Name eines mächtigen Manen (Kuei); die Dorfleute wollten ihn vertreiben, Confucius war voll Ehrfurcht gegen den Geist des Miaohauses.

Zu S. 56 l. 11 Li-ki Cap. Hiang-yen-tsieu c. 32 (45) T. p. 31 (Fol. 45 v.) spricht auch von einem Pe des Mondes. Die dreimalige höfliche Weigerung sei ein Bild des Mondes, der 3 Tage brauche, ehe sein Pe vollständig werde. S. da die Schol.⁽¹¹⁴⁾ *.

Zu S. 62 l. 3. Die Stelle Li-ki Cap. 4 Tan-kung-hia Fol. 83 v. lautet genauer: „Knochen und Fleisch kehren wieder zur Erde zurück, das ist Bestimmung (Ming). Was aber den Hoan-khi betrifft, so gibt es keinen Ort, wohin er nicht geht (tschi); er geht nirgends nicht (überall) hin, da er Alles durchdringt“ (205) * S. da den Schol. S. 57 l. 2 steht irrig Li-ki Cap. 3.

Zu S. 62 l. 8. Noel wird die Stelle Li-ki Cap. Tan-kung c. 3 Fol. 14 v. vor Augen gehabt haben: Da Tseu-tschung krank war, rief er Schin-tsiang (seinen Sohn) und sagte: Vom Weisen heisst es, er vollendet, vom Unweisen, er stirbt. Kiün-tseu yuei tschung, siao jin yuei sse. Ich bin diesen Tag ihr (der Vollendung) wohl nahe (nahe einem Weisen nach d. Schol.) (209a).

Zu S. 67. Li-ki Cap. Kiao-te-seng c. 11 Fol. 45 werden die Kuei und Schin mit dem Yn und Yang identificirt (224) *. Der Schol. da nennt die Kuei den Ling des Yn, den Schin den des Yang (224) **. s. S. 57.

Zu S. 69 not. Zu Yao's Zeit war nach Meng-tseu I, 6, 9 das Reich voll Schlangen und Drachen, bis er sie in die Sümpfe vertrieb.

Zu S. 75 l. 9. Die Stelle des Schu-king wiederholt der Li-ki Cap. Wang-tschü 5 Fol. 8 v. wohl nur.

Zu S. 80. Im Gebäude Ku-tsong (wo die rituelle Musik gelehrt wurde) opferte man den alten Musikern; (288) *. Tscheu-li 22 Fol. 2 (7 v.); nach d. Schol. im Schang-tsiang, wo man die Schrift lehrte, den alten Schreibmeistern.

Zu S. 89. Wichtig ist noch Li-ki Cap. Piao-ki c. 32 Fol. 54 v. Confucius sagt: „Einst dienten der 3 Dynastien erleuchtete Kaiser alle des Himmels und der Erde lichten Geistern, indem sie, ohne den Pu und die Schi anzuwenden, nichts unternahmen. Sie wagten nicht nach ihrer Privatmeinung (eig Tracht) dem Schang-ti zu dienen; drum widersetzten sie sich Sonne und Mond (den Zeiten) nicht, widerstrebten nicht dem Pu und dem Schi. Pu und Schi dürfen nicht mit einander vermischt werden. In grossen Angelegenheiten (bei den Opfern der grossen Geister nach dem Schol.) kommt es auf Zeiten und Tage an (yeu); in den kleinen Angelegenheiten kommt es nicht auf Zeit und Tag an, da befragt (hat) man den Schi. Bei äusseren Angelegenheiten nimmt man die ungleichen (chin. harten) Tage; bei innern Angelegenheiten die gleichen (chin. weichen) Tage. Man widersetzt sich nicht der Schildkröte und dem Schi. Confucius sagt: Wenn der Opferstier, der einfarbige Ochse (tsiuan), die Ritus, die Musik, die Enthaltbarkeit vollkommen sind, dann ist kein Schade von den Manen und Geistern, keine Entfremdung der 100 Familien (des Volkes)“ (298) * und Fol. 56 sagt Confucius: Hat der Weise Ehrfurcht (King).

so bedient er sich der Opfergefäße; darum läßt er nicht ausser Acht Sonne und Mond (die Zeiten), widerstrebt nicht der Schildkröte und dem Schi; voll Ehrfurcht dient er seinen Fürsten und Obern; von oben nicht verachtend das Volk, unten nicht familiär gegen die Obern (298) **. S. d. Schol.

