

Der Kult der Drachenkönige (*longwang*)
im China der späten Kaiserzeit

Von der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientalwissenschaften

der Universität Leipzig

angenommene

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades

DOCTOR PHILOSOPHIAE

(Dr. phil.)

vorgelegt

von Andreas Berndt

geboren am 06. Oktober 1982 in Halle (Saale)

Gutachter:

Prof. Philip Clart, Ph.D.
Prof. Dr. Michael Lackner

Tag der Verteidigung: 13. Juli 2015

Danksagung

Auch wenn auf einem Titelblatt üblicherweise nur der Name des jeweiligen Autors angegeben wird, so sind es doch stets viele Personen, welche bis zur eigentlichen Veröffentlichung eines Buches auf die verschiedensten Weisen zum Erfolg einer Publikation beigetragen haben. Ihnen allen gebührt Dank und Anerkennung. Daher möchte auch ich es keinesfalls versäumen, meinen herzlichsten Dank all jenen auszusprechen, welche mit Rat und Tat, kleineren und größeren Anregungen und Korrekturen sowie praktischen Hilfestellungen aber auch moralischer Unterstützung in den letzten Jahren meinen Weg begleitet haben. Viele nützliche Materialien wären nie auf meinem Schreibtisch gelandet, viele Gedanken wären gar nicht erst aufgekommen und viele Worte hätten sonst nie den Weg auf die folgenden Seiten geschafft.

An erster Stelle gilt mein Dank natürlich Prof. Philip Clart, welcher mir mit unermüdlichem Elan zur Seite stand und nicht nur von fachlicher Seite stets unschätzbare Hilfen gegeben hat. Darüber hinaus hat Prof. Michael Lackner als zweiter Betreuer seit der Aufnahme dieses Forschungsprojekts in die DFG-Forschergruppe „Sakralität und Sakralisierung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Interkulturelle Perspektiven in Europa und Asien“ immer wieder ein offenes Ohr gehabt und manchen wertvollen Hinweis erteilt. Ebenso gab es zahl- und hilfreiche Feedbacks aus der genannten Forschergruppe selbst sowie von den Angehörigen der Leipziger Sinologie, so dass allen Kolleginnen und Kollegen gleichfalls herzlichst gedankt sei. Zwei Forschungsreisen nach Taiwan und in die Volksrepublik China konnten nicht nur zur Beschaffung wichtiger Quellen, sondern auch zu Erlangung vieler unschätzbare Eindrücke erfolgreich genutzt werden. Für die erste der beiden Reisen hat das Center for Chinese Studies, *Hanxue yanjiu zhongxin* 漢學研究中心, der National Central Library, *Guojia tushuguan* 國家圖書館, in Taiwan ein großzügiges Stipendium und den Zugang zu seinen Ressourcen gewährt. Während dieser Reise wurde ich unter anderem überaus freundlich durch Prof. Lee Fong-mao 李豐楙 und allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Institute of

Chinese Literature and Philosophy, *Zhongguo wenzhe yanjiusuo* 中國文哲研究所, der Academia Sinica, *Zhongyang yanjiuyuan* 中央研究院, aufgenommen und unterstützt. Die zweite Reise konnte durch die bereitwillige Hilfe von mehreren Seiten vorbereitet und durchgeführt werden. Zu nennen sind Prof. Xiaobing Wang-Riese 王霄冰, Prof. Zhou Zhenhe 周振鶴 und alle Kolleginnen und Kollegen des Center for Historical Geographical Studies of Fudan University, *Fudan daxue lishi dili yanjiu zhongxin* 復旦大學歷史地理研究中心, in Shanghai und Prof. Wang Shou'en 王守恩 und alle Kolleginnen und Kollegen der School of History and Culture, *Lishi wenhua xueyuan* 歷史文化學院, der Shanxi University, *Shanxi daxue* 山西大學, in Taiyuan. Über ihn sowie die Anstrengungen von Frau Qian Yongping 錢永平, war es möglich, weitere Kontakte in die Region von Jinzhong aufzubauen, wo unter anderem Herr Wang Wenkui 王文魁 und Herr Ji Shangkuan 冀尚寬 bereitwillig ihr Wissen über die Lokalgeschichte der Gegend mit mir geteilt haben. Ebenso hilfsbereit waren die Leiter des Tempels des Drachenkönigs mit der weißen Pagode in Kunshan, *Kunshan baita longwangmiao* 崑山白塔龍王廟, Herr Yuan Weixing 袁衛星 und der Leiter des Tempels des Drachenkönigs von Pudong in Shanghai, *Shanghai Pudong longwangmiao* 上海浦東龍王廟, Herr Ge Naijun 葛乃君. Frau Prof. Monika Gänßbauer hat schließlich das Manuskript zur Korrektur gelesen und noch so manchen Lapsus entdeckt. Auch müssen meine ganze Familie und alle meine Freunde genannt werden, welche während der vergangenen Jahre hinter mir gestanden und meine Forschungen stets unterstützt haben. Herzlichen Dank! Mein ganz besonderer und aus tiefstem Herzen empfundener Dank gilt jedoch meiner geliebten Frau Jingxue. Nur dir ist es zu verdanken, dass dieses Buch vollendet werden konnte.

Erlangen im Sommer 2016

Andreas Berndt

Anmerkungen zur Umschrift und Umgang mit Schriftzeichen

Die Arbeit orientiert sich bei der phonetischen Umschrift chinesischer Schriftzeichen an dem heute weithin gebräuchlichen und in der Volksrepublik China als Standardumschrift genutzten System des *Hanyu Pinyin* 漢語拼音. Auf die Angabe der jeweiligen Tonstufen wurde aus Gründen der Vereinfachung für Leser, welche der chinesischen Sprache nicht mächtig sind, verzichtet. Eine Ausnahme bilden Zitate. Hier wurde die jeweils vorgegebene Umschrift beibehalten, jedoch zusätzlich die *Hanyu Pinyin*-Umschrift beigelegt, falls dies erforderlich schien. Dies war insbesondere dann der Fall, wenn weitgehend unbekannte Umschriftensysteme verwendet wurden. Eine weitere Ausnahme bildet die Schreibung der Provinz Shaanxi 陝西, welche mit einem doppelten a geschrieben wurde, um eine Verwechslung mit der Nachbarprovinz Shanxi 山西 zu vermeiden. Bei der Angabe chinesischer Zeichen wurde im Allgemeinen der Langzeichenvariante der Vorrang gegeben.

Die Umschrift von Sanskritbegriffen richtet sich nach den Vorgaben gemäß *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* von William Edward Soothill und Lewis Hodous,¹ die Umschrift japanischer Begriffe erfolgt gemäß dem weithin verbreiteten Hepburn-System.

Fachbegriffe wurden in der Umschrift klein und kursiv geschrieben; Personen-, Orts- und andere Eigennamen jedoch wurden recte und mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben. Zusätzlich wurden bei der ersten Nennung chinesischer Begriffe oder Namen die entsprechenden Zeichen angegeben. Im weiteren Verlauf geschah dies dann aber nur noch an den Stellen, wo es aus Gründen der Unterscheidung oder der Argumentation notwendig erschien.

Im Fall der Transkription von Inschriften kam es in einigen Fällen vor, dass einzelne Zeichen nicht lesbar beziehungsweise nicht genau identifizierbar waren. In diesen

¹ William E. Soothill und Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*, [Neue Auflage] (Richmond: Curzon Press, 1995).

Fällen wurde in den chinesischen Texten ein „X“ als Platzhalter gesetzt.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	10
1.1.	Thema der Arbeit	10
1.2.	Methode und Aufbau der Arbeit	18
1.3.	Quellen	21
1.3.1.	Lokalbeschreibungen	21
1.3.2.	Inschriften.....	32
1.4.	Drachenkönige	38
1.4.1.	Begriff Drachenkönige.....	38
1.4.2.	Forschungsstand Drachenkönige.....	55
1.4.2.1.	Westliche Forschungen	55
1.4.2.2.	Chinesische Forschungen.....	61
1.5.	Forschungsstand Sakralität in sinologischer Forschung	65
2.	Historische und geographische Grundlagen.....	72
2.1.	Historischer Überblick	72
2.2.	Zur Geographie Chinas	92
2.2.1.	Allgemeine Vorbemerkungen	92
2.2.2.	Lage und Topographie	93
2.2.2.1.	Allgemeine Übersicht.....	93
2.2.2.2.	Berge und Gebirgszüge	95
2.2.2.3.	Tiefebenen.....	96
2.2.2.4.	Flussläufe	97
2.2.3.	Klima.....	103
2.2.3.1.	Wesentliche Einflussfaktoren.....	103
2.2.3.1.1.	Allgemeine Bemerkungen.....	103
2.2.3.1.2.	Lage Chinas auf der nördlichen Hemisphäre	105
2.2.3.1.3.	Der Monsun.....	105
2.2.3.2.	Historische Klimarekonstruktion(en).....	108
2.2.4.	Zur Theorie der <i>cultural ecology</i> und der Religionsgeographie	117
2.2.5.	Zwischenfazit: Gefährdungen durch die Natur	123
3.	Jinzhong	128

3.1.	Zu Shanxi und der Region Jinzhong	128
3.1.1.	Allgemeine Bemerkungen.....	128
3.1.2.	Abgrenzungen, innere Gliederung und Relief.....	131
3.1.3.	Klima.....	134
3.1.4.	Gesellschaft und Ökonomie	140
3.2.	Drachenkönige in Jinzhong.....	149
3.2.1.	Allgemeine Bemerkungen.....	149
3.2.2.	Tempelbauten und Wetterereignisse	153
3.2.2.1.	Kreis Xiyang	153
3.2.2.2.	Kreis Heshun.....	155
3.2.2.3.	Kreis Taigu.....	158
3.2.3.	Regelmäßige Sitten und Gebräuche	166
3.2.3.1.	Übersicht	166
3.2.3.2.	Das Fest <i>longtaitou</i>	171
3.2.3.2.1.	Allgemeine Beschreibung	171
3.2.3.2.2.	Regengebete	173
3.2.3.2.3.	Orakel.....	175
3.2.3.2.4.	<i>Bichong</i> -Rituale.....	176
3.2.3.2.5.	Speisevorschriften	178
3.2.3.2.6.	Tabus	179
3.2.4.	Regen- und Drachenrituale ohne festen Termin	180
3.3.	Zwischenfazit	198
4.	Jiangnan.....	201
4.1.	Zu der Region Jiangnan.....	201
4.1.1.	Begriff Jiangnan	201
4.1.2.	Abgrenzung, innere Gliederung und Relief	204
4.1.3.	Klima.....	208
4.1.4.	Böden	212
4.1.5.	Gesellschaft und Ökonomie	214
4.1.5.1.	Bevölkerung	214
4.1.5.2.	Wirtschafts- und Sozialgeschichte	221
4.2.	Drachenkönige in Jiangnan	237

4.2.1.	Allgemeine Bemerkungen.....	237
4.2.2.	Drachengottheiten und klimatische Bedingungen.....	239
4.2.2.1.	Drachenkönige als Regengottheiten.....	239
4.2.3.	Drachengottheiten und topographische Bedingungen.....	247
4.2.3.1.	Drachenkönige als Fluss- oder Kanalgottheiten.....	247
4.2.3.2.	Drachenkönige als Meeresgottheiten	253
4.3.	Zwischenfazit	266
5.	Drachenkönige in Literatur und Folklore.....	269
5.1.	Zu den Quellen der Literatur und Folklore	269
5.1.1.	Allgemeine Bemerkungen zu den genutzten Quellen und Genres.....	269
5.1.2.	Die genutzten Genres im Einzelnen	273
5.1.2.1.	Spätkaiserzeitliche Quellen/ <i>xiaoshuo</i>	273
5.1.2.1.1.	Zum Begriff <i>xiaoshuo</i>	273
5.1.2.1.2.	<i>Biji</i>	277
5.1.2.1.3.	<i>Zhiguai</i>	278
5.1.2.1.4.	<i>Changpian</i> beziehungsweise <i>zhanghui xiaoshuo</i>	280
5.1.2.1.5.	Weitere Anmerkungen zur Verwendung literarischer Quellen.....	282
5.1.2.1.6.	Möglichkeiten der Verwendung literarischer Quellen in der sinologischen Religionsforschung.....	287
5.1.2.2.	Quellen moderner Folkloresammlungen.....	292
5.2.	Werke und Interpretation	304
5.2.1.	Werke spätkaiserzeitlicher <i>xiaoshuo</i>	304
5.2.1.1.	Die Werke und ihre Autoren	304
5.2.1.2.	Analyse.....	312
5.2.1.2.1.	Allgemeine Feststellungen	312
5.2.1.2.2.	Drachenkönige als Gewässergottheiten	314
5.2.1.2.3.	Drachenkönige als Regengottheiten.....	326
5.2.2.	Werke moderner Folkloresammlungen	333
5.2.2.1.	Übersicht	333
5.2.2.2.	Analyse.....	337
5.2.2.2.1.	<i>Longmu</i> -Erzählungen	337
5.2.2.2.2.	<i>Longnü</i> -Erzählungen	345
5.2.2.2.3.	Sonstige Erzählungen.....	360

5.2.2.2.3.1.	Übersicht	360
5.2.2.2.3.2.	„Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“	365
5.2.2.2.3.3.	„Han Xiangzi und der Grasdrache“	367
5.2.2.2.3.4.	„Die Legende von den Narzissen“	374
5.3.	Zwischenfazit	377
6.	Zusammenfassung und Ergebnisse	389
7.	Anhang	422
7.1.	Anhang A: Dynastien, Maße und Gewichte.....	422
7.2.	Anhang B: Tabellen und Diagramme.....	425
7.3.	Anhang C: Inschriften	436
7.4.	Anhang D: Literatur und Folklore.....	452
7.5.	Anhang E: Karten und Abbildungen.....	574
7.6.	Anhang F: Literaturverzeichnis.....	577
7.7.	Anhang H: Lebenslauf	619

1. Einleitung

1.1. Thema der Arbeit

Als Marco Polo jenes berühmte Buch über seine Reisen an den Hof des Großkhans veröffentlichte, stieß er bei seinen Zeitgenossen zumeist auf argwöhnisches Staunen. Zu unbekannt, zu fabelhaft und daher auch zu unglaubwürdig schienen die Begebenheiten zu sein, von denen er ihnen berichtete. Dass sein Buch *Il Milione*¹ dennoch bis heute weltberühmt ist, mag zu einem großen Teil daran liegen, dass von diesem neben großen Zweifeln eine noch viel größere Faszination ausging, welche bis heute ungebrochen ist. Es sollte aber noch ungefähr bis in das 19. Jahrhundert dauern, ehe nicht zuletzt durch die Industrialisierung und viele weitere durch diese bedingten Entwicklungen die Welt etwas kleiner geworden zu sein schien und fundiertere Kenntnisse über das Reich der Mitte in der westlichen Welt verfügbar wurden. Das Aufkommen der Sinologie als einem eigenen wissenschaftlichen Forschungsfeld fällt nicht von ungefähr in diese Zeit.

Das China, wie man es zu dieser Zeit vorfinden konnte, weckte ohne Frage ein akademisches Interesse, aus dem heraus man fasziniert von Sprache, Kultur, Geschichte, Gesellschaft und anderem mehr damit begann, „die chinesische Welt“ (Jacques Gernet²) näher kennen und besser verstehen zu lernen. Hierzu gehörte eine sinologische Religionsforschung, die ziemlich schnell dazu überging, nicht mehr nur die Religion(en) der Chinesen in ihrer Gesamtheit zu verstehen,³ sondern nach und nach

¹ Siehe Marco Polo und Elise Guignard, *Die Wunder der Welt: Il Milione*, Insel-Taschenbuch 2981 (Frankfurt am Main, Leipzig: Insel-Verlag, 2003).

² Siehe den Titel seines großartigen Werks: Jacques Gernet, *Die chinesische Welt: Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit*, Suhrkamp Taschenbuch 1505 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997)..

³ Erste umfassende Darstellungen erschienen schon bald. Siehe zum Beispiel: Jan J. M. de Groot, *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect* (Leyden: Brill, 1892–1910); Jan J. M. de Groot, *Universismus: Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens*

einzelne Aspekte näher zu beleuchten. Einige dieser Aspekte waren religiöse Kulte.⁴ Da aber das Feld der Religion(en) und religiösen Kulte in China so umfangreich und die Faszination, welche nicht nur von diesen ausgeht, ungebrochen ist, möchte die vorliegende Arbeit einen Beitrag zu dieser Forschung leisten, um anhand eines Kults – dem der Drachenkönige, *longwang* 龍王, – weitere Erkenntnisse zu erlangen, die einem Puzzleteil gleich das große Bild der sinologischen Religionsforschung hoffentlich bereichern werden.

Das Ziel dieser Studie ist es, für die späte chinesische Kaiserzeit darzulegen, welche prägenden Einflussfaktoren auf die Vorstellung von den Drachenkönigen und den mit diesen verbundenen Kult einwirkten. Es sollen die Faktoren herausgearbeitet werden, welche maßgeblich dazu beitrugen, den Kult der Drachenkönige zu verbreiten und welche für die konkrete Ausgestaltung der Inhalte, Glaubensvorstellungen und Praktiken dieses Kults besonders auf lokaler Ebene als ursächlich angenommen werden können.

Mit dieser Frage ist die Hoffnung verbunden, einen Beitrag zur allgemeinen sinologischen Religionsforschung zu leisten, in deren Fokus schon häufiger einzelne Gottheiten und deren Kulte standen. Religion ist jedoch nicht nur die Verehrung einer oder mehrerer Gottheit(en).⁵ Laut Nathan Söderbloms inzwischen viel zitiertem Auf-

und der Wissenschaften Chinas (Berlin: Georg Reimer, 1918); Henri Maspero, *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*. (Paris: Civilisations du Sud, 1950); sowie Henry Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, Variétés sinologiques (Chang-hai [Shanghai]: Imprimerie de la Mission Catholique, 1911–1936).

⁴ Siehe etwa: Eduard Erkes, „Die Götterwelt des alten China“, *Der Weltkreis* 2, Nr. 5/6 (1931); Eduard Erkes, „Stroh Hund und Regendrache: Ein Beitrag zur altchinesischen Ikonographie“, *Artibus Asiae* 4, Nr. 4 ([1940]): 205–272; Édouard Chavannes, *Le T'ai Chan: Essai du monographie d'un culte chinois*, Annales du Musée Guimet (Paris: Leroux, 1910); oder auch Willem A. Grootaers, „The Hagiography of the Chinese God Chen-wu: (The Transmission of Rural Traditions in Chahar)“, *Folklore Studies* 11, Nr. 2 (1952): 139–181.

⁵ Darauf hat nicht zuletzt die Beschäftigung mit dem auch in China weit verbreiteten Buddhismus hingewiesen, da dieser –zumindest in einigen seiner elitären Ausprägungen – geradezu das Paradebeispiel

satz von 1913 ist es vielmehr das Heilige, welches den Kern einer jeden Religion ausmache:

Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of God. Real religion may exist without a definite conception of divinity, but there is no real religion without the distinction between holy and profane.⁶

Daher fühlt sich diese Arbeit auch der Beschäftigung mit dem Begriff der Sakralität beziehungsweise der Heiligkeit verpflichtet.⁷ Verlässt man die konkrete Ebene eines speziellen Kults innerhalb eines definierten zeitlichen und räumlichen Kontexts, so fragt die vorliegende Arbeit auf einer abstrakten Ebene auch nach den Faktoren, welche die Vorstellungen von und den Umgang mit dem Heiligen im China der späten Kaiserzeit bestimmten.

Der Gegenstand, durch welchen die genannten Fragestellungen untersucht werden sollen, ist der Kult der Drachenkönige. Der zeitliche Schwerpunkt liegt auf der späten chinesischen Kaiserzeit. Darunter sollen die beiden letzten Dynastien der Ming, vor allem aber der Qing verstanden werden. Bezugnahmen auf frühere oder spätere Perioden werden, wo es die Darstellung erfordert, in einigen Fällen getroffen, bleiben allerdings eher die Ausnahme. Die zeitliche Eingrenzung lässt sich zum einen mit der

dafür darstellt, dass Religionen bisweilen sogar gänzlich ohne Götter oder vergleichbare Wesen auskommen können.

⁶ [Nathan] Söderblom, „Holiness (General and Primitive)“, in *Encyclopædia of Religions and Ethics*, Band VI (Fiction–Hyksos), hg. James Hastings, 12 Bände (Edinburgh: T. & T. Clark, 1913), 731–741, hier: 731. Weiter unten fährt er fort: „The idea of God without the conception of the holy is not religion (F. Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Berlin 1799). Not even the mere existence of the divinity, but its *mana*, its power, its holiness, is what religion involves.“

⁷ Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertationsprojekt seit Juli 2011 gefördert durch die DFG-Forschergruppe 1533 „Sakralität und Sakralisierung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Interkulturelle Perspektiven in Europa und Asien“, welche hauptsächlich an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg angesiedelt ist. Für weitere Informationen siehe die Internetseite der Forschergruppe: <http://www.sakralitaet.uni-erlangen.de>.

guten Quellenlage begründen, wie sie für diese beiden Dynastien gegeben ist. Zum anderen spielt die historische Entwicklung des *longwang*-Kults eine wichtige Rolle.⁸ Während beider Dynastien erlangte der Kult seine tiefste Ausprägung und weitreichendste Verbreitung.⁹ Zudem geriet China in der zweiten Hälfte der Qing-Herrschaft unter zunehmend westliche Einflüsse. Diese wirkten noch bis über das Ende der chinesischen Kaiserherrschaft fort und führten zu einer tiefgreifenden Umgestaltung in vielerlei, auch religiöser, Hinsicht.¹⁰ Man kann die späte Kaiserzeit demnach auch als eine Art vorläufigen Schlusspunkt oder Zäsur in der chinesischen Religionsgeschichte ansehen. Dies soll jedoch nicht heißen, dass diese damit zu ihrem Ende gekommen sei. Eine Vielzahl von Untersuchungen zu den Religionen im modernen China belegt das Gegenteil. Dennoch erscheint das Ende des chinesischen Kaiserreichs als zeitlicher Endpunkt dieser Untersuchung durchaus sinnvoll. Der räumliche Rahmen liegt auf verschiedenen Orten des damaligen Kaiserreichs. Diese sollen es ermöglichen, einerseits möglichst tief hinab auf die Ebene des Lokalen vorzudringen, um so die folgenden Darstellungen und Erkenntnisse möglichst konkret fassen zu können. Das besondere Interesse an dem Aspekt des Lokalen liegt darin, dass dies die Ebene ist, auf welcher das Leben der einfachen Bevölkerung stattfand. Religiöse Vorstellungen ebenso wie religiöse Praktiken waren ein eminent wichtiger Bestandteil des alltäglichen Lebens der späten Kaiserzeit. Doch erst im Lokalen werden diese Aspekte greifbar und zeigen sich

⁸ Siehe Abschnitt 2.1.

⁹ Es soll an dieser Stelle jedoch nicht vergessen werden, dass die Grundlagen für die weite Verbreitung des *longwang*-Kults schon in früheren Dynastien gelegt wurde.

¹⁰ An dieser Stelle sei auf die Untersuchung von Sidney D. Gamble verwiesen, welche sich im Wesentlichen auf seine Feldforschung aus den Jahren 1926–1933 stützt. Er hat für seinen Untersuchungsort, Dingxian 定縣, Provinz Hebei, festgestellt, dass in der Zeit von 1882 bis 1928 sehr viele Tempel aufgegeben wurden, also entweder leer standen oder anderweitig genutzt wurden (zum Beispiel als Schulen oder öffentliche Gebäude). Dies sei letztendlich auf westliche Einflüsse zurückzuführen. Die Lage erholte sich nach 1928 wieder etwas. Kulte, die der Regierung der Guomindang 國民黨 (GMD; auch: KMT) aber nicht von politischem Nutzen zu sein schienen, wurden weiter unterdrückt. Hierzu zählte auch der Kult der Drachenkönige. – Sidney D. Gamble, *Ting Hsien: A North China Rural Community* (New York: International Secretariat, Institute of Pacific Relations, 1954), 407–410.

in ihrer tatsächlichen, ursprünglichen Form fernab jeglicher Theorien und normativer Vorgaben, wie sie so oft in schriftlichen Quellen überliefert werden. Damit aber bildet das Studium des religiösen Lebens der einfachen (Land-)Bevölkerung – trotz aller damit verbundenen Schwierigkeiten – einen wichtigen Baustein zum Verständnis der spätkaiserzeitlichen Gesellschaft als Ganzer:

Perhaps the most important change in our perception of Chinese history over the last quarter century has been the realization that while it remains important to attempt grand generalizations about developments in China as a whole, it is equally if not more important to describe specific phenomena in their regional setting.¹¹

Andererseits ist die Betrachtung mehrerer Orte dazu gedacht, die Ergebnisse der Analysen auf eine allgemeinere Ebene zu heben und so auf das gesamte Territorium des späten Kaiserreichs ausdehnen zu können. Als Vergleichsorte wurden die Regionen von Jinzhong 晉中 im zentralen Shanxi sowie die Region von Jiangnan 江南, welche im Wesentlichen den Nordteil von Jiangsu 江蘇 ausmachte, ausgewählt.¹²

Der hauptsächliche Inhalt des Kults der Drachenkönige ist die Verehrung einer als *longwang* bezeichneten Regengottheit. Tatsächlich ist es die ihr oder ihnen zugeschriebene Fähigkeit, Zeit, Häufigkeit und Menge von Niederschlägen zu kontrollieren, welche als das wesensbestimmende Charakteristikum dieser Gottheit(en) angesehen werden muss. Darüber hinaus haben die Drachenkönige jedoch noch weitere Funktionen, welche auf regionaler und lokaler Ebene durchaus verschiedenartig zu Tage treten konnten.

Wie schon weiter oben angedeutet wurde, reiht sich die vorliegende Arbeit in eine Reihe von Untersuchungen ein, welche sich mit unterschiedlichen Kulturen des kaiser-

¹¹ Frederick W. Mote und Denis C. Twitchett, „Introduction“, in *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*, hg. Denis C. Twitchett und John K. Fairbank, Cambridge History of China, Band 8, Teil 2 (Cambridge [Eng.], New York: Cambridge University Press, 1998), 1–7, hier: 3.

¹² Eine genauere Klärung dieser Begriffe findet sich in den jeweiligen Kapiteln.

zeitlichen China befasst haben und in denen mit mehr oder weniger großer Ausführlichkeit auch die Frage diskutiert wurde, welche Ursachen für die Ausbreitung des jeweiligen Kults angeführt werden müssen. In seiner Studie zum Kult von „Marshal Wen“, *Wen yuanshuai* 溫元帥, schreibt Paul R. Katz:

Generally speaking, four factors contributed to the survival and growth of religious cults in late imperial China (and continue to play a role today): 1) A continuous stream of miracles performed by the cult's deity; 2) Efficient management of the temple and its finances; 3) The presence of powerful and respected religious specialists, be they Taoist priests, Buddhist monks, or local specialists (particularly spirit mediums); and 4) Support from members of the gentry and local elite classes. Few cults were able to survive unless they met these requirements.¹³

Valerie L. Hansen beschreibt in ihrer Arbeit über die Volksreligion der Südlichen Song-Zeit – einer Epoche von großen Umwälzungen in zumindest einigen Teilen des Reichs, welche die religiöse Landschaft der späten Kaiserzeit entscheidend mitprägten –, dass Veränderungen sowohl im ökonomischen als auch im sozialen Bereich zu einer verstärkten Mobilität einzelner gesellschaftlicher Gruppen geführt hätten. Diese nahmen auf ihren Reisen die von ihnen verehrten Gottheiten mit und wurden somit zu Trägern der Ausbreitung einst lokaler Kulte.¹⁴ Gleichzeitig förderte die in der Song bisweilen fast exzessiv betriebene Vergabe offizieller Titel an Lokalgöttheiten nicht nur deren staatliche Anerkennung und somit die Möglichkeiten einer Ausweitung ihres geographischen Wirkkreises, sondern konnte bei der Verweigerung solcher Titel auch zum Niedergang eines Kults führen.¹⁵ Auf die Bedeutung der Titelvergaben weisen auch die Studien von Terry Kleman zum Kult des als Gott der Literatur verehrten

¹³ Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, SUNY Series in Chinese Local Studies (Albany: State University of New York Press, 1995), 117.

¹⁴ Valerie L. Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), 9–10. Siehe auch Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China* (New York: Columbia University Press, 2006), 68.

¹⁵ Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, 3.

Wenchang 文昌¹⁶ sowie von Robert Hymes zu einer Gruppe von Gottheiten mit dem Namen Wutong 五通¹⁷ hin, welche zeigen, dass die Ursprünge dieser Gottheiten in beiden Fällen in dämonenhaften und somit gefährlichen Wesen lagen, deren Eingliederung in eine himmlische Bürokratie durch die Vergabe offizieller Amtstitel geeignet war, diese zu besänftigen und dadurch in eine positive Richtung zu lenken.¹⁸ Dadurch wurde deren Kult beflügelt und konnte sich im Laufe der folgenden Zeit weiter ausdehnen.¹⁹ Die Ergebnisse der Arbeit von Kang Xiaofei zum Fuchskult der späten Kaiserzeit und des modernen China betonen wiederum die hohe Bedeutung von mündlich oder schriftlich überlieferten Sagen, Legenden und anderem Erzählgut für die Verbreitung des Wissens von und über Gottheiten.²⁰ Oftmals wurden derartige Geschichten auf verschiedenen Anlässen erzählt und bisweilen von einigen Personen aufgeschrieben:

He Bang'e reveals that many of his fox stories were the direct results of casual conversations with his relatives and fellow classmates. Fox stories were exchanged at drinking parties with participants of different regional origins. Such social gatherings allowed information to cross geographical and class boundaries.

The booming publishing industry also transformed the use of the term *huxian* [狐仙] and helped spread the fox cult.²¹

¹⁶ Terry F. Kleeman, „Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins“, *Journal of the American Oriental Society* 114, Nr. 2 (1994): 226–238, 234.

¹⁷ Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002), 180.

¹⁸ Ein ähnliches Motiv findet sich in vielen Abenteuern, die im *Xiyouji* 西遊記 (*Die Reise nach dem Westen*) beschrieben werden: Robert F. Campany, „Demons, Gods, and Pilgrims: The Demonology of the Hsi-yu Chi“, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 7, Nr. 1/2 (1985): 95–115, 98.

¹⁹ James L. Watson weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass mit der Verleihung von Titeln in der Regel weitergehende Privilegien verbunden waren, welche sich zumeist positiv auf die weitere Entwicklung von religiösen Kulturen auswirkten. – James L. Watson, „Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960“, in *Popular Culture in Late Imperial China*, hg. David G. Johnson, Andrew J. Nathan und Evelyn S. Rawski, *Studies on China* 4 (Berkeley, London: University of California Press, 1985), 292–324, hier: 300.

²⁰ Vgl. Kang, *The Cult of the Fox*, 61–71.

²¹ Kang, *The Cult of the Fox*, 66. Auf S. 71 fasst sie zusammen: „Literati writings, social gatherings, contact with local cult practices, the publishing market, and travel all played important roles in shaping the meanings of *huxian* and facilitated the spread of the fox cult within and beyond north China.“

David G. Johnson schließlich erkennt in den sozialen Veränderungen eines sich immer stärker urbanisierenden Südchina eine Voraussetzung für die Verbreitung des von ihm untersuchten Kults des Stadtgotts, *chenghuang* 城隍, der Tang-Zeit und nennt daher Kaufleute als die wichtigste soziale Gruppe, welche in diesem Fall als Träger dieses Kults fungierte und durch ihre Mobilität zu dessen Verbreitung über große Distanzen beitrug.²² Dem stimmt Barend J. ter Haar im Grunde zu, auch wenn er an einigen Punkten auf die Schwächen in Johnsons Argumentation hinweist, und schließlich zu dem Ergebnis kommt:

The link of the spread of these cults²³ with the rise of the regions where they had originated and the spread of these cults along commercial networks, all suggest that the causes for their rise and spread must be attributed to the rise of the local groups amongst whom these cults first became popular.²⁴

Alle hier aufgeführten Beispiele – die Liste ließe sich noch weiter fortsetzen – legen nahe, dass die Verbreitung religiöser Kulte nicht monokausal erklärt werden kann. Stattdessen ist es wohl eher eine ganze Reihe unterschiedlicher Einflussfaktoren, welche von Kult zu Kult in verschiedenen Verhältnissen zu gewichten sind, die in der Lage sind, die Verbreitung von religiösen Kulturen zu erklären und darüber hinaus Aufschluss zu geben, wie und warum Kulte ihre jeweilige lokale Ausgestaltung erhalten haben. Wichtig ist zudem, dass jeder Kult des spätkaiserzeitlichen China dazu diente, bestimmte Bedürfnisse zu befriedigen. Aus diesen Bedürfnissen entstand eine gewisse Notwendigkeit an zuständigen Wesen innerhalb des chinesischen Pantheons, ohne die

²² David G. Johnson, „The City-God Cults of T'ang and Sung China“, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45, Nr. 2 (1985): 363–457, hier: u. a. 413 und 419.

²³ Barend J. ter Haar schreibt über mehrere Kulte in Fujian 福建.

²⁴ Barend J. ter Haar, „The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien“, in *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, hg. Eduard B. Vermeer, *Sinica Leidensia* 22 (Leiden, New York: Brill, 1990), 349–396, hier: 356.

die Existenz bestimmter Gottheiten nicht möglich gewesen wäre. Die jeweiligen Gottheiten erfüllten somit wichtige Funktionen im Leben der damaligen Menschen, worauf später unter dem Stichwort der „funktionalen Gottheit“ noch näher eingegangen werden soll.²⁵

Da man die Drachenkönige aufgrund ihrer Hauptfunktion, nämlich der Kontrolle der Niederschläge, treffend als Naturgottheit charakterisieren kann, geht die Arbeit im Folgenden von der These aus, dass der Kult der Drachenkönige in seinen regionalen und lokalen Ausprägungen hauptsächlich durch die jeweils vorherrschenden geographischen und hier besonders die klimatischen (und meteorologischen) sowie topographischen Umweltbedingungen geprägt wurde.

In dieser Untersuchung soll der Kult der Drachenkönige als konkreter Untersuchungsgegenstand dienen, dessen Kenntnis zu einem besseren Verständnis von religiösen Kulturen und den diesen innewohnenden Auseinandersetzungen mit dem, was man im wissenschaftlichen Diskurs als Sakralität oder den Umgang mit dem Heiligen bezeichnen kann, beiträgt. Sie soll helfen, zu erkennen, wie die Vorstellungen von sakralen Phänomenen (Gottheiten, Kulturen, etc.) geprägt wurden. Da hierbei ein zwar im gesamten späten chinesischen Kaiserreich verbreiteter Kult als Untersuchungsgegenstand genommen wurde, dieser aber auch und vor allem in zwei regionalen beziehungsweise lokalen Fallstudien analysiert wird, leistet die Untersuchung einen Beitrag zu einer Verknüpfung der Forschungen auf Makro- und Mikroebene, indem sie versucht, generelle Strukturen bis in die Kapillaren des späten chinesischen Kaiserreichs zu verfolgen, um so zu erkennen, wie weit diese ihre Gültigkeit behalten, aber auch ihre Grenzen erreichen.

1.2. Methode und Aufbau der Arbeit

Da die hauptsächliche Funktion einer wissenschaftlichen Methode darin besteht,

²⁵ Siehe Abschnitt 1.4.1.

eine gegebene Fragestellung möglichst präzise, umfassend und plausibel beantworten zu können, schien es angemessen, nicht einer einzigen Methode den Vorrang zu geben, sondern sich zunächst einmal einen Überblick über die nutzbare Quellenlage zu verschaffen und anschließend anhand der Quellen die jeweils beste(n) Methode(n) zu deren Auswertung auszuwählen. Daher beruht die vorliegende Arbeit auf einer Kombination mehrerer Quellen und den dazugehörigen Methoden. Diese sollen im Folgenden kurz vorgestellt und erläutert werden. Gleichzeitig bestimmen Quellen und Methoden den Aufbau der Arbeit, so dass diesem Abschnitt auch die Funktion einer Kapitelübersicht zukommt.

Die Arbeit beginnt nach dieser Einleitung (Kapitel 1) mit einem Überblick über die historischen und geographischen Grundlagen des Kults der Drachenkönige (Kapitel 2). Da die Situation dieses Kults in seinen Inhalten, seiner Verteilung sowie seinen regionalen und lokalen Besonderheiten, wie sie sich für das Ende der späten Kaiserzeit präsentierten, zweifellos als ein Ergebnis ihrer eigenen Vorgeschichte angesehen werden muss, schien es unerlässlich, diese in konziser Form darzulegen. Wie weiter vorne bereits vorweggenommen, muss jedoch die regionale und lokale Geographie als einer der wichtigsten Faktoren angesehen werden, welche die Vorstellung von den Drachenkönigen und deren Kult vor Ort maßgeblich bestimmten. Um daher die folgenden Argumentationen auf eine fundierte Basis zu stellen, gibt es zudem einen relativ detaillierten Überblick über die Geographie Chinas. Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf den topographischen und klimatischen Gegebenheiten Chinas, welche in ihrer Grundstruktur über die Jahrhunderte und bis heute als relativ konstant angesehen werden können. Ein Überblick über die Rekonstruktion vergangener Klimasituationen sowie maßgebliche Theorien zum Zusammenhang von Geographie und menschlichen Kulturen (*cultural ecology*) runden diesen Abschnitt ab. Ein Großteil der Darstellungen – besonders im Bereich der Geographie – beruht auf einer ausführlichen Auswertung sekundärer Literatur. Für den historischen Überblick wurden zudem einschlägige Quellen aus den jeweils besprochenen Epochen herangezogen.

Die beiden nachfolgenden Abschnitte befassen sich mit den beiden ausgewählten Vergleichsregionen von Jinzhong (Kapitel 3) und Jiangnan (Kapitel 4), welche jeweils zu Beginn beider Kapitel genauer vorgestellt werden. Hier steht die Auswertung von ming- und qingzeitlichem Verwaltungsschriftgut im Vordergrund. Dazu wurden vor allem sogenannte Lokalbeschreibungen, wo es möglich war, aber auch Inschriften von Tempeln der Drachenkönige herangezogen. Eine Übersicht zu dem Charakter dieser beiden Quellentypen findet sich im Anschluss an dieses Kapitel.²⁶ In beiden Kapiteln wurden diese Quellen genutzt, um herauszufinden, wo und seit wann Tempelbauten zu Ehren der Drachenkönige nachweisbar sind. Zudem wurden die Quellen, soweit es ging, dahingehend ausgewertet, welche Informationen sie über die Hintergründe dieser Baumaßnahmen enthalten. Darüber hinaus wurde versucht, die überlieferten Bauten, Renovierungen und sonstigen Aktivitäten bezüglich der Tempel der Drachenkönige in Jinzhong und Jiangnan mit Erkenntnissen aus dem Bereich der historischen Klima- und Wetterrekonstruktionen in Verbindung zu setzen und zu erkennen, ob eventuelle wechselseitige Beziehungen erkennbar sind.

Im nachfolgenden Abschnitt ändert sich der Fokus hin zu einer Analyse von literarischen und folkloristischen Quellen (Kapitel 5). Während das zuvor bereits ausgewertete Verwaltungsschriftgut eher in der Lage war, konkrete Daten über historische Ereignisse zu liefern, scheinen Quellen der mündlichen und schriftlichen Überlieferung von volkstümlichem Erzählgut besser geeignet zu sein, die Inhalte der Vorstellungen über die Drachen und Drachenkönige darzustellen. Zunächst beginnt dieses Kapitel jedoch mit einer ausführlichen Diskussion der diesbezüglichen Quellenlage sowie den Möglichkeiten und Einschränkungen, welche sich aus diesen Quellen ergeben. Diese wurde bewusst erst in diesen Abschnitt der Arbeit eingebaut, da es sich einerseits um eine relativ ausführliche Abhandlung handelt und andererseits diese eng mit der nachfolgenden Analyse verknüpft ist, so dass eine Aufspaltung dieses Kapitels nicht angemessen erschien.

²⁶ Siehe Abschnitte 1.3.1 und 1.3.2.

Schließlich endet die Arbeit mit einem zusammenfassenden Rückblick über alle bisherigen Kapitel, in welchem zugleich die Ergebnisse präsentiert werden (Kapitel 6). Ein ausführlicher Anhang mit Tabellen und Diagrammen, einer Übersicht zu Dynastien sowie Maßen und Gewichten, Textübersetzungen, Karten und Abbildungen sowie einem umfassenden Literaturverzeichnis rundet die Arbeit ab.

1.3. Quellen

1.3.1. Lokalbeschreibungen

Lokalbeschreibungen, *difangzhi* 地方志 oder *fangzhi* 方志, sind eine Unterart des chinesischen Verwaltungsschriftgutes. Es handelt sich um thematisch geordnete ausführliche Sammlungen von Informationen über abgeschlossene administrative Räume unterschiedlicher Hierarchieebenen. Im Laufe der Arbeit werden aus diesen besonders die Kapitel, welche Listen von Tempelbauten, Inschriften, Sitten und Gebräuche, aber auch biographische Informationen überliefern, berücksichtigt. Besonders häufig sind Kreisbeschreibungen, *xianzhi* 縣志, als Lokalbeschreibungen von Kreisen, welche im spätkaiserzeitlichen Verwaltungssystem die unterste Stufe der imperialen Administration darstellten. Lokalbeschreibungen auf noch kleineren Gebietseinheiten wie etwa Marktfleckenbeschreibungen, *zhenzhi* 鎮志,²⁷ sind daher selten. Auf höheren Ebenen gab es die ebenfalls eher seltenen Bezirksbeschreibungen, *zhouzhi* 州志, sowie Präfekturbeschreibungen, *fuzhi* 府志. Auf der Stufe von Provinzen wurden derartige Beschreibungen in der Regel als „umfassende Aufzeichnungen“, *tongzhi* 通志, bezeichnet, welche auf der Ebene des Staates als Gesamtbeschreibungen, *zongzhi* 總

²⁷ Kai Filipiak übersetzt den Begriff *zhen* 鎮 als „Wehrkreis“. – Kai Filipiak, *Krieg, Staat und Militär in der Ming-Zeit (1368–1644): Auswirkungen militärischer und bewaffneter Konflikte auf Machtpolitik und Herrschaftsapparat der Ming-Dynastie*, Opera Sinologica 22 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2008), 129.

志 zusammengefasst waren. Daneben existieren noch einige Sonderformen wie beispielsweise Bergbeschreibungen, *shanzhi* 山志, oder Tempelbeschreibungen, *miaozhi* 廟志.

Die Definitionen der Lokalbeschreibungen²⁸ variieren je nachdem, ob man den Begriff in einem weiteren oder engeren Verständnis auffasst:

Die Quellengattung der chinesischen Regionalbeschreibung, *fangzhi* oder *difangzhi*, ist in der traditionellen Bibliographik (Siku quanshu [...]) der Abteilung „Geschichte“ *shi bu*, Unterabteilung „Geographie“ *dili lei* zugeordnet. Es handelt sich dabei um Aufzeichnungen über die chinesischen Verwaltungsregionen, die in der Regel von ortsansässigen Redaktionsgruppen unter der Schirmherrschaft von Lokaladministratoren kompiliert wurden. Im engeren Sinn sind damit die in der Songzeit aufgekomenen, mehrere Themenbereiche umfassenden Beschreibungen gemeint. Eine weitere Definition schließt unter *fangzhi* oder *gu fangzhi* („alte Regionalbeschreibungen“) auch Vorformen, unter anderem die der *tujing* („Karten mit Leitfaden“) ein [...]. Diese haben zwar ebenfalls Regionen zum Gegenstand, behandeln jedoch meist nur einzelne Themen wie Agrarproduktion, Biographien oder Sitten und Bräuche. [...] In der Volksrepublik China sowie in der Republik China auf Taiwan werden insbesondere seit den 80er und 90er Jahren wieder intensiv Regionalbeschreibungen verfaßt [...], die sich jedoch inhaltlich stark von den Werken der Kaiserzeit unterscheiden. Dennoch existiert die Gattung mutatis mutandis bis heute fort.²⁹

Wie bei vielen anderen Termini auch gibt es verschiedene Übersetzungsvorschläge der Begriffe *fangzhi* beziehungsweise *difangzhi*. So werden im Deutschen die

²⁸ Siehe unter anderem Endymion P. Wilkinson, *Chinese History: A Manual*, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 52 (Cambridge, Mass, London: Published by the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute / Distributed by Harvard University Press, 2000), 154.

²⁹ Christine Moll-Murata, *Die chinesische Regionalbeschreibung: Entwicklung und Funktion einer Quellengattung, dargestellt am Beispiel der Präfekturbeschreibungen von Hangzhou*, Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum 47 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001), 1. Die heutigen Lokalbeschreibungen sind im Grunde eine an die Bedürfnisse einer modernen Verwaltung angepasste Adaption der kaiserlichen Lokalbeschreibungen. Dadurch kam es zu einigen Verschiebungen in Bezug auf Gestaltung und vor allem die Inhalte, was sich gut an einer Durchsicht der Inhaltsverzeichnisse alter und neuer Lokalbeschreibungen ablesen lässt. Die grundsätzliche Intention der Lokalbeschreibung als eine Art Vademecum der kaiserlichen/staatlichen (Lokal-)Administration zu dienen, ist jedoch erhalten geblieben.

Ausdrücke „Lokalbeschreibung“, „Lokalmonographie“³⁰, „Regionalbeschreibung“³¹ und „Lokalhandbücher“³² verwendet, welche alle gleichermaßen passend sind. Lediglich der an die gängige englische Übersetzung „local gazetteer“³³ angepasste Begriff „Lokalgazette“ sowie „Lokalchronik“³⁴ erscheinen fragwürdig.³⁵ Hier soll vor allem die Übersetzung „Lokalbeschreibung“ verwendet werden, sofern nicht die Begriffe bestimmter Administrationsebenen oder chinesische Bezeichnungen Anwendung finden.

Vorformen der spätkaiserzeitlichen Lokalbeschreibungen lassen sich bereits in den klassischen Schriften des chinesischen Altertums und der frühen Kaiserzeit finden. So zeigt sich der historiographische Aspekt in Werken wie dem *Buch der Urkunden*, *Shujing* 書經 (Kapitel „Tribute des Yu“, „Yugong“ 禹貢), der Zhou-Dynastie und den seit der Han-Zeit bekannten Dynastiegeschichten, welche jeweils über eigene Kapitel zur Geographie, *dili* 地理, verfügen. Geographische Inhalte hingegen finden weitere Vorbilder in frühen geographischen Werken wie etwa dem *Klassiker der Berge*

³⁰ Jacques Gernet, *Die chinesische Welt*, 436 (in der Übersetzung von Regine Kappeler).

³¹ Bodo Wiethoff, „Bemerkungen zur Bedeutung der Regionalbeschreibungen (fang-chih)“, *Oriens Extremus* 15 (1968): 149–168, und Moll-Murata, *Die chinesische Regionalbeschreibung*.

³² Diana Kott, „Die erste Stadt an der äußersten Grenze: Die historische Entwicklung der Stadt Tengchong im Prozeß der Entstehung und Konsolidierung des Grenzgebietes im Westen der chinesischen Provinz Yunnan“ (Dissertation, Philosophische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen, 2003), 21.

³³ Zum Beispiel Wilkinson, *Chinese History*, 154.

³⁴ Rolf Trauzettel, „Verzeichnis der chinesischen Lokalchroniken in der Universitätsbibliothek Leipzig“, *Oriens Extremus* 9 (1962): 174–179.

³⁵ Der Begriff „Lokalchronik“ impliziert in zu starker Weise eine diachrone Darstellung von historischen Ereignissen und rückt die Lokalbeschreibungen dadurch in zu große Nähe zu historiographischen Quellen. Dabei zeigt jedoch eine Durchsicht des Inhalts vieler Lokalbeschreibungen, dass diese in einem nicht zu vernachlässigendem Maße über zeitgenössische Zustände Auskunft geben. Dennoch verweist der Terminus „Lokalchronik“ zumindest auf einen wichtigen inhaltlichen Aspekt der Lokalbeschreibungen, welche der chinesischen Tradition entsprechend Geographie und Historiographie als eine Einheit auffassen. Der Begriff Gazette hingegen, welcher seine Ursprünge im Venezianischen *gazeta* beziehungsweise im Italienischen *gazetta* hat, trägt eher die Bedeutung einer Tageszeitung und damit eines Schriftstückes von geringem Umfang, welches über (tages-)aktuelle Ereignisse berichtet und somit dem Charakter der *fangzhi* nicht gerecht wird.

und Meere, *Shanhaijing* 山海經,³⁶ aber auch in den bereits in der Tang bekannten *tuzhi* 圖志 („Karten mit Beschreibungen“) und *tujing* 圖經 („Karten mit Leitfaden“).³⁷ Während der Song, welche zumeist als die eigentliche Entstehungszeit der Lokalbeschreibungen angesehen wird, wurden diese Karten, *tu* 圖, nun mit ausführlicheren Begleittexten versehen. Zudem wurden laut Endymion Wilkinson seit der Song die bisher getrennten Traditionslinien der Sammlung von geographischen und von biographischen Informationen kombiniert,³⁸ welche er als ...

[...] practice of keeping basic information on local conditions, population, and revenue and submitting these together with maps and plans to the central government. [...]

und ...

[...] practice, which became widespread in the third century AD, of collecting biographies of local worthies and their writings in order to celebrate local achievements. [...]³⁹

beschreibt. In den folgenden Dynastien der Ming und vor allem der Qing kam es zu einem sukzessiven Anstieg in der Produktion von Lokalbeschreibungen, welcher unter anderem durch die Einflüsse von „geo-military and geo-historical Ming-loyalists“⁴⁰

³⁶ Vgl. u. a. Helwig Schmidt-Glintzer, *Geschichte der chinesischen Literatur: Die 3000jährige Entwicklung der poetischen, erzählenden und philosophisch-religiösen Literatur Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Bern: Scherz, 1990), 135.

³⁷ Moll-Murata, *Die chinesische Regionalbeschreibung*, 11–12: Moll-Murata stützt sich hierbei u. a. auf Aoyama Sadaō 青山定雄, nach welchem die Gründe für die Weiterentwicklung einerseits in dem Bedürfnis der lokalen „Zivilbürokratie [nicht aber in erster Linie der Zentralregierung] an Referenzmaterial und an Dokumentation eigener oder früherer Leistungen“ lägen und andererseits ein durch den Buddhismus beeinflusstes Interesse an Geschichtskritik aufgekommen sei.

³⁸ Wilkinson, *Chinese History*, 156.

³⁹ Wilkinson, *Chinese History*, 156.

⁴⁰ Wilkinson, *Chinese History*, 156.

und durch kaiserliche Erlasse zur Kompilation von Lokalbeschreibungen auf Provinzebene aus den Jahren 1672 und 1729 stimuliert wurde,⁴¹ so dass zum Ende der Kaiserzeit für nahezu alle Verwaltungseinheiten bis hinab auf die Ebene der Kreise Lokalbeschreibungen vorliegen. Gleichzeitig begann schon im 17. Jahrhundert mit Gu Yanwu 顧炎武 (1618–1682) eine Nutzung von Lokalbeschreibungen als Quellen für Fragestellungen, die über deren eigentliche Intention als Verwaltungsschriftgut hinausgingen.⁴² Im Jahr 1924 schließlich wurde durch Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) der Begriff der *fangzhixue* 方志學 („Regionalbeschreibungskunde“) geprägt,⁴³ welcher bis heute einen wichtigen Zweig der chinesischen Geschichtsforschung darstellt.

Der Charakter des Lokalbeschreibungen als Schriftgut von Beamten für Beamte bestimmte wesentlich den Inhalt, den Aufbau⁴⁴ und den Schreibstil und somit auch den Quellenwert dieser Schriften, also die Frage, was und was nicht in ihnen auf welche Art und Weise intentional und nicht-intentional überliefert wurde. Um diese zu beantworten, muss man überlegen, warum Beamte der unteren Verwaltungsebenen Lokalbeschreibungen erstellen sollten und warum sie diese tatsächlich erstellt haben. Der Hauptzweck der Kompilation von Lokalbeschreibungen bestand darin, über eine in sich abgeschlossene (Verwaltungs-)Region alle aus Sicht der Beamenschaft relevanten Informationen zu sammeln, niederzuschreiben und so verfügbar zu machen. Da die Adressaten dieser Lokalbeschreibungen ebenfalls Angehörige der Beamenschaft waren, entwickelte sich unter anderem aufgrund von Vorgaben der imperialen Zentralregierung⁴⁵ ein mehr oder weniger einheitlicher Aufbau des Inhalts. Zudem folgte der

⁴¹ Wilkinson, *Chinese History*, 156.

⁴² Moll-Murata, *Die chinesische Regionalbeschreibung*, 14.

⁴³ Moll-Murata, *Die chinesische Regionalbeschreibung*, 15. Die Übersetzung des Begriffs wurde übernommen.

⁴⁴ Zu Inhalt und Aufbau siehe die Übersichten in Wilkinson, *Chinese History*, 155, und Moll-Murata, *Die chinesische Regionalbeschreibung*, 333–347 („Index der inhaltlichen Kategorien der Beschreibungen“).

⁴⁵ Vgl. Christine Moll-Murata, „Lokalmonographien“, in *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, hg. Brunhild Staiger, Stefan

sprachliche Duktus vielfach allgemeinen Standards, ohne dass individuelle Züge ganz verschwanden. Dadurch war es für die Leser möglich, die gewünschten Informationen gezielt und schnell abrufen zu können. Die sprachliche Homogenität erleichterte zudem das Verständnis. Dennoch war diese nicht so weit fortgeschritten, dass einzelne Lokalmonographien ohne Weiteres miteinander vergleichbar wurden.⁴⁶ Im Großen und Ganzen lassen sich zwei Adressaten der Lokalbeschreibungen identifizieren. Zum einen dienten sie der Information der übergeordneten administrativen Ebenen bis hin zur Zentralregierung in der Hauptstadt, welche sich anhand der Lokalbeschreibungen ein Bild von der Situation in den einzelnen Teilen des Reichs beziehungsweise der jeweils untergeordneten Gebietsebenen machen konnte. Zum anderen diente sie als ein Handbuch der Lokalverwaltung über aktuelle und historische Gegebenheiten, welche als einführende Lektüre für neu an einem Ort eingetroffene Verwaltungsbeamte ebenso gedacht war wie als Hilfestellung für Fragen der laufenden Amtsgeschäfte.⁴⁷ Anhand der Adressaten und der zugrunde gelegten Intention, nach welcher Lokalbeschreibungen der umfassenden Informationen über ein bestimmtes Gebiet dienen sollten, könnte man nun schlussfolgern, dass es sich bei ihnen um eine exzellente Quelle für die Erforschung der chinesischen Lokalgeschichte handele. Jedoch zeigt die Beschäftigung, dass die tatsächlich enthaltenen Informationen nicht den an sie gestellten Ansprüchen gerecht wurden und diesen bisweilen sogar diametral zuwiderliefen, da die Kompilatoren oftmals eigene Interessen mit der Herstellung einer Lokalmonographie verbanden und zudem

Friedrich und Hans-Wilm Schütte (Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage, 2003, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 454–456, hier: 455.

⁴⁶ Dies zeigt sich beispielsweise bei den verschiedenen Versuchen, Lokalbeschreibungen und vergleichbare Quellen statistisch hinsichtlich deren Informationen zur Bevölkerungsentwicklung des chinesischen Kaiserreichs auszuwerten. Häufige Probleme traten etwa bei der unklaren Definition von Maßeinheiten und der konkreten Darstellung von Bevölkerungszahlen auf, welche von Quelle zu Quelle stark variieren konnten. – Vgl. auch Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China, 1368–1953*, Harvard East Asian Studies 4 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), 22–23 und 97, sowie Thomas Scharping, „Bevölkerung“, in *Das große China-Lexikon*, hg. Staiger, Friedrich und Schütte., 82–85, hier: 82.

⁴⁷ Vgl. Moll-Murata, *Die chinesische Regionalbeschreibung*, 7 und 16.

nötige Kontrollinstanzen fehlten beziehungsweise unzureichend waren. So war die Erstellung von Lokalbeschreibungen manchen Beamten eher eine lästige Pflicht, was dazu führte, dass diese ohne besondere Sorgfalt durchgeführt wurde, wodurch der Anspruch auf möglichst umfassende und akkurate Information nicht erfüllt werden konnte.⁴⁸ Darüber hinaus waren viele Kompilatoren bestrebt, ein möglichst positives Bild des eigenen Amtsbezirks zu zeichnen, wodurch die Angaben in den jeweiligen Beschreibungen zuweilen bis zur Unkenntlichkeit geschönt wurden.⁴⁹ Diana Kott kommt daher zu folgendem Ergebnis:

Unter Leitung des ranghöchsten Verwaltungsbeamten vor Ort entstanden, waren die *fangzhi* zu politischer Korrektheit verpflichtet. Ihre Verfasser, meist einheimische Gelehrte und Prüfungskandidaten, neigten daher dazu, die Verwaltungspraxis mit Blick auf die Vorgaben der Zentralregierung und beeinflusst durch die historischen Werke [sic] an denen sie geschult waren, zu idealisieren, um ein möglichst positives Bild ihrer Heimat zu vermitteln. Die Autoren beschreiben [sic] was sie sehen, wie sie es sehen und wie der Leser es sehen soll. Ebenso zeichnen sie auf, was sie lediglich vom Hörensagen kennen und übernehmen Texte aus anderen Werken, manchmal unreflektiert, manchmal versehen mit Erklärungen oder kritischen Anmerkungen. So zeigen die *fangzhi*, wie sich Geschichte und Gegenwart der Verwaltungseinheit aus einer bestimmten Perspektive darstellen. Nichtsdestoweniger sind sie Dank ihres Detailreichtums und des breiten Spektrums der angesprochenen Themen die wichtigsten Quellen für die Regionalgeschichte Chinas.⁵⁰

In der allgemeinen Forschung gibt es verschiedene Zugänge zur Beschäftigung

⁴⁸ Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960), vi. Hsiao geht an dieser Stelle sogar so weit, auf einen „well-known Chinese historian“ zu verweisen (laut Endymion Wilkinson handelt es sich dabei um Mao Qiling 毛奇齡), nach welchem Lokalbeschreibungen keinerlei Glaubwürdigkeit besäßen („[...] that local gazetteers were among those categories of writings to which credence could not be lent.“) Siehe auch Wilkinson, *Chinese History*, 157.

⁴⁹ So wurden etwa Bevölkerungszahlen in der Regel möglichst gering angegeben, um die danach berechneten Steueraufkommen zu reduzieren. Andererseits war man bemüht, etwaige Unruhen oder die Existenz missliebiger religiöser Kulte nicht oder nur in abgeschwächter Form zu erwähnen. – Vgl. Ray Huang, „The Ming Fiscal Administration“, in *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*, hg. Twitchett und Fairbank, 106–171, hier: 159–162.

⁵⁰ Kott, „Die erste Stadt an der äußersten Grenze“, 23.

mit Lokalbeschreibungen, welche von Christine Moll-Murata als „,applikativ’, ,deskriptiv’, ,analytisch’ und ,dokumentarisch’“ bezeichnet werden.⁵¹ Ein Hauptunterschied in den methodischen Zugängen besteht jedoch darin, ob man diese als eigenen Untersuchungsgegenstand auffasst oder sie als Quelle zur Beantwortung anderer Fragestellungen nutzt. Letzteres bezeichnet Moll-Murata als applikativen Zugang, welcher nach ihr die „bei weitem verbreitetste“⁵² Nutzung von Lokalbeschreibungen in der westlichen Sinologie darstellt und auch in dieser Untersuchung angewandt werden soll. Das thematische Spektrum für Untersuchungen, welche Lokalmonographie auf diese Weise nutzten, ist äußerst breit und reicht unter anderem von Rekonstruktionen historischer Bevölkerungszahlen⁵³, über Studien zur Katastrophenbewältigung⁵⁴ bis hin zu religionsgeschichtlichen und religionssoziologischen⁵⁵ Abhandlungen.

Der Quellenwert von Lokalbeschreibungen muss – wie bereits deutlich wurde – kritisch betrachtet werden. Nicht alles, was in ihnen überliefert wird, darf als historisches Faktum übernommen werden. Grundsätzlich jedoch handelt es sich bei ihnen um eine der besten Quellen, welche für die Erforschung der spätkaiserzeitlichen Lokalgeschichte zur Verfügung stehen. Nach Helwig Schmidt-Glintzer sind sie „zu den wichtigsten sozial- und wirtschaftshistorischen Quellen aus dem älteren China zu rechnen“⁵⁶ Doch sind sie auch für viele weitere Themenbereiche von Relevanz:

They form one of the most important sources for the study of Chinese history in the past one thousand years, since they contain copious materials on local administration, local economies,

⁵¹ Moll-Murata, *Die chinesische Regionalbeschreibung*, 2.

⁵² Moll-Murata, *Die chinesische Regionalbeschreibung*, 2.

⁵³ Ho, *Studies on the Population of China*.

⁵⁴ Pierre-Etienne Will, *Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990).

⁵⁵ Siehe exemplarisch: ter Haar, „The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien“, und John Lagerwey, „The History and Sociology of Religion in Changting County, Fujian“, in *The People and the Dao: New Studies in Chinese Religions in Honour of Daniel L. Overmyer*, hg. Philip Clart und Paul Crowe, Monumenta Serica Monograph Series 60 (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2009), 189–218.

⁵⁶ Schmidt-Glintzer, *Geschichte der chinesischen Literatur*, 135.

local cultures, local dialects, local officials, and local dignitaries – materials that often cannot be found elsewhere.⁵⁷

Einen kritischeren Blick auf den Wert von Lokalbeschreibungen wirft David G. Johnson:

Another reason why many historians of China feel that villages are not worth studying is that virtually everything we know about village life, at least before the twentieth century, comes from tainted sources, sources written by men who for the most part knew next to nothing about the countryside or who, if they did, felt there was nothing of value to be found there unless it had been appropriated and reinterpreted by people like themselves. This fundamental bias in our sources, the unquestioned assumption that villages and the people who lived in them did not matter, is so universal as to be virtually invisible. The result is a profoundly impoverished view of Chinese history and culture.[...] These books [das heißt die Lokalbeschreibungen] do not even hint at the realities of village practice, yet they belong to a genre that many historians believe to be our best source for local history.⁵⁸

Letztlich muss bei der Sammlung und Analyse von Materialien aus Lokalbeschreibungen stets beachtet werden, wer diese zu welchem Zweck und mit welchem ideologischen Hintergrund verfasst hat. Dies zeigt sich sehr gut an den Kapiteln zu Tempeln und Klöstern, welche in dieser Arbeit von besonderem Interesse sind.

Local gazetteers contain the only systematic lists of temples for the premodern period. A comparison of the lists given by them with the results from fieldwork in some of the regions where both types of source are available (Manchuria, Shan-tung and Ho-pei, Fu-chien), suggests that a reasonably accurate picture of the different temple-cults present in a region, and their relative importance, can be obtained from gazetteers.⁵⁹

⁵⁷ Wilkinson, *Chinese History*, 154.

⁵⁸ David G. Johnson, *Spectacle and Sacrifice: The Ritual Foundations of Village Life in North China*, Harvard East Asian Monographs 315 (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009), 6.

⁵⁹ ter Haar, „The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien“, 351. Er fährt fort: „When the gazetteers list a founding-date for a cult in a particular place this appears to refer to the founding-date of the first temple devoted to the cult, however simple the temple may have been. Cults which were located in people's homes or in monasteries were probably never registered. However, the lists give little information on the different cults in smaller shrines or within larger temples, or on the exact number of temples devoted to one particular cult. Even the precise location of many of the registered temples is not

Es muss betont werden, dass Barend ter Haar hier nur festhält, dass man anhand der Lokalbeschreibungen erkennen kann, welche Kulte in einer bestimmten Region von größerer oder geringerer Bedeutung waren.⁶⁰ Absolute Zahlen lassen sich nämlich nicht bestimmen. Die in den Lokalbeschreibungen standardmäßig enthaltenen Listen zu religiösen Bauwerken nennen nur einen Teil der tatsächlich vorhandenen Tempel und Klöster, wie ein Vergleich der Studien Willem A. Grootaers in der ehemaligen Provinz Chaha'er 察哈爾⁶¹ und den korrespondierenden Lokalbeschreibungen⁶² nahelegt.⁶³

Eine Studie von John Lagerwey zu Tempeln am Fallbeispiel des Kreises Chan-

often clearly indicated. Local gazetteers frequently contain summaries of myths relating to a deity, and unless there is good reason to assume otherwise (for instance evident copying), these summaries have been assumed to be representative of local beliefs.”

⁶⁰ Dem scheint sich auch Valerie L. Hansen anschließen zu können: „Without the lists of gods appearing in local histories (*difang zhi*, *fangzhi*, also translated as gazetteers), it would be impossible to examine the changing composition of the pantheon. Copies of local histories circulated in the Song, and officials referred to the lists of temples they contained. [...] So the local histories, like the elders, constituted a source of information about temples. The local histories, unlike the long-dead Song elders, can still be consulted.” – Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, 24.

⁶¹ Willem A. Grootaers, „Les temples villageois de la région au Sud de Tat'ong (Chansi Nord): Leurs inscriptions et leur histoire“, *Folklore Studies* IV (1945): 161–212; Willem A. Grootaers, „Temples and History of Wan-ch'üan 萬全 (Chahar): The Geographical Method Applied to Folklore“, *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking* XIII (1948): 209–316; und Willem A. Grootaers, *The Sanctuaries in a North-China City: A Complete Survey of the Cultic Buildings in the City of Hsüan-hua (Chahar)* (Mélanges Chinois et Bouddhiques XXVI, Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1995).

⁶² *Xuanhua fuzhi* 宣化府志 (Qing 清, Qianlong 乾隆 8 [1743/44]/22 [1757/58]), *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Saibei difang 塞北地方), Bd. 18 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 57 [1968]), juan 13 (diansi zhi 典祀志), Nachdruck 259–273; und *Xuanhua xianxinshi* 宣化縣新志 (Minguo 民國 11 [1922]), *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Saibei difang 塞北地方), Bd. 20 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 57 [1968]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟), Nachdruck 35–39.

⁶³ Zumeist handelt es sich wohl um die Bauwerke, welche in der Kreisstadt selbst oder in deren Nähe lagen, beziehungsweise solche, die mit den von Amts wegen notwendigen Verpflichtungen des Kreismagistrats und seiner Untergebenen in Verbindung standen.

ging 長汀 (Fujian) zeigt, dass die Auflistungen von Tempeln und Altären stark abhängig waren von der Frage, welche „editorial policy“⁶⁴ hinter der Anfertigung dieser Listen stand. Hierzu gehört besonders die Frage, welche Position die Kompilatoren gegenüber buddhistischen, daoistischen und volksreligiösen Kulturen im Gegensatz zu konfuzianisch anerkannten Kulturen einnahmen, und somit, wie weit Toleranz im Zusammenhang einer kulturellen Orthodoxie ausgelegt wurde. Lagerwey schreibt daher: „we do well to look at the views of religion stated explicitly in the various monographs“.⁶⁵ Dabei stellt er für die von ihm untersuchte Region eine im Laufe der Zeit zunehmende Stärkung der konfuzianischen Orthodoxie fest:

It is their cumulative effect and their changing editorial policies, reflective as they are of an increasing rigid and triumphant Confucian orthodoxy, that enable us both to see patterns in what has been preserved and to gain some sense of what has not.⁶⁶

Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass der Umfang des gesamten Werks beziehungsweise die Ausführlichkeit einzelner Einträge, die Beachtung einer standardisierten Sprache sowie die allgemeine Qualität der Herstellung (zum Beispiel die Bevorzugung von Druck gegenüber Handschrift) zunimmt, je näher der Ort einer jeweiligen Lokalbeschreibung an einem der Zentren (das heißt der Hauptstadt beziehungsweise Jiangnan) des chinesischen Reichs lag und je höher seine Stellung innerhalb der imperialen Verwaltungshierarchie war.⁶⁷ Mit zunehmender Entfernung hingegen weichen die Lokalbeschreibungen stärker von den allgemeinen Standards ab und verlieren zu meist auch an Umfang.

⁶⁴ Lagerwey, „The History and Sociology of Religion“, 204.

⁶⁵ Lagerwey, „The History and Sociology of Religion“, 204.

⁶⁶ Lagerwey, „The History and Sociology of Religion“, 215.

⁶⁷ Dies bestätigt auch Wilkinson, *Chinese History*, 157.

1.3.2. Inschriften

Inschriften, *ji* 記, vor allem Steleninschriften, *beiji* 碑記, bilden eine zweite Art von Quelle der vorliegenden Arbeit. Dem Thema entsprechend liegt der Fokus dabei auf Inschriften aus Tempeln, *miaoji* 廟記. Diese Quellengattung tritt rein quantitativ hinter die bereits besprochenen Lokalbeschreibungen zurück. Dennoch stehen Inschriften in einer gewissen Verbindung zu diesen. Man kann sie zwar nicht dem Verwaltungsschriftgut zurechnen, doch gibt es insofern Parallelen, als die Autoren von Inschriften in der Regel denselben sozialen Gruppen angehörten wie die Kompilatoren der Lokalbeschreibungen und in einigen Fällen sogar mit diesen identisch waren. Häufig waren es aktive oder bereits im Ruhestand befindliche Beamte. Hinzu kamen Personen, welche zumindest eine klassische Ausbildung genossen hatten und daher fähig waren, ansprechende Texte zu verfassen.⁶⁸ Darüber hinaus fanden als bedeutend erachtete Inschriften Eingang in Lokalbeschreibungen, wodurch sie dann doch wieder ein Teil des Verwaltungsschriftgutes wurden.

In einer allgemeinen Darstellung zu Inschriften schreibt Tang Lixing 唐力行:

In Bezug auf die Arten von Steleninschriften lassen sich mehrere Kriterien anwenden. Ausgehend von ihrer eigenen Natur sind Steleninschriften Schriftstücke, bei denen Schriftzeichen in Stein eingraviert wurden; wie auch andere Schriftstücke sind sie eine besondere Form schriftlicher Quellen, welche Menschen in der Aktion von sozialer Praxis aus der Notwendigkeit heraus erstellt haben, [diese] zu belegen, niederzuschreiben, öffentlich bekannt zu machen und zu verbreiten.⁶⁹

⁶⁸ Bisweilen war man bemüht, möglichst hochrangige Autoren für die Erstellung von Inschriftentexten zu gewinnen, da dies einen bedeutenden Prestigegewinn versprach. Da diese aber unter Umständen nicht mit den lokalen Gegebenheiten vertraut waren, hat man sie wahrscheinlich zuvor mit den nötigen inhaltlichen Informationen versorgt. – Anne Gerritsen, *Ji'an Literati and the Local in Song–Yuan–Ming China*, *China Studies* 13 (Leiden: Brill, 2007), 137–140. Dies ist insofern wichtig, da daraus folgt, dass die genannten Autoren nicht notwendigerweise allein für die Inschriftentexte verantwortlich sein mussten, sondern daneben weitere, gewissermaßen versteckte, Autoren vermutet werden müssen.

⁶⁹ Tang Lixing 唐力行, „Ming Qing yilai Suzhou de shehui shenghuo yu shehui guanli 明清以來蘇州的社會生活與社會管理: Cong Suzhou beike de fenlei shuoqi 從蘇州碑刻的分類說起“, *Shanghai shifan daxue xuebao* 上海師範大學學報 (*Zhexue shehui kexueban* 哲學社會科學版) *Journal of Shanghai Normal University (Philosophy & Social Sciences Edition)* 38, Nr. 3 (2009): 72–79, hier: 72–

Nach ihm gibt es zwei hauptsächliche Arten von Inschriften, welche er mit den Begriffen „privat“, *sirenxing* 私人性, und „öffentlich“, *gongwuxing* 公務性, beschreibt.⁷⁰ Unter Privatinschriften versteht Tang solche, welche nicht von öffentlichen Stellen oder Personen in ihrer Funktion als staatliche Amtsträger verfasst oder von diesen in Auftrag gegeben wurden. Hierzu zählen unter anderem Grabinschriften, Inschriften von Privatpersonen oder Händlervereinigungen, aber eben auch Inschriften in Tempeln und Klöstern.⁷¹

Sofern keine Abschriften existieren, sind Inschriften aufgrund der Besonderheit ihres Beschreibstoffs im Gegensatz zu den meisten anderen schriftlichen Quellen ortsgebunden. Daher stellen sie eine gewisse Herausforderung bei der Beschaffung ihrer Texte dar. Die einfachste Möglichkeit ist dann gegeben, wenn lokale Inschriften in Lokalbeschreibungen aufgenommen wurden. In diesem Fall findet man sie entweder als Anhang zu den Einträgen der Orte, auf die sie sich beziehen oder aber in den meist am Ende der Lokalbeschreibungen befindlichen Kapiteln zu „Kunst und Literatur“ *yiwen*, 藝文. In ihrer Nutzung sowie in Bezug auf die Frage nach ihrem Quellenwert gelten in diesen Fällen ähnliche Feststellungen, wie diese schon bei der Diskussion der Lokalbeschreibungen getroffen wurden. Darüber hinaus wurden in den letzten Jahrzehnten mehrere große Sammlungen von Inschriften einzelner Gebiete Chinas erstellt. Für die in dieser Arbeit besonders thematisierten Gebiete von Jinzhong und Jiangnan liegen derartige Sammlungen vor.⁷² Ziel dieser Sammlungen war und ist es – wie das Beispiel

73: „對碑刻的分類可以採用多重標準。從本質上來說碑刻是把文字刻在石頭上的文書，它與其他文書一樣，是人們在社會實踐活動中為了憑証、記載、公布和傳遞的需要而作的特殊的書面記載。“

⁷⁰ Tang Lixing, „Ming Qing yilai Suzhou de shehui shenghuo yu shehui guanli“, 73.

⁷¹ Tang Lixing, „Ming Qing yilai Suzhou de shehui shenghuo yu shehui guanli“, 73.

⁷² Zu Jinzhong: Zhang Zhengming 張正明 und Ke Dawei 科大衛 [David Faure], hg., *Ming Qing Shanxi beike ziliao xuan* 明清山西碑刻資料選 (Taiyuan 太原: Shanxi renmin chubanshe 山西人民出版社, 2005); Zhang Zhengming 張正明, Ke Dawei 科大衛 [David Faure] und Wang Yonghong 王勇紅, hg., *Ming Qing Shanxi beike ziliao xuan* 明清山西碑刻資料選: *Xu yi* 續一 (Taiyuan 太原: Shanxi guji chubanshe 山西古籍出版社, 2007) und Zhang Zhengming 張正明, Ke Dawei 科大衛

von Shanxi zeigt –, einerseits qingzeitliche Sammlungen zu früheren Epochen fortzusetzen und andererseits Inschriftentexte, welche zum einen weit verstreut und zum anderen bereits schwer beschädigt waren, für die Zukunft zu bewahren.⁷³ Jedoch sind diese Sammlungen mehr auf die Inschriften bedeutender Orte beschränkt, wohingegen solche aus kleineren Orten wie etwa Dörfern noch fehlen.

Daher bleibt nur noch ein dritter Zugang, nämlich die eigene Feldforschung, um mögliche Inschriften für eine spätere Auswertung zu finden und zu dokumentieren. Dieser ist jedoch zu einem nicht zu unterschätzenden Teil vom Glück des Forschers abhängig. Es ist nicht nur wichtig, Kontakt zu Personen zu bekommen, welche Auskunft über die Standorte von möglicherweise relevanten Inschriften geben können, sondern es müssen diese tatsächlich auch noch vorhanden sein. Der normale Schwund durch Witterung, Baumaßnahmen und andere Ereignisse aus den vergangenen Jahrhunderten, besonders aber die aktiven Zerstörungen gerade während der maoistischen Phase der Volksrepublik China haben jedoch leider dazu geführt, dass nur noch ein Bruchteil der einst aufgestellten Steleninschriften vorhanden ist. So zeigten sich bei einem Besuch des Tempels des Drachenkönigs in dem nördlich der Stadt Taigu 太谷 gelegenen Dorf Beiguocun 北郭村 am 10.04.2013 noch deutliche Spuren des Standplatzes einer früheren Steinstele rechts neben dem Eingang der Haupthalle. Die Stele

[David Faure] und Wang Yonghong 王勇紅, hg., *Ming Qing Shanxi beike ziliao xuan* 明清山西碑刻資料選: *Xu er* 續二 (Taiyuan 太原: Shanxi jingji chubanshe 山西經濟出版社, 2009). Zu Jiangnan: Suzhou lishi bowuguan 蘇州歷史博物館, hg., *Ming Qing Suzhou gongshangye beike ji* 明清蘇州工商業碑刻集 (Nanjing 南京: Jiangsu renmin chubanshe 江蘇人民出版社, 1981); Shanghai bowuguan tushu ziliaoshi 上海博物館圖說資料室, hg., *Shanghai beike ziliao xuanji* 上海碑刻資料選輯 (Shanghai 上海: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 1984); und Wang Guoping 王國平 und Tang Lixing 唐力行, hg., *Ming Qing yilai Suzhou shehuishi beike ji* 明清以來蘇州社會史碑刻集 (Suzhou 蘇州: Suzhou daxue chubanshe 蘇州大學出版社, 1998).

⁷³ Zhang Zhengming und Ke Dawei [David Faure], *Ming Qing Shanxi beike ziliao xuan*, unpaginiertes Vorwort (*qianyan* 前言): „Das Inschriftenmaterial aus Shanxi ist zahlreich, [doch] das Inschriftenmaterial, welches über alle Gebiete verstreut ist und schon schwere Beschädigungen erfahren musste, ist auch zahlreich, so dass man sagen kann, dass dies unser ursprünglicher Antrieb dafür war, die Sammlung und Herausgabe des Inschriftenmaterials von Shanxi in die Hand zu nehmen.“ („山西碑刻資料多, 散落各地並遭到嚴重破壞的碑刻資料也多, 可以說是我們著手編選山西碑刻資料的一個初衷。“)

war jedoch nicht mehr vorhanden und auch von den anwesenden Dorfbewohnern konnte niemand Auskunft über deren Verbleib machen. Zwar wurden mehrere Stelen nicht mehr existierender Tempel in einigen größeren Tempelanlagen der Umgebung gelagert (so etwa im Kloster Jingxinsi 淨信寺 im Dorf Yangyi 陽邑), doch befand sich besagte Stele aus Beiguo nicht darunter. Anders hingegen war es im Fall des am selben Tag besuchten Tempels des Drachenkönigs im Dorf Fanjiazhuang 范家莊, in welchem die ebenfalls rechts neben dem Eingang der Haupthalle aufgestellte Steinstele noch vorhanden und intakt war.⁷⁴ In anderen Fällen, etwa wenn zerstörte Tempel von Grund auf wiedererrichtet wurden, gibt es neuere Inschriften oder inschriftenähnliche Texte, welche zumindest einen Teil der früher bekannten Informationen wiedergeben können. Beispielsweise war auf einem Weihrauchgefäß im „Tempel des Drachenkönigs mit der weißen Pagode“, *Baita longwangmiao* 白塔龍王廟, in Kunshan 崑山 eine neuere Inschrift angebracht, welche über den Bau des heutigen Tempels, aber auch dessen Vorgängerbau berichtete.⁷⁵ Im „Tempel des Drachenkönigs von Pudong in Shanghai“, Shanghai Pudong *longwangmiao* 上海浦東龍王廟, hingegen gab es statt der ursprünglichen Inschriften nun Texte auf Plastiktafeln und Kunststoffplanen, welche vergleichbare Informationen zur Tempelgeschichte und der verehrten Gottheit überlieferten.⁷⁶

Von diesen modernen Beispielen abgesehen lässt sich festhalten, dass Inschriften

⁷⁴ *Fanjiazhuang chongxiu Qinglongsi beiji* 范家莊重修青龍寺碑記 („Steleninschrift über die Restaurierung des Tempels des Grünen Drachen im Dorf des Clans der Fan“). Die Datierung lautet: „10. Monat des 21. Jahres [der Regierungsdevise] Daoguang der Großen Qing“ (大清道光二十一年十月 [13.11.–12.12.1841]). Siehe Anhang C, Inschrift 1.

⁷⁵ *Chongxiu baita longwangmiao ji* 重修白塔龍王廟記 („Aufzeichnung über die Restaurierung des Tempels des Drachenkönigs mit der weißen Pagode“). Die Datierung lautet: „4. Tag des 5. Monats des Jahres *guiwei* [06.06.2003]“ (時維癸未年五月十四日). Der Tempel konnte am 08. und 10.03.2013 besucht werden. Siehe Anhang C, Inschrift 3.

⁷⁶ Die Titel lauteten unter anderem: *Pudong longwangmiao kuojian mujuan jishi* 浦東龍王廟擴建募捐啟事 („Bekanntmachung über die Spenden für die Vergrößerung des Tempels des Drachenkönigs von Pudong“) und *Pudong zhu tang yu Qin Lian* 浦東築塘與欽璉 („Deichbauten von Pudong und Qin Lian“). Der Tempel konnte am 12. und 15.03.2013 besucht werden. Siehe Anhang C, Inschrift 4 und 5.

in den meisten Kulturen die ältesten bekannten schriftlichen Zeugnisse darstellen, da die hierzu verwendeten Trägermaterialien (Stein, Metall, Knochen) in der Regel durch eine große Haltbarkeit gekennzeichnet sind.⁷⁷ War die Verwendung dieser Beschreibstoffe in der Anfangszeit noch dem Umstand geschuldet, keine anderen Materialien zur Verfügung zu haben, hat deren Nutzung nach der Entwicklung alternativer Mittel wie etwa Papier oder Seide keineswegs aufgehört. Es muss aber davon ausgegangen werden, dass die Nutzung von Stein oder Metallen als Träger von Schriftstücken nun intentional gewählt wurde. Texte, welche etwa als in Stein gravierte Steleninschriften angefertigt wurden, sollten bewusst einen langen Zeitraum überdauern können, welcher durchaus weit über den Tod der Verfasser oder der Auftraggeber derartiger Schriften hinausreichte. Daraus kann man schließen, dass neben zeitgenössischen Personen auch spätere Generationen als Adressaten von Steleninschriften in Betracht gezogen wurden. Valerie L. Hansen geht sogar soweit, dass sie im Fall von Tempelinschriften auch die jeweiligen Gottheiten des Tempels als einen Adressat der Inschrift annimmt.⁷⁸ Andererseits diente die Gravur von Stelen dazu, Texte öffentlich sichtbar zu machen und sie gleichzeitig vor möglichen Zerstörungen, etwa durch Witterungseinflüsse oder Feuer zu bewahren. Inschriftentexte waren dazu gedacht, nur sehr bestimmte und ausgewählte Informationen zu überliefern. Dafür spricht auch das Material, dessen Bearbeitung aufwändig und dadurch kostspielig war. Zudem konnten nach Erstellung eines Textes in der Regel keine Korrekturen mehr vorgenommen werden, doch blieben sie möglicherweise für Jahrhunderte erhalten.

Im Allgemeinen besitzen Inschriften einen besonderen Quellenwert. Im Vorwort der Inschriftensammlung von Shanxi heißt es:

⁷⁷ Daneben wurde auch Holz verwendet, was jedoch nicht so haltbar ist.

⁷⁸ Vgl. Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, 15–16. Eine Seite zuvor schreibt sie bereits: „Put up to impress people with the power of a god, steles were not necessarily intended to be read. The sheer magnitude of the stone (sometimes over two meters high and one and a half meters wide) amply conveyed both a deity’s power and the extent of support for him.“

Manche Historiker glauben, dass die Materialien der Steleninschriften ein Geschichtsbuch außerhalb der aus alten Zeiten überlieferten Schriftdokumente sind, dass sie das Geschichtsarchiv des Volkes sind. Sie spiegeln die regionale Gesellschaft und das Leben des Volkes und sie spiegeln das staatliche und lokale System. Sie zeichnen die allgemein anerkannten Verhaltensregeln auf und können die Mentalität spezifischer Zeiten und spezifischer Menschengruppen spiegeln. Steleninschriften sind ein wertvoller Schatz für das historische Studium zum Leben der normalen Menschen.⁷⁹

Doch zeigen die zuvor dargestellten Überlegungen, dass die Auswertung der auf diesem Wege überlieferten Texte keinesfalls die intendierten Adressaten sowie die Beweggründe für das Verfassen einer Inschrift missachten sollte. So stellen Inschriftentexte oftmals die einzige Quelle dar, welche direkt auf einen einzelnen Ort oder ein einzelnes Gebäude bezogen ist. Damit erlauben sie Einblicke in eine Geschichte, welche noch unterhalb der Kreisebene angesiedelt war. In ihnen werden unter anderem Eckdaten der Baugeschichte, Hintergründe für den Bau von Tempeln, die federführenden Akteure sowie die Sponsoren genannt. Darüber hinaus berichten sie von Sagen und Legenden über die verehrte Gottheit, weswegen sie laut Valerie L. Hansen neben den *biji* 筆記 zu den beiden Quellen gehören, welche mehr Informationen über volksreligiöse Vorstellungen liefern als offizielle Quellen.⁸⁰ Einen unverstellten Einblick in das tatsächliche Alltagsleben der einfachen Bevölkerung liefern sie – bedenkt man die Autoren und deren Herkunft – jedoch nicht.

⁷⁹ Zhang Zhengming und Ke Dawei [David Faure], *Ming Qing Shanxi beike ziliao xuan*, unpaginiertes Vorwort (*qianyan* 前言): „有史家認為，碑刻資料是傳世文獻之外的史書，是民間的歷史檔案館。它既反映區域社會和民間生活，它反映國家或地方性制度。它記載的是普遍承認的行為規範，可以反映特定時代特定人群的心態。碑刻對於研究歷史上普通人的生活，是一宗寶貴的財富。“

⁸⁰ Vgl. Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, 14.

1.4. Drachenkönige

1.4.1. Begriff Drachenkönige

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen die chinesischen Drachenkönige, anhand derer die Einflüsse untersucht werden sollen, welche ihren Kult und damit Vorstellungen von Heiligkeit oder auch Sakralität geprägt haben. Doch bevor es dazu kommen kann, soll zunächst eine Definition des Begriffsfeldes „Drachenkönig“, „Drachenkönige“ und „*longwang*“ vorgenommen werden.

Definitionen sind keine einfache Angelegenheit. Meist stehen sie am Beginn einer wissenschaftlichen Arbeit und sollen deren Grundlage bilden. Je solider diese Grundlage ist, desto besser lässt sich die folgende Arbeit in all ihren Ausführungen und Schlussfolgerungen durchführen. Meist können aus methodisch naheliegenden Gründen gute Definitionen jedoch erst dann formuliert werden, wenn ein Großteil der zu leistenden Arbeit bereits abgeschlossen ist. Dadurch ergibt sich eine gewisse Zirkularität: Man kann einen bestimmten Forschungsgegenstand nicht erfassen, wenn dieser nicht zuvor in einer belastbaren Weise definiert wurde; aber man kann auch keine belastbare Definition formulieren, wenn der entsprechende Gegenstand noch nicht zu einem gewissen Maße erforscht wurde. Das Problem des richtigen Definierens ist nicht neu. Schon „der Vater der formalen Logik“⁸¹, Aristoteles (384–322 v. Chr.), hatte in der *Zweiten Analytik* (*Analytikà hýstera*/Ἀναλυτικὰ ὕστερα beziehungsweise *Analytica posteriora*) seiner später unter dem Titel *Órganon*/Ὀργανον zusammengefassten Werke Kriterien aufgestellt, welche eine gute Definition ausmachten. Zwar blieben seine Vorgaben nicht ohne Kritik, doch wirkten sie bis in die mittelalterliche Scholastik

⁸¹ „Aristoteles“, in *Philosophielexikon: Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. Anton Hügli und Poul Lübcke, 7. Ausgabe, Rowohlts Enzyklopädie 55689 (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2007), 61–69, hier: 62.

und auch darüber hinaus fort. Nach ihm bestehe „eine Definition [wörtlich: „Abgrenzung“] aus dem nächsthöheren Gattungsbegriff und eines spezifischen Merkmals“ (*definitio per genus proximum et differentiam specificam*).⁸² Das bedeutet, dass für einen zu definierenden Sachverhalt zunächst die ihm übergeordnete Kategorie angegeben werden sollte, um anschließend darzulegen, in welcher Art dieser sich von jener abgrenze.

Übertragen auf den Gegenstand dieser Arbeit muss man feststellen, dass unter den Drachenkönigen chinesische Gottheiten (*genus proximum*) verstanden werden, welche in erster Linie als Regengottheiten (*differentia specifica*), in einem erweiterten Sinne aber auch als Wassergottheiten, zu beschreiben sind:

Unverdrossen lassen sie Wolken aufkommen und verteilen Regen; zu Beginn gab es die Drachenkönige aller Himmel, *zhutian longwang* 諸天龍王, die Drachenkönige der Vier Meere, *sihai longwang* 四海龍王, und die Drachenkönige der Fünf Himmelsrichtungen, *wufang longwang* 五方龍王. Nach und nach gab es keinen Ort, an welchem Wasser vorkam – ganz gleich ob in Flüssen und Strömen, Seen oder Meeren, Tümpeln, Teichen oder Brunnen –, in denen kein Drachenkönig ansässig war; dieser kontrollierte am jeweiligen Ort Wasser und Trockenheit, gute und schlechte Ernten; daher haben die einfachen Leute jedes Mal, wenn sie einer Überschwemmung- oder Dürrekatastrophe gegenüberstanden, zu dem Drachenkönig gebetet. Aus diesem Grunde wurden an allen großen Flüssen im Süden und Norden gleichsam Wälder von Tempeln der Drachenkönige errichtet.⁸³

Wie dieser Eintrag bereits andeutet, muss die Kontrolle über den Regen als das wichtigste Merkmal der Drachenkönige angesehen werden und so entwickelten sich diese bis zur späten Qing-Zeit zu einer der wichtigsten chinesischen Regengottheiten.⁸⁴

⁸² Siehe „Definition“, in *Philosophielexikon*, hg. Hügli und Lübcke, 161–164, hier: 161.

⁸³ „Longwang 龍王“, in *Zhongguo shenxian daquan* 中國神仙大全, hg. Leng Li 冷立 und Fan Li 範力 (Shenyang 沈阳: Liaoning renmin chubanshe 遼寧人民出版社, 1990), 473–474, hier: 474: „他們都勤力興雲布雨，初有諸天龍王、四海龍王、五方龍王。漸而凡有水之處，無論江河湖海、淵塘塘井，莫不駐有龍王，職司該地水旱豐歉，故百姓一遇水旱災害，就來祈求龍王。由此，大江南北，龍王廟林立。“

⁸⁴ Die Verbindung von Drachen und Regen wurde schon in der älteren Literatur festgestellt. So etwa bei de Groot, *Universismus*, 291: „龍神 Lung Sën [*longshen*] oder Drachengötter, sind, nach chinesischer Auffassung, Kräfte, welche durch Verdichtung der Wolken Regen erzeugen und somit auch den Wasserstand der Bäche und Flüsse beherrschen.“ Eichhorn wiederum bestreitet die eindeutige Verknüpfung

Drachenkönige [hier: *longwangye* 龍王爺] sind allerorten die am weitesten verbreiteten Regengottheiten der Volksreligion.⁸⁵

In ähnlicher Weise – wenn auch etwas relativierend – betont Yuan Li 苑利 die Rolle der *longwang* als Regengottheit:

Daher sind die Drachenkönige in der chinesischen Volksgesellschaft allgemein anerkannte Regengottheiten und die Anrufung der Drachen, um Regen zu erbitten, ist eine der hauptsächlichen Arten von Regengebeten in der traditionellen chinesischen Gesellschaft.⁸⁶

Allerdings wurde, wie Yuan Lis Ausführungen andeuten, in der Praxis nicht immer scharf zwischen Drachen und Drachenkönigen unterschieden, so dass – auch in

von Drachen und Regen und schreibt: „Die Drachen, zumal in Kopulation begriffen, sind die klassischen Regenerzeuger in China. [...] Es gibt mehrere Arten von Drachen, unter denen die Chiao-lung, d. h. in Kopulation begriffene Drachen, für die Regenerzeugung am wirksamsten waren. Um einen in den Wolken schwebenden, den Regen zurückhaltenden Drachen zu bewegen, seinen Samen als Regen fallen zu lassen, wurden deshalb auch große Nachbildungen von weiblichen Drachen (aus gereinigter Erde?) angefertigt. Man kannte aber auch Licht- oder Feuerdrachen, die Trockenheit bewirkten. Dies zeigt, daß die Rolle des Drachens als Regenbringer nicht völlig eindeutig war.“ – Werner Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, Die Religionen der Menschheit 21 (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), 68–69. Problematisch an Eichhorns Einwand ist, dass er leider keine Schriftzeichen angibt, anhand derer seine Darstellungen nachgeprüft werden können. Falls er sich mit dem Begriff „Chiao-lung“ auf die Zeichen 交龍 bezieht, würde dies dem Aspekt der Kopulation nahe kommen. Bezieht er sich jedoch auf den tatsächlich in den Wörterbüchern nachweisbaren Begriff der *jiaolong* 蛟龍, würde dies auf Überschwemmungen verursachende Drachen hinweisen. Beide Zeichenkombination kommen jedoch in der von Werner Eichhorn als Referenz genannten Stelle aus dem *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 nicht vor – Siehe: Dong Zhongshu 董仲舒, *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, 74 (qiu yu 求雨), <http://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/qiu-yu> (09.06.2014).

⁸⁵ Wang Shou'en 王守恩, *Zhushen yu zhongshen* 諸神與眾神: *Qingdai, Minguo Shanxi Taigu de minjian xinyang yu xiangcun shehui* 清代、民國山西太谷的民間信仰與鄉村社會 (Beijing 北京: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 2009), 83: „龍王爺 龍王爺是各地民間信仰最為普遍的雨神。“

⁸⁶ Yuan Li 苑利, *Longwang xinyang tanmi* 龍王信仰探祕 (Taipei 臺北: Dongda tushu gongsi 東大圖書公司, 2003), 3: „所以, 在中國民間社會中, 龍王是人們公認的雨神, 祀龍祈雨是中國傳統社會禱雨的主要模式。“

den Primärquellen – beide als Adressaten von Regengebeten fungieren konnten:⁸⁷

Mais surtout à travers la Chine tout entière, c'est à des êtres tout différents que l'on s'adresse pour obtenir la pluie: aux dragons, monstres au corps recouvert d'écailles, avec quatre pattes, qui sont capables de s'élever jusqu'au ciel et de marcher sur les nuages, et qui produisent la pluie. [...]
Dans les croyances actuelles, fortement teintées d'idées bouddhiques, les dragons forment un peuple immense que gouverne le Roi-Dragon, Longwang.⁸⁸

Dies mag zum einen damit zusammenhängen, dass zwischen Drachen und Drachenkönigen durchaus enge Verbindungen bestanden, so dass – wie viele spätere Quellenzitate zeigen werden – nicht immer eine exakte begriffliche Trennung erfolgte. Zum anderen wurden beide häufig mit Niederschlägen assoziiert, wobei dies im Fall der Drachenkönige sehr viel absoluter galt als für Drachen im allgemeinen Sinne, welche ihrerseits auf vielfältige Weise gedeutet werden können. Da eine Diskussion des Begriffs *long*, Drache, an anderer Stelle erfolgt, soll hier nur eine grobe Abgrenzung der Drachenkönige von diesen erfolgen.

Though his true appearance is identical to that of the Chinese mythological dragon, the Dragon King may sometimes take human shape. [...] The Dragon King acts as the bringer of rain, controller of water, and arch-criminal of flood and drought. Associated only with water, the Dragon King in human shape has lost the paramount, mysterious, spiritual nature of the original Chinese dragon in myth. He has, however, obtained human credibility with the common people, especially

⁸⁷ Daneben gibt es noch andere Arten von Drachen, welche ebenfalls für das Gewähren oder auch Zurückhalten von Niederschlägen verantwortlich gemacht wurden.

⁸⁸ Henri Maspero, „Mythologie de la Chine moderne“, in *Le Taoïsme et les religions chinoises*, hg. Henri Maspero (Paris: Gallimard, 1971), 87–220, hier: 114–115. Eine ähnliche Aussage trifft Eduard Erkes, der in einem Aufsatz aus dem Jahr 1927 festgestellt: „Der Drache ist noch heute die volkstümlichste chinesische Gottheit, da er als Regenbringer gilt, also sozusagen der Schutzgott des Ackerbaus ist. [...] Der Drache ist daher zugleich ein Wassertier, wie noch heute in jedem chinesischen Dorf dem Drachen als Schutzgott des Dorfbrunnens ein Tempelchen geweiht ist, und ein Himmelswesen, weshalb er stets in den Wolken dargestellt wird, die er herbeiführt.“ – Eduard Erkes, „Die chinesische Religion“, in *Die Religionen der Erde: Ihr Wesen und ihre Geschichte*, hg. Carl Clemen (München: Bruckmann, 1927; Sonderdruck), 67–86, hier: 69. Erkes schreibt zwar von „Tempelchen“, welche Drachen geweiht seien, doch scheinen seine Darstellungen wohl eher den Kult der Drachenkönige, die hier ungenau als Drachen bezeichnet werden, zu beschreiben.

the peasants.⁸⁹

An anderer Stelle nennt Zhao Qiguang fünf Unterscheidungsmerkmale von Drachen und Drachenkönigen:

First, [...W]ater manifests itself as only one component part of the mythological dragon's multiple implications. It is, however, the only implication of the Dragon King who does not suggest sky, nationality, emperorship, spiritual nobility or cultural continuity. Second, the mythological dragon is symbolic and abstract while the Dragon King is concrete and supposedly responsive. Third, the mythological dragon is associated with Taoist and Confucian visions of the world which originated in China. The Dragon King is influenced by Buddhism and Hindu folk beliefs disseminated from India. Fourth, the mythological dragon belongs to the classic Chinese mythology, the dragon King to folk religion and local legends. Finally, and most importantly, the mythological dragon is a celestial supreme being, while the Dragon King is both a constructive rain-god and a destructive flood-devil. That is to say, the mythological dragon shows only positive implications; the Dragon King displays both positive and negative factors⁹⁰. We must bear in mind that the Chinese mythological dragon and the Dragon King are the same in appearance. The way to distinguish them is to find their different meanings through context. Of course, a more obvious distinction lies in their different names, i.e. *long* (dragon) and *longwang* (Dragon King).⁹¹

Einige von Zhaos Feststellungen (etwa Punkt 2, 3 und 4) zeugen zwar von einer gewissen Simplifizierung, da sie unter anderem eine gegenseitige Beeinflussung der Vorstellungen von Drachen und Drachenkönigen missachten und dadurch zu stark das trennende Element betonen, welches dem tatsächlich häufig anzutreffenden synonymen Gebrauch beider Begriffe in der chinesischen Literatur entgegensteht, doch verweisen Punkt 1 und 5 auf durchaus wichtige Unterscheidungsmöglichkeiten, welche zumindest auf einer theoretischen Ebene Gültigkeit beanspruchen können.

⁸⁹ Zhao Qiguang, *A Study of Dragons: East and West*, Asian Thought and Culture 11 (New York: Peter Lang, 1992), 105–106.

⁹⁰ Siehe auch die von Mircea Eliade eingeführte Theorie der *concordia oppositorum*. – Eliade, Mircea, *Die Religionen und das Heilige: Elemente der Religionsgeschichte*, Insel-Taschenbuch 2187 (Frankfurt am Main, Leipzig: Insel-Verlag, 1998), 483–485. Für eine Anwendung dieser Theorie auf den Gegenstand der chinesischen Drachen siehe Raymond Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, (Ph.D. Thesis, University of Toronto, 1993), 32. Sie zieht sich im Weiteren durch seine gesamte Arbeit.

⁹¹ Zhao, *A Study of Dragons*, 104.

Raymond Dragan hingegen sieht in den Drachenkönigen die Deifikation der chinesischen Drachen:

The Dragon King (*longwang*) was the deified form of the dragon which had an independent status with the Chinese pantheon of gods. Dragon King images were either partially or completely anthropomorphized. In this guise, the dragon was one of the only “animals” to enjoy its own cult status in popular religion in China.⁹²

Für ihn sind Drachenkönige somit ausschließlich als Gottheit zu betrachten, wohingegen Drachen – wie bereits festgestellt wurde – ein deutlich weiteres Bedeutungsspektrum aufweisen. Gleichzeitig betont er das anthropomorphe Aussehen der Drachenkönige, welches sie von den traditionellen Drachen unterscheidet.

Animal spirits were quite common in Han and pre-Han times. The rise in popularity of human gods may have been inspired by the introduction of Buddhism into China. With it came a thoroughgoing anthropomorphization of the dragon and the creation of the so-called “Dragon King” (*longwang*) which most scholars agree was modelled on the Snake Kings (*nagaraja*) of India.⁹³

Die Rolle der Drachenkönige als Regenbringer äußert sich treffend in dem Ausdruck „Wolken aufkommen lassen und Regen verteilen“, *xingyun buyu* 興雲布雨, welcher häufig als Beschreibung der Eigenschaften dieser Gottheiten verwendet wird.⁹⁴

Der göttliche Charakter der Drachen liegt hauptsächlich darin, in den Himmel aufzusteigen und in das Wasser einzudringen und sich rastlos zu wandeln; ihre göttliche Funktion besteht darin, die

⁹² Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, 146 (Fußnote 97).

⁹³ Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, 47 (Fußnote 36).

⁹⁴ Siehe beispielsweise „Longwang 龍王“, in *Foguang dacidian* 佛光大辭典, Band 7, hg. Ciyi 慈怡 (Gaoxiong 高雄: Foguang chubanshe 佛光出版社, 1989), 6378: „Alle Drachenkönige können Wolken aufkommen lassen und Regen verteilen [...]“ („諸龍王能興雲布雨[...]“) Eine ähnliche Formulierung findet sich auch in „Longwang 龍王“, in *Daojiao dacidian* 道教大辭典, hg. Li Shuhuan 李叔還 (Taipei 臺北: Juliu tushu gongsi 巨流圖書公司, [1979]), 695, 695: „[...] sie besitzen die göttliche Fähigkeit Wolken aufkommen zu lassen und Regen zu gewähren.“ („[...]能為興雲致雨之神力.“) Außerdem Pang Jin 龐燼, *Long de xisu* 龍的習俗 (Taipei 臺北: Wenjin chubanshe 文津出版社, 1989), 69–73.

Wasser zu kontrollieren, Wolken aufkommen zu lassen und Regen zu verteilen.⁹⁵

Die Definition der Drachenkönige als Regengottheit soll als Arbeitsgrundlage⁹⁶ zunächst genügen. Sie ist jedoch nicht in allen Fällen ausreichend, da je nach Kontext die *longwang* noch weitere Funktionen übernehmen konnten. So findet sich in vielen Werken der chinesischen Literatur die Gruppe der Drachenkönige der Vier Meere, *sihai longwang*, wodurch angezeigt wird, dass diese auch als Gottheiten anderer Formen von Wasservorkommen, etwa von Seen, Flüssen, Brunnen oder – wie hier – der Meere, auftreten konnten.⁹⁷ Im Kontext buddhistischer Schriften, Legenden und Erzählungen wiederum treten die Drachenkönige häufig als Schutzgottheiten von als heilig zu beschreibenden Personen oder Schriften in Erscheinung.⁹⁸ In anderen Zusammenhängen sind sie Bestandteil der himmlischen Bürokratie⁹⁹, und als solche durchaus Amtsträgern

⁹⁵ Pang Jin, *Long de xisu*, 82: „龍的神性主要是升天入水，變化不居，神識主要是司水理水，興雲布雨.“

⁹⁶ Andreas Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China: Die Drachenkönige (*longwang*) im Spiegel zweier Werke der traditionellen Literatur“, in *Sakralität und Sakralisierung: Perspektiven des Heiligen*, hg. Andrea Beck und Andreas Berndt (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013), 141–175, hier: 142; und Andreas Berndt, „The Cult of the Longwang: Their Origin, Spread, and Regional Significance“, in *Chinese and European Perspectives on the Study of Chinese Popular Religions*, hg. Philip Clart (Taipei: Boyang Publishing, 2012), 61–94, hier: 67–68.

⁹⁷ Siehe Abschnitte 4.2.3 und 5.2.1.2.2.

⁹⁸ Vgl. Jean P. Vogel, *Indian Serpent-Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art: With 30 Plates* (New Delhi und Madras: Asian Educational Services, 1995), Nachdruck der Erstausgabe von 1926, London: Arthur Probsthain, 93–131 (= Kapitel II: “The Nāgas and the Buddha”), und Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism: Their History, Iconography and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries* (Oxford: Clarendon Press, 1928), 171–172.

⁹⁹ Zwar ist es schwierig oder sogar unmöglich, die Vielzahl von Gottheiten der spätimperialen chinesischen Volksreligion und des Daoismus in eine umfassende Ordnung zu bringen, dennoch gibt es Versuche in dieser Richtung. Einer der erfolgreichsten Ansätze ist der Versuch, das Pantheon als eine analog zum chinesischen Kaiserstaat existierende himmlische Bürokratie zu verstehen. Die verschiedenen Gottheiten treten dabei in einer göttlichen Hierarchie auf. – Vgl. Gerd Wäadow, „Gott/Götter/Götterbilder und -symbole: VI. Chinesische Religionen“, in *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 3 (F–H), hg. Hans D. Betz u. a., 4. Auflage, UTB 8401 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 1155–1157, hier: 1156. Zum hierarchischen System des chinesischen Pantheons siehe Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor* (London, New York: RoutledgeCurzon, 2003) sowie Philip C. Baity, „The Ranking of Gods in Chinese Folk Religion“,

der irdischen Bürokratie vergleichbar. Es muss jedoch betont werden, dass die *longwang* stets in irgendeiner Weise in Verbindung mit dem Element Wasser stehen und die Kontrolle der Regenfälle als ihr hauptsächliches Merkmal anzusehen ist, wohingegen die Verbindung zu anderen Wasserformen eher eine Erweiterung ihres Funktionsspektrums darstellt.

Als Regengottheit sind die chinesischen Drachengottheiten am besten als funktionale Gottheiten zu verstehen. Damit soll gesagt sein, dass die Verehrung solcher Gottheiten, und damit deren Existenz an sich, in erster Linie durch die Funktion bestimmt ist, welche diese für die Menschen der späten Kaiserzeit erfüllten oder erfüllen sollten. Diese kann neben der Kontrolle von Niederschlägen oder von Wetterphänomenen im Fall der Drachenkönige bei anderen Gottheiten auch die Heilung von beziehungsweise der Schutz vor Krankheiten (zum Beispiel Marshal Wen), die Gewährung wirtschaftlichen Wohlstands (zum Beispiel Caishen 財神) oder auch der Schutz vor Unglück, die Gewährung gesunder Nachkommen (zum Beispiel Songzi Guanyin 送子觀音), die Behütung des Haushaltes (zum Beispiel Zaoshen 灶神) und vieler anderer Dinge mehr sein. Daher muss von einer funktionalen Gottheit angenommen werden, dass sie im Besitz einer bestimmten Fähigkeit ist, die es ihr erlaubt, diese ihr zuge dachte Funktion erfüllen zu können. Diese Fähigkeit wird im Chinesischen als *ling* 靈 („übernatürliche

Asian Folklore Studies 36, Nr. 2 (1977): 75–84. Insofern unterscheidet sich das chinesische Pantheon vom griechisch-römischen Pantheon, dessen Ordnung eher auf einer familienähnlichen Struktur basiert. – Hierzu siehe Andreas Bendlin, „Pantheon: III. Klassische Antike“, in *Der neue Pauly: Enzyklopadie der Antike*. 9 Or–Poi, hg. Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000), 265–268, v. a. 265–266, wo es zudem heißt, „daß das P[antheon] keine zufällige Akkumulation individueller Götter ist, sondern ein strukturiertes Sinnsystem darstellt, welches Grundmuster gesellschaftlicher Organisation und menschlichen Sozialverhaltens auf die Ebene göttlicher Funktionsträger projiziert.“ Insofern verwundert es nicht, wenn auch das chinesische Pantheon eine (idealisierte) Abbildung des imperialen Staates ist und die Vorstellung des Heiligen mit der realen Welt des Profanen in einer engen Verbindung steht.

Wirkmächtigkeit“¹⁰⁰, „Wirkkräftigkeit“¹⁰¹, „magical power“, „efficacy“¹⁰², „magical efficacy“¹⁰³) bezeichnet und stellt eine der grundlegenden Konzeptionen der chinesischen Religionsgeschichte dar. Die Verehrung einer funktionalen Gottheit ist demnach nicht vorrangig in einer Eigenschaft begründet, welche im christlich-abendländischen Sprachgebrauch dieser Begriffe als heilig oder sakral bezeichnet wurde. Man kann es aber auch umgekehrt formulieren und sagen, dass es gerade erst die Gottheiten zugeschriebene Fähigkeit, *ling* zu sein, sei, welches die Heiligkeit respektive Sakralität einer funktionalen Gottheit ausmacht.¹⁰⁴ Im Gegenzug werden für diese Rituale durch ihre Anhänger abgehalten, durch welche ihnen nicht nur Verehrung zuteil wird, sondern

¹⁰⁰ Wäadow, „Gott/Götter/Götterbilder und -symbole“, 1155: „Das Hauptinteresse der Chinesen an Gottheiten und vergöttlichter Ahnen liegt in deren übernatürlicher Wirkmächtigkeit (*ling*) bei der Bewältigung des alltäglichen menschlichen Daseins.“

¹⁰¹ Philip Clart, *Die Religionen Chinas*, Studium Religionen 3260 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 178.

¹⁰² Für beide Ausdrücke: P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), u. a. 3 und 131. Auch: P. Steven Sangren, „History and the Rhetoric of Legitimacy: Ma Tsu Cult of Taiwan“, *Comparative Studies in Society and History* 30, Nr. 4 (1988): 674–697. Auf S. 681 schreibt er: „In contrast, the power of deities in nonofficial religion was only loosely linked, if at all, to that of the emperor. Instead, deities in nonofficial temples exercised a kind of miraculous, largely autonomous power (*ling*). Elsewhere I argue at length that *ling*, which can be translated as *magical power* or *efficacy*, is best understood as, in part, an ideological mystification of local social institutions and communities.“

¹⁰³ Adam Y. Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), 2: „At the core of Chinese popular religion is the concept of magical efficacy (*ling*), which is conceived of as a particular deity’s miraculous response (*lingying*) to the worshiper’s request for divine assistance [...]. However, these miraculous responses are socially constructed: it is people and their actions that enable the establishment of human-deity relations and interactions. Shaanbei people ‘do’ popular religion not only by praying and presenting offerings to the deities but by building temples, organizing and participating in temple festivals, sponsoring and watching local operas, making and buying incense and spirit paper money, bribing local state officials, networking with other temples and other institutions, fighting over temple leadership positions, and even planting trees and building schools.“ Adam Yuet Chau bezieht sich zwar auf die Untersuchung einer wiederbelebten Volksreligion im modernen China, dennoch lassen sich seine Erkenntnisse zur „sozialen Konstruktion“ von *ling* durchaus auch das kaiserzeitliche China übertragen.

¹⁰⁴ Vgl. hierzu noch einmal die Worte Nathan Söderbloms: „Not even the mere existence of the divinity, but its *mana*, its power, its holiness, is what religion involves.“ – Söderblom, „Holiness (General and Primitive)“, 731.

neben den Gebeten (als Bitte um etwas) auch Opfertgaben (als Dank und Belohnung für dieses) an sie gerichtet werden. Auf diesem Wege kommt es zu einer Kommunikation zwischen Menschen und Gottheit und die Gottheiten bekommen zudem Nahrung in Form von Opfertgaben, welche sie am Leben erhalten und ihre *ling*-Fähigkeit bewahren sollten. Insofern liegt hier der Grundsatz des *do ut des*, dem laut Gerd Wäadow das Chinesische *xuyuan* 許願 entspräche,¹⁰⁵ zugrunde. Im selben Maße, wie aber Menschen durch Rituale und Gebete ihre Wünsche an eine Gottheit richten können, kann diese auch Forderungen, etwa nach Opfertgaben oder ein moralisch korrektes Verhalten, an die Menschen stellen, indem sie etwa Unglücksfälle (schlechtes Wetter, Krankheiten, wirtschaftliche Misserfolge etc.) bewirkt, zu deren Beendigung die Durchführung bestimmter Rituale erforderlich ist. Wenn der hauptsächliche Daseinsgrund einer Gottheit aber in der Erfüllung von Funktionen besteht, so heißt dies auch, dass im Fall eines Versagens die Existenz derselben in Frage gestellt ist. Außerdem treten funktionale Gottheiten stets in einem Pantheon vieler verschiedener Götter und gottähnlicher Wesen auf, welche in ihrer Gesamtheit mehr oder weniger alle relevanten Themen des menschlichen Lebens widerspiegeln und dabei mitunter in einem konkurrenzähnlichen Verhältnis zueinander stehen.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Wäadow, „Gott/Götter/Götterbilder und -symbole“, 1155. Darunter ist die Bitte an eine Gottheit um etwas zu verstehen, wobei gleichzeitig dieser Gottheit etwas anderes als Dank im Falle der Erfüllung dieses Wunsches versprochen wird.

¹⁰⁶ Dies kann etwa der Fall sein, wenn in einem bestimmten Raum mehrere Tempel für Gottheiten mit gleichen oder ähnlichen Funktionen existieren. In diesem Fall könnte es zu einer Konkurrenz zwischen den verschiedenen Tempeln als sozialen Korpora kommen, die sich in einem Wettbewerb um Tempelbesucher (besonders bei Tempelfesten, *miaohui* 廟會), finanziellen Einnahmen (zum Beispiel Spenden) und Einfluss (etwa auf politischer, gesellschaftlicher, kultureller oder ökonomischer Ebene) äußern kann.

Im Allgemeinen wird der Begriff *longwang* als „Drachenkönig“ oder „Drachenkönige“¹⁰⁷ (Clart¹⁰⁸, Sälzle¹⁰⁹) wiedergegeben. Entsprechende Ausdrücke finden sich in anderen westlichen Sprachen, etwa im Englischen („Dragon King“: de Visser,¹¹⁰ Grootaers,¹¹¹ Dragan,¹¹² Capitanio¹¹³) und Französischen („roi-dragon“: Doré,¹¹⁴ des Rotours,¹¹⁵ Maspero¹¹⁶). Lediglich in einigen wenigen Fällen werden andere Begriffe verwendet.¹¹⁷

Die Bezeichnung „Drachenkönig“ ist analog zu dem chinesischen Originalbegriff ein Kompositum aus den Worten *long* 龍 und *wang* 王. Dabei wird das Chinesische *long* mit dem Wort Drache übersetzt, was aber nicht bedeuten soll, dass die chinesische

¹⁰⁷ Die vormoderne chinesische Sprache unterscheidet bei einzelnen Nomen nicht zwischen Singular und Plural, so dass je nach Kontext grundsätzlich beide Übersetzungen möglich sind. Im weiteren Verlauf werden die Begriffe *longwang*, Drachenkönig und Drachenkönige gleichberechtigt gebraucht.

¹⁰⁸ Philip Clart, „Parteikader und Drachenkönige: Niedergang und Rückkehr der Volksreligion in der Volksrepublik China“, in *Religionen und gesellschaftlicher Wandel in China*, hg. Iwo Amelung und Thomas Schreijäck, Frankfurt East Asian Studies Series 2 (München: Iudicium, 2012), 129–142.

¹⁰⁹ Karl Sälzle, *Tier und Mensch, Gottheit und Dämon: Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit* (München: BLV Bayerischer Landwirtschaftsverlag, 1965), 264.

¹¹⁰ Marinus W. de Visser, *The Dragon in China and Japan*, Verhandelingen der Koninklijke akademie van wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde Nieuwe reeks, deel xiii, Nr. 2 (Amsterdam: Johannes Müller, 1913), 132.

¹¹¹ Willem A. Grootaers, Li Shih-yü 李世瑜, and Wang Fushi 王輔世, „Rural Temples around Hsüan-Hua (South Chahar): Their Iconography and Their History“, *Folklore Studies* 10, no. 1 (1951): 1–116, 27.

¹¹² Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, 47 (Fußnote 36).

¹¹³ Joshua Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods: Rainmaking, Magic, and Ritual in Medieval Chinese Religion“ (Dissertation, East Asian Languages and Literature, University of Pennsylvania, 2008).

¹¹⁴ Henry Doré, *Manuel des superstitions chinoises: Ou Petit indicateur des superstitions les plus communes en Chine* (Chang-hai [Shanghai]: Imprimerie de la Mission Catholique, 1926), 116.

¹¹⁵ Robert des Rotours, „Le culte des cinq dragons sous la dynastie des T'ang (618–907)“, in *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville I*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises XX (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), 262–280, 263.

¹¹⁶ Maspero, „Mythologie de la Chine moderne“, 192.

¹¹⁷ Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988), 31–32: Er gibt die Bezeichnung *longwang* als „Dragon God of rivers and rain“ oder einfach als „Dragon God“ beziehungsweise „Longwang“ wieder.

Drachenvorstellung der westlich-europäischen gleiche.¹¹⁸

The Dragon of the Chinese differs from the generally accepted Western idea in three striking particulars: in appearance, in disposition, and in the regard in which it is held.¹¹⁹

Vielmehr lässt sich vermuten, dass die Gleichsetzung aufgrund einiger äußerlichen Ähnlichkeiten von *long* und Drachen sowie in Ermangelung eines besseren Ausdrucks in den westlichen Sprachen zustande gekommen ist. Daher soll auch im Folgenden die Übersetzung des Terminus *long* mit „Drache“ beibehalten werden.¹²⁰

Der zweite Teil des Kompositums, *wang*, bedarf hingegen einiger Anmerkungen, da er auf semantischer Ebene die Unterscheidung von Drachen und Drachenkönigen markiert. Die Silbe *wang* 王 wird gewöhnlich als König übersetzt.¹²¹ Dazu bemerkt Claus Wilcke jedoch sehr richtig, dass allein der deutsche Begriff „König“ und ähnliche westlich-sprachige Äquivalente wie „king“, „roi“ oder „rey“, im Laufe der Geschichte einen großen Bedeutungswandel durchgemacht hätten. Dennoch werde „König“ häufig

¹¹⁸ Die Übersetzung des Begriffs *long* mit Drachen ist dennoch durchaus möglich. Einen ausführlichen Vergleich zu den Drachenvorstellungen in der östlichen und westlichen Tradition liefert Zhao, *A Study of Dragons*. Zhao bezieht sich in seinen Darstellungen vor allem auf die Drachenvorstellungen Chinas und des christlich-abendländischen Europas. Das deutsche Wort „Drache“ (wie auch das Englische „dragon“) leitet sich vom Griechischen *drákon/δράκων* ab und bezeichnete eine große Schlange. – Vgl. „Drache“, in *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 2, hg. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, 16 Bände (Leipzig: S. Hirzel, 1891), 1315–1322. Eine ähnliche Assoziation ergibt sich bei dem deutschen Wort „Lindwurm“, welches als Synonym für Drache verstanden werden kann. Der Bestandteil „Lind“ leitet sich vom Althochdeutschen „lint“ ab und bedeutet „Schlange“. – „Lindwurm“, in *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 12, hg. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, 1038–1044, hier: 1038. Ähnlich verhält es sich mit dem chinesischen Begriff *long*. Zwar ist bis heute noch nicht eindeutig geklärt, wie die chinesische Vorstellung von den *long*-Drachen entstanden ist, jedoch wird häufig auf deren Verbindung zu Schlangen hingewiesen, zumal diese mitunter als „kleine Drachen“, *xiaolong* 小龍, bezeichnet werden.

¹¹⁹ L. N. Hayes, *The Chinese Dragon* ([Whitefish, Mont.]: Kessinger, [1993], Nachdruck von Shanghai: Commercial Press, 1922), 41. Siehe auch Zhao, *A Study of Dragons*, 1–11 (= Kapitel 1).

¹²⁰ In Abschnitt 2.1. „Historischer Überblick“ wird auf die Begriffsgeschichte noch weiter eingegangen.

¹²¹ Dies soll auch in dieser Untersuchung so geschehen, doch sollte dabei stets die hier folgenden Bemerkungen zu dem Begriff *wang* als Hintergrund beachtet werden.

verwendet, um unter anderem antike Herrschertitel wie etwa das Lateinische *rex* oder das Griechische *basileús*/βασιλεύς zu übersetzen, woraus sich aufgrund des weit größeren zeitlichen Abstands zwangsläufig noch stärkere Abweichungen zum heutigen Verständnis des Wortes ergeben müssten.¹²² Dieser Gedanke wurde von Hubert Seiwert aufgenommen:

Claus Wilcke weist in seinem Beitrag zum Königtum im Alten Orient darauf hin, daß mit dem Begriff *König*, wenn er auf unterschiedliche Kulturen angewandt wird, eine Gleichartigkeit suggeriert werde, die so nicht bestehe. [...] Gleiches gilt für die Institution des chinesischen Herrschers, dessen seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert gebräuchlichen Titel *Huangdi* wir üblicherweise mit „Kaiser“ übersetzen.¹²³

Dass dieser Hinweis ebenso auf den Titel *wang* zutrifft, dürfte sich von selbst verstehen. Daher darf man – um es vorweg zu nehmen – den Begriff *longwang* beziehungsweise Drachenkönig nicht pauschal im Sinne eines „Königs aller Drachen“, also eines mit royaler Dignität ausgestatteten monarchischen Herrschers, interpretieren. Charles O. Hucker stellt fest, dass der Titel *wang* in der Phase des Niedergangs der Zhou-Dynastie im 3. Jahrhundert v. Chr. nicht länger den obersten Herrscher eines Reichs meinte, sondern nun mehrere Herrscher in ihren jeweiligen Machtbereichen diesen Titel für sich beanspruchten. Somit muss auch die Übersetzung des Begriffs *wang* für die Zeit nach der Zhou überdacht werden. Nach der gewaltsamen Vereinigung all dieser Einzelreiche unter Qin Shihuang 秦始皇 im Jahr 221 v. Chr. bezeichnete sich dieser sowie alle ihm nachfolgenden Herrscher bis 1911 als *huangdi* 皇帝 (zumeist als „Kaiser“ übersetzt), um mit diesem neuen Titel ihre Position noch über der eines früheren Königs, *wang*, deutlich zu machen. Somit wandelte sich die Bedeutung der

¹²² Claus Wilcke, „Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel“, in *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, hg. Franz-Reiner Erkens (Berlin: Akademie Verlag, 2002), 63–84; hier: 63–64.

¹²³ Hubert Seiwert, „Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers“, in *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, hg. Franz-Reiner Erkens (Berlin: Akademie Verlag, 2002), 245–265; hier: 247.

wang hin zu der Bezeichnung eines sekundären Ranges innerhalb der chinesischen Aristokratie und wurde nach Zhao Qiguang in der chinesischen Kaiserzeit zum Titel eines „local ruler“.¹²⁴ Hucker schlägt daher vor, *wang* im Kontext des kaiserzeitlichen Chinas als *prince* zu übersetzen, wofür im Deutschen wiederum die Titel „Kronprinz“ oder auch „Fürst“ verwendet werden können. Darüber hinaus blieb *wang* allerdings auch als Bezeichnung eines obersten Herrschers bestehen, sofern sich diese auf ein Gebiet außerhalb Chinas bezog.¹²⁵ In eine ähnliche Richtung gehen die Ausführungen von Paul R. Katz. In seinem Aufsatz über *wangye* 王爺 genannte Seuchendämonen, wie sie vor allem in Südchina und auf Taiwan verehrt wurden, schreibt er:

[...] *wangye* would be used when addressing imperial princes whose title ended with the word *wang*.¹²⁶

Der Ausdruck *wangye* findet sich bisweilen auch als Bezeichnung von Drachenkönigen, *longwangye*. Katz geht aber in seinen Ausführungen noch etwas weiter und hebt eine negative Konnotation hervor, welche mit diesem Begriff mitschwingt, die aber in Bezug auf die Drachenkönige nicht immer feststellbar ist.

In a way, the *wangye* lie on a plane between that of ghost and god. Once ghosts feared and despised, now treated as deities and offered sacrifice, they differ from more standard Taoist and Buddhist deities in that they are known only by their surnames and rarely perform any positive function as bringing rain, aiding in battle, or helping conceive a male child.

[...]

In all cases, but especially for the term *wangye*, the feeling of fears equals if not outweighs, any

¹²⁴ Zhao, *A Study of Dragons*, 107.

¹²⁵ See Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1989), 562 (Nr. 7634). An dieser Stelle sei auch auf Iwo Amelung verwiesen, der im Zusammenhang mit einer anderen Gottheit den Titel *wang* ebenfalls als „Prinz“ übersetzt. – Iwo Amelung, *Der Gelbe Fluß in Shandong (1851–1911): Überschwemmungskatastrophen und ihre Bewältigung im China der späten Qing-Zeit*, Opera Sinologica 7 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), 304.

¹²⁶ Paul R. Katz, „Demons or Deities? The Wangye of Taiwan“, *Asian Folklore Studies* 46, Nr. 2 (1987): 197–215, hier: 203.

feelings of respect.¹²⁷

Die in Entsprechung zu Hucker möglichen Übersetzungen des Begriffs *wang* reichen also von „König“ einerseits hin zu „Fürst“ oder „Kronprinz“ andererseits, wobei im Fall der *longwang* eher die Bedeutung „Fürst“ zum Tragen kommt, auch wenn sie zumeist als „Drachenkönige“ übersetzt werden. In beiden Fällen muss schließlich noch darauf hingewiesen werden, dass sowohl Könige als auch Fürsten in ihren Handlungsspielräumen zumindest in der Theorie nicht vollständig autonom sein konnten, da sie ihrerseits – selbst wenn sie im Bereich der weltlichen Herrschaft auf der höchsten Stufe stehen sollten – auf einer religiösen Ebene stets einer transzendenten Ordnung unterworfen waren, an der sie sich auszurichten hatten. Explizit findet sich diese Vorstellung schon bei dem Zhouzeitlichen Philosophen Mengzi 孟子 (auch: Mencius; 4. Jahrhundert v. Chr.), auf den in großen Teilen das Konzept eines Himmlischen Mandates, *tianming* 天命, zurückgeht, welches während der Kaiserzeit ein fester – wenn auch für die Kaiser bisweilen missliebiger – Bestandteil der konfuzianischen Staatsideologie war.¹²⁸

Die etymologische Herleitung des Zeichens *wang* gestaltet sich etwas schwierig. Zieht man Quellen der chinesischen Kaiserzeit heran, so wird man zumeist die Erklärung finden, welche das *Shuowen jiezi* 說文解字, das um 100 n. Chr. von Xu Shen 許慎 (circa 55–circa 149) erstellt und somit älteste noch erhaltene Zeichenwörterbuch, vorgibt:

¹²⁷ Katz, „Demons or Deities?“, 203. Für Katz stellt sich daher die Frage, ob es sich bei den *wangye*, die er für das moderne Taiwan untersucht, um Gottheiten oder Dämonen handelt (siehe Titel seines Aufsatzes). Zwar tendiert er zu letzterem, verweist aber auch darauf, dass im allgemeinen Sprachgebrauch für Dämonen eher die Bezeichnung *gui* 鬼 zu erwarten sei. Für die Drachenkönige stellt sich die Situation jedoch in der Tat anders dar, da sie eindeutig als Gottheiten zu betrachten sind, auch wenn ein Moment der Furcht in dem Sinne bestehen bleibt, dass sie durchaus auch schwere Dürren und Überschwemmungen verursachen konnten, so dass in diesen Fällen Rituale für die Drachenkönige nicht nur als eine Bitte um günstige Niederschläge zu betrachten sind, sondern auch als Beschwichtigung derselben, um sich so vor möglichem Unheil zu schützen.

¹²⁸ Vgl. hierzu Ralf Moritz, *Die Philosophie im alten China* (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1990), 145–147, sowie Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 168–170.

Wang: Das ist derjenige, auf den alles unter dem Himmel [*tianxia* 天下, das heißt auf der Welt] zurückzuführen ist und von dem alles ausgeht. Dong Zhongshu sprach: „Diejenigen, welche im Altertum die Schrift hervorgebracht haben, haben drei [waagerechte Striche, 三], welche mit einem mittleren [senkrechten Strich, 丨] verbunden sind, *wang* genannt. Die drei [waagerechten Striche] sind Himmel, Erde und Menschen und derjenige, welche alle diese drei verbindet, das ist der König.“ Meister Kong [Konfuzius] sprach: „Der eine, der die drei durchdringt, den soll man als König bezeichnen.“ Alle [Zeichen], welche dem Zeichen *wang* zuzuordnen sind, folgen [in ihrer Bedeutung] dem Zeichen *wang*.¹²⁹

Hucker teilt diese angeblich auf Dong Zhongshu 董仲舒 (circa 175–105)¹³⁰ zurückgehende Herleitung jedoch nicht und verweist darauf, dass die Etymologie des Zeichens unsicher sei:

Ety[mology] uncertain; possibly an imposing human figure with arms outstretched standing on an extent of land.¹³¹

Ebenso zeigt sich Bernhard Karlgren skeptisch, der das Zeichen *wang* als „intelligible old char[acter]“ bezeichnet.¹³² Er verweist darauf, dass im Zuge der Schriftreform unter der Ägide des Qin-Kanzlers Li Si 李斯 (circa 280–208 v. Chr.)¹³³ eine in

¹²⁹ Xu Shen 許慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, juan 2, 4 (wang bu 王部), „wang 王“, <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/wang-bu> (09.06.2014): „天下所歸往也。董仲舒曰：「古之造文者，三畫而連其中謂之王。三者，天、地、人也，而參通之者王也。」孔子曰：「一貫三為王。」凡王之屬皆从王。“ Diese Erklärung übernimmt S. Wells Williams in seinem auf dem *Wufang yuanyin* 五方元音 beruhenden *Syllabic Dictionary of the Chinese Language*: „Composed of 三 representing heaven, earth and man; whoever joins them is a 王 ruler; the middle line is written nearest the top to show that a ruler should imitate heaven.“ – Samuel W. Williams und Thomas F. Wade. *A Syllabic Dictionary of the Chinese Language: Arranged According to the Wu-Fang Yüan Yin* [Überarbeitete Auflage] (Tung Chou: North China Union College, 1909), 878.

¹³⁰ Zu seiner Etymologie von *wang* siehe auch Clart, *Die Religionen Chinas*, 56–57.

¹³¹ Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 562 (Nr. 7634).

¹³² Bernhard Karlgren, *Analytical Dictionary of Chinese and Sino-Japanese* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923), 3.

¹³³ Die Reform des damaligen Schriftsystems und die Entwicklung der sogenannten kleinen Siegelchrift wird in der Regel mit Li Si in Verbindung gebracht. Tatsächlich gab es aber bereits in der Zhou-Zeit

großen Teilen neue Schrift (die sogenannte „Kleine Siegelschrift“, *zhuan shu* 篆書) entstanden sei. Dabei wurden unter anderem Zeichen in abgewandelter Form übernommen, deren Ursprünge damals bereits nicht mehr bekannt waren. Da die kleine Siegelschrift ihrerseits aber die Grundlage für Xu Shens *Shuowen jiezi* sowie viele ähnliche Werke späterer Zeit bildete, sind die daraus entstandenen Deutungen der Schriftzeichen in großen Teilen nicht glaubwürdig. Karlgren nennt in diesem Zusammenhang als Beispiel das hier behandelte Zeichen *wang* und bezeichnet die im *Shuowen jiezi* gegebene Erläuterungen als „farfetched, scholastic, often very amusing explanations“.¹³⁴ Er vermutet stattdessen einen möglichen Zusammenhang zu *yu* 玉 (Jade), was eventuell auf ein von Fürsten getragenes Jade-Schmuckstück hinweisen könnte, legt sich mit seiner Deutung jedoch nicht fest.¹³⁵ Wang Hongyuan 王宏源 wiederum interpretiert das Zeichen als „[a] bronze ax head which was used as a symbol of power.“¹³⁶ Wie auch immer nun die genaue Entstehung des Schriftzeichens *wang* gewesen sein mag, so muss man jedoch anerkennen, dass die – wahrscheinlich unzutreffende – Herleitung von Dong Zhongshu durch ihre Aufnahme in das *Shuowen jiezi* einen gewissen autoritativen Status erlangte und somit zumindest die Vorstellung über das, was einen *wang*-König ausmache, mit beeinflusst hat. Diese Konnotation ebenso wie die Bedeutung eines Ranges unterhalb des obersten Herrschers müssen daher im Bezug auf den Begriff

entsprechende Bestrebungen, welche unter Li Si systematisiert fortgeführt wurden. – Karlgren, *Analytical Dictionary*, 2.

¹³⁴ Karlgren, *Analytical Dictionary*, 2: „[...] But the small reform seal of Li Si meant that it was carried through in a systematic way. In fact he created a new, comparatively simple and practical way of writing: [...] Unfortunately he did not reject and replace all that was unintelligible to him but took over – and simplified – a lot of old characters the interpretation of which had long been forgotten [...]. Consequently the commentators from Hū Sən [Xu Shen] (author of the famous *Shuowen (Jiezi)* 100 A.D. to our days have been puzzled to interpret these characters, and they give us farfetched, scholastic, often very amusing explanations.“

¹³⁵ Karlgren, *Analytical Dictionary*, 366 (Nr. 1298). Eine ähnliche Überlegung findet sich bei George D. Wilder und James H. Ingram, *Analysis of Chinese Characters* (Taipei: Ch'eng Wen Publishing, 1972), 140 (Nr. 444).

¹³⁶ Wang Hongyuan 王宏源 *Hanzi ziyuan rumen* 漢字字源入門: *The Origins of Chinese Characters* (Beijing 北京: Huayu jiaoxue chubanshe 華語教學出版社, 1993), 158.

longwang/Drachenkönig im Auge behalten werden, um dessen Bedeutung angemessen verstehen zu können.

1.4.2. Forschungsstand Drachenkönige

1.4.2.1. Westliche Forschungen

Zum Gegenstand der chinesischen Drachenkönige gibt es inzwischen eine umfangreiche Literatur, doch behandeln viele Werke nicht nur die Drachenkönige an sich, sondern betrachten sie im Zusammenhang mit dem größeren Phänomen der chinesischen Drachen oder bisweilen sogar in einem weltweiten Kontext. Dabei ist das Niveau der einzelnen Arbeiten sehr unterschiedlich und reicht von einfachen populärwissenschaftlichen Schriften bis hin zu tiefgehenden, gut recherchierten Studien unterschiedlichster Fragestellungen. Drachen an sich sind eine fast unerschöpfliche Fundgrube für Forschungen jeglicher Art. Zhao Qiguang hat daher schon etwas überschwänglich die Einrichtung eines eigenen Forschungsfeldes, welches er *dragonology* benennen wollte, postuliert, um die Erkenntnisse zu Drachen (was auch immer darunter im jeweils konkreten Fall zu verstehen sei) in Ost und West zu bündeln und voranzutreiben.¹³⁷

Zunächst erweckten Drachen als seltsame, schwer fassbare, aber in China scheinbar omnipräsente Wesen die Aufmerksamkeit westlicher Missionare, Diplomaten und anderer Chinareisender (schon Marco Polo soll Drachen beobachtet haben¹³⁸) sowie allgemein interessierter Personen, so dass es nicht verwunderlich ist, wenn schon bald

¹³⁷ Zhao, *A Study of Dragons*, 2. Nicht zu verwechseln mit Zhao Qiguangs „dragonology“ ist der chinesische Begriff der *longxue* 龍學, welcher sich auf das Studium des Werks *Wenxin diaolong* 文心彫龍 bezieht und damit keine „Drachenkunde“ oder „dragonology“ im allgemeinen Sinne meint.

¹³⁸ Als – wenn auch zweifelhafter – Beleg gilt eine Textstelle über die Gegend des heutigen Yunnan: Polo und Guignard, *Die Wunder der Welt*, 173–175.

die ersten Veröffentlichungen hierzu auf dem Markt erschienen.¹³⁹ Viele dieser Werke entsprachen noch keinen wissenschaftlichen Maßstäben (auch wenn sie einen solchen bisweilen zu beanspruchen scheinen) und versuchten einerseits das Phänomen der Drachen im Allgemeinen zu beschreiben und andererseits mit Begeisterung der Frage nachzugehen, was Drachen in zoologischer Hinsicht überhaupt seien, ob die Vorstellung von ihnen von realen Tieren abgeleitet sei und ob es daher irgendwo in China (noch) Drachen gäbe.¹⁴⁰ Zwar zeigte sich sehr bald, dass Drachen keine realen Tiere sind, doch hält sich bis heute eine gedankliche Verbindung zwischen ihnen und Tieren im biologischen Sinne.¹⁴¹ Einige Werke zum Thema der Drachen folgten dem Zeitgeist des späten 19. Jahrhunderts und frühen 20. Jahrhundert und fragten etwa nach der *Evolution of the Dragon*,¹⁴² wobei hier durchaus ein globaler Kontext angestrebt wurde. Es erschienen jedoch schon bald auch fundierte Werke wie etwa de Vissers Rekonstruktion des Drachenglaubens in China und Japan, in welchem bereits auf die indisch-buddhistischen Wurzeln der Drachenkönige hingewiesen wird.¹⁴³ Ungefähr zur selben Zeit sind erste Werke erschienen, welche sich explizit und ausführlich mit volkstümlichen Erzählungen zu den indischen Schlangengottheiten der *nāgas* beschäftigen und

¹³⁹ Beispielsweise Hayes, *The Chinese Dragon*, und Ernest Ingersoll, *Dragons and Dragon Lore: A Worldwide Study of Dragons in History, Art and Legend* (Leipzig: Forgotten Books, 2007, Nachdruck von 1928).

¹⁴⁰ So äußerte Hayes etwa die heutzutage etwas skurril anmutende Idee, dass die Idee der chinesischen Drachen von Dinosauriern herrühren könnte, mit denen frühe Menschen („[b]ack in the dawn of history“) in Kontakt gekommen seien. – Hayes, *The Chinese Dragon*, 10.

¹⁴¹ Vgl. hierzu Sälzle, *Tier und Mensch*, 263–277.

¹⁴² G[rafton] E. Smith, *The Evolution of the Dragon* (London u. a.: Longmans, Green and Company, 1919), v. a. 76–139 (Kapitel II „Dragons and Rain Gods“). Smith war ein Anhänger der damals populären Theorie des Diffusionismus, wonach bestimmte kulturelle Phänomene wie etwa die Vorstellung von Drachen alle einen gemeinsamen Ursprung im alten Ägypten hätten und sich anschließend in einer Art Evolution weiterentwickelt und über große Räume verbreitet hätten. Siehe Jürgen C. Winter, „Diffusionismus“, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 2 (C–E), hg. Betz u. a., 851.

¹⁴³ De Visser, *The Dragon in China and Japan*. De Vissers Arbeit zeichnet sich als eine der ersten zu diesem Thema aus, welche auf nachprüfbarer Weise in hohem Maße chinesische Primärquellen rezipierten. In Kapitel VIII „The Indian Nāga in China“ (S. 132–134) geht er auf die indisch-buddhistischen Einflüsse ein.

somit ein gutes Quellenfundament für die indisch-buddhistische Dimension der chinesischen Drachenkönige erschließen.¹⁴⁴

Neben der explizit auf Drachen oder Drachenkönige ausgerichteten Literatur erschienen eine ganze Reihe von Werken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts mit anderen thematischen Schwerpunkten, welche – da sie noch während der chinesischen Kaiserzeit verfasst wurden – als aufschlussreiche Quellen genannt werden sollten. Ein Beispiel hierfür bildet Justus Doolittle, der als Missionar ab 1864 in Fuzhou 福州 in Fujian tätig war. Sein Werk *Social Life of the Chinese* von 1895 bietet interessante Einblicke in viele Bereiche des Alltagslebens im damaligen Südchina. Unter anderem beschreibt er die Durchführung von Regenritualen, bei denen Darstellungen von Drachenkönigen eine Rolle spielten.¹⁴⁵ Darüber hinaus erschienen im 19. und bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts mehrere – hauptsächlich englischsprachige – Zeitungen und Zeitschriften, in denen immer wieder über den Themenkreis der chinesischen Drachen berichtet wurde. Hierzu zählen unter anderem *The North-China Herald and Supreme Court & Consular Gazette* (1870–1941), *The Chinese Repository* (1832–1851), *The Chinese Recorder* (1912–1938), oder *The China Press* (1925–1938). Alle genannten Zeitungen sind inzwischen in die Datenbank „ProQuest Historical Newspapers: Chinese Newspapers Collection (1832–1953)“¹⁴⁶ aufgenommen und über CrossAsia abrufbar.¹⁴⁷ Ebenso zu nennen ist *The Shun Pao* 申報 (*Shenbao*; 1872–1949), welche

¹⁴⁴ Vogel, *Indian Serpent-Lore*.

¹⁴⁵ Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese: With Some Account of Their Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions. With Special but not Exclusive Reference to Fuhchau*, Band 2, 2 Bände (Singapore: Graham Brash, 1986. Nachdruck von 1895, New York: Harper), 117–122. Doolittle scheint diese Rituale selbst beobachtet zu haben. Zudem unterscheidet er zwischen Ritualen, welche von der einfachen Bevölkerung durchgeführt wurden, und Ritualen, welche den Beamten oblagen.

¹⁴⁶ <http://search.proquest.com/hnpchinesecollection/> (09.06.2014).

¹⁴⁷ <http://crossasia.org>. Zugang über <http://crossasia.org/ressourcen/databasesearch.html> (jeweils 09.06.2014). Siehe auch: <http://erf.sbb.spk-berlin.de/han/hnpchina/search.proquest.com/hnpchinesecollection/index> (09.06.2014).

ebenfalls über CrossAsia zur Verfügung steht.¹⁴⁸ Aus etwas späterer Zeit sind zudem die Werke Willem A. Grootaers zu nennen, welche auf dessen Feldforschungen im Norden Chinas der 1940er Jahre beruhen und einen einmalig detaillierten Überblick über die damalige Verbreitung des Kults der Drachenkönige in dieser Region liefern.¹⁴⁹ Das Kernstück seiner Arbeiten bildet eine umfassende Aufstellung und kurze Beschreibung aller Kultstätten (Klöster, Schreine, oder Tempel), welche in seinem Untersuchungsgebiet vorhanden waren. Zudem fasst er seine generellen Beobachtungen in kurzer Form sehr übersichtlich zusammen. Den Drachenkönigen kommt dabei eine besondere Aufmerksamkeit zu, da sie laut den Beobachtungen Grootaers zu den am meisten verehrten Gottheiten in dieser Region zählten. Das allgemeine Interesse seit diesen Anfangstagen scheint bis heute kaum gebrochen zu sein und noch immer erscheinen populärwissenschaftliche Abhandlungen zu Drachen in China, Asien und der

¹⁴⁸ [Http://crossasia.org](http://crossasia.org). Zugang über <http://crossasia.org/ressourcen/databasesearch.html> (jeweils 09.06.2014). Siehe auch: <http://erf.sbb.spk-berlin.de/han/shenbao2/shunpao.egreenapple.com/WEB/INDEX.html> (09.06.2014).

¹⁴⁹ Willem A. Grootaers, „Les temples villageois“; Willem A. Grootaers, „Catholic University Expedition to Hsüanhua (Chahar): Preliminary Report“, *Folklore Studies* 7 (1948): 135–138; Willem A. Grootaers, „Temples and History of Wan-ch'üan“; Willem A. Grootaers, „The Hagiography of the Chinese God Chen-wu“; Willem A. Grootaers, *The Sanctuaries in a North-China City*; und Grootaers, Li Shih-yü, and Wang Fushi, „Rural Temples around Hsüan-Hua (South Chahar)“.

Welt im Buchhandel,¹⁵⁰ werden Ausstellungen zu ihnen organisiert¹⁵¹ und beschäftigen sich auch Fernsehdokumentationen mit ihnen.¹⁵²

Doch gibt es neben der allgemeinen Faszination, welche von den Drachen und Drachenkönigen ausging, inzwischen eine Vielzahl von Werken, welche diese als Gegenstand für die Erforschung ganz spezieller Fragestellungen nutzen. Hier sollen nur die wichtigsten genannt werden, welche – bis auf wenige Ausnahmen – in Form von Monographien veröffentlicht wurden. Aufsätze konnten in dem folgenden Forschungsüberblick aufgrund ihrer Fülle nur in Einzelfällen berücksichtigt werden.

Eine Reihe neuerer Publikationen beschäftigt sich zunehmend mit den chinesischen Drachen und Drachenkönigen aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive, indem sie deren Kult im Kontext von Regenritualen und anderen religiösen Praktiken untersucht. Die Dissertation von Raymond A. Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, bezieht sich auf den Zeitraum von der Chunqiu-Zhanguo-Periode bis zur Westlichen Jin-Dynastie und umfasst somit den Zeitraum bis zur allmählichen Ausbreitung des Buddhismus in China.¹⁵³ Die Arbeit beschreibt die Zeit, in welcher wichtige Grundlagen für die spätere Entstehung des Kults der Drachenkönige gelegt wurden, auf den Dragan natürlich nur noch am Rande eingehen kann. Deutlich wird, dass Drachen weit mehr waren als nur Regengottheiten. Wie ausführlich gezeigt wird, spielten sie in

¹⁵⁰ Zu nennen sind etwa Gerhardt Staufenberg, *Heilige Drachen, Band 1: Alte Welt – Indien – China* (Hamburg: tredition, 2012). Der angekündigte zweite Band *Drachen im Buddhismus, Korea und Japan* war zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Manuskripts 2014 noch nicht erschienen. Weiterhin: Karl Shuker, *Drachen: Mythologie – Symbolik – Geschichte* (Köln: Taschen, 2006). Die ursprüngliche englische Ausgabe ist unter dem Titel *Dragon – A Natural History* erschienen. Schließlich: Josef Guter, *Drachen – Ungeheuer und Glücksbringer* (Graz: Sammler, 2002).

¹⁵¹ Vgl. hierzu den Begleitband Zeev Gourarier, Philippe Hoch und Patrick Absalon, hg., *Drachen: Im zoologischen Garten der Mythologie* (Paris: Éditions Serpenoise, 2005). Die Ausstellung „Drachen“ fand in zwei Teilen 2005 und 2006 auf dem Château de Malbrouck (auch: Burg Meinsberg) in Manderen und dem Muséum national d’histoire naturelle in Paris statt.

¹⁵² Aus der Reihe „Terra X: Faszination Erde“ stammt die Sendung *China – Auf der Spur der Drachen* (Länge circa 40 Minuten; Buch und Realisation: Tobias Schultes und Stefan Busse), welche am 02. Februar 2014, 19:30–20:15 Uhr erstmals vom ZDF ausgestrahlt wurde.

¹⁵³ Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“.

der chinesischen Kosmologie ebenso eine Rolle wie auch bei Fragen von Fruchtbarkeit und Unsterblichkeit. Außerdem bildeten sie laut Dragan eine Metapher für das *dao* 道, wie auch insgesamt seine Studie einen Schwerpunkt auf die Interpretation aus daoistischer Perspektive legt. Zudem betont er den ambivalenten Charakter der Drachen, die Dragan daher auch als eine *coincidentia oppositorum* beschreibt.¹⁵⁴ Regengebete spielen in der neueren westlichen Forschung in der Tat eine zentrale Rolle, wenn es um ein Verständnis der Drachen(könige) geht. So stehen diese auch im Zentrum der Dissertation von Joshua Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods. Rainmaking, Magic, and Ritual in Medieval Chinese Religion“.¹⁵⁵ Diese legt ihren Schwerpunkt auf die Zeit seit der Han und bis zur Tang, so dass die vorliegende Untersuchung, welche die späte Kaiserzeit in den Blick nimmt, auf Capitanios Arbeit aufbauen kann. Diese liefert nicht nur eine fundierte Darstellung, sondern auch einen Vergleich ritueller Praktiken der altchinesischen Religion, des Buddhismus und des Daoismus am Beispiel von Regenbeten, bei denen die Verehrung von Drachen eine wichtige Rolle spielte und welche zum Teil auch in der späten Kaiserzeit noch durchgeführt wurden. Gleichzeitig diskutiert er kritisch die Anwendbarkeit des westlichen Begriffs der Magie (*magic*) in Bezug auf diese Regenrituale. Doch zeigen sich schnell deren Grenzen, so dass Capitanio vorschlägt, besser von religiöser Praxis (*religious practice*) zu sprechen.¹⁵⁶ Weiterhin muss auf die inzwischen als Monographie erschienene Dissertation von Jeffrey Snyder-Reinke hingewiesen werden.¹⁵⁷ Diese beschäftigt sich ebenfalls mit Regenritualen, legt den Fokus jedoch auf die späte Kaiserzeit und versucht dabei, verschiedene Konzepte

¹⁵⁴ Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, 115–116.

¹⁵⁵ Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods“. Siehe auch den Aufsatz von Michael Loewe, welcher ebenso Regenrituale der Hanzeit untersucht. – Michael Loewe, „The Cult of the Dragon and the Invocation for Rain“, in *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, hg. Michael Loewe, Nachdruck University of Cambridge Oriental Publications 48 (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 142–159.

¹⁵⁶ Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods“, 247–248.

¹⁵⁷ Jeffrey P. Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*, Harvard East Asian Monographs 311 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

wie etwa die Unterscheidung von Orthodoxie und Heterodoxie, das Verhältnis von Staat und Gesellschaft sowie von Konfuzianismus und Volksreligion zu überprüfen.

Neben diesen eher auf religiöse Praktiken ausgerichteten Werken spielen die Drachen und Drachenkönige im Bereich der literarischen Forschung eine wichtige Rolle, auf die auch in der Diskussion der für diesen Bereich umfangreichen chinesischen Sekundärliteratur eingegangen werden muss. Hier stehen sie jedoch zumeist nicht im Mittelpunkt der Untersuchung, sondern werden in zahlreichen Werken bei der Darstellung anderer Themen angesprochen, etwa bei der Untersuchung Edward H. Schafers zu *Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature*.¹⁵⁸ Eine zentrale Stellung kommt ihnen in Hok-lam Chans Abhandlung über den Bau der Stadt Beijing 北京, wie er in volkstümlichen Legenden dargestellt wird, zu.¹⁵⁹ In diesen kommen die Drachenkönige als häufige Gegenspieler der Gottheit Nezha 那吒 vor, deren Schatz an volkstümlichen Erzählungen von Chan gesammelt und ausgewertet wurde.

1.4.2.2. Chinesische Forschungen

Ähnlich wie schon im westlichen Kontext erfreuen sich die Drachen und Drachenkönige in der chinesischen Sach- und Fachliteratur sowohl in der Volksrepublik China, als auch auf Taiwan und in Hong Kong einer großen Beliebtheit, wovon zudem

¹⁵⁸ Edward H. Schafer, *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature* (San Francisco: North Point Press, 1980).

¹⁵⁹ Hok-lam Chan, *Legends of the Building of Old Peking* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2008). Siehe auch den schon längere Zeit zuvor verfassten Aufsatz desselben Autors: Hok-lam Chan, „A Mongolian Legend of the Building of Peking“, *Asia Major* 3, Nr. 2 (1990): 63–93.

diverse Ausstellungen zeugen.¹⁶⁰ Aus diesem allgemeinen Interesse hat sich eine umfangreiche Populärliteratur entwickelt,¹⁶¹ welche durch die teilweise nationalistisch gefärbte Propagierung einer chinesischen Drachenkultur, *Zhongguo longwenhua* 中國龍文化,¹⁶² beeinflusst und befördert wurde, die gerne die Besonderheit und die hohe Bedeutung der Drachenvorstellungen in China und für China und seine Einwohner sowie deren hohes Alter, das bis in die Anfänge der chinesischen Kultur zurückreiche, betont. Daneben hat sich aber auch eine ausgiebige, in ihrer Ausrichtung mehr auf Objektivität bedachte Literatur entwickelt, welche sich mit dem Phänomen der chinesischen Drachen im Allgemeinen beschäftigt,¹⁶³ aber – vor allem in jüngerer Zeit – zunehmend auch die Verwirklichung hoher Qualitätsansprüche und eine thematisch problemfokussierte Arbeit anstrebt, so dass mehr und mehr internationale Literatur und Theorien rezipiert werden und zu deren Weiterentwicklung beigesteuert wird. Hier

¹⁶⁰ Siehe hierzu die Aufsatzbände und Kataloge Qin Xiaoyi 秦孝儀, *Long zai Gugong* 龍在故宮 (Taipei 臺北: Guoli gugong bowuyuan 國立故宮博物院, 1987), sowie Lin Pe-yu 林泊佑 und Su Chiming 蘇啓明, hg., *Long wenhua tezhan* 龍文化特展: *The Beauty of Dragons* (Taipei 臺北: Guoli lishi bowuguan 國立歷史博物館, [2000]). Letztere wurde anlässlich des damaligen Jahres des Drachens organisiert.

¹⁶¹ Exemplarisch sollen hier genannt werden: Wang Dayou 王大有, *Zhonghua longzhong wenhua* 中華龍種文化, *Zhonghua dadao wenku* 中國大道文庫/Tushuo *Zhonghua wenming dadian* 圖說中華文明大典 3 (Beijing 北京: Zhongguo shidai jingji chubanshe 中國時代經濟出版社, 2006); Pang Jin 龐燼, *Longzi longsun long wenhua* 龍子龍孫龍文化 (Beijing 北京: Zhongguo shehui chubanshe 中國社會出版社, 2006); Pang Jin 龐燼, *Zhongguo longwenhua* 中國龍文化 (Chongqing 重慶: Chongqing chubanshe 重慶出版社, 2007); und Zhang Xiaoheng 張笑恆, *Shenmi de longwenhua* 神秘的龍文化, *Zhongguo tianye diaocha congshu* 中國田野調查叢書 (Beijing 北京: Xiyuan chubanshe 西苑出版社, 2007).

¹⁶² Vgl. hierzu die Titel der im weiteren Verlauf von diesem Abschnitt aufgeführten Werke. Unter anderem auch: Lu Zhun 魯諄, Wang Cai 王才 und Feng Guangyu 馮廣裕, hg., *Longwenhua yu minzu jingshen* 龍文化與民族精神 (Shanghai 上海: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 2000).

¹⁶³ Xu Naixiang 徐乃湘 und Cui Yanxun 崔岩峴, *Shuo long* 說龍 (Beijing 北京: Zijincheng chubanshe 紫禁城出版社, 1987); Pang Jin, *Long de xisu*; Wang Xiaolian 王孝廉, *Shui yu shuishen* 水與水神, *Zhonghua minsu wencong* 中華民俗文叢 11 (Beijing 北京: Xueyuan chubanshe 學苑出版社, 1994); He Xin 何新, *Long* 龍: *Shenhua yu zhenxiang* 神化與真相, 3. Auflage (Shanghai 上海: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 2000); und Wang Dong 王東, *Zhongguo long de xin faxian* 中國龍的新發現: *Zhonghua shenlong lun* 中華神龍論 (Beijing 北京: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2000).

zeigt sich zudem eine zunehmende thematische Vielfalt in den einzelnen Werken. So liefert etwa Zhu Naicheng 朱乃誠¹⁶⁴ eine umfangreiche Darstellung wichtiger archäologischer Fundstellen, in denen materielle Überreste von Drachendarstellungen enthalten waren. Diese liefern nicht nur wichtige Hinweise auf früheste Formen einer chinesischen Drachenvorstellung, sondern ergänzen zudem die überwiegend auf schriftlichen Quellen beruhenden Darstellungen dieser.

Drachenkönige als eigenes Forschungsthema finden vor allem in der neueren Forschung zunehmend Beachtung. Beispielhaft ist hier die Studie von Yuan Li 苑利 *Longwang xinyang tanmi* 龍王信仰探祕 zu nennen.¹⁶⁵ Er beschreibt den Glauben an die Drachenkönige, *longwang xinyang* 龍王信仰, den er im übrigen nicht als „Aberglaube“, *mixin* 迷信, verstanden wissen möchte, aus historischer, vor allem aber aus gegenwärtiger Perspektive, wobei ein geographischer Schwerpunkt auf dem Huabei 華北-Gebiet liegt, welches die Provinzen Innere Mongolei/Nei Menggu 內蒙古, Hebei 河北, Shanxi, Beijing und Tianjin 天津 meint. Yuan betont die Rolle der Drachenkönige als wichtigste Regengottheiten, die als solche gleichzeitig für das Vorhandensein und Fehlen von Regen verantwortlich seien.¹⁶⁶ Darüber hinaus interpretiert er die Verehrung der Drachenkönige unter sozialen Gesichtspunkten und stellt fest, dass dem Kult unter anderem eine integrative Funktion zukomme, die dadurch begründet sei, dass Regenrituale in der Regel durch eine Gemeinschaft vollzogen werden.¹⁶⁷ Neben Yuan Li gibt es eine Reihe weiterer Werke zur kultischen Verehrung der Drachen, welche jeweils die Drachenkönige in der einen oder anderen Form ansprechen und daher wichtig sind, um letztere in den Gesamtkontext eines allgemeinen Drachenglaubens sowie von Ritualen einzuordnen, bei denen diese vielfach im Zusammenhang von Niederschlägen

¹⁶⁴ Zhu Naicheng 朱乃誠, *Zhonghua long* 中華龍: *Qiyuan he xingcheng* 起源和形成 (Beijing 北京: Shenghuo, dushu, xinzhi sanlian shudian 生活·讀書·新知三聯書店, 2009).

¹⁶⁵ Yuan Li, *Longwang xinyang tanmi*.

¹⁶⁶ Yuan Li, *Longwang xinyang tanmi*, 7.

¹⁶⁷ Yuan Li, *Longwang xinyang tanmi*, 5.

und Wasser im allgemeinen Sinne stehen.¹⁶⁸ Darüber hinaus hat Yuan Li ein umfangreiches Repertoire an Aufsätzen verfasst, welche immer wieder die Verehrung von Drachen und Drachenkönigen thematisieren und dabei einzelne Phänomene wie etwa Rituale¹⁶⁹, die beteiligten sozialen Gruppen¹⁷⁰ oder Tempelbauten in den Blick¹⁷¹ nehmen.

Aus dem Kreis Wendeng 文登 in Shandong gibt es sogar einen Sammelband, der sich ausschließlich mit der in diesem Ort (aber auch darüber hinaus) populären Verehrung des Drachenkönigs Li, *Li longwang* 李龍王, beschäftigt und somit Materialien für ausführliche lokale Fallstudien in sich vereint.¹⁷² Der Sammelband ist ein wichtiges Beispiel für die inzwischen sehr umfangreiche chinesische Lokalforschung zu verschiedensten Bereichen wie etwa Geschichte, Folklore oder religiöser Kulte und Vorstellungen. Auf diesem Wege werden beständig neue Materialien erschlossen und in

¹⁶⁸ So etwa Huang Chih-kang 黃芝崗, *Zhongguo de shuishen* 中國的水神: *Chinese Water Gods and Goddesses*, Guoli Beijing daxue Zhongguo minsu xuehui minsu congshu 國立北京大學中國民俗學會民俗叢書 92 (Taipei 臺北: Zhongguo minsu xuehui 中國民俗學會 The Oriental Cultural Service, 1987) und Ji Chengming 吉成名, *Zhongguo chong long xisu* 中國崇龍習俗 (Tianjin 天津: Tianjin guji chubanshe 天津古籍出版社, 2001).

¹⁶⁹ Yuan Li 苑利, „Huabei diqu qiyou huodong zhong qushui yishi yanjiu 華北地區祈雨活中動取水儀式研究“, *Minzu yishu* 民族藝術, Nr. 2 (2001): 96–121; Yuan Li 苑利, „Huabei diqu qiyou huodong zhong hanba yu zhan hanba yishi 華北地區祈雨活動中旱魃與斬旱魃儀式“, *Sixiang zhanxian* 思想戰綫 *The Ideological Front* 27, Nr. 3 (2001): 116–117, oder auch Yuan Li 苑利, „Shai longwang qiyou yishi yanjiu 晒龍王祈雨儀式研究“, *Minjian wenhua* 民間文化 (*Folk Culture*), Nr. 01 (2001): 66–68.

¹⁷⁰ Yuan Li 苑利, „Huabei diqu nüxing qi yu yanjiu 華北地區女性祈雨研究“, *Qinghai minzu yanjiu* 青海民族研究 *Nationalities Research in Qinghai (Social Sciences)* 14, Nr. 4 (2003): 44–47.

¹⁷¹ Yuan Li 苑利, „Huabei diqu longwangmiao zhushen longwang kao 華北地區龍王廟主神龍王考“, *Xibei minzu xueyuan xuebao* 西北民族學院學報 (*Zhexue shehui kexueban* 哲學社會科學版), Nr. 4 (2002): 37–42 und Yuan Li 苑利, „Huabei diqu longwangmiao bihua zhong shenling shijie de zuzhi jigou 華北地區龍王廟壁畫中神靈世界的組織結構“, *Xibei minzu daxue xuebao* 西北民族大學學報 (*Zhexue shehui kexueban* 哲學社會科學版), Nr. 5 (2004): 143–147.

¹⁷² Shandong sheng Wendeng shi zhengxie 山東省文登市政協, hg., *Zhongguo feiwuzhi wenhua yichan* 中國非物質文化遺產: *Wendeng Li longwang de shenhua chuanshuo* 文登李龍王的神話傳說 (Ji'nan 濟南: Qi Lu shushe 齊魯書社, 2008). Erwähnungen dieses Drachenkönigs Li, welchem der Legende nach der Schwanz abgeschnitten wurde, finden sich in vielen Regionen des nördlichen Chinas und er soll – glaubt man den in der Region von Wendeng kursierenden Legenden – der Namensgeber der Provinz und des Flusses Heilongjiang 黑龍江 (wörtlich: „Schwarzer-Drachen-Fluss“) sein.

einem breiteren Rahmen zugänglich gemacht. Die vorliegende Arbeit hat in großem Maße von dieser chinesischen Lokalforschung profitiert. Auf die einschlägigen Sammlungen zu Inschriften sowie lokaler Folklore ebenso wie auf Materialien zu anderen Themengebieten wird in den jeweiligen Kapiteln hingewiesen.

1.5. Forschungsstand Sakralität in sinologischer Forschung

Die Begriffe der Sakralität und Heiligkeit haben zwar auch Eingang in die sinologische Religionsforschung gefunden, spielen aber in dieser keine vergleichbar zentrale Rolle, wie sie es etwa in der Erforschung religiöser Phänomene im christlich-abendländischen Kontext tun. So gibt es zwar eine ganze Reihe von Monographien und Aufsätzen, in denen unter anderem Aspekte von Sakralität und Heiligkeit angesprochen werden.¹⁷³ Umfassende Studien zu diesem Thema jedoch sind recht selten. Zwei Werke, die daher besondere Erwähnung finden müssen, sind *Le sacré en Chine*¹⁷⁴ (herausgegeben von Michel Masson), welches eine französische Ausgabe des ursprünglich

¹⁷³ Ein Blick in die Indizes einiger neuerer deutschsprachiger Gesamtdarstellungen zu Religion(en) in China legt dementsprechend nahe, dass das Konzept von „Sakralität“ beziehungsweise „Heiligkeit“ offenbar bisher keine größere Aufmerksamkeit erhalten hat. – Florian C. Reiter, *Religionen in China: Geschichte, Alltag, Kultur*, Beck'sche Reihe 1490 (München: C.H. Beck, 2002); Joseph A. Adler, *Chinesische Religionen: Religiöse und ethische Ideale einer großen Kultur*, Herder-Spektrum 5863 (Freiburg im Breisgau: Herder, 2007) und Clart, *Die Religionen Chinas*. Siehe auch: Joachim Gentz, *Understanding Chinese Religions*, Understanding Faith (Edinburgh, London: Dunedin Academic, 2012). Lediglich das Stichwort Heiligkeit wird bei Florian Reiter einmal erwähnt. Etwas anders scheint die Situation im frankophonen Raum, wo der Begriff *sacré* in der Tat häufiger Beachtung findet. Vgl. zum Beispiel John Lagerwey, „Littérature taoïste et formation du canon“, in *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, hg. John Lagerwey, Patrimoines Chine (Paris: Éditions du Cerf / Institut Ricci), 2009), 459–492 sowie die nachfolgenden Darstellungen.

¹⁷⁴ Michel Masson, hg., *Le sacré en Chine*, Homo Religiosus Série II, 7 (Turnhout, Belgium: Brepols, 2008).

italienischen Bandes *Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente. Cina, Asia centrale e Sud-Est asiatico*¹⁷⁵ darstellt, sowie *Zwischen Sakralem und Säkularem: Bedeutung und Entwicklung religiöser Begriffe und Praktiken in China bis zur Han-Zeit*¹⁷⁶ von Wolfgang Ommerborn. Doch dürfen auch diese nicht als umfassende Diskussionen des Begriff und des Konzepts von Sakralität beziehungsweise Heiligkeit für den chinesischen Kulturraum verstanden werden. Michel Masson schreibt zu dem Anliegen des von ihm herausgegebenen Sammelbandes, dass dieser lediglich einige Aspekte näher beleuchten möchte:

Toute cette recherche reste en cours. Le présent ouvrage ne prétend pas fournir une vue systématique du sacré en Chine, dans son déploiement historique et ses variations régionales. Encore moins n'élabore-t-il pas une théorie du sacré en Chine et de son rapport au profane. Ni synthèse, ni même introduction bien raisonnée, les chapitres de ce livre veulent seulement illustrer certains aspects de notre approche du sacré en Chine.¹⁷⁷

Zu diesen behandelten Aspekten zählen die Kategorien von Zeit und Raum (etwa in Bezug auf Berge oder Tempel), die Betrachtung von Riten und anderen religiösen Praktiken, die Entwicklung des (Neo-)Konfuzianismus sowie der Umgang mit dem Sakralen in den sogenannten chinesischen Minderheiten (hier am Beispiel der Yi 彝). Im Gegensatz zu dem verschiedene Perioden der chinesischen Geschichte umfassenden Sammelband Michel Massons legt Wolfgang Ommerborn den Fokus auf die Frühgeschichte China bis hin zur Han-Dynastie. Eine Beschäftigung mit Aspekten von Sakralem und Säkularem steht im Kontext der Untersuchung des damit eng verbundenen Religionsbegriffs. Die in der westlichen Religionswissenschaft weit verbreitete Dichotomie von sakral und profan relativiert er jedoch für den Gegenstand China. So schreibt

¹⁷⁵ Julien Ries, hg., *Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente: Cina, Asia centrale e Sud-Est asiatico*, Trattato d'Antropologia del Sacro VIII (Milan: Jaca Book, 2008).

¹⁷⁶ Wolfgang Ommerborn *Zwischen Sakralem und Säkularem: Bedeutung und Entwicklung religiöser Begriffe und Praktiken in China bis zur Han-Zeit (206 v. u. Z.–220)*, Edition Cathay 61 (Bochum, Freiburg, Br.: Projektverlag, 2012).

¹⁷⁷ Michel Masson, „Introduction“, in *Le sacré en Chine*, hg. Masson, 13–19, hier: 14.

er in seiner Schlussbetrachtung:

Ein weiteres Charakteristikum chinesischer Religionen ist die darin zu findende Durchlässigkeit zwischen den Sphären von Diesseits und Jenseits. So gibt es keine *strikte* Transzendenz der Götter und ihrer Existenzsphären. Das manifestiert sich schon früh in der Vorstellung der Apotheose von Mitgliedern der Herrschaftssippe zu Ahnengöttern oder anderer exponierter Personen, die den Status von Göttern erlangen.¹⁷⁸

Während das Heilige bereits früh zu dem bestimmenden Begriff jedweder Religion erhoben wurde,¹⁷⁹ erstaunt es, dass die chinabezogene Religionsforschung, die in den letzten Jahren ein wichtiges Feld der Sinologie ausmachte, diesem Aspekt, sei es aus historischer, ethnologischer, soziologischer oder anderer Perspektive, eher eine Nebenrolle einräumt.¹⁸⁰ Eine umfassende Erklärung für diesen Umstand wird an dieser Stelle zwar nicht möglich sein, aber zumindest können einige Überlegungen angestellt werden. So ist es wichtig, zu betonen, dass das theoretische Konzept der Sakralität sehr tief im christlich-abendländischen Kulturraum verwurzelt ist. Die Übertragung theore-

¹⁷⁸ Ommerborn, *Zwischen Sakralem und Säkularem*, 378. Er bestätigt damit seine in der einleitenden Vorbemerkung (S. 9) getroffene Feststellung: „Neben der Herausarbeitung wichtiger Charakteristika religiöser Vorstellungen und Praktiken im alten China bis zur Han-Zeit geht es in dieser Studie darum, aufzuzeigen, dass innerhalb der chinesischen Tradition die Unterscheidung zwischen dem ‚Sakralen‘ und dem ‚Säkularen‘, dem ‚Religiösen‘ und dem ‚Weltlichen‘ häufig unscharf ist und sich die jeweiligen Bereiche überlappen und ineinandergreifen können. Es gibt demnach – was eine Zuordnung zu ‚sakral‘ und ‚säkular‘ anbetrifft – zahlreiche Überschneidungen und Doppelbedeutungen von Begriffen und Konzepten ebenso wie die Übergänge zwischen religiösen und weltlichen Bedeutungen bei bestimmten kultischen Handlungen, zum Beispiel beim Ahnenkult, fließend sind. Hinzu kommt [...] das Fehlen eines eigenen allgemeinen Terminus innerhalb der chinesischen Geschichte, der unserem heutigen westlichen Begriff ‚Religion‘ entsprechen könne.“ Ähnlich äußert sich auch Marcel Granet, *Das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985), 274.

¹⁷⁹ Vgl. neben dem oben zitierten Nathan Söderblom zum Beispiel Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 3. Auflage, Einführung Theologie (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 16, und Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 3. Auflage, UTB 1980 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 19–22.

¹⁸⁰ Für einen ersten Überblick siehe Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 159–162.

tischer Konzeptionen auf andere Kulturräume jedoch ist stets ein schwieriges Unterfangen. Dies zeigen die Erfahrungen aus vergleichbaren Studien, etwa zu Begriffen der Mystik¹⁸¹, dem Übernatürlichen¹⁸², den (chinesischen) Göttern und (katholischen) Heiligen¹⁸³ oder dem Religionsbegriff an sich¹⁸⁴. So schreiben Susan Naquin und Chün-fang Yü im Vorwort des Sammelbandes *Pilgrimage and Sacred Sites in China* mahnend:

When we use the term *sacred*, we are keenly aware of its associated meaning of *transcendent* and its implied opposition to *profane*, terms derived from Western religious traditions. Such implications are natural in the three related religions that affirm the existence of a transcendent god, but cannot be extended to other cultures, including those of East Asia, where the religious object is not separated from but located within nature. As it is difficult to do without familiar terms, the reader should take note that we use *sacred* without these connotations.¹⁸⁵

Beachtet man die Anmerkungen Naquins und Yüs, so lassen sich durchaus verschiedene Aspekte des westlichen Verständnisses von sakral und profan auf einer wissenschaftlichen Metaebene verwenden. Diesen Umstand nutzt etwa Paul R. Katz bei

¹⁸¹ Livia Kohn, *Daoist Mystical Philosophy: The Scripture of Western Ascension* (Magdalena, NM: Three Pines Press, 2007).

¹⁸² Mu-chou Poo, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion* (Albany: State University of New York Press, 1998). Poo diskutiert den Begriff „supernatural“, welchen er gerne durch den Begriff „extra-human“ ersetzt sähe (S. 6–7), wohingegen Stephen Sharot den Begriff „supramundane“ unter die Lupe nimmt. – Stephen Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests, and Popular Religion* (New York, London: New York University Press, 2001), v. a. 7 und Fußnote 12.

¹⁸³ Daniel L. Overmyer, „Convergence: Chinese Gods and Christian Saints“, *Ching Feng* 40, Nr. 3/4 (1997): 215–232.

¹⁸⁴ Michael J. Puett, „Critical Approaches to Religion in China“, *Critical Research on Religion* 1, Nr. 1 (2013): 95–101; Ommerborn, *Zwischen Sakralem und Säkularem*; Robert F. Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, *History of Religions* 42, Nr. 4 (2003): 287–319; und Timothy Fitzgerald, „A Critique of ‚Religion‘ as a Cross-Cultural Category“, *Method & Theory in the Study of Religion* 9, Nr. 2 (1997): 91–110.

¹⁸⁵ Susan Naquin und Chün-fang Yü, „Introduction: Pilgrimage in China“, in *Pilgrims and Sacred Sites in China: Papers Originally Presented at a Conference Held at Bodega Bay, Calif., in January 1989 and Sponsored by the Joint Committee on Chinese Studies of the American Council of Learned Societies and the Social Science Research Council*, hg. Susan Naquin und Chün-fang Yü, Studies on China 15 (Berkeley: University of California Press, 1992), 1–38, hier: 4.

seiner Analyse des „Palace of Eternal Joy“, Yonglegong 永樂宮, einer Lü Dongbin 呂洞賓 geweihten Tempelanlage:

The Palace of Eternal Joy, like many sacred sites throughout the world, was separated from the nonsacred or profane space around it, in this case by an outer wall that stood around the site and an inner wall surrounding its temples. Again like most sacred sites, the palace came into being by means of a selection process, which in this case had to do with both its ideal natural and geomantic setting (in particular its proximity to mountains and water) and its location near the tomb of a famous individual who had been deified. The structure of the palace's sacred space also seems to have conformed to principles of sacred geography in the sense of trying to reproduce accurately a cosmic prototype.¹⁸⁶

Eines der größten Probleme bei der Übertragung theoretischer Konzepte liegt jedoch vor allem im Bereich der Semantik. Sofern keine adäquaten Übersetzungen der Begriffe möglich sind, welche die jeweiligen Konzepte beschreiben, oder auch die Begriffsbestimmung in der Ausgangssprache beziehungsweise den Ausgangssprachen ungeklärt bleibt, gestaltet sich der Versuch, diese Konzepte an einen anderen Kulturraum heranzutragen, schwierig. Diese sprachliche Barriere existiert, wie sich leicht denken lässt, in beide Richtungen. Ein Beispiel liefert der im obigen Zitat von Susan Naquin und Chün-fang Yü bereits genannte Begriff *transcendent*. Robert F. Campany nutzt ihn zur Übersetzung des chinesischen Wortes *xian* 仙, welches häufig als „Unsterbliche(r)“ oder „immortal“ wiedergegeben wird und merkt an:

[...] As for the term *xian* itself, there is simply no completely satisfying translation. I have preferred “transcendent” to the older and more familiar “immortal” for a number of reasons, the chief among them being that the graphs read as *xian* (whether 仙 or the older 僊) do not *mean* “immortal” but rather suggest ascension, movement upward in space or, metaphorically, in station, and that *xian* are not necessarily or strictly credited with immortality proper, though one essential and defining trait is that they live an extraordinarily long time. “Transcendent” has the benefit of suggesting upward movement, but to German speakers it has a Kantian ring that is utterly out of place. “Ascendant” would be the most literal and philologically accurate translation, and perhaps this usage will catch on in time. From this point in this work I use all of these renditions except

¹⁸⁶ Paul R. Katz, *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), 47.

“immortal,” and often I leave *xian* untranslated.¹⁸⁷

Umgekehrt lässt sich jedoch auch kein passender chinesischer Begriff finden, mit welchem alle Bedeutungsebenen von „heilig“ oder „sakral“ dargestellt werden können. Mögliche Übersetzungen sind die chinesischen Zeichen *shen* 神, *sheng* 聖 und *ling* 靈, sowie die daraus ableitbaren Binome. Auf die Etymologie und die diversen Bedeutungen dieser Zeichen wurde an anderer Stelle bereits eingegangen.¹⁸⁸ Es bleibt aber festzuhalten, dass sich aus diesen Begriffen Verknüpfungen zum westlichen Sakralitätsbegriff erkennen lassen, doch darüber hinaus auch deutliche Unterschiede auszumachen sind, welche nur bedingt eine Nutzung dieser Zeichen für die Begriffe von Sakralität und Heiligkeit erlauben.

Abschließend soll noch auf einen der wenigen Versuche, Sakralität im Kontext der chinesischen Geschichte zu untersuchen, hingewiesen werden. Dieser stammt von Hubert Seiwert, der in einem noch immer anregenden Aufsatz eine spezielle Form von Sakralität, nämlich die des Herrschers am Beispiel des Kaisers Han Wudi 漢武帝 (156–87 v. Chr.) untersucht hat.¹⁸⁹ Ziel seiner Arbeit war es nicht, zu erklären, was Sakralität sei, sondern Möglichkeiten zur erkunden, wie man Heiliges oder Sakrales erkennen könne. Dazu wandte er einige der grundlegenden westlichen Theorien von Sakralität an, wie sie etwa von Émile Durkheim, Rudolf Otto und Marcel Mauss formuliert wurden, und zeigt nicht nur deren Grenzen, sondern auch deren Möglichkeiten in der Anwendung auf den kulturell-religiösen Kontext Chinas auf. Der Verdienst dieser Anstrengung liegt vor allem darin begründet, dass er gestützt auf die bisherigen Forschungen der bereits genannten Autoren mehrere Indikatoren vorschlägt – rituelle Absonderung, besondere Emotionen sowie ökonomische Verschwendung – welche in

¹⁸⁷ Robert F. Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), 34.

¹⁸⁸ Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 154–159.

¹⁸⁹ Seiwert, „Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers“. Vgl. dazu auch den schon zuvor erschienenen Aufsatz Hubert Seiwert, „Religiöse Bedeutung‘ als wissenschaftliche Kategorie“, *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5 (1981): 57–99.

unterschiedlichem Maße geeignet sind, Sakralität auch und gerade in Kontexten zu erkennen, in denen diese an sich nicht konzeptionalisiert wurde.¹⁹⁰ Somit würden theoretische Konzepte, versteht man sie als Begriffe einer wissenschaftlichen Metaebene, nutzbar. Da die beschriebenen Indikatoren jedoch laut Seiwert nur bedingt für diese Zielsetzung geeignet seien, geht er in seinen Gedanken noch weiter und schlägt als weiteren möglichen Indikator „die Reduktion von Normen auf Existenzannahmen oder, was auf das Gleiche hinaus läuft, die Gleichsetzung von Bedeutung und Sein“¹⁹¹ vor. Demnach sei Heiliges daran zu erkennen, dass es außerhalb der menschlichen Bestimmung existiere und seine Bedeutung nicht in das Belieben der Menschen gestellt sei:

Der für unsere Überlegungen entscheidende Punkt ist, daß durch die Rückführung von Normen auf eine transzendente Ordnung zugleich die Bedeutung der Dinge, auf die sich diese Normen beziehen, als Teil ihres Seins verstanden wird. Wenn es nicht in das Belieben der Menschen gestellt ist, wie sie sich bestimmten Dingen zu nähern haben, dann ist die Bedeutung dieser Dinge diesen inhärent. Es kann auf dieser Ebene der Betrachtung nicht getrennt werden zwischen dem, was die Dinge sind, und der besonderen Bedeutung, die sie besitzen. Sie *sind* sakral in dem Sinne, daß ihre besondere, vom Profanen unterschiedliche Bedeutung unabhängig vom menschlichen Wollen besteht.¹⁹²

Wie sich eine solche transzendente Ordnung, die man im Chinesischen als Himmliche Ordnung, *tianming*, bezeichnen kann, in mehreren Werken der spätkaiserzeitlichen Literatur darstellt und welche Konsequenzen sich aus dieser für die Darstellung der Drachenkönige ergeben, konnte an anderer Stelle bereits demonstriert werden.¹⁹³

¹⁹⁰ Seiwert, „Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers“, 256.

¹⁹¹ Seiwert, „Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers“, 260.

¹⁹² Seiwert, „Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers“, 260.

¹⁹³ Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, v. a. 168–170.

2. Historische und geographische Grundlagen

2.1. Historischer Überblick

Der folgende Überblick über die Herkunft und die Entwicklung der Drachenkönige und ihres Kults vor den Dynastien der Ming und Qing soll in erster Linie deren Einbettung in ihre eigene Vergangenheit verdeutlichen und zeigen, dass die Art und Weise, wie sich diese und ihr Kult zum Ende der chinesischen Kaiserzeit darstellten, unter anderem als ein Ergebnis ihrer eigenen Vergangenheit zu verstehen ist. Die historische Entwicklung stellt einen der wichtigsten Einflussfaktoren auf den Kult der Drachenkönige dar. Es werden daher im Folgenden Überlegungen zu den Ursprüngen der Drachenkönige dargelegt und es wird versucht, grundlegende Linien der Entwicklung sowie wichtige historische Einflüsse auf die Vorstellungen von den Drachenkönigen und ihren Kult nachzuzeichnen. Es wird jedoch ein lückenhafter Überblick bleiben, da es das Ziel dieses Abschnitts ist, nur die wichtigsten Punkte der historischen Entwicklung darzustellen, welche für die Interpretation des Kults der Drachenkönige der späten Kaiserzeit von Bedeutung sind. Viele andere Aspekte, die noch einer tiefergehenden Forschung bedürften, müssen ausgeklammert bleiben.

Wann zum ersten Mal der Begriff *longwang* verwendet wurde, lässt sich heute nicht mehr genau sagen. Es ist aber wahrscheinlich, dass dieser Zeitpunkt in der Späteren Han angesetzt werden kann. Den Glauben an Drachen, im Sinne von *long*, gab es hingegen schon sehr viel länger. Seine Ursprünge liegen bisher jedoch im Dunkeln und so schrieb Tang Chung 鄧聰 im Vorwort des Begleithefts der Ausstellung „*Huaxia di yi long* 華夏第一龍 – The First Dragon of China“, welche von Februar 2012 bis Januar 2013 in Hongkong anlässlich des chinesischen Drachenjehres zu sehen war:

The history of dragons is, however, one of the greatest unsolved mysteries of the Chinese cultural

heritage.¹

Wahrscheinlich wird sich die genaue Herkunft des Glaubens an Drachen in China (wie auch an anderen Orten) nie vollständig rekonstruieren lassen. Dessen ungeachtet gab und gibt es eine Vielzahl unterschiedlichster Theorien zu diesem Thema, welche an dieser Stelle jedoch unbeachtet bleiben, da es sich zumeist um wilde, nicht zu belegende Spekulationen handelt.

Erste gesicherte Belege für eine Drachenvorstellung im Gebiet des späteren Chinas liefern mehrere archäologische Funde aus Zentral- und Nordchina. Diese stammen noch aus Zeiten vor der Shang-Dynastie. Hierzu zählen diverse C-förmige Jadedfiguren, welche allgemein hin als Drachendarstellungen gedeutet werden (sogenannte Jadedrachen, *yulong* 玉龍). Die Fundorte liegen unter anderem in den heutigen Provinzen Anhui 安徽, der Inneren Mongolei und Liaoning 遼寧. Daneben gibt es eine Darstellung eines Drachens und eines Tigers aus einem Grab in der Nähe des Dorfes Xishuipo 西水坡 (Kreis Puyang 濮陽, Provinz Henan 河南), welche beide mosaikartig aus Muschelschalen gelegt wurden und der Yangshao-Kultur, Yangshao *wenhua* 仰韶文化, (circa 5000–3000 v. Chr.) zugerechnet werden.² Obwohl es sich besonders bei den C-förmigen Jadedrachen in allen Fällen um stilistisch noch sehr primitive Statuetten handelt, zeigen sie doch schon gestalterische Elemente, welche sie als frühe Vorgänger der späteren sehr viel detailreicheren Drachenabbildungen ausweisen. Zu nennen sind hier der gekrümmte, schlangenförmige Körper, mit Krallen bewehrte Beine und die typische Drachenform der Köpfe, welche in ihrer Kombination letztlich den Grundtypus einer

¹ Tang Chung 鄧聰, hg., *Xianggang zhongwen daxue Huaxia di yi long zhanlan tulu* 香港中文大學華夏第一龍展覽圖錄: *The First Dragon of China Exhibition Catalogue* (Xianggang 香港: Xianggang zhongwen daxue Zhongguo wenhua yanjiusuo Zhongguo kaogu yishu yanjiu zhongxin 香港中文大學中國文化研究所中國考古藝術研究中心, 2012), 2: „然而，中國歷史文化中一個隱藏得最深之謎，卻就是龍的歷史。”

² Zu einem lesenswerten und umfassenden Überblick über die Anfänge des chinesischen Drachenglaubens anhand archäologischer Befunde siehe: Zhu Naicheng, *Zhonghua long*. Die hier zusammengefassten Funde werden auf Seite 1–20 beschrieben.

jeden figürlichen oder bildlichen Drachendarstellung ausmachen. Insofern sind diese Quellen zugleich erste Zeugnisse für einige Aspekte der sich später herausbildenden Ikonographie der Drachenkönige.

Schriftliche Belege für einen Drachenbegriff, welche zudem Auskunft über inhaltliche Aspekte der mit ihnen verbundenen Vorstellungen liefern, lassen sich aus der Zeit der Shang-Dynastie nachweisen, aus welcher auch die ersten schriftlichen Quellen der chinesischen Zivilisation überhaupt stammen. Dabei handelt es sich um sogenannte *jiaguwen* 甲骨文³, welche hauptsächlich zu Orakelzwecken verwendet wurden. Dass ein Begriff für Drachen überhaupt in so früher Zeit nachweisbar ist, deutet wiederum auf deren tiefe Verwurzelung in der chinesischen Kultur hin. Bemerkenswert ist dabei vor allem der Umstand, dass schon diese Inschriften auf die später nicht nur für Drachen im Allgemeinen, sondern speziell auch für die Drachenkönige charakteristische Verbindung zu Wasser verweisen.⁴ Anhand der bisherigen Darstellung lässt sich bereits ersehen, dass sich die Vorstellung von Drachen im alten China anhand von materiellen ebenso wie von schriftlichen Quellen bis in die Anfangszeit der chinesischen Kultur zurückverfolgen lässt. Im weiteren Verlauf werden im Sinne eines gerafften Überblicks jedoch nur noch schriftliche Quellen berücksichtigt.

Mit der Ausweitung des Gebrauchs von Schrift als Mittel der Kommunikation und der Bewahrung von Informationen nahm die Anzahl der bis heute erhaltenen Zeugnisse über die chinesischen Drachen zu. Eines der ältesten Schriftzeugnisse über Drachen in China nach den *jiaguwen* ist das Zhouzeitliche *Buch der Wandlungen*, *Yijing* 易經, welches das einzige noch erhaltene Orakelhandbuch dieser frühen Zeit darstellt und während der Han in den Rang eines Klassikers, *jing* 經, erhoben wurde.⁵ Es wurde

³ Der Begriff *jiaguwen* bezieht sich auf die Beschreibmaterialien und lässt sich wörtlich als „Schriften, wen 文, auf Schildpanzern, *jia* 甲, und Knochen, *gu* 骨,“ übersetzen. Zu diesen siehe Gernet, *Die chinesische Welt*, 51. Interessanterweise wurden die aus der Shang stammenden *jiaguwen* erstmals in Apotheken entdeckt, wo sie als angebliche Drachenknochen, *longgu* 龍骨, zu medizinischen Zwecken verkauft wurden.

⁴ Zhu Naicheng, *Zhonghua long*, 4.

⁵ Gernet, *Die chinesische Welt*, 82.

in einer „knappen, dunklen, an Termini technici reichen Sprache verfaßt“⁶, weswegen die Deutung vieler Textabschnitte bis heute unklar bleibt. Die trifft auch auf die Abschnitte zu, welche Drachen erwähnen. So heißt es in der Übersetzung von Richard Wilhelm zum Hexagramm *qian* 乾 inklusive seiner bis in die frühe Han-Zeit reichenden Kommentare:

Neun auf fünftem Platz bedeutet:

Fliegender Drache am Himmel.

Fördernd ist es, den großen Mann zu sehen.

Hier ist der große Mann in der Sphäre der Himmlischen angelangt. Sein Einfluss erstreckt sich weithin sichtbar über die ganze Welt. Jeder, der ihn sieht, kann sich selig preisen. Kungtse [Konfuzius] sagt darüber: „Was im Ton übereinstimmt, schwingt miteinander. Was wahlverwandt ist im innersten Wesen, das sucht einander. Das Wasser fließt zum Feuchten hin, das Feuer wendet sich dem Trockenen zu. Die Wolken (des Himmels Atem) folgen dem Drachen, der Wind (der Erde Atem) folgt dem Tiger. So erhebt sich der Weise, und alle Wesen blicken nach ihm. Was vom Himmel stammt, fühlt sich verwandt mit dem, was droben ist. Was von der Erde stammt, fühlt sich verwandt mit dem, was drunten ist. Jedes folgt seiner Art.“⁷

Wichtig an dieser Textstelle – es ist nicht die einzige, welche Drachen erwähnt – ist, dass Drachen offenbar weiterhin als mit Wolken (und somit mit Wasser) verbundene, vielleicht auch als Regen bringende Wesen und zudem als ein gutes Omen angesehen wurden. Zudem beziehen sich hanzeitliche und spätere Gelehrte explizit auf die im hier zitierten Kommentar genannte Textstelle „die Wolken folgen dem Drachen“ (*yun cong long* 雲從龍), um bestimmte Methoden für Regenrituale zu begründen.⁸ In der Han-Zeit häufen sich konkrete Darstellungen, in welchen die mit den Drachen verbundenen Vorstellungen genauer gefasst werden. So liefert das *Shuowen jiezi*

⁶ Gernet, *Die chinesische Welt*, 82.

⁷ Richard Wilhelm, *I Ging: Das Buch der Wandlungen*, Serie Piper 4666 (München [u. a.]: Piper, 2006), 51–52. Vgl. *Yijing* 已經, 1 (*qian* 乾), 14, <http://ctext.org/book-of-changes/qian> (09.06.2014): „九五曰：「飛龍在天，利見大人」。何謂也？子曰：「同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎，聖人作而萬物覩。本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」“

⁸ Siehe zum Beispiel bei Wang Chong 王充, *Lunheng* 論衡, longxu 龍虛 15, <http://ctext.org/lunheng/long-xu> (09.06.2014) sowie Wang Chong 王充, *Lunheng* 論衡, luanlong 亂龍 1, <http://ctext.org/lunheng/luan-long> (09.06.2014). Aber auch in Schriften der späten Kaiserzeit, etwa bei

eine erste Definition des Zeichens *long*:

Sie sind die Anführer der schuppigen Tiere. Sie können sich unsichtbar und sichtbar machen; sie können sich winzig klein und riesig groß machen; sie können sich kurz und lang machen; Im Frühling steigen sie hinauf in den Himmel, im Herbst verbergen sie sich im tiefen Wasser. Das Schriftzeichen bildet sich aus [den Zeichen für] Fleisch, *rou* 肉 und fliegen, *fei* 飛; seine Aussprache hängt mit [dem Zeichen] *tong* 童 zusammen. Alle Arten der Drachen stammen von den *long*-Drachen ab.⁹

In einer mingzeitlichen, vor allem medizingeschichtlich hoch interessanten Abhandlung über die chinesische Flora und Fauna, *Bencao gangmu* 本草綱目, ist darüber

Ji Yun 紀昀, gibt es Bezüge zu dieser Textstelle: „Yuewei V/35“, in „Yuewei caotang biji 閱微草堂筆記“, juan 5, Nr. 35 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7677). Siehe auch: Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, 120–124.

⁹ Xu Shen 許慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, juan 12, 18 (long bu 龍部), „long 龍“, <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/long-bu> (09.06.2014): „龍: 鱗蟲之長。能幽, 能明, 能細, 能巨, 能短, 能長; 春分而登天, 秋分而潛淵。从肉, 飛之形, 童省聲。凡龍之屬皆从龍。“ Der erste Satz spricht für ein Verständnis von Drachen als Tiere, wenn auch solche mit einer besonderen Stellung. Siehe auch Michael Carr, „Chinese Dragon Names“, *Linguistics of the Tibeto-Burman Area* 13, Nr. 2 (1990): 87–189, hier: 95: „Early graphs for **lung* 龍 [...] pictured a menagerie of dragons with serpentine bodies, many with horns/ears/hair? on the head, and some with legs. Creel reasons that since 龍 graphs on Shang oracle bones were ‘unmistakably reptilian, if not snakelike,’ the dragon partially originated from some aquatic animal. Oracle and bronze dragon pictographs were transformed almost beyond recognition into 龍 combining: 立 (‘stand’) for the original ‘head’, 月 ‘moon’ (= 肉 ‘meat; flesh’) for the ‘body’, and a lineated 彡 ‘feather; hair’ for the 飛 ‘wings’.“ Carr bezieht sich auf Herrlee G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture: First Series* (Baltimore: Waverly Press, 1937), 237–238. Eine ähnliche Erklärung geben auch Wilder und Ingram, *Analysis of Chinese Characters*, 97: „*lung*², A dragon, imperial, glorious, the 212th R[adical], contracted from a picture of the animal. The modern form [龍] has on the right a contraction of 飛 *fei*¹, to fly, or the wings (picture of a crane flying [...]) and on the left at the bottom is 月 = 肉 *jou*⁴ meat or body, and above it 立 *li*⁴, said to be a contraction of 童 *t'ung*², slave boy, as phonetic.“ Daneben gibt es aber auch andere Deutungen. Laut Diény müsse diese Definition unter astrologischen Gesichtspunkten gelesen werden, und so beziehe sich der Teil „Im Frühling steigen sie hinauf in den Himmel, im Herbst verbergen sie sich im tiefen Wasser“ auf das Frühlings- und Herbstäquinoktium. – Jean-Pierre Diény, *Le symbolisme du dragon dans la Chine antique*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises 27 (Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1987), 76–77. Er übersetzt diese Passage so: „A l'équinox de printemps il monte au ciel; à l'équinox d'automne il se cache au fond des eaux [...]“. Eine wieder andere Deutung in Hinsicht auf die agrarisch geprägte Kalendereinteilung liefert Wolfram Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole: Die Bildsprache der Chinesen*, 2. Auflage, Diederichs' gelbe Reihe China 68 (Köln: Diederichs, 1989), 61.

hinaus ein Text des in der Han lebenden Wang Fu 王符 (circa 90–165) über das Aussehen von Drachen erhalten. Marinus W. de Visser gibt Wang Fus Worte folgendermaßen wieder:

Wang Fu says: “The people paint the dragon’s shape with a horse’s head and a snake’s tail. Further, there are expressions as ‘three joints’ and ‘nine resemblances’ (of the dragon), to wit: from head to shoulder, from shoulder to breast, from breast to tail. These are the joints; as to the nine resemblances, they are the following: his horns resemble those of a stag, his head that of a camel, his eyes those of a demon, his neck that of a snake, his belly that of a clam (shen, 蜃), his scales those of a tiger, his ears those of a cow. Upon his head he has a thing like a broad eminence (a big lump), called ch’ih muh (尺木). If a dragon has no ch’ih muh he cannot ascend to the sky”.¹⁰

Damit war die grundlegende Ausprägung der ikonographischen Gestalt der Drachen laut Li Xiaohong bis zur Han-Zeit abgeschlossen.¹¹ Später kam es demnach nur noch zu stilistischen Anpassungen, wobei innerhalb einer Zeitperiode die darstellerische Variabilität eher gering war.¹²

¹⁰ Zitiert nach de Visser, *The Dragon in China and Japan*, 71. Der leicht abweichende Originaltext lautet „Wang Fu sagt, seine Form weist neun Ähnlichkeiten auf: sein Kopf ähnelt einem Kamel, seine Hörner ähneln einem Hirsch, seine Augen ähneln einem Hasen, seine Ohren ähneln einem Rind, sein Nacken ähnelt einer Schlange, sein Bauch ähnelt einer Echse, seine Schuppen ähneln einem Karpfen, seine Krallen ähneln einem Adler, seine Pranken ähneln einem Tiger, so ist es. Auf seinem Rücken hat er 81 Schuppen, das ist die yang 陽-Zahl der quadrierten neun. Seine Stimme gleicht dem Trommeln auf einer Kupferplatte. Neben seinem Maul hat er Barthaare, unter seinem Kinn gibt es eine glänzende Perle und unter seiner Kehle hat er umgekehrte Schuppen, nilin 逆鱗. Auf seinem Kopf gibt es eine weites Gebirge, boshan 博山; dieses wird auch chimu 尺木 genannt; fehlt einem Drachen das chimu, so kann er nicht in den Himmel aufsteigen.“ – *Bencao gangmu* 本草綱目, juan 43 (lin bu 鱗部), in Li Shizhen 李時珍, *Bencao gangmu* 本草綱目, Bd. 3, Teil 22 (Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館, Nachdruck von 1954), 53: 王符言其形有九似：頭似駝，角似鹿，眼似兔，耳似牛，項似蛇，腹似蜃，鱗似鯉，爪似鷹，掌似虎，是也。其背有八十一鱗，具九九陽數。其聲如戛銅盤。口旁有須鬣，頷下有明珠，喉下有逆鱗。頭上有博山，又名尺木，龍無尺木不能升天。

¹¹ Vgl. Xiaohong Li, „Das Reich des Drachen: Die Entstehung eines Fabelwesens in China“, in *Drachen: Im zoologischen Garten der Mythologie*, hg. Zeev Gourarier, Philippe Hoch und Patrick Absalon (Paris: Éditions Serpenoise, 2005), 167–189.

¹² Vgl. die zahlreichen chronologisch geordneten Abbildungen in Xu Naixiang und Cui Yanxun, *Shuo long*, 53–141. Siehe auch: Fang Shuxin 方述鑫 u. a., hg., *Jiaguwen zidian* 甲骨文字典 (Chengdu 成都: Bashu Shushe 巴蜀書社, 1993), 884; He Xin, *Long*, 16–17, und Wang Hongyuan, *Hanzi ziyuan rumen*, 49.

Darüber hinaus war die Zeit der Han die prägende Periode, in welcher auf inhaltlicher Ebene die meisten der mit den Drachen verbundenen Eigenschaften endgültig entwickelt wurden. Einerseits wurden die Drachen zu einem Symboltier der imperialen Herrschaft, so dass Wolfram Eberhard schreibt:

Der Drache ist eines der vielschichtigsten Symbole Chinas, in ihm kommen die verschiedensten mythologischen und kosmologischen Vorstellungen zusammen: unter dem Begriff Drache werden ganz unterschiedliche Wesen zusammengefaßt. Im Vergleich zur europäischen Mythologie ist der Drache ein gutartiges Tier – Sinnbild der männlichen, zeugenden Naturkraft (*yang*). Seit der Han-Zeit (206 v. Chr.–220 n. Chr.) ist er zugleich Sinnbild des Kaisers oder Himmelssohnes.¹³

Andererseits wurde die mit ihnen assoziierte Verbindung zu Wasser und Niederschlägen gestärkt. Dieser Aspekt ist vor allem aus religionsgeschichtlicher Perspektive wichtig. Raymond Dragan stellt fest, dass etwa in der Beschreibung des Zeichens *long* des *Shuowen jiezi* eine kosmologische Konnotation in Hinblick auf die *yin-yang* 陰陽 - Theorie enthalten sei, wobei die Drachen zwischen diesen beiden Polen hin- und herwechseln könnten.¹⁴

By examining the dualism inherent in this definition, we can appreciate the dragon's "religious" identity as it became systematized during the Han. Powers associated with the dragon since archaic times were for the first time given a dualistic structure based on cosmology. It is not a coincidence that the *Shuowen* reflects the religious world-view.¹⁵

Durch diesen den Drachen inhärenten Dualismus lässt sich auch die später ambivalente Rolle der Drachenkönige sowohl als Regenbringer als auch Verursacher von Dürren

¹³ Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, 60.

¹⁴ Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, 3–4.

¹⁵ Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, 4.

und Überschwemmungen theoretisch begründen, was ihre Beschreibung als *coincidentia oppositorum* wiederum unterstreicht.¹⁶

Die Aufspaltung der Bedeutung der Drachen in ein imperiales Symboltier und glückverheißendes Omen einerseits und ein die Niederschläge kontrollierendes göttliches Wesen andererseits zieht sich durch die gesamte chinesische Kaiserzeit und lässt sich in Fragmenten noch bis heute beobachten. Für die spätere Herausbildung der Vorstellung von den Drachenkönigen hingegen ist nur der Aspekt der Niederschläge von Relevanz. So finden sich Belege für die Nutzung von Drachenfiguren aus Ton, sogenannten *tulong* 土龍, zum Zweck von Regengebeten in mehreren Quellen der Han-Zeit. Erste Hinweise dazu liefert das bereits am Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts verfasste Werk *Huainanzi* 淮南子, in dem es heißt: „Tondrachen bringen Regen“.¹⁷ Der Gelehrte Gao You 高誘 aus der Früheren Han kommentiert dies folgendermaßen:

Als [König] Tang 湯 [von Shang 商] mit einer Dürre konfrontiert war, ließ er einen Tondrachen herstellen, welcher das Aussehen eines Drachen hatte; Wolken aber folgen den Drachen und daher brachte [diese Maßnahme] Regen.¹⁸

Die Methode, mithilfe von Tondrachen um Regen zu bitten, ist nach Ansicht von Yuan Li unter anderem der Ursprung einer späteren an die Drachenkönige gerichteten Methode von Regengebeten.¹⁹ Die wichtigste und ausführlichste Quelle zu diesem Ritual ist ein Abschnitt aus dem *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 des Dong Zhongshu mit dem Titel

¹⁶ Siehe hierzu Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, 115–116, sowie Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, 483–485.

¹⁷ Liu An 劉安, *Huainanzi* 淮南子, 4 (dixing xun 墜形訓), 12, <http://ctext.org/huainanzi/di-xing-xun> (09.06.2014): „*tulong zhi yu* 土龍致雨“.

¹⁸ Zitiert nach: Su Chi-ming 蘇啓明, „Shiji longyan: Long de lishi goucheng jiqi meixue tezhi 世紀龍顏: 龍的歷史構成及其美學特質“, in *Long wenhua tezhan*, hg. Lin Pe-yu 林泊佑 und Su Chi-ming 蘇啓明, 59–73, hier: 60: „湯遭旱, 作土龍以象龍, 雲從龍, 故致雨也。“ Im Übrigen zeigt sich hier die im Zusammenhang mit dem *Yijing* erwähnte Phrase, wonach die Wolken den Drachen folgen würden. Siehe dazu Dragan, „The Dragon in Early Imperial China“, 120–122.

¹⁹ Yuan Li, „Shai longwang qiyu yishi yanjiu“, 68.

„Um Regen beten“, *qiuyu* 求雨. Dieser beschreibt detailliert und nach den vier Jahreszeiten geordnet die Vorgehensweise bei Regenritualen.²⁰ Offenbar war diese Art von Regengebeten während der Han-Zeit relativ weit verbreitet, da noch weitere namhafte Persönlichkeiten darauf Bezug nehmen. Sogar der für seinen kritischen Geist bekannte Wang Chong 王充 (27–97) kommentiert das Ritual der Tondrachen und bezieht sich dabei in seinem Werk *Lunheng* 論衡 explizit auf Dong Zhongshu.²¹ Bemerkenswert für Wang Chong ist seine zustimmende Haltung, indem er sogar mehrere Gründe für die Funktionalität dieses Rituals anbringt, so dass Michael Loewe vermutet, Wang Chong hätte selbst ein erfolgreiches Tondrachen-Ritual beobachtet.²²

Mit dem Ende der Han-Dynastie und während der anschließenden Periode, in welcher es keine zentrale imperiale Staatsmacht gab,²³ fand durch das langsame Aufkommen buddhistischen Gedankenguts auf dem Gebiet des ehemaligen und späteren Kaiserreichs ein Transformationsprozess der bisherigen Drachenverehrung statt, welcher schließlich zur Herausbildung der Vorstellung und des Kults der Drachenkönige führte, wie er für die späte Kaiserzeit bekannt ist, der aber gleichzeitig kein völliges Verschwinden des früheren Drachenkults bewirkte, so dass im weiteren Verlauf der

²⁰ Vollständige Übersetzungen dieses Abschnitts finde sich bei Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods“, 48–51, und Snyder-Reinke, *Dry Spells*, 197–200. Beide geben eine ausführliche Interpretation des Rituals auf den Seiten 51–52 (Capitanio) und 38–45 (Snyder-Reinke). Siehe auch Loewe, „The Cult of the Dragon“, v. a. 151–155.

²¹ Zum Beispiel: Wang Chong 王充, *Lunheng* 論衡, longxu 龍虛 15, <http://ctext.org/lunheng/long-xu> (09.06.2014) sowie Wang Chong 王充, *Lunheng* 論衡, luanlong 亂龍 1, <http://ctext.org/lunheng/luan-long> (09.06.2014).

²² Loewe, „The Cult of the Dragon“, 147.

²³ Für diesen Zeitraum gibt es unterschiedliche Bezeichnungen. Gebräuchlich ist etwa der Begriff Sechs Dynastien, welcher den gesamten Zeitraum bis zur Gründung der Sui umfasst. Daneben gibt es aber noch Benennungen nach den einzelnen Dynastien und Reichen, die während dieser Periode innerhalb des chinesischen Kulturraums existierten. Aus Gründen der Einfachheit soll weiterhin von „China“ die Rede sein, auch wenn es dieses während der genannten Epoche streng genommen nicht gab. Ein Merkmal dieser Zeit ist die Etablierung mehrerer Reiche unter der Herrschaft von aus Zentralasien stammenden Völkern. Hier hatte es schon früher als in China selbst Anhänger der buddhistischen Lehren gegeben, so dass dieser Umstand zweifellos die Ausbreitung des Buddhismus und damit auch der Drachenkönige nach China beförderte.

chinesischen Geschichte mehrere Formen der Drachenvorstellung und -verehrung nebeneinander existierten.

Während dieser Zeit verbreitete sich der Buddhismus (als abstrakter Oberbegriff für viele mit der Figur des Buddha und dessen Lehre verbundenen Glaubensvorstellungen, Praktiken, legendenhafte Erzählungen und andere kulturell-religiöser Güter) auf verschiedenen Wegen von seinem Kernland im Norden des indischen Subkontinents über weite Gebiete Südost- und Ostasiens.²⁴ Im Zuge dieses Prozesses, welcher die Überlieferung religiösen Schriftgutes beinhaltet, wurden mündliche Erzählungen sowie verschriftlichte Legenden von *nāgarāja* genannten Schlangengottheiten auch in Ostasien bekannt.

Zunächst blieb zwar der Buddhismus als Religion auf die im Gebiet des Han-Reichs und dessen nachfolgenden Teildynastien temporär oder dauerhaft lebende Nicht-Chinesen beschränkt.²⁵ In diesen Kreisen zirkulierten wohl auch die ersten buddhistischen Schriften in China, jedoch waren diese noch nicht in chinesischer Sprache verfasst. In dem Maße aber, wie sich nun Anhänger der buddhistischen Lehre unter Han-Chinesen fanden, wurde eine Übersetzung dieser Schriften notwendig. Diese stellte sich als ein schwieriges Unterfangen heraus, galt es doch unter anderem passende chinesische Termini für ein buddhistisches Spezialvokabular zu entwickeln. Die Ähnlichkeiten sowohl in der Ikonographie als auch in der Beziehung der chinesischen Drachen ebenso wie der indisch-buddhistischen *nāgarāja* zu Niederschlägen führte nun dazu, dass bei der Übersetzung buddhistischer Schriften in die chinesische Sprache schon frühzeitig für den Begriff *nāgarāja* die chinesischen Zeichen für *long* und *wang*

²⁴ Siehe Vladimír Liščák, „The Silk Road and the Advent of Buddhism to China“, *Archiv Orientální* 65, Nr. 4 (1997): 297–306; Vladimír Liščák, „The Early Penetration of Buddhism into China and the First Translators of Sūtras into Chinese“, *Archiv Orientální* 63, Nr. 4 (1995): 341–351, hier: 341–342, und Erik Zürcher, *Buddhism: Its Origin and Spread in Words, Maps and Pictures*, Concise Histories of World Religions (Amsterdam: Djambatan, 1962), 55–60 sowie die Karten 6/7 und 8/9.

²⁵ Vgl. Gernet, *Die chinesische Welt*, 183, und Zürcher, *Buddhism*, 58–59. Gemeint sind Personen, welche keine Han waren. So waren auch die ersten Übersetzer buddhistischer Schriften unter anderem Angehörige der Völker der Parther, Sogdier oder Indoskythen.

kombiniert wurden,²⁶ wodurch also auf semantischer Ebene eine Verbindung zwischen *nāgarāja* und *longwang* beziehungsweise zwischen *nāga* und *long* assoziiert wurde. Der Übergang von den ursprünglichen Sanskrit-Bezeichnungen hin zu einer chinesischen Terminologie spiegelt sich unter anderem in den Dynastiegeschichten wider, welche in dieser Phase der chinesischen Geschichte allerdings noch wenige Belege der Drachenkönige beinhalten.²⁷ So findet sich im *Buch der Qi, Qishu* 齊書 (verfasst 537; auch *Buch der Südlichen Qi, Nan Qishu* 南齊書), noch die an die Phonetik des Sanskrit angelehnte Bezeichnung eines *nagaxian* 那伽仙 (hier: „*nāga*-Gottheit“),²⁸ wohingegen im *Buch der Wei, Weishu* 魏書 (verfasst 551–554), bereits der Begriff *longwang*

²⁶ Jaques Gernet schreibt in Hinsicht auf die Möglichkeiten der Anpassung der buddhistischen Lehre und Traditionen an den chinesischen Kontext: „[...] die große, in Nordostindien entstandene Religion mußte sich in China einer völlig andersartigen Kultur anpassen; die Anpassung wurde in dem Maß ermöglicht, wie bestimmte Elemente des Buddhismus den Traditionen und Anliegen entsprachen, die den verschiedenen Gesellschaftsschichten der ausgehenden Han-Zeit und der späteren Epochen eigen waren.“ – Gernet, *Die chinesische Welt*, 181. Viele, wenn auch nicht alle der Eigenschaften, welche im religiösen Kontext ebenso wie in verschiedenen Legenden den chinesischen *longwang* zugeschrieben wurden, finden sich bereits in der indischen Literatur. So werden sie unter anderem als Gottheiten für Meere und Flüsse beschrieben. – Siehe Paul Wodilla, *Niedere Gottheiten des Buddhismus: Dargestellt auf Grund der Jātakas* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Erlangen: Junge & Sohn, Universitätsdruckerei Erlangen, 1928), 44–45. Es muss dabei angemerkt werden, dass es neben den *nāgas* noch weitere Gottheiten für Flüsse und Meer gibt. Jean Philippe Vogel schreibt: „In many a legend the Nāgas are said to haunt lakes and ponds and the sources of rivers. They are beneficial givers of rain, but, if roused to anger, they send down destructive hail-storms, and ravage the produce of the fields.“ Aber auch das Motiv, wonach die *longwang* in Unterwasserpalästen in unvorstellbarem Reichtum lebten, und Erzählungen über eheliche Verbindungen zwischen den *longwang* beziehungsweise deren Nachkommen mit Menschen, finden sich bereits in der indischen Literatur. Damit sind aber nur einige Aspekte genannt, welche den indischen *nāga*-Kult ausmachen, der sich in seiner Gesamtheit äußerst vielfältig darstellt. Ein Diskussion verschiedener Aspekte gibt Vogel, *Indian Serpent-Lore*, 3–6.

²⁷ Erst in den Dynastiegeschichten der späteren Kaiserzeit finden sich zunehmend häufigere Erwähnungen des Terminus *longwang*.

²⁸ *Nan Qishu* 南齊書, juan 58 (liezhuan 列傳 39, dongnanyi 東南夷), in Xiao Zixian 蕭子顯, *Nan Qishu* 南齊書, Bd. 3 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992), 1016.

vorkommt.²⁹

Darüber hinaus wurde durch die Schaffung eines chinesischen Vokabulars eine strikte Trennung zwischen den „fremden“ *nāgarāja* und den chinesischen Drachen schwieriger, so dass Erstere sich unter dem sinisierten Begriff Drachenkönige beziehungsweise *longwang* in gewisser Weise von ihren indischen Wurzeln emanzipierten und in China eine eigenständige Entwicklung einschlugen.³⁰ Das bedeutet, dass die Vorstellung von den Drachenkönigen, sowohl in ihrer Ikonographie als auch in Bezug auf inhaltliche Aspekte, wie etwa Legenden zu deren Taten, Fähigkeiten und Wesenszügen, eine eigene Dynamik entfaltete und somit langsam den Bezug zum indischen Buddhismus verlor. In dieser Entwicklung lassen sich neben den natürlich weiterhin bestehenden indisch-buddhistischen Elementen auch Anleihen von chinesischen Drachenvorstellungen ausmachen.³¹

²⁹ *Weishu* 魏書, *juan* 102 (*liezhuan* 列傳 90, *xiyu* 西域), in Wei Shou 魏收, *Weishu* 魏書, Bd. 6 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992), 2280. Die Qi-Dynastie (auch Südliche Qi, Nan Qi 南齊, genannt) existierte in etwa zur selben Zeit wie die Nördliche Wei, Bei Wei 北魏, auf welche sich das *Weishu* bezieht. Wahrscheinlich liegt es auch an der frühen breiten Akzeptanz des Buddhismus in der Nördlichen Wei, welche dazu geführt hat, dass hier schon eher chinesische Termini für buddhistische Begriffe entwickelt wurden, wohingegen in der Qi noch die phonetisch an die Originalbegriffe angelehnten Termini fortbestanden.

³⁰ So lässt sich in der Rückschau feststellen, dass die Drachenkönige im Laufe der Zeit immer mehr ihren buddhistische Kontext verloren. Jedoch handelt es sich dabei um einen sehr langfristigen Prozess, der sich nur schwer an konkreten Ereignissen und Entwicklungsstufen festmachen lässt.

³¹ Diese Prozesse sind eng mit der allgemeinen Assimilierung beziehungsweise der Transkulturation verbunden, welche im Zusammenhang mit der Verbreitung der buddhistischen Lehre in das Gebiet des chinesischen Kulturraumes beobachtbar waren. Sie wurden bereits vielfach diskutiert und häufig mit der These von beziehungsweise der Frage nach einer „Sinisierung“ des Buddhismus beziehungsweise einer „Buddhifizierung“ beziehungsweise „Indisierung“ Chinas verknüpft. Siehe stellvertretend für die umfangreiche und kontroverse Literatur zu diesem Thema: Rolf Elberfeld und Michael Leibold, „Sinisierung des Buddhismus oder Indisierung der klassisch-chinesischen Philosophie? Einleitende Bemerkungen zur Rezeption des Buddhismus in China und zu Seng Zhao“, in *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China: Seng Zhao–Jizang–Fazang zwischen Übersetzung und Interpretation*, hg. Rolf Elberfeld, Michael Leibold und Mathias Obert, Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie 2 (Köln: Edition Chōra, 2000), 14–25, hier: 14. Der Buddhismus brachte vielfach neue Impulse für die bereits bestehende religiöse Landschaft Chinas. Zur Interaktion und Konkurrenz zwischen dem „neuen“ Buddhismus und dem „etablierten“ Daoismus siehe Christine Mollier, *Buddhism and Taoism*

Die vorerst wichtigsten Quellen zu den Drachenkönigen waren buddhistische Schriften. Folgt man der indisch-buddhistischen Mythologie, so stand beziehungsweise standen an der Spitze dieser *nāgas* ein *nāgarāja* genannter „Schlangenkönig“ beziehungsweise mehrere *nāgarājas* genannte „Schlangenkönige“. Als die buddhistische Lehre immer weiter verbreitet wurde, gelangten Erzählungen über die *nāgarājas* auch in den chinesischen Kulturraum. Diese traten in mehreren Legenden über Buddha Śākyamuni und andere buddhistische Wesen, etwa von Nāgārjuna (chinesisch: Longshu 龍樹), auf und sogar einige Sutras des *Buddhistischen Kanons* beschäftigen sich explizit mit ihnen. Mehrere dieser Sutras und Legenden wurden im Laufe der Zeit ins Chinesische übertragen, wobei hinsichtlich der Übersetzung wichtiger Begriffe zwei Verfahren zur Anwendung kamen. Zunächst konnte ein Begriff auf rein lautlicher Ebene übertragen werden, indem man Schriftzeichen verwendete, welche dem Sanskritwort ähnlich klangen, so etwa der Ausdruck *naga luore* 那伽羅惹 für *nāgarāja*³². Folgt man den Rekonstruktionen der chinesischen Aussprache durch Edwin G. Pulleyblank für das „Early Middle Chinese“ (Chang’an um 600, ursprünglich bezogen auf die Region um Nanjing im 2./3. Jahrhundert), so ergeben sich folgende Ergebnisse³³:

na 那 → *na^h*)

ga 伽 → *gia*)

luo 羅 → *la*)

re 惹 → *ɲia* ‘).

Daraus ergibt sich also gemäß Pulleyblank die Aussprache *na^h-gia la-ɲia* ‘, welche dem Sanskritbegriff *nāgarāja* tatsächlich sehr nahe kommt. Eine andere Möglichkeit war

Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2008).

³² Siehe „Longwang 龍王“ (*Foguang dacidian*), 6378.

³³ Vgl. die entsprechenden Einträge in Edwin G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin* (Vancouver [B.C.]: UBC Press, 1991). Auf eine Überprüfung nach Bernhard Karlgrens *Grammata Serica Recensa* musste verzichtet werden, da in dieser nicht alle Schriftzeichen vorhanden sind.

die Übertragung des Begriffs durch Zeichen, welche dem Originalbegriff inhaltlich entsprachen. Hierfür bot sich das Kompositum *longwang* an. Interessanterweise gibt es nicht nur starke semantische Parallelen zwischen den Begriffen *wang* und *rāja*, sondern auch semantische und etymologische Verbindungen zwischen dem chinesischen Wort *long* sowie dem Sanskritwort *nāga*: Laut Jean Przyluski, der sich in seinen Ausführungen auf die phonetischen Rekonstruktionen des Altchinesischen gemäß Bernhard Karlgren stützt, liegen zwar die Ursprünge des Wortes *nāga* im Dunkeln. Jedoch ließen Vergleiche mit verschiedenen indo-chinesischen Dialekten eine Lautverschiebung zwischen den Anfangskonsonanten „n“ und „l“ erkennen. Nimmt man nun die altchinesische Aussprache des Wortes *long*, so ließen sich zudem starke phonetische Ähnlichkeiten zu früheren Formen des Wortes *nāga* feststellen. Unterstützt wird seine These zudem durch weitere Parallelen auf semantischer Ebene. Przyluski vermutet daher, dass sich sowohl der Sanskritbegriff *nāga* als auch das chinesische Wort *long* durchaus auf einen sprachgeschichtlichen Ursprung zurückführen ließen.³⁴

Über die frühesten Nennungen des Terminus *longwang* in den Texten des *Buddhistischen Kanons* gibt es verschiedene Ansichten. Zhou Xiaowei 周曉薇 nennt einen Eintrag aus dem *Luoyang qielanji* 洛陽伽藍記 der Nördlichen Wei als frühesten Beleg,³⁵ wohingegen Pang Jin 龐燼 das von Kumārajīva (343–413, chinesisch: Jiumoluoshi 鳩摩羅什) übersetzte *Lotos-Sutra* (*Miaofa lianhuajing* 妙法蓮華經; *Taishō Tripiṭaka* 262) angibt.³⁶ Doch scheint der Begriff schon mindestens etwa ein Jahrhundert früher existiert zu haben, da er bereits in der von Dharmarakṣa (230?–316, chinesisch Zhu Fahu 竺法護) übersetzten Version des *Lotos-Sutras* (*Zhengfahuajing*

³⁴ Jean Przyluski, „Dragon Chinois et Naga Indien“, *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking* III (1938): 602–610, hier: 605–606.

³⁵ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 87. Sie datiert das *Luoyang qielan ji* auf das Jahr 547.

³⁶ Pang Jin, *Long de xisu*, 69.

正法華經; *Taishō Tripitaka* 263) vorkommt.³⁷ Zudem stammen aus der Zeit Dharmarakṣas weitere Sutras des *Buddhistischen Kanons*, welche schon im Titel den Begriff *longwang* enthalten.³⁸

Es lässt sich vermuten, dass die Drachenkönige im Laufe der Zeit einen gewissen Grad an Verbreitung erreicht haben, welcher wahrscheinlich mit der zunehmenden Popularisierung der buddhistischen Lehren und Praktiken innerhalb des chinesischen Kulturraums einhergegangen sein dürfte. Darauf deutet die Tatsache hin, dass schon bald Schriften und Erzählungen überliefert wurden, welche nicht mehr dem buddhistischen Kontext zugeordnet werden können. So führte die aus dem Buddhismus bekannte Praxis des Verfassens und der Rezitation von Sutras und anderer heiliger Schriften zum Aufkommen einer vergleichbaren Schrifttradition im Daoismus, welche schließlich in der Kompilation des *Daoistischen Kanons*, *Daozang* 道藏, mündete.³⁹ Die Entstehung des *Daoistischen Kanons* geht jedoch nach John Lagerwey auch auf eine chinesische Tradition des Erstellens von Bibliographien zurück:

Ce genre de listes de livres «authentifiés» reposait à son tour sur une tradition chinoise de listes bibliographiques qui remontait au moins au début de notre ère. La plus ancienne liste taoïste de ce type est celle de Ge Hong dans son *Baopuzi*.⁴⁰

Doch auch in der Populärliteratur fanden die Drachenkönige ihren Niederschlag.

³⁷ Berndt, „The Cult of the Longwang“, 74. Für eine Biographie zu Dharmarakṣa siehe Daniel Boucher, „Dharmarakṣa and the Transmission of Buddhism to China“, *Asia Major* 19, Nr. 1/2 (2006): 13–37, 14–21. Gemäß einer Auflistung aller von ihm übersetzten Werke, fand die Übersetzung des *Lotos-Sutra* im Jahr 285 statt. Im selben Jahr übertrug er auch das *Hailongwangjing* 海龍王經 in Chinesische (S. 24).

³⁸ Dies sind das *Longwang xiongdijing* 龍王兄弟經 (Wu-Dynastie, *Taishō Tripitaka* 597) und das *Foshuo hailongwangjing* 佛說海龍王經 (Westliche Jin-Dynastie, *Taishō Tripitaka* 598).

³⁹ Gemeinsam ist beiden Textkorpora zudem, dass sowohl buddhistische Sutras als auch daoistische Schriften des *Daozang* im Chinesischen als *jing* 經 bezeichnet werden. Dasselbe Schriftzeichen wird im konfuzianischen Kontext wiederum als „Klassiker“ übersetzt.

⁴⁰ Lagerwey, „Littérature taoïste et formation du canon“, 479. Der *Daoistische Kanon*, wie er heutzutage vorliegt wurde im Jahr 1442 kompiliert (S. 486). Einen ausführlichen Überblick über die Schriften des *Daozang* geben Kristofer M. Schipper, Franciscus Verellen und Denis Allistone, hg., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, 3 Bände (Chicago: The University of Chicago Press, 2004).

Im Laufe der Zeit wurden im zunehmenden Maße Erzählungen verfasst, welche in verschiedenen, den Genres der *xiaoshuo* 小說 zuzuordnenden Werken (zum Beispiel *biji* und *zhiguai* 志怪) überliefert sind. Wie an späterer Stelle noch näher zu erläutern sein wird, beruhen diese schriftlich tradierten Erzählungen zu einem großen Teil auf ursprünglich mündlich weitergegebenen Erzählungen, so dass sie als Indikatoren für eine allgemeine Bekanntheit von Volkserzählungen zu den Drachenkönigen gewertet werden können.⁴¹ Den nach Shen Meili 沈梅麗 frühesten Beleg für eine Erwähnung der Drachenkönige in der volkstümlichen Literatur (im Sinne von *xiaoshuo*⁴²) liefert das in Fragmenten im *Taiping guangji* 太平廣記⁴³ erhaltene Werk „Die Zhenze-Höhle“, *Zhenzedong* 震澤洞.⁴⁴ Doch auch im *Yijianzhi* 夷堅志 des Hong Mai 洪邁 (1123–1202) werden die Drachenkönige in einigen Erzählungen erwähnt.⁴⁵

Die allgemeine Popularisierung der Drachenkönige im Bereich der Literatur und Folklore ging einher und stimulierte sich gegenseitig mit einer steigenden Zahl von Tempeln, welche zu ihren Ehren errichtet wurden und führte schließlich während der Song-Dynastie zu einer offiziellen Anerkennung des Kults durch den Kaiser. Diese steht im Zusammenhang mit den religionspolitischen Anstrengungen, welche vor allem mit dem Kaiser Huizong 徽宗 (1082–1135, Regierung: 1100–1126) verbunden sind,

⁴¹ Siehe Kapitel 4.

⁴² Siehe Abschnitt 5.1.2.1.

⁴³ Das *Taiping guangji* wurde im Jahr 978 publiziert. Viele der darin enthaltenen Erzählungen reichen jedoch weiter in die chinesische Vergangenheit zurück.

⁴⁴ Shen Meili 沈梅麗, „Gudai xiaoshuo zhong longwang xingxiang leixinghua qianxi 古代小說中龍王形象類型化淺析“, *Xiamen jiaoyu xueyuan xuebao* 廈門教育學院學報 *Journal of Xiamen Educational College* 6, Nr. 3 (2004): 22–24, hier: 22. Siehe Abschnitt 4.2.1.2.2. Der Text findet sich in „Zhenzedong 震澤洞“, in „*Taiping guangji* 太平廣記“, juan 418 (long 龍 1), Nr. 9 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 2, 1564–1565).

⁴⁵ Siehe Hong Mai 洪邁, „*Yijianzhi* 夷堅志“, in *Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Band 10, 16 Bände (Yangzhou 揚州: Guangling shushe 廣陵書社, 2007), 382–604. Eine direkte Erwähnung finden die Drachenkönige in den beiden Erzählungen „*Hukoulong* 湖口龍“ und „*Duandu longyu* 斷妒龍獄“, doch zeigt ein Blick in das Inhaltsverzeichnis, dass es zahlreiche Erzählungen gibt, welche sich mit Drachen (*long*) beschäftigen.

und die versuchten, durch die Verleihung von imperialen Ehrensymbolen, Titeln, *fenghao* 封號, Plaketten, *e'eshou* 額/ci'e 賜額, und Tempelgründungen die Vielzahl der religiösen Kulte zu erfassen, zu standardisieren und zu kontrollieren.⁴⁶ In den *Gesammelten Statuten der Song*, *Song Huiyao* 宋會要⁴⁷, sind insgesamt 764 Fälle derartiger Ehrenbezeugungen überliefert,⁴⁸ worunter auch solche mit Bezug auf die Drachenkönige enthalten sind:

Five Dragon Shrine of Mount Jinji: It is situated in Shangrao county 上饒縣 of Xinzhou 信州. In the eighth month of the tenth year of the Xining 西寧 period of Shenzong 神宗 [1077], a votive tablet was granted for the temple with the inscription “gathered responsiveness”; furthermore the title *huiji furen* 惠濟夫人 was conferred upon the dragon mother[, *longmu*] 龍母. It was because the prefect[, *zhizhou*] 知州 had memorialized about a responsive rain prayer that this proclamation was issued. By the tenth month of the second year of the Daguan 大觀 period [1108], it was proclaimed that the rank *wang* 王 was conferred upon all Five Dragon Spirits under the heaven. For details see the Huiying Temple 會應廟 of Dongjing 東京 [present Kaifeng 開封].⁴⁹

Den vorläufigen Endpunkt der bis hierher nachgezeichneten Entwicklungslinien bildete die frühe Ming-Dynastie. Bis dahin hatte der Kult der Drachenkönige bereits eine feste Verankerung innerhalb der (religiösen) Kultur Chinas erreicht. Indikatoren hierfür sind die weite Verbreitung von Tempeln und anderer religiöser Bauwerke zu

⁴⁶ Patricia B. Ebrey, *Emperor Huizong* (Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2014), 153–155. Einher mit dem Prozess der Anerkennung verschiedener Kulte durch kaiserliche Titel ging gleichzeitig eine Inquisition anderer, als illegitim betrachteter Kulte.

⁴⁷ Die *Gesammelten Statuten der Song* wurden von Xu Song 徐松 (1781–1848) während der Qing-Dynastie unter dem Titel *Song huiyao jigao* 宋會要輯稿 kompiliert. Zu diesen siehe Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, 23–24. Grundlage der Kompilation war das *Yongle dadian* 永樂大典. Siehe Wilkinson, *Chinese History*, 522–524 und 844–845.

⁴⁸ Ebrey, *Emperor Huizong*, 153. Zu beachten ist auch die quellenkritische Anmerkung Nr. 75 (S. 559).

⁴⁹ Zitiert nach: Berndt, „The Cult of the Longwang“, 75–76. Der originale Text ist: *Song huiyao jigao* 宋會要輯稿, juan 1234, in Xu Song 徐松, *Song huiyao jigao* 宋會要輯稿, Bd. 1 (Taipei 台北: Xinwenfeng chuban gongsi 新文豐出版公司, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]), 786: „金雞山五龍祠 在信州上饒縣神宗熙寧十年八月賜廟額會應仍封龍母為惠濟夫人以知州事奏禱雨有應故有是詔至大觀二年十月詔天下五龍神皆封王爵其祥*見東京會應廟。“ *Statt statt dem Zeichen *xiang* 祥 muss wohl eher das gleichlautende Zeichen 詳 stehen.

ihren Ehren, das Vorhandensein heiliger Schriften über sie in den kanonischen Sammlungen des Buddhismus und des Daoismus, die Verleihung von Ehrensymbolen durch den Kaiser und seine Administration sowie die damit einhergehende offizielle Eingliederung in die himmlische Bürokratie sowie die Verbreitung von Volkserzählungen über die Drachenkönige, welche sich in verschiedenen *zhiguai*- und *biji*-Sammlungen widerspiegelt und für eine gewisse Popularität auch außerhalb der schriftkundigen Bevölkerung spricht. Die nun durch den ersten Kaiser der Ming-Dynastie, Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328–1398; Regierungsdevise Hongwu), eingeleitete Religionspolitik wurde für die folgenden letzten beiden Dynastien des chinesischen Kaiserreichs richtungsweisend.⁵⁰ Zhu Yuanzhang unternahm den Versuch, religiöse Aktivitäten einer stärkeren staatlichen Kontrolle zu unterwerfen. Das Ergebnis war ein ausgefeiltes staatliches, hierarchisch geordnetes Riten-system, in welches auch lokale Kulte integriert wurden, sofern sie dafür geeignet erschienen. Andererseits wurden als potentiell gefährlich eingestufte Kulte verfolgt. Die begriffliche Trennlinie wurde durch die Termini *zheng* 正 („korrekt“, „orthodox“) und *yin* 淫 beziehungsweise *xie* 邪 („heterodox“) festgelegt. Kulte, welche in keine der beiden Kategorien aufgenommen waren, wurden toleriert,⁵¹ doch war dennoch eine Anerkennung als orthodox stets erstrebenswert. In diesem Fall wurden Kulte in die *Sacrificial Statutes*, *huidian* 會典, aufgenommen, welche in der

⁵⁰ Laut Romeyn Taylor wurde in religiösen Belangen während der Ming tatsächlich ein Neubeginn versucht, welcher sich bewusst von den als unzulänglich erachteten Regelungen der vorangegangenen Dynastien absetzen sollte. – Taylor, Romeyn, „Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming“, in *Orthodoxy in Late Imperial China*, hg. Kwang-Ching Liu (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990), 126–157, hier: 135. Insofern lassen sich die Dynastien der Ming und Qing in dieser Hinsicht als eigene Periode erfassen, obgleich es selbstverständlich auch Kontinuitäten zu beobachten gibt. Siehe auch Clart, *Die Religionen Chinas*, 134–135.

⁵¹ Romeyn Taylor, „Official Religion in the Ming“, in *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*, hg. Twitchett and Fairbank, 841–892, hier: 841: „Officials of the imperial government were expected to keep such popular religious activity under review and, where appropriate, either recommend worthy cults for recognition and inclusion within official religion, or identify cults (especially of a sectarian sort) that were potentially subversive of the state or of public order, and that should be suppressed. Religious activity that fell between these extremes was officially tolerated.”

Dynastiegeschichte der Ming, *Mingshi* 明史, (Kapitel 50) erhalten sind.⁵² Doch merkt Romeyn Taylor hierzu an:

The individual names are not actually listed in the *Sacrificial Statutes*. The editors of the *Ming Shih* say they found the names and the dates of the official endorsements of their cults by going through the *Shih-lu*.⁵³

Da sich in den *Mingshilu* 明實錄 Belege einer Titelverleihung für Drachengottheiten, *longshen* 龍神, finden und aus späterer Zeit an die Drachenkönige gerichtete Regenrituale überliefert sind, kann man davon ausgehen, dass auch diese in den Kanon der als orthodox bewerteten Kulte aufgenommen wurden.⁵⁴ So heißt es für die Regierungszeit des Ming-Kaisers Zhaodi 昭帝 (Regierungsdevise Hongxi):

Im 2. Monat des 1. Jahres [der Regierungsdevise] Hongxi 洪熙 am Tag *yimao* 乙卯 [04.03.1425] gab es über einen langen Zeitraum eine Dürre, doch erhielt man Regen, so dass [daraufhin] die Gottheit des großen grünen Drachens [mit dem Titel] Gottheit des großen grünen Drachens „*hongji*“ 弘濟 („großartige Hilfe“) und die Gottheit des kleinen grünen Drachens [mit dem Titel] Gottheit des kleinen grünen Drachens „*lingxian*“ 靈顯 („wirkmächtige Klarheit“) belehnt wurde. Dem Berg, in welchem sie wohnen, wurde der Name Cuizheng-Berg, Cuizhengshan 翠徵山 („Nephritgrüner Berg“), verliehen und es wurde befohlen, dass das Ritenministerium, *libu* 禮部, jährlich im jeweils 2. Monat von Frühling und Herbst einen Beamten aus der Präfektur Shuntianfu 順天府 für ein Gebet entsenden solle. Gleichzeitig wurde der *chengguo*-Herzog, *chengguogong* 成國公, Zhu Yong 朱勇 entsandt und angewiesen, ein Gebet an die Gottheiten zu richten[, welches lautete]: „In meinen Gedanken bin ich, der Kaiser, in ständiger Sorge und bange mitleidig um das einfache Volk. Ich mache dies [in meiner Eigenschaft] als jetziger Herrscher. Wenn zu Beginn [der Ackersaison] kein Regenwasser fällt, dann kann das Pflügen im Frühjahr nicht erfolgen. Wie soll dann gesät werden? Daher betet das Volk zu diesen [Gottheiten], um

⁵² Taylor, „Official and Popular Religion“, 134. Die Übersetzung des Begriffs *huidian* wurde von Taylor übernommen.

⁵³ Taylor, „Official and Popular Religion“, 134 (Fußnote 16). Mit „*Shih-Lu*“ meint Taylor die *Mingshilu*, welche jeweils nach dem Tod eines Kaisers kompiliert wurden und wichtige kaiserliche Dokumente der jeweiligen Regierungszeit beinhalten. Siehe Wilkinson, *Chinese History*, 879.

⁵⁴ Ähnlich äußert sich Sidney Gamble: Gamble, *Ting Hsien*, 399. James L. Watson legt zudem dar, dass die Auflistung von Gottheiten in den Lokalbeschreibungen eine Folge der offiziellen Anerkennung des Kultes durch den Kaiserstaat und somit ein Indiz für eben diesen Umstand war. – Watson, „Standardizing the Gods“, 309.

süßen Regen zu erbitten. Nach nicht mal einem Tag hat es bereits geregnet. In Bezug auf den Segen, welchen die beiden großartigen Gottheiten dem Volk gebracht haben, sind ihre Verdienste hell und strahlend. Heute werden speziell der große grüne Drachen [mit dem Titel] Gottheit des großen grünen Drachen ‚*hongji*‘ und der kleine grüne Drache [mit dem Titel] Gottheit des kleinen grünen Drachen ‚*lingxian*‘ belehnt. Dem Berg, in welchem die Gottheiten wohnen, wurde der Name Cuizheng-Berg verliehen, um so seine göttliche Wirkkraft, *shenling* 神靈, bekannt zu machen. Außerdem wurde ein kaiserlicher Befehl erteilt, wonach ein zuständiger Beamter [jeden] Frühling und Herbst für ein Opfer entsandt werden soll und dieses soll als permanente Regelung festgeschrieben werden, um [so] ihren Nutzen zu ehren, weil Hong[ji] und [Ling]xian zu einem ewigen Segen für das Volk des Himmelssohns geworden sind. Wie es scheint, gibt es circa 30 *li* außerhalb des Pingze-Tores, Pingzemen 平則門, am Lushi-Berg, Lushishan 廬師山, einen Weiher, von welchem seit Generationen überliefert wird, dass [hier] zwei grüne Drachen kämen und gingen. Regelmäßig, wenn es zu Dürren kommt, geht man dorthin, um zu beten und schon fällt ein starker Regen. Daher gab es [oben genannten] Befehl.“⁵⁵

Häufig existierte parallel zur offiziellen Wahrnehmung eines Kults eine inoffizielle, volksreligiöse Variante, welche auf lokaler Ebene von der allgemeinen Bevölkerung unabhängig von staatlichen Akteuren praktiziert wurde, wobei auch Überlappungen vorkamen.⁵⁶ Daher kann man aufgrund der teilweise offiziellen Ausführung des Kults der Drachenkönige davon ausgehen, dass dieser in der späten Kaiserzeit fest in den religiösen Alltag der chinesischen Gesellschaft integriert war und sowohl in der Ming als auch der Qing in vielen Gebieten des damaligen Chinas praktiziert wurde.⁵⁷

⁵⁵ *Mingshilu* 明實錄, *Renzong shilu* 仁宗實錄, juan 7 shang 上, Nachdruck Bd. 9, 228 und 236: „洪熙元年二月[...]乙卯[...]以久旱得雨封大青龍神為弘濟大青龍神小青龍神為靈顯小青龍神賜名所居山為翠微山命禮部歲以春秋仲月遣順天府官致祭遂遣成國公朱勇諭祭神曰朕睠瞻一念憂憫黎庶今東作之初雨澤不降春耕不遂何以粒民爰禱于以祈甘霖曾不踰日雨及公弘神之福民厥功烜赫今特封大青龍為弘濟大青龍神小青龍為靈顯小青龍神賜神所居山名曰翠微山以彰神靈仍勅有司春秋致祭著為常典尚其益弘顯化永福兆民蓋平則門外三十里廬師山有潭世傳有大小二青龍出沒不時遇旱致禱焉雨隨注故有是命“.

⁵⁶ Taylor, „Official and Popular Religion“, 128. Siehe auch McKim Marriott, „Little Communities in an Indigenous Society“, in *Anthropology of Folk Religion*, hg. Charles Leslie (New York: Vintage Books, 1960), 169–218, hier: 177–178 und 190.

⁵⁷ Vgl. auch Duara, *Culture, Power, and the State*, 34: Duara stellt sogar fest, dass der Kult der Drachenkönige während der Qing noch an Bedeutung innerhalb des Staatskults hinzugewann.

2.2. Zur Geographie Chinas

2.2.1. Allgemeine Vorbemerkungen

Als einer der bestimmenden Einflussfaktoren für die Ausprägung des Kults der Drachenkönige im spätkaiserzeitlichen China müssen geographische Bedingungen gelten. Darunter sollen an dieser Stelle vor allem die Bereiche der Topographie und des Klimas verstanden werden, welche selbstverständlich aufgrund ihrer Wechselwirkungen ohnehin nicht voneinander getrennt werden können. Daher verdienen diese beiden Aspekte eine genauere Betrachtung, welche als Grundlage für die weitere Untersuchung des Kults der Drachenkönige dienen soll. In diesem Kapitel wird es um eine Darstellung grundlegender geographischer Verhältnisse und die diese beeinflussenden Faktoren für China als Ganzem gehen. Eine Analyse auf regionaler und lokaler Ebene erfolgt in den jeweiligen Kapiteln. Während die topographischen Gegebenheiten für die hier interessierenden Zeiträume als relativ konstant angesehen werden können, unterliegt das Klima seit jeher einem langsamen und kontinuierlichen Wandlungsprozess, so dass dieses erst für die Periode der Ming und Qing rekonstruiert werden muss. Daher ist es möglich, für einen Überblick zu den topographischen Gegebenheiten auch solche Quellen zu nutzen, welche sich mit dem modernen China beschäftigen. Für die Rekonstruktion des historischen Klimas hingegen sind diese unzureichend, so dass hier zum Teil Spezialliteratur herangezogen werden muss, auf welche aber in dem entsprechenden Abschnitt genauer eingegangen wird.

2.2.2. Lage und Topographie

2.2.2.1. Allgemeine Übersicht

Das Relief Chinas wird in der Regel als eine vierstufige, von West nach Ost abfallende Treppe umschrieben, bei der drei Stufen als Landfläche erscheinen und die vierte Stufe durch den unterseeischen Kontinentalsockel gebildet wird.⁵⁸ Eine derartige Auffassung stellt zwar eine sehr schematische Vereinfachung dar, jedoch ist sie geeignet, eine grobe Gliederung des Reliefs zu beschreiben und somit ein gewisses Maß an Übersichtlichkeit zu gewährleisten. Darüber hinaus lassen sich an der stufenförmigen Einteilung Chinas einige grundlegende Einflüsse des Reliefs auf die klimatischen Gegebenheiten darstellen. Im Einzelnen handelt es sich um folgende vier Stufen:

Die erste Stufe bildet das Qinghai-Tibet-Plateau, Qing-Zang *gaoyuan* 青藏高原, in der südlichen Hälfte Westchinas, welches häufig auch als Hochland von Tibet, Xizang *gaoyuan* 西藏高原, bezeichnet wird. Es handelt sich um die höchste Stufe mit einer durchschnittlichen Höhe von 4000 bis 5000 Meter über dem Meeresspiegel. Diese Werte werden jedoch in den Bereichen der das Plateau umrahmenden Gebirge häufig noch überschritten. Bei diesen handelt es sich um die Gebirge Kunlunshan 崑崙山 und Qilianshan 祁連山 im Norden, Hengduanshan 橫斷山 im Osten, Himalaya, Ximalayashan 喜馬拉雅山, im Süden und Karakorum, Kalakunlunshan 喀喇崑崙山, im Westen.⁵⁹ Das Hochland von Tibet ist nicht nur das weltweit höchste Plateau der Welt, sondern wird auch von einigen der höchsten Gebirge der Erde umfasst. Es bildet eine natürliche Barriere zwischen dem Indischen Subkontinent beziehungsweise Südasien und Ostasien. Dadurch wirkt es als Wetterscheide, da es ein Vordringen von feucht-warmen Luftströmungen aus Richtung des Indischen Ozeans (namentlich dem

⁵⁸ Dieter Böhn, *China: Volksrepublik China, Taiwan, Hongkong und Macao*, Länderprofile – Geographische Strukturen, Daten, Entwicklungen (Stuttgart: Klett, 1987), 60. Da die letzte Stufe keinen Teil des eigentlichen Festlands darstellt, werden mitunter auch nur drei Stufen angenommen.

⁵⁹ Böhn, *China*, 61.

Arabischen Meer und dem Golf von Bengalen) nach Norden blockiert und somit auf seiner Nordseite ein von großer Trockenheit und teilweise extremer Kälte geprägtes Klima bewirkt.⁶⁰ Des Weiteren ist das Qinghai-Tibet-Plateau von großer Bedeutung für die hydrologischen Verhältnisse Chinas, da sich aus seinen Gletschern sowie denen der angrenzenden Gebirgszüge viele der größten Flüsse Chinas sowie des östlichen und südlichen Asiens speisen.⁶¹

Die zweite Stufe umfasst einen heterogenen Raum aus mehreren Plateaus und Becken von einer mittleren Höhe, welche durchschnittlich 1000 bis 2000 Meter über dem Meeresspiegel liegen. Sie schließt den nördlichen Teil Westchinas mit dem Tarim-Becken, *Talimu pendi* 塔里木盆地, und dem Dsungarischen Becken, *Zhunga'er pendi* 準噶爾盆地, ebenso ein, wie auch das im Osten vom Großen Hinggan-Gebirge, *Da Xing'anling* 大興安嶺, begrenzte Mongolische Hochland, *Menggu gaoyuan* 蒙古高原, im nördlichen China und reicht in Richtung Süden über das zentralchinesische Lößplateau, *Huangtu gaoyuan* 黃土高原, und das Sichuan-Becken, *Sichuan pendi* 四川盆地, welches auch Rotes Becken genannt wird, bis zum Yunnan-Guizhou-Plateau, *Yun-Gui gaoyuan* 雲貴高原.⁶² Da sich die zweite Stufe vor allem in ihrem westlichen Teil im Regenschatten des Qinghai-Tibet-Plateaus befindet, ist sie hier zum größten Teil von Wüstenflächen bedeckt, welche ihrerseits zum innerasiatischen Trockenraum und weiterhin zum sogenannten Trockengürtel der Alten Welt gehören.⁶³

⁶⁰ Johannes F. Gellert, *China: Natur und Umwelt*, Geographische Bausteine, Neue Reihe 29 (Gotha: VEB Hermann Haack Geographisch-Kartographische Anstalt, 1987), 60. Gleichzeitig kann man das Qinghai-Tibet-Plateau auch als eine kulturelle Grenze zwischen dem chinesischen und dem indischen, aber auch dem chinesischen und dem islamisch geprägten zentralasiatischen Kulturraum ansehen. An dieser Stelle soll auch auf Albert Kolbs nicht unumstrittenes Konzept der „Kulturerdteile“ hingewiesen werden. Siehe dazu Albert Kolb, *Ostasien: China, Japan, Korea* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1963), 3–4. Kolb unterscheidet insgesamt zehn Kulturerdteile. Folgt man seiner Einteilung, so bildet das Qinghai-Tibet-Plateau ein Kontaktzone zwischen „sinischen oder ostasiatischen Kulturerdteil“, dem „indischen Kulturerdteil“ und dem „orientalischen Kulturerdteil“.

⁶¹ Böhn, *China*, 61.

⁶² Böhn, *China*, 61–62.

⁶³ Vgl. Böhn, *China*, 74.

Die dritte Stufe schließt sich ihrerseits im Osten an und reicht bis an die Küstenlinie. Sie erreicht eine maximale Höhe von 1000 Meter über dem Meeresspiegel. Es handelt sich bei ihr um mehrere große Tiefebene im nördlichen Teil sowie hügelige Landschaften im Süden. Im Detail sind dies die Nordostchinesische Tiefebene, Dongbei *pingyuan* 東北平原 (auch: Mandschurische Tiefebene oder Songliao Tiefebene, Songliao *pingyuan* 松遼平原), die Nordchinesische Tiefebene, Huabei *pingyuan* 華北平原, und die Tiefebene am Unterlauf des Changjiang, Changjiang *zhongxiayou pingyuan* 長江中下游平原. Weiter im Süden folgt schließlich das Südchinesische Bergland, Nanlingshan 南嶺山.⁶⁴

Den Abschluss bildet das Schelfgebiet entlang der Küstenregion, auf dem sich zahlreiche Inseln befinden. Da es sich hierbei um die Gebiete des Bohai-Golfs, Bohai 渤海, des Gelben Meeres, Huanghai 黃海, des Ostchinesischen Meeres, Donghai 東海, und des Südchinesischen Meeres, Nanhai 南海, handelt, soll diese Stufe nur der Vollständigkeit halber Erwähnung finden.

2.2.2.2. Berge und Gebirgszüge

Neben der erwähnten stufenförmigen Gliederung Chinas ist weiterhin wichtig festzuhalten, dass viele der großen Gebirgszüge ungefähr in einer West-Ost-Orientierung ausgerichtet sind, wodurch ihnen eine Barrierewirkung in Bezug auf die Winde des Sommer- beziehungsweise Wintermonsuns zukommt, da diese entweder aus Nordwest nach Südost beziehungsweise in umgekehrte Richtung wehen. Daher kommt es im Winter zu starken Temperaturunterschieden zwischen Nord- und Südchina. Hier wirkt vor allem die Kette des Qinlingshan 秦嶺山 als Barriere, welche im Verbund

⁶⁴ Vgl. Böhn, *China*, 62.

mit anderen Gebirgsketten die Reichweite des Monsuns begrenzt.⁶⁵ Im Winter blockt sie die kalten von Sibirien und der Mongolischen Steppe her wehenden Winde ab. Dadurch können diese nicht weiter nach Süden vordringen. In der Folge gibt es während der Wintermonate eine starke Abkühlung bis in den Frostbereich im nördlichen Teil Chinas, jedoch verbleibt der Süden unter maritimem Einfluss, so dass hier mildere Temperaturen vorherrschen. Im Sommer wiederum werden die nun von Südosten kommenden warmen Luftmassen auf ihrem Weg nach Nordosten behindert. Diese können daher nicht so tief in das Landesinnere hineinwirken. Jedoch ist dieser Effekt in Hinblick auf die Temperaturen kaum oder gar nicht spürbar, da sich in dieser Zeit die kontinentale Landmasse stark erwärmt und so für einen Ausgleich sorgt.⁶⁶ Teilweise werden im Landesinneren sogar höhere Temperaturen als in den küstennahen Gebieten erreicht. Da die maritimen Luftmassen im Sommer aber gleichzeitig viel Feuchtigkeit mit sich führen und beim Auftreffen auf die Gebirgszüge schon vor diesen abregnen, bleiben größere Teile des westchinesischen Hinterlands trocken, so dass sich hier weitläufige Steppen und Wüsten ausgebildet haben.

2.2.2.3. Tiefebene

Entsprechend dem stufenförmigen Aufbau Chinas ist das Land von mehreren Hoch- und Tiefebene bedeckt. Die wichtigsten Tiefebene wurden in der allgemeinen Übersicht bereits genannt. Sie bilden den am dichtesten besiedelten Teil Chinas und verfügen über große Flächen fruchtbarer Böden. Somit waren und sind sie von großer Bedeutung für die im Wesentlichen von Ackerbau lebende Bevölkerung. Die Gebiete

⁶⁵ Eine ähnliche Wirkung muss für das in Nord-Süd-Richtung verlaufende Taihang-Gebirge, Taihangshan 太行山, angenommen werden, welches im Sommer die aus dem Südosten kommenden feucht-warmen Luftmassen teilweise abblockt, so dass diese in manchen Jahren nicht die Region von Shanxi und das weitere Hinterland erreichen können und es zu Dürren kommt.

⁶⁶ Zur Barrierewirkung des Qinling-Gebirge und den damit einhergehenden Effekten vgl. George B. Cressey, *China's Geographic Foundations: A Survey of the Land and its People* (New York, London: McGraw-Hill Book Company, 1934), 69.

der Tiefebenen sind stark von den wechselnden Winden des Sommer- und Wintermonsuns geprägt, unterliegen aber auch den damit einhergehenden jährlichen Schwankungen. Eine Besonderheit der Tiefebenen, vor allem entlang des Huanghe, ist dessen Eigenschaft, besonders viele Sedimente mit sich zu führen. Diese haben im Laufe der Zeit dazu geführt, dass sich dessen Flussbett stetig erhöhte und in einigen Bereichen oberhalb des umliegenden Landschaftsniveaus lag. Dadurch kam es immer wieder zu verheerenden Überschwemmungen ganzer Landstriche. Erreichten die Wassermassen infolge starker Regenfälle oder nach der Schneeschmelze ein Maß, welches die Uferzonen brechen ließ, ergoss sich das Flusswasser ungehindert in die Tiefebene, wo es zumeist nicht mehr aufgehalten werden konnte. Dadurch wurden immer wieder Verlagerungen des Huanghe-Flussbetts verursacht, so dass dieser mal nördlich und mal südlich der Shandong-Halbinsel in das Meer mündete.⁶⁷ Die Überschwemmungen forderten im Laufe der chinesischen Geschichte unzählige Opfer, brachten andererseits aber auch stets fruchtbare Sedimente mit sich, welche für die Landwirtschaft unerlässlich waren.⁶⁸

2.2.2.4. Flussläufe

Das chinesische Kaiserreich war hauptsächlich durch zwei große Flusssysteme

⁶⁷ Siehe Abschnitt 2.2.2.1.4

⁶⁸ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 158–160. Siehe auch Werner Storkebaum, „Die Volksrepublik China“, in *Historische Gegenwartskunde: Handbuch für den politischen Unterricht*, hg. Joachim Rohlfes und Hermann Körner (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 481–521, hier: 488f. (zitiert nach: Werner Storkebaum, *China – Indien: Großräume in der Entwicklung* [Braunschweig: Westermann, 1992], 27): „Lößbergland und Tiefebenen sind für den ackerbautreibenden und siedelnden Menschen von Natur aus Räume großer Unsicherheit. Das Lößbergland, das in seinem westlichen Teil in die semi-ariden Landschaften Innerasiens übergeht, ist infolge der Unregelmäßigkeit der Niederschläge besonders dürr empfindlich. Die großen Ebenen wiederum sind in der jahrtausendealten Geschichte ihrer Besiedlung immer wieder verheerenden Überschwemmungskatastrophen preisgegeben gewesen, da die Flüsse, ständig ihre eigene Sohle durch Ablagerungen erhöhend, zu Zeiten großer Wasserführung aus ihrem Bett ausbrachen und ihre Schlammfluten in das tiefer gelegene Land ergossen.“

geprägt.⁶⁹ Dies waren das System des Huanghe 黃河⁷⁰ (Gelber Fluss, Länge: 4845 km⁷¹) im Norden und das des Changjiang 長江⁷² (Länge: über 5600 km⁷³) im Süden. Beide Flüsse wurden zudem durch den Kaiserkanal, *dayunhe* 大運河 (wörtlich: „großer Transportfluss“, auch: „Großer Kanal“ oder „Grand Canal“), verbunden, welcher die wirtschaftlich starken und bevölkerungsreichen Gebiete Jiangnans mit der Hauptstadtregion um Beijing verband und dabei auch den Huanghe kreuzte. Flüsse und die damit zusammenhängenden Kanäle spielten in der chinesischen Geschichte schon immer eine bedeutende Rolle, da sie als Wasserwege nicht nur wichtige Transportwege boten, sondern auch die Grundlage für eine auf Bewässerungssysteme angewiesene Landwirtschaft darstellten. Da die durchschnittliche Verteilung der Niederschläge aus klimatisch-topographischen Gründen über das Jahr hinweg noch nie gleichmäßig war

⁶⁹ Abgesehen davon gab es noch einige sekundäre Flusssysteme im Norden und Süden des Reichs, welche an dieser Stelle jedoch nicht relevant sind.

⁷⁰ Marco Polo nennt diesen in Anlehnung an dessen mongolischen Namen „Caramoran“ (=Schwarzer Fluss). – Siehe Polo und Guignard, *Die Wunder der Welt*, 424. Auf S. 158 schreibt er dazu: „Man verlässt das Schloß Caiciu, und nach ungefähr zwanzig Meilen westwärts erreicht man den großen Fluss Caramoran, der so breit und tief ist, daß gar keine Brücke gebaut werden kann. Der Caramoran fließt in den Ozean. An seinen Ufern liegen Städte und Marktflecken, wo lebhafter Handel getrieben wird. Auf dem Lande wächst der Ingwerstrauch und werden Seidenraupen gezüchtet.“ Die Lokalisation von „Caiciu“ ist umstritten.

⁷¹ Gellert, *China*, 68. Die Zahl bezieht sich auf den heutigen Verlauf des Huanghe und kann nicht zuletzt aufgrund der häufigen Flussbettverlagerungen nur als eine grobe Orientierung dienen. Hierbei handelt es sich um die gängigste Längenangabe.

⁷² Dieser wird von Marco Polo einfach nur „Quian“ (=Jiang) genannt. – Siehe Polo und Guignard, *Die Wunder der Welt*, 433. Eine Beschreibung des Flusses gibt er im Kapitel CXV auf S. 162: „Und nun hört und staunt: ein breiter, klarer Fluß durchtrennt die Stadt [Chengdu] [Er entspringt im fernen Gebirge und trennt sich in mehrere Arme. Die verschiedenen Wasserläufe umfließen und durchfließen die Stadt; sie sind tief und mehr oder weniger breit, einige ein halbe Meile, anderer zweihundert oder hundertfünfzig Schritte.] Fische gibt es in Mengen. Der eine halbe Meile breite und sehr tiefe Fluß Quiansui mündet nach einem langen Lauf von achtzig bis hundert Tagesreisen in den Ozean. An den Ufern des Quiansui folgen sich eine Stadt nach der andern, eine Siedlung nach der andern. Ihr alle, die ihr nie dort wart, ihr könnt euch nicht vorstellen, wie viele und wie riesige Schiffe auf diesem Wasser verkehren.“ Marco Polo beschreibt hier allerdings den Minjiang 岷江 („Quiansui“), welchen er fälschlich für den Oberlauf des Changjiang hält, der aber tatsächlich einer seiner Nebenflüsse ist. (Vgl. S. 433.)

⁷³ Gellert, *China*, 71.

und es zudem immer wieder zu starken Schwankungen zwischen den jährlichen Niederschlagsmengen kommen konnte, boten die Flusstäler eine gewisse Kontinuität bei der Versorgung der Bevölkerung mit Wasser. Es verwundert daher nicht, wenn ein Blick auf die Bevölkerungsverteilungen während der Ming und Qing gerade die Flussläufe des Huanghe und Changjiang mitsamt ihren Nebenflüssen als die am dichtesten besiedelten Gebiete des Reichs hervorstechen lässt.⁷⁴ In diesem Sinne sind auch die Anmerkungen George B. Cresseys zu verstehen, welcher 1934 rückblickend auf die chinesische Geschichte schrieb:

But it is not only the rivers themselves which are significant. Their valleys have been the agricultural lands from which China's millions have been fed, and the confining hills have given to each particular valley the unity and isolation within which distinctive cultures have grown. There is a real association between certain river valleys and the distribution of social characteristics. Thus the Wei Ho [Weihe 渭河] in Shensi [Shaanxi 陝西] was the cradle of early Chinese culture and the Fen Ho [Fenhe 汾河] in Shansi [Shanxi 山西] has afforded security for a group of banking cities. [...] So, too, the accessibility of the Yangtze [Yangzi(jiang) 揚子(江); = Changjiang] has opened up its watershed, while the area drained by the unnavigable Hwang Ho [Huanghe] is still comparatively untouched by foreign influences. [...] Rivers and mountains have been the positive and negative elements in the topographic framework on which Chinese history has developed.⁷⁵

Gleichzeitig stellen beide Flüsse jedoch eine Gefährdung dar, da sie häufig über die Ufer treten und dabei teilweise verheerende Überschwemmungen hervorrufen. Die Ursachen hierfür sind noch nicht vollständig geklärt. Einerseits werden starke Regenfälle während der Zeit des Sommermonsuns genannt,⁷⁶ andererseits könnten aber auch Schneeschmelzen in den Quellgebieten für einen übermäßigen Anstieg der Pegelstände und infolgedessen Überflutungen in den Gebieten der Tiefebene als Erklärung dienen.⁷⁷

⁷⁴ Hans Bielenstein, „Chinese Historical Demography A. D. 2–1982“, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Museet)*, Nr. 59 (1987): 1–287, 218.

⁷⁵ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 43–44.

⁷⁶ Storkebaum, *China – Indien*, 18.

⁷⁷ Gellert, *China*, 72.

Die Quellgebiete von Changjiang und Huanghe liegen beide im östlichen Hochland von Tibet südlich des Kunlun-Gebirges und sind nur wenige hundert Kilometer voneinander getrennt. Der Huanghe⁷⁸ verläuft anschließend in mehreren Windungen in nordöstlicher Richtung und erreicht schließlich südöstlich des Gebirges Qilianshan⁷⁹ bei Lanzhou 蘭州 das Lösshochland, welches er zunächst weiter Richtung Nordosten durchfließt, bis er schließlich eine große U-förmige Windung, den sogenannten Ordos-Bogen, vollzieht, um nun nach Süden zu fließen. Dabei nimmt der Fluss große Mengen an gelb bis braun gefärbten Lösssedimenten auf, welche für die spätere charakteristische Färbung seines Wassers sorgen und somit den Namen Huanghe, also Gelber Fluss, begründet haben. Unterwegs vereint er sich unter anderem mit dem aus Shanxi kommenden und ebenfalls sedimentreichen Fenhe, als einem seiner wichtigsten Nebenflüsse. Erst südlich des Taihang-Gebirges, Taihangshan 太行山, an der Einmündung des von Westen kommenden Weihe, ändert sich erneut sein Verlauf und tritt in die Nordchinesische Tiefebene ein. Von nun an fließt der Huanghe Richtung Osten bis in die Region von Zhengzhou 鄭州 und Kaifeng 開封. Ab hier verläuft das Flussbett variabel. Im Laufe der chinesischen Geschichte folgte es unterschiedlichen Routen, welche ihn entweder nördlich oder südlich der Shandong-Halbinsel entlang führten und somit entweder ins Meer Bohai (im Norden) oder ins Gelbe Meer (im Süden) münden ließen. Während der späten Kaiserzeit, das heißt in diesem Fall von 1194–1852, verlief der Huanghe südlich der Shandong-Halbinsel. Ab 1852 lag der Flusslauf nördlich der Shandong-Halbinsel.⁸⁰ Nach dem Erreichen der Nordchinesischen Tiefebene flacht

⁷⁸ Zum Verlauf des Huanghe ebenso wie des Changjiang gibt es eine große Zahl diverser Darstellungen. Darüber hinaus lässt er sich in weiten Teilen gut mit gängigen Atlanten nachvollziehen. Siehe daher nur beispielhaft: V. T. Zaychikov, „Inland Waters“, in *The Physical Geography of China*, Band 2, hg. Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences, 2 Bände, Praeger Special Studies in International Economics and Development (New York, Washington, London: Frederik A. Praeger, 1969), 88–164, hier: 93.

⁷⁹ Das Qilian-Gebirge war eine ganze Zeit lang auch zu Ehren des hier mehrfach zitierten Geographen Ferdinand von Richthofen unter dem Namen Richthofengebirge bekannt.

⁸⁰ Zu den Verlagerungen des Huanghe-Flussbette siehe Anhang E, Karte 3. Jedoch gab es in der Zeit des Zweiten Chinesisch-Japanischen Krieges 1937–1945 erneut eine Phase, in welcher der Huanghe als

das Gefälle des Huanghe spürbar ab. Dadurch verlangsamt sich seine Fließgeschwindigkeit so weit, dass sich im Laufe der Zeit ein Teil der bisher mitgeführten Sedimente auf dem Boden des Flussbetts und entlang der Uferlinie ablagerte. In der Folge wuchs das Niveau des Flussbetts über das des umliegenden Flachlandes. Dadurch erlangte der Fluss ein besonderes Gefährdungspotential, da sich im Falle der häufigen Hochwasser bei einem Deichbruch große Mengen Wasser haltlos in das Umland ergossen und dadurch immer wieder große Überschwemmungen hervorgerufen wurden.

No river in the world has caused such great calamities and requires such enormous work to protect the fields and population points against flooding as does the Hwang Ho.⁸¹

Dies bewirkt zudem die große Instabilität im Verlauf des Flussbetts und die bereits angesprochenen, zum Teil dramatischen Flussbettverlagerungen. Daraus ergibt sich, dass die Kontrolle des Huanghe als eine der vordringlichen Aufgaben der kaiserlichen Administration angesehen wurde⁸² und die Bedeutung des Huanghe für die chinesische Geschichte sehr ambivalent beurteilt wird.

Since earliest times, the Yellow River has twisted and woven its perilous unpredictability into the fabric of China's cultural and political development. The river's countless floods enriched and renewed the soil of the great alluvial fan that is the North China Plain, but they also threatened political stability by causing widespread suffering and social turmoil. A government that failed to respond quickly to the people's suffering would face mass migration, banditry, and perhaps dynastic challengers. Even a strong state could not lightly dismiss the agricultural disruption, reduced tax income, and high cost of dike repair and disaster relief that followed in the wake of a

Maßnahme gegen den japanischen Vormarsch 1938 durch bewusste Deichsprengungen in sein Flussbett südlich der Shandong-Halbinsel gedrängt wurde, was zu einer verheerenden Überschwemmung geführt hat.

⁸¹ Zaychikov, „Inland Waters“, 135. Randall A. Dodgen fügt hinzu: „The Yellow River's history of destruction arises from two unfortunate characteristics: most famously, the river carries a huge quantity of silt; but equally important is the radical variation in the river's flow, from a trickle in the dry periods to a raging torrent during flood season.“ – Randall A. Dodgen, *Controlling the Dragon: Confucian Engineers and the Yellow River in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), 11.

⁸² Randall A. Dodgen, „Controlling the Dragon: Confucian Engineers and the Yellow River in the late Daoguang, 1835–1850“ (Dissertation, Faculty of the Graduate School, Yale University, 1989), 3.

flood.⁸³

Der Changjiang, welcher an seinem Oberlauf auch unter dem Namen Jinshajiang 金沙江 bekannt ist,⁸⁴ fließt zunächst nach Südosten und verlässt auf diesem Wege das Hochland von Tibet. Dabei verläuft er eine lange Strecke parallel zum Mekong und Saluen, zwei bedeutenden Strömen Südostasiens, welche in China Lancangjiang 澜沧江 und Nujiang 怒江 genannt werden. Im Gegensatz zu diesen fließt er jedoch nicht am Yunnan-Guizhou-Plateau vorbei, sondern beschreibt eine Kurve nach Nordosten, so dass er zunächst das Sichuan-Becken erreicht und schließlich nach einem Durchbruch durch das Daba-Gebirge, Dabashan 大巴山, bei Yichang 宜昌 in die Yangzi-Tiefenebenen eintritt. Von hier aus verläuft der Changjiang mit mehreren Biegungen weiter in Richtung Osten und mündet schließlich bei Shanghai 上海 ins Ostchinesische Meer.

Charakteristisch sind für den Unterlauf des Chang Jiang die vielen, teilweise recht großen, in der Niederung neben dem Strom liegenden flachen Seen, die als natürliche Sammel- und Rückhaltebecken für die Hochwasser entstanden und wirken. Unter ihnen sind der Dongting Hu(-see) [...] und der Poyang Hu [...] die größten. Auch die Hochwasser des Chang Jiang (etwa 80 im Jahrhundert) treten durchweg im Sommer auf.⁸⁵

Gerade an seinem Unterlauf besitzt der Changjiang, der hier auch Yangzijiang genannt wird, eine Vielzahl von Nebenflüssen wie etwa den Wusongjiang 吴淞江 sowie mit ihm verbundener Kanäle, welche hier ein besonders dichtes Netz bilden und von großer ökonomischer und kultureller Bedeutung sind. Auch der Changjiang führt große Mengen an Sedimenten mit,⁸⁶ doch liegt das Niveau seines Flussbetts nicht über

⁸³ Dodgen, „Controlling the Dragon“, 1. Eine ausführlichen und quellenkritisch aufbereiteten Überblick über die verschiedenen Folgen der Huanghe-Überschwemmungen bietet Amelung, *Der Gelbe Fluß in Shandong*, 19–56.

⁸⁴ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 46.

⁸⁵ Gellert, *China*, 71.

⁸⁶ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 46.

dem des Umlandes. Dennoch führten die häufig auftretenden Hochwasser während der Sommermonate immer wieder zu großen Überschwemmungen:

Die Hochwassergefahren werden beim Jangtse noch erhöht, weil im Mündungsgebiet bei auflaufender Gezeitenwelle vom Ostchinesischen Meer her Wasser hereingedrückt wird, der Fluß also noch einmal ansteigt.⁸⁷

Die Hochwassergefahr war also in Jiangnan allgegenwärtig, entweder weil sie jahreszeitlich bedingt durch die Schneeschmelze am Oberlauf des Changjiang hervorgerufen werden konnte oder weil sie meerseitig durch ungünstige Strömungen und Windverhältnisse verursacht sein konnte.

2.2.3. Klima

2.2.3.1. Wesentliche Einflussfaktoren

2.2.3.1.1. Allgemeine Bemerkungen

Für den Begriff „Klima“ gibt es eine Vielzahl konkurrierender Definitionen. Vereinfacht gesagt, beschreibt es den langjährigen Durchschnitt des Wetters einer Region. Doch ist diese Art der Definition äußerst vage. Nach Joachim Blüthgen versteht man unter dem Begriff Klima im geographischen Sinne ...

[...] die für einen Ort, eine Landschaft oder einen größeren Raum typische Zusammenfassung der erdnahen und die Erdoberfläche beeinflussenden atmosphärischen Zustände und Witterungsvorgänge während eines längeren Zeitraumes in charakteristischer Verteilung der häufigsten, mittleren und extremen Werte.⁸⁸

⁸⁷ Böhn, *China*, 77.

⁸⁸ Joachim Blüthgen, *Allgemeine Klimageographie*, Lehrbuch der Allgemeinen Geographie 2 (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1964), 4.

Es wird durch eine Anzahl verschiedener Klimaelemente und Klimafaktoren bestimmt. Klimaelemente umfassen ...

[...] die meßbaren Einzelercheinungen der Atmosphäre, die in ihrem Zusammenwirken das *Klima* ausmachen. Die wichtigsten K[limaelemente] sind Strahlung, Luftdruck, Luftfeuchtigkeit, Temperatur, Wind, Verdunstung, Niederschlag und Bewölkung.⁸⁹

Es handelt sich also um Variablen, welche jährlichen wie auch jahreszeitlichen Schwankungen unterliegen, wohingegen Klimafaktoren zum großen Teil als konstant zu betrachten sind. Sie werden definiert als ...

1. im strengsten Sinn Eigenschaften eines Raumes, die das Klima beeinflussen (z. B. Breitenlage, Höhenlage, Talverlauf, Exposition, Bodenbedeckung, Siedlungsdichte, usw.) – 2. je nach Betrachtungsweise erhalten auch *Klimaelemente* die Funktion von K[limafaktoren]. So haben z. B. Wind und Temperatur für die Ausprägung bestimmter Luftfeuchtigkeitsverhältnisse die Funktion von K[limafaktoren].⁹⁰

Wie sich erkennen lässt, umfasst der Begriff der Klimafaktoren sowohl natürliche (topographische) als auch anthropogene Faktoren. Da sich spürbare Veränderungen der Klimafaktoren, sofern sie sich auf topographische Faktoren beziehen, nur in extrem langen Zeiträumen vollziehen, welche für die historische Forschung weitestgehend irrelevant sind, unterliegt auch der Wandel messbarer Klimaelemente wie etwa Temperatur und Niederschlag gewissen Einschränkungen. Darüber hinaus bleiben die Relationen, welche sich durch den Vergleich klimatischer Verhältnisse verschiedener Orte über längere Zeiträume hinweg ergeben, mehr oder weniger unverändert. Dabei muss jedoch beachtet werden, ob und inwieweit sich anthropogene Beeinflussung, etwa durch starke Variationen in der Besiedlung oder die Umgestaltung der Bodenbedeckung infolge von Holzeinschlag oder der landwirtschaftlichen Nutzung einer Region

⁸⁹ Hartmut Leser, hg., *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, dtv 3421 (Braunschweig, München: Westermann / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997), 393 („Klimaelemente“).

⁹⁰ Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 393 („Klimafaktoren“)

innerhalb der Gewichtung diverser Klimafaktoren auswirken.

2.2.3.1.2. Lage Chinas auf der nördlichen Hemisphäre

China liegt auf dem östlichen Teil des Eurasischen Kontinents, welcher die größte zusammenhängende Landmasse der Erde darstellt. Dadurch befindet es sich mit seinem nördlichen und westlichen Teil innerhalb einer riesigen Landfläche, wohingegen es im Osten und Südosten an den Pazifischen Ozean, den größten Ozean der Erde, beziehungsweise an dessen zugehörige Randmeere grenzt. Darüber hinaus lässt sich China ungefähr in die mittleren Breitengrade der Nordhalbkugel einordnen. Dadurch liegt es in einer globalen Westwindzone, was bedeutet, dass entsprechend der Erddrehung und der damit verbundenen Corioliskraft prinzipiell Winde aus westlicher Richtung (die im Falle Chinas also von der kontinentalen Seite her kommen) vorherrschen, wobei diese jedoch aus diversen Gründen nicht als konstant gelten können, und so jährliche Schwankungen innerhalb der Niederschlagsmenge mitverursachen.

2.2.3.1.3. Der Monsun

Der Monsun muss als eines der prägnantesten Wetterphänomene Chinas angesehen werden. So schreiben Manfred Domrös und Gongbing Peng:

The climate of China is generally considered as part of the monsoon climate of East Asia. Monsoon represents the overwhelming climate and weather regime for China which governs the climate conditions more effectively than any other regime.⁹¹

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn schon Ferdinand von Richthofen dessen regelmäßig wiederkehrende Windrichtungen beschreibt und versucht, die Ursachen

⁹¹ Manfred Domrös und Gongbing Peng. *The Climate of China* (Berlin: Springer, 1988), 39.

derselben darzulegen. Allerdings verwendet er selbst noch nicht die Bezeichnung Monsun für die von ihm beschriebenen Phänomene. Gewisse Einschränkungen bei der Beurteilung der Bedeutung des Monsuns für China sieht hingegen George B. Cressey.

In India these seasonal to and fro shifts of the wind are especially regular and are known as the monsoons. They operate with less dependability in China and form a general background rather than a strict climatic control.⁹²

Der Monsun bezeichnet halbjährlich wechselnde in ihrer Richtung relativ konstant wehende Winde. Ursache für die Wechsel der Windrichtungen ist die Lage Chinas im Osten der eurasischen Landmasse innerhalb der Westwindzonen. Diese grenzt im Norden an die von kalten Ostwinden bestimmte Polarzone, wohingegen sie im Süden auf eine warme Tropenzone trifft. Je nach Jahreszeit und damit wechselnder Sonneneinstrahlung wandert entweder die kalte Polarzone weiter nach Süden (Winter) oder die Tropenzone weiter nach Norden (Sommer), wodurch jeweils größere Erdteile stärker abgekühlt oder erwärmt werden. Dies führt zu zwei bestimmenden Klimaformen in China: dem Sommermonsun, welcher durch vom Meer kommende feucht-warme bis feucht-heiße von Südost nach Nordwest ziehende Winde geprägt ist und dem trocken-kalten Wintermonsun, dessen von Nordwest nach Südost wehende Winde kontinentalen Ursprungs sind und somit trocken-kalte bis trocken-eisige Luftmassen mit sich führen.⁹³

Die Übergangszeiten zwischen beiden Monsunen liegt jeweils in den Frühlings- und Herbstmonaten. Allerdings darf die Bedeutung des Monsuns nicht überbewertet werden, da sein Einfluss unterschiedlich bewertet wird:

⁹² Cressey, *China's Geographic Foundations*, 61-62.

⁹³ Siehe: Storkebaum, *China – Indien*, 14: „Der Sommermonsun Ostasiens ist ein durch das Hitzetief abgelenkter, aber sehr flacher Nordostpassat. Der Wintermonsun ist ein Teil der Westwinddrift, verstärkt durch abfließende Kaltluft des sibirischen Hochs.“

Andere Forscher sehen den Monsun nicht als Hauptursache der Niederschläge an [...] und betonen, die Verhältnisse seien komplexer. Nach ihren Untersuchungen sind die Niederschläge nach Menge und Verteilung unbeständiger als sie es bei jahreszeitlich wechselnden beständig wehenden Winden sein dürften. Als Ursache wird angenommen, daß etwa nördlich der [...] Linie Qinling-Gebirge-Huai-Fluß die Niederschläge weniger durch die gleichmäßigen Monsunwinde als durch wechselnde Tiefdruckgebiete hervorgerufen werden [...].⁹⁴

Während der Sommermonate wird die Erde aufgrund ihrer Achsenneigung auf der Nordhalbkugel stärker erwärmt. Dies betrifft selbstverständlich auch die Landmassen des eurasischen Kontinents. Da Landmassen grundsätzlich aber Wärme schlechter speichern als Wasserflächen, strahlen diese die überschüssige Wärme schneller wieder ab. In der Folge erwärmen sich die Luftmassen über dem Land und steigen auf. Dadurch erreichen immer mehr Luftmassen eine größere Höhe und es entsteht hier eine Hochdruckzone. In der Höhe breiten sich die erwärmten Luftmassen aus und driften durch die oben genannte Westwindzone nun in östliche beziehungsweise südöstliche Richtung ab, wo sie schließlich den Pazifischen Ozean erreichen. Da dieser aber mehr Wärme speichern kann als die eurasischen Landmassen, strahlt er entsprechend weniger Wärme ab, wodurch sich die Luftmassen abkühlen und nach unten sinken. Wenn nun aber die Luftmassen über dem eurasischen Land aufsteigen, entsteht in Bodennähe ein Unterdruck (Tiefdruckgebiet). Dieses saugt wiederum Luft an, so dass die über dem Pazifik herabgesunkenen überschüssigen Luftmassen angesogen werden. Diese wehen nun als noch immer warme Winde aus südöstlicher Richtung nach Nordwesten, wobei sie über dem Pazifik viel Feuchtigkeit aufnehmen und dann als feucht-warme Winde auf die chinesische Küste treffen und über die chinesische Tiefebene ins Landesinnere der eurasischen Landmasse wehen. Dabei treffen sie auf die Gebirge, welche sich vor allem im Nordwesten Chinas, aber auch parallel zur südchinesischen Küste erstrecken. Durch die ihnen innewohnende hohe Feuchtigkeit können die Luftmassen diese nicht überwinden, so dass sie in teilweise heftigen Regenfällen abregnen, bis sie leicht genug

⁹⁴ Böhn, *China*, 64.

sind, um soweit aufzusteigen, dass sie die Gebirgsbarrieren überwinden können. Gerade in Küstennähe können diese Regenfälle in Form von Taifunen große Zerstörungen anrichten. Der Sommermonsun erreicht seinen Höhepunkt im Spätsommer (circa August), wenn die Landmassen am stärksten aufgewärmt sind.

Im Herbst nimmt die Sonneneinstrahlung über der eurasischen Landmasse wieder ab. Dadurch wird weniger Wärme von dieser abgestrahlt und weniger Luftmassen steigen auf. Diese bleiben stattdessen in Bodennähe. Nun wird die Fläche des Pazifischen Ozeans stärker erwärmt, wobei dieser – analog zur eurasischen Landmasse im Sommer – mehr Wärme abstrahlt, welche die darüber befindlichen Luftmassen erwärmt und aufsteigen lässt. Dabei nehmen diese große Mengen an Feuchtigkeit mit. Nunmehr entsteht in großer Höhe über dem Pazifik ein Hochdruckgebiet, wohingegen über dem eurasischen Doppelkontinent ein geringerer Luftdruck herrscht, welcher diese Luftmassen anzieht. Daher wehen nun feuchte Höhenwinde nach Nordwesten und kühlen sich immer weiter ab, je mehr sie in nördliche Breiten gelangen und nach unten zu sinken beginnen. Die in ihnen gespeicherte Feuchtigkeit fällt als Niederschlag, zumeist als Schnee, in den Gebieten von Sibirien und der Mongolei. Wenn die Luftmassen in Bodennähe ankommen, sind sie bereits relativ trocken. Sie werden nun von dem direkt über dem Pazifik entstandenen Tiefdruckgebiet angesogen. Da sie über dem eurasischen Landgebiet keine Feuchtigkeit aufnehmen können, wehen sie als teilweise extrem kalte Winde aus nordwestlicher Richtung erst über das mongolische Hochland, um dann über der nordchinesischen Tiefebene noch tiefer abzufallen.

2.2.3.2. Historische Klimarekonstruktion(en)

Die Rekonstruktion klimatischer Verhältnisse für Zeiten, bevor kontinuierliche Messdaten aufgezeichnet wurden und in denen sowohl in technischer als auch methodischer Hinsicht noch kein den heutigen Standards entsprechendes Niveau existierte,

ist ohne Frage ein schwieriges Unterfangen. Die ersten meteorologischen Messstationen auf chinesischem Boden wurden 1873 in Shanghai (Zikawei [Xujiahui 徐家匯]), 1874 in Hong Kong und 1891 in Tianjin errichtet. Diese lagen damals jedoch in der Hand westlicher Missionare beziehungsweise Kolonialmächte. Ergänzt wurde deren Arbeit durch japanische Wetterbeobachtungen, doch dauerte es noch bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts, bevor eine eigenständige chinesische Meteorologie und damit verbundene Klimaforschung nach modernen wissenschaftlichen Standards aufkam.⁹⁵

Aussagen über die klimatischen Gegebenheiten im Gebiet des heutigen Chinas vor dem Ende des 19. Jahrhunderts lassen sich daher nur auf Umwegen rekonstruieren. Dafür müssen zwei Ebenen herangezogen werden. Dies ist zum einen die Ebene der bereits weiter oben erwähnten Klimafaktoren, welche die konstanten Rahmenbedingungen bilden. Hierzu zählen unter anderem die Lage des chinesischen Kaiserreichs auf dem eurasischen Kontinent sowie dessen Breitenlage auf der nördlichen Hemisphäre, das Relief Chinas – vor allem bezogen auf die Lage der großen Gebirgszüge –, die vorherrschenden Windrichtungen und die Nähe beziehungsweise Entfernung einzelner Gebiete zum Meer:

The extremely varied landforms of China may affect the climate conditions in various aspects. The climatic impact of orography may influence temperature and precipitation in particular. With regards to temperature, climatic control in mountainous areas is dependent of several factors, e.g., the altitude above sea level, slope exposition and sheltering effects from air masses and airflows from outside so that in particular intramontane basins may produce a specific thermal climate. [...] As to precipitation, mountains effectively control the flow and passage of air masses, which may either be blocked, diverted or channeled. Mountain ranges act as effective barriers which block the further passage of air masses, thus causing a strongly developed foehn effect, associated with a different pattern of precipitation on the windward and leeward side of the mountain if sufficient moisture is present.⁹⁶

⁹⁵ Domrös und Peng, *The Climate of China*, 135. Demnach wurde ab 1911 ein Netz meteorologischer Messstationen errichtet, welches nach und nach große Teile des Landes umfasste.

⁹⁶ Domrös und Peng, *The Climate of China*, 25–26. Einige dieser Faktoren unterliegen strenggenommen zwar auch einem gewissen Wandel. So verursachen plattentektonische Bewegungen eine langsame Verschiebung der eurasischen Landmassen und führen zu einem Anstieg des Himalayas sowie des tibetischen Hochlandes. Erosionsprozesse führen zudem zu einer beständigen Änderung im Aussehen des

Obwohl Klimafaktoren als näherungsweise konstant betrachtet werden können, unterlag das Klima des chinesischen Kaiserreichs natürlichen Wandlungsprozessen, welche in langfristigen Schwankungen der durchschnittlichen Temperaturen und Niederschlagsmengen sichtbar wurden. Daraus ergab sich eine Abfolge von wärmeren und kälteren Perioden, die durchaus Auswirkungen auf das Leben der Menschen zu einer jeweiligen Zeit sowie die kulturellen Entwicklungen insgesamt hatten.⁹⁷ Dennoch bewirkt die relative Unveränderlichkeit der Klimafaktoren, dass sich im langfristigen Mittel klimatische Schwankungen stets auf das gesamte Kaiserreich auswirkten und die relativen klimatischen Unterschiede zwischen verschiedenen Gebieten innerhalb Chinas als nahezu gleichbleibend angesehen werden können.

Nach diesen eher strukturellen Grundlagen umfasst die zweite Ebene eine Fülle von Daten, die geeignet sind, Aussagen über vergangene klimatische Gegebenheiten zu treffen. Diese lassen sich unterteilen in Messdaten, welche durch naturwissenschaftliche Methoden gewonnen werden sowie Quellenmaterialien der historischen Forschung.

Long time series are essential for documenting natural variability on historical time scales. Because a relatively widespread instrumental network has been available for only about the last century, it is necessary to resort to various “proxy” climate indices (e.g., ice cores, tree rings, diaries, and so on) in order to reconstruct past climates. Such indices have been widely used in paleoclimatology and have stimulated a fruitful interaction between modelers and geologists.⁹⁸

Reliefs. Dennoch sind derartige Entwicklungen für den untersuchten Zeitraum zu langsam, als dass signifikante Auswirkungen auf die klimatischen Bedingungen vorliegen.

⁹⁷ Der Zusammenhang von Klimaänderungen und kulturellen Reaktionen wurde in letzter Zeit verstärkt untersucht. Siehe unter anderem folgende Titel: Timothy Brook, *The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties*, History of Imperial China (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2010); Timothy H. Barrett, „Climate Change and Religious Response: The Case of Early Medieval China“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 17, Nr. 02 (2007): 139–156; und Wolfgang Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas: Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung*, Schriftenreihe 669 (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2008).

⁹⁸ Zhang Jiacheng und Thomas J. Crowley, „Historical Climate Records in China and Reconstruction of Past Climates“, *Journal of Climate* 2, Nr. 8 (1989): 833–49, hier: 833.

Christian Pfister spricht in diesem Zusammenhang von „Proxydaten“ „aus den Archiven der Natur“ und „aus den Archiven der Gesellschaft“.⁹⁹ Beide Daten müssen in der Zusammenschau gesehen werden.

Manche Daten aus den Archiven der Natur reichen in kontinuierlicher Abfolge Jahrtausende bis Jahrhundertaufende weit in die Vergangenheit zurück. Doch erlauben sie in der Regel keine Rückschlüsse auf Witterungsverläufe und Naturkatastrophen. In Daten aus den Archiven der Gesellschaft sind solche Informationen greifbar, [...].¹⁰⁰

Da eine eigene Erfassung und Auswertung der Daten aus den „Archiven der Natur“ an dieser Stelle aus praktischen Gründen nicht geleistet werden kann, muss an den entsprechenden Stellen ein Rückgriff auf die inzwischen recht umfangreiche Sekundärliteratur erfolgen. Die „Archive der Gesellschaft“ wiederum reichen nur begrenzt zurück in die Vergangenheit, da sie einerseits abhängig sind von der Qualität ihrer Aufzeichnungen und andererseits vom Grad ihrer Überlieferung. Manfred Domrös und Peng Gongbing unterscheiden in Anlehnung an Chu Ko-chen (Zhu Kezhen 竺可楨) für den Zeitraum der letzten 5000 Jahre vier verschiedene Perioden in Bezug auf die für China zur Verfügung stehende Quellenlage: 1) eine „archaeological period“ (3000 bis 1100 v. Chr.), aus welcher abgesehen von Orakelknocheninschriften keine schriftlichen Quellen überliefert sind; 2) eine „documental period“ (1100 v. Chr. bis 1400 n. Chr.) welche schriftliche Quellen kennt, obwohl diese noch recht wenig detailliert sind und sich zumeist nicht auf einzelne Regionen beziehen; 3) eine „gazetteer period“ (1400 bis 1900), in welcher lokale Quellen für die meisten Gebiete des damaligen Chinas überliefert sind; und 4) eine „instrumental period“ (ab 1900), aus welcher exakte Daten durch genaue Beobachtungen existieren. Für die Zwecke dieser Untersuchung

⁹⁹ Christian Pfister, *Wetternachhersage: 500 Jahre Klimavariationen und Naturkatastrophen (1496–1995)* (Bern [u. a.]: Haupt, 1999), 16–17.

¹⁰⁰ Pfister, *Wetternachhersage*, 17–18.

sind vor allem die letzten beiden Perioden von Interesse.¹⁰¹ Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind darüber hinaus Beschreibungen des damaligen Klimas durch westliche Geographen erhalten. Hier ist unter anderem Ferdinand Freiherr von Richthofen (1833–1905) zu nennen, dessen umfangreiches Schaffen heutzutage ebenso als Quelle herangezogen werden kann, wie auch die Werke aus der chinesischen Republikzeit in Kombination mit anderen Quellen eine schrittweise Annäherung an das Klima der spätimperialen Zeit erlauben.

Vor allem durch die in der späten Kaiserzeit nahezu flächendeckend erstellten Lokalbeschreibungen liegt für China ein besonders dichtes Netz von nutzbarem historischen Datenmaterial vor, dessen systematische Auswertung in Hinblick auf eine Klima- beziehungsweise Wetterrekonstruktion in anderen Arbeiten bereits genutzt wurde.¹⁰² Die meisten Lokalbeschreibungen umfassen nach Jahren geordnete, stichwortartige Niederschriften zu besonderen Wetterphänomenen. Aus diesen lassen sich wiederum Schlussfolgerungen über die klimatischen Verhältnisse einer Region ziehen, welche allerdings nur in einem relativ groben Maße möglich sind.¹⁰³ Zudem muss zwischen solchen Wetterereignissen unterschieden werden, welche in ihrer Dauer sehr kurzfristig sind (etwa Regen- oder Schneefälle und Stürme) und solchen, welche einen eher langfristigen Charakter haben (etwa Dürren). In manchen Jahren können auch

¹⁰¹ Domrös und Peng, *The Climate of China*, 131. Vgl. Chu Ko-chen 竺可楨, „A Preliminary Study on the Climatic Fluctuations During the Last 5,000 Years in China“, *Scientia Sinica* XVI, Nr. 2 (1973): 226–256.

¹⁰² Zum Beispiel: Brook, *The Troubled Empire*, oder Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan 中央氣象局氣象科學研究院, hg., *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji* 中國近五百年旱澇分布圖集 (Beijing 北京: Ditu chubanshe 地圖出版社, 1981).

¹⁰³ Die Qualität der einzelnen Lokalbeschreibungen hing stark von der Sorgfalt des jeweiligen Kompilators und der Menge, Genauigkeit und Zuverlässigkeit der ihm zur Verfügung stehenden Quellen ab. Dabei zeigt sich, dass gerade für länger zurückliegende Zeiträume stetig größer werdende Lücken in der Überlieferung existieren und auch für die späte Kaiserzeit (v. a. die Qing-Dynastie) Perioden von größerer und geringerer Überlieferungsdichte vorhanden sind. Somit sollten Lokalbeschreibungen im Idealfall nicht als alleiniges Quellenmaterial herangezogen werden – auch wenn sie bisweilen die einzige bis heute erhaltene Quelle darstellen.

mehrere Phänomene gleichzeitig auftreten. Darüber hinaus gibt es auch Aufzeichnungen über Ereignisse, welche nur indirekte Aufschlüsse über die Wetterlage eines Jahres liefern können. Hierzu zählen unter anderem Heuschreckeneinfälle¹⁰⁴, Mäuseplagen oder Nachrichten über gute beziehungsweise schlechte Ernteerträge und Hungersnöte. Timothy Brook gelang es anhand von Lokalbeschreibungen in Kombination mit weiteren Quellen¹⁰⁵ die folgende Liste von Wetteranomalien für die Yuan und Ming zu erstellen¹⁰⁶ und den Zusammenhang beider Dynastien mit der sogenannten kleinen Eiszeit dazulegen.¹⁰⁷

Temperature		Precipitation	
Cold	1261–1393	Dry	1262–1306
		Wet	1308–25
		Dry	1352–74
		Wet	1403–25
Cold	1439–1455	Dry	1426–1503
Warm	1470–76		
Cold	1482–83		
Cold	1504–09		
		Dry	1544–1643
Warm	1536–1571	Severe	1544–46
Cold	1577–98	Severe	1585–86
Cold	1616–20	Severe	1614–19
Severe	1629–43	Severe	1637–43

Jiacheng Zhang und Thomas J. Crowley legen nach Auswertung der Forschungen zur chinesischen Klimageschichte auf Grundlage historischer Quellen nahe, dass

¹⁰⁴ Siehe hierzu: Leif C. Stige, u. a., „Thousand-year-long Chinese Time Series Reveals Climatic Forcing of Decadal Locust Dynamics“, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104, Nr. 41 (2007): 16188–16193: Feucht-kalte Perioden führen zu einem erhöhten Aufkommen von Überschwemmungen und Dürren, welche wiederum zu einem Anstieg von Heuschreckeneinfällen führen. Auf 16190 heißt es: „Our analyses have found that cold climatic conditions are associated with high frequencies of both droughts and floods and, hence, with more locust outbreaks.“

¹⁰⁵ Siehe Brook, *The Troubled Empire*, 2.

¹⁰⁶ Die Tabelle findet sich in Brook, *The Troubled Empire*, 269.

¹⁰⁷ Brook fasst beide Dynastien als eine Einheit auf. – Brook, *The Troubled Empire*, 1–2.

grundlegende Trends für ein Temperaturoptimum während des 11. und 12. Jahrhunderts sprächen,¹⁰⁸ wie es andererseits auch eine Phase kühlerer Temperaturen gegeben habe, welche zwischen 1450 und 1890 analog zur sogenannten Kleinen Eiszeit auftrat.¹⁰⁹ Zudem gäbe es Anzeichen für ein verstärktes Vorkommen von Überschwemmungen in Phasen niedrigerer Temperaturen. Außerdem zeigten sich Anzeichen für typische Muster eines Sommermonsuns, welche dafür sorgten, dass der Norden und Westen Chinas tendenziell trockener seien als der Südosten:

A comparison of spatial precipitation patterns of the seventeenth century illustrates regional variations in drought frequency [...], with some indications of a more meridional orientation of trends in the seventeenth century. Especially for the driest interval (1601–1650), reduced precipitation was more common in the north and west of China, and conditions were unchanged or slightly wetter in the southeast [...].¹¹⁰

Die vorliegende Untersuchung stützt sich neben den bisher genannten Quellen und einer eingehenden Auswertung von historischen Niederschriften über Wetterereignisse der Lokalbeschreibungen in den Darstellungen zu den regionalen klimatischen

¹⁰⁸ Dieses korrespondiert mit der Annahme einer Hochmittelalterlichen Warmzeit auf der nördlichen Hemisphäre. – Vgl. Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas*, 103–105.

¹⁰⁹ Vgl. auch das Abstract zu Bao Yang, u. a., „General Characteristics of Temperature Variation in China during the last Two Millennia“, *Geophysical Research Letters* 29, Nr. 9 (2002): 38/1: „Five periods of temperature variation can be identified: a warm stage in AD 0-240, a cold interval between AD 240 and 800, a return to warm conditions from AD 800-1400, including the Medieval Warm Period between AD 800-1100, the cool Little Ice Age period between 1400-1920, and the present warm stage since 1920.“ Ebenso legen andere Forschungen eine Korrelation von Klimaphasen über die gesamte nördliche Hemisphäre nahe. – R. S. Bradley, u. a., „Secular Fluctuations of Temperature over Northern Hemisphere Land Areas and Mainland China since the Mid-19th Century“, in *The Climate of China and Global Climate*, hg. Duzheng Ye u. a. (Beijing: China Ocean Press, 1987), 77–87, hier: 86: „Data from China and the Northern Hemisphere land areas as a whole are highly correlated, particularly on time scales of the order of decades. This suggests that long-term proxy temperature data, from Chinese historical records, may be a useful indicator of temperature fluctuations over the Northern Hemisphere.“

¹¹⁰ Zhang und Crowley, „Historical Climate Records in China“, 843. Jiacheng Zhang und Thomas J. Crowley beziehen sich hier auf die Studie Wang Yuxi 王玉璽 u. a., „The Relationships between the Tree Rings of Qilianshan Juniper and Climatic Change and Glacial Activity during the past 1000 Years in China“, *Kexue Tongbao* 28, Nr. 12 (1983): 1647–1652.

Gegebenheiten in den folgenden Kapiteln stark auf die Kartensammlung *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji* 中國近五百年旱澇分布地圖集¹¹¹ (englischer Titel: Yearly Charts of Dryness/Wetness in China for the last 500-Year Period), welche von der Akademie für Meteorologie des Zentralamts für Meteorologie, *Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan* 中央氣象局氣象科學研究院 (heute: *Zhongguo qixiang kexue yanjiuyuan* 中國氣象科學研究院/Chinese Academy of Meteorological Sciences), herausgegeben wurde. Diese umfasst für den Zeitraum von 1470 bis 1979 jährliche Kartendarstellungen, welche die jeweilige Feuchtigkeitsverteilung in China darstellen. Die Vorgehensweise zur Erstellung dieser Karten wird zunächst in einer kurzen Einleitung erläutert:

We processed these materials from more than 2200 local annals and many other historical writings, and abstracted from them more than two million and two hundred thousand characters. The dryness/wetness of each year in the recent 510-year period are classified into 5 grades: grade 1 – very wet, grade 2 – wet, grade 3 – normal, grade 4 – dry, grade 5 – very dry.¹¹² The territory of China is divided into 120 regions, each of them has an area corresponding approximately with one or two prefectures of the present administration. The present yearly charts of dryness/wetness have been constructed on the basis of these materials.¹¹³

In einer ausführlicheren Darstellung heißt es zudem:

¹¹¹ *Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*. Jiacheng Zhang and Thomas J. Crowley charakterisieren dieses Werk folgendermaßen: „Starting in the 1970s a nationwide cooperative effort was organized to compile and synthesize the enormous amount of climate information in Chinese historical records. [...] The ‘Yearly Charts of Dryness/Wetness in China for the Last 500 Year Period’ is the most prominent product of this massive endeavor [...]. – Zhang und Crowley, „Historical Climate Records in China“, 834.

¹¹² Die chinesischen Ausdrücke lauten: 1: *lao* 澇, 2: *pianlao* 偏澇, 3: *zhengchang* 正常, 4: *pianhan* 偏旱, 5: *han* 旱.

¹¹³ *Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, [i (A Brief Introduction)] Die ersten Seiten sind nicht nummeriert. Die Seitenzählung beginnt erst mit dem eigentlichen Kartenteil, so dass für die Zitation Seitenzahlen in römischen Ziffern und in eckigen Klammern angegeben werden, wie sie der Zählung des Autors entsprechen. Die Kennziffern werden im weiteren Verlauf der Arbeit mit den Begriffen „sehr trocken“, „trocken“, „normal“, „feucht“ und „sehr feucht“ wiedergegeben.

Die Stufe der Dürre/Überschwemmung eines jeden Ortes wird im Wesentlichen aufgrund der Aufzeichnungen der historischen Quellen bestimmt, aber für die Zeit, in welcher Messdaten über die Niederschläge vorliegen, wurde aufgrund dieser Niederschlagswerte entschieden.

1.) Während der Bestimmung der Stufen der Dürren/Überschwemmungen aufgrund der Aufzeichnungen der historischen Niederschläge, mussten vor allem die Zeitpunkte des Auftretens der Dürre- und Regenzeiten während der drei Jahreszeiten Frühling, Sommer und Herbst, deren Ausmaße und deren Stärke beachtet werden und gleichzeitig die Häufigkeit des Auftretens aller Stufen im Blick behalten werden, wobei die Stufen 1 und 5 jeweils für circa 10 % aller Jahre standen, Stufe 2 und 4 für jeweils circa 20–30 % und Stufe 3 für jeweils circa 30–40 %. Da die klimatischen Besonderheiten an allen Orten nicht gleich sind, wurde bei der Häufigkeitsverteilung der Dürre-/Überschwemmungsstufen an allen Messpunkten nicht auf Einheitlichkeit bestanden.¹¹⁴

Die Kennziffern von 1 bis 5 stellen lediglich ein Hilfsmittel dar, um die in den verwendeten Quellen für Rückschlüsse auf Wetterereignisse relevanten Ausdrücke zu kategorisieren und in eine Ordnung zu bringen.¹¹⁵ Somit bieten die in dieser Sammlung enthaltenen Karten einige Anhaltspunkte für die jährlich vorherrschenden Wetterbedingungen, doch können diese nur *cum grano salis* genommen werden, da die für die Ermittlungen der Kennziffern zugrunde gelegten Werte zum großen Teil aus den schriftlichen Aufzeichnungen der Lokalbeschreibungen stammen, welche trotz einer mehr oder weniger formalisierten Sprache keineswegs nach einheitlichen und in meteorologischer Sicht wissenschaftlichen Kriterien erfolgten, sondern in der Regel höchst subjektiv nach dem Empfinden einzelner Lokalbeamter abgefasst wurden. Der Versuch, diese textbasierten Informationen in Form von Kennziffern in eine mathematisch-korrekt anmutende Ausdrucksweise zu übertragen, muss zwangsläufig Kompromisse bei

¹¹⁴ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, [v (shuoming 說明)]: „各地旱澇等級值主要依據史料記載評定，但在有降水量記錄時，則主要據實測降水量確定。

1、依據史料記載評定旱澇等級時，主要考慮春、夏、秋三季旱情、雨情的出現時間、範圍、嚴重程度，同時也兼顧各級出現頻率，使1級、5級各約佔總年數的10 %；2級、4級各約佔20—30 %；3級約佔30—40 %。由於各地氣候特點不一，各站點旱澇等級頻率分配不強求一致。“

¹¹⁵ Eine Auflistung über die Quellenbegriffe und deren Zuordnung zu den Kennziffern erfolgt in der „Anleitung“ („shuoming 說明“). – Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, [v (shuoming 說明)].

der konkreten Zuordnung dieser Kennziffern beinhalten. Dennoch ist das vorliegende Datenmaterial wertvoll in der Hinsicht, dass es die groben Wettertrends abbildet, welche dann aber möglichst durch weitere Quellen zu ergänzen sind. Besonders wichtig sind in dieser Funktion wiederum die Lokalbeschreibungen einzelner Orte. Diese enthalten oftmals Kapitel, welche unter verschiedenen Überschriften über außergewöhnliche Ereignisse berichten. Häufig werden sie als „vermischte Aufzeichnungen“, *zaji* 雜記, bezeichnet. In der Regel besteht ein Großteil dieser Einträge aus Auflistungen von Wetterereignissen und ähnlichen Phänomenen wie etwa Dürren, Überschwemmungen, heftigen Regenfällen und Gewittern, Stürmen, Erdbeben sowie besonders guten oder schlechten Ernten. Zudem werden die Angaben nach Jahren geordnet und beinhalten manchmal sogar noch genauere Datierungen, so dass sie sich gut mit den Karten des *Hanlao fenbu tuji* in Verbindung setzen lassen und dessen Darstellungen bestätigen oder in Frage stellen können. Dabei weisen die im Folgenden genutzten Lokalbeschreibungen den großen Vorteil auf, dass sie sich direkt auf die jeweils tatsächlich relevanten Orte beziehen, wohingegen die Angaben aus dem *Hanlao fenbu tuji* für eine Reihe feststehender Orte erstellt wurden, wobei die Dichte des erfassten Ortsnetzes abnimmt, je weiter man in das Landesinnere vordringt. Daher wird im Falle widersprüchlicher Angaben aus dem *Hanlao fenbu tuji* und den Lokalbeschreibungen im Normalfall Letzteren der Vorrang gegeben.

2.2.4. Zur Theorie der *cultural ecology* und der Religionsgeographie

Die Religionsgeographie befasst sich „in systematischer Weise mit den Beziehungen zwischen Religion und geographischer Umwelt“.¹¹⁶ Ein Großteil der For-

¹¹⁶ Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 146.

schung zur Religionsgeographie fand bisher im anglophonen Raum unter dem Stichwort *geography and religion* statt.¹¹⁷ Dabei wird in der Religion-Umwelt-Forschung zwischen den Begriffen *geography of religion* und *religious geography* unterschieden, wobei die *geography of religion* das ist, was man im Deutschen als Religionsgeographie bezeichnen würde, wohingegen sich die *religious geography* mit einem Verständnis von und dem Studium der Geographie der Welt aus einem bestimmten religiösen Weltbild heraus befasst.¹¹⁸ In dieser Hinsicht sieht sich die vorliegende Arbeit dem Bereich der *geography of religion* verpflichtet. Da Religion häufig als ein Teil des größeren Feldes der Kultur aufgefasst wird, ist die Religionsgeographie eng mit der *cultural geography* verbunden, als deren Teil sie somit verstanden werden soll und deren Konzept in neuerer Zeit maßgeblich von David E. Sopher geprägt wurde:

¹¹⁷ Für eine Übersicht über den (nicht nur anglophonen) Forschungsstand siehe den Aufsatz von Lily Kong, „Geography and Religion: Trends and Prospects“, *Progress in Human Geography* 14, Nr. 3 (1990): 355–371. Dennoch gibt es eine „Religion/Umwelt-Forschung“ aus anderen Gebieten, wie dies skizziert wird in Kurt Rudolph, „Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung aus religionswissenschaftlicher Sicht“, in *Beiträge zur Religion-, Umwelt-Forschung I: Erster Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt, 5.–8. Mai 1988*, hg. Kurt Rudolph und Gisbert Rinschede, *Geographia Religionum* 6 (Berlin: Reimer, 1989), 11–24. Für den ostasiatischen Raum siehe die einschlägigen Aufsatzbände der Reihe *Religions of the World and Ecology*: Mary E. Tucker und Duncan R. Williams, hg., *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, *Religions of the World and Ecology* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997); Mary E. Tucker und John H. Berthrong, hg., *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, *Religions of the World and Ecology* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998); sowie Norman J. Girardot, James Miller und Xiaogan Liu, hg., *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, *Religions of the World and Ecology* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001). Außerdem: Eugene N. Anderson und Marja L. Anderson, hg., *Mountains and Water: Essays on the Cultural Ecology of South Coastal China*, *Asian Folklore and Social Life Monograph* 54 (Taipei: Oriental Cultural Service, 1973) und der hochinteressante Aufsatz von Timothy H. Barrett, „Climate Change and Religious Response“.

¹¹⁸ Vgl. David E. Sopher, *Geography of Religions*, *Foundations of Cultural Geography Series* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967) und Lily Kong, „Geography and Religion“, 356. Hock spricht im Zusammenhang mit der *religious geography* von einer „religiösen oder mythischen Geographie“. – Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 146.

Cultural geography is concerned with man, not as an individual, but as a sharer and bearer of culture. Its particular concern is with two kinds of relationships: the interaction between a culture and its complex earth environment, and the spatial interaction among different cultures. The geography of religion investigates these relationships, concentrating its attention on the religious component in culture.¹¹⁹

Darüber hinaus gibt es Parallelen zu einer zweiten Forschungsrichtung, nämlich der *cultural ecology*. Diese ist nach Julian H. Steward „an heuristic device for understanding the effect of environment upon culture“.¹²⁰ Allerdings schafft es Steward nicht (trotz einer Vielzahl inspirierender Ansätze), die Vieldeutigkeit des Begriffs zu überwinden und eine überzeugende Definition seines Konzepts der *cultural ecology* zu liefern.¹²¹ Stattdessen verbleibt er in einem Stadium der Unschärfe. Ein nützlicher Vorschlag, wie *cultural ecology* dennoch zu definieren sei, stammt dementsprechend nicht von ihm selbst, sondern von Mark Q. Sutton und Eugene N. Anderson, bei denen es heißt:

[...] cultural ecology is the study of the ways in which culture is used by people to adapt to their environment.¹²²

¹¹⁹ Sopher, *Geography of Religions*, 1.

¹²⁰ Julian H. Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Illini Books in Anthropology (Urbana: University of Illinois Press, 1972), 30. „Ecology“ wird von ihm als „adaption to environment“ (S. 30) verstanden. Das Konzept der *cultural ecology* sieht er ausdrücklich als verschieden von „biological, human, and social ecology“ (S. 30) sowie zu „relativistic and neo-evolutionist conceptions“ (S. 36) und „environmental determinism“ (S. 36).

¹²¹ Thomas Bargatzky, *Einführung in die Kulturökologie: Umwelt, Kultur und Gesellschaft*, Ethnologische Paperbacks (Frankfurt am Main: Dietrich Reimer Verlag, 1986), 28. In der Tat vermeidet Steward in Kapitel II.2 „The Concept and Method of Cultural Ecology“ seines Buches eine explizite Definition des Begriffs „Cultural Ecology“ und versucht ihn stattdessen durch Abgrenzungen zu ähnlichen Forschungsdisziplinen, seine Aufgaben und die methodischen Vorgehensweisen zu umreißen. – Steward, *Theory of Culture Change*, 30–42.

¹²² Mark Q. Sutton und Eugene N. Anderson, *Introduction to Cultural Ecology* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004), 3. An anderer Stelle schreiben Sutton und Anderson: „Cultural ecology: The study of the cultural aspects of human interaction with the environment.“ – Sutton und Anderson, *Introduction to Cultural Ecology*, 308 („glossary“).

Es geht also um die Interaktion der Felder von menschlicher Kultur, zu der auch der Bereich des Religiösen gehört, und Ökologie, welche in Bezug auf Menschen die Einbindung dieser in ihre Umwelt, laut Steward das „web of life“¹²³, beschreibt. Ziel sei es nach Steward, die Ursprünge einzelner kultureller Kennzeichen und Muster zu suchen, welche charakteristisch für einzelne Gebiete seien.¹²⁴ Chris Park hat auf die Bedeutung eines interdisziplinären Studiums zwischen Geographie und Religion(wissenschaften)¹²⁵ hingewiesen und dabei einige wichtige Fragestellungen aufgezeigt:

[...] some of the many interesting questions about how religion develops, spreads and impacts on people's lives are rooted in geographical factors (what happens where), and they can be studied from a geographical perspective.¹²⁶

Jedoch greift Parks Verständnis von Geographie als „the study of space and place, and of movements between places“¹²⁷ und damit auch der Möglichkeiten, welche die Religionsgeographie bietet, zu kurz. Versteht man Geographie nämlich in einem erweiterten Rahmen als eine Wissenschaft an der Schnittstelle zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, in der „physische, biotische und anthropogene Sachverhalte [...] als ein Wirkungsgefüge gesehen“¹²⁸ werden, so ließe sich aus einer genauen Kenntnis von geographischen Faktoren neben dem Wissen des „was passiert wo“ eine Erkenntnis

¹²³ Steward, *Theory of Culture Change*, 30.

¹²⁴ Steward, *Theory of Culture Change*, 36: „[...] seeking to explain the origin of particular cultural features and patterns which characterize different areas [...]“

¹²⁵ Park lehnt sich hier an Yi-Fu Tuan (Duan Yifu 段義孚) an: Yi-Fu Tuan, „Humanistic Geography“, *Annals of the Association of American Geographers* 66, Nr. 2 (1976): 266–76.

¹²⁶ Chris Park, „Religion and Geography“, in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, hg. John R. Hinnells (London, New York: Routledge, 2005), 439–455, hier: 439.

¹²⁷ Park, „Religion and Geography“, 439.

¹²⁸ Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 252 („Geographie“).

über das „was passiert wo und warum und wie“ sowohl in historischer als auch in gegenwärtiger Perspektive erarbeiten.¹²⁹ Zudem plädiert Lily Kong für eine verstärkte Aufmerksamkeit für die Gegenseitigkeit der Religion-Umwelt-Relation.

Furthermore, geographers might also consider the reciprocal relation between religion and environment (including society), for while religion's impact on the landscape has been plentifully investigated, the reverse has not been true.¹³⁰

Unter dem Aspekt der Religionsgeographie soll nun das Zusammenwirken und die gegenseitige Beeinflussung von Religion und Geographie verstanden werden. Beide stehen in einer kontinuierlichen Wechselwirkung und so haben geographische Gegebenheiten ebenso zur Ausbildung religiöser Vorstellungen einer Gesellschaft beigetragen, wie religiöse Vorstellungen wiederum Auswirkungen auf die Vorstellung jener von der sie umgebenden Geographie gehabt haben oder die Umwelt direkt auf Grundlage von religiösen Ideen umgestaltet wurde. Klaus Hock nennt dies Umweltprägung („Prägung der Umwelt durch die Religion“) und Umweltabhängigkeit („Prägung der Religion durch die Umwelt“),¹³¹ wobei gerade bei letzterer zudem noch historische Wandlungsprozesse zu beachten seien.¹³² Dass dabei in dieser Arbeit mitunter die Einflüsse geographischer Faktoren auf religiöse Vorstellungen (in Hinsicht auf den Kult der Drachenkönige) in den Vordergrund rücken, hängt mit dem Thema der Arbeit zu-

¹²⁹ Hier sei auf die Definition verwiesen, welche die Brockhaus-Enzyklopädie von 1991 liefert: „G[eographie] ist die Wiss[enschaft] von der Umwelt des Menschen und vom wechselseitigen Beziehungsgefüge Mensch-Umwelt in räuml[icher] Sicht. Umwelt kann dabei naturbelassen, durch den Menschen überformt oder durch ihn geschaffen sein. Der G[eographie] kommt es bes[onders] auf die einmalige oder regelmäßige räuml[iche] Differenzierung im Bereich erdräuml[icher] Dimensionen an. Im Mittelpunkt ihres Interesses stehen die Elemente, Strukturen, Beziehungsgefüge und Prozesse des weltweiten Geosystems Mensch–Erde.“ – „Geographie“, in *Brockhaus-Enzyklopädie: In 24 Bänden*, Band 8, Frugos, 19. Auflage (Mannheim: Brockhaus, 1991), 317–318, hier: 317.