Zu S. 89. Niemand durfte, wie noch jetzt, eine Frau aus derselben Familie heirathen. Kaufte man nun eine zur Kebse und wusste ihren Familiennamen nicht, so befragte man desshalb das Loos (Pu) (298) *** Li-ki Kio-li c. 1 Fol. 20 v.; u. Fang-ki c. 30 Fol. 33 v. In Trauerangelegenheiten befragte man das Loos ausser der Decade (Siün), bei freudigen innerhalb der Decade (298) ****. Li-ki Kio-li c. 1 F. 39. Jenes sind nach dem Schol. die Beerdigung (vgl. Li-ki Tsa-ki c. 20 F. 47 fg.) und die 2 Todtenopfer (Tsiang), diess die Annahme des männlichen Hutes und die Heirath (298) *****. S. auch Fol. 39. S. über den Pu auch noch Li-ki Cap. 33 Schen-i zu Ende Fol. 67 v.

Zu S. 92 l. 5. Piao-ki c. 32 Fol. 55 v. heisst der Schluss: Des Kaisers Weg (tao) ist: er braucht die Schi; die Tschu-heu, wenn es nicht ihr Reich (sondern ein fremdes) betrifft, bedienen sich nicht des Schi. Der Pu wird gebraucht bei der Wohnung und dem Schlafgemache (Thsin). Der Kaiser braucht nicht den Pu, wenn er im Tai-miao weilt (311) *. Bemerkenswerth sind noch die Ausdrücke Ming-kuei den Befehl (die Bestimmung) der Schildkröte (einholen) und der Pu-tso kuei für: brennt sie (311) **. Li-ki Cap. Tsa-ki c. 20 F. 48.

Zu S. 96 l. 11 v. u. Li-ki C. Yü-tso 13 Fol. 4 heisst es dafür: „der Wahrsager bestimmt (ting wahrsagt) aus der Schildkröte, der Sse aus dem Schwarzen, der Fürst aus der Gliederung“ (323) *.

Zu S. 97 l. 1. Merkwürdig ist Li-ki Cap. Li-yün 9 Fol. 64: „Wie heissen die 4 mit Seele oder Verstand (Ling s. S. 57) begabten? Der (Ki-) Lin, der Fung- (hoang), die Schildkröte und der Drache heissen die 4 Ling. Drum wo der Drache gezogen wird, stört der Wei (Stör) (davon eilend) nicht die Fische; wo der Fung aufgezogen wird, da werden die Vögel nicht flüchtig; wo der Lin genährt wird, da rennt das Wild nicht (erschreckt) davon; wo die Schildkröte gezogen wird, da sind des Menschen Leidenschaften (Thsing) nicht losgelassen (schi).“ Jede Art folgt ihrem Führer gerne.“ Hier wird der Schildkröte nach dem Schol. die Voraussicht (sien tshi) zugeschrieben, darum wählten die alten Kaiser die Schi und die Schildkröte, die Opfer zu ordnen (328a). Der Ki-lin, Fung-hoang u. s. w. erscheinen wenn ein vollkommener König herrscht. Li-ki c. 8 Li-jün p. 50 T. p. 26 u. 29. Li-ki p. 57 T. p. 29 u. s. w.

I n h a l t

von Abhandlung 1: Ueber die Religion der alten Chinesen.