¹³⁰ Kong, „Geography and Religion“, 367.

¹³¹ Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 146.

¹³² Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 151.

sammen, und soll nicht als Auffassung eines geographischen Determinismus verstanden werden, wie er beispielsweise von Denkern wie Montesquieu (1689–1755) oder Voltaire (1694–1776) vertreten wurde.¹³³ Geographie kann aber nicht als alleiniger bestimmender Faktor für die Ausprägung religiöser Vorstellungen oder Kulte angeführt werden.¹³⁴ So schrieb David E. Sopher:

Geography can help to determine to what extent religious systems or their component elements are an expression of ecological circumstances. Careful use of geographical and historical data is needed in order to avoid what Erich Isaac calls the “etioloical fallacy.” This has happened when “geography” has been invoked inappropriately in the formulation of environmentalist and functionalist generalizations about the origin of religions and religious practices.¹³⁵

Vielmehr ist also von einer Vielzahl unterschiedlicher Einflussfaktoren auszugehen, welche von Fall zu Fall bestimmt und gewichtet werden müssen.¹³⁶ Im Fall der Drachenkönige sind es Topographie und Klima, welche aufgrund ihrer regionalen und lokalen Variabilität deren Kult als geographische Faktoren maßgeblich geprägt haben. Damit nehmen die geographischen Faktoren für die Drachenkönige eine Sonderstellung innerhalb der diversen Beeinflussungen ein, welche diese geprägt haben, da sie nicht nur von besonderer Gewichtung sind, sondern im Gegensatz zu allen anderen Einflussfaktoren außerdem primär als nicht anthropogen anzusehen sind.

¹³³ Axel Borsdorf, „Religionsgeographie: I. Religionswissenschaftlich“, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 7 (R–S), hg. Betz u. a., , 315–316, hier: 316 und Kong, „Geography and Religion“, 357.

¹³⁴ Albert Kolb fügt ergänzend hinzu, dass ein derartiger „unhaltbarer Determinismus“ in der älteren kulturgeographischen Forschung häufig anzutreffen gewesen sei, da man „mit den hier nicht angebrachten Methoden der naturwissenschaftlichen Analyse auf der Suche nach Gesetzmäßigkeiten und einfachen Kausalbeziehungen zwischen Natur, Mensch und Kulturlandschaft“ gearbeitet hatte. – Kolb, *Ostasien*, 1. Auch Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 151: Hock weist darauf hin, dass es nie eine direkte Prägung von Religion durch die Umwelt geben kann, da diese letztlich „stets vermittelt über die Wahrnehmung und Interpretation der Umwelt“ beeinflusst wird. – Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 150–151.

¹³⁵ Sopher, *Geography of Religions*, 14.

¹³⁶ Vgl. auch Rudolph, „Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung“, 17.

2.2.5. Zwischenfazit: Gefährdungen durch die Natur

Die natürlichen Gegebenheiten Ostasiens boten eine Vielzahl günstiger Voraussetzungen zur Entfaltung einer langlebigen und fein strukturierten Gesellschaft. Das setzt voraus, dass die vorhandenen geographischen Grundlagen geeignet gewesen sein mussten, um den hier lebenden Menschen durch die Entwicklung einer auf das Beste angepassten Kultur und Zivilisation einerseits die Erwirtschaftung einer ausreichenden Lebensgrundlage zu ermöglichen, durch welche das Überleben der chinesischen Gesellschaft (wenn auch nicht unbedingt des einzelnen Menschen) prinzipiell gesichert war und andererseits sogar die Produktion von Überschüssen möglich wurde, welche für die Entwicklung einer ausdifferenzierten und arbeitsteiligen Gesellschaftsstruktur als unabdingbar angesehen werden müssen.¹³⁷

Dennoch war die chinesische Gesellschaft und Kultur seit jeher auch einer Reihe von natürlichen Gefährdungen ausgesetzt, welche diese nicht nur bedrohten, sondern wahrscheinlich auch in besonderem Maße beeinflussten. So schreibt etwa Dieter Böhn in seinem Länderprofil des modernen China:

Dürren, Überschwemmungen, Taifune und Erdbeben sind Naturkatastrophen, die China immer wieder heimsuchen. Sie sind unberechenbar, stellen eine ständige Bedrohung [...] dar. Die Natur wird zur existenziellen Herausforderung. Wenn Hochkulturen dort entstehen, wo der Mensch im Kampf gegen die Natur zur Zusammenarbeit gezwungen ist, dann war China zur Hochkultur prädestiniert. Das gilt besonders für Nordchina, die Wiege der chinesischen Kultur.¹³⁸

Das hohe Gefährdungspotential, welcher die chinesische Zivilisation ausgesetzt war, liegt daran, dass die geographischen Bedingungen, welche als Grundlage für ihre

¹³⁷ Siehe dazu Jared Diamond, *Arm und reich: Die Schicksale menschlicher Gesellschaften*, 5. Auflage, Fischer Taschenbuch 14967 (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2003), 96 sowie Abschnitt 4.1.5.2 .

¹³⁸ Böhn, *China*, 76.

Entwicklungen anzusehen sind, sich nicht in einem stabilen Gleichgewicht befanden, sondern jährlichen Schwankungen unterlagen, was sich besonders am Auftreten der Monsunwinde feststellen lässt.

Wie in Aegypten der Ackerbau auf dem pünktlichen Eintreten der Ueberschwemmungen des Nil beruht, so gründet sich die chinesische Landwirthschaft auf den mit Bestimmtheit erwarteten Wechsel nasser und trockener Zeiten, und man findet daher selbst unter gleichen Breiten die Perioden für die Einsaat und die Ernte der einzelnen Getreidearten verschieden vertheilt. Es ist erklärlich, dass unter solchen Umständen jede Anomalie in der Witterung leicht große Noth hervorbringt, wie wir es für einzelne Gegenden wiederholt auszuführen haben werden.¹³⁹

Doch auch in anderen Bereichen zeigt sich, dass Freud und Leid gewissermaßen nahe beieinander lagen. So lieferte der extrem hohe Sedimenttransport der großen Flüsse Huanghe und Changjiang beständig fruchtbares Material in die dicht besiedelten Tieflandregionen, welches (ebenso wie die Nilschwemmen im alten Ägypten) eine wichtige Voraussetzung für einen erfolgreichen Ackerbau darstellte, doch bewirkte gerade am Huanghe die Ablagerung eben dieser Sedimente auch ein Ansteigen des Flussbetts über das allgemeine Bodenniveau und somit in großer Regelmäßigkeit große Überschwemmungen, denen man nur mit Mühe begegnen konnte.¹⁴⁰

Dass derartige Gefahren eine tatsächlich existentielle Bedrohung darstellen konnten, welche mitunter die Bevölkerung ganzer Landstriche an den Rande des Abgrunds zu führen geeignet war, wird in den folgenden Kapiteln deutlich werden und so lässt sich nebenbei vermuten, dass es wohl die territoriale Größe des chinesischen Kaiserreichs und die – im günstigsten Falle ausreichende – Fähigkeit der staatlichen Administration gewesen ist, welche geeignet war, die Missstände einer Region durch das gleichzeitige Wohlergehen einer anderen Region auszugleichen. Die Versorgung der

¹³⁹ Ferdinand v. Richthofen, *China: Ergebnisse eigener Reisen und daraufgegründeter Studien: Zweiter Band: Das nördliche China* (Berlin: Reimer, 1882), 34.

¹⁴⁰ In dieser Hinsicht verwundert es nicht, dass Naturgottheiten, und hier insbesondere den Drachenkönige ein sehr ambivalenter Charakter zugeschrieben wurde.

im Norden gelegenen Hauptstadt Beijing durch Getreidelieferungen aus den südlicheren Landesteilen stellt in dieser Hinsicht eine Perpetuierung derartiger Ausgleichsmaßnahmen dar. Die wichtigsten Gefährdungen, wie sie die einschlägigen Kapitel sowohl in den Dynastiegeschichten als auch in den Lokalbeschreibungen auf der Ebene von Provinzen, Präfekturen und Kreisen verzeichnen, sind (in loser Reihenfolge): Dürren, Hochwasser, Erdbeben, Heuschrecken, Taifune und Frost. Gleichzeitig verursachten derartige Ereignisse weitergehende Auswirkungen, welche ihrerseits ebenso das Ausmaß von Katastrophen annehmen konnten. Hierzu zählen in erster Linie Ernteausfälle, Hungersnöte und Epidemien, aber auch Migration und Banditentum.¹⁴¹ Darüber hinaus kam es somit neben den unmittelbaren Folgen für die Bewohner eines betroffenen Gebietes auch zu indirekten Folgen für das chinesische Staatswesen, da einerseits Steuerausfälle zu befürchten waren und andererseits die Staatskassen durch die Kosten für Hilfsmaßnahmen belastet wurden.¹⁴²

Wie sich an dieser Aufstellung ablesen lässt, haben abgesehen von Heuschrecken und Erdbeben die größten Gefährdungen, welchen sich der Mensch in China seit jeher ausgesetzt sah, einen meteorologischen-klimatischen Hintergrund, wobei nach jüngsten Forschungen auch im Fall von Heuschrecken ein Zusammenhang zwischen bestimmten Wetterlagen und deren verstärktem Auftreten anzunehmen ist.¹⁴³ Die genannten Auswirkungen stehen zudem in einem kausalen Zusammenhang und bilden eine existentielle Bedrohung der chinesischen Bevölkerung. Alle genannten natürlichen Gefährdungen besitzen das Potential neben den direkten Zerstörungen, welche sie anzurichten in der Lage sind, gleichzeitig die jährlichen Ernten teilweise oder vollständig zu schädigen

¹⁴¹ Vgl. Brook, *The Troubled Empire*, 53–71. Brook beschreibt in diesem Teil seines Buches die aus seiner Sicht wichtigsten Disaster, welcher die Yuan und Ming ausgesetzt waren: Kälte (er verweist hier auf die Kleine Eiszeit), Dürren, Überschwemmungen, Heuschrecken, Erdbeben, Epidemien und Hunger.

¹⁴² Für das Beispiel von Überschwemmungen im Shandong des 19. Jahrhunderts siehe Amelung, *Der Gelbe Fluß in Shandong*, 53–54; für das Beispiel von Dürren im Shanxi der 1870er Jahre siehe Kathryn J. Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron: Cultural Responses to Famine in Nineteenth-Century China*, Asia: Local Studies, Global Themes 15 (Berkeley, CA [u. a.]: University of California Press, 2008), 24–25.

¹⁴³ Stige u. a., „Thousand-year-long Chinese Time Series“.

beziehungsweise zu vernichten. Sie wirken sich damit direkt auf die ökonomische und biologische Lebensgrundlage der Bevölkerung eines betroffenen Gebietes aus. Konnten diese Ausfälle nicht durch Lieferungen von Nahrungsmitteln aus anderen Regionen des Reichs ausgeglichen werden, so drohten teilweise massive Hungersnöte. Zudem begünstigte die dadurch entstandene Unterernährung und somit Schwächung des menschlichen Organismus eine Ausbreitung von Krankheiten, welche wiederum weitere Opfer forderte. Dass natürliche Katastrophen gleichzeitig als Katalysatoren sozialer Probleme fungieren konnten, welche sich entweder in Kriegen (an den Grenzregionen) oder Aufständen und bürgerkriegsähnlichen Zuständen (im Reichsinneren) entladen konnten, zeigt nicht zuletzt die neuere Forschung.¹⁴⁴

Timothy Brook verweist darauf, dass sich im Laufe der spätkaiserzeitlichen Geschichte Wellen („waves“¹⁴⁵) ausmachen ließen, welche im besonderen Maße von natürlichen Katastrophen und deren wirtschaftlichen, sozialen und politischen Auswirkungen betroffen waren. Normalerweise würden derartige Wellen von vorübergehender Dauer sein, doch gäbe es auch Perioden, in welchen über mehrere Jahre hinweg eine kontinuierliche Abfolge diverser Naturkatastrophen in einer Region zu verzeichnen seien und diese dann in besonderer Weise bedrohen würde. Er nennt diese langjährige Abfolge von Naturkatastrophen in Anlehnung an den englischen Schriftsteller John Bunyan „sloughs“ (Sumpf, Tümpel). Für die Ming-Zeit identifiziert er sechs „Sümpfe“: 1450–1455 (Jingtai Slough), 1516–1519 (Zhengde Slough), 1544–1546 (Jiajing Slough), 1586–1588 (Wanli Slough I), 1615–1617 (Wanli Slough II) und

¹⁴⁴ Siehe Brook, *The Troubled Empire*, 55: „It is tempting to align the political fortunes of the Yuan and Ming dynasties with their temperature profiles: Khubilai Khan moving his regime south to Beijing just around the onset of the Little Ice Age; his dynasty collapsing in 1368, at the peak of the first phase of the Little Ice age; the Ming in turn collapsing in 1644 at the end of the most extended bout of severe cold weather on record for these four centuries. Temperatures are not the only factor explaining these larger events, but they must be part of any explanation.“ Ähnliche Zusammenhänge lassen sich auch für die europäische Geschichte beobachten. So liegt die Phase des Niedergangs der Ming in bemerkenswerter Übereinstimmung mit dem Dreißigjährigen Krieg, in welchen fast alle europäischen Mächte der damaligen Zeit verwickelt waren.

¹⁴⁵ Brook, *The Troubled Empire*, 71.

1637–1643 (Chongzhen Slough).¹⁴⁶ Letztere Periode war von besonderer Bedeutung, da sie mit einem Temperaturrückgang und einer langanhaltenden, weite Teile des Reichs betreffenden Dürre verbunden war, deren zeitliche Einordnung nahezu perfekt mit dem Untergang der Ming zusammenfällt. Wie aus den Darstellungen Brooks deutlich wird, waren alle diese „Sümpfe“ mit diversen Formen natürlicher Katastrophen verbunden, welche zumindest in Teilen auf temporäre klimatische Veränderungen hinweisen könnten, jedoch bleiben seine Ausführungen an dieser Stelle noch etwas zu vage.

Die Drachenkönige und ihr Kult bilden nun eine weitere Möglichkeit, die Auswirkungen von geographischen, also natürlichen, Gegebenheiten auf kulturelle, soziale und allgemein historische Ereignisse und Strukturen zu untersuchen. Die von Timothy Brook aufgelisteten „Sümpfe“ bilden dabei nur eine Möglichkeit, auffällige Umweltereignisse zu ordnen und somit für eine Analyse aufzubereiten. Ähnliche Perioden von ungünstigen Wetter- und Klimabedingungen lassen sich auch für andere Zeiträume ausmachen, so etwa für die mehrjährige Dürreperiode von Shanxi in den 1870er Jahren, wie sie bei Kathryn Edgerton-Tarply untersucht wird.¹⁴⁷ Naturkatastrophen bilden einen praktikablen Indikator, um die möglichen Einflussnahmen von Naturereignissen auf konkrete kultische Handlungen der späten Kaiserzeit zu untersuchen, da sie zumeist besser dokumentiert sind als andere Situationen.¹⁴⁸ Doch soll die vorliegende Studie nicht nur einzelne Ereignisse in den Blick nehmen, sondern auch die dahinterliegenden größeren Strukturen aufzeigen. Der in diesem Kapitel gegebene Überblick über die allgemeine Geographie Chinas und dessen Topographie sowie sein Klima im Speziellen dient dazu als Grundlage.

¹⁴⁶ Brook, *The Troubled Empire*, 71–73.

¹⁴⁷ Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron*.

¹⁴⁸ Siehe dazu auch die entsprechenden Abschnitte in den Kapiteln zu Jinzhong und Jiangnan (3.2.2 und 4.2.2–4.2.3).

3. Jinzhong

3.1. Zu Shanxi und der Region Jinzhong

3.1.1. Allgemeine Bemerkungen

Im folgenden Kapitel wird die Situation des spätkaiserzeitlichen Kults der Drachenkönige in der Provinz Shanxi und hier vor allem in der zentral gelegenen Region von Jinzhong beschrieben. Der Begriff Jinzhong lässt sich in verschiedener Weise bestimmen. Wörtlich bedeutet er „Mitte von Jin 晉“ und spielt damit einerseits auf den gleichnamigen präimperialen Staat, andererseits auf die Provinz Shanxi an, welche sich später ungefähr auf dem Gebiet dieses Staates befand.¹ Geographisch lässt sich diese Region durch das Jinzhong-Becken, Jinzhong *pendi* 晉中盆地, definieren. In diesem Sinne muss auch Taiyuan 太原 als die Hauptstadt von Shanxi zur Jinzhong-Region gezählt werden. Aus dem Staat Jin waren im Jahr 403 v. Chr. die drei Reiche Zhao 趙, Han 韓 und Wei 魏 der Zhanguo-Periode hervorgegangen, welche oftmals unter dem Begriff „*san Jin*“ 三晉 (Drei Jin) zusammengefasst wurden und deren Herrscher sich als „Großherren des Staates Jin“, Jin *guo daifu* 晉國大夫, bezeichneten.² Das Gebiet des Staates Jin beziehungsweise von San Jin, umfasste Gebiete der heutigen

¹ Gernet, *Die chinesische Welt*, 55 und 62. Jin wird daher heute noch häufig als Abkürzung für Shanxi verwendet und findet sich beispielsweise auf Autokennzeichen.

² „San Jin 三晉“, in *Hanyu dacidian* 漢語大詞典, Band 1, hg. Luo Zhufeng 羅竹風, 12 Bände+Index (Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994), 221: „Zur Zeit der Streitenden Reiche, war dies die gemeinsame Bezeichnung der Reiche Zhao, Han und Wei. Die Clans der Zhao, Han und Wei wurden als ‚Großherren des Staates Jin‘, Jin *guo daifu*, bezeichnet; zu Beginn der Zeit der Streitenden Reiche, wurde Jin aufgespalten und jeder [Clan] gründete sein [eigenes] Reich, daher kommt die Bezeichnung.“ (戰國時趙、韓、魏三國的合稱。趙氏、韓氏、魏氏原為晉國大夫，戰國初，分晉各立為國，故稱。). Außerdem: Zang Lihe 藏勵和, hg., *Zhongguo gujin diming dacidian* 中國古今地名大辭典 (Taipei 臺北: Taiwan shangwu yinshuguan 臺灣商務印書館, [1987]), 25. Zur Übersetzung siehe Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 297 (Nr. 3504) und 465 (Nr. 5939).

Provinzen Shanxi, Henan und Hebei. Daher kann unter Jinzhong auch die gesamte Region im zentralen Shanxi verstanden werden. Im heutigen Sprachgebrauch meint Jinzhong zudem die gleichnamige Bezirksstadt Jinzhong, südöstlich der Provinzhauptstadt Taiyuan, welche sich in die Kreise Yuci 榆次 (Sitz der Bezirksregierung), Yushe 榆社, Zuoquan 左泉, Heshun 和順, Xiyang 昔陽, Shouyang 壽陽, Taigu, Qixian 祁縣, Pingyao 平遙, Lingshi 靈石 und Jiexiu 介休 untergliedert. Durch ihre geographische Lage im beziehungsweise am Rande des Jinzhong-Beckens, welches während der späten Kaiserzeit dicht besiedelt war, bildeten die genannten Kreise eine gewisse Einheit, die es sinnvoll erscheinen lässt, sie auch in der historischen Forschung als eine Region aufzufassen.

Da sich die Untersuchungen in diesem Kapitel zu einem wesentlichen Teil auf die Lokalbeschreibungen dieser Orte stützen, können jedoch nur die Kreise berücksichtigt werden, von denen Lokalbeschreibungen der späten Kaiserzeit vorliegen. Dies sind folgende Orte:

Taiyuan	Qing 清, Daoguang 道光 6 [1826/27], <i>Taiyuan xianzhi</i> 太原縣志. ³
Xiyang	Minguo 民國 3 [1914], <i>Xuxiu Xiyang xianzhi</i> 續修昔陽縣志. ⁴
Lingshi	Minguo 民國 23 [1934], <i>Lingshi xianzhi</i> 靈石縣志. ⁵

³ *Taiyuan xianzhi*·太原縣志 (Qing 清, Daoguang 道光 6 [1826/27]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 431 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]).

⁴ *Xuxiu Xiyang xianzhi*·續修昔陽縣志 (Minguo 民國 3 [1914]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 75 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 57 [1968]).

⁵ *Lingshi xianzhi* 靈石縣志 (Minguo 民國 23 [1934]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 78 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 57 [1968]).

Taigu	Qing 清, Qianlong 60 乾隆 [1795/96], <i>Taigu xianzhi</i> 太谷縣志. ⁶ Minguo 民國 20 [1931], <i>Taigu xianzhi</i> 太谷縣志. ⁷
Jiexiu	Qing 清, Jiaqing 24 [1819/29], <i>Jiexiu xianzhi</i> 介休縣志. ⁸ Minguo 民國 19 [1930], <i>Jiexiu xianzhi</i> 介休縣志. ⁹
Yushe	Qing 清, Guangxu 光緒 7 [1881/82], <i>Yushe xianzhi</i> 榆社縣志. ¹⁰
Heshun	Minguo 民國 3 [1914], <i>Heshun xianzhi</i> 和順縣志. ¹¹
Shouyang	Qing 清, Guangxu 8 [1882/83], <i>Shouyang xianzhi</i> 壽陽縣志. ¹²

In den Jahren 1868 bis 1872 bereiste der Geograph Ferdinand Freiherr von Richthofen das damals noch unter der Herrschaft der Qing-Dynastie stehende China und veröffentlichte seine umfangreichen Erkenntnisse in den folgenden Jahren.¹³ Seine in

⁶ *Taigu xianzhi* 太谷縣志 (Qing 清, Qianlong 60 乾隆 [1795/96]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 432 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]).

⁷ *Taigu xianzhi* 太谷縣志 (Minguo 民國 20 [1931]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 397 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]).

⁸ *Jiexiu xianzhi* 介休縣志 (Qing 清, Jiaqing 24 [1819/29]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 434 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]).

⁹ *Jiexiu xianzhi* 介休縣志 (Minguo 民國 19 [1930]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 399 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]).

¹⁰ *Yushe xianzhi* 榆社縣志 (Qing 清, Guangxu 光緒 7 [1881/82]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 403 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]).

¹¹ *Heshun xianzhi* 和順縣志 (Minguo 民國 3 [1914]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 408 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]).

¹² *Shouyang xianzhi* 壽陽縣志 (Qing 清, Guangxu 8 [1882/83]), *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方), Bd. 435 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]).

¹³ Zu Richthofen siehe Uta Lindgren, „Richthofen, Ferdinand Paul Wilhelm Dieprand Freiherr von“, in *Neue deutsche Biographie*, Band 21, hg. Hans G. Hockerts (Berlin: Duncker & Humblot, 2003), 543–544. Ziel seiner Reise war es unter anderem, Erkenntnisse über die chinesischen Kohlevorkommen zu

der „Einleitenden Übersicht“ gegebene Darstellung der Provinz Shanxi gibt in kompakter Form Auskunft über einige der wesentlichen Merkmale dieser Region:

Nördlich von *Honan* [Henan] liegt *Shansi* [Shanxi], das Land der Kohle und des Eisens, im Westen und Süden vom *Hwang-hö* [Huanghe] umflossen, grösstentheils von Plateaubildungen eingenommen, zum Theil aber auch von darüber aufragenden Gebirgsketten durchzogen, im Osten durch einen noch diesseits des Gebirgsabfalls gezogenen Zweig der Grossen Mauer begrenzt, im Norden allmählig in die Steppennatur der Mongolei übergehend. Eine Reihe grosser Becken, die zur Seite mit Löss, am Boden mit Ablagerungen von Salzseen erfüllt sind, reihen sich in stufenweise abnehmender Höhe von Nord nach Süd und tragen den grössten Theil der Bevölkerung. Das nördlichste hat beinahe Hochsteppencharakter; das südlichste verschmilzt mit dem Weizenland des Wéi-Thales in Shensi [Shaanxi]. Die Steinkohlelagerstätten gehören zu den bedeutendsten der Welt und sind, wie diejenigen des Eisens, seit Jahrtausenden in Betrieb. Die Bevölkerung zeichnet sich von derjenigen aller Provinzen durch ihr eminentes Handelstalent und den Sinn für große Unternehmungen aus. Sie besitzt leitende Bank-Institute durch ganz China und beherrscht den Geldmarkt. Der Handel Central-Asiens, und darüber hinaus, von der Mantschurei bis Kuldja und Samarkand, ist wesentlich in ihrer Hand. Von Chinesen nehmen ausserdem nur noch die Eingeborenen von Shensi daran Theil. Rechnende Verstandsarbeit ist in der That als der Hauptexportartikel der Provinz zu bezeichnen; denn der dadurch gewonnene Reichtum kommt immer nach ihr zurück. In neuerster Zeit wird die geistige Leistungsfähigkeit gerade von Shansi durch den Genuss von starkem Opium sehr beeinträchtigt.¹⁴

3.1.2. Abgrenzungen, innere Gliederung und Relief

Shanxi gehört zu den im Binnenland gelegenen Provinzen Chinas und hat – frei-lich unter wechselnden Namen – schon seit dem Altertum dem chinesischen Kultur-raum angehört. Während der Ming-Dynastie wurde Shanxi im Westen durch die Pro-vinz Shaanxi, welche damals auch das heutige Ningxia 寧夏 und Gansu 甘肅 umfasste, im Süden und Südosten durch Henan 河南 und im Westen durch die Nörd-liche Hauptstadtregion Jingshi 京師 beziehungsweise Bei Zhili 北直隸, die in etwa

gewinnen. Darüber hinaus jedoch beschrieb er als einer der ersten Europäer die Entstehung des Lösspla-teaus, entwickelte eine systematische Geomorphologie und prägte den bis heute geläufigen Begriff der Seidenstraße.

¹⁴ Richthofen, *China (Das nördliche China)*, 44.

dem heutigen Hebei südlich der Großen Mauer inklusive der Städte Beijing und Tianjin entsprach, umschlossen. Da sich im Norden von Shanxi zumindest während der Ming-Dynastie gleichzeitig die Grenze zwischen dem chinesischen Kaiserreich und den mongolischen Gebieten befand, wurde diese Linie entsprechend befestigt, so dass die Grenzlinie noch heute durch den Verlauf der Großen Mauer nachvollziehbar ist.¹⁵ Während der Qing-Dynastie standen jedoch auch die nördlich der Großen Mauer gelegenen Regionen unter chinesischer Herrschaft und waren in administrativer Hinsicht unter anderem in Form der im Norden an Shanxi angrenzenden Provinzen Suiyuan 綏遠 und Chaha'er in den Reichsverband integriert. Häufig wurde diese Region aber auch als Saibei 塞北 („nördlich der Grenze“) bezeichnet.

Die Grenzen der Provinz haben sich seit den Dynastien der Ming und Qing bis heute im Wesentlichen erhalten. Der Name Shanxi bedeutet übersetzt „westlich des Gebirges“ und bezieht sich auf dessen Lage im Westen des Taihang-Gebirges.¹⁶ Dieses von Nord nach Süd verlaufende Gebirge bildet die östliche und in Teilen auch südliche Grenze von Shanxi und trennt es gleichzeitig von der Nordchinesischen Tiefebene im Osten des Landes ab. Im Westen und Süden wird der Grenzverlauf Shanxis im Wesentlichen durch den Huanghe bestimmt, welcher von Norden her aus dem Ordosgebiet kommend zuerst nach Süden fließt, bevor er in einer scharfen Kurve nach Osten abbiegt. An dieser Stelle mündet auch der Weihe in den Huanghe. Die nördliche Grenze ist durch den Übergang zur mongolischen Hochebene mit den dazugehörigen Steppen- und Wüstengebieten gekennzeichnet.

Das Relief Shanxis ist weitestgehend durch Gebirge und Hochebenen geprägt.¹⁷

¹⁵ Vgl. Albert Herrmann, *An Historical Atlas of China* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1966), 44.

¹⁶ Im Gegensatz steht dazu die Provinz Shandong 山東, was als „östlich des Berges beziehungsweise des Gebirges“ übersetzt werden kann.

¹⁷ Zur Orographie und Limnographie siehe Josef Chiao, *Die chinesischen Ortsnamen in Shansi und Szechwan: Typologie und Interpretation*, Acta Ethnologica et Linguistica 19 (Wien: Stiglmayr, 1970), 19-20 (Berge) und 21-22 (Flüsse). Josef Chiao gliedert Shanxi grob in das Gebiet des Fenhe sowie in

Während der Osten der Provinz durch das bereits erwähnte Taihang-Gebirge bedeckt wird, befindet sich im Westen das Lüliang-Gebirge, Lüliangshan 呂梁山. Ein weiteres – nicht zuletzt in kulturgeschichtlicher Hinsicht bedeutsames – Gebirge ist das Wutai-Gebirge, Wutaishan 五臺山, im Nordosten der Provinz. In der Mitte wird die Provinz durch den auf einer Länge von circa 700 km von Nordosten nach Südwesten fließenden Fenhe geteilt, der anschließend in den Huanghe mündet.¹⁸ Das Tal des Fenhe, welches im geotektonischen Sinne als Grabenbruch angesehen werden muss,¹⁹ zerschneidet gewissermaßen die Gebirgslandschaften und bildet gleichzeitig das am stärksten besiedelte Gebiet Shanxis. Nördlich und südlich von Jinzhong befinden sich weitere Becken, welche neben den Gebirgen zu einer weiteren Gliederung der Provinz beitragen. Sowohl Huanghe als auch Fenhe haben eine Reihe kleinerer Nebenflüsse. Diese kommen von den höher gelegenen Gebieten und entwässern das gesamte Gebiet mit seinen spärlichen Wasservorräten. Dabei führen sie bedingt durch ihr teilweise sehr starkes Gefälle große Mengen an Sedimenten mit. Die Wasserpegel dieser Flüsse variieren im Jahresverlauf zum Teil stark und es kann durchaus zu Perioden kommen, in denen einige dieser Flüsse komplett austrocknen. In den sommerlichen Regenperioden hingegen schwellen diese Bäche und Flüsse bisweilen gefährlich an und können Überschwemmungen und Bodenerosion bewirken. Durch den Wechsel aus Gebirgen, Flusstälern und Becken ist das Relief Shanxis stark zergliedert. Dadurch entstehen zum Teil erhebliche Schwierigkeiten bei der Nutzung des Landes, etwa für die Landwirtschaft, aber auch in Hinsicht auf den Transport von Waren und Menschen, auf die noch einzugehen

drei Plateaus (Jinbei 晉北-, Jindong 晉東- und Jinxi 晉西-Plateau), welchen er verschiedene Gebirge zuordnet (S. 19).

¹⁸ Siehe Duan Youwen 段友文, *Fenhe liang'an de minsu yu lüyou* 汾河兩岸的民俗與旅游, *Zhongguo minsu, lüyou congshu* 中國民俗·旅遊叢書 (Shanxi juan 山西卷) (Beijing 北京: Lüyou jiaoyu chubanshe 旅遊教育出版社, 1995), 1.

¹⁹ Vgl. Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 284 („Graben“), und N. M. Kazakova, „North China“, in *The Physical Geography of China*, Band 2, hg. Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences,, 115–135, hier: 128.

sein wird.²⁰

3.1.3. Klima

Für die Darstellung der ming- und qingzeitlichen klimatischen Gegebenheiten muss – da durchgehende und exakte Klimadaten in China nicht vor dem 19. Jahrhundert vorliegen und für Shanxi erst in postimperialer Zeit aufgezeichnet wurden – auf verschiedene Hilfsmittel zurückgegriffen werden, wie sie bereits an anderer Stelle beschrieben wurden.²¹ Die ältesten bekannten Klimadaten zu Shanxi stammen aus dem Taiyuan der Republikzeit.

Allgemein gesagt gehört das Gebiet von Shanxi ebenso wie seine angrenzenden Provinzen der gemäßigten Klimazone an, liegt dabei aber in der Übergangszone „vom kontinentalen Klima zum winterkalten Steppenklima“.²² Nach Cressey ist das Gebiet von Shanxi bis auf das Datong-Becken dem „North China Type“ zuzuordnen:

In this region the mean temperature of November is below 10 but above 0 °C., and the mean annual above 10 °C., while the annual range of temperature amounts to 25 to 35 °C. It is separated from the region to the west by the isohyet (line of equal rainfall) of 40 cm. The rainfall maximum occurs in the month of July, and the winter is quite dry. The annual precipitation varies greatly from year to year in this part of the country, as well as in the district west of it; hence famines occur very frequently. This region includes all of the province of Shantung [Shandong] and Honen [Henan], northern Kiangsu [Jiangsu] and Anhwei [Anhui], and southern Shensi [Shaanxi], Shansi [Shanxi], and Hopei [Hebei]. Wheat and millet are the staple crops here instead of rice.²³

²⁰ Siehe hierfür Cressey, *China's Geographic Foundations*, 190–194 und 197–199.

²¹ Siehe Abschnitt 2.2.3.2.

²² Böhn, *China*, 134.

²³ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 71–72.

Aufgrund seines komplexen Reliefs ist auch das Klima Shanxis sehr heterogen.²⁴ Der Einfluss seiner Topographie ebenso wie seiner geographischen Lage innerhalb Chinas zeigt sich auf verschiedene Weisen und wirkte sich, wie sich zeigen wird, negativ auf die Bedürfnisse einer vorwiegend agrarisch geprägten Gesellschaft aus:²⁵ Zunächst ist Shanxi im Landesinneren gelegen, wodurch klimatische Phänomene ozeanischen Ursprungs wie der Sommermonsun beim Erreichen dieser Region bereits deutlich an Kraft verloren haben und hier somit nur noch relativ geringe Feuchtigkeitsmengen ankommen. Darüber hinaus werden diese feuchten Luftmassen durch das Taihang-Gebirge, aber auch das weiter südlich verlaufende Qinling-Gebirge abgeblockt, so dass diese als Klimascheide anzusehen sind, in deren Windschatten Shanxi liegt.

Wie die meisten Regionen Chinas steht auch diese unter dem wechselnden Einfluss des Sommer- und Wintermonsun. Ihre geographische Lage im nordwestlichen China bewirkt jedoch, dass letzterer im Jahresmittel länger und stärker einwirken kann. Daher dauert die kalte Jahreszeit länger (etwa von November bis März²⁶) als die warmen Jahresabschnitte. Die Winter sind von Kälte und teilweise extremer Trockenheit gekennzeichnet, wohingegen die Sommer heiß und feucht sind. Schnee fällt in den

²⁴ Kazakova, „North China“, 128–129: „A characteristic climatic feature of the given territory is the significant fluctuations in the microclimatic conditions for the individual parts and this is due to the great complexity of the topography.“

²⁵ Wie schon Cressey andeutet, konnte aufgrund der schlechten Niederschlagsverhältnisse die sehr gute Bodenqualität des Lössgebiets kaum genutzt werden. – Siehe Cressey, *China's Geographic Foundations*, 189. Shanxi lag gewissermaßen in der Übergangsregion zwischen dem agrarisch-sesshaften chinesischen Kulturraum, wie er in den Tieflandsregionen Nordchinas voll zum Tragen kam, und den pastoral-nomadischen Kulturen der Mongolei, wobei die natürlichen Bedingungen weder für eine ausgeprägte Bodenbewirtschaftung noch eine weitgehende Weidewirtschaft günstig waren.

²⁶ G. N. Vitvitskiy, „Climate“, in *The Physical Geography of China*, Band 1, hg. Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences, 2 Bände, Praeger Special Studies in International Economics and Development (New York, Washington, London: Frederik A. Praeger, 1969), 9–87, hier: 57. Die Angaben beziehen sich auf Nordchina.

Wintermonaten nur sporadisch und in geringen Mengen, war jedoch für die Landwirtschaft von großer Bedeutung.²⁷ Die Sommermonate brachten den größten Teil der jährlichen Niederschlagsmengen,²⁸ welche aber geringer und unregelmäßiger ausfielen als in der chinesischen Tiefebene.²⁹ Hierfür war auch wieder die geographische Lage und das Relief Shanxis ursächlich. Daher konnte zum einen der Sommermonsun mit Verspätung eintreffen. Zum anderen konnte er zu schwach ausfallen, so dass nur ein geringer Teil seiner feuchten Luftmassen das Taihang- und Qinling-Gebirge passieren und das weiter westlich gelegene Lössplateau bewässern konnten. In der Folge wurde die in den Frühlingsmonaten ausgebrachte Saat zu gering und/oder zu spät bewässert und verdorrte im ungünstigsten Fall, bevor sie die für die Ernte notwendige Reife erlangen konnte, woraus mitunter schwere Hungersnöte resultieren konnten.

Eine sehr wertvolle Quelle für die Rekonstruktion der klimatischen Verhältnisse der späten chinesischen Kaiserzeit stellen die Lokalbeschreibungen dar, welche oftmals annalistische Aufzeichnungen über Jahre mit besonderen Ereignissen wie etwa Dürren und Hochwasser enthalten. Eine Auswertung der entsprechenden Kapitel für die sieben Kreise Taiyuan, Xiyang, Lingshi, Taigu, Yushe, Shouyang und Heshun in Kombination mit dem Kartenmaterial der Sammlung *Hanlao fenbu tuji*³⁰ für den Zeitraum von 1470 bis 1911³¹ brachte dabei folgende Ergebnisse:

- Gemäß der Angaben des *Hanlao fenbu tuji* erreichte die Region von Taiyuan einen

²⁷ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 190: „This snow plays an important rôle, for it moistens the fields and makes spring planting possible.“

²⁸ Siehe hierzu auch Derk Bodde und Tun Li-ch'en, *Annual Customs and Festivals in Peking as recorded in the Yen-ching Sui-shih-chi by Tun Li-ch'en: With Manchu Customs and Superstitions*, (Taipei: SMC Publishing, 1999. Nachdruck von 1936), 50–51: Laut Bodde ist es vor allem der fünfte Monat des chinesischen Mondkalenders, welcher in etwa den Monaten Juni/Juli des gregorianischen Kalenders entsprechen, in dem der meiste Niederschlag fällt.

²⁹ Böhn, *China*, 134.

³⁰ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*.

³¹ Vier der verwendeten Lokalbeschreibungen (Xiyang, Lingshi, Taigu und Heshun) stammen aus der Republikzeit und decken in ihren Aufzeichnungen den gesamten Zeitraum bis 1911 ab. Die drei übrigen Lokalbeschreibungen stammen aus den Jahren 1881/82 (Yushe) und 1882/83 (Taiyuan und Shouyang), so dass auch sie eine annähernd vollständige Abdeckung des Untersuchungszeitraums gewähren.

Durchschnittswert von 3,06, welcher nur knapp über der Kennziffer 3 („normal“) lag. Betrachtet man jedoch die Verteilung der einzelnen Kennziffern, so ergibt sich, dass insgesamt 36,73 % der Jahre von 1470 bis 1911 den Kennziffern für „feucht“ beziehungsweise „sehr feucht“ zuzuordnen sind. Jahre mit dem Wert für „normal“ machten insgesamt 27,01 % aus. Der größte Anteil entfällt mit 41,00 % jedoch auf Jahre, welche als „trocken“ beziehungsweise „sehr trocken“ zu charakterisieren sind.³² Dieser Wert wird auch durch die Aufzeichnungen in den Lokalbeschreibungen unterstützt. In diesen wurden für 41 (9,72 %) der untersuchten Jahre Dürren beziehungsweise Trockenperioden überliefert. Für 24 Jahre (5,69 %) Jahre wurden außergewöhnliche Regenfälle, für 26 Jahre (6,16 %) Hagelschläge und für 16 Jahre (3,79) Überschwemmungen verzeichnet.

- Das größte Dürrierisiko gab es vor allem in den Kreisen des Berglandes im Nordosten von Jinzhong. So sind von insgesamt 51 verzeichneten Dürren beziehungsweise Trockenperioden 37 für die Kreise Xiyang (22), Shouyang (11) und Heshun (4) überliefert. Für die hieran angrenzenden Kreise Taigu (6) und Yushe (4) sind immerhin noch 10 Fälle bekannt. Wahrscheinlich ist jedoch, dass in den jeweiligen Jahren auch die übrigen Regionen Jinzhongs von Trockenzeiten betroffen waren, diese aber besser ausglich werden konnten, indem hier etwa Bewässerungsanlagen, welche sich aus dem Wasser des Fenhe speisten, eingesetzt wurden. Somit dürften die Folgen von Trockenperioden weniger stark gewesen sein, wodurch diese nicht in den Lokalbeschreibungen der jeweiligen Kreise verzeichnet wurden.
- Das Risiko von Überschwemmungen hingegen war eher gering und ist nur für 19 Jahre (4,50 %) überliefert. Dabei entfallen 7 Überschwemmungen auf den am Fenhe liegenden Kreis Taiyuan.
- Schließlich lassen sich auch deutlich kalte Klimaeinflüsse nachweisen. So sind insgesamt 30 Fälle von außergewöhnlichen Schnee- und Frostereignissen dokumentiert.

³² Siehe hierzu Anhang B, Diagramm 1.

Ein wesentliches Merkmal der Landschaft Shanxis ist der weit verbreitete Lössboden. Nahezu die gesamte Provinz ist dem chinesischen Lössplateau zuzurechnen. Gemäß Leser wird Löss als „kalkhaltiges, gelblich-braunes, ungeschichtetes und *äolisch* abgelagertes feinstkörniges (0,01-0,05 mm Korndurchmesser) Lockersediment“³³ beschrieben. Die Lössböden Chinas wurden durch Wind aus den Steppen und (Halb-)Wüsten Innerasiens herbeitransportiert. Sie zeichnen sich durch eine gute Wasserzirkulations- und Wasserhaltefähigkeit, hohe Standfestigkeit sowie Mineralienreichtum und einen für Ackerpflanzen günstigen Kalkgehalt aus.³⁴ Daher waren sie für den Ackerbau im gesamten chinesischen Binnenland unentbehrlich. Die chinesische Bezeichnung *huangtu* 黄土 (wörtlich: gelbe Erde) leitet sich von der Färbung der Lössböden ab.³⁵ Über seinen Wert für die chinesische Landwirtschaft stellte Cressey schon 1934 fest:

Loess provides an unleached soil of exceptional fertility, on which crops may be raised year after year without fertilization. The resorting process of the wind continually renews the loess much as the floods of the Nile contribute to the famed fertility of Egypt. In addition, the ability to hold moisture makes possible the raising of crops despite the limited rainfall. If the Loess Highlands had a more favorable climate and were less dissected, they might be one of the finest agricultural lands in the world.³⁶

Neben seiner sehr guten Fruchtbarkeit und guten Kapazität zur Speicherung von Feuchtigkeit besitzt Löss zudem die Eigenschaft einer hohen Festigkeit, welche sich durch das langsame Verdunsten von Feuchtigkeit herausbildet. Das führte dazu, dass sogar senkrechte Wände stabil blieben und nicht abrutschten, woraus sich die für die

³³ Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 478 („Löss“).

³⁴ Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 478 („Löss“).

³⁵ Seine Sedimente werden in großem Maße durch den Huanghe mitgeschwemmt und sind daher auch der Ursprung für diesen Flussnamen, der wörtlich „Gelber Fluss“ bedeutet. Die hohe Bedeutung für die Landwirtschaft des Lössbodens und damit für die Existenz der chinesischen Kultur insgesamt ist ebenso ursächlich für die besondere Stellung der Farbe Gelb in der chinesischen *wuxing* 五行-Theorie (Theorie der fünf Elemente oder fünf Wandlungsphasen), welche nicht auf das Metall Gold, sondern eben auf den fruchtbaren Lössboden verweist.

³⁶ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 189.

Region typischen Höhlenwohnungen entwickelt haben. Darüber hinaus war so auch die Bildung von tiefen Hohlwegen und die Anlage von Terrassenfeldern an Berghängen möglich. Jedoch ist diese Standfestigkeit nur gegeben, wenn die Lösswände über einen langen Zeitraum aushärten konnten. War dies aber durch menschliche Bearbeitung nicht der Fall, konnte Lössboden infolge von Regenfällen stark auswaschen, was zu Bodenerosion bis hin zu gewaltigen Hangabrutschen führen konnte.³⁷ Diese Gefahr bestand in besonderem Maße, wenn eine schützende Vegetationsdecke fehlte. So weist Cressey zwar darauf hin, dass große Teile des Lössplateaus früher von Wäldern bedeckt waren,³⁸ so dass Shanxi in der Tat ein bedeutendes Waldgebiet der späten Kaiserzeit war.³⁹ Jedoch setzte in einigen Regionen schon in der Tang-Zeit ein vermehrter Holzeinschlag ein, welcher in den nachfolgenden Dynastien fortgesetzt und intensiviert wurde. Holz war vor allem ein wichtiger Baustoff und wurde in großem Maße für die sehr holzintensive chinesische Tempel- und Palastarchitektur, aber auch für andere öffentliche Gebäude verwendet. Hinzu kam die Produktion von alltäglichen Gebrauchsgegenständen wie etwa Möbeln und landwirtschaftlichen Gerätschaften.⁴⁰ Daraus resultierte ein starker Holzeinschlag, welcher im Laufe der Zeit große Waldbestände vernichtete und damit auch gravierende klimatische und ökologische Folgen mit sich brachte, die wiederum einen starken Einfluss auf das Leben der lokalen Bevölkerung ausübten und Landschaft und Gesellschaft Shanxis entscheidend mitprägten.

³⁷ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 188 und 196–197: Ebenso ist die Stabilität von Löss durch die relativ häufig auftretenden Erdbeben gefährdet.

³⁸ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 199.

³⁹ Qiu Zhonglin 邱仲麟, „Ming Qing Shanxi de shandi kaifa yu senlin kanfa 明清山西的山地開發與森林砍伐: Yi Jinzhong, Jinnan wei zhongxin de kaocha 以晉中、晉南為中心的考察“, in *Shanxi shuili shehui shi* 山西水利社會史, hg., Shanxi Daxue Zhongguo shehui shi yanjiu zhongxin 山西大學中國社會史研究中心, *Shehui shi yanjiu* 社會史研究 2 (Beijing 北京: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2012), 7–39, hier: 7. Gemäß den Beschreibungen Marco Polos war Holz zu dessen Zeiten noch reichlich vorhanden, obwohl man schon damals eher Kohle als Brennstoff nahm, weil diese billiger sei und man so Holz sparen könne. – Polo und Guignard, *Die Wunder der Welt*, 149 (= Kapitel CIII).

⁴⁰ Vgl. Qiu Zhonglin, „Ming Qing Shanxi de shandi kaifa yu senlin kanfa“, 7-8.

3.1.4. Gesellschaft und Ökonomie

Betrachtet man die Bevölkerungszahlen Shanxis, wie sie in Anhang B, Tabelle 1 wiedergegeben werden, so spiegeln diese im Wesentlichen die Entwicklungen wider, welche sich während der späten Kaiserzeit im gesamten China vollzogen haben. Zu Beginn der Ming-Dynastie war die Gesamtbevölkerung Chinas auf einem Tiefststand angelangt⁴¹ und auch in Shanxi befand sie sich mit circa 4 Millionen Einwohnern auf einem relativ niedrigen Niveau, stieg aber im Lauf von zwei Jahrhunderten auf etwa 5,3 Millionen an. Dennoch war die Ausgangslage in Shanxi wohl recht gut. Gerade der Südteil der Provinz war relativ dicht besiedelt,⁴² so dass während der frühen Ming-Dynastie von hier aus umfangreiche Bevölkerungsumsiedlungen in andere Gebiete Nordchinas stattfanden.⁴³ Für die Übergangszeit von der Ming zur Qing sind keine Zahlen überliefert. Sie dürften aber – wenn man die allgemeine Entwicklung zugrunde legt⁴⁴ – erneut zu einem zeitweisen Absinken geführt haben, welches im Laufe der frühen Qing-Dynastie wieder ausgeglichen werden konnte. Erst für die Qianlong 乾隆

⁴¹ Die Bewertung dieses Tiefstands in der Bevölkerungsentwicklung ebenso wie die genauen Zahlen für diese Zeit sind durchaus noch nicht abschließend geklärt. – Siehe John D. Durand, „The Population Statistics of China, A.D. 2–1953“, *Population Studies* 13, Nr. 3 (1960): 209–256, hier: 230–233. Im Allgemeinen wird aber angenommen, dass sowohl die Kriegereignisse, welche den Übergang von der Yuan zur Ming-Dynastie brachten ebenso wie schwere Katastrophen, die das Ende der Yuan begleiteten und teilweise auch ursächlich für die Aufstände zum Ende der mongolischen Herrschaft waren, zu erheblichen Opfern unter der Bevölkerung geführt hatten. Besonders Nordchina war hiervon betroffen, da sich viele der Katastrophen und Kriegshandlungen hier abspielten. Ebenso kam es zu Beginn der Ming, speziell nach der Herrschaft des Hongwu-Kaisers zu erneuten Kämpfen, aus welchen sein Sohn Zhu Di 朱棣 als Sieger hervorging und anschließend unter der Devise Yongle 永樂 den Thron bestieg. – Siehe: Andreas Berndt, „Die chinesische Umsiedlungspolitik im Kreis Hongdong zu Beginn der Ming-Zeit“ (Abschlussarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magister Artium, Ostasiatisches Institut, Universität Leipzig, 2008), 26.

⁴² Ho, *Studies on the Population of China*, 10, und Zhang Qing 張青, *Hongtong Dahuaishu yimin zhi* 洪洞大槐樹移民志 (Taiyuan 太原: Shanxi guji chubanshe 山西古籍出版社, 2000), 45–47.

⁴³ Berndt, „Die chinesische Umsiedlungspolitik im Kreis Hongdong“.

⁴⁴ Jonathan D. Spence, *Chinas Weg in die Moderne* (München: Carl Hanser Verlag, 1995), 123–124.

-Zeit sind wieder Aussagen zur Einwohnerzahl möglich. Demnach muss es einen starken Anstieg der Bevölkerung gegeben haben, der sogar über das Niveau der Ming-Dynastie hinausging, da diese in einer relativ frühen Phase seiner Herrschaft bereits bei 9,5 Millionen Einwohnern lag und auch weiterhin stetig anstieg, so dass in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Marke von circa 15,7 Millionen erreicht wurde.⁴⁵ Damit war aber offenbar ein Höchststand erreicht. Bis zum Ende der Kaiserzeit sank die Einwohnerzahl wieder auf etwas mehr als 10 Millionen Menschen. Hauptursache für diesen rapiden Abfall dürften wohl die Hungersnot sowie andere Katastrophen in den Jahren 1876 bis 1879 gewesen sein.⁴⁶ Damit gehörte Shanxi in Bezug auf seine Bevölkerungszahlen zum Mittelfeld aller Provinzen. Die meisten Einwohner konzentrierten sich entlang des Fenhe und hier speziell im Jinzhong-Becken um Taiyuan. Daneben bildeten die kleineren Flussläufe der Lössregion sporadisch Raum für bescheidene Ansiedlungen. Ein Großteil der Provinz – vor allem die Gebirgsregionen und das Lössplateau – blieben jedoch nur gering oder gar nicht besiedelt.⁴⁷

Gemäß der in zum Teil schon auf präimperiale klassische Schriften zurückgehenden traditionellen Gesellschaftsordnung gab es vier Gruppen von Menschen, welche als

⁴⁵ Zum Bevölkerungswachstum während der Qing-Dynastie siehe Spence, *Chinas Weg in die Moderne*, 122–125.

⁴⁶ Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron*, 1: „In Shanxi Province, the epicenter of the famine, mountainous terrain and transportation difficulties made relief work especially difficult. Over a third of the province’s prefamine population of 15 to 17 million people either starved to death, perished of famine-related diseases, or fled during the disaster.” Außerdem: Hao Ping 郝平, „Shanxi ‚dingwu qihuang‘ de renkou wangshi qingkuang 山西‘丁戊奇荒’的人口亡失情况“, *Shanxi daxue xuebao* 善續大學學報 (*Zhexue shehui kexueban* 哲學社會科學版) *Journal of Shanxi University (Philosophy & Social Science)* 24, Nr. 6 (2001): 10–13.

⁴⁷ Vgl. Bielenstein, „Chinese Historical Demography“, 218 und 240. Bielenstein gibt auf S. 218 für die Ming-Dynastie eine Karte für die Bevölkerungsverteilung während der Zeit von 1452–1642. Dabei ist das Fenhe-Tal deutlich als eines der am dichtesten besiedelten Gebiete der Ming erkennbar. Auf S. 240 stellt sich auf einer Karte der Bevölkerungsverteilung Shanxis für die Zeit um 1820 ebenfalls das Fenhe-Tal als regionaler Siedlungsschwerpunkt dar. Dazu auch von Richthofen: „Eine Karte ihrer Vertheilung [gemeint ist die Bevölkerung] nach der relativen Dichtigkeit würde ein Gegenbild der orographischen Karte sein. Denn die Bewohner drängen sich in den grossen Becken bei weitem am engsten zusammen.“ – Richthofen, *China (Das nördliche China)*, 487.

simin 四民 zusammengefasst wurden.⁴⁸ Zu diesen heißt es in dem um das 4./3. Jahrhundert v. Chr. zum Buch *Chunqiu* 春秋 verfassten Kommentar *Guliangzhuan* 穀梁傳:

In der alten Zeit gab es vier [Gruppen von] Menschen: es gab die Gelehrten, es gab die Händler, es gab die Bauern [und] es gab die Handwerker.“⁴⁹

Diese Vierergruppe wurde zwar in späteren Schriften weiterhin beibehalten, jedoch änderte sich die Reihenfolge der Aufzählung, was auch auf eine veränderte Einschätzung des Stellenwertes der einzelnen Schichten schließen lässt. Im *Hanshu* 漢書 steht dazu geschrieben:

Gelehrte, Bauern, Handwerker und Händler, von den vier [Gruppen von] Menschen hat [ein jeder sein] Gewerbe: diejenigen, welche durch Gelehrsamkeit in hohe Positionen gelangen, nennt man Gelehrte; diejenigen, welche die Böden aufbrechen und Feldfrüchte anbauen, nennt man Bauern; diejenigen, welche ihr Geschick verwenden und Gegenstände herstellen, nennt man Handwerker und diejenigen, welche mit Geld umgehen und Handel betreiben, nennt man Händler.“⁵⁰

Es zeigt sich, dass die zunächst auf dem zweiten Range befindlichen Händler schon während der Frühphase der chinesischen Kaiserzeit auf den letzten Platz der sozialen Hierarchie abgerutscht waren, welche in ihrer Einfachheit freilich keine der üblichen Randgruppen wie etwa Bettler, Angehörige fremder Volksgruppen, aber auch Frauen enthielt. Mit dieser Umverteilung rückten nun die Bauern an die zweite Stelle. Die erste wurde nahezu selbstverständlich durch die nun konfuzianisch geprägte Beamtenelite eingenommen, welcher die Regierung und Administration des chinesischen

⁴⁸ Vgl. Kolb, *Ostasien*, 18.

⁴⁹ *Guliang zhuan* 穀梁傳, 8 (Cheng gong 成公), 1 (Cheng gong yuan nian 成公元年), 3, <http://ctext.org/guliang-zhuan/cheng-gong-yuan-nian> (09.06.2014): „[...]古者有四民, 有士民, 有商民, 有農民, 有工民。”

⁵⁰ *Hanshu* 漢書, juan 24 shang 上 (shihuo zhi 食貨志 4 shang 上), in Ban Gu 班, *Hanshu* 漢, Bd. 4 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992), 1117–1118: „土農工商, 四民有業。學以居位曰士, 闢土殖穀曰農, 作巧成器曰工, 通財鬻貨曰商。”

Reichs oblag, und welche sich – zumindest idealerweise – als Verkörperung des konfuzianischen Weisen, *shengren* 聖人, sah. Die Bauern hingegen machten nicht nur quantitativ den größten Teil der chinesischen Bevölkerung während der Kaiserzeit aus, sie schufen durch die Produktion von Nahrungsmitteln sowie den Rohstoffen für die Herstellung von Kleidung wichtige Lebensgrundlagen und können daher wohl im besonderen Maße als die Stützen der kaiserzeitlichen Agrargesellschaft genannt werden. Dennoch waren sie in der Regel arm, so dass ihre Einordnung in den zweiten Stand keineswegs reale Prestige- oder politische Teilhabeverhältnisse widerspiegelt, sondern diese wohl eher mit theoretisch-normativen Überlegungen zur chinesischen Gesellschaftsordnung und damit verbundenen romantisierenden Vorstellungen zum Bauernleben verbunden ist. Als diejenige Bevölkerungsgruppe, welche nicht nur quantitativ am größten war, sondern auch in ihrer wirtschaftlichen Grundlage im besonderen Maße in Abhängigkeit zu den allgemeinen Wetterbedingungen standen, waren die bäuerlichen Gesellschaftsschichten die größte und wichtigste Gruppe unter den Anhängern des Kults der Drachenkönige. Nach den Bauern waren es die Handwerker, welche durch die von ihnen gefertigten Güter einen wichtigen Beitrag zum alltäglichen Leben leisteten. Sie wurden jedoch innerhalb der Hierarchie des gesellschaftlichen Ansehens niedriger eingestuft. Die letzte Stufe bildeten, wie bereits erwähnt, die Händler, welche zumindest in der Theorie über kein hohes soziales Ansehen verfügten.⁵¹

Ihre Positionierung am Ende der sozialen Gruppen erscheint dennoch paradox. Händler konnten schließlich sehr unterschiedliche Positionen einnehmen. Geht man

⁵¹ Dabei ist es kein Zufall, dass gerade in der frühen Kaiserzeit als das imperiale Herrschaftssystem nach der kurzlebigen Qin-Dynastie erstmals gefestigt werden konnte, die Händler und Kaufleute zunehmend an Prestige verloren und von staatlicher Seite stark reglementiert wurden. Diese Situation sollte richtungsweisend für die gesamte Kaiserzeit bleiben. – Für einen Überblick über das Verhältnis Staat–Händler und die Ursachen des Prestigeversluts siehe Gernet, *Die chinesische Welt*, 127–129. Die Geringerschätzung der Händler trotz oder gerade wegen ihres Reichtums spiegelt sich auch im Bereich von volkstümlichen Theaterstücken wider. – Bi Yuan 畢苑, „Jinzhong shangren de jiaose tezheng yu jiecheng liudong fenxi 晉中商人的角色特征與階層流動分析“, *Qingshi yanjiu* 青史研究 (*Studies in Qing History*), Nr. 2 (2002): 76–86, hier: 81–83.

von kleinen Händlern aus, welche vagabundierend von Ort zu Ort zogen oder auch in kleinen Läden ihre Waren anboten, so ist eine Positionierung am unteren Ende der sozialen Schichten zwar naheliegend. Doch gab es darüber hinaus auch Kaufleute, welche zu Reichtum gelangt waren und in sozialer Hinsicht zur Spitze der spätkaiserzeitlichen Gesellschaft gezählt werden müssen. Dennoch nahmen sich diese Familien häufig die Gelehrtenbeamten zum Vorbild, und versuchten etwa durch persönliche Geschäftsbeziehungen⁵², Heiratsverbindungen oder das Bestreben, die eigenen Nachkommen auf eine Beamtenkarriere vorzubereiten, Anschluss an diese zu finden,⁵³ wodurch im Falle des Erfolgs nicht nur das Prestige der eigenen Familie gesteigert werden konnte, sondern auch eine enge und beiderseitig fruchtbare Verbindung von Kapital (Kaufleute) und Macht (Beamte) entstand.

Die bedeutsamsten sozialen Gruppen der Jinzhong-Region waren einerseits die Bauern, welche die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten, doch spielten andererseits gerade in dieser Gegend auch die Händler und Kaufleute eine besonders wichtige Rolle und nahmen einen überdurchschnittlich hohen Anteil der Gesamtbevölkerung ein.⁵⁴ Folgt man den Ausführungen des qingzeitlichen *Taigu xianzhi* so war nicht zuletzt ein Mangel an landwirtschaftlich nutzbaren Ackerflächen dafür verantwortlich, dass viele

⁵² Da eine Beamtenkarriere vor allem in der Anfangszeit umfangreiche finanzielle Mittel verbrauchte, wurde es zu einem beliebten Modell in Shanxi, Geld von reichen Kaufmannsfamilien zu leihen, um es bei erfolgreicher Karriere zurückzuzahlen oder durch andere Dienste auszugleichen

⁵³ Bi Yuan, „Jinzhong shangren de jiaose tezheng“, 78 und 81.

⁵⁴ Dies legen zumindest Statistiken zu den republikzeitlichen Verhältnissen nahe, wie sie Bi Yuan anführt und wie auch allgemeine Darstellungen zur spätkaiserzeitlichen Sozialgeschichte Shanxis andeuten. Demnach lebten 1921 in Jinzhong (hier die Kreise Yangqu 陽曲, Taiyuan, Yuci, Taigu, Qixian, Xugou 徐溝, Qingyuan 清源, Pingyao und Jiexiu) insgesamt 494.202 Bauern (*nongye renkou* 農業人口) und 232.422 Händler (*shangye renkou* 商業人口). Daraus folgt, dass die Zahl der Bauern die Zahl der Händler um den Faktor 2,13 übersteigt. Damit bilden Händler in dieser Region einen deutlich höheren Anteil an der Gesamtbevölkerung als im restlichen Shanxi, wo der Faktor bei durchschnittlich 5,63 liegt. – Bi Yuan, „Jinzhong shangren de jiaose tezheng“, 77. (Die Zahlen ergeben sich anhand seiner Tabelle unten rechts.)

Menschen zur Bestreitung ihres Lebensunterhaltes als Händler tätig werden mussten.⁵⁵ Die Händler, zuweilen als *jinshangren* 晉商人 bezeichnet, erlebten seit der Ming-Dynastie einen starken Aufschwung und wurden vor allem im Bereich des Kapitalmarktes zu einem wichtigen Wirtschaftsfaktor der späten Kaiserzeit,⁵⁶ was im 19. Jahrhundert Ferdinand von Richthofen mit Blick auf Shanxi zu folgender Einschätzung veranlasste:

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dass trotz dieser ungünstigen Verhältnisse Shansi in gewissem Sinn die reichste Provinz von China ist, insofern nämlich als viel Geld im Lande ist, und die am solidesten begründete Geld-Aristokratie China's hier, insbesondere in den Städten der Ebene von Tai-yuën-fu [Taiyuan *fu*], ihre Stammsitze hat.⁵⁷

Weiter schreibt er:

So erklärt sich durch die besondere Begabung der Bewohner und die Anhänglichkeit derselben an ihren heimischen Boden die Thatsache, dass, obgleich die Provinz hinsichtlich der Culturfähigkeit nur in einem geringen Bruchtheil ihres Areals von der Natur begünstigt ist, ihre grossen mineralischen Schätze in einer wenig productiven Weise verwerthet werden, die Verhältnisse des Verkehrs ungünstig und kostspielig sind, und die Handelsbilanz stets sehr ungünstig ausfallen muss, doch dieselbe Provinz der Sitz grossen Reichthums ist.⁵⁸

Tatsächlich spielte Handel schon seit dem Ende der Han-Zeit eine große Rolle in Shanxi, und hier besonders in der Region des Jinzhong-Beckens um Taiyuan,⁵⁹ in welchem aufgrund seiner Geographie ein Großteil der Bevölkerung lebte und wo im 19. Jahrhundert durch die Entstehung der Banken von Pingyao, Taigu und Qixian ein

⁵⁵ *Taigu xianzhi* (Qianlong 60 [1795/96]), juan 3 (fengsu 風俗), Nachdruck 290: „陽邑民多而田少竭豐年之穀不足供兩月故耕種之外咸善謀生跋涉數千里率以為常土俗殷富貴由於此焉“.

⁵⁶ Gernet, *Die chinesische Welt*, 363.

⁵⁷ Richthofen, *China (Das nördliche China)*, 492.

⁵⁸ Richthofen, *China (Das nördliche China)*, 492–493.

⁵⁹ Marco Polo erwähnt in seinem Bericht über eine Reise durch Shanxi, welche ihn über „Tiaifu“ (= Taiyuan) nach „Pianfu“ (= Pingyang beziehungsweise das heutige Linfen) führte: „es sind immer viele Kaufleute unterwegs, die gute Geschäfte machen.“ – Polo und Guignard, *Die Wunder der Welt*, 155.

weiterer wirtschaftlicher Aufschwung erzielt werden konnte,⁶⁰ der erst durch die große Dürre der Jahre 1876 bis 1878 ein Ende fand.⁶¹ Shanxi bot eine besonders günstige Ausgangslage für weitreichende Handelsnetze, da es während der Ming zum einen an der chinesisch-mongolischen Grenze lag, was auch während der Qing-Dynastie, als die mongolischen Gebiete ebenfalls Teil des chinesischen Reichs waren, gute Handelsbeziehungen ermöglichte. Zum anderen gab es durch die Lage im Osten des Reichs von hier aus über Shaanxi und den Gansu-Korridor weitreichende Handelsbeziehungen nach Zentralasien. Drittens schließlich waren die Händler aus Jinzhong auch innerhalb des chinesischen Reichs aktiv und unterhielten auch hier zahlreiche geschäftliche Verbindungen, welche vor allem in der späten Qing-Zeit ein äußerst ertragreiches Bankgeschäft ermöglichten.⁶² Dabei lässt sich eine starke Heimatverbundenheit dieser Händler beobachten,⁶³ die sich unter anderem darin äußerte, dass viele – sofern sie außerhalb Shanxis aktiv waren – ihren Lebensabend wieder in ihren Herkunftsorten verbrachten und auch während des Geschäftslebens beachtliche Kapitalmengen in diese schickten.

Wir bezeichneten an einer anderen Stelle [...] die rechnende Verstandsarbeit als den Haupt-Exportartikel von Shansi. Tausende von jungen Leuten gehen jährlich hinaus in die anderen Provinzen des Reiches, um selbstständige Unternehmungen zu leiten, oder Stellen in Handelshäusern zu nehmen. Sie lassen ihre Familien in der Heimath, schicken dorthin ihre jährlichen Ersparnisse, kommen von Zeit zu Zeit auf Urlaub und kehren als gereifte Männer, wenn sie hinreichendes Capital gesammelt haben, ganz zurück.⁶⁴

⁶⁰ David S. G. Goodman, „Shanxi“, in *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, hg. Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte (Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage, 2003, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 674–675, und Qiao Nan 喬南, „Qingdai Shanxi de shangye chengzhen – Taigu 清代山西的商业城镇 — 太谷“, *Jinyang xuekan 晉陽學刊 (Academic Journal of Jinyang)*, Nr. 2 (2010): 18–21, hier: 20.

⁶¹ Vgl. Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron*, 24–28. Siehe auch: Hao Ping, „Shanxi ‚dingwu qihuang‘ de renkou wangshi qingkuang“, 10–13.

⁶² Qiao Nan, „Qingdai Shanxi de shangye chengzhen – Taigu“, 20.

⁶³ Goodman, „Shanxi“, 674, und Bi Yuan, „Jinzhong shangren de jiaose tezheng“, 79.

⁶⁴ Richthofen, *China (Das nördliche China)*, 492.

Dadurch wurde die Jinzhong-Region mit großen finanziellen Mitteln versorgt, welche wiederum wichtig für den Handel innerhalb der Provinz wurden.⁶⁵ Die ungünstigen geographischen Bedingungen boten allerdings eine nur ungenügende Grundlage für die Versorgung der Bevölkerung vor Ort. Dies führte dazu, dass der Handel in Jinzhong beziehungsweise im gesamten Shanxi in zwei Richtungen verlief. Zum einen gab es bedeutende Importe von Nahrungsmitteln wie etwa Reis und anderen Getreidesorten. Zum anderen gab es Exporte der Rohstoffe Shanxis, etwa Kohle⁶⁶ und Eisen, doch war dies laut Richthofen „nur von mässiger Bedeutung“.⁶⁷ Doch auch das Binnengewerbe von Shanxi beziehungsweise Jinzhong darf nicht unterschätzt werden und bildete einen wichtigen Ausgleich für die unsichere landwirtschaftliche Lebensgrundlage.

While poor in cultivable land, the province was rich in natural mineral resources including coal, iron ore, salt, tin, copper, marble and agates. Many families thus made their living working in coal mines, iron foundries, salt works, lime and pottery kilns, and paper-making centers.⁶⁸

Die bäuerliche Gesellschaft genoss theoretisch nicht nur ein hohes Ansehen, sie bildete auch die Grundlage der agrarisch geprägten spätkaiserzeitlichen Gesellschaft. Ohne sie wären auch Handwerk und Handel nicht vorstellbar. In dieser Richtung muss

⁶⁵ Vgl. Richthofen, *China (Das nördliche China)*, 491–492.

⁶⁶ Kohle scheint in China schon sehr viel länger als in Europa bekannt gewesen zu sein, da in den Reiseberichten Marco Polos diese als eines der vielen wundersamen Dinge beschrieben werden, welche es im Reich des Khans gäbe. Siehe Polo und Guignard, *Die Wunder der Welt*, 149 (= Kapitel CIII): „Es ist wahr, daß es in der Provinz Catai [= Nordchina] schwarze Gesteinsadern gibt. Diese eigenartigen Steine werden abgebaut und verbrannt wie Holzklotze. Das Feuer hält länger als ein Holzfeuer. Wenn man abends die Steine anzündet und für eine gleichmäßige Flamme sorgt, wird sie während der ganzen Nacht nicht erlöschen, und am Morgen findet man noch immer eine lebhaftige Glut. In der ganzen Provinz Catai verbrennen die Leute solche Steine. Es gibt zwar genug Brennholz, aber man heizt mit diesen Steinen, weil sie billig sind und man damit Holz sparen kann.“

⁶⁷ Richthofen, *China (Das nördliche China)*, 491.

⁶⁸ Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron*, 22.

ein Auszug aus dem *Shouyang xianzhi* verstanden werden, welcher über die Bevölkerung dieses Kreises Folgendes berichtet:

[Die Bewohner von Shouyang] sind fleißig und sparsam, einfach und rustikal, sie sind mutig und stark, aber ohne literarische Bildung; so arbeiteten die Bewohner im Wesentlichen für ihre eigene [Existenz-]Grundlage. Daher gab es außerhalb der Landwirtschaft kein anderes Gewerbe. In der letzten Zeit betrieb man sowohl Spinnerei als auch Weberei und diejenigen, welche in Yannan 燕南 [die Region südlich von Beijing] und in Saibei 塞北 [die Gebiete nördlich der Großen Mauer] Handel betrieben, machten auch die Hälfte der Bewohner aus. Daher haben die Familien Vorräte aufgebaut. Wenn es zu einer Naturkatastrophe und Ernteausfällen kommt, dann führt dies in den Nachbarregionen zu Panik, aber die Bewohner dieser Stadt [Shouyang] leben in Sicherheit und man kann die Ergebnisse ihres Fleißes und ihrer Sparsamkeit sehen. Soweit es sich um Literaten, *shi* 士, handelt, sind dies häufig Familien, bei denen Kleidung und Nahrung gerade ausreichend sind. In [ihren] Häusern werden nur wenig Bücher gesammelt, und daher sind sie von einem offenen Geist und tiefen Verstand, wie man nur schwer mehr haben könnte. Sie kennen die Schwierigkeiten von Aussaat und Ernte und lassen [somit] keine Verschwendung zu. Sie scheuen sich vor den Schmähungen der öffentlichen Meinung und selten wagen sie es, Regeln zu überschreiten. Manchmal gibt es aber diejenigen, welche mit Handel nach Ansehen und Wohlstand streben. Die Menschen verachten allesamt diese. Von solchen Sachen aber, wie das Volk aufwiegeln, [Menschen] rauben und gefangen halten, oder aktuelle politische Ereignisse zu diskutieren,⁶⁹ hört man besonders selten. Wahrscheinlich existieren hier noch die Sitten aus der Zeit der Tang und Wei. [Der Text wurde anhand des Originals aus der] alten Beschreibung erweitert oder gekürzt.⁷⁰

Gleichzeitig bildete sie einen äußerst verwundbaren Teil der chinesischen Bevölkerung, da der Erfolg beziehungsweise Misserfolg eines Jahres von den jeweils vorherrschenden Wetterbedingungen abhing und von den jährlich kurzen Abschnitten der Erntezeit bestimmt war. Dass dies im besonderen Maße für die Provinz Shanxi gilt, zeigen nicht zuletzt die weiter oben erwähnten stetigen Importe von Nahrungsmitteln,

⁶⁹ Hierbei handelt es sich um eine Aufzählung von Taten, welche allgemein hin als negativ angesehen wurden.

⁷⁰ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 10 (fengtū zhi 風土志, fengsu 風俗 2,2), Nachdruck 670: “勤儉質樸勁悍少文大率居民務本者衆故耕農之外別無生理近代以來兼資紡織而貿易於燕南塞北者亦居民其半故戶有蓋藏偶逢災歉則鄰境倉皇而邑民安堵勤儉之效可觀矣若士則多出衣食粗足之家屋少藏書故閱通淹貫不可多得而知稼穡之艱不流奢靡畏輿論之訾鮮敢蕩踰間有奔競逐末者人咸鄙之至鼓衆劫持伺議時政者尤所罕聞蓋猶存唐魏之遺風云增刪舊志”.

welche das meist vorherrschende Produktionsdefizit ausgleichen und die Versorgung der Bevölkerung grundlegend sicherstellen sollten.⁷¹ Eine relativ gesicherte Ernte war eigentlich nur in den Becken von Shanxi, etwa dem Jinzhong-Becken, möglich, da hier eine Bewässerung der Felder durch den Fenhe erfolgen konnte. Alle anderen Gebiete, etwa das Lösshochland, verfügten, von etwaigen Brunnen abgesehen, über keine konstante Wasserversorgung. Daher waren sie nahezu ausschließlich auf die jährlichen Niederschläge angewiesen.⁷² Diese jedoch fielen äußerst unregelmäßig aus, wie schon der Überblick über die geographischen Verhältnisse Shanxis deutlich gemacht hat, und konnten zudem auch zerstörerische Kräfte entfalten, wenn sie zu stark niedergingen und zu Hangabrutschen und starker Bodenerosion führten.

3.2. Drachenkönige in Jinzhong

3.2.1. Allgemeine Bemerkungen

Der Kult der Drachenkönige gehört in Shanxi zu den Kulturen mit der weitesten Verbreitung.⁷³ Das zeigt sich unter anderem daran, dass in imperialer Zeit in nahezu

⁷¹ Im Grunde war der gesamte Norden Chinas von Lieferungen aus den ertragreicheren südlichen Landesteilen abhängig. Der schon seit der Sui-Zeit bestehende und während der Ming-Zeit einmal mehr wieder aufgebaute sogenannte Kaiserkanal ist das sichtbarste Zeichen hierfür.

⁷² Wang Shou'en, *Zhushen yu zhongshen*, 150–151.

⁷³ Dies ergab sich aus einem Gespräch mit Prof. Wang Shou'en 王守恩, Shanxi University China, Shanxi Daxue 山西大學, Fakultät für Geschichte und Kultur (Lishi Wenhua Xueyuan 歷史文化學院) am 08.04.2013 in Taiyuan. Demnach sei (in letzter Zeit) lediglich die Verehrung von Guandi noch häufiger. Leider ist es heutzutage schwierig, die früheren Tempel nachzuweisen, da diese vor allem während der letzten Jahrzehnte häufig der Zerstörung oder dem Verfall preisgegeben wurden. Zur Verehrung Guandis in einigen Teilen Shanxis siehe auch Qiao Runling 喬潤令, *Shanxi minsu yu Shanxi ren* 山西民俗與山西人 (Beijing 北京: Zhongguo chengshi chubanshe 中國城市出版社, 1995), 205, und Yu Zhejun, „Volksreligion im Spiegel der Zivilgesellschaftstheorie: Gottbegrübungsprozession in Shanghai während der Republikzeit“ (Dissertation, Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften, Universität Leipzig, 2010), 94. Auch Sidney Gamble bestätigt die Annahme, dass die Tempel des Guandi und der Drachenkönigen am häufigsten in Shanxi vorzufinden seien. – Gamble, *Ting Hsien*, 401.

jedem Ort ein Tempel zu ihren Ehren vorhanden war oder aber ihre Statue in anderen Tempeln der Umgebung zur Verfügung stand.⁷⁴ In diesem Zusammenhang sind diverse Rituale bekannt, bei denen Bewohner von Ortschaften ohne eigenen Tempel beziehungsweise eigene Statue des Drachenkönigs bei Bedarf diese aus anderen Orten zu sich holten und anbeteten.⁷⁵ In den meisten Fällen handelte es sich hierbei um Regengebete, da die Drachenkönige in Shanxi fast ausschließlich als Regengottheiten verehrt wurden. Ihre Hauptfunktion war es, Niederschläge zu kontrollieren und zu gewährleisten, dass diese jedes Jahr zur richtigen Zeit und in der richtigen Menge fielen. Dies zeigt sich beispielhaft in einer Inschrift, welche für einen Tempel am Yunlongshan 雲龍山 („Wolken-Drachen-Berg“) im Kreis Heshun verfasst wurde.⁷⁶ Diese trägt den Titel *Xinxiu Yunlongshan tingge ji* 新修雲龍山亭閣記 („Aufzeichnung über den Neubau des Pavillons am Wolken-Drachen-Berg“). Demnach wurde ein Tempel, *shenmiao* 神廟, errichtet, welcher dem Berggott, *shanshen* 山神, geweiht war und der sich als besonders wirkmächtig in Bezug auf Regengebete erwies (*dao yu zhe ying* 禱雨輒應). In der Inschrift heißt es

[...] Im 26. Jahr [der Regierungsdevise] Qianlong [1761/62] hat [er]⁷⁷ erneut [seinem] Beamtengehalt entsprechend 1000 Schnüre Kupfermünzen, *min* 緡, für die Angelegenheiten des Baus am Yunlong-Berg der Stadt beigesteuert. Die Gottheit des Berges war besonders wirkmächtig in Bezug auf Regengebete. Daher wurde der Tempel der Gottheit im Volksmund als Halle des Drachenkönigs, *longwangtang* 龍王堂, bezeichnet. [...]⁷⁸

⁷⁴ Qiao Runling, *Shanxi minsu yu Shanxi ren*, 198.

⁷⁵ Wang Shou'en, *Zhushen yu zhongshen*, 83–84, und Qiao Runling, *Shanxi minsu yu Shanxi ren*, 204. Laut Qiao Runling nennt sich diese Art von Ritual „den Drachenkönig zum Regenbet einladen“, *qing longwang qiuyu* 請龍王求雨.

⁷⁶ *Heshun xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 10 (yiwen shang 藝文上), Nachdruck 605.

⁷⁷ Subjekt des Satzes ist der zu Beginn der Inschrift genannte „Fürst Qiu aus Jiangnan“, Jiangnan Qiu hou 江南邱侯, womit der während der Baumaßnahmen amtierende und aus Jiangnan stammende Kreisvorsteher Qiu Tingluo 邱廷洛 gemeint ist.

⁷⁸ *Heshun xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 10 (yiwen shang 藝文上), Nachdruck 605: „[...]乾隆二十有六年復捐俸錢若干緡有事於邑之雲龍山修神廟也山之神禱雨輒應故俗稱神廟為龍王堂 [...].“ Die Inschrift wurde von Shao Shuben 邵樹本 verfasst, welcher im 13. Jahr der Regierungsdevise Qianlong (1748/49) den *jinshi* 進士-Grad erreichte und während der Jahre 1759/60 und 1762/63 den

Laut Qiao Runling 喬潤令 müsse Shanxi sogar als das Zentrum der Regengebete in China angesehen werden. Er schreibt:

Diese Art von Brauchtum [das heißt Regengebete] sind im Norden Chinas, in Henan, Shandong, Hebei, Shanxi und dem Nordwesten überall sehr weit verbreitet, in Shanxi jedoch am meisten.⁷⁹

Folgt man dieser Einschätzung Qiaos, so ist zu fragen, warum Nordchina und speziell Shanxi als das hauptsächliche Verbreitungsgebiet von Regengebeten und dem Kult der Drachenkönige, welche in seinen Beschreibungen dieser Gebete stets als Adressaten auftreten, zu betrachten sind. Als hauptsächlicher Grund für die weite Verbreitung der Drachenkönige gerade in dieser Gegend ist wohl die Notwendigkeit für die Verehrung dieser anzusehen. Wie sich gezeigt hat, waren die Drachenkönige in erster Linie Regengottheiten.⁸⁰ Als solche garantierten sie die Versorgung mit Wasser, welches als *conditio sine qua non* für jegliches menschliches Leben anzusehen ist, zumal in einer Region, der es vielerorts an einer konstanten und zuverlässigen Wasserzufuhr fehlte. Lediglich in den Talniederungen der größeren Flüsse, etwa dem Huanghe und Fenhe in Shanxi und einigen weiteren Flüssen, wenn man das gesamte Lössplateau betrachtet, war eine entsprechende Grundversorgung mit Wasser garantiert. In den übrigen und flächenmäßig bedeutend größeren Gebieten der Gebirge und des Lössplateaus war dies jedoch nicht der Fall.⁸¹ Diese Regionen und die hier lebenden Menschen waren – von

Posten eines Provinzialprüfungsbeamten, *xuezheng* 山西學政, von Shanxi inne hatte. Gemäß den Aufstellungen der Tempel im Kreis Heshun handelt es sich hierbei wahrscheinlich um den Tempel *dalongs-henmiao* 大龍神廟 („Tempel der Großen Drachengottheit“). Vgl. *Heshun xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 4 (cisi zhi 祠祀志, 24), Nachdruck 180.

⁷⁹ Qiao Runling, *Shanxi minsu yu Shanxi ren*, 198.

⁸⁰ Wang Shou'en, *Zhushen yu zhongshen*, 83.

⁸¹ In dieser Richtung argumentierte schon Wang Shou'en, *Zhushen yu zhongshen*, 150–151. In seiner Untersuchung zur Verteilung von Tempeln im qingzeitlichen und republikanischen Kreis Taigu, kam er zu der Feststellung, dass die Häufigkeit von Tempel zu Ehren der Drachenkönige in den Bergregionen signifikant höher als in den Flussniederungen sei. Die Anzahl der Tempel zu Ehren des Flussgottes, *heshenmiao* 河神廟, dagegen sei eine nahezu exakte Umkehrung dieses Verhältnisses: „The lowland

Brunnen abgesehen – auf rechtzeitige und ausreichende Niederschläge angewiesen. Dies traf im besonderen Maße auf die bäuerliche Bevölkerung zu, welche gerade in diesen Regionen anzutreffen war. Wie aber die Darstellungen zu den klimatischen Gegebenheiten deutlich gemacht haben, sind die Niederschläge in Shanxi nur auf einen relativ kurzen Abschnitt im Sommer konzentriert. In den übrigen Monaten fielen nur geringe Mengen an Regen. Überdies waren Niederschläge im Allgemeinen in Bezug auf ihre Mengen und ihr zeitliches Auftreten im Jahr unzuverlässig, so dass für die Einwohner dieser Gegend eine permanent prekäre Situation herrschte.

Der Zusammenhang zwischen den geographischen, speziell den klimatischen Bedingungen und der Verbreitung des Kults der Drachenkönige lässt sich anhand der bisher beschriebenen Gegebenheiten jedoch nur vermuten. Um diese Vermutungen zu untermauern, werden auf den folgenden Seiten Angaben aus diversen Lokalbeschreibungen der Jinzhong-Region zu Tempelbauten für die Drachenkönige mit den für die jeweiligen Orte und für die gesamte Jinzhong-Region vorliegenden Informationen zu Wetterereignissen in Beziehung gesetzt. Für Letzteres dient neben den

areas have the advantage of irrigation; the mountain and hillside regions cannot apply artificial irrigation; they entirely rely on natural rainfall. Therefore the villages in the mountains and hillsides depend even more on *longwangye* 龍王爺; accordingly, their *longwang* temples became the only kind of temple more numerous than those in the lowland villages.“ – Wang Shou'en, *Zhushen yu zhongshen*, 149–150, zitiert nach: Berndt, „The Cult of the Longwang“, 82. Wang erklärt dies mit der Feststellung, dass in den Flusstälern zur Bewässerung der Felder Anlagen errichtet werden konnten, welche sich aus den Flüssen (vor allem aus dem Fenhe) speisten, wohingegen in den Bergregionen dies nicht möglich gewesen sei und die Menschen daher eigentlich nur auf günstige Regenfälle hoffen konnten. Daher waren die Drachenkönige ein wichtiges Objekt der religiösen Verehrung. Ein sehr anschauliches Beispiel zu den sich daraus ergebenden Konflikten zwischen Tal- und Bergbewohnern, wenn es um die Verteilung von Wasserressourcen ging, liefern die Aufzeichnungen des norwegischen Ingenieurs Sigurd Eliassen. In dem Buch *Dragon Wang's River* beschreibt er auf kurzweilige und spannende Weise seine persönlichen Erlebnisse als Leiter eines Kanalbauprojekts am Jinghe 涇河 im Shaanxi der 1930er Jahre. Auch hier kam es zu heftigen Spannungen zwischen den Bewohnern der Flussniederungen und denen des Lössplateaus. Eliassen selbst geriet dabei *nolens volens* zwischen die Konfliktparteien was letztlich sogar in seiner Entführung gipfelte, aus der er sich nur durch eine lebensgefährliche Flucht befreien konnte. – Sigurd Eliassen, *Dragon Wang's River* (London: Methuen & Co., 1957), v. a. 49–50. Der Titel des Buches rührt von einem sich in der Nähe des geplanten Kanals befindlichen Tempel des Drachenkönigs.

Lokalbeschreibungen die Rekonstruktion des historischen Klimas für den Zeitraum von 1470 bis 1979 im *Hanlao fenbu ditu ji*, wobei neben den Jahren, in welchen Bauten und Instandsetzungen von Tempeln der Drachenkönige stattfanden, auch jeweils die zwei vorangehenden Jahre betrachtet werden. Der Schwerpunkt der Analyse liegt auf den Lokalbeschreibungen von Xiyang, Heshun und Taigu, da deren Aufzeichnungen zu Tempeln und Klöstern relativ umfangreich sind und somit eine gute Datengrundlage liefern. Zum anderen werden auch die Aufzeichnungen zu regelmäßig stattfindenden lokalen Sitten und Gebräuchen, *fengsu* 風俗, dargestellt und ausgewertet. Schließlich werden solche Rituale zu Ehren der Drachenkönige und der Bitte um Regen untersucht, welche außerhalb des jährlichen Festkalenders stattfanden.

3.2.2. Tempelbauten und Wetterereignisse

3.2.2.1. Kreis Xiyang

In den Auflistungen der Tempel und Klöster, *cimiao* 祠廟, des im gebirgigen Nordosten von Jinzhong gelegenen Kreises Xiyang⁸² aus dem Jahr 1914 heißt es:

Tempel des Drachenkönigs, *longwangmiao*: Früher befand er sich westlich vom Tempel des Pferdekönigs, *mawangmiao* 馬王廟. Im 41. Jahr [der Regierungsdevise] Qianlong [1776/77] hat ihn der Kreismagistrat Li Zaorong 李早榮 erneut aufgebaut. Dazu gibt es eine Steleninschrift. Im 19. Jahr [der Regierungsdevise] Guangxu [1893/94] hat ihn der *zhoupan* 州判⁸³ Dai Shixiang 戴世緜 an die heutige Stelle versetzt. Dazu gibt es eine andere ausführliche Steleninschrift.⁸⁴

⁸² Während der Kulturrevolution der 1960er und 1970er Jahre wurde der im Kreis Xiyang gelegene Ort Dazhai 大寨 als kommunistische Modellkommune landesweit bekannt.

⁸³ Laut Hucker handelt es sich hierbei um eine Art Assistentenmagistraten. – Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 179 (Nr. 1343): „Assistant Department Magistrate, rank 7b, ranking behind the Magistrate (*chih-chou* [知州]) and the Vice Magistrate (*chou-t'ung* [州同]).”

⁸⁴ *Xuxiu Xiyang xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, cimiao 祠廟, 9), Nachdruck 84: „龍王廟 舊在馬王廟西乾隆四十一年知縣李早榮新建有碑記光緒十九年州判戴世緜移建今址另詳碑記“.

Wie aus dieser kurzen Notiz hervorgeht, gab es bereits vor dem Jahr 1776/77 in der Kreisstadt Xiyang einen Tempel des Drachenkönigs, welcher sich westlich des Tempels des Pferdekönigs⁸⁵ befand, dessen Standort jedoch im Jahr 1893/94 verlegt wurde. Über den Bau des mutmaßlich ersten Tempels wird nichts ausgesagt. Es wird lediglich überliefert, dass unter dem Kreismagistrat Li Zaorong während der Qianlong-Zeit ein Neubau errichtet wurde. Die erwähnte Inschrift wird jedoch ebenso wenig im *Xuxiu Xiyang xianzhi* überliefert wie die zweite Inschrift, welche im Zusammenhang mit der Verlagerung des Standortes angefertigt worden sein soll. Detaillierte Informationen über die genauen Umstände des Tempelneubaus beziehungsweise der Standortverlagerung fehlen daher. An anderer Stelle wird berichtet, dass es im Jahre 1776/77 zu einer großen Dürre („*da han*“ 大旱) gekommen sei. Überdies kam es im fünften Monat (16.06.–14.07.1776 nach dem gregorianischen Kalender) in einigen Orten im Südosten Xiyangs zu Regen- und Hagelfällen, welche die Saat vernichtet und zu Schäden auf den Feldern und Weiden geführt hätten, so dass der Kreismagistrat Li Zaorong Hilfsmaßnahmen ergriffen hätte.⁸⁶ Aus der Art, wie dieser Eintrag angeordnet wurde, lässt sich schließen, dass die genannte Dürre den gesamten Kreis getroffen haben dürfte, während im Falle des Hagels nur einige Teile desselben in Mitleidenschaft gezogen wurden. Inwieweit die übrigen Gebiete des Kreises von diesen Unwettern betroffen waren, lässt sich nicht sagen, zumal in der Lokalbeschreibung des angrenzenden Kreises Heshun,

⁸⁵ Zu diesem: *Xuxiu Xiyang xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, cimiao 祠廟, 9), Nachdruck 84. Da es keine inhaltlichen Verbindungen zwischen Drachenkönigen und dem Pferdekönig gibt, dient die Erwähnung des Tempels des Pferdekönigs nur zur Ortsbestimmung. Der Tempel des Pferdekönigs befindet sich in der Nähe des Tempels des Stadtgottes, *chenghuangmiao* 城隍廟, welcher wiederum innerhalb des Weststores lag. Zum Pferdekönig vgl. Ma Shutian 馬書田 *Zhongguo minjian zhushe* 中國民間諸神, *Zhongguo shenchi wenhua quanshu* 中國神祇文化全書 3 (Taipei 臺北: Guojia chubanshe 國家出版社, 2005), v. a. 292–293.

⁸⁶ *Xuxiu Xiyang xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 1 (yuli zhi 輿理志, xiangyi 祥異, 24), Nachdruck 63: „大旱 五月縣東南孟壁小石坡東溝屯身嶺郭坡角畢家嶺橫水劉庄閏家庄窩橋王井溝土巷劉紅 X 落雁頭孔家溝武家平等村雨雹傷稼知縣李早榮 X 免穀草有差 以上舊志載“.

Heshun xianzhi, keine Regen- und Hagelfälle für dieses Jahr verzeichnet sind.⁸⁷ Insgesamt wird das Jahr 1776 jedoch als „feucht“ eingeschätzt⁸⁸ und auch die zwei Jahre zuvor scheinen im Vergleich zum Durchschnitt „feucht“ beziehungsweise „sehr feucht“ gewesen zu sein.⁸⁹

Für das Jahr 1893/94 sind hingegen keine besonderen Wetterereignisse verzeichnet. Zudem wird das Jahr in Bezug auf seine Niederschlagsmengen als „normal“ eingestuft. Doch die Vorjahre waren „trocken“ beziehungsweise „sehr trocken“, so dass das Jahr 1891 sogar von einer Dürre betroffen war.⁹⁰ Ob es einen Zusammenhang zwischen der Dürre von 1776/77 beziehungsweise der Trockenheit der Jahre 1891 und 1892 und den Baumaßnahmen am Tempel des Drachenkönigs gab, wird jedoch nicht explizit dargestellt.

3.2.2.2. Kreis Heshun

Für den Kreis Heshun sind im *Heshun xianzhi* zwei Inschriften mit den Titeln „Aufzeichnung über den Neubau des Pavillons am Wolken-Drachen-Berg“ und „Aufzeichnung über die Renovierung am Wolken-Drachen-Berg“, *Chongxiu Yunlongshan ji* 重修雲龍山記, überliefert. Beide beziehen sich, wie ein Vergleich mit den Auflistungen der Tempel in der Kreisbeschreibung von Heshun nahelegt, wahrscheinlich auf

⁸⁷ *Heshun xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 9 (fengsu zhi 風俗志, xiangyi 祥異, 6), Nachdruck 457.

⁸⁸ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 158–159. Es ergibt sich eine Diskrepanz zwischen der in der Lokalbeschreibung von Xiyang erwähnten großen Dürre und der hier gegebenen Einschätzung eines relativ feuchten Jahres. Letztere bezieht sich vor allem auf die Region um Taiyuan, so dass diese auf den etwas entfernt liegenden und zu größeren Teilen bereits die Ausläufer des Taihang-Gebirges umfassenden Kreis Xiyang nur bedingt anzuwenden ist.

⁸⁹ Letzteres spiegelt sich auch in der Lokalbeschreibung von Xiyang wieder, die für das Jahr 1774/75 Regen und Hagel, verzeichnet, welche die Aussaat beeinträchtigt und zu Schäden an den Feldpflanzen geführt hätten. Vgl. *Xuxiu Xiyang xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 1 (yuli zhi 輿理志, xiangyi 祥異, 24), Nachdruck 63.

⁹⁰ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 216–217.

den Tempel der Großen Drachengottheit, *dalongshenmiao*.⁹¹ Die Inschriften stammen aus der Qing-Dynastie (hier als *guochao* 國朝 bezeichnet), doch nur in der von Shao Shuben 邵樹本 verfassten Inschrift „Aufzeichnung über den Neubau des Pavillons am Wolken-Drachen-Berg“ findet sich im Text die Angabe einer exakten Jahreszahl, welche eine Datierung auf das 26. Jahr der Regierungsdevise Qianlong (1761/62) ermöglicht. Dieses Jahr wird als „sehr feucht“ charakterisiert und für die Fenhe-Region um Taiyuan wird sogar auf Überschwemmungen hingewiesen.⁹² Die vorangehenden Jahre waren jedoch von Trockenheit beziehungsweise starker Trockenheit geprägt, so dass für das Jahr 1759 schließlich von einer Dürre ausgegangen werden muss.⁹³ Wohl in diesem Zusammenhang ist im *Heshun xianzhi* für das Vorjahr eine Hungersnot verzeichnet, welche über tausend Todesopfer gefordert haben soll.⁹⁴

In der genannten Inschrift wird erwähnt, dass die Berggottheit besonders gut auf Regengebete antworte (*dao yu zhe ying* 禱雨輒應), weswegen deren Tempel im Volksmund (*sucheng* 俗稱) Halle des Drachenkönigs, *longwangtang* 龍王堂, genannt werde. In ähnlicher Weise äußerte sich auch der Autor der zweiten, wahrscheinlich älteren Inschrift „Aufzeichnung über die Renovierung am Wolken-Drachen-Berg“ Qiu Tingluo 邱廷洛:⁹⁵

⁹¹ Minguo 民國 3 [1914], *Heshun xianzhi* 和順縣志, juan 4 (cisi zhi 祠祀志, 24), Nachdruck 180. Hier heißt es: „Der Tempel der Großen Drachengottheit: Er befindet sich am Wolken-Drachen-Berg.“ (大龍神廟 在雲龍山).

⁹² Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 151.

⁹³ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 150-151.

⁹⁴ *Heshun xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 9 (fengsu zhi 風俗志, xiangyi 祥異, 6), Nachdruck 457: „25. Jahr [der Regierungsdevise] Qianlong [1760/61]: Es gab eine Epidemie und eine Hungersnot, ein Scheffel Reis [kostet] 500 *qian* 錢, in den östlichen Gemeinden überschritt [die Zahl der] Toten die Tausend.“ (乾隆二十五年 大疫大饑斗米 X 五百東鄉民死亡過千) Die Ursachen für der Epidemie sowie der Hungersnot werden zwar nicht erklärt, doch ist ein Zusammenhang mit den Wetterbedingungen der Jahre 1759/60 und 1760/61 sehr wahrscheinlich.

⁹⁵ *Heshun xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 6 (guanshi zhi 官師志), Nachdruck 288: Qiu Tingluo wird hier als Kreisvorsteher aufgelistet. Seine Amtsbeginn ist für das 23. Jahr der Regierungsperiode Qianlong [1758/59] angegeben. Für das 26. Jahr der Regierungsperiode Qianlong [1761/62] wird ein Nachfolger aufgeführt. Eine Datierung der Inschrift auf das Jahr 1761/62 ist daher im Bereich des Möglichen.

[Beim] Drachenkönig [ist es so: wenn es] in Jahren von Dürre ein Gebet gibt, dann wird es bestimmt auch eine Antwort geben.“⁹⁶

Dieser Eintrag ist in zweierlei Hinsicht interessant. Zum ersten stellt er klar die Funktion der Drachenkönige als Regengottheiten heraus. Zwar wird der Begriff Regen, *yu* 雨, nicht explizit verwendet, doch lässt der genannte Gebetskontext – nämlich Dürren – keine andere Interpretation als die zu, dass hier Regengebete gemeint sind. Darüber hinaus verweist er auf die Häufigkeit der Dürren und der damit verbundenen Regengebete, da der verwendete Begriff *sui* 歲 eine gewisse Regelmäßigkeit impliziert und auch in dem Sinne verstanden werden kann, dass es (fast) jedes Jahr zu Dürren kommt. Durch die periodische Wiederkehr von Dürreereignissen und damit zusammenhängenden Regengebeten zeigt sich die klimatisch bedingte Verehrung der Drachenkönige in aller Deutlichkeit. Zum zweiten beinhaltet der Eintrag eine aus religionswissenschaftlicher Sicht interessante Stoßrichtung. Die genannte Zwangsläufigkeit einer Antwort des Drachenkönigs auf Gebete (und damit verbundene Opfergaben), wie sie die Formel *you qiu bi ying* 有求必應 („wenn es ein Gebet gibt, dann muss es eine Antwort geben“) zum Ausdruck gebracht wird, erinnert nicht nur stark an das im Lateinischen als *do ut des* bezeichnete Verständnis, wonach die Verbindung von Gottheiten und Menschen im Wesentlichen einer Handelsbeziehung gleicht, bei der Opfergaben für die Gewährung göttlicher Gnaden eingetauscht werden. Darüber hinaus deutet sie auch auf die Ergebnisse der Studien von Marcel Mauss zum Begriff der Gabe hin, welchen er unter anderem im nordamerikanischen Kontext untersucht und beschrieben hatte.⁹⁷

⁹⁶ *Heshun xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 10 (yiwen shang 藝文上), Nachdruck 601 („Chongxiu Yunlongshan ji“ 重修雲龍山記): „龍王歲早有禱必應“.

⁹⁷ Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990).

3.2.2.3. Kreis Taigu

Der Kreis Taigu liegt etwas südöstlich von Taiyuan. Geographisch gesehen umfasst er einen Teil des Jinzhong-Beckens, wird aber im Südosten durch eine ziemlich abrupt ansteigende Gebirgskette begrenzt,⁹⁸ welche dem Taihang-Gebirge zugeordnet werden kann⁹⁹ und teilweise ebenfalls zum Kreis Taigu gehört. Daher lässt sich eine besonders deutliche Aufteilung des Kreisgebiets in Tiefebene und Bergland unterscheiden.¹⁰⁰ Aufgrund umfangreicher Studien von Wang Shou'en zur Beziehung zwischen Volksreligion und dörflicher Gesellschaft der Qing-Dynastie und der Republikzeit¹⁰¹ sind die während dieser Periode existierenden Tempel besonders gut – wenngleich nicht vollständig – dokumentiert. Wang listet für insgesamt 100 Ortschaften, 50 für das Bergland und 50 für die Tiefebene, alle bekannten Tempelbauten auf.¹⁰²

	untersuchte Orte	Tempel ge- samt	Tempel der Drachen- könige	Orte mit Tempeln der Dra- chen- kö- nige	Orte ohne Tempel der Drachen- könige
Tiefebene	50	860	19	17	33
Bergland	50	486	26	24	26
Taigu ge- samt	100	1346	45	41	59

⁹⁸ Vgl. auch Taigu xianzhi bianzuan weiyuanhui 太谷縣志編纂委員會, hg., *Taigu xianzhi* 太谷縣志 (Taiyuan 太原: Shanxi renmin chubanshe 山西人民出版社, 1993), 1.

⁹⁹ Taigu xianzhi bianzuan weiyuanhui, *Taigu xianzhi*, 43.

¹⁰⁰ Vgl. Karte in Taigu xianzhi bianzuan weiyuanhui, *Taigu xianzhi*, 50 „Taiguxian shanmai shuixi tu 太谷縣山脈水系圖“.

¹⁰¹ Wang Shou'en, *Zhushen yu zhongshen*.

¹⁰² Wang Shou'en, *Zhushen yu zhongshen*, 40–46 und 47–51.

Aus der Tabelle ergibt sich, dass zwar der Anteil der Tempel der Drachenkönige gemessen an der Gesamtzahl aller Tempel mit 3,34 % (2,21 % in der Tiefebene, 5,35 % im Bergland) gering erscheint, andererseits aber in durchschnittlich 41 % aller Orte (34 % in der Tiefebene, 48 % im Bergland) und damit in fast jedem zweiten Ort ein Tempel zu ihren Ehren vorhanden war.¹⁰³

Für den Tempel des Drachenkönigs in der Kreisstadt von Taigu ist im *Taigu xianzhi* von 1931 folgender Eintrag überliefert:

Tempel des Drachenkönigs: Er befindet sich innerhalb des Südtores. Während der Qing hat im 3. Jahr [der Regierungsdevise] Qianlong [1738/39] der Kreismagistrat Wang Zepei 王澤沛 diesen renoviert. Im 8. Jahr [der Regierungsdevise] Tongzhi [1869/70] hat der Kreismagistrat Zhang Yuanding 張元鼎 diesen renoviert.¹⁰⁴

Eine direkte Verbindung zwischen den Baumaßnahmen und Wetterphänomenen scheint wenig wahrscheinlich. Das Jahr 1738 wird als „normal“ beschrieben¹⁰⁵ und auch im *Taigu xianzhi* finden sich keine Einträge zu außergewöhnlichen Ereignissen in dieser Zeit.¹⁰⁶ Lediglich die vorangehenden Jahre werden als „feucht“ oder „sehr feucht“ eingestuft, wobei das Jahr 1737 zudem als Überschwemmungsjahr gekennzeichnet ist.¹⁰⁷ Etwas anders verhält es sich für das Jahr 1869/70. Zwar gibt es auch hier keine Einträge im *Taigu xianzhi*,¹⁰⁸ doch gilt es als ein „trockenes“ Jahr und die beiden Vorjahre werden einmal als „trocken“ und einmal als „feucht“ klassifiziert. Dabei wird für das als „trocken“ beschriebene Jahr 1867 für andere Teile Shanxis und des

¹⁰³ Höhere Anteile an Tempeln entfallen lediglich auf die Gruppen *wudaomiao* 五道廟 (249/33,88 %), *laoyemiao* 老爺廟 (106/7,88 %), *pusamiao* 菩薩廟 (65/4,83 %) und *dasi* 大寺 (57/4,23 %).

¹⁰⁴ *Taigu xianzhi* (Minguo 20 [1931]), juan 7 (tanmiao 壇廟, 14), Nachdruck 1068: „龍王廟 在縣南門內清乾隆三年知縣王澤沛重修同治八年知縣張元鼎重修“.

¹⁰⁵ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 140.

¹⁰⁶ *Taigu xianzhi* (Minguo 20 [1931]), juan 1 (nianji 年紀, 15), Nachdruck 66.

¹⁰⁷ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 139.

¹⁰⁸ *Taigu xianzhi* (Minguo 20 [1931]), juan 1 (nianji 年紀, 19), Nachdruck 73.

Taihang-Gebirges sogar eine Dürre, *han* 旱, verzeichnet.¹⁰⁹

Darüber hinaus gibt es einen zweiten im *Taigu xianzhi* erwähnten Tempel des Drachenkönigs, welcher als „Pfalz des Drachenkönigs“, *longwang xinggong* 龍王行宮, bezeichnet wird.¹¹⁰ Bei diesem handelt es sich offenbar um einen Teil des Tempels der Drachenquelle, Longquansi 龍泉寺, welcher in einem Bergtal des Phönixbergs, Fenghuangshan 鳳凰山, gelegen ist. Dieser Tempel¹¹¹ wurde gemäß dem *Taigu xianzhi* bereits während der Yuan-Dynastie im 15. Jahr der Regierungsdevise Zhizheng 至正 (1355/56) erbaut und im 6. Jahr der Republik (1917) renoviert.¹¹² Das Jahr 1355 verlief gemäß den Eintragungen des *Taigu xianzhi* ereignislos. Andere Quellen zur Rekonstruktion von Wetterereignissen liegen für diese Region nicht vor. Anlässlich der Renovierungsarbeiten 1917 wurde von Zhao Changjin 趙昌晉 (1872–1923) eine Inschrift verfasst, welche im *Taigu xianzhi* überliefert ist und aus welcher hervorgeht, dass einige Jahre zuvor eine Renovierung der Pfalz des Drachenkönigs durchgeführt wurde:

Pfalz des Drachenkönigs: [...] im Jahr *xinhai* 辛亥 [der Regierungsdevise] Xuantong [1911] haben die Dorfbewohner Gelder beschafft und die Pfalz des Drachenkönigs instand gesetzt [...].¹¹³

Die Arbeiten am Tempel fanden somit im letzten Jahr der chinesischen Kaiserzeit statt, welches ebenfalls von „normalen“ Niederschlagsmengen geprägt war. Ebenso

¹⁰⁹ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 204–205.

¹¹⁰ Der Begriff *xinggong* 行宮, welcher an dieser Stelle mit Pfalz übersetzt wird, bezeichnet einen Palast für zeitlich befristete Aufenthalte. In dieser Hinsicht gibt „Pfalz“ die Bedeutung von *xinggong* einigermassen wieder, wenngleich zwischen beiden Termini eine Vielzahl inhaltlicher Unterschiede besteht.

¹¹¹ Darauf deutet die Verwendung des Schriftzeichens *si* 寺 im Namen des Tempels hin.

¹¹² *Taigu xianzhi* (Minguo 20 [1931]), juan 7 (tanmiao 壇廟, 21–23), Nachdruck 1082–1085.

¹¹³ *Taigu xianzhi* (Minguo 20 [1931]), juan 7 (tanmiao 壇廟, 21–23), Nachdruck 1082–1085, hier: 1085: „龍王行宮 [...]於宣統辛亥向村人醮資修龍王行宮[...].“

waren die Vorjahre „normal“ beziehungsweise „feucht“,¹¹⁴ und auch die Lokalbeschreibung Taigus verzeichnet keine besonderen Wetterphänomene.¹¹⁵

Wie aus der weiter oben aufgeführten Tabelle ersichtlich wird, gab es neben den im *Taigu xianzhi* erwähnten Tempeln der Drachenkönige eine ganze Reihe weiterer Tempel. Die meisten davon sind heutzutage jedoch nicht mehr erhalten, so dass auch hier leider keine Inschriften oder vergleichbare Quellen vorhanden sind, welche weitere Aussagen zulassen würden. Eine Ausnahme bildet unter anderem jedoch der Tempel des Drachenkönigs des Dorfs Fanjiazhuang (wörtlich: Dorf des Clans der Fan), einem kleinen, inzwischen nur noch von einigen älteren Leuten bewohnten Bergdorf. Der Tempel liegt auf einer Bergkuppe – dem höchsten Punkt des Dorfes – und damit am nächsten zum Himmel. Die Tempelgebäude sind noch erhalten, stehen jedoch leer. Hierfür sind in erster Linie die Zerstörungen der Kulturrevolution verantwortlich zu machen. Lediglich ein Bildausschnitt mit der Darstellung eines Drachens ist in einem Seitengebäude noch zu sehen. Darüber hinaus gibt es eine Steinstele mit einer Inschrift. Sie trägt den Titel „Steleninschrift über die Restaurierung des Tempels des Grünen Drachen im Dorf des Clans der Fan“, *Fanjiazhuang chongxiu Qinglongsi beiji* 范家莊重修青龍寺碑記 und ist datiert auf den „10. Monat des 21. Jahres [der Regierungsdevise] Daoguang der Großen Qing“ (大清道光二十一年十月 [circa November/Dezember 1841]). Der Haupttext der Inschrift lautet:

Südlich der Stadt im Tal [Taigu] gibt es überall Berge. Mehr als 20 *li* entlang der Windungen des Xianyang 咸陽-Tales gibt es das Dorf des Clans der Fan, Fanjiazhuang, welches zwischen den Bergen, die es überall umgeben, liegt. Oben auf der hohen Bergkuppe wohnen Menschen [in einer Zahl von] über 100 Familien, die in diesem Clan versammelt sind; ein jeder ist zufrieden [mit seinem Leben] als Bauer. Nahrung und Kleidung sind von schlichter Einfachheit. Weil man wie [schon] die früheren Einwohner [des Dorfes] Brunnen gegraben und [damit] die Felder bestellt

¹¹⁴ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 225–226.

¹¹⁵ *Taigu xianzhi* (Minguo 20 [1931]), juan 1 (nianji 年紀, 22), Nachdruck 79–80.

hat,¹¹⁶ lebt man nach alter Art freudig mit etwas zu beißen im Mund und einem satten Bauch. In der südöstlichen Ecke des Dorfes gibt es einen alten [buddhistischen] Tempel des Grünen Drachen, Qinglongsi 青龍寺. Diesen gab es schon seit vielen Jahren, doch waren seine Mauern und Gebäude zerfallen und die Malereien waren verblasst. Diejenigen, welche hier hoch kamen und [den Tempel] besuchten, konnten nur [enttäuscht] seufzen. Die führenden Personen, *toushou* 糾首,¹¹⁷ Cao Huaikuan 曹懷寬 und Hou Wanbin 侯萬賓 haben daher in ihrer Rechtschaffenheit eine Sammlung von Geldern und die Instandsetzung initiiert. Entsprechend seiner früheren Beschaffenheit wurde das Verfallene instand gesetzt, die Schäden repariert und Verblasstes¹¹⁸ wieder adäquat verziert und vollendet.

Im 1. Monat des 19. Jahres [der Regierungsdevise] Daoguang [14.02–14.03.1839] begannen die Arbeiten und bis zum 4. Monat des 20. Jahres [2.5.–30.5.1840] waren diese bereits vollendet. [...] Mir wurde dieses Amt angeboten[, obwohl ich] untalentiert [war, und im Jahr] *gengzi* 庚子 [1840/41], habe ich, der *kejuren* 科舉人, Yan Dunben 閆敦本¹¹⁹, diese Inschrift erstellt.¹²⁰

Aus der Inschrift geht hervor, dass die Restaurierung des Tempels hauptsächlich durch das Engagement zweier Personen ermöglicht wurde, deren Namen zwar genannt werden, über die jedoch keine Informationen im *Taigu xianzhi* enthalten sind. Als Grund für die Maßnahmen wird der allgemein schlechte bauliche Zustand des Tempels genannt. Ob es jedoch darüber hinaus einen konkreten Anlass gab, bleibt unbekannt.

¹¹⁶ Aufgrund der Lage des Dorfes auf einem Berg, waren Brunnen eine bedeutende Wasserversorgung. Niederschläge waren hingegen nur von beschränkter Wirkung, da deren Wasser durch den erwähnten Xianyang-Fluss schnell wieder abflossen.

¹¹⁷ Der Terminus *toushou* hat keine offizielle Bedeutung und meint wahrscheinlich lokale Autoritätspersonen. Das Zeichen *tou* 糾 ist dabei eine Variante von *jiu* 糾. – Siehe Yang Jiguang 楊繼光, „Tou‘ zi biejie ‘糾’字別解“, *Hanzi wenhua* 漢字文化, Nr. 5 (2013): 52–53.

¹¹⁸ Eventuell sind damit Schmuck und Malereien gemeint.

¹¹⁹ Zu Yan Dunben siehe *Taigu xianzhi* (Minguo 20 [1931]), juan 2 (xuanju 選舉, 30 und 31) Nachdruck 181 und 184: Demnach hat er im 18. Jahr der Regierungsdevise Daoguang [1838/39] den akademischen Grad eines *gongsheng* 貢生 erworben. Im 20. Jahr der Regierungsdevise Daoguang [1840/41] folgte der Grad *juren* 舉人. Kurz danach wurde die vorliegende Inschrift verfasst. Im 3. Jahr der Regierungsdevise Xianfeng [1853/54] erreichte Yan Dunben schließlich den Grad eines *jinshi* 進士.

¹²⁰ *Fanjiazhuang chongxiu Qinglongsi beiji* 范家莊重修青龍寺碑記 („Steleninschrift über die Restaurierung des Tempels des Grünen Drachen im Dorf des Clans der Fan“): „范家莊重修青龍寺碑記谷邑之南皆山也自咸陽谷蜿蜒二十餘里有范家莊環衆山之間踞高岡之上居民百餘家聚族於斯各安於畎畝衣食淳淳悶悶蓋猶有古人鑿井耕田含哺鼓腹之遺風焉莊之西南隅舊有青龍古刹此遠年沿墻宇傾//圯丹青剝蝕登探者以為嘆糾首/曹懷寬/侯萬賓等倡義募修因其舊制傾者修之圯者補之剝蝕者又從而藻績之//自道光十九年正月興工至廿年四月而事已告[...]例授不材即庚子 是科舉人邑人閆敦本撰文. Siehe Anhang C, Inschrift 1, wo die komplette Übersetzung nachzulesen ist.

Die Baumaßnahmen begannen im Jahr 1839 und endeten erst ein Jahr später. Über besondere Wetterereignisse in dieser Zeit gibt es keine Einträge im *Taigu xianzhi*. Das Jahr 1838 selbst war ein „normales“ Jahr. Jedoch zeigt sich, dass die vorangegangenen acht Jahre mit Ausnahme der Jahre 1835 und 1839, welche als „sehr feucht“ beziehungsweise „feucht“ klassifiziert werden, stets als „trocken“ beziehungsweise „sehr trocken“ eingestuft werden.¹²¹

Wie sich zeigt, lassen sich aus den Angaben zu den Jahren, in denen Bau- beziehungsweise Renovierungsmaßnahmen stattfanden und den dazugehörigen überlieferten Wettersituationen nur bedingt Schlussfolgerungen über einen Zusammenhang dieser ableiten. Wetterereignisse als ein kurzfristiger Ausdruck eines bestimmten Klimas können aber auch nur ein Indikator sein, welcher auf einen Einfluss klimatischer Bedingungen auf die Ausprägung religiöser Kulte verweist. So zeigt sich zumindest, dass einige Jahre, in denen Baumaßnahmen stattfanden, von besonderen Wetterereignissen, insbesondere Dürren betroffen waren, wie dies etwa für den Tempelneubau im Kreis Xiyang 1776/77 der Fall war. Es ist jedoch auch nicht zu erwarten, dass Baumaßnahmen direkt in den Jahren durchgeführt wurden, welche etwa von Dürren geprägt waren. Wahrscheinlicher war aus verschiedenen Gründen, dass derartige Tätigkeiten, sofern sie erfolgten, erst in den Folgejahren aufgenommen wurden: Nach den allgemeinen klimatischen Charakteristika fiel in Shanxi der meiste Niederschlag in den Sommermonaten (vor allem im Juli). In trockenen Jahren fiel dieser aus oder kam erst verspätet. Daraus folgt, dass die Zeit von circa Juni bis August die Zeit war, in welcher am wahrscheinlichsten Regengebete stattfanden. Falls diese erhört wurden, hat man anschließend Dankesgebete durchgeführt und die Ernte des Jahresertrags eingebracht. Da nach den Sommermonaten jedoch der Wechsel des Sommermonsuns zum Wintermonsun mit stark abfallenden Temperaturen folgte, dürfte in den meisten Fällen nicht mehr ausreichend Zeit für Baumaßnahmen an Tempeln zur Verfügung gestanden haben. Hinzu

¹²¹ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 186–190.

kommt, dass für derartige Tätigkeiten nicht nur eine gewisse Planungs- und Vorbereitungsphase notwendig war, in welcher neben der Erstellung der eigentlichen Baupläne auch Gelder zur Begleichung der anfallenden Kosten gesammelt werden mussten,¹²² sondern auch die benötigten Baumaterialien zu beschaffen waren. Die Phase der Planung und Beschaffung von finanziellen Mitteln konnte durchaus in den Wintermonaten stattfinden, nahm mitunter jedoch einen durchaus längeren Zeitraum in Anspruch.¹²³ Die Materialbeschaffung hingegen dürfte sich hingegen wohl schwieriger gestaltet haben, da vor allem Holz zwar ein wichtiger Baustoff der traditionellen Tempelarchitektur war, jedoch in zunehmenden Maße durch entsprechende Abholzungen in Shanxi knapper wurde.¹²⁴ Daher ist auch in dem erwähnten Fall von Xiyang ungewiss, ob es sich um eine zufällige Verkettung zweier Ereignisse – Dürre und Baumaßnahmen in einem Jahr – handelt, dass etwa die Bauarbeiten schon länger geplant oder auch unabhängig der damaligen Wetterereignisse notwendig geworden waren, oder ob doch ein kausaler Zusammenhang zwischen der Dürre und den Renovierungen vorhanden war.

Betrachtet man jedoch die den Baumaßnahmen jeweils vorangehenden zwei Jahre, so lassen sich Belege finden, welche einen vermuteten Zusammenhang zwischen diesen und den herrschenden Wetterlagen stützen. Die folgende Tabelle soll dies verdeutlichen:¹²⁵

¹²² Vgl. zu Letzterem: *Taigu xianzhi* (Minguo 20 [1931]), juan 7 (tanmiao 壇廟, 21–23), Nachdruck 1082–1085, hier: 1085. Hier wird die Sammlung von Geldern explizit erwähnt.

¹²³ Wie bei vielen Dingen, war die Sicherstellung der Baufinanzierung, zumal wenn sie durch Sammlung entsprechender Gelder erfolgte und kein finanzkräftiger Mäzen vorhanden war, zeitaufwendig und davon abhängig, ob überhaupt genügend Ressourcen vorhanden waren. So war es gut möglich, dass mit dem Bau erst abgewartet wurde, bis durch gute wirtschaftliche Jahre ein entsprechendes Ressourcenpolster aufgebaut war, welches innerhalb einer Region oder Ortschaft umfangreichere Baumaßnahmen ermöglichte. Die im folgenden vorgeschlagene Beachtung der zwei vorangehenden Jahre einer solchen Maßnahme soll diesem Rechnung Umstand tragen, auch wenn diese Zeitspanne in Einzelfällen noch zu kurz gegriffen sein könnte.

¹²⁴ Vgl. Qiu Zhonglin, „Ming Qing Shanxi de shandi kaifa yu senlin kanfa“, 7–39, hier: 7. Siehe auch Abschnitt 3.1.3.

¹²⁵ Grundlage der Tabelle ist: Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*.

Ort	Tempelname und Jahr	Jahr des Tempelbaus	1 Jahr zuvor	2 Jahre zuvor
Xiyang	Tempel des Drachenkönigs; Neubau 1776/77	„feucht“ („große Dürre“ laut <i>Taigu xianzhi</i>)	„sehr feucht“ und Überschwemmung	„feucht“
	Tempel des Drachenkönigs; Verlagerung 1893/94	„normal“	„trocken“	„sehr trocken“ und Dürre
Heshun	Tempel der Großen Drachengottheit; 1761/62	„sehr feucht“ und Überschwemmung	„trocken“	„sehr trocken“ und Dürre
Taigu	Tempel des Drachenkönigs; 1. Renovierung 1738/39	„normal“	„sehr feucht“ und Überschwemmung	„feucht“
	Tempel des Grünen Drachen; Renovierung 1839/40	„feucht“	„normal“	„trocken“
	Tempel des Drachenkönigs; 2. Renovierung 1869/70	„trocken“	„feucht“	„trocken“
	Pfalz des Drachenkönigs 1911	„normal“	„normal“	„feucht“

Die Übersicht zeigt, dass die Jahre vor einem Tempelbau bis auf das Jahr 1910/11 durch Niederschlagsmengen gekennzeichnet waren, welche vom lokalen Durchschnitt abwichen. In zwei Fällen, 1775/76 in Xiyang und 1737/38 in Taigu, gab es im ersten Vorjahr offenbar hohe Niederschlagsmengen. Ebenso wird das Jahr 1868/69 als „feucht“ gekennzeichnet. In zwei weiteren Fällen, 1760/61 in Heshun sowie 1892/93 in Xiyang, sind die Vorjahre für Baumaßnahmen an Tempeln als „trocken“ zu bezeichnen, und jeweils ein weiteres Jahr zuvor ist sogar von Dürren auszugehen. Daraus wird ersichtlich, dass einige Neubauten oder Renovierungen von Tempeln der Drachenkönige durchaus von spürbaren Abweichungen in den jährlichen Niederschlagsmengen begleitet waren. Andererseits folgten nicht nach jedem überdurchschnittlich feuchten oder trockenen Jahr Bauarbeiten. Es ist wahrscheinlich, dass in vielen Fällen auch eine gewisse bauliche Notwendigkeit für derartige Arbeiten vorgelegen haben dürfte. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass 1.) Arbeiten an den Tempeln der Drachenkönige nicht unbedingt durch die Niederschlagsverhältnisse der Vorjahre bedingt, wohl aber in einigen Fällen stimuliert sein dürften; 2.) weniger die Jahre, in denen die Baumaßnahmen direkt stattfanden, sondern eher die vorangegangenen Jahre von Bedeutung sein dürften und 3.) sowohl Abweichungen in Richtung eines Zuwenig als auch eines Zuviel an Niederschlägen zu beobachten sind, was wiederum vermuten lässt, dass Drachenkönige nicht nur bei ausbleibenden, sondern auch bei übermäßigen Regenfällen angerufen wurden.

3.2.3. Regelmäßige Sitten und Gebräuche

3.2.3.1. Übersicht

Der Jahresverlauf des spätkaiserzeitlichen Chinas wurde von einer Abfolge verschiedener Festtage bestimmt. Diese dienten einerseits einer Gliederung des Jahres und bedeuteten somit auf einer zeitlichen Ebene eine Orientierungshilfe für das tägliche

Leben. Andererseits korrespondierten sie teilweise mit dem von der Natur vorgegebenen Jahreszyklus der vier Jahreszeiten, welcher sich ganz selbstverständlich auch auf den Ablauf des Alltagsleben auswirkte, setzten diesen in einen sinngebenden Zusammenhang und gaben Handlungsanweisung für die Verhaltensweisen zu bestimmten Abschnitten des Jahres. Dabei lassen sich solche Festtage unterscheiden, welche durch wiederkehrende natürliche Phänomene begründet waren, und solche, welche sich durch gesellschaftliche Traditionen herleiten ließen. Schließlich gab es noch solche Festtage, deren Verortung im Jahreskreislauf eigentlich zwar durch naturgegebene Faktoren bestimmt war, die aber in ihrem gesellschaftlichen Rang von so großer Bedeutung waren, dass sie eher in die Kategorie der sozial begründeten Festtage eingeordnet werden sollten. Hierzu zählt in erster Linie das Frühlingsfest, *chunjie* 春節, dessen Termin zwar durch den Übergang vom Winter zum Frühjahr bestimmt wurde, das aber als Neujahrsfest gleichzeitig eine besondere Stellung im jährlichen Festkreis innehatte und zudem als wichtigstes Familienfest eine starke soziale Ordnungs- und Sinngebungsfunktion aufwies. Festtage, die sich aus gesellschaftlichen Traditionen begründeten, sind etwa das Qingming-Fest, *qingmingjie* 清明節, zum Gedenken an die verstorbenen Ahnen, oder das Geisterfest zu Ehren der Geister der Unterwelt, *yulanpen* 盂蘭盆 (auch: *zhongyuanjie* 中元節 oder *guijie* 鬼節). Zur Kategorie der durch natürliche Faktoren bestimmten Festtage gehören zumeist solche, welche mit bestimmten Jahreszeiten und den damit verbundenen Tätigkeiten wie etwa der Aussaat oder Ernte verbunden sind. Dabei gibt es verständlicherweise regionale Abweichungen, etwa im Bereich der Terminsetzung, den mit den Festtagen verbundenen Sitten und Gebräuchen sowie der meist in Sagen und Legenden überlieferten Bedeutungserklärung dieser Tage.

Im Folgenden wird eine Übersicht über den Festkalender des Kreises Shouyang gegeben, welcher in recht ausführlicher Form überliefert ist und als repräsentativ für die Region Jinzhong gelten kann:¹²⁶

¹²⁶ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 10 (fengtuzhi 風土志, suishi 歲時 1, 1–2), Nachdruck 667–670. Der representative Charakter dieser Übersicht ergibt sich unter anderem daraus, dass

Monat	Tag	Bezeichnung
1. Monat	1. Tag	<i>jieshen</i> 接神 <i>bainian</i> 拜年
	5. Tag	<i>tianqiong</i> 填窮 <i>songqiong</i> 送窮
	3 Tage vor und nach 15. Tag (<i>shanyuan</i> 上元)	<i>nao yuanxiao</i> 鬧元宵 <i>tahuo</i> 塔火 <i>zou baibing</i> 走百病
	16. Tag	<i>zhu xuhao</i> 逐虛耗 <i>zhao xuhao</i> 照虛耗
	20. Tag	<i>xiao tiancang</i> 小填倉
	25. Tag	<i>tiancang</i> 填倉
2. Monat	2. Tag	<i>longtaitou</i> 龍擡頭
3. Monat	1. Tag	keine
(4. Monat)	(4. Tag)	<i>qingmingri</i> 清明日
5. Monat	5. Tag	<i>bisha</i> 辟煞
7. Monat	15. Tag ¹²⁷	keine
8. Monat	15. Tag	<i>wanyue</i> 玩月 ¹²⁸
9. Monat	9. Tag	keine
10. Monat	1. Tag	<i>xiese</i> 謝嗇 <i>qiubao</i> 秋報
12. Monat	8. Tag	<i>labazhou</i> 臘八粥
	23. Tag	<i>songshen</i> 送神
	24. Tag bis <i>chuxi</i>	<i>ganlan</i> 趕闌
	<i>chuxi</i> 除夕 ¹²⁹	<i>aonian</i> 熬年

Aus dieser Übersicht lassen sich zunächst zwei allgemeine Beobachtungen ableiten. Erstens dienten die Festtage verschiedenen Zwecken im Alltagsleben der späten Kaiserzeit. Wie bereits weiter oben festgestellt, haben Festtage eine ordnende Funktion, indem sie bestimmte feste Punkte im Jahresverlauf markierten und auf diese Weise zur Orientierung beitrugen. So wurden am Neujahrstag die Gottheiten empfangen (*jie shen*)

hier allgemeine rituelle Vorgaben von Seiten der Zentralregierung, wie sie seit der Ming bestanden, ihren Niederschlag gefunden haben. Vgl. Taylor, „Official and Popular Religion“, 133.

¹²⁷ Auch Tag des Geisterfests.

¹²⁸ Diese wird oft auch Mittherbstfest, *zhongqiujié* 中秋節, genannt.

¹²⁹ Der letzte Tag des Jahres.

und am 23. Tag des zwölften Monats wieder verabschiedet (*song shen*), wodurch sich eine Klammer bildete, mit der das Jahr als Einheit in eine Ordnung gebracht wurde. Festtage sollten aber auch durch die an diesen Tagen zu vollziehenden Handlungen Unglück abwehren beziehungsweise Glück bewahren. Dies zeigt sich beispielsweise am fünften Tag des ersten Monats. Hierbei handelte es sich um eine Art exorzistisches Ritual, welches zumeist an diesem Tag (nach traditioneller Vorstellung der erste Unglückstag jedes Jahres) stattfand und durch verschiedene rituelle Reinigungen Unglück im neuen Jahr vertreiben und Glück bewahren sollte.¹³⁰ Auch der fünfte Tag des fünften Monats ist in diese Richtung zu verstehen. Eine sozial ordnende Funktion kam etwa dem Brauch des *bainian* am Neujahrstag zu.

Zweitens lässt sich beobachten, dass der hier gegebene Festkalender einige aus vielen Teilen Chinas bekannte Festtage nicht enthält. So fällt in Hinblick auf eine Drachenverehrung auf, dass das sogenannte Drachenbootfest, *duanwujie* 端午節, unerwähnt bleibt. Dieses hatte laut Derk Bodde seine historischen Ursprünge wahrscheinlich darin, dass in dieser Zeit (5. Tag des 5. Monats – dieser Tag wird hier als *bi sha*, „die bösen Geister vertreiben“ genannt) die Felder Regen benötigten, um später eine gute Ernte einbringen zu können. Daher seien die zum *duanwujie* traditionell gegessenen *zongzi* 粽子 (eine Art gefüllter Kloß aus Klebereis), eigentlich als eine Opfergabe für den „Schuppendrachen“,¹³¹ welcher den Regen kontrolliere, zu verstehen. Auch die häufig veranstalteten Drachenbootrennen stünden in diesem Kontext. Gleichzeitig merkt Bodde aber an, dass dieses Fest im Süden Chinas stärker verbreitet sei als im Norden.¹³² Letztlich müssen die geographischen Bedingungen von Jinzhong als Ursache für das Fehlen des *duanwujie* in dieser Auflistung gelten. So gab es in Shanxi kaum

¹³⁰ Bai Tang'an 白湯安 und Zhu Daoping 朱道平, „Yubei minjian fengsu ‚songqiong‘ tanlun 豫北民間風俗‘送窮’探論“, *Kaifeng jiaoyu xueyuan xuebao* 開封教育學院學報 (*Journal of Kaifeng Institute of Education*) 30, Nr. 3 (2010): 40–41.

¹³¹ Bodde und Tun, *Annual Customs and Festivals in Peking*, 43.

¹³² Bodde und Tun, *Annual Customs and Festivals in Peking*, 42–43.

schiffbare Flüsse,¹³³ weswegen die Drachenbootrennen schon aus praktischen Gründen nicht stattfinden und sich daher auch die damit verbundenen Bräuche in dieser Region nicht ausbreiten konnten.

Drittens schließlich zeigt sich, dass mit vier Terminen gleich mehrere Festtage auf Aspekte von Landwirtschaft, Hoffnung auf Regen und der Vermeidung von Dürren verweisen. Dabei lässt sich vor allem für den zweiten Tag des zweiten Monats eine direkte Verbindung zur Verehrung von Drachengottheiten ausmachen, weswegen auf diesen Termin im folgenden Abschnitt separat eingegangen werden soll.¹³⁴ Zu den anderen Terminen heißt es:

Am ersten Tag des dritten Monats wird ein kommunales Opfer veranstaltet, *qi xiangsai* 起鄉賽, und um für den rechtzeitigen Niederschlag für das Getreide zu bitten, werden ein üppiges Mahl, *yaozhuan* 肴饌, und die Aufführung von Opernstücken, *zaju* 雜劇, vorbereitet, wofür die Kosten jedes Mal so hoch sind, dass man sie nicht ermessen kann.¹³⁵

Am fünfzehnten Tag des siebten Monats schneidet man gefärbte Seide in feine Streifen und hängt diese über die Feldfrüchte, da man glaubt, so Hagelkatastrophen und die fünf Arten schädlicher Blattkäfer und Insekten, *wu huachong* 五花蟲,¹³⁶ zu vermeiden, und man dämpft Mehlteig, welchem die Form von Schafen [gegeben wurde], um so die Familiengottheiten sowie den Gott des Dorfbefürworters, *changshen* 場神¹³⁷, und die Flussgottheit zu verehren.¹³⁸

Am achten Tag des 12. Monats werden Reis und Bohnen zu einer Speise vermischt; diese nennt

¹³³ Chiao, *Die chinesischen Ortsnamen in Shansi und Szechwan*, 21–22.

¹³⁴ Siehe Abschnitt 3.2.3.2.

¹³⁵ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 10 (fengtu zhi 風土志, suishi 歲時 1, 1), Nachdruck 668–669: „三月一日起鄉賽以祈穀實雨澤其備肴饌演雜劇費輒不貲“.

¹³⁶ Der Begriff *huachong* 花蟲 kann auch als Synonym für *honglingchong* 紅鈴蟲 stehen und als solchen den Roten Baumwollkapselwurm (*Pectinophora gossypiella*) bezeichnen, welcher unter anderem Baumwollpflanzen schädigt.

¹³⁷ Der Dorfbefürworter war häufig ein freier Platz innerhalb einer kleineren Siedlung, auf der gemeinschaftlich das Getreide gedroschen wurde.

¹³⁸ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 10 (fengtu zhi 風土志, suishi 歲時 1, 1), Nachdruck 669: „七月十五日翦綵爲縷挂於田禾上以爲辟雹災或日辟五花蟲又蒸麵爲羊薦家神及場神河神“.

man *labazhou* 臘八粥.¹³⁹ Es wird Eis gebohrt¹⁴⁰ und man verehrt so die Gottheiten; außerdem legt man Mist darauf, in dem Glauben, dass man mit diesem Ritual im nächsten Jahr Dürren vermeiden könne.¹⁴¹

3.2.3.2. Das Fest *longtaitou*

3.2.3.2.1. Allgemeine Beschreibung

Der zweite Tag des zweiten Monats wird traditionell als das Fest „der Drache erhebt den Kopf“, *longtaitou* 龍擡頭, bezeichnet.¹⁴² Es wird in vielen Darstellungen zu chinesischen Festtagen, aber auch zu chinesischen Drachen genannt,¹⁴³ woran sich dessen besondere Bedeutung ablesen lässt. So finden sich in nahezu allen Lokalbeschreibungen der Jinzhong-Region Darstellungen oder zumindest Erwähnungen dieses Festtages. Im *Shouyang xianzhi* wird es folgendermaßen beschrieben:

Der zweite Tag des zweiten Monats wird *longtaitou* genannt. Am Vorabend dieses Tages zieht man aus Kalk einen Kreis um die Mauern des eigenen Grundstücks, um so die Dracheneier fernzuhalten, außerdem nutzt man den Kalk, um eine Mulde zu machen, welche man mit fünf Getreidearten befüllt und mit einem Stein bedeckt; am nächsten Tag wird diese geöffnet und man holt

¹³⁹ Ein spezieller Reisbrei, welcher am *laba* 臘八-Tag, dem achten Tag des 12. Monats gegessen wird.

¹⁴⁰ Bodde erwähnt einen ähnlichen Brauch, welcher dazu dient, Eis zu schneiden, welches eingelagert und in den Sommermonaten verwendet wird. – Bodde und Tun, *Annual Customs and Festivals in Peking*, 90–91.

¹⁴¹ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 10 (fengtu zhi 風土志, suishi 歲時 1, 1), Nachdruck 669: „十二月八日裸米豆爲飯食謂之臘八粥鑿冰祀神竝置糞土上以爲禳來年旱災.“

¹⁴² Siehe hierzu Pang Jin, *Longzi longsun long wenhua*, 84–86, und Pang Jin, *Long de xisu*, 93–96.

¹⁴³ Unter anderem in Bodde und Tun, *Annual Customs and Festivals in Peking*, 25; M. L. C. Bogan, *Manchu Customs and Superstitions: With Illustrations and Gate Map; Comment by John C. Ferguson* (Taipei: SMC Publishing, 1994. Nachdruck von 1928), 19–20; Pang Jin, *Long de xisu*, 98–100; sowie Lin Yongkuang 林永匡 und Yuan Lize 袁立澤, *Zhongguo fengsu tongshi* 中國風俗通史: *Qingdaijuan* 清代卷, *Zhongguo fengsu tongshi* 中國風俗通史 11 (Shanghai 上海: Shanghai wenyi chuanshe 上海文藝出版社, 2001), 420–421.

die fünf Getreidearten heraus, um [mit diesen] ein Jahr mit reicher Ernte zu prophezeien.¹⁴⁴

Derk Bodde¹⁴⁵ vermutet, dass der Ursprung des Namens für diesen Tag darin begründet sei, dass der „Große Drache“, als Herrscher aller Larven, diese aus ihren Kokons rufen würde.¹⁴⁶ Das *longtaitou*-Fest, welches nahezu im gesamten China der späten Kaiserzeit begangen wurde¹⁴⁷ und sich unter der Bezeichnung *zhonghejie* 中和節 bis ins Altertum zurückverfolgen lasse, steht in engem Zusammenhang zu dem stark bäuerlich geprägten Jahreszyklus der späten Kaiserzeit. Es markiert den Zeitpunkt der Aussaat¹⁴⁸ und damit den Beginn eines neuen Lebenszyklus. In diesem Zusammenhang könnte auch ein Kommentar des *Shuowen jiezi* zu verstehen sein, in welchem es unter dem Stichwort Drache, *long*, heißt: „Im Frühling steigen sie [das heißt die Drachen] hinauf in den Himmel, im Herbst verbergen sie sich im tiefen Wasser.“¹⁴⁹ Das *longtaitou*-Fest wird – regional unterschiedlich – auf vielfältige Weise rituell begleitet und soll in den folgenden Abschnitten unter besonderer Berücksichtigung der Provinz Shanxi unter verschiedenen Aspekten dargestellt werden.¹⁵⁰

¹⁴⁴ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 10 (fengtu zhi 風土志, suishi 歲時 1, 1), Nachdruck 668: „二月二謂之龍擡頭日前夕將石灰圍坦屋以爲禁龍卵又用灰作窖中填五穀覆以石晨起開窖取穀以爲兆豐年“.

¹⁴⁵ Bodde und Tun, *Annual Customs and Festivals in Peking*, 25.

¹⁴⁶ Zum Zusammenhang von Drachen und Insekten siehe die Ausführungen zu den *bichong*-Ritualen in Abschnitt 3.2.3.2.4.

¹⁴⁷ Pang Jin, *Long de xisu*, 93 und 98.

¹⁴⁸ Siehe Liu Zhiping 劉志平 und Tang Yigong 唐亦工, „Qingmo Minchu Shanxi diqu longtaitou jie xisu chutan 清末民初山西地區龍擡頭節習俗初探“, *Taiyuan shifan daxue xuebao* 太原師範大學學報 (*Shehui kexueban* 社會科學版) *Journal of Taiyuan Normal University (Social Science Edition)* 5, Nr. 2 (2006): 32–34, hier: 32: „在中國北方, 尤其是陝西地區, 正月一過, 春氣萌發, 百物新生, 農事活動即將開始, 正是需要雨水的時候。“

¹⁴⁹ Xu Shen 許慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, juan 12, 18 (*long bu* 龍部), „long 龍“, <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/long-bu> (09.06.2014). Auf die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten für diesen Eintrag wurde bereits an anderer Stelle hingewiesen. – Siehe Abschnitt 2.1.

¹⁵⁰ Die zur Verfügung stehenden Quellen beschränken sich in der Regel allerdings nicht auf Shanxi alleine, sondern nehmen „Nordchina“ und die „Lösshochebene“ in den Blick.

3.2.3.2.2. Regengebete

Regengebete galten allgemein hin als einer der wichtigsten Inhalte des *longtaitou*-Fests und wurden auch in Shanxi häufig begangen. Diese fanden in vielfältiger Form statt, hatten jedoch alle zum Ziel, für die folgende Zeit vom Heranwachsen der Saat bis zur Ernte um ausreichende Niederschläge zu bitten, um so schon zu diesem Zeitpunkt eine erfolgreiche Ernte sicherzustellen.¹⁵¹ Laut Pang Jin findet an diesem Tag an vielen Orten des Lössplateaus ein Ritual mit der Bezeichnung „Tragen des Drachenkönigs“, *tai longwang* 擡龍王, statt. Gemäß seinen Darstellungen werde es durch die Angehörigen eines Dorfes veranstaltet und obliege der Organisation durch angesehene Dorfälteste.¹⁵² Liu Zhiping 劉志平 und Tang Yigong 唐亦工 beschreiben ein weiteres Ritual namens „den Gelddrachen führen“, *yin qianlong* 引錢龍, – eine Bezeichnung, welche so nur in Shanxi vorgekommen sei¹⁵³ und ebenfalls der Hoffnung auf ein ertragreiches Jahr Ausdruck verlieh. Der „Gelddrache“ verweist in diesem Kontext entweder auf eine spezielle Art von Drache, kann aber auch als Synonym für den Gott des Reichtums, *caishen* 財神, gedeutet werden.¹⁵⁴ Aus dem Zusammenhang der bevorstehenden Aussaat und dem sich daraus ergebenden Wasserbedarf wird die Bedeutung des

¹⁵¹ Liu Zhiping und Tang Yigong, „Qingmo Minchu Shanxi diqu longtaitou jie xisu chutan“, 33: „In der Tat ist es so, dass man hofft, die Drachengottheit in das [eigene] Heim zu führen, damit er den Bauernfamilien Regenwasser bringe und [so] bittet man für dieses Jahr für milde Winde und günstigen Regen und für eine reiche Ernte in der Landwirtschaft.“ („實際上是希望把龍神引到家裡來, 給農家帶來雨水, 祈求這一年風調雨順, 農業豐收。“)

¹⁵² Pang Jin, *Long de xisu*, 94. Leider erläutert Pang Jin nicht, auf welche Zeit er sich bei seinen Darstellungen bezieht, wodurch sich der Wert seiner Aussagen reduziert.

¹⁵³ Liu Zhiping und Tang Yigong, „Qingmo Minchu Shanxi diqu longtaitou jie xisu chutan“, 33. Hierbei unterscheiden sie weitere Unterarten, etwa „das Ritual der verstreuten Asche“ *sahuiifa* 撒灰法, welches in den Regionen von Jinzhong und Jinnan 晉南 am weitesten verbreitet sei.

¹⁵⁴ Vgl. „Qianlong 錢龍“, in *Hanyu dacidian* 漢語大詞典, Band 11, hg. Luo Zhufeng 羅竹風, 1994, 1322: „1) In den Legenden eine Sorte von Drachen. [...] 2) [Gelddrache] bedeutet eine in Form eines Drachen zusammengebundene Kette von Geldstücken. [...] 3) Gott des Reichtums.“ (1) 傳說中的一種龍。[...] 2) 指結成龍形的錢串。[...] 3) 財神。) Die Verbindung von Drachen zum Gott des Reichtums,

longtaitou-Festes ersichtlich:

Für diese spezielle Zeit des zweiten Tags des zweiten Monats, wenn die Feldpflanzen am meisten das Regenwasser benötigen, haben es die Menschen gewählt, die für das Regenwasser verantwortliche Drachengottheit zu verehren, in der Hoffnung, dass diese den Menschen das wertvolle Regenwasser bringen könne. Hier war die Anrufung des Drachens in der Tat aber eine Form von Regengebete; die Drachenerverehrung war dabei viel eher eine Regenverehrung, wobei das, was die im Zusammenhang mit den Drachen stehende Reihe von Aktivitäten ausdrückte, eine Hochachtung der Landwirtschaft war.¹⁵⁵

Es ist jedoch auffällig, dass in keiner der hier genutzten Lokalbeschreibungen der Jinzhong-Region Regengebete als Teil des *longtaitou*-Festes genannt werden.¹⁵⁶ Über die Gründe kann nur spekuliert werden. Da derartige Bräuche für umliegende Regionen durchaus belegt sind,¹⁵⁷ ist ihre Existenz auch für Jinzhong anzunehmen. Die fehlende Erwähnung dieser Rituale bedeutet also nicht automatisch, dass es dieses Fest hier nicht gab. Zum einen ist es möglich, dass sie nicht in den Lokalbeschreibungen erwähnt wurden, da die zugehörigen Rituale zumeist von einzelnen Dorfgemeinschaften, nicht aber von den staatlichen Beamten in deren Amtsfunktion durchgeführt wurden und deswegen unerwähnt blieben. Dies scheint jedoch nicht der hauptsächliche Grund gewesen zu sein, da bei anderen Festtagen durchaus auch Bräuche dargestellt wurden, welche

welche hier eventuell gezogen ist, zeigt deutlich, für wie wichtig die von den Drachen(königen) kontrollierten Niederschläge für die Landwirtschaft und somit die gesamte Lebensgrundlage der Region erachtet wurden.

¹⁵⁵ Liu Zhiping und Tang Yigong, „Qingmo Minchu Shanxi diqu longtaitou jie xisu chutan“, 34: „在二月二日農作物最需要雨水的這一特定的時節里，人們選擇了祭祀掌管雨水的龍神，希冀它能給人間帶來豐富的雨水。這裡，祭龍實際上是一種祈雨的形式，龍崇拜更多的是一種水崇拜，進行與龍相關的一系列活動體現的是對農業的重視。“

¹⁵⁶ Vgl. die Lokalbeschreibungen von Taigu, Lingshi, Jiexie, Yushe, Heshun, und Shouyang.

¹⁵⁷ Vgl. v. a. Liu Zhiping und Tang Yigong, „Qingmo Minchu Shanxi diqu longtaitou jie xisu chutan“, 33.

ohne Beteiligung staatlicher Akteure, beispielsweise also im privaten Rahmen, stattfanden.¹⁵⁸ Zum anderen könnte es gerade auch ihre allgemeine Verbreitung speziell in Nordchina gewesen sein, durch welche die Kenntnis um diese Rituale quasi als Allgemeinwissen keiner weiteren Erläuterung bedurfte und man sich daher verstärkt auf die Aufzeichnung der Sitten und Gebräuche konzentrierte, welche in den jeweiligen Kreisen als besonders und abweichend von allgemeinen Traditionen gelten konnten. Dies scheint wohl eher zuzutreffen. So wurden auch die vielfältigen Traditionen des Frühlingsfestes nur skizzenhaft beschrieben und viele der nahezu im gesamten China verbreiteten Aktivitäten zu diesem Festtag blieben gleichfalls unerwähnt.¹⁵⁹

3.2.3.2.3. Orakel

Der Versuch, durch Orakel die Niederschläge der kommenden Monate vorherzusagen, steht in engem Zusammenhang mit den bereits genannten Regengebeten und wurde oft im Anschluss an diese durchgeführt. Auch hier war die Dorfgemeinschaft anwesend. Die Orakel an sich wurden jedoch durch *yinyang*-Meister, *yinyangshi* 陰陽師, durchgeführt.¹⁶⁰ Von besonderem Interesse war dabei die Frage, ob in dem jeweiligen Jahr mit einer Dürre oder einer Überschwemmung zu rechnen sei.¹⁶¹ In den Darstellungen des *Shouyang xianzhi* wird jedoch eine andere Art des Orakels erwähnt. Hier wurden die „fünf Getreidearten“, *wugu* 五穀, als Mittel der Wahrsagung verwendet. Ziel dieses Orakels war es, für die kommende Zeit ein Jahr mit einer reichen Ernte zu

¹⁵⁸ Dennoch konstatiert Moll-Murata, dass gerade der Informationsgehalt qingzeitlicher Lokalbeschreibungen bei religiösen Angelegenheiten beschränkt sei, da die konfuzianisch geprägten Autoren ein Interesse daran hatten, besonders eine „kulturelle Homogenität“ zu beschreiben, welche auf die tatsächlich vor Ort gelebte religiöse Situation kaum einging. Zudem wurden Lokalbeschreibungen zumeist aus schriftlichen Quellen kompiliert, ohne diese durch eigene Recherchen zu überprüfen. – Moll-Murata, „Lokalmonographien“, 456.

¹⁵⁹ Daher war es in der Regel nicht notwendig auf Umstände hinzuweisen, welche allgemein bekannt gewesen sein durften. – Vgl. Moll-Murata, „Lokalmonographien“.

¹⁶⁰ Pang Jin, *Long de xisu*, 94–95.

¹⁶¹ Pang Jin, *Long de xisu*, 98. Diese Angabe bezieht sich auf den gesamten Norden Chinas.

prophezeien.¹⁶²

3.2.3.2.4. *Bichong*-Rituale

Neben Regengebeten spielte beim *longtaitou*-Fest auch die Tradition des *bichong* 避虫 („Meiden der *chong*-Tiere“) eine wichtige Rolle. Mehrere Lokalbeschreibungen gehen auf derartige Bräuche ein, so etwa die der Kreise Shouyang, Xiyang und Lingshi.¹⁶³ *Chong* war ein Sammelbegriff für verschiedene Tiere, welcher sowohl Gliederfüßer als auch viele Reptilien umfasste.¹⁶⁴ Gemäß dem *Shuowen jiezi* bedeutete der Begriff *chong* 虫 eine bestimmte Art von Schlange:

Chong, [dieser Begriff] bezeichnet die Grubenotter [*crotalinae*]. Sie ist drei *cun* breit, ihr Kopf ist so groß wie ein Daumen. Ihr Aussehen ist von liegender Art. Die Details dieser Wesen sind so, dass einige gehen können, einige ein Fell besitzen, einige [nach Art der] Wespen sind, einige Schalen und einige Schuppen besitzen. Sie alle haben die Form von *chong*. Alle Unterarten der *chong* stammen von den [eigentlichen] *chong* ab.¹⁶⁵

Gemeint waren also im Wesentlichen solche Tiere wie Insekten, Spinnen, Würmer und Schlangen, welche für die Menschen entweder als Schädlinge betrachtet wurden oder ihnen sogar direkt gefährlich werden konnten. Mit den Frühlingsmonaten und

¹⁶² *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 10 (fengtu zhi 風土志, suishi 歲時 1, 1), Nachdruck 668. Ähnliche Belege finden sich auch in anderen Lokalbeschreibungen. Siehe: *Xuxiu Xiyang xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 1 (yudi zhi 輿地志, fengsu 風俗, 17), Nachdruck 49.

¹⁶³ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 10 (fengtu zhi 風土志, suishi 歲時 1, 1), Nachdruck 668; *Xuxiu Xiyang xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 1 (yudi zhi 輿地志, fengsu 風俗, 17), Nachdruck 49 und *Lingshi xianzhi* (Minguo 23 [1934]), juan 1 (diyu zhi 地輿志, fengsu 風俗, 21), Nachdruck 132–133.

¹⁶⁴ Diese Klassifizierung entspricht in keiner Weise einer in den Biowissenschaften üblichen Systematik. Sie dient nur einer groben Orientierung, um welche Tierarten es sich handeln kann.

¹⁶⁵ Xu Shen 許慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, juan 14, 5 (long bu 虫部), „*chong* 虫“, <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/chong-bu> (09.06.2014): „一名蝮，博三寸，首大如擘指。象其臥形。物之微細，或行，或毛，或羸，或介，或鱗，以虫為象。凡虫之屬皆从虫。“ Der letzte Satz ist wohl eher in einem linguistischen Sinne zu verstehen und meint alle Begriffe, welche das Radikal *chong* besitzen.

den zu dieser Zeit steigenden Temperaturen traten nach den hier zugrundeliegenden Vorstellungen diese Tiere wieder verstärkt auf, so dass man sich gezwungen sah, sich gegen diese zur Wehr zu setzen. Dabei spielten Drachen dahingehend eine wichtige Rolle, als sie gemäß dem *Shuowen jiezi* „die Anführer der schuppigen Tiere“ (*linchong zhi zhang* 鱗蟲之長) seien.¹⁶⁶ Somit erhoffte man sich durch den Beistand der an diesem Tag erwachenden Drachen, möglichst von all diesen unerwünschten Tieren verschont zu bleiben. Eine der häufigsten, unter anderem im *Shouyang xianzhi* erwähnten Maßnahmen nannte man „mit Kalk einkreisen“, *weihui* 圍灰.¹⁶⁷ Dabei wurde Kalk (auch Asche oder Staub waren möglich) um die Mauer des eigenen Grundstücks gestreut. Dies sollte nach der verbreiteten Vorstellung die „Dracheneier“, *longluan* 龍卵, fernhalten. Der Begriff *luan* 卵 (eigentlich: Ei) ist hier als Metapher zu verstehen und meinte wohl im Sinne von Nachkommenschaft die dem Drachen zuzuordnenden Tiere, welche in diesem Kontext auch als *chong* zu beschreiben sind. Damit stellte der Ausdruck *longluan* eine Verbindung zwischen diesem Ritual des *bichong* und dem *longtaitou*-Fest her. Im *Lingshi xianzhi* werden diese Sitten ebenfalls beschrieben und sowohl die zu dieser Zeit wieder aufkommenden Insekten erwähnt, als auch die zur Abwehr ergriffenen Maßnahmen dargestellt:

Der zweite Tag des zweiten Monats wird im Volk „der Drache erhebt den Kopf“ genannt. Insekten und Skorpione kommen nun aus ihren Überwinterungen. In allen Familien kehrt man die Häuser aus. Das nennt man „Insekten austreiben“. Außerdem werden der Abtritt und der Platz vor der Tür mit Kalk geschützt. Das nennt man „Krankheiten austreiben“.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Xu Shen 許慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, juan 12, 18 (long bu 龍部), „long 龍“, <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/long-bu> (09.06.2014).

¹⁶⁷ Liu Zhiping und Tang Yigong, „Qingmo Minchu Shanxi diqu longtaitou jie xisu chutan“, 33.

¹⁶⁸ *Lingshi xianzhi* (Minguo 23 [1934]), juan 1 (diyu zhi 地輿志, fengsu 風俗, 21), Nachdruck 132–133: „二月二日俗傳龍擡頭虫蝎將出蟄各家掃除屋內名曰除蟲又於廁所及門前衛以石灰名曰除瘟“. Ähnliche Angaben finden sich auch in der Lokalbeschreibung von Xiyang: *Xuxiu Xiyang xianzhi* (Minguo 3 [1914]), juan 1 (yudi zhi 輿地志, fengsu 風俗, 17), Nachdruck 49.

3.2.3.2.5. Speisevorschriften

Häufig wird in der Sekundärliteratur für diesen Tag der Verzehr bestimmter Speisen erwähnt, welche in ihrer Namensgebung Bezüge zu Drachen aufweisen. Dazu zählen unter anderem Fladen mit der Bezeichnung „Drachenschuppen-Fladen“, *longlinbing* 龍鱗餅, und Nudeln mit dem Namen „Drachenbart-Nudeln“ *longxumian* 龍鬚麵.¹⁶⁹ In den Lokalbeschreibungen Jinzhongs wird auf diese Aspekte jedoch nicht eingegangen. Lediglich für den Kreis Yushe ist für die späte Qingzeit belegt, dass „reiche Familien häufig Hirsekuchen essen“.¹⁷⁰ Dies legt zwar nahe, dass in ärmeren Schichten diese Tradition nicht verbreitet war, doch werden auch keine Aussagen über deren Speisen gemacht.¹⁷¹ Wie die Namen der an diesem Tag gegessenen Gerichte andeuten, sind diese mit verschiedenen Bedeutungen symbolisch aufgeladen. Dadurch wurde auf einer weiteren Ebene ein Bezug zu den an diesem Tage im Mittelpunkt stehenden Drachen hergestellt und somit die besonderer Bedeutung des Tages einerseits unterstrichen, andererseits aber auch die abgehaltenen Opfer und Gebete und die damit verbundenen Wünsche bekräftigt.

¹⁶⁹ Bogan, *Manchu Customs and Superstitions*, 19; Bodde und Tun, *Annual Customs and Festivals in Peking*, 25; und Pang Jin, *Long de xisu*, 94. Pang Jin bezieht sich hierbei ebenso wie auch bei seinen Darstellungen der abgehaltenen Opfer und Orakel auf die Schrift „*Dijing suishi jisheng*“ 帝京歲時紀勝 des qingzeitlichen Gelehrten Pan Rongbi 潘榮陛 (fl. 1723–1736).

¹⁷⁰ *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 7 (dianli zhi 典禮志 26, fengsu fu 風俗附), Nachdruck 471: „富家多食黍米糕“.

¹⁷¹ Bei Ma Qihong 馬啟紅 wird speziell für den Kreis Taigu der Verzehr von sogenannten Frühlingsfladen, *chunbing* 春餅, erwähnt. Diese würden den zu dieser Zeit erwachenden Drachen und den damit verbundenen Wunsch, dieser würde Wolken und Regen bringen, symbolisieren, so dass die *chunbing* auch im Zusammenhang zur Drachenverehrung und zu Regengebete stünden. Leider gibt Ma Qihong nicht an, auf welche Epoche sie sich mit ihren Darstellungen bezieht. – Ma Qihong 馬啟紅, „Shanxi Wenshui, Taigu fangyan chuantong jieri yinshilei yuhui wenhua xinxi jiedu 山西文水、太谷方言傳統節日飲食類語彙文化信息解讀“, *Lüliang jiaoyu xueyuan xuebao* 呂梁教育學院學報 (*Journal of Lu-Liang Education Institute*) 23, Nr. 3 (2006): 85–88, hier: 87.

3.2.3.2.6. Tabus

Ebenso wie die gerade beschriebenen Speisevorschriften sind Tabus als ein Mittel zu sehen, durch welches bestimmte Bereiche des menschlichen Lebens von anderen, alltäglichen Bereichen abgesondert werden. Im Sinne Émile Durkheims handelt es sich beim Tabu um ...

[...] ein System rel[igiöser] Verbote [...] das als negativer Kult alles, was heilig ist, von allem, was profan ist, trennt und dadurch den Umgang mit geheiligten Personen und Dingen regelt.¹⁷²

Insofern geben Tabus Anweisungen über das, was verboten sei, um dadurch nicht nur Heiliges zu schützen, sondern dieses überhaupt erst kenntlich zu machen. Sie dienen nach Hubert Seiwert als ein Indikator dafür, dass etwas vorliegt, welches durch Verbote und spezielle Vorschriften geschützt werden müsse und daher als heilig beschrieben werden kann.¹⁷³

Nach M. L. C. Bogan und Derk Bodde war es ein weit verbreitetes Tabu, am Tag des *longtaitou* Nadelarbeiten auszuführen, da die Gefahr bestand, mit den Nadeln einem sich erhebenden beziehungsweise in den Himmel auffahrenden Drachen in die Augen zu stechen.¹⁷⁴ Das hatte zur Folge, dass das *longtaitou*-Fest auch zu einem beliebten Tag für verheiratete Frauen wurde, zu Besuch in die Familie ihrer Eltern zurückzukehren und an diesem Tag über die Nadelarbeiten hinaus auf jegliche Hausarbeiten zu verzichten.¹⁷⁵ Dahinter stand die Sorge, dass durch unbedachtes Handeln der Aufstieg der Drachen in den Himmel gefährdet werden könnte oder man sich deren Zorn zuziehen würde. Da Drachen aber bekanntermaßen „Wolken aufkommen lassen

¹⁷² Jens Kreinath, „Tabu“, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. Betz u. a., 3–4, 3.

¹⁷³ Seiwert, „Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers“, 256.

¹⁷⁴ Bogan, *Manchu Customs and Superstitions*, 19, und Bodde und Tun, *Annual Customs and Festivals in Peking*, 25.

¹⁷⁵ Liu Zhiping und Tang Yigong, „Qingmo Minchu Shanxi diqu longtaitou jie xisu chutan“, 33.

und Regen verteilen“, *xingyun buyu*,¹⁷⁶ und man, wie bereits gezeigt wurde, gerade auch den Tag des *longtaitou* für Regengebete und Orakel genutzt hatte, würde eine Verletzung der aufsteigenden Drachen eine Gefährdung des landwirtschaftlichen Erfolges in der nun kommenden Ackerbausaison darstellen, welche in jedem Fall verhindert werden musste.

3.2.4. Regen- und Drachenrituale ohne festen Termin

Neben den im jährlichen Festkreis verankerten Ritualen gab es weiterhin solche, welche aus einem konkreten Anlass heraus abgehalten wurden. Aufzeichnungen über derartige Rituale sind jedoch spärlich. Fanden diese im dörflichen Kontext statt, so gibt es zu ihnen nur in Ausnahmefällen schriftliche Quellen. Eine bessere Quellenlage ergibt sich, wenn an diesen Ritualen Vertreter der kaiserlichen Lokalverwaltung beteiligt waren oder diese sogar persönlich durchführten. Ihre Schriften geben nicht nur Informationen über die konkreten Hintergründe eines Rituals preis, sondern beschreiben zum Teil auch dessen Ablauf und dabei eventuell auftretende Besonderheiten. Ein Beispiel hierfür sind die Niederschriften des Kreismagistrats von Shouyang, Zhong Wangjie 鍾汪杰,¹⁷⁷ welche in die frühen 1830er Jahre zu datieren sind:

Erklärung zum Opfer für die Drachengottheit, *si longshen ci* 祀龍神辭:

Im Jahr *gengyin* 庚寅 [1830] kam ich zu meinem ersten Posten als Beamter nach Shou[yang]. Im sechsten Monat, im Sommer [20.07–17.08.1830], gab es ein fünftägiges Gebet im Tempel des Drachenkönigs, so dass nach der Dürre Regen fiel und es ausreichend Feuchtigkeit gab. Im Herbst

¹⁷⁶ Siehe Abschnitt 1.4.1.

¹⁷⁷ Zu Zhong Wangjie siehe *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 5 (guanzheng zhi 官政志, zhengji 政蹟, 28–29), Nachdruck 359–362: Demnach war er Kreismagistrat von 1830/31 bis 1838/39. Während dieser Zeit hat er sich gemäß den Angaben der Lokalbeschreibung nicht nur im Bereich der Bildung, sondern auch in der Bekämpfung mehrerer Dürren Verdienste erworben, indem er mehrfach erfolgreiche Regengebete durchgeführt hat. Der Name seines Sohnes lautet Zhong Wangyan 鍾汪埏 (Zhong Wangshan?). – Zu ihm siehe *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 39), Nachdruck 927. In der Lokalbeschreibung von Shouyang sind mehrere Schriften von Zhong Wangjie überliefert.

des jetzigen Jahres *xinmao* 辛卯, im siebten Monat [08.08.–05.09.1831], als das Hoffen der Bauern auf Regen – nachdem es sechs Tage lang nicht geregnet hatte – besonders groß war, wurde plötzlich von den Menschen der Weststadt in einem Brunnen eine schwarze *li* 蜃-Schlange¹⁷⁸ gesichtet. Sie war dünn wie ein Haar und etwas mehr als ein *chi* lang. Man hat sie in eine Schale gelegt, aber nach kurzer Zeit war sie verschwunden. Gemäß früherer Aufzeichnungen ist dies ein Omen für Regen. Am nächsten Tag folgte [tatsächlich] ein großer Regen. Aus Dankbarkeit für die Gabe der Gottheit habe ich die Texte „Begrüßung der Gottheit“ und „Verabschiedung der Gottheit“ angefertigt, um es ihr so zu vergelten.¹⁷⁹

Begrüßung der Gottheit, *ying shen* 迎神:

Bei Sonnenaufgang waren die Wolken tiefrot. Die Quelle des Teichs war versiegt, die Bäume auf den Bergen waren kahl, die Getreideähren waren verdorrt. Die Bauern kamen mit besorgtem Herzen in Gruppen zusammen und hofften, dass der Drache aus seinem Winterschlaf erwacht.¹⁸⁰ Als der Drache kam, so rauschte der Wind, Wolkenfahnen flatterten und Gebetsfahnen wehten. Als der Drache herunterkam, wurde [der Donnergott] *fenglong* 豐隆 angetrieben, es gab rauchende und zuckende Blitze, hell und leuchtend. Der Drache stieg aufrecht in den Wolken empor; die schwarze *li*-Schlange stieg auf; es entstanden Dunkelheit und Nieselregen. Der Drache schlängelte sich durch die Lüfte und die *li*-Schlange folgte ihm. Der Drache war die *li*-Schlange und die *li*-Schlange war der Drache. Die Quellen plätscherten und der Regen prasselte. Dann hörte der Drache auf und ging [zurück] in seinen Palast.¹⁸¹

Verabschiedung der Gottheit, *song shen* 送神:

Der Palast des Drachen: Das Kommen der Gottheit brachte Segen. [Man opferte] ihr grüngraue Jade, es wurde gefastet und man nahm Reinigungen vor, wählte einen segensreichen Tag und

¹⁷⁸ Es handelt sich um ein mythisches Schlangwesen, welches Wolken und Regen bringt.

¹⁷⁹ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 915: „歲庚寅予筮仕來壽夏六月禱於龍王廟五日而甘澍霑足今歲辛卯秋七月農夫望雨尤殷六日不雨忽西城民間有黑蜃見井中細如髮糾結長尺餘承以盆水脫變無常考之前紀乃雨徵也翼日遂大雨感神之貺作迎神送神辭以賽之“.

¹⁸⁰ Vgl. Xu Shen 許慎, *Shuowen jiezi* 說文解字, juan 12, 18 (long bu 龍部), „long 龍“, <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/long-bu> (09.06.2014): „Im Frühling steigen sie hinauf in den Himmel, im Herbst verbergen sie sich im tiefen Wasser.“ (春分而登天, 秋分而潛淵。).

¹⁸¹ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 915–916: „日杲杲緜彤彤池泉涸山木童禾頭焦農心忡走羣望起蟄龍龍之來風澼澼颺雲旗開靈幢龍之下驅豐隆燦電駟光熊龍偃蹇於雲中騰黑蜃興冥涿龍蜿蜒相從龍爲蜃蜃爲龍泉濛濛雨淙淙龍載止龍之宮“.

brachte [dann] ein Speiseopfer dar. Die Halle des Drachen: Er bewegte sich mit hastigen Windungen. Die Gottheit war betrunken¹⁸², es gab ein *zhi* 卮¹⁸³ Wein. Der Altar des Drachen: Es gab Fahnen aus Federn, sie bewegten sich hastig [im Wind] und es wehte eine kühle Brise. Die Fahnen des Drachen: Sie wurden an den Regenmeister, *yushi* 雨師,¹⁸⁴ übergeben. Es gab Wolken vieler verschiedener Arten und die Sterne waren verdeckt. Der Wagen des Drachens: Er folgte zwei *chi* 螭-Drachen [als Zugtieren]: vorne ein *feilian* 飛廉¹⁸⁵ und hinten ein *pingyi* 屏翳¹⁸⁶. Der Drache flog zurück: Er wechselte nun zur grünen Fahne. So zeigte er sich in allem Pomp. Dann kehrte er zum Xian-Teich, *Xianchi* 咸池, zurück. Die Regenmenge betrug drei *chi*. All dies wurde vom Drachen gemacht. Dazu gab es auch ein Lied.¹⁸⁷ So wurde der Drachen zurückgesandt.¹⁸⁸

In den hier gegebenen Texten wird zwar von einem Drachen gesprochen, doch legt die kontextuelle Anordnung der Schriften im Anschluss an die „Erklärung zum

¹⁸² Siehe auch den Titel von Jordan D. Paper, *The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture (Albany, NY: State University of New York Press, 1995).

¹⁸³ Eine Art großer Becher.

¹⁸⁴ Bei *yushi* (wörtlich: „Regenmeister“) handelt es sich um eine schon in vorkaiserzeitlicher Zeit verehrte Gottheit, welche sowohl Regen bringen, als auch Regen stoppen konnte. Häufig trat sie in Verbindung mit weiteren Wettergottheiten wie etwa solchen für Wind, Blitz und Donner auf, so dass diese Kombination meist auch zusammen verehrt wurde. – Ma Shutian 馬書田, *Zhongguo zhushen daguan* 中國諸神大觀, *Zhongguo shenchi wenhua quanshu* 中國神祇文化全書 6 (Taipei 臺北: Guojia chubanshe 國家出版社, 2005), 278–282. So gab es in der späten Kaiserzeit in vielen Kreisstädten einen Altar mit der Bezeichnung *fengyun leiyu shanchuan tan* 風雲雷雨山川壇, welche oftmals noch um die Stadtgottheit, *chenghuang*, ergänzt wurde, so dass letztlich eine Göttertrioika, *fengyun leiyu* (Wind, Wolken, Donner und Regen), *shanchuan* (Berge und Flüsse) und *chenghuang* (Stadtgottheit) verehrt wurde.

¹⁸⁵ „Feilian 飛廉“, in *Hanyu dacidian* 漢語大詞典, Band 12, hg. Luo Zhufeng 羅竹風, 12 Bände+Index (Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994), 703: „Gott des Windes. Nach einer Redeweise ist es der Name einer [Art] göttlichen Vogels, welcher den Wind herbeibringen könne.“ (2) 風神。一說能致風的神禽名。)

¹⁸⁶ „Pingyi 屏翳“, in *Hanyu dacidian* 漢語大詞典, Band 4, hg. Luo Zhufeng 羅竹風, 12 Bände+Index (Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994), 41: „Name einer Gottheit in den Legenden des Altertums. Alle Bedeutungen unterscheiden sich voneinander. 1) Es bedeutet Gott der Wolken. [...] 2) Es bedeutet Regenmeister. [...] 3) Es bedeutet Donnermeister. [...] Es bedeutet Windmeister. [...]“ („古代傳說中的神名。所指各異。1) 指雲神。[...] 2) 指雨師。[...] 3) 指雷師。[...] 4) 指風師。[...]“)

¹⁸⁷ Der Liedtext ist im Anschluss in der Lokalbeschreibung überliefert.

¹⁸⁸ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 916: „龍之宮神來蒼蒼蒼玉蠲吉饈龍之堂靈透迤神昊醉酒一卮龍之壇翼羽儀靈颯沓風颯龍之旗麾雨師雲總總星離離龍之車從兩螭前飛廉後屏翳龍回翔轉青旂指招搖返咸池雨三尺龍所施歌一曲送龍歸“.

Opfer für die Drachengottheit“, in welchem ein fünftägiges Ritual im lokalen Tempel des Drachenkönigs erwähnt wird, nahe, dass es sich bei dem Drachen tatsächlich um einen Drachenkönig handelt. Das erwähnte Ritual wurde durchgeführt, um während einer Dürreperiode um Regen zu bitten. Bei einer weiteren Dürre im folgenden Jahr kam es offenbar zur Entdeckung einer sogenannten *li*-Schlange, welche nach Konsultation älterer Schriften als gutes Omen für bald folgenden Regen gedeutet werden konnte. Dass dieser kurze Zeit später tatsächlich eintraf, war zugleich der Anlass für die Abfassung der in der Lokalbeschreibung überlieferten Schriften.

Bevor die hier übersetzten Texte unter inhaltlichen Gesichtspunkten ausgewertet werden können, sind zunächst einige Bemerkungen zu ihrem Charakter notwendig. Es handelt sich insgesamt um vier Texte, von denen der erste mit dem Titel „Erklärung zum Opfer für die Drachengottheit“ eine einleitende Funktion trägt und die allgemeinen Umstände des hier thematisierten Rituals, der Entdeckung der *li*-Schlange und die Hintergründe für die Abfassung der anschließenden Texte darlegt. Die beiden folgenden Texte „Begrüßung der Gottheit“ und „Verabschiedung der Gottheit“ bilden – wie schon die Titel vermuten lassen – eine Einheit.¹⁸⁹ Nicht übersetzt wurde eine vierte, mit den beiden vorangehenden Texten in Verbindung stehende Schrift, welche den ausladenden Titel „Lied über das Hervorsteigen von Wolken aus der Guanyun-Höhle, Guanyundong 觀雲洞, am Fang-Berg, Fangshan 方山, während eines Regengebets im *renchen*-Jahr [der Regierungsdevise] Daoguang [1832/33]“, *Daoguang renchen daoyu Fangshan Guanyundong chu yun ge* 道光壬辰禱雨方山觀雲洞出雲歌, trägt, da diese trotz ihrer relativ umfangreichen Länge für die Zwecke dieser Untersuchung wenig Informationen bereithält, die nicht schon in den vorangehenden drei Texten enthalten waren.¹⁹⁰

Ihrem Charakter nach handelt es sich bei „Begrüßung der Gottheit“ und „Verabschiedung der Gottheit“ um Gebetstexte, also solche Texte, welche im Verlauf eines

¹⁸⁹ Hinzu kommt eine rhetorische Klammer, da der zweite Text mit den drei Zeichen beginnt, mit denen der erste Text endet („der Palast des Drachen“, *long zhi gong* 龍之宮).

¹⁹⁰ Vgl. *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 916–919.

Rituals eingesetzt wurden und sich daher in erster Linie an die verehrte Gottheit selbst richteten. Gebetstexte – im Chinesischen existieren hierfür verschiedene Ausdrücke¹⁹¹ – stellen ein eigenes Genre innerhalb der chinesischen Literatur dar und bilden aufgrund ihres Detailreichtums und ihres Bezugs zu einzelnen Ereignissen oder Personen eine hervorragende Quelle für historische Mikrostudien. Laut Endymion Wilkinson fallen Gebetstexte, *jiwen* 祭文, in die größere Kategorie der „commemorative writings“¹⁹², die er jedoch größtenteils als in Verbindung zum Ahnenkult stehend auffasst. Somit fasst er den Begriff etwas enger als Wu Shu-hui 吳淑惠, welche diese nicht nur als Schriften sieht, die im Kontext von Bestattungen eine Rolle spielten. Vielmehr wurden diese auch bei anderen Formen ritueller Handlungen (*sacrifice*) verfasst, so dass sie zwar in fünf Kategorien eingeteilt wurden, von denen an dieser Stelle jedoch nur die Gruppe „‘ceremony of good fortune’ (*chi li* 吉禮)“ relevant ist.¹⁹³ Dazu schreibt sie:

In the first four ritual ceremonies the interaction and rites between humans and deities were recorded in detail, including the worship of heaven, earth, ancestors, and objects of nature, such as the sun, the moon, stars, wind, rain, thunder, mountains, rivers, and trees. [...] The prayers written for the sacrificial ceremonies were called in general sacrificial orations, *chi wen* 祭文. They reflected the hierarchical social relationships of the Chinese on different levels, including the individual family, and kinship.¹⁹⁴

¹⁹¹ Unter anderem gibt es im konkreten Fall von Regengebeten die Ausdrücke *jiwen* 祭文, („sacrificial orations“, „funeral orations“). – Für die Übersetzungen siehe Wu Shu-hui 吳淑惠, „On Chinese Sacrificial Orations Chi Wen“, *Monumenta Serica* 50 (2002): 1–33, und Wilkinson, *Chinese History*, 121, *zhuwen* 祝文 und *qiyuwen* 祈雨文. – Siehe Yang Xiao'ai 楊曉靄 und Xiao Yuxia 肖玉霞, „Songdai qixieyuwen de wenti leibie jiqi suo yingxian de yishi yihan 宋代祈謝雨文的問題類別及其映現的儀式意涵“, *Xibei shida xuebao* 西北師大學報 (*Shehui kexueban* 社會科學版) *Journal of Northwest Normal University (Social Science)* 49, Nr. 4 (2012): 18–23, hier: 18. Yang und Xiao listen zudem noch eine Reihe weiterer ähnlicher Begriffe auf.

¹⁹² Wilkinson, *Chinese History*, 120–121. Eine ähnliche Auffassung teilen Fu Xiaofang 付曉芳 und Dong Jingping 董靜萍, welche den Begriff *jiwen* mit *daoci* 悼詞 (etwa: „Trauerrede“) gleichsetzen. – Fu Xiaofang 付曉芳 und Dong Jingping 董靜萍, „Cong pingjia shijiao fenxi jiwen de wenti tezheng 從平價視角分析祭文的文體特徵: Yi ‚Sanguo yanyi‘ yiduan jiwen wei li 以《三國演義》一段祭文爲例“, *Xiandai yuwen* 現代語文 (*Yuwen yanjiu* 語文研究) *Modern Chinese*, Nr. 10 (2010): 16–19, hier: 16.

¹⁹³ Vgl. Wu, „On Chinese Sacrificial Orations Chi Wen“, 1–2.

¹⁹⁴ Wu, „On Chinese Sacrificial Orations Chi Wen“, 2.

Die Texte, welche laut Wu Shu-hui in der speziellen Form der „ceremony of good fortune“ zum Einsatz kamen, wurden auch *zhuwen* 祝文 oder *zhuci* 祝辭 genannt und waren inhaltlich in drei Teile gegliedert:¹⁹⁵

It began generally with a glorification of the worshipped deity, followed by the wish of the living, and ended with the promises of rewards to the worshipped deity, if the wish would be fulfilled.¹⁹⁶

Ebenso wie Wu Shu-hui fassen auch Yang Xiao'ai 楊曉靄 und Xiao Yuxia 肖玉霞 in ihrer Studie zur Song-Zeit den Begriff der *jiwen* in einem erweiterten Sinne auf und stellen ihn in den Kontext von weiteren Textsorten, welche sie alle dem Bereich der Regengebete, *qiyu* 祈雨, zuordnen.¹⁹⁷ Gebete um günstiges Wetter, insbesondere aber Regengebete waren ein häufiger Inhalt von Gebetstexten, sofern man vom Bereich der Gebete bei Bestattungen absieht. Im chinesischen Altertum war die Durchführung derartiger Gebete den Angehörigen der höchsten staatlichen Hierarchieebenen vorbehalten, doch lockerte sich diese Praxis im Laufe der Zeit, so dass in der späten Kaiserzeit ein weiter Personenkreis bis hinab auf die lokale Ebene diese Rituale abhalten konnte. Damit einher ging auch eine Diversifizierung der dabei vollzogenen Handlungsabläufe.¹⁹⁸

Die Klassifizierung der Schriften „Begrüßung der Gottheit“ und „Verabschiedung der Gottheit“ als Gebetstexte wird durch zwei Feststellungen gestützt. Zum einen spiegeln sie allgemeine rituelle Handlungsabläufe wider, wonach eine Gottheit zunächst einmal herbeigerufen werden musste, bevor man sich mit dem eigentlichen An-

¹⁹⁵ Wu, „On Chinese Sacrificial Orations Chi Wen“, 3.

¹⁹⁶ Wu, „On Chinese Sacrificial Orations Chi Wen“, 3.

¹⁹⁷ Yang Xiao'ai und Xiao Yuxia, „Songdai qixieyuwen de wenti leibie jiqi suo yingxian de yishi yihan“, 18.

¹⁹⁸ Wu, „On Chinese Sacrificial Orations Chi Wen“, 4–5. Auch Yang Xiao'ai und Xiao Yuxia, „Songdai qixieyuwen de wenti leibie jiqi suo yingxian de yishi yihan“, 21–22.

liegen des Gebets an sie richten konnte. Anschließend musste man sie dann selbstverständlich wieder verabschieden, wodurch das Ritual auch liturgisch zu einem Abschluss gebracht wurde. Zum zweiten wird die Charakterisierung als Gebetstext dadurch unterstützt, dass im Jahr 1832 (Daoguang *renchen* 道光壬辰), also ein weiteres Jahr später, ein Lied zu Ehren der Drachengottheit durch den verantwortlichen Kreismagistraten verfasst wurde, welches den Sinn hatte, dieser für die bisher gewährten Gnaden zu danken. Dieser Dank war – wie weiter oben bereits gezeigt wurde¹⁹⁹ – ein integraler Bestandteil jeden Gebets, welcher nicht zuletzt sicherstellte, dass auch zu späteren Anlässen auf die Gnade der Gottheit gehofft werden durfte.²⁰⁰ Wichtig war, dass die Schrift, in welcher der Gottheit gegenüber Dank zum Ausdruck gebracht werden sollte, von derselben Person verfasst wurde, welche schon für die Abfassung der Gebetstexte zuständig war²⁰¹ – in diesem Fall von dem Kreismagistraten Zhong Wangjie.

Da nun gezeigt werden konnte, dass es sich hier insgesamt um einen einleitenden Text sowie zwei Gebetstexte handelt, welche offenbar während eines Rituals eingesetzt wurden, ist zu fragen, um welche Art von Ritual es sich wohl gehandelt haben dürfte. Anhand der einleitenden „Erklärung zum Opfer für die Drachengottheit“ lässt sich schlussfolgern, dass die Gebetstexte während eines Rituals zur Danksagung gegenüber der Drachengottheit verwendet wurden. Dafür spricht, dass die „Erklärung zum Opfer“ nicht nur die Hintergründe des Regengebets nennt, sondern auch dessen Erfolg in

¹⁹⁹ Siehe Wu, „On Chinese Sacrificial Orations Chi Wen“, 3.

²⁰⁰ Vgl. Yuan Li 苑利, „Woguo Huabei diqu xie yu yishi zhong de ‚xie'en‘ yu ‚datong‘ sixiang 我國華北地區謝雨儀式中的“‘謝恩’與‘大同’思想“, *Wulumuqi zhiye daxue xuebao* 烏魯木齊職業大學學報 11, Nr. 1 (2002): 27–30, hier: 27. Es entspricht zudem der von Marcel Mauss postulierten Logik, dass jeder Gabe auch eine angemessene Gegengabe zu folgen hat.

²⁰¹ Yang Xiao'ai und Xiao Yuxia, „Songdai qixieyuwen de wenti leibie jiqi suo yingxian de yishi yihan“, 22.

Form von Niederschlägen detailliert erwähnt, welcher zudem ziemlich exakt datiert wird.²⁰² Am Ende heißt es schließlich:

Aus Dankbarkeit für die Gabe der Gottheit habe ich die Texte, „Begrüßung der Gottheit“ und „Verabschiedung der Gottheit“ angefertigt, um es ihr so zu vergelten.²⁰³

Die hauptsächliche Funktion dieser Texte liegt in der Glorifizierung der Wirkmacht, *ling*, der entsprechenden Gottheit sowie in der Vergeltung (und Verklärung) ihrer geleisteten Taten. Insofern unterschieden sie sich von solchen Gebetstexten, welche während des eigentlichen Gebets verwendet wurden, und die wahrscheinlich nicht nur der Bitte um Regen Ausdruck verliehen sollten, sondern ihrerseits in einer Art sympathischer Magie mit einer adhortativen Wirkung gedacht wurden, und quasi als Handlungsanweisung für die Drachengottheit bei der Gewährung der Niederschläge dienen sollten. Joshua Capitanio stellt etwa mit Verweis auf Emily M. Ahern²⁰⁴ am Beispiel daoistischer Priester fest, dass diese im Rahmen ihrer Initiation mit einem Register ihnen untergebener Gottheiten und Dämonen ausgestattet wurden, so dass sie nun als Amtsträger innerhalb einer himmlischen Bürokratie über jene verfügen konnten.²⁰⁵ Analog galt ein Lokalbeamter nicht nur als Amtsträger gegenüber den in seinem Amtsbezirk lebenden Menschen, sondern auch gegenüber den jeweiligen Lokalgottheiten,

²⁰² Im Text steht: „Im Herbst des jetzigen Jahres *xinmao* 辛卯, im siebten Monat [08.08.–05.09.1831], als das Hoffen der Bauern auf Regen – nachdem es sechs Tage lang nicht geregnet hatte – besonders groß war, [...]. – *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 915: „今歲辛卯秋七月農夫望雨尤殷六日不雨[...]“. Ebenso wird in der „Verabschiedung der Gottheit“ ausgesagt, dass es insgesamt die Menge von drei *chi* geregnet habe. – Vgl. *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 916: „Die Regenmenge betrug 3 *chi*.“ („雨三尺“).

²⁰³ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 915: „感神之貺作迎神送神辭以賽之“.

²⁰⁴ Emily M. Ahern, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge Studies in Social Anthropology 34 (London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1981).

²⁰⁵ Siehe Joshua Capitanio, „Religious Ritual“, in *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, hg. Randall L. Nadeau (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), 309–333, hier: 328.

über welche er Macht auszuüben imstande war. Der betende Lokalbeamte trat also nicht nur als Bittsteller im Namen der leidenden Bevölkerung auf, sondern erschien als lokaler Amtsträger der Drachengottheit – ihrerseits selbst nur eine Lokalgottheit – weisungsbefugt und somit verpflichtet, auch auf einer sakralen Ebene für die Wahrung der allgemeinen Ordnung zu sorgen.²⁰⁶ Somit sollten Gebetstexte durch ihre rituelle Übermittlung an eine Gottheit selbst eine Wirkung entfalten. Ihnen kam also eine eigene Wirkmächtigkeit zu. Dies wiederum zeigt deutlich den funktionalen Charakter der Drachenkönige als Erfüllungsgehilfe bestimmter Aufgabenstellungen. Gleichzeitig weiß Alvin P. Cohen jedoch darauf hin, dass Gottheiten nicht immer die übergeordnete Autorität (lokaler) Amtsträgern einfach so zu akzeptieren schienen.²⁰⁷ Daher konnte nicht automatisch von der Erfüllung der im Gebet gewünschten Leistungen ausgegangen werden. Auch dies machte eine Danksagung für den Fall eines erhörten Gebets in jedem Fall erforderlich.²⁰⁸ Im konkreten Fall soll also die Tatsache hervorgehoben werden, dass die Drachengottheit tatsächlich den erhofften Regen gebracht hatte. Gesteigert wird diese Verherrlichung zudem durch eine möglichst deutliche Betonung der vorangegangenen Nöte der Bevölkerung („als das Hoffen der Bauern auf Regen – nachdem es sechs Tage lang nicht geregnet hatte – besonders groß war“). Die Hervorhebung der Bauern, also der einfachen Gesellschaftsschichten, kann dabei außerdem als ein Mittel verstanden werden, welches die moralische Qualität des die Regengebete leitenden, sich um das Volk kümmernden Beamten anzeigen soll.

Kommt man nun aber zur inhaltlichen Interpretation der Texte in Bezug auf die

²⁰⁶ Vgl. Alvin P. Cohen, welcher sich wiederum auf Arthur P. Wolf bezieht: Alvin P. Cohen, „Coercing the Rain Deities in Ancient China“, *History of Religions* 17, Nr. 3/4 (1978): 244–264, hier: 256–257. Yuan Li wiederum beschreibt am Beispiel von Regengebeten gegenüber dem Stadtgott das Verhältnis von betendem Kreismagistrat und Stadtgott als empfindlich, da es einerseits eine Beziehung von Mensch zu Gottheit, andererseits aber auch von Amtsträger zu Amtsträger sei. – Yuan Li 苑利, „Huabei diqu qi yu yaoci yanjiu 華北地區祈雨謠辭研究“, *Sixiang zhanxian 思想戰綫 Thinking* 28, Nr. 3 (2002): 126–129, hier: 129.

²⁰⁷ Alvin P. Cohen, „Coercing the Rain Deities“, 257.

²⁰⁸ Siehe Wu, „On Chinese Sacrificial Orations Chi Wen“, 3.

in dieser Studie relevanten Fragestellungen, so stützen diese die Darstellung der Drachenkönige als Regengottheiten und es zeigt sich ein deutlicher Zusammenhang von Ritualen zu deren Ehren und den häufig in dieser Region auftretenden Dürreereignissen, so dass diese Schriften als ein Indiz für die weite Verbreitung der Drachenkönige in der Jinzhong-Region aufgrund ihrer klimatischen Bedingungen angesehen werden können. Insgesamt wird für drei aufeinander folgende Jahre von 1830 bis 1832 jeweils von einer Dürre und den anschließenden rettenden Regenfällen berichtet,²⁰⁹ wobei letztere jeweils in Verbindung mit Regengebeten zu Ehren des Drachenkönigs oder durch das Auftreten mythischer Drachenwesen zustande gekommen sein sollen. Die Texte „Begrüßung der Gottheit“ und „Verabschiedung der Gottheit“ stellen die Verbindung von Drachen und Wetterereignissen auf zwei Ebenen dar. Während die „Begrüßung der Gottheit“ vor allem den Zusammenhang des Regenrituals, des guten Omens einer *li*-Schlange und des anschließenden Regens erläutert, liefert die „Verabschiedung der Gottheit“ einerseits eine detaillierte Beschreibung dieses Regens, andererseits interpretiert der Text diesen als das Auftreten eines Drachens, welcher darüber hinaus Anspielungen auf das weit verbreitete Bild einer göttlichen Bürokratie liefert. Es wird eine sehr naturalistische Darstellung des Regens gegeben, welche in vielen Aspekten an ein starkes Unwetter erinnern lässt, das hier als direkte Folge der vorausgehenden Entdeckung der *li*-Schlange gedeutet wird.²¹⁰ Es beginnt mit einem „tiefroten Wolkenhim-

²⁰⁹ Ein teilweise ähnliches Bild ergeben die Angaben des *Hanlao fenbu tuji*: Das Jahr 1830 wird in der Region von Taiyuan zwar noch als „feucht“ gekennzeichnet, die beiden folgenden Jahre jedoch als „trocken“ (1831) beziehungsweise „sehr trocken“ (1832), wobei letzteres zusätzlich mit dem Vermerk „Dürre“ versehen ist. – Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 186–187 Die Lokalbeschreibung von Shouyang berichtet von einer Dürre im Frühling und Sommer des Jahres 1832, welcher im siebten Monat exzessive Regenfälle, *yinyu* 淫雨, folgten. – *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 13 (za zhi 雜誌 6, yixiang 異祥, 17), Nachdruck 987.

²¹⁰ In dem Kapitel zu außergewöhnlichen Omen, *yixiang* 異祥, fehlt ein Eintrag zu diesem Ereignis, obwohl er hier zu erwarten wäre. Erst für das folgende Jahr wird von einem besonders roten Himmel berichtet, wie er auch in den Beschreibungen des Texts „Begrüßung der Gottheit“ erwähnt wird. So heißt es: „Im 11. Jahr [der Regierungsdevise Daoguang; 1831/32] wurde an einem Tag im 7. Monat während

mel“ (*ri gaogao xia tongtong* 日杲杲緜彤彤) und der Beschreibung der ausgetrockneten Landschaft nach den Wintermonaten und den Hoffnungen der Bauern („Die Quelle des Teiches ist versiegt, die Bäume auf den Bergen sind kahl, die Getreideähren sind verdorrt. Die Bauern kommen mit besorgtem Herzen in Gruppen zusammen und hoffen, dass der Drache aus seinem Winterschlaf erwacht.“ 池泉涸山木童禾頭焦農心忡走羣望起蟄龍). Nach dem Regenopfer und der Entdeckung eines verheißungsvollen Omens kommt zunächst ein leichter Wind auf und es sammeln sich Wolken („so rauscht der Wind, Wolkenfahnen flattern und Gebetsfahnen wehen“ 風漚漚颺雲旗開靈幢; und: „Es gibt Fahnen aus Federn, sie bewegen sich hastig [im Wind] und es weht eine kühle Brise“ 翼羽儀靈颯沓風颺颺). Doch steigert sich die Situation bald: Blitze und Donner kommen auf („[...] wird [der Donnergott] *fenglong* angetrieben, es gibt rauchende und zuckende Blitze, hell und leuchtend“ 驅豐隆爍電駟光熊熊). Der Himmel ist schwarz (*ming* 冥) und wolkenverhangen (*yun zongzong* 雲總總), so dass die Sterne nicht mehr sichtbar sind (*xing lili* 星離離). Anschließend beginnt es zunächst leicht zu regnen (*meng* 濛), bevor ein starker Regenguss niedergeht („Die Quellen plätschern und der Regen prasselt“ 泉濛濛雨淙淙). Erst dann beruhigt sich das Wetter wieder. Dass es sich in der Tat um ein starkes Unwetter gehandelt haben muss, welches hier beschrieben wird, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass es laut dem Text insgesamt eine Wassermenge von drei *chi* geregnet habe.

Der Verlauf des Unwetters wird durch die Handlungen des Drachens und der (mit

der Zeit *weishen* 未申 [8. und 9 Doppelstunde; 13–17 Uhr] die Sonne rot wie Blut und [ihr Licht] strahlte auf den Boden, so dass alles rot wurde.“ („[道光]十一年[...]秋七月某日未申之間日光如血照地皆赤). – Vgl. *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 13 (*za zhi* 雜誌 6, *yixiang* 異祥, 17), Nachdruck 987. Dieses Ereignis ist auf das Jahr nach der oben beschriebenen Dürre, jedoch gleichfalls auf den 7. Monat datiert. Es fehlt allerdings jeder Hinweis auf einen nachfolgenden Niederschlag, so dass nicht mit Sicherheit angenommen werden kann, dass hier trotz der unterschiedlichen Jahresangaben von demselben Ereignis berichtet wird.

diesem identischen) *li*-Schlange²¹¹ dargestellt, welche als Verursacher und Kontrolleure des Niederschlags mit all seinen Begleiterscheinungen verstanden wurden (*long suo shi* 龍所施), und somit auch der Erklärung von Wetterphänomenen dienten. Dies ist besonders wichtig, da es dieser kausale Zusammenhang von Gottheit und sichtbarem Phänomen ist, welcher deren allgemeine kultische Verehrung nicht nur rechtfertigte, sondern geradezu unabdingbar machte.

Es waren also die Handlungen des Drachens, welche den Regen brachten. Dieser ging zu seinem Palast, dann zu seiner Halle, welche wohl in dem Palast zu lokalisieren ist, von dort zu seinem Altar (in der Halle) und schließlich zu seiner Fahne (die daneben aufgestellt war). Diese übergab er an den Regenmeister, *yushi*, und beauftragte ihn so als seinen Untergebenen, den Regen auszuführen. Anschließend ging der Drache zu seinem Wagen (gezogen von zwei weiteren göttlichen und ihm unterstellten Wesen) und nahm so selbst aktiv an dem Geschehen teil. Der Altar kann als der Amtssitz des Drachenkönigs gesehen werden. Er war gleichsam sein Thron, was sich ikonographisch in vielen Tempeln zeigt, da Gottheiten zumeist sitzend dargestellt wurden. Von hier aus vollzog er sein Amtsgeschäft und beauftragte etwa den Regenmeister, den Regen zu realisieren.²¹² Der Altar bildete somit das Machtzentrum des Drachenkönigs und erst

²¹¹ Es heißt: „Der Drache ist die *li*-Schlange und die *li*-Schlange ist der Drache.“ (龍為蜃蛭為龍). – *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 916.

²¹² Interessant ist die etymologische Komponente, da einige Namen von Gottheiten gleichzeitig auch die Bezeichnung des mit ihnen verbundenen Ereignisses beinhalten. So besteht der Begriff *yushi* unter anderem aus der Silbe *yu* 雨 für Regen. – Siehe in diesem Zusammenhang den Aufsatz von Roger Thiel, welcher in seinen Ausführungen zu Max Müller und in Anlehnung an Hermann Usener deren Begriffe der *nomina* und *numina* verwendet. – Roger Thiel, „Exkursionen zu den Ursprüngen des Heiligen: Max Müllers Vergleichende Religionswissenschaft“, in *Sakralität und Sakralisierung: Perspektiven des Heiligen*, hg. Andrea Beck und Andreas Berndt (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013), 173–189, hier: 180–181. Es lässt sich hier also eine Entwicklung von der Benennung eines konkreten Ereignisses hin zu einer Personifizierung desselben in Form einer Gottheit vermuten. Hierbei handelt es sich in der Regel um Begriffe, welche sich schon – anders als bei den Drachenkönigen – in der chinesischen Frühzeit belegen lassen, was die genannte Entwicklungsthese durchaus stützt. Die Drachenkönige, unter deren Herrschaft die verschiedenen Wetterereignisse zusammengefasst wurden, kamen erst in späterer Zeit hinzu. Eventuell eigneten sie sich im besonderen Maße, verschiedene Wetterereignisse, welche in der Natur oft gemeinsam auftreten, nun auch in einem religiösen Verständnis unter der Herrschaft einer übergeordneten

als dieser nach seiner Ankunft im Palast in dieses vorgedrungen war, konnte der eigentliche Regen angeordnet werden und tatsächlich erfolgen. Die Rückkehr des Drachenkönigs zum Xian-Teich beendete schließlich den Regenfall. Gleichzeitig ist dies ein Hinweis auf den eigentlichen Aufenthaltsort des Drachenkönigs, wohingegen der Palast mit dem Altar eher als dessen Amtssitz zu sehen ist.²¹³

Wie die von Zhong Wangjie überlieferten Rituale tatsächlich abgelaufen sind – beispielsweise in welche Abschnitte sie sich gliedern lassen, wer daran genau beteiligt war, welche Dinge geopfert wurden und welche Texte rezitiert wurden – ist aus seinen Aufzeichnungen nicht zu erfahren. Es wird lediglich vermerkt, dass sich die Gebete insgesamt über einen Zeitraum von fünf Tagen erstreckt hätten. Erst eine Zusammenschau mit anderen Quellen aus nahegelegenen Kreisen des gleichen Zeitabschnitts ermöglicht es, eine Vorstellung über den Ablauf eines Regenrituals aus einer ähnlichen Dürresituation heraus zu erhalten. In diesem Fall bietet sich das *Yushe xianzhi* an:²¹⁴

Gebet, *qidao* 祈禱:

In Zeiten von Dürren wird im Tempel des Stadtgottes, 城隍廟, ein Altar errichtet. Zu Beginn [des Rituals] legt man die Amtstracht an und geht in den Tempel. [Dort] folgen zwei Kniefälle und sechs Verbeugungen mit dem Kopf bis auf den Boden und [dieser Teil des] Rituals ist beendet. Danach kniet man [erneut] nieder und zieht beschriebene Lose[, mit welchen] man die Drachengottheit eines bestimmten Ortes bittet, Wasser herbeizubringen. Anschließend lässt man verkünden, dass die Straßen der Gemeinde gekehrt und mit Wasser besprengt werden sollen und dass das Schlachten von Lebewesen verboten sei. An den Türen der Geschäfte und der Wohnungen sollen Tafeln für die Drachengottheit angebracht und Altäre für Weihrauch aufgestellt werden. Es

und ordnenden Instanz zu verstehen und somit das gleichzeitige Auftreten dieser Phänomene plausibel zu machen.

²¹³ In diesem Sinn ist auch zu verstehen, dass der Drachenkönig für ein Gebet erst herbeigerufen und anschließend wieder verabschiedet werden muss.

²¹⁴ Dieses wurde im 7. Jahr der Regierungsdevise Guangxu (1881/82) kompiliert und damit nur ein Jahr vor der Lokalbeschreibung von Shouyang.

wird angeordnet, dass in den fünf Stadtteilen jeweils bekannt gemacht wird, dass die zehn Ältesten²¹⁵ einer Gemeinde an einem genannten Tag die Ritenbeamten, *lifang* 禮房,²¹⁶ begleiten sollen. Buddhistische Mönche mit Gongs und Trommeln verlassen nun die Stadt, um Wasser zu holen und die Drachengottheit in Empfang zu nehmen [oder: herbeizuholen]. Der Kreismagistrat führt seine Angestellten in weißer Trauerkleidung vor die Stadt, um sie in Empfang zu nehmen und sie in die Stadt zu geleiten. [Anschließend] finden am Regenaltar Opfer statt, mit zwei Kniefällen und sechs Verbeugungen mit dem Kopf bis auf den Boden. Täglich zu den Zeiten *chen* (7–9 Uhr) und *shen* (15–17 Uhr) werden zweimal Weihrauchopfer vollzogen, man geht im Kreis, verbrennt Weihrauch, fällt auf die Knie und rezitiert Sutras. Die hohen Beamten überwachen den Altar und Ritenbeamte sorgen für Kerzen und Weihrauchstäbchen. Falls dabei innerhalb von drei Tagen Regen kommt, so dankt man dafür und baut den Altar wieder ab. Anschließend entsendet man die Alten der Gemeinden, damit diese Wasser verteilen. Ist die Dürre jedoch sehr schwerwiegend, so werden die Angestellten [des Kreismagistraten] angewiesen, zu fasten und am Altar von Wind und Wolken, Donner und Regen sowie der Berge und Flüsse, *fengyun leiyu shanchuan tan* 風雲雷雨山川壇, zu opfern und außerdem auch in allen anderen Tempeln Opfer darzubringen.²¹⁷

Der Text wurde im *Yushi xianzhi* in das Kapitel „Aufzeichnungen zu Zeremonien“, *dianli zhi* 典禮志, aufgenommen und trägt die simple Überschrift „Gebet“, *qidao* 祈禱. Daraus lässt sich noch nicht ableiten, ob es sich hierbei um einen normativen oder deskriptiven Text handelt. Jedoch lässt sich aus der Überschrift aufgrund des Fehlens jeglicher konkretisierender Attribute darauf schließen, dass Gebete wohl sehr häufig zu dem hier beschriebenen Zweck, nämlich der Bitte um Regen, stattfanden. Darüber hinaus werden in dem Text keine konkreten Aussagen über Personennamen oder Jahreszahlen gemacht, so dass hier wohl Regenrituale im Allgemeinen themati-

²¹⁵ Männer im Alter über 60 Jahren.

²¹⁶ Zur Übersetzung vgl. Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 304 (Nr. 3605). Siehe auch den entsprechenden Eintrag in Werner Rüdénberg, und Hans O. Stange, hg., *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch* (Hamburg: Cram, de Gruyter & Co., 1963), 237.

²¹⁷ *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 7 (dianli zhi 典禮志 14–15, jidao 祭禱), Nachdruck 444–445: „歲旱設壇於城隍廟先期具公服詣廟二跪六叩首禮畢復跪拈鬮請某處龍神取水傳示鄉地灑掃街道禁止屠活命各鋪戶家戶門首供設龍神牌位香案命在城五約各報鄉耆十名至日隨同禮房僧衆架鼓吹手出城取水迎龍神知縣率僚屬素服步行出城外迎接入城供奉雨壇行二跪六叩首禮每日辰申二時行香兩次鄉老僧衆輪流跪香諷經典史監壇禮房照料香燭如是者三日得雨謝降撤壇派鄉老送水旱甚率僚屬齋戒出禱風雲雷雨山川壇并遍禱羣廟“.

siert werden. Insgesamt beschreibt der Text mit einiger Ausführlichkeit den Ablauf derartiger Rituale, auch wenn – wie sich bei der folgenden Auswertung zeigen wird – einige Punkte weiterhin unklar bleiben.

Wie der Text nahelegt, war der gewöhnliche Ort für derartige Gebete in Yushe der Tempel des Stadtgottes, gleichwohl die Gebete an die lokale Drachengottheit gerichtet waren. Dies lässt sich damit erklären, dass die lokale Beamtschaft unter Leitung des Kreismagistrats federführend bei der Ausführung des Rituals war. Zudem waren buddhistische Mönche und Angehörige der lokalen Seniorität aktiv beteiligt, wohingegen die Einwohner des Kreises durch Anweisungen zu bestimmten Verboten (Schlachten von Lebewesen) und Handlungen (Kehren und Besprengen der Straßen, Anbringung von Täfelchen und Aufstellen von Weihrauchgefäßen) nur mittelbar einbezogen wurden. Die eigentlichen Kulthandlungen, wie sie von der Beamtschaft, buddhistischen Mönchen und der lokalen Seniorität vollzogen wurden, bestanden aus mehreren Abschnitten. Zum Beginn gab es rituelle Musik, das Verbrennen von Weihrauchopfern und mehrfache tiefe Verbeugungen. Diese dürften in erster Linie begleitenden Charakter gehabt haben, da sie allgemein hin Bestandteil vieler ritueller Handlungen waren. In dieses Repertoire gehört auch das Ziehen von beschriebenen Losen, *nianjiu* 拈鬮. Dabei handelte es sich um eine Form von Orakel, bei welcher aus einem Gefäß mit Worten oder Zahlen beschriftete Papierzettel gezogen wurden, die dazu dienten, über bestimmte Angelegenheiten Auskunft zu erhalten. Bedeutungsvoll ist diese Handlung dahingehend, dass auf diese Weise der Wille einer Gottheit erkannt werden sollte, also eine direkte Kommunikation mit der angerufenen Drachengottheit stattfand. Anschließend wurden auf dieser Grundlage buddhistische Mönche entsandt, um Wasser zu holen und die Drachengottheit in Empfang zu nehmen, das heißt diese zu ihrem Altar zu bringen.

In seinen auf Feldforschungen im heutigen Shanxi und anderen nordchinesischen Provinzen beruhenden Darstellungen zu Regenritualen in Verbindung mit der Verehrung von Drachenkönigen stellt Yuan Li fest, dass heutzutage Rituale des Wasserholens,

qushui 取水, zumeist erst dann angewandt würden, wenn andere, leichtere Formen von Regengebete bereits fehlgeschlagen seien:

Wenn also die Gebete im Falle einer Dürre erfolglos bleiben, kommen die Menschen nicht umhin, an einen entfernten Ort zu gehen, um dort Wasser zu holen und nach ihrer Rückkehr müssen sie unter allen Umständen das herbeigeholte Wasser im Tempel des Drachenkönigs ihres eigenen Dorfes unterbringen.²¹⁸

Den Hintergrund dieser Art von Ritual erklärt er mit der aus früheren Zeiten stammenden Vorstellung, dass ein Tempel nicht der tatsächliche Aufenthaltsort einer Gottheit sei, sondern diese normalerweise an entfernteren Orten leben würden:

Aber aus einer anderen Perspektive heraus betrachtet ist – gemäß traditioneller Ansichten – der Tempel des Drachenkönigs wieder einmal nur der Ort, an welchem man die Tafel des Drachenkönigs aufstellt, die eigentliche Person des Drachenkönigs versteckt sich in recht weit entfernten Drachenweihern *longtan* 龍潭,²¹⁹ daher kommt es, dass wenn Gebete bei Dürren fehlschlagen, die Menschen zu den Aufenthaltsorten der eigentlichen Drachen gehen müssen – ein Drachenweiher oder eine Drachenhöhle, um dort vor der eigentlichen Person des Drachenkönigs um Regen zu bitten.²²⁰

Aus diesem Grund erklärt sich auch, warum im *Shouyang xianzhi* zwei Texte mit den Titeln „Begrüßung der Gottheit“ und „Verabschiedung der Gottheit“ überliefert sind. Offenbar wurde davon ausgegangen, dass die angerufene Drachengottheit eben nicht in ihrem Tempel wohne, sondern erst von einem entfernteren Ort herbei geholt

²¹⁸ Yuan Li, „Huabei diqu qiyu huodong zhong qushui yishi yanjiu“, 97: „即使旱禱不成，人們不得不去遠方取水，回來後，也一定要將取來的水安置在本村的龍王廟。“

²¹⁹ In der Regel wird das Schriftzeichen *tan* 潭 im Deutschen als Weiher übersetzt. Dies ist streng genommen jedoch nicht korrekt, da es sich bei einem Weiher um ein flaches Gewässer handelt, *tan* hingegen sehr tiefe Seen meint.

²²⁰ Yuan Li, „Huabei diqu qiyu huodong zhong qushui yishi yanjiu“, 97: „但從另一方面看，在傳統觀念中，龍王廟又隻是人們置放龍王牌位的地方，而龍王的真身則藏匿在較遠的山間龍潭，因此，一旦旱祈失敗，人們就不能不到真龍的寓所——龍潭、龍洞，向龍王的真身祈雨了。“

und nach Abschluss der Gebete auch an diesen zurückgesandt werden müsse.²²¹

Über den Ort, von welchem im Falle des Regengebets im Kreis Yushe das notwendige Wasser herbeigeht wurden sein könnte, lassen sich nur Vermutungen anstellen. Unter Heranziehung des Kapitels zu Bergen und Flüssen, *shanchuan* 山川,²²² lassen sich mehrere mögliche Orte ausmachen. Dabei handelt es sich um die Berge Longhuangshan 龍凰山, Wuxiangling 武鄉嶺 und Chituling 赤土嶺, welche im *Yushe xianzhi* folgendermaßen beschrieben werden:

Longhuangshan: Er befindet sich westlich der Kreisstadt im Dorf Xizhou 西周 [...]. Auf dem Berg wurde ein buddhistisches Kloster errichtet. Unterhalb davon gibt es den Drachenteich. Wenn es Dürren gibt, dann sind Regengebete [hier] sehr wirksam.²²³

[...]

Wuxiangling: Er befindet sich 40 *li* östlich der Kreisstadt. [...] Oberhalb gibt es den Tempel der Drachengottheit des Zhang 漳[-Flusses].²²⁴

[...]

Chituling: Er befindet sich 40 *li* südöstlich der Kreisstadt. Darauf wurde der Drei-Drachen-Tempel erbaut. Unterhalb der Tempelhalle befindet sich die Drei-Drachen-Höhle. Klares Wasser fließt aus ihrem Inneren heraus. Die Regengebete der Dorfbewohner werden sehr stark beantwortet. Ein anderer Name lautet Xiyunshan 西雲山.²²⁵

Obwohl alle drei der hier aufgelisteten Orte in Frage kommen könnten, scheint vor allem der Longhuangshan als Ort zum Holen des Wassers geeignet gewesen zu sein,

²²¹ Im Fall des Eintrags aus dem *Shouyang xianzhi* handelte es sich dabei um den Xian-Teich. Laut Philip Clart handelt es sich hierbei zumeist um Quellen oder kleinere Gewässer, welche normalerweise selbst in Dürrezeiten nicht austrocknen, so dass sie von der lokalen Bevölkerung als besondere Plätze wahrgenommen wurden.

²²² Vgl. *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 1 (yudi zhi 輿地志, shanchuan 山川, 14), Nachdruck 79.

²²³ *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 1 (yudi zhi 輿地志, shanchuan 山川, 14), Nachdruck 79: „龍凰山 在縣西西周村[...]上建寺院下有龍池天旱禱雨甚驗“.

²²⁴ *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 1 (yudi zhi 輿地志, shanchuan 山川, 14), Nachdruck 79: „武鄉嶺 在縣東四十里[...]上有漳龍神廟“. Bei der Drachengottheit des Zhang-Flusses handelt es sich wahrscheinlich um eine Flussgottheit eines in dieser Region entspringenden Flusses.

²²⁵ *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 1 (yudi zhi 輿地志, shanchuan 山川, 14), Nachdruck 79: „赤土嶺: 在縣東南四十里上建三龍廟殿下有龍洞清水自內流出村人禱雨甚應亦名西雲山“.

da nur für diesen die Existenz eines buddhistischen Tempels erwähnt wird. Dies steht in Einklang mit der Tatsache, dass gemäß dem *Yushe xianzhi* buddhistische Mönche mit der Aufgabe, Wasser zu holen und die Gottheit in Empfang zu nehmen (*qushui ying longshen* 取水迎龍神), betraut waren. Die Beteiligung buddhistischer Mönche lässt zudem darauf schließen, dass es sich bei der an späterer Stelle erwähnten Sutra-Rezitation (*feng jingdian* 諷經典) um Sutras des *Buddhistischen Kanons* handeln könnte, ohne dass diese aber näher identifiziert werden können.

Bemerkenswert ist immerhin, dass die überlieferten Texte sowohl des *Shouyang xianzhi* als auch des *Yushe xianzhi*, welche die Verehrung von Drachenkönigen zum Thema haben, jeweils im besonderen Maße deren Verbindung zu Niederschlägen betonen. Dabei ist schon allein der Umstand erwähnenswert, dass überhaupt beide Lokalbeschreibungen Texte zu Drachenkönigen überliefern, da auch dies nicht als selbstverständlich erachtet werden kann. In beiden Fällen erfolgte die Verehrung der Drachenkönige aus der Situation einer anhaltenden Trockenheit beziehungsweise sogar Dürre, *hanshi* 旱時,²²⁶ heraus, wobei zudem wichtig war, dass der erwartete Regen offenbar zu einer im bäuerlichen Jahresrhythmus kritischen Phase ausblieb.²²⁷ Daraus ergab sich auch jeweils als Zielsetzung der Gebete, möglichst bald Niederschläge in ausreichender Menge herbeizuführen.²²⁸

²²⁶ *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 7 (dianli zhi 典禮志 14–15, jidao 祭禱), Nachdruck 444–445.

²²⁷ Vgl. *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 915. Hier wird als Zeitpunkt des Regengebets der „Herbst [...], im siebten Monat, als das Hoffen der Bauern auf Regen besonders groß war, nachdem es sechs Tage lang nicht geregnet hatte“ (秋七月農夫望雨尤殷六日不雨) angegeben.

²²⁸ *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 7 (dianli zhi 典禮志 14–15, jidao 祭禱), Nachdruck 444–445: „Sie baten die Drachengottheit eines bestimmten Ortes, Wasser herbeizubringen“ („請某處龍神取水“).

3.3. Zwischenfazit

Die in diesem Kapitel näher unter die Lupe genommene Region Jinzhong liegt in der Mitte der Provinz Shanxi. Sie ist landschaftlich einerseits durch den Fluss Fenhe geprägt, der die Region durchfließt. Andererseits nimmt sie aber auch Anteil an den Gebirgen des Lössplateaus. Jinzhong ist aufgrund seiner Lage Teil des semiariden bis ariden nordchinesischen Binnenlandes, so dass es häufig von Trockenheit und Dürren bedroht war. Die einzige kontinuierliche Wasserversorgung wurde durch den Fenhe gewährleistet. Gerade aber die bergigeren Regionen profitierten nicht von den aus dessen Wassern gespeisten Bewässerungsanlagen. Stattdessen waren sie auf Brunnen und Niederschläge angewiesen, welche zum großen Teil in den Sommermonaten fielen und dabei bisweilen sehr heftig ausfielen, so dass mitunter Hangabrutsche und Bodenerosion die Folge waren.

Unter diesen Rahmenbedingungen zeigt sich die Notwendigkeit der Verehrung einer die Niederschläge kontrollierenden Gottheit deutlich. Darauf wurde schon bei Qiao Runling hingewiesen, als er feststellte, dass zwar in mehreren Provinzen des nördlichen China Regengebete häufig vorkämen, diese aber nirgends so häufig der Fall seien wie in Shanxi.²²⁹ Diese Rolle einer Regengottheit wurde von den Drachenkönigen eingenommen.²³⁰ Sie waren die wahrscheinlich wichtigste Gottheit, welche diese Funktion einnahm, doch sind darüber hinaus noch weitere Gottheiten bekannt.²³¹ Dass die Drachenkönige häufig zur Erlangung von günstigen Niederschlägen angerufen wurden, zeigen die Einträge in den Lokalbeschreibungen, welche sich zudem mit den Ergebnissen heutiger Feldforschungen decken.²³² Das Kapitel hat aber auch gezeigt, dass es

²²⁹ Qiao Runling, *Shanxi minsu yu Shanxi ren*, 198. Siehe Abschnitt 3.2.1.

²³⁰ Darauf hatte Prof. Wang Shou'en in dem Gespräch am 08.04.2013 hingewiesen.

²³¹ So etwa die Gottheiten für Wind, Wolken, Donner und Regen, *fengyun leiyu shen* 風雲雷雨神 oder der Stadtgott *chenghuang*.

²³² Yuan Li, *Longwang xinyang tanmi*, 3.

zwei Arten von Regengebete für die Drachenkönige gab. Dies waren einerseits regelmäßig stattfindende Gebete. Hierzu zählen vor allem die Rituale, welche im Zusammenhang mit dem Fest *longtaitou* standen. Dieser am 2. Tag des 2. Mondmonats stattfindende Feiertag markierte nach der allgemeinen Vorstellung nicht nur den alljährlichen Aufstieg des Drachens in den Himmel, sondern zugleich auch den Beginn der Aussaat und somit einer neuen Ackerbausaison. Zahlreiche Riten und Gebräuche begleiteten daher diesen Termin, wodurch nicht nur eine Station im Jahreskreis gekennzeichnet wurde, sondern gleichzeitig Gebete und Orakel den Erfolg der Bauern für eine reiche Ernte sichern und vorhersagen sollten. Daneben gab es aber auch Gebete, welche nicht in regelmäßigen Abständen, sondern bei Bedarf abgehalten wurden. Berichte über diese Art von Ritualen fanden sich unter anderem im *Shouyang xianzhi*, wo sie in einiger Ausführlichkeit dargestellt wurden. Anhand dieser Befunde zeigt sich deutlich, dass die Drachenkönige in Jinzhong als wichtige Gottheiten in der Funktion von Kontrolleuren der Niederschläge angesehen wurden.

Darüber hinaus war es das Ziel dieses Kapitels, darzulegen, dass der Kult der Drachenkönige in seinen Inhalten und den mit dieser Gottheit verbundenen Vorstellungen gerade durch die lokalen Umweltbedingungen, im Speziellen durch die topographischen und klimatischen Bedingungen geprägt wurde. Zu diesem Zweck wurde zunächst ein ausführlicher Überblick über die Geographie, aber auch über wichtige wirtschafts- und sozialgeschichtliche Aspekte geliefert, welche die Basis für die anschließende Analyse gelegt haben. Anschließend wurden die in den Lokalbeschreibungen verschiedener Kreise Jinzhongs aufgelisteten Tempel und hier speziell die überlieferten Daten zu den mit ihnen verbundenen Baumaßnahmen mit ebenfalls in den Lokalbeschreibungen, aber auch in der historischen Klimarekonstruktion des *Hanlao fenbu tuji* enthaltenen Informationen zu den Wetterereignissen der Ming und Qing abgeglichen. Von besonderem Interesse waren Ereignisse, welche mit Niederschlägen verbunden waren (Überschwemmungen, Dürren, heftige Regenfälle oder andere Unwetter). Mit diesem Vorgehen war die Absicht verbunden, Zusammenhänge zwischen

den Baumaßnahmen und eben diesen Wetterereignissen erkennen zu können. Im Ergebnis zeigte sich tatsächlich für einige Bauten ein solcher Zusammenhang. Dieser wurde zudem verstärkt, da neben den Jahren, in welchen Neu- oder Umbauten beziehungsweise Renovierungen stattfanden, auch die vorangegangenen zwei Jahre berücksichtigt wurden. Dies geschah, um Planungs- und Vorbereitungszeiten, wie es sie bei größeren Baumaßnahmen zweifellos gegeben hat, angemessen berücksichtigen zu können. Da Wetterereignisse jedoch nur einen kurzfristigen Ausdruck größerer Klimasituationen bedeuten, und zudem neben diesen auch weitere Gründe für Ereignisse in der Baugeschichte einzelner Tempel selbstverständlich sind, konnte nicht in allen Fällen ein Zusammenhang von besonderem Wetter und Tempelbauten nachgewiesen werden.

4. Jiangnan

4.1. Zu der Region Jiangnan

4.1.1. Begriff Jiangnan

Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit der Region Jiangnan. Die Bezeichnung Jiangnan, welche wörtlich übersetzt „südlich des Flusses“ bedeutet, bezieht sich auf den Changjiang, der als längster Fluss Chinas seinem Namen (wörtlich: „langer Strom“) alle Ehre macht, und vor allem in Bezug auf seinen Unterlauf auch unter der Bezeichnung Yangzijiang oder einfach nur Yangzi bekannt ist. Die Grenzen dieser Region lassen sich nicht genau definieren, was unter anderem damit begründet ist, dass sie zwar während der frühen Qing-Dynastie in den Rang einer Provinz, *sheng* 省, erhoben wurde, aber bereits unter der Regierungsdevise Kangxi (1662–1723) den neu geschaffenen Provinzen Anhui 安徽 und Jiangsu zugeschlagen wurde, so dass der Begriff Jiangnan – wie bereits schon vor der Qing – lediglich als ein umgangssprachliches Toponym übrig blieb. Historisch lässt sich der Begriff mindestens bis in die Tang-Dynastie zurückverfolgen.¹

In einer Annäherung lässt sich die Jiangnan-Region als der Teil der Changjiang-Tiefebene (auch: Yangzi-Tiefebene) beschreiben, welcher südlich des Changjiangs und hier vor allem des Changjiang-Deltas und nördlich der Gebirge des Mittelchinesischen Berglands liegt. Die Region bildet annähernd ein Dreieck, das durch die Städte Nanjing, Shanghai und Hangzhou 杭州 definiert ist. Dabei kommt ihr in geographischer Hinsicht eine Übergangsposition zu. Einerseits gehört Jiangnan noch nicht zu den für Süd-

¹ Linda C. Johnson, „Preface“, in *Cities of Jiangnan in Late Imperial China*, hg. Linda C. Johnson, SUNY Series in Chinese Local Studies (Albany: State University of New York Press, 1993), ix–xiii, hier: ix: „In its original Tang designation ‘Jiangnan’ covered a large area encompassing most of the modern provinces of Jiangsu, Jiangxi, Anhui, and Zhejiang on the south side of the Yangzi River.“

china charakteristischen Berg- beziehungsweise Hügellandschaften, sondern muss topographisch als Teil der Tiefebene verstanden werden, welche ganz Nordchina einnehmen.² Andererseits liegt es deutlich südlich der Qinling-Huaihe-Linie, welche allgemein als grobe Abgrenzung von Nord- und Südchina angegeben wird. Dies wirkt sich, wie weiter unten noch zu sehen sein wird, unter anderem dahingehend aus, dass die klimatischen Merkmale des südlichen Chinas schon deutlich hervortreten.

Für eine allgemeine Einführung in die besonderen Merkmale und Gegebenheiten dieser Region bieten sich, wie schon im Fall von Jinzhong, die Beobachtungen Ferdinand von Richthofens an:

Noch einmal fließt der Yang-tszě [Yangzi] durch gebirgige Landschaften, welche aber vielfach durch von Seen bedeckte Ebenen unterbrochen sind, und betritt noch innerhalb derselben, nachdem er *Kiangsi* [Jiangxi] gestreift hat, die Provinz *Nganhwéi* [Anhui], um endlich *Kiangsu* [Jiangsu] zu durchströmen und das Meer zu erreichen. Früher bildeten Beide nur Eine Provinz, *Kiangnan*, und dieser Name wird noch häufig angewandt. Hier, im Bereich des Mündungslandes des Riesenstroms, wo sich einst Sümpfe ausdehnten und der Boden nur allmählig durch Abdämmung dem Anbau gewonnen werden konnte, hat sich im Lauf der Zeit die üppigste Cultur von China entwickelt und die dichteste Bevölkerung angesiedelt. Hier drängen sich die Städte, unter denen viele von hoher Bedeutung sind, und auf den fetten Alluvien werden die reichsten Ernten erzielt. Hügelland und Ebene greifen in einer ebenso landschaftlich schönen als ökonomisch vorteilhaften Weise in einander. Breite Thäler erstrecken sich zwischen die Ausläufer der Gebirge weit hinein, und die Erzeugnisse erreichen eine grosse Mannigfaltigkeit. Thee wird wenig cultiviert; aber Seide, Reis und Baumwolle werden in solcher Masse gewonnen, dass sie mehr als ausreichend für die dichte Bevölkerung sind und zu einem bedeutenden Export Veranlassung geben. Auch findet hier eine Communication durch natürliche und künstliche Wasseradern in größtem Umfang statt, [...]. Vor der Einführung der Dampfschiffahrt an den Küsten war die Mündung des Yang-tszě der Punkt, von dem aus die leichtesten Verbindungen mit allen Theilen des Reiches möglich waren. Daher war hier periodisch der Sitz der höchsten Regierungsgewalt, theils in *Nanking* [Nanjing] (»die südliche Residenz«), theils in *Hang-tshóu-fu* [Hangzhou fu], dem alten *Quinsay*, welches allerdings politisch bereits der Provinz *Tshě-kiang* [Zhejiang] gehört, und in späterer Zeit erwuchs *Shanghai* zu dem grössten Emporium des auswärtigen Handels. In der Mitte zwischen den drei genannten Städten liegt *Su-tshóu-fu* [Suzhou fu], welches vor seiner Zerstörung der Sitz des Wohllebens und des Luxus war. [...] Ackerbau, kleine Industrie und Fischfang bilden die Hauptbeschäftigung der niederen Klasse. Daneben aber hat sich in der höheren eine verfei-

² Böhn, *China*, 62, und Cressey, *China's Geographic Foundations*, 62.

nernte und, wie in Su-tshóu, eine verweichlichte Cultur entwickelt, und die beiden Provinzen erfreuen sich des Rufes, der Hauptsitz der Gelehrsamkeit in China zu sein. [...] ³

Um das vorhandene Quellenmaterial besonders in Hinsicht auf die Lokalbeschreibungen auf ein überschaubares Maß zu beschränken, werden im weiteren Verlauf einige ausgewählte Gebiete der Jiangnan-Region näher untersucht werden. Es handelt sich dabei um die Präfektur von Songjiang 松江 mit dem Kreis Nanhui 南匯 sowie die benachbarte Präfektur Suzhou 蘇州 mit dem Kreis Kunshan.⁴ Die Auswahl ist vor allem durch die relativ gute Quellenlage begründet. So liegen für jedes dieser Gebiete mindestens eine vollständige Lokalbeschreibung⁵ aus der späten Qing-Dynastie beziehungsweise der Republikzeit vor, wodurch sichergestellt wird, dass Informationen für nahezu die gesamte späte Kaiserzeit überliefert sind. Außerdem handelt es sich bei den Kreisen Nanhui und Kunshan um zwei Gebiete, welche in unterschiedlichen Teilen der Jiangnan-Region liegen,⁶ wodurch in der Zusammenschau letztlich Aussagen über Jiangnan in seiner Gesamtheit getroffen werden können. Die Hinzuziehung der Lokalbeschreibungen der jeweils übergeordneten Präfekturen verstärkt diesen Effekt und erlaubt eine Einordnung der Kreise in einen erweiterten Kontext. Im Einzelnen wurden folgende Lokalbeschreibungen genutzt:

Songjiang Qing 清, Jiaqing 嘉慶 22 [1817/18], *Songjiang fuzhi* 松江府志.⁷

³ Richthofen, *China (Das nördliche China)*, 41–42.

⁴ Siehe auch die Karten in Michael Marmé, *Suzhou: Where the Goods of all the Provinces Converge* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005), xiii, und Paolo Santangelo, „Urban Society in Late Imperial Suzhou“, in *Cities of Jiangnan in Late Imperial China*, hg. Johnson, 81–116, hier: 116.

⁵ Wie sich bei der Durchsicht aller Lokalbeschreibungen der zu den Präfekturen von Suzhou und Songjiang gehörenden Kreise gezeigt hat, sind diese in mehreren Fällen in den für den Autor zugänglichen Nachdrucken nur noch unvollständig überliefert.

⁶ Nanhui liegt direkt an der Küste, wohingegen Kunshan etwas weiter im Landesinneren gelegen ist.

⁷ *Songjiang fuzhi* 松江府志 (Qing 清, Jiaqing 嘉慶 22 [1817/18]), *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方), Bd. 10 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 59 [1970]).

Nanhui	Minguo 民國 16 [1927], <i>Nanhui xianzhi</i> 南匯縣志. ⁸ Minguo 民國 18 [1929], <i>Nanhui xianxuzhi</i> 南匯縣續志. ⁹
Suzhou	Qing 清, Guangxu 光緒 9 [1883/84], <i>Suzhou fuzhi</i> 蘇州府志. ¹⁰
Kunshan	Qing 清, Guangxu 光緒 6 [1880/81], <i>Kun Xin liangxian xuxiu hezhi</i> 崑新兩縣續修合志. ¹¹ Minguo 民國 12 [1923], <i>Kun Xin liangxian xubu hezhi</i> 崑新兩縣續補合志. ¹²

4.1.2. Abgrenzung, innere Gliederung und Relief

Das Relief der Jiangnan-Region wird bis heute vor allem durch seine hydrologischen Gegebenheiten bestimmt. So schrieb schon George B. Cressey in seinen Darstellungen zu *China's Geographic Foundations* von 1934:

The Yangtze Plain is a land of rivers and canals. Probably nowhere else in the world is there an area with so many navigable waterways.¹³

⁸ *Nanhui xianzhi* 南匯縣志 (Minguo 民國 16 [1927]), *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方), Bdd. 42 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 59 [1970]).

⁹ *Nanhui xianxuzhi* 南匯縣續志 (Minguo 民國 18 [1929]), *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方), Bd. 425 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 20 [1983]).

¹⁰ *Suzhou fuzhi* 蘇州府志 (Qing 清, Guangxu 光緒 9 [1883/84]), *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方), Bd. 5 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 59 [1970]).

¹¹ *Kun Xin liangxian xubu hezhi* 崑新兩縣續補合志 (Minguo 民國 12 [1923]), *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方), Bd. 463 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 72 [1983]).

¹² *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* 崑新兩縣續修合志 (Qing 清, Guangxu 光緒 6 [1880/81]), *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方), Bd. 19 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 59 [1970]).

¹³ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 283.

Flüsse und Kanäle bildeten aber nur einen Teil der Gewässerlandschaft, durch welche die Region bestimmt war. Hinzuzufügen sind unter anderem die Küste des Ostchinesischen Meeres und der zentral gelegene See Taihu 太湖. Doch auch die Böden waren letztlich durch den Gewässerreichtum dieser Region geprägt. Es handelt sich um Alluvialböden, also „Schwemmlandböden mit geringer und unvollständiger Profilentwicklung, die durch frühere oder noch aktive periodische Überschwemmungen geprägt wurden.“¹⁴ Da vor allem durch den Changjiang große Mengen an Sedimenten herbeigeführt wurden und werden, ist die Formation des Reliefs von Jiangnan noch nicht abgeschlossen, so dass dieses von einer gewissen Unbeständigkeit geprägt war und ist.

Around the borders of the Yangtze Plain alluvial areas reach up into the surrounding mountains, while isolated rock hills project through the mud flats. It is therefore impractical to draw sharp boundaries or to restrict the geographic region exclusively to level land, although plains characterize the greater part of the area. The shape of the region is quite irregular.¹⁵

Wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgegangen ist, handelt es sich bei dem Changjiang um den Hauptfluss der Jiangnan-Region.¹⁶ Dieser entspringt dem tibetischen Hochland und fließt anschließend in östliche Richtung, bis er schließlich bei Shanghai in das Ostchinesische Meer mündet. Seine Gesamtlänge beträgt rund 6300 km, was ihn zum drittlängsten Fluss der Welt macht.¹⁷

¹⁴ Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 27 („Alluvialböden“).

¹⁵ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 289. Ähnlich äußert sich Mark Elvin, „Market Towns and Waterways: The County of Shang-hai from 1480 to 1910“, in *The City in Late Imperial China*, hg. G. W. Skinner, Studies in Chinese Society (Stanford, CA: Stanford University Press, 1977), 441–473, hier: 442. Er schreibt jedoch auch, „that the general nature of the region has not changed much since late Sung times.“

¹⁶ V. T. Zaychikov, „Southeast China: The Monsoon Subtropics“, in *The Physical Geography of China*, Band 2, hg. Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences, 136–157, hier: 144.

¹⁷ Lyman P. van Slyke, „Yangzi“, in *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, hg. Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte (Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage, 2003, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 876. Siehe auch: Kazuaki Hori u. a., „Progradation of the Changjiang River delta since the

Alle anderen Flüsse der Region gehören zu seinem Einflussgebiet. In Verbund mit diesen stellte er eine wichtige kontinuierliche Versorgung der Region mit Wasser dar und lieferte überdies durch regelmäßige Überschwemmungen nährstoffreiche Sedimente. Auf diese Art war der Changjiang neben den günstigen klimatischen Bedingungen eine Grundlage für eine funktionierende landwirtschaftliche Produktion,¹⁸ welche ihrerseits wiederum unabdingbar für eine allgemeine wirtschaftliche und soziale Prosperität Jiangnans war. Nebenbei führte die Ablagerung von Sedimenten bis heute zu einer kontinuierlichen Ostwärtsbewegung der Küstenlinie im Bereich des Mündungsgebietes.¹⁹ Darüber hinaus war der Changjiang neben dem weitverzweigten Kanalnetz ein wichtiger Transportweg.

The Yangtze Plain has unexcelled facilities for transportation by water. The river itself provides a splendid waterway, being broad, deep, and fairly straight. Most important of all it flows through a rich area in a favorable direction.²⁰

Die Flüsse und Kanäle dienten einerseits für Binnentransporte innerhalb Jiangnans, waren andererseits jedoch über den Kaiserkanal mit der Hauptstadt Beijing verbunden und sorgten somit für einen gesamtchinesischen Waren- und Personenverkehr.

mid-Holocene“, *Science in China Series B: Chemistry* 44, S1 (2001): 87–91, hier: 234: „The Changjiang (Yangtze) River is one of the largest rivers in the world in terms of suspended sediment load, water discharge, length, and drainage area.“

¹⁸ Vgl. N. M. Kazakova, „Northeast China“, in *The Physical Geography of China*, Band 2, hg. Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences, 2 Bände, Praeger Special Studies in International Economics and Development (New York, Washington, London: Frederik A. Praeger), 1969, 89–114, hier: 102: „The South China area which is marked by great wetness has a developed river network which includes a number of large and small streams which are extensively used for irrigation, navigation and fish raising.“

¹⁹ Gleichzeitig änderte sich dadurch beständig die Flusslandschaft der Region. Flussläufe konnten neu entstehen, sich verlagern oder auch ganz verschwinden. Vgl. Linda C. Johnson, „Shanghai: An Emerging Jiangnan Port, 1683–1840“, in *Cities of Jiangnan in Late Imperial China*, hg. Johnson, 151–181, hier: 153–157. Auf die Progradation der Changjiang-Mündung und sich daraus ergebende Konsequenzen wird an anderer Stelle näher eingegangen.

²⁰ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 292.

The most distinctive waterways are the canals. These canals take the place of roads and there are few villages which are not on a navigable canal. This means economical, though slow, transportation.²¹

Weiterhin verfügt die Jiangnan-Region mit dem See Taihu über ein großflächiges stehendes Binnengewässer im Großraum der Changjiang-Mündung. Der westlich von Suzhou gelegene Taihu gehört ebenfalls zum hydrologischen System des Changjiang²² und wurde nicht nur als Transportweg,²³ sondern auch wegen seines Fischreichtums genutzt.

Der See *Tai-hu* ist ein grosses Wasserbecken. Sein Durchmesser von Süd nach Nord beträgt 40 g. M.²⁴ [74 km], ebenso viel die grösste Breite. Die Tiefe soll an wenigen Stellen mehr als 5 bis 6 Fuss [1,5–1,8 m] betragen. Diese Eigentümlichkeit macht die Stürme auf dem See sehr gefährlich. Die Wellenthäler erreichen dann oft den schlammigen Boden; die Schiffe schlagen an diesen an, und kentern entweder, oder, da sie im Fortschreiten mit der Wellenbewegung gehemmt sind, schlägt die nächste Welle über sie hinweg. [...] Die Ufer sind zum Theil, mit Ausnahme einer Strecke des westlichen Gestades, sehr flach und werden meilenweit durch eine breite Zone mit hohem Schilf bewachsenen Sumpfes eingenommen. Es liegen daher keine Städte unmittelbar daran, sondern stets erst in einiger Entfernung vom Ufer, und die Haupt-Verkehrsstrassen führen nicht durch den See, sondern auf Canälen um ihn herum.²⁵

Der Taihu ist Ausgangspunkt einiger Flüsse Jiangnans, wie etwa des Wusongjiang, einem Nebenfluss des Huangpujiang 黃浦江. Wie Richthofen darstellt, bedeutet seine geringe Wassertiefe eine starke Anfälligkeit des Sees gegenüber starken Winden, die dazu führen konnten, dass der See über seine Ufer trat und das umliegende Land überschwemmte. Andererseits kam es in Dürrezeiten bisweilen zu einer kompletten

²¹ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 292.

²² Zaychikov, „Southeast China“, 142.

²³ Vgl. Zaychikov, „Inland Waters“, 161 und 163.

²⁴ „G.M.“ steht für geographische Landmeile und lässt sich anhand von Richthofens Angaben auf eine Länge von 1,85 km umrechnen, was in etwa einer Seemeile entspricht.

²⁵ Ferdinand v. Richthofen, *China: Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien: Dritter Band: Das südliche China* (Berlin: Reimer, 1912), 701.

Austrocknung des Sees.²⁶ Die folgenden Beispiele sollen dies illustrieren:

Im 16. und 17. Jahr [der Regierungsdevise Wanli; 1588/89–1589/90] kam es in Folge zu einer großen Dürre und der Taihu wurde zu einem trockenen Land.²⁷

Im 33. Jahr [der Regierungsdevise Qianlong, 1768/69] gab es vom 3. bis zum 8. Monat keinen Regen und der östliche Taihu trocknete aus.²⁸

Im 34. Jahr [der Regierungsdevise Qianlong; 1769/70] regnete es im 6. Monat und der Taihu trat über seine Ufer. Das flache Land wurde [in einer Höhe] von mehreren *chi* überschwemmt. Felder und Häuser wurden überflutet. In diesem Jahr gab es eine Hungersnot.²⁹

Ein weiterer Grund für die Überschwemmungsgefahr, welche vom Taihu ausging, war die Tatsache, dass einige seiner umliegenden Gebiete – wie etwa Suzhou – tiefer als der See selbst lagen, so dass zu deren Schutz umfangreiche Deichbaumaßnahmen erforderlich waren.³⁰

4.1.3. Klima

Die Jiangnan-Region im Mündungsgebiet des Changjiang wird klimatisch stark

²⁶ Vgl. auch Cressey, *China's Geographic Foundations*, 284.

²⁷ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 143 (xiangyi 祥異, 10), Nachdruck 3380: „[萬曆]十六年十七年連大旱太湖爲陸地“.

²⁸ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 143 (xiangyi 祥異, 13), Nachdruck 3391: „[乾隆]三十三年自三月至八月不雨東太湖涸“.

²⁹ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 143 (xiangyi 祥異, 13), Nachdruck 3391: „[乾隆]三十四年六月雨太湖溢平地水數尺漂沒田廬是歲饑“.

³⁰ Vgl. Michael Marmé, „Heaven on Earth: The Rise of Suzhou, 1127–1550“, in *Cities of Jiangnan in Late Imperial China*, hg. Linda C. Johnson, SUNY Series in Chinese Local Studies (Albany: State University of New York Press, 1993), 17–45, hier: 20.

von seiner Nähe zum Meer bestimmt. Es zeigt sich daher ein besonders deutlicher Einfluss des Sommermonsuns,³¹ wohingegen die trocken-kalten Winde des Wintermonsuns bis hierhin schon einen großen Teil ihrer Kraft verloren haben.³² Cressey charakterisiert das Klima der Region unter dem Stichwort des „Central China or Yangtze Valley Type“ und beschreibt es folgendermaßen:

The mean temperature of the winter months here goes below 10°. Its northern boundary is the November isotherm of 10° (that is, it has at most four months of mean temperature below 10°). The mean annual range is higher, varying from 18 to 25°, and rainfall amount smaller but still over 75 cm. In winter and spring, extratropical cyclones frequent this region; hence the winter is comparatively wet and rains occur in the months of April to June. The typhoon reaches here only in July and August, and its effect does not go very far inland.³³

Bestimmend für die klimatischen Eigenschaften Jiangnans ist neben der Meeresnähe zudem seine Lage ganz im Osten des Eurasischen Kontinents sowie in den Breiten der ostasiatischen Subtropen.³⁴

A characteristic feature of the subtropics is the intermediate position of them between the tropical and temperate climate. The former is marked by the absence of thermal seasons, i.e., by a monotonously even course of the temperatures over the year-round; the latter is characterized by a clearly expressed dead winter season excluding the possibility of continuous vegetation. From this it follows that the intermediate subtropical belt should be characterized by an absence of features which are endemic to both the tropical and the temperate belts, i.e., within this zone we should clearly see thermal seasons and at the same time the dead winter period should be absent.³⁵

³¹ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 294: „The Yangtze Plain is more distinctly influenced by summer-monsoon conditions than any region yet considered. Here, too, are felt the greatest effects of the continental cyclonic storms.”

³² Insgesamt erscheint das Klima Jiangnans als relativ feucht. Siehe auch Anhang B, Diagramm 1.

³³ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 72.

³⁴ Zaychikov, „Southeast China“, 137. Vor allem die Jiangnan-Region würde laut Zaychikov ausgeprägte subtropische Charakteristika aufweisen und auf S. 138 schreibt er: „Thus, in terms of the agroclimatic and general landscape, the valley of the Middle and Lower Yangtze can very conditionally be related to the subtropics proper, although the valley lies in lower latitudes. This territory may rightly be viewed as the northern boundary for the Chinese subtropics.”

³⁵ Vitvitskiy, „Climate“, 47. Vitvitskiy zitiert an dieser Stelle in englischer Übersetzung aus einem Artikel von G. T. Selyaninov.

Da die Temperaturen im Jahresverlauf nicht soweit absinken, wie dies im Norden Chinas der Fall ist, kommt es in Jiangnan eher selten zu Frost, wobei dieser auch nicht ganz ausgeschlossen werden kann.

Winter temperatures seldom remain below freezing for more than a few days at a time. Ice forms only in thin sheets on the colder nights and there is little snow. Although summer temperatures of the Yangtze Plain resemble those of the North China Plain, winter conditions are much more mild.³⁶

Während des Sommers bringen die aus südöstlicher Richtung, das heißt vom Meer her wehenden Winde warme und feuchte Luftmassen. Diese führen dazu, dass gerade in dieser Zeit die meisten Niederschläge fallen.

Most of the rain falls during the spring and summer, with June the rainiest month. The period of October to February is comparatively dry with clear skies and stimulating temperatures, making this the most pleasant season of the year.³⁷

Die Regenzeit wird auch als „Pflaumenregen“, *meiyu* 梅雨, bezeichnet und dauert allgemein hin von Mai bis Anfang Juni. Da die damit verbundenen Regenfronten von Süden nach Norden ziehen, wird die Jiangnan-Region jedoch meist erst im Juni erreicht, so dass hier der „Pflaumenregen“ bis Anfang Juli dauern kann.³⁸

Torrential rains known as the “mei yu” (plum rains) are a characteristic feature of the weather during this period. But no matter how unpleasant the hot and humid weather of the “plum rains”,

³⁶ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 295. Dennoch weist Vitvitskiy darauf hin, dass die durchschnittliche Minimaltemperatur Shanghais im Januar leicht unter 0° C liege. – Vitvitskiy, „Climate“, 69. An anderer Stelle schreibt Zaychikov in einer allgemeinen Einschätzung Südostchinas: „The cold winters frequently disturb the subtropical conditions of this region. The vegetation period lasts not more than 270 days a year and the periodic heavy frosts have a lethal effect upon the wintering of the perennial subtropical plants.“ – Zaychikov, „Southeast China“, 138.

³⁷ Cressey, *China's Geographic Foundations*, 295.

³⁸ Domrös und Peng, *The Climate of China*, 62–63.

its prompt beginning promises a good rice harvest. After the period of the “mei yu”, the sky clears and there are frequent cloudless days.³⁹

Mitunter können die teils heftigen Regenfälle zu Überschwemmungen führen. In anderen Jahren kann sich die Periode des „Pflaumenregen“ wiederum auf nur einen sehr kurzen Zeitraum beschränken, so dass laut Domrös von einem „leeren Pflaumenregen“ gesprochen würde:

There will be an empty mei-yu if the summer monsoon is strong. In such cases, the rain belt moves quickly into northern China and the Yangtze valley suffers from drought. In contrast, in years with a weak monsoon, the mei-yu front will stagnate in the Yangtze valley for a long time, causing a large amount of rainfall.⁴⁰

Anschließend folgt die heißeste Zeit des Jahres, welche bis etwa Oktober andauert und dann mit einem zumeist deutlichen Wetterumschwung endet. Bis dahin bestimmen vom Meer kommende warm-feuchte Luftmassen des Sommermonsuns das Wetter. Während der Übergangsphase treffen diese auf kältere aus dem Landesinneren stammende Luftmassen. Diese bringen zum einen eine allgemeine Abkühlung mit sich. Zum anderen verursacht das Zusammentreffen warmer und kalter Fronten die für diese Region typischen tropischen Wirbelstürme (Taifune), welche im Spätsommer und Herbst über dem Meer entstehen und dann Richtung Westen ziehen. Von diesen sind die unmittelbaren Küstengebiete besonders heftig betroffen. „Auf dem Festland verlieren sie rasch an Wirkung und sacken wegen der Abkühlung zusammen.“⁴¹ Auch wenn es sich um tropische Wirbelstürme handelt und sie daher in den weiter südlich gelegenen Küstengebieten Chinas noch häufiger auftreten, gibt es sie auch in der Jiangnan-Region.

³⁹ Vitvitskiy, „Climate“, 70.

⁴⁰ Domrös und Peng, *The Climate of China*, 65.

⁴¹ Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 908 („tropischer Wirbelsturm“). Timothy Brook sieht einen Zusammenhang zwischen dem Auftreten von tropischen Wirbelstürmen und den Berichten über die Sichtung von Drachen, welche einerseits eine Erklärung für derartige Wetterphänomene, andererseits aber auch eine Metapher für diese gewesen sein könnten. – Brook, *The Troubled Empire*, 20–22.

Ihre größte Zerstörungskraft entfalten diese Stürme, wenn sie in Kombination mit Springfluten auftreten. Zudem bringen sie starke Regenfälle. In beiden Fällen kann dies zu Überflutungen führen.⁴²

4.1.4. Böden

Wie schon an anderer Stelle dargelegt, bestehen die Böden der Jiangnan-Region aus angeschwemmten Sedimenten des Changjiang und werden daher als Alluvialböden bezeichnet.⁴³

Das Becken am unteren Jangtsekiang ist mit gelben podsoligen Böden bedeckt, die aus Flussablagerungen gebildet wurden. An der Küste finden sich stellenweise stark tonhaltige, schwere Böden, zum Teil auch Sand.⁴⁴

Böden des Typs Podsol sind im allgemeinen relativ sauer und nährstoffarm, so dass sie für eine landwirtschaftliche Nutzung von eher geringerer Eignung sind und weiterer Düngung bedürfen.⁴⁵ Dann aber können sie zu durchaus fruchtbaren Böden werden, wie die Darstellung Johannes F. Gellerts nahelegt:

Die vorwiegend lehmigen Alluvialböden (Schwemmböden) der weiten Nordchinesischen Ebene sind ihrer Genese nach fruchtbare, wenig entwickelte braune oder zimtfarbene, gleyige und karbonatreiche Böden, die weithin durch ihre jahrhundertelange Kultivierung als sogenannte Reisböden einen besonderen Charakter gewonnen haben.⁴⁶

⁴² Gellert, *China*, 96.

⁴³ Siehe Abschnitt 4.1.2.

⁴⁴ Böhn, *China*, 67.

⁴⁵ Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 636 („Podsol“).

⁴⁶ Gellert, *China*, 76. Zu beachten ist, dass sich Gellert hier zwar ausdrücklich auf die Nordchinesische Ebene bezieht, diese aber, wie an anderer Stelle bereits erwähnt, geographisch eng mit der Ebene der Changjiang-Mündung verbunden und somit vergleichbar ist. Auch von Richthofen sah die Böden Jiangnans im allgemeinen als sehr fruchtbar an, schrieb er doch von „fetten Alluvialen“. – Richthofen, *China (Das nördliche China)*, 41. Zu Reisböden in China siehe auch Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas*, 68–70.

Die Umwandlung der Böden, durch welche auch eine Steigerung deren Fruchtbarkeit erreicht werden konnte, benötigte jedoch eine langfristige intensive Bearbeitung. Daher konnten durchaus lokale Unterschiede in der Bodenqualität einzelner Orte Jianguans auftreten. Vor allem in den küstennahen Gebieten (wie etwa von Nanhui), deren Küstenstreifen durch seine Ostverlagerung beständig neu im Entstehen war, waren die Böden recht heterogen und so bestand noch in den republikzeitlichen Lokalbeschreibungen Nanhuis Uneinigkeit darüber, wie die Böden der Region einzuschätzen sind. So heißt es im *Nanhui xianzhi* von 1927:

Die Böden von Pudong [浦東, das Gebiet östlich des Huangpujiang] sind mager und die Bauern sind gezwungen, bitter zu arbeiten. Da, wo man Wasserreis anbaut, spricht man von Nassfeldern. Da, wo man Baumwolle und Sojabohnen anbaut, spricht man von Trockenfeldern.⁴⁷

In der vier Jahre später erschienenen Fortsetzung *Nanhui xianxuzhi* jedoch steht:

Die Grenzen der Stadt [das heißt des Kreises Nanhui] sind rechts der Fluss [Changjiang] und links das Meer. Die Böden sind fruchtbar und die Bevölkerung fleißig. Neben den üblichen Anbauprodukten gibt es zudem außergewöhnliche Meeresprodukte.⁴⁸

Die bei Gellert erwähnten und im *Nanhui xianzhi* zumindest angedeuteten Reisböden (*paddy soils*) entstanden erst durch lange und intensive menschliche Bearbeitung, vor allem durch Nassfeldbau, und konnten durchaus fruchtbare Böden sein.⁴⁹ Diese stellten die typische Bodenart der Region dar. Sie sind durch ihre „hydromorphen

⁴⁷ *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 20 (fengsu zhi 風俗志, 2), Nachdruck 1433: „浦東地瘠而農民頗耐作苦種稻者曰水田種棉華黃豆者曰旱田“.

⁴⁸ *Nanhui xianxuzhi* (Minguo 18 [1929]), juan 19 (fengsu zhi 風俗志 2, 1), Nachdruck 871: „邑境右江左海土沃民勤尋常物產之外又有特異之海錯“.

⁴⁹ Zaychikov, „Southeast China“, 144: „They have been formed over a long period under specific conditions of rice growing. In arranging the area for rice fields, man has completely transformed the primary soil horizons having artificially replaced them with new soils of earth and other material constantly brought in.“

Merkmale“ gekennzeichnet und ihre „[i]ntensive Bearbeitung im wassergesättigten Zustand führt zu ständiger starker Durchmischung und schafft ein feines Einzelkorngefüge.“⁵⁰ In diesem Zusammenhang wird verständlich, warum sich die Jiangnan-Region – auch hinsichtlich ihrer klimatischen Gegebenheiten – zu einer der Kornkammern des imperialen Chinas entwickeln konnte. Die jährlichen Getreidetransporte über den Kaiserkanal bis in die Hauptstadt Beijing zeigen die Bedeutung ebenso deutlich, wie auch die Beobachtungen von Richthofens im späten 19. Jahrhundert:

Ausser dem Fremdenmarkt werden die Nördlichen Provinzen von China mit einigen der werthvollsten Waaren wie Zucker, Thee, Seide, Tabak, Hanf, Reis und vielen anderen wesentlich von hier aus versorgt.⁵¹

Von Richthofens Aufzählung der wichtigsten Exportgüter Jiangnans berührt bereits einen weiteren wichtigen Aspekt in der Beschreibung der Region, nämlich den der sozialen und ökonomischen Gegebenheiten und damit einen Bereich, welcher durch eine Interaktion von Mensch und Natur geprägt ist.

4.1.5. Gesellschaft und Ökonomie

4.1.5.1. Bevölkerung

Eine genaue quantitative Darstellung der Bevölkerung Jiangnans steht zunächst einmal vor einer methodischen Schwierigkeit. Wie eingangs zu diesem Kapitel angemerkt wurde, war Jiangnan, von einer kurzen Phase zu Beginn der Qing abgesehen, keine eigenständige Verwaltungseinheit, sondern lediglich die gängige Bezeichnung der Region südlich der Changjiang-Mündung. Als solche lassen sich seine Grenzen nicht exakt definieren. Daraus folgt einerseits, dass – von der frühen Qing abgesehen –

⁵⁰ Jeweils: Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 696 („Reisböden“).

⁵¹ Richthofen, *China (Das südliche China)*, 409.

keine offiziellen Aufzeichnungen der Bevölkerungszahlen vorliegen können, andererseits eine Zusammenstellung dieser aus diversen Quellen eine genaue Definition der Gebiete voraussetzen würde, welche Jiangnan zugehören sollen. Da dies jedoch nicht möglich erscheint, muss auf einige Hilfskonstruktionen zurückgegriffen werden. Die Übersicht in Anhang B, Tabelle 1 stellt aus diesem Grund zunächst die Bevölkerungszahlen der Provinzen dar, welche im Laufe der Zeit Jiangnan ganz oder zu einem wesentlichen Teil umfassten. Dies sind die Provinzen Nan Zhili 南直隸/„Southern Metropolitan Area“ während der Ming und Jiangsu während der Qing. Für die anschließende Auswertung werden jedoch nicht die absoluten Zahlen im Vordergrund stehen, sondern eher die sich ergebenden Relationen und Entwicklungen.

Während der gesamten Ming scheint die Bevölkerungszahl der Region relativ konstant gewesen zu sein und pendelte bei ungefähr 10 Millionen Individuen. Diese Zahlen beziehen sich auf die „Southern Metropolitan Area“, in deren Zentrum Nanjing stand.

Then in 1421, when Peking [Beijing] became the paramount capital, [...] the area dominated by Nanking [Nanjing], comprising most of modern Anhwei [Anhui] and Kiangsu [Jiangsu] Provinces and originally designated the Metropolitan Area, was changed to the Southern Metropolitan Area (*nan-ching* 南京 or *nan chih-li*). It should be noted that in Ming times the names Peking and Nanking were not properly used in reference to the cities so designated today; they referred to the province-size territories around them.⁵²

Nimmt man die in den offiziellen Quellen überlieferten, aber nichtsdestotrotz unstrittenen Zahlen für die Gesamtbevölkerung der frühen Ming zum Maßstab, so lebte während dieser Zeit circa ein Sechstel aller Einwohner Chinas in dieser Region.⁵³ Doch selbst wenn die in der Tabelle angegebenen absoluten Zahlen und exakten Relationen

⁵² Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 76.

⁵³ Vgl. Bielenstein, „Chinese Historical Demography“, 89. Hans Bielenstein geht jedoch davon aus, dass die tatsächliche Bevölkerung deutlich größer war und so schreibt er auf S. 97: „To conclude, Ming China’s population was far larger than indicated by the majority of the returns and than held by conventional wisdom. I estimate the number of individuals in 1578 at about 160 million.“

nicht den Tatsachen entsprechen sollten, so zeigen Vergleiche mit anderen Provinzen, dass die Region von Jiangnan während der Ming das bevölkerungsreichste, mindestens aber eines der bevölkerungsreichsten Gebiete Chinas war.⁵⁴ Doch auch in der späten Qing war Jiangsu die Provinz, deren Bevölkerungsdichte mit 448,32 Einwohnern pro Quadratkilometer (bezogen auf das Jahr 1851) am höchsten lag.⁵⁵ Dies spiegelt sich nicht zuletzt in dem hohen Urbanisierungsgrad der Region wider, für den namhafte Städte wie Hangzhou, Nanjing und Suzhou, später aber auch Shanghai als bedeutendste Beispiele stehen.⁵⁶

Weiterhin zeigt sich, dass in der Qing eine rasanter Anstieg der Bevölkerungszahlen stattgefunden haben muss. Zwar beziehen sich die gegebenen Werte nun auf die Provinz Jiangsu, doch sprechen Angaben von knapp 21 Millionen Einwohnern im Jahr 1749 und etwas mehr als 44 Millionen Einwohnern im Jahr 1851 eine deutliche Sprache. Danach fehlen jedoch leider weitere Angaben für die Qing. Erst für das Gründungsjahr der Republik China 1912 sind mit 32.282.781 Einwohnern wieder Zahlen überliefert. Diese deuten für die letzten 60 Jahre der chinesischen Kaiserzeit auf einen starken Bevölkerungsverlust hin.

Betrachtet man zunächst den Anstieg der Bevölkerungszahlen so lässt sich im gesamten Kaiserreich feststellen, ...

[...] that during the Ch'ing [Qing] typical northern provinces (Shan-shi [Shanxi], Kann-su

⁵⁴ Bielenstein, „Chinese Historical Demography“; 92–93.

⁵⁵ Bielenstein, „Chinese Historical Demography“; 92–93. Siehe auch G. W. Skinner, „Regional Urbanization in Nineteenth-Century China“, in *The City in Late Imperial China*, hg. Skinner, 211–249, hier: 213. Trotz anderer Zahlen, wird auch bei Skinner das Gebiet des Changjiang-Unterlaufs als die am dichtesten besiedelte Region innerhalb seines Systems von neun Makroregionen angegeben, wobei aber die von ihm beschriebene „Lower Yangtze region“ nicht vollständig identisch mit Jiangnan ist.

⁵⁶ Der Umschwung in der Bevölkerungsverteilung wurde zu einem wesentlichen Teil durch die Verlagerung der Hauptstadt von Kaifeng 開封 nach Hangzhou während des Übergang von der Nördlichen zur Südlichen Song eingeleitet. Während zuvor der Großteil der Bevölkerung im nördlichen China entlang des Huanghe lebte, lebten später die meisten Einwohner im Süden entlang des Changjiang.

[Gansu]) increased much more slowly in population than typical southern provinces (Hu-nan [Hunan], Kuang-tung [Guangdong]).⁵⁷

Das weitaus größte Wachstum dürfte dabei – soweit dies an den vorliegenden Zahlen erkennbar ist – im zweiten Drittel der Qing stattgefunden haben. So gab es 1749 circa 20 Millionen Einwohner, doch verdoppelte sich diese Zahl und überstieg 1824 die Marke von 40 Millionen, wohingegen das anschließende Wachstum bis 1851 marginal war. Es lassen sich wahrscheinlich eine Vielzahl von Ursachen ausmachen, welche für ein Wachstum gesorgt haben dürften. Dabei reicht das Spektrum von einer Neuverteilung der Ackerflächen nach den Kriegswirren während des Übergangs von der Ming zur Qing, über die Urbarmachung neuer Ackerflächen bis hin zur Einführung neuer, leicht anbaubarer und ertragreicher Feldfrüchte (z .B. Süßkartoffel, Erdnüsse, Mais, Kartoffeln), welche im Wesentlichen vom amerikanischen Kontinent stammten.⁵⁸ Insgesamt betrachtet deutet der Anstieg der Bevölkerung zumindest aber auf eine Zeit der allgemeinen Prosperität hin.

Zwar bildete Jiangnan für eine lange Zeit eines der wirtschaftlichen Zentren des chinesischen Kaiserreichs, doch ergab sich daraus ebenso eine strategische Bedeutsamkeit, welches die Region und seine benachbarten Gebiete zum Ziel verschiedener Kriegszüge werden ließ oder sie zumindest indirekt betraf. In diesem Sinne äußerten sich etwa Ge Jianxiong 葛劍雄, Cao Shuji 曹樹基 und Wu Songdi 吳松弟 über das nördlich von Suzhou gelegene und damit eigentlich schon nicht mehr zu Jiangnan gehörige Gebiet von Subei 蘇北:

Im Zuge der Kriegswirren am Ende der Yuan erlitt die Bevölkerung der Subei-Ebene Verluste und ließ die Menschen Leid ertragen. Zu dem Zeitpunkt, als Zhu Yuanzhang Yangzhou eingenommen hatte, war das, was er da erhielt, eine absolut leere Stadt und „die Stadtbevölkerung

⁵⁷ Bielenstein, „Chinese Historical Demography“, 155. Wie im Kapitel zu Jinzhong dargelegt, war der Bevölkerungsanstieg in Shanxi in der Tat deutlich geringer.

⁵⁸ Vgl. Spence, *Chinas Weg in die Moderne*, 123–125.

betrug kaum achtzehn Familien“.⁵⁹

Ebenso war gerade die Region um die erste Hauptstadt der Ming, Nanjing, besonders von den Feldzügen des Zhu Di 朱棣 betroffen, welcher nach erfolgreicher Absetzung des Ming-Kaisers Huidi 惠帝 (Regierungsdevise Jianwen) im Jahre 1402 unter der Devise Yongle den Thron bestieg.⁶⁰ In der Folge führten die Kriegszüge, aber auch Naturkatastrophen zu einem regional bisweilen verheerenden Bevölkerungsrückgang sowie zur Zerstörung ganzer Landstriche, so dass gerade in der Anfangsphase der Ming-Dynastie mehrere größere Umsiedlungsmaßnahmen vorangetrieben wurden, um diese Verluste auszugleichen und gleichzeitig eine Erholung der brachliegenden Wirtschaft, speziell der Landwirtschaft, herbeizuführen.⁶¹

Die historischen Fakten sind, dass in Subei die Bevölkerung ausgerottet und die Böden verwüstet wurden, so dass ein dringendes Bedürfnis für Umsiedlungen und die Urbarmachung der Böden bestand, und so war die Einwanderung von auswärtigen Menschen eine logische und folgerichtige Angelegenheit; sie waren nur ein Teil der Millionen Umsiedler des Changjiang-Tals zu Beginn der Ming-Zeit.⁶²

Die in diesen Gebieten benötigten Umsiedler der Subei-Ebene, aber auch des zerstörten Nanjings kamen zu einem bedeutenden Teil aus der Region von Suzhou:

The northern part [of Jiangsu] admitted 650000 immigrants. Most of them came from Suzhou and its vicinities and the rest from Jiangxi and Anhui. As the national capital, Nanjing concentrated

⁵⁹ Ge Jianxiong 葛劍雄, Cao Shuji 曹樹基 und Wu Songdi 吳松弟, *Jianming Zhongguo yiminshi* 簡明中國移民史 (Fuzhou 福州: Fujian renmin chubanshe 福建人民出版社, 1993), 342: „元末戰亂中蘇北平原的人口損失令人吃驚。朱元璋攻下揚州時，得到的純粹是一座空城，‘城中居民僅餘十八家’。 “Das angeführte Zitat stammt aus *Mingshilu* 明實錄, Taizu shilu 太祖實錄, juan 5, Nachdruck Bd. 1, 58.

⁶⁰ Berndt, „Die chinesische Umsiedlungspolitik im Kreis Hongdong“, 18–19.

⁶¹ Für einen Überblick der verschiedenen Ursachen und Motivationen dieser Umsiedlungsmaßnahmen siehe Berndt, „Die chinesische Umsiedlungspolitik im Kreis Hongdong“, 22–39.

⁶² Ge Jianxiong, Cao Shuji und Wu Songdi, *Jianming Zhongguo yiminshi*, 343: „歷史真相是，蘇北民殘地荒，急需移民興墾，外地人的遷入是順理成章的事情，他們僅僅是長江流域明初數百萬移民的一部分。 “

900000 new settlers including officials, officers, armymen, artisans and civilians. But half of them moved to Beijing when the capital shifted.⁶³

Der bemerkenswerte Rückgang, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattgefunden haben muss, lässt sich hingegen wohl zum größten Teil mit den kriegerischen Ereignissen erklären, welche vor allem in der Mitte des 19. Jahrhunderts lagen. Sie haben in ihren Auswirkungen jedoch weit über diese Zeit hinaus gereicht. An dieser Stelle sind zum einen die beiden Opiumkriege (1839–1842 sowie 1856–1860), besonders aber wohl die Taiping-Rebellion zu nennen – „eine der unheilvollsten und längsten Rebellionen der chinesischen Geschichte“⁶⁴ –, welche die gesamte Region von 1851 bis 1864 erschütterte und in deren Folge eine Instabilität entstand, welche auch nach dem Niedergang der Taiping negative Folgen wie etwa Banditentum und Ernteausfälle brachte.⁶⁵ Die Taiping hinterließen nach ihrer Niederlage viele Zerstörungen, die zum Teil den kriegerischen Handlungen der Zeit zuzuschreiben sind, zum Teil aber von den Taiping mutwillig begangen wurden. Dies zeigt sich besonders auffällig in Hinblick auf religiöse Bauwerke. Allein für 14 im Rahmen dieser Untersuchung relevante Tempel der Drachenkönige sowie anderer Wassergottheiten, welche in den Kapiteln zu Tempeln und Altären, *tanmiao* 壇廟, in der Präfekturbeschreibung von Suzhou, *Suzhou fuzhi* 蘇州府志 aufgelistet sind, findet sich der Eintrag: „Im 10. Jahr [der Regierungsdevise] Xianfeng [1860/61] wurde der Tempel niedergebrannt“⁶⁶ Der Wiederaufbau der Tempel erfolgte in den meisten Fällen erst während der Herrschaft des nachfolgenden Kaisers Muzong 穆宗 (1862–1875; Regierungsdevise Tongzhi) und nach der erfolgreichen Niederschlagung der Taiping. In der Lokalbeschreibung von

⁶³ Ge Jianxiong, Cao Shuji und Wu Songdi, *Jianming Zhongguo yiminshi*, 679–680.

⁶⁴ Spence, *Chinas Weg in die Moderne*, 210.

⁶⁵ Zu den Folgen siehe unter anderem Herbert Franke und Rolf Trauzettel, *Das chinesische Kaiserreich*, Weltgeschichte 19 ([Augsburg]: Weltbild-Verlag, 2000), 319.

⁶⁶ Siehe beispielhaft den Eintrag zum Tempel des Drachenkönigs von Kunshan: „Xianfeng shi nian hui 咸豐十年燬.“ – *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 3), Nachdruck 1113. Die anderen Einträge in juan 36–38 (1027–1149) lauten zumeist identisch.

Kunshan und Xinyang, *Kun Xin liangxian xubu hezhi*, wird auf diese Ereignisse sogar explizit hingewiesen:

Die Schreine und Tempel beider Städte [Kunshan und Xinyang] wurden zumeist während der Unruhen der Yue 粵-Banditen⁶⁷ niedergebrannt. Danach, obwohl Lehm [der Wände] und Holz zerstört waren, bestanden dennoch die Grundstücke weiter. Doch erst nach [der Regierungsdevise] Tongzhi, als der Frieden wiederhergestellt war, haben die Stadtbewohner über mehrere Jahrzehnte den Wiederaufbau vorgenommen. Die neue Politik war es, die Tempelgebäude der alten Zeit entweder abzureißen, um aus dem Material Schulen zu bauen, oder – je nach Art der Grundstücke – diese mit den öffentlichen Gebäuden zu verbinden. Die nachfolgenden Generationen konnten aber, als sie diese Orte besuchten, nicht mehr genau sagen, wie diese Orte ursprünglich angelegt waren. Daher hat man alle nach dem Jahr *yimao* 己卯 [der Regierungsdevise] Guangxu [1879/80] neu aufgebauten [Tempel] detailliert in den zu dieser Zeit erstellten Guangxu-Beschreibungen, *Guangxuzhi* 光緒志,⁶⁸ aufgezeichnet. Außerdem hat man auch alle historischen Stätten, die in den alten Sammlungen von Lokalbeschreibungen und Steleninschriften gefunden wurden, aufgezeichnet. Was aber Gemeinden, *xiang* 鄉, am Rande der Wildnis mit [buddhistischen] Tempeln von einfacher und simpler Struktur angeht, so ist deren Anzahl zu groß, als dass man sie in den Büchern aufnehmen könnte. Sie wurden alle ausgelassen.⁶⁹

Derartige Einschnitte, wie sie im besonderen Maße durch Kriege und ähnliche Ereignisse, aber auch durch natürliche Katastrophen hervorgerufen wurden, blieben jedoch meist nur von vorübergehender Dauer. Insgesamt festigte sich die Stellung Jiangnans als einer der am dichtesten bevölkerten Regionen, was sich auch auf deren soziale und ökonomische Situation auswirkte.

⁶⁷ Der Ausdruck Yue-Banditen ist ein abwertender Begriff der qingzeitlichen Regierungseliten gegenüber den Anhängern des Taipingaufstandes 1851–1864. Der Begriff *yue* 粵, eigentlich ein Synonym für Guangdong 廣東, spielt auf die Region an, in welcher die Taiping-Rebellion ihren Anfang nahm.

⁶⁸ Damit sind die Lokalbeschreibungen der Guangxu-Zeit gemeint.

⁶⁹ *Kun Xin liangxian xubu hezhi* (Minguo 12 [1923]), juan 5 (tanmiao 壇廟, 12), Nachdruck 249: „兩邑祠廟多燬於粵匪之亂然土*木雖毀基地猶存自同治以後承平歷數十年邑人屢有興建新政既行舊時廟宇或撤材以爲學校或因地以連公所後人憑弔將不能指其基地所在故今于光緒己卯以後所興復者皆詳志之期爲光緒志所遺而見於古志及碑版文集者亦補載焉若鄉僻野寺構造簡陋僅具規模者則書不勝書一切從略.“ *Im Text steht tatsächlich *shi* 士 statt *tu* 土, doch handelt es sich hier wahrscheinlich um einen Druckfehler.

4.1.5.2. Wirtschafts- und Sozialgeschichte

Der Ausgangspunkt für eine Betrachtung der wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Situation der Jiangnan-Region muss wiederum bei den vorherrschenden geographischen Bedingungen liegen. Ein günstiges mild-feuchtes Klima, ausgedehnte alluviale Böden mit einem regelmäßigen Zufluss neuer, fruchtbarer Sedimente, ein weitverzweigtes Flusssystem, welches in einer über Jahrhunderte währenden Arbeit immer weiter ausgedehnt wurde, sowie die Nähe zum Meer boten nicht nur eine Basis für eine prosperierende Landwirtschaft, sondern auch für ein darauf aufbauendes weiterverarbeitendes Gewerbe der produzierten Überschüsse und schließlich den Binnen- und Exporthandel dieser Güter entlang der natürlichen oder künstlichen Wasserwege. Günstige Bedingungen sowie eine ausgereifte technische Grundlage ermöglichten es, Überschüsse an Nahrungsmitteln zu produzieren. Diese wiederum konnten entweder als Vorräte für schlechte Zeiten eingelagert werden oder zur Versorgung nicht-bäuerlicher Gesellschaftsgruppen dienen, welche dann wiederum andere Aufgaben erfüllen konnten. Ein Anwachsen der Bevölkerung war die Folge, da mehr Menschen und somit auch mehr Nachkommen versorgt und in ihrem Überleben abgesichert werden konnten. Es wurde also eine komplexe gesellschaftliche Differenzierung ermöglicht, welche sich im Aufkommen beziehungsweise in der Weiterentwicklung von Handwerk, Handel, Kunst, Verwaltung, aber auch von Religion und anderen Bereichen äußerte. Diese Zusammenhänge, wie sie sich für Jinzhong geradezu beispielhaft zeigen, wurden auf einer allgemeinen Ebenen bereits von Jared Diamond beschrieben.⁷⁰

„Nahrungsvorräte sind [...] eine Voraussetzung zur Unterhaltung von Personen, die spezialisierten Tätigkeiten nachgehen und selbst keine Nahrung produzieren – ganz besonders, wenn ganze

⁷⁰ Siehe auch Behringer, *Kulturgeschichte des Klimas*, 70–71. Wolfgang Behringer spricht (in Anlehnung an G. W. Oesterdiekhoff) von einer „Städtischen Revolution“ (Urban Revolution), welche neben der Neolithischen Revolution stattgefunden habe. Diese meine eine Siedlungsverdichtung innerhalb der bäuerlichen Gesellschaften, sei mit einem Prozess der Arbeitsteilung verbunden und hätte zu stark differenzierten Gesellschaften geführt.

Städte miternährt werden sollen.“⁷¹

Die ökonomisch wie auch kulturell herausragende Stellung der Jiangnan-Region ist somit in einer gut funktionierenden Landwirtschaft und letztlich in den dafür notwendigen günstigen natürlichen Rahmenbedingungen begründet. Andererseits konnten temporäre oder gar permanente Änderungen der geographischen Gegebenheiten zu weitreichenden Auswirkungen auf das Leben und Gedeihen der lokalen Bevölkerung im positiven wie auch negativen Sinne führen, wie nicht zuletzt die Beispiele von Suzhou und Shanghai zeigen.

Bevor Suzhou jedoch zur bedeutendsten Metropole Jiangnans aufsteigen konnte, waren Hangzhou und Nanjing die wichtigeren Zentren der Region, was unter anderem daran lag, dass sie jeweils für einen bestimmten Zeitraum als Hauptstadt des gesamten chinesischen Kaiserreichs fungierten. Doch auch Suzhou war schon vor der Ming ein wirtschaftliches und kulturelles Zentrum. Dies legen nicht zuletzt die bewundernden Beschreibungen Marco Polos nahe, in welchen Suzhou als Sugiü bezeichnet wird:

Sugiü ist eine glanzvolle Stadt. Die Bewohner sind Heiden, sie sind dem Großkahn tributpflichtig und gebrauchen Papiergeld. Sie haben Seide in Überfülle; sie treiben Handel und Gewerbe, sie weben Seide zu ihrer Bekleidung. Vermögende Kaufleute wohnen hier. Der Stadtumfang mißt ungefähr vierzig Meilen. Niemand würde sagen, wie viele Menschen da wohnen, so riesig ist die Zahl. [...] Die Leute sind klug und umsichtig im Handel und handwerklich begabt in jedem Gewerbe. ⁷²

Suzhou war also vor der späten Kaiserzeit bereits eines der urbanen, wirtschaftlichen und kulturellen Zentren Chinas, doch entwickelte es sich gerade während der Ming zu einer der Wirtschaftsmetropolen schlechthin.

By the Chenghua era (1465–87), the area's prosperity was no longer based on the marketing of surpluses or [...] on rural-urban exchange. The ability of so many people to live, much less live

⁷¹ Diamond, *Arm und reich*, 96.

⁷² Polo und Guignard, *Die Wunder der Welt*, 218.

well, now hinged on the production of commodities – goods made to be sold, often in distant markets. The constant exchange of foodstuffs and raw materials for finished and semifinished goods that this required organized the economic landscape in Suzhou’s immediate vicinity into a fully articulated marketing system, tying the most isolated hamlet to the metropolitan economy.⁷³

Doch obwohl vielfach eine herausragende Stellung für Suzhou innerhalb des spätkaiserzeitlichen Chinas bescheinigt wird, so darf doch nicht vergessen werden, dass es in den Kontext einer größeren Region eingebunden war, welche diese Position erst ermöglichte.

The greatest cities of the Jiangnan region were Suzhou, Hangzhou, and Nanjing. [...] In the prosperous setting of the lower Yangzi, no single city dominated the region over the long duration, no one had eclipsed the others even at its height.⁷⁴

Während die Stadt also in der Mitte des 15. Jahrhunderts einen kontinuierlichen wirtschaftlichen Aufschwung erlebte, geriet dieser zum Ende des Jahrhunderts hin ins Stocken. Als Hintergrund des Niedergangs müssen zunächst einmal marktmechanische Zyklen angeführt werden, wonach sich Phasen der Prosperität ganz natürlich mit Phasen der Rezession abwechseln. Ein wesentlicher Auslöser dieser Rezession war jedoch eine Folge von äußerst regenreichen Jahren von 1491–1494, welche von Überflutungen der Region begleitet waren.⁷⁵ In der Folge wurden Felder zerstört, es kam zu Epidemien und Hungersnöten und es dauerte mehrere Jahre, bis man sich von diesen Einschnitten erholt hatte und eine neue Phase des Aufschwungs anbrechen konnte.⁷⁶ Eine zweite bedeutende Phase der Rezession erlebte Suzhou in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als infolge der Taiping-Rebellion große Teile der Region und auch

⁷³ Michael Marmé, *Suzhou*, 143.

⁷⁴ Johnson, „Shanghai“, 152.

⁷⁵ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 16–18.

⁷⁶ Marmé, *Suzhou*, 148–150. Auf S. 150 schreibt Marmé: „Although this area would emerge as *the* center of cotton weaving and spinning in Suzhou’s immediate hinterland during the Qing, in Ming times the region was poor, underpopulated, and lawless.”

die Stadt an sich verwüstet wurden.⁷⁷ Die Folgen dieser Zerstörungen zeigten sich noch Jahre später Ferdinand von Richthofen, als dieser Suzhou bereiste und schrieb:

Ich that einen Blick in das Innere der einst wegen ihres Reichtums, ihres üppigen Lebens und ihrer Schönheit gepriesenen Stadt. Noch wenige Jahre zuvor galt sie in diesen Beziehungen als das Paris von China. Jetzt war sie ein Ruine; selbst die Vorstädte waren weithin zerstört. Die ehrlose, Schauer erregende Art des Vernichtungs-Actes ist aus den Erzählungen über die Taiping-Rebellion bekannt.⁷⁸

Dagegen war gerade die erste Hälfte, insbesondere die Qianlong-Zeit in den Worten Jacques Gernet's von einer „Ära des Wohlstands“ geprägt.⁷⁹ Er führt an, dass ...

[...] China [...] im 18. Jahrhundert in eine Periode des Wohlstands [eingetreten war], der auf einem noch nie dagewesenen Aufschwung der Landwirtschaft, des Handwerks und des Handels beruhte.⁸⁰

Hintergrund sei ein Entwicklungshöhepunkt der chinesischen Landwirtschaft auf technischem Gebiet wie auch durch die Einführung neuer Agrarkulturen sowie eine hochentwickelte Kleinvieh- und Fischzucht. Gefördert wurde diese Entwicklung durch eine moderate Steuerpolitik der Zentralregierung, welche erst gegen Ende der Qianlong-Zeit unter Druck geriet. Zudem sei die Blütezeit der chinesischen Landwirtschaft

⁷⁷ Letztlich kann man auch für den Ausbruch der Taiping-Rebellion klimatische Ursachen ausmachen, welche ihrerseits eine Phase des ökonomischen Verfalls bewirkten, unter dem vor allem die Landwirtschaft sowie diejenigen zu leiden hatten, welche landwirtschaftliche Produkte weiterverarbeiteten. Probleme bereiteten unter anderem fallende Bodenpreise, der Rückgang der Produktivität bei hoch bleibenden Kosten und die daher unzureichenden Einkommen der Bauern: „A direct consequence of such economic crisis was the Taiping Rebellion (1851–1864)“. – Siehe dazu den neu erschienenen und hier zitierten Aufsatz: Ts'ui-Jung Liu, „A Retrospection of Climate Changes and their Impacts in Chinese History“, in *Nature, Environment and Culture in East Asia: The Challenge of Climate Change*, hg. Carmen Meinert, *Climate and Culture* 1 (Leiden: Brill, 2013), 107–136, hier: 132.

⁷⁸ Richthofen, *China (Das südliche China)*, 703.

⁷⁹ Gernet, *Die chinesische Welt*, 406 (= Überschrift des nachfolgenden Unterkapitels).

⁸⁰ Gernet, *Die chinesische Welt*, 406.

durch eine gleichzeitige positive Entwicklung in Handwerk und Handel begünstigt gewesen.⁸¹

Ebenso ist die Geschichte Shanghais durch veränderte Naturbedingungen bestimmt. Noch während der Song war es ein anderer Ort, Qinglongzhen 青龍鎮, welcher das lokale Zentrum der Gegend bildete. Qinglongs Bedeutsamkeit war vor allem durch seine Lage am Ufer eines gleichnamigen Flusses bestimmt, wodurch es nicht nur zur Hafenstadt, sondern auch zum Sitz einiger lokaler Verwaltungszentren wurde. Durch die beständigen Sedimentablagerungen im Deltagebiet von Jiangnan und der damit verbundenen Verlagerung des Küstenstreifens versandete der Qinglong-Fluss jedoch nach und nach, wohingegen der in der Nähe verlaufende Huangpujiang nun zu einem der wichtigsten Wasserläufe der Region wurde und damit Shanghai allmählich die Rolle von Qinglong einnahm.⁸² Der eigentliche Aufstieg Shanghais, welcher schließlich in seiner heutigen Bedeutung als Metropole von Weltrang mündete, erfolgte durch die erzwungene Öffnung der Stadt als einer von mehreren sogenannten Vertrags-häfen in Folge des verlorenen Ersten Opiumkriegs und dem daraus resultierenden Friedensvertrag von Nanjing aus dem Jahr 1842, welcher gleichzeitig auch die Endphase des chinesischen Kaiserreichs insgesamt einläutete. Die Grundlagen hierfür bestanden jedoch schon seit einer viel längeren Zeit.⁸³ Nebenbei lässt sich so erklären, warum in den ming- und qingzeitlichen administrativen Strukturen Shanghai noch keine hohe Position eingenommen hat und der Sitz der lokalen Präfektur in Songjiang lag.

⁸¹ Gernet, *Die chinesische Welt*, 406–408.

⁸² Johnson, „Shanghai“, 155. Vgl. auch Elvin, „Market Towns and Waterways“, 441.

⁸³ Johnson, „Shanghai“, 151. Auf S. 153 schreibt Johnson: „Shanghai first attracted notice as a country seat in the Song and flourished as a coastal port in the Song and Yuan periods, but underwent a period of decline and contraction in the Ming. It revived in the Qing; in the mid-eighteenth century the main customs’ station was transferred from Songjiang to Shanghai and Shanghai was made the exclusive station for tariff collection on ‘outside’ commerce for Jiangsu Province. By the Qianlong era (1736–1796) Shanghai had again become a major coastal port; the city continued to thrive in the opening decades of the nineteenth century and, according to at least one scholarly assessment, Shanghai by 1840 could be numbered among the twenty or so largest cities in China.“

Beide Fälle zeigen nicht nur eine kausale Abhängigkeit zwischen den sozioökonomischen Verhältnissen einer Region und deren Umweltbedingungen, sondern verweisen darüber hinaus eindrucklich auf die Anfälligkeit gegenüber naturbedingten ungünstigen Gegebenheiten und die daraus resultierenden dramatischen Folgen. Der zeitgenössischen Bevölkerung dürfte dieser Umstand sehr wohl bewusst gewesen sein, zeigte er sich doch stets deutlich durch reiche Ernten in guten Jahren, in schlechten jedoch durch Hunger und Leid. Die Landwirtschaft als Grundlage der spätkaiserzeitlichen Wirtschaft war also der Hauptindikator für das ökonomische Wohlergehen, sowohl in lokaler als auch gesamtchinesischer Hinsicht. Für die zeitgenössische Bevölkerung war es daher von großer Wichtigkeit, deren Entwicklung zu kennen – und auch hier spielt der Zusammenhang von Landwirtschaft und meteorologischen Bedingungen eine wichtige Rolle, wie etwa das Kapitel „Wetterprophezeiungen“, *zhanhou* 占候, der Lokalbeschreibung von Kunshan⁸⁴ zeigt. Dieses Kapitel beschäftigt sich mit Regeln, welche geeignet schienen, anhand bestimmter Ereignisse zu bestimmten Jahreszeitpunkten den weiteren Verlauf des Wetters in einem bestimmten Jahr zu prognostizieren. Damit erfüllen sie eine vergleichbare Funktion wie die sogenannten Bauernregeln, sind ebenso aber auch nur von einer begrenzten Zuverlässigkeit.⁸⁵

Der Hauptzweck dieses Kapitels besteht in der Überlieferung bestimmter Wetterregeln. Diese haben entweder eine beschreibende Funktion, indem sie bestimmte Wetterphänomene darstellen und anschließend benennen, oder sie haben eine prognostizierende Funktion, bei der für bestimmte Wetterkonstellationen die daraus resultierenden Auswirkungen in Bezug auf folgende Wetter- oder Ernteereignisse angegeben werden. Teilweise ergeben sich aber auch Kombinationen beider Funktionen, wie etwa im folgenden Beispiel:

Am 20. Tag [des ersten Monats des Mondkalenders], der Zeit, in welcher die Baumwollblüten

⁸⁴ *Kun Xin liangxian xubu hezhi* (Minguo 12 [1923]), juan 1 (*zhanhou* 占候, 5–8), Nachdruck 51–57.

⁸⁵ Siehe „Bauernregeln, Volkswetterregeln“, in *Brockhaus-Enzyklopädie: In 24 Bänden*, 19. Auflage, Band 2 [Apu–Bec] (Mannheim: Brockhaus, 1991), 646–647.

aufgehen, sollte es am besten heiteres Wetter geben und am 25. Tag sollte es am besten regnen. Man nennt dies *tian chuan* 天穿. Wenn dies so ist, dann gibt es zumeist eine gute Ernte. In diesem Monat gibt es am 3. *hai* 亥-Tag meist ein schweres Hochwasser.⁸⁶

Ein besonderes Augenmerk dieses Kapitels scheint in der Vorhersage von außergewöhnlichen Wetterereignissen wie etwa Dürren, starken Regenfällen mit daraus resultierenden Überschwemmungen oder Frost zu liegen und darin, Zeichen zu nennen, welche auf eine gute Ernte hoffen lassen. Handlungsanweisungen, wie zu erwartenden ungünstigen Wettern zu begegnen sei, werden jedoch nicht gegeben. In ihrer Bedeutung verweisen die Bauernregeln jedoch weit über die Ernteerwartungen hinaus. Vielmehr liefern sie auch Indizien für die im jeweiligen Jahr zu erwartenden wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen insgesamt, da diese in der agrarisch geprägten spätimperialen Gesellschaft sehr stark auf dem Erfolg oder Misserfolg der Landwirtschaft beruhen. Somit verwundert es nicht, wenn ein Großteil der hier aufgelisteten „Bauernregeln“ sich nicht nur mit zu erwartenden Wetterereignissen beschäftigen, sondern auch die Ernteerwartungen zu prognostizieren versuchen und Anzeichen nennen, welche auf die größten Gefährdungen der wirtschaftlichen und sozialen Ordnung hindeuten, nämlich Überschwemmungen, Dürren, Stürme, Heuschrecken, Epidemien und weitere Naturkatastrophen. Ähnliche Bestrebungen haben schon die mit den *longtaitou*-Fest verbundenen Orakeltraditionen gezeigt.⁸⁷

Eine Besonderheit der Auflistung dieses Kapitels ist der Hinweis auf die sogenannte „Große Aufteilung der Drachen“, *dafenlong* 大分龍, am 20. Tag des 5. Monats gemäß des Bauernkalenders.

Der 20. Tag [des 5. Monats des Bauernkalenders] ist [der Tag] „Große Aufteilung der Drachen“. Wenn es keinen Regen, aber Donner gibt, so deutet dies auf häufig heiteres Wetter hin. Man nennt dies „das Donnertor verschließen“, es heißt aber auch „das Drachentor verschließen“. Wenn nach der „Aufteilung der Drachen“ der Regen nicht wegzieht und immer wieder Schauer auftreten,

⁸⁶ *Kun Xin liangxian xubu hezhi* (Minguo 12 [1923]), juan 1 (zhanhou 占候, 5), Nachdruck 51: „二十日棉花生日宜晴二十五日宜雨謂之天穿主稔是月三亥主大水“.

⁸⁷ Siehe Abschnitt 3.2.3.2.3.

dann gibt es manchmal in den dichten Wolken ein Wesen, welches sich hin und her windet. Man nennt dies der „Drachen hängt den Regen auf“. Doch [tritt das stets] nur an einem Ort [auf].⁸⁸

Wie schon im Kapitel zur Region von Jinzhong erläutert, ist der 5. Monat des Mondkalenders⁸⁹ die Zeit, in der in vielen Teilen Chinas die meisten Regenfälle zu erwarten sind. Daher war dieser Monat wichtig für die Frage, ob für ein jeweiliges Jahr eine gute oder schlechte Ernte zu erwarten war. Der entscheidende Tag, welcher als Indikator diente, wurde als *fenlong* 分龍 („Aufteilung der Drachen“) oder *dafenlong* bezeichnet. Laut Derk Bodde⁹⁰ lag er in Beijing auf dem 23. Tag des 5. Monats und damit drei Tage nach dem Termin, welcher im *Kun Xin liangxian xubu hezhi* angegeben wird.⁹¹ Dieser sei schon bis in die Song-Zeit nachweisbar. Dahinter stünde die Vorstellung, dass an diesem Tag eingeteilt würde, welcher Drache für welches Gebiet zuständig sei und dort Regen bringe oder nicht bringe. Es sei daher auch der entscheidende Tag dafür, ob starke Regenfälle zu Überflutungen oder ausbleibende Regenfälle zu Dürren führten.⁹²

Es leuchtet ein, dass eine bäuerliche Bevölkerung in besonderem Maße und jedes Jahr aufs Neue von günstigen Wetterbedingungen abhängig war.⁹³ Dass sie darüber

⁸⁸ *Kun Xin liangxian xubu hezhi* (Minguo 12 [1923]), juan 1 (zhanhou 占候, 6), Nachdruck 53–54: „二十日爲大分龍/若無雨而有雷主晴多/謂之鎖雷門又曰鎖龍門/分龍後雨不移時爲過雲雨或濃雲中有物蜿蜒屈伸/謂之龍挂雨/亦止一方.“

⁸⁹ Nach dem gregorianischen Kalender ist dies ungefähr die Zeit von Juni bis Anfang Juli.

⁹⁰ Bodde gibt für diesen Tag die Bezeichnung *fenlongbing* 分龍兵 („Aufteilung der Drachen-Soldaten“ beziehungsweise nach Bodde „Dividing the Dragon Hosts“) an. – Bodde und Tun, *Annual Customs and Festivals in Peking*, 50–51.

⁹¹ Dies mag damit zusammen hängen, dass sich Beijing weiter nördlich befindet und die durch den Sommermonsun bedingten regenreichen Wolkenfelder dieser Jahreszeit erst von Südosten nach Nordwesten wandern mussten. Somit erreichten sie mit einigen Tagen Verzögerung den Norden des Reichs, was den Termin des *fenlong*-Tages nach hinten verschob.

⁹² Bodde und Tun, *Annual Customs and Festivals in Peking*, 50–51. Es ergeben sich bemerkenswerte Parallelen zum Siebenschläfertag, welcher sich auf die christliche Legende der Sieben Schläfer von Ephesos bezieht, deren Lostag ebenfalls Aussagen über die zu erwartenden Regenfälle der kommenden Wochen zulassen soll.

⁹³ Vgl. Will, *Bureaucracy and Famine*, 134.

hinaus aber auch eine wichtige Rolle in der chinesischen Gesellschaft eingenommen hat, ergibt sich nicht nur aus den eher grundsätzlichen Überlegungen, wie sie weiter oben dargelegt wurden, sowie der Positionierung der Bauern in der Theorie der *simin*,⁹⁴ sondern auch aus der Tatsache, dass landwirtschaftliche Erzeugnisse – in erster Linie Getreide – als Abgaben Bestandteil des spätkaiserzeitlichen Steuersystems waren.⁹⁵ Gab es in einem Jahr allgemein gute Ernten, so fielen auch die Steuereinnahmen entsprechend positiv aus. Kam es jedoch zu Missernten in größeren und bedeutenden Gebieten wie etwa Jiangnan, so belastete dies die Staatskassen gleich mehrfach. Zum einen verringerten sich die Steuereinnahmen, da Steuererleichterungen beziehungsweise –erlasse für Linderung in den betroffenen Gebieten sorgen sollten und zum anderen mussten gegebenenfalls Hilfslieferungen aus den staatlichen Beständen geleistet werden, welche entsprechende Kosten verursachten. Bis zu einem gewissen Maße war hierfür durch Vorräte von Seiten des Staates vorgesorgt, doch funktionierte dieses System nicht zu allen Zeiten gleich gut.⁹⁶

Darüber hinaus gab es eine vielfältige und auf verschiedenen Ebenen stattfindende Verknüpfung der Landwirtschaft mit anderen Gruppen und Bereichen der späten Kaiserzeit Chinas. Die in Hinblick auf den Kult der Drachenkönige wichtigsten dieser Bereiche sollen im Folgenden behandelt werden. Es handelt sich dabei neben der Landwirtschaft um Handwerk, Handel, Fischerei und den imperialen Verwaltungsapparat.

⁹⁴ Siehe Abschnitt 3.1.4.

⁹⁵ Siehe *Kun Xin liangxian xubu hezhi* (Minguo 12 [1923]), juan 1 (fengsu 風俗, 2–3), Nachdruck 46–47. Vgl. Charles C. Hinton, „The Grain Tribute System of the Ch'ing Dynasty“, *The Far Eastern Quarterly* 11, Nr. 3 (1952): 339–354, hier: 345.

⁹⁶ So zeigten sich jeweils in den letzten Jahren und Jahrzehnten der Ming und Qing zunehmende Zerfallstendenzen in der Funktionsfähigkeit der imperialen Administration, welche auch die Bewilligung und Durchführung von Hilfsmaßnahmen betrafen. Diese Missstände waren besonders folgenreich, da sie soziale Unruhen verursachten oder verschärfen, welche wiederum zur Instabilität des Reichs beitrugen. – Siehe Will, *Bureaucracy and Famine*, 73–74 und 138, aber auch Hinton, „The Grain Tribute System“, 339, sowie Kathryn J. Edgerton-Tarpley, „From ‚Nourishing the People‘ to ‚Sacrifice for the Nation‘: Changing Responses to Disaster in Late Imperial China“, *The Journal of Asian Studies* 73, Nr. 2 (2014): 447–469, hier: 451.

Die Fischerei nimmt hierbei insofern eine Sonderstellung ein, da sie in besonderem Maße ein Ergebnis der Lage Jiangnans an der Küste zum Ostchinesischen Meer und am Ufer des Changjiang-Mündungsdeltas war, aber auch durch den Gewässerreichtum der Gegend im Allgemeinen bedingt wurde, wie er in anderen Teilen des Reichs nicht gegeben war. Die drei anderen Bereiche – Handwerk, Handel und Verwaltung – hingegen finden sich so im gesamten Kaiserreich. Die Interdependenz dieser Faktoren ist dabei schon länger bekannt und so scheint es inzwischen selbstverständlich, dass innerhalb einer geschlossenen Gesellschaft keiner dieser Bereiche isoliert betrachtet werden kann – auch wenn sich dies aus Gründen der Darstellbarkeit nur schwer realisieren lässt. So schreibt Jacques Gernet:

Die Verbindung dieser drei Bereiche – Landwirtschaft, Handwerk und Handel – muß im übrigen betont werden, da sie in engster Beziehung zueinander standen.⁹⁷

An erster Stelle muss natürlich die bäuerliche Bevölkerung der Region genannt werden. Sie bildete trotz des hohen Urbanisierungsgrades von Jiangnan einen bedeutenden Anteil der Gesamtbevölkerung. Hauptanbauprodukte waren Getreide, hier vor allem Nassreis, Maulbeerbäume, welche für die Zucht von Seidenraupen und damit die Herstellung von Seide grundlegend waren, Baumwolle, Zucker, Tee, Seide, Tabak, und Hanf.⁹⁸ Reis, Seide und Baumwolle waren hiervon die wichtigsten Güter. Während der Ming hatte Suzhou zunächst noch ein Seidenmonopol inne, doch seit etwa dem

⁹⁷ Gernet, *Die chinesische Welt*, 408.

⁹⁸ Vgl. Richthofen, *China (Das südliche China)*, 409. Richthofen nennt diese Produkte als Exportgüter für die nördlichen Provinzen Chinas, bezieht sich in seinen Ausführungen jedoch nicht nur auf die Jiangnan-Region, sondern auf die „Südöstlichen Provinzen“ des Reichs insgesamt. Marco Polo listet in einem Kapitel zu den Steuern, welche Hangzhou zu leisten hätte, Salz, Zucker, Gewürze, Reiswein, Kohle, Handwerksgüter, Seide und Wegzölle für den Warenverkehr auf. Interessanterweise jedoch erwähnt er kein Getreide oder Reis. – Vgl. Polo und Guignard, *Die Wunder der Welt*, 228–229. Außerdem: Zaychikov, „Southeast China“, 141: „Among the field crops rice is most widely grown, and for raising it they have had to extensively use artificial irrigation and built irrigation devices.“

15. Jahrhundert wurde Seide auch im weiteren Umland produziert.⁹⁹ Daneben wurde vor allem Baumwolle als Rohstoff für die Textilherstellung verwendet. Michael Marmé fasst die Bedeutung beider Erzeugnisse in Hinblick auf die zeitliche Schwerpunktsetzung so zusammen: „the Ming should be seen as the age of cotton, the Qing as the age of silk.“¹⁰⁰ Die Produktion von Reis hingegen war von grundlegender Bedeutung, da es sich um eines der Hauptnahrungsmittel innerhalb der chinesischen Gesellschaft handelte. Reis, welcher im Falle von Jiangnan vor allem im Nassfeldbau angebaut wurde, diente nicht nur der Versorgung der ortsansässigen Bevölkerung, sondern wurde darüber hinaus auch im großen Stil in die landwirtschaftlich weniger ertragreichen Gebiete des Nordens, speziell aber in die Hauptstadt Beijing exportiert.¹⁰¹ Daher wurde offenbar auch von Seiten der imperialen Administration dem Reisanbau eine besondere Beachtung geschenkt, wie Einträge in der Lokalbeschreibung von Kunshan nahelegen:

Innerhalb der Grenzen der Stadt¹⁰² gibt es viel Wasser und wenig Landflächen. Seine Böden bestehen aus schwarzem Lehm und sind geeignet für Nassreis, *dao* 稻. Seine Einwohner sind als Landarbeiter emsig und genügsam. Zum Frühlingsbeginn bewegen sich die Nährstoffe im Boden¹⁰³ und die Bauern beginnen mit der Bestellung der Felder. Aller Nassreisanbau beginnt mit einer lockeren Erde, dann wird gepflügt, dann wird geggt, dann werden die Stecklinge gezogen, dann werden sie gepflanzt, dann werden sie verzogen, dann werden die Felder gedüngt – entweder mit Exkrementen oder mit Sojabohnenkuchen. Wenn die Reisschösslinge [aus dem Boden] herauswachsen, müssen sie sorgfältig gepflegt werden. Gibt es eine Dürre, so müssen Wassereimer [herangetragen werden], um sie zu wässern; gibt es ein Hochwasser, so müssen kleine Kanäle zwischen den Feldern [angelegt werden], um diese zu entwässern. So verfährt man bis zum Herbst, wenn die Reispflanzen reif sind und wacht gut über sie. Wenn [die Pflanzen] dann gut und stark

⁹⁹ Marmé, *Suzhou*, 140.

¹⁰⁰ Marmé, *Suzhou*, 137.

¹⁰¹ Dies gilt jedoch nur bei der Betrachtung Jiangnans insgesamt. In einigen der stark urbanisierten Zentren von Suzhou und Songjiang jedoch musste Reis sogar importiert werden, da große Flächen (mehr als 50 % des Ackerlandes) für die Produktion von Baumwolle verwendet wurden. – Elvin, „Market Towns and Waterways“, 444.

¹⁰² Damit ist wahrscheinlich eher das Umland der Stadt Kunshan beziehungsweise der gesamte Kreis gemeint.

¹⁰³ Dieser Ausdruck deutet auf die Vorstellung hin, dass sich durch die nun stärker werdende Sonneneinstrahlung die im Boden enthaltene Energie, *qi* 氣, wandeln und so die Böden wieder fruchtbar machen würde.

sind, werden sie geerntet. Anschließend bringt man sie zum Dorfanger, wo sie gedroschen werden und als Steuern abgegeben werden.¹⁰⁴

Dennoch sollen die allgemein günstigen natürlichen Bedingungen für eine prosperierende Landwirtschaft in Jiangnan nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese durchaus nicht ungefährdet war. In Küstennähe ebenso wie im Umland des Taihu konnten starke Stürme bisweilen verheerende Überschwemmungen auslösen.¹⁰⁵ Gleiches galt in Fällen von starken Regenfällen. Andererseits konnten auch Trockenperioden zu Ernteaussfällen mit weitreichenden Folgen führen – nicht nur für die Lokalbevölkerung, sondern aufgrund der Stellung Jiangnans als Getreideexporteur und Kornkammer des Reichs auch für die entfernteren Gebiete im Norden. War in den meisten Gebieten nördlich der Qinling-Huaihe-Linie in der Regel nur eine Ernte pro Jahr möglich, so waren in den Regionen südlich davon zwei Ernten üblich.¹⁰⁶ Wurde ein Jahr von einer längeren Dürre betroffen, oder gab es gar Dürren und Überschwemmungen nacheinander, so war dementsprechend auch der Ertrag von zwei Ernten gefährdet.¹⁰⁷ Hinzu kommt, dass einige Anbauprodukte, vor allem natürlich die Kultivierung von Nassreis, äußerst wasserintensiv waren und einer eingehenden Pflege bedurften.

The amount of rice produced on a *mu* irrigated land varies dramatically in response to the care

¹⁰⁴ *Kun Xin liangxian xubu hezhi* (Minguo 12 [1923]), juan 1 (fengsu 風俗, 2–3), Nachdruck 46–47: „邑境多水少陸/其土黑埴而宜稻/其民動儉而務農/方春土膏動農乃樹藝/凡藝稻始於奕土/次犁/次耜/次浸種/次播種/次分秧/次沃田/或以糞或以豆餅稻苗出長必謹伺之/旱則戽水以溉之/水則決壩以泄之/以待秋成稻既實守之/堅好而後刈之/納於場圃擊之以稅“.

¹⁰⁵ Dies spiegelt sich auch in den Volkserzählungen der Region wider. Siehe zum Beispiel „Qin Lian baut für das Volk einen Deich“ in Abschnitt 5.2.2 und 5.3, welche von einer historisch belegten Sturmflut aus dem Jahr 1732 und den anschließenden Überflutungen berichtet.

¹⁰⁶ Vgl. Zaychikov, „Southeast China“, 141 und 144. In einigen Regionen des südlichsten Chinas waren sogar bis zu drei Ernten pro Jahr möglich.

¹⁰⁷ An dieser Stelle gilt mein ausdrücklicher Dank Prof. Zhu Haibin 朱海濱 von der Fudan University, Fudan Daxue 復旦大學, in Shanghai (Center for Historical Geographical Studies of Fudan University/Fudan Daxue Lishi Dili Yanjiu Zhongxin 復旦大學歷史地理研究中心), welcher in einem Gespräch am 14.03.2013 diesen wertvollen Hinweis geliefert hat.

and labor invested in tending that field.¹⁰⁸

Rituale zu Ehren der Drachenkönige, für Regen ebenso wie für den Schutz vor Überschwemmungen waren daher keine Seltenheit und gehörten ebenso zur Bearbeitung der Felder wie Aussaat, Ernte, der Bau von Be- und Entwässerungsanlagen sowie andere Arbeitsprozesse. Dass beide Arten von Naturkatastrophen in der Tat auftraten, belegen nicht nur entsprechende Einträge in den einschlägigen Kapiteln der Lokalbeschreibungen,¹⁰⁹ sondern auch der oben zitierte Textauszug, welcher sowohl Maßnahmen bei Dürren (diese sogar zuerst), als auch bei Überschwemmungen angibt.

In enger Verbindung zur bäuerlichen Gesellschaft standen bisweilen die Handwerkerschichten, zumindest dann, wenn sie mit der Weiterverarbeitung landwirtschaftlicher Rohstoffe ihren Unterhalt verdienten. Diese wurde in großen Teilen durch Heimarbeit realisiert, wobei die daraus entstandenen Zwischenprodukte (zum Beispiel Garne oder Stoffe) über eine Art Verlagssystem von Maklern an weiter verarbeitende Produktionsstätten oder an Händler in den urbanen Zentren verkauft wurden.¹¹⁰ In diesen Fällen der Heimarbeit lassen sich Bauern- und Handwerkerfamilien mitunter gar nicht voneinander trennen, wie dies auch in einer Darstellung des *Nanhui xianzhi* anklingt:

Die Stadt Nan[hui] liegt am Meer. Gegenüber dem [Huang-]Pu-Fluss ist sie abgeschirmt. Beamte und Händler kommen selten hierher. Daher ist es noch immer Brauch, die Felder zu pflügen und Weberei zu betreiben. Die Sitte, sparsam und fleißig zu arbeiten, ist häufig [anzutreffen]. Das war bis in die jüngste Vergangenheit so. Nun aber gibt es Richtung Westen eine Verbindung zur Stadt Feng[xian 奉賢] – so näherte man sich Stolz und Wildheit an – und im Norden gibt es eine Verbindung nach Shanghai – hier gewöhnte man sich an Luxus und Oberflächlichkeit.¹¹¹

¹⁰⁸ Marmé, *Suzhou*, 130.

¹⁰⁹ Gemeint sind hier die Kapitel zu außergewöhnlichen Ereignissen, welche in der Regel als *xianyi* 祥異 (wörtlich: „glückliche Omen und Außergewöhnliches“) bezeichnet werden.

¹¹⁰ Vgl. Marmé, *Suzhou*, 137–138 (Baumwolle) und 138–142 (Seide).

¹¹¹ *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 20 (fengsu zhi 風俗志, 1), Nachdruck 1431: „南邑瀕海阻浦冠蓋商賈罕至故俗尚耕織風多儉勤猶爲近古然西連奉邑近於喬野北接上海習於浮華“.

Ackerbau und Weberei, *gengzhi* 耕織, wurden als die typischen Arbeiten der breiten Bevölkerung angesehen, wobei diese nach Geschlechtern getrennt war. Während die Männer außerhalb des Hauses die Felder zu bestellen hatten, war es die Aufgabe der Frauen, zu Hause zu bleiben, um sich der Weberei zu widmen. Daher kann der Ausdruck *gengzhi* nicht unbedingt wörtlich, im Sinne einer Beschreibung tatsächlicher Zustände verstanden werden, sondern spiegelt wohl eher normative beziehungsweise idealisierte Vorstellungen wieder.¹¹² Die Klagen, dass durch die Nähe zu Fengxian und Shanghai in neuerer Zeit die Sitten verfielen, deuten dies an. Dennoch legt der Text nahe, dass die Landwirtschaft sowie die Weiterverarbeitung landwirtschaftlicher Rohstoffe eine wichtige Rolle in Nanhui spielten. Gleichzeitig belegt der Text den tatsächlich vorhandenen Einfluss der größeren Städte und lokalen Zentren auf die umliegenden Regionen und die damit einhergehende Verschmelzung zu einer spätkaiserzeitlichen Metropolregion.

Eines der wichtigsten Anbaugelände für Baumwolle war die Region von Shanghai.

The sandy alluvial soil of the coastal Jiangnan region where Shanghai was situated, while only marginally suited for rice cultivation, was ideal for cotton. The humid climate around Shanghai provided the right conditions for spinning long fiber cotton yarn with high tensile strength. With the introduction of more efficient technology in the thirteenth century, cotton gradually became the leading cash crop of the entire region, and its cultivation, processing, spinning and weaving became principal handicraft occupations for peasant families.¹¹³

Elvin schätzt den Anteil des Baumwollanbaus auf etwa 70 % in der Umgebung

¹¹² Vgl. Marmé, *Suzhou*, 140–141. Michael Marmé weist darauf hin, dass in Jiangnan die Geschlechtertrennung bei der allgemeinen Aufgabenverteilung nicht so ausgeprägt war wie im übrigen China. Siehe auch Granet, *Das chinesische Denken*, 102–104. Marcel Granet erwähnt Ackerbauern und Weberinnen als die typischen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, geht aber noch weiter auf den Komplex der Geschlechtertrennung ein.

¹¹³ Johnson, „Shanghai“, 157.

von Shanghai. In anderen Gegenden war er noch bedeutend höher.¹¹⁴ Er weist aber auch darauf hin, dass je nach Zugänglichkeit eines Ortes zu den für die Bewässerung der Felder so wichtigen Flüssen und Kanälen die Produktivität und damit das Einkommen der Menschen sehr stark variieren konnte.¹¹⁵

Die Weiterverarbeitung von Baumwolle stellte einen der wichtigsten Erwerbszweige innerhalb der Textilherstellung von Jiangnan dar. Dabei lassen sich verschiedene Formen unterscheiden:

The development of rural cotton production was supplemented by handicraft manufacturing in Songjiang and Suzhou, where silk weaving and cotton processing were two of the most important of a number of handicraft industries. Cultivation, processing raw cotton, hand spinning, and weaving rough cloth could be done in peasant homes, and while cloth produced in this manner was satisfactory for local domestic use, it was not so much a cash crop as a subsistence necessity. By contrast, to produce cotton cloth that would be in demand in markets throughout China required specialized weaving looms and techniques, and dyeing and finishing processes that used large scale equipment and heavy labor, which were well beyond the capacity of peasant households or individual shops. This type of heavier handicraft industry flourished in the western region, especially in cities such as Songjiang and Suzhou, while in the eastern areas where the cotton was grown, small-scale peasant family handicraft predominated. The massive cotton production of Shanghai and adjacent areas also required large scale merchandising.¹¹⁶

Wie sich aus Linda C. Johnsons Ausführungen ergibt, lag die Textilherstellung zum Teil in der Hand der die Baumwolle anbauenden Bauernfamilien. Für andere Bereiche des Handwerks, etwa der Holzverarbeitung oder Porzellanherstellung, gilt die Verschmelzung von Bauern und Handwerkern hingegen nicht.

Ein weiterer wichtiger Faktor des Wirtschaftssystems von Jiangnan war sein hochgradig komplexes Transportsystem, dessen Basis wiederum auf den natürlicherweise vorhandenen Wasserwegen beruhte, die im Laufe der Jahrhunderte beständig

¹¹⁴ Elvin, „Market Towns and Waterways“, 445: „By the beginning of the Ch’ing [Qing] dynasty, about 70 percent of the arable land in Shang-hai [Shanghai] county was under cotton, as was about 90 percent of the land in Chia-ting [Jiading 嘉定].“

¹¹⁵ Elvin, „Market Towns and Waterways“, 444–445.

¹¹⁶ Johnson, „Shanghai“, 157.

durch weitere Kanäle ausgebaut wurden.¹¹⁷ Das Transportwesen, welches gleichermaßen die Beförderung von Menschen und Waren einschloss, umfasste zunächst den regionalen Binnenverkehr, welcher einzelne Orte untereinander, aber auch das lokale Hinterland mit den urbanen Zentren verband und somit eine unabdingbare Infrastruktur bereitete.

In short, remaining on the land did not preclude heavy and increasing involvement with the market. As we have already seen, peasants in this area had not engaged in subsistence agriculture for centuries. No less than the landlords, they were oriented to the market, and markets in Suzhou's hinterland were quite sophisticated. By the late fifteenth century, individual peasant households in the city's immediate hinterland were directly linked by agent boat to intermediate or higher market towns.¹¹⁸

Daneben gab es mit dem Kaiserkanal eine überregionale Fernverbindung von und nach den Provinzen Nordchinas. Dieser wurde erstmals während der Sui-Dynastie erbaut und sollte die landwirtschaftlich wichtigen Regionen des Südens (Hangzhou und Umgebung) stärker an den Norden Chinas (Luoyang 洛陽, später Beijing) anschließen.¹¹⁹ Es folgten mehrere Phasen des Ausbaus sowie des Niedergangs. Durch die Verlagerung der Hauptstadt von Nanjing nach Beijing zu Beginn des 15. Jahrhunderts kam dem Kaiserkanal erneut eine fundamentale Bedeutung bei der Versorgung Nordchinas inklusive der Hauptstadt Beijing zu, so dass er nach Jahren der Vernachlässigung ausgebaut wurde und dadurch zur wichtigsten Nord-Süd-Verbindung aufsteigen konnte. Diese Rolle besaß zuvor die Küstenschifffahrt, welche aber unter anderem wegen der

¹¹⁷ Vgl. Elvin, „Market Towns and Waterways“, 441: „Economic progress in the region was directly connected with the intricate network of waterways that covered it. By the Southern Sung, if not somewhat earlier, these waterways supplied irrigation water for a high-yield agriculture and served as the means of communication for a flourished waterborne commerce.”

¹¹⁸ Marmé, *Suzhou*, 131.

¹¹⁹ Eva Sternfeld, „Wasserwirtschaft“, in *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, hg. Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte (Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage, 2003, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 842–845, hier: 843.

beständigen Gefahr von Piratenüberfällen hohe Risiken barg.¹²⁰ So überlebenswichtig das Wasserwegenetz für die gesamte Region auch gewesen sein mag, waren die Reisen auf diesen dennoch nicht einfach. Immer wieder gab es neuralgische Punkte, welche die Fahrten auf ihnen gefährdeten. Zu nennen sind hier etwa Stromschnellen, Einmündungen von Nebenflüssen, Querungen von Seen und Kreuzungen von Flüssen oder Kanälen. So verwundert es nicht, wenn entlang der diversen Wasserläufe immer wieder Tempel für die Flussgottheiten errichtet wurden, welche für die Sicherheit auf diesen angerufen wurden. Darunter zählen ebenso Tempel der Drachenkönige als auch Tempel anderer Gottheiten wie etwa des wahrscheinlich aus der Huanghe-Region stammenden *Jinlong si dawang* 金龍四大王.