	Seite
Vorrede	I—IV
Einleitung. Frühere Streitigkeiten der katholischen Missionäre über die chinesische Religion und ungenügende neuere Schriften über diese. Die alte Zeit und die neuere ist zu unterscheiden. Man muss auf die Quellen zurückgehen. Ueber die Quellen für die Darstellung der alten chinesischen Religion, die King und namentlich den Li-ki und Tscheu-li. Mangelhaftigkeit derselben. Sie zeigen mehr die Religion und den Cultus des Staates und des Hofes als die des Volkes und zwar vielfach nur nach den späteren Ansichten und Deutungen der Literaten. Die Ausgaben und Uebersetzungen der King	731—743
Allgemeine Ansicht der alten chinesischen Religion. Die 3 Grundwesen: Himmel, Erde, Mensch. An der Spitze steht der Himmel oder personificirt der Schang-ti (oberster Kaiser). Keine Offenbarung angenommen; kein besonderer Priesterstand, keine Götterbilder oder glänzende Tempel, keine Dogmatik oder Mythologie ausgebildet; aber alles von himmlischen, irdischen und frühern menschlichen Geistern belebt gedacht und das ganze Leben mit Gebeten, Opfern und Spenden durchweht. Dem Weisen ist die Natur- und Weltordnung das Gesetz Gottes. Störungen im Laufe derselben sind Mahnungen an den Menschen und namentlich den Kaiser, sich zu bessern und die gestörte Ordnung und Harmonie zwischen den 3 Grundwesen wieder herzustellen. Dabei nimmt man bei jeder Gelegenheit zu Wahrsagungen aus der gebräunten Schildkrötenschaale und der Pflanze Schi, auch aus Träumen seine Zuflucht. Vergleich mit der Religion der alten Römer	743—748
Vom Himmel und vom Schang-ti. Ueber die Ausdrücke Thian und Schang-ti. Persönliche Auffassung Gottes in der ursprünglichen Volksreligion; aber der Anthropomorphismus tritt in den	
Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. IX. Bd. III. Abth.	105 a

- King sehr zurück gegen die Vorstellung einer Natur- und Weltordnung. Ueber die Ausdrücke (Thian-) Ming die (Himmels-) Bestimmung und (Thian-) Tao der (Himmels-) Weg, das Princip. Alle Verhältnisse des Einzelnen und des Staates werden vom Himmel abgeleitet. Der Himmel redet nicht, durch die Natur- und Weltordnung und die Stimme des Volkes spricht er sich aus. Seine Wirkung sieht der Weise in Allem, zumal aber in dem, was ohne Zuthun des Menschen geschieht. Die Befolgung seines Gesetzes (von Tugend und Recht) bringt Glück, das Gegentheil Unglück. Er ist ohne Ab- und Zuneigung für oder gegen den Einzelnen. Der Schang-ti wird als einer und als höchstes Wesen gedacht, erst später die Annahme von 5 Kaisern (U-ti) unter ihm. Keine Theorie einer Urschöpfung ist ausgebildet. Annahme einer Vorsehung. Ein Dualismus (Yn und Yang) nur später bei den Philosophen. Lao-tseu's besondere Ansicht über den Tao, als über Himmel und Erde stehend. Der chinesische Gott (Schang-ti) ward ursprünglich als bewusster Geist gedacht. Chinesische Aussprüche über ihn . . . 749—773
- Von den Geistern (Schin). Erklärung des chinesischen Charakters Schin. Unbestimmte und unklare Aeusserungen der classischen Schriften über die Geister und ihr Wesen. Geist ist in allen Wesen. Die Geister werden nicht ganz unkörperlich, sondern den Dingen immembrirt gedacht. Merkwürdige Stelle über die Erscheinung von Geistern in Thierformen und ihre Herbeirufung durch verschiedene Melodien. Natur der Geister. Einsicht, Theilnahme und Einfluss derselben auf die menschlichen Angelegenheiten. Die Weltordnung ist aber auch ihr Gesetz. Ob böse Geister angenommen wurden? Der Geisterglaube gehört zum ursprünglichen chinesischen Systeme . . . 773—785
- Von der Seele des Menschen, dessen Fortdauer nach dem Tode und den Ahnen. Das Wort und der Charakter Kuei (Manen) erklärt; eben so die Ausdrücke Pe, Hoan, Ling und Khi. Unbestimmte und unklare Aeusserungen über die Seele. Unterscheidung eines himmlischen und irdischen Bestandtheiles des Menschen. Ein Leichengebrauch. Glaube der alten Chinesen an die Fortdauer der Seelen aller, aber an keine Belohnung oder Be-