4.2. Drachenkönige in Jiangnan

4.2.1. Allgemeine Bemerkungen

Wie an anderer Stelle bereits dargelegt, ist die Jiangnan-Region äußerst reich an den verschiedensten Formen natürlicher Wasservorkommen. So gibt es einerseits die vor allem durch den Sommermonsun und die Küstennähe bedingten jährlich regelmäßig und in ausreichendem Maße fallenden Niederschläge. Andererseits grenzt die Region an das Ostchinesische Meer und ist zudem von einer Vielzahl von Flüssen, Seen und Kanälen durchzogen, als hätte sich ein enges Netz von größeren und kleineren Wasserläufen über die gesamte Region gelegt. In dieser Hinsicht erscheint die hohe Variabilität, welche der Kult der Drachenkönige in dieser Gegend sowohl in Bezug auf deren Funktionen, als auch – zum Teil damit einhergehend – auf die Bandbreite der

¹²⁰ Vgl. Raimund T. Kolb, „Reis“, in *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, hg. Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte (Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage, 2003, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 618–622, hier: 618–619.

möglichen Benennung der einzelnen Tempel einnahm, auffällig und legt einen Zusammenhang zu den geographischen Gegebenheiten der Region zumindest nahe. Drachenkönige in Jiangnan traten sowohl als Regengottheiten als auch als Gottheiten der diversen Gewässerformen und des Meeres auf. In der in Anhang B, Tabelle 2 gegebenen Übersicht wird die Häufigkeit ausgewählter Tempel verschiedener Gottheiten in den Präfekturen von Suzhou¹²¹ und Songjiang¹²² dargestellt. Das wesentliche Kriterium für die Auswahl der Tempel war deren Bezug zu Wasser. Dazu ist festzuhalten, dass sowohl Tempel beachtet wurden, deren Hauptgottheit im Wesentlichen als Wassergottheit zu beschreiben ist (etwa Drachenkönige, Mazu 媽祖/*tianhou* 天后 oder die „Wasserunsterblichen“, *shuixian* 水仙), als auch solche, deren Hauptgottheiten nur in einem untergeordneten Maße mit der Kontrolle von Wasser in Verbindung gebracht werden können (zum Beispiel der Stadtgott, *chenghuang*¹²³). Unbeachtet mussten solche Tempel bleiben, bei denen lediglich Nebengottheiten, nicht aber die Hauptgottheit selbst, mit Wasser in Verbindung standen. Dies liegt daran, dass in den Lokalbeschreibungen zwar die Namen der Tempel angegeben werden und sich aus diesen die verehrten Hauptgottheiten ableiten lassen, andere in den jeweiligen Tempeln verehrte Gottheiten zumeist aber ungenannt bleiben.

Die genannte Tabelle¹²⁴ zeigt, dass es einige Tempel gab, welche gewissermaßen zum Standardprogramm eines jeden Kreises gehörten. Hierzu zählen die *fengyun leiyu shanchuan jingnei shentan* 風雲雷雨山川境內神壇 genannten Altäre, welche den Gottheiten für Wind, Wolken, Donner und Regen sowie für Berge und Flüsse geweiht

¹²¹ Suzhou umfasst folgende Gebiete: Suzhou, Wuxian 吳縣, Changzhou 長洲, Yuanhe 元和, Kunshan, Xinyang 信陽, Changshu 常熟, Zhaowen 昭文, Wujiang 吳江 und Zhenze 震澤.

¹²² Songjiang umfasst folgende Gebiete: Songjiang, Huating 華亭, Fengxian 奉賢, Louxian 婁縣, Jinshan 金山, Shanghai, Nanhui, Qingpu 青浦 und Chuansha 川沙.

¹²³ Wie sich in Einträgen zu den Tempeln der Stadtgottheiten verschiedener Orte zeigt, waren diese unter anderem Schauplätze von Regengebeten, welche in der Regel durch die lokale Beamtschaft ausgeführt wurden. Vgl. Abschnitt 3.2.4 beziehungsweise *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 7 (dianli zhi 典禮志 14–15, jidao 祭禱), Nachdruck 444–445, und Johnson, „The City-God Cults of T'ang and Sung China“, u. a. 385–386.

¹²⁴ Vgl. auch Berndt, „The Cult of the Longwang“, 84–86.

waren, ebenso wie die Tempel der Stadtgottheit. Diese waren in jeder Kreisstadt von Jiangnan (und auch anderer Regionen) vorhanden und dienten den Riten des offiziellen Staatskults.¹²⁵ Darüber hinaus gab es mit den Mazu geweihten Palästen der Himmelskönigin, *tianhougong* 天后宮, eine weitere Art von Tempeln, welche recht häufig anzutreffen waren – besonders aber in den direkt an der Küste gelegenen Kreisen der Präfektur von Songjiang. Ebenfalls relativ zahlreich sind die Tempel der Drachenkönige, *longwangmiao*. Von diesen gab es mindestens neun Tempel in 19 Kreisen oder Präfekturstädten. Doch lag die Zahl der den Drachenkönigen geweihten Tempel in Wirklichkeit noch höher, da es weiterhin eine ganze Reihe ihrer Tempel gab, welche nicht als *longwangmiao* bezeichnet wurden, sondern individuelle Namen trugen. Hierzu gehören unter anderem der Altar der Gottheit des Ostmeeres, Donghai *shentan* 東海神壇 und der Tempel der Meeressgottheit, *haishenmiao* 海神廟, in Nanhui oder die in Kunshan gelegenen Tempel des wasserteilenden Drachenkönigs, *fenshui longwangmiao* 分水龍王廟, und der Tempel des Hudu-Drachenkönigs, Hudu *longwangmiao* 滬瀆龍王廟.

Im Anschluss soll nun der mutmaßliche Zusammenhang zwischen der Verehrung der Drachenkönige und den geographischen Gegebenheiten analysiert werden. Es geht um die Frage, ob und inwieweit geographische Faktoren Einfluss auf die Ausprägung des Kults der Drachenkönige genommen haben. Dabei ist zwischen klimatischen und topographischen Einflussfaktoren zu unterscheiden.

4.2.2. Drachengottheiten und klimatische Bedingungen

4.2.2.1. Drachenkönige als Regengottheiten

Die Funktion der Drachenkönige als Regengottheiten ist bereits hinlänglich bekannt und bildet das grundlegende Merkmal dieser Gottheiten. Anhand der Kapitel zu

¹²⁵ Vgl. Abschnitt 3.2.4.

den Tempeln und Altären in den Lokalbeschreibungen der untersuchten Gebiete zeigt sich, dass Drachenkönige auch hier als die Kontrolleure der Niederschläge angerufen wurden. Dies galt in besonderem Maße für die Gottheiten, welche in den Lokalbeschreibungen einfach als Drachenkönige, *longwang*, aufgelistet wurden und nicht durch anderweitige Benennungen oder Namenszusätze gekennzeichnet sind. Tempel der Drachenkönige, *longwangmiao* oder *longshenmiao* 龍神廟, befanden sich unter anderem in der Präfektur Suzhou sowie in den Kreisen Kunshan und Nanhui.

Die Funktion des Drachenkönigs von Kunshan als Regengottheit wird in dem Eintrag der republikzeitlichen Lokalbeschreibung sogar ausdrücklich gewürdigt. Hier heißt es:

Der Tempel des Drachenkönigs befindet sich auf der linken Seite des Tempels des Bergkönigs, *shanwangmiao* 山王廟. Im 5. Jahr [der Regierungsdevise] Guangxu [1879/80] kam es während der Sommer- und Herbstperiode zu einer ununterbrochenen schweren Dürre, doch wurden die Gebete erhört. Im Winter während des 11. Monats haben Jin Wulan 金吳瀾 aus dem Kreis Kunshan und Li Fuyi 李福沂 aus dem Kreis Xinyang freiwillig Gelder gegeben und [den Tempel] wieder instand gesetzt.¹²⁶

Tatsächlich aber finden sich in der hier zitierten Lokalbeschreibung *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* 崑新兩縣續修合志 sowie der republikzeitlichen Lokalbeschreibung *Kun Xin liangxian xubu hezhi* 崑新兩縣續補合志 jeweils in den Kapiteln zu außergewöhnlichen Ereignissen, *xiangyi*, keine das Jahr 1879/80 betreffenden Eintragungen und auch in den allgemeinen Charakterisierungen von *Hanlao fenbu tuji*¹²⁷ werden für das Jahr 1879 die Werte 3 („normal“) für Suzhou und 2 („feucht“) für Shanghai angeben. Etwas anders verhält es sich für die vorangehenden Jahre 1876–1878. Hier liegen die Werte bei 4-4-2 („trocken“-„trocken“-„feucht“) für Suzhou und

¹²⁶ *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 10 (tanmiao 壇廟, 14), Nachdruck 174: „龍王廟在山王廟左光緒五年夏秋連旬亢旱祈禱有應冬十一月崑山縣金吳瀾新陽縣李福沂捐廉重修.“

¹²⁷ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 209–210.

5-4-4 („sehr trocken“-„trocken“-„trocken“) für Shanghai¹²⁸, was dafür spricht, dass die Region eine mehrjährige Periode relativer Trockenheit erlebt hatte, welche erst mit dem Jahr der Instandsetzung des Tempels endete. Damit weichen in den Rekonstruktionen der historischen Wetterverhältnisse und dem zitierten Eintrag der Lokalbeschreibung die Datierungen sowie die Angaben zur Dauer der Trockenperiode voneinander ab. Es bleibt jedoch die Tatsache, dass die Instandsetzung des Tempels auf eine länger anhaltende Periode der Trockenheit folgte und vom Verfasser der Lokalbeschreibung ein Zusammenhang dieser Ereignisse zumindest angedeutet wird. So berichtet dieser von den Arbeiten am Tempel in direktem Anschluss an seine Feststellung, dass die Regengebete während der Dürre erhört wurden. Weiterhin waren die als Geldgeber der Maßnahmen genannten Personen Jin Wulan und Li Fuyi die in dieser Zeit amtierenden Kreismagistrate der beiden Kreise Kunshan (Jin Wulan) und Xinyang (Li Fuyi).¹²⁹ Dies legt – in Verbindung mit der Tatsache, dass die Regengebete in der Lokalbeschreibung überliefert sind – in der Tat den Schluss nahe, dass die Baumaßnahmen durch die beiden Kreismagistrate von Kunshan und Xinyang durchgeführt wurden und der Tempel des Drachenkönigs aufgrund des Erfolgs des Regengebets instand gesetzt wurde. Dass die Gelder von Jin Wulan und Li Fuyi „freiwillig gegeben“, *juanlian* 捐廉, also aus deren Privatvermögen stammten, darf hingegen nicht überbewertet werden (zumal es sich nicht überprüfen lässt). Dieser Umstand könnte auch Teil einer Rhetorik sein, welche darauf zielt, die Verdienste beider Akteure lobend hervorzuheben.

Neben dem gerade beschriebenen Tempel gab es offenbar noch mindestens einen weiteren Tempel des Drachenkönigs, welcher zwar in der Lokalbeschreibung der Präfektur Suzhou aufgelistet ist, bei dem es aber unklar bleibt, ob dieser mit dem oben

¹²⁸ Für das in Shanghai mit dem Wert 5 gekennzeichnete Jahr 1876 wird zudem eine Dürre angegeben.

¹²⁹ *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 18 (zhiguanbiao 職官表, 29), Nachdruck 276 und *Kun Xin liangxian xubu hezhi* (Minguo 12 [1923]), juan 9 (zhiguanbiao 職官表, 1 und 3), Nachdruck 393 und 397. Jin Wulan (fl. 1876–1885) amtierte vom 3. bis zum 7. Jahr der Regierungsdevise Guangxu (1877/87–1881/82); Li Fuyi (*jinshi* 1841) amtierte vom 5. bis zum 12. Jahr der Regierungsdevise Guangxu (1879/80–1886/87).

erwähnten Tempel identisch ist.¹³⁰ Zu diesem Tempel ist folgender Eintrag zu finden:

Der Tempel des Drachenkönigs befindet sich am südlichen Fuß des Ma'an-Bergs, Ma'anshan 馬鞍山 [wörtlich: Pferdesattelberg]. Im 10. Jahr [der Regierungsdevise] Daoguang [1830/31] hat der Kreismagistrat, *zhixian* 知縣, Shen Bingyuan 沈炳垣 den Bau veranlasst. Die beiden Kreise [Kunshan und Xinyang] opfern gemeinsam [hier]. Im 10. Jahr [der Regierungsdevise] Xianfeng [1860/61] wurde er niedergebrannt. Heute sind die Opfer in den Schrein des Herzogs Chen, Chengongci 陳公祠,¹³¹ verlegt.¹³²

Der Bau – über dessen Hintergründe an dieser Stelle keine weiteren Informationen gegeben werden – fand in einem Jahr statt, welches in Hinsicht auf seine Wettersituation als „normal“ bezeichnet werden kann. Die Jahre zuvor (1824–1830) schwankten jeweils zwischen den Werten 3 („normal“) und 4 („trocken“). Zieht man zudem die Zeit bis zurück ins Jahr 1814 in Betracht, so war diese Periode von auffallend vielen „trockenen“ und „sehr trockenen“ Jahren geprägt (8 x „trocken“, 2 x „sehr trocken“ inklusive Dürren, 2 x „sehr feucht“ inklusive Überschwemmungen und 4 x „normal“),¹³³ so dass Regengebete in gehäufte Zahl vermutet werden müssen, zumal gemeinsame

¹³⁰ Einige Anzeichen sprechen tatsächlich für die Gleichsetzung beider Tempel. Zum einen stehen die zeitlichen Angaben, welche in den beiden Quelleneinträgen gemacht werden, in keinem Widerspruch zueinander. Zum anderen werden zur Standortbeschreibung der Tempel die Bezugspunkte „Tempel des Bergkönigs“, *shanwangmiao*, und „Ma'an-Berg“ genannt, was wiederum zueinander passt. Erstaunlicherweise finden sich in den für Kunshan zur Verfügung stehenden Lokalbeschreibungen keine weiteren Hinweise auf einen Tempel des Bergkönigs. Jedoch stand der Ma'an-Berg in dem Ruf, Wolken und damit Regen hervorbringen zu können, so dass Regengebete an dieser Stelle durchaus wirksam waren. – Vgl. *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 2 (shan 山, 1), Nachdruck 41: Eintrag zu Ma'an-Berg/Ma'anshan 馬鞍山. Da jedoch keine eindeutigen Quellenbelege gefunden werden konnten, muss diese Frage zunächst offen bleiben, so dass hier beide Tempel getrennt voneinander analysiert werden.

¹³¹ Siehe *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 6–7), Nachdruck 1114–1115 und *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 19 (ciyu 祠宇, 19), Nachdruck 177. Auf eine Verehrung des Drachenkönigs wird in diesen Einträgen jedoch nicht eingegangen.

¹³² *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 3), Nachdruck 1113: „龍王廟在馬鞍山南麓道光十年知縣沈炳垣倡建兩縣合祭咸豐十年燬今移陳公祠設祭“.

¹³³ *Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 178–185.

Opfer durch die Kreise Kunshan und Xinyang beziehungsweise deren Kreismagistraten, welche den Bau des Tempels veranlasst haben, überliefert sind.¹³⁴

Im Fall des Tempels des Drachenkönigs von Nanhui werden in dem entsprechenden Eintrag der Lokalmonographie leider keine Angaben über die Hintergründe des Tempelbaues gemacht. Hier heißt es:

Der Tempel des Drachenkönigs: Siehe die beiden [Lokal-] Beschreibungen von Qin [Lian] 欽 [璉] und Hu [Zhixiong] 胡[志熊]. [Der Tempel] befindet sich im 20. Bezirk, *bao* 保,¹³⁵ 30. Unterbezirk, *bi* 畝¹³⁶. Er wurde schon vor langer Zeit gegründet. Im 2. Jahr [der Regierungsdevise] Jiaqing [1797/98] wurde er instand gesetzt. Im 17. Jahr [1812/13] haben die *lishi* 里士¹³⁷ Wei Tingxie 衛廷燮 und Yang Guangfu 楊光輔 eine Steleninschrift aufgestellt. Im 21. Jahr [der Regierungsdevise] Daoguang [1895/96] haben die Tempelvorsteher, *zhuchi* 住持, Zhang Gui 張桂 und Cheng Dejia 誠德家 einen Fahnenmast aufgestellt.

Weitere Tempel: Es gibt [einen weiteren Tempel] im 20. Bezirk, *bao*, 23. Unterbezirk, *bi*. Im 19. Jahr [der Regierungsdevise] Daoguang [1839/40] wurde er durch den Ortsansässigen, *liren* 里人, Gu Tianyu 顧天玉 erbaut und von Zhou Yinting 周蔭庭 um eine Theaterbühne erweitert. Im 2. Jahr [der Regierungsdevise] Tongzhi [1863/64] hat ihn ein Herr Yao 姚姓 repariert.¹³⁸

Zwar gab es, wie aus dem Eintrag hervorgeht, im Kreis Nanhui mindestens zwei Tempel der Drachenkönige, jedoch liegen für die meisten der genannten Jahre keine Einträge über außergewöhnliche Wetterereignisse vor. Zudem sind in diesem Fall die Angaben des *Zhongguo jin wubai nian han lao fenbu tuji* wenig aussagekräftig, da in den Jahren, für welche Baumaßnahmen verzeichnet sind, ebenso wie für die jeweils

¹³⁴ Siehe oben und auch den Eintrag zum Tempel des Drachenkönigs, *longwangmiao*, von Kunshan in *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 3), Nachdruck 1113: „beide Kreise opfern gemeinsam“ *liangxian heji* 兩縣合祭.

¹³⁵ Vgl. hierzu Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 365 (Nr. 4450).

¹³⁶ Hierbei handelt es sich um eine Schreibvariante des Zeichens *bi* 鄙. Siehe unter anderem Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 375 (Nr. 4571), welches die Übersetzung „ward“ vorschlägt.

¹³⁷ *Lishi* ist kein offizieller Titel und bedeutet in etwa „lokaler Gelehrter“.

¹³⁸ *Nanhui xianxuzhi* (Minguo 18 [1929]), juan 8 (cisi zhi 祠祀志, 8–9), Nachdruck 402–403: „龍王廟見欽胡二志疆域在二十保三十畝創建已久嘉慶二年重建十七年里士衛廷燮楊光輔立碑記道光二十一年住持張桂誠德家修豎棋*杆//別廟一在二十保二十三畝道光十九年里人顧天玉建周蔭庭添建戲樓同治二年姚姓修“. * Bei dem Schriftzeichen *qi* 棋 handelt es sich um einen Schreibfehler. Stattdessen muss das gleichlautende Zeichen 旗 stehen.

vorangehenden zwei Jahre die angegebenen Werte zwischen den Kennziffern 2 („feucht“), 3 („normal“) und 4 („trocken“) schwanken.¹³⁹ Somit lässt sich kein eindeutiges Muster erkennen, welches auf einen Zusammenhang zwischen Baumaßnahmen und Wetterereignissen schließen lässt. Lediglich die Errichtung eines Fahnenmastes 1895/86 fand in einem Jahr statt, welches ebenso wie das Vorjahr als „trocken“ gekennzeichnet war.

Zusammenfassung der Baumaßnahmen an den Tempeln der Drachenkönige von Kunshan			
Jahr	Jahr des Tempelbaus	1 Jahr zuvor	2 Jahre zuvor
1797/98	„normal“/„normal“ ¹⁴⁰	„normal“/„normal“	„feucht“/„sehr feucht“
1812/13	„feucht“ (?)/„feucht“	„trocken“ (?)/„trocken“	„normal“ (?)/„normal“
1839/40	„feucht“/„feucht“	„feucht“/„feucht“	„feucht“/„feucht“
1863/64	„trocken“/„trocken“	„feucht“/„normal“	„normal“/„normal“
1895/96	„trocken“/„normal“	„trocken“/„trocken“	„feucht“/„feucht“

Auch die Situation für den Tempel der Drachengottheit, *longshenmiao*, in der Präfektur Suzhou bleibt unklar:

Der Tempel der Drachengottheit befindet sich im Bereich des alten Innenstadtbezirks. Das Gebiet gehört zum Kreis Changzhou 長洲. Im 6. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng dieser Dynastie [1728/29] wurde er auf ein kaiserliches Dekret hin erbaut und eine Plakette mit dem Titel

¹³⁹ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 168–169, 176–177, 217–218 sowie 189–190, 201–202.

¹⁴⁰ Der jeweils erste Wert steht für Suzhou, der jeweils zweite Wert für Shanghai.

„Drachengottheit, welche Wu segnet und den Ackerbau gedeihen lässt“, *fu Wu fu nong longshen* 福吳富農龍神, gestiftet. Im 10. Jahr [der Regierungsdevise] Tongzhi [1871/72] wurde [der Tempel] durch den Provinzialgouverneur, *xunfu* 巡撫, Zhang Zhiwan 張之萬 erneut aufgebaut.¹⁴¹

Sowohl der Bau des Tempels 1728/29 als auch dessen Instandsetzung 1871/72 fanden in Jahren statt, welche als „trocken“ charakterisiert werden.¹⁴² Dahingegen werden die Vorjahre von 1728 als „normal“ und sogar als „sehr feucht“ mit Überschwemmungen, *lao* 澇, beschrieben, wohingegen die Vorjahre von 1871 „trocken“ und „normal“ waren.¹⁴³ Für das Jahr 1726 werden zudem in den Lokalbeschreibungen von Songjiang¹⁴⁴, Suzhou¹⁴⁵ und Kunshan¹⁴⁶ starke Regenfälle verzeichnet, welche zu den genannten Überschwemmungen geführt haben dürften. Allerdings belegt der Eintrag zu diesem Tempel, dass den Drachenkönigen eine hohe Bedeutung für die bäuerliche Gesellschaft der späten Kaiserzeit zukam. So wurde dem Drachenkönig im Jahr des Tempelbaus gleichzeitig eine Plakette mit Titel verliehen, *cihao* 賜號, welche die Aufschrift „Drachengottheit, welche Wu segnet und den Ackerbau gedeihen lässt“ trug. Wie sich aus der Plakette ableiten lässt, wurde der Drachengottheit eine doppelte Relevanz beigemessen. Einerseits zeigt der erste Teil des Titels, dass dieser Gottheit ein hohe regionale Bedeutung zukam, da durch das Zeichen Wu 吳 ein direkter Bezug zu der gesamten Region hergestellt wurde.¹⁴⁷ Andererseits wird auch auf die

¹⁴¹ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 36 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 1, 7), Nachdruck 1033: „龍神廟在舊子城基地隸長洲縣國朝雍正六年敕建賜號福吳富農龍神同治十一年巡撫張之萬重建“.

¹⁴² Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 135 und 207. Die hier und im Folgenden für diesen Tempel gegebenen Werte beziehen sich auf das nahegelegene Suzhou.

¹⁴³ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 134–135 und 206–207.

¹⁴⁴ *Songjiang fuzhi* (Jiaqing 嘉慶 22 [1817/18]), juan 80 (xiangyi zhi 祥異志, 28), Nachdruck 1827.

¹⁴⁵ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 143 (xiangyi 祥異, 12), Nachdruck 3390.

¹⁴⁶ *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 51 (xiangyi 祥異, 10), 921.

¹⁴⁷ Während der Chunqiu-Periode erstreckte sich das Reich Wu südlich des Unterlaufes des Changjiangs, also in etwa über die spätere Jiangnan-Region, so dass sein Name in späteren Zeiten manchmal als Toponym dieser Gegend verwendet wurde.

enge Verknüpfung der Drachengottheit mit dem Bereich der Landwirtschaft beziehungsweise des Ackerbaus hingewiesen. Daraus lässt sich schließen, dass die Verehrung dieser konkreten Drachengottheit wohl vor allem mit der Sicherung von günstigen Bedingungen für einen erfolgreichen Ackerbau im Zusammenhang gestanden haben dürfte, was wiederum als ein Indiz für die Rolle der Drachenkönige als Kontrolleure der Niederschläge verstanden werden kann. Die Verleihung der genannten Plakette und des damit verbundenen Titels erfolgte ebenso wie der Bau des Tempels auf ein kaiserliches Dekret, *chi jian* 敕建, hin. Hieran zeigt sich einmal mehr die hohe Bedeutung, welche den Drachengottheiten (oder Drachenkönigen) für die Bewältigung des alltäglichen Lebens zugemessen wurde.

Abschließend sei noch angemerkt, dass die Einträge für das Jahr 1863/64 einen Sonderfall darstellen. Wie in den einleitenden Bemerkungen zur Region Jiangnan bereits festgestellt wurde, war diese in besonderem Maße von den kriegerischen Auseinandersetzungen im Rahmen der Taiping-Rebellion betroffen.¹⁴⁸ So wurden im Jahr 1860/61 viele Tempel niedergebrannt, welche erst während der bald darauf folgenden Tongzhi-Zeit (1862–1875) wieder aufgebaut werden konnten. Somit muss angenommen werden, dass die für das Jahr 1863/64 überlieferte Reparatur des Tempels des Drachenkönigs von Nanhui durch einen gewissen Herrn Yao im Kontext einer großangelegten Aktion zur Wiederherstellung vieler von den Taiping zerstörten Tempel gesehen werden muss.¹⁴⁹ Daher scheiden hier klimatische Ursachen als Hintergründe für Baumaßnahmen zugunsten allgemeiner historischer Faktoren aus.

¹⁴⁸ Siehe Abschnitt 4.1.5.1.

¹⁴⁹ Vgl. *Nanhui xianxuzhi* (Minguo 18 [1929]), juan 8 (cisi zhi 祠祀志, 8–9), Nachdruck 403. In anderen Fällen wurden Tempel nicht wieder instand gesetzt und die Regengebete in andere Tempel verlagert, so etwa in den Schrein des Herzogs Chen, wie im Fall des Tempels des Drachenkönigs südlich des Ma'an-Berges. – Siehe *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 3), Nachdruck 1113.

4.2.3. Drachengottheiten und topographische Bedingungen

4.2.3.1. Drachenkönige als Fluss- oder Kanalgottheiten

Wesentliche Nutzungsbereiche des ausgedehnten Fluss- und Kanalnetzes Jiangnans waren die Bewässerung der Ackerflächen, die Entwässerung von sumpfigen Gebieten, der Schutz in Fällen von Hochwassern sowie der Transport von Gütern, wobei hierbei noch zwischen einem überregionalen Transport von Gütern in die nördlichen Landesteile Chinas sowie einem binnenregionalem Transport unterschieden werden kann.¹⁵⁰ Offenkundig haben sich diese Gegebenheiten auch in der Gestaltung der religiösen Landschaft der Region niedergeschlagen, so dass sich in den Auflistungen der Tempel und Altäre der einzelnen Lokalmonographien mindestens zwei Gruppen von Fluss- und Kanalgottheiten unterscheiden lassen. Auf der einen Seite gibt es die Gruppe der „Großkönige“, *dawang* 大王, deren wichtigster Vertreter wohl *Jinlong si dawang* ist. Auf der anderen steht die Gruppe der Drachenkönige. Schließlich gibt es noch eine Reihe sonstiger Gottheiten, welche dem Bereich der Fluss- und Kanalgottheiten zugeordnet werden können. Hierzu sind unter anderem der Große Yu, *Da Yu* 大禹, und die „Wasserunsterblichen“, *shuixian*, zu zählen.¹⁵¹

Hier gilt die Aufmerksamkeit den Drachenkönigen, welche vor allem im Kreis Kunshan als Fluss- und Kanalgottheiten in Erscheinung getreten sind und dabei sowohl als Schutzgottheiten der auf den diversen Wasserwegen reisenden Schiffer fungierten, als auch in landwirtschaftlicher Hinsicht die ausreichende Versorgung der Felder mit

¹⁵⁰ Vgl. Zaychikov, „Southeast China“, 143: „The plain territory and particularly the portion near the mouth of the river is covered by a network of artificial channels which have been created gradually for draining the low areas subjected to inundation as well as for irrigating the fields and navigation. The smaller drainage ditches and channels which lead off these main lines in all directions here have formed an unusually developed and dense network of artificial waterways [...]“ Siehe auch Cressey, *China's Geographic Foundations*, 292–293.

¹⁵¹ Siehe Anhang B, Tabelle 2.

Wasser sicherstellen sollten. Beide Funktionen lassen sich nicht immer sauber voneinander trennen und so konnten einzelne Drachenkönige durchaus mehrere Aufgaben – wenn auch mit unterschiedlichen Gewichtungen – in sich vereinen. Darüber hinaus blieb die Kontrolle der Niederschläge als wesentliches Charakteristikum erhalten, obwohl diese in einigen Fällen durchaus in den Hintergrund treten konnte.

Mitunter scheint schon die Lage eines Tempels Hinweise darauf zu geben, welche der genannten Funktionen im jeweiligen Fall von besonderer Bedeutung waren. So zeigt sich, dass relativ viele Tempel der Drachenkönige an Zusammenflüssen oder Gabelungen von Wasserläufen errichtet wurden und daher zum Beispiel als „Tempel des wasserteilenden Drachenkönigs“, *fenshui longwangmiao*, bezeichnet wurden. Die folgenden beiden Einträge verdeutlichen dies:

Der Tempel des wasserteilenden Drachenkönigs befindet sich südlich der Taojia Brücke, Taojiaqiao 陶家橋,¹⁵² an der Einmündung des Xinkai Flusses, Xinkaihe 新開河, [„Neuer Kanal“]. Ein [weiterer Tempel] befindet sich innerhalb des Zhu-Flüsschen, Zhupu 注浦¹⁵³, am Zusammenfluss zweier Gewässer und ist links und rechts von Wasser umgeben.¹⁵⁴

Der Tempel des wasserteilenden Drachenkönigs befindet sich in Ba-Stadt, Bacheng 巴城, Dorf Longtan 龍潭, Han-Distrikt, Hanqu 寒區, 5. Unterbezirk, *bi*. Ein [weiterer Tempel] befindet sich in an der Taojia Brücke, Gang-Distrikt, Gangqu 岡區, im Gebiet des 3. Unterbezirks, *bi*, im Ort Yuanziwei 源字圩.¹⁵⁵

Orte, an denen zwei Wasserläufe zusammen- oder auseinanderfließen, sind in der Regel von einer besonderen Qualität gekennzeichnet und können mitunter durch

¹⁵² Eventuell handelt es sich hierbei um den Namen einer Ortschaft.

¹⁵³ Später als Zhipu 支浦 oder Zhupu 珠浦 bezeichnet. – Siehe: <http://www.dfzb.suzhou.gov.cn/zsbl/1570727.htm> (09.06.2014).

¹⁵⁴ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 6), Nachdruck 1114: „分水龍王廟在陶家橋南新開河交界一在注浦內兩水合流環繞左右“.

¹⁵⁵ *Kun Xin liangxian xubu hezhi* (Minguo 12 [1923]), juan 5 (tanmiao 壇廟, 14), Nachdruck 253–254: „分水龍王廟在巴城龍潭村寒區五畝一在陶家橋岡區三畝地源字圩“.

schwierige Strömungsverhältnisse eine Gefahr für die auf dem Wasser reisenden Schiffer darstellen. In den gerade genannten Tempeln finden sich leider keine weiteren Hinweise über die Beweggründe der Tempelbauten an diesen Stellen. Jedoch lohnt sich ein Vergleich zum „Tempel des Drachenkönigs mit der weißen Pagode von Kunshan“, Kunshan *baita longwangmiao* 崑山白塔龍王廟. Dieser wurde 1958 im Zuge des Großen Sprungs nach Vorn, *dayuejin* 大躍進, zerstört und im Jahre 2002 etwa einen Kilometer von seinem ursprünglichen Standort wieder aufgebaut.¹⁵⁶ Die Gründe für den Bau des Tempels in der späten Ming werden in einer Bronzeinschrift aus dem Jahr 2003 mit dem Titel „Aufzeichnung über die Restaurierung des Tempels des Drachenkönigs mit der weißen Pagode“, *Chongxiu baita longwangmiao ji* 重修白塔龍王廟記, auf einem Weihrauchgefäß vor der Haupthalle des Tempels erläutert:

Der Tempel des Drachenkönigs mit der weißen Pagode von Kunshan wurde im 9. Jahr [der Regierungsperiode] Wanli der Ming-Dynastie [1581/82] errichtet. Die ursprüngliche Stelle [des Tempels] war östlich der Stadt außerhalb des Binxi-Tors, Binximen 噴曦門, am nördlichen Ende des Qingyang-Flusses, Qingyangjiang 青陽江, an der Stelle, an der er mit dem Lou-Fluss, Loujiang 婁江, zusammenfließt. In diesem Gebiet, in dem beide Flüsse ineinander übergingen, traten gleichzeitig reißende Strömungen und Wasserstrudel auf, so dass [die Stelle] zwei miteinander kämpfenden Drachen glich. Es gab rollende Wellen und aufbrandende Wogen und viele vorüberfahrende Schiffe waren schon gekentert. Jedes Mal, wenn [die Flüsse] über die Ufer traten, führten die Überflutungen zu einer Katastrophe. Um nun den Frieden und die Sicherheit zu bewahren, wurde folglich an dieser Stelle ein Tempel errichtet und eine Pagode gebaut, damit diese das Gebiet bewachen. Seitdem blieb die Oberfläche der Flüsse ruhig und friedlich, es gab günstige Winde und Regen im rechten Maß und die fünf Getreidesorten brachten reiche Ernte.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Siehe die Broschüre mit dem Titel *Kunshan Baita Longwangmiao* 崑山白塔龍王廟, 1, welche in dem gleichnamigen Tempel des Drachenkönigs mit der weißen Pagode von Kunshan herausgegeben wird. Ähnliche Aussagen wurden auch von Yuan Weixing 袁衛星, dem für diesen Tempel zuständigen daoistischen Priester und Vorsitzendem der Daoistischen Vereinigung von Kunshan, Kunshanshi *daojiao xiehui* 崑山市道教協會, während zweier Interviews am 8. und 10.03.2013 getroffen. Die heutige Adresse des Tempels lautet Kunshanshi 崑山, Zhoushizhen 周市鎮, Chunhuilu 春暉路.

¹⁵⁷ *Chongxiu baita longwangmiao ji* 重修白塔龍王廟記 („Aufzeichnung über die Restaurierung des Tempels des Drachenkönigs mit der weißen Pagode“): 崑山白塔龍王廟始建於/明朝万歷九年間願* 址在/城東賓噴曦門外青陽江北/端與婁江交汇之處該地/兩江相交水流湍急漩渦/丛生犹如二龍相爭波翻/浪卷过往船只多有傾覆/每遇潮漲泛濫成災為保/一方安寧遂于該處建廟/造塔以鎮之此後江面平/靜風調雨順五谷豐登 – Die Vermischung von Kurz- und Langzeichen entspricht dem Original.

Wie aus der Inschrift hervorgeht, gibt es eine Überlieferung, wonach der Tempel erbaut wurde, um zwei kämpfende Drachen zu beruhigen. Diese stehen in diesem Fall als mythische Erklärung für gefährliche Strömungen im Bereich des Zusammenflusses zweier Flüsse. Der Bau des Tempels sowie die Verehrung des Drachenkönigs hatte somit die Funktion, eine sichere Fahrt auf den Flüssen zu gewährleisten, doch bleibt auch der landwirtschaftliche Aspekt nicht unerwähnt. Die in der Inschrift genannte Stelle lässt sich auf modernen Landkarten nicht mehr nachvollziehen. Wahrscheinlich handelt es sich hier jedoch um eine abweichende Schreibweise des Flussnamens Qingyanggang 清洋港 (statt Qingyangjiang 青陽江). In diesem Fall befindet sich die Stelle etwa einen Kilometer südlich des heutigen Tempels und damit ungefähr an der Stelle, welche vom Leiter des heutigen Tempels des Drachenkönigs mit der weißen Pagode, Yuan Weixing 袁衛星, als Standort des früheren Tempels angegeben wurde.¹⁵⁸

Eine etwas andere Situation zeigt sich im Fall des Tempels des Hudu-Drachenkönigs, welcher ebenfalls im Kreis Kunshan gelegen ist. Zu diesem sind aus den Lokalbeschreibungen zwei (untereinander recht ähnliche) Einträge erhalten:

Der Tempel des Hudu-Drachenkönigs befindet sich an der südlichen Mündung des Xiajia-Flüsschen, Xiajiapu 夏嘉浦. Es wird die Gottheit des Wusongjiang verehrt. Während [der Regierungsdevise] Dade 大德 der Yuan [1297–1308] wurde [der Tempel] erbaut. Während [der Regierungsdevise] Tianshun der Ming-Dynastie [1457–1465] hat ihn der Provinzgouverneur, *xunfu duyushi* 巡撫都御史, Cui Gong 崔恭 wieder instand gesetzt. [...] Während [der Regierungsdevise] Kangxi dieser Dynastie [1662–1723] hat ihn Cheng Dajie 程大節 erneut instand gesetzt.¹⁵⁹

Der Tempel des Hudu-Drachenkönigs befindet sich am Xiajia-Flüsschen. Es wird die Gottheit des Wusongjiang verehrt. Während [der Regierungsdevise] Dade 大德 der Yuan [1297–1308]

* Hier handelt es sich wahrscheinlich um eine Schreibvariante des Zeichens *yuan* 原. Siehe Anhang C, Inschrift 3.

¹⁵⁸ Das Interview fand am 10.03.2013 statt.

¹⁵⁹ *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 10 (tanmiao 壇廟, 10), Nachdruck 172: „滬瀆龍王廟在夏駕浦南口祀吳淞江之神元大德中建明天順中巡撫都御史崔恭重修[...]國朝康熙中程大節再修“.

wurde [der Tempel] erbaut. Während [der Regierungsdevise] Tianshun der Ming-Dynastie [1457–1465] hat ihn der Provinzgouverneur Cui Gong 崔恭 wieder instand gesetzt. Im 10. Jahr [der Regierungsdevise] Xianfeng dieser Dynastie [1860/61] wurde er niedergebrannt.¹⁶⁰

In beiden Fällen werden zudem zwei identische Inschriften des Provinzgouverneurs, *xunfu duyushi*,¹⁶¹ Cui Gong 崔恭 überliefert. Leider sind die in den Einträgen genannten Daten zu den einzelnen Baumaßnahmen zu ungenau, um weitergehende Aussagen über die genauen Hintergründe zu machen.¹⁶² Doch weist der Name des Tempels auf die Bedeutung des hier verehrten Drachenkönigs als Flussgottheit hin. Die erste Silbe, *hu* 滬, welche noch heute als Synonym für Shanghai verwendet wird, ist ein Toponym, welches durch das Radikal *shui* 水 (hier 彳 geschrieben) auf einen Ort am Wasser verweist. Linda C. Johnson schreibt hierzu:

Popular tradition has it that Shanghai began as a small fishing village called “Hu” or “Hudu”, near a fishing spot on the south bank of the Songjiang River.¹⁶³

Das zweite Zeichen, *du* 瀆, beschreibt einen kleineren Wasserlauf, etwa einen Bach, und beschreibt somit den Ort näher, für den der Drachenkönig zuständig ist. Die

¹⁶⁰ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 13–14), Nachdruck 1118: „滬瀆龍王廟在夏家浦祀吳淞江之神元大德間建明天順中巡撫都御史崔恭重修 國朝咸豐十年燬“.

¹⁶¹ Die genaue Übersetzung des Titels bleibt unklar. Bei Charles O. Hucker findet sich kein Eintrag dazu. Zu *xunfu* 巡撫 siehe Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 255 (Nr. 2731): Hucker übersetzt den Titel als „(Provincial) Governor“ und schreibt, dass in Fällen, in denen der Aufgabenbereich eines Provinzgouverneurs dieses eigentliche Amt überschritt, diese Tatsache durch Suffixe deutlich gemacht wurde. Zu *duyushi* 都御史 siehe Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 546 (Nr. 7335): Für die Ming und Qing übersetzt er den Titel als „Censor-in-chief“. Laut Hucker wurde seit 1453 dieser Titel gewöhnlich als Zusatz zu dem Titel *xunfu* verliehen.

¹⁶² Allerdings ist für das 5. Jahr der Regierungsdevise Dade 大德 der Yuan [1301/02] eine Sturmflut überliefert, welche Todesopfer und Zerstörungen verursachte. Ebenso gab es eine Sturmflut im 2. Jahr der Regierungsdevise Tianshun 天順 [1458/59]: „In diesem Jahr ertranken 18000 Menschen.“ (是年漂溺萬八千人). – Siehe jeweils *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 22 (zazhi 雜誌, 1), Nachdruck 1471.

¹⁶³ Johnson, „Shanghai“, 154.

überlieferte Inschrift „Umfassende Aufzeichnungen des Cui“, *Cui tongji* 崔統記 bestätigt die Hauptfunktion des hier verehrten Drachenkönigs als Flussgottheit:

Im Tempel des Hudu-Drachenkönigs wird die Gottheit des Wusongjiang verehrt. Der Wusong stellt einen Ausfluss des Taihu dar und nimmt das Wasser aller Flüsse Jiangnans auf. Er erstreckt sich über die Gebiete von 3 Bezirken und 6 Kreisen auf einer Länge von über 600 *li* und einer Fläche von 36000 *qing* 頃.¹⁶⁴

Da der Wusongjiang hier als größter Wasserlauf der Region beschrieben wird, lässt sich schlussfolgern, dass auch dem Drachenkönig dieses Flusses eine herausragende Stellung beigemessen wurde. Dabei hatte die Verehrung der Gottheit zwei Hintergründe. Zum einen stand sie im Zusammenhang mit der Bewässerung von Ackerflächen und somit mit der Versorgung der Bevölkerung mit Nahrungsmitteln.

Nur dieser Fluss [von insgesamt drei Flüssen] hängt davon ab, dass die Wasser des Sees [Taihu] in ihn abfließen und zur Bewässerung der Felder genutzt werden und die Ernährung der Menschen hängt wiederum davon ab.¹⁶⁵

Zum anderen bedrohte der Wusongjiang die umliegenden Gebiete durch mögliche Überschwemmungen. Ein starker Sedimenttransport führte – solange keine technischen Gegenmaßnahmen getroffen wurden – immer wieder dazu, dass das Flussbett zugesetzt und der Wasserdurchfluss behindert wurde, wie dies etwa während einer circa 140jährigen Periode der Vernachlässigung seit der Yuan der Fall war. In der Präfekturbeschreibung von Suzhou heißt es:

Daher gab es keinerlei Erleichterung im Fall einer Überschwemmung und keinerlei Rettung im

¹⁶⁴ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 13–14), Nachdruck 1118: „滬瀆龍王廟者祀吳淞江之神也吳淞爲太湖咽喉太湖受江南諸川之水綿亘三州六縣周圍六百餘里間三萬六千頃“.

¹⁶⁵ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 13–14), Nachdruck 1118: „彼三江踪跡湮滅已久獨是江賴以吐納湖水且資以激田而民食賴之“.

Fall einer Dürre.¹⁶⁶

Erst nachdem wieder für einen entsprechenden Ausbau der Wasserwege gesorgt wurde, konnten derartige Gefahren vermieden werden. Der Erfolg jedoch wurde nicht allein den daran beteiligten Menschen, sondern vielmehr dem Hudu-Drachenkönig zugeschrieben:

Während [der Regierungsdevise] Dade 大德 [1279–1308] der Yuan erhielt [die Gottheit] den Namen Hudu-Drachenkönig, Hudu *longwang* 滬瀆龍王. Obwohl die Verdienste durch Menschen erreicht wurden, so geschah dies in Wirklichkeit durch die Gottheit.¹⁶⁷

Dadurch wurde der Drachenkönig nicht nur zu einer wichtigen Gottheit in der Versorgung der Bevölkerung mit ausreichenden Nahrungsmitteln, indem er eine funktionierende Bewässerung der Felder ermöglichte, sondern auch zu einem Schützer vor dem Leid durch Überschwemmungen und Trockenheiten.

4.2.3.2. Drachenkönige als Meeressgottheiten

Durch die Nähe zur Küste des Ostchinesischen Meeres ergibt sich für die Drachenkönige schließlich noch die Funktion der Kontrolle der Meere, so dass der in den Lokalbeschreibungen zu findende Ausdruck „Meeressgottheit“, *haishen* 海神, oftmals als Hinweis auf die Verehrung eines Drachenkönigs gewertet werden muss. Wahrscheinlich kam die Gleichsetzung von Drachenkönigen mit Meeressgottheiten sehr häufig vor. Dies zeigt sich besonders deutlich an der Gruppe der Drachenkönige der Vier Meere, *sihai longwang*, welche in vielen Werken der populären Literatur vorkam und

¹⁶⁶ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 13–14), Nachdruck 1118: „故澇無所泄旱無所救“.

¹⁶⁷ *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 13–14), Nachdruck 1118: „元大德作名曰滬瀆龍王雖人之功實則神也“.

dadurch einen hohen Bekanntheitsgrad erfahren haben dürfte. Auf dieser Grundlage lässt sich auch begründen, dass der Tempel der Meereshottheit, *haishenmiao* 海神廟, in Nanhui wahrscheinlich ebenfalls dem Kult eines Drachenkönigs diene, obwohl dies in dem Eintrag der Lokalbeschreibung nicht explizit erwähnt wird.

Der Tempel der Meereshottheit befindet sich außerhalb des Osttores. Früher war es der Wudi-Tempel, Wudimiao 武帝廟. Im 7. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng [1729/30], zur Zeit, als der Kreismagistrat, *zhixian*, Qin Lian¹⁶⁸ sich aus seinen Ämtern zurückgezogen hatte,¹⁶⁹ haben die Bewohner der Stadt darum gebeten, eine hintere Halle zu bauen, und in der vorderen Halle der Meereshottheit zu opfern. Im Frühjahr und Herbst betet man zu ihr um Regen.¹⁷⁰

Wie sich zeigt, kam dieser Meereshottheit durch die Kontrolle der Niederschläge und der Meere eine doppelte Rolle zu. Die Abhaltung von Regenritualen in diesem Tempel muss als deutliches Zeichen dafür gewertet werden, dass hier ein Drachenkönig verehrt wurde. In ihrer Funktion als Meereshottheit sind die Drachenkönige auf zwei Wegen für die Bewohner der Jiangnan-Region wichtig. Zum einen sind sie in dieser Hinsicht eine die Meerwasser kontrollierende Gottheit und somit auch für die im Zyklus der Gezeiten auf die Küste treffenden Wasser verantwortlich. Dabei zeigt sich deutlich, dass von ihnen durchaus ein hohes Gefahrenpotential ausging. Aufgrund seiner geographischen Lage an der Küste des Ostchinesischen Meeres und südlich des Changjiangs

¹⁶⁸ Qin Lian war zu dieser Zeit nicht als Kreismagistrat von Nanhui im Amt. Vgl. *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 10 (guansi zhi 官司志, zhixian 知縣, 1), Nachdruck 731.

¹⁶⁹ Wörtlich bedeutet der hier verwendete Ausdruck „*hu fuzhuan shi*“ 護府篆時: „zu der Zeit als [Qin Lian] das Siegel seiner [eigenen] Residenz hütete“. Da Qin Lian in dem genannten Zeitraum tatsächlich nicht das Amt des Kreismagistraten inne hatte (obwohl er im Text noch immer mit diesem Titel bezeichnet wird), handelt es sich hier wahrscheinlich um einen Euphemismus, der diesen Umstand zum Ausdruck bringen soll. Vgl. auch die Erzählung „Qin Lian baut für das Volk einen Deich“, in der auf diesen Umstand hingewiesen wird. – Bai Gengsheng 白庚勝 und Chen Weizhong 陳偉忠, hg., *Zhongguo minjian gushi quanshu* 中國民間故事全書: Shanghai 上海, Pudong xinqu juan 浦東新區卷 (shang 上), *Zhongguo minjian wenhua yichan qiangjiu gongcheng* 中國民間文化遺產搶救工程 (Beijing 北京: Zhishi chanquan chubanshe 知識產權出版社, 2011), 118–120, hier: 118.

¹⁷⁰ *Songjiang fuzhi* (Jiaqing 嘉慶 22 [1817/18]), juan 18 (jianzhi zhi 建置志, 22), Nachdruck 393: „海神廟 在縣東門外向爲武帝廟雍正七年知縣欽璉護府篆時邑人請建後殿乃以前殿奉海神春秋祀之以祈雨澤“.

beziehungsweise des Changjiang-Deltas bildete Jiangnan, im besonderen Maße aber die Präfektur Songjiang, ein Dreieck, welches an zwei Seiten von Wasser umgeben war. Zudem besaß die Region ein für Alluvialböden typisches sehr flaches Relief,¹⁷¹ welches kaum über das Meeresniveau hinausragte. Dadurch bestand stets eine hohe Überschwemmungsgefahr, wenn es etwa zu Sturmfluten durch das Auftreten von ungünstigen, das heißt seeseitigen, Windverhältnissen oder von starken Regenfällen kam, wie es häufig während der Zeit der Sommermonsune der Fall war. So kam es etwa im August 1301 zu einer schweren Sturmflut, welche durch auflandige Stürme bedingt war:

Im 5. Jahr [der Regierungsdevise] Dade der Yuan, *xinchou* 辛丑, am 1. Tag des 7. Monats [05.08.1301] gab es einen heftigen Sturm und das Meer überschwemmte [das Land] und zerstörte die Hütten der Menschen.¹⁷²

Zum anderen erlangten die Drachenkönige als Meerestottheit eine hohe Bedeutung für alle diejenigen, welche als Fischer, Händler oder aus anderen Gründen im Bereich der Seefahrt tätig waren. Zwar ist China nicht als eine der großen Seefahrernationen bekannt, doch gab es durchaus Phasen einer verstärkten Küstenschiffahrt. Zudem stellte die Fischerei, wie die Lokalbeschreibung von Nanhui nahelegt, einen bedeutenden Erwerbszweig der Küstenbewohner dar¹⁷³ und lieferte somit einen nicht unbedeutenden Anteil bei der Versorgung mit Nahrungsmitteln.¹⁷⁴

¹⁷¹ Vgl. Leser, *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*, 27 („Alluvialböden“).

¹⁷² *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 22 (zazhi 雜誌, 1), Nachdruck 1471: „元大德五年辛丑七月朔大風海溢壞民廬舍“. Ähnliche Einträge finden sich auf den folgenden Seiten, etwa während der Ming für die Jahre 1378, 1443, 1458, 1461, 1464, 1472, 1539, 1567, 1569, 1582, 1591, wobei festgehalten wird, dass „Stürme und saisonale Überflutungen häufig während des 7. oder 6. Monats auftreten“ (風汛多在七月或六月), also gerade in der Zeit am Ende des Sommermonsuns, welche typischerweise von Taifunen geprägt ist.

¹⁷³ *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 2 (shuili zhi 水利志, 1), Nachdruck 97: „Unter den Einwohnern am Meer gibt es solche, die vom Fischfang leben.“ („傍海居民有以捕魚爲生者.“)

¹⁷⁴ *Nanhui xianxuzhi* (Minguo 18 [1929]), juan 19 (fengsu zhi 風俗志 2, 1), Nachdruck 871: „Die Grenzen der Stadt [das heißt des Kreises Nanhui] sind rechts der Fluss [Changjiang] und links das Meer. Die Böden sind fruchtbar und die Bevölkerung fleißig. Neben den üblichen Anbauprodukten gibt es zudem außergewöhnliche Meerestiere.“ („邑境右江左海土沃民勤尋常物產之外又有特異之海錯.“)

Entsprechend diesen Voraussetzungen erscheint es folgerichtig, dass in dem an der Küste gelegenen Kreis Nanhui Tempel zur Verehrung der Drachenkönige in ihrer Funktion als Meeresgottheit vorzufinden sind. Ein Beispiel hierfür ist der Altar der Gottheit des Ostmeeres, Donghai *shentan*, welcher in der Präfekturbeschreibung von Songjiang, der Jiaqing-Zeit erwähnt wird:

Der Altar der Gottheit des Ostmeeres, Donghai *shentan* 東海神壇 befindet sich außerhalb des Südtores. Im 40. Jahr [der Regierungsdevise] Qianlong [1775/76] hat der Kreismagistrat, *zhixian*, Cheng Ruzhou 成汝舟 diesen umgebaut und den Namen in Tempel des Drachenkönigs, *longwangmiao*, geändert. Im 57. Jahr [1792/93] hat ihn der Kreismagistrat Hu Zhixiong instand gesetzt.¹⁷⁵

Noch etwas ausführlicher wird der Altar in der republikzeitlichen Lokalbeschreibung von Nanhui, *Nanhui xianzhi*, beschrieben:

Der Altar der Gottheit des Ostmeeres: Im 4. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng [1726/27] wurde ein *mu* 畝 Land außerhalb des Osttores für den Bau ausgewählt. ([Siehe die Lokal-]Beschreibung des Qin [Lian], *Qinshi* 欽志) Im 40. Jahr [der Regierungsdevise] Qianlong [1775/76] hat ihn der Kreismagistrat, *zhixian*, Cheng Ruzhou 成汝舟 an die östliche Seite der Yanwu-Halle, Yanwuting 演武廳, außerhalb des Südtores verlegt und den Namen in Tempel des Drachenkönigs, *longwangmiao*, geändert. Im 57. Jahr [1792/93] hat ihn der Kreismagistrat Hu Zhixiong 胡志熊 instand gesetzt. In jedem mittleren Monat [der vier Jahreszeiten], am *ding* 丁-Tag des ersten Monatsdrittels, *shang[xun]* 上[旬], werden Opfer dargebracht. ([Siehe die Lokal-]Beschreibung des Hu [Zhixiong], *Huzhi* 胡志) Im 6. Jahr [der Regierungsdevise] Xianfeng [1856/57] hat ihn der Kreismagistrat Feng Shudong 馮樹動 instand gesetzt. Alle oben genannten Altäre waren von den Zerstörungen der Banditen [der Taiping-Rebellen] betroffen. Heute werden im Tempel des Stadtgottes, Chenghuang *shenmiao* 城隍神廟, Rituale abgehalten.¹⁷⁶

Außerdem: *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 20 (fengsu zhi 風俗志, 4), Nachdruck 1437: „Die einfache Bevölkerung entlang der Küste lebt vom Fischfang.“ (,傍海編氓多從事捕魚。“)

¹⁷⁵ *Songjiang fuzhi* (Jiaqing 嘉慶 22 [1817/18]), juan 18 (jianzhi zhi 建置志, 21), Nachdruck 393: „東海神壇 在南門外乾隆四十年知縣成汝舟改建更名龍王廟五十七年知縣胡志熊重建“.

¹⁷⁶ *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 8 (cisi zhi 祠祀志, tan 壇, 1–2), Nachdruck 684–685: „東海神壇雍正四年擇建東門外有地一畝欽志乾隆四十年知縣成汝舟改建於南門外演武廳東側更名龍王廟五十七年知縣胡志熊重修每二仲上丁日致祭胡志咸豐六年知縣馮樹動重修以上諸壇竝遭匪毀今暫在城隍神廟行禮“.

Die genauen Gründe für die diversen Baumaßnahmen gehen aus dem Eintrag der Präfekturbeschreibung zwar nicht hervor. Dennoch scheinen zumindest für den ersten erwähnten Bau 1726/27 wetterbedingte Ursachen wahrscheinlich. Im Jahr 1726 selbst war die gesamte Jiangnan-Region von starken Regenfällen betroffen. Einträge aus den Lokalbeschreibungen von Songjiang, Suzhou und Kunshan belegen dies.¹⁷⁷ Das führte dazu, dass das Jahr insgesamt als „feucht“ bis „sehr feucht“ zu bezeichnen ist und man unter Überschwemmungen litt.¹⁷⁸ Ganz entgegengesetzt dazu waren gemäß dem *Hanlao fenbu tuji* die vorherigen Jahre von 1722–1725 „trocken“ oder „sehr trocken“,¹⁷⁹ was sich ebenfalls in allen hier untersuchten Lokalbeschreibungen niedergeschlagen hat.¹⁸⁰ Dennoch gab es zwischendurch offenbar auch immer wieder heftige Niederschläge, wie etwa ein Eintrag aus der Lokalbeschreibung von Nanhui nahelegt:

Im 1. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng, *guimao* 癸卯, am 8. Tag des 4. Monats [12.05.1723] fiel von Longhua 龍華 bis Zhagang 閘港 starker Regen und Hagel. Die größten [Hagelkörner] waren bis zu 40 oder 50 *jin* 斤 schwer. Eine Person wurde erschlagen, unzählige andere verletzt. Im Sommer des folgenden Jahres, am 8. Tag des 7. Monats [08.08.1723] gab es einen großen Wirbelsturm und Regen. Das Meer trat über die Ufer; es überschwemmte Felder und Hütten, ertränkte Mensch und Vieh und zerstörte die Salzfelder.¹⁸¹

Es spricht also einiges dafür, dass in diesem Fall der Bau des Tempels nicht unbedingt im Kontext einer Periode der Trockenheit geschehen ist, sondern vielleicht

¹⁷⁷ *Songjiang fuzhi* (Jiaqing 嘉慶 22 [1817/18]), juan 80 (xiangyi zhi 祥異志, 27) Nachdruck 1827; *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 143 (xiangyi 祥異, 12), Nachdruck 3390 und *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 51 (xiangyi 祥異, 10), 921.

¹⁷⁸ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 134.

¹⁷⁹ Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 132–133.

¹⁸⁰ Als Beispiele siehe *Songjiang fuzhi* (Jiaqing 嘉慶 22 [1817/18]), juan 80 (xiangyi zhi 祥異志, 27) Nachdruck 1827; Qing 清, Guangxu 光緒 9 [1883/84] und *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 51 (xiangyi 祥異, 10), 921.

¹⁸¹ *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 22 (zazhi 雜誌, 4), Nachdruck 1478: „雍正元年癸卯四月八日大雨雹自龍華至閘港大者重至四五十斤擊死一人傷無數明年夏旱七月十八日大風驟雨海溢淹溺各團田廬人畜壞鹽場“. Die Angabe, dass einige Hagelkörner bis zu 40 oder 50 *jin* (circa 20–25 kg) gewogen hätten, kann allerdings nicht wörtlich verstanden werden.

auch durch übermäßige Regenfälle und dadurch verursachte Überschwemmungen veranlasst worden sein könnte. Für die Jahre 1775/76 und 1792/93 lassen sich leider keine aussagekräftigen Aussagen machen, welche auf eine Beeinflussung der Baumaßnahmen durch Wetterereignisse hindeuten. Erst die Instandsetzung 1856/57 geschah wieder in einem Jahr, welches als „sehr trocken“ gekennzeichnet ist und für das eine Dürre angenommen werden muss. Zudem wurde auch das Vorjahr als „trocken“ eingestuft.¹⁸²

Wie aus der republikzeitlichen Lokalbeschreibung von Nanhui hervorgeht, stand die Umbenennung des Altars der Gottheit des Ostmeeres 1775/76 in Tempel des Drachenkönigs in Verbindung mit einer Standortverlagerung des Tempels, *yijian* 移建. Für den Tempel einer Meeressgottheit leuchtet es ein, dass dieser in der Nähe des Meeres stehen sollte, für welches die Gottheit als zuständig erachtet wurde. Somit war man wohl auch im Falle des Altars der Gottheit des Ostmeeres bestrebt, diesen möglichst direkt an der Küste zu platzieren. Da die Küstenlinie von Nanhui jedoch einem kontinuierlichen Wandlungsprozess unterliegt, waren Standortverlagerungen des Tempels nicht ungewöhnlich. Die Alluvialböden der Jiangnan-Region bestehen als solche aus Sedimenten, welche durch den Changjiang beständig angeschwemmt wurden. Dadurch verlagert(e) sich die Küstenlinie besonders im Mündungsgebiet des Changjiangs beständig nach Osten, also in das Ostchinesische Meer hinein.¹⁸³

The delta front has prograded more than 250 km since 6 kaBP [kilo anni Before Present]. However, the progradation rate increased abruptly about 2 kaBP, going from 38 to 80 km/ka [km/kilo anni]. This change almost coincided with the active growth of the subaerial delta plain.¹⁸⁴

¹⁸² Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 198–199.

¹⁸³ Für eine ausführliche Untersuchung zu diesen Prozessen nebst einer Diskussion möglicher anthropogener Einflüsse siehe Kazuaki Hori u. a., „Progradation of the Changjiang River“.

¹⁸⁴ Kazuaki Hori u. a., „Sedimentary Facies and Holocene Progradation Rates of the Changjiang (Yangtze) Delta, China“, *Geomorphology*, Nr. 41 (2001): 233–248, hier: 90–91. Der Text fährt anschließend mit weiteren Ausführungen fort: „The increase in the progradation rate probably reflected the change in sediment discharge to the river-mouth area, because the deltaic deposits show little variation in thickness in the longitudinal profile.“

Anders gerechnet bedeutet dies eine Verschiebung der Küstenlinie von 3,8 bis 8 km pro Jahrhundert. Diese sehr hohen Werte beziehen sich jedoch nur auf das tatsächliche Mündungsgebiet des Changjiang.¹⁸⁵ Entlang der Küste in nördlicher und südlicher Richtung nimmt die Progradationsrate kontinuierlich ab. Alternativ zu einer Standortverlagerung des Tempels parallel zur Küstenprogradation wäre auch eine Beibehaltung des ursprünglichen Standorts denkbar, was in dem Fall wahrscheinlich mit einer langsamen Zurückdrängung der Funktion einer Meerestempel verbunden gewesen wäre und zu einer Stärkung der Funktion als Regentempel geführt hätte. Durch die Verlegung des Tempels konnte auf die Verlandungsprozesse in einer Art reagiert werden, welche den Aspekt der Meerestempel zu bewahren geeignet war. In diesem Sinn handelt es sich um eine direkte Beeinflussung des Kults einer Gottheit durch sich verändernde Umweltbedingungen.

Der Tempel der Gottheit des Ostmeeres wanderte also im Laufe der Zeit scheinbar in Richtung des Küstenhinterlandes.¹⁸⁶ In der Konsequenz musste der Tempel in

Several possible causes may explain the active progradation. One possible cause was an increase in sediment production, particularly suspended sediment, in the drainage area due to widespread human activities, such as intensive rice cultivation and deforestation. Another possible cause was a relative decrease in deposition in the middle reaches in relation to river-channel stability. Extensive flood plains and numerous natural lakes occur in the middle reaches of the river between Yichang and Hukou. Even now, the middle reaches are frequently subject to heavy flooding during the rainy season, and approximately 20 % of the sediment load that passes through Yichang station is trapped in Dongting Lake. The cooling of the climate after the mid-Holocene together with the construction of dikes might have decreased the flooding in the middle reaches, resulting in the relative increase in sediment discharge to the river-mouth area.”

¹⁸⁵ Nach anderen – jedoch auch älteren Quellen – ist die Verlandungsgeschwindigkeit deutlich niedriger. So schreibt van Slyke: „Schließlich fließt der Yangzi nördlich von Shanghai ins Ostchinesische Meer. Shanghai selbst liegt am Huangpujiang, einem kleinen Zufluss nahe der Yangzi-Mündung. Durch Sedi-mentablagerungen schiebt sich die Küste am Delta alle hundert Jahre um 1,7 km weiter ins Meer hinaus.“ – van Slyke, „Yangzi“. Cressey hingegen behauptet: „So rapid is this accumulation that the shore line is being built seaward at the rate of about one mile in seventy years.“ – Cressey, *China's Geographic Foundations*, 284.

¹⁸⁶ Nach Aussage des Tempelvorstehers im Tempel des Drachenkönigs von Pudong, Pudong *longwang-miao*, Ge Najun 葛乃軍, befand sich dieser ursprünglich auch an einer anderen Stelle, bevor er (in der

unregelmäßigen Zeitabschnitten versetzt werden. In diesem Zusammenhang ist auch eine Darstellung der Geschichte des Tempels des Drachenkönigs von Pudong, Pudong *longwangmiao* 浦東龍王廟, zu verstehen, welcher laut Long Feijun 龍飛俊 als identisch mit dem Altar der Gottheit des Ostmeeres anzusehen ist:¹⁸⁷

Der Bau des Tempel des Drachenkönigs von Pudong begann im 4. Jahr [der Regierungsdevise] Chongzhen der Ming (1631), also vor fast 380 Jahren. Die Geschichte des Tempels des Drachenkönigs steht dabei in so enger Verbindung zur Geschichte der Landbildung von Pudong, dass man sie nicht voneinander trennen kann und somit hier der Ursprung der Geschichte Pudongs liegt.¹⁸⁸

Darüber hinaus legt auch eine in der republikzeitlichen Lokalbeschreibung von Nanhui, *Nanhui xianzhi*, erhaltene Steleninschrift, welche von dem Kreismagistraten Qin Lian für den Altar der Gottheit des Ostmeeres verfasst wurde, eine enge Verbindung des Kults dieser Gottheit mit den Bedingungen der Küste nahe:

Anhang: Steleninschrift des Kreismagistrats Qin Lian:

Ming?) an seinen heutigen Standort verlagert wurde. In dieser Zeit befand sich der Tempel wohl noch in direkter Küstennähe, von der er inzwischen aber wieder circa 2 km entfernt ist. – Interview am 12.03.2013.

¹⁸⁷ So schreibt es zumindest Long Feijun in ihrem bisher unveröffentlichtem Manuskript „Shanghai longwangmiao de niandu yishi yu jieqing 上海龍王廟的年度儀式與節慶“, für dessen Bereitstellung an dieser Stelle herzlich gedankt sein soll. Da bereits die weiter oben zitierten Einträgen zum Altar der Gottheit des Ostmeeres eine Umbenennung in Tempel des Drachenkönigs erwähnen, scheint Long Feijuns Identifizierung naheliegend, kann andererseits aber auch nicht mit Sicherheit verifiziert werden. So werden in der auf den (im weiteren Verlauf genannten) Tafeln zur Tempelgeschichte, wie sie heute in diesem zu sehen sind, keine der Daten aufgeführt, welche in den Einträgen der republikzeitlichen Lokalbeschreibungen erwähnt werden. Ein direkter Widerspruch zwischen den modernen und den republikzeitlichen Quellen lässt sich allerdings nicht erkennen. – Siehe Long Feijun 龍飛俊, „Shanghai longwangmiao de niandu yishi yu jieqing 上海龍王廟的年度儀式與節慶“.

¹⁸⁸ Hierbei handelt es sich um einen Abschnitt des Textes einer modernen Hinweistafel mit dem Titel: *Pudong longwangmiao kuojian mujuan jishi* 浦東龍王廟擴建募捐啟事 („Bekanntmachung über die Spenden für die Vergrößerung des Tempels des Drachenkönigs von Pudong“). Die Tafel ist links neben dem Eingang des Tempels angebracht und wirbt um Spenden für weitere Bau- und Vergrößerungsmaßnahmen an dem heutigen Tempel. Siehe Anhang C, Inschrift 4.

Im Meer gibt es die Gottheit des Königs der Hundert Täler, *baiguwangshen* 百谷王神,¹⁸⁹ wie kann diese nicht wirkmächtig sein? Im 4. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng [1726], gegen Ende des Frühjahres bin ich entsprechend eines Befehls gekommen, um diese Stadt zu verwalten. Die Stadt ist vom Meer umgeben. Das Kommen und Gehen der Handelsschiffe, das Leben und die Feldarbeit der Bewohner – das alles ist abhängig von Ebbe und Flut, dem tiefen Wasser, den glatten Wellen und den sanften Winden. In diesen Zeiten bestimmt nur die Gnade der Gottheit die Menge der Feuchtigkeit und die Verteilung der Lüfte. [Daher] wurde untertänigst in der östlichen Vorstadt ein Stück Land gekauft und ein Altar zur Verehrung [der Gottheit] errichtet. Das Gebet lautet: „Blumen und Jadestücke werden auf und nieder geschwenkt; die Kassiaflagge¹⁹⁰ [Flagge am Wagen einer Gottheit] wird hin und hergeschwenkt; die Wachen der Gottheit steigen herab und tatsächlich richtet sich das ganze Ritual nach dieser aus; man wendet sich der Meeresgottheit, *ruo* 若,¹⁹¹ zu und erschauert; diese genießt das Opfer für eine angemessene Weile; die Händler und die Bevölkerung bringen [ihr] auf ewig Opfer dar und auf ihre Befehle kann man sich auch verlassen.“ Aufgezeichnet im Herbst des 6. Jahres [der Regierungsdevise] Yongzheng [1728/29].¹⁹²

Mehrere Punkte erscheinen an dem weiter vorne bereits zitierten Eintrag des *Nanhui xianzhi* sowie der überlieferten Steleninschrift erwähnenswert. Erstens nennt die Lokalbeschreibung neben den üblichen Angaben zu Standort und baugeschichtlichen

¹⁸⁹ Siehe „Baigu 百谷“, in *Hanyu dacidian* 漢語大詞典, Band 8, hg. Luo Zhufeng 羅竹風, 229: „Das bedeutet: das Wasser aus allen Tälern.“ (指衆谷之水。) Siehe auch „Baiguwang 百谷王“, in *Hanyu dacidian* 漢語大詞典, Band 8, hg. Luo Zhufeng 羅竹風, 229: „Das bedeutet: Meere und Flüsse. Das Wasser der hundert Täler muss in die Flüsse und Meere fließen; daher kommt diese Bezeichnung.“ (指海江。百谷之水必趨江海, 故稱。) Wahrscheinlich spielt die Bezeichnung „Gottheit des Königs der Hundert Täler“ auf den Umstand an, dass der Songjiang 松江 (der heutige Wusongjiang), als einer der bedeutendsten Flussläufe nahe Nanhui zuerst in den Huangpujiang mündet und von dort ebenfalls unweit von Nanhui das Delta des Changjiang und somit das Meer erreicht, daher also das Wasser des Songjiang (und aller anderer Flüsse) durch das Meer aufgenommen werden. Die Meeresgottheit, der dieser Tempel geweiht ist, wird dadurch zu einer Gottheit aller Gewässer dieser Region, da sie alle ankommenden Wasser in sich empfängt.

¹⁹⁰ Gemeint ist eine (wahrscheinlich seidene) Flagge, welche an einer Stange aus Kassia- oder Zimtholz hängt, und als solche an den Wagen von Gottheiten befestigt war.

¹⁹¹ Der Ausdruck *ruo* 若 ist hier wohl im Sinne von *hairuo* 海若 zu verstehen.

¹⁹² *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 8 (cisi zhi 祠祀志, tan 壇, 1), Nachdruck 685: „附知縣欽連碑記海爲百谷王神豈不靈雍正四年春余奉命來宰是邑以海爲包幕商船往來居民生植一視諸潮汐滄泓波平風輒此際含澤布氣惟賴神之呵護謹於邑東郊買地筑壇以祀祝曰抑揚蘭佩麾掉桂旗神之防降實式灑斯向若而悚享祀孔時商民永奠令亦賴之雍正六年秋記“.

Daten die Abhaltung regelmäßig stattfindender Opfer, welche zudem in der Steleninschrift in kurzen Worten beschrieben werden. So wird etwa die Errichtung eines Altars, aber auch die Verwendung von Blumen, Jadestücken und Fahnen erwähnt. Genauere Informationen zum Ablauf werden jedoch nicht gegeben. Die Opfer fanden viermal jährlich am *ding* 丁-Tag¹⁹³ im ersten Drittel des mittleren Monats einer jeden Jahreszeit statt¹⁹⁴. Wichtige Utensilien dieser Riten waren gemäß der Inschrift Blumen, Jadestücke und seidene Fahnen (*lan pei* 蘭佩 und *guiqi* 桂旗). Während des Opfers stiegen die Wachen der Gottheit und somit wahrscheinlich auch diese selbst herab (*jiang* 降). Dies deutet an, dass auch hier – ähnlich wie es bei den *qushui*-Ritualen in Jinzhong der Fall war¹⁹⁵ – die Vorstellung vorherrschte, dass die Gottheit nicht permanent in ihrem Tempel anwesend sei. Damit kam dem Tempel eher die Funktion eines Amtssitzes zu, wohingegen der normale Aufenthaltsort an einem anderen, nicht näher genannten Ort gelegen war. Zweitens betont die Steleninschrift die Doppelfunktion der lokalen Drachengottheit als Meeressgottheit für die Seefahrer und Regengottheit für die bäuerliche Gesellschaft („Das Kommen und Gehen der Handelsschiffe, das Leben und die Feldarbeit der Bewohner [...] In diesen Zeiten bestimmt nur die Gnade der Gottheit die Menge der Feuchtigkeit und die Verteilung der Lüfte.“) Die „Menge der Feuchtigkeit“ spielt auf die für die Landwirtschaft wichtigen Niederschläge an, wohingegen die „Verteilung der Lüfte“ die für die Schifffahrt möglichst aus günstigen Richtungen wehenden Winde meint. Somit bleibt die grundlegende Funktion der Drachenkönige als Gottheiten der Niederschläge weiterhin erhalten, was auch erklärt, warum ein Teil der überlieferten Baumaßnahmen (nämlich 1726/27 und 1856/57)¹⁹⁶ tatsächlich in oder nach Dürrejahren stattfanden. Dennoch lässt sich vermuten, dass im Fall dieses Tempels die Beherrschung der Meere ein stärkeres Gewicht hat, zumal die oben genannten

¹⁹³ Eventuell handelt es sich um den vierter Tag des Monats.

¹⁹⁴ Also im 2., 5., 8. und 11. Monat nach dem Monatskalender.

¹⁹⁵ Siehe Abschnitt 3.2.4.

¹⁹⁶ Siehe Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan, *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji*, 134–135 und 206–207.

Rituale in allen Jahreszeiten und nicht nur während der für den Ackerbau relevanten Zeitabschnitte stattfanden. Drittens schließlich gibt die Inschrift eine Charakterisierung der göttlichen Eigenschaften dieser Gottheit. So geben Stichworte wie „untertänigst“ (*qin* 謹) und „erschauern“ (*song* 悚) einen Eindruck, wie sich die Menschen gegenüber mächtigen Gottheiten wie etwa den Drachenkönigen zu verhalten hatten und welche Emotionen durch diese erweckt wurden. Dabei weist gerade der Begriff „*song*“/„erschauern“ eine deutliche Parallele zu dem lateinischen *tremendum* auf, welches laut Rudolf Otto geradezu ein Merkmal von Heiligkeit darstellt.¹⁹⁷ Viertens schließlich offenbart sich in dem Eintrag der Lokalbeschreibung, dass es sich bei der hier genannten Gottheit des Ostmeeres tatsächlich um einen Drachenkönig handelt, da der ursprüngliche Altar der Gottheit des Ostmeeres nach seiner Verlegung in Tempel des Drachenkönigs umbenannt wurde.

Die Bedeutung des hier verehrten Drachenkönigs nicht nur als Regen-, sondern vor allem auch als Meeressgottheit kann als Konstante in der Geschichte dieses Tempels erachtet werden. Dabei wurde der lokale Drachenkönig durchaus als ein Gefahrenfaktor für die Sicherheit und das Leben der Küstenbevölkerung wahrgenommen. So kam es in der Geschichte von Nanhui immer wieder zu heftigen Sturmfluten mit anschließenden Überschwemmungen, welche bisweilen zu hohen Opferzahlen und materiellen Schäden führten. Dieser Gefahr versuchte man auf zwei Wegen zu begegnen: Einerseits versuchte man sich durch Deichbauten zu schützen, andererseits sollte auf rituellem Weg die Gottheit des Ostmeeres beziehungsweise der Drachenkönig gebändigt werden. Im Bereich der Baumaßnahmen trat während der Regierungsdevise Yongzheng vor allem der oben bereits erwähnte kaiserliche Beamte Qin Lian hervor. Dieser amtierte 1726 als erster Kreismagistrat des damals neu geschaffenen Kreises Nanhui, verlor diesen Posten jedoch nach nur neun Monaten wieder, bevor er 1733 ein zweites Mal in

¹⁹⁷ Vgl. Otto, Rudolf, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C.H. Beck, 2004), 13–22. Für Otto ist diesem *tremendum* zudem nicht irgendeine diffuse Form von Angst oder Furcht. Vielmehr nutzt er zu dessen Beschreibung die Begriffe des Erschauerns und der Scheu (siehe vor allem S. 14–16).

dieses Amt berufen wurde.¹⁹⁸ Während dieser Zeit engagierte er sich der Überlieferung nach unter anderem stark im Bereich des Deichbaus, nachdem es ein Jahr zuvor zu einer schweren Überschwemmung gekommen war:

Im 10. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng der Qing (1732) kam es zu einer großen Sturmflut mit heftigen Stürmen und sintflutartigen Regenfällen; ein Taifun traf auf die Häuser und der äußere Schutzdeich wurde vom Meerwasser zerstört und der innere Schutzdeich (der alte Schutzdeich) ebenso auf einer Länge von über 20 *li* überspült, so dass es zu einer riesigen Katastrophe kam. Damals bildete sich vor und hinter dem Deich überall eine einzige Wasserfläche. Von zehn Menschen starben sechs oder sieben; die Überlebenden flohen in andere Gegenden, wo sie um Essen bettelten. Die Umstände der Katastrophe wurden gemeldet und erreichten auf direktem Weg den Hof der Qing, so dass Qin Lian durch ein Sonderdekret als Kreismagistrat von Nanhui eingesetzt wurde und die Anweisung erhielt, den Schutzdeich wieder aufzubauen. Er begann im Süden bei Weishuimiao 威水廟 von Nanhui, 5. *dun* 墩, und ging im Norden bis zum heutigen Huangjiawan 黄家灣 von Gaodong 高東 in Pudong 浦東. Er hatte ein tiefes Verständnis für die Leiden der Opfer der Katastrophe. Mit der persönlichen Verantwortung und Aufgabe „aufrichtig gegenüber den Gebräuchen des Volkes zu sein, dem Lebensunterhalt des Volkes Genüge zu tun, die finanziellen Mittel des Volkes wiederherzustellen und die Katastrophe des Volkes zu beseitigen“ nahm er diese mit ganzer Kraft in Angriff und [mit der Parole] „durch Arbeit Erleichterung schaffen“ mobilisierte er die Volksmassen entlang des Deichs und ließ die Bauarbeiten für den Meeresdeich aufnehmen. Gemäß der Überlieferung sind sogar Alte, Frauen und Kinder als Freiwillige zum Deich gekommen; doch weil sie nicht ein [ganzes] *dan* Erde davontragen konnten, haben sie Schürzen, *yushentou* 御身頭,¹⁹⁹ genommen, um darin die Erde zu tragen, und so halfen sie, den Deich zu bauen. Das Bauprojekt wurde im 1. Monat des 11. Jahres [der Regierungsdevise] Yongzheng [14.02.–15.03.1733] begonnen und im 7. Monat desselben Jahres [10.08.–07.09.1733] fertiggestellt. Der Schutzdeich hatte eine Länge von 51 km. Davon entfielen 28,8 km auf den Abschnitt von Pudong; seine Kosten betragen mehr als 67000 *liang*.²⁰⁰

¹⁹⁸ Shanghai Nanhui xianzhi bianzuan weiyuanhui 上海市南匯縣志編纂委員會, hg., *Nanhui xianzhi* 南匯縣志 (Shanghai 上海: Renmin chubanshe 人民出版社, 1992), 680. Zu Qin Lian siehe außerdem: *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 10 (guansi zhi 官司志, zhixian 知縣, 1), Nachdruck 731.

¹⁹⁹ Hierbei handelt es sich um einen lokalen Dialektbegriff.

²⁰⁰ *Pudong zhu tang yu Qin Lian* 浦東筑塘與欽璉 („Deichbauten von Pudong und Qin Lian“): „清雍正十年 (1732 年) 發生大海潮, 狂風大作, 暴雨如柱, 颶風撲屋, 海水沖決外捍海塘, 又沖過內塘 (老護塘) 二十余里, 造成特大災害。當時, 塘內、塘外竟成一批汪洋。居民溺死十之六七, 幸存者都外出逃荒乞食。災情告急, 直至清廷, 重命欽璉為南匯知縣, 命其重修海塘。南自南匯五墩威水廟起, 北至現浦東高東的黃家灣。他深知災民疾苦, 以“厚民俗, 遂民生蘇民力, 去民害”為己任, 全力以赴, “以工代賑”, 發動沿塘民衆興筑海塘。傳說連老人、婦女小孩都義務上塘, 他們挑不動一擔土, 用御身頭 (飯單) 兜上土, 幫助筑塘。工程於雍正十一年元月開工, 當

Qin Lians überliefertes Engagement für den Neubau eines Schutzdeiches führte zum einen dazu, dass dieser später als „Herzog-Qin-Deich“, *Qingongtang* 欽公塘, benannt wurde²⁰¹ und Qin Lian selbst eine religiöse Verehrung zukam:

Im 2. Jahr [der Regierungsdevise] Guangxu [1876/77] haben die Menschen zur Erinnerung an diesen Kreisvorsteher, der sein Privatvermögen zur Verfügung stellte, damit für die Menschen ein Schutzdeich errichtet wurde, im Westflügel des Tempels des Drachenkönigs den Herzog-Qin-Schrein, *Qingongci* 欽公祠, angebaut, um hier Qin Lian Opfer darzubringen. Später wurden der Tempel des Drachenkönigs und der Schrein des Herzogs Qin vereint und man nannte ihn nun Halle des Herzogs Qin und Tempel des Drachenkönigs, *Qingongtang longwangmiao* 欽公堂龍王廟; es wurden Opfer dargebracht für den Drachenkönig, die Frau des Drachenkönigs, *longwang furen* 龍王夫人, Herzog Qin, *Qingong* 欽公, und die Frau des Herzogs Qin, *Qingong furen* 欽公夫人. So entstand eine einzigartige Tempelanlage, welche Tempel- und Schreingebäude in sich vereint.²⁰²

Dadurch bildete Herzog Qin, als Apotheose des historischen Qin Lian, einen Gegenpol zu der Unberechenbarkeit des Drachenkönigs. Grundlage dieser Machtaufteilung zwischen den beiden Gottheiten war der Erfolg Qin Lians, durch den Bau seines Deiches die Gefahr von Überflutungen tatsächlich reduziert und somit gleichsam die zerstörerische Gewalt des Drachenkönigs gebändigt zu haben – also im Vergleich zu diesem über eine mindestens ebenbürtige Wirkmächtigkeit, *ling*, zu verfügen.

年七月竣工。海塘全長 51 公里。其中浦東段長 28.8 公里，耗錢 67000 余兩。“Dieser aus der heutigen Zeit stammende und in Teilen hagiographische Züge tragende Text befindet sich in auf einem Transparent in der westlichen Seitenhalle des Tempels des Drachenkönigs von Pudong. Qingzeitliche Steleninschriften sind nicht mehr vorhanden, da der Tempel nach den Informationen des heutigen Tempelvorstehers Ge Najun während der Kulturrevolution nicht mehr als solcher genutzt wurde und erst im Laufe der sogenannten Reform- und Öffnungspolitik wieder renoviert und als solcher betrieben wurde. (Interview am 12.03.2013). Eine komplette Übersetzung des Texts befindet sich in Anhang C, Inschrift 5.

²⁰¹ Shanghai Shi Nanhuixian xianzhi bianzuan weiyuanhui, *Nanhui xianzhi*, 681.

²⁰² *Pudong zhu tang yu Qinlian* 浦東筑塘與欽璉 („Deichbauten von Pudong und Qin Lian“): „清光緒二年，人們為紀念這位舍家財為民筑海塘的知縣，在龍王廟西側增建了欽公祠，供奉祭祀欽璉。以后龍王廟和欽公祠合並，人稱欽公堂龍王廟，供奉龍王、龍王夫人、欽公、欽公夫人。形成廟、祠聯楹的獨特廟區。“ Siehe Anhang C, Inschrift 5.

4.3. Zwischenfazit

Jiangnan war zweifelsohne eine der bedeutendsten Regionen des spätkaiserzeitlichen Chinas. Es hatte trotz periodischer Schwankungen eine prosperierende Wirtschaft, galt als eines der kulturellen Zentren des Reichs und trug mit seiner Landwirtschaft maßgeblich zur Versorgung des gesamten Reichs mit Nahrungsmitteln bei, was wiederum auch als politischer Stabilitätsfaktor zu gelten hat. Hintergrund dieser Stellung Jiangnans während der Ming und Qing waren die günstigen geographischen Gegebenheiten der Region. Die Lage in Küstennähe der chinesischen Subtropen muss hier als erster Faktor genannt werden, da dieser alle weiteren Gegebenheiten maßgeblich bestimmte. Hierzu zählen das mild-feuchte Klima ebenso wie die alluvialen Böden, welche dadurch entstanden, dass regelmäßig Sedimente in der Changjiang-Mündung angeschwemmt wurden und diese mit neuen Nährstoffen versorgten, so dass deren intensive menschliche Bearbeitung über lange Zeiträume maximale Erträge garantieren sollte. Das weitverzweigte und beständig weiter ausgebauten Netz von Flüssen und Kanälen tat sein Übriges, um notwendige Be- sowie Entwässerungsanlagen errichten zu können und zudem notwendige schnelle und kostengünstige Transportwege aufzubauen. Gleichzeitig bedeuteten die geographischen Charakteristika der Region eine beständige Gefährdung. Tropische Wirbelstürme mit starken Regenfällen konnten die Küste ebenso verwüsten wie Überschwemmungen des Changjiangs und seiner Nebenarme, aber auch fehlende Niederschläge und dadurch bedingte Dürren konnten schwerwiegende Ernteausfälle und Hungersnöte verursachen. Daher war es für die Bewohner ohne Zweifel von großer Wichtigkeit, sich gegen derartige Widrigkeiten zu wappnen. Deichbauten konnten einen Schutz der Küsten und Flussufer bedeuten. Kanäle konnten die Felder bewässern oder auch überschüssige Wassermengen abführen. Das Anlegen von Vorräten konnte im Bedarfsfall zur Überbrückung eines bestimmten Zeitraums und zur Linderung von Notsituationen beitragen. Die Wirkung derartiger technischer und administrativer Maßnahmen war aber nicht ausreichend, um einen hundertprozentigen

Schutz zu gewährleisten. Daher war es eine fast logische Konsequenz, sich möglichst auch des Beistands göttlicher Akteure zu versichern, um einerseits Naturkatastrophen zu vermeiden, andererseits – falls sie dennoch eintraten – ein möglichst rasches und glimpfliches Ende dieser erbitten zu können. Welche der möglichen Naturkatastrophen tatsächlich die schwerwiegendste war, lässt sich nicht mit Bestimmtheit feststellen. Für die betroffenen Menschen war es wohl unerheblich, ob die jährliche Ernte nun vertrocknet, von Heuschrecken aufgeessen oder von Wassermassen weggespült wurde. Es lässt sich jedoch sagen, dass die meisten dieser Katastrophen durch Wasser – entweder zu viel oder zu wenig – verursacht wurden. Die häufige Verehrung von Regen- oder Wassergottheiten, wie sie in erster Linie von den Drachenkönigen dargestellt wurden, verwundert in diesem Kontext nicht. Lin Juan 林涓 fasst die Situation folgendermaßen zusammen:

Andererseits fürchtete man in Jiangnan aufgrund von Senken im Landschaftsrelief im besonderen Maße Überschwemmungen und die Regulierung der überschüssigen Wasserströme während der Regenzeiten war für die Menschen eine Angelegenheit höchster Wichtigkeit. Dennoch konnten auch hier während der Trockenperioden erhebliche Schwierigkeiten auftreten. Besonders war dies in den zwei Präfekturen von Changzhou 常州 und Huzhou 湖州 der Fall, da sich hier wegen vieler flacher Hügel die Schaffung von Bewässerungen für die Bauern äußerst schwierig gestaltete, so dass es sogar zu gewaltsamen Kämpfen zwischen den Dörfern um Wasser kam. Daher sind Regengebete in Dürrezeiten auch in den Wassergemeinden [das sind die am Wasser liegenden beziehungsweise von Wasser umgebenen Gemeinden] Jiangnans eine Selbstverständlichkeit. Interessant ist dabei, dass viele Quellen nahelegen, dass die Regengebete in von Dürren betroffenen Gebieten in den meisten Fällen sehr wirkungsvoll waren.²⁰³

Die verschiedenen Formen von natürlich auftretenden Wasservorkommen – sei

²⁰³ Lin Juan 林涓, „Qiyu xisu jiqi diyu chayi 祈雨習俗及其地域差異: Yi chuantong shehui houqi de Jiangnan diyu wei zhongxin 以傳統社會后期的江南地域為中心“, *Zhongguo lishi dili luncong 中國歷史地理論叢 Collections of Essays on Chinese Historical Geography* 18, Nr. 1 (2003): 67–75, hier: 67: „另一方面，江南由於地勢低窪，特別怕澇，處理雨期過量的水流更是當地人們的頭等大事。但是干旱季節，這裡也會顯得十分困窘。特別是西部的常州、湖州二府，那里因遍布低丘，旱季農作灌溉顯得相當困難，甚至出現了村落之間爭水的現象。所以早期祈雨，在江南水鄉也是很自然的。有趣的是，許多資料表明，當地遇旱祈雨一般都很靈驗。“

es als Niederschläge, in Flüssen, Kanälen oder Seen oder schließlich in Form des angrenzenden Ostchinesischen Meeres – bewirkten jedoch nicht nur unterschiedliche Bedrohungsszenarien, sondern gleichzeitig eine auffällig hohe Variabilität im Kult der Drachenkönige. Natürlich traten sie auch in Jiangnan als Regengottheiten in Erscheinung und es lässt sich auch argumentieren, dass dies weiterhin ihre Hauptfunktion war. Allerdings traten weitere Funktionen hinzu, welche ihre Funktion als Regengottheit ergänzten – ohne diese aber zu ersetzen. So wurden sie auch als Meeressgottheiten verehrt, welche den seereisenden Kaufleuten und Fischern Schutz und vielleicht sogar den Fischern einen guten Fang bieten sollten. Doch auch als Flussgottheiten erfüllten sie ähnliche Aufgaben. Angesichts dieser großen Variabilität im Kult der Drachenkönige kam es auch zu verschiedenen Benennungen dieser Gottheit und ihrer Tempel. So hießen diese nicht nur Tempel des Drachenkönigs, *longwangmiao*, oder Tempel der Drachengottheit, *longshenmiao*, sondern beispielsweise auch Tempel des wasserteilenden Drachenkönigs, *fenshui longwangmiao*, Tempel des Hudu-Drachenkönigs, Hudu *longwangmiao*, oder Tempel des Tai-Sees, Taihumiao 太湖廟, in welchem tatsächlich ein Drachenkönig als Seegottheit verehrt wurde. Somit zeigt sich nicht nur ihre Rolle als funktionale Gottheit deutlich, sondern auch die starke Prägung ihres Kults durch die gegebenen geographischen Faktoren tritt spürbar zu Tage.

5. Drachenkönige in Literatur und Folklore

5.1. Zu den Quellen der Literatur und Folklore

5.1.1. Allgemeine Bemerkungen zu den genutzten Quellen und Genres

Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht die Analyse narrativer Prosatexte der Populärliteratur, *suwenxue* 俗文學¹, welche nach westlicher Kategorienbildung Entsprechungen zu den Genres der Märchen, Sagen, Legenden, Erzählungen sowie Romanen aufweisen, und in denen die Drachenkönige in unterschiedlichen Rollen vorkommen. Durch das Attribut *narrativ*, welches vom Lateinischen *narrare* (erzählen) beziehungsweise *narratio* (Erzählung²) abgeleitet ist, soll im besonderen Maße auf die – zumindest ursprünglich – mündliche Überlieferung eines Stoffes hingewiesen werden. Form und Inhalt sind in dieser Hinsicht zunächst zweitrangig. In Bezug auf die chinesische Genreinteilung gehören die herangezogenen Quellen, sofern es sich um solche der späten Kaiserzeit handelt, zur Gruppe der *xiaoshuo* mit den Untergruppen der *zhiguai*, *biji* sowie *changpian xiaoshuo* 長篇小說 (letztere werden auch als *zhanghui xiaoshuo* 章回小說 bezeichnet).³ Doch wurden darüber hinaus Volkserzählungen, *minjian gushi*

¹ Zu dieser schreiben Mark Bender und Victor H. Mair: „The word *suwenxue*, which can be translated as ‘popular, or vernacular, literature,’ is an umbrella term used by Chinese scholars to group various sorts of written texts that tend to have to many “oral” features and, in some cases, are directly related to or mimic local oral-performance traditions. Many such texts were circulated by dealers or hand to hand among urban audiences, often in complex commercial networks extending into remote inland cities and towns.“ – Mark Bender und Victor H. Mair, „‘I Sit here and Sing for You’: The Oral Literature of China“, in *The Columbia Anthology of Chinese Folk and Popular Literature*, hg. Victor H. Mair und Mark Bender, Translations from the Asian Classics (New York, NY [u. a.]: Columbia University Press, 2011), 1–12, hier: 5.

² Dies meint sowohl den Akt des Erzählens als auch das Erzählte als Gegenstand des Erzählens.

³ In diese Gruppe gehören auch die sogenannten *chuanqi* 傳奇, welche jedoch ihren Höhepunkt während der Tang erlebten und daher außerhalb des hier behandelten Zeitrahmens liegen.

民間故事,⁴ aus Sammlungen moderner Folklore der bereits bekannten Regionen Jinzhong und Jiangnan untersucht, welche erst in der Zeit der Volksrepublik China erstellt und publiziert wurden.⁵ Letztere können dann als relevant erachtet werden, wenn sich die darin erhaltenen Erzählungen mindestens bis in die Dynastien der Ming und Qing zurückverfolgen lassen, so dass sie während der späten Kaiserzeit bereits einer breiteren Bevölkerung bekannt gewesen sein dürften. Im Idealfall lassen sich direkte Verknüpfungen zwischen den heute publizierten *minjian gushi* und früheren *xiaoshuo* nachweisen. Ziel dieses Kapitels ist die Untersuchung der Darstellung und Charakterisierung der Drachenkönige in Quellen der spätkaiserzeitlichen Literatur und der modernen Folklore aus Jinzhong und Jiangnan, sofern sich in dieser vormoderne Vorstellungen widerspiegeln. Darüber hinaus wird gefragt, welche regionalen Gemeinsamkeiten und Unterschiede sich erkennen lassen und worin diese begründet sind.

Die im Folgenden angewandte Einteilung literarischer Werke in verschiedene Genres mag zwar zunächst etwas formalistisch wirken, ist aber dennoch ein wichtiges Hilfsmittel zur Erleichterung der Auswertung der genutzten Quellen in Bezug auf die genannten Ziele.⁶

⁴ Im Gegensatz zur schriftlich überlieferten *suwenxue*-Literatur steht bei den Volkserzählungen die mündliche Tradition im Vordergrund. Vgl. dazu die Ausführungen von Bender und Mair zu dem verwandten Begriff *minjian wenxue* 民間文學: „The term “folk literature“ (*minjian wenxue*) is regarded by Chinese scholars such as Duan Baolin as describing creations of verbal art circulating orally among the common people.“ – Bender und Mair. „I Sit here and Sing for You“, 5.

⁵ Der Begriff *xiaoshuo* wird in Bezug auf die Einteilung literarischer Genre verwendet und hierbei besonders in Bezug auf die Literatur der Kaiserzeit. Insofern ist eine Übertragung auf Erzählungen der heutigen Zeit nicht zulässig, da es sich hierbei um mündliche Quellen handelt, welche – zumindest im Idealfall – unverändert übernommen wurden. Dennoch weist der Begriff *xiaoshuo* zumindest in seiner ursprünglichen Wortbedeutung als „kleines Gerede“ eine gewisse Parallele zu diesen Erzählungen auf.

⁶ Zur Bedeutung von Genres schreibt Cyril Birch metaphorisch: „A literary genre is a comfortable saddle. The writer-rider once installed has the assurance that he will be in full control of his mount; the reader-rider who follows need not fear being bounced and shaken beyond endurance. [...] Expectations of form fulfilled leave us freer to contemplate the total meaning.

Happiest of all will be the literary critic-historian, for he will be able to determine where the work ‘belongs.’“ – Cyril Birch, „Introduction“, in *Studies in Chinese Literary Genres*, hg. Cyril Birch (Berkeley: University of California Press, 1974), 1–7, hier: 1.

Since texts do not come with explicit generic labels affixed to them, classifying texts as belonging to a particular genre, a necessary if preliminary step in understanding the genre in its historical setting, is itself an interpretative enterprise that must be based on all available evidence, textual, intertextual, and extratextual.⁷

Es ist nicht zuletzt aus Gründen der Übersichtlichkeit und Arbeitseffizienz notwendig, nicht nur eine begrenzte Auswahl an Quellen heranzuziehen, sondern zuvor bereits die Gruppe der Genres, welchen die einzelnen Quellen entstammen sollen, zu beschränken. Jedes Genre enthält bestimmte Arten von Informationen und besitzt damit einen spezifischen Quellenwert. Durch eine Eingrenzung der Quellen und Genres kann gewährleistet werden, dass nur die Quellen genutzt werden, deren erwartbarer Informationsgehalt den besten Nutzen verspricht.

Allgemeinhin sind Genres Gattungen oder Kategorien zur Einteilung von Werken etwa aus den Bereichen der Literatur, Musik und Kunst. Dabei versteht es sich von selbst, dass vor dem Hintergrund unterschiedlicher kulturhistorischer Entwicklungen in verschiedenen Teilen der Welt die Abgrenzung einzelner Genres auf unterschiedliche Arten erfolgte. Nicht alle Genres aus dem Bereich der Narration, wie sie in der deutschen Sprache verwendet werden, finden sich im chinesischen oder ostasiatischen Kulturraum. Ebenso wenig gibt es für jedes Genre der chinesischen Literatur eine adäquate Entsprechung im deutschen Wortschatz, so dass bisweilen die Bezeichnungen der jeweiligen Ausgangssprachen beibehalten werden müssen. Dennoch sind Ähnlichkeiten

⁷ Robert F. Campany, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), 22. Dagegen schreibt Leo Tak-hung Chan warnend: „Our understanding of Chinese narratives has suffered under the rather limiting view of generic categorization, and this is seen nowhere more clearly than in the strict separation of historical from ‘fictional’ narratives.“ – Leo Tak-hung Chan, „Text and Talk: Classical Literary Tales in Traditional China and the Context of Casual Oral Storytelling“, *Asian Folklore Studies* 56, Nr. 1 (1997): 33–63, hier: 36.

und Überschneidungen von westlichen und chinesischen Genreabgrenzungen möglich.⁸

Bezüglich der Vorgehensweise zur Abgrenzung einzelner Genres gibt es laut Robert Ford Company zwei grundsätzliche Möglichkeiten.

The classical, Aristotelian approach treats genres as formalistically defined textual (or performative) types. On this approach, to define a genre is to list the thematic, stylistic, and compositional features possessed by the texts (or performances) that belong to it. Recently, [...] anthropologists, folklorists, linguists, and historians have developed an alternative approach, in which “genres can be defined as the historically specific conventions and ideals according to which authors compose discourse and audiences receive it. In this view, genres consist of orienting frameworks, interpretive procedures, and sets of expectations that are not part of the discourse structure, but of ways actors relate to and use language.”⁹

Doch konstatiert Company, dass beide Zugänge ihre Schwächen hätten und daher erst die Kombination des *Aristotelian approach* und des *practical approach*, wie er sie nennt, sinnvoll sei. Für seine Untersuchung der *zhiguai*-Erzählungen des mittelalterlichen Chinas¹⁰ nutzt er daher fünf inhaltliche wie auch formale Kriterien, um diese als Genre zu bestimmen. Hierzu zählen Form („*Form*“), Stil („*Style*“), Inhalt („*Content*“), Status („*Status*“) und das Vorhandensein intertextueller Kennzeichen („*Presence of Intertextual Markers*“).¹¹ Dennoch bleibt die Zuordnung einzelner Werke zu einem Genre schwierig und es ergibt sich nach Company lediglich „a ‘core’ of texts that clearly constitute a genre“¹², wobei es eine Anzahl von Werken gäbe, welche sich nur teilweise in dieses einordnen ließen. Dem wird in diesem Kapitel dadurch Rechnung

⁸ Vgl. Nai-tung Ting, *A Type Index of Chinese Folktales: in the Oral Tradition and Major Works of Non-religious Classical Literature*, FF Communications 223 (Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia/Academia Scientiarum Fennica, 1978), 10.

⁹ Company, *Strange Writing*, 21–22. Company zitiert an dieser Stelle William F. Hanks, „Discourse Genres in a Theory of Practice“, *American Ethnologist* 14, Nr. 4 (1987): 668–692, hier: 670, welcher sich wiederum auf Richard Bauman bezieht.

¹⁰ Company versteht darunter im Wesentlichen die Zeit zwischen den Dynastien der Han und Tang (circa 220–618).

¹¹ Company, *Strange Writing*, 24–30.

¹² Company, *Strange Writing*, 30.

getragen, dass nicht Quellen eines einzigen Genres untersucht werden, sondern mehrere, einander verwandte Genre genutzt werden, welche synchron und diachron miteinander in Verbindung stehen, um so eine möglichst große Bandbreite an Darstellungen der Drachenkönige innerhalb der narrativen Prosaliteratur zu erfassen.

5.1.2. Die genutzten Genres im Einzelnen

5.1.2.1. Spätkaiserzeitliche Quellen/*xiaoshuo*

5.1.2.1.1. Zum Begriff *xiaoshuo*

Die direkt aus der Ming- und Qing-Zeit stammenden Quellen gehören alle in einen größeren Bereich, welcher unter dem Stichwort *xiaoshuo* zusammengefasst wird. Häufig wird dieser Begriff als „Roman“ übersetzt – ein Wort, das sich von dem altfranzösischem *romanz* ableitet und eine „in roman[ischer] Volkssprache (nicht in Latein) verfaßte Erzählung“¹³ meint. Diese Übersetzung kann jedoch zu Verwirrungen führen, da sie eher dem modernen Chinesisch entlehnt ist, und sich an dem heutigen Verständnis von Romanen als umfangreichen Prosaerzählungen orientiert. In Bezug auf die späte Kaiserzeit beschreibt dies jedoch nur eine untergeordnete Bedeutung der *xiaoshuo*.¹⁴ Eine andere Übersetzung als „Novelle“, wie sie Wolfram Eberhard vorschlägt,

¹³ „Roman“, in *Brockhaus-Enzyklopädie: In 24 Bänden*, Band 18, Rad-Rüs und dritter Nachtrag, 19. Auflage (Mannheim: Brockhaus, 1991), 508. Siehe auch die Erklärung aus dem Deutschen Wörterbuch der Gebrüder Grimm: „[...] altfranz. romans, in späterer nominativform romant, altengl. romant (hiervon romantisch), it. romanzo (hierzu veraltet romanzisch) bezeichnet eigentlich eine erzählung in der romanischen volkssprache im gegensatz zum latein, ursprünglich diese sprache selbst, wie mlat. romanus, romancium, romancia.“ – „Roman“, in *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 14, hg. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, 1152–1154, hier: 1152.

¹⁴ Vgl. Yang Jialuo 楊家駱, *Zhongguo suwenxue* 中國俗文學 (Taipei 臺北: Shijie shuju 世界書局, 1995), 4 und 36–40. Außerdem Fritz Gruner und Eva Müller, „Roman“, in *Lexikon der chinesischen Literatur*, hg. Volker Klöpsch und Eva Müller (München: C.H. Beck, 2004), 259–261, und Eva Müller, „Xiaoshuo“, in *Lexikon der chinesischen Literatur*, hg. Klöpsch und Müller, 350–351.

muss ebenso als unzureichend zurückgewiesen werden.

Die chinesische Bezeichnung für Novelle ist „Hsiao-shuo“ [= *xiaoshuo*] (kleine Erzählung), und dieser Ausdruck deckt sich im Grossen und Ganzen mit unserem Ausdruck „Novelle“. Es wird darunter verstanden ein Schriftstück in gepflegtem Stil, in dem *ein* interessantes Thema behandelt wird.¹⁵

Vielmehr bezieht sich Eberhard, wie seine nachfolgenden Darstellungen zeigen, auf eine weitere Unterkategorie der *xiaoshuo*, nämlich die der *zhiguai*.¹⁶ Lediglich für diese ließe sich tatsächlich eine Bezeichnung als Novelle rechtfertigen. Werke, welche ihrem Charakter nach dem deutschen Begriff von Roman nahekommen, wie etwa die berühmten Beispiele *Hongloumeng* 紅樓夢 („Der Traum der Roten Kammer“) oder *Xiyouji* 西遊記 (wörtlich „Aufzeichnungen von der Reise nach dem Westen“, meist verkürzt „Die Reise nach dem Westen“) und auch von Eberhard als solche bezeichnet werden,¹⁷ sind hingegen als *changpian/zhanghui xiaoshuo* zu klassifizieren.

Die älteste bekannte Erwähnung des Begriffs *xiaoshuo* stammt aus dem Buch *Zhuangzi* 莊子 des gleichnamigen daoistischen Philosophen (circa 365–290), doch erst in der Dynastiegeschichte der Han, dem *Hanshu* 漢書 des Ban Gu 班固 (32–92), findet sich ein erster Definitionsansatz:

¹⁵ Wolfram Eberhard, „Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts: Eine soziologische Untersuchung“, *Artibus Asiae Supplementum*, Nr. 9 (1948): III+V+VII+IX–XII+1–239, hier: 1. Der Begriff Novelle leitet sich wiederum vom Italienischen „novella“ ab, einem Diminutiv des Lateinischen *novus* („neu“) und bedeutet so viel wie „kleine Neuigkeit“, meint damit aber eine kurze Erzählung in Prosa beziehungsweise (seltener) in Versform. – Siehe „Novelle“, in *Brockhaus-Enzyklopädie: In 24 Bänden*, Band 16, Nos–Per, 19. Auflage, 24. (Mannheim: Brockhaus, 1991).

¹⁶ Siehe Abschnitt 4.1.2.3.

¹⁷ Eberhard, „Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts“, 120. Er schreibt dazu an selber Stelle: „Darüber hinaus musste auch das Verhältnis von Novelle zu Roman betrachtet werden. In Europa sind beide einander nahe verwandt, und oft ist eine Novelle kaum etwas anderes als ein kurzer Roman. Es zeigt sich, dass dies in China keinesfalls der Fall ist, sondern dass zwischen beiden Kunstformen ein grundlegender Unterschied besteht.“ Er begründet dies unter anderem mit den unterschiedlichen sozialen Gruppen, an welche sich Novelle und Roman richten würden, und den damit einhergehenden stilistischen Verschiedenheiten.

Die Schule der *xiaoshuo* hat ihren Ursprung im Allgemeinen bei den niederen Beamten, *baiguan* 稗官. Das Gerede auf den Straßen, und das Gehörte in den Gassen, das, was man auf den Wegen vernimmt und auf den Pfaden spricht, das alles ist es, aus dem sie geschaffen wurde.¹⁸

Wie sich hieran ablesen lässt, galten die Werke der *xiaoshuo* als eine minderwertige literarische Kunstform.¹⁹ In diesem Sinne ist auch die wörtliche Übersetzung von *xiaoshuo* als „Kleines Gerede“ zu verstehen, da sich dieses nicht auf die Länge dieser bezieht,²⁰ sondern vielmehr im Sinne von „nichtig“, „unwichtig“ oder „minderwertig“ gemeint ist.

Obwohl die *xiaoshuo* im offiziellen Ansehen auf einer sehr niedrigen Stufe standen, erfreuten sie sich auch und gerade während der späten Kaiserzeit einer großen Beliebtheit, was sich nicht zuletzt an den Auflagenzahlen einzelner Werke ablesen lässt. So begann man sich in den Dynastien der Ming und Qing verstärkt der narrativen Literatur zuzuwenden, während andere literarische Formen, etwa die *shi* 詩 und *ci* 詞 (zwei Arten von Gedichten oder Liedern) im Bereich der Lyrik in ihrer Bedeutung zurückgingen.²¹

Maßgeblich in Folge der Veränderungen auf dem Gebiet der Erzählliteratur begann sich während [der Ming und Qing] das Verhältnis der Literatenschicht zur Literatur und damit schließlich der Literaturbegriff selbst entscheidend zu wandeln. Das Verhältnis von Literatur und Staatlichkeit wurde während der Ming-Zeit immer facettenreicher. Der Erzählliteratur blieb zwar die offizielle Anerkennung als bedeutendes Kulturgut auf höchster staatlicher Ebene weiter versagt, doch allein

¹⁸ *Hanshu* 漢書, juan 30 (yiwenzhi 藝文志 10), in Ban Gu 班, *Hanshu* 漢, Bd. 6 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992), 1745: „小說家者流, 蓋出於稗官。街談巷語, 道聽塗說者之所造也。“

¹⁹ Müller, „Xiaoshuo“, 350: „Der deutlich pejorative Terminus sagt aus, daß es sich nach konfuzianisch-konservativer Ansicht, die bis zum Beginn des 20. J[a]hrhundert]s vorherrschte, im Gegensatz zu Lyrik u[nd] Essay bei *xiaoshuo* nicht um eine seriöse literarische Gattung handelte. Nichtsdestoweniger entwickelte sich in der alten sowohl die in der Gelehrtensprache *wenyan* wie auch die in der Umgangssprache *baihua* verfaßte erzählende Prosa zu einer umfangreichen u[nd] vielgestaltigen Gattung.“

²⁰ In der Tat konnten manche Werke dutzende Kapitel umfassen und somit äußerst umfangreich sein.

²¹ Clemens Treter, „Die Literatur der Ming- und Qing-Zeit“, in *Chinesische Literaturgeschichte*, hg. Reinhard Emmerich (Weimar, Stuttgart: Metzler, 2004), 225–287, hier: 226.

die bloße Menge erzählender Texte, die in der Literatenschicht entstand, diskutiert und kommentiert wurde, zeichnet ein anderes Bild.²²

Als Grund hierfür werden neben technischen Neuerungen im Publikationswesen seit der Song²³ auch größere soziale Veränderungen angenommen, wozu längere Phasen des Wohlstands am Ende der Ming und in der ersten Hälfte der Qing zählen. Dadurch erhöhte sich der Anteil der (zumeist männlichen) Bevölkerung, welche wenigstens über eine grundlegende Schreib- und Lesefähigkeit verfügte,²⁴ und somit zum potentiellen Kundenkreis dieser Literatur gehörte. Gleichzeitig bedeutete ein allgemein gestiegener Wohlstand eine höhere soziale Mobilität, bei der unter gewissen Umständen selbst Angehörige der unteren Schichten die Möglichkeit besaßen, zu Reichtum zu gelangen und somit in der gesellschaftlichen Hierarchie aufzusteigen.²⁵ Die möglichst erfolgreiche Teilnahme am Prüfungssystem und die damit verbundene Möglichkeit, Zugang in die Beamtenelite der kaiserlichen Administration zu erhalten, muss hier als höchstes Ziel des sozialen Aufstiegs angesehen werden.²⁶ Über diesen Weg konnte sich die Folklore der unteren, auf der Lokalebene verankerten Gesellschaftsschichten verbreiten. Darüber hinaus blieben selbst die in höchste Ämter aufgestiegenen Beamten zu einem gewissen Maß mit ihren Herkunftsorten verbunden.²⁷ Gleichzeitig brachte die seit der Song aufkommende Schicht der lokalen Gentry enge Verknüpfungen zwischen den verschiedenen sozialen Stufen des spätkaiserzeitlichen China.²⁸ Ähnlich integrativ wirkten die Familienstrukturen der *lineages*, wie sie sich ebenfalls seit der Song

²² Treter, „Die Literatur der Ming- und Qing-Zeit“, 226.

²³ Siehe hierzu Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, 4.

²⁴ Treter, „Die Literatur der Ming- und Qing-Zeit“, 226: Der Anteil der männlichen Bevölkerung mit derartigen Grundkenntnissen wird auf ein Drittel bis die Hälfte geschätzt.

²⁵ Gernet, *Die chinesische Welt*, 407.

²⁶ Vgl. Abschnitt 2.1.4.

²⁷ Auf diese Aspekte von „locality, identity, community, and belonging“ der spätkaiserzeitlichen Eliten richtet sich die Studie von Gerritsen, *Ji'an Literati and the Local*, welche – zumindest für die von ihr untersuchte Region – durchaus enge Verbindungen feststellen kann.

²⁸ Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, 7–8.

herausbildeten.²⁹

5.1.2.1.2. *Biji*

Die Beschreibung der *biji* genannten Kurzerzählungen als ein eigenes Genre erweist sich als ein schwieriges Unterfangen, da sich diese zumindest auf inhaltlicher Ebene jeglichen Verallgemeinerungen entziehen. Der Begriff wird auf verschiedene Weisen übersetzt. Rolf Trauzettel nutzt den Ausdruck der Skizze³⁰, doch gibt es daneben gerade in der englischsprachigen Literatur eine große Zahl weiterer Vorschläge, welche gerade durch ihre Fülle auf die Heterogenität dieser Stücke verweisen: „random jottings“, „note-form literature“, „occasional notes“, „desultory notes“, „brush notes“, „miscellanies“, „literati miscellanies“, „miscellaneous notes“.³¹ Daher scheint es am besten zu sein, die wörtliche Übersetzung als „Pinselnotiz“ oder „Pinselaufzeichnung“ zu verwenden. Da Pinsel (und Tusche) zu den üblichen Schreibgeräten der Kaiserzeit zählen, deutet „Pinselnotizen“ darauf hin, dass es sich bei ihnen also um ursprünglich handschriftliche Aufzeichnungen handelt, welche schnell und ohne große Mühen niedergeschrieben wurden und daher in der Regel von geringem Umfang und einfacher Struktur sind. James M. Hargett verweist darauf, dass sie in einem „‘informal’ prose style“ beziehungsweise einer „‘random’ or ‘casual’ form of writing“³² geschrieben seien und sich sprachlich am klassischen Chinesisch des Altertums, *guwen* 古文,

²⁹ Zu diesen siehe Clart, *Die Religionen Chinas*, 180–182.

³⁰ Rolf Trauzettel, „Die klassische Skizze (*biji*)“, in *Die klassische chinesische Prosa: Essay, Reisebericht, Skizze, Brief*, hg. Marion Eggert, Geschichte der chinesischen Literatur 4 (München: Saur, 2004), 203–295.

³¹ Aufzählung entnommen aus James M. Hargett, „Sketches“, in *The Columbia History of Chinese Literature*, hg. Victor H. Mair (New York [u. a.]: Columbia University Press, 2001), 560–565, hier: 560: „These various renditions suggest a major problem one faces when attempting to discuss *pi-chi*: it is extremely difficult, if not impossible, to define *pi-chi* in precise terms. This also explains why *pi-chi* does not fit into any single Chinese bibliographic category.“

³² Hargett, „Sketches“, 561.

orientieren.³³ Die große thematische Bandbreite, welche die *biji*-Erzählungen einnehmen, wurde als zweites Merkmal bereits angesprochen.³⁴

Miscellaneous notes (*biji*) differ from temple inscriptions in that they consist of entries about the classical, official life, unusual places, strange tales, and the doings of gods. They are uneven, touching briefly on many different topics, treating none in depth. Yet they provide flashes of information appearing nowhere else [...]. If based on the report of a devotee, the entries about gods may, like temple inscriptions, be biased in favor of the gods. They may also have been altered to make them more entertaining, more memorable, or more strange. No one would include a tale in his miscellaneous notes unless it amused or piqued the curiosity of his readers.³⁵

Für das Thema der Drachenkönige sind vor allem solche *biji*-Erzählungen von Interesse, welche sich mit religiösen Phänomenen oder außergewöhnlich erscheinenden Ereignissen beschäftigen und somit eine inhaltliche Ähnlichkeit zu einem zweiten Genre, dem der *zhiguai*, aufweisen.

5.1.2.1.3. *Zhiguai*

Erzählungen aus dem Genre der *zhiguai* werden unter anderem als „anomaly accounts“³⁶ oder „accounts of the strange“³⁷ oder – in Bezug auf ihren Inhalt etwas einseitig – als Geistergeschichten³⁸ bezeichnet. Sie kommen inhaltlich den längeren

³³ Hargett, „Sketches“, 561.

³⁴ Volker Klöpsch, „Pinselnotizen“, in *Lexikon der chinesischen Literatur*, hg. Klöpsch und Müller, 244–245: „Pinselnotizen, auch Pinselaufzeichnungen (*biji*, *suibi*, *bitan*, *zhaji*), bilden eine schwer abzugrenzende Gattung von Kurzprosa, deren wichtigste Merkmale formale Ungebundenheit u[nd] thematische Vielfalt sind.“

³⁵ Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, 16–17.

³⁶ Company, *Strange Writing*.

³⁷ Robert F. Company, „Ghosts Matter: The Culture of Ghosts in Six Dynasty *Zhiguai*“, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 13 (1991): 15–34, hier: 15.

³⁸ Monika Motsch, *Die chinesische Erzählung: Vom Altertum bis zur Neuzeit*, Geschichte der chinesischen Literatur 3 (München: Saur, 2003), 36.

*chuanqi*³⁹ sowie einigen der zumeist kürzeren *biji* nahe.

Unter dem Begriff *zhiguai xiaoshuo* versteht man novellenartige Geschichten von kurzer bis mittlerer Länge, welche über Personen, Phänomene und Ereignisse berichten, die im Allgemeinen als wahr dargestellt aber als seltsam und außergewöhnlich angesehen werden. Insofern ähneln sie zu einem gewissen Grad den Sagen und Legenden in der europäischen Literatur.⁴⁰

Das Genre bildete sich schon zum Ende der Han-Zeit heraus und fand einen ersten Höhepunkt während der Zeit der Sechs Dynastien (220–589), erlebte aber noch einen zweiten Aufschwung zum Ende der Kaiserzeit und hier vor allem während der Qing-Dynastie. Gerade in ihrer Anfangsphase sahen sich die Kompilatoren von *zhiguai*-Sammlungen explizit in der Tradition der klassischen Geschichtsschreibung, welche diese inhaltlich und stilistisch nachzuahmen versuchten. Nicht zuletzt hieraus wurde der Anspruch abgeleitet, über wahre, wenn auch merkwürdig und seltsam anmutende Ereignisse zu berichten.⁴¹ Andererseits speisen sich diese Werke aus einer ganzen Reihe schriftlicher wie auch mündlicher Quellen, welche sich den Bereichen des religiösen und administrativen Verwaltungsschriftgutes ebenso zuordnen lassen wie auch der lokalen Folklore und des einfachen Klatsch und Tratsch.

Über den Charakter und damit den Quellenwert der *zhiguai* gibt es stark divergierende Ansichten. Der Fokus der Diskussion dreht sich um die Frage, ob es sich bei

³⁹ Aus den jeweils letzten Silben von *chuanqi* und *zhiguai* ergibt sich das Wort *qiguai* 奇怪, welches im modernen Chinesisch die Bedeutung „seltsam“, „merkwürdig“, „komisch“ besitzt.

⁴⁰ Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 146–147. Siehe auch Kenneth J. DeWoskin, „The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction“, in *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, hg. Andrew H. Plaks (Princeton, NJ [u. a.]: Princeton University Press, 1977), 21–52, hier: 22: „The term *chih-kuai* means something like ‚describing anomalies‘. Since the Ming Dynasty it has been used to designate a genre of tales and notices that focus on fantastic men, fantastic places, and fantastic events.“. Die jedoch ausführlichste Definition der *zhiguai* als Genre findet sich bei Company, *Strange Writing*, 24–32.

⁴¹ In diesem Zusammenhang werden in derartigen Geschichten häufig konkrete Angaben über Zeit und Ort sowie die Namen der beteiligten Akteure gemacht und zuweilen sogar Gewährsleute genannt, welche das Berichtete zu bestätigen in der Lage seien.

ihnen – bezogen auf die Frühphase der *zhiguai* – um Werke einer beginnenden chinesischen fiktionalen Literatur handelt oder um Aufzeichnungen von Ereignissen, welche tatsächlich als wahr erachtet wurden. Die Diskussion zur Gänze nachzuzeichnen, ist an dieser Stelle wenig sinnvoll. Jedoch betrifft sie die Frage nach dem Quellenwert, welcher weiter unten noch ausführlich zu erörtern sein wird.⁴² Ein Vertreter der ersten These ist Kenneth J. DeWoskin, welcher in den *zhiguai* der Sechs Dynastien die Geburt der fiktionalen Literatur in China sieht.⁴³ Auf der anderen Seite beschreibt Company die *zhiguai* als „compilations of items drawn from older texts, combined with both oral and written reports of events ‚heard and seen‘ more recently.“⁴⁴ In Bezug auf die Wahrnehmung der *zhiguai*-Erzählungen durch die Zeitgenossen führt Company weiterhin an: „these texts were purported to contain reports of actual events.“⁴⁵

5.1.2.1.4. *Changpian* beziehungsweise *zhanghui xiaoshuo*

Die synonymen Bezeichnungen *changpian xiaoshuo* (wörtlich: „Kleines Gerede [in Form] einer langen Schrift“) und *zhanghui xiaoshuo* (wörtlich: „Kleines Gerede in Kapiteln und Abschnitten“) grenzen sich – wie schon aus diesen Begriffen hervorgeht – vor allem in formaler Hinsicht über ihre Länge von anderen *xiaoshuo* ab. In ihren Inhalten sind sie relativ heterogen und umfassen nach der Darstellung von Fritz Gruner und Eva Müller unter anderem historische Romane, Räuberromane, mythologische Romane, erotische Romane, Sittenromane, Liebes- beziehungsweise Familienromane,

⁴² Siehe 1.1.2.5.

⁴³ Siehe hierzu DeWoskin, „The Six Dynasties Chih-kuai“. Auf S. 49 schreibt er: „In short, writers were freed to indulge in the conscious fictionalizing that is the distinct feature of late Six Dynasties *chih-kuai* [*zhiguai*] and the T’ang *ch’uan-ch’i* [*chuanqi*].“

⁴⁴ Company, *Strange Writing*, 158.

⁴⁵ Company, *Strange Writing*, 158. Für Company folgt daraus, dass *zhiguai* nicht über Seltsames und Außergewöhnliches berichten, sondern darüber hinaus auch die Vorstellung von diesem und damit auch religiöse Vorstellungen (etwa von Geistern oder einem Jenseits) maßgeblich mitprägten.

Kriminalromane sowie sentimentale Unterhaltungsromane.⁴⁶ Aus dem Umfang dieser Werke, welcher sie für den mündlichen Vortrag in der Regel ungeeignet machte, lässt sich schlussfolgern, dass sie vor allem für eine gehobene, und damit literarisch gebildete Gesellschaftsschicht verfasst wurden.

Daher muß man auch die unterschiedlichen Autoren- und Publikumsgruppen auseinanderhalten, und es ist in neuerer Zeit mit Recht darauf hingewiesen worden, daß es sich bei dem klassischen Roman um einen Literatenroman handelt und nicht um Literatur für breitere Bevölkerungsschichten, auch wenn die Stoffe unabhängig vom Publikum häufig identisch sind.⁴⁷

Dennoch zeigt sich, dass die zunächst noch in der Schriftsprache, *wenyan* 文言, später aber in der Umgangssprache, *baihua* 白話, verfasste Literatur der *changpian/zhanghui xiaoshuo* nicht völlig getrennt von der allgemeinen Bevölkerung existierte, sondern durchaus eine wechselseitige Beeinflussung in Bezug auf die Inhalte dieser Werke stattgefunden haben muss.

Diese frühen *zhanghui xiaoshuo* (Kapitelromane) wiesen noch deutliche Spuren ihrer Herkunft aus der mündlichen Erzähltradition auf: Es sind detailreiche Episodenromane mit umfangreicher Personnage, den einzelnen Kapiteln kommt dabei große Eigenständigkeit zu, der Zusammenhang wird durch einen Einzelhelden oder eine Figurengruppe gewahrt, die Kapitel enden meist mit einem ungelösten Spannungsmoment. Das Sujet entwickelt sich daher nicht vordergründig aus der Geschichte oder der Verbindung von Motiven, sondern aus einem ständigen Wechsel von Figuren, die jeweils andere Beziehungen zur Handlung knüpfen u[nd] so eine vielfältige Beleuchtung des Themas ermöglichen. Die Figuren werden von außen durch Dialog u[nd] Aktion, nicht durch seelische Vorgänge charakterisiert, der Erzähler ist immer präsent.⁴⁸

Vielfach wurden Stoffe aus dem Bereich der Folklore in diese aufgenommen und dann in „distanzierter und z[um] T[eil] ironischer Form“⁴⁹ weiterverarbeitet.

⁴⁶ Gruner und Müller, „Roman“, 260.

⁴⁷ Schmidt-Glintzer, *Geschichte der chinesischen Literatur*, 426.

⁴⁸ Gruner und Müller, „Roman“, 260.

⁴⁹ Helwig Schmidt-Glintzer, „Romanliteratur: 1. Der klassische Roman und seine Vorläufer“, in *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft*,

5.1.2.1.5. Weitere Anmerkungen zur Verwendung literarischer Quellen

Die vorliegende Untersuchung hat es sich zum Ziel gesetzt, in der Untersuchung der auf die Drachenkönige bezogenen religiösen Vorstellungen möglichst auch und gerade auf die Ebene der einfachen, dörflichen Bevölkerung einzugehen. Hierfür stehen prinzipiell eine Reihe von literarischen Quellen zur Verfügung, welche sich in der Vergangenheit für die Erforschung volksreligiöser Bewegungen als sehr ergiebig herausgestellt haben. Zwei in dieser Hinsicht häufig konsultierte Genres sind einerseits sogenannte *baojuan* 寶卷 und andererseits lokale Theaterstücke beziehungsweise Lokalopern.

Bei Helwig Schmidt-Glintzer wird der Terminus *baojuan* als „Kleinodienliteratur“ übersetzt,⁵⁰ in der englischen Literatur ist meist von *precious scrolls* (z. B. Monica Esposito,⁵¹ Catherine Bell⁵²) oder *precious volumes* (Daniel L. Overmyer⁵³) die Rede. Es handelt sich hierbei um volksreligiöse Schriften mit vermutlich buddhistischen Ursprüngen, welche später aber oft synkretistischen Charakter annahmen. Sie zeichnen sich durch eine Mischung von Vers- und Prosateilen sowie von Schrift- und Umgangssprache aus.⁵⁴ Overmyer unterscheidet „sectarian *pao-chüan*“ und „literary“ beziehungsweise „narrative *pao-chüan*“.⁵⁵ Die Inhalte der *baojuan* sind relativ heterogen,

Kultur, hg. Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte (Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage, 2003, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 636.

⁵⁰ Schmidt-Glintzer, *Geschichte der chinesischen Literatur*, 370.

⁵¹ Monica Esposito, „Daoism in the Qing (1644–1911)“, in *Daoism Handbook*, hg. Livia Kohn u. a., Handbuch der Orientalistik China Section 4, Band 14 (Leiden: Brill, 2000), 623–658, hier: 646.

⁵² Catherine Bell, „Baojuan 寶卷: ‚precious scrolls‘“, in *The Encyclopedia of Taoism*, Band 1, hg. Fabrizio Pregadio (London: Routledge, 2008), 212–215, hier: 212.

⁵³ Zu Overmyers Begründung für seine Übersetzung siehe sein Standardwerk zu diesem Thema: Daniel L. Overmyer, *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 49 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

⁵⁴ Vgl. Overmyer, *Precious Volumes*, 1–3.

⁵⁵ Overmyer, *Precious Volumes*, 3.

doch sind in dieser Arbeit nur solche Schriften, welche ähnlich den *zhiguai* und *biji* sagen- oder legendenhafte Erzählungen umfassen, von Interesse. Für die *baojuan*-Literatur stehen inzwischen mehrere größere Sammlungen⁵⁶ und Indizes⁵⁷ zur Verfügung. Eine Durchsicht dieser ergab jedoch, dass nur ein sehr geringer Anteil der hier gesammelten oder verzeichneten Schriften für das Thema der Drachenkönige relevant ist. Dies bedeutet zwar nicht, dass es keine *baojuan*-Schriften gab, welche sich mit den Drachenkönigen beschäftigt haben, doch haben diese offenbar keinen Eingang in umfassendere Sammlungen gefunden.

Lediglich der Sammlung *Zhongguo Heyang baojuan ji* 中國河陽寶卷集 konnte eine *baojuan*-Erzählung entnommen werden, welche den Titel *Longwang baojuan* 龍王寶卷 („Drachenkönig-*baojuan*“) trägt und zudem mit Changshu 常熟 einen Handlungsort aufweist, welcher in der Jiangnan-Region angesiedelt ist.⁵⁸ Die Erzählung gibt eine lokale Legende wieder, welche im Zusammenhang mit dem Schrein des weißen Drachens, *bailongci* 白龍祠, von Changshu 常熟 und dem hier verehrten weißen

⁵⁶ In erster Linie gehört hierzu die Sammlung Zhang Xishun 張希舜, hg., *Baojuan* 寶卷: *Chuji* 初集, 40 Bände (Taiyuan 太原: Shanxi renmin chubanshe 山西人民出版社, 1994). Darüber hinaus gibt es weitere Sammlungen unter der Federführung von Wang Jianchuan 王見川, welche auch eine ganze Reihe von *baojuan* beinhalten: Wang Jianchuan 王見川, hg., *Ming Qing minjian zongjiao jingjuan wenxian* 明清民間宗教經卷文獻, 12 Bände (Taipei 臺北: Xin wenfeng chuban gongsi 新文豐出版公司, 1999); Wang Jianchuan 王見川, hg., *Ming Qing minjian zongjiao jingjuan wenxian* 明清民間宗教經卷文獻, Xubian 續編 Sequel Edition, 12 Bände (Taipei 臺北: Xin wenfeng chuban gongsi 新文豐出版公司, 2006); Wang Jianchuan 王見川, hg., *Zhongguo minjian xinyang minjian wenhua ziliao huibian* 中國民間信仰民間文化資料彙編, Di yi ji 第一輯, 34 Bände (Taipei 臺北: Boyang Publishing, 2011); sowie Wang Jianchuan 王見川, hg., *Zhongguo minjian xinyang minjian wenhua ziliao huibian* 中國民間信仰民間文化資料彙編, Di er ji 第二輯, 34 Bände (Taipei 臺北: Boyang Publishing, 2013).

⁵⁷ Che Xilun 車錫倫 [1998].

⁵⁸ Zhangjiagang shi wenxue yishujia lianhehui 張家港市文學藝術家聯合會, hg., *Zhongguo Heyang baojuan ji* 中國河陽寶卷集, 2 Bände (Shanghai 上海: Shanghai wenhua chubanshe 上海文化出版社, 2007), 87–101. An dieser Stelle gilt mein Dank im besonderen Maße Prof. Rostislav Berezkin für die freundliche Bereitstellung dieser Quelle.

Drachen, *bailong* 白龍, steht.⁵⁹ Außerdem ist das *Longwang baojuan* in seiner heutigen Form ein aufschlussreiches Beispiel für den eklektischen Charakter vieler Volkserzählungen, welche teils aus einer allgemeinen Erzähltradition heraus, teils durch eine bewusste Handlung des jeweiligen Kompilators beziehungsweise Verfassers Elemente oder ganze Handlungsstränge aus anderen Legenden und literarischen Werken übernommen haben. So ist die Rahmenhandlung dieser *baojuan*-Erzählung die lokale Version einer *longmu*-Legende, welche die üblichen Elemente (ungewöhnliche Schwangerschaft nach Verschlucken eines seltsamen, im Wasser treibenden Gegenstands; Geburt eines ungewöhnlichen Wesens während eines Unwetters; schlussendlich Tod der Drachenuutter und erfolgreiche Regengebete an ihrem Grab oder Schrein) enthält, wie sie unter anderem bei Wolfram Eberhard beschrieben werden.⁶⁰ Darüber hinaus enthält diese *baojuan* die Erzählung über einen Kampf zwischen einem dunklen (bösen) Drachen, *wulong* 烏龍, gegen einen weißen (guten) Drachen, *bailong* 白龍, welche stark an die lokale Sage „Die Gasse des schwarzen Fisches und der Weiher des weißen

⁵⁹ Die *baojuan*-Erzählung lässt die einzelnen Elemente sehr deutlich hervortreten, da sie zumeist durch die für *baojuan* typischen lyrischen Einschübe getrennt sind. Es beginnt mit dem Bericht über die ungewöhnliche Schwangerschaft einer jungen Frau, nachdem diese eine weiße Frucht verschluckt hatte, und die anschließende wundersame Geburt. Die Schwangerschaft wird im folgenden Abschnitt erklärt. Demnach handelte es sich bei der Frucht um eine Perle des Dritten Kronprinzen des Drachenkönigs des Ostmeeres, *donghai longwang de san taizi* 東海龍王的三太子, in welcher dessen Wirkkraft, *lingqi* 靈氣, enthalten war. Dieser hatte wiederholt seine Pflichten bezüglich der Sendung von rechtzeitigem Regen vernachlässigt und wurde dafür schließlich durch Wei Zheng enthauptet, wovon ihn auch ein Gnadengesuch beim Tang-Kaiser Taizong 太宗 nicht mehr retten konnte. Der Sohn der Drachenuutter wächst schließlich in einem nicht weit entfernten Kloster auf. In dieser Zeit erfährt er, dass sich der Abt des Klosters in den Kampf mit einem dunklen Drachen begeben hat. Er kommt seinem Abt zu Hilfe und offenbart dabei seine wahre Natur als weißer Drache. Er besiegt schließlich den dunklen Drachen, muss aber nun, nachdem seine eigentliche Natur bekannt geworden war, wieder in das Ostmeer zurückkehren. Die Erzählung endet mit der Verabschiedung von seiner Mutter und dem Hinweis, dass später für den Drachen und seine Mutter ein Schrein errichtet wurde, welcher bei Regengebete stets hilfreich gewesen sei, nun aber nicht mehr existierte.

⁶⁰ Wolfram Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, FF Communications 120 (Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia/Academia Scientiarum Fennica, 1937), 102. Siehe auch Abschnitt 5.2.2.2.1.

Drachens“, *Heiyunong yu bailongtan* 黑魚弄與白龍潭, aus Songjiang erinnert.⁶¹ Weiterhin wurden aber auch Elemente aus dem *Xiyouji* in die heutige Version des *baojuan* aufgenommen. Hierzu zählt vor allem eine Adaption der Geschichte um die Verfehlung des Drachenkönigs des Jing-Flusses, Jinghe *longwang* 涇河龍王, und seine Enthauptung durch Wei Zheng 魏徵, welche in den Kapiteln 9⁶² und 10⁶³ des *Xiyouji* berichtet wird. Wie Rostislav Berezkin jedoch darlegt, handelt es sich hierbei um eine Hinzufügung durch den Erzähler dieses *baojuan*, Yu Dingjun 余鼎君,⁶⁴ und stammt daher aus heutiger Zeit, wobei die in diese Erzählung eingeflossenen Quellen nicht mehr vollständig rekonstruiert werden können.⁶⁵ Die Kombination der einzelnen Elemente mag daher modern sein, jedoch besitzen alle Elemente wiederum eine lange Tradition und lassen sich zum Teil bis weit in die chinesische Geschichte zurückverfolgen.

Da *baojuan*-Erzählungen nicht in einer ausreichend großen Anzahl zur Verfügung standen, konnten sie nicht in den Mittelpunkt dieses Kapitels gestellt werden. Sie werden jedoch in den Darstellungen zur Figur der Drachentochter Erwähnung finden, da sich hier einige Berührungspunkte ergeben.⁶⁶ Stattdessen werden aber unter anderem literarische Quellen aus dem Bereich der *xiaoshuo* genutzt – schwerpunktmäßig *zhiguai*- und *biji*-Erzählungen. Die Nutzung der spätkaiserzeitlichen Romanliteratur im Sinne von *changpian xiaoshuo* beziehungsweise *zhanghui xiaoshuo* steht dabei jedoch

⁶¹ Bai Gengsheng 白庚勝 und Gu Jinghua 顧靜華, hg., *Zhongguo minjian gushi quanshu* 中國民間故事全書: Shanghai 上海, *Songjiang juan* 松江卷, *Zhongguo minjian wenhua yichan qiangjiu gongcheng* 中國民間文化遺產搶救工程 (Beijing 北京: Zhishi chanquan chubanshe 知識產權出版社, 2011), 92

⁶² „Yuan Shoucheng legt in wunderbarer Weise ein Orakel ohne eigene Parteinahme; der alte Drachenkönig vergeht sich mit einem törichten Plan an den Bestimmungen des Himmels“, *Yuan Shoucheng miaosuan wusi qu; Lao longwang zhuoji fan tianjiao* 袁守誠妙算無私曲 老龍王拙計犯天條.

⁶³ „Zwei Generäle verteidigen das Palasttor gegen Dämonen; Tang Taizong kehrt aus der Unterwelt zurück“, *Er jiangjun gongmen zhen gui; Tang Taizong difu huan hun* 二將軍宮門鎮鬼 唐太宗地府還魂.

⁶⁴ Berezkin 2013, 197.

⁶⁵ Berezkin 2013, 196.

⁶⁶ Vgl. Abschnitt 5.2.2.2.2.

nicht im Mittelpunkt der Betrachtung. Dafür lassen sich mehrere Gründe anzuführen. Zum einen bieten *zhiguai* und *biji* aufgrund ihrer charakteristischen Kürze und einfachen Handlung eine leicht für die Interpretation handhabbare Quelle. Darüber hinaus lassen sie aus diesen Gründen die Bearbeitung einer größeren Anzahl unterschiedlicher Erzählungen zu, wodurch ein breiteres Bild über die Darstellung von Drachenkönigen in der chinesischen Literatur ermöglicht wird. Zudem liegen durch die bereits an anderer Stelle erwähnten Sammlungen wie etwa dem *Liaozhai zhiyi* 聊齋志異 oder dem *Yuwei caotang biji* 閱微草堂筆記 abgeschlossene Textkorpora vor. Somit bieten diese die Möglichkeit der Auswahl einer Reihe von relevanten Erzählungen, ohne dabei ins Beliebiges abzugleiten. Weiterhin ist in den einzelnen Sammlungen durch das Vorhandensein eines einzelnen Autors beziehungsweise Kompilators sowie durch die spezifischen Charakteristika der Genres *zhiguai* und *biji* zumeist ein starker lokaler Bezug der einzelnen Erzählungen erkennbar, wie er auch in der gesamten vorliegenden Untersuchung angestrebt wird. Zwar bildeten lokale Erzähltraditionen ebenfalls eine wichtige Quellengrundlage vieler *changpian/zhanghui xiaoshuo*, doch wurden diese im Zuge der literarischen Überarbeitung sowohl stilistisch als auch inhaltlich durch die Einbindung in komplexe Handlungsstränge bisweilen soweit überformt, dass heutzutage nur noch schwer erkennbar ist, auf welche Regionen einzelne Abschnitte und Motive ursprünglich zurückzuführen sind. Dennoch darf der Nutzen von *changpian/zhanghui xiaoshuo* nicht übersehen werden. Gerade durch ihre künstlerische Aufarbeitung sowie die anschließende Drucklegung und (im Erfolgsfalle) weite Verbreitung innerhalb einer interessierten Leserschaft⁶⁷ trugen diese Romane wesentlich zur Verbreitung einzelner daraus entnommener Erzählungen und Motive bei. Somit wurden sie gleichzeitig wichtige Medien in der Popularisierung religiöser Vorstellungen, wie sie teilweise mit einzelnen Romanen verbunden waren – ein Effekt, welcher durch deren

⁶⁷ Hierzu zählen selbstverständlich auch Zuhörer, falls einzelne Werke im privaten oder öffentlichen Rahmen vorgelesen wurden.

Autoren bisweilen bewusst intendiert wurde.⁶⁸ Um dieser Tatsache die notwendige Würdigung zukommen zu lassen, bilden die *changpian/zhanghui xiaoshuo* zwar in den folgenden Abschnitten nicht den Schwerpunkt der Interpretation, doch werden sie als ergänzende Quelle herangezogen, um einzelne Aussagen zu stützen oder um bestimmte Aspekte näher zu beleuchten.

5.1.2.1.6. Möglichkeiten der Verwendung literarischer Quellen in der sinologischen Religionsforschung

Egal ob man nun *biji*, *zhiguai*, *changpian/zhanghui xiaoshuo* oder auch modernere Folkloresammlungen⁶⁹ für die Untersuchung der Drachenkönige der späten Kaiserzeit heranzieht, so weisen doch alle diese als Teile des übergeordneten Genres der *xiaoshuo* beziehungsweise vergleichbarer Genres einen ähnlichen Quellenwert auf, so dass dieser hier gebündelt erörtert werden kann. Dazu sei aber noch eine Vorbemerkung erlaubt: Bei der Auswahl der Quellen und ihrer Genres wurde entsprechend dem Fokus der gesamten Arbeit auf eine Betrachtung lokaler und regionaler Gegebenheiten in besonderem Maße versucht, möglichst tief auf die Ebene des „einfachen Volkes“ vorzudringen. Dieses war zumeist eine bäuerliche Landbevölkerung und machte nicht nur die Mehrheit der chinesischen Bevölkerung aus, sondern bildete dadurch auch den Hauptträger der sogenannten chinesischen Volksreligion. Unter dieser ist eine Art Durchschnittsreligion der gesamten spätkaiserzeitlichen Bevölkerung zu verstehen, wie

⁶⁸ Wie sich feststellen lässt, waren einige der ming- und qingzeitlichen Romane eng mit bestimmten Gottheiten und damit einhergehenden religiösen Kulturen verbunden. So stand im Mittelpunkt des Romans *Die Reise nach dem Norden*, *Beiyouji* 北遊記, die Figur des Zhenwu 真武, wohingegen sich *Die Reise nach dem Osten*, *Dongyouji* 東遊記, hauptsächlich mit der Gruppe der Acht Unsterblichen beschäftigte. – Vgl. die Inhaltsangaben in Zhou Xiaowei, „Gudai dianji zhong de longwang jiqi wenhua yuyi“, 25–30. Darüber hinaus lassen sich in einzelnen Werken Präferenzen für bestimmte religiöse Lehren erkennen, so etwa für den Buddhismus im *Xiyouji* oder für den Daoismus in *Han Xiangzi quanzhuan* 韓湘子全傳. Zu Letzterem vgl. Yang Erzeng und Philip Clart, *The Story of Han Xiangzi: The Alchemical Adventures of a Daoist Immortal* (Seattle, WA [u. a.]: University of Washington Press, 2007), XXX–XXXIII.

⁶⁹ Siehe hierzu Abschnitt 5.1.2.6.

dies in einer der Definitionen Charles Longs deutlich wird:

Popular Religion as the persuasive beliefs, rituals, and values of a society. Popular religion of this type is a kind of civil religion of the public. It forms the general and wide context for the discussion of anything of a religious nature within the society.⁷⁰

Das Verständnis von Volksreligion als „civil religion of the public“ erweist sich aus methodischen Überlegungen heraus als vorteilhaft, denn es deutet darauf hin, dass diese alle sozialen Schichten einschloss. Zwar machte dabei die einfache, bäuerliche Gesellschaft schon allein quantitativ einen bedeutenden Anteil aus, doch ist dieser für die historische Forschung aufgrund deren weitgehender Schriftlosigkeit nur schwer zu fassen. Versteht man Volksreligion aber in einem alle soziale Schichten umfassenden Sinn, so impliziert dies, dass permanente Wechselwirkungen zwischen den Schichten bestanden haben müssen, wie sie analog im Verhältnis von *great tradition* und *little tradition* beschrieben werden. Eine ähnliche Wechselwirkung lässt sich auch zwischen mündlich und schriftlich überlieferten Erzählungen ausmachen. Die Inhalte volkreli-giöser Vorstellungen wiederum spiegeln sich auf vielfache Weise im Erzählgut dieser Zeit wider.⁷¹

Wie schon bei der Beschreibung der *zhiguai* gezeigt wurde, stellte sich hier aufgrund dieses Wechselverhältnisses die Frage, ob es sich bei ihnen um Werke einer chinesischen fiktionalen Literatur handelt. Kenneth J. DeWoskin schreibt hierzu in Bezug auf die Frühphase der *zhiguai*-Literatur:

⁷⁰ Charles H. Long, „Popular Religion“, in *The Encyclopedia of Religion*, Band 11, hg. Mircea Eliade, 16 Bände (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), 442–452, hier: 445 (= Definition 3).

⁷¹ Vgl. Company, *Strange Writing*, 158. Gleichzeitig beeinflussten Volkserzählungen die religiösen Vorstellungen der chinesischen Gesellschaft, wie dies Company am Beispiel der *zhiguai*-Literatur zeigt. Zu diesem Ergebnis kommt auch Philip Clart: „In my previous research in Taiwanese phoenix halls I discovered that much of the mythological knowledge of phoenix hall members was derived from novels (which are not regarded as fiction) and from morality books (*shanshu* 善書) that in turn draw on literature for some of their mythological themes (besides creating new myths of their own).“ – Philip Clart, „The Relationship of Myth and Cult in Chinese Popular Religion: Some Remarks on Han Xiangzi“, *Xingda zhongwen xuebao* 興大中文學報 23, Zengkan 增刊 (2008): 479–513, hier: 490–491.

The writing of many *chih-kuai* authors show a comfortable familiarity with the local culture, which prompts the notion that they were mediating intellectuals between the imported high culture of the Chin court and the indigenous southern ones to which they were bound by family ties. This then was an ideal time and these men were the ideal men for a revitalization (or rebarbarization) of the Chinese narrative tradition. The massive infusion of folk, possible oral, materials here – what might be called the substance of a subliterary genre of narrative – could have been the conception of a new literary genre, if one calls the *chih-kuai* the birth of fiction.⁷²

Noch schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob die Autoren oder Kompilatoren der *biji* jede ihrer Aufzeichnungen für tatsächlich wahr gehalten hätten, was aber schon allein der inhaltlichen Heterogenität des Materials geschuldet ist. Andererseits lassen sich die Romane der Ming und Qing (im Sinne von *changpian xiaoshuo/zhanghui xiaoshuo*) durchaus als fiktionale Literatur beschreiben, welche freilich unter anderem durch Materialien der zeitgenössischen Folklore inspiriert waren. So scheint die Trennung zwischen real und nicht-real beziehungsweise historiographischer Literatur, in deren Tradition sich die *zhiguai* bekanntlich sahen, und fiktionaler Literatur durchaus in einem fließenden Übergang zu bestehen.⁷³ Hierauf weist Anthony C. Yu hin, welcher vor allem die Gemeinsamkeiten dieser Gattungen betont.⁷⁴ Beide beruhen letztlich auf der Sammlung, Ordnung und Interpretation von Ereignissen, welche mündlich oder schriftlich, jedoch stets durch das Medium der Sprache, überliefert seien. Daher gilt:

Ungeachtet aber, ob man die *zhiguai*-Erzählungen nun als den Anfang der fiktionalen Literatur in China oder aber als Berichte über Gegebenheiten ansieht, welche als real geglaubt wurden, soll die Analyse [...] von der Überlegung ausgehen, dass jedes literarische wie auch künstlerische Werk stets auch einen gewissen Informationsgehalt über die Zeit beziehungsweise den Zeitraum seiner Entstehung aufweist. Dabei ist zu beachten, dass manche literarischen Werke über einen sehr langen Zeitraum entstanden sein können, diese also mitunter nicht als Quelle für die Zeit

⁷² DeWoskin, „The Six Dynasties Chih-kuai“, 36.

⁷³ Siehe auch Leo Tak-hung Chan, „Text and Talk“, 36.

⁷⁴ Anthony C. Yu, „History, Fiction and the Reading of Chinese Narrative“, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 10, Nr. 1/2 (July 1988): 1–19, v. a. 1–8.

ihrer ersten Veröffentlichung in Schriftform verwendet werden können, sondern vielmehr Gegebenheiten aus noch viel früheren Zeitperioden widerspiegeln. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn etwa [...] in großer Zahl volkstümliche Erzählungen verarbeitet wurden, deren genaue Entstehungszeit sich nicht mehr oder nur noch vage ermitteln lässt.⁷⁵

Dementsprechend werden Werke aus dem Bereich der *xiaoshuo*, vor allem aber der *biji* und *zhiguai* in hohem Maße als Quellen für die Fragen der chinesischen Alltagsgeschichte, aber auch der Kultur, Religions- und Sozialgeschichte geschätzt.

Die *zhiguai*-Texte als kulturgeschichtliche Quelle ersten Ranges gewähren uns nicht nur Einblicke in Sitten und Gebräuche, in Glaubensvorstellungen und lokale Mythen des chinesischen Mittelalters, sondern sie berichten auch von der materiellen Kultur jener Zeit.⁷⁶

Ähnlich verhält es sich im Fall der *biji*-Erzählungen.

Die *biji* 筆記-Literatur (‚Pinselnotizen‘) [...] erweist sich für die Sinologie als eine fast unentbehrliche Informationsquelle, da sie die historischen Quellen staatlicher Provenienz, die durch strenge Regulationen und formale Konventionen gekennzeichnet sind, in bedeutendem Maße ergänzen, korrigieren oder auch um persönliche Akzente erweitern kann. Die meisten dieser Kompilationen, deren zum Teil recht heterogene Inhalte in der Regel ungeordnet vorliegen, vermitteln entweder Aufzeichnungen zu Zeitereignissen von Erlebtem oder Gehörtem oder bieten gesammelte ‚Lesefrüchte‘ aus Texten sowie Bemerkungen hierzu, in die viel stärker als bei der amtlichen Historiographie persönliche Urteile, Gefühle oder Wertungen eingeflossen sind.⁷⁷

In vielen Fällen stellen sie daher ein Korrektiv gegenüber dem offiziellen Schriftgut der kaiserlichen Administration dar,⁷⁸ welches in den vorangegangenen Kapiteln

⁷⁵ Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“.

⁷⁶ Schmidt-Glintzer, *Geschichte der chinesischen Literatur*, 218.

⁷⁷ Shu-Jyuan Deiwi, „Zum Xiaoting zalu des Zhaolian (1776–1830), einem Werk der historischen *biji*-Literatur der Qing-Dynastie“ (Inaugural-Dissertation, Philosophische Fakultät, Universität zu Köln, 1999), 1. Siehe auch Trauzettel, „Die klassische Skizze (*biji*)“, 232: „Am unterhaltsamsten sind die Einträge zum Alltag, zu Bräuchen (einem Lieblingsthema der meisten *biji*-Verfasser) und zu allerlei Aberglauben, von dem zu berichten der Verfasser nicht für überflüssig hält und bei dem manchmal nicht zu unterscheiden ist, ob er selbst an ihn glaubte oder nicht.“

⁷⁸ Motsch, *Die chinesische Erzählung*, 7: „Die chinesischen Erzähler waren fasziniert vom Fremden,

im Mittelpunkt stand. Jedoch bleibt die Frage schwierig, in welchem Maß oder in wie starker Verfremdung volkstümliche Vorstellungen, etwa aus dem Bereich der Religion, in *zhiguai*-Erzählungen und Werke ähnlicher Genre eingeflossen sind. So schreibt etwa Helwig Schmidt-Glintzer:

Seit dem 18. Jahrhundert ist das *Liaozhai zhiyi* die beliebteste und am weitesten verbreitete Sammlung von Erzählungen, die zum Vorbild für zahlreiche andere Kompilationen wurde. Sie alle verwenden – im Gegensatz zu einer lange gehegten Annahme – nur zu einem ganz geringen Teil mündlich überlieferte volkstümliche Erzählungen. Vielmehr verarbeiten sie in den verschiedensten Bereichen der Literatur bereits vorzufindende Stoffe.⁷⁹

Sowohl den Quellen der späten Kaiserzeit als auch den Sammlungen aus der Volksrepublik China ist die Tatsache gemeinsam, dass sie volkstümliche Erzählungen nur indirekt wiedergeben, da sie zum Teil nicht nur aus einem gewissen zeitlichen Abstand heraus aufgezeichnet wurden, sondern mit dem Prozess der Aufzeichnung stets auch eine redaktionelle Bearbeitung erfolgte, durch welche die ursprünglichen Erzählungen umgeformt wurden. Diese Bearbeitung umfasste verschiedene Bereiche und begann schon mit der Auswahl von Erzählungen, welche für eine Verschriftlichung in Frage kämen, und dem Umstand, dass mündliche Erzählungen zwar stets einen großen Variantenreichtum aufwiesen, aber zumeist nur in einer oder einigen wenigen Versionen niedergeschrieben werden konnten. Darüber hinaus fand eine Veränderung der Geschichten dahingehend statt, dass sie – bewusst oder unbewusst – den künstlerisch-ästhetischen, ideologisch-moralischen und geschmacklichen Vorstellungen des

Abnormen, Ungewöhnlichen. Dadurch gerieten sie immer wieder in Konflikt mit traditionellen Wertvorstellungen, und ihre Erzählungen wurden als staats- und moralgefährdend verfemt. Trotzdem entwickelten sie sich reich und vielfältig. Sie stellten eine unterschwellige, aber mächtige Gegenströmung dar, die oft mehr als die offiziellen Quellen über die Entwicklung der chinesischen Kultur, über Leben und Gefühle der Menschen aussagt.“ Dabei wirkten sie als Korrektiv nicht von „traditionellen Wertvorstellungen“, wie es Motsch ausdrückt, sondern eher von als traditionell propagierten Wertvorstellungen, wie sie von Seiten der staatlichen Orthodoxie vertreten wurden, auch wenn sich deren Umsetzung in der gelebten Alltagsrealität nie vollständig verwirklichen ließ.

⁷⁹ Schmidt-Glintzer, *Geschichte der chinesischen Literatur*, 465.

Kompilators sowie den jeweiligen Beweggründen angepasst wurden, aus welchen dieser überhaupt seine Sammlung von Erzählungen erstellte oder erstellen sollte. Diese Faktoren sind zu beachten, um eine möglichst genaue Auswertung von literarischen und folkloristischen Materialien in Bezug auf die Rolle und Darstellung der Drachenkönige zu erreichen.

5.1.2.2. Quellen moderner Folkloresammlungen

Während *zhiguai*- und *biji*-Erzählungen inzwischen als eine gängige Quelle der religionsgeschichtlichen Forschung innerhalb der Sinologie angesehen sind,⁸⁰ haben sich moderne Folkloresammlungen in diesem Bereich noch wenig etabliert. Daher sind an dieser Stelle einige Bemerkungen angebracht.

Die chinesische Gesellschaft der späten Kaiserzeit war vor allem agrarisch geprägt. Die bäuerliche Dorfbevölkerung stellte nicht nur einen Großteil der Gesamtbevölkerung dar,⁸¹ sondern bestimmte auch das Selbstverständnis des chinesischen Kaiserreichs.⁸² Dies zeigt sich unter anderem an der Stellung, welche den Bauern innerhalb der traditionellen Gesellschaftsordnung der *simin* zukam,⁸³ den Mythen um

⁸⁰ Einschlägige Beispiele sind etwa Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, und Robert F. Campany, „Ghosts Matter“.

⁸¹ So betrug noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts der Anteil der städtischen Bevölkerung nur 4 % der Gesamtbevölkerung. – Wolfgang Taubmann, „Stadt und Urbanisierung“, in *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, hg. Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte (Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage, 2003, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 716–719, hier: 717.

⁸² Vgl. Flemming Christiansen, „Bauern“, in *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, hg. Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte (Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage, 2003, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 70–72, hier: 70 („1. Der ‚Bauer‘ als Idee“).

⁸³ Ideal und Wirklichkeit waren jedoch nicht gleich. So schreibt Flemming Christiansen: „In der sozialen Rangordnung des traditionellen Chinas folgten die Bauern gleich hinter den Literaten-Beamten an zweiter Stelle [...]. Diese offiziellen Auffassungen stehen jedoch in krasssem Gegensatz zur Wirklichkeit, in der die Bauern zu allen Zeiten im täglichen Leben fast ebenso geächtet wie ideologisch gepriesen wurden.“ – Christiansen, „Bauern“, 70.

die chinesischen Kulturheroen, welche von der Vermittlung landwirtschaftlicher Fähigkeiten wie etwa dem Ackerbau (Shennong 神農) und dem Bau von Bewässerungsanlagen (Yuwang 禹王) berichten, und den agrarisch begründeten Riten im chinesischen Jahreskalender, wie sie bis hin zum Kaiserhof ausgeführt wurden.⁸⁴ Idealerweise würde an dieser Stelle also eine Analyse von Quellen erfolgen, welche mehrheitlich direkt aus der spätimperialen bäuerlichen Gesellschaft selbst stammen. Da es sich hierbei jedoch um eine zumeist schriftlose Bevölkerungsgruppe handelt, deren Folklore mündlich überliefert wurde, stehen aufgrund des historischen Abstands derartige Quellen nicht mehr aus erster Hand zur Verfügung. Die Nutzung von Quellen moderner Folkloresammlungen ist daher ein Hilfsmittel, welches in Kombination mit den bereits besprochenen *xiaoshuo* die oralen Traditionen der Vergangenheit zumindest teilweise und indirekt zugänglich machen kann. Anders ausgedrückt bilden sie eine Brücke in die jüngere chinesische Vergangenheit. Dies wird ermöglicht, da die Grenzen von Vergangenheit und Gegenwart fließend sind und beide in enger Verbindung stehen. Robert A. Orsi hat zu diesem Verhältnis geschrieben:

The border, indeed the firebreak, I had figured on between then and now, us and them, the past and the present, turned out to be porous. The precise configuration of the relation between the present and the past is not inherent in the nature of history but is constituted by historians and others engaged in the work of remembering (and forgetting) as they tell stories and write histories out of the needs, desires, and fears of their present circumstances. Even the pastness of the past – the quality of being over, once and for all, that we tend to assume – is achieved, not given.⁸⁵

Insofern zeigt sich, dass für ein Vordringen in den Bereich der Geschichte – besonders wenn diese noch nicht sehr lange zurückliegt – ein Verständnis des Gegenwärtigen

⁸⁴ Siehe hierzu beispielsweise das jährlich stattfindende Ritual des Ziehens der ersten Ackerfurche durch den Kaiser, welche jeweils im Anschluss auch auf den unteren Verwaltungsebenen vollführt wurde. – Juliet Bredon und Igor Mitrophanow, *The Moon Year: A Record of Chinese Customs and Festivals* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1927), 65 und 68, sowie Taylor, „Official Religion in the Ming“, 845.

⁸⁵ Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*, 2. Auflage (New Haven, London: Yale University Press, 2002), x–xi; vgl. auch xiii.

durchaus hilfreich und notwendig sein kann. In dieser Hinsicht kann Folklore ein praktikables Vehikel sein.

Der hier zentrale Begriff der Folklore stammt ursprünglich aus dem Englischen und wurde erst später in die deutsche Sprache übertragen. In kurze Worte gefasst bedeutet *folklore* „traditional beliefs, legends, customs, etc., of a people; lore of a people”,⁸⁶ kann aber auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen meinen.⁸⁷ Unter Folklore muss also das im Volk verbreitete und vorwiegend mündlich überlieferte Wissen über traditionelle und daher vermeintlich oder tatsächlich althergebrachte Sitten und Gebräuche, Kunstformen, Sprichworte und Geschichten, aber auch religiöse Vorstellungen und Riten verstanden werden.

One way of defining folklore is to divide the word into its two constituent parts: “folk” and “lore.” A “folk” is any group of people whatsoever who share at least one common linking factor. [...] “Lore” refers to several hundred forms or genres [...]. All folklore, no matter what genre, will exhibit “multiple existence,” meaning that an item will exist in more than one time and place; moreover, as a result of the transmission process from person to person, there will inevitably be variation. No two versions will exactly be the same. The presence of multiple existence and variation distinguishes folklore from so-called high culture and also from mass or popular culture.⁸⁸

Folklore haftet stets eine gewisse Qualität der Volkstümlichkeit an, ohne dass dies als negativ zu bezeichnen ist. Die hauptsächlich mündliche Überlieferung von Folklore hat bisweilen dazu geführt, diese – im Grunde fälschlich – vor allem auf die unteren sozialen Schichten zu begrenzen, wie dies etwa in der marxistisch angehauchten Darstellung Vladimir Propps geschieht:

⁸⁶ „Folklore“, in *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language* (New York: Gramercy Books, 1989), 551. Wie viele Kernbegriffe einzelner Forschungsfelder und –disziplinen ist auch der Begriff der Folklore nicht unumstritten. Einen ersten Einblick über unterschiedliche Definitionen und Auffassungen gibt der Aufsatz Richard M. Dorson, „Current Folklore Theories“, *Current Anthropology* 4, Nr. 1 (1963): 93–112 und Maria Leach, hg., *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, Band 1, A–I (New York: Funk & Wagnalls, 1949).

⁸⁷ „Folklore“.

⁸⁸ Alan Dundes, „Preface“, in *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*, hg. Alan Dundes (Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1999), vii–x, hier: vii–viii.

We can now summarize our premises and say that by folklore we understand the art of the lower social strata of all people, irrespective of the stage of their development. For people before the formation of classes it is their entire art taken together.⁸⁹

Propp sieht einen engen Zusammenhang zwischen den Inhalten von Folklore und dem Medium der Sprache, so dass für ihn Folklore und Literatur bisweilen ineinander übergehen.⁹⁰ Hier lässt sich an den Bereich der chinesischen Folklore anschließen. Schon aus dem chinesischen Altertum sind Sammlungen von Werken bekannt, welche sich diesem Bereich zuordnen ließen, da sie trotz ihrer frühzeitigen schriftlichen Fixierung ursprünglich einer mündlichen Tradition entstammen. Zu nennen sind hier beispielhaft das *Buch der Lieder*, *Shijing* 詩經, oder die Balladen der Han-Dynastie, welche unter dem Begriff *yuefu* 樂府, zusammengefasst sind.⁹¹ Besonders gut lässt sich dies an den bereits erwähnten *biji*- und *zhiguai*-Erzählungen nachvollziehen. Diese gingen häufig auf mündlich überlieferte Geschichten zurück, welche von Angehörigen der gebildeten Eliten gesammelt, aber auch überarbeitet wurden und sich anschließend in teilweise sehr umfangreichen Sammlungen bis heute erhalten haben, so dass sie als „treasure-houses of folktales“⁹² inzwischen eine wichtige Quelle der historischen Forschung geworden sind.

Die Erforschung von Folklore als einem eigenständigen wissenschaftlichen Feld

⁸⁹ Vladimir Propp, *Theory and History of Folklore*, *Theory and History of Literature* 5 (Manchester: Manchester University Press, 1984), 5.

⁹⁰ Propp, *Theory and History of Folklore*, 5–6. Dennoch handele es sich um zwei verschiedene Dinge. So seien literarische Werke die Produkte einer Autorenschaft, wohingegen Folklore dadurch geprägt sei, keinen Autor zu haben.

⁹¹ Bender und Mair. „I Sit here and Sing for You“, 1.

⁹² Leo Tak-hung Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-Century Literati Storytelling* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), 27. Ebenso schreibt auch Boris Riftin: „Volkserzählungen dienten den Literaten oft als Vorlagen, wie zum Beispiel im Falle des *Liaozhai zhiyi* des Pu Songling (17.–18. Jh.).“ – Boris Riftin, „Volksliteratur“, in *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, hg. Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte (Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage, 2003, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 826–29, hier: 828.

begann zunächst im von der Romantik geprägten Europa des 19. Jahrhunderts⁹³ und fand im Zuge der Vierten-Mai-Bewegung, *wusi yundong* 五四運動, zu Beginn der Republikzeit Eingang in die chinesische Forschung. Für China lassen sich eine republikanische Phase und eine volksrepublikanische Phase unterscheiden, wobei letztere noch in die Folkloreforschung der maoistischen Zeit und der postmaoistischen Zeit zerfällt.⁹⁴ Die republikanische Phase ist durch eine generelle Abwendung von den literarischen Standards des Kaiserreichs und eine Entdeckung der Umgangssprache als Medium der chinesischen Literatur geprägt. In diesem Zuge kam es unter anderem zu einer Aufwertung der *xiaoshuo* als vollwertiger Literaturform, welche trotz ihrer weiten Verbreitung während der Kaiserzeit von der intellektuellen Elite stets mit einem künstlerischen und teilweise moralischen Makel behaftet worden war.⁹⁵ Man begann, sich nun verstärkt der chinesischen Volkskultur zu widmen. Dazu gehörte nicht nur eine Übernahme von entsprechenden Begriffen,⁹⁶ sondern auch eine erste Sammeltätigkeit von Folklore,

⁹³ Vgl. Dundes, „Preface“, ix.

⁹⁴ Vgl. Riftin, „Volksliteratur“, 828–829 (Abschnitt 6 „Forschung“).

⁹⁵ Vgl. Abschnitt 1.1.2.1. Siehe auch Chun-chiang Yen, „Folklore Research in Communist China“, *Asian Folklore Studies* 26, Nr. 2 (1967): 1–62, hier: 5: „Up to the Literary Revolution in 1917–1918, according to the prevailing *tao* 道 (‘code of ethics’), intellectuals regarded oral narratives which circulated in the vernacular with contempt. Attempts to collect these narratives from oral tradition were out of question. However, the *tao* did not affect the Westerners in China [...]“

⁹⁶ Die zwei wichtigsten Termini sind *minzuxue* und *minsuxue*: *Minzuxue* sei nach Cai Yuanpei 蔡元培 (1868–1940): „(Völkerkunde) [...] a science which examines the culture of different peoples and furthers the descriptive and the comparative studies of the cultures of these different peoples. [...] In a narrow sense, *min-tsu-hsüeh* implies the studies of the cultures of the peoples in Asia and other continents.“ – Zitiert nach Chun-chiang Yen, „Folklore Research in Communist China“, 38. Dabei ist zu beachten, dass sich China – vor allem seit der Gründung der Volksrepublik – als ein Vielvölkerstaat versteht und „Völkerkunde“ demnach nicht nur die Erforschung fremder Völker, sondern auch der „eigenen“, das heißt der im Staatsverband der Volksrepublik China befindlichen Völker bedeutet. *Minsuxue* hingegen bedeutet: „A modern term for the science of folklore in the Chinese language is *min-su-hsüeh* 民俗學, which has been widely used since the founding of the Folk-song Research Society. *Min* means ‘people, folk’; *su* as a noun means ‘customs’ and, as an adjective, ‘popular.’ *Hsüeh* means ‘study, science.’ Hence, *min-su-hsüeh* altogether means ‘the study (or the science) of the customs of the people.’ There seems to have been a tendency among the members of the Society to use *min-su-hsüeh* as an equivalent of “the science of folklore” in English. But it appears that even some of them seemed to have trouble in defining properly the true meaning of the science of folklore.“ – Yen, „Folklore Research in Communist China“, 38.

welche nun auch explizit als solche verstanden wurde.

Während der Volksrepublik wurde eine verstärkte Sammlung der Folklore vorangetrieben, wozu mit der Gesellschaft zur Erforschung der Volksliteratur und -kunst, *Zhongguo minjian wenyi yanjiuhui* 中國民間文藝研究會, eine eigene staatliche Institution geschaffen wurde.⁹⁷

In Communist China, folklore research has been carried on by the Research Society of Chinese Folk Literature and Arts (*Chung-kuo min-chien wen-i yen-chiu-hui* 中國民間文芸研究會), an organ established in February 1950. Folklore research, as directed by the Chinese Communist Party, has deviated from the main tendencies of folklore research in the West.⁹⁸

Auffallend für diese Periode ist das Primat der Politik in der Folkloreforschung.⁹⁹ Dies betraf nicht nur die Auswahl des zu sammelnden Materials, sondern führte teilweise auch zu einer Überarbeitung desselben nach den politischen Gesichtspunkten der neu gegründeten Volksrepublik China, um sie unter anderem für propagandistische Zwecke nutzbar zu machen. Unter diesem Gesichtspunkt gab es gerade in der Anfangsphase der Volksrepublik China Bestrebungen, sogenannten Aberglauben, *mixin*, welcher als rückwärtsgewandt und feudalistisch, *fengjian* 封建, galt, aus der Folkloreforschung herauszuhalten.

[T]here is a certain Communist tabu to be observed: beliefs in ghosts and superstitions should not

⁹⁷ Riftin, „Volksliteratur“, 828.

⁹⁸ Yen, „Folklore Research in Communist China“, 9.

⁹⁹ Das Primat der Politik galt in dieser Zeit für nahezu alle Bereiche der noch jungen Volksrepublik China. Die Ursprünge hierfür wurden schon in der kommunistischen Bewegung der 1930er Jahre gelegt. Vgl. Yen, „Folklore Research in Communist China“, u. a. 12, 13, 14 und 16. Auf S. 30 schreibt Yen zum politischen Nutzen: „Folktales, like folksongs, insofar as their narrative content is concerned, can provide immediate tools for propaganda. Tales may be propagated to effect a consolidation between culturally different peoples; and to elevate the cultural level of the minorities. In consequence of these political and educational aims, the collecting of folktales is encouraged.“ Siehe auch S. 44–45: „In Communist China, folklore theory must follow the Party ideology.“ Dies gilt im übrigen auch noch in der heutigen Zeit. – Riftin, „Volksliteratur“, 829.

be tolerated. The people are indoctrinated to “despise ghosts” and “thoroughly do away with superstitions”. Folktales and legends that have superstitious elements are retained to the minimum extent.¹⁰⁰

Es folgten groß angelegte Sammelaktionen unter der Beteiligung tausender Personen, welche jedoch in den meisten Fällen als Laien zu bezeichnen sind. Das Ziel war es, möglichst für alle Gebiete Chinas eine umfassende Sammlung der lokalen Folklore in chinesischer Sprache vorzulegen.¹⁰¹ Die Federführung lag hierbei zumeist bei den jeweiligen Propagandabüros der einzelnen Provinzen.¹⁰² Doch erst in einer zweiten Sammelperiode ab den 1990er Jahren widmete man dieser Sammeltätigkeit eine größere Sorgfalt, welche sich an wissenschaftlichen Maßstäben orientierte.¹⁰³ Im Ergebnis wurden unter anderem zwei Sammlungen von Volkserzählungen geschaffen, deren erste unter dem Titel *Zhongguo minjian gushi jicheng* 中國民間故事集成 in den 1980er und 1990er Jahren¹⁰⁴ zunächst noch als sogenanntes „internes Material“, *neibu ziliao* 內部資料, erschienen ist. Die zweite Sammlung, *Zhongguo minjian gushi quanshu* 中國民間故事全書, welche in der Nachfolge erschien und nun tatsächlich den Anspruch erhebt, das gesamte China (das heißt inklusive Taiwan, Hong Kong und

¹⁰⁰ Yen, „Folklore Research in Communist China“, 42–43. Yen zitiert hier aus: Xianyi Yang, Gladys Yang und Shih-fa Ch'eng, *Stories of Not Being Afraid of Ghosts* (Peking: Foreign Languages Press, 1961). Ironischerweise steht diese Forderung – wenn auch aus einem ganz anderen ideologischen Hintergrund heraus – in Einklang mit den Ansichten eines der „feudalistischen Erzfeinde“ des damaligen kommunistischen China. Denn wie in Hinblick auf Yuan Meis *Zibuyu* festgestellt werden kann, hielt auch Konfuzius wenig von der Beschäftigung mit Geistern und dergleichen Wesen: Vgl. *Lunyu* 論語, 7 (shuer 述而), 21, <http://ctext.org/analects/shu-er> (09.06.2014): „Der Meister [Konfuzius] sprach nicht von Außergewöhnlichem, Gewalttaten, Aufruhr und Gottheiten.“ („子不語怪力亂神.“) Diese Aussage steht im Zusammenhang zu einer kurz zuvor überlieferten Passage: – „Alles wovon der Meister regelmäßig sprach, waren [das Buch der] Lieder, [das Buch der] Urkunden und die Beachtung [des Buchs] der Riten. Von all diesem sprach er regelmäßig.“ – *Lunyu* 論語, 7 (shuer 述而), 18, <http://ctext.org/analects/shu-er> (09.06.2014): „子所雅言詩書執禮皆雅言也.“

¹⁰¹ Yen, „Folklore Research in Communist China“, 27–28.

¹⁰² Yen, „Folklore Research in Communist China“, 24.

¹⁰³ Riftin, „Volksliteratur“, 828.

¹⁰⁴ Vgl. Mareile Flitsch, „Mündliche Überlieferungen und die Problematik ihrer Aufzeichnung in der VR China“, *Oriens Extremus* 43, Nr. 1/2 (2002): 221–236, hier: 226.

Macao) zu umfassen, wurde offiziell seit 2004 bearbeitet und ist allgemein zugänglich.¹⁰⁵

Während die heute zur Verfügung stehenden Sammlungen von einst volkstümlichen Erzählungen der späten chinesischen Kaiserzeit meist unter den Genrebegriffen der *zhiguai* und *biji* erfasst sind, werden diese Termini für Sammlungen von Folklore der Volksrepublik China nicht mehr verwendet. Letztere umfassen in der Tat ein umfangreiches Repertoire, welches unter anderem auch Volkslieder, *geyao* 歌謠, und Redewendungen, *yanyu* 諺語, beinhaltet,¹⁰⁶ von welchem an dieser Stelle jedoch nur die sogenannten Volkserzählungen von Interesse sind.¹⁰⁷ Volkserzählungen sind ihrem Inhalt nach den *zhiguai* und *biji* durchaus vergleichbar. Darüber hinaus sind sie ebenso von überschaubarer Länge, unterscheiden sich jedoch auf sprachlicher Ebene dahingehend, dass sie in der chinesischen Umgangssprache gehalten und dabei bisweilen von lokalen Dialekten gefärbt sind. In Hinsicht auf westliche Genrebegriffe umfassen sie unter anderem Märchen, Sagen, Legenden, Anekdoten und Schwänke.¹⁰⁸ Wie die Bezeichnung Volkserzählung andeutet, wurden sie zunächst mündlich überliefert.¹⁰⁹ Die

¹⁰⁵ Vgl. das Vorwort zu Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu* (Songjiang), 3 und 5. Hierbei handelt es sich um ein allgemeines Vorwort, welches, wie ein Vergleich von Bänden verschiedener Regionen nahelegt, in allen Bänden dieser Sammlung abgedruckt ist.

¹⁰⁶ Zu beiden wurden große Sammlungen unter den Titeln *Zhongguo geyao jicheng* 中國歌謠集成 und *Zhongguo yanyu jicheng* 中國諺語集成 herausgegeben.

¹⁰⁷ Der Oberbegriff für alle drei Gebiete wiederum ist der der Volksliteratur, *minjian wenxue*: „The Chinese Communist folklore workers have used the term *min-chien wen-hsüeh* 民間文学, since the founding of the Peoples’s Republic. *Min-chien* means ‘amid the people’; *wen-hsüeh* means ‘literature’; hence, *min-chien wen-hsüeh* means ‘literature of the people,’ or simply ‘folk-literature.’ [...] Realizing that *min-chien wen-hsüeh* applies to oral tradition only, the ‘workers’ also used another term, *min-chien wen-i* 民間文芸: *wen* by itself means ‘literature,’; *i* means ‘arts’; hence, *min-chien wen-i* means ‘literature and arts of the people’ or ‘folk arts and literature.’“ –Yen, „Folklore Research in Communist China“, 40. Zudem sei der Begriff *minjian wenxue* als ein Gegenbegriff zu dem „kapitalistisch“ anmutenden Begriff *minsuxue* zu verstehen (S. 40–41).

¹⁰⁸ Boris Riftin unterscheidet hierbei noch zwischen den Begriffen *minjian gushi* und *chuanshuo* 傳說, wobei erstere Märchen und Volkserzählungen, letztere Sagen und Legenden bezeichneten. – Riftin, „Volksliteratur“, 826. Auch: Ting, *A Type Index of Chinese Folktales*, 8.

¹⁰⁹ Hierfür steht im Chinesischen der Begriff der *koutou wenxue* 口頭文學.

Verschriftlichung erfolgte zumeist erst in neuerer Zeit, das heißt in der Regel erst ab dem 20. Jahrhundert.

Durch das Medium der Schrift wurde die (mündliche) Folklore für den Bereich der (schriftlichen) Literatur nutzbar, indem ihre Werke nun in fixierter Form vorlagen und als solche gesammelt, ediert, verändert oder für andere Werke adaptiert werden konnten. Gleichzeitig ergab sich eine Wechselwirkung dahingehend, dass literarische Werke mitunter auch auf die Folklore einwirken konnten. Diese Prozesse sind dem Verhältnis von *great tradition* und *little tradition* im Bereich der Religionswissenschaften vergleichbar.¹¹⁰ Stellt man in einer Analogie dem Bereich der Literatur als einer Ausdrucksform der *great tradition* die Folklore als ein Feld der *little tradition* gegenüber, so lässt sich leicht die Feststellung McKim Marriotts übertragen, welcher behauptet: „[a]n indigenous great tradition remains in constant communication with its own little tradition [...]“¹¹¹ Die auftretenden wechselseitigen Beeinflussungen bezeichnet Marriott als *universalization* (von *little tradition* zu *great tradition*) beziehungsweise *parochialization* (von *great tradition* zu *little tradition*).¹¹² Eine vergleichbare Beziehung lässt sich für das Verhältnis von Folklore und Literatur feststellen. Diese und damit auch den Zusammenhang von Mündlichkeit und Schriftlichkeit fassen Victor H. Mair und Mark Bender in Anlehnung an John M. Foley unter dem Begriff der *oral literature* zusammen:

Although we employ somewhat different terms, Foley’s idea that oral literature encompasses a range of verbal art wider than pure “oral tradition” is useful in approaching the situation in China, especially in regard to the many prosimetric traditions. Inspired by these theorists, we describe the work of folk and popular literature in this volume using the terms “oral performance”, “oral

¹¹⁰ Siehe auch Abschnitt 5.1.2.1.5, wo diese Verhältnis für die literarischen Quellen der späten Kaiserzeit bereits angesprochen wurde.

¹¹¹ Marriott, „Little Communities in an Indigenous Society“, 177–178.

¹¹² Marriott, „Little Communities in an Indigenous Society“, 190 und 194. Vgl. auch die Unterscheidung der Begriffe „official religion“ und „popular religion“ bei Romeyn Taylor, zu denen er schreibt: „These two categories are analytically distinct, but in practice they overlapped.“ – Taylor, „Official and Popular Religion“, 128.

connected” and “tradition orientated”.¹¹³

Die schriftliche Aufzeichnung ist letztlich ein unumgänglicher Schritt, um orale Traditionen über einen langen Zeitraum einer Nachwelt und damit – wenn auch zumeist unbeabsichtigt – einer historischen Forschung zu erhalten. Darüber hinaus bot die schriftliche Fixierung eines Textes den Vorteil, dass dieser so nicht nur über zeitliche, sondern auch räumliche Distanzen unverändert transportiert werden konnte und dabei zudem die Überwindung sprachlicher Barrieren ermöglicht wurde. Der letzte Aspekt ist gerade hinsichtlich des chinesischen Sprachraums von entscheidender Bedeutung, worauf auch Mair und Bender hinweisen:

[...] the common medium of written Chinese has tied the Han local cultures together for millennia, many of the languages are mutually difficult to understand or even unintelligible. This feature directly affects the performance of oral literature in terms of the language register of performance and audience reception. If an audience cannot understand what is going on, its attention will be difficult.¹¹⁴

Durch die einheitliche Schriftsprache konnte dieses Hindernis zwar überwunden werden, doch führte dies im Gegenzug bisweilen zu einer Einschränkung des Variantenreichtums der Erzählungen, indem der schriftlichen Version nun ein quasi-autoritativer Charakter zukam. Hingegen bedeutete eine orale Tradition stets eine große Bandbreite unterschiedlicher Versionen eines Erzählmotivs. Dies zeigt sich unter anderem in der Ausprägung verschiedener Oikotypen, welche als theoretisches Konzept in Anlehnung an Erkenntnisse aus dem Bereich der Botanik 1927 durch Carl von Sydow beschrieben wurden.¹¹⁵

¹¹³ Bender und Mair. „‘I Sit here and Sing for You‘, 7.

¹¹⁴ Bender und Mair. „‘I Sit here and Sing for You‘, 3.

¹¹⁵ Carl W. von Sydow, „Geography and Folk-Tale Oicotypes“, in *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*, hg. Alan Dundes (Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1999), 137–151. In den einleitenden Bemerkungen schreibt der Herausgeber Alan Dundes auf S. 138: „In 1927 von Sydow first proposed the concept of ‚oicotype‘ (sometimes spelled ‚oikotype‘). The term was borrowed from botany where it referred to a local or regional form of a plant. The word is derived from the

Andererseits müssen auch allgemeine historische Entwicklungen als ein wichtiger Einflussfaktor auf die Ausprägung von Folklore genannt werden. So ist es wahrscheinlich, dass sich volkstümliche Erzählungen aus heutiger Zeit ihren Zeitumständen zumindest angepasst haben und daher anders erzählt werden, als dies vor fünfzig, hundert, oder gar zweihundert Jahren der Fall gewesen sein dürfte. Dennoch lassen sich ebenso Kontinuitäten vermuten, wonach der Kern einer Erzählung erhalten geblieben ist und sich nur die konkrete Ausgestaltung geändert haben mag. Eine große Bedeutung kommt dabei der Untersuchung von bestimmten Typen und Motiven innerhalb der folkloristischen Überlieferung zu, welche in den einzelnen Erzählungen zu Tage treten. Hier kann auf Vorbilder der Märchenforschung der sogenannten Finnischen Schule und ihrer historisch-geographischen Methode zurückgegriffen werden. Deren – berechtigterweise nicht unumstrittenes¹¹⁶ – Ziel war es, im nationalen sowie auch globalen Maßstab, Märchen in Hinblick auf wiederkehrende Typen und Motive zu untersuchen, um daran deren vermeintlich gemeinsamen Ursprünge erkennen zu können. Dazu wurden zahlreiche Indizes erstellt, von denen der Index von Antti Aarne, welcher vor allem nach der Bearbeitung durch Stith Thompson häufig als Aarne-Thompson-Index bezeichnet wird, Vorbildcharakter erhalten hat.¹¹⁷ Für China liegen ähnliche, nach Aarnes Vorbild erstellte Indizes zuerst von Wolfram Eberhard¹¹⁸ und später von Ting Nai-

Greek root 'oikos,' meaning house or home, the same root found in such English words as 'economy' and 'ecology.' Von Sydow argued that just as a plant may adapt to different climatic and soil conditions in different areas, so folktales (and by implication other genres of folklore) would take on local characteristics as they moved from one district, region, or country to another. Oicotypes is a logical extension to the comparative method. One cannot possibly know how a local variant of a folktale or ballad is unique unless or until one compares that variant with other versions of the same cognate folktale or ballad found elsewhere. If an item of folklore can be shown to have changed to conform with local aesthetics, ideology, values, and the like, then the establishment of an oicotype can be a vital datum for the identification of possible specific features of character or personality.”

¹¹⁶ Ein namhafter Kritiker war unter anderem der gerade genannte Carl von Sydow. – Vgl. Sydow, „Geography and Folk-Tale Oicotypes“, 140 (= einleitende Worte zu von Sydow durch den Herausgeber).

¹¹⁷ Antti Aarne und Stith Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, FF Communications 184 (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia/Academia Scientiarum Fennica, 1981).

¹¹⁸ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*.

tung vor.¹¹⁹ Die Untersuchung von einzelnen Typen und Motiven, welche sich auf jeweils unterschiedliche Art in den einzelnen Erzählungen zeigen, bietet verschiedene Vorteile. Zum einen lassen sich Gruppen von Erzählungen erkennen, welche als inhaltlich verwandt anzusehen sind und möglicherweise auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen. Darüber hinaus lassen sich Überlegungen zur Herkunft und somit auch zum Alter dieser Erzähltypen anstellen. Drittens erlaubt die Feststellung der Typen und Motive eine Aussage darüber, ob die erst in den letzten Jahrzehnten aufgezeichneten Erzählungen modernen Ursprungs sind oder auf ältere Versionen einer Sage oder Legende zurückgehen und ob daher die jeweiligen Erzählungen geeignet sind, Aussagen über religiöse Vorstellungen zu den Drachenkönigen der späten Kaiserzeit zu treffen. Schließlich kann durch die Typen- und Motivanalyse ein Versuch unternommen werden, mögliche geographische Verteilungsmuster einzelner Motive festzustellen und gleichzeitig regionale beziehungsweise lokale Varianten zu identifizieren und zu beschreiben. Dennoch kann die Typen- und Motivanalyse nur ein Hilfsmittel der Interpretation sein, da mit den Drachenkönigen ein Akteur aus Erzählungen der spätimperialen Folklore im Fokus steht, welcher zwar in verschiedenen Typen- und Motiven der bereits genannten Indizes (nach Eberhard und Ting Nai-tung) vorkommt, aber nicht auf diese beschränkt ist. Daher ist es notwendig, weitere Formen der Anordnung und Auswertung relevanter Erzählungen zu den Drachenkönigen zu finden. Da sich diese aber erst anhand des zu untersuchenden Werkkorpus ergeben, sei dieser nun im Folgenden vorgestellt.

¹¹⁹ Ting, *A Type Index of Chinese Folktales*.

5.2. Werke und Interpretation

5.2.1. Werke spätkaiserzeitlicher *xiaoshuo*

5.2.1.1. Die Werke und ihre Autoren

Zur Untersuchung der Rolle und der Darstellung von Drachenkönigen in Werken der spätkaiserzeitlichen narrativen Literatur stehen eine Vielzahl von *biji*- und *zhiguai*-Sammlungen zur Verfügung, von denen wiederum viele in der Sammlung *Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀¹²⁰ enthalten sind. Circa die Hälfte der insgesamt 16 Bände beinhalten Sammlungen aus der Qing-Dynastie.¹²¹ Dabei zeigt sich jedoch bei der Durchsicht aller qingzeitlichen *biji*-Sammlungen, dass deren Kompilatoren mehrheitlich aus den Provinzen der südchinesischen Küstenregion stammten oder einen Großteil ihres Lebens dort verbrachten haben. Nur ein geringer Teil stammte aus den Provinzen Nordchinas oder hielt sich – abgesehen von der Hauptstadt Beijing – einen größeren Teil seines Lebens hier auf. Geht man aber davon aus, dass die Regionen, in welchen die einzelnen Kompilatoren lebten, auch die Regionen sind, aus denen die meisten ihrer jeweiligen Erzählungen stammen,¹²² so zeigt sich, dass ein Großteil der *biji*- oder *zhiguai*-Erzählungen vermutlich in Orten Südchinas, das heißt südlich des Changjiangs

¹²⁰ *Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀 (Yangzhou 揚州: Guangling shushe 廣陵書社, 2007). Daneben existiert eine weitere Sammlung aus den 1930er Jahren, welche im Wesentlichen jedoch dieselben Titel beinhaltet: Jiang Yujing 江畬經, hg., *Lidai xiaoshuo biji xuan* 歷代小說筆記選 (Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1934–1935).

¹²¹ Auf eine genaue Quantifizierung soll an dieser Stelle verzichtet werden, da die Biographien der einzelnen Kompilatoren in sehr unterschiedlichem Maße bekannt sind und daher deren Informationsgehalt zu stark divergiert, um in jedem Fall verlässliche Aussagen über Herkunfts- und Lebensorte der einzelnen Personen machen zu können.

¹²² Dies zeigt sich beispielsweise recht deutlich im *Liaozhai zhiyi*, deren Erzählungen einen deutlichen Schwerpunkt um Zichuan, dem Wohnort Pu Songlins erkennen lassen. Siehe auch Abschnitt 4.2 „Herkunft und Realitätsbezug der Geschichten“ der noch unveröffentlichten Dissertation von Sheng Yang 盛洋, welche am Beispiel des *Yeyu qiudeng lu* 夜雨秋燈錄 des Xuan Ding 宣鼎, dieses Bild bestätigen. – Sheng Yang 盛洋, „Innerweltlichkeit oder Nichtinnerweltlichkeit: das ist dort die Frage!—Xuan Ding

spielen, wohingegen die Regionen des nördlichen Binnenlandes wie etwa Jinzhong beziehungsweise das gesamte Lössplateau unterrepräsentiert sein dürften. Daher wurde bei der Auswahl der zu untersuchenden *biji*- und *zhiguai*-Sammlungen versucht, diesem Umstand Rechnung zu tragen. Im Ergebnis wurden vier Sammlungen ausgewählt und nach relevanten Erzählungen zu den Drachenkönigen durchsucht. Diese umfassen die Werke von drei der wohl berühmtesten Kompilatoren der qingzeitlichen *zhiguai*-

(1832-1879) und dessen *Yeyu qiudeng lu*“ (Dissertation, Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientalwissenschaften, Universität Leipzig, 2015).

Literatur: Pu Songling¹²³ (*Liaozhai zhiyi*), Yuan Mei¹²⁴ (*Zibuyu* inklusive der Fortsetzung *Xuzibuyu* 續子不語) und Ji Yun¹²⁵ (*Yuwei caotang biji*). Hinzu kommt eine

¹²³ Pu Songling 蒲松齡: geboren 1640 in Zichuan 淄川 (heutiges Zibo 淄博, Shandong), gestorben 1715 ebenda, *zi*: 字 Liuxian 留仙, *Jianchen* 劍臣, *hao*: 號 Liaoquan 聊泉, Liaozhai 聊齋. Pu Songling war ein begabter Literat, welchem jedoch Zeit seines Lebens nicht der erhoffte Erfolg in den höheren Beamtenprüfungen vergönnt war. Er verdiente daher seinen Lebensunterhalt als Privatsekretär und Hauslehrer. Die meiste Zeit seines Lebens verbrachte er in seinem Heimatort in Shandong und kam lediglich auf einer Reise 1670–1671 bis nach Jiangsu. Großen Ruhm erlangte er erst posthum als Kompilator des *Liaozhai zhiyi*. – Siehe: „Pu Song-ling 蒲松齡“, in *A Chinese Biographical Dictionary*, hg. Herbert A. Giles (London, Shanghai: Quaritch / Kelly & Walsh, 1898), 635; Chao-ying Fang, „Pu Song-ling 蒲松齡“, in *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*, Band II P–Z, hg. Arthur W. Hummel, 2 Bände (Washington: United States Government Printing Office, 1943–1944), 628–630 und Thomas Zimmer, „Pu Songling 蒲松齡“, in *Biographisches Handbuch chinesischer Schriftsteller: Leben und Werke*, hg. Marc Hermann u. a., Geschichte der chinesischen Literatur 9 (Berlin, New York: De Gruyter, 2011), 203–204.

¹²⁴ Yuan Mei 袁枚: geboren 1716 in Qiantang 錢塘 (heutiges Hangzhou 杭州, Zhejiang), gestorben 1797, *zi*: Zicai 子才, *hao*: Jianzhai 簡齋, Cunzhai 存齋, Suiyuan 隨園. Yuan Mei widmete sich, nachdem er 1739 den Rang eines *jinshi* erreicht hatte, zunächst seiner Beamtenkarriere, die ihn mehrere Ämter in Jiangsu brachte. Jedoch zog er sich schon nach einigen Jahren von seinen Ämtern zurück und lebte in seinem Suiyuan 隨園 genannten Anwesen bei Nanjing als Gelehrter und Privatier, wobei er intensiven Kontakt zu bedeutenden und einflussreichen Persönlichkeiten seiner Zeit pflegte. Eine kurze Rückkehr in offizielle Ämter führte ihn nach Shaanxi. Später unternahm er weite Reisen nach Südchina. Sein umfangreiches Werk ist unter dem Titel *Suiyuan quanji* 隨園全集 bekannt und umfasst unter anderem die *zhiguai* Sammlungen *Zibuyu* und *Xuzibuyu*. – Siehe: „Yuan Mei 袁枚“, in *A Chinese Biographical Dictionary*, hg. Giles, 969–970; Man-kuei Li, „Yuan Mei 袁枚“, in *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*, Band II P–Z, hg. Hummel, 955–957; und Thomas Zimmer, „Yuan Mei 袁枚“, in *Biographisches Handbuch chinesischer Schriftsteller: Leben und Werke*, hg. Hermann u. a., 343–344.

¹²⁵ Ji Yun 紀昀: geboren 1724 in Xianxian 獻縣 (Zhili 直隸), gestorben 1805, *zi*: Xiaolan 曉嵐, Chunfan 春帆, *hao*: Shiyun 石雲. Ji Yun war ein erfolgreicher Beamter von großem literarischem Talent, dem nach Erreichen des *jinshi*-Grades 1754 eine glänzende Karriere in den höchsten Ämtern offenstand. Dennoch erlebte er auch Rückschläge als er 1770 in die Verbannung nach Xinjiang 新疆 geschickt wurde. Dieses Ereignis beförderte eine intensive schriftstellerische Tätigkeit, in deren Rahmen unter anderem die *zhiguai*-Sammlung *Yuwei caotang biji* entstanden ist. Nach seiner Rückkehr aus der Verbannung schon ein Jahr später konnte er seine Karriere fortsetzen und ist heutzutage vor allem als Herausgeber des *Siku quanshu* 四庫全書 berühmt. – Siehe: „Chi Yün 紀昀“, in *A Chinese Biographical Dictionary*, hg. Herbert A. Giles (London, Shanghai: Quaritch / Kelly & Walsh, 1898), 121–122; Chao-ying Fang, „Chi Yün 紀昀“, in *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*, Band I A–O, hg. Arthur W. Hummel, 2. Bände (Washington: United States Government Printing Office, 1943–1944),

Sammlung des weitestgehend unbekanntem Literaten Zhu Kejing 朱克敬 (*Ming'an zashi* 暝庵雜識) sowie Erzählungen aus den Lokalbeschreibungen von Jinzhong, welche ebenfalls als *zhiguai* zu bezeichnen sind.

Pu Songling, Ji Yun und Yuan Mei lebten – trotz ihrer sehr unterschiedlichen Biographien – während der Blütephase der Qing-Dynastie unter den Regierungsdevisen Kangxi (1662–1723), Yongzheng (1723–1736) und Qianlong (1736–1796) und damit ungefähr in der ersten der beiden Hochphasen der qingzeitlichen *zhiguai*.¹²⁶ Zudem müssen sie als drei der bedeutendsten Vertreter dieses Genres in der späten Kaiserzeit angesehen werden. Zhu Kejing hingegen lebte im 19. Jahrhundert, als das chinesische Kaiserreich bereits im Niedergang begriffen war. Während dieser Zeit erlebte die *zhiguai*-Literatur einen erneuten Aufschwung.¹²⁷ Sein Geburtsort ist Lanzhou in Gansu 甘肅. Somit ist er der einzige qingzeitliche Autor aus dem *Biji xiaoshuo daguan*, welcher aus dem nördlichen Binnenland Chinas stammt.¹²⁸ Für die Sammlungen von *zhiguai*-Erzählungen Pu Songlings und Yuan Meis liegen inzwischen vollständige und

120–123 und Thomas Zimmer, „Ji Yun 紀昀“, in *Biographisches Handbuch chinesischer Schriftsteller: Leben und Werke*, hg. Marc Hermann u. a., Geschichte der chinesischen Literatur 9 (Berlin, New York: De Gruyter, 2011), 109.

¹²⁶ Siehe Sheng Yang 盛洋, „The Revival of Zhiguai 志怪 Storywriting in the Qing Dynasty: In Search for Its Reasons“, *Monumenta Serica* 63 (2015): 295–326, hier: 296.

¹²⁷ Sheng Yang, „The Revival of Zhiguai“, 296.

¹²⁸ Zusammen mit den Erzählungen der Lokalbeschreibungen Jinzhongs bildet er die Ausgangslage zur Untersuchung der Drachenkönige in der narrativen Literatur, welche mit dem nordchinesischen Binnenland in Verbindung gebracht werden kann. Hinzu kommt jedoch noch Ji Yun, welcher auf dem Weg in seine Verbannung nach Xinjiang sowie auf dem Rückweg nach Beijing diese Region durchquert hat.

qualitativ gute Übersetzungen von Gottfried Rösel¹²⁹ und Paolo Santangelo¹³⁰ vor, welche genutzt wurden, sofern keine eigenen Übersetzungen existieren. Auch das *Yuewei caotang biji* von Ji Yun wurde inzwischen übersetzt,¹³¹ doch handelt es sich hierbei um keine vollständigen Übersetzungen. Lediglich die Erzählungen des *Ming'an zashi* wurden noch nicht übersetzt.

Eine Durchsicht all dieser *zhiguai*-Sammlungen ermöglicht es zwar, eine Liste relevant erscheinender Erzählungen zu erstellen, doch zeigt sich bei einer genaueren Betrachtung, dass nicht alle hierin enthaltenen Titel für eine weitere Analyse genutzt werden können, da sie entweder keine über eine bloße Erwähnung der Drachenkönige (etwa in Ortsangaben) hinausgehenden Informationen liefern oder aus Gebieten stammen, welche zu weit von den in dieser Arbeit zu vergleichenden Regionen entfernt sind und somit unbeachtet bleiben müssen. Die folgende Aufstellung enthält daher nur die Erzählungen, welche für eine genauere Analyse genutzt werden können:

Aus den *Liaozhai zhiyi*

Chinesischer Titel	Deutscher Titel (eigene Übersetzung)	Zählung Rösel beziehungsweise. 1766 (<i>juan</i> /Nummer)
--------------------	--------------------------------------	--

¹²⁹ Pu Songling und Gottfried Rösel, *Umgang mit Chrysanthenen: 81 Erzählungen der ersten 4 Bücher aus der Sammlung Liao-dschai-dschi-yi* (Zürich: Verlag Die Waage, 1987); Pu Songling und Gottfried Rösel, *Zwei Leben im Traum: 67 Erzählungen der Bände fünf bis acht aus der Sammlung Liao-dschai-dschi-yi* (Zürich: Verlag Die Waage, 1989); Pu Songling und Gottfried Rösel, *Besuch bei den Seligen: 86 Erzählungen der Bände neun bis zwölf aus der Sammlung Liao-dschai-dschi-yi* (Zürich: Verlag Die Waage, 1991); Pu Songling und Gottfried Rösel, *Schmetterlinge fliegen lassen: 158 Erzählungen der Bände dreizehn bis fünfzehn aus der Sammlung Liao-dschai-dschi-yi* (Zürich: Verlag Die Waage, 1992); und Pu Songling und Gottfried Rösel, *Kontakte mit Lebenden: 109 Erzählungen der letzten beiden Bücher sechzehn und siebzehn aus der Sammlung Liao-dschai dschi-yi; mit dem ausführlichen Überblick über die Sachthemen des Gesamtwerks* (Zürich: Verlag Die Waage, 1992).

¹³⁰ Paolo Santangelo, *Zibuyu, „What the Master Would not Discuss“: According to Yuan Mei (1716–1798)*, *Emotions and States of Mind in East Asia* (Leiden [u. a.]: Brill, 2013).

¹³¹ Ji Yun und Konrad Herrmann, *Pinselnotizen aus der Strohütte der Betrachtung des Großen im Kleinen: Kurzgeschichten und Anekdoten* (Leipzig, Weimar: Kiepenheuer, 1983) sowie Chi Yün und David L. Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape: The Notes of a Confucian Scholar*, *New Studies in Asian Culture* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1999).

<i>Shuimangcao</i> 水莽草 ¹³²	„Das <i>shuimang</i> -Gras“	II/3
<i>Zhicheng</i> 織成 ¹³³	„Zhicheng“ ¹³⁴	III/8
<i>Wanxia</i> 晚霞 ¹³⁵	„Wanxia“ ¹³⁶	IV/13
<i>Bai Qiulian</i> 白秋練 ¹³⁷	„Bai Qiulian“	IV/14
<i>Luocha haishi</i> 羅刹海市 ¹³⁸	„Die <i>rākṣasa</i> und der Meeresmarkt“	VI/15
<i>Xihuzhu</i> 西湖主 ¹³⁹	„Die Prinzessin des Westsees“	VIII/5
<i>Anqidao</i> 安期島 ¹⁴⁰	„Die Insel Anqi“	XII/4
<i>Long</i> 龍 ¹⁴¹	„Drachen“	XIV/49

¹³² „Shuimangcao 水莽草“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 2, Nr. 14 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 180–184). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Umgang mit Chrysanthemen*, 177–183 („Die Schui-mang-Planze“).

¹³³ „Zhicheng 織成“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 20 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1511–1515). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Umgang mit Chrysanthemen*, 346–352 („Das Wasserfäulein vom Dong-ting-See“).

¹³⁴ Der Begriff *zhicheng* 織成 meint eigentlich ein wertvolles Seidengewebe, doch wird er hier als Personennamen verwendet.

¹³⁵ „Wanxia 晚霞“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 8 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1476–1481). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Umgang mit Chrysanthemen*, 545–555 („Das Schloß des Drachenfürsten“).

¹³⁶ Auch hier handelt es sich um einen Personennamen. Darüber hinaus bezeichnet *wanxia* 晚霞 das glühende Sonnenlicht der Abenddämmerung.

¹³⁷ „Bai Qiulian 白秋練“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 9 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1482–1488). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Umgang mit Chrysanthemen*, 555–569 („Dichtung und Liebe“).

¹³⁸ „Luocha haishi 羅刹海市“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 5 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 454–465). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Zwei Leben im Traum*, 247–264 („Die Tochter des Drachenkönigs“).

¹³⁹ „Xihuzhu 西湖主“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 5, Nr. 19 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 646–655). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Zwei Leben im Traum*, 451–464 („Die Prinzessin vom Westsee“).

¹⁴⁰ „Anqidao 安期島“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 9, Nr. 41 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1261–1262). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Besuch bei den Seligen*, 476–479 („Unsterbliche und Schuppendrachen“).

¹⁴¹ „Long 龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 2, Nr. 39 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 284–285). Übersetzungen siehe Pu Songling und Rösler, *Schmetterlinge fliegen lassen*, 318–319 („Drachen – Im Tümpel“), 320–321 („Drachen – Im Tempel“), 322–323 („Drachen – Im Auge“) und 324 („Drachen – Mit Menschenkopf“ und „Drachen – Entlaufen“). Die Erzählungen „Drachen – Mit Menschenkopf“ und „Drachen – Entlaufen“ finden sich nicht in der Ausgabe von 1766 und wurden in dieser Ausgabe erstmals ins Deutsche übersetzt. Die Erzählung „Drachen – Entlaufen“ findet sich zusätzlich in Pu

<i>Boxingnü</i> 博興女 ¹⁴²	„Das Mädchen aus Boxing“	XVI/38
<i>Chan long</i> 產龍 ¹⁴³	„Einen Drachen gebären“	XVII/11
<i>Long wu mu</i> 龍無目 ¹⁴⁴	„Der Drache ohne Augen“	XVII/12
<i>Long qu shui</i> 龍取水 ¹⁴⁵	„Ein Drache holt Wasser“	XVII/13
<i>Pi long</i> 疲龍 ¹⁴⁶	„Die erschöpften Drachen“	XVII/46

Aus dem *Zibuyu*

chinesischer Titel	deutscher Titel	(juan/Nummer)
<i>Dong Xian wei shen</i> 董賢爲神 ¹⁴⁷	„Dong Xian ist die Gottheit“	<i>Zibuyu</i> II/30
<i>Yecha tou jiu</i> 夜叉偷酒 ¹⁴⁸	„Ein yakṣa stiehlt Wein“	<i>Zibuyu</i> III/15

Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 246, unter dem Titel „Drachen“ (siehe unten). Diese Erzählungen berichten in jeweils knappen Worten von verschiedenen Drachensichtungen. – Siehe Anhang D.
¹⁴² „Boxingnü 博興女“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 12, Nr. 39 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1703). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 150–152 („Die Rache des Mädchens“). In dieser Erzählung wird der Mörder eines jungen Mädchens durch einen Drachen bestraft.

¹⁴³ „Chan long 產龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 7 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 474). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 178–179 („Eine Drachengeburt“). Gemäß dieser Erzählung kam es im Jahr 1682 zur Geburt eines Drachens. – Siehe Anhang D.

¹⁴⁴ „Long wu mu 龍無目“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 16 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 499). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 179–180 („Der Drache ohne Augen“).

¹⁴⁵ „Long qu shui 龍取水“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 23 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 528). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 180–181 („Ein Drache holt Wasser“). Diese Erzählung liest sich als ein Erlebnis von Pu Songling selbst, in dem er berichtet, wie ein Drache Regenwasser aus einem Fluss holt. – Siehe Anhang D.

¹⁴⁶ „Pi long 疲龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 10, Nr. 2 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1300). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 226–227 („Erschöpfte Drachen“). Rösel gibt für das erste Schriftzeichen, 疲, die Aussprache *ba*. Korrekt muss es jedoch wohl *pi* lauten.

¹⁴⁷ „Dong Xian wei shen 董賢爲神“, in „Zibuyu 子不語“, juan 2, Nr. 30 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7431). Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 249–251 („Dong Xian Being the God“).

¹⁴⁸ „Yecha tou jiu 夜叉偷酒“, in „Zibuyu 子不語“, juan 3, Nr. 15 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7437). Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 282–283 („The Yaksa Who Stole the Wine“).

<i>Tu wei long</i> 秃尾龍 ¹⁴⁹	„Der Drachen ohne Schwanz“	<i>Zibuyu</i> VIII/25
<i>Sheng la yun</i> 繩拉雲 ¹⁵⁰	„Wolken mit einem Seil herbeiziehen“	<i>Zibuyu</i> XII/10
<i>Longmu</i> 龍母 ¹⁵¹	„Die Drachenmutter“	<i>Zibuyu</i> XVII/17
<i>Long hu Gaojiayan</i> 龍護高家堰 ¹⁵²	„Ein Drache beschützt Gaojiayan“	<i>Zibuyu</i> XXIII/16

Aus dem *Yuewei caotang biji*

chinesischer Titel	deutscher Titel	(juan/Nummer)
ohne Titel ¹⁵³	„Yuewei V/35“ ¹⁵⁴	V (<i>Luanyang xiaoxia lu</i> 瀋陽消夏錄 V)/35

Aus dem *Ming'an zashi*

chinesischer Titel	deutscher Titel	(juan/Nummer)
ohne Titel ¹⁵⁵	„Ming'an I/9“	I/9

Die in diesen Sammlungen enthaltenen Erzählungen lassen sich zu je einem Teil in einem erweiterten Sinne in den Regionen von Nordchina (China des Huanghe-Flus-

¹⁴⁹ „Tu wei long 秃尾龍“, in „Zibuyu 子不語“, juan 8, Nr. 25 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7471). Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 500–501 („A Dragon Without a Tail“) und Yuan Mei und Rainer Schwarz, *Chinesische Geistergeschichten*, Insel-Taschenbuch 1979 (Frankfurt am Main, Leipzig: Insel-Verlag, 1997), 72–73 („Der schwanzlose Drache“).

¹⁵⁰ „Sheng la yun 繩拉雲“, in „Zibuyu 子不語“, juan 12, Nr. 10 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7493–7494). Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 650–651 („Ropes Pulling the Clouds“).

¹⁵¹ „Longmu 龍母“, in „Zibuyu 子不語“, juan 17, Nr. 17 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7524). Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 2, 852–853 („Dragon Mother“).

¹⁵² „Long hu Gaojiayan 龍護高家堰“, in „Zibuyu 子不語“, juan 23, Nr. 16 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7565). Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 2, 1125 („The Dragon Protects Gaojia Weir“).

¹⁵³ „Yuewei V/35“, in „Yuewei caotang biji 閱微草堂筆記“, juan 5, Nr. 35 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7677).

¹⁵⁴ Aufgrund fehlender Titel werden im weiteren Verlauf die hier vorgegebenen Behelfstitel verwendet.

¹⁵⁵ „Ming'an I/9“, in „Ming'an zashi 暎庵雜識“, juan 1, Nr. 9 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 15, 12289).

systems) und Südchina (China des Changjiang-Flusssystem) lokalisieren. Die Erzählungen Nordchinas stammen zum großen Teil aus der Provinz Shandong, welche auch die Heimat Pu Songlings war, sowie aus der daran angrenzenden Hauptstadtregion von Zhili beziehungsweise Bei Zhili, die einen großen Teil der heutigen Provinz Hebei ausmachte. Erzählungen aus anderen Regionen Nordchinas sind in diesen Sammlungen eher selten, wie sie auch im Allgemeinen rar sind. Sehr viel besser hingegen ist die Quellenlage für die untere Changjiang-Region. Südchinesische Erzählungen können zumeist Jiangnan und somit einer der beiden Beispielregionen dieser Studie zugeordnet werden. Bei einigen Erzählungen kann jedoch eine genaue Ortsbestimmung aufgrund fehlender Angaben nicht vorgenommen werden. Eine zeitliche Einordnung der analysierten Erzählungen war nur dann möglich, wenn im Text genauere Zeitangaben genannt wurden oder die in diesen vorkommenden Personen Rückschlüsse auf den Handlungszeitraum erlauben. Doch ergibt sich aus den Lebensdaten Pu Songlings, Ji Yuns, Yuan Meis und Zhu Kejiangs, dass die meisten Erzählungen in die späte Ming oder die Qing einzuordnen sind.

5.2.1.2. Analyse

5.2.1.2.1. Allgemeine Feststellungen

Wie auch in den noch zu besprechenden Erzählungen der modernen Folkloresammlungen zeigt sich in den spätkaiserzeitlichen Quellen, dass die Drachenkönige nie eine eigenständige Hauptrolle spielen. Zumeist sind sie Nebenakteure von Erzählungen, in denen andere menschliche oder göttliche Personen im Vordergrund stehen. Über die Gründe hierfür lassen sich nur Spekulationen anstellen.¹⁵⁶ Als die wahrscheinlichste Ursache muss angeführt werden, dass *zhiguai*-Erzählungen über Ereignisse berichten,

¹⁵⁶ Es ist eben meist leichter zu begründen, warum etwas in einer bestimmten Art und Weise war, als zu sagen, warum es eben nicht so war. – Siehe Clart, „The Relationship of Myth and Cult“, 492.

welche aus Sicht der Menschen als ungewöhnlich gelten müssen. Es bedarf daher eines menschlichen Beobachters, dessen Erlebnisse später berichtet werden und so Eingang in die *zhiguai* finden konnten. Somit bleibt die Gruppe der Hauptakteure in der Regel auf einzelne Menschen beschränkt, wohingegen Gottheiten wie etwa die Drachenkönige Teil des Erlebnisses dieser Menschen werden.

Darüber hinaus zeigt sich, dass nur ein geringer Teil von Erzählungen tatsächlich von Drachenkönigen handelt. Darunter sollen solche Erzählungen verstanden werden, welche entweder die Begriffe *longwang* oder *longjun* 龍君 (Drachenfürst) verwenden, wobei letzterer als Synonym zu *longwang* zu verstehen ist.¹⁵⁷ Hierzu zählen:

- „Das *shuimang*-Gras“ (aus *Liaozhai zhiyi*)
- „Zhicheng“ (aus *Liaozhai zhiyi*)
- „Wanxia“ (aus *Liaozhai zhiyi*)
- „Bai Qiulian“ (aus *Liaozhai zhiyi*)
- „Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt“ (aus *Liaozhai zhiyi*)
- „Die Prinzessin des Westsees“ (aus *Liaozhai zhiyi*)
- „Dong Xian ist die Gottheit“ (aus *Zibuyu*)
- „Ein *yakṣa* stiehlt Wein“ (aus *Zibuyu*)
- „Ein Drache beschützt Gaojiayan“ (aus *Zibuyu*)

Ein großer Teil der hier untersuchten *zhiguai* erwähnt nicht die Drachenkönige als solche, sondern beschränkt sich auf die Nennung von Drachen, *long*, in einem allgemeineren Sinn. Hinzu kommen Unterarten der Drachen wie etwa *yinglong* 應龍 oder *canglong* 蒼龍. Doch haben auch diese Erzählungen einen gewissen Informationswert, da sie zum einen auf bestimmte Eigenschaften eingehen, welche Drachen und Drachenkönigen zugeschrieben wurden und zum anderen in den Bereich der in Bezug

¹⁵⁷ Hinzu kommen einige Abwandlungen dieser Begriffe, welche zumeist durch die Hinzufügung von Attributen entstanden sind: „Fürst des Drachenlochs“, *longwojun* 龍窩君, („Wanxia“), der die Drachen weidende Fürst der vier Ströme, *sidu mulongjun* 四瀆牧龍君, („Das *shuimang*-Gras“), Seefürst, *hujun* 湖君, („Die Prinzessin vom Westsee“), Fürst des Dongting[-Sees], *Dongtingjun* 洞庭君, („Zhicheng“).

auf die modernen Folkloresammlungen noch zu erwähnenden Drachennutter- und Drachentochter-Erzählungen fallen.¹⁵⁸ Daher sind auch solche Erzählungen Teil der Analyse.

5.2.1.2.2. Drachenkönige als Gewässergottheiten

Die Funktionen der Drachenkönige in den einzelnen Erzählungen erscheint zunächst vielfältig und nicht allein auf die Kontrolle der Niederschläge beschränkt zu sein. In vielen Erzählungen – gerade aus der Region von Jiangnan – erscheinen sie als Herrscher verschiedener Gewässer, so etwa von Seen, Flüssen und Meeren. Eine ähnliche Bezugnahme zu Oberflächengewässern in der Darstellung der Drachenkönige lässt sich in den *biji*- und *zhiguai*-Erzählungen für Nordchina aufgrund der topographisch-hydrologischen Gegebenheiten naturgemäß seltener finden. Es gab sie jedoch, wie etwa (abgesehen von narrativen Quellen) die Existenz eines Tempels des Königs der neun Flüsse, *jiujiangwangmiao* 九江王廟, im Kreis Shouyang nahelegt:

Der Tempel der Könige der Neun Flüsse, *jiujiangwangmiao* 九江王廟, befindet sich zwanzig *li* 里 südwestlich der Kreisstadt im Dorf Dongshang 洞上 [wörtlich: Dorf oberhalb der Höhle]. Es gab eine Steleninschrift. In der [Lokal-] Beschreibung des Gong [Daojiang] 龔[導江] steht fälschlicherweise 10 *li* statt 20 *li*. In der Provinzbeschreibung, *tongzhi*, [das heißt *Shanxi tongzhi* 山西通志¹⁵⁹] heißt es, dass der Tempel während [der Regierungsdevise] Tiansheng 天聖 der Song [1023–1032] an der Nordgrenze der heutigen Tempelgebäude erbaut wurde. Während [der Regierungsperioden] Chenghua und Jiajing der früheren Ming [1465–1488 und 1522–1567] wurde [der Tempel] instand gesetzt. Es gab eine Steleninschrift. In der [Lokal-] Beschreibung des Gong [Daojiang] heißt es: Gemäß der Überlieferung wurde Qing Bu 黥布¹⁶⁰ aus der Han verehrt.

¹⁵⁸ Siehe Abschnitt 5.2.2.2.1 und 5.2.2.2.2.

¹⁵⁹ Es bleibt unklar, welche Ausgabe des *Shanxi tongzhi* gemeint ist.

¹⁶⁰ Qing Bu, auch Ying Bu 英布 genannt, war einer der führenden Persönlichkeiten im Kampf gegen die Qin-Dynastie. Im anschließenden Machtkampf um die nächste Kaiserherrschaft gehörte Qing Bu zu den Anhängern von Xiang Yu 項羽, verfolgte aber auch eigene imperiale Ambitionen. Von Xiang Yu wurde ihm der Titel „König von Jiujiang“, *Jiujiangwang* 九江王, verliehen. – „Ying Bu 英布“, in *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods (221 BC–AD 24)*, hg. Michael Loewe, Handbuch der Orientalistik Abteilung 4. China 16 (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000), 651–652. Die

Bei dem aus dieser Stadt [das heißt aus Shouyang] stammenden Qi Junzao 祁寯藻 heißt es, dass man in früheren Jahren unbedingt dem Drachenkönig der neun Flüsse¹⁶¹ opfern musste. Weil aber der Ort klein ist und es niemanden gab, der eine Inschrift graviert hat, wurde die Weitergabe dieser Überlieferung nach und nach verfälscht. Falls dies aufgrund des Geredes ist, dass es an diesem Ort eine Höhle des göttlichen Drachens des Neun-Drachen-Kanals, *jiulonggou shenlong dong* 九龍溝神龍洞, gibt, so scheint dies ein Beleg [für die frühere Verehrung eines Drachenkönigs] zu sein. Vor dem Tempel gibt es eine Höhle, welche im Volksmund Höhle der Neun Flüsse, *jiujiangdong* 九江洞 genannt wird. Für weitere Details siehe den Abschnitt zu Bergen und Flüssen.¹⁶²

Belege mit Bezug zu Jiangnan sind jedoch deutlich in der Mehrheit: In der Erzählung „Zhicheng“¹⁶³ wird der Drachenkönig als „Fürst des Dongting-Sees“,

Identifizierung des Flusses Jiujiang, wörtlich: Neun Flüsse, ist nicht eindeutig möglich, da in den historischen Quellen widersprüchliche Informationen existieren. So werden unter anderem Verbindungen des Jiujiang mit den Seen Poyang 鄱陽 und Dongting erwähnt. Mit Sicherheit muss er aber in der Region von Xunyang 潯陽 in Jiangxi lokalisiert werden (dieser Ort ist heute ein Teil von Jiujiangshi 九江市). Damit gehört er zum Flusssystem des Changjiang. Eine Verbindung zur Jinzhong ist jedoch nicht erkennbar. Vgl. Zang Lihe, *Zhongguo gujin diming dacidian*, 7–8.

¹⁶¹ Da keine direkte Verbindung zwischen dem Fluss Jiujiang und Jinzhong feststellbar ist und die ursprünglich verehrte Person des Qing Bu zu dem von Qi Junzao angesprochenen Zeitpunkt offenbar bereits in einen Drachenkönig transformiert wurden war (von Jiujiangwang zu *jiujiang longwang*) erscheint es sinnvoller, in der Übersetzung die Zeichen *jiujiang* 九江 nicht mehr als den Namen eines Flusses zu übersetzen, sondern wörtlich als „neun Flüsse“ wiederzugeben.

¹⁶² *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (*jianzhi zhi* 建置志, *tanmiao* 壇廟 7,17), Nachdruck 153–154 („*jiujiangwangmiao* 九江王廟“): „九江王廟在縣西南二十里洞上村有記 按龔志二十里作十里誤/通志云/宋天聖年建/今廟北第有/前明成化嘉靖年重修/碑記/龔志謂/相傳/祀漢黥布/邑人祁寯藻云/昔年必祀九江龍王/以地少文人未鑄碑誌遂致傳譌/若是按其地有九龍溝神龍洞其說似爲有徵/廟前有洞俗稱九江洞詳山川條.“

¹⁶³ Ein in den staatlichen Prüfungen gescheiterter Student namens Liu 柳 kehrt nach Hause zurück. Auf dem Heimweg überquert er den Dongting-See, als plötzlich Wassergeister auf seinem Boot auftauchen, um sich hier zu vergnügen. Dabei verliebte sich der aus dem Schlaf erwachte Liu in eines der hierbei anwesenden Mädchen mit Namen Zhicheng. Schließlich gelangt er sogar zum Fürsten des Dongting-Sees selbst, welcher sich als Liu Yi 柳毅 aus der gleichnamigen tangzeitlichen *chuanqi*-Erzählung und zudem als ein Verwandter Lius herausstellt. Nachdem Liu nun nach Hause zurückgekehrt war, trifft er zufällig auf ein liebezendes Mädchen. Wie sich herausstellt, handelt es sich um Zhicheng und beide werden ein glückliches Paar. – Vgl. Pu Songling und Rösler, *Umgang mit Chrysanthemen*, 346–352 („Das Wasserfäulein vom Dong-ting-See“).

Dongtingjun 洞庭君, sowie auch als „König“, *wang*, bezeichnet.¹⁶⁴ Ebenso findet der Dongting-See Erwähnung in der Erzählung „Bai Qiulian“¹⁶⁵, in welcher gleichermaßen ein Drachenfürst, *longjun* 龍君, des Sees auftaucht. Zudem deuten beide Erzählungen an, dass dieser für die auf dem Dongting-See reisenden Menschen verantwortlich sei. So gesteht Bai Qiulian ihrem Ehemann eines Tages ihre wahre Herkunft:

Er fragte: „Wo ist deine Mutter?“ Da sprach [Bai Qiulian] verlegen: „Heute komme ich nicht umhin, dir die Wahrheit zu erzählen: [Der Fisch], den du gerade zurückgekauft hast, ist in Wirklichkeit meine Mutter. Bisher lebte sie im Dongting[-See], wo der Drachenfürst ihr aufgetragen hatte, dass sie die [auf dem See] Reisenden verwalten soll.“¹⁶⁶

Jedoch erscheint der Drachenkönig nicht nur als Schutzgottheit der Reisenden, sondern ist gemäß den Darstellungen der Erzählung „Zhicheng“ auch für diejenigen verantwortlich, welche auf dem See den Tod finden sollen:

Gerade als man sich gegenseitig Fragen stellte und beantwortete, trat ein Beamter mit einem No-

¹⁶⁴ „Zhicheng 織成“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 20 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1511–1515, hier: 1511 und 1512). In dieser Erzählung wird ein direkter Bezug zu der Erzählung *Liu Yi* hergestellt, in dem gesagt wird, dass der Fürst des Dongting-Sees eben jener Liu Yi und somit ein Vorfahre des männlichen Protagonisten der Erzählung *Zhicheng* sei. Die Verwendung des Begriffs *wang* als Anrede für den Drachenfürsten des Dongting-Sees muss als weiterer Indikator für die Synonymität von *longwang* und *longjun* angesehen werden.

¹⁶⁵ Mu Changong 慕蟾宮, der Sohn eines Händlers aus Zhili 直隸, verliebt sich während einer Flussreise in das junge Mädchen Bai Qiulian und heiratet es auch nach vielen Schwierigkeiten. Später reisen beide in die Heimat Bai Qiulians in Hubei, wo sie erfahren, dass ein Fischer einen außergewöhnlichen goldenen Karpfen gefangen hätte, der einer Menschenfrau ähnelte. Bai Qiulian veranlasst ihren Mann, den Fisch zu kaufen und so vor dem Tod zu retten. Nun erst erfährt Mu Changong, dass Bai Qiulian Mutter, denn niemand anderes war der Fisch, zum Gefolge des Drachenfürsten des Dongting-Sees gehört und für die Verbindung ihrer Tochter zu einem Menschen bestraft werden sollte. Mu Changong erreicht schließlich eine Begnadigung und rettet auch später noch einmal seiner Frau das Leben, nachdem diese für zu lange Zeit kein Wasser des Dongting-Sees erhalten hatte. – Vgl. Pu Songling und Rösel, *Umgang mit Chrysanthemen*, 555–569 („Dichtung und Liebe“).

¹⁶⁶ „Bai Qiulian 白秋練“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 9 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1482–1488, hier: 1487): „問『母何在?』 颯然曰: 『今不得不實告矣: 適所贖, 卽妾母也。向在洞庭, 龍君命司行旅。[...]'“.

tizbuch in beiden Händen ein und vermeldete: „Das Register der Ertrinkenden ist fertiggestellt.“ Da fragte [der Drachenfürst]: „Wie viele Personen sind es?“, und die Antwort lautete: „[Es sind] 128 Personen.“ [Der Drachenfürst] fragte: „Wer ist eingeteilt, um [hierfür] entsandt zu werden?“ [Der Beamte] gab zur Antwort: „[Es sind] die beiden Kommandeure Mao und Nan.“¹⁶⁷

Darüber hinaus finden sich Nennungen eines Drachenfürsten in der Rolle einer Seegottheit in den Erzählungen „Wanxia“¹⁶⁸ sowie „Die Prinzessin des Westsees“,¹⁶⁹ welche beide ebenfalls im *Liaozhai zhiyi* enthalten sind. Während in „Wanxia“ keine genaue Lokalisierung des hier auftretenden Drachenfürsten vorgenommen wird – die in der Erzählung genannten Orte verweisen jedoch alle in das Gebiet Jiangnans¹⁷⁰ –, handelt es sich in „Die Prinzessin des Westsees“ eindeutig um den Drachenfürsten eben jenes Westsees, Xihu 西湖. Doch tritt dieser nicht aktiv in Erscheinung, da er, wie seine verwitwete Ehefrau – „die Gemahlin des Seefürsten“, *hujun feizi* 湖君妃子 –

¹⁶⁷ „Zhicheng 織成“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 20 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1511–1515, hier: 1512): „方問對問，一吏捧簿進白：『溺籍告成矣。』問：『人數幾何？』曰：『一百二十八人。』問：『簽差何人矣？』答云：『毛、南二尉。』“

¹⁶⁸ Die in Jiangnan angesiedelte Erzählung von Wanxia handelt zunächst von einem jungen Knaben, welcher Aduan 阿端 heißt und als Akrobat während des Drachenbootfests bei Songjiang ins Wasser fällt, wo er ertrinkt. Aufgrund seines Talents gelangt er jedoch als Tänzer an den Hof des Fürsten der Drachenhöhle. Hier trifft er auf die schöne Wanxia. Beide verlieben sich ineinander, werden jedoch durch das Schicksal wieder getrennt und gelangen schließlich auf unterschiedlichen Wegen zurück in die Welt der Menschen. Hier treffen sie erneut aufeinander und leben als glückliches Paar zusammen im Hause von Aduans Mutter. – Vgl. Pu Songling und Rösel, *Umgang mit Chrysanthemen*, 545–555 („Das Schloß des Drachenfürsten“).

¹⁶⁹ Auf einer Fahrt über den Dongting-See rettet Chen Bijiao 陳弼教 einem als bezeichneten Fisch das Leben. Auf einer weiteren Reise über den See erleidet er Schiffbruch und kann sich zusammen mit einem Gefährten an ein Ufer retten, wo beide eine junge Prinzessin und ihre Hofdamen beobachten. Sie werden jedoch entdeckt und gefangen genommen. Als aber bekannt wird, dass Chen Bijiao derjenige ist, welcher vor einem Jahr dem Fisch – es handelte sich in Wirklichkeit um die Königin des Westsees – das Leben gerettet hatte, werden beide freigelassen und mit großen Ehren behandelt. Schließlich erhält Chen sogar die Prinzessin des Westsees zur Frau. Seitdem lebt er mit dieser in großem Reichtum und Luxus am Westsee zusammen. – Vgl. Pu Songling und Rösel, *Zwei Leben im Traum*, 451–464 („Die Prinzessin vom Westsee“).

¹⁷⁰ Es bleibt unklar, ob der hauptsächlich in der Erzählung auftretende Drachenkönige, hier Fürst der Drachenhöhle genannt, eine See- oder Flussgottheit sein soll, da hierzu keine genaueren Angaben gemacht werden.

verrät, in einer früheren Schlacht an der Seite des Guansheng 關聖¹⁷¹ gekämpft hätte und dabei gefallen sei.¹⁷²

Die Nennung der Drachenkönige oder Drachenfürsten als Gottheiten verschiedener Seen ist ein recht häufiges Motiv. Dennoch verweisen andere Erzählungen wiederum auf deren Funktion als Beherrscher von Flüssen und Meeren: In den bereits angeführten Erzählungen „Wanxia“ und „Die Prinzessin des Westsees“ wird zum einen ein gewisser Wujiangwang 吳江王, und zum anderen ein König des Changjiang, Jiangwang 江王,¹⁷³ erwähnt. Die Bezeichnung Wujiangwang bleibt etwas vage, da er sich nur bedingt mit einem konkreten Fluss in Verbindung setzen lässt. So ist Wujiang eine andere Bezeichnung für den Wusong-Fluss.¹⁷⁴ Doch auch die Deutung, dass unter Wujiang die Flüsse von Wu in ihrer Gesamtheit gemeint sein könnten, ist nicht auszuschließen.¹⁷⁵ Der Name Wu nimmt in diesem Falle Bezug auf den zhouzeitlichen Staat Wu 吳, welcher die Region des heutigen Süd-Jiangsu und Nord-Zhejiang umfasste und

¹⁷¹ Hierbei handelt es sich um den zumeist als Guandi 關帝 bekannten Kriegsgott. Die hier erwähnte Schlacht fand der Überlieferung nach zwischen dem Gelben Kaiser, Huangdi 皇帝, und Chiyou 蚩尤 statt. In einem dem Text der Erzählung beigefügten Kommentar hierzu heißt es: „[Im] *Shiji* 史記, [Kapitel] ‚Dynastische Annalen der Fünf Kaiser‘, *wudi benji* 五帝本紀, [heißt es]: ‚Zur Zeit des Xuanyuan 軒轅, [d. h. der Gelbe Kaiser] verursachte Chiyou einen Aufstand und führte nicht die Befehle des Kaisers aus. Daher führte der Gelbe Kaiser mit seinen Truppen und Lehnfürsten Krieg gegen Chiyou auf den Feldern von Zhuolu 涿鹿; Im Zuge des Sieges wurde Chiyou gefangen genommen und hingerichtet.“ – „Xihuzhu 西湖主“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 5, Nr. 19 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 646–655, hier: 651): „史記, 五帝本紀: 軒轅之時, 蚩尤作亂, 不用帝命。於是黃帝乃徵師諸侯, 與蚩尤戰於涿鹿之野, 遂擒殺蚩尤。“ – Vgl. *Shiji* 史記, juan 1 (*wudi benji* 五帝本紀), in Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記, Bd. 1 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992), 3.

¹⁷² „Xihuzhu 西湖主“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 5, Nr. 19 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 646–655, hier: 651): „Er fragte: Wo befindet sich der große König?“ [Die Gemahlin des Seefürsten] antwortete: „Er folgte Guansheng auf seiner Expedition gegen Chiyou und kehrte nicht wieder zurück.“ („問: 『大王何在?』曰: 『從關聖征蚩尤未歸。』“).

¹⁷³ *Jiang* 江 kann sowohl „Fluss“ oder „Strom“ in einem allgemeinen Sinne bedeuten als auch eine Bezeichnung speziell für den Changjiang sein.

¹⁷⁴ Zang Lihe, *Zhongguo gujin diming dacidian*, 371. Vgl. Abschnitt 2.2.2.1.4.

¹⁷⁵ Dieser Deutung schließt sich auch Rösler an, welcher den Begriff als „König der Flüsse von Kiangsu“ übersetzt. – Pu Songling und Rösler, *Umgang mit Chrysanthemen*, 550.

somit in etwa mit Jiangnan übereinstimmte.¹⁷⁶ Ebenso bedarf der in „Die Prinzessin des Westsees“ genannte „König des Changjiang“ einer Erläuterung. In der entsprechenden Textstelle stellt sich die Drachentochter dem männlichen Protagonisten Chen Bijiao 陳弼教 vor:

Die Prinzessin sprach: „Meine Mutter ist die Gemahlin des Seefürsten und die Tochter des Königs des Yang[zi]jiang 揚[子]江. [...]“¹⁷⁷

Jedoch weist ein Kommentar in der hier genutzten Textausgabe darauf hin, dass in der ursprünglichen Fassung statt der Zeichen *yangjiang* 揚江 die Zeichen *jiangyang* 江陽 stünden.¹⁷⁸ In diesem Fall würde es sich um den König des nördlichen Flussufers handeln, doch macht die hier favorisierte Lesung als König des Yangzijiang eher Sinn. Eine dritte Erzählung, welche den Drachenkönig beziehungsweise Drachenfürsten als Flussgottheit darstellt, ist „Das *shuimang*-Gras“.¹⁷⁹ Zwar wird als Ort der Handlung das Gebiet des Taohua-Flusses, Taohuajiang 桃花江, in Chu 楚, dem heutigen Hunan 湖南, angegeben, welcher eigentlich nicht in den hier zu untersuchenden Regionen liegt, doch scheint sich der hier genannte Drachenfürst nicht speziell auf diesen Ort zu beziehen. Am Ende der Erzählung wird der Protagonist, ein Student Zhu 祝,

¹⁷⁶ Eine wörtliche Übersetzung müsste daher „König der Flüsse von Wu“ lauten. Er spielt in der Erzählung *Wanxia* jedoch keine größere Rolle. Er wird lediglich als ein Bekannter des in dieser Erzählung genannten „Fürsten der Drachenhöhle“ (Übersetzung nach Pu Songling und Rösel, *Umgang mit Chrysanthemen*, 546) genannt.

¹⁷⁷ „Xihuzhu 西湖主“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 5, Nr. 19 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 646–655, hier: 651): „公主曰: 『妾母, 湖君妃子, 乃揚江王女。 [...]』“.

¹⁷⁸ „Xihuzhu 西湖主“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 5, Nr. 19 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 646–655, hier: 651).

¹⁷⁹ Die Erzählung handelt von einem Herrn Zhu 祝 aus Hunan, welcher von einem Geist in Gestalt eines schönen Mädchens vergiftet wird. Nach seinem Tode nimmt er eben jenes Geistermädchen zu seiner Frau und kehrt gemeinsam mit ihr – nun selbst auch ein Geist – in das Haus seiner alten Mutter zurück, wo sie sich von nun an gut um diese kümmern. Gleichzeitig vertreibt Zhu andere Geister, welche versuchen, Menschen zu vergiften. Aus Vergeltung für diese gute Tat wird er schließlich zum „die Drachen hütenden Fürsten der vier Flüsse“ ernannt. – Vgl. Pu Songling und Rösel, *Umgang mit Chrysanthemen*, 177–183 („Die Schui-mang-Planze“).

für seine guten Verdienste zu Lebzeiten belohnt und in den Rang eines göttlichen Beamten erhoben:

Eines Tages rief [Zhu] seinen Sohn und sagte [zu diesem]: „*Shangdi* 上帝 hat mich aufgrund meiner Verdienste in der Welt der Menschen zum „die Drachen hütenden Fürsten der vier Flüsse“, *sidu mulongjun* 四瀆牧龍君, ernannt. Heute begeben Sie sich [zu meinem neuen Amt].“¹⁸⁰

Laut einem Kommentar der hier genutzten Textausgabe zu dem Titel „die Drachen hütenden Fürsten der vier Flüsse“ heißt es, dass dieser auf die Erzählung von Liu Yi 柳毅 anspiele.¹⁸¹ Gemeint ist dabei der Anfang der Erzählung, als der Gelehrte Liu Yi zum ersten Mal auf die Drachenzugabe trifft und sieht, wie diese Schafe hütet. Im weiteren Verlauf erfährt er von der Drachenzugabe, dass die Schafe in Wirklichkeit jedoch Gottheiten seien:

Da fragte [Liu Yi] weiter: „Ich wusste [früher] nicht, dass Ihr [gemeint ist die Drachenzugabe in ihrer Eigenschaft als Gottheit] Schafe hüten würdet. Wofür werden diese denn gebraucht? Schlachten die Gottheiten etwa auch [Tiere]?“ Die [Drachenzugabe]-Tochter sprach: „Es sind keine Schafe. Es sind Regenknechte.“ „Was sind Regenknechte?“ [Die Drachenzugabe] sagte: „Das sind die von der Art der Blitze und des Donnerens.“ [Liu Yi] betrachtete sie mehrfach und alle hatten einen starken Blick und einen unbändigen Tritt. Ihre [Art zu] fressen und zu saufen war äußerst merkwürdig. Doch in ihrer Größe, ihrem Fell und ihren Hörnern gab es nichts, was sie von [anderen] Schafen unterschied.¹⁸²

Tatsächlich erweist sich das Amt, in welches Zhu berufen wird, als eine Analogie

¹⁸⁰ „*Shuimangcao* 水莽草“, in „*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異“, juan 2, Nr. 14 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 180–184, hier: 182): „一日, 謂子曰: 『上帝以我有功人世, 策爲「四瀆牧龍君」。今行矣。』“

¹⁸¹ „*Shuimangcao* 水莽草“, in „*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異“, juan 2, Nr. 14 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 180–184, hier: 183).

¹⁸² „Liu Yi 柳毅“, in „*Taiping guangji* 太平廣記“, juan 419 (long 龍 2), Nr. 1 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 2, 1566–1568, hier: 1566): „因復問曰: 「吾不知子之牧羊, 何所用哉。神祇豈宰殺乎。」女曰: 「非羊也, 雨工也。」「何為雨工。」曰: 「雷霆之類也。」數顧視之, 則皆矯顧怒步。飲齧甚異。而大小毛角, 則無別羊焉。“

zur Aufgabe der Drachentochter aus *Liu Yi*.¹⁸³ Doch geht es bei diesem nicht um „Regenknechte“, sondern um Drachen in der Funktion von Flussgottheiten. In dieser Hinsicht ist die Amtsbezeichnung *Zhus*, welche mit der Silbe *jun* 君, Fürst, endet, zu verstehen als ein Drachenfürst im Sinne eines Herrschers über Drachen. Diese wiederum werden mit den Vier Flüssen, *sidu* 四瀆, näher identifiziert, wobei es sich hierbei um die Flüsse Changjiang, Huanghe, Huaihe 淮河 und Jishui 濟水¹⁸⁴ und damit um einige der bedeutendsten Flüsse des chinesischen Reichs handelt. Dahingehend dürfte sein Amt wohl die Kontrolle aller Flussläufe des Reichs umfassen. In diesem Zusammenhang ist auf eine zweite Deutungsmöglichkeit des Titels *sidu mulongjun* hinzuweisen. Folgt man den Erläuterungen Huckers, so bedeutet die Silbe *mu* 牧 zwar ursprünglich Hirte, doch wurde sie im administrativen Sprachgebrauch als eine Amtsbezeichnung verwendet. Hucker führt in diesem Zusammenhang unter anderem die Übersetzungen „Prefectural Governor“ (Song), „Prefect“ (Song bis Qing) und „Department Magistrat“ (Qing) an.¹⁸⁵ Nach dieser Interpretation wäre *Zhu* von *shangdi* zum „Drachenfürsten ‚Magistrat der vier Flüsse‘“, also: *sidumu longjun*, ernannt und dadurch selbst zu einem Drachenfürsten beziehungsweise Drachenkönig geworden,¹⁸⁶ hätte aber dennoch eine vergleichbare Funktion als Kontrolleur der Vier Flüsse erfüllt.

In einer weiteren Erzählung mit dem Titel „Ein Drache beschützt Gaojiayan“ wird von einem Drachen berichtet, welcher rettend während eines Hochwassers

¹⁸³ Dies zeigt sich vor allem in dem Schriftzeichen *mu* 牧 in dem Titel *sidu mulongjun*, welches als Verb „hüten“ oder „weiden“ bedeutet.

¹⁸⁴ Vgl. *Shiji* 史記, juan 3 (Yin benji 愨本紀), in Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記, Bd. 1 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992), 97.

¹⁸⁵ Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 336 (Nr. 4041).

¹⁸⁶ Rösel deutet den Titel als „Fürsten der Drachenhüter der vier Flüsse. – Pu Songling und Rösel, *Umgang mit Chrysanthenen*, 183. Die Rückführung eines Drachenkönigs auf einen Menschen findet sich auch an anderer Stelle. So schildert David G. Johnson einen ähnlichen Fall der Transformation eines Menschen (ein gewisser Tan 坦) in einen Drachen in Ninghai 寧海 (Zhejiang). – Johnson, „The City-God Cults of T'ang and Sung China“, 383. Ebenso berichtet eine von Rainer Schwarz übersetzte Erzählung des *Zibuyu* („Geister bitten zum Amtsantritt“) von der Berufung des Zensors Shen Liren auf den Posten des Stadtgottes von Baoding. – Yuan und Schwarz. *Chinesische Geistergeschichten*, 225–226.

eingreift. Dieses wird als Folge eines Erdbebens in der Stadt Huai'an 淮安 dargestellt und bedrohte die gesamte Region zwischen den Flüssen Huaihe und Changjiang, welche in der Tat durch Erdbeben gefährdet war.¹⁸⁷ Im weiteren Verlauf der Erzählung heißt es:

Doch gerade inmitten der großen Angst drehte sich der Wind plötzlich auf Osten, der Himmel senkte sich herab wie eine Decke, welche auf die Köpfe der Menschen drückte, als man in den Wolken einen schwarzen Drachen, *heilong* 黑龍, sah, wie er seinen Schwanz herabhängen ließ und [so] Wasser aufnahm; viele Windungen später war innerhalb kurzer Zeit das Wasser des Hongze-Sees, Hongzehu 洪澤湖, um drei *chi* gefallen und die Herzen der Menschen in großem Maße besänftigt.¹⁸⁸

Schließlich zeigt sich noch die Funktion der Drachenfürsten beziehungsweise Drachenkönige als Meerestgottheiten. Erzählungen dieser Art sind nicht allein auf die Jiangnan-Region begrenzt, sondern spielen an mehreren Orten der chinesischen Küstenlinie. Am deutlichsten zeigt sich die Identifikation eines Drachenkönigs als Meerestgottheit in der Erzählung „Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt“¹⁸⁹ aus dem *Liaozhai zhiyi*. Hier gelangt der Protagonist Ma Ji 馬驥, ein Kaufmannssohn, welcher auf einer Seereise Schiffbruch erlitten hatte und zunächst im Reich der *rākṣasa*, *luocha* 羅刹,

¹⁸⁷ Vgl. *Huai'an fuzhi* 淮安府志 (Qing 清, Guangxu 光緒 10 [1884/85]), *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方), Bd. 398 (Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 72 [1983]), juan 40 (zaji 雜記), Nachdruck 2565.

¹⁸⁸ „Long hu Gaojiayan 龍護高家堰“, in „Zibuyu 子不語“, juan 23, Nr. 16 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7565): „方恐怖間, 忽轉東風, 天低若蓋, 將壓人頭, 見黑龍在雲中拖尾取水, 數捲後, 頃刻之間, 洪澤湖水低三丈, 人心大安。“ Das Motiv, wonach Drachen Oberflächenwasser aufnehmen könnten, findet sich auch bei Pu Songling in der Erzählung „Ein Drache holt Wasser, wo es als Erläuterung für Niederschläge verwendet wird. – Vgl. „Long qu shui 龍取水“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 23 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 528).

¹⁸⁹ Der Händlerssohn Ma Ji gerät während einer Seereise in einen Sturm und strandet im seltsamen Reich der *rākṣasa*. Von dort aus gelangt er in die Stadt des Meeresmarktes und schließlich in das Reich des Drachenfürsten. Dieser nimmt ihn gütig auf und gibt ihm sogar seine Tochter zur Frau. Später muss Ma Ji jedoch seine geliebte Frau verlassen, um sich um seine alten Eltern zu kümmern. Nach einiger Zeit kommen ihre gemeinsamen Kinder zu Ma Ji. Die Eheleute bleiben aber getrennt. – Vgl. Anhang D sowie Pu Songling und Rösel, *Zwei Leben im Traum*, 247–264 („Die Tochter des Drachenkönigs“).

gestrandet war, schließlich in die Stadt des Meeresmarktes, *haishi* 海市, kam. Von dort aus wird er in das Reich des Drachenkönigs mitgenommen:

Als ein Jüngling auf einem edlen Pferd herbei geritten kam, machten die Marktleute sogleich alle Platz und es hieß, das sei der „Dritte Kronprinz des Östlichen Ozeans“. Als der Kronprinz vorüberritt, warf er einen Blick auf [Ma Ji] und sprach: „Ist dies hier nicht jemand aus einem fremden Land?“ Da kam ein Vorreiter und fragte nach seinem Heimatland. Der junge Herr [Ma Ji] machte am Straßenrand eine Verbeugung und legte vollständig seine Herkunft und Zugehörigkeit dar. Der Kronprinz war darüber erfreut und sprach: „Dann beehrt mich mit eurem Besuch; das Schicksal einer solchen Begegnung ist nicht als gering zu betrachten!“ Damit übergab er dem jungen Herren ein Pferd und bat ihn, mit ihnen zu reiten. Dann verließen sie die Weststadt. Als sie ans Ufer der Insel kamen, sprangen alle auf ihren wiehernden Pferden ins Wasser. Der junge Herr war ganz stumm vor Schreck, doch dann sah er, wie sich das Wasser in der Mitte teilte und sich an den Seiten wie eine Wand auftürmte. Plötzlich erblickte er einen Palast; [...].¹⁹⁰

Damit wird deutlich, dass der Palast des in dieser Erzählung nun bald in Erscheinung tretenden Drachenfürsten auf dem Grund des Meeres liegen muss. Auch lässt sich aus der Bezeichnung des Sohns des Drachenfürsten („Dritter Kronprinz des Östlichen Ozeans“, *dongyang san shizi* 東洋三世子) schließen, dass es sich hierbei um den Beherrscher des Ostmeeres handelt. Jedoch enthält die Erzählung keine Informationen darüber, welche konkreten Aufgaben mit dem Amt dieses Drachenfürsten verbunden wurden. Zwei weitere Erzählungen Pu Songlings enthalten Erwähnungen von Drachen, jedoch nicht von Drachenkönigen oder Drachenfürsten im Zusammenhang von Reisen über das Meer. Es handelt sich um die Erzählungen „Die Insel Anqi“ und „Die erschöpften Drachen“. Die erste Erzählung berichtet von einer Reise des Großsekretärs, *zhongtang* 中堂¹⁹¹, Liu Hongxun 劉鴻訓, nach Chaoxian 朝鮮 (Korea).¹⁹² Dabei

¹⁹⁰ „Luocha haishi 羅刹海市“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 5 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 454–465, hier: 458–485): „一少年乘駿馬來，市人盡奔避，云是「東洋三世子。」世子過，目生曰：「此非異域人。」即有前馬者來詰鄉籍。生揖道左，具展邦族。世子喜曰：「既蒙辱臨，緣分不淺！」於是授生騎，請與連轡。乃出西城。方至島岸，所騎嘶躍入水。生大駭失聲。則見海水中分，屹如壁立。俄睹宮殿[...]。 “

¹⁹¹ Siehe Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 194 (Nr. 1631).

¹⁹² Liu Hongxun (1561–1632) war ein hoher Beamter der späten Ming. Im *Mingshi* 明史 wird berichtet, dass es tatsächlich auf eine Mission nach Korea entsandt wurde und dabei in eine Seenot geriet, aus der

gelangt er auf die Insel Anqi, welche als Wohnort der Götter und Unsterblichen, 神仙, gilt. Bei seiner Abreise aus Chaoxian erhält er noch ein kostbares Geschenk:

Als Liu im Begriff zur Heimkehr war, schenkte [ihm] der König einen Gegenstand, welcher sich in viel Papier und Seide befand, und mahnte ihn, dieses [Geschenk] keinesfalls in der Nähe des Meeres zu öffnen, um nachzusehen [was sich darin befände]. Nachdem er sich aber [nach der Rückkehr] vom Meer entfernt hatte, öffnete er dieses aufgeregt und sah nach. Insgesamt entfernte er hunderte Lagen [von Papier und Seide], als er schließlich einen Spiegel erblickte; als er diesen genauer betrachtete, so waren [darin] der Palast der *jiao* 蛟[-Drachen] und die Drachensippe deutlich erkennbar. Als er nun seine gesamte Aufmerksamkeit darauf richtete, erblickte er plötzlich eine Flutwelle so hoch wie ein mehrstöckiges Haus unerbittlich näher kommen. Auf's Höchste erschrocken eilte man [Liu und seine Begleiter] so schnell es ging fort; die Flutwelle folgte ihnen so schnell wie Wind und Regen. In großer Angst warf [Liu] den Spiegel nach ihr, da [erst] fiel die Welle in sich zusammen.¹⁹³

Auch hier werden Drachen als Beherrscher des Meeres präsentiert. Dies legt nicht zuletzt die Warnung, das Geschenk des Königs nicht in Meeresnähe auszupacken, nahe. Die Drachen werden als äußerst gefährlich dargestellt, da sie Flutwellen verursachen können, welche in ihrer Beschreibung an das reale Phänomen eines Tsunamis erinnern und sogar noch an Land großen Schrecken zu verbreiten in der Lage sind. Allerdings werden diese explizit als *jiao* 蛟 bezeichnet und stellen insofern eine andere Drachensart als die Drachenkönige dar.¹⁹⁴ Dennoch scheint die von den *jiao*-Drachen ausgehende Gefahr ein häufigeres Charakteristikum von Drachen zu sein. So wird in der Erzählung „Die erschöpften Drachen“¹⁹⁵ von einer Schiffsreise eines gewissen Zensors,

er sich aber retten konnte. Dies bildet daher wohl den Hintergrund der Erzählung des *Liaozhai zhiyi*. Siehe *Mingshi* 明史, juan 251 (liezhuan 列傳 139), in Zhang Tingyu 張廷玉, *Mingshi* 明史, Bd. 21 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1991), 6481–6482.

¹⁹³ „Anqidao 安期島“, in „*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異“, juan 9, Nr. 41 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1261–1262, hier: 1262): „劉將歸, 王贈一物, 紙帛重裹, 囑近海勿開視。既離海, 急取拆視, 去盡數百重, 始見一鏡; 審之, 則蛟宮龍族, 歷歷在目。方凝注間, 忽見潮頭高於樓閣, 洶洶已近。大駭, 極馳; 潮從之, 疾若風雨。大懼, 以鏡投之, 潮乃頓落。“

¹⁹⁴ Vgl. Pang Jin, *Long de xisu*, 63–66.

¹⁹⁵ Während der Seereise fällt plötzlich ein Drache vom Himmel. Man erklärt Zensor Wang es sei ein regenbringender Drache, welcher vor Erschöpfung abgestürzt sei. Später passiert man ein Gebiet, in dem

shiyu 侍御¹⁹⁶, Wang 王 aus Jiaozhou 膠州 zu den Liuqiu 琉球-Inseln (auch: Ryūkyū) berichtet. Dabei ereignet sich folgende Begebenheit:

Wieder verging ein Tag, als die Seeleute befahlen, viel weißen Reis zu bereiten und warnend sagten: „Es ist nicht mehr weit bis zur Tiefsee des klaren Wassers. Wenn es dort etwas zu sehen gibt [gemeint sind Drachen], dann müssen wir nur Reis in das Wasser werfen und es wird keinen Aufruhr geben.“¹⁹⁷

Wie sich in diesen drei Erzählungen zeigt, wurden sowohl Drachenkönige als auch Drachen mit dem Meer in Verbindung gebracht – sei es, dass diese im Meer wohnten („Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt“, „Die erschöpften Drachen“), sei es, dass sie als Kontrolleure der Meere auftraten („Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt“, „Die Insel Anqi“). Dabei spiegelt sich in den Erzählungen deutlich das Gefahrenpotential der Meere wider. In „Die Insel Anqi“ wird eine die Küste bedrohende Flutwelle beschrieben und in „Die erschöpften Drachen“ werden die generellen Gefahren der Seefahrt angedeutet. Daraus kann man ersehen, dass sich die Vorstellungen von Drachen, Drachenkönigen und Drachenfürsten einerseits in gewisser Hinsicht gleichen, wodurch eine Unterscheidung zwischen diesen bisweilen schwierig ist, und andererseits, dass sich spätestens in der späten Kaiserzeit (wahrscheinlich aber schon früher) die Vorstellungen von ihnen über das chinesische Festland hinaus auch auf den Bereich der Meere, als eine weitere Form natürlicher Wasservorkommen, ausgedehnt hat.¹⁹⁸

am Meeresgrund Drachen leben, welche für eine sichere Passage mit Reis besänftigt werden müssen. – Vgl. Pu Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 226–227 („Erschöpfte Drachen“).

¹⁹⁶ Vgl. Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 431 (Nr. 5346). Hucker gibt als Übersetzung „Attendant Censor“ an.

¹⁹⁷ „Pi long 疲龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 10, Nr. 2 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1300): „又踰日, 舟人命多備百米, 戒曰: 『去清水潭不遠矣。如有所見, 但糝米於水, 寂無譁。』“ Nachfolgend wird erklärt, dass die Drachen sich wohl vor den Reiskörnern fürchten würden, da sie diese für Würmer hielten, welche unter ihre Schuppen kriechen könnten. Daher würden sie sich am Meeresgrund verstecken.

¹⁹⁸ Vgl. Wang Sanqing 王三慶, „Sihai longwang zai minjian tongsu wenxue shang zhi diwei 四海龍王在民間通俗文學上之地位“, *Hanxue yanjiu* 漢學研究 8, Nr. 1 (1990/6): 327–346, hier: 341.

Somit nehmen viele der hier angeführten Erzählungen direkten oder indirekten Bezug auf die vielfältige Gewässerlandschaft Jiangnans und stellen dadurch eine enge Verbindung zwischen der Darstellung der Drachenkönige als Beherrscher der unterschiedlichen Gewässer und eben diesen konkret nachweisbaren und benennbaren topographischen Gegebenheiten her. Die Drachenkönige verbleiben damit nicht mehr im Bereich des namenlosen Abstrakten, sondern werden gleichsam mit bestimmten Seen (Dongting-See, Westsee), Flüssen (Vier Flüsse) und Meeren (Ostmeer) ebenso identifiziert, wie diese Orte wohl auch durch die Drachenkönige beziehungsweise Drachenfürsten personifiziert werden. Dabei weisen einige Erzählungen Jiangnans eine gemeinsame Tendenz auf, wonach die Drachenkönige als positive, majestätische Herrscher präsentiert werden. Daran kann auch die Aufgabe des Drachenfürsten in der Erzählung „Zhicheng“ nichts ändern, welcher im Rahmen seines Amtes darüber zu entscheiden hat, wie viele Menschen auf ihrer Reise über den Dongting-See zu ertrinken hätten. Er führt lediglich seine Amtsgeschäfte korrekt aus, gewährt aber dennoch dem Protagonisten der Erzählung, dem Student Liu 柳, eine Gnade und errettet ihn vor dem Untergang, wodurch er durchaus auch als mildtätiger Herrscher in Erscheinung tritt.

5.2.1.2.3. Drachenkönige als Regengottheiten

Des weiteren soll auf die Funktion der Drachenkönige als Regengottheiten eingegangen werden. Wie an anderer Stelle bereits dargelegt, ist dies ihre wichtigste Funktion, auch wenn sie in den Erzählungen zu Jiangnan bisweilen in den Hintergrund tritt. Auch hierfür stehen *biji*- und *zhiguai*-Erzählungen zur Verfügung, doch stammen diese nicht mehr aus einer einzigen Sammlung, sondern aus verschiedenen – weiter oben bereits erläuterten – Sammlungen sowie aus einigen Lokalbeschreibungen Jinzhongs. Die Funktion als Regengottheit erscheint mehrheitlich in Erzählungen zu Nordchina. Dies dürfte, wie in Kapitel 2 bereits dargestellt, stark mit den klimatisch-topographischen

Bedingungen des nordchinesischen Binnenlandes zusammenhängen. Dennoch beschreiben auch einige in Südchina handelnde Erzählungen Drachenkönige als die Kontrolleure der Niederschläge und thematisieren schwere Dürrekatastrophen, welche erst durch den Einsatz von Drachen oder Drachenkönigen beendet werden konnten.¹⁹⁹ Dadurch wird die gesamtchinesische Bedeutung der Drachen(könige) als Regengottheit deutlich. Dies kann als weiterer Beleg dafür gewertet werden, dass Drachenkönige tatsächlich in erster Linie als Regengottheiten zu definieren sind.

Im Gegenzug zu Jiangnan stellt sich die Kontrolle der Niederschläge in den *biji*- und *zhiguai*-Erzählungen als die wesentliche Funktion der Drachen(könige) in Nordchina dar. So erwähnt ein Großteil der dem nördlichen China zuzurechnenden Erzählungen zu Drachen beziehungsweise Drachenkönigen Phänomene wie Regen und Donner, aber auch Dürren und die damit im Zusammenhang stehenden Regenrituale. Beispielhaft zeigt sich dies in einer *zhiguai*-Erzählung aus der Sammlung *Ming'an zashi* („Ming'an I/9“) von Zhu Kejing, welche Bezug nimmt auf die große Dürrekatastrophe im Shanxi der 1870er Jahre.²⁰⁰

Im Frühling des 3. Jahres [der Regierungsdevise] Guangxu [1877/78] amtierte Zeng Guoquan 曾國荃 als Provinzgouverneur, *xunfu* 巡撫, von Shanxi 山西. In dieser Zeit kam es zu einer großen Dürre, bei der es vom 8. Monat bis zum 2. Monat [des Folgejahres] nicht regnete.²⁰¹

Daraufhin wird – nachdem bereits ein zuständiger Beamter aus Angst vor Unruhen geflohen war – durch den verantwortungsbewussten Provinzgouverneur, *xunfu* 巡撫, Zeng Guoquan²⁰² ein Regenritual unter Beteiligung der administrativen und sozia-

¹⁹⁹ Siehe zum Beispiel die Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ in Abschnitt 4.2.2.2.3.3.

²⁰⁰ Siehe hierzu die Monographie von Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron*.

²⁰¹ „Ming'an I/9“, in „Ming'an zashi 稟庵雜識“, juan 1, Nr. 9 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 15, 12289): „光緒三年春，曾國荃巡撫山西。時大旱，八月至二月不雨。“

²⁰² Zeng Guoquan (1824–1890) war ein jüngerer Bruder von Zeng Guofan 曾國藩 (1811–1872). Zu seiner Biographie siehe: Ssü-yü Teng, „Tsêng Kuo-ch'üan 曾國荃“, in *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*, Band II P–Z, hg. Hummel, 749–751. Über seine Rolle während der in dieser

len Oberschicht abgehalten. Die Dramatik der Lage sowie die Ernsthaftigkeit des Gebets wird dadurch betont, dass sich alle Beteiligten im Falle eines Misserfolgs durch Verbrennen selbst opfern sollten.²⁰³ Jedoch erst nach mehrtägigem Ausharren und Fasten fällt kurz vor Ablauf der gesetzten Frist endlich der erhoffte Regen:

Am Morgen des Tages *wuchen* 戊辰 [25.04.1877], als die Sonne gerade dabei war, aufzugehen, breitete sich eine große Zahl dicker Wolken aus. Da blickten alle nach oben und waren voller Erwartung. Sie sahen, wie sich tief in den Wolken ein Drache wand. Seine Schuppen und Barthaare funkelten hervor und waren so hell wie Blitze. Am Schwanz des Drachens hingen schwarze Wolken wie ein Gürtel. Alle waren gleichermaßen von Verwunderung ergriffen. Nach und nach vereinigten sich die Wolken, mehr und mehr verdunkelte sich die Sonne, als ein Donnerschlag weit durch die Lüfte [schallte]. Nach einem kurzen Moment kam ein heftiger Regen herab, welcher erst am Tag *jisi* 己巳 [26.04.1877] aufhörte.²⁰⁴

Die Erzählung nennt wesentliche Elemente des Narrativs von Drachen als Regenbringern, wie sie auch auf Erzählungen über Drachenkönige angewandt wurden. Hierzu gehören die Beschreibung einer schweren Dürre, das Gebet für Regen (häufig durch lokale Beamte und Honoratioren), der letztendliche Erfolg sowie die allgemeine Freude und Dankbarkeit des einfachen Volkes.

Erzählung thematisierten Dürrekatastrophe heißt es auf S. 750: „In June 1877 he became governor of Shansi where for four years he rendered excellent service, particularly in social relief during the terrible famine which afflicted the province in 1878–80. He raised large sums of money to help those who were in need, persuaded the metropolitan government to remit the usual taxes, distributed seed and animals for the cultivation of the soil, and strictly prohibited the planting of opium and the sale of children. When he was transferred to another post (August, 1880) the people of the province erected, at various places, temples to his memory.”

²⁰³ Die Methode des Menschenopfers bis hin zur Opferung höchster Persönlichkeiten findet sich bereits in Quellen zur Shang-Dynastie. Siehe hierzu: Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods“, 34–38, sowie Qiu Xigui, „On the Burning of Human Victims and the Fashioning of Clay Dragons in Order to Seek Rain as Seen in the Shang Dynasty Oracle-Bone Inscriptions“, *Early China* 9/10 (1983–1985): 290–306.

²⁰⁴ „Ming’an I/9“, in „Ming’an zashi 暝庵雜識“, juan 1, Nr. 9 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 15, 12289): „戊辰旦初，日將出，油雲敷舒。衆方瞻候，見雲際神龍蜿蜒，鱗鬣隱現，灼若電光，龍尾黑雲如帶。方共驚愕，雲漸合，日漸晦，雷霆遠空。須臾，大雨滂注，至己巳乃止。“

Drachen als Regenbringer werden auch in anderen Erzählungen genannt,²⁰⁵ doch wird diese Vorstellung, je nach Autor, unterschiedlich kritisch behandelt. In einer Erzählung aus Ji Yuns *Yuewei caotang biji* („Yuewei V/35“) wird über ein Ereignis berichtet, bei welchem ein Drache auf die Erde gestürzt sei. Als Gewährsmann dieser Erzählung gibt Ji Yun seinen eigenen Vater Ji Rongshu 紀容舒 an, den er hier als Herrn Yao'an 姚安 bezeichnet:

Im Sommer des Jahres *guihai* 癸亥 [1743/44] fiel nördlich von Gaochuan 高川²⁰⁶ ein Drache herab, was viele Dorfbewohner mit ihren Augen bezeugen konnten. Als Herr Yao'an 姚安 befahl, dass man [zu der Stelle] gehen solle, um [diesen] zu betrachten, stieg dieser bereits mit Wind und Regen auf und verschwand.²⁰⁷

Ähnliche Berichte von herabstürzenden Drachen finden sich bei Pu Songling in den Erzählungen „Die erschöpften Drachen“, in der jedoch als Grund für die Abstürze angegeben wird, dass diese durch das Bringen von Niederschlägen erschöpft seien und schließlich sogar sterben würden.²⁰⁸ Bei Ji Yun wird als Ursache des Sturzes hingegen ein Verstoß des Drachens gegen die himmlische Ordnung angenommen:

Wie man sagt, sei dies so, wenn sie beim Bringen des Regens nachlässig seien und der Himmel

²⁰⁵ So etwa in der Erzählung „Ein Drache holt Wasser“ aus den *Liaozhai zhiyi*.

²⁰⁶ Die Lokalisierung von Gaochuan ist vage, da es meherer Orte diesen Names gibt. Einer davon liegt jedoch in der heutigen Provinz Hebei nur etwa 50 km von Ji Yuns Geburtsort Xianxian, so dass einiges dafür spricht, dass sich Ji Yun auf diesen Ort bezieht.

²⁰⁷ „Yuewei V/35“, in „Yuewei caotang biji 閱微草堂筆記“, juan 5, Nr. 35 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7677): „癸亥夏, 高川之北墮一龍, 里人多目睹之。姚安公命往視, 則已乘風雨去。其蜿蜒攫鈴之跡, 蹂躪禾稼二畝許, 尚分明可見。“ Das Motiv der Selbstaufopferung hoher Würdenträger ist schon sehr alt und findet sich bereits in den legendären Berichten zum Regenritual von König Tang der Shang-Dynastie, Shang Tang *wang* 商湯王. Daher ist es wohl an dieser Stelle weniger als ein Teil der Erzählung realer Ereignisse, sondern als ein Narrativ des vorbildlichen Beamten zu verstehen. – Vgl. Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods“, 34–37 und Snyder-Reinke, *Dry Spells*, 49–50.

²⁰⁸ „Pi long 疲龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 10, Nr. 2 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1300). Hier heißt es über einen gerade herabgestürzten Drachen: „Die ist ein erschöpfter Drache, welcher am Himmel Regen bereitet hat.“ („此天上行雨之疲龍也。“)

sie dann tadeln würde.²⁰⁹

Ein vergleichbares Motiv findet sich unter anderem auch in der Erzählung „Der Drache ohne Schwanz“ aus Yuan Meis *Zibuyu*²¹⁰ und „Der Drache ohne Augen“²¹¹ aus Pu Songlings *Liaozhai zhiyi*²¹². Ji Yun geht aber über die bloße Darstellung des Ereignisses hinaus und kommentiert es in Hinblick auf unterschiedliche Vorstellungen zur Entstehung von Regen, welche sich gut mit den Stichworten „volksreligiös“ und „(neo-) konfuzianisch“ beschrieben lassen:

Gemäß der volkstümlichen Redeweisen bringen die Drachen den Regen, doch sagen die Konfuzianer der Song, der Regen entstünde aus dem *qi* von Himmel und Erde und käme nicht von den Drachen.²¹³

Anschließend diskutiert er die Ausführungen klassischer Quellen, etwa im *Buch der Riten*, *Liji* 禮記, dem Gongyang-Kommentar, *Gongyangzhuan* 公羊傳, und dem

²⁰⁹ „Yuewei V/35“, in „Yuewei caotang biji 閱微草堂筆記“, juan 5, Nr. 35 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7677): „或曰是行雨有誤，天所謫也。“

²¹⁰ „Tu wei long 秃尾龍“, in „Zibuyu 子不語“, juan 8, Nr. 25 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7471): „Diese Begebenheit hat mir der Gaugraf, *fangbo* 方伯, Tao Huixuan 陶悔軒, berichtet und außerdem gesagt: „Lest bei Gelegenheit im *Qunfangpu* 群芳譜, wo es heißt: „Wenn der Himmel einen schlechten Drachen bestraft, so schneidet er ihm gewiss ein Ohr ab. Das Ohr aber fällt herab auf die Erde und verwandelt sich alsbald in eine Pflaume.““ („此事陶悔軒方伯為余言之，且云：「偶閱《群芳譜》云：『天罰乖龍，必割其耳，耳墜於地，輒化為李。』“). Eine weitere Parallele ergibt sich zu der im *Xiyouji* beschriebenen Exekution des Drachenkönigs des Jing-Flusses oder aber zu der Bestrafung eben dieses Drachenkönigs des Jing-Flusses in der Erzählung *Liu Yi*. Vgl. Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 150.

²¹¹ Hier berichtet Pu Songling von einem Drachen, welcher tot auf die Erde gefallen war. Ihm fehlten die Augen, was als Strafe für ein Vergehen gedeutet wird. – Vgl. Anhang D sowie Pu Songling und Rösler, *Kontakte mit Lebenden*, 179–180 („Der Drache ohne Augen“).

²¹² „Long wu mu 龍無目“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 16 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 499). Hier heißt es am Ende der Erzählung „Kommentar von Zhudao 者島: Wenn ein böser Drache mit Verbannung belegt wird, so nimmt ihm der Himmel seine Augen. Wer trotz seiner Augen schwarz und weiß nicht unterscheiden kann, wird von dieser Strafe getroffen.“ („[者島評]孽龍遭遣，天去其目。有目不識皂白者，當入此刑。“)

²¹³ „Yuewei V/35“, in „Yuewei caotang biji 閱微草堂筆記“, juan 5, Nr. 35 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7677): „按世稱龍能致雨，而宋儒謂雨為天地之氣，不由於龍。“

Buch der Wandlungen und kommt zu dem Schluss, dass beide Auffassungen ihre Berechtigungen hätten:

Im *Buch der Wandlungen*, *Yi[jing]* 易[經], (Kapitel *wenyanzhuan* 文言傳) heißt es [dagegen]: „Die Wolken folgen den Drachen“; daher wurden bei der Methode für Regengebete nach Dong Zhongshu 董仲舒 diese mit Hilfe von Tondrachen herbeigerufen; dies ist die ganze Grundlage für das, was für die volkstümlichen Gebräuche gesagt wird. Im Großen und Ganzen gibt es also Himmelsregen und es gibt Drachenregen. Wird große Feuchtigkeit zu Wolken und wird Nieseln zu Regen, dann ist das Himmelsregen; gibt es aber heftige Stürme und rollenden Donner, welcher nach kurzer Zeit schon wieder vorüber ist, dann ist das Drachenregen.²¹⁴

Das Besondere an Ji Yuns Darstellung ist, dass er als Angehöriger der spätkaiserzeitlichen sozialen, politischen und geistigen Oberschicht zum einen selbst die Richtigkeit der Vorstellung von Drachen als Regenbringer anerkennt und gleichzeitig einen der seltenen Hinweise darauf gibt, welche allgemeinen religiösen Vorstellungen zu seiner Zeit verbreitet gewesen waren. Dass einige Details seiner Darstellungen wiederum Verweise auf andere bedeutende Autoren der späten Kaiserzeit erlauben, stützt darüber hinaus die Vermutung, dass er hier weit verbreitete Vorstellungen über die Natur von Drachen beziehungsweise Drachenkönigen wiedergibt.

Wie aus der Erzählung „Yuewei V/35“ hervorgeht, war der Drache bei der Ankunft von Ji Yuns Vater bereits wieder verschwunden. Sein Aufstieg in den Himmel sei von Wind und Regen begleitet gewesen. Dies ist eines der häufigsten Motive, welche mit Drachen in Verbindung gebracht werden. So zieht sich die Erwähnung von Wetterphänomenen wie Wind, Regen, Donner und Blitz durch nahezu alle Erzählungen, in welchen Drachen erscheinen.²¹⁵ Man findet derartige Erwähnungen aber auch in vier

²¹⁴ „Yuewei V/35“, in „Yuewei caotang biji 閱微草堂筆記“, juan 5, Nr. 35 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7677): „《易·文言傳》稱，雲從龍，故董仲舒祈雨法，召以土龍，此世俗之說所本也。大抵有天雨，有龍雨。油油而雲，瀟瀟而雨者，天雨也；疾風震雷，不久而過者，龍雨也。“

²¹⁵ Siehe „Tu wei long 秃尾龍“, in „Zibuyu 子不語“, juan 8, Nr. 25 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7471); „Longmu 龍母“, in „Zibuyu 子不語“, juan 17, Nr. 17 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7524) und *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志,

Erzählungen des *Liaozhai zhiyi*, welche alle den Titel „Drachen“ tragen und von der Begegnung mit diesen in verschiedenen Orten des heutigen Hebei, Shandong und Jiangsu handeln:

Plötzlich aber gab es einen kräftigen Regen und mit einem Donnerschlag stieg [der Drache] in den Himmel auf und verschwand.²¹⁶

Gerade als sie auf halber Höhe ankamen, hörten sie aus dem Kloster einen Donnerschlag, schwarze Wolken hingen gleichsam einer Decke am Himmel und dazwischen war ein riesiger Drache, jung und stark – nach einem Augenblick war er aber verschwunden.²¹⁷

Nach mehr als drei Monaten gab es am Himmel ein Unwetter und plötzlich einen lauten Donnerschlag [...] und [der Drache] verschwand.²¹⁸

Yuan Xuansi 袁宣四 sagt: „In Suzhou wurde es einmal düster und es gab einen lauten Donnerschlag. Da sahen alle einen Drachen zwischen Wolken hängen, [...]“.²¹⁹

Die Liste an ähnlich lautenden Beispielen ließe sich noch weiter fortsetzen. Das Motiv von Regen, Donner und Wind als Begleiterscheinung von Drachen ist jedoch nicht auf diese allein beschränkt. Es findet sich auch bei den zahlenmäßig geringeren Erzählungen, welche explizit Drachenkönige als handelnde Akteure nennen. Dies zeigt ein Beispiel aus dem *Zibuyu* mit dem Titel „Ein *yakṣa* stiehlt Wein“.²²⁰ Die Erzählung

tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 160. Dies zeigte sich außerdem in den Beschreibungen der Drachenu-mutter-Erzählungen aus Jinzhong (Abschnitt 5.2.2.2.1).

²¹⁶ „Long 龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 2, Nr. 39 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 284–285, hier: 284): „忽大雨，乃霹靂擎空而去。“

²¹⁷ „Long 龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 2, Nr. 39 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 284–285, hier: 284): „方至山半，聞寺中霹靂一聲，天上黑雲如蓋，一巨龍夭矯其中，移時而沒。“

²¹⁸ „Long 龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 2, Nr. 39 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 284–285, hier: 285): „積三月餘，天暴雨，忽巨霆一聲，裂眦而去。“

²¹⁹ „Long 龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 2, Nr. 39 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 284–285, hier: 285): „袁宣四言：「在蘇州值陰晦，霹靂大作。衆見龍垂雲際，[...]」“

²²⁰ Im Kern der Erzählung geht es um einen Drachenkönig, welcher in Wut gerät, nachdem ein Baumstamm für den Bau seines Drachenpalasts während des Transports verloren geht. Er verursacht ein schweres Unwetter und kann erst im letzten Augenblick wieder besänftigt werden.

spielt am Fluss Luanzhou 灤州, im heutigen Hebei, östlich der Stadt Tangshan 唐山. Die Darstellung des Drachenkönigs unterscheidet sich jedoch stark von der Art, wie sie aus den bereits besprochenen Erzählungen der Jiangnan-Region und der Drachentochter-Erzählungen bekannt ist, da er hier als eine Gottheit dargestellt wird, welche durchaus in Wut geraten und dadurch große Gefahren mit sich bringen kann.²²¹ Als beim Bau seines Drachenpalastes versehentlich ein Holzstamm des Baumaterials verloren geht, heißt es:

Einmal ging dabei ein Stamm verloren, worüber der Drachenkönig in Wut geriet und einen *yakṣa* fortschickte, diesen zu suchen. Heftiger Sturm und Regen kamen auf, Berge und Steine flogen alle umher.²²²

5.2.2. Werke moderner Folkloresammlungen

5.2.2.1. Übersicht

Um die zur Untersuchung herangezogenen Erzählungen der modernen Folkloresammlungen zu kategorisieren und für eine Analyse aufzubereiten, müssen, wie bereits festgestellt wurde,²²³ über die Typen- und Märchenmotive hinausgehende Kriterien gefunden werden. Hierzu lassen sich auf einer inhaltlichen Ebene anhand der in den einzelnen Erzählungen genannten Akteure Gruppen von verwandten Erzähltypen bestimmen. So lassen sich unter anderem zwei größere Komplexe an Erzählungen erschließen, welche mit den Stichworten der Drachenuutter, *longmu* 龍母, und der Drachentochter, *longnü* 龍女, bezeichnet werden sollen. Schließlich sind auch die

²²¹ Siehe auch die Klage des alten Mütterchens in der Erzählung „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“ in Abschnitt 5.2.2.2.3.2.

²²² „Yecha tou jiu 夜叉偷酒“, in „Zibuyu 子不語“, juan 3, Nr. 15 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7437).

²²³ Siehe Abschnitt 4.1.2.2.

Funktionen, welche den Drachen beziehungsweise Drachenkönigen in den Erzählungen zugeordnet werden, ein probates Mittel, um eine gewisse Systematik zu erreichen. Doch werden alle Ordnungsversuche aufgrund der Heterogenität des Materials in jedem Fall unvollständig bleiben, so dass auch die folgende Anordnung keinesfalls einen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

In Anlehnung an die Typenbestimmungen der sogenannten Finnischen Schule wurden für die folgende Analyse zunächst Erzählungen über Drachenkönige aus den bereits in den Kapiteln 3 und 4 untersuchten Gebieten von Jinzhong und Jiangnan gesammelt und anschließend nach wiederkehrenden Typen und Motiven durchsucht. Dabei wurden zunächst die Märchentypen nach Aarne-Thompson²²⁴, Eberhard²²⁵ und Ting Nai-tung²²⁶ als Vorlage genutzt, doch zeigte sich bald, dass diese nur einen Teil der vorliegenden Erzählungen abzubilden im Stande sind, da sie lediglich in Hinblick auf das Genre der Märchen erstellt wurden, welchem nicht alle der hier zu untersuchenden Erzählungen zuzuordnen sind. Wo dennoch bekannte Märchentypen erkennbar waren, wurden diese zur Analyse herangezogen, da sich an ihnen unter anderem erkennen lässt, inwieweit eine konkrete Erzählung als autonome lokale Folklore oder als lokaler Oikotyp eines weiter verbreiteten Typs zu kennzeichnen ist. In letzteren Fällen wurden, soweit es möglich war, ältere Erzählungen desselben Typs herangezogen, welche als Grundlage der jeweiligen lokalen Erzählung gedient haben könnten. In diesen Fällen wurde daher auch Material genutzt, welches nicht aus den Regionen von Jinzhong oder Jiangnan entstammte. Hierfür dienten die an anderer Stelle bereits besprochenen *biji* und *zhiguai* zur Orientierung.²²⁷

²²⁴ Aarne und Thompson, *The Types of the Folktale*.

²²⁵ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*.

²²⁶ Ting, *A Type Index of Chinese Folktales*.

²²⁷ Siehe Abschnitte 4.1.2.1.

Die in diesem Abschnitt zu untersuchenden Materialien stammen aus den modernen Folkloresammlungen *Jinzhong minjian gushi jicheng* 晉中民間故事集成²²⁸ für Jinzhong sowie *Zhongguo minjian gushi quanshu*²²⁹ für Jiangnan (Shanghai, Songjiang und Nanhui). Für die hier genutzten Erzählungen wurden Übersetzungen erstellt, welche sich im Anhang der Arbeit befinden. Im Einzelnen sind dies folgende Erzählungen:

Aus Jinzhong:

- „Die Fünf-Drachen-Höhle und der Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen“ (*Wulongdong he wulong shengmumiao* 五龍洞和五龍聖母廟)²³⁰
- „Die Legende von den Narzissen“ (*Shuixianhua de chuanshuo* 水仙花的傳說)²³¹
- „Der umarmte Buddhafelsen“ (*Baofoyan* 抱佛巖)²³²; aus den „Sagen von Tian Shanyou“ (*Tian Shanyou de chuanshuo* 田善友的傳說)²³³
- „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“ (*Zhao Kuangyin he*

²²⁸ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui 山西省晉中地區民間文學集成編輯委員會, hg., *Jinzhong minjian gushi jicheng* 晉中民間故事集成, *Zhongguo minjian gushi jicheng* 中國民間故事集成/中國民間故事集成, Shanxi juan 山西卷 (o. O.: Jinzhong diqu yinshuachang 晉中地區印刷廠, 1990). Diese ist der regionale Band zu Jinzhong aus der Reihe *Zhongguo minjian gushi jicheng*.

²²⁹ Bai Gengsheng und Chen Weizhong, *Zhongguo minjian gushi quanshu* (*Pudong, shang*); Bai Gengsheng und Chen Weizhong, *Zhongguo minjian gushi quanshu* (*Pudong, xia*); Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu* (*Songjiang*) und Bai Gengsheng 白庚勝 und Zhou Jinxiang 周進祥, hg., *Zhongguo minjian gushi quanshu* 中國民間故事全書: *Shanghai* 上海, *Nanhui juan* 南匯卷, *Zhongguo minjian wenhua yichan qiangjiu gongcheng* 中國民間文化遺產搶救工程 (Beijing 北京: Zhishi chanquan chubanshe 知識產權出版社, 2011).

²³⁰ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 199–200.

²³¹ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 237.

²³² Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 50.

²³³ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 45–52.

shui gai he 趙匡胤喝水改河)²³⁴

Aus Jiangnan:

- „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“ (*Panlongtang yu Longzhu'an* 蟠龍塘與龍珠庵)²³⁵
- „Han Xiangzi und der Grasdrache“ (*Han Xiangzi yu caolong* 韓湘子與草龍)²³⁶
- „Qin Lian baut für das Volk einen Deich“ (*Qin Lian wei min zhu Haitang* 欽璉爲民筑海塘)²³⁷
- „Das Schicksal der Drachentochter“ (*Longnüyuan* 龍女緣)²³⁸

Für die weitere Analyse sind die genannten Erzählungen in drei Kategorien gruppiert, welche sich an inhaltlichen Kriterien in Bezug auf die handelnden Akteure orientieren. Da es aber nicht die Drachenkönige sind, welche die Protagonisten der Erzählungen ausmachen, umfassen die drei Kategorien Erzählungen um die Person einer Drachentochter, *longnü*, Erzählungen um die Person einer Drachenmutter, *longmu*, sowie sonstige Erzählungen.²³⁹

Region	<i>longmu</i> -Erzählungen	<i>longnü</i> -Erzählungen	sonstige Erzählungen
Jinzhong	„Die Fünf-Drachen-Höhle und der Tempel“		„Die Legende von den Narzissen“

²³⁴ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 57.

²³⁵ Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 89–91.

²³⁶ Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 73.

²³⁷ Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 118–120.

²³⁸ Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 163–167.

²³⁹ Es ist auch eine Gliederung nach anderen Kriterien denkbar, so etwa nach unterschiedlichen Funktionen, welche die Drachenkönige einnehmen (Regengottheit, Flussgottheit, Meeresgottheit, sonstige Funktionen). Allerdings bietet die hier gewählte Einteilung den Vorteil, sich enger an den bekannten Märchentypen zu orientieren und so Cluster von inhaltlich sehr ähnlichen Erzählungen, wie sie über die hier untersuchten geographischen Gebiete hinaus existierten, besser erkennen zu können.

	der Heiligen Mutter der Fünf Drachen“		
	„Der umarmte Bud-dhafelsen“		„Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“
Jiangnan		„Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“	„Han Xiangzi und der Grasdrache“
		Das Schicksal der Dra-chentochter	„Qin Lian baut für das Volk einen Deich“

5.2.2.2. Analyse

5.2.2.2.1. Longmu-Erzählungen

Die in der Sammlung *Jinzhong minjian gushi jicheng* enthaltenen Erzählungen zur Figur der Drachenuutter, *longmu*, drehen sich beide um die Heilige Mutter der Fünf Drachen, *wulong shengmu* 五龍聖母. Die erste Erzählung mit dem Titel „Die Fünf-Drachen-Höhle und der Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen“ handelt von der Herkunft der Drachenuutter und den fünf Drachen. Demnach trägt die Drachenuutter eigentlich den Namen Chang Yu’e 常玉娥 und stammt aus einem Bergdorf bei Shouyang in Jinzhong. Während des Waschens von Kleidung an einem Teich entdeckte Chang Yu’e einen bunten Stein, mit welchem sie zuerst spielte, den sie aber bald ungewollt verschluckte. Daraufhin wurde sie schwanger und gebar eines Nachts in einer Höhle des Shuangfeng-Bergs, Shuangfengshan 雙鳳山, unbemerkt fünf kleine Drachen. Als am nächsten Morgen das Verschwinden von Chang Yu’e entdeckt wurde, begab sich ihr Vater auf die Suche nach ihr und wollte schon die bei Donner und Regen

aus der Höhle herausfliegenden Drachen töten, doch wurde er von Chang Yu'e zurückgehalten. Anschließend verstirbt Chang Yu'e jedoch.²⁴⁰ Zu ihren Ehren wird später der Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen, Wulong shengmumiao 五龍聖母廟, errichtet, an dessen Bau sich in einer Gewitternacht auch die fünf Drachen beteiligen.

Die zweite Erzählung, „Der umarmte Buddhafelsen“, ist in einen Komplex mehrerer Erzählungen um die Person des Tian Shanyou 田善友, einem buddhistischen Mönch der Tangzeit,²⁴¹ eingeordnet. In einer anderen Erzählung dieses Komplexes mit dem Titel „Der Gewinn der Haupthalle“, *Ying diantang* 贏殿堂, wird dargelegt, wie die – nun wieder lebendige – Drachenuutter als Nonne und Äbtissin des Yunfeng-Klosters, Yunfengsi 雲風寺,²⁴² die Haupthalle des Klosters an den buddhistischen Mönch Tian Shanyou verspielt, welcher sich daraufhin hier niederlässt. An dieser Stelle setzt die Erzählung „Der umarmte Buddhafelsen“ ein und berichtet von dem letztlich erfolglosen Versuch der fünf Drachen, Tian Shanyou zu vertreiben. Hierzu bedienen sie sich zuerst eines heftigen Gewitters, welches die Haupthalle mitsamt Tian Shanyou wegspülen soll, doch als dies nicht klappt, versuchen sie, den ganzen Berg auf das Kloster hinabzuwerfen und nehmen dafür sogar die Zerstörung des Klosters und den Tod Tian Shanyous in Kauf. Jedoch scheitern sie an dessen Gegenwehr und seinen Zauberkraften und müssen sich in eine Ecke des Shuangfeng-Berges zurückziehen.

Die Erzählung „Die Fünf-Drachen-Höhle und der Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen“ ähnelt Eberhards Märchentyp 51 „Die übernatürliche Empfängnis“. Dieser wird folgendermaßen beschrieben:

²⁴⁰ Im Text wird hierfür der Begriff *zuohua* 坐化 verwendet. Dieser stammt aus der buddhistischen Terminologie und meint das Dahinscheiden eines Mönches in sitzender Meditationshaltung. Dadurch zeigt sich, dass die Heilige Mutter der Fünf Drachen keines gewöhnlichen, gewissermaßen profanen, Todes gestorben ist.

²⁴¹ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 45.

²⁴² Dabei handelt es sich vermutlich um den Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen, wulong shengmumiao 五龍聖母廟. Siehe *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 160 („Wulong shengmumiao 五龍聖母廟“).

1. Eine Frau wird durch Verschlucken einer Körnerfrucht, eines Eies, durch Ausstrahlung eines Drachens, eines Donners oder Blitzes, durch Sonne, Mond oder anderes schwanger.²⁴³

Noch treffender jedoch lässt sie sich dem Typ 60 „Die Drachenuutter“ zuordnen, welcher insgesamt drei Motive umfasst:

1. Eine Frau wird auf übernatürliche Weise schwanger.
2. Sie gebiert einen oder mehrere Drachen.
3. Sie wird nach ihrem Tode verehrt.²⁴⁴

Es lässt sich jedoch keine Übereinstimmung mit den Märchentypen nach Ting Nai-tung feststellen.²⁴⁵ Der Typ der übernatürlichen Empfängnis im Allgemeinen wie auch jener der Drachenuutter im Speziellen besitzt eine lange Geschichte und ist schon aus Quellen der Han-Zeit bekannt. Die ältesten Quellen, welche bei Eberhard für den Typ der Drachenuutter angegeben werden, sind das *Houhan shu* 後漢書 (kompiliert im 5. Jh. durch Fan Ye 范曄) sowie das *Shuijing zhu* 水經注 (kompiliert am Anfang des 6. Jh. durch Li Daoyuan 酈道元), doch vermutet Eberhard noch ältere Quellen.²⁴⁶ So sei es „die Stammesgeschichte eines anscheinend den T'ai zugehörigen Stammes; auf jeden Fall eines nicht-chinesischen Stammes.“²⁴⁷ Erzählungen dieses Typs stammen zu meist aus den südchinesischen Küstenprovinzen, so etwa aus Guangdong 廣東 und

²⁴³ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 91.

²⁴⁴ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 102.

²⁴⁵ Vgl. Ting, *A Type Index of Chinese Folktales*, siehe vor allem Appendix I (249–251) mit einer Gegenüberstellung korrespondierender Typen bei Eberhard.

²⁴⁶ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 103–104: Eberhard nennt auf S. 103 folgende Stellen: „Hou-Han-shu Kap. 116, 7b–8a (Ost-Yünnan?) und Shui-ching-chu Kap. 37 = VI, 59–60.“ Das sind: *Hou Hanshu* 後漢書, juan 86 (nanman xinanyi liezhuan 南蠻西南夷列傳 76), in Fan Ye 范曄, *Hou Hanshu* 後漢書, Bd. 10 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1993), 2848 und *Shuijingzhu* 水經注, juan 37, 2 (Yeyushui 葉榆水), in Li Daoyuan 酈道元, *Shuijingzhu* 水經注, Bd. 68 (Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館, Nachdruck von Minguo 25 [1936]), 476.

²⁴⁷ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 104.

Zhejiang, jedoch nennt Eberhard auch zwei Erzählungen aus Yuan Meis *Zibuyu*, welche in den Provinzen Jiangsu und Shandong angesiedelt sind.²⁴⁸ Dennoch kommt er hinsichtlich der Verbreitung zu dem Schluss:

Eine typisch südchinesische Legende (wogegen die Verbreitung bis Shantung und Kiangsu nichts besagt!), wohl von Nichtchinesen übernommen.²⁴⁹

Dies würde den Schluss nahelegen, dass dieser Erzähltyp vor allem in Südchina anzusiedeln sei. Doch deuten weitere Beispiele aus der späten Kaiserzeit darauf hin, dass dieser – bei weiterhin nicht vollständig geklärten Ursprüngen – mit der Zeit über große Teile Chinas verbreitet worden sein muss und auch in den nördlichen Binnenregionen heimisch geworden ist. Als prominente Beispiele müssen hier die Erzählungen „Die Drachenuutter“²⁵⁰ und „Der Drache ohne Schwanz“²⁵¹ aus dem *Zibuyu* von Yuan Mei genannt werden. Doch auch in dem circa hundert Jahre nach dem Tod Yuan Meis herausgegebenen *Shouyang xianzhi* wird die oben bereits zusammengefasste Erzählung wiedergegeben:

Der Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen befindet sich am Shuangfeng-Berg, Shuangfengshan 雙鳳山.

[...] Gemäß der Überlieferung wusch die Tochter der Familie Chang 常 aus dem Dorf Xizhang

²⁴⁸ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 103.

²⁴⁹ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 104.

²⁵⁰ Eine Übersetzung befindet sich in Anhang D. Vgl. auch die Übersetzung in Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 2, 852–853. In dieser Erzählung wird von einer Frau Li 李 aus Changshu berichtet, welche nach langer Schwangerschaft einen Fleischkloß gebiert, der sich aber als Drache herausstellt. Nach dem Tod der Drachenuutter erscheint der Drache wieder und trauert um sie. Später wird ihr zu Ehren ein Tempel errichtet.

²⁵¹ Eine Übersetzung befindet sich ebenfalls in Anhang D. Vgl. auch Yuan und Schwarz. *Chinesische Geistergeschichten*, 72–73, und Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 500–501. Demnach gab es im Kreis Wendeng in Shandong eine Frau Bi 畢, welche durch das Verschlucken einer Pflaume schwanger wurde und später einen kleinen Drachen gebar. Dieser kam regelmäßig zu seiner Mutter zurück, um von ihr gestillt zu werden. Als der Vater der Frau davon erfuhr, wollte er den Drachen vertreiben und schnitt ihm dabei den Schwanz ab. Als die Drachenuutter verstorben war, bestattete sie der Drache.

西張 Kleider am Lianhua-Gipfel, Lianhuachan 蓮花巉, am Fuß des Berges, als sie einen fünf-farbigen Stein verschluckte und so schwanger wurde. Daraufhin spann sie unaufhörlich Hanf zu einem Faden, befestigte eines Tages den Faden an der Tür und erzählte ihrer Mutter: Wenn mein Vater zurückkehrt, kann er suchen, wohin der Faden führt und mich dann dort antreffen. Anschließend legte sie den Faden bis zu einer Felsenhöhle am Fuß des Shuangfeng-Bergs aus und gebar fünf Drachen. In dem Moment, als der Vater ankam, erhob sich plötzlich ein heftiges Gewitter und alle fünf Drachen flogen davon; das Mädchen jedoch schied dahin. Die Leute aus der Gegend fassten den Plan, einen Tempel zu errichten. Der Lehm für die Ziegelsteine des Weihrauchofens, *shaoxiangzui* 燒香嘴, war schon vorhanden, als in der Nacht ein starker Wind und Regen aufkamen. Am nächsten Morgen war alles bereits auf die Bergspitze getragen. Als aber [die Menschen] heimkehrten und nach ihren Rindern und Pferden schauten, so lief diesen allen der Schweiß herab. Daher wurde [der Tempel] aufgrund dessen[, dass die Materialien auf den Berg gebracht wurden,] hier erbaut. [...] ²⁵²

Sowohl die Erzählungen des *Zibuyu* als auch die Erzählung des *Shouyang xianzhi* (und ihre modernere Version des *Jinzhong minjian gushi jicheng*) weichen in einigen Punkten von den älteren Versionen des *Houhan shu* und des *Shuijing zhu* ab. ²⁵³ Zwei wichtige Punkte sind zum einen das Motiv des abgeschnittenen Drachenschwanzes und zum anderen die nun deutlich hervorgehobene Funktion des Drachen beziehungsweise der Drachen als Regengottheit(en). ²⁵⁴

²⁵² *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 160 („Wulong shengmumiao 五龍聖母廟“): „五龍聖母廟在雙鳳山 相傳西張村常氏女洗衣於山前蓮花巉吞五色石而孕因續麻爲繩一日繫繩於門謂其母曰父歸可循繩之所至而晤我焉遂引繩去至雙鳳山麓石洞中產五龍焉頃父至倏雷雨大作五龍俱飛去而女亦坐化矣土人謀立廟山之燒香嘴甌埴已具夜風雨大作比明已移山頂歸視牛馬則皆汗矣遂因之營建焉“

²⁵³ Die beiden Texte des *Houhan shu* und des *Shuijing zhu* wiederum sind nahezu identisch.

²⁵⁴ Mircea Eliade interpretiert – besonders in Hinblick auf die Kulturen Chinas und Südostasiens – die Verbindung von aquatischen Wesen zu Frauen wie etwa der Drachenund der im Anschluss an diesen Abschnitt noch zu besprechenden Drachentochter im Kontext von Fruchtbarkeitssymbolen: „Embleme des Wassers sind Drachen, Schlangen, Muscheln, Delphine, Fische, usw.; sie sind in den Tiefen des Ozeans verborgen und geladen mit der sakralen Macht dieser Tiefe; sie schlafen in den Seen oder schwimmen in den Flüssen, sie verteilen Regen, Feuchtigkeit, Überschwemmung und beherrschen so die Fruchtbarkeit der Welt. Drachen wohnen in den Wolken oder in Seen; sie beherrschen den Blitz; sie rufen die uranischen Götter herbei, befruchten Felder und Frauen.“ – Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, 242. Deutlich zeigt sich dieser Zusammenhang in der Schwangerschaft der Drachenund durch einen Stein oder eine Pflaume. Letztere wird bei Yuan Mei direkt mit einem Drachen in Verbindung gebracht, indem es hier heißt: „Wenn der Himmel einen schlechten Drachen bestraft, so schneidet er ihm gewiss ein Ohr ab. Das Ohr aber fällt herab auf die Erde und verwandelt sich alsbald in eine Pflaume.“ (天

Das Motiv des abgeschnittenen Drachenschwanzes wird vor allem in der Erzählung „Der Drache ohne Schwanz“ des *Zibuyu* hervorgehoben und entwickelte sich später zu einem wichtigen Merkmal des Drachenkönigs von Wendeng in Shandong, wo diese Erzählung angesiedelt ist.²⁵⁵ Im *Shouyang xianzhi* wird davon nichts berichtet, wohl aber in der modernen Version dieser Erzählung, in der es heißt, dass der Vater von Chang Yu'e mit einer Eisenschaufel nach einem der Drachen geschlagen hätte.²⁵⁶ Dies legt nahe, dass es sich hier um eine spätere Modifikation der Erzählung handeln könnte.

Die Erzählung „Der Drachen ohne Schwanz“ beschreibt zunächst nur die Geburt eines Drachens, doch entwickelte sich daraus der Kult des Drachenkönigs Li, *Li longwang* 李龍王, welcher bis heute neben seiner Mutter in Wendeng verehrt wird und inzwischen sogar das Interesse überregionaler Forschungen auf sich gezogen hat.²⁵⁷ Daran lässt sich ersehen, wie durchlässig die Grenze zwischen Drachen und Drachenkönigen sowohl in Folklore als auch religiöser Praxis tatsächlich ist. Ebenso werden die Fünf Drachen aus Shouyang als Drachenkönige verehrt.²⁵⁸

Wichtiger ist jedoch die sowohl bei Yuan Mei als auch in den Erzählungen der Heiligen Mutter der Fünf Drachen stark betonte Beziehung der jeweiligen Drachen zu Regenfällen. Nahezu jedes Auftreten dieser wird von heftigen Niederschlägen begleitet.

罰乖龍，必割其耳，耳墜於地，輒化為李)–„Tu wei long 秃尾龍“, in „Zibuyu 子不語“, juan 8, Nr. 25 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7471). Darüber hinaus zeigt sich der Aspekt der Fruchtbarkeit in der häufig anzutreffenden Aussage, dass Regengebete an den Gräbern der Drachenuutter besonders wirksam seien, doch steht er hier nicht mehr im Kontext der Empfängnis eines Kindes, sondern bezieht sich im Sinne der Landwirtschaft auf die Befruchtung der Äcker und Felder.

²⁵⁵ Vgl. den Aufsatzband Shandong sheng Wendeng shi zhengxie, *Zhongguo feiwuzhi wenhua yichan*. Siehe auch Li Ying 黎鸞, *Zhonghua miaohui shidian* 中華廟會事典 (Xi'an 西安: Shanxi renmin jiaoyu chubanshe 陝西人民教育出版社, 1994), 38: Hier wird eine Erzählung bezüglich des heutigen *kangzewangmiao* 康澤王廟 in Linfen 臨汾 (Provinz Shanxi) genannt.

²⁵⁶ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 199–200.

²⁵⁷ Vgl. den Sammelband Shandong sheng Wendeng shi zhengxie, *Zhongguo feiwuzhi wenhua yichan*.

²⁵⁸ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 159.

So heißt es im *Shouyang xianzhi*, bei der Ankunft des Vaters an der Höhle „erhob sich plötzlich ein heftiges Gewitter und alle fünf Drachen flogen davon“²⁵⁹ und „als in der Nacht großer Wind und Regen aufkamen“,²⁶⁰ schafften die fünf Drachen die Materialien für den geplanten Tempel auf den Berg. Yuan Mei wiederum schreibt: „Des Nachts gab es Donner und Blitz, Regen und Wind“,²⁶¹ als der Drache ohne Schwanz zurückkehrte, um seiner Mutter einen Grabhügel aufzuschichten und die Drachenuutter von Changshu in der zweiten Erzählung des *Zibuyu* wird nach ihrem Tode in einem Sarg aufgebahrt, „als es ein Gewitter gab und alles dunkel wurde“.²⁶² Später stellt sich der ihr zu Ehren errichtete Tempel als sehr wirkmächtig für Regengebete heraus.²⁶³ Die hier genannten Erzählungen stammen aus den Provinzen Shanxi, Shandong und Jiangsu. Zwei weitere Beispiele sind aus dem Kreis Yunhe 雲和, im südlichen Bergland von Zhejiang sowie aus Guangdong bekannt, wo ebenfalls von erfolgreichen Regengebeten gegenüber der Drachenuutter berichtet wird.²⁶⁴ Dies legt nahe, dass der Typ der Drachenuutter tatsächlich in vielen Regionen Chinas bekannt war und hier die Rolle der Drachen oder Drachenkönige als Regenbringer allgemein anerkannt wurde.

In „Der umarmte Buddhafelsen“ greifen die fünf Drachen im Kampf gegen Tian Shanyou zuerst zu dem für sie wohl am naheliegendsten Mittel, nämlich diesen mit

²⁵⁹ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 160 („Wulong shengmumiao 五龍聖母廟“).

²⁶⁰ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 160 („Wulong shengmumiao 五龍聖母廟“).

²⁶¹ „Tu wei long 秃尾龍“, in „Zibuyu 子不語“, juan 8, Nr. 25 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7471).

²⁶² „Longmu 龍母“, in „Zibuyu 子不語“, juan 17, Nr. 17 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7524).

²⁶³ „Longmu 龍母“, in „Zibuyu 子不語“, juan 17, Nr. 17 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7524).

²⁶⁴ Wolfram Eberhard, „Zur Volkskunde von Chèkiang: Ergebnisse meiner mit Hilfe der Baesslerstiftung ausgeführten Studienreise 1934–1935“, *Zeitschrift für Ethnologie* 67, 5/6 (1935): 248–265, hier: 263–264.

Donnergrollen und Regengüssen samt der Haupthalle des Yunfeng-Tempels hinfortzuspülen.²⁶⁵ Gerade diese Erzählung verweist nicht nur auf die Verbindung zu Niederschlägen, sondern zeigt zudem, dass in allen Erzählungen des Typs der Drachenuutter deren Drachensöhne tendenziell negativ bewertet werden. So ist der Kampf der fünf Drachen gegen Tian Shanyou geprägt vom Zorn der Drachen, der sich steigert, je mehr sie merken, dass ihre Kräfte zu schwach sind. Doch auch die Tatsache, dass sie die Zerstörung des Yunfeng-Tempels sowie den Tod Tian Shanyous von Anfang an in Kauf nehmen, rückt sie in ein negatives Licht. Ebenso werden die fünf Drachen in der Erzählung „Die Fünf-Drachen-Höhle und der Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen“ durch den Vater von Chang Yu’e zunächst als Bedrohung wahrgenommen und einer von diesen stürzt sich beim Verlassen der Höhle sofort auf ihn, so dass er nur durch das Eingreifen der Drachenuutter zurückgehalten werden kann. Somit ist es die Drachenuutter, welche über den oder die von ihr geborenen Drachen die Kontrolle behält. Folgerichtig wird am Schluss aller Erzählungen ihr und nicht etwa den Drachen zu Ehren ein Tempel errichtet, welcher sich später als sehr wirkmächtig für Regenbete zeigt:

Später nannten die Dorfbewohner [die Stelle] „Grabhügel der Mutter des Drachens ohne Schwanz!“ und wenn man um Sonne oder Regen betete, wurden die Gebete jedes Mal erhört.²⁶⁶

Hierin zeigt sich ohne Zweifel der ambivalente Charakter der Drachen beziehungsweise Drachenkönige, welche als Kontrolleure der Niederschläge zwar die erhoffte Rettung in Dürrezeiten bringen konnten, andererseits aber auch als zornige und somit unberechenbare Verursacher von zerstörerischen Unwettern galten. Gleichzeitig verbirgt sich in dieser negativen Darstellung der Drachen(könige) ein weiteres relativ

²⁶⁵ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 50.

²⁶⁶ „Tu wei long 秃尾龍“, in „Zibuyu 子不語“, juan 8, Nr. 25 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7471). Vgl. auch die weiter oben bereits zitierte Stelle aus der Erzählung „Die Drachenuutter“.

häufig anzutreffendes Narrativ des Kampfes eines buddhistischen Mönchs²⁶⁷ gegen eine Lokalgöttheit, worin sich Prozesse der Ausbreitung und Etablierung buddhistischer Glaubensinhalte und Kulte im kaiserzeitlichen China widerspiegeln.²⁶⁸

5.2.2.2.2. *Longnü*-Erzählungen

In den Erzählungen der Kategorie der Drachentochter steht, wie es diese Bezeichnung andeutet, die Tochter eines Drachenkönigs im Mittelpunkt. Daher wird der Begriff *longnü* häufig als Drachenprinzessin übersetzt,²⁶⁹ doch soll an dieser Stelle die etwas bescheidenere Übersetzung „Drachentochter“ verwendet werden, da sie näher an der eigentlichen Bedeutung der chinesischen Zeichen ist.²⁷⁰ Ein Drachenkönig als ihr Vater tritt meist nur in der ersten Hälfte dieser Erzählungen in Erscheinung, bevor im Anschluss dessen Tochter eine Hauptrolle – meist an der Seite eines männlichen Protagonisten – übernimmt. Unter Umständen wird der Drachenkönig auch gar nicht erwähnt. In diesen Fällen ist seine Existenz nur implizit in dem Vorhandensein einer Drachentochter begründet. Dies zeigt sich schon in dem laut Pang Jin und Shen Meili ältesten bekannten Werk der chinesischen nicht-religiösen Prosaliteratur, in welcher

²⁶⁷ Beziehungsweise eines anderen buddhistischen Wesens.

²⁶⁸ An dieser Stelle gilt mein Dank Prof. Philip Clart, welcher auf diesen Punkt hingewiesen hat.

²⁶⁹ Zum Beispiel: Motsch, *Die chinesische Erzählung*, 90, und Richard Wilhelm, *Märchen aus China: Übersetzt und eingeleitet von Richard Wilhelm* (Wiesbaden: Marixverlag, 2009) 2009, 165–169 (= „Die Drachenprinzessin“). Eberhard schreibt unter anderem auch „Drachenfrau“ oder „Drachenmädchen“ - Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 67.

²⁷⁰ Das zweite Schriftzeichen in *longnü*, nämlich *nü* 女, soll hier als „Tochter“ verstanden werden. „Prinzessin“ heißt *gongzhu* 公主 und ist somit nicht in dem Wort *longnü* enthalten. Edward H. Schafer weist darauf hin, dass in einigen Tang-Erzählungen unter einer Drachentochter vor allem eine junge Frau von besonderer Qualität zu verstehen sei: „When, in such tales, a spectral maiden announces modestly that she is the daughter of a dragon king, she is simply identifying herself as a person of quality, well worth the attention of an educated and noble youth.“ – Schafer, *The Divine Woman*, 154–155. In den hier untersuchten Erzählungen jedoch steht dessen ungeachtet dennoch die Abstammung einer solchen Drachentochter von einem Drachen(könig) im Vordergrund.

eine Drachentochter Erwähnung findet, nämlich der Erzählung die „Zhenze-Höhle“.²⁷¹ Gemäß Shen ist dies auch das erste den *xiaoshuo* zuzurechnende Werk, welches einen Drachenkönig zumindest erwähnt, auch wenn dieser hier in keiner aktiven Rolle auftritt. So lautet ihre Einschätzung:

Das *xiaoshuo*-Werk des chinesischen Altertums, in welchem die Drachenkönige zuerst auftreten, ist die Schrift „Die Zhenze-Höhle“, *Zhenzedong* 震澤洞, aus „Die vier Herren der Liang-Dynastie“, *Liang si gong ji* 梁四公記 („Umfangreiche Aufzeichnungen der Taiping-Ära“, *Taiping guangji* 太平廣記, kompiliert von Li Fang 李昉 und anderen); dieser Text berichtet von der Drachentochter von Zhenze 震澤 als der siebten Tochter des Drachenkönigs des Ostmeeres, welche in der Zhenze-Höhle lebt und eine kostbare Perle bewacht. Der Drachenkönig des Ostmeeres tritt in diesem Text nicht direkt auf, sondern dient nur dazu, den Status der Drachentochter [als eben solcher] von Zhenze in einem Pinselstrich darzulegen.²⁷²

Die wahrscheinlich bekannteste Erzählung über eine Drachentochter ist die von

²⁷¹ Shen Meili, „Gudai xiaoshuo zhong longwang xingxiang leixinghua qianxi“, 22 und Pang Jin, *Long de xisu*, 74. Ältere Belege des Begriffs *longnü* finden sich in buddhistischen Texten (siehe Abschnitt 2.1). Hier wird die Drachentochter als Tochter eines Drachenkönigs erwähnt. Auch William H. Nienhauser, Jr., verweist auf die indisch-buddhistischen Ursprünge: „Although stories concerning supernatural realms existed early in China, the idea of dragon-kings and dragon-women was introduced from India (where they were called *nāgas*) through Buddhism during the Six Dynasties.“ – William N. Nienhauser Jr., „T'ang Tales“, in *The Columbia History of Chinese Literature*, hg. Mair, 579–594, hier: 585.

²⁷² Shen Meili, „Gudai xiaoshuo zhong longwang xingxiang leixinghua qianxi“, 22: „中國古代小說中,最早出現龍王的是《梁四公記》“震澤洞”篇(《太平廣記》李昉等編),其文記震澤龍女為東海龍王第七女,居震澤洞守寶珠。東海龍王在此文里沒有正面直接出現,而只是為表明震澤龍女身份一筆帶過。“Die Erzählung „Die vier Herren der Liang-Dynastie“ (Übersetzung des Titels nach Monika Motsch) ist jedoch nur noch in Fragmenten überliefert. – Motsch, *Die chinesische Erzählung*, 90. Sie findet sich im *Taiping guangji*, einem im 10. Jahrhundert von Li Fang 李昉 kompilierten Werk von *zhiguai*-Erzählungen, deren Ursprünge jedoch zum Teil bis in die Han-Zeit zurückreichen. – Vgl. „Zhenzedong 震澤洞“, in „*Taiping guangji* 太平廣記“, juan 418 (long 龍 1), Nr. 9 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 2, 1564–1565). Eine Version der Erzählung in deutscher Sprache findet sich in Wilhelm, *Märchen aus China*, 165–169 (= „Die Drachenprinzessin“).

Li Chaowei 李朝威 (fl. 790)²⁷³ verfasste, aber wahrscheinlich auf ältere volkstümliche Quellen zurückgehende²⁷⁴ *chuanqi*-Erzählung „Liu Yi“ 柳毅²⁷⁵ aus der Tang-Zeit, welche in zahlreichen späteren Adaptionen auch unter dem Titel „Die Biographie des Liu Yi“, *Liu Yi zhuan* 柳毅傳, oder „Liu Yi überbringt einen Brief“, *Liu Yi chuan shu* 柳毅傳書, Berühmtheit erlangte. Diese enthält bereits viele Elemente, welche sich in späteren – so auch in den hier relevanten – Erzählungen finden lassen. Zu nennen sind etwa die Kombination eines jungen Mannes als männlichem Protagonisten und der Drachentochter²⁷⁶ als weiblicher Hauptrolle, die gute Tat des jungen Mannes (normalerweise die Rettung der Drachentochter oder eines anderen Mitglieds der Drachenfamilien), die Reise des männlichen Hauptdarstellers in den Unterwasserpalast des Drachenkönigs²⁷⁷, die außerordentliche Schönheit der Drachentochter und die moralische Qualität beider Hauptakteure sowie schließlich die Heirat beider, welche im Falle von Li Chaowei „Liu Yi“ noch am Ende der Erzählung steht, in späteren Erzählungen zum

²⁷³ Rania Huntington, „The Supernatural“, in *The Columbia History of Chinese Literature*, hg. Mair, 110–131, hier: 122.

²⁷⁴ Wei Jialin 蔚家麟, hg., *Zhongguo minjian gushi jingxuan* 中國民間故事精選 (Wuhan 武漢: Changjiang wenyi chubanshe 長江文藝出版社, 2005), 230. Monika Motsch vermutet Quellen aus der Zeit der Sechs Dynastien als Ursprung der Erzählung. – Motsch, *Die chinesische Erzählung*, 90.

²⁷⁵ Übersetzungen liegen vor von Richard Wilhelm unter dem Titel „Die verstoßene Prinzessin“ - Wilhelm, *Märchen aus China*, 178–186, und in der Version Li Dschao-wei [Li Chaowei], „Die Tochter des Drachenkönigs“, in *Tangdai chuanqi xuan* 唐代傳奇選: *Die Tochter des Drachenkönigs*, hg. Bai Xingjian 白行簡, 2. Auflage (Beijing 北京: Zhongguo guoji shudian 中國國際書店, 1983), 19–33. Die Erzählung ist im *Taiping guangji* überliefert: „Liu Yi 柳毅“, in „Taiping guangji 太平廣記“, juan 419 (long 龍 2), Nr. 1 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 2, 1566–1568).

²⁷⁶ Hier bezeichnet sie sich als „kleine Tochter des Drachenherrschers des Dongting[-Sees]“ *Dongting longjun xiaonü* 洞庭龍君小女. Der Drachenkönig wird hier also nicht als *longwang*, sondern als *longjun* bezeichnet. – „Liu Yi 柳毅“, in „Taiping guangji 太平廣記“, juan 419 (long 龍 2), Nr. 1 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 2, 1566–1568, hier: 1566).

²⁷⁷ Dieses Motiv findet sich schon in buddhistischen Legenden, etwa der Reise Nāgārjunas (chinesisch Longshu 龍樹) in den Unterwasserpalast der Drachenkönige, von wo er der Überlieferung nach die Schriften des Prajñāpāramitā erhält und so zum Begründer des Mahāyāna-Buddhismus wird. – „Longshu 龍樹“, in *Foguang dacidian* 佛光大辭典, Band 7, hg. Ciyi 慈怡, 6393–6395, hier: v. a. 6393 und „Nāgārjuna“, in *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*, hg. Heinz Bechert und Hans W. Hausig, Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung. Die Alten Kulturvölker V (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), 433–434, hier: 433.

Teil aber eine Fortführung der Erzählung einleitet, in deren Mittelpunkt die gemeinsame Abwehr der Angriffe eines Bösewichts steht.