- strafung nach dem Tode. Empfindung und Theilnahme der Ahnen am Schicksale ihrer Hinterbliebenen und Einfluss der verstorbenen Herrscher auch jenseits auf die Hinterbliebenen, trotz Confucius unbestimmter Aeusserung über ihren Zustand. Man betet daher zu ihnen und denkt sie sich bei den Opfern gegenwärtig. Sonst unklare und unentwickelte Vorstellung vom Jenseits. Eine ewige Fortdauer des Menschen wurde aber wohl nicht angenommen . . . 785—797
- Von den einzelnen himmlischen Geistern. Diese sind: Sonne und Mond (chinesische Ansicht von den Sonnen- und Mondfinsternissen), Sterne (Planeten) und Sternbilder. Ihre Verehrung. Einfluss von Mond und Sternen auf Wind und Wetter und auch auf das Schicksal der Reiche; spätere Ausbildung der Astrologie. Die San-kuang (3 Lichter) und Pa-tscha (8 Geister) des Windes u. a. Naturphänomene . . . 797—803
- Von den einzelnen irdischen Geistern. Vom Geiste der Erde (Heu-tu), von denen der Berge, Hügel, Flüsse u. s. w. und speciell von den 5 grossen Bergen, — (den Yo), und den 4 Schutzbergen (Tschin), den 4 grossen Flüssen und 4 grossen Seen, von den Sse- (4) Wang und den besondern Schutzbergen und Flüssen der einzelnen Reiche; dann den 5 Elementen, den 4 Weltgegenden, dem Schutzgeiste der Felder und der Saaten, von den der einzelnen Länder, der Domänen u. s. w. bis zu den 5 Laren des Hauses (U-sse) . . . 803—809
- Von den einzelnen menschlichen Geistern, die verehrt wurden. Die Verehrung der Ahnen, der frühern Kaiser, der frühern Weisen, der Greise, der Erfinder aller Künste und Wissenschaften. Nachricht von der Verehrung einzelner alter Kaiser und von dem Grunde derselben . . . 809—813
- Die Lehre von den Mahnungen (Tsching) des Himmels durch ungewöhnliche nachtheilige Erscheinungen, wie Erdbeben u. s. w. Deren Deutung. Die betreffende Stelle des Schu-king im Cap. Hung-fan IV, 2, 5. Eigene Beobachter der Omina, die Schi-tsin und Pao-tschang-schi (Astrologen) nach dem Tscheu-li . . . 813—818
- Von den Wahrsagern (Wu), namentlich aus den Rissen der gebrannten Schildkrötenschaale und der Pflanze Schi. Allgemeine,

aber verschiedene Anwendung derselben. Der Schildkrötenmann (Kuei-jin), der Wahrsagemeister (Pu-sse), der Grosswahrsager (Ta-pu). Ausgebildetes System der Wahrsagung, 1200 verschiedene Antworten. Die Wahrsager Tschen-jin	818—827
Von den Traumdeutern. Träume (Mung) verschiedener Art und deren Deutung	827—829
Von den Geisterbeschwörungen. Die Beschwörer (Wu) erscheinen einzeln wie wirkliche Schamanen. Es gab männliche und weibliche (Nan- und Niü-wu) unter einem Vorstande Sse-wu	829—831
Zusätze zu Abh. I	831—832b
Inhalt	832c—832f
Urkundenbuch. Chinesische Tafel	1—23