Die beiden hier untersuchten Erzählungen tragen die Titel „Das Schicksal der Drachentochter“ und „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“ und stammen beide aus der Sammlung *Zhongguo minjian gushi quanshu* der Region Songjiang. Da sie inhaltlich sehr ähnlich sind, genügt es an dieser Stelle, beide Erzählungen gemeinsam zusammenzufassen. Beide beginnen mit dem jeweiligen männlichen Hauptdarsteller, Wang Bizhen 王必珍 beziehungsweise Chen Ji 陳濟. Diese sind noch recht jung und leben jeweils mehr schlecht als recht vom Fischfang und der Jagd. Zudem zeichnen sie sich beide durch einen guten Charakter aus. Während Wang Bizhen eines Tages einen „goldschimmernden bunten Fisch“²⁷⁸ fängt, diesen aber aus Mitleid wieder frei lässt, entdeckt Chen Ji während der Jagd „am Himmel eine wunderschöne bunte Wolke“,²⁷⁹ die von einer schwarzen Wolke offenbar verfolgt wird, woraufhin er einen Pfeil in letztere schießt und so die bunte Wolke rettet. Wie sich später herausstellt, handelte es sich bei dem goldschimmernden Fisch um den Dritten Kronprinzen des Drachenpalasts, *longgong san taizi* 龍宮三太子, und damit um einen Sohn des Drachenkönigs des Ostmeeres. Zum Dank wird Wang Bizhen in den Palast des Drachenkönigs eingeladen, wo ihm kostbare Gegenstände angeboten werden, die er jedoch ablehnt. Zudem findet ein Festessen zu seinen Ehren statt, von dem auch die Dritte Tochter des Drachenkönigs des Ostmeeres, *Donghai longwang de san nü'er* 東海龍王的三女兒, erfährt und sich aus Neugierde in ein kleines Huhn verwandelt, um so heimlich dem Bankett beizuwohnen. Wang Bizhen wird auf das Huhn aufmerksam, ohne jedoch zu ahnen, wer sich dahinter eigentlich verbirgt, und bittet darum, dieses mitnehmen zu dürfen. Anschließend kehrt er nach Hause zurück. Im Fall von Chen Ji handelt es sich bei der bunten Wolke selbst um die Dritte Tochter des Drachenkönigs

²⁷⁸ Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu* (Songjiang), 163: „一條金光閃閃的花魚“.

²⁷⁹ Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu* (Songjiang), 89: „一朵美麗的彩雲“.

des Ostmeeres, welche hier den Namen Pannü 蟠女 trägt. Zwar wird Chen Ji nicht in den Palast eingeladen und der Drachenkönig tritt auch in dieser Erzählung nicht persönlich in Erscheinung, doch erweist sich die Drachentochter ebenso wie bei Wang Bizhen als sehr dankbar für die Rettung durch ihren Helden. Beide Male, wenn einer der beiden Protagonisten außer Haus ist, übernimmt die Drachentochter heimlich und vorerst unentdeckt die gesamte Hausarbeit und widmet sich insbesondere der Zubereitung schmackhafter Speisen. Wang Bizhen und Chen Ji sind sehr erfreut darüber, von nun an täglich ein warmes Mahl bereitet zu bekommen, doch sind sie auch beide gleichermaßen darüber verwundert. Um der Sache auf den Grund zu gehen, verlassen sie zum Schein ihr Haus und beobachten anschließend aus einem Versteck heraus, was nun passiert. Auf diese Weise wird das Geheimnis gelüftet und die Drachentochter zur Frau von Wang Bizhen beziehungsweise Chen Ji. Von nun an leben diese glücklich miteinander, doch spricht sich schnell die außerordentliche Schönheit der Drachentochter in beiden Erzählungen herum und ein örtlicher Bösewicht begehrt nun die Drachentochter als seine Konkubine. Aus diesem Grund erteilt dieser Wang Bizhen und Chen Ji jeweils drei schwere Aufgaben, welche ein normaler Mensch nicht zu lösen im Stande scheint. Doch mit Hilfe der Drachentochter und deren Zauberkräften gelingt es beide Male, die Aufgaben zu erfüllen. Die Gier des Bösewichts lässt sich jedoch nicht befriedigen, so dass letztendlich die Drachentochter in dessen Residenz geht, um so den anhaltenden Nachstellungen ein Ende zu bereiten. In der Folge wird die Residenz des Bösewichts durch ein Feuer beziehungsweise eine Überschwemmung zerstört und dieser selbst getötet. In der Erzählung „Das Schicksal der Drachentochter“ kehrt diese anschließend zu Wang Bizhen zurück, wohingegen im Fall von „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“ die Drachentochter den Tod findet und ihr zu Ehren ein Tempel errichtet wird.

Im Gegensatz zu dem bereits besprochenen Märchentyp der Drachenvater (Typ 60 nach Eberhard), welcher keine Entsprechung in dem stark am Aarne-Thompson-

Index ausgerichteten Typenindex von Ting Nai-tung erkennen ließ, lassen sich die genannten Erzählungen der Drachentochter durchaus in diesen einordnen. Jedoch zeigt sich, dass hier mehrere Typen und Motive miteinander kombiniert sind. Für die Erzählung „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“ sind dies die Motive und Typen 555*, 301 A, 301 II., 301 II.(g), 301 II.(i), 408, 465, 465 I.(b²), 465 II.(a) und 465 II.(a¹⁰) sowie für die Erzählung „Das Schicksal der Drachentochter“ die Typen und Motive 555*, 555* I., 555* I.(a), 555* II., 555* II.(c), 555* III., 555* III.(b¹), 408, 465, 465 I.(b²), 465 II.(a), 465 II.(a¹⁰), 465 II.(a¹) und 465 III.(a¹). Diese sind in der folgenden Tabelle zusammengefasst.²⁸⁰

Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle	Das Schicksal der Drachentochter
555*: <i>The Grateful Dragon Prince (Princess)</i> . Often combined with types 408 and 465A, or as part of 301A	
301A: <i>Quest for a Vanished Princess</i> . Only one princess stolen. [...] ²⁸¹	555* I.: <i>Kindness to Fish</i> . A Hero saves 555* I.(a): a big carp, turtle, or little snake caught by a fisherman, and returns it to the water
301 II.: Another alternative beginning of the hero's adventure: 301 II.(g): One day, the hero notices something strange about a gust of violent wind and/or dark clouds, or sees a monster flying overhead 301 II.(i) he throws a weapon at it. Blood and/or embroidered shoe, or sometimes both, drop down, and he follows the track to a deep cave. ²⁸²	555* II.: <i>Kindness Returned</i> . The fish is in reality a dragon prince. He 555* II.(c): invites the hero to his palace, sometimes to spend many happy days there.
	555* III.: <i>Reward of Magic Object</i> : As the hero is about to leave, the dragon prince advises the hero to accept from the dragon king as a parting gift only as seemingly worthless box, and the like,

²⁸⁰ Ting, *A Type Index of Chinese Folktales*. Auf eine Angabe der Seitenzahlen wurde verzichtet, da die entsprechenden Stellen der hier gesammelten Zitate anhand der Typennummern leicht nachzuvollziehen sind.

²⁸¹ Die Prinzessin wird hier nicht entführt, sondern verfolgt.

²⁸² Dieses Motiv erscheint nur unvollständig, da lediglich von einem Schuss mit einem Pfeil gesprochen wird. Siehe auch Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 179 (Typ 122 „Aus den Wolken fällt ein gestickter Schuh“).

	<p>which is fact</p> <p>555* III.(b¹): a pheasant, white hen, etc. that really is the incarnation of the dragon princess. Consequently, when the hero reaches home and opens the box, he obtains a supernatural wife.²⁸³</p>
408: <i>The Three Oranges</i> . [...] The heroine emerges from her coat or shell to do housework for the hero, who becomes suspicious, hides himself one day, and catches her. ²⁸⁴	
465: <i>The Man Persecuted Because of his Beautiful Wife</i> .	
465 I.(b ²): She is a dragon princess	
465 II.(a): The lecherous king (high official, rich man, etc.) usually without an evil counselor	
465 II.(a ¹⁰): to find a very large number of animals or objects in one night	
Das Ende der Erzählung lässt sich keinem der Typen und Motive nach Ting Nai-tung zuordnen.	465 II.(a ¹): The “unknown” demanded by the king is often called by a nonsensical name, such as “queer thing”
	465 III.(a ¹): The “unknown”, etc., is in fact a fire-breathing monster or explosive object which kills (occasionally simply injures) the king (rich man).

Die Erzählungen entsprechen zudem in ihrem Anfang weitestgehend dem Typ Nr. 39 „Der Drachenkönig erfüllt einen Wunsch“ gemäß Eberhards *Typen chinesischer Volksmärchen*, welcher aus vier Motiven besteht:

1. Ein Mann rettet Sohn oder Tochter des Drachenkönigs.
2. Der Drachenkönig will ihm danken, lässt ihn in den Wasserpalast.
3. Auf Rat eines Dieners oder eines Kindes des Königs wünscht er sich etwas.
4. Er erlangt so eine schöne Frau (Tochter des Drachenkönigs) oder viel Reichtum.²⁸⁵

Es gibt jedoch eine Variation, da sich der Held Wang Bizhen in „Das Schicksal der Drachentochter“ zunächst keine Belohnung vom Drachenkönig wünscht und erst kurz bevor er den Palast des Drachenkönigs verlässt, um ein kleines Hühnchen bittet,

²⁸³ An dieser Stelle erfolgt eine leichte Abwandlung des Motivs.

²⁸⁴ Obwohl es sich in beiden Fällen offensichtlich um diesen Typ handelt, werden keine Orangen erwähnt.

²⁸⁵ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 64.

welches sich erst später als die heimlich anwesende und verwandelte Tochter des Drachenkönigs herausstellt. Da mit diesem Typ jedoch nur der Anfangsteil der Erzählung zu erfassen ist, deutet dies darauf hin, dass in diesem Fall mehrere Typen miteinander vermischt wurden.

Bereits Eberhard benennt einige Anfügungen, welche zu diesem Märchentyp bekannt sind; darunter: „Mann muss nach Heirat vor Beamten oder anderen Probe ablegen“²⁸⁶ Diese Anfügung sei in Zhejiang, Jiangsu und Shandong nachweisbar. Insgesamt benennt Eberhard als Verbreitungsgebiet für den Märchentyp 39 „Gesamtchina“²⁸⁷, doch legt die Liste seiner herangezogenen Quellen nahe, dass dieser vor allem entlang der Küstenprovinzen und hier vor allem in denen des südlichen Chinas verbreitet gewesen war, wohingegen keine der Quellen aus Provinzen im Landesinneren, besonders aus dem Norden und Nordwesten stammt.²⁸⁸ Ting Nai-tung hingegen fügt seiner Typenübersicht für den Typ 555* eine Liste von Quellen an, welche Erzählungen diesen Typs beziehungsweise einzelne seiner Motive sowie eine Kombination dessen mit anderen Typen enthalten. Besonders auffällig ist dabei, dass diejenigen Quellen, welche eine besonders hohe Übereinstimmung mit der Erzählung „Das Schicksal der Drachentochter“ aufweisen, häufig in Sammlungen zur tibetischen Folklore zu finden sind, was für eine Verbreitung von Erzählungen zu Drachentöchtern bis nach Tibet spricht.²⁸⁹

²⁸⁶ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 67.

²⁸⁷ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 68.

²⁸⁸ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 64–65: Insgesamt nennt Eberhard 36 Quellen, von denen bei 29 der Herkunftsort angegeben ist. Dabei ergibt sich folgende Verteilung: Zhejiang 18, Guangdong (inkl. Hainan 海南) 4, Shandong 2, Jiangsu 1, Jiangxi 1, Sichuan, 1, Hebei (Beijing) 1 und Korea 1.

²⁸⁹ Ting, *A Type Index of Chinese Folktales*, 102–103. Leider war es nicht möglich, seine Quellen nachzuprüfen, da sie in vielen Fällen nicht zugänglich waren. Somit können keine genaueren Aussagen getroffen werden, was den Inhalt der in Tibet verbreiteten Erzählungen anbelangt oder die Frage angeht, inwieweit hier jeweils dieselbe oder verschiedene Erzählungen in den diversen Quellen enthalten sind. Zudem verweist Pang Jin darauf, dass die Figur der Drachentochter schon in Schriften des indischen Buddhismus auftaucht, so dass mehrere Wege der Verbreitung nach Tibet denkbar sind. – Pang Jin, *Long de xisu*, 74.

Eberhards Übersicht deutet an, dass die Herkunft sowie die hauptsächliche Verbreitung der Erzählung „Das Schicksal der Drachentochter“ und ihrer Variationen in den Küstenregionen Südchinas zu suchen ist. Dem entspricht auch der Umstand, dass sich die Drachentochter nach ihrer Entdeckung als „Dritte Tochter des Drachenkönigs des Ostmeeres“ zu erkennen gibt. Damit ergibt sich eine Verbindung zum Ostchinesischen Meer, an dessen Küste die Region von Jiangnan grenzt. Zudem zeigt sich, dass der Drachenkönig des Ostmeeres, welcher – wie im vorhergehenden Kapitel bereits dargelegt²⁹⁰ – in einigen Tempeln der Region verehrt wird, auch im Bereich der lokalen Folklore seinen Niederschlag gefunden hat, wo er nun aber vorwiegend als Meeressgottheit auftritt.

Geht man von Edward H. Schafer's richtiger Beobachtung aus, dass einige Züge des Motivs der Drachentochter schon sehr alt sind,²⁹¹ so muss seit diesen frühen, teils vorkaiserzeitlichen, Versionen bis zu den hier überlieferten Erzählungen eine bedeutende Transformation stattgefunden haben. Laut Schafer gab es schon im chinesischen Altertum überaus mächtige Wassergöttinnen,²⁹² welche wohl auch in der Figur der Drachentochter zu einem gewissen Maße fortwirken. Die Dritte Tochter des Drachenkönigs des Ostmeeres, wie sie in den Erzählungen „Das Schicksal der Drachentochter“ und „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“ dargestellt wird, erscheint nun aber als eine mustergültige, den traditionellen konfuzianischen Wertvorstellungen voll und ganz entsprechende Ehefrau, welche sich ganz in ihre Rolle

²⁹⁰ Siehe Abschnitt 4.2.3.2.

²⁹¹ Vgl. Schafer, *The Divine Woman*, 9, welcher in Bezug auf das chinesische Altertum schreibt: „Abstractly, however, women represented to the Chinese the fertility, moist, receptive principle in nature. They appeared in mythology and in literature as visible forms of the moist soil and the watercourses that make it wet. Both were receptive to the blazing, impregnating rays of the masculine sun and the benign influence of the radiant, superincumbent sky. Womankind symbolized the great water cycle that lifted the moisture from seas and lakes, transmuted it into clouds and mists, and spread it fruitfully into the dry soil.“

²⁹² Zu weiblichen Wasser-/Flussgottheiten im vorkaiserzeitlichen China siehe Schafer, *The Divine Woman*, 32–33. Nach ihm sei die Vorstellung von weiblichen Flussgottheiten vor allem im Süden verbreitet gewesen.

als Ehefrau einfindet und ihrem Ehemann jeweils treu zur Seite steht. Nach Schafer fand die Anpassung der Darstellung der Drachentöchter an die Maßstäbe einer männlich dominierten chinesischen Gesellschaft in den Jahrhunderten nach der Han statt und zwar vor allem im nördlichen Teil des chinesischen Kulturraumes:

Earlier in this essay note was taken of post-Han examples of the birth of divine kings in consequence of the unions of male rainbow dragons and mortal women. Similarly, as Chinese society became increasingly male-oriented and even male-dominated through the post-Han centuries, mythology sometimes provided the nymphs of the rivers and lakes with husbands. These underwater kings were particularly evident in the north, the source of the tradition of male authority, while the meres and streams of the well-watered and somewhat un-Chinese Yangtze basin in the ancient southland allowed more freedom and independence to its fishy princesses. Even when later orthodoxy assigned them fathers, husbands, or brothers as their lords and protectors, these remained shadowy figures in literature, dim against the radiant vitality of the true rulers of the water – the lovely goddesses.²⁹³

In beiden Fällen finden sich verschiedene Anzeichen, welche auf ihre göttliche Natur und ihre Herkunft als Tochter des Drachenkönigs hinweisen. Zunächst ist hierbei auf ihre beispiellose Schönheit hinzuweisen, mit welcher sie alle anderen (menschlichen) Frauen übertrifft. Allein hierin zeigt sich, dass sie außergewöhnlich und gewissermaßen nicht von dieser Welt ist, sondern aus einer anderen als der Menschenwelt, *renjian* 人間, stammen muss. Gleichzeitig ist der Hinweis auf ihre Schönheit ein wichtiges dramaturgisches Element, da diese die Ursache für die Begehrlichkeiten des jeweiligen Bösewichts der beiden Erzählungen ist. Dieser möchte in beiden Fällen die Drachentochter zu seiner Konkubine machen und stellt daher Aufgaben, wie sie für einen sterblichen Menschen nicht zu bewältigen sind. Dass der Held der Geschichte, Wang Bizhen einerseits und Chen Ji andererseits, dennoch jedes Mal die Oberhand gewinnen kann, liegt an einer zweiten göttlichen Eigenschaft der Drachentochter, nämlich ihren Zauberkraften. Mit dieser gelingt es ihr in beiden Erzählungen, die von dem Bö-

²⁹³ Schafer, *The Divine Woman*, 154.

sewicht geforderten Dinge zu erschaffen, indem sie diese aus Mehl oder Reis herbeizaubert. Beide Eigenschaften besitzt sie als Tochter eines Drachenkönigs. Daraus lässt sich im Umkehrschluss vermuten, dass auch dieser ähnliche Fähigkeiten und Eigenschaften besitzt. Entscheidend für diese Untersuchung jedoch ist die Stellung der Drachentochter als eben der Tochter eines Drachenkönigs, wodurch als drittes Merkmal ihre göttliche Abstammung hinzukommt.

In beiden Fällen tritt die Drachentochter nicht als eigenständige Gottheit auf, wie dies Schafer noch für die Literatur früherer Epochen feststellt:

The great water deities of Chinese antiquity were therefore snake queens and dragon ladies: they were avatars of dragons precisely because they were equally spirits of the meres and mists and nimbus clouds. [...] the women (goddesses, human lasses, shamankas) were the repositories of moisture – the cool, receptive loam, or the lake or marsh; [...] Doubtless in early antiquity the sex of dragons was ambiguous and variable, with the *yin* and feminine attributes dominant.²⁹⁴

Stattdessen erscheinen die Drachentöchter nun als weibliche Nachkomminnen des Drachenkönigs und sind diesem als solche untergeordnet. Auch besitzen sie keine formelle herrschaftliche Macht mehr. Dennoch zeigen sich die Drachentöchter als Herrscherinnen über das Element Wasser, was besonders am Ende der Erzählung „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“ deutlich wird, als die Drachentochter – wiederum durch ihre Zauberkraft – eine Überschwemmung auslöst, um so den Widersacher der Erzählung zu besiegen. Ansonsten ist sie jedoch in einer minderen Stellung und muss somit ihrem Rang nach auch unterhalb der Figur der Drachenmutter angesiedelt werden, welche als Mutter eines oder mehrerer Drachen immerhin eine ähnlich

²⁹⁴ Schafer, *The Divine Woman*, 36–37. Zuvor bereits, auf S. 32, verweist Schafer auf den bis in die Shang-Dynastie (16.–11. Jh.) nachweisbaren Brauch, von Opfern für den Gott des Huanghe. Aus späterer Zeit ist zudem die Opferung von jungfräulichen Mädchen bekannt, welche als eine Hochzeit desselben mit dem Flussgott, Hebo 河伯, angesehen wurde (S. 33). Der Brauch soll durch Ximen Bao 西門豹 (5.–4. Jh.) abgeschafft worden sein. – Schafer, *The Divine Woman*, 32–33; Cohen, „Coercing the Rain Deities“, 249; und Joseph Needham, *Science and Civilisation in China: Volume 4. Physics and Physical Technology. Part 3, Civil Engineering and Nautics: Section 28–29* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 271.

bedeutende und prestigeträchtige Stellung einnahm, wie sie auch den Müttern der weltlichen Kaiser, *taihou* 太后, zukam.²⁹⁵ Durch diese – in Hinsicht auf eine göttlichen Hierarchie – unbedeutende Stufe wird es der Drachentochter jedoch als einzigem Drachenwesen möglich, eine romantische und schließlich eheliche Verbindung mit einem sterblichen Menschen einzugehen. Dem Drachenkönig oder einem seiner Söhne scheint eine derartige Beziehung offenbar nicht möglich zu sein,²⁹⁶ so dass in seinem Fall die Trennung von göttlicher und menschlicher Ebene gewahrt bleibt.²⁹⁷

Ein wichtiger Wert der Drachentochter-Erzählungen liegt in der in „Das Schicksal der Drachentochter“ enthaltenen Erwähnung einer Reise zum Unterwasserpalast des Drachenkönigs durch den Held Wang Bizhen, da diese einen Hinweis darüber gibt, wie man sich diese Gottheit vorgestellt haben könnte. So wird der Palast des Drachenkönigs als ein Bergkristallpalast, *shuijinggong* 水晶宮, aber auch als Jadeitpalast, *feicuigong* 翡翠宮, bezeichnet. Dies deutet zum einen auf die dem Drachenkönig zugeschriebenen großen Reichtümer hin. Zum anderen verweist es darauf, dass sein Reich – abgesehen von seiner Lage auf dem für Menschen schwer zugänglichen Grund des Meeres – in einer Art gedacht wurde, welche zwar Ähnlichkeiten zu diesseitigen Herrschaftssitzen (Palast) habe, aber dennoch von einer andersartigen Qualität (Bergkristall beziehungsweise Jadeit) sei. Das Wissen um die Art des Drachenpalastes scheint darüber hinaus als Allgemeingut zu gelten, da Wang Bizhen schon auf die Einladung des Drachenkönigs hin dessen Boten entgegnet: „Der Drachenkönig wohnt im Bergkristallpalast, wie kann ich da unter das Wasser gelangen?“, also schon über diesen Bescheid weiß. In der Tat gibt es ältere ähnlich lautende Beschreibungen der Welt des Drachenkönigs, etwa

²⁹⁵ Die ist jedoch nur eine Theorie, da in keiner der hier untersuchten oder auch anderweitig dem Autor bekannten Erzählungen beide Figuren in ein und derselben Erzählung auftreten.

²⁹⁶ In diesem Fall übernimmt die Drachentochter als göttliches Wesen den weiblichen Part der Beziehung. Der umgekehrte Fall ist der der Drachemutter, bei welchem der Drache – ohnehin das Symbol des männlichen *yang*-Prinzips schlechthin – als Gottheit den männlichen Part einnimmt. Eine bunte Vermischung von Menschen und Göttern, wie dies jedoch in der antiken griechischen und römischen Sagenwelt gang und gäbe war, gab es im chinesischen Kontext nicht.

²⁹⁷ Vgl. Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 166–168.

aus dem *Xiyouji* oder dem *Liaozhai zhiyi*, in welchen der Ausdruck „Bergkristallpalast“²⁹⁸ vorkommt. Dies zeigt, dass diese Art der Darstellung der Drachenkönige während der späten Kaiserzeit recht weit verbreitet gewesen war.²⁹⁹ In der Erzählung „Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt“ aus dem *Liaozhai zhiyi* gelangt beispielsweise der Protagonist Ma Ji an den Hof des Drachenkönigs des Ostmeeres. In dieser Szene heißt es:

Plötzlich erblickte er einen Palast, Schildkrötenpanzer waren die Balken und Karpfenschuppen dienten als Dachziegel; die vier Wände erstrahlten in hellem Schein und der Glanz blendete das Auge.³⁰⁰

Über den Drachenkönig selbst werden in den Erzählungen Jiangnans einige Aussagen getroffen, welche in ihrer Tendenz den Beschreibungen Pu Songlings in „Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt“ ähneln³⁰¹ und den Drachenkönig als einen „mächtigen majestätisch-kultivierten Herrscher[...]“³⁰² erscheinen lassen. So erweist sich dieser

²⁹⁸ Wu Cheng'en 吳承恩, *Xiyouji* 西遊記, hui 9 (Nachdruck Beijing 北京: Renmin chubanshe 人民出版社, 1992), 118. Der Titel dieses Kapitels lautet: „Yuan Shoucheng legt in wunderbarer Weise eine Orakel ohne eigene Parteinahme; der alte Drachenkönig vergeht sich mit einem törichtem Plan an den Bestimmungen des Himmels“ („袁守誠妙算無私曲 老龍王拙計犯天條“). – Siehe auch Abschnitt 5.1.2.1.5 Fußnote 52.

²⁹⁹ Eine ähnliche Beschreibung findet sich bereits in „Liu Yi“, wo es heißt: „[Liu Yi] betrachtete [den Palast] aufmerksam und sah Juwelen aus der Welt der Menschen in größter Menge an diesem Ort. Die Säulen waren aus weißer Jade, die Ziegelsteine aus grüner Jade. [Es gab] Liegen aus Korallen und Vorhänge aus Bergkristall. Geschnitzter Lapislazuli befand sich an den smaragdnen Türstürzen und verzierter Bernstein diente als Balken für den Regenbogen-Dachfirst. [Alles war von] außergewöhnlicher Pracht und [hatte] einen tiefen Duft, dass man es nicht beschreiben konnte.“ – „Liu Yi 柳毅“, in „Taping guangji 太平廣記“, juan 419 (long 龍 2), Nr. 1 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 2, 1566–1568, hier: 1567): „諦視之，則人間珍寶。華盡於此。柱以白璧。砌以青玉。牀以珊瑚。簾以水精。雕琉璃於翠楣。飾琥珀於虹棟。奇秀深香不可殫言。“

³⁰⁰ „Luocha haishi 羅刹海市“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 5 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 454–465, hier: 459): „俄睹宮殿，玳瑁為梁，魴鱗作瓦；四壁晶明，鑑影炫目“。Die Darstellung wird hier noch weiter ausgeführt und um weitere wundersam erscheinende Ausstattungsmerkmale ergänzt. Siehe Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 162.

³⁰¹ Vgl. „Wanxia 晚霞“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 8 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1476–1481).

³⁰² Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 164.

gegenüber Wang Bizhen als überaus dankbar für die Rettung seines Sohnes, indem er ihn einerseits zum Bankett einlädt und andererseits „Perlen und Achatstücke“, *zhenzhu ma'nao* 珍珠玛瑙,³⁰³ zum Geschenk anbietet. Der Hofstaat des Drachenkönigs wird nur in wenigen Worten umrissen, doch gibt es neben der Dritten Tochter und dem Dritten Kronprinzen des Drachenkönigs einige namentlich genannte Beamte, welche als Boten zu Wang Bizhen entsandt werden.

Der Drachenkönig entsandte umgehend den Schildkröten-Premierminister in Begleitung eines Krebs-Generals, welche verwandelt als Herr und Diener in der Menschenwelt, *renjian* 人間, ankamen, [...].³⁰⁴

Dadurch ergibt sich das Bild einer ganzen herrschaftlichen Familie samt großem Hofstaat, welches ein weiterer Beleg für die herrschaftlich-majestätischen Qualitäten des Drachenkönigs in dieser Art von Erzählungen darstellt.

Wie schon zu Beginn dieses Kapitels angedeutet, gibt es einige *baojuan*-Werke, welche inhaltliche oder strukturelle Bezugspunkte zu den hier thematisierten Drachentochter-Erzählungen aufweisen. Zwei Beispiele sollen daher zum Ende dieses Abschnitts angeführt werden. Es handelt sich dabei um das *Shancai longnü baojuan* 善財龍女寶卷³⁰⁵ („*Baojuan* über Shancai und die Drachentochter“) sowie das *Tang Seng*

³⁰³ Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 164.

³⁰⁴ Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 163: „龍王立即派遣龜丞相帶領蟹將，變作主仆兩人來到人間，[...]“ Eine erweiterte Aufstellung der Entourage des Drachenkönigs findet sich in Wu Cheng'en, *Xiyouji*, hui 9, 118, wo es heißt: „Neben ihm [das heißt dem Drachenkönig] erschienen die Drachensöhne und Drachenenkel, die Garnelenminister und Krebsgelehrten, die Heringskrieger, die Mandarinfischbeamten und die Karpfengouverneure und machten eine Eingabe.“ – Zitiert nach Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 163. Der chinesische Text lautet: „旁邊閃過龍子、龍孫、蝦臣、蟹士、鱒軍師、鰻少卿、鯉太宰，一齊啟奏道“.

³⁰⁵ Der chinesische Text findet sich in *Shancai longnü baojuan* 善才龍女寶卷 1994, eine englische Übersetzung liefert Wilt L. Idema, *Personal Salvation and Filial Piety: Two Precious Scroll Narratives of Guanyin and Her Acolytes*. Classics in East Asian Buddhism (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 161–189. Für eine inhaltliche Zusammenfassung und Interpretation siehe S. 30–43, besonders S. 32–34.

baojuan 唐僧寶卷 („*Baojuan* über Tang Seng“).³⁰⁶

Im Kern des *Shancai longnü baojuan* stehen die beiden Figuren Shancai 善財 und Drachentochter, Longnü 龍女, und ihr jeweiliger Weg zur Erleuchtung, an dessen Ende sie zu Akolythen des Bodhisattvas Guanyin, Guanyin *pusa* 觀音菩薩, werden. Somit erhält die Erzählung eine stark vom Buddhismus geprägte Konnotation und stellt eine Kombination aus populären buddhistischen und konfuzianischen Moralvorstellungen (Mitgefühl mit allen lebenden Wesen, *en* 恩, sowie Kindespietät, *xiao* 孝), wie sie häufig in der *baojuan*-Literatur vorzufinden ist, dar. Inhaltlich weicht sie stark von den in dieser Arbeit untersuchten *longnü*-Erzählungen ab, auch wenn sie in einer Nebenrolle ebenfalls von einer Drachentochter handelt.

Wie der Titel des *Tang Seng baojuan* andeutet, handelt es von der aus dem Roman *Xiyouji* bekannten Figur des Tang Seng 唐僧. Inhaltlich erzählt es die Geschichte von Tang Sengs Eltern sowie seiner Geburt und Kindheit. Der Vater von Tang Seng, Chen Guangrui 陳光蕊, erscheint dabei als hoher Beamter, dessen Mutter eines Tages einen goldenen Karpfen, den sie eigentlich als Mahl zubereiten wollte, aus Mitleid freilässt, nachdem sie in dessen Augen Tränen gesehen hatte. Wie sich später herausstellt, handelte es sich dabei um den Dritten Kronprinzen des Drachenkönigs. Später begibt sich Chen Guangrui mit seiner Frau auf eine Bootsreise zu seinem neuen Amtssitz, doch werden sie unterwegs von Piraten überfallen. Chen Guangrui wird dabei ins Wasser gestoßen und ertrinkt. Seine Frau hingegen wird von den Piraten verschleppt und fortan als deren Konkubine festgehalten. Während dieser Zeit gebiert sie einen Sohn. Um ihn aber vor den Piraten zu schützen, setzt sie ihn auf Anraten von Guanyin in einem Korb auf dem Fluss aus, von wo aus er abtreibt und schließlich von einem buddhistischen Mönch gefunden und aufgezogen wird. Somit wächst Tang Seng als Mönch auf. Die *baojuan*-Erzählung endet damit, dass Tang Seng Jahre später seine Mutter kennen lernt und die Piraten für ihre Vergehen bestraft werden. Außerdem wird Chen Guangrui auf Betreiben des für die Rettung seines eigenen Sohnes durch Chens Mutter dankbaren

³⁰⁶ Zheng Baoming 鄭寶銘 2004.

Drachenkönigs wieder zum Leben erweckt.³⁰⁷

Die in diesem *baojuan* erzählte Geschichte findet sich in ähnlicher Form auch im neunten Kapitel, *hui* 回, des *Xiyouji* selbst.³⁰⁸ Daher ist es wahrscheinlich, dass hier eine der vielen Legenden zu Tang Seng verarbeitet wurde. Bemerkenswert ist das Auftreten eines Drachenkönigs, in welchem sich eine Variation des Märchenmotivs Nr. 39 nach Eberhard („Der Drachenkönig erfüllt einen Wunsch“) beziehungsweise Nr. 555* I und II („Kindness to Fish“ und „Kindness returned“) nach Ting Nai-tung widerspiegelt.³⁰⁹ Somit ergibt sich eine strukturelle Ähnlichkeit zu den Drachentochter-Erzählungen „Das Schicksal der Drachentochter“ und „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“, aber auch zu „Liu Yi“.

5.2.2.2.3. Sonstige Erzählungen

5.2.2.2.3.1. Übersicht

In den Folkloresammlungen der Regionen Jinzhong und Jiangnan finden sich eine Reihe von Erzählungen, welche Drachenkönige erwähnen, in denen sie aber nicht im Vordergrund der Handlung stehen, und die sich nicht in die Kategorien der Drachenmutter oder Drachentochter einordnen lassen. Derartige Erzählungen sind entsprechend ihres Inhalts aber auch unter formalen Aspekten sehr heterogen, weswegen eine kompakte Darstellung nur bedingt möglich ist. Dies betrifft nicht nur die Fragen, inwieweit diese Erzählungen konkreten Zeiten und Orten zugeordnet werden können, sondern auch die Art und Weise, wie die hier vorkommenden Drachenkönige portrai-

³⁰⁷ Eine Inhaltsangabe findet sich in Zheng Baoming 鄭寶銘 2001–2006, 365–366.

³⁰⁸ Wu Cheng'en, „Ch'ên Kuang-jui, going to his post, meet disaster; Monk Rover Float, avenging his parents repays their kindness“, in *The Journey to the West*, Band 1, hg. Wu Cheng'en und Anthony C. Yu, 4 Bände (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 198–213.

³⁰⁹ Vgl. Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 64 und Ting, *A Type Index of Chinese Folktales*.

tiert werden. Daher werden in der folgenden Tabelle zunächst einige Eckpunkte zusammengefasst, anhand derer sich einige Tendenzen ablesen lassen.

Titel	„Die Legende von den Narzissen“	„Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“	„Han Xiangzi und der Grasdache“	„Qin Lian baut für das Volk einen Deich“
Region	Jinzhong		Jiangnan	
Ort	ungenannt	Jiujing bei Heshun	Huating, Distrikt Yexie	Nanhui in Pudong
Zeit der Handlung	ungenannt	ungenannt, jedoch lässt sich durch die Person des Zhao Kuangyin die Zeit auf Mitte des 10. Jh. eingrenzen)	Tang-Dynastie während der Regierungsdevisen Yifeng 儀鳳 (676–679)	genannt werden die Jahreszahlen 3. Jahr der Regierungsdevisen Yongzheng [1725/1726], und 16. Tag des 7. Monat im 10. Jahr der Regierungsdevisen Yongzheng [04.09.1732], sowie die nachfolgenden Monate
Protagonist	„Jademädchen aus dem Gefolge von Guanyin“	Zhao Kuangyin 趙匡胤	Han Xiangzi 韓湘子	Qin Lian 欽璉
Bezeichnung des Drachenkönigs	kleiner weißer Drache	Drachenkönig	„Grüner Drache“ des Ostmeeres ³¹⁰	Drachenkönig beziehungsweise Drachenkönig des Meeres

³¹⁰ Die Übersetzung ist etwas ungenau, da das Schriftzeichen *qing* 青 unterschiedliche Farbtöne bezeichnen kann, welche von grün über blau bis hin zu schwarz reichen. Wahrscheinlich handelt es sich um die Farbe des Meeres, da die Farbe *qing* gemäß der *wuxing*-Lehre mit dem Osten, wo sich tatsächlich die Meere befinden, in Verbindung gebracht wird. Die Anführungszeichen entsprechen dem Originaltext.

Aufgabenbereich	Regen	Regen und Fluss	Regen Meer? (da als Donghai <i>qinglong</i> bezeichnet)	ungenannt, jedoch verweist sein Name auf Zuständigkeit für Meer; ebenso die Verehrung des Deichbauers Qin Lian im Tempel des Drachenkönigs
Charakterisierung des Drachenkönigs	negativ	eher negativ	neutral	neutral als möglicher Verursacher der erwähnten Dürre eventuell teilweise negativ
Gefahren?	ja, verweigert Hilfe bei Dürre (auch Verursacher derselben)	ja, Überschwemmung und Bodenerosion	nein, erwähnte Dürre kommt vom Himmel	ungenannt, dennoch zunächst große Gefahr der Überschwemmung (Verantwortlichkeit des Drachenkönigs nicht geklärt)
aktiv/passive Rolle?	aktiv	ungenannt	passiv (lediglich Werkzeug von Han Xi-angzi)	ungenannt
Bezugnahme auf realen Hintergrund?	nein	ja, Bezug auf historische Person des Zhao Kuangyin	ja, Bezug auf relativ konkrete Jahresangabe	ja, Bezug auf Person des Qin Lian und realen Deichbau ³¹¹

Wie sich erkennen lässt, treten in den hier genannten Erzählungen verschiedene

³¹¹ Siehe hierzu *Nanhui xianzhi* (Minguo 16 [1927]), juan 2 (shuili zhi 水利志 3), Nachdruck 101: „[雍正]十一年巡撫喬世臣奏請發帑筑捍海塘 先是十年七月十六十七兩日海潮乘風大溢塘多湮懷至是奏準發帑修築以工代賑知前令欽連才能勝任復調[...]有 X 十一年正月起工七月峻事“.

Drachen beziehungsweise Drachenkönige auf. Diese werden bei den Erzählungen Jinzhongs als „kleiner weißer Drache“, *xiaobailong* 小白龍,³¹² oder als Drachenkönig, *longwangye*,³¹³ benannt. In den Erzählungen aus Jiangnan hingegen handelt es sich in beiden Fällen um den Drachenkönig des Ostmeeres, Donghai *longwang*.³¹⁴ Somit ergibt sich hier eine Parallele zu den Erzählungen aus der Kategorie der Drachentochter, in welchen ebenfalls stets vom Drachenkönig des Ostmeeres als Vater der Drachentochter die Rede ist. Darüber hinaus zeigt sich, dass in drei Erzählungen die Drachenkönige zwar als Regengottheiten fungieren, im Falle der Erzählung von Han Xiangzi jedoch noch die Verbindung des dort beschriebenen Drachens zum Ostchinesischen Meer hinzutritt. Lediglich die Erzählung „Qin Lian baut für das Volk einen Deich“ bleibt hier vage, da sie kaum Informationen über den hier genannten Drachenkönig des Meeres, *hailongwang* 海龍王, preisgibt. Der funktionale Wandel der Drachenkönige scheint auch mit einer Veränderung in deren Charakterisierung einherzugehen. In den Erzählungen aus Jinzhong erscheinen die Drachenkönige als negative Figuren. Hier setzt sich der Trend fort, welcher schon bei den ebenfalls in dieser Region nachweisbaren Erzählungen der Drachenumutter zu beobachten war. Die Drachenkönige werden hier als Verursacher verschiedener Nöte dargestellt. In der „Legende von den Narzissen“ verweigert ein kleiner weißer Drache zuerst seine Hilfe bei einer schweren Dürre und verursacht im Anschluss sogar noch eine Überschwemmung. In der zweiten Erzählung aus Jinzhong zu Zhao Kuangyin ist der Drachenkönig der Herrscher eines Flusses, welcher bei starken Regenfällen regelmäßig ein nahe gelegenes Dorf überflutet

³¹² In „Die Legende von den Narzissen“. – Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 237.

³¹³ In „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“. – Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 57.

³¹⁴ In „Han Xiangzi und der Grasdrache“ und „Qin Lian baut für das Volk einen Deich“. – Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 73 und Bai Gengsheng 白庚勝 und Chen Weizhong 陳偉忠, hg., *Zhongguo minjian gushi quanshu* 中國民間故事全書: Shanghai 上海, *Pudong xinqu juan* 浦東新區卷 (xia 下), *Zhongguo minjian wenhua yichan qiangjiu gongcheng* 中國民間文化遺產搶救工程 (Beijing 北京: Zhishi chanquan chubanshe 知識產權出版社, 2011), 118–120.

und so große Schäden anrichtet. Die Erzählungen Jiangnans hingegen zeichnen ein anderes Bild. Hier gelten die Drachenkönige nicht als Verursacher von Dürren oder Überschwemmungen, sondern werden in dieser Hinsicht eher neutral dargestellt. In „Han Xiangzi und der Grasdrache“ ist der Grüne Drache des Ostmeeres, Donghai *qinglong* 東海青龍, lediglich das Werkzeug bei der Linderung einer durch den Himmel verursachten Dürre und bei der Erzählung zur Figur des Qin Lian wird zwar im Vorfeld von einer zerstörerischen Sturmflut berichtet, doch gibt es keine Aussage darüber, ob diese als mit dem Drachenkönig verbunden angesehen wird. Nimmt man nun noch die beiden Erzählungen der Kategorie der Drachentochter hinzu, so scheinen Drachenkönige in der Folklore Jiangnans daher durchaus als tendenziell positive Charaktere dargestellt zu sein.

Um nun jedoch ein genaueres Bild erhalten zu können, werden im Folgenden je eine Erzählung aus Jinzhong und eine Erzählung aus Jiangnan eingehender untersucht. Es handelt sich dabei um „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“ und „Han Xiangzi und der Grasdrache“. Beide wurden ausgewählt, da in ihnen jeweils relativ klare Bilder der Drachen(könige) ihrer jeweiligen Regionen gezeichnet werden. Die beiden anderen Erzählungen hingegen sind für eine tiefergehende Analyse zu vage.³¹⁵ Um jedoch die Grenzen der modernen Folkloresammlungen für die religionshistorische Forschung zu illustrieren, wird im Anschluss an die bereits genannten Erzählungen „Die Legende von den Narzissen“ in groben Zügen beschrieben.

³¹⁵ Im Fall der „Legende von den Narzissen“ werden keine Angaben Zeiten und Orten gemacht, in denen diese Erzählung angesiedelt werden. Zudem deutet das Motiv der Narzissen darauf hin, dass diese Erzählung wahrscheinlich sehr jung ist und somit nicht unbedingt in die späte Kaiserzeit eingeordnet werden kann. Die Erzählung „Qin Lian baut für das Volk einen Deich“ hingegen lässt sich eindeutig mit dem qingzeitlichen Beamten Qin Lian in Verbindung bringen. Zudem muss aufgrund der Aufnahme dieser Erzählung in die Reihe *Zhongguo minjian gushi quanshu* von einer Erzähltradition ausgegangen werden, welche mit der realen Person Qin Lians auf irgendeine Weise verbunden ist. Allerdings liefert diese Erzählung zu wenig Informationen zu dem hier genannten Drachenkönig, so dass keine belastbare Interpretation dieser Figur möglich ist.

5.2.2.2.3.2. „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“

Im Mittelpunkt der Erzählung „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“ steht die Person des Zhao Kuangyin 趙匡胤, über welchen gleich vier Erzählungen in der Sammlung *Jinzhong minjian gushi jicheng* überliefert sind.³¹⁶ Zhao Kuangyin ist vor allem unter der Bezeichnung Song Taizu 宋太祖 bekannt und lebte von 927 bis 976. Seit 960 regierte er als erster Kaiser der Song-Dynastie. Da er in den Erzählungen des *Jinzhong minjian gushi jicheng* unter seinem Geburtsnamen genannt wird, kann man annehmen, dass die Erzählungen noch zu Zeiten vor seiner Thronbesteigung spielen.³¹⁷ Zhao Kuangyin kommt in einer dieser Erzählungen in das kleine Dorf Jiujing 九京 bei Heshun 和順, wo er von großem Durst geplagt wird. Linderung erhält er von einem alten Mütterchen, welches ihm Wasser anbieten kann. Bei einem anschließenden Gespräch fragt Zhao Kuangyin dieses, ob es irgendwelche Sorgen hätte, bei denen er behilflich sein könne.

Als nun die Rede auf ihre Sorgen kamen, traten dem Mütterchen Tränen in die Augen und indem sie nach draußen zeigte, sagte sie: „Unser Dorf mit seinen wenigen Einwohnern lebt nur von einigen *mu* 畝 an ebenen Böden, doch keiner weiß, warum der Drachenkönig uns bisweilen unerwartet zürnt; jedes Mal, wenn ein starker Regen fällt, so tritt der Fluss über seine Ufer und spült unsere flachen Böden davon.“³¹⁸

Zhao Kuangyin verspricht, dass er den Drachenkönig anweisen werde, fortan nicht mehr die Böden des Dorfes fortzuspülen und reitet anschließend davon. Seitdem, so heißt es, würde der Fluss in einem Bogen um das Dorf fließen.

³¹⁶ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 54–57.

³¹⁷ Vgl. vorhergehende Erzählung *Zhao Guangyin huoshao Shibapan* 趙匡胤火燒十八盤 („Zhao Kuangyin erhitzt Shibapan“), in welcher Zhao Kuangyin die Thronbesteigung vorhergesagt wird. – Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 56.

³¹⁸ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 57: „提到難處, 老媽媽兩眼淚流, 她指著門外說: ‘俺村這幾戶人家, 全靠這幾畝平地為生, 不料龍王爺偏找俺們別扭, 一下大雨就發河, 好端端的平地被他沖壞了。’“

Wie sich zeigt, ist Zhao Kuangyin offenbar in einer höheren Machtposition als der hier erwähnte Drachenkönig. Eine vergleichbare Beziehungskonstellation wird im neunten Kapitel des *Xiyouji* beschrieben. Hier wendet sich der wegen Betrugs und Verstoß gegen die Himmlische Ordnung zum Tode verurteilte Drachenkönig des Jing-Flusses, Jinghe *longwang*, an den zweiten Kaiser der Tang-Dynastie, Tang Taizong 唐太宗 (Li Shimin 李世民 599–649, Regierung ab 626), und fleht mit den Worten: „Eure Majestät, ihr seid der wahre Drachen, ich aber bin nur ein sündiger Drache“,³¹⁹ um dessen Hilfe. Dahinter offenbart sich ein Verständnis, wonach die weltlichen Kaiser durchaus als über den Drachenkönigen stehend angesehen wurden. Eine ähnliche Sichtweise zeigt sich in einer weiteren Erzählung, in welcher Zhao Kuangyin einer jungen Frau bei der Überquerung des Zhang-Flusses, Zhanghe 漳河, behilflich ist und ebenfalls als „wahrer Drache“, genauer als „Wahrer Drache Himmelssohn“, *zhenlong tianzi* 真龍天子, bezeichnet wird.³²⁰ Da jedoch in der konfuzianischen Gedankenwelt die hervorgehobene Position eines Herrschers zugleich mit einer besonderen moralischen Qualität verbunden war,³²¹ folgt aus der Unterordnung des Drachenkönigs unter die Person von Zhao Kuangyin auch dessen moralische Inferiorität. Zumindest jedoch lässt sich festhalten, dass in der Erzählung „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“ der Drachenkönig tatsächlich in ein eher negatives Licht gerückt wird.³²² Die angesprochene Drachengottheit wird zunächst als Herrscher des in der Nähe des Dorfes fließenden Flusses dargestellt. In der Tat liegt, wie ein Blick auf die Landkarte zeigt, das Dorf Jiuqing an einem Fluss, welcher heutzutage den Namen Qingzhang

³¹⁹ Wu Cheng'en, *Xiyouji*, hui 9, 122: „陛下是真龍，臣是業龍“.

³²⁰ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 55. „Himmelssohn“, *tianzi* 天子 war auch eine gängige Bezeichnung für den Kaiser.

³²¹ Vgl. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, 56: „Die Antwort des Konfuzius lautete, daß sich die Stellung des einzelnen in der Hierarchie vom Grade seiner moralischen Vervollkommnung ableite. Je moralischer ein Mensch, desto höher sein sozialer Rang!“

³²² Eine tendenziell negative Darstellung findet sich zudem in anderen Erzählungen aus der Region von Jinzhong. Vgl. die Tabelle aus dem vorangegangenen Abschnitt 5.2.2.2.3.1.

dongyuan 清漳東源 trägt und einer der Nebenflüsse des Zhanghe ist. Als Flussgotttheit hat der Drachenkönig die Macht, den Verlauf des Flusses zu beeinflussen. Doch zeigt sich gleichzeitig ein deutlicher Zusammenhang zu Niederschlägen, welche von dem Mütterchen als eigentliche Ursache für die Überschwemmungen des Flusses angegeben werden. In der Folge, so klagt sie weiter, würden die wenigen nutzbaren Böden des Dorfes hinweg gespült. Damit wird in der Erzählung das Problem der Bodenerosion angesprochen, welches im Gebiet des chinesischen Lössplateaus während und nach starken Regenfällen und der damit verbundenen Aufweichung der relativ weichen Lössböden häufig auftritt.³²³

Der Drachenkönig wird in dieser Erzählung also als eine Gottheit angesehen, von der potentiell eine Gefahr ausgeht, was hier so ausgedrückt wird, dass der Drachenkönig aus unbekanntem Gründen bisweilen zürnen würde. Die Gefahr lässt sich mit realen Wetterphänomenen sowie den allgemeinen topographischen Bedingungen der Region in Verbindung bringen. Hierzu zählen die erosionsanfälligen Lössböden, die in der Nähe zum Dorf liegende Fluss sowie Regenfälle, welche in Shanxi in der Regel in den Sommermonaten konzentriert sind und während dieser Regenphase bisweilen in unwetterartigen Schauern niedergehen,³²⁴ so dass in kurzer Zeit große Wassermengen fallen, welche weder von den Böden aufgenommen noch durch die vorhandenen Flüsse und Bäche schnell genug abgeführt werden können und somit temporäre, für die anliegenden Ortschaften zerstörerische, Überflutungen auslösen können, welche Wohnsiedlungen und die – an den Hanglagen knappen – Ackerflächen bedrohen.

5.2.2.2.3.3. „Han Xiangzi und der Grasdrache“

Die Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ berichtet von einer großen Dürre, welche in Yexie 葉榭 in Huating 華亭 während der Regierungsdevise Yifeng

³²³ Vgl. Abschnitt 1.4 sowie Cressey, *China's Geographic Foundations*, 188 und 196–197.

³²⁴ Vgl. Abschnitt 2.1.

儀鳳 der Tang-Dynastie stattgefunden haben soll und somit in die Zeit von 676–679 datiert werden kann. Der Protagonist der Erzählung ist Han Xiangzi. Dieser wird häufig im Zusammenhang mit der Gruppe der Acht Unsterblichen, *baxian* 八仙, genannt und soll zudem mit dem bedeutenden tangzeitlichen Beamten, Gelehrten und Schriftsteller Han Yu 韓愈 (768–824) verwandt gewesen sein. Zu seinem Leben und seiner Person hat Yang Erzeng 楊爾曾 (circa 16./17. Jahrhundert, die genauen Lebensdaten sind unbekannt³²⁵) während der späten Ming-Dynastie einen *changpian xiaoshuo* unter dem Titel *Han Xiangzi quanzhuan* 韓湘子全傳 („Die komplette Biographie des Han Xiangzi“) verfasst, welcher aufgrund einiger aufschlussreicher Querverbindungen und Ergänzungen an entsprechender Stelle herangezogen werden wird. Die Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ berichtet, dass Han Xiangzi während einer seiner Reisen über die Region von Huating³²⁶ geschwebt sei, und so von der dortigen Dürre erfahren habe. Aus Mitleid habe er dann den Grünen Drachen des Ostmeeres herbeigerufen, damit dieser Regen bringe. Aus Dank für den segensreichen Regen hätten die Menschen der Region nun aus Getreidehalmen einen Grasdrachen, *caolong* 草龍, hergestellt, welcher auch bei späteren Regengebeten zum Einsatz gekommen sei.

Die Erzählung enthält einige Hinweise dazu, wie ein Regengebet der einfachen Landbevölkerung in seiner primitiven Form ausgesehen haben könnte.

Eines Tages schwebte Han Xiangzi über die Vier Meere, *sihai* 四海, zu seinem Heimatort und wie er von seiner Wolke herabblickte, sah er die Alten seines Dorfes mit ihren sorgenvollen Minen, wie sie gerade Räucherstäbchen anbrannten und Kerzen entzündeten – die Gesichter zum Ostmeer gewandt. Beim Anblick, wie sie ihre Knie beugten und die Stirn zum Boden senkten, wusste er, dass sein Heimatort einem Unglück gegenüberstand und war von tiefem Mitgefühl ergriffen.³²⁷

³²⁵ Yang und Clart, *The Story of Han Xiangzi*, XXIII.

³²⁶ Diese wird in dieser Erzählung als die Heimat Han Xiangzis genannt. Doch ist dies lediglich als Lokalkolorit anzusehen, welche sich an anderen Stellen nicht verifizieren lässt. Eine biographische Übersicht zu Han Xiangzi sowie eine Diskussion zur Frage der Historizität finden sich bei Yang und Clart, *The Story of Han Xiangzi*, XVI–XIX.

³²⁷ Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 73: „一天，韓湘子雲游四海路過家鄉，從雲朵下看見鄉親父老面帶愁容，正焚香點燭，面向東海，跪地叩拜的情景，知道家鄉受災，深表同情。“

Wie oben schon angedeutet, wird die Begebenheit in die frühe Tang-Dynastie datiert. Jedoch ist es unwahrscheinlich, dass hier tatsächlich ein tangzeitlicher Ritus beschrieben wird. Da es sich um eine zunächst mündlich überlieferte Erzählung handelt, dürften vielmehr religiöse Praktiken der jüngeren Vergangenheit als Vorbild gedient haben.

Die Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ beschreibt lediglich einige grundlegende Elemente eines Regengebets, welche im Wesentlichen zum üblichen Repertoire vielerlei Gebete zu zählen sind. Hierzu zählen die Verwendung von Räucherstäbchen und Kerzen sowie das tiefe Niederknien der beteiligten Personen. Die Rituale gestalteten sich jedoch aufwendiger, wenn die beteiligten Akteure einen hohen Rang einnahmen und die Rituale auf einen kaiserlichen Befehl hin ausgeführt wurden. An dieser Stelle lohnt sich ein Verweis auf das ebenfalls von Han Xiangzi handelnde *Han Xiangzi quanzhuan*. Dessen zwölftes Kapitel thematisiert ein Schneegebet, welches vom Tang-Kaiser Xianzong 憲宗 (Regierung: 806–821) aufgrund einer Dürre angeordnet wurde. Ort der Handlung ist Chang’an 長安 (das heutige Xi’an 西安), die Hauptstadt der Tang-Dynastie. Diese liegt innerhalb des ariden Lössplateaus, so dass Dürren keine Seltenheit darstellen. Die ausführenden Beamten waren Han Xiangzis Onkel Han Yu (hier Tuizhi 退之 genannt) und sein Schwiegervater Lin Gui 林圭, welche sich zunächst um die Vorbereitungen kümmerten:

When Tuizhi and Lin Gui had left the court, they sent Zhang Qian to the Chang’an county authorities, ordering them to prepare the flags of the five directions and appoint functionaries to attend at the Southern Shrine. All the lower officials and the common people were to burn incense, light candles, and pray to Heaven.³²⁸

[...]

From afar he [Han Xiangzi] already saw the multicolored flags on the Tower of the Five Phoenixes, as well as the majestic altars. In front of every house tablets with the dragon king’s name were set up for worship, alongside small jars filled with water. All around, willow branches and

³²⁸ Yang und Clart, *The Story of Han Xiangzi*, 156.

leaves were attached; incense sticks and candles were well arranged in orderly rows. In the streets old and young all faced Heaven and prayed.³²⁹

Da ihre Gebete jedoch erfolglos bleiben, bietet Han Xiangzi seine Hilfe an:

“What paraphernalia do you need prepared?” Tuizhi asked.

Xiangzi said, “All I need, sir, is ten new tables, ten yellow flags, ten flagbearers, ten earthen jars, and ten rush mats, all arranged in front of the shrine. In addition I need a pig’s head, a pot of wine, and ten steamed buns which I will use when I ascend the shrine.”

[...]

Xiangzi ordered that the tables be set up at the points of the five directions, two tables stacked on top of each other at each point. Both on the upper and the lower table an earthen jar should be placed, filled with clear water. The rush mats were to be placed on the upper tables. Two servants holding flags with the appropriate colors were to stand beside each set of tables and attend while Xiangzi performed the rituals.³³⁰

Er vollführt sein Gebet jedoch nur zum Schein, während er sich heimlich selbst um die Beschaffung der Niederschläge kümmert. Dazu ruft er ähnlich wie in der Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ die Drachenkönige der Vier Meere herbei, welche den Schnee bringen sollen. So gewinnt der weitere Verlauf seines Gebets zwar einen unorthodoxen Anschein und ruft das Misstrauen bei den anwesenden Beobachtern hervor,³³¹ doch betrifft dies noch nicht die hier beschriebenen Vorbereitungen, so dass diese als Beschreibung eines üblichen Ablaufs von mingzeitlichen Gebeten zu den Drachenkönigen zu betrachten sind.³³² Daher erscheinen die Vorbereitungen von Han Yu und Lin Gui wie auch die von Han Xiangzi ähnlich und finden sich in vergleichbarer

³²⁹ Yang und Clart, *The Story of Han Xiangzi*, 156.

³³⁰ Yang und Clart, *The Story of Han Xiangzi*, 165–166.

³³¹ Yang und Clart, *The Story of Han Xiangzi*, 166. Besonders Han Yu findet das Verhalten dieses jungen Daoisten ungebührlich und scheint wohl nicht zu ahnen, dass es sich um einen seiner Verwandten handelt.

³³² Lediglich Han Xiangzis Forderung nach nur einem Schweinekopf als Opfergabe erscheint Han Yu zu wenig zu sein.

Form in der Lokalbeschreibung *Yushe xianzhi*.³³³ In allen Fällen wurde ein Altar errichtet, an welchem die Rituale vollzogen wurden. Einige wiederkehrende Elemente sind zudem neben den kniefälligen Verbeugungen, sowie der Verwendung von Flaggen, Kerzen und Weihrauch auch die Einbeziehung der Bevölkerung, welche im *Han Xi-angzi quanzhuan* und im *Yushe xianzhi* angewiesen wird, vor den Haustüren Tafeln mit dem Namen der Drachengottheit anzubringen, sowie Räucherstäbchen zu verbrennen. Dies verweist auf einige Konstanten in der rituellen Praxis, wie sie gerade bei der Beteiligung von Angehörigen der imperialen Administration verbindlich waren.

Ein größerer Spielraum in der rituellen Praxis lässt sich jedoch für die häufigen, doch nur selten dokumentierten Rituale auf dörflicher Ebene ohne die Beteiligung offizieller Personen feststellen.³³⁴ Hier spielten derartige Vorschriften und anderweitige Vorgaben keine Rolle und so konnten Traditionen und lokale Gegebenheiten einen prägenderen Einfluss ausüben. Auffällig ist in dieser Hinsicht die Anmerkung in „Han

³³³ Siehe Abschnitt 3.2.4: Hier heißt es: „In Zeiten von Dürren wird im Tempel des Stadtgottes, 城隍廟, ein Altar errichtet. Zu Beginn [des Rituals] legt man die Amtstracht an und geht in den Tempel. [Dort] folgen zwei Kniefälle und sechs Verbeugungen mit dem Kopf bis auf den Boden und [dieser Teil des] Rituals ist beendet. Danach kniet man [erneut] nieder und zieht beschriebene Lose[, mit welchen] man die Drachengottheit eines bestimmten Ortes bittet, Wasser herbeizubringen. Anschließend lässt man verkünden, dass die Straßen der Gemeinde gekehrt und mit Wasser besprengt werden sollen und dass das Schlachten von Lebewesen verboten sei. An den Türen der Geschäfte und der Wohnungen sollen Tafeln für die Drachengottheit angebracht und Altäre für Weihrauch aufgestellt werden.“ – *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 7 (dianli zhi 典禮志 14, jidao 祭禱), Nachdruck 444 („qidao 祈禱“): „歲旱設壇於城隍廟先期具公服詣廟二跪六叩首禮畢復跪拈鬮請某處龍神取水傳示鄉地灑掃街道禁止屠活命各鋪戶家戶門首供設龍神牌位香案.“

³³⁴ Zwar werden innerhalb einer feststehenden Gemeinschaft, etwa einer Familie oder einem Dorf, rituelle Regeln über Generationen weitergegeben, doch zeigen sich im Vergleich mehrerer Dörfer wiederum durchaus Variationen. – Hierzu schreibt Romeyn Taylor: „Moreover [popular religion] was not subject to continuous official regulation. As a result, its rites were more open to influence from other sources, such as official religion, Taoism, Buddhism, and local traditions. This in turn meant that certain aspects of popular religion – such as the roster of spirits worshipped or propitiated, the relative prominence of certain spirits in the pantheon, and the forms of religious practice – were more variable over time and from place to place that was the case in the official religion.“ – Taylor, „Official and Popular Religion“, 129.

Xiangzi und der Grasdrache“, dass die Gesichter der Dorfbewohner während des Gebets nach Osten gewandt seien. Da im Normalfall bei vielen religiösen und öffentlichen Bauwerken eine Nord-Süd-Achse üblich war, wobei sich im Süden der Eingang befand,³³⁵ blickten die in der Haupthalle verehrten Gottheiten in der Regel nach Süden. Die Gläubigen hatten dementsprechend zur Anbetung der Gottheiten ihr Gesicht nach Norden gerichtet.

Die hier genannte Abweichung verweist auf zwei wichtige Punkte. Zum einen wurde der Sitz der verehrten Gottheit im Osten angesiedelt. Die angesprochene Gottheit könnte der Grüne Drache des Ostmeeres gewesen sein, welcher von Han Xiangzi auch mit der Bereitstellung des Regens beauftragt wurde. Grün ist entsprechend der Logik der Fünf Wandlungsphasen, *wuxing* 五行, die Farbe des Ostens³³⁶ und somit die folgerichtige Farbe des Drachens des Ostmeeres. Hinter diesem wiederum verbirgt sich zweifellos der Drachenkönig des Ostmeeres, welcher nicht nur zu den am häufigsten verehrten Drachenkönigen der Jiangnan-Region gehörte,³³⁷ sondern auch im *Han Xiangzi quanzhuan* als derjenige Drachenkönig genannt wird, welcher während des Gebets von Han Xiangzi Niederschläge – in Form von Schnee – bringt.³³⁸ Daran kann man erkennen, dass sich in Jiangnan die Vorstellung von den Drachenkönigen zwar hin zu der einer Gewässergottheit gewandelt haben muss, deren ursprüngliche Funktion als Regengottheit aber – und darauf kommt es an – nicht verschwunden ist, sondern lediglich von neuen Funktionen überlagert wurde.

³³⁵ Vgl. Thomas Thilo, *Klassische chinesische Baukunst: Strukturprinzipien und soziale Funktionen* (Leipzig: Koehler & Amelang, 1977), 47–51, v. a. 50. Siehe auch Willem A. Grootaers, *The Sanctuaries in a North-China City*, 6.

³³⁶ Granet, *Das chinesische Denken*, 284.

³³⁷ Darauf deuten die Ergebnisse einer eigenen Forschungsreise des Autors vom 08. bis 15. März 2013 hin. Die dabei besuchten Tempel der Drachenkönige in Shanghai (Pudong *longwangmiao*) und Kunshan, Kunshan *baita longwangmiao*, waren beide dem Drachenkönig des Ostmeeres geweiht. – Vgl. Abschnitte 4.2.3.1 und 4.2.3.2.

³³⁸ Yang und Clart, *The Story of Han Xiangzi*, 169. Auf Seite 117 wird zudem berichtet, dass Han Xiangzi durch die „Queen Mother“ [*wangmu niangniang*] die Macht über die Drachenkönige der vier Meere verliehen worden sei.

Ein ähnlicher Transformationsprozess wurde bereits von Prasenjit Duara in seinem Aufsatz zu der Kriegsgottheit Guandi untersucht:³³⁹

What we have is a view of myth and its cultural symbols as simultaneously continuous and discontinuous. To be sure, the continuous core of the myth is not static and is itself susceptible to change. Some elements of the myth may and do become lost. But unlike many other forms of social change, mythic and symbolic change tend not to be radically discontinuous; rather, change in this domain takes place in a way that sustains and is sustained by a dense historical context. In this way cultural symbols are able to lend continuity at one level to changing social groups and interests even as the symbols themselves undergo transformations. This particular modality of symbolic evolution is one I call the superscription of symbols.³⁴⁰

Es ergibt sich nun die Frage, inwieweit die Tatsache, dass die Drachenkönige in der Folklore Jiangnans auch als Meereshottheiten dargestellt werden, eine *superscription of symbols* im Sinne Duaras bedeutet. Doch nutzt Duara an anderer Stelle die Metapher des Palimpsests zur Verdeutlichung seines Verständnisses der *superscription*.³⁴¹ Damit impliziert er, dass die einzelnen in einem Mythos enthaltenen Bedeutungsschichten mitunter von anderen Schichten verdeckt werden und nicht mehr deutlich zu Tage treten. Insofern kann man auch im Fall der Darstellung der Drachenkönige, wie sie sich etwa in der Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ zeigt, von einer *superscription of symbols* sprechen. Die ursprüngliche Funktion der Drachenkönige als Regenhottheit wird hier von einer Identifizierung der Drachenkönige als einer Gottheit des Ostmeeres überlagert.

Eine zweite wichtige Erkenntnis aus dieser Erzählung betrifft die tatsächlichen klimatischen Gegebenheiten der Jiangnan-Region. Das in dieser Erzählung genannte Huating befindet sich südlich der Changjiang-Mündung und gehört heute zu Shanghai.

³³⁹ Prasenjit Duara, „Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War“, *The Journal of Asian Studies* 47, Nr. 4 (1988): 778–795, hier: 778.

³⁴⁰ Duara, „Superscribing Symbols“, 779–780.

³⁴¹ Duara, „Superscribing Symbols“, 779–780: „Just as a word in poetry draws its power from its many half-hidden associations, a myth at any one time represents a palimpsest of layered meanings from which the superscribed version draws its strength.“

Somit unterliegt es wie die ganze Region einem starken Einfluss des Sommermonsuns, dessen vorherrschende regenbringende Winde die vom Meer kommenden sehr feuchten Ost- oder Südostwinde sind. Daher ist es nur folgerichtig, wenn in Zeiten von Trockenheit die Einwohner der Region den rettenden Regen aus östlicher Richtung herbeizuflehen versuchen und sich somit in diese Richtung wenden, um ihre Opfergaben abzubrennen und ebenso die zuständige Gottheit im Ostmeer, also dem heutigen Ostchinesischen Meer ansiedeln. Gerade die Beiläufigkeit dieses Details innerhalb der gesamten Erzählung, welches dem üblichen Standard entgegensteht, macht es nun aber besonders glaubwürdig und deutet auf eine durch lokale Umweltbedingungen direkt verursachte Abweichung hin.

5.2.2.2.3.4. „Die Legende von den Narzissen“

Die letzte der hier analysierten Erzählungen ist die „Legende von den Narzissen“, welche ebenfalls in der Sammlung *Jinzhong minjian gushi jicheng* aufgenommen ist, sich aber dahingehend von den meisten anderen hier untersuchten Erzählungen unterscheidet, dass sie weder einem konkreten Ort noch einer konkreten Zeit zugeordnet werden kann. Ihr Aussagewert bezüglich des Drachenkults der späten Kaiserzeit ist daher gering, doch bietet sie gerade dadurch ein Beispiel, durch welches die Einschränkungen der Nutzung moderner Folkloresammlungen für die religionshistorische beziehungsweise kulturhistorische Forschung deutlich werden.

Die Erzählung handelt von einem „Jademädchen aus dem Gefolge von Guanyin“. ³⁴² Ähnlich wie in der Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ erfährt es von einer Dürre auf der Erde und dem damit verbundenen Leid der Menschen. Voll Mitleid sorgt das Jademädchen nun für die rettenden Niederschläge, doch zieht es damit den Widerstand eines „kleinen weißen Drachens“ auf sich, welcher in dem Handeln des

³⁴² Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 237: „觀音駕前的玉女“.

Jademädchens einen Eingriff in seinen Zuständigkeitsbereich sieht.³⁴³ Es kommt zu einem Kampf zwischen beiden, in dessen Verlauf Blut des Jademädchens auf die Erde tropft und sich dort zu Narzissen verwandelt. Das Jademädchen wird jedoch am Ende der Erzählung trotz seiner – aus Sicht der Menschen – guten Tat zur Strafe auf den Mond verbannt, da es „unbeabsichtigt das Drachenmandat verletzt hatte“.³⁴⁴

Bei den bisher angeführten Erzählungen aus den Sammlungen *Jinzhong minjian gushi jicheng* und *Zhongguo minjian gushi quanshu* ließ sich zeigen, dass diese zumeist auf Motive zurückgeführt werden können, welche schon in der späten Kaiserzeit in Teilen oder im gesamten China bekannt gewesen waren. Daraus ließ sich ableiten, dass auch diese Erzählungen, trotz eventuell moderner Variationen, einen relativ alten Kern besitzen, wodurch ihnen eine Relevanz für die vorliegende Untersuchung zukommt. Auch in der „Legende von den Narzissen“ finden sich derartige Elemente. Die Verbannung des Jademädchens auf den Mond etwa lässt sich als eine Anleihe von der Figur der Chang'e 嫦娥 identifizieren, deren weit verbreitete Legende bereits im Buch *Huainanzi* 淮南子 aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. enthalten ist.³⁴⁵ Die eigentliche Intention dieser Erzählung ist es jedoch, den Brauch zu erklären, warum man zum Jahresende hin Blumentöpfe mit Narzissen aufstelle. Da dies die Kernaussage der Erzählung ist, bildet das Motiv der Narzissen einen wichtigen Anhaltspunkt für die Beurteilung des gesamten Quellenwerts. Doch zeigt sich gerade hier ein Problem, welches zu der Schlussfolgerung führen muss, dass die Erzählung zu jung sein könnte, um als Quelle für die Beurteilung der Darstellung von Drachenkönigen in der späten Kaiserzeit zu dienen.

³⁴³ Der weiße Drache wird als „kaiserlicher Regen-Beamter“, *yuyuguan* 御雨官, vorgestellt. – Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 237.

³⁴⁴ Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 237: „誤傷龍命“.

³⁴⁵ Ma Shutian, *Zhongguo minjian zhushen*, 73. Vgl. Liu An 劉安: *Huainanzi* 淮南子, 4 (lanming xun 覽冥訓), 12, <http://ctext.org/huainanzi/lan-ming-xun> (09.06.2014).

Ähnlich vielen anderen Dingen wurde Narzissen eine besondere symbolische Bedeutung zugeschrieben. Darauf weist bereits Wolfram Eberhard hin:

An Neujahr wird sie zur Blüte gebracht, sie ist daher auch ein Symbol für Glück im neuen Jahr.³⁴⁶

Tatsächlich findet sich in Eberhards *Typen chinesischer Volksmärchen* der Typ „Die Narzissen“ (Typ 87).³⁴⁷ Allerdings weist dieser keinerlei Ähnlichkeiten mit der hier erzählten „Legende von den Narzissen“ auf. Aufschlussreich ist lediglich Eberhards Bemerkung, dass dieser Typ hauptsächlich in der Region von Fujian verbreitet sei, da Narzissen (im Sinne von *shuixian* 水仙) nur hier heimisch seien.³⁴⁸ Daher scheint es verwunderlich, ausgerechnet in einer Folkloresammlung von Shanxi diese Erzählung vorzufinden. Dies könnte einerseits darauf hinweisen, dass diese Erzählung noch sehr jung ist und zumindest in Jinzhong über keine lange Tradition verfügt. In dieser Hinsicht ist auch zweifelhaft, ob „Die Legende von den Narzissen“ überhaupt schon während der Kaiserzeit in dieser Region bekannt gewesen war. Genauso gut könnte der Ursprung dieser Erzählung im südlichen China liegen, von wo aus sich diese

³⁴⁶ Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, 204. Vgl. auch C. A. S. Williams, *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives: An Alphabetical Compendium of Antique Legends and Beliefs, as Reflected in the Manners and Customs of the Chinese*, 3. Auflage (New York: Dover Publications, 1976), 293.

³⁴⁷ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 131. Dieser besteht aus insgesamt drei Motiven: „1. Einer sehr armen Familie werden von einer Gottheit Narzissen geschenkt. 2. Die Familie baut sie an und wird dadurch reich. 3. Sie wachsen nur auf dem Grundstück dieser Familie.“

³⁴⁸ Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, 132. Im *Gujin tushi jicheng* 古今圖書集成 findet sich eine Aussage eines mingzeitlichen Poeten Wang Xiangpu 王象普 (1561–1653), wonach Narzissen überall in Jiangnan vorkämen und hier vor allem in Jiading 嘉定 (in der Nähe des heutigen Shanghai) angebaut würden. – „Shuixian 水仙“, in *Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成, bowu huibian 博物彙編, caomu dian 草木典, 121 (shuixian bu 水仙部) (Chen Menglei 陳夢雷 und Jiang Tingxi 蔣廷錫, *Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成, Bd. 55 (Chengdu 成都: Zhonghua shuju 中華書局: Nachdruck von 1985), 66107). Narzissen sind keine originär in China heimischen Pflanzen, sondern stammen ursprünglich aus dem Mittelmeerraum. Spätestens während der Song-Zeit wurden sie jedoch durch katholische Missionare oder portugiesische Händler auch nach China importiert. – Marianne Beuchert und Zhengqiang He, *Die Gärten Chinas* (Köln: Diederichs, 1983), 67.

dann in andere Regionen verbreitet hätte. Da es spätestens seit der Qing ein weitreichendes Handelsnetz der Händler aus Jinzhong gegeben hat, welches unter anderem in die Jiangnan-Region führte,³⁴⁹ könnte man annehmen, dass auf diesen Wegen Narzissen als Pflanze sowie eine damit zusammenhängende Folklore nach Shanxi gekommen waren. Dennoch bleiben diese Zusammenhänge zu hypothetisch. Sie lassen sich nur schwer belegen und geben daher Anlass für berechtigte Zweifel am Quellenwert dieser Erzählung – zumindest solange man den Fokus auf die späte Kaiserzeit legt. Hier zeigt sich also deutlich, dass die Einbindung moderner folkloristischer Quellen in eine historisch ausgerichtete Forschung stets besonders kritisch und sorgfältig erfolgen muss, da sie sonst schnell den Vorwurf einer ahistorischen Betrachtungsweise provoziert. Aus diesem Grund muss an dieser Stelle auf eine weitere Interpretation der „Legende von den Narzissen“ verzichtet werden.

5.3. Zwischenfazit

Im vorangegangenen Kapitel wurden die Drachenkönige anhand von literarischen (das heißt schriftlich überlieferten) und folkloristischen (das heißt vorwiegend mündlich überlieferten) Quellen untersucht, welchem im Chinesischen *cum grano salis* die Unterscheidung von *suwenxue* und *minjian wenxue* entspricht. Damit entstammen die Quellen einerseits dem in der späten Kaiserzeit populären Genre der *xiaoshuo*, wobei hier vor allem *biji*- und *zhiguai*-Erzählungen als untergeordnete Kategorie zu nennen sind. Andererseits handelt es sich um Genres der modernen Folkloreforschung, welche – angelehnt an westliche Kategorien – unter anderem als Märchen, Sagen und Legenden zu bezeichnen sind und die hier entsprechend dem chinesischen Terminus unter dem Begriff der Volkserzählung, *minjian gushi*, zusammengefasst werden. Grundsätzlich zeichnen sich die modernen Folkloresammlungen durch einen stärkeren

³⁴⁹ Vgl. Yin Junling 殷俊玲, „Qingdai Jinzhong shemi zhi fengshu lun 清代晉中奢靡之風述論“, *Qingshi yanjiu* 青史研究 (*Studies in Qing History*), Nr. 1 (2005): 75–85, 26–29.

Lokalbezug aus. Viele der Sammlungen, welche in der Volksrepublik China erstellt wurden, sind nach Regionen geordnet. Die Quellen der Ming und Qing hingegen sind als zeitgenössische Quellen von großer Bedeutung. Der lokale Bezug war wichtig, da eines der Ziele dieses Kapitels darin bestand, möglichst Quellen aus den bereits in den Kapiteln 2 und 3 behandelten Regionen von Jinzhong und Jiangnan zu analysieren, um so den in der gesamten Arbeit angestrebten Vergleich fortsetzen zu können. Während sich für Jiangnan eine insgesamt gute Quellenlage an *biji* und *zhiguai* ergab, war dies für Jinzhong durchaus nicht der Fall. Zusätzlich mussten daher einerseits auch solche spätkaiserzeitlichen Quellen genutzt werden, deren Bezugsorte zumindest teilweise ähnliche klimatische und topographische Bedingungen wie Zentralshanxi aufweisen. Andererseits versprach die Ausweitung der Quellenbasis auf Volkserzählungen moderner Sammlungen ein adäquates Hilfsmittel bereitzustellen, welches eine teilweise Rekonstruktion des Erzählguts der späten Kaiserzeit erlaubte. Die Auslotung der Möglichkeiten und Grenzen dieser Vorgehensweise waren gleichfalls Teil dieses Kapitels.

Zwar wurden viele Volkserzählungen erst in den vergangenen Jahrzehnten gesammelt und veröffentlicht, doch zeigte eine genauere Analyse, dass sich ein bedeutender Anteil der hierin enthaltenen Erzählungen in ihrer Grundstruktur und ihren Motiven bis in das kaiserzeitliche China zurückverfolgen lässt. Als Beispiel können die Erzählungen aus dem Themenbereich der Drachentochter genannt werden, deren Vorläufer sich unter anderem in dem tangzeitlichen Werk *Liu Yi* ausmachen lassen. Aber auch Erzählungen der Kategorie der Drachenumarmen besitzen eine lange Tradition, welche teilweise bis in die Han-Dynastie zurückreicht. Es gibt jedoch Fälle wie etwa „Die Legende von den Narzissen“, in denen trotz ihrer Behandlung eines für diese Untersuchung relevanten Themas von einer Analyse abgesehen werden musste. Der Grund lag in zu starken Zweifeln, ob diese Legende tatsächlich im spätkaiserzeitlichen Jinzhong rezipiert wurde. Daher konnte nicht mit Sicherheit von einer Aussagekraft dieser Erzählung für den zu behandelnden Zeitraum ausgegangen werden.

Eine weitere Schwierigkeit bereitete die begriffliche Bestimmung der Drachenkönige. Gerade in den spätkaiserzeitlichen Quellen traten diese – unter der Bezeichnung *longwang* – nur selten in Erscheinung.³⁵⁰ In einem größeren Teil der hier verwendeten Erzählungen wurde stattdessen der Begriff Drachenfürst, *longjun*, verwendet. Dies trifft vor allem auf Erzählungen der Jiangnan-Region zu. *Longjun* und *longwang* haben sich jedoch als Synonyme erwiesen,³⁵¹ so dass in der Analyse keine Unterscheidung zwischen diesen vorgenommen wurde. Schließlich gab es noch Erzählungen, in welchen weder Drachenkönige noch Drachenfürsten vorkamen und an deren Stelle lediglich über die Erscheinung von Drachen berichtet wurde.³⁵² Diesen fehlte zwar zumeist der herrschaftlich-majestätische Charakter, welcher den Drachenkönigen beziehungsweise Drachenfürsten der Erzählungen Jiangnans häufig zukam, doch glichen sie diesen auf einer funktionalen Ebene aus, indem auch sie als Kontrolleure oder Bringer von Niederschlägen dargestellt wurden und somit Eingang in die Analysen dieses Kapitels finden mussten. In einigen Fällen zeigte sich sogar, dass die in den literarischen Quellen genannten Drachen, *long*, im religiösen Leben der späten Kaiserzeit tatsächlich als Drachenkönige verehrt wurden. Dies traf unter anderem auf die Erzählungen der Drachengmutter zu. So wurde der im *Zibuyu* genannte „Drache ohne Schwanz“ aus Wendeng tatsächlich als Li *longwang* verehrt.³⁵³

³⁵⁰ Dies war lediglich der Fall in den Erzählungen „Dong Xian ist die Gottheit“ und „Ein *yakṣa* stiehlt Wein“ (beide aus Yuan Meis *Zibuyu*). In der ersten Erzählung handelt es sich aber lediglich um eine kurze Erwähnung des Begriffs, ohne dass der Drachenkönig eine besondere Rolle spielte.

³⁵¹ So tauchte in den Volkserzählungen aus der Volksrepublik China der Begriff *longjun* gar nicht mehr auf. Stattdessen wurde hier durchgängig die Bezeichnung *longwang* genutzt. Inhaltlich waren sich einige Erzählungen, etwa die über die Drachentochter, der späten Kaiserzeit sowie des modernen Chinas jedoch sehr ähnlich.

³⁵² So gab es etwa bei Pu Songling mehrere Erzählungen, welche den schlichten Titel „Drachen“, *long*, trugen und über Drachensichtungen in verschiedenen Orten von Shandong, Hebei und Jiangsu Auskunft gaben.

³⁵³ Vgl. den Buchtitel Shandong sheng Wendeng shi zhengxie, *Zhongguo feiwuzhi wenhua yichan*. Gleiches galt für die fünf Drachen aus der Erzählung „Die Fünf-Drachen-Höhle und der Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen“, welche ebenfalls als Drachenkönige verehrt wurden. – Vgl. *Shouyang xianzhi*

Für die Analyse von Typen und Motiven wurde auf methodische Vorbilder der europäischen Märchenmotivforschung (sogenannte Finnische Schule) zurückgegriffen, ohne jedoch mit deren Theorien vollständig übereinzustimmen. Zudem mussten zwischen den Quellen der mündlichen und schriftlichen Überlieferung Wechselwirkungen und gegenseitige Beeinflussungen angenommen werden, welche sich in einer Analogie zu den Theorien der *great tradition* und *little tradition* der religionswissenschaftlichen Forschung befinden. Im Ergebnis konnten in den Oikotypen der untersuchten Erzählungen unterschiedliche Formen der Darstellung und Charakterisierung der Drachenkönige erkannt werden, welche durchaus auf regionalspezifische Besonderheiten von Jinzhong und Jiangnan hinwiesen und auf einen Zusammenhang zu den jeweiligen geographischen Gegebenheiten dieser Regionen deuteten.

Die wohl wichtigste Konstante lag in der Funktion der Drachenkönige als Regengottheiten. Diese ließ sich sowohl in Erzählungen aus Jinzhong als auch aus Jiangnan feststellen, wobei sie in Jinzhong noch stärker zu Tage trat. Besonders deutlich zeigte sich dies in der Erzählung „Ming’an I/9“ von Zhu Kejing, welche auf die historisch nachweisbare schwere Dürre im Shanxi der 1870er Jahre und den damaligen Provinzgouverneur Zeng Guoquan Bezug nahm. Hier erschien ein Drache am Ende eines Regengebets und brachte den lange ersehnten rettenden Regen. In der Funktion eines Regenbringers fungierte auch der Grüne Drache des Ostmeeres aus der Jiangnan-Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ sowie die Drachenkönige im Roman *Han Xiangzi quanzhuan*.³⁵⁴ Weitere Beispiele waren die in mehreren Erzählungen Jinzhongs erscheinenden fünf Söhne der Heiligen Mutter der Fünf Drachen, *wulong*

(Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 159 („Wulong shengmuci 五龍聖母祠“).

³⁵⁴ Hier wurden sie, genauer gesagt, von Han Xiangzi herbeigerufen, um Schnee zu bringen. Vgl. Yang und Clart, *The Story of Han Xiangzi*, 155–172 (= Kapitel 12). Bemerkenswert war die große inhaltliche Übereinstimmung zwischen diesen beiden Erzählungen zur Figur des Han Xiangzi, welche ihn, obwohl sie in zwei unterschiedlichen Regionen (dem ariden nordchinesischen Binnenland sowie der humiden

shengmu. Ebenso wurde in der Erzählung „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“ darauf verwiesen, dass es der Drachenkönig sei, welcher den Regen bringe. Allgemeinhin wurde zudem das Auftreten oder Verschwinden von Drachen gemäß vielen Erzählungen von lautem Donner und heftigen Regenfällen begleitet.³⁵⁵ Die häufig erwähnten unwetterartigen Niederschläge konnten in einigen Erzählungen aber auch das Ergebnis sein, wenn ein Drache oder ein Drachenkönig in Wut geriet, wie dies in den Erzählungen „Der umarmte Buddhafelsen“ und „Ein *yakṣa* stiehlt Wein“ der Fall war. Blitz, Donner und heftige Niederschläge als stets wiederkehrende Charakteristika der Drachen beziehungsweise Drachenkönige konnten als eine Art Attribut dieser angesehen werden, wie es in ähnlicher Weise im Fall der Erkennungszeichen von Heiligen in der christlichen Ikonographie bekannt ist, da diese ebenso auf wichtige Merkmale und Funktionen der jeweils mit ihnen verbundenen Figuren hinweisen.

Neben der Funktion als Regengottheit konnten die Drachenkönige als Schutzgöttheiten unterschiedlicher Gewässerformen auftreten. Auch dieser Aspekt ließ sich sowohl in Erzählungen aus dem nördlichen Binnenland als auch dem südlichen Küstengebiet erkennen. Dennoch zeigte sich diese Funktion sehr viel häufiger in Erzählungen, welche in der Region von Jiangnan spielten, da diese von einem engen Netz aus Flüssen, Kanälen und Seen durchzogen ist. Erzählungen, welche die Drachen(könige) als Meerestottheiten darstellten, fanden sich neben Jiangnan auch aus anderen küstennahen

südchinesischen Küstenregion) und unterschiedlichen Zeiten spielten, gleichermaßen als jemanden darstellten, welcher die Macht besitzt, während Dürreperioden Drachen(könige) für Niederschläge herbeizurufen.

³⁵⁵ Dieses Motiv fand sich in allen Erzählungen des *Liaozhai zhiyi* mit dem Titel „Drachen“, besonders aber in der zweiten Erzählungen unter der Überschrift „Der Drache ohne Augen“, in der es hieß: „Plötzlich gab es einen heftigen Donnerschlag und ein Drache fiel [...] herab.“ – „Long wu mu 龍無目“, in „*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異“, juan 4, Nr. 16 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 499): „忽大雷震, 墮一龍“. Siehe auch: „Das Mädchen aus Boxing“ aus dem *Liaozhai zhiyi* sowie „Der Drache ohne Schwanz“ und „Wolken mit einem Seil herbeiziehen“ aus dem *Zibuyu*. Die beiden letzteren Erzählungen sind in Anhang D übersetzt.

Gebieten, wie etwa der Halbinsel Shandong.³⁵⁶ Diese Erzählungen enthielten Darstellungen der Drachenkönige als Herrscher über Seen, Flüsse und Meere, wobei die jeweilige Funktion zumeist durch die Nennung eines konkreten Herrschaftstitels des jeweiligen Drachenkönigs oder (häufiger) des jeweiligen Drachenfürsten zu Tage trat. In der allgemeinen Darstellung und Charakterisierung der Drachenkönige jedoch glichen sich die meisten dieser Erzählungen, ungeachtet über welches Gewässer sie in diesen herrschten. Zumeist erschienen die Drachenkönige und Drachenfürsten als majestätische und kultivierte Herrscher. So bewies der Drachenkönig aus der Erzählung „Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt“ seinen Kunstsinn, indem er den Protagonisten Ma Ji aufforderte, ein Gedicht zu verfassen.³⁵⁷ Die Erzählung *Wanxia* hingegen berichtete von den besonderen Vorlieben des Fürsten des Drachenlochs, *longwojun*, für Musik und Tanz. Der Kunstsinn der Drachenkönige und Drachenfürsten darf jedoch nicht als Lust am Müßiggang missverstanden werden. Vielmehr verbarg sich dahinter das Ideal einer hohen Bildung, welches sich durch deren Kenntnisse um und Vorlieben für gehobene Kunstformen ausdrückte.³⁵⁸ Das Motiv des gebildeten Herrschers fand sich auch in den prinzipiell ähnlichen Drachentochter-Erzählungen der modernen Folklore, auch

³⁵⁶ Vgl. die Erzählungen „Die Insel Anqi“ und „Die erschöpften Drachen“.

³⁵⁷ Vgl. „Luocha haishi 羅刹海市“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 5 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 454–465, hier: 459): „Da sprach der Drachenfürst: ‚Wenn der Herr ein Gelehrter der Schriftkunst ist, so wird er sich bestimmt mit den Literaten Qu [Yuan] 屈原 und Song [Yu] 宋玉 messen können. Ich möchte euch daher mit der Aufgabe behelligen, mit [eurem] gutem Pinsel ein *fu* 賦-Gedicht mit dem Titel ‚Meeresmarkt‘ zu verfassen und ich hoffe, dass ihr mit perlen- und juwelengleichen Versen nicht geizig sein werdet.“ („龍君乃言：「先生文學士，必能衙官屈、宋。欲煩椽筆賦『海市』，幸無吝珠玉。」“). Ein ähnlicher Befehl erging an den Studenten Liu aus der Erzählung „Zhicheng“: „Als der [Drachen-]König das hörte, hieß er ihn umzukehren und fragte ihn: ‚Ihr seid jemand, der bei der [Prüfung zum] *xiucai* 秀才 durchgefallen ist?‘ Der Student bejahte dies. Da ließ [der König] ihm Pinsel und Schreibtafel geben und befahl ein *fu* 賦-Gedicht mit dem Titel ‚Wind [streift] durch den Haarknoten, Nebel [umfließt] das Schläfenhaar‘ [zu verfassen].“ – „Zhicheng 織成“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 20 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1511–1515, hier: 1512): „王者聞之，喚回，問：「汝秀才下第者乎？」生諾。便授筆札，令賦「風鬟霧鬢」。“

³⁵⁸ Vgl. Berndt, „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China“, 163.

wenn hier der Verweis auf klassische Kunstformen zumeist fehlte.³⁵⁹ In diesen stand die Figur der Drachentochter stärker im Vordergrund, wohingegen über die Drachenkönige nur wenige Aussagen getroffen wurden. Dennoch verwiesen auch diese Erzählungen deutlich auf die Funktion der Drachenkönige als Schutzgottheiten oder Kontrolleure von Gewässern und wurden in diesem Sinne zumeist als Drachenkönig des Ostmeeres, Donghai *longwang*, identifiziert.

Verlässt man nun die funktionale Ebene und wendet sich der allgemeinen Charakterisierung der Drachenkönige in Jinzhong und Jiangnan zu, so ließ sich als weitere Konstante eine grundsätzlich ambivalente Charakterisierung dieser feststellen. Dennoch gab es eine Tendenz, nach welcher in Jiangnan mehr positive und neutrale Darstellungen existierten, wohingegen in Jinzhong eher negative Charakterisierungen überwogen. In Hinblick auf die Darstellung der Drachenkönige als majestätische und kultivierte Herrscher in den Erzählungen zu Jiangnan wurde diese Ebene bereits angedeutet. In beiden Regionen erschien die Ambivalenz der Charakterisierung im Zusammenhang mit dem Gefahrenpotential, welches den Drachenkönigen zugeschrieben wurde. Wie schon in den vorhergehenden Kapiteln dargelegt, oblag diesen nach weit verbreiteter Vorstellung die segensreiche Kraft, für eine gut regulierte Versorgung mit Niederschlägen zu sorgen, welche nicht nur für die in der späten Kaiserzeit so wichtige Landwirtschaft von Bedeutung war. Taten sie dies jedoch nicht, so drohten Überschwemmungen oder Dürren und somit eine existentielle Gefährdung der Menschen der späten Kaiserzeit. Ebenso wurde ihnen zudem in ihrer Nebenfunktion als Gewässergottheiten die Verantwortung für die auf den verschiedenen Flüssen, Kanälen, Seen und Meeren reisenden sowie an den Küsten und Ufern lebenden Menschen zugeschrieben. Die unterschiedlichen Tendenzen in der Charakterisierung der Drachenkönige in Jinzhong und Jiangnan bildeten daher einen wichtigen Komplex von regionalen Spezifika in den spätkaiserzeitlichen Vorstellungen von den Drachenkönigen. Die in den

³⁵⁹ Vgl. die Erzählungen „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“ und „Das Schicksal der Drachentochter“.

Quellen genannten (meteorologisch und topographisch bedingten) Gefahren, welche von den Drachenkönigen ausgehen sollten, zeigten eine starke Übereinstimmung zu den tatsächlichen Gefahren der jeweiligen Regionen, so dass durchaus geographische Faktoren für die unterschiedlichen Darstellungen dieser ursächlich zu sein scheinen. In „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“, wurde durch die darin auftretende alte Frau gesagt, dass der Drachenkönig des Öfteren durch übermäßige Regenfälle einen nahegelegenen Fluss anschwellen lasse und somit Überschwemmungen und Bodenerosion (in Form von Hangabrutschen und Bodenausspülungen) verursacht habe. Wie schon in dem Überblick zur Geographie Jinzhongs dargelegt, waren dies an den Rändern des Lössplateaus³⁶⁰ in der Tat zwei häufige Folgen von heftigen Regenfällen, die zumeist in den Sommermonaten auftreten, wohingegen die restliche Zeit des Jahres eher von Trockenheit geprägt ist. Ebenso versuchten die fünf Söhne der Heiligen Mutter der Fünf Drachen ihre zerstörerischen Kräfte, etwa in Form von starken Regenfällen wie sie schon bei ihrer Geburt auftraten, im Kampf gegen Tian Shanyou einzusetzen. Daraus folgte, dass die Drachenkönige in den Erzählungen Jinzhongs eher als wilde und unberechenbare Gottheiten erschienen. Sie mussten daher gezähmt werden, wie dies durch Zhao Kuangyin beziehungsweise Tian Shanyou geschah. Auch in der Erzählung „Ein *yakṣa* stiehlt Wein“ verursachte der wütende Drachenkönig eine Überschwemmung. Umgekehrt waren Drachen und Drachenkönige aber auch in der Lage, das Unheil von Überschwemmungs- und Dürrekatastrophen abzuwenden, wie etwa die Erzählung „Ming’an I/9“ zeigte. In der Erzählung „Ein Drache beschützt Gaojiayan“ wurde wiederum von einem schweren Regensturm und der daher drohenden Überschwemmung der Huai-Yang-Region, also dem Gebiet zwischen Huaihe und Changjiang südlich des Hongze-Sees, berichtet. Erst das Eingreifen eines schwarzen Drachens, welcher Wasser von den überfluteten Flächen aufnahm, brachte letztendlich

³⁶⁰ Das in dieser Erzählung genannte Dorf Jiujing als Ort der Handlung, liegt tatsächlich in der Nähe eines der Flussläufe, welche das Lössplateau durchziehen.

die erhoffte Rettung. Doch auch die Erzählungen Jiangnans berichteten von Naturkatastrophen. So gab es in „Han Xiangzi und der Grasdrache“ eine schwere Dürre, welche erst durch den Eingriff Han Xiangzis und den durch ihn herbeigerufenen Grünen Drachen des Ostmeeres überwunden werden konnte, wohingegen die Erzählung „Qin Lian baut für das Volk einen Deich“ eine historisch nachweisbare Überschwemmung in Folge einer Sturmflut im Jahre 1732 thematisierte. Jedoch gaben diese Erzählungen keine Hinweise darauf, ob derartige Wetterereignisse als von den Drachenkönigen verursacht angesehen wurden. In der Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ etwa wurde der Himmel als Grund der Dürre angegeben. Die Verbindung zu geographischen Gegebenheiten wurde aber deutlich. Entweder erschienen die Drachenkönige als Verursacher von oder als Retter vor lokal typischen Naturkatastrophen.

Diese in diesem Kapitel besprochenen Erzählungen verwiesen zudem noch auf eine letzte Ebene, auf welcher Unterschiede zwischen den Regionen von Jiangnan und Jinzhong deutlich wurden. Die Drachenkönige Jinzhongs blieben namenlos, wohingegen die meisten Erzählungen Jiangnans von Drachenkönigen oder Drachenfürsten handelten, welche mit konkreten Namen identifiziert wurden und die wiederum Bezug auf reale Gewässer und somit auf die gegebene Topographie nahmen.³⁶¹ Dies zeigte sich für Jinzhong etwa in „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“, wo der

³⁶¹ Zugleich handelten die Erzählungen Jinzhongs häufiger nur von „Drachen“, *long*, wohingegen in den Erzählungen Jiangnans mehrheitlich von „Drachenkönigen“, *longwang*, oder „Drachenfürsten“, *longjun*, gesprochen wurde. Dabei zeigte sich bei einigen Erzählungen Jinzhongs, dass hinter der Bezeichnung *long* tatsächlich Drachenkönige verborgen sein konnten. Hierzu zählte etwa die Legende vom Drachenkönig ohne Schwanz, welche auf eine Drachenmutter-Erzählung aus Yuan Meis *Zibuyu* zurückgeht. Die Erzählung, welche im Kreis Wendeng angesiedelt war, berichtete von einer übernatürlichen Schwangerschaft und der Geburt eines Drachens. Später wurde die Drachenmutter dieses Drachens in einem Tempel verehrt und der Drache als Drachenkönig Li bezeichnet. – Vgl. dazu den Aufsatzband *Shandong sheng Wendeng shi zhengxie, Zhongguo feiwuzhi wenhua yichan*. Doch auch der im *Shouyang xianzhi* erwähnte Schrein der Heiligen Mutter der Fünf Drachen, *Wulong shengmuci* 五龍聖母祠, welcher neben dem bereits an anderer Stelle erwähnten Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen existierte, wurde später als Tempel der Drachenkönige, *longwangmiao*, bezeichnet. – *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 159 („Wulong shengmuci 五龍聖母祠“). Für Jiangnan siehe die Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“.

allgemeine Begriff *longwangye* gebraucht wurde. In den Erzählungen der Heiligen Mutter der Fünf Drachen wurden diese ebenso stets in ihrer Gesamtheit lediglich als Fünf Drachen genannt, ohne ihnen individuelle Namen zuzuordnen. Andererseits fanden sich mehrere *zhiguai*-Erzählungen, in denen die Drachenkönige oder Drachenfürsten mit konkreten Gewässernamen identifiziert wurden, so etwa dem Wujiangwang (aus „Wanxia“) oder dem König des Changjiang, Jiangwang (aus „Die Prinzessin des Westsees“). Prominentestes Beispiel war aber der in mehreren Erzählungen auftauchende Drachenkönig des Ostmeeres.³⁶²

Die Nähe zum Ostchinesischen Meer hatte zur Folge, dass die hier verehrten Drachenkönige mit diesem in Verbindung gebracht wurden.³⁶³ Aus Donghai wurde gewissermaßen Donghai *longwang*. Wann diese Gleichsetzung erfolgte, konnte jedoch an dieser Stelle nicht geklärt werden. Wahrscheinlich geschah dies schon lange vor der in dieser Arbeit fokussierten späten Kaiserzeit. Darauf deuteten die Ergebnisse der chinesischen Folkloreforschung hin:

„We recall that folk legends about the Eastern Sea (“Tung-hai” 東海) were very popular in the Ch’in-Han period and that according to one of the most striking ones the First Emperor (Ch’in Shih-huang 秦始皇) (259–210 B.C.) sent 3,000 virgin males and the same number of virgin females, led by Hsü Fu 徐市, to the Eastern Sea to seek the *elixir vitae*.“³⁶⁴

Der Drachenkönig des Ostmeeres gehörte zur Gruppe der Drachenkönige der Vier Meere, *sihai longwang*, welche nicht nur eine wichtige Rolle im Kult der Dra-

³⁶² Vgl. die Erzählungen „Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt“, „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“ oder „Das Schicksal der Drachentochter“. Auch die Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ muss hier genannt werden, da der hier den Regen bringende „Grüne Drache des Ostmeeres“, wie bereits festgestellt wurde, als der Drachenkönig des Ostmeeres zu identifizieren ist.

³⁶³ Vgl. Abschnitt 3.2.3.2.

³⁶⁴ Chun-chiang Yen, „Folklore Research in Communist China“, 22.

chenkönige spielten, sondern in der spätkaiserzeitlichen Prosaliteratur häufig als Akteure auftraten.³⁶⁵ Der Hintergrund für das Aufkommen der Drachenkönige der Vier Meere, besonders aber des Drachenkönigs des Ostmeeres, liegt laut Wang Sanqing 王三慶 in der nach der Sui und Tang zunehmenden Erschließung dieses Küstengebiets sowie auch der Küstenschifffahrt.

Nach der Sui und Tang wurde im Zuge der Entwicklung des Transports zu Wasser und der Erschließung der Küstengebiete ein Bedürfnis der Menschen für einen Kult von Meereshgottheiten erweckt. Im 10. Jahr [der Regierungsdevise] Tianbao 天寶 [751/52] kam man nicht mehr umhin, offiziell eine Titelbelehrung für die Gottheiten der Vier Meere vorzunehmen.³⁶⁶

Seit dieser Zeit seien die im Volksglauben zuvor eher in Flüssen und Seen beheimateten Drachenkönige mehr und mehr zu Meereshgottheiten gewandelt worden.³⁶⁷ Jedoch kam es dabei offenbar zu keiner vollständigen Transformation. Vielmehr blieb die bereits bekannte Funktion der Drachenkönige als Regengottheit durchaus erhalten, zu der nun ihre Rolle als Meereshgottheit hinzutrat.

Es lässt sich also zusammenfassen: Das Kapitel hat gezeigt, dass aus allen Teilen des späten chinesischen Kaiserreichs Erzählungen zu Drachen, Drachenkönigen und

³⁶⁵ Für eine Diskussion ihrer Rolle in der volkstümlichen Literatur siehe Wang Sanqing, „Sihai longwang zai minjian tongsu wenxue shang zhi diwei“. Gleich zu Beginn jedoch stellt er schon fest, dass dabei die Drachenkönige der vier Meere selten positiv dargestellt werden (S. 327). Er erklärt dies unter anderem mit dem Aufkommen anderer Kulte, namentlich dem der Meereshgöttin Mazu 媽祖, wodurch die Drachenkönige, zumindest als Meereshgottheiten in eine untergeordnete Stellung gedrängt worden seien (S. 345). Vgl. auch Shen Meili, „Gudai xiaoshuo zhong longwang xingxiang leixinghua qianxi“, 22–23.

³⁶⁶ Wang Sanqing, „Sihai longwang zai minjian tongsu wenxue shang zhi diwei“, 342: „隋唐以後，漕運的發展和沿海的開發，使民間產生海神信仰的希求；天寶十年，官方不得不冊封四海之神。“

³⁶⁷ Wang Sanqing, „Sihai longwang zai minjian tongsu wenxue shang zhi diwei“, 341. In der tangzeitlichen *chuanqi*-Erzählung *Liu Yi* zumindest rettet der Protagonist noch die Drachentochter des Drachenkönigs des Dongting-Sees, Dongting *longjun xiaonü* 洞庭龍君小女, vor dem sie schlecht behandelnden Ehemann, dem Zweiten Sohn des Jing-Flusses, *Jingchuan cizi* 涇川次子. – Siehe „Liu Yi 柳毅“, in „Taiping guangji 太平廣記“, juan 419 (long 龍 2), Nr. 1 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 2, 1566–1568).

Drachenfürsten existierten. Trotz dieser unterschiedlichen Bezeichnungen standen dahinter Erzählungen, welche prinzipielle Übereinstimmungen erkennen ließen. Zugleich zeigten sich regionale Unterschiede in den Erzählungen. Besonders wichtig war, dass sich in der Darstellung der Funktionen der Drachen, Drachenkönige und Drachenfürsten in den einzelnen Erzählungen die unterschiedlichen hydrologischen Verhältnisse der jeweiligen Region, in welcher diese spielten, widerspiegelten. Die Erzählungen der Jiangnan-Region handelten besonders häufig von Drachenkönigen und Drachenfürsten als Herrschern verschiedener Gewässerformen wie Seen, Flüssen und Meeren. Darüber hinaus fungierten sie mitunter als Regengottheiten. Aus der Region Jinzhong hingegen waren mehr Erzählungen bekannt, in denen Drachen und Drachenkönige (aber keine Drachenfürsten) vorkamen, welche mit Niederschlägen in Verbindung gebracht wurden. In der Funktion eines Herrschers über Gewässer kamen die Drachenkönige eher seltener vor. Dies zeigt eine klare Bezugnahme des Kults der Drachenkönige zur Topographie des an Oberflächengewässern reichen und zudem küstennah gelegenen Jiangnan einerseits wie auch zu den topographischen und klimatischen Bedingungen des wasserarmen und daher häufig von Dürren, aber in der kurzen Regenzeit auch von heftigen Wolkenbrüchen und daraus resultierenden Überschwemmungen bedrohten Jinzhong.

6. Zusammenfassung und Ergebnisse

Auf den bisherigen Seiten wurde der Kult der Drachenkönige während der Dynastien der Ming und Qing unter diversen Gesichtspunkten und unter Nutzung unterschiedlicher Quellengattungen beleuchtet. In der Untersuchung wurde gefragt, wie sich der Kult der spätkaiserzeitlichen Drachenkönige sowie die mit ihnen verbundenen Vorstellungen ausgebreitet haben, welche regionalen und lokalen Ausprägungen dabei beobachtet werden können und wie diese zu erklären sind – oder anders gesagt, welche hauptsächlichen Faktoren für die Herausbildung der jeweiligen lokalen Variationen des Kults als ursächlich anzunehmen sind. Die Ausgangsthese der Arbeit lautete, dass der Kult der Drachenkönige, welche man in der Hauptsache als Regengottheiten und somit etwas allgemeiner als Naturgottheiten bezeichnen muss, in seiner Gesamtheit, wie aber auch auf lokaler Ebene zwar von einer Vielzahl unterschiedlicher Faktoren geprägt wurde, dass jedoch geographische Bedingungen, vor allem Klima und Topographie, als die wichtigsten Einflussfaktoren anzusehen sind.

Zu Beginn der Arbeit stand eine ausführliche Diskussion des Begriffs der Drachenkönige sowie ein Abriss ihrer historischen Entwicklung. Diese Abschnitte sollten verdeutlichen, wie der Kult der Drachenkönige in die spätkaiserzeitliche Kulturgeschichte eingebettet und in dieser verwurzelt war. Gleichzeitig wurde gezeigt, wer die Drachenkönige waren. Dabei wurde auch die Übersetzung des chinesischen Begriffs *longwang* ins Deutsche erläutert und auf die damit verbundenen begrifflichen Konnotationen hingewiesen. Anschließend folgte ein Überblick über die geographischen Grundlagen des spätkaiserzeitlichen China. Dabei standen neben den wichtigsten topographischen Strukturen vor allem die klimatischen Bedingungen – besonders in Hinblick auf die Rekonstruktion historischer Klimata – im Vordergrund, da diese eine wichtige Ausgangslage für die weitere Argumentation der gesamten Arbeit darstellten. Die anschließenden Kapitel behandelten die Drachenkönige anhand zweier Beispielre-

gionen (Jinzhong und Jiangnan) in Bezug auf deren Darstellung in offiziellen und halb-offiziellen Quellen, wie etwa Lokalbeschreibungen und Inschriften, sowie in Bezug auf deren Darstellung in Quellen der Literatur und Folklore.

Die für die Analyse verwendeten Quellen spiegeln einerseits die überhaupt zur Beantwortung der genannten Fragestellung nutzbaren Quellen wider und bestimmten andererseits Aufbau und einige methodische Aspekte der gesamten Arbeit. Methodischer Kernpunkt der Untersuchung war jedoch ein Vergleich zweier Regionen des spätkaiserzeitlichen China: das im zentralen Shanxi gelegene Jinzhong sowie die Region von Jiangnan südlich des Changjiang-Unterlaufs. Das Ziel des Vergleichs war es, durch die Gegenüberstellung unterschiedlicher Regionen und unter Berücksichtigung derer jeweiligen grundlegenden geographischen Charakteristika, Unterschiede in Inhalten und Praktiken des Kults der Drachenkönige erkennen und erklären zu können. Auf allgemeine geographische Grundlagen wurde in der Einleitung eingegangen, in welcher eine eher gesamtchinesische Perspektive eingenommen wurde und zudem theoretische Aspekte der Klimaforschung sowie der Rekonstruktion historischer Klimaverhältnisse geklärt wurden. Die regionalen und lokalen klimatischen und topographischen Spezifika von Jinzhong und Jiangnan wurden in den jeweiligen Kapiteln beleuchtet,¹ in welchen auch sozioökonomische Aspekte umrissen wurden, um so die Einbettung des Kults der Drachenkönige in seine natürliche wie auch menschliche Umwelt angemessen zu würdigen und deren Einbindung in diese sowie die Zusammenhänge von Geographie und Gesellschaft aufzuzeigen.

Als Quellen wurden in den Kapiteln 3 und 4 Texte des spätkaiserzeitlichen Verwaltungsschriftguts verwendet. Dies waren in der Hauptsache sogenannte Lokalbeschreibungen, welche nach Möglichkeit durch lokale Inschriften ergänzt wurden. In Kapitel 5 kamen als weitere Quellengattungen solche aus dem Bereich der Literatur und Folklore hinzu. Auf die interpretatorischen Implikationen, welche sich aus den ver-

¹ Siehe Abschnitt 3.1.1–3.1.4 und 4.1.1–4.1.4.

schiedenen Quellengattungen ergaben, wurde an den entsprechenden Stellen hingewiesen, so dass hier nur noch einige wesentliche Punkte ins Gedächtnis gerufen werden sollen:² Da ein Schwerpunkt der Arbeit darin bestand, möglichst auf die Ebene der einfachen, zumeist bäuerlichen Lokalbevölkerung vorzudringen, stand die gesamte Arbeit von Beginn an vor dem Problem, dass diese zwar den größten Anteil der gesamten spätkaiserzeitlichen Bevölkerung ausmachte, aber gleichzeitig so gut wie keine eigenen schriftlichen Quellen hinterlassen hatte. Nahezu alle Quellen, welche heute zur Verfügung stehen, wurden von einer schriftkundigen Elite verfasst.³ So waren Lokalbeschreibungen Schriften, welche von lokalen Beamten für lokale Beamte verfasst wurden. Ihr großer Vorteil liegt darin, dass sie während der Qing für nahezu alle Kreise nach mehr oder weniger einheitlichen Kriterien erstellt wurden und somit eine gewisse Vergleichbarkeit ermöglichen. Sie gehen jedoch selten auf Verwaltungsebenen unterhalb der Kreise ein, so dass hierfür lokale Tempelinschriften als Ergänzung herangezogen wurden, sofern diese zur Verfügung standen. Bei den Quellen der Literatur und Folklore wurden diese in kombinierter Form genutzt, da die literarischen Quellen der *xiaoshuo*⁴ zwar aus dem untersuchten Zeitraum stammten, aber nur in einigen Fällen in eine direkte Verbindung mit den hier verglichenen Orten gebracht werden konnten.⁵

² Siehe Abschnitt 1.3 und 5.1 (v. a. 5.1.2.2). Es sei aber auch noch einmal verwiesen auf Orsi, *The Madonna of 115th Street*, x–xi.

³ Der Begriff der Elite ist an dieser Stelle wertfrei zu verstehen und soll lediglich darauf hindeuten, dass die Lese- und Schreibfähigkeit im spätkaiserzeitlichen China im Wesentlichen auf einige wohlhabendere und über ein über den Durchschnitt hinausgehendes Bildungsniveau verfügende Schichten beschränkt war und sich daher in deren Schriften auch eine bestimmte ideologische Perspektive widerspiegelt. Gleichwohl konnte es sich bei den Verfassern durchaus um Personen handeln, welche in der jeweiligen Region verwurzelt waren und somit auch zur Lokalbevölkerung zu zählen sind.

⁴ Dies waren Erzählungen aus den Werken *Liaozhai zhiyi* von Pu Songling, *Zibuyu* (und *Xuzibuyu*) von Yuan Mei, *Yuewei caotang biji* von Ji Yun sowie *Ming'an zashi* von Zhu Kejing. Hinzu kamen Erzählungen aus den bereits in den Kapiteln 3 und 4 genutzten Lokalbeschreibungen.

⁵ So zeigte eine Durchsicht der Sammlungen *Biji xiaoshuo daguan* sowie *Lidai xiaoshuo biji xuan*, dass zwar viele der hier verwendeten *biji*- und *zhiguai*-Erzählungen von Autoren aus dem Großraum von Jiangnan stammten und daher auch deren Erzählungen größtenteils hier angesiedelt waren, es jedoch kaum Erzählungen aus Jinzhong oder anderen Bereichen der ariden, nordchinesischen Binnenprovinzen gab. – Vgl. *Biji xiaoshuo daguan* und Jiang Yujing, *Lidai xiaoshuo biji xuan*.

Dies jedoch war bei Volkserzählungen der Fall, welche modernen Folkloresammlungen aus Jinzhong und Jiangnan entnommen wurden. Um zu überprüfen, inwieweit diese Erzählgut der späten Kaiserzeit wiedergeben und somit für die Analyse dieser Arbeit in Betracht kommen, wurden sie mit spätkaiserzeitlichen Erzählungen abgeglichen und zudem auf die Typenanalyse der Folkloreforschung der sogenannten Finnischen Schule aufgebaut.

Zu den wesentlichen Ergebnissen des ersten Kapitels gehört, dass die Drachenkönige keine originär chinesischen Gottheiten waren, sondern ihrerseits von indischen, *nāgarāja* genannten Schlangengottheiten abstammten, welche im Verlauf der Ausbreitung buddhistischer Glaubensvorstellungen, Praktiken und Erzähltraditionen über Zentralasien bis in den chinesischen Kulturraum bekannt wurden, so dass der Begriff *longwang* als eine Übersetzung eben dieses Ausdrucks *nāgarāja* zu verstehen ist. Doch auch im China der damaligen Zeit gab es eine weit zurückreichende Tradition von Vorstellungen über Wesen, welche im Deutschen allgemein hin als Drachen bezeichnet werden und auf Chinesisch *long* heißen. Zwischen diesen Vorstellungen von *nāgarājas* und *long* gab es einige inhaltliche Überschneidungen, welche offenbar groß genug waren, um im Laufe der Zeit zu einer Vermischung beider zu führen, so dass es schließlich zur Ausprägung einer Vorstellung von Drachenkönigen beziehungsweise *longwang* gekommen war, ohne aber den ursprünglichen Glauben an die chinesischen Drachen/*long* zu ersetzen. Darüber hinaus blieben die buddhistischen Konnotationen der Drachenkönige erhalten und so verwundert es nicht, wenn noch in einigen aus der späten Kaiserzeit und frühen Republik stammenden Tempeln Drachenkönige in Verbindung mit anderen Wesen des buddhistischen Pantheons dargestellt wurden⁶ oder am Berg

⁶ Dies zeigt sich etwa in dem Tempel des Drachenkönigs im Dorf Beiguo im Kreis Taigu, während eines Besuchs am 10.04.2013. Gemäß einer Inschrift wurde dieser im Jahre 1919 instand gesetzt, doch bestand der Tempel schon während der Qing-Dynastie. – *Chongxiu longwangmiao ji* 重修龍王廟記 („Aufzeichnung über die Restaurierung des Tempels des Drachenkönigs“). Siehe Anhang C, Inschrift 2. Die zentrale Figur in der Haupthalle stellt den Bodhisattva Mañjuśrī, Wenshu *pusa* 文殊菩薩, dar, wie er auf einem Löwen reitet. Rechts und links davon befinden sich die Statuen des Drachenkönigs und seiner

Wutaishan in Shanxi – einem der bedeutendsten heiligen Orte des buddhistischen Chinas – ein Tempel der Drachenkönige zu finden ist.⁷ Doch auch in weniger offensichtlichen Kontexten fanden sich Spuren eines indisch-buddhistischen Erbes wie etwa in den Erzählungen zur Figur der Drachentochter, *longnü*, deren erste Erwähnungen ebenso wie der Begriff *longwang* in Schriften zu finden sind, welche in späteren Jahrhunderten in den *Buddhistischen Kanon* aufgenommen wurden, und deren Erzähltradition über die Kaiserzeit hinaus bis heute lebendig geblieben ist.

Darüber hinaus konnte festgestellt werden, dass die Drachenkönige als funktionale Gottheiten zu verstehen sind. Das soll heißen, dass ihr Kult und dessen Inhalte ebenso wie ihre Bedeutung für die Gesellschaft der späten Kaiserzeit und die Ursachen dafür, dass sie als Gottheiten und daher als heilige Wesen betrachtet und verehrt wurden, darin begründet waren, dass sie eine wichtige Funktion erfüllten, welche eng mit den Lebensbedürfnissen der Menschen dieser Zeit verbunden war. Mithin war die Existenz von religiösen Kulturen in der Erfüllung funktionaler Bedürfnisse begründet. Dies erklärt zwar nicht die Identität der Gottheit, welche im Speziellen die jeweilige Funktion übernehmen sollte, aber es erklärt die Art und die Inhalte von Kulturen, welche in bestimmten Regionen anzutreffen sind. So schreibt Barend ter Haar:

If one tries to explain why particular cults from particular places spread over a large area and why

Drachencult. Die buddhistische Konnotation zeigt sich darüber hinaus in zwei Annexen der Haupthalle, in welchen sich jeweils Wandgemälde befinden, die durch zwei Holztafeln mit den Aufschriften „*Namo songzi Guanyin pusa zhi wei* 南無送子觀音菩薩之位“ und „*Namo longwang pusa zhi wei* 南無龍王菩薩之位“ näher erklärt werden. Beachtenswert ist, dass der Drachenkönig hier als Bodhisattva, *pusa* 菩薩, bezeichnet wird und somit eindeutig in einem buddhistischen Kontext erscheint.

⁷ Der Tempel des Drachenkönigs „*guangji*“ („großzügige Hilfe“), *Guangji longwangmiao* 廣濟龍王廟, befindet sich innerhalb eines als Zehntausend-Buddha-Pavillon, *wanfoge* 萬佛閣, bezeichneten Tempelkomplexes und ist auch unter dem Namen *wuyemiao* 五爺廟 bekannt. Wörtlich bedeutet der Tempelname „Tempel der Fünf Großväter“, wobei das Zeichen *ye* 爺, welches häufig als Großvater übersetzt wird, auch eine respektvolle Bezeichnung für einen Buddha oder eine Gottheit sein kann. – Siehe Shanxi lüyou jingquzhi congshu bianweihui 山西旅遊景區志叢書編委會, hg., *Wutaishanzhi* 五臺山志. Shanxi lüyou jingquzhi congshu 山西旅遊景區志叢書 (Taiyuan 太原: Shanxi renmin chubanshe 山西人民出版社, 2003), 65.

such cults were able to “survive” for a long period of time, it is insufficient to point to the intrinsic importance of the worshipped deity and the different ways in which the belief in this deity fulfilled man's needs of supernatural support, as this would be merely a tautological argument. There were certainly other deities who could have been just as efficient and, in fact, many different deities have fulfilled the same or similar functions in the religious needs of man. Thus, the function or role of a deity can never be an important factor in explaining the “success” of that deity.⁸

Das Bedürfnis, einen bestimmten religiösen Kult aus einer gegebenen Notwendigkeit heraus zu erklären, begründet ohne Zweifel nicht, warum diese oder jene individuelle Gottheit existierte und ihre Rolle nicht von einer anderen Gottheit eingenommen wurde. Es erklärt aber zwei andere nicht minder wichtige Punkte: Erstens war ein aus welchen Gründen auch immer gegebenes Bedürfnis ausschlaggebend dafür, dass es manche Arten von Kulturen gab und andere nicht. Lag keine Notwendigkeit für eine bestimmte göttliche Funktion vor, so konnte sich auch kein entsprechender Kult entwickeln.⁹ Man muss in diesem Fall eine Trennung zwischen der abstrakten Beschreibung der Funktion eines Kults beziehungsweise einer Gottheit und der individuellen Person dieser Gottheit vornehmen. Dass es beispielsweise also im ariden und stets von Dürren bedrohten Norden des chinesischen Binnenlandes einen Kult um eine Regengottheit gab, mag gewiss einleuchten. Welche spezielle Gottheit jedoch diese Position ausfüllte, ist in diesem Zusammenhang eine andere Frage. Zweitens lässt sich aus den jeweils vorliegenden Bedürfnissen ableiten, wie sich Kulte in der Anpassung an die jeweiligen lokalen Gegebenheiten ausformten und sich dadurch im Vergleich zu anderen Orten veränderten. Dies zeigte sich deutlich an der funktionalen Erweiterung, welche die Dra-

⁸ ter Haar, „The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien“, 355.

⁹ So zeigt etwa das Beispiel des Stadtgottes in dem Aufsatz von David G. Johnson, dass sich dieser vor allem in Orten verbreitet hat, in denen Händler ihre Stützpunkte hatten, also in den wachsenden Städten Südchinas, wohingegen Tempel des Stadtgottes während der Tang und auch danach in den von den Handelszentren entfernten Dörfern eben nicht vorhanden waren. – Vgl. Johnson, „The City-God Cults of T'ang and Sung China“.

chenkönige in der Region von Jiangnan erfahren hatten, in der die einstigen Regengottheiten zusätzlich zu Gottheiten von Flüssen, Kanälen, Seen und Meeren wurden.¹⁰

Die funktionale Erweiterung der Drachenkönige vor allem in Jiangnan führt jedoch zu einer weiteren Frage, nämlich der nach dem Verhältnis dieser zu anderen Gottheiten, welche auch dem Bereich der Wassergottheiten zugeordnet werden müssen. Wie bereits in der Einleitung dieser Arbeit festgestellt wurde, handelte es sich bei den spätkaiserzeitlichen Drachenkönigen um Regen- beziehungsweise Wassergottheiten.¹¹ Damit besaßen sie jedoch noch kein Alleinstellungsmerkmal gegenüber anderen göttlichen Wesen. Vielmehr kannte das chinesische Pantheon eine große Zahl weiterer Gottheiten, welche ebenfalls Funktionen der Wasserkontrolle erfüllten.¹² Das Verhältnis verschiedener, funktional ähnlicher Gottheiten und deren Kulte konnte sich dabei in zweierlei Richtungen darstellen: Zum einen war es möglich, dass zwischen verschiedenen Kulturen (etwa vertreten durch deren Tempel) eine konkurrenzähnliche Situation eintrat;¹³ zum anderen war auch eine Situation möglich, in welcher sich eine Ausdifferenzierung und Verteilung der Aufgaben und/oder der Anhängergruppen einstellte. So zeigt etwa Wang Shou'en anhand der Verteilung von Tempeln für den Kreis Taigu der Qing- und Republikzeit, dass es durchaus eine funktionale Unterscheidung zwischen den Drachenkönigen, welche hauptsächlich als Regengottheiten in den von Niederschlägen abhängigen Bergregionen verehrt wurden, und der Flussgottheit, deren

¹⁰ Wie im Abschnitt 2.1 gezeigt wurde, war der Kult der Drachenkönige das Ergebnis der Ausbreitung des Buddhismus in den chinesischen Kulturraum hinein, welcher über Zentralasien zuerst im nördlichen Teil des heutigen China populär wurde und sich von dort aus nach Süden ausbreitete. Daher muss angenommen werden, dass auch die Vorstellung von den Drachenkönigen von Nordwesten nach Südwesten bekannt geworden ist, so dass in dieser Hinsicht durchaus von einer Funktionserweiterung gesprochen werden kann.

¹¹ Siehe Abschnitt 1.4.1.

¹² Vgl. zum Beispiel Barbara M. Kaulbach, „Shui-fu, die Wasserpräfektur.“ In *Religiöse Malerei aus Taiwan: Ausstellung der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg*, hg. Jorinde Ebert, Barbara M. Kaulbach und Martin Kraatz, Veröffentlichungen der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg 1 (Marburg: Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität, 1980).

¹³ Vgl. Chau, *Miraculous Response*, 121–122.

Verbreitung eher in den von Wasserläufen durchzogenen Talregionen vorherrschte, gab.¹⁴ Obwohl es sich also in beiden Fällen auf einer generellen Ebene um Wassergottheiten handelte, zeigten sich doch bei näherer Betrachtung diverse, hauptsächlich funktional zu begründende, Divergenzen. Dabei kannte man in Shanxi durchaus Drachenkönige in der Funktion als Flussgottheiten, wie etwa das Beispiel der Drachengottheit des Zhang-Flusses, Zhang *longshen* 漳龍神, zeigt.¹⁵ Jedoch waren diese Fälle weit geringer als die Verehrung der Drachenkönige als Kontrolleure der Niederschläge.

Etwas unübersichtlicher erscheint hingegen die Situation in Jiangnan. Aufgrund dessen Netz aus unzählbaren größeren und kleineren Wasserwegen, der Nähe zum Ostchinesischen Meer und der vor allem in der Zeit des Sommermonsuns häufigen Regenfälle gab es nicht nur eine im Vergleich zu Jinzhong größere Vielfalt an Wasservorkommen, sondern dadurch bedingt auch eine größere Bandbreite an Funktionen, welche die in dieser Region vorhandene Gesamtheit verschiedenartiger Wassergottheiten einnehmen konnte. Dabei ließe sich in einigen Fällen wahrscheinlich eine relativ eindeutige Kategorisierung der entsprechenden Kulte vornehmen, wie dies bereits durch Wu Xin 吳欣 am Beispiel der am Kaiserkanal gelegenen Regionen Shandongs erprobt wurde.¹⁶ In ihrem Aufsatz unterteilt sie die Wassergottheiten der von ihr untersuchten Region zunächst in ein „System von Fluss- und Kanalgottheiten“, *heshen xitong* 河神系統, sowie „ein System von mit Regengebete verbundenen Gottheiten“, *qiyu youguan de shuishen xitong* 祈雨有關的水神系統, wobei erstere weiterhin in „Gewässer kontrollierende Gottheiten, *zhishuishen* 治水神, und „Wassertransporte schützende Gottheiten“, *baocaoshen* 保漕神, unterschieden werden. Darüber hinaus differenziert sie zwischen anthropomorphen Gottheiten, *rengeshen* 人格神, und natürlichen Gottheiten, *ziranshen* 自然神. So lassen sich in ihrem Beispiel Gottheiten wie

¹⁴ Wang Shou'en, *Zhushen yu zhongshen*, 150–152. Vgl. Abschnitt 3.2.2.3.

¹⁵ *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 1 (yudi zhi 輿地志, shanchuan 山川, 14), Nachdruck 79.

¹⁶ Vgl. Wu Xin 吳欣, „Ming Qing Shandong yunhe quyuan ‚shuixian‘ yanjiu 明清山東運河區域「水神」研究“, *Shehui kexue zhanxian* 社會科學戰綫 9 (2013): 108–14.

Jinlong si dawang oder der Große Yu relativ problemlos als Kanalgottheiten identifizieren, wohingegen die Gottheit des Cao-Flusses, Cao *heshen* 漕河神, und die Gottheit des Zhang-Flusses, Zhang *heshen* 漳河神, gut als Flussgottheiten zu erkennen sind.¹⁷

Andererseits lässt sich bei näherer Betrachtung jedoch sowohl für die von Wu Xin wie auch für die in dieser Arbeit für die Region Jiangnan aufgelisteten Gottheiten beobachten, dass die Drachengottheiten nicht ohne Weiteres in ein solches System klarer funktionaler Abgrenzungen passen.¹⁸ Stattdessen nahmen die Drachenkönige vor allem in Jiangnan neben ihrer grundlegenden Aufgabe als Regengottheiten unterschiedliche weitere Funktionen wahr. Andere Gottheiten waren ihnen gegenüber sehr viel stärker auf ein klar umrissenes Funktionsspektrum festgelegt. Dies liegt in erster Linie darin begründet, dass sich die Drachenkönige weder in den mit ihnen verbundenen Legenden, noch anhand ihrer Bezeichnung auf eine konkrete und definitive Funktion festlegen lassen. Der Begriff *longwang* – obgleich eine Übersetzung des Sanskritbegriffs *nāgarāja* – ist zunächst ein Titel, welcher bestimmten Gottheiten aufgrund ihrer Verdienste verliehen wurde.¹⁹ Dabei wird der eigentliche Titel *wang* (König, Fürst) durch das Attribut *long* (Drache) näher bestimmt. Doch auch bei dem Determinans *long* lässt sich keine eindeutige Festlegung auf eine bestimmte Funktion erreichen, da die mit den chinesischen Drachen verbundenen Vorstellungen zu mannigfaltig sind und die Verbindung zum Element Wasser die nahezu einzige Konstante darstellt. Bei einigen anderen Wassergottheiten mussten daher deren Benennungen im Vergleich zu den Drachenkönigen funktional sehr viel einschränkender wirken, wie etwa im Fall der Gottheiten *yushi* 雨師 (Regenmeister), *leigong* 雷公 (Donnerherzog) und *heshen* 河神 (Flussgottheit). Eine ähnlich eingrenzende Funktion hatten in anderen Fällen die

¹⁷ Vgl. Wu Xin, „Ming Qing Shandong yunhe quyuan ‚shuixian‘ yanjiu“, 109 (Tabelle).

¹⁸ Vgl. Hierzu die Übersicht in Anhang B, Tabelle 2.

¹⁹ Vgl. etwa den Eintrag aus *Song huiyao jigao* 宋會要輯稿, juan 1234, in Xu Song 徐松, *Song huiyao jigao* 宋會要輯稿, Bd. 1 (Taipei 台北: Xinwenfeng chuban gongsi 新文豐出版公司, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976]), 786, wie er in Abschnitt 2.1 zitiert wird, sowie die Begriffsklärung in Abschnitt 1.4.1.

mit einer jeweiligen Gottheit hauptsächlich verbundenen Sagen und Legenden. So wurde der Große Yu in seinen Legenden vor allem als derjenige dargestellt, welcher durch den Bau von Dämmen und Kanälen als Bezwinger von Überschwemmungen hervorgetreten war, wohingegen der stark als Flussgott verehrte Qu Yuan, welcher in diesem Zusammenhang für das Drachenbootfest von zentraler Bedeutung war, diese Rolle vor allem deshalb inne hatte, da er sich angeblich in einem Fluss ertränkt habe.

Die inhaltliche Flexibilität der Drachenkönige hingegen war wohl ein entscheidender Faktor für ihre Multifunktionalität, welche sie vor allem in der Region Jiangnan an den Tag legten. Gleichzeitig waren funktionale Überschneidungen der Drachenkönige mit diversen anderen Gottheiten und Kulturen nahezu zwangsläufig. Damit entstand zwar einerseits tatsächlich die oben erwähnte konkurrierende Situation gegenüber diesen und deren Tempeln, andererseits erlangten die Drachenkönige eine Position, welche der einer mathematischen Variablen ähnelt. Da es sich bei ihnen um eine inhaltlich nur vage definierte Bezeichnung handelt, konnte der Titel *longwang* im religiösen Alltag – sofern es sich nicht um eine ohnehin als solche bezeichnete Gottheit handelte – auch auf einzelne Gottheiten übertragen werden, die dadurch zwar ihren individuellen Charakter beibehalten konnten, gleichzeitig aber Teil einer größeren Gruppe von Gottheiten wurden und somit ihr Funktionsspektrum nach außen für alle sichtbar zeigten,²⁰ selbst wenn sie an sich eher unbekannt gewesen sein mögen.

Der Aspekt der Funktionalität muss als ein wesentliches Merkmal vieler, wenn nicht sogar aller Gottheiten des vielfältigen chinesischen Pantheons angesehen werden.²¹ Im Fall der Drachenkönige lag deren Hauptfunktion in der Kontrolle der Niederschläge, so dass es angemessen ist, sie als Regengottheiten zu bezeichnen. Damit

²⁰ Eine ähnliche Transformation, allerdings in die entgegengesetzte Richtung, zeigt ein Beispiel von David G. Johnson aus der Region von Taizhou 台州 (Provinz Zhejiang). Die hier verehrte Stadtgottheit, *chenghuang*, war ursprünglich ein Drachenkönig gewesen, welcher sich aber nach erfolgreichen Regenbeten durch die lokale Beamenschaft nach und nach zu einem Stadtgott gewandelt hatte. –Johnson, „The City-God Cults of T'ang and Sung China“, 379–383, v. a. 381.

²¹ Vielleicht lässt er sich sogar auf alle polytheistischen Religionen anwenden, doch kann diese Frage hier nicht weiter verfolgt werden.

hatten sie eine wichtige Aufgabe innerhalb der agrarisch geprägten Gesellschaft Chinas inne, bestimmten doch rechtzeitige und ausreichende (jedoch nicht übermäßige) Niederschläge nicht nur über den Ernteerfolg einer Saison, sondern dadurch auch über die ökonomische Grundlage des gesamten Kaiserstaates ebenso wie über die Sicherung der Lebensgrundlage eines jeden Einzelnen. Eine – wenn man so möchte – Nicht-Erfüllung dieser Funktion konnte katastrophale Ausmaße in Form von Dürren und Überschwemmungen bedeuten und somit große Opferzahlen und gelegentlich sogar soziale Unruhen hervorrufen. Doch zeigte sich darüber hinaus, dass die Drachenkönige in einigen Regionen, besonders des südlichen Chinas, durchaus noch weitere Funktionen einnehmen konnten, welche alle jedoch auf verschiedene Weise mit dem Element Wasser verbunden waren.

Hierin zeigt sich eine funktionale Ausdifferenzierung eines religiösen Kults, wie sie neben den Drachenkönigen schon mehrfach in Bezug auf verschiedene chinesische Gottheiten und ihre Kulte beobachtet werden konnte, so dass auf eine Reihe von Erkenntnissen zu bedeutenden Faktoren aus anderen Studien zurückgegriffen werden konnte, um diese angemessen zu würdigen und um eigene Ergebnisse zu erweitern. Die bisherige Forschung zur Verbreitung und damit einhergehenden Umformung religiöser Vorstellungen im Sinne einer funktionalen Ausdifferenzierung hat vor allem die damit verbundenen anthropogenen Einflussfaktoren beachtet. Nicht-anthropogene Faktoren, wie etwa die geographische und ökologische Umwelt, in welcher sich ein Kult entwickelte und praktiziert wurde, spielten in den meisten Analysen jedoch zugunsten anderer Argumentationslinien keine oder nur eine untergeordnete Rolle.²² Dennoch zeigt etwa Paul R. Katz, dass für das Verständnis der Ausbreitung und Ausdifferenzierung

²² Dies ist insofern erstaunlich, da eine ganze Reihe von Studien in ihren einleitenden Kapiteln genau auf diese Umweltbedingungen der jeweils untersuchten Regionen mehr oder weniger ausführlich eingehen. – Vgl. exemplarisch Duara, *Culture, Power, and the State*, u. a. 1–14 („Introduction“), und Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, 9–15. Andere Studien erkennen eine Verbindung zwischen der Ausbreitung von religiösen Kulturen und geographischen Bedingungen zwar an, gehen jedoch auf diese zugunsten der Diskussion anderer Aspekte nicht ein. – Vgl. Watson, „Standardizing the Gods“, 302.

von religiösen Kulturen – hier am Beispiel des Kults von Wen *yuanshuai* im spätmittelalterlichen Zhejiang – verschiedene, auch geographische, Faktoren zu beachten sind:

Geographical, commercial, and linguistic features help to explain the spread of Wen's cult within Chekiang, while climate and frequent outbreaks of epidemics suggest the need for plague-expulsion festivals in that province. The distinctive cultural history of Chekiang further suggests an explanation for the localist nature of the cult, for this region had developed a culture on its own long before contact with Han Chinese from the Yellow River plain.²³

Ein wichtiger Ausgangspunkt für die Untersuchung der Ausbreitung und funktionalen Differenzierung von Kulturen wurde durch die noch heute einflussreiche Studie James L. Watsons zur Göttin *tianhou* geschaffen.²⁴ In dieser beschreibt Watson seine Theorie einer Standardisierung religiöser Kulte durch staatliche Einflüsse sowie die dieser zugrunde liegenden Mechanismen. Laut Watson erfolgt die Standardisierung in einer top-down-Richtung, doch kommt Paul R. Katz in einer der zahlreichen auf Watson aufbauenden Studien zu dem Ergebnis, dass es darüber hinaus eine bottom-up-Bewegung im Sinne einer Beeinflussung der staatlich anerkannten religiösen Vorstellungen und Kulte durch lokale, volksreligiöse Kulte gegeben habe²⁵ und Donald S. Sutton schließlich betont sogar ausschließlich eine „bottom-up-dynamic“.²⁶ Watsons Standardisierungs-Theorie geht davon aus, dass diese Prozesse – obwohl nicht unbedingt intendiert – von staatlichen Akteuren aller Ebenen verfolgt wurden, diese aber durch lokale Eliten wie zum Beispiel die Anführer mächtiger Lineages unterstützt wur-

²³ Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, 18.

²⁴ Watson, „Standardizing the Gods“.

²⁵ Paul R. Katz, „Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society“, *Modern China* 33, Nr. 1 (2007): 72–90, hier: 85. In gewissem Maße klingt dies jedoch schon bei Watson an: „The state both led the masses and responded to popular pressure, it both promoted and co-opted deities.“ – Watson, „Standardizing the Gods“, 323.

²⁶ Donald S. Sutton, „Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times“, *Modern China* 33, Nr. 1 (2007): 125–153, hier: 127.

den, da diese sich aus der Übernahme der staatlichen Orthodoxie (oder zumindest Orthopraxie²⁷) verschiedene Vorteile versprachen.²⁸ Somit nennt Watson staatliche wie auch lokale Eliten als die Hauptträger dieser Standardisierung, doch wird auch an dieser Stelle seine Arbeit durch Katz' These ergänzt, wonach darüber hinaus religiöse Spezialisten (buddhistische Mönche und Nonnen sowie daoistische Priester) ebenfalls eine eigene, von staatlichen Vorgaben und Interessen losgelöste religiöse Standardisierung verfolgt hätten.²⁹

Ebenso beschreibt Prasenjit Duara das Zusammenspiel unterschiedlicher staatlicher und nicht-staatlicher lokaler Machtstrukturen, welche er unter dem Stichwort eines „*cultural nexus of power*“ rubriziert. Dieses Zusammenspiel ließe sich besonders gut bei religiösen Institutionen und Netzwerken beobachten.³⁰ Am Beispiel der Verehrung der Drachenkönige im Nordchina des 19. Jahrhunderts zeigt er, wie sich aus der Situation von konkurrierenden oder kooperierenden Interaktionen einzelner Gruppen heraus begründen lässt, warum es zu beständigen funktionalen Differenzierungen dieser gekommen sei:

²⁷ Im Grunde waren die eigentlichen Glaubensvorstellungen zweitrangig. Wichtiger war die Ausübung einer korrekten, *zheng* 正, religiösen Praxis. – Siehe Watson, „Standardizing the Gods“, 317: „Those at the top of the regional and national hierarchies (i. e., local elites and government officials) were only concerned with actions, not beliefs.“ Um es auf eine Formel zu bringen galt: Orthopraxie vor Orthodoxie.

²⁸ Vgl. Watson, „Standardizing the Gods“, 292–293 sowie 308–309.

²⁹ Katz, „Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State“, 76: „Finally, by placing undue emphasis on state and elite efforts to standardize Chinese religious traditions, Watson and other scholars may have underestimated the impact of another group of men and women who played similar roles in this process: religious specialists“. An anderer Stelle führt Katz aus: „As we continue to collect new data, it might be possible to analyze its significance according to a tripartite conceptual framework featuring three groups of people that helped construct networks of power: officials (who represent the state and attempt to carry out its policies), elites (who control the social and economic affairs of their communities), and religious specialists (who are in charge of the ritual aspects of communal life).“ –Katz, „Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State“, 85.

³⁰ Duara, *Culture, Power, and the State*. Auf Seite 5 liefert Duara eine zusammenfassende Beschreibung seines Verständnisses des „*cultural nexus of power*“. Auf S. 40 schreibt er: „The nexus was not simply the arena in which power was contested; nor was it only the framework that structured access to resources; it was also the *matrix* within which legitimacy and authority were produced, represented, and reproduced.“

But just as the meaning of a ritual is transformed by changes in its historical context, so too the dynamic process of fusion and fission altered the function of the temple ceremony in Xingtai at different levels in the hierarchy. Since the ritual order paralleled the hierarchy of irrigation communities, ceremonies not only fulfilled a communitarian ideal but also facilitated the pursuit of competitive urges, thereby giving the system an ingenious flexibility.³¹

Dabei kommt Duara an anderer Stelle zu der Feststellung, dass es seitens des chinesischen imperialen Staates beständige Bestrebungen gegeben hätte, bestehende Kulte nach Maßgaben der eigenen Orthodoxie zu überformen, ohne dass dadurch aber alte Interpretationen verschwunden wären. Diesen Vorgang benennt er mit dem Stichwort einer „*superscription of symbols*“ und beschreibt sie mit der Metapher des Palimpsests.³² Das Ergebnis dieser „*superscription*“ sei, dass Gottheiten im Laufe der Zeit unterschiedliche Funktionen in sich vereinen konnten, welche sie im Laufe ihrer Entwicklung gewissermaßen angesammelt hätten.³³

Ein Großteil der hier aufgeführten Studien, welche sich mit der Verbreitung religiöser Kulte der späten Kaiserzeit beschäftigen, weisen darauf hin, dass es – trotz aller Tendenzen zu einer Standardisierung – ein beachtliches Maß an regionalen und lokalen Variationen gegeben hatte. Diese bezieht sich nicht nur auf die Frage, welcher Kult an welchem Ort ausgeübt wurde, sondern umfasst ebenso die Interpretation ein- und desselben Kults beziehungsweise ein- und derselben Gottheit durch unterschiedliche Personengruppen eines Ortes.³⁴ In dieser Hinsicht verwundert es nicht, wenn – wie an

³¹ Duara, *Culture, Power, and the State*, 32.

³² Siehe Duara, *Culture, Power, and the State*, 146 und 246 sowie seinen Aufsatz Duara, „Superscribing Symbols“. Vgl. Abschnitt 5.2.2.2.3.3.

³³ Duara beschreibt diese am Kult der Gottheit Guandi, welche zwar ursprünglich eine starke militärische Funktion innehatte, später aber unter anderem auch als Gottheit für finanziellen Wohlstands diente. – Duara, *Culture, Power, and the State*, 146.

³⁴ Vgl. Watson, „Standardizing the Gods“. Watson beschreibt in seinem Aufsatz die divergierenden aber teilweise auch überlappenden Interpretationen von Tianhou zwischen den Gruppen Staat und lokalen Lineages, Lineages und von den Lineages abhängige Familien, Landbevölkerung und Fischer sowie Männern und Frauen. In seiner Untersuchung des *cultural nexus of power* identifiziert Duara den imperialen Staat, die Gentry sowie lokale Vereinigungen und Netzwerke als die hauptsächlichen Akteure,

anderer Stelle dargelegt – die mit den Drachenkönigen verbundenen Funktionen während der späten Kaiserzeit variierten, so dass die Beweggründe für ihre Verehrung etwa bei Bauern, Lokalbeamten, Kanalschiffern und Seefahrern divergierten, obwohl all diese durch das einigende Element des Bezugs zu Wasser verbunden waren.³⁵ Paul R. Katz spricht in Hinsicht auf die Ausdifferenzierung von Gottheiten und Kulturen durch menschliche und institutionelle Akteure, letztlich also durch soziale Gruppen, von „*networks of power*“³⁶. In den Worten Robert P. Wellers zeigen sich hier Indikatoren von *unities* und *diversities*,³⁷ welche einen wesentlichen Aspekt für die Interpretation des religiösen Systems im spätkaiserzeitlichen China darstellen und entsprechend häufig untersucht wurden.³⁸ Laut Weller kann jedoch nicht entschieden werden, welche von beiden Seiten überwiegt. Vielmehr handelt es sich um zwei Seiten einer Medaille:

Thus some people stress the unity of religion in complex societies: different groups may use different methods of expression, but the entire society shares the fundamental meanings of the religion. Others, however, emphasize its diversity: different groups have different life experiences, and the fundamental meanings of religion must vary according to each group's position in the society. There are convincing arguments for both unity and diversity in religion, and in culture more generally. Both the unity and the diversity hypotheses suggest that there is a shared body of culture (or at least religion), but they differ in the social group with which they associate it.³⁹

durch welche das religiöse Feld gestaltet wurde. – Duara, „Superscribing Symbols“, 15. Siehe außerdem den Abschnitt zu sozioökonomischen Einflussfaktoren weiter unten in diesem Kapitel.

³⁵ Zu einer vergleichbaren Feststellung kommt Duara, *Culture, Power, and the State*, 246.

³⁶ Katz, „Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State“, 85. Diese werden durch ihren sozialen Status bestimmt, worunter die Zugehörigkeit zu Macht(systemen), ökonomische Potenz und politische Hierarchien zählen.

³⁷ Siehe sein Buch Robert P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion* (Seattle: University of Washington Press, 1987).

³⁸ Für den chinesischen Kontext verweist Weller unter anderem auf C. K. Yang (Yang Ch'ing-k'un 楊慶堃), Maurice Freedman, Robert Smith und Arthur P. Wolf. – Siehe Weller, *Unities and Diversities*, 2–4.

³⁹ Weller, *Unities and Diversities*, 4–5. Weller kommt im selben Abschnitt zu dem Ergebnis: „Culture is unified if one focuses on the whole society, and diverse if one focuses on the groups within it.“

Die von Seiten der imperialen Staatsgewalt angestrebte Orthodoxie erweist sich – wie Watson konstatiert – dementsprechend bei genauerem Hinsehen lediglich als ein Rahmen, innerhalb welchem eine breite religiöse Entfaltung ermöglicht wurde:

State officials might have accepted this as evidence that they had a “civilizing” effect on the masses and that they had succeeded in their efforts to introduce a standard form of religion. Members of the national elite preferred not to probe too deeply into the religious beliefs and conceptions of ordinary people. Herein lies the genius of the Chinese government’s approach to cultural integration: the state imposed a structure but not the content.⁴⁰

Bisherige Studien gehen dabei häufig von der Annahme aus, dass Phänomene von *unities* und *diversities*, von Standardisierung und damit einhergehende Abweichungstendenzen beziehungsweise auch Orthodoxie und Heterodoxie im Wesentlichen sozial und somit anthropogen begründet seien. Watson formuliert dies folgendermaßen:

I found that every category or class of people had a different representation of T’ien Hou. These findings are not unique to the area of study. Arthur Wolf has argued, for instance, that a common feature of Chinese peasant religion is that “it mirrors the social landscape of its adherents. [...]”⁴¹

Diese stark von soziologischen Prämissen geprägte Aussage von Arthur P. Wolf und James L. Watson⁴² muss – bei aller ihr innewohnenden Richtigkeit – entsprechend den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung erweitert werden: Nicht nur die „*social landscape*“, sondern – und dies ist eine der grundlegenden Erkenntnisse dieser Arbeit – auch die geographische (topographisch-klimatische, und somit physische) Landschaft war es, welche die Grundlagen für die Ausprägung religiöser Vorstellungen und Praktiken schuf, so dass religiöse Kulte wie der der Drachenkönige beide Landschaften

⁴⁰ Watson, „Standardizing the Gods“, 323.

⁴¹ Watson, „Standardizing the Gods“, 317. Watson zitiert hier aus Arthur P. Wolf, „God, Ghosts and Ancestors“, in *Religion and Ritual in Chinese Society*, hg. Arthur P. Wolf, Studies in Chinese Society (Taipei: Rainbow-Bridge Book Company, 1977), 131.

⁴² Im Grunde zieht sich die Betonung sozialer Ursachen für die Ausformung religiöser Kulte in der einen oder anderen Form durch nahezu alle gerade aufgeführten Studien.

gleichermaßen widerspiegeln und aus beiden heraus eine funktionale Differenzierung in der Interpretation funktionaler Gottheiten und der Ausübung der entsprechenden Kulte entstanden ist.

Wie sich nämlich zeigt, hat die bisherige chinabezogene religionswissenschaftliche Forschung zwar insbesondere soziale beziehungsweise sozioökonomische sowie politisch-administrative Erklärungsmuster herangezogen, um die Ausbreitung und funktionale Ausdifferenzierung von Gottheiten und deren Kulte darzustellen. Die vorliegende Untersuchung zu den Drachenkönigen möchte die diesbezügliche Diskussion aber um einen weiteren Ansatz erweitern, wie er schon in anderen, nicht-chinesischen Kontexten verfolgt wurde. Dazu wurde in Kapitel 2.2.4 bereits in einiger Ausführlichkeit auf die Arbeiten unter anderem von David E. Sopher beziehungsweise Julian H. Steward eingegangen und in diesem Zusammenhang das Begriffsfeld der Religionsgeographie oder *geography of religion* (Sopher) und der *cultural ecology* (Steward) beleuchtet. Grundlegend war hierfür die Überlegung, dass Menschen und somit auch menschliche Gesellschaften in ihrer fortschreitenden Existenz stets mit der sie umgebenden Umwelt konfrontiert waren und sich beständig an diese anpassen mussten.⁴³ Dieser Zwang zur Adaption an die jeweiligen Umweltbedingungen betraf alle Bereiche des menschlichen und sozialen Lebens und somit auch die Aspekte von Religion und Kultur.⁴⁴ Der Grad, zu welchem religiöse Kulte durch die jeweilige Umwelt, in der sie existierten, geprägt wurden, war selbstverständlich variabel, so dass dieser Aspekt unterschiedlich deutlich zu Tage trat. Für den Fall der Drachenkönige lässt er sich jedoch besonders gut darlegen und so berührt die vorliegende Arbeit teilweise zwei der vier Themenbereiche, mit denen sich die *geography of religion* nach Sopher beschäftigt, nämlich:

[...] (1) the significance of the environmental setting for the evolution of religious systems and

⁴³ Im Grunde galt und gilt diese Tatsache für alle Zeiten, doch richtet die vorliegende Arbeit ihren Blick vor allem auf die chinesische Ming- und Qing-Zeit, so dass hier die Vergangenheitsform gewählt wurde.

⁴⁴ Religion wird in diesem Zusammenhang als ein Bestandteil von Kultur aufgefasst.

particular religious institutions;

[...]

(4) the geographic distribution of religions and the way religious systems spread and interact with each other.⁴⁵

Während Sopher sich in seinen Ausführungen jedoch verstärkt auf die christlich geprägte Welt bezieht und andere Regionen nur am Rande betrachtet, konnte an dieser Stelle der chinesische Kontext in den Fokus gestellt werden. Die vorliegende Studie bietet daher einen Beitrag zu einer größeren Diskussion, um die Frage nach der Interaktion von Mensch und Umwelt, wie sie in vielen gesellschaftlichen Bereichen und so auch in Hinblick auf das religiöse Feld zu beobachten ist, wengleich diesem Thema bisweilen die nötige Beachtung bisher verwehrt geblieben ist.

Obleich in der Arbeit geographische Einflussfaktoren für die Untersuchung des Kults der Drachenkönige von besonderem Interesse waren, zeigte sich doch deutlich, dass diese allein nicht genügten, um die Inhalte dieses Kults und die damit verbundenen Glaubensvorstellungen und Praktiken zu erklären. Dies betraf sowohl die Betrachtung einer allgemeinen, gesamtchinesischen Ebene als auch die hier angestrebte lokale Perspektive. Statt daher den Blick durch unzulässige monokausale Erklärungsansätze zu verengen, muss die Vielzahl der Einflussfaktoren auf die Ausprägung des Kults der Drachenkönige betont werden. Hierbei handelt es sich unter anderem um folgende Faktoren beziehungsweise Faktorencluster: historisch-kulturelle Faktoren, politisch-administrative Faktoren, sozioökonomische Faktoren und geographisch-ökologische Faktoren. Diese lassen sich in der Regel auf jegliche Kulte anwenden, wobei weitere Faktoren(cluster) durchaus denkbar sind. Die genauen Inhalte dieser einzelnen Cluster sind für den jeweiligen Kult zu bestimmen, doch gilt in jedem Fall, dass alle Faktoren und Faktorencluster grundsätzlich untereinander in Verbindung standen und sich daher auch gegenseitig bedingten. Darüber hinaus muss angemerkt werden, dass die Trennlinie zwischen den einzelnen Clustern bisweilen unscharf bleiben muss. Somit wäre es

⁴⁵ Sopher, *Geography of Religions*, 2.

zwar aus Gründen einer übersichtlichen Darstellung wünschenswert, jeden der einzelnen Einflussfaktoren oder Faktorencluster sauber getrennt von allen anderen behandeln zu können, doch würde dies eine unzulässige Simplifizierung bedeuten, welche der tatsächlichen komplexen Wechselbeziehung aller Einzelfaktoren entgegenstünde. Jedoch zeigt sich in der Zusammenschau, dass einige Faktorencluster prägender waren als andere.

Im Hinblick auf das Feld der historisch-kulturellen Faktoren muss der Kult der Drachenkönige zwar als Bestandteil des religiösen Systems des spätkaiserzeitlichen Chinas betrachtet werden, wodurch in der Art und Weise ihrer Verehrung bestimmte kulturelle Merkmale zum Vorschein traten, welche für das China der damaligen Zeit als typisch zu erachten sind – hierzu zählen etwa die Architektur der Tempel, grundlegende Abläufe von Ritualen und die Einbeziehung von Erzählungen über die Drachenkönige in die spätimperiale Folklore und Literatur – doch handelte es sich dabei um sehr allgemeine Merkmale, wie sie für die meisten religiösen Kulte feststellbar sind. Es ließen sich hieraus jedoch keine spezifischen Merkmale des Kults der Drachenkönige ableiten. Vielmehr bildet dieser Bereich ein allgemeines Tableau, auf welchem sich der Umgang mit religiösen Angelegenheiten auf einer eher allgemeinen Ebene herausgebildet hat.

Die Wechselwirkungen einzelner Einflussfaktoren zeigen sich noch deutlicher, wenn man diese nicht nur auf einer synchronen Ebene betrachtet, sondern zudem den Blick um eine diachrone Perspektive erweitert, da letztlich alle Prägungen, welche der Kult der Drachenkönige aus jedweder Richtung erfahren hatte, aus seiner eigenen Entwicklungsgeschichte begründbar sind. Im besonderen Maße gilt dies etwa für die Tatsache, dass die Drachenkönige in der Rückschau, wie schon weiter oben dargelegt, ein Ergebnis der Kombination indisch-buddhistischer Einflüsse (*nāgarāja*) und der originär chinesischen Drachenvorstellung (*long*) waren. Diese führte nicht nur zur Prägung eines Begriff der Drachenkönige, sondern legte auch ikonographische wie auch inhaltliche Eckpunkte der Vorstellung von diesen fest. Von besonderer Wichtigkeit ist in

dieser Hinsicht die schon in den frühesten schriftlichen Quellen nachweisebare Verbindung der chinesischen Drachen zur Erlangung und Kontrolle von Niederschlägen, welcher später zum Kerninhalt der Verehrung der Drachenkönige wurde. Des Weiteren bildete sich aus den buddhistischen und kurze Zeit später hinzukommenden daoistischen Schriften, welche später in die Kanones der jeweiligen Religionen eingegliedert wurden, ein Grundstock an Legenden, die sich bis in die späte Kaiserzeit zu einem reichen Schatz an lokalen und landesweiten Volkserzählungen entwickelten. Somit bildeten die bisher genannten historisch-kulturellen Faktoren eine Basis für das Verständnis des Kults der Drachenkönige auf einer generellen Ebene und liefern – speziell hinsichtlich des indisch-buddhistischen Erbes – Anhaltspunkte für die Herausbildung einiger Spezifika, welche besonders im Norden Chinas zum Vorschein getreten waren.

Ein weiterer wichtiger Punkt, welcher aus der historischen Entwicklung des Kults der Drachenkönige erwachsen war, ließe sich auch als Einflussfaktor aus dem politisch-administrativen Bereich beschreiben: Da es in der chinesischen Religionsgeschichte nie zu einer dem europäischen Verständnis vergleichbaren konzeptionellen oder institutionellen Trennung der Sphären des Religiösen und des Staatlichen kam, mussten zwangsläufig alle Angelegenheiten, sofern sie nur die Aufmerksamkeit staatlicher Akteure erhielten, in politisch-administrativer Hinsicht reflektiert und behandelt werden. Die wohl erste nachweisliche Wahrnehmung des Kults der Drachenkönige durch hochrangige staatliche Akteure war die Verleihung offizieller Titel und weiterer Ehrenbezeugungen während der Regierungszeit des Kaisers Huizong der Song-Dynastie zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Dadurch wurde der Kult der Drachenkönige von offizieller Seite anerkannt und legitimiert.⁴⁶ Aus späteren Zeiten ließen sich immer wieder Einflussnahmen politisch-administrativer Natur beobachten. Eine besonders prominente Maßnahme war die Novellierung der religionspolitischen Grundlagen im Verlauf der Herrschaftsetablierung Zhu Yuanzhangs kurz nach der Gründung der Ming-Dynastie. Doch auch die Durchführung von Regengebeten an die Adresse von Drachenkönigen durch

⁴⁶ Siehe Abschnitt 2.1.

Angehörige der lokalen Beamtenschaft⁴⁷ müssen hierzu ebenso gezählt werden wie die Schließung ihrer Tempel und der anderer volksreligiöser Gottheiten am Ende der Qing-Dynastie und während der frühen Republikzeit.⁴⁸ Die hier genannten Faktoren übten zweifellos einen wichtigen Einfluss auf die Ausbreitung des Kults der Drachenkönige aus und waren vielleicht sogar entscheidend für die Möglichkeit einer landesweiten Verbreitung ihres Kults. Dennoch galten sie gleichermaßen für die Drachenkönige wie auch für eine Vielzahl weiterer (volks-)religiöser Kulte der chinesischen Kaiserzeit, so dass sie mitnichten für die Erklärung regionaler Spezifika der Drachenkönige geeignet waren.

Schließlich gab es noch sozioökonomische Einflüsse, doch ist es für deren Verständnis wichtig zu klären, wer die Träger des Kults der Drachenkönige waren, da sich daraus ergibt, welche Interessen mit der Verehrung der Drachenkönige verbunden waren und somit, welche Funktionen von diesen erfüllt werden sollten. Die Beantwortung der Frage nach den Trägern des Kults war im Besonderen schwierig, da es sich um einen Kult handelte, welcher sich oft auf einer ländlichen und somit weitgehend schriftlosen Ebene abspielte.⁴⁹ Schriftliche Quellen sind meist jedoch nur dann erhalten,

⁴⁷ Siehe hierzu unter anderem Doolittle, *Social Life of the Chinese*, 121–122; *Mingshilu* 明實錄, *Ren-zong shilu* 仁宗實錄, juan 7 shang 上, Nachdruck Bd. 9, 228 und 236 (siehe Abschnitt 2.1, Fußnote 55); *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 7 (dianli zhi 典禮志 14–15, jidao 祭禱), Nachdruck 444–445 und „Ming’an I/9“, in „Ming’an zashi 暝庵雜識“, juan 1, Nr. 9 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 15, 12289).

⁴⁸ Siehe Gamble, *Ting Hsien*, 405–406; Vincent Goossaert, „1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?“ *The Journal of Asian Studies* 65, Nr. 2 (2006): 307–336, hier: 312–315. Eine umfassende Studie zu diesem Thema liefern die Monographie von Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Harvard East Asian Monographs 322 (Cambridge, MA [u. a.]: Harvard University Press, 2009), und der Aufsatz Prasenjit Duaras, „Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China“, *The Journal of Asian Studies* 50, Nr. 1 (1991): 67–83.

⁴⁹ Darüber soll auch nicht die Tatsache hinwegtäuschen, dass sich die meisten der in den Lokalbeschreibungen überlieferten Tempel in den Kreisstädten befanden. Wie allerdings gerade in dem Kapitel zu Jinzhong gezeigt wurde, stand die überwiegende Zahl an Tempeln in den Dörfern.

wenn Angehörige der politisch-administrativen Ebene involviert waren. Einen konkreten Anhaltspunkt über die Akteure des Kults der Drachenkönige außerhalb der spätimperialen Beamtenschaft liefert jedoch die Beschreibung eines Regengebets zu Ehren der Drachenkönige durch den Missionar Justus Doolittle aus dem 19. Jahrhundert. Bei diesem heißt es:

The time of the year when excessive drought usually occurs is in the sixth or seventh Chinese month, nearly corresponding to July and August. At such times mandarins pray for rain by themselves and in a manner peculiar to themselves, and the people by themselves and in a manner peculiar to themselves.⁵⁰

Daran lässt sich schon erkennen, dass es nicht nur verschiedene Arten gab, um Gebete an die Drachen(könige) zu richten, sondern dass auch Personen aus unterschiedlichen sozialen Kontexten in diese Gebete involviert waren. Über die Angehörigen der unteren sozialen Schichten („the people“ nach Doolittles Worten) schreibt er an anderer Stelle:

Those who engage personally in this method of praying for rain seldom or never are of the upper class of Chinese society, though it may be done at their expense. Usually people of low character — boys, porters, traders, etc. — only are seen taking a part in this beating of gongs, waving of flags, and sprinkling of water through the public streets.⁵¹

Doolittles Aussagen beziehen sich zwar zunächst auf die (südchinesische) Region von Fuzhou, doch ließen sich auch an anderer Stelle Hinweise auf die Anhänger des Kults der Drachenkönige finden. So wurden in der Beschreibung eines Regengebets aus der Lokalbeschreibung von Yushe, *Yushe xianzhi*, explizit die lokalen Beamten (unter anderem der Kreismagistrat, *zhixian*, besonders aber die Ritenbeamten, *lifang*, buddhistische Mönche sowie die „Alten der Gemeinden“, *xiangqi* 鄉耆 oder *xianglao*

⁵⁰ Doolittle, *Social Life of the Chinese*, 116.

⁵¹ Doolittle, *Social Life of the Chinese*, 118.

鄉老) als aktive Beteiligte genannt, doch zeigte der Text auch, dass durch die Anordnung bestimmter allgemeiner Verhaltensregeln alle Bewohner der Region in das Ritual involviert wurden.⁵² In einer anderen Lokalbeschreibung aus der Region Jinzhong hingegen wurde auf die bäuerliche Gesellschaft als einem wichtigen Träger des Kults der Drachenkönige verwiesen, da es hier heißt:

Die Bauern kommen mit besorgtem Herzen in Gruppen zusammen und hoffen, dass der Drache aus seinem Winterschlaf erwacht.⁵³

Dies bestätigte indirekt auch die „Steleninschrift über die Restaurierung des Tempels des Grünen Drachen im Dorf des Clans der Fan“ aus dem Dorf Fanjiazhuang, Kreis Taigu, welche 1841 von dem Beamten Yan Dunben verfasst wurde und unter anderem aussagt, dass der Tempel des hier verehrten Drachenkönigs von den bäuerlichen Dorfbewohnern auf Initiative zweier Personen hin errichtet wurde.⁵⁴ Ebenso wie in Jinzhong machte auch im südchinesischen Jiangnan die bäuerliche Gesellschaft den Großteil der Gesamtbevölkerung aus, welche gleichermaßen von einer funktionierenden Wasserversorgung für die Bestellung der Felder abhängig war. Das dichte Netz an Flüssen und Kanälen bedingte aber, dass daneben auch die Gruppe der auf diesem Wasserstraßennetz reisenden Personen zu den Anhängern des Kults zu zählen ist, wobei deren Motive eher in dem Bedürfnis nach Schutz während der Fahrten zu Wasser zu suchen waren. Darauf deutete eine Inschrift in dem in heutiger Zeit neu errichteten „Tempel des Drachenkönigs mit der weißen Pagode von Kunshan“, Kunshan *baita longwang-miao*, hin, welche über den Standort des mingzeitlichen Vorgängerbaus berichtet, dass dieser am Zusammenfluss zweier Flüsse gestanden hätte, an welchem durch „reißende

⁵² Vgl. *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 7 (dianli zhi 典禮志 14–15, jidao 祭禱), Nachdruck 444–445.

⁵³ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 915–916: „農心忡走羣望起蟄龍“.

⁵⁴ *Fanjiazhuang chongxiu Qinglongsi beiji* 范家莊重修青龍寺碑記 („Steleninschrift über die Restaurierung des Tempels des Grünen Drachen im Dorf des Clans der Fan“). Siehe Anhang C, Inschrift 1.

Strömungen“ (*shuiliu tuanji* 水流湍急) und „Wasserstrudel“ (*xuanwo* 漩渦) „viele vorüberfahrende Schiffe [...] schon gekentert“ seien (*guowang chuanzhi duo you qingfu* 過往船隻多有傾覆).⁵⁵ Schließlich mussten noch Küstenbewohner, Fischer und Seeleute zu den Anhängern des Kults der Drachenkönige gezählt werden, welche entlang der Meere Chinas lebten oder auf diesen unterwegs waren. Darauf deutete vor allem die Auswertung literarischer und folkloristischer Quellen hin, welche gerade für den Raum von Jiangnan viele Erzählungen kannten, in denen die Drachenkönige als Meeressgottheiten dargestellt wurden.⁵⁶

Zusammenfassend konnten als Träger des Kults der Drachenkönige (je nach Stufe in der spätimperialen Verwaltungshierarchie) lokale und regionale Beamte, buddhistische Mönche,⁵⁷ auf dem Wasserwegenetz Jiangnans sowie den chinesischen Meeren reisende Personen, vor allem aber von der Bewirtschaftung der Ackerflächen lebende Bauern identifiziert werden. Ihre Verehrung diente demnach in erster Linie dem Zweck, die landwirtschaftliche Lebensgrundlage eines Großteils der chinesischen Bevölkerung abzusichern und damit die wirtschaftliche und soziale Basis der spätkaiserzeitlichen Gesellschaft zu garantieren. Die Sicherheit auf den Flüssen und Kanälen war – da sie sich mehr auf die Jiangnan-Region beschränkte – ein regionaler Zusatzaspekt. Gleiches galt für den Aspekt der Sicherheit auf den Meeren, welcher in den (süd-)chinesischen Küstenregionen von größerer Bedeutung war. Da die wirtschaftli-

⁵⁵ *Chongxiu baita longwangmiao ji* 重修白塔龍王廟記 („Aufzeichnung über die Restaurierung des Tempels des Drachenkönigs mit der weißen Pagode“). Siehe Anhang C, Inschrift 3.

⁵⁶ Vgl. die Erzählungen „Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt“ aus dem *Liaozhai zhiyi* sowie „Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle“ und „Das Schicksal der Drachentochter“ aus dem Band zu Songjiang der Reihe *Zhongguo minjian gushi quanshu*. – „Luocha haishi 羅刹海市“, in „*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異“, juan 4, Nr. 5 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 454–465). Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Zwei Leben im Traum*, 247–264 („Die Tochter des Drachenkönigs“) sowie Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 89–91 und 163–167. Siehe auch Abschnitte 5.2.1.2.2 und 5.2.2.2.2.

⁵⁷ Diese waren zwar offenbar keine wesentlichen Träger des Kults, wurden aber für die Durchführung von Ritualen benötigt.

che Struktur des spätimperialen Chinas in hohem Maße auf der Nutzung naturgegebener Ressourcen beruhte und hier wiederum die Landwirtschaft von einer besonderen Bedeutung war, liegt es auf der Hand, dass diese entscheidend von den Umweltbedingungen – so etwa von fruchtbaren Böden und günstigen Niederschlägen – abhängig war, welche die Ausbeutung von Naturressourcen ermöglichte. Gleichzeitig lieferte die sozioökonomische Grundstruktur des späten Kaiserreichs Hinweise auf die Funktionen, welche in religiöser Hinsicht von den Gottheiten des Pantheons und somit in einem bedeutenden Maße auch von den Drachenkönigen erfüllt werden sollten. Die Geographie bestimmte demnach nicht nur die Ausgestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft im China der Ming und Qing, sondern prägte auch dessen religiöse Vorstellungen und Praktiken. Sozioökonomische Einflussfaktoren spielten entsprechend diesen Überlegungen somit zwar eine wichtige Rolle, waren aber gleichzeitig untrennbar mit den geographisch-ökologischen Bedingungen verbunden, welche die jeweiligen Regionen des späten chinesischen Kaiserreichs boten.

Um nun in Hinblick auf geographisch-ökologische Einflussfaktoren den Zusammenhang von Geographie und religiösem Kult zu verdeutlichen, werden im Folgenden die beiden Regionen von Jinzhong und Jiangnan zusammenfassend miteinander verglichen. Im Mittelpunkt des Vergleichs stehen die geographischen Gegebenheiten der beiden Gebiete sowie die jeweilige Ausformung der Verehrung der Drachenkönige.⁵⁸ Die Gegenüberstellung wird ermöglicht, da beide Regionen Teil des chinesischen Reichs unter den Dynastien der Ming und Qing waren. Damit unterlagen sie einheitlichen politischen und administrativen Grundlagen. Ebenso handelt es sich in beiden Fällen um Regionen, welche in ethnischer Hinsicht als relativ homogen angesehen werden können. Zudem waren sie gleichermaßen ein integraler Bestandteil des chinesischen Kulturraums, so dass sie nicht zuletzt beide fest in das religiöse System der späten chinesischen Kaiserzeit eingebunden waren. Daher kann angenommen werden, dass zu beobachtende unterschiedliche Ausformungen des Kults der Drachenkönige eben nicht in

⁵⁸ Für eine tabellarische Zusammenfassung dieses Vergleichs siehe Anhang B, Tabelle 3.

erster Linie auf politisch-administrative, ethnische oder kulturelle Verschiedenheiten zurückgeführt werden können. Ebenso scheiden sozioökonomische Differenzen, welche zwischen Jiangnan und Jinzhong zweifellos bestanden, als primäre Erklärungsmuster weitestgehend aus, da diese – wie gerade schon dargelegt – zu einem bedeutenden Teil selbst auf den unterschiedlichen natürlichen Voraussetzungen beruhten, welche durch die Geographie beider Regionen, also deren Klima und Topographie, bestimmt waren.

Jinzhong lag als zentraler Teil der Provinz Shanxi im nordöstlichen Binnenland des chinesischen Kaiserreichs und war Teil des Lössplateaus, welches hier durch die Ausläufer des Taihang-Gebirges repräsentiert wurde. Es wurde in einem langgestreckten Tal vom Fluss Fenhe und einigen seiner kleineren Nebenflüsse durchzogen, wodurch es dem hydrologischen System des Huanghe zuzuordnen war. Lediglich der Fenhe bot eine konstante Wasserversorgung der Region, die jedoch nur auf die im Tal gelegenen Gebiete beschränkt war. Die übrigen Teile Jinzhongs der Gebirgshänge und höher gelegenen Ebenen waren zur Deckung ihres Wasserbedarfs in starkem Maße auf Niederschläge angewiesen. Das Klima der Region war von der Lage Jinzhongs im Landesinneren geprägt. Zudem wurde dieses durch im Osten und Süden gelegene Gebirgslinien von meeresseitigen, feuchten Luftströmungen abgetrennt. Es überwog daher ein semiarides bis arides Kontinentalklima. Der Einfluss des Wintermonsuns dominierte und sorgte in der Regel mehr als die Hälfte des Jahres für kühle bis kalte und trockene Winde, welche aus den nordwestlichen Gebieten Zentralasiens hereinwehten. Die milden und feuchten Luftmassen des Sommermonsuns hatten dementsprechend einen geringeren Einfluss auf die Region und trafen abgeschwächt und mitunter verspätet ein. Regenfälle waren daher oftmals auf die Sommermonate beschränkt, konnten dann aber sehr heftig ausfallen, so dass die Wassermengen nicht von den Böden aufgenommen werden konnten und über Flüsse und Bäche abflossen. Diese stiegen in diesen Zeiten bisweilen stark an, so dass Überschwemmungen, Hangabrutsche und andere Formen der Bodenerosion vorkamen. Die größte Gefährdung ging jedoch von Dürren aus,

wodurch trotz der sehr fruchtbaren Lössböden der jährliche Ernteertrag stets bedroht war.

Jiangnan hingegen befand sich am Übergang von Nord- und Südchina. Es war eine Küstenregion, welche topographisch noch zu den Tiefebene gerechnet werden konnte, die sich vor allem im nördlichen Teil Chinas erstreckten. Das ganze Gebiet wurde von einer Vielzahl an Flüssen und Kanälen durchzogen, welche alle zum hydrologischen System des Changjiang gehörten. Dieser war gleichzeitig der Hauptfluss der Region und begrenzte diese nach Norden. Die Alluvialböden Jiangnans waren an vielen Orten flach und eigneten sich daher gut zur landwirtschaftlichen Nutzung. Klimatisch gesehen profitierte Jiangnan durch seine Küstenlage stärker vom Sommermonsun, welcher warme, feuchte Luftmassen mit sich brachte. In dieser Hinsicht war es wiederum dem südlichen China zuzurechnen. Auch in den Wintermonaten herrschten milde Temperaturen vor, welche nur manchmal zu Frost führten. Gelegentlich konnte es speziell im Spätsommer zu Taifunen kommen, doch waren auch Überschwemmungen sowohl im Bereich der Flüsse und Kanäle als auch entlang der Küste denkbar. Die günstige Lage, durch jahrhundertelange Bearbeitung entwickelte Reisböden sowie die klimatischen Bedingungen und die ausreichende Wasserversorgung durch Niederschläge und die zahlreichen Oberflächengewässer bedingten, dass Jiangnan zu einer der Kornkammern der späten Kaiserzeit wurde.⁵⁹ Dennoch kam es immer wieder auch zu Trockenperioden und Dürren, welche durchaus katastrophale Ausmaße annehmen konnten. Hintergrund hierfür war, dass im China südlich des Changjiang in der Regel zwei Ernten pro Jahr erzielt werden konnten. Damit einher gingen kürzere Wachstumsphasen, so dass Unregelmäßigkeiten in den Niederschlägen und damit in der Bewässerung während der Wachstumsphase nicht immer anderweitig kompensiert werden konnten. Zu-

⁵⁹ Erst durch den Übergang zum verstärkten Anbau von Cash Crops während der Qing, wie etwa Baumwolle oder Maulbeerbäumen für die Erzeugung von Textilien, wurde Jiangnan selbst zum Nettoimporteur von Getreide zur Aufrechterhaltung der Versorgung der (urbanen) Bevölkerung mit Nahrungsmitteln.

dem war der hohe Ernteertrag Jiangnans nicht nur Grundlage der Ernährung der zahlreichen lokalen Bevölkerung,⁶⁰ sondern sicherte durch den Export von Nahrungsmitteln auch die Versorgung anderer Reichsteile.⁶¹ Ausfälle von einer oder beiden Ernten im Jahr konnten daher zu weitreichenden Konsequenzen führen.

Obgleich die geographischen Bedingungen Jiangnans für eine prosperierende Landwirtschaft und somit zum wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Aufstieg der Region beitrugen, boten sie doch ebensowenig wie in Jinzhong eine Garantie für eine regelmäßige Versorgung mit den für den Ackerbau so wichtigen Niederschlägen. Trockenperioden und Dürren konnten in beiden Gebieten auftreten. Die Anrufung der Drachenkönige in ihrer Funktion als Regengottheiten war daher eine logische Konsequenz und so verwundert es nicht, wenn sie in Jinzhong wie auch in Jiangnan gleichermaßen in dieser Rolle auftraten, welche somit ihr bestimmendes Merkmal darstellte. Besonders gut ließ sich die Kontrolle beziehungsweise Gewährung der Niederschläge als Hauptfunktion der Drachenkönige an den Inhalten der an sie gerichteten Rituale ablesen. Sie fanden sich sowohl in den Lokalbeschreibungen⁶² als Quellen des offiziellen Verwaltungsschriftgutes, als auch in Erzählungen der Literatur⁶³

⁶⁰ Jiangnan war der demographische Schwerpunkt der Ming und Qing.

⁶¹ Martin Heijdra schreibt in Bezug auf die Ming-Zeit dazu: „Chiang-nan, here used as a loose term incorporating southern Kiangsu and Anhwei (the Ming southern Metropolitan Region, Nan Chih-li or simply Nan-ching), as well as Chekiang, had, since the Sung period, become the economic center of China: newer rice strains having created enough surplus production to support many hamlets and vibrant cities linked to the outside through trade by many of ubiquitous waterways.” – Martin Heijdra, „The Socio-Economic Development of Rural China during the Ming“, in *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*, hg. Twitchett und Fairbank, 417–578, hier: 419–420.

⁶² Für Jinzhong siehe: *Yushe xianzhi* (Guangxu 7 [1881/82]), juan 7 (dianli zhi 典禮志 14–15, jidao 祭禱), Nachdruck 444–445, sowie *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 12 (yiwen zhi xia 藝文志下, 33), Nachdruck 915–916. Für Jiangnan siehe: *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 10 (tanmiao 壇廟, 14), Nachdruck 174 (Abschnitt 4.2.2.1). Das Beispiel von Jiangnan zeigt darüber hinaus, dass die den Drachenkönigen zugeschriebene Kontrolle der Niederschläge sowohl die Hilfe bei Dürren als auch bei Hochwassern aufgrund zu heftiger Niederschläge betraf.

⁶³ „Ming’an I/9“, in „Ming’an zashi 暝庵雜識“, juan 1, Nr. 9 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 15, 12289) und „Yuewei V/35“, in „Yuewei caotang biji 閱微草堂筆記“, juan 5, Nr. 35 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7677) (siehe jeweils Abschnitt 5.2.1.2.3) und Kapitel 12 aus

und Folklore⁶⁴.

Die Erweiterung des Funktionenspektrums der Drachenkönige auf andere Bereiche der Wasserkontrolle hingegen ließ sich hauptsächlich in Jiangnan feststellen.⁶⁵ Dessen feinmaschiges Netz an natürlichen und künstlichen Wasserwegen diente nicht nur der Bewässerung von Ackerflächen, sondern bot darüber hinaus effiziente und ausgiebig genutzte Transportwege, so dass die Flüsse und Kanäle am Unterlauf des Changjiang gleichsam die Lebensadern der gesamten Region waren. Die lokale Verehrung der Drachenkönige, noch mehr aber die mit ihnen verbundenen literarischen und folkloristischen Erzählungen zeigten daher, dass diese in Jiangnan zusätzlich zur Beherrschung der Niederschläge ebenso als Kontrolleure von Oberflächengewässern aller Art betrachtet wurden.⁶⁶ Jinzhong hingegen, dessen Flusssystem sich lediglich auf den Fenhe und wenige kleinere Nebenflüsse und Gebirgsbäche beschränkte, welche im Vergleich zu Jiangnan mehr oder weniger bedeutungslos erscheinen, lieferte kaum Belege für eine Wahrnehmung der Drachenkönige als Gewässergottheiten. Lediglich die

dem Roman *Han Xiangzi quanzhuan*. – Zu Letzterem: Yang und Clart, *The Story of Han Xiangzi*, 155–172 (siehe Abschnitt 5.2.2.2.3.3).

⁶⁴ Ein Beispiel ist die Erzählung „Han Xiangzi und der Grasdrache“ aus Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 73 (Abschnitt 5.2.2.2.3.3).

⁶⁵ Siehe Abschnitt 4.2.3. Belege für die Funktion der Drachenkönige als Flussgottheiten finden sich in *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 6), Nachdruck 1114 und *Kun Xin liangxian xubu hezhi* (Minguo 12 [1923]), juan 5 (tanmiao 壇廟, 14), Nachdruck 253–254 sowie *Kun Xin liangxian xuxiu hezhi* (Guangxu 6 [1880/81]), juan 10 (tanmiao 壇廟, 10), Nachdruck 172 und *Suzhou fuzhi* (Guangxu 9 [1883/84]), juan 38 (tanmiao ciyu 壇廟祠宇 3, 13–14), Nachdruck 1118. Belege für ihre Funktion als Meeressgottheit liefert *Songjiang fuzhi* (Jiaqing 嘉慶 22 [1817/18]), juan 18 (jianzhi zhi 建置志, 22), Nachdruck 393, wobei hier auf die Doppelrolle der Drachenkönige als Regen- und Meeressgottheit verwiesen wird.

⁶⁶ Für Jiangnan siehe einige Erzählungen des *Liaozhai zhiyi*: „Bai Qiulian 白秋練“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 9 (*Liaozhai zhiyi 聊齋志異*, Bd. 4, 1482–1488) – Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Umgang mit Chrysanthemen*, 555–569 („Dichtung und Liebe“); „Xihuzhu 西湖主“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 5, Nr. 19 (*Liaozhai zhiyi 聊齋志異*, Bd. 2, 646–655) – Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Zwei Leben im Traum*, 451–464 („Die Prinzessin vom Westsee“) oder auch „Wanxia 晚霞“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 8 (*Liaozhai zhiyi 聊齋志異*, Bd. 4, 1476–1481) – Übersetzung siehe Pu Songling und Rösler, *Umgang mit Chrysanthemen*, 545–555 („Das Schloß des Drachenfürsten“) Für alle Erzählungen siehe Abschnitt 5.2.1.2.2.

Erzählung „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“ bot einen Anhaltspunkt in dieser Richtung. Doch hieß es hier, dass zwar der Drachenkönig für Überschwemmungen eines nahen Gebirgsflusses verantwortlich sei, diese aber durch heftige Regenfälle verursacht wurden, so dass der erwähnte Drachenkönig zugleich als Regen- und Flusskontrolleur erschien.⁶⁷ Eine weitere Erzählung mit dem Titel „Ein *yakṣa* stiehlt Wein“ stellte zwar den hier auftretenden Drachenkönig ebenfalls als Beherrscher von Regen und Flüssen dar, jedoch spielte sie im heutigen Hebei⁶⁸ und somit zwar weiterhin im Gebiet des nördlichen China, welches daher als klimatisch ähnlich anzusehen ist, aber außerhalb des Lössplateaus lag. Darüber hinaus zeigte die Lokalbeschreibung von Shouyang in einer Aufstellung der in diesem und den benachbarten Kreisen üblichen Feiertage,⁶⁹ dass das Drachenbootfest in dieser Region offenbar nicht begangen wurde, obwohl es in vielen anderen Gegenden fester Bestandteil des jährlichen Festkalenders war und in starkem Maße einen Ausdruck der chinesischen Drachenverehrung darstellte, so dass zumindest eine Erwähnung in der Lokalbeschreibung denkbar wäre.⁷⁰ Auch in anderen Lokalbeschreibungen zu Orten, welche direkt am Fenhe gelegen sind, fanden sich keine Hinweise auf das Drachenbootfest. Insgesamt zeigte sich, dass es in Jinzhong zwar die Verehrung einer Flussgottheit entlang des Fenhe gegeben hat, diese Rolle für die Drachenkönige jedoch in dieser Region tatsächlich kaum von Bedeutung war.⁷¹ Damit ergab sich, dass dem Cluster geographisch-

⁶⁷ „Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf“ in Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenzue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 57 (Abschnitt 5.2.2.2.3.2)

⁶⁸ „Yecha tou jiu 夜叉偷酒“, in „Zibuyu 子不語“, juan 3, Nr. 15 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7437). Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 282–283 („*The Yaksa Who Stole the Wine*“) (Abschnitt 5.2.1.2.3).

⁶⁹ *Shouyang xianzhi* (Guangxu 8 [1882/83]), juan 10 (fengtu zhi 風土志, suishi 歲時 1, 1–2), Nachdruck 667–670 (Abschnitt 3.2.3).

⁷⁰ Die Auflistung der Feiertage aus dem *Shouyang xianzhi* wurde vor allem wegen ihrer Ausführlichkeit ausgewählt. Damit war wahrscheinlich, dass hier auch solche Feiertage überliefert werden, welche in den benachbarten Kreisen von Bedeutung waren.

⁷¹ Wang Shou'en, *Zhushen yu zhongshen*, 83–84 und 150–152. Wangs Ausführungen weisen zudem darauf hin, dass es in dem von ihm untersuchten Kreis Taigu eine von den Drachenkönigen distinkte

ökologischer Einflussfaktoren offenbar ein prägendes Gewicht in Bezug auf die regionale und lokale Ausgestaltung des Kults der Drachenkönige zugeschrieben werden muss.

Anhand dieser Übersicht lässt sich erkennen, dass der Kult der Drachenkönige in seiner regionalen und lokalen Ausprägung durchaus von einer Vielzahl von Einflussfaktoren geprägt war, welche einerseits in ihrer Gewichtung unterschiedlich zu bewerten sind, die andererseits jedoch auch aufs engste miteinander verknüpft waren, so dass deren getrennte Behandlung eher eine zwangsläufige Notwendigkeit der schriftlichen Darstellung war, und keineswegs eine Trennung dieser Faktoren suggerieren sollte.

Die Erkenntnisse zu den verschiedenen Einflussfaktoren lassen sich ebenso auf die Entstehung und Ausprägung von Heiligkeitsvorstellungen übertragen, welche gleichfalls von mehreren natürlichen und anthropogenen Faktorenclustern beeinflusst wurden. Im Fall der Drachenkönige spielten Topographie und Klima die wichtigste Rolle, doch waren auch historische und sozioökonomische Einflüsse von Bedeutung. Historisch-kulturelle sowie politisch-administrative Einflüsse sind zwar zu verzeichnen, doch beziehen sich diese im Wesentlichen auf allgemeine Rahmenbedingungen, ohne sich auf die Ausprägung kultischer Spezifika auszuwirken.

Aus der Funktionserweiterung, welche für die Verehrung der Drachenkönige im südlichen China beobachtet werden konnte, ergab sich, dass deren Kult und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen offenbar vielfältiger waren als im vergleichbar homogenen Norden des Reichs. Dies spiegelte sich in den Bezeichnungen der Drachenkönige wider. Während ihre Tempel in Jinzhong oftmals nur als *longwangmiao* bezeichnet wurden und nur wenige Abweichungen von dieser Praxis erkennbar waren, fanden sich für die Tempel in Jiangnan vielfältige Benennungen, welche oftmals Bezüge zu konkreten Ortsnamen erkennen ließen, wobei es sich hierbei häufig um Namen

Flusgottheit, *heshen* 河神, gegeben habe, so dass die Funktion der Flusskontrolle in der Tat nicht in das Aufgabenspektrum der Drachenkönige gefallen ist.

von Gewässern handelte oder indirekt auf diese verwiesen wurde. Ein ähnliches Ergebnis lieferte die Auswertung der literarischen und folkloristischen Quellen.

Ein letzter Punkt, der zu erwähnen ist, betrifft die den Drachenkönigen innewohnende Ambivalenz; man kann auch sagen, die für sie geradezu charakteristische Uneindeutigkeit, in der sich die eingangs bereits erwähnten Schwierigkeiten der Festlegung auf eine Definition der Drachenkönige zeigten.⁷² Der Charakter der Drachenkönige wurde sowohl als segensreich, als auch als schädlich gedacht. Dies zeigte sich besonders deutlich in den Volkserzählungen der späten Kaiserzeit und der modernen Folkloresammlungen. Diese zwiespältige Bewertung ist darin begründet, dass sie in den ming- und qingzeitlichen Vorstellungen hinsichtlich ihrer Funktion als Regengottheiten für gute Wetterverhältnisse ebenso verantwortlich gemacht werden konnten wie auch für ungünstige Wetterlagen. Daher zeigte sich ihre Ambivalenz ebenso auf funktionaler Ebene. Sie brachten den notwendigen und rechtzeitigen Regen für eine erfolgreiche Landwirtschaft, doch waren sie gemäß den herrschenden Vorstellungen gleichzeitig für Dürren und Überschwemmungen sowie die daraus resultierenden Ernteausfälle und Hungersnöte verantwortlich. So wurden sie in allen Teilen des Ming- und Qing-Reichs als Regengottheiten verehrt, doch nahmen sie in Regionen, welche über weitere natürliche Wasservorkommen verfügten, noch weitere Funktionen wahr. Hier jedoch zeigte sich erneut der ambivalente Charakter der Drachenkönige. So unbeständig wie die natürliche Umgebung, in welche die chinesische Lokalbevölkerung eingebettet war, so unbeständig (oder unzuverlässig) wurden die Drachenkönige angesehen.⁷³ Die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften und Charakterzüge waren letztlich eine auf religiöser Ebene angesiedelte Reaktion auf die Natur, wie man sie im täglichen Leben erfahren

⁷² Siehe Abschnitt 1.4.1.

⁷³ In der Erzählung „Qin Lian baut für das Volk einen Deich“ wird dargestellt, wie der qingzeitliche Beamte Qin Lian nach einer Überschwemmung die Arbeiten für einen Schutzdeich realisiert. Die Tatsache, dass er später als zweite Gottheit im Tempel des Drachenkönigs von Pudong, Pudong *longwangmiao*, dem früheren Altar der Gottheit des Ostmeeres, *donghaishentan*, verehrt wurde, lässt sich dahingehend deuten, dass somit dem unberechenbaren Drachenkönig ein zuverlässiger, ihn bändigender Beamter an die Seite gestellt wurde.

konnte. Günstige und schlechte Wetterlagen, das Hervorrufen von Dürren und Überschwemmungen, ebenso wie die in Gebeten herbeigeflehte Rettung vor selbigen – all das zeigte sich in der Figur der Drachenkönige. Diese Kombination von Widersprüchen lässt sich in den Worten von Mircea Eliade als *coincidentia oppositorum* beschreiben.⁷⁴ Sie spiegelt die ambivalente Funktion der Drachenkönige und ihre wechselnden Funktionen als (erhoffte) Regenbringer und Flutbändiger und stellt eines ihrer grundlegenden Merkmale dar.

In den Darstellungen der sozioökonomischen Gegebenheiten der Region von Jiangnan wurde bereits deutlich, wie sehr diese durch eine günstige klimatische und topographische Situation bedingt waren.⁷⁵ Ähnliches gilt aber auch für Jinzhong und wahrscheinlich auch alle anderen Regionen des spätimperialen China. Darüber hinaus zeigten die Beispiele von Jiangnan und Jinzhong, dass Klima und Topographie einen spürbaren Einfluss auf die Ausgestaltung des Kults der Drachenkönige ausgeübt haben. Daher lässt sich weiterhin feststellen, dass der Kult der Drachenkönige ebenso wie die Vorstellungen zu diesen und auch vom Heiligen – wenn man diesen Begriff auf den Kontext des Chinas der späten chinesischen Kaiserzeit anwendet – in den zeitlichen und räumlichen Bedingungen begründet sind, in denen die chinesische Gesellschaft existierte. Zeit und Raum sind daher die entscheidenden Konstanten, um religiöse Kulte als konkrete Ausformungen abstrakter Heiligkeitsvorstellungen zu verstehen. Der Raum gab die natürlichen Faktoren vor, welche in der Zeit durch weitere anthropogene Faktoren in eine jeweilige Form gebracht wurden.

⁷⁴ Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, 483–485.

⁷⁵ Siehe Abschnitt 4.1.5.2.

7. Anhang

7.1. Anhang A: Dynastien, Maße und Gewichte

Dynastien:

Xia 夏	2205–1766 v. Chr.	(halblegendär)
Shang 商	16.–11. Jahrhundert v. Chr.	
Zhou 周	1045–256 v. Chr.	
Chunqiu-Periode 春秋	722–481 v. Chr.	(„Frühlings- und Herbstperiode“)
Zhanguo-Periode 戰國	403–221 v. Chr.	(„Zeit der Streitende Reiche“)
Qin 秦	221–206 v. Chr.	
Han 漢	206 v. Chr.–220 n. Chr.	
Frühere Han/Qian Han 前漢	206 v. Chr.–8 n. Chr.	(auch: Westliche Han 西漢)
Spätere Han/Hou Han 後漢	25–220	(auch: (Östliche Han 東漢)
Sechs Dynastien/Liu Chao 六朝	220–581	
Westliche Jin/Xi Jin 西晉	265–316	
Östliche Jin/Dong Jin 東晉	317–420	
Sui 隋	581–618	
Tang 唐	618–907	
Fünf Dynastien/Wudai 五代	907–960	
Song 宋	960–1279	
Yuan 元	1279–1368	
Ming 明	1368–1644	
Hongwu 洪武	1368–1398	
Jianwen 建文	1399–1402	
Yongle 永樂	1403–1424	
Hongxi 洪熙	1425	

Xuande 宣德	1426–1435
Zhengtong 正統	1436–1449
Jingtai 景泰	1450–1456
Tianshun 天順	1457–1464
Chenghua 成化	1465–1487
Hongzhi 弘治	1488–1505
Zhengde 正德	1506–1521
Jiajing 嘉靖	1522–1566
Longqing 隆慶	1567–1572
Wanli 萬曆	1573–1619
Taichang 泰昌	1620
Tianqi 天啟	1621–1627
Chongzhen 崇禎	1628–1644
Qing 清	1644–1911
Shunzhi 順治	1644–1661
Kangxi 康熙	1662–1722
Yongzheng 雍正	1723–1735
Qianlong 乾隆	1736–1795
Jiaqing 嘉慶	1796–1820
Daoguang 道光	1821–1850
Xianfeng 咸豐	1851–1861
Tongzhi 同治	1862–1874
Guangxu 光緒	1875–1908
Xuantong 宣統	1909–1911
Republik China/ Zhonghua Minguo 中華民國	seit 1911

Maße und Gewichte¹

<i>chi</i> 尺	Längeneinheit: „Fuß“; 10 <i>cun</i> 寸
<i>cun</i> 寸	Längeneinheit: „Zoll“, „Fingerbreite“
<i>dan</i> 石	Hohlmaß: 10 <i>dou</i> 斗
<i>dan</i> 擔	Gewichtseinheit: „Pikul“, circa 60,5 kg
<i>dou</i> 斗	Hohlmaß: „Scheffel“
<i>hu</i> 斛	Hohlmaß: 5 oder 10 <i>dou</i>
<i>jin</i> 斤	Gewichtseinheit: „Pfund“
<i>jun</i> 鈞	Gewichtseinheit: 30 <i>jin</i>
<i>li</i> 里	Längeneinheit: „(Chinesische) Meile“, circa ½ km
<i>liang</i> 兩	Geldeinheit: „Tael“; 10 <i>qian</i>
<i>min</i> 緡	Geldeinheit: „Schnur mit Kupfermünzen“
<i>mu</i> 畝	Flächeneinheit: „Morgen“
<i>qian</i> 錢	Geld- und Gewichtseinheit: „Münze“, „Kupferkäschen“
<i>qing</i> 頃/頃	Flächeneinheit: 100 <i>mu</i>
<i>zhang</i> 丈	Längeneinheit: „Schritt“; 10 <i>chi</i>

¹ Die Umrechnung der Maße und Gewichte ist bisweilen schwierig, das die zum Teil unterschiedlich gehandhabt wurde. Siehe auch die Übersicht in Wilkinson, *Chinese History*, 237. Geld- und Gewichtseinheiten fallen häufig zusammen, da der Wert einer Münze in der Regel von dem Gewicht des entsprechenden Materials (Silber oder Kupfer) abhängig war.

7.2. Anhang B: Tabellen und Diagramme

Tabelle 1 „Bevölkerungszahlen von Jiangsu und Shanxi“

Jahr	Einwohner von Shanxi	Einwohner von Ji-angsu/Southern Metropolitan Area	Quellen
MING			
1381	10241002	4030454	Bielenstein, ² welcher sich bei Ji-angsu auf die sogenannte „Southern Metropolitan Area“ bezieht.
1391	10061873	4413437	
1393	10755938	4072127	
1491	7983519	4360476	
1502	10179252	4870965	
1542	10402198	5069515	
1553	9967439	5084015	
1578	10502651	5319359	
QING			
1749	20972000	9509000	Durand ³ (Die Angaben folgen Sacharoff. ⁴)
1771	24278000	10626000	
1776	28808000	12503000	
1786	31142362	13189684	Bielenstein ⁵
1787	31426750	13232182	
1788	31731714	13268397	
1789	32056386	13307070	
1790	32377100	13345694	
1791	32710336	13387001	

² Bielenstein, „Chinese Historical Demography“, 92–93.

³ Durand, „The Population Statistics of China“, 251.

⁴ J. Sacharoff, „Historische Übersicht der Bevölkerungs-Verhältnisse China's“, in *Arbeiten der Kaiserlich Russischen Gesandtschaft zu Peking über China: Sein Volk, seine Religion, sein Institutionen, sozialen Verhältnisse etc*, Band 2, 2 Bände (Berlin: F. Heinicke, 1858), 127–195, hier: 193.

⁵ Bielenstein, „Chinese Historical Demography“, 122.

1812	37844000	14004000	Durand ⁶ (Die Angabe folgt Sacharoff. ⁷)
1819	39273978	14324539	Bielenstein ⁸
1820	39509616	14352120	
1824	40216306	14455666	
1825	40441745	14475734	
1830	41399438	14658134	
1831	41554272	14677687	
1832	41604624	14695684	
1833	41707114	14714353	
1834	41835678	14730009	
1835	42015922	14806642	
1836	42165034	14824392	
1837	42304594	14840583	
1838	42444855	14857538	
1839	42574510	14874960	
1840	42730100	14892039	
1841	42890141	14926598	
1842	43032910	14985742	
1843	43179887	14966109	
1844	43339172	14985663	
1845	43475815	15007741	
1851	44303000	15693000	Durand ⁹ (Die Angabe folgt Institute of Economic Research, Academia Sinica. ¹⁰)
REPUBLIK			
1912	32282781	10081896	Bielenstein ¹¹

⁶ Durand, „The Population Statistics of China“, 251.

⁷ Sacharoff, „Historische Übersicht der Bevölkerungs-Verhältnisse China's“, 193.

⁸ Bielenstein, „Chinese Historical Demography“, 122.

⁹ Durand, „The Population Statistics of China“, 251.

¹⁰ Die von Durand gegebenen bibliographischen Angaben des ursprünglich auf Chinesisch erschienenen Titels lauten: Institute of Economic Research, Academia Sinica, *A Compilation of Selected Statistical Materials on the Economic History of China* (Peking: Science Publication Society, 1955).

¹¹ Bielenstein, „Chinese Historical Demography“, 135–136.

Tabelle 2 „Tempel von Wassergottheiten in den Präfekturen von Songjiang und Suzhou“

Tempelname	Präfektur Songjiang 松江								
	Song- jiang 松 江	Huating 華亭	Fengxian 奉賢	Louxian 婁縣	Jinshan 金山	Shanghai 上海	Nanhui 南 滙	Qingpu 青浦	Chuansha 川沙
<i>fengyun leiyu jingnei shanchuan shentan</i> 風雲雷雨境内山川 神壇 ¹	1		1		1	1	1	1	1
<i>chenghuangmiao</i> 城 隍廟 ²	1	1+7	1+7	1+10	1+1	1	1+7	1+4	1+4
<i>changyu</i> 常雩	1								
Donghaishentan 東 海神壇	1						1		
<i>tianhougong</i> 天后宮 ³		1		1+1	1	1	1		1
<i>longwangmiao</i> 龍王 廟 ⁴		1		1	1	1			1
<i>zhenhaihoumiao</i> 鎮			(1)	1		1+3			1

¹ Namensvariationen möglich.

² In Songjiang *fu* als Fuchenghuangmiao 府城隍廟, zudem Verweis auf zwei weitere Tempel in Fengxian und Nanhui.

³ In Jinshan und Nanhui als Tianhoumiao 天后廟.

⁴ In Shanghai später auch Sitz des Jiangsu *haiyunju* 江蘇海運局.

海侯廟 ⁵										
Danjingmiao 淡井廟						1				
haishenmiao 海神廟							1			
dashenmiao 大神廟								1		
yinglongmiao 迎龍廟			1							
qinglongmiao 青龍廟							1			
pujiangmiao 普江廟							1			
	Präfektur Suzhou 蘇州									
	Suzhou 蘇州	Wuxian 吳縣	Changzhou 長洲	Yuanhe 元和	Kunshan 崑山	Xinyang 信陽	Changshu 常熟	Zhaowen 昭文	Wujiang 吳江	Zhenze 震澤
fengyu leiyu shan- chuan jingnei chenghuang shentan 風雲雷雨山川境內 城隍神壇	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
chenghuangmiao 城 隍廟	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
changyu 常雩	1	1								
shuipingwangmiao 水平王廟 (auch Yumiao 禹廟)		1								

⁵ In Fengxian als *baishamiao* 白沙廟.

Xia Yumiao 夏禹廟		1								
Taihushenmiao 太湖 神廟		1								
Longnüci 龍女祠		1								
tianhougong 天后宮			1				1			
shuixianmiao 水仙 廟		1	1							
Jinlong sidawang- miao 金龍四大王廟			1						1	
Jiangdongshenmiao 江東神廟			1							
Longshenmiao 龍神 廟	1								1	
wulongtang 五龍堂			1							
longwangmiao 龍王 廟	1				1		1	1		
Fenshui longwang- miao 分水龍王廟					1					
Hudu longwangmiao 滬瀆龍王廟					1					
Shunji longwangmiao 順濟龍王廟									1	
Taihumiao 太湖廟 (auch longwangtang 龍王堂)									1	

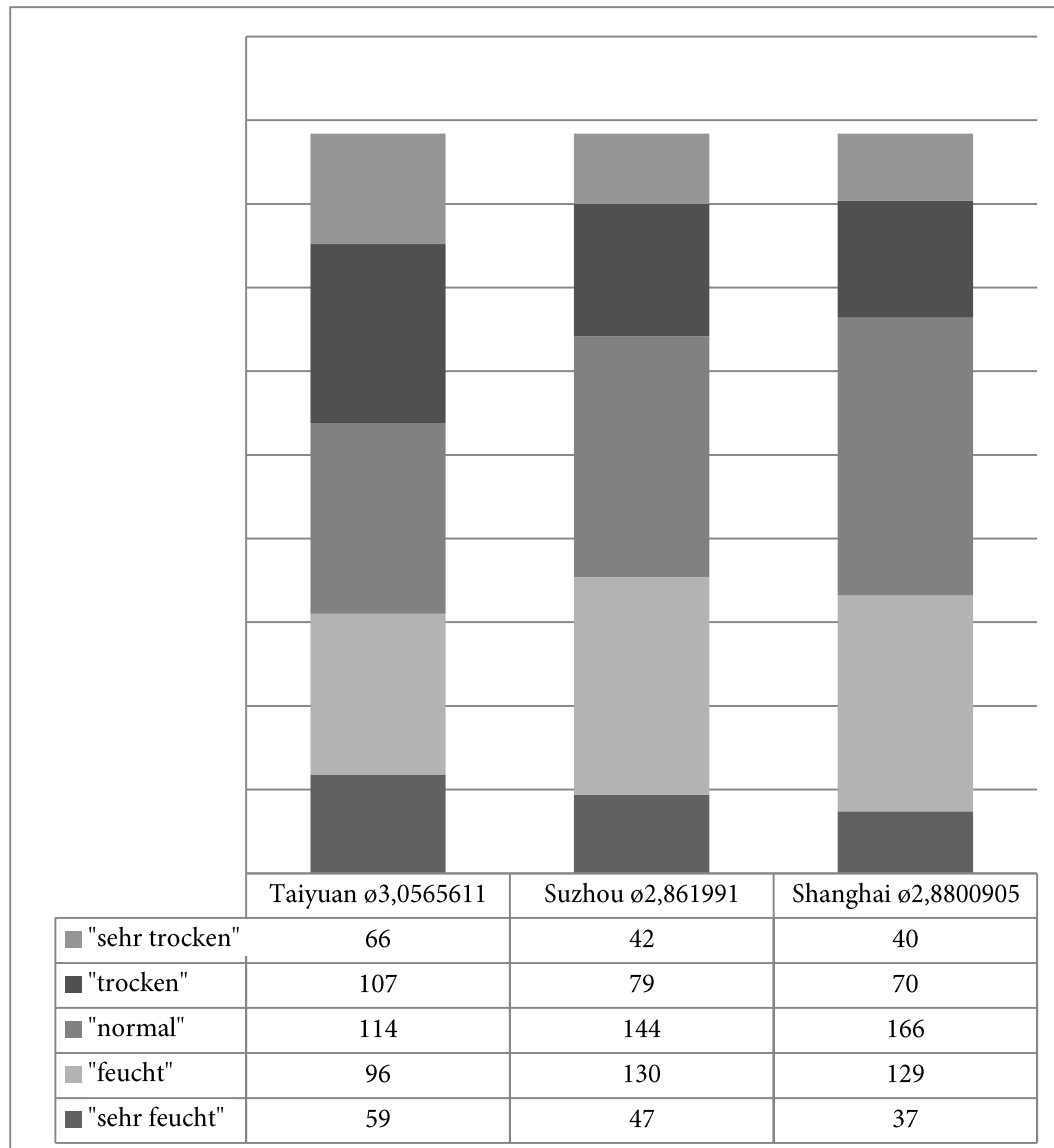
<i>lingjimiao</i> 靈濟廟			1							
<i>huanlingmiao</i> 煥靈廟							1			
<i>ganquanci</i> 甘泉祠									1	

Tabelle 3 „Vergleich der Regionen von Jinzhong und Jiangnan“

	Jinzhong	Jiangnan
allgemeine Grundlagen		
Lage	nördwestliches Binnenland	südöstliches Küstengebiet
	Zentralshanxi	südlich des Changjiang-Unterlaufes
	hydrologisches System des Huanghe	hydrologisches System des Changjiang
Klima	semiarides Kontinentalklima	humides Küstenklima
	stärkerer Einfluss des Wintermonsun	stärkerer Einfluss des Sommermonsus
	kalte, teils extrem trockene Wintermonate	milde Wintermonate
	warm-heiß Sommermonate	warm-heiße Sommermonate
	Schwerpunkt der Niederschläge in Sommermonaten	Schwerpunkt der Niederschläge in Sommermonaten
Topographie	Grabenbruchtal des Fenhe	zwischen Changjiang-Flussbett und Küstengebiet des Ostchinesischen Meeres
	Ausläufer des Taihang-Gebirges	südliche Ausläufer der chinesischen Tiefebene
	Teil des chinesischen Lössplateaus	Alluvialböden
Besiedlung	dichte Besiedlung in Fenhetal; Gebirgsregion dünn bis gar nicht besiedelt	am dichtesten besiedeltes Gebiet des spätimperialen China
Ökonomie	Landwirtschaft zur Eigenversorgung	Landwirtschaft mit Überschussproduktion für Export
		Weiterverarbeitung landwirtschaftlicher Produkte
	v.a. in Qing bedeutender Teil von Händlern	Handwerk und Handel stark entwickelt
<i>macroregion</i> nach G. William Skinner	Northwest China 西北區 (Wei-Fen-Basins 渭汾流域盆地)	Lower Yangzi 長江下游區

Drachenkönige		
Funktion	Regengottheiten	Regengottheiten und Gewässergottheiten
	- Gewährung von Regen in Dürrezeiten	- Gewährung von Regen in Dürrezeiten - Schutz für Reisende auf Flüssen und Kanälen sowie auf Meer - Schutz vor Hochwassern entlang Küste sowie entlang Flüssen und Kanälen
	auf funktionaler Ebene relativ homogen	auf funktionaler Ebene relativ ausdifferenziert
Bezeichnung	meist <i>longwang</i> , teilweise <i>long</i>	hohe Variabilität, neben <i>longwang</i> existieren viele weitere Bezeichnungen, welche u.a. auf Gewässernamen Bezug nehmen
Charakterisierung in literarischen oder folkloristischen Quellen	neutral bis negativ	neutral bis positiv

Diagramm 1: „Verteilung von Perioden relativer Trocken- beziehungsweise Feuchtigkeit von 1470 bis 1911 entsprechend *Hanlao fenbu tuji*“



7.3. Anhang C: Inschriften

Inschrift 1 „Steleninschrift über die Restaurierung des Tempels des Grünen Drachen im Dorf des Clans der Fan“, *Fanjia Zhuang Chongxiu Qinglongsi Beiji* 范家莊重修青龍寺碑記

Originaltext:

谷邑之南皆山也。自咸陽谷蜿蜒二十餘里，有范家莊環衆山之間，踞高岡之上，居民百餘家，聚族於斯各安於畎畝，衣食淳淳悶悶，蓋猶有古人鑿井耕田含哺鼓腹之遺風焉。莊之西南隅舊有青龍古刹，此遠年沿，墻宇傾圮。丹青剝蝕，登探者以為嘆，糾首/曹懷寬/侯萬寶等倡義募修，因其舊制，傾者修之，圮者補之，剝蝕者又從而藻績之。自道光十九年正月興工至廿年四月而事已告竣。樓臺殿宇，煥然一新，非莊民之好義嚮善？昌克臻此。願吾之所。XXXX¹者更自有說，吾邑僻處山麓，號稱易治，閑嘗考諸方圓采諸父老傳聞其人民大都力勤守約。無所紛爭。故廣富之風冠於三晉至今日。而城市之內，村鎮之中，人情風俗亦稍變易矣。獨此莊之民生長於深山窮谷不聞或 X²歲不見外事，以安居而樂業。自今以往尚其敦崇古處，毋為習俗所移，行見型仁講讓，比戶可封。永作盛世，飲和食，德之民，而成和親安平康樂之俗也。豈不懿哉？豈不懿哉？余不敏受莊人之囑而撰記。第就其風俗之享樸³者勤諸身，其他若廟制之廣狹，佛像之置，舊誌已詳茲不復道也。

¹ Wahrscheinlich: 范家莊民.

² 然?

³ Das Schriftzeichen ist schwierig zu erkennen. Statt *pu* 樸 könnte es auch *pu* 樸 lauten. Jedoch handelt es sich dabei nur um eine weitere Variante, so dass es keine Auswirkungen auf die Übersetzung gibt.

例授不材即庚子 是科舉人邑人閭敦本撰文

[Es folgen die Namen der beteiligten Personen]

大清道光二十一年十月上完穀旦閣社会立

Übersetzung:

Südlich der Stadt im Tal [Taigu] gibt es überall Berge. Mehr als 20 *li* entlang der Windungen des Xianyang 咸陽-Tales gibt es das Dorf des Clans der Fan, Fanjiazhuang, welches zwischen den Bergen, die es überall umgeben, liegt. Oben auf der hohen Bergkuppe wohnen Menschen [in einer Zahl von] über 100 Familien, die in diesem Clan versammelt sind; ein jeder ist zufrieden [mit seinem Leben] als Bauer. Nahrung und Kleidung sind von schlichter Einfachheit. Weil man wie [schon] die früheren Einwohner [des Dorfes] Brunnen gegraben und [damit] die Felder bestellt hat, lebt man nach alter Art freudig mit etwas zu beißen im Mund und einem satten Bauch. In der südöstlichen Ecke des Dorfes gibt es einen alten [buddhistischen] Tempel des Grünen Drachen, *qinglongsi* 青龍寺. Diesen gab es schon seit vielen Jahren, doch waren seine Mauern und Gebäude zerfallen und die Malereien waren verblasst. Diejenigen, welche hier hoch kamen und [den Tempel] besuchten, konnten nur [enttäuscht] seufzen. Die führenden Personen, *toushou* 糾首,⁴ Cao Huaikuan 曹懷寬 und Hou Wanbin 侯萬賓 haben daher in ihrer Rechtschaffenheit eine Sammlung von Geldern und die Instandsetzung initiiert. Entsprechend seiner früheren Beschaffenheit wurde das Verfallene instand gesetzt, die Schäden repariert und Verblasstes [Schmuck und Malereien?]

⁴ Der Terminus *toushou* hat keine offizielle Bedeutung und meint wahrscheinlich lokale Autoritätspersonen. Das Zeichen *tou* 糾 ist dabei eine Variante von *jiu* 糾. – Yang Jiguang, „Tou‘ zi biejie“.

wieder adäquat verziert und vollendet. Im 1. Monat des 19. Jahres [der Regierungsdevis] Daoguang [14.02–14.03.1839] begannen die Arbeiten und bis zum 4. Monat des 20. Jahres [2.5.–30.5.1840] waren diese bereits vollendet. Häuser, Terrassen, Hallen und Dächer erstrahlen nun in neuem Glanz; wie könnte sich die Redlichkeit der Dorfbewohner da nicht [weiter] zum Guten wenden. So waren sie mit guter Kraft im Stande, dieses zu erreichen. Es war alles, was wir uns wünschten. Wir Einwohner von Fanjiazhuang können nun noch mehr von uns sagen: Unser Ort liegt an einem entfernten Ort am Fuße der Berge und man sagt von ihm, dass er leicht zu verwalten sei. Kleine und große Angelegenheiten sind alle abhängig von grundlegenden Regeln und man richtet sich [daher] nach der Meinung aller Dorfältesten. Man behauptet, dass die meisten hart arbeiten und bescheiden sind. Es gibt keine Streitigkeiten. Daher sind die [guten] Sitten weit verbreitet und reichlich vorhanden und übertreffen bis heute alles in den Drei Jin. In den Städten und in den [anderen] Gemeinden ändern sich die Beziehungen der Menschen sowie Sitten und Gebräuche stets ein wenig. Nur die Bewohner dieser Gemeinde, die hier in den entlegenen Bergen und armen Tälern geboren wurden und aufgewachsen sind und nicht mehr wissen, wie viele Jahre sie von den Auswärtigen schon nichts mehr gehört haben, leben friedlich und gehen mit Freude ihrem Gewerbe nach. Von heute an werden sie sich weiterhin für diesen alten Ort bemühen und keine Änderungen ihrer Sitten und Gebräuche zulassen. Vom Verhalten her ahmen sie die Mitmenschlichkeit, *ren* 仁, nach und sprechen über die Höflichkeit, *rang* 讓, so dass man jeden Haushalt gleichermaßen adeln könnte.⁵ Dann wird es einen immerwährenden Aufschwung geben und stets [genügend] zum Essen und zum Trinken. Die Tugend der Menschen, sie schafft Eintracht, Friede und Wohlergehen. Wie kann dies nicht bewundernswert sein? Wie kann dies nicht bewundernswert sein? Ich bin [eigentlich] nicht [klug] genug, um

⁵ Zu „*xing ren jiang rang* 型仁講讓“ siehe *Liji* 禮記, 9 (Liyun 禮運), 2, <http://ctext.org/liji/li-yun> (09.06.2014). Die hier angegebene Übersetzung gemäß James Legge lautet: „the exemplification of benevolence, and the discussion of courtesy“. Bei *bi hu ke feng* 比戶可封 wiederum handelt es sich um eine Redewendung, *chengyu* 成語, welche auch in der Form *bi wu er feng* 比屋而封 beziehungsweise *bu wu ke feng* 比屋可封.

die Anweisungen der Dorfbewohner entgegenzunehmen und diese Inschrift zu erstellen. Doch habe ich ihre [guten] Sitten und Gebräuche genossen und dass diese einfachen Leute allesamt so fleißig sind. Über die übrigen Dinge, etwa die Abmessungen des Tempels und den Platz der Buddhastatue, waren die alten Lokalbeschreibungen schon sehr detailliert. Daher werde ich nicht erneut darüber sprechen.

Mir wurde dieses Amt angeboten [obwohl ich] untalentiert [war und im Jahr] *gengzi* 庚子 [1840/41], habe ich, der *kejuren* 科舉人, Yan Dunben 閆敦本⁶, diese Inschrift erstellt.

⁶ Zu Yan Dunben siehe *Taigu xianzhi* (Minguo 20 [1931]), juan 2 (xuanju 選舉, 30 und 31) Nachdruck 181 und 184: Demnach hat er im 18. Jahr der Regierungsdevise Daoguang [1838/39] den akademischen Grad eine *gongsheng* 貢生 erworben. Im 20. Jahr der Regierungsdevise Daoguang [1840/41] folgte der Grad *juren* 舉人. Kurz danach wurde die vorliegende Inschrift verfasst. Im 3. Jahr der Regierungsdevise Xianfeng [1853/54] erreichte Yan Dunben schließlich den Grad eines *jinshi* 進士.

Inscription 2 „Aufzeichnung über die Restaurierung des Tempels des Drachenkönigs“, *Chongxiu longwangmiao ji* 重修龍王廟記

Originaltext:

民國八年春季重修龍王廟興工後見正殿樑上有字數行一記郭村立名之源一記龍王廟改建之地皆略而不詳又別無碑記可考姑⁷就其原文勒石以垂久遠
郭村舊名五塞智姓居東北塞薛武二姓居西北塞許姓居東南塞程姓居西南塞張姓居中塞清順治二年縣令韓合併於白村都因名為郭村云
郭村舊有龍王廟一所始建於榆林地再⁸於闕廟地三遷於武家墳即今廟地是也

經理人全記

民國十六年秋月 勒石

Übersetzung:

Im Frühjahr des 8. Jahres der Republik [1919] wurde der Tempel des Drachenkönigs instand gesetzt. Nachdem man mit den Arbeiten begonnen hatte, entdeckte man am (First-)Balken der Haupthalle mehrere Reihen von Schriftzeichen: eine [Reihe] verzeichnete die Herkunft der Namensgebung von Guocun 郭村 [wörtlich: „Guo-Dorf“]; eine [Reihe] verzeichnete die Stelle, an welcher der Tempel des Drachenkönigs umgebaut wurde. Alle [Angaben] waren vage und nicht detailliert und es gab auch sonst keine Steleninschrift, nach der man sich richten konnte. Daher hat man einstweilen diesen Ursprungstext in Stein graviert, um ihn für ferne Zeit zu überliefern.⁹

Der alte Name von Guocun lautete Wusai 五塞 [Fünf Forts]. Der Clan der Zhi 智 wohnte in Dongbeisai 東北塞 [Nordost-Fort]; die beiden Clans der Xue 薛 und

⁷ Wahrscheinlich handelt es sich hier um einen Schreibfehler, bei welchem die homophonen und graphisch ähnlichen Zeichen *gu* 故, welches an dieser Stelle mehr Sinn macht, und *gu* 姑 verwechselt wurden.

⁸ 遷.

⁹ Die folgenden beiden Abschnitte geben daher den Text wieder, welchen man bei den Instandsetzungsmaßnahmen entdeckt hatte.

Wu 武 wohnten in Xibeisai 西北寨 [Nordwest-Fort]; der Clan der Xu 許 wohnte in Dongnansai 東南寨 [Südost-Fort]; der Clan der Cheng 程 wohnte in Xinansai 西南寨 [Südwest-Fort] und der Clan der Zhang 張 wohnte in Zhongsai 中寨 [Mittlers Fort]. Im 2. Jahr [der Regierungsperiode] Shunzhi der Qing-Dynastie [1645/46] hat Han Hebing 韓合併 in Baicun 白村 [Bai Dorf] angeordnet, dass alle aufgrund des Namens als Guocun [Guo Dorf] zu bezeichnen seien.

Guocun [Guo Dorf] hatte früher bereits einen Tempel des Drachenkönigs. Dieser wurde zuerst auf dem Gebiet des Ulmenhaines, yulin 榆林, errichtet; dann wurde er erneut auf das Gebiet des Guan-Tempels, *guanmiao* 關廟,¹⁰ verlegt; ein drittes Mal wurde er auf den Boden¹¹ des Wu-Clans verlegt. Dies ist der heutige Standort des Tempels.

Gemeinsam aufgezeichnet von den leitenden Personen.

In Stein graviert im Herbst des 16. Jahres der Republik [1927].

¹⁰ Wahrscheinlich ist damit ein Guandi-Tempel, *guandimiao* 關帝廟, gemeint.

¹¹ Im engeren Sinne bedeutet *fen* 墳 Grabhügel.

Inschrift 3 „Aufzeichnung über die Restaurierung des Tempels des Drachenkönigs mit der weißen Pagode“, *Chongxiu baita longwangmiao ji* 重修白塔龍王廟記

Originaltext:

崑山白塔龍王廟始建於/明朝万歷九年間願址在/城東曠曦門外青陽江北/端與
江交汇之處該地/兩江相交水流湍急漩渦/丛生犹如二龍相爭波翻/浪卷
过往船隻多有傾覆/每遇潮漲泛濫成災為保/一方安寧遂于該處建廟/造塔
以鎮之此後江面平/靜風調雨順五穀豐登

值此改革開放之際春風/浩蕩賴共产党政策之英/明国强教盛人心大振遂/
自籌募款集資公元二〇/〇二年經昆山市人民政/府批准移地重建由昆
山/市道教協會主持督造歷/時年余而竣工

昆山市道教協會嚴建華

撰文恭叩

時維癸未年五月十四日

Übersetzung:

Der Tempel des Drachenkönigs mit der weißen Pagode von Kunshan wurde im 9. Jahr [der Regierungsperiode] Wanli der Ming-Dynastie [1581/82] errichtet. Die ursprüngliche Stelle [des Tempels] war östlich der Stadt außerhalb des Binxi-Tors, Binxi-men 曠曦門, am nördlichen Ende des Qingyang-Flusses, Qingyangjiang 青陽江, an der Stelle, an der er mit dem Lou-Fluss, Loujiang 婁江, zusammenfließt. In diesem Gebiet, in dem beide Flüsse ineinander übergingen, traten gleichzeitig reißende Strömungen und Wasserstrudel auf, so dass [die Stelle] zwei miteinander kämpfenden Drachen glich. Es gab rollende Wellen und aufbrandende Wogen und viele vorüberfahrende Schiffe waren schon gekentert. Jedes Mal, wenn [die Flüsse] über die Ufer traten,

führten die Überflutungen zu einer Katastrophe. Um nun den Frieden und die Sicherheit zu bewahren, wurde folglich an dieser Stelle ein Tempel errichtet und eine Pagode gebaut, damit diese das Gebiet bewachen. Seitdem blieb die Oberfläche der Flüsse ruhig und friedlich, es gab günstige Winde und Regen im rechten Maß und die fünf Getreidesorten brachten reiche Ernte.

Im Zuge der Reform und Öffnung wehte ein starker Frühlingswind auf und gestützt auf die Weisheit der Politik der Kommunistischen Partei wurde das Land stark, die Lehre [= der Daoismus?] erblühte und die Herzen der Menschen wurden in höchstem Maße gestärkt. Deswegen hat man selbst¹² Gelder gesammelt und Kapital aufgebracht. Im Jahre 2002 wurde [der Tempel] mit Erlaubnis der Volksregierung der Stadt Kunshan an eine andere Stelle verlegt und neu aufgebaut. Unter der Kontrolle und Aufsicht der Daoistischen Vereinigung der Stadt Kunshan fand der Bau statt und Arbeiten wurden nach einem reichlichen Jahr abgeschlossen.

Yan Jianhua 严建华 von der Daoistischen Vereinigung der Stadt Kunshan hat diesen Text mit Ehrerbietung und Ergebnisheit...

[...nach dem Bauernkalender] am 4. Tag des 5. Monats des Jahres *guiwei* [03.06.2003] erstellt.

¹² Gemeint ist wohl auf private Initiative hin.

Inscription 4 „Bekanntmachung über die Spenden für die Vergrößerung des Tempels des Drachenkönigs von Pudong“ *Pudong longwangmiao kuangjian mujuan jishi* 浦東龍王廟擴建募捐啟事

Originaltext:

浦東龍王廟始建於明崇禎四年（1631），距今已有近 380 年。龍王廟的歷史與浦東成陸的歷史是緊密相連，密不可分的，是浦東的歷史有極深的淵源。

龍王廟現佔地面積較小，不能滿足不繼增長的信教群眾過好宗教生活的需要。在界龍和國泰兩公司的鼎力支持下，擬擴建龍王廟道觀。

擴建龍王廟工程尚需巨額資金，敬請廣大信教群眾自發願心，多多相助，正所謂聚沙成塔、集腋成裘。龍王廟期待您的善心與捐贈，促成龍王廟擴建早日落成。

Übersetzung:

Der Bau des Tempel des Drachenkönigs von Pudong begann im 4. Jahr [der Regierungsdevise] Chongzhen der Ming (1631), also vor fast 380 Jahren. Die Geschichte des Tempels des Drachenkönigs steht dabei in so enger Verbindung zur Geschichte der Landbildung von Pudong, dass man sie nicht voneinander trennen kann und somit hier der Ursprung der Geschichte Pudongs liegt.

Die momentan durch den Tempel des Drachenkönigs eingenommene Fläche ist relativ gering und kann daher nicht die Bedürfnisse der stetig wachsenden Glaubensgemeinde zur Gestaltung eines guten religiösen Lebens erfüllen. Durch die freundliche Unterstützung der beiden Firmen Jielong 界龍 und Guotai 國泰 konnte bereits die Erweiterung des Tempels des Drachenkönigs als daoistischen Tempel geplant werden.

Für das Projekt zur Erweiterung des Tempels des Drachenkönigs werden nun erhebliche finanzielle Mittel benötigt und man bittet herzlich darum, dass die großen Mengen der Gläubigen ihre bereitwilligen Herzen öffnen und vielfache Hilfe leisten, genau wie es da heißt: den Sand herbeiholen und eine Pagode bauen; Fellstückchen sammeln und einen Pelz herstellen. Der Tempel des Drachenkönigs freut sich daher auf

ihr gutes Herz und ihre Spende, damit bald die Erweiterung des Tempels des Drachenkönigs abgeschlossen werden kann.

Inschrift 5 „Deichbauten von Pudong und Qin Lian“, *Pudong zhu tang yu Qin Lian* 浦東筑塘與欽璉

Originaltext:

現座落在龍王廟大殿中欽公，在歷史上確有其人。欽公即欽璉，字幼畹，浙江長興人，雍正元年進士。

雍正三年，從上海縣劃出長人鄉，分建南匯縣，欽璉為首任知縣。於雍正四年（1726年）到任。上任后，致力於修建學宮、興修水利、開辟耕地、為民請命，要求暖征課稅。當時，筑於明萬曆十二年（1584年）的外捍海塘已千瘡百孔，大潮大災，小潮小災，民不聊生。他屢屢上書請修，但當政者漠不關心，他也不合上意，上任九個月被去職。

清雍正十年（1732年）發生大海潮，狂風大作，暴雨如柱，颶風撲屋，海水沖決外捍海塘，又沖過內塘（老護塘）二十余里，造成特大災害。當時，塘內、塘外竟成一批汪洋。居民溺死十之六七，幸存者都外出逃荒乞食。災情告急，直至清廷，重命欽璉為南匯知縣，命其重修海塘。南自南匯五墩威水廟起，北至現浦東高東的黃家灣。他深如災民疾苦，以“厚民俗，遂民生蘇民力，去民害”為己任，全力以赴，“以工代賑”，發動沿塘民衆興筑海塘。傳說連老人、婦女小孩都義務上塘，他們挑不動一擔土，用御身頭（飯單）兜上土，幫助筑塘。工程於雍正十一年元月開工，當年七月竣工。海塘全長 51 公里。其中浦東段長 28.8 公里，耗錢 67000 余兩。

欽璉為筑海塘，朝廷下撥的銀兩不夠用，傾家蕩產賣掉自己的“十八月典當九油車”（油車即榨油作坊），終於筑成海塘。使沿海民衆得以安居耕作。人們為紀念他，把外捍海塘改稱為欽公塘。分別在九個團為欽璉個修了生祠。

清光緒二年，人們為紀念這位舍家財為民筑海塘的知縣，在龍王廟西側增建了欽公祠，供奉祭祀欽璉。以后龍王廟和欽公祠合並，人稱欽公堂龍王廟，供奉龍王、龍王夫人、欽公、欽公夫人。形成廟、祠聯楹的獨特廟區。

每年農曆十月十五舉辦“欽公會”，人們擡著他的神像，到他曾經到過的地方巡察，受到人們隆重祭拜。這種從感恩——崇拜——信仰——欽公會演變，

形成了浦東沿海特有的民間文化，我們稱他為欽公文化。這個文化不僅含著一個清宮、一個為民辦實事好官的品格、影像，而且蘊藏著浦東先民在千年歷史長河中與東海博鬥，不斷筑塘、圍地，再筑塘、開發利用、再開發的歷史傳統文化。追說浦東成陸歷史，我們發現浦東的地是靠千百年長江泥沙的沉積，靠先民不斷筑塘圍地而成的。遠在浦東成陸之前，居住在海邊的先民開始熬波煎鹽。第一條塘線可能是現在的北蔡、花木一線，我們稱此線以西的土地為老海濱平原，以東為產鹽區。據上海地區最早雲間志記述，當時唐宋時期鹽業設鹽場、分場、灶，而灶就在浦東的川沙鎮六灶、七灶、八灶三個村和孫橋的三灶、四灶等一帶。第二條塘線為老護塘，古稱捍海塘，又稱內捍海塘。北起黃家灣，南經顧路、龔路、車門、十一墩、六團灣進入南匯直至大團。筑塘后“得美田萬余頃，歲出谷數十萬斛，民于今食其利”。

明萬曆十二年（1584年）筑外捍海塘（后稱欽公唐）后，中海濱平原形成。清乾隆三年（1738年）始筑內圩塘。清光緒三十一年重修外圩塘。民國20年重筑袁公塘，直至1949年7月筑人民唐，從此新海濱平原徹底形成。

[...]

Übersetzung:

Der heutzutage in der Haupthalle des Tempels des Drachenkönigs befindliche Herzog Qin, *Qin gong* 欽公, ist tatsächlich eine historische Persönlichkeit. Es handelt sich bei Herzog Qin um Qin Lian 欽璉, *zi Youwan* 幼畹, aus Changxing 長興¹³ in Zhejiang, welcher im 1. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng [1723/24] den *jinshi*-Grad erhielt.

Im 3. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng [1725/26] wurde die Gemeinde Changren 長人 vom Kreis Shanghai abgespalten und der Kreis Nanhui gegründet; Qin Lian fungierte als erster Kreismagistrat, *zhixian*. Im 4. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng (1726) endete seine Amtszeit. Nach seinem Amtsantritt hat er sich für den

¹³ Changxing liegt nicht weit von Nanhui entfernt am westlichen Ufer des Taihu.

Bau einer Schule, *xuegong* 學宮, die Errichtung von Bewässerungsanlagen, die Urbarmachung von Ackerflächen und für die Belange der Bevölkerung bei höheren Stellen engagiert und sich um eine moderate Besteuerung bemüht. Zu dieser Zeit wies der im 12. Jahr [der Regierungsdevise] Wanli (1584) errichtete Schutzdeich unzählige Schäden auf, so dass große Fluten zu großen Katastrophen und kleine Fluten zu kleinen Katastrophen führten und die Bevölkerung kaum leben konnte. Wieder und wieder richtete er Schreiben an die übergeordneten Stellen und bat um Hilfe, doch kümmerte sich die damalige Regierung überhaupt nicht darum, so dass auch er mit den Ansichten der übergeordneten Stellen nicht einverstanden war und neun Monate nach seinem Amtsantritt entlassen wurde.

Im 10. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng der Qing (1732) kam es zu einer großen Sturmflut mit heftigen Stürmen und sintflutartigen Regenfällen; ein Taifun traf auf die Häuser und der äußere Schutzdeich wurde vom Meerwasser zerstört und der innere Schutzdeich (der alte Schutzdeich) ebenso auf einer Länge von über 20 *li* überspült, so dass es zu einer riesigen Katastrophe kam. Damals bildete sich vor und hinter dem Deich überall eine einzige Wasserfläche. Von zehn Menschen starben sechs oder sieben; die Überlebenden flohen in andere Gegenden, wo sie um Essen bettelten. Die Umstände der Katastrophe wurden gemeldet und erreichten auf direktem Weg den Hof der Qing, so dass Qin Lian durch ein Sonderdekret als Kreismagistrat von Nanhui eingesetzt wurde und die Anweisung erhielt, den Schutzdeich wieder aufzubauen. Er begann im Süden bei Weishuimiao 威水廟 von Nanhui, 5. *dun* 墩, und ging im Norden bis zum heutigen Huangjiawan 黄家灣 von Gaodong 高東 in Pudong 浦東. Er hat ein tiefes Verständnis für die Leiden der Opfer der Katastrophe. Mit der persönlichen Verantwortung und Aufgabe „aufrichtig gegenüber den Gebräuchen des Volkes zu sein, dem Lebensunterhalt des Volkes Genüge zu tun, die finanziellen Mittel des Volkes wiederherzustellen und die Katastrophe des Volkes zu beseitigen“ nahm er diese mit ganzer Kraft in Angriff und [mit der Parole] „durch Arbeit Erleichterung schaffen“ mo-

bilisierte er die Volksmassen entlang des Deichs und ließ die Bauarbeiten für den Meeresdeich aufnehmen. Gemäß der Überlieferung sind sogar Alte, Frauen und Kinder als Freiwillige zum Deich gekommen; doch weil sie nicht ein [ganzes] *dan* Erde davontragen konnten, haben sie ein *yushentou* 御身頭¹⁴ (eine Schürze) genommen, um darin die Erde zu tragen, und so halfen sie, den Deich zu bauen. Das Bauprojekt wurde im 1. Monat des 11. Jahres [der Regierungsdevise] Yongzheng [14.02.–15.03.1733] begonnen und im 7. Monat desselben Jahres [10.08.–07.09.1733] fertiggestellt. Der Schutzdeich hatte eine Länge von 51 km. Davon entfielen 28,8 km auf den Abschnitt von Pudong; seine Kosten betragen mehr als 67000 *liang*.

Als Qin Lian den Schutzdeich erbauen ließ, reichten die vom Kaiserhof bereitgestellten Mittel an Silber-*liang* nicht aus, so dass er sein Privatvermögen hergab und „18 Pfandbriefe auf 9 Ölwagen“ (Ölwagen sind Ölmühlen) veräußerte und so der Schutzdeich schließlich fertiggestellt wurde. So konnten die Küstenbewohner in Sicherheit leben und der Feldarbeit nachgehen. Um an ihn zu erinnern, haben die Menschen den äußeren Schutzdeich in Herzog-Qin-Deich, Qingongtang 欽公塘, umbenannt. [Zudem] hat man in neun *tuan* 團¹⁵ jeweils einen Altar, *shengci* 生祠,¹⁶ für Qin Lian errichtet.

Im 2. Jahr [der Regierungsdevise] Guangxu [1876/77] haben die Menschen zur Erinnerung an diesen Kreisvorsteher, der sein Privatvermögen zur Verfügung stellte, damit für die Menschen ein Schutzdeich errichtet wurde, im Westflügel des Tempels des Drachenkönigs einen Herzog-Qin-Schrein, Qingongci 欽公祠, angebaut, um hier Qin Lian Opfer darzubringen. Später wurden der Tempel des Drachenkönigs und der Schrein des Herzogs Qin vereint und man nannte ihn nun Halle des Herzogs Qin und Tempel des Drachenkönigs, Qingongtang *longwangmiao* 欽公堂龍王廟; es wurden Opfer dargebracht für den Drachenkönig, die Frau des Drachenkönigs, *longwang furen*, Herzog Qin, Qingong 欽公, und die Frau des Herzogs Qin, *Qingong furen* 欽公夫人.

¹⁴ Hierbei handelt es sich um einen lokalen Dialektbegriff.

¹⁵ *Tuan* bezeichnet eine in der Küstenregion von Jiangnan häufiger verwendete Gebietseinheit, welche in etwa den Gemeinden, *xiang* 鄉, entsprach.

¹⁶ Gemeint ist ein Altar, welcher noch zu Lebzeiten der hier verehrten Person errichtet wurde.

So entstand eine einzigartige Tempelanlage, welche Tempel- und Schreingebäude in sich vereint.

Jedes Jahr am 5. Tag des 10. Monats des Bauernkalenders wird ein Herzog-Qin-Festival, Qingonghui 欽公會, veranstaltet; die Menschen tragen [dazu] seine Statue und gehen dabei auf eine Inspektionstour zu den Orten, an welchen er früher auch vorbeigekommen war, wo ihnen eine feierliche Verehrung zuteil wird. Diese Entwicklung Dankbarkeit – Verehrung – Kult – Herzog-Qin-Festival hat eine einzigartige Volkskultur im Küstengebiet von Pudong geschaffen: wir nennen sie Herzog-Qin-Kultur, Qingong *wenhua*, 欽公文化. Diese Kultur beinhaltet nicht nur einen qingzeitlichen [Tempel-]Palast und den Charakter und die Einflüsse eines Beamten, welcher für das Volk tatsächlich Gutes geleistet hat, sondern bewahrt in sich auch den ewigen Kampf [unserer] Vorfahren von Pudong mit dem Ostchinesischen Meer im langen Fluss einer tausendjährigen Geschichte, die historisch-traditionelle Kultur von ununterbrochenen Deichbauten, Landgewinnungen, erneuten Deichbauten und Urbarmachung [von Land] zur [weiteren] Nutzung und erneuter Urbarmachung.

Beschäftigt man sich mit der Geschichte der Landbildung von Pudong, so stellen wir fest, dass der Boden Pudongs durch jahrtausendealte Sedimentablagerungen und die ununterbrochenen Deichbauten unserer Vorfahren zur Umfriedung dieses Gebiets gebildet wurde. Lange vor der Landbildung Pudongs haben bereits unsere Vorfahren an der Küste begonnen, Salz zu siedern. Der erste Deich befindet sich eventuell auf der Linie von Beicai 北蔡 und Huamu 花木, wobei das westlich dieser Linie gelegene Gebiet als Haibin-Ebene, Haibin *pingyuan* 海濱平原, das östliche als Chanyan-Bezirk, Chanyan *qu* 產鹽區, bezeichnet wird. Gemäß den ältesten Aufzeichnungen der Yunjian-Beschreibung, Yunjian *zhi* 云間志,¹⁷ wurden durch das Salzgewerbe während der Tang und Song Salzgärten, Kristallisierteiche und Siedereien errichtet, wovon sich die Siedereien in den drei Dörfern Liuzao 六灶, Qizao 七灶, und Bazao 八灶 in Pudong, dem Marktflecken Chuansha 川沙 sowie in der Gegend von Sanzao 灶 und

¹⁷ Yunjian ist ein anderer Name für Songjiang

Sizao 四灶 in Sunqiao 孫橋 befinden. Die zweite Deichlinie wurde vom Alten Schutzdeich, *laohutang* 老護塘, gebildet, welcher früher auch als Meeresschutzdeich, *laohantang* 老捍塘, oder Innerer Meeresschutzdeich, *neihanhaitang* 內捍海塘, bezeichnet wurde. Im Norden begann er in Huangjiawan 黃家灣, ging nach Süden über Gulu 顧路, Gonglu 龔路, Chemen 車門, Shiyidun 十一墩 und Liutuanwan 六團灣, erreichte Nanhui 南匯 und ging (hier) direkt bis Datuan 大團. Nach dem Bau des Deiches „erhielt man über zehntausend *qing* beste Felder, exportierte jährlich mehrere hunderttausend *hu* Getreide und bis heute zehren die Menschen von seinen Vorteilen“.

Nach dem Bau des Äußeren Meeresschutzdeichs (des späteren Herzog-Qin-Deichs) im 12. Jahr [der Regierungsdevise] Wanli (1584) bildete sich die Mittlere Haibin-Ebene, *Zhonghaibin pingyuan* 中海濱平原. Im 3. Jahr [der Regierungsdevise] Qianlong der Qing (1738) wurde der Bau des inneren Schutzdeichs begonnen. Im 31. Jahr [der Regierungsdevise] Guangxu [1905/06] wurde der äußere Schutzdeich instand gesetzt. Im 20. Jahr der Republik [1931] wurde der Herzog-Yuan-Deich, *Yuangongtang* 袁公塘, wieder aufgebaut und bis Juli 1949 der Volksdeich, *renmintang* 人民塘, gebaut; seit dieser Zeit hat sich die gesamte Neue-Haibin-Ebene, *Xinhaibin pingyuan* 新海濱平原 gebildet.

[...] ¹⁸

¹⁸ Die fehlenden Absätze beziehen sich ausschließlich auf die Zeit der Volksrepublik China. Sie sind daher für die vorliegende Untersuchung ohne Relevanz und wurden an dieser Stelle ausgelassen.

7.4. Anhang D: Literatur und Folklore

Deutscher Titel: Die Fünf-Drachen-Höhle und der Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen

Chinesischer Titel: *Wulongdong he wulong shengmumiao* 五龍洞和五龍聖母廟

erzählt von: Zhao Youquan 趙有權 und Chang Zunwu 常尊武

bearbeitet von: Shi Guangwen 石廣文

Zeit: 1985

Quellenangabe:

Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui 山西省晉中地區民間文學集成編輯委員會 1990, 199–200.

Originaltext:

很早以前，在壽陽雙鳳山附近的西張村（現在的溝東村）有一戶姓常的人家，家里有老兩口和一個女兒。這女兒取名常玉娥，年方十八歲，長得如花似玉，很是好看。有一天，玉娥跟她的一個本家嫂嫂到雙鳳山腳下的蓮花池洗衣服。洗著，洗著，玉娥忽然在池里發現一疙瘩五花石，越看越待見，越看越好看，越看越喜歡，忙撈起來拿給嫂嫂看，嫂嫂不經意地看了一眼就去洗衣服了。玉娥高興地把五花石含在口里戲耍，耍著耍著，一不小心就將五花石咽進肚里。玉娥又怕又急，跑回家告訴了她大她媽。她大她媽起先也很著急，后來看見女兒還是好端端的一個女兒，就沒有把它當回事。過了幾個月，玉娥得惡心，嘔吐，不想吃，不想喝，心里慌慌的。開頭還以為是害病，后來覺得自己好象是懷上了娃娃，可又覺得奇怪。她又害怕又害羞，自始至終沒膽量告訴家里人。但從那以后，人們就發現，玉娥姑娘稱了許多麻，每天沒明沒夜地撥繩繩。到了第三年的陰歷四月初四黑夜，玉娥媽夢見女兒把她撥的繩繩結了起來，將繩繩的一頭拴在門環上，牽著繩子的另一頭到了雙鳳山腳下的一個洞里，生下五條龍，讓她大跟著繩子去找她，並要千萬記住把五件褪毛衫丟進洞里。第二天打早，玉娥她媽發現女兒不

在了，炕上放著五件褪毛衫，門上拴著一根繩繩。於是玉娥她媽就把黑夜的夢告訴她大，玉娥她大就拿了一把鐵鍬，帶了腿毛衫，順著繩子找到洞口。玉娥她大把腿毛衫往洞里一丟，沒想到出力不勻，有一件腿毛衫丟在洞外。這時，忽然雷聲滾滾，下起大雨，從洞中飛出五條龍來，其中的一條龍一出洞口就向玉娥她大撲去。玉娥她大向龍的尾巴劈了一鐵鍬，玉娥姑娘在洞內高聲說：“吾兒休得無理，那是你姥爺。”說完，天色轉晴，五條龍都飛去了，那丟在洞外的一件褪毛衫也不見了。玉娥姑娘就坐化在洞中，洞壁上留有玉娥姑娘的兩隻血手印。玉娥她大回到村里，把所見的事告訴村里人。有人說：“玉娥姑娘肯定是成仙了，我們就給她建個廟吧。”於是人們就在雙鳳山的燒香嘴備齊了所用的磚石，隻等明兒動工。就在這天黑夜，忽然雷聲滾滾，風雨大作，一直下了一黑夜。第二天打早，人們看見堆放在燒香嘴的磚石已被移到玉娥姑娘生五龍的那個洞外，各家喂養的牛馬都累得汗津津的。人們都覺得是神仙的安排，於是在玉娥姑娘生五龍的那個洞外修建了一座廟，這座廟叫做五龍聖母廟。又叫奶奶廟。人們就把那個洞叫做五龍洞。

Übersetzung:

Vor sehr langer Zeit gab es im Dorf Xizhang 西張, (dem heutigen Goudong 溝東) in der Nähe des Shuangfeng-Bergs, Shuangfengshan 雙鳳山 [Berg des doppelten Phönix], in Shouyang 壽陽 eine Familie namens Chang 常 mit den zwei Alten und einer Tochter. Der Tochter war der Name Yu'e 玉娥 gegeben, sie war achtzehn *sui* 歲 alt und ihr Aussehen glich Blumen und Jade, so schön war sie. Eines Tages ging Yu'e mit einer Schwägerin aus ihrer Familie zum Lotosteich, Lianhuachi 蓮花池, am Fuße des Shuangfeng-Berg, um Kleider zu waschen. Sie wuschen und wuschen, als Yu'e plötzlich einen bunten Kieselstein, *wuhuashi* 五花石,¹⁹ im Teich entdeckte; je mehr sie ihn besah, desto länger wollte sie ihn betrachten, desto schöner schien er und desto mehr gefiel ihr der Stein. Daher fischte sie ihn eilig aus dem Wasser und zeigte ihn der Schwägerin, doch die warf nur einen flüchtigen Blick darauf und wusch dann

¹⁹ Zur Steinsymbolik siehe Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, 275.

weiter die Kleider. Yu'e jedoch steckte den Kieselstein freudig in ihren Mund, wo sie mit ihm spielte, doch als sie spielte und spielte, schluckte sie ihn plötzlich in ihrer Unachtsamkeit herunter. Angst und Sorge ergriffen Yu'e, so dass sie nach Hause eilte und ihrem Vater und ihrer Mutter alles erzählte. Anfangs waren auch ihre Eltern sehr beunruhigt, doch dann sahen sie, dass es ihrer Tochter noch immer sehr gut ging, und nahmen die Sache nicht mehr wichtig. Als aber einige Monate vergangen waren, fühlte sich Yu'e unwohl, musste sich übergeben, wollte weder essen noch trinken und ihr Herz war voller Unruhe. Zunächst dachte sie noch, sie sei kränklich, aber nach einer Weile spürte sie, dass sie wohl ein Kindlein in sich trug – doch kam ihr dies auch seltsam vor. So ward sie ängstlich und beschämt zugleich und traute sich bis zum Schluss nicht, ihrer Familie davon zu erzählen. Doch später bemerkten die Leute, wie die Jungfrau Yu'e große Mengen Hanf abwog und täglich ohne Morgen und Abend [zu beachten] daraus ein Garn spann. Im dritten Jahr, nach dem Mondkalender am 4. Tag des 4. Monats, träumte die Mutter von Yu'e des Nachts, dass ihre Tochter ihr Garn fertig gesponnen hätte und ein Ende des Garns am Türring befestigt und das andere Ende mit sich in eine Höhle am Fuße des Shuangfeng-Bergs genommen hätte, wo sie fünf Drachen zur Welt brachte, auch verlangte sie, dass ihr Vater sie mithilfe des Garns suchen müsse und unter allen Umständen fünf wollene Leibchen in die Höhle werfen solle. Früh am nächsten Morgen bemerkte die Mutter von Yu'e, dass ihre Tochter nicht mehr da war, auf dem Ofenbett fünf wollene Leibchen lagen und am Türring eine Schnur aus Garn befestigt war. Daher erzählte [ihre] Mutter dem Vater ihren Traum aus der Nacht und der Vater nahm sofort eine Eisenschaufel und die wollenen Leibchen, ging los und entdeckte mithilfe des Garns den Eingang der Höhle. Da warf Yu'es Vater die wollenen Leibchen in die Höhle, doch hatte er seine Kraft nicht richtig eingeteilt und so blieb ein wollenes Leibchen vor der Höhle liegen. In diesem Augenblick ertönte plötzlich ein grollender Donner und ein Regenguss ging hernieder, als aus der Höhle fünf Drachen herausflogen, von denen einer, als er aus der Höhle kam, sofort auf Yu'es Vater losging.

Der Vater schlug mit der Eisenschaufel nach dem Drachenschwanz doch rief die Jungfrau Yu'e mit hoher Stimme aus der Höhle: „Mein Sohn, tue nichts Ungebührliches, dies ist dein Großvater.“ Als sie dies gesagt hatte, wurde der Himmel wieder klar, und die Drachen flogen davon und auch das eine wollene Leibchen vor der Höhle war nicht mehr zu sehen. Die Jungfrau Yu'e jedoch saß in der Höhle und war verschieden; an der Höhlenwand sah man noch die Abdrücke ihrer blutigen Hände. Yu'es Vater kehrte in das Dorf zurück und berichtete den Dorfbewohnern alles, was er gesehen hatte. Einer von ihnen sprach: „Die Jungfrau Yu'e ist bestimmt zu einer Unsterblichen, *xian* 仙, geworden, wir sollten ihr also einen Tempel errichten.“ Daher machte man sich auf, die notwendigen Ziegelsteine am Weihrauchofen des Shuangfeng-Berges vorzubereiten und wartete auf den morgigen Tag, um mit der Arbeit zu beginnen. Doch gerade in dieser Nacht grollte plötzlich Donner und vom Himmel fiel heftiger Regen; so ging es die ganze Nacht. Früh am nächsten Tag sahen die Menschen, dass die am Weihrauchofen aufgestapelten Ziegelsteine bereits vor die Höhle, in welcher die Jungfrau Yu'e die fünf Drachen geboren hatte, gebracht waren und die Pferde und Ochsen, welche überall gehalten wurden, so erschöpft waren, dass ihnen der Schweiß herabließ. Die Menschen glaubten, dass dies von den Göttern und Unsterblichen geschaffen sei und haben daher vor der Höhle, in welcher die Jungfrau Yu'e die Drachen zur Welt gebracht hatte, einen Tempel errichtet, welcher „Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen“ genannt wurde. Ein anderer Name lautet „Nainai-Tempel“, *nainaimiao* 奶奶廟. Die Höhle aber wurde von den Menschen „Fünf-Drachen-Höhle“ genannt.

Deutscher Titel: Der umarmte Buddhafelsen

Chinesischer Titel: *Baofoyan* 抱佛巖

erzählt von: Zhu Ligong 朱立功 und Liu Gedan 劉疙旦

bearbeitet von: Zhan Ping 展屏

Zeit: 1979

Quellenangabe:

Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui 山西省晉中地區民間文學集成編輯委員會 1990, 50.

Originaltext:

五龍聖母有五個兒子叫五龍，他們在外雲游后回到綿山，聽說他們的母親輸了正殿，非常生氣。於是，他們便做起法來，霎時間，大風刮起，飛沙走石滿天刮飛，接著，又響起隆隆的雷聲，飄潑大雨從天倒下。他們原想把雲峰寺正殿刮倒淋塌，把天善友逼走。可是隻見雲峰寺上面好像有一把大傘遮住，既不怕大風，也不怕大雨。五龍見一計不成，又生一計。他們悄悄繞到雲峰寺的后面，一齊使出吃奶的勁，想把山推倒，把田善友活活的壓死。眼看石山一點一點的斜倒下來，不僅僅是田善友，就是雲峰寺也會被壓在山下。正在五龍使出最后的力氣推壓時，不斜田善友伸出一隻手掌，撐住了快壓下來的石山。后人便把它叫為“抱佛岩”，也有叫“抱腹岩”的，它是綿山十景之首。五龍看見用什麼辦法也趕不走田善友。隻好悄悄隱藏在綿山的一角安身，死后便葬在綿山。

現在，人們在“抱佛岩”內的洞頂上，還可隱隱約約看到好象手掌五指的痕跡。在洞背上還看到似五龍爪子推過山的十隻龍爪印子。綿山上還保存有“五龍墓”的遺跡。

Übersetzung:

Die Heilige Mutter der Fünf Drachen hatte fünf Söhne, welche die fünf Drachen genannt wurden und die, nachdem sie umhergereist waren, zum Mian-Berg, Mianshan 綿山, zurückkehrten. Doch als sie hörten, dass ihre Mutter die Haupthalle [des Tempels]

verloren hätte,²⁰ wurden sie äußerst zornig. Daher nutzten sie unverzüglich ihre magischen Künste und unvermittelt kam ein heftiger Wind auf, Sand wirbelte empor, bis der ganze Himmel bedeckt war und danach schon grollte Donner und ein starker Regen ergoss sich vom Himmel herab. Eigentlich wollten sie die Haupthalle des Yunfeng-Tempels, Yunfengsi 雲峰寺, hinfortspülen und so Tian Shanyou zum Weggehen zwingen. Aber es schien, als ob über dem Yunfeng-Kloster plötzlich ein großer Schirm aufgespannt sei, so dass man [dort] weder heftigen Wind noch starken Regen fürchtete. Als die fünf Drachen sahen, dass ihr Plan nicht aufging, wurden sie nur noch zorniger. Heimlich begaben sie sich auf die Rückseite des Yunfeng-Klosters und gleichzeitig versuchten sie unter Aufbringung ihrer ganzen Kraft, die sie von der Milch [ihrer Drachenmutter] hatten, den ganzen Berg umzuwerfen und Tian Shanyou bei lebendigem Leibe zu Tode zu zerdrücken. In dem Augenblick, in dem der steinerne Berg sich Stück für Stück nach unten neigte, würde nicht nur Tian Shanyou, sondern auch das Yunfeng-Kloster unter dem Berg zerdrückt werden. Doch gerade als die fünf Drachen mit ihren letzten Kräften drückten, streckte Tian Shanyou nicht einmal schwankend eine Hand aus und stützte so den beinahe herabfallenden Steinberg. Die Menschen der späteren Zeit nannten diesen den „umarmten Buddhafelsen“ oder den „umarmten Felsen; es handelt sich um die größte der zehn Sehenswürdigkeiten des Mian-Bergs. Die fünf Drachen aber erkannten, dass sie mit keinen Mitteln Tian Shanyou vertreiben konnten. Daher verbargen sie sich heimlich an einer Ecke des Mian-Bergs, wo sie sich niederließen; nach ihrem Tode wurden sie am Mian-Berg bestattet.

²⁰ Die vorangehende Erzählung „Der Gewinn der Haupthalle“, *Ying diantang* 贏殿堂, erzählt davon, wie die Heilige Mutter der Fünf Drachen durch ein verlorenes Brettspiel die Haupthalle ihres Tempels an Tian Shanyou verlor. Obwohl in der Erzählung „Die Fünf-Drachen-Höhle und der Tempel der Heiligen Mutter der Fünf Drachen“ berichtet wird, die Drachenmutter sei kurz nach der Geburt ihrer fünf Drachensöhne verstorben, taucht sie in anderen Erzählungen wieder als Akteurin und noch lebendige Heilige Mutter der Fünf Drachen auf und bezeichnet sich selbst in der Erzählung „Der Gewinn der Haupthalle“ als Nonne und Äbtissin des Yunfeng-Klosters. – Siehe Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenzue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 49.

Noch heute können die Menschen am „umarmten Buddhafelsen“ über dem Höhleneingang schwach einen Abdruck sehen, welcher einer Hand mit fünf Fingern ähnelt. Auf der Rückseite der Höhle kann man noch die Spuren sehen, welche wie zehn Drachenklauen aussehen, als ob fünf Drachen mit ihren Klauen gegen den Berg gedrückt hätten. Auf dem Mian-Berg sind noch die Überreste des „Fünf-Drachen-Grabes“ erhalten.

Deutscher Titel: Zhao Kuangyin trinkt Wasser und ändert den Flusslauf

Chinesischer Titel: *Zhao Kuangyin he shui gai he* 趙匡胤喝水改河

erzählt von: Guo Fengxian 郭奉先

bearbeitet von: Guo Weidong 郭維東

Zeit: 1987

Quellenangabe:

Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui 山西省晉中地區民間文學集成編輯委員會 1990, 57.

Originaltext:

趙匡胤不知因何來和順，到了九京村，口渴得要命，見村前有一個老媽媽正在喝水，他就上前討水。老媽媽說：“開水沒有了，涼水有的是。”趙匡胤說：“涼水更好，快來一碗。”老媽媽舀了一碗涼水，又抓進碗里少許糠，端給了趙匡胤。趙匡胤一見水上的谷糠，滿腔怒氣說：“喝你碗涼水還得放些糠，真是可惡。”老媽媽不緊不慢地說：“我是看見你滿頭大汗，怕涼水炸了你的心肺。你邊吃邊喝，把肚里的熱氣吹出，再喝涼水就不壞身子了。你不看俺們做飯，把鍋紅到火上，再加涼水非炸了鍋不可！難道你的心肺比鐵鍋還硬嗎？”趙匡胤聽了才明白過來，他說：“老人家，我錯怪你了，請你諒解。有何難處請講無妨。”提到難處，老媽媽兩眼淚流，她指著門外說：“俺村這幾戶人家，全靠這幾畝平地為生，不料龍王爺偏找俺們別扭，一下大雨就發河，好端端的平地被他沖壞了。”趙匡胤性急，拉過馬跨到馬上說：“我告一下龍王爺，叫他繞著你村走，不能再沖你們的地了。”說罷，一溜煙向東南跑去。說也奇怪，從此河水便繞了一個大彎，從村南面下流過去了，再也沒沖過九京村的地。

Übersetzung:

Es ist nicht klar, wie Zhao Kuangyin 趙匡胤 nach Heshun 和順 gelangt ist, doch als er nach Jiujing 九京村, kam, erfasste ihn ein schrecklicher Durst und als er sah, dass am Eingang des Dorfes ein altes Mütterchen gerade etwas Wasser trank, ging

er zu ihr und bat sie um etwas Wasser. Das Mütterchen sprach: „Gekochtes Wasser habe ich nicht, sondern nur kaltes Wasser.“ Zhao Kuangyin sagte: „Kaltes Wasser ist noch besser, gebt mir doch gleich eine Schale.“ Da schöpfte ihm das Mütterchen eine Schale voll Wasser, tat auch ein wenig Getreidespreu hinein und gab sie schließlich Zhao Kuangyin. Als Zhao Kuangyin jedoch die Getreidespreu im Wasser sah, sprach er sogleich von Unmut erfüllt: „Warum musstet ihr noch die Spreu in das kalte Wasser geben, welches ich trinke; das ist doch wirklich abstoßend.“ Das Mütterchen jedoch redete ganz unaufgeregt: „Ich sah, dass euch der Schweiß vom ganzen Kopf herabläuft; da würde kaltes Wasser euch Herz und Lunge zerreißen. Ihr solltet zugleich essen und trinken, so dass euer heißes *qi* im Bauch herausströmt, denn wenn ihr dann kaltes Wasser trinkt, wird es eurem Körper nicht schaden. Seht ihr nicht, wenn unsereins Essen bereitet und dabei die Pfanne auf dem Feuer zum Glühen bringt – würden wir zugleich kaltes Wasser in die Pfanne geben, würde diese bestimmt zerspringen. Sind euer Herz und eure Lunge denn wirklich stärker als eine Eisenpfanne? Als Zhao Kuangyin dies hörte, begann er erst zu begreifen und antwortete: „Alte Mutter, ich habe euch zu Unrecht Vorwürfe gemacht und bitte euch um Vergebung. Falls euch irgendwelche Sorgen bedrücken, so sagt sie mir bitte frei heraus.“ Als nun die Rede auf ihre Sorgen kam, traten dem Mütterchen Tränen in die Augen und indem sie nach draußen zeigte, sagte sie: „Unser Dorf mit seinen wenigen Einwohnern lebt nur von einigen *mu* 畝 an ebenen Böden, doch keiner weiß, warum der Drachenkönig uns bisweilen unerwartet zürnt; jedes Mal, wenn ein starker Regen fällt, tritt der Fluss über seine Ufer und spült unsere flachen Böden davon.“ Zhao Kuangyin geriet darüber in Eifer, holte sein Pferd und sprang hinauf: „Ich werde mich um den Drachenkönig kümmern und ihn anweisen, euer Dorf zu umfließen und niemals wieder soll er eure Böden hinfortspülen.“ Kaum hatte er das gesagt, so eilte er auch schon schnell wie der Wind nach Südosten davon. Und doch waren die Worte seltsam, denn seit dieser Zeit fließt der Fluss in einem großen Bogen um das Dorf und strömt dann südlich des Dorfes weiter und nie wieder wurden die Böden des Dorfes Jiujing weggespült.

Deutscher Titel: Die Legende von den Narzissen

Chinesischer Titel: *Shuixianhua de chuanshuo* 水仙花的傳說

erzählt von: Xu Wanwei 胥萬偉

bearbeitet von: Yang Wen 楊文

Zeit: 1984

Quellenangabe:

Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui 山西省晉中地區民間文學集成編輯委員會 1990, 237.

Originaltext:

“一盆水仙花滿堂春，冰肌玉骨送清香。”自古以來，水仙花就是人們喜愛的新春佳卉。水仙花為何這般受人青睞，說來還有一段故事呢。

據說，有一天，觀音駕前的玉女外出辦事。當她行近銀河時，隱約聽見腳下傳來陳陳淒慘的啼哭。玉女急忙從飄搖雲彩縫中向下望去，隻見人間泉枯水斷，田似龜甲，糧食欠收，民不聊生。玉女心里不由得一哆嗦，竟然把自己手腕上的玉鐲子掉了下來。頓時，細雨唼唼輕洒，清泉潺潺滋入糧田，轉眼處處花紅柳綠，鳥語花香。

誰料，御雨官小白龍見此情形十分惱火，怨恨玉女管事太多。於是騰駕黑雲，口噴水柱作起孽來。霎時，天地之間大水相連……雲層上，玉女無比憤怒，不忍再看，忍痛拔下嵌在發端的青璐百花簪子，“嗖——”象一枝離弦之箭，脫手向龍頭飛射而去。百龍壽辰已盡，扭扭身軀栽了下來，大水也隨即退了，人間又是一片綠樹成蔭的喜人美景。玉女頭上的血滴在地上，即化作株株芬芬醉人的水仙花。以后，人間年年五谷豐登，因私自降雨誤傷龍命的玉女卻被發配月宮終生受苦。

老人們為讓小輩牢牢記住善良的玉女的恩德，所以每到年底，家家都要擺上幾盆水仙花。

Übersetzung:

„Ein Blumentopf voll Narzissen füllt eine ganze Halle mit Frühling, Muskeln aus Eis und Knochen aus Jade, *bingji yugu* 冰肌玉骨, bringen klaren Duft.“ Seit alters her sind Narzissen von den Menschen geliebte Frühlingsblumen. Warum aber Narzissen auf solche Art in der Gunst der Menschen stehen, darüber gibt es eine kleine Geschichte.

Der Sage nach ging eines Tages ein Jademädchen aus dem Gefolge von Guanyin hinaus, um einige Dinge zu erledigen. Gerade als sie auf dem Silberfluss [auf der Milchstraße] ankam, hörte sie zu ihren Füßen bruchstückhaft elendes Klagen aus der Ferne heraufdringen. Da schaute das Jademädchen unvermittelt durch einen Spalt in ihrer dahinschwebenden Wolke herab und sah, dass in der Menschenwelt die Brunnen vertrocknet und die Wasser versiegt waren, die Felder glichen einem Schildkrötenpanzer, es gab kein Getreide zu ernten und die Menschen konnten sich kaum noch am Leben erhalten. Da überkam das Jademädchen unwillkürlich ein Schauer im Herzen und schließlich nahm es ihren jadenen Armreifen von ihrem Handgelenk. Sofort fiel ein sanfter Regen – *shuashua* – wie leichter Wein und aus einer klaren Quelle floss – *chanchan* – Wasser auf die Getreidefelder; in einem Augenblick wurden überall die Blumen rot und die Weiden grün, die Vögel zwitscherten und die Blumen dufteten.

Wer hätte schon denken können, dass ein kleiner weißer Drache als kaiserlicher Regen-Beamter von dieser Angelegenheit in äußerste Rage versetzt werden würde; wütend darüber, dass sich das Jademädchen zu sehr um diese Sache kümmere. Daher fuhr er auf einer schwarzen Wolke herbei und spuckte in böser Absicht einen Wasserstrahl aus seinem Maul. In einem Augenblick berührten sich schon die Wasser des Himmels und der Erde ... wie Wolken türmten sie sich auf; Das Jademädchen wurde darüber ärgerlich ohne Gleichen, bis es den Anblick nicht mehr ertragen konnte und mit großer Pein zog es eine grüne, mit hundert Blumen geschmückte Haarnadel aus ihrem Haarknoten heraus, „*sou*—“ sirrte es wie ein Pfeil, wenn er seinem Bogen enteilt, und [die Haarnadel] schoss aus der Hand [des Jademädchens] in Richtung des Drachenkopfes. Damit waren die Tage des weißen Drachens gezählt; mit sich hin und her windendem

Körper wurde er niedergedrückt und auch das Hochwasser zog sich augenblicklich zurück; schon war die Welt der Menschen wieder ein lieblicher Ort mit schattenspendenden Wäldern. Doch Blut aus dem Kopf des Jademädchens tropfte auf die Erde herab und wurde zu vielen, vielen betörend duftenden Narzissen. Später gab es in der Welt der Menschen Jahr für Jahr reiche Ernten, weil das Jademädchen eigenmächtig Regen fallen ließ und so unbeabsichtigt das Drachenmandat verletzt hatte und dafür in den Mondpalast verbannt wurde, wo sie bis zum Ende Bitternis zu ertragen hatte. Die Alten aber, um für immer an die Gnade des gütigen Jademädchens zu erinnern, haben ihren Nachfahren jedes Mal am Jahresende aufgetragen, in jeder Familie einige Blumentöpfe mit Narzissen aufzustellen.

Deutscher Titel: Der Panlong-Weiher und die Klause der Drachenperle

Chinesischer Titel: *Panlongtang yu Longzhu 'an* 蟠龍塘與龍珠庵

erzählt von: Chen Huosheng 陳火生

aufgezeichnet von: Li Defu 李德復²¹

Zeit: 1987

Quellenangabe:

Bai Gengsheng 白庚勝/Gu Jinghua 顧靜華 2011, 89–91.

Originaltext:

不知多少年以前，泗涇地方有一個叫陳濟的青年人，從小跟他爹學得一手好弓箭。十六歲那年，父母先后亡故，從此他一個孤苦伶仃，靠打獵為生。他一年四季在竹園、樹林打鳥，墳園土丘獵獸，百發百中，團近鄉鄰都親切地叫他“神箭手”。

一天下午，陳濟跨弓背箭，外出打獵，忽見天上一朵美麗的彩雲輕輕飄過，緊接著趕來一片烏雲。烏雲以來，狂風大作，天昏地暗。陳濟心想：“這烏雲真可惡，活生生奪走了人間的安逸和光明。”於是，換弓颯的一箭向那烏雲射去，隻聽得空中一聲霹靂，烏雲被射散了，再看看那朵彩雲，必剛才更加艷麗，飄浮在晴空里。

太陽下山了，陳濟回到家里，一開門，便聞到一股飯菜的香味，揭開鍋蓋一看，鍋里正溫著噴香的兔肉、湯菜和大碗的白米飯。陳濟既高興又奇怪，高興得是自己肚子正餓，可以飽飽吃一頓；奇怪的是家里是“庵門前旗杆——獨一根”，門又鎖著，是誰給做的飯菜呢？

第二天，陳濟見飯菜又溫好了，他好生奇怪，晚上想起這事，翻來覆去睡不着，最后他想定一個主意。

來晨，陳濟忙做了飯吃，背了弓箭，提了獵袋裝著又去打獵的樣子，在外面兜了個圈子，就偷偷地回來，從門縫往里看去，一會兒，隻見一個很漂亮的姑娘而至，一邊換衣袖，一邊走到鍋邊，動手做起飯來。陳濟看得清楚，連忙推門進

²¹ Die Schreibweise in Kurzzeichen lautet: 李德復.

去，搶到那姑娘面前，喝道：“你是人是妖？快說！”那姑娘也不驚，也不慌，向他深深施了一禮，笑道：“陳郎不必驚奇，我非人，也非妖，而是東海龍王女兒，小名蟠女。”陳濟又道：“你既是龍女到這裡來做什麼？”姑娘道：“你可記得，那天你射散了一朵烏雲，那是萬惡的西海龍子，他趁我在雲中游玩，強迫我與他成婚，幸虧你搭救了我。你是一個見義勇為的好人，隻要你不嫌我，我願將終身許配給你。”陳濟聽了非常高興，從此兩人結成恩愛夫妻。

日子過得很快，到了第二年春天，陳濟娶了龍女這件事，一傳十，十傳百，一傳傳到朝廷九門提督那里。提督聽說龍女貌美，便假借“靖鄉”為名，來到泗涇，一見龍女姿色，果然名不虛傳，便暗暗懷不詭計，一心要霸佔龍女為妾。臨走前，他關照陳濟：“聽說你人稱‘神箭手’，現限你三日之內，打三百隻雉雞送到我府中，如果違限，拿龍女抵押。”

陳濟把這件事告訴了龍女，心痛地說：“眼看著我們恩愛夫妻，就要被惡賊活活拆散了！”龍女道：“夫君不必著急，我有一法，你且到鎮上買些面粉回來，我給你作三百隻活雉雞就是了。”陳濟照龍女的話，到鎮上買了面粉，龍女就拿面粉做了三百隻雉雞。到第二天，這三百隻面做的雉雞，變成了三百隻真的。陳濟就帶雉雞到提督門去。

提督見陳濟不出三日便送來了三百隻雉雞，無話可說，但他並不死心，第二天又對陳濟說道：“限你三日，再送三百隻活野兔來，如果違限，叫你龍女來討情吧！”陳濟這次不著急，回家又讓龍女用面粉做了三百隻野兔，第二天，他把活野兔送去了。提督看陳濟這樣能干，怎麼也難不倒他，便索性把臉一橫，干脆要把龍女搶過來。提督說：“陳濟，你回去告訴你妻子，叫她乖乖地到我府中來，我要把娶她為妾！”陳濟聞此言，氣得皮膚都要炸了。他匆匆跑回家，取了弓和箭。龍女見丈夫怒氣沖沖，猜到了是怎麼回事，便道：“提督衙門兵丁那麼多，你一個人怎能拼得過？不如讓我去吧，我自有辦法。”陳濟隻得聽龍女的話把龍女送到提督府中。

提督一見龍女打扮得整齊齊，華容月貌，不禁心花怒放，立即發下情帖，邀同僚賀喜，並告訴龍女，當晚洞房成妾。龍女回道：“夫人之命，不敢違抗，不過奴家要沐浴一次，方可拜天地。”

提督便吩咐丫環使女打盆水來。龍女又道：“奴家不習慣小洗，要大洗！”提督問道：“大洗又是怎麼樣？”龍女道：“大洗就是要一大盆水，方可沐浴。”提督笑道：“原來如此，那叫他們準備就是了。”一會兒，水準備好了。龍女走到大盆邊，大聲罵道：“惡賊啊惡賊，你想拆散我恩愛丈夫，我叫你滿門遭殃！”說罷，將身體往盆里一滾，滿盆的水不住往外溢涌，很快將提督和他的同僚一齊淹死了。

後來，人們為了紀念這位東海龍王的女兒蟠女，就把這股水叫做“蟠龍塘”。龍女思念陳濟，把自己頭上的一顆龍珠摘下來給丈夫留作紀念，現今的“龍珠庵”，據說就是當年龍女贈珠的地方。以後每年農曆二月十九日，周圍四縣八鄉的人們都趕來舉行一次“龍珠庵廟會”。傳說，每年的這天清晨，有善心的人還能看見龍女和陳濟在“龍珠庵橋”上一年一度的相會哩。

Übersetzung:

Man weiß gar nicht mehr, vor wie vielen Jahren es war, da gab es in der Region von Sijing 泗涇 einen jungen Mann namens Chen Ji 陳濟, welcher schon von klein auf von seinem Vater gelernt hatte, ein guter Bogenschütze zu sein. In dem Jahr, als er sechzehn *sui* alt war, starben nacheinander sein Vater und seine Mutter, so dass er seitdem allein gelassen war und mit der Jagd sein Leben bestritt. Zu jeder Jahreszeit im Jahr war er in den Bambushainen und in den Wäldern auf der Vogeljagd oder er jagte auf den Gräbern und Erdhügeln nach wilden Tieren; von hundert Schuß gab es hundert Treffer, so dass man ihn in den Orten und Dörfern der Umgebung treffenderweise den „göttlichen Bogenschützen“ nannte.

Eines Nachmittags nahm Chen Ji seinen Bogen, hängte sich auch seine Pfeile um und ging hinaus auf die Jagd, als er plötzlich am Himmel eine wunderschöne bunte Wolke sanft dahingleiten sah, welche jedoch von einer schwarzen Wolke verfolgt und [fast] eingeholt wurde. Als die schwarze Wolke näher kam, kam ein starker Wind auf; Himmel und Erde verdunkelten sich. Da dachte Chen Ji in seinem Herzen: „Diese schwarze Wolke ist wirklich böse, sie entwendet doch tatsächlich jegliche Ruhe und alles Licht aus der Welt der Menschen.“ Daher nahm er seinen Bogen und schoss einen

Pfeil nach der Wolke und sofort hörte man in der Luft ein donnerndes Geräusch; die schwarze Wolke war von dem Pfeil getroffen und man sah nun nur noch die bunte Wolke, wie sie noch schöner und farbiger war als zuvor und so am strahlenden Himmel dahinglitt.

Als die Sonne hinter den Bergen unterging, kehrte Chen Ji nach Hause zurück, doch wie er die Tür öffnete, strömte ihm schon der Duft von Reis und Gemüse entgegen und als er den Deckel von den Töpfen nahm, um hineinzusehen, sah er in den Töpfen gerade gewärmtes und wohlriechendes Hasenfleisch, Suppe und Gemüse sowie eine große Schüssel weißen Reis. Chen Ji war sowohl erfreut als auch verwundert; erfreut, weil sein Bauch großen Hunger verspürte und er sich nun ordentlich satt essen konnte; was ihn verwunderte war, dass es in seinem Haus wie bei der Fahnenstange vor einer Nonnenklausur war – einsam und verlassen; auch war seine Tür verschlossen; wer also könnte ihm das Essen beschert haben?

Am nächsten Tag sah Chen Ji, dass erneut ein Mahl fertig erwärmt war und so war er sehr verwundert, so dass er, als er am Abend über die Sache nachdachte, sich hin und her wälzte und nicht einzuschlafen vermochte; schließlich jedoch kam ihm ein Einfall.

Am Morgen bereitete sich Chen Ji etwas zu essen, hängte dann Pfeile und Bogen um, nahm auch eine Tasche und tat alles so, als ob er zur Jagd gehen würde, doch lief er draußen nur eine Runde und kehrte dann heimlich nach Hause zurück, wo er durch einen Spalt in der Tür in das Innere schaute. Nach einer Weile schon sah er, wie ein wunderschönes Mädchen ankam, sich eine Schürze umband und zu den Töpfen ging, wo es begann, ein Mahl zu bereiten. Nachdem Chen Ji alles deutlich gesehen hatte, stieß er die Tür auf und trat ein, eilte vor das Mädchen und fragte mit lauter Stimme: „Bist du ein Mensch oder ein Dämon? Antworte schnell!“ Jenes Mädchen aber vollführte ohne Scheu oder Angst eine tiefe Verbeugung, und sprach lachend: „Seid nicht verwundert, Herr Chen; weder bin ich ein Mensch, noch bin ich ein Dämon, stattdessen

bin ich die Dritte Tochter des Drachenkönigs des Ostmeeres und heiße mit Kindheitsnamen Pannü 蟠女.“ Da sprach Chen Ji weiter: „Wenn ihr eine Drachentochter seid, was macht ihr dann hier?“ Und das Mädchen gab zu Antwort: „Erinnert ihr euch daran, wie ihr an jenem Tag die schwarze Wolke mit eurem Pfeil erlegt habt; dies war nämlich der allerschändlichste Drachensohn des Westmeeres, welcher es ausnutzen wollte, dass ich in den Wolken lustwandelte, um mich zu einer Heirat mit ihm zu zwingen. Welch ein Glück, dass ihr mich gerettet habt. Ihr seid ein guter Mensch von Rechtschaffenheit und Mut und ich möchte nur, dass ihr mich nicht zurückweist, denn ich möchte euch bis ans Ende meines Lebens begleiten.“ Als Chen Ji dies vernahm, war er aufs höchste erfreut und von dieser Zeit an waren beide als sich liebende und ehrende Eheleute verheiratet.

Die Tage gingen schnell dahin und als der Frühling des nächsten Jahres kam, war schon aus eins zehntausend und aus zehntausend geworden, und die Sache mit der Vermählung Chen Jis und der Drachentochter war innerhalb der neun Türen am Hof des kommandierenden Provinzgenerals, *tidu* 提督, bekannt geworden. Als nun der kommandierende Provinzgeneral von der Schönheit der Drachentochter erfuhr, kam dieser unter dem Vorwand „in den Gemeinden Ordnung zu schaffen“ nach Sijing. Doch wie er die Anmut und Schönheit der Drachentochter erblickte, von der man in der Tat kein leeres Geschwätz erzählte, entstand in seiner Brust ein schändlicher Plan und in seinem Herzen wollte er die Drachentochter zwingen, seine Konkubine zu werden. Bevor er nun ging, wandte er sich an Chen Ji: „Ich höre, man nennt dich den ‚göttlichen Bogenschützen‘; wenn dies also so ist, gebe ich dir drei Tage, innerhalb derer du mir dreihundert Fasane in meine Residenz liefern sollst. Falls du die Frist überschreitest, nehme ich mir die Drachentochter als Pfand.“

Chen Ji berichtete der Drachentochter von der Sache und sprach mit schmerzendem Herzen: „Auf den ersten Blick kann man sehen, dass wir zwei liebende Eheleute sind, und doch wagt dieser elende Dieb, uns lebendig auseinander zu reißen.“ Die Drachentochter aber sagte: „Mein Gemahl, ihr müsst euch nicht so aufregen, ich weiß schon

Rat; geht nur zum Marktplatz und kauft etwas Mehl ein, dann werde ich euch dreihundert lebendige Fasane machen und das wird es dann sein.“ Chen Ji beachtete die Worte der Drachentochter und ging zum Marktplatz, wo er Mehl einkaufte. Die Drachentochter nahm das Mehl und machte daraus dreihundert Fasane. Am zweiten Tag waren die dreihundert aus Mehl geformten Fasane zu dreihundert echten geworden. So brachte Chen Ji die Fasane vor das Tor des kommandierenden Provinzgenerals.

Als der kommandierende Provinzgeneral sah, wie Chen Ji nach nicht einmal drei Tagen dreihundert Fasane brachte, verschlug es ihm die Sprache, doch es beruhigte keineswegs sein Herz. Am nächsten Tag sprach er wiederum zu Chen Ji: „Ich gebe dir drei Tage, innerhalb derer du mir wieder dreihundert lebendige Wildhasen bringen sollst. Falls du die Frist überschreitest, sollst du deine Drachentochter schicken, damit [sie mir ihre] Gunst erweist!“ Dieses Mal war Chen Ji nicht aufgeregt, ging nach Hause und ließ wieder die Drachentochter aus Mehl dreihundert Wildhasen machen. Am zweiten Tag lieferte er die lebendigen Wildhasen aus. Als der kommandierende Provinzgeneral sah, dass Chen Ji derartige Fähigkeiten hatte, und nichts zu schwierig für ihn war, strich ihm die Angst einmal über das Gesicht, doch dann forderte er offen, dass ihm die Drachentochter herbeigeschafft werde. Er sprach: „Chen Ji, geh nach Hause und sprich mit deiner Frau; sage ihr, sie soll brav in meine Residenz kommen, denn ich will sie mir zu meiner Konkubine machen.“ Als Chen Ji diese Worte vernahm, geriet er in Wut, dass ihm die Haut zum Bersten war. Hastig eilte er nach Hause und griff nach Pfeil und Bogen. Als die Drachentochter nun ihren Mann in solcher Wut sah, erriet sie schon, was vorgefallen war und sprach: „Im Amtssitz des kommandierenden Provinzgenerals gibt es so viele Soldaten, wie wollt ihr euch als Einzelner dagegen erwehren? Es ist besser, wenn ihr mich gehen lasst; ich habe schon einen Ausweg.“ Chen Ji blieb nur übrig, auf die Worte der Drachentochter zu hören und sie in die Residenz des kommandierenden Provinzgenerals zu schicken.

Als der kommandierende Provinzgeneral sah, wie die Drachentochter auf das ordentlichste herausgeputzt war, so schön wie eine Blume oder der Mond, konnte er nicht

anders und sein Herz blühte auf und sein Zorn war verflogen; sofort ließ er Einladungsschreiben verteilen und lud alle Amtskollegen ein, damit sie ihn beglückwünschen; auch sagte er der Drachentochter, dass sie am Abend im Hochzeitszimmer seine Konkubine werden solle. Da gab ihm die Drachentochter zu Antwort: „Meinem Schicksal als Ehefrau wage ich nicht entgegenzustehen, doch möchte ich ein Bad nehmen, bevor ich Himmel und Erde huldigen kann.“

Sofort befahl der kommandierende Provinzgeneral den Sklavinnen und Dienstmädchen, eine Schüssel mit Wasser zu bereiten. Die Drachentochter sprach weiterhin: „Ich bin es nicht gewohnt, ein kleines Bad zu nehmen und möchte ein großes Bad!“ Da fragte der kommandierende Provinzgeneral: „Was versteht man unter einem großen Bad?“ Die Drachentochter entgegnete: „Ein großes Bad bedeutet, dass ich eine große Wanne mit Wasser benötige, erst dann kann ich mich baden.“ Da lachte der kommandierende Provinzgeneral: „So ist es also, wohlan, so sollen sie es vorbereiten; so sei es.“ Kurze Zeit später war das Wasser vorbereitet. Die Drachentochter ging an den Rand der Wanne und wettete mit lauter Stimme: „Elender Dieb, elender Dieb, ihr habt gedacht, ihr könntet mich von meinem liebenden und ehrenden Gatten trennen; dafür verfluche ich dich und deine ganze Sippe!“ Als sie das gesagt hatte, fuhr ihr Körper in die Wanne hinein und die bis an den Rand gefüllte Wanne schwappte wie eine Flut über und schnell waren der kommandierende Provinzgeneral und seine Amtskollegen alle samt ertrunken.

Später haben die Menschen, um jener Tochter des Drachenkönigs des Ostmeeres Pannü zu gedenken, dieses Gewässer „Panlong-Weiher“, Panlongtang 蟠龍塘, genannt. Die Drachentochter hatte in ihrer Sehnsucht nach Chen Ji eine der Drachenperlen auf ihrem Kopf abgenommen und ihrem Ehemann als Erinnerung gegeben; die heutige „Klause der Drachenperle“, Longzhu'an 龍珠庵, soll der Sage nach der Ort sein, an welchem damals die Drachentochter die Perle verschenkt hatte. Später sind jedes Jahr am 19. Tag des 2. Monats [des Bauernkalenders] die Leute aus allen umliegenden Krei-

sen und Gemeinden²² herbeigekommen, um das „Tempelfest der Klause der Drachenperle“, Longzhu‘an *miaohui* 龍珠庵廟會, abzuhalten. Der Sage nach sollen am Morgen diesen Tages jedes Jahr die Menschen, welche ein gutes Herz hätten, noch immer die Drachentochter und Chen Ji auf der „Brücke an der Klause der Drachenperle“, Longzhu‘an *qiao* 龍珠庵橋, entdecken können, wie sie einmal im Jahr beisammen sein können.

²² Wörtlich: aus den vier Kreisen und acht Gemeinden.

Deutscher Titel: Das Schicksal der Drachentochter

Chinesischer Titel: *Longnüyuan* 龍女緣

erzählt von: Chen Leisheng 陳雷生

aufgezeichnet von: Zhang Kun 張坤

Zeit: 1988

Quellenangabe:

Bai Gengsheng 白庚勝/Gu Jinghua 顧靜華 2011, 163–167.

Originaltext:

從前，柳河邊有個漁民叫王必珍，年少英俊，為人老實，以捕魚為主，過著十分窮苦的日子。

一天，王必珍在江邊張網，提到一條金光閃閃的花魚。當他把魚放進大竹簍時，這條鯉魚對著他點頭流淚，王必珍好生奇怪，就抱起鯉魚，重新放入江中。原來這條花鯉魚是龍宮三太子變的，花鯉魚懷著感激之情，游向東海龍宮。

龍太子回到水晶宮將自己的遭遇對龍王敘述了一遍，要龍王報答王必珍的放生之恩。龍王立即派遣龜丞相帶領蟹將，變作主仆兩人來到人間，找到王必珍說明了來意，並邀他到東海一游。王必珍同說自己放走的花魚原來是龍王的太子，十分高興，他對龜丞相說：“龍王住在水晶宮，我怎麼下水走呢？”龜丞相說：“王相公不必擔心，隻要你閉上眼睛坐在我的背上，一會兒就到了。”王必珍依從龜丞相的話，閉著眼，坐在龜丞相背上，隻聽見嘩嘩嘩、呼呼呼的水聲在耳邊響。一會兒工夫，隻聽到龜丞相叫道：“王相公請睜開眼睛，水晶宮到了！”王必珍睜眼一看，呵！多漂亮的龍宮。這是笙簫同奏，鼓樂齊鳴，龍王與龍子出來迎接，請王必珍赴宴。宴席上山珍海味，使他眼花繚亂。龍王供供手道：“多蒙王相公放生小兒一命，我們父子才能重聚。這些珍珠瑪瑙送王相公以謝放生之恩。”王必珍掏掏手著急地說：“不！不！我是平民百姓，捕魚就夠活命了，珍珠瑪瑙對我沒有用處，謝謝龍王好意！”龍太子在一旁好心相勸，王必珍堅決不收。

再說龍王的三女兒坐在翡翠宮內，得知哥哥的恩公前來赴宴，聽說恩公是位年輕英俊的后生，便很想去見一見。無奈沒有父王的許可不能隨便出宮。左思

右想，想出妙計一條，她變作一隻小花雞來到王必珍的座位邊，裝作啄食窺視王必珍，見他如此英俊龍女不由得芳心暗動。王必珍看到正在啄食的小花雞也很喜歡。他想：“龍王送的珍珠瑪瑙我不要，這隻小花雞很可愛，帶回家去做個伴，還能下蛋呢！”於是他向龍王提出要這隻小花雞。龍王一聽，滿口答應。宴罷，王必珍抱起小花雞仍舊坐在龜丞相背上，將他送出海面。

王必珍回到家里，把小花雞放在地上，抓了僅有的一把米喂給她吃。這時，天近傍晚，他拱起漁網又出門捕魚。等到他捕到幾斤小魚回家時，天色黑得已經伸手不見五指了。王必珍打開大門，忽然一股香味撲鼻而來。他點燃小燈，隻見桌上擺滿了葷素菜肴和白米飯。“咦！奇怪！是誰給我送來這麼好的飯菜呢？”當是王必珍肚皮餓得正慌。不管三七二十一，吃飽了再講。於是他狼吞虎咽，越吃越有味。這時，小花雞靜靜地睡在牆腳邊。

第二天一清早，王必珍照常打起漁網，拿上飯團，鎖上大門又去捕魚。直到日落西山，他才拎著用魚蝦換來的米回到家中，進屋一看，桌上仍然擺著香噴噴飯菜。“奇怪！大門鎖著，缸里沒有一粒米，籃中沒有一棵菜，是誰送的飯菜呢？”他隻看見小花雞呆呆的站在牆腳邊。他想，此事難道與小花雞有關麼？這一夜，王必珍沒有合過眼。第二天蒙蒙亮，他就起床打掃場院，整修捕魚工具，然後帶上飯團，假鎖門捕魚去了。今天他哪有心思捕魚，隻是在柳河邊轉上一圈立即回到家門口。他輕輕地躲在窗戶下，從縫隙里朝內張望。隻見一個貌美年輕的女子在洗鍋刷碗，操作家務。他躡手躡腳的打開大門，直到那個女子身後，一把抱住她，那女子正想喊叫，王必珍急忙把一個飯團塞進他的嘴里，那女子喊有喊不出，逃又逃不掉，隻得羞答答地低下了頭。王必珍鬆開了手，恭恭敬敬地作了一個揖，說道：“多謝小娘子為我燒飯煮菜，操持家務。但不知小娘子姓甚名誰，家住何方，為何至此？”那女子低聲答道：“我麼——就是你家的小花雞。”王必珍一聽小花雞，想起自己昨夜的猜測：“噢！但不知你是誰？”“東海龍王的三女兒。”“啊！原來是公主，我不該把你帶回人間，請多多恕罪，我立刻送公主回宮。”龍女腴腆地說：“不，我不回去，我想永遠住在這裡。”王必珍聽罷，不由心里一怔，急忙說：“這，這怎行呢？我是個窮漁民，你是金枝玉葉，怎相配呢？再說人間的辛酸您怎能受得了！”龍女深情對王必珍說：“您是我兄長的恩公，我當為兄報答。”

就這樣，王必珍與龍女當夜拜了天地，結成一對恩愛夫妻。

一晃，一個月過去了。一天晚上，龍女對王必珍說：“你每天早出晚歸，風吹雨打太辛苦了，我們開個魚行吧。”王必珍為難地說：“好是好，可就是沒有本錢呀！”

龍女從發髻上拔下一根銀釵交給王必珍說：“拿去變賣做本吧！”魚行開張不久，生意興隆，倒不是王必珍會做生意，而是龍女美貌吸引了不少王孫公子。一傳十，十轉百，當地的惡少李百萬聽說了龍女的美貌，垂涎三尺。一天晌午，他帶領幾個手下，來到魚行假借買魚對龍女調情嬉笑，王必珍憤怒責罵，李即惱羞成怒，向王必珍提出要三雄四雌七條鯽魚，每條七兩不得多一錢少一錢，明天早上送到府上，若有半點差錯，就得砸爛魚行，李百萬臨走時還惡狠狠地瞪了王必珍一眼。

王必珍犯愁極了，他知道這是惡少有意習難，知不辦到，定遭橫禍。龍女從內室出來，問清情況，笑著說：“你不必擔憂，為妻自有辦法。今夜你隻管安心休息，明日清早你拿著鮮魚送去就是。”王必珍聽了妻子的話，也就寬心地睡了。這時龍女就拿出一隻魚桶，裝上清水，然後從房里取出三粒粳米，四粒糯米丟入魚桶，上面再蓋著一隻魚桶，一切安排定當，才進房入睡。

第二天清晨，王必珍一覺醒來，見妻子安然睡著，就悄悄起床揭開魚桶一看，隻見鮮活的七條鯽魚在水中游來游去，他拿來秤逐條過秤，重量分毫不差。他急急裝入魚簍，直奔李百萬家。

再說惡少李百萬這天清早躡起二郎腿，早已等候在中堂。一會兒家里人來報說王必珍送魚上門來了。惡少立即奔出來一看，隻見王必珍笑嘻嘻地站在堂下，魚簍子放在地上。李百萬揭開簍蓋一看，七條鯽魚一股大小。他吩咐手下把魚拿下去逐條秤過，驗明雌雄再說。不一會，家丁回話說：“七條鯽魚三雄四雌分毫不差。”李百萬瞠目結舌沒得話說，隻是耷拉著腦袋。王必珍跨上一步說：“請少爺如數付錢。”惡少見機關失敗，又要無賴，說：“少爺今天沒有錢，過三天來取吧！”“什麼？買魚不付錢，真無趣！”惡少一聽，“好！”一計不成，再施一計，接口說：“真無趣！這是什麼東西？少爺從未見過，明天叫你老婆把真無趣親自送來，一並給錢，如若辦不到，嘿嘿！”說罷，命令家丁將王必珍逐出家門。

王必珍走在路上越想越氣，這惡少真是蠻橫無道。回到家中，龍女看出丈夫定有難事，便安慰說：“明天我去竹林里捉一隻小鳥送去便了。”

第二天早上，龍女在竹林捉來一隻三不像的小鳥放入籠子里，又帶上三顆豆子來到李百萬家，惡少聽到美人兒真的送“真無趣”上門來，渾身骨頭都酥了。龍女笑瞇瞇地對李百萬說：“少爺要的‘真無趣’已經送來了，這是少有的寶鳥，它什麼都不吃，隻吃黑豆子，我這裡隻有三顆，要你親自喂它。”說罷，把三顆豆放在惡少掌上。李百萬見到美人兒，三魂六魄已經不曉得在哪里，像吃醉酒一樣，他抓住小鳥把黑豆子硬塞進它的嘴里，等到第三顆豆子塞進去，忽然“轟隆”一聲巨響，小鳥像一個火球熊熊燃燒著。它在屋子里飛來飛去，飛到那里，那里就燃燒起來，頃刻間，李府里里外外一片火海。府里的家丁隻顧自己逃命，哪里還顧得上李百萬的性命。隻見惡少大聲呼救，在火圈里拼命掙扎，最后像一段焦炭埋葬在火海里。

這時，四鄉八村望著李府的冲天火花人人拍手稱快。王必珍與龍女呢？她倆站在魚行門口相親依偎，望著火光，臉上露出微笑。

Übersetzung:

Früher gab es am Mao-Fluss, Maohe 柳河, einen Fischer namens Wang Bizhen 王必珍, welcher an Jahren noch jung war und einen wachen Geist besaß, gegenüber anderen Menschen sich gut benahm und hauptsächlich mit dem Fischen ein äußerst ärmliches Leben fristete.

Eines Tages breitete Wang Bizhen am Fluss sein Netz aus, als er einen goldschimmernden bunten Fisch herauszog. Gerade aber als er den Fisch in einen großen Bambuskorb legen wollte, senkte der Karpfen seinen Kopf und Tränen rollten herab. Wang Bizhen kam dies merkwürdig vor, er hob den Karpfen empor und setzte ihn wieder in den Fluss. Tatsächlich war dieser bunte Karpfen jedoch der verwandelte Dritte Kronprinz des Drachenpalasts und der bunte Karpfen kehrte voller Gefühle der Dankbarkeit zurück in den Palast des Drachens des Ostmeeres, Donghai *longgong* 東海龍宮.

Als der Drachenkronprinz in den Bergkristallpalast zurückgekehrt war, erzählte er seine Begegnung dem Drachenkönig und bat den Drachenkönig darum, die Güte, mit der Wang Bizhen ihn freigelassen hatte, zu vergelten. Der Drachenkönig entsandte umgehend den Schildkröten-Premierminister in Begleitung eines Krebs-Generals, welche verwandelt als Herr und Diener in der Menschenwelt, *renjian* 人間, ankamen und Wang Bizhen aufsuchten, um ihm den Grund ihres Kommens zu erläutern und ihn zugleich auf eine Reise in das Ostmeer einzuladen. Als Wang Bizhen vernahm, dass der von ihm freigelassene bunte Karpfen in Wirklichkeit der Kronprinz des Drachenkönigs war, freute er sich im höchsten Maße und sagte zum Schildkröten-Premierminister: „Der Drachenkönig wohnt im Bergkristallpalast, wie kann ich da unter das Wasser gelangen?“ Der Schildkröten-Premierminister sagte: „Herr Wang, ihr müsst euch nicht sorgen, sondern euch nur mit geschlossenen Augen auf meinen Rücken setzen und schon seid ihr da.“ Wang Bizhen befolgte die Anweisung des Schildkröten-Premierministers, schloss seine Augen, setzte sich auf den Rücken des Schildkröten-Premierministers und hörte schon – *huahuahua huhuhu* – das Geräusch des Wassers an seinem Ohr. Nach einer kurzen Weile hörte er den Schildkröten-Premierminister ausrufen: „Herr Wang, bitte öffnet eure Augen, wir sind am Bergkristallpalast angekommen!“ Wang Bizhen blickte auf und ah! Von solcher Schönheit war der Drachenpalast. In dem Augenblick ertönten gleichzeitig *sheng* 笙- und *xiao* 簫-Instrumente, Trommelschläge und Melodien, der Drachenkönig mit seinen Drachensöhnen kam zur Begrüßung und bat ihn zu einem Bankett. Alle Köstlichkeiten der Berge und Meere gab es auf der Banketttafel und sie machten [Wang Bizhen] ganz verwirrt vor Staunen. Der Drachenkönig sprach mit respektvoll ineinandergelegten Händen: „Hochverehrter Herr Wang, weil ihr meinem Sohn das Leben geschenkt habt, können wir, Vater und Sohn, erst wieder vereint sein. Diese Perlen und Achatstücke schenke ich euch, Herr Wang, als Dank für die Güte der Freilassung.“ Wang Bizhen jedoch schüttelte abwehrend seine Hände und sprach hastig: „Nein! Nein! Ich bin nur ein einfacher Mensch, welcher mit Fischfang sein Leben bestreitet. Perlen und Achat haben für mich keinen Nutzen, doch

habt Dank, Drachenkönig, für eure gute Absicht!“ Der Kronprinz des Drachens versuchte noch einmal, ihn umzustimmen, doch Wang Bizhen blieb standhaft in seiner Ablehnung.

Es ist zu erwähnen, dass sich die Dritte Tochter des Drachenkönigs im Jadeitpalast aufhielt, wo sie erfuhr, dass der gütige Herr ihres älteren Bruders zu einem Bankett angekommen war und als sie hörte, dass es sich um einen jungen und klugen Mann handele, wollte sie ihn zu gern einmal ansehen. Ohne die Erlaubnis ihres königlichen Vaters war es jedoch undenkbar, einfach ihren Palast zu verlassen. So dachte sie hin und her, bis ihr ein Plan kam, wonach sie sich in ein kleines buntes Huhn verwandelte und sich so neben den Sitzplatz von Wang Bizhen begab, wo sie so tat, als würde sie Krümel aufpicken, und dabei heimlich Wang Bizhen ansah, doch konnte selbst eine so kluge Drachentochter bei seinem Anblick nicht ihre Gefühle unterdrücken. Als Wang Bizhen das kleine bunte Huhn erblickte, wie es Krümel aufpickte, so gefiel es ihm sehr. Er dachte sich: „Perlen und Achat, wie sie mir der Drachenkönig geschenkt hat, brauche ich nicht, doch dieses kleine bunte Huhn ist sehr niedlich, so dass ich es als Begleitung mitnehmen möchte und es mir zudem Eier legen könnte!“ Daher wandte er sich mit seinem Wunsch nach dem kleinen bunten Huhn an den Drachenkönig. Als der Drachenkönig dies hörte, versprach er es ihm auch ohne Einwände. Nachdem das Bankett beendet war, nahm Wang Bizhen das kleine bunte Huhn unter seinen Arm und setzte sich auf den Rücken des Schildkröten-Premierministers, damit dieser ihn aus dem Meer herausführte.

Als Wang Bizhen nach Hause zurückgekehrt war, setzte er das kleine bunte Huhn auf den Boden und nahm eine Handvoll Mais, womit er es fütterte. Zu dieser Zeit neigte sich der Tag schon dem Abend zu, so dass er sein Fischernetz nahm und hinaus zum Fischen ging. Nachdem er einige Pfund kleiner Fische gefangen hatte und nach Hause ging, war es schon so dunkel geworden, dass man nicht mehr die fünf Finger einer geöffneten Hand sehen konnte. Wang Bizhen öffnete die Haustür und plötzlich empfing ein schöner Duft seine Nase. Er zündete ein kleines Licht an und sah, dass sein Tisch

voll mit Fleisch, Gemüse und Reis stand. „Oh! Merkwürdig! Wer hat mir solch ein gutes Mahl beschert?“ Doch war Wang Bizhens Bauch gerade leer und sehr hungrig. So achtete er auf nichts und aß sich erst satt, bevor an etwas anderes dachte. Wie ein hungriger Wolf oder Tiger schlang er alles in sich hinein und je mehr er aß, desto besser schmeckte es ihm. Zu dieser Zeit schlief schon das kleine bunte Huhn in der Ecke an der Mauer.

Am frühen Morgen des nächsten Tages nahm Wang Bizhen wie gewöhnlich sein Fischernetz in die Hand, griff nach einigen Reisbällen und verschloss die Tür, um fischen zu gehen. Erst als die Sonne im Westen unterging, ging er mit dem Reis, welchen er für Fische und Garnelen eingetauscht hatte, nach Hause. Doch als er sein Heim betrat, erblickte er wiederum auf dem Tisch köstlich duftende Speisen. „Seltsam! Die Tür war verschlossen, im Tontopf war nicht ein Korn Reis und auch im Korb lag kein Gemüse mehr; wer also hat mir diese Speisen bereitet?“ Er erblickte auch nur das kleine bunte Huhn, welches einfältig an der Mauer stand. Da dachte er, ob all diese Sachen nicht etwa mit dem kleinen bunten Huhn zusammenhängen könnten? An diesem Abend tat Wang Bizhen kein Auge zu. Im Morgengrauen des nächsten Tages stand er von seinem Bett auf und kehrte den Hof, dann brachte er seine Fischerwerkzeuge in Ordnung und anschließend nahm er ein paar Reisbälle und tat so, als ob er die Tür verschließe und zum Fischen ginge. Doch wie sollte er an diesem Tag einen Sinn fürs Fischen haben? Stattdessen ging er nur am Mao-Fluss eine Runde und kehrte dann sofort wieder heim. Ganz leise versteckte er sich unter dem Fenster und blickte durch einen Spalt ins Innere. Da erblickte er ein wunderschönes, junges Mädchen, welches Topf und Schüssel abwusch und die Hausarbeit erledigte. Mit leisen Schritten öffnete er vorsichtig die Tür und trat hinter das Mädchen, umgriff es mit einem Male und gerade als das Mädchen laut aufschreien wollte, stopfte er ihm einen Reisball in ihren Mund, so dass das Mädchen rufen wollte und nicht konnte, und fliehen wollte und nicht konnte und ihm nur übrig blieb, schüchtern den Kopf zu senken. Wang Bizhen öffnete seine Hände und sagte, nachdem er [ihr] seine Ehre erboten hatte: „Habt vielen Dank, junge Frau, dass

ihr für mich ein Mahl bereitet und die Hausarbeit verrichtet habt. Doch weiß ich weder euren Familiennamen noch euren Rufnamen oder wo euer Zuhause ist und warum ihr hierhergekommen seid.“ Da sprach das Mädchen mit gesenkter Stimme: „Ich, ich bin das kleine bunte Huhn in eurem Haus.“ Als Wang Bizhen die Worte vernahm, dachte er an seine Vermutung vom vergangenen Abend: „Oh! Aber ich weiß nicht, wer ihr seid.“ „Ich bin die Dritte Tochter des Drachenkönigs des Ostmeeres.“ „Ah! Dann seid ihr eigentlich eine Prinzessin und ich hätte euch nicht in die Welt der Menschen bringen dürfen. Vergebt mir bitte vielmals meine Schuld. Ich will euch sofort in den Palast zurückbringen.“ Die Drachentochter jedoch sprach schüchtern: „Nein! Ich kehre nicht zurück, ich möchte für immer hier leben.“ Als Wang Bizhen dies vernahm, fuhr ein Schreck in sein Herz und eilig sagte er: „Dies, wie soll dieses gehen? Ich bin ein armer Fischer, doch ihr seid wie goldene Zweige und jadene Blätter, wie soll dies zueinander passen? Anders gesagt, wie könntet ihr die Bitternis der Menschenwelt ertragen!“ Die Drachentochter sprach jedoch liebevoll zu Wang Bizhen: „Ihr seid der Wohltäter meines älteren Bruders, so dass ich euch als Vergeltung für meinen älteren Bruder diene.“ So war es nun, Wang Bizhen und die Drachentochter huldigten an diesem Abend gemeinsam Himmel und Erde und vermählten sich als gütig liebende Ehepartner.

Die Zeit verflog und schon war ein Monat vergangen. Eines Abends sprach die Drachentochter zu Wang Bizhen: „Täglich gehst du in der Frühe hinaus und kehrst am Abend zurück, Wind und Regen bringen dir viel Mühsal, lass uns einen Fischladen eröffnen.“ Wang Bizhen jedoch antwortete betreten: „Das wäre schon gut, doch fehlt es dazu am Geld.“

Die Drachentochter zog eine silberne Nadel aus ihrem Haarknoten und gab sie Wang Bizhen mit den Worten: „Nimm diese und mache sie zu Geld!“ Nicht lange nachdem der Fischladen eröffnet war, ging das Geschäft immer besser, doch war es nicht Wang Bizhen, welcher den Handel betrieb, sondern die Schönheit der Drachentochter zog nicht wenige Söhne aus reichem Hause an. Eins wurde zu zehn und zehn wurde zu

hundert und als dem örtlichen Schurken Li Baiwan 李百萬 die Schönheit der Drachentochter zu Gehör kam, lief diesem sofort das Wasser im Munde zusammen. Eines Mittags führte er einige seiner Untergebenen mit sich und kam zu dem Fischladen, wo er unter dem Vorwand, Fisch zu kaufen, süße Worte und manche Späße an die Drachentochter richtete, bis Wang Bizhen ärgerlich wurde und ihn heftig schalt. Da verlor auch Li seine Zurückhaltung und geriet in Wut und forderte von Wang Bizhen sieben Karauschen, drei männliche und vier weibliche, ein jeder solle sieben *liang* 兩 und nicht ein *qian* 錢 mehr oder weniger wiegen, bis zum Morgen an nächsten Tag sollen sie zu seiner Residenz gebracht werden und würde es nur den geringsten Fehler haben, so würde er den Fischladen zerschlagen. Kurz bevor Li Baiwan fortging, warf er Wang Bizhen noch einen hasserfüllten Blick zu. Wang Bizhen war von höchster Sorge erfüllt, denn er wusste, dass dieser Schurke, wenn er etwas wollte, nur schwer davon abzubringen war, und doch wusste er nicht, wie die Aufgabe zu erfüllen sei und sah sein Unglück schon besiegelt. Die Drachentochter kam aus dem hinteren Raum hervor und nachdem sie sich über die Lage erkundigt hatte, sprach sie lachend: „Du brauchst dir keine Gedanken machen, denn ich weiß schon eine Lösung. Kümmere dich heute Abend nur darum, dass du dich friedlichen Herzens ausruhst und morgen früh kannst du die frischen Fische nehmen und ausliefern. So soll es sein.“ Als Wang Bizhen die Worte seiner Frau hörte, war sein Herz befreit und er legte sich zum Schlafen nieder. In dieser Zeit nahm die Drachentochter einen Fischkübel, füllte ihn mit klarem Wasser und tat anschließend drei Körner polierten Reis und vier Körner Klebereis in den Fischkübel. Dann verschloss sie den Kübel mit einem Deckel und nachdem alles vorbereitet war, ging sie ins Haus zum Schlafen.

Am nächsten Morgen erwachte Wang Bizhen und als er sah, dass seine Frau friedlich schlief, stand er leise auf und schaute in den Fischkübel, in dem er sieben quicklebendige Karauschen im Wasser hin und her schwimmen sah. Als er eine Waage holte, um sie Stück für Stück zu wiegen, so gab es beim Gewicht auch nicht die kleinste Abweichung. Eilig legte er sie in den Fischkorb und eilte direkt zum Haus von Li Baiwan.

Um es noch zu sagen, der Schurke Li Baiwan war an diesem Tag schon beizeiten aufgestanden und saß schon am Morgen mit übereinandergeschlagenen Beinen wartend im der mittleren Halle. Nach einer Weile kam jemand aus seinem Hause und verkündete, Wang Bizhen sei vor das Tor gekommen, um den Fisch zu liefern. Da eilte der Schurke sofort hinaus, um nachzusehen, sah aber Wang Bizhen fröhlich lachend vor der Halle stehen. Er hatte den Fischkorb auf den Boden gesetzt. Als Li Baiwan den Deckel des Korbes öffnete und hineinschaute, so waren darin sieben Karauschen, eine so große wie die andere. So befahl er einem seiner Untergebenen, die Fische herauszunehmen und einen nach dem anderen zu wiegen und zu prüfen, ob es sich um einen weiblichen oder männlichen Fisch handele, bevor man weiter davon spräche. Nicht lange danach berichtete ihm der Diener: „Es sind sieben Karauschen, drei männliche und vier weibliche und keine weicht auch nur ein bisschen vom Maß ab.“ Li Baiwan brachte kein Wort hervor, sein Blick war starr und seine Zunge blieb verschlossen und auch seine Ohren hingen herab. Wang Bizhen jedoch trat einen Schritt vor und sprach: „Ich bitte euch, junger Herr, bezahlt nun auch entsprechend des Gewichts.“ Der Schurke aber, als er sah, dass sein Plan verloren war, log: „Ich, der junge Herr, habe heute kein Geld bei mir, kommt daher in drei Tagen und holt es!“ „Was?“ Fische kaufen und dann nicht zahlen – das ist doch Unsinn!“ Der Schurke hörte dies und rief: „Gut!“ Denn als ein Plan nicht gelungen war, sann er schon auf eine neue List und fuhr fort: „,Unsinn‘! Was ist das für ein Ding? So etwas habe ich noch nie gesehen; morgen soll deine Ehefrau zu mir kommen und persönlich einen ,Unsinn‘ zu mir bringen. Dann werde ich alles zusammen zahlen, doch falls sie das nicht schafft, dann haha!“ Und als er fertig gesprochen hatte, befahl er einem Diener, Wang Bizhen vor die Tür zu bringen.

Wang Bizhen ging die Straße entlang und wurde immer ärgerlicher je mehr er darüber nachdachte; was ist die doch für ein tyrannischer Schurke. Als er nach Hause kam, sah die Drachentochter schon den Kummer ihres Mannes und tröstete ihn: „Morgen werde ich in den Bambuswald gehen und einen kleinen Vogel fangen, um ihn hinzubringen, dann wird es gut sein.“

Am nächsten Morgen ging die Drachentochter in den Bambuswald und fing einen kleinen Vogel, wie es so keinen anderen gab, setzte ihn in einen Korb und nahm auch noch drei Bohnen mit auf den Weg zum Haus von Li Baiwan. Dem Schurken aber, als er hörte, dass die Drachentochter tatsächlich vor das Tor gekommen sei, um „Unsinn“ zu liefern, verfliegen seine Kräfte aus Leib und Knochen. Die Drachentochter aber sprach mit einem Lächeln zu Li Baiwan: „Der vom jungen Herrn geforderte ‚Unsinn‘ ist schon da; es ist ein seltener Schatzvogel, welcher nichts frisst außer schwarzen Bohnen. Ich habe nur drei davon mitgebracht, doch müsst ihr sie ihm selbst füttern.“ Mit diesen Worten legte sie die drei Bohnen in die Hände des Schurken. Beim Anblick einer solch schönen Frau waren Li Baiwans drei *hun*- und sechs *po*-Seelen schon um den Verstand gebracht und wie vom Wein berauscht ergriff er den kleinen Vogel und stopfte die schwarzen Bohnen in seinen Schnabel; als er aber die dritte Bohne hineingestopft hatte, gab es plötzlich einer Grollen – *honglong* – und gleich einer Feuerkugel ging der kleine Vogel in Flammen auf und flog hin und her durch den Raum; wo immer er hinflieg, dort begann es zu brennen und nach kurzer Zeit war die ganze Li-Residenz innen und außen ein einziges Feuermeer. Die Diener in der Residenz dachten nur noch an ihr eigenes Leben und flohen, niemand dachte mehr an das Leben von Li Baiwan. Mit lautem Geschrei rief der Schurke um sein Leben; mit aller Kraft kämpfte er in dem Feuerwirbel um sein Leben, doch am Ende verbrannt er wie ein Stück Koks im Feuermeer.

Zu dieser Zeit blickte man aus allen Orten und Dörfern auf die Flammen, die von der Residenz Lis gegen den Himmel schlugen, klatschte in die Hände und schrie vor Freude. Und Wang Bizhen und die Drachentochter? Sie standen in Eintracht beieinander am Eingang des Fischladens, von wo sie lächelnd den Schein des Feuers ansahen.

Deutscher Titel: Han Xiangzi und der Grasdrache

Chinesischer Titel: *Han Xiangzi yu caolong* 韓湘子與草龍

erzählt von: Shen Yuexian 沈岳賢

aufgezeichnet von: Yu Yuxiang 郁羽祥

Zeit: 1986

Quellenangabe:

Bai Gengsheng 白庚勝/Gu Jinghua 顧靜華 2011, 73.

Originaltext:

傳說，在一千三百多年前的唐朝儀鳳年間華亭境內遭受了一場前所未有的特大旱災，浦南葉樹地區冶鐵塘兩岸土地龜裂，庄稼枯萎，顆粒無收。封建王朝哪管百姓死活，仍然苛捐雜稅多如牛毛，當地農戶被逼得民不聊生，走投無路。因此，他們隻得燭焚香，求告蒼天。誰知老天無情，仍然太陽晒得刮拉拉，但百姓的禱告感動了“八仙”中的韓湘子。據說韓湘子是葉樹人氏，出生在東新村敬華園。一天，韓湘子雲游四海路過家鄉，從雲朵下看見鄉親父老面帶愁容，正焚香點燭，面向東海，跪地叩拜的情景，知道家鄉受災，深表同情。所以，他便吹起手中的神簫，召來了東海“青龍”。青龍在葉樹地區上空盤繞三圈，頃刻之間天空烏雲層層，下了一場傾盆大雨，久旱的庄稼得救了，重新暴青吐穗。眾百姓為報韓湘子“吹簫召龍”的恩德，便將冶鐵塘改名叫“龍泉港”（即今葉樹塘），並以田間豐收的青秀柴禾扎成“草龍”翩翩起舞。

後來，人們遇到旱災，就會扎成“草龍”，向天求雨，成為當地民間的風俗相傳下來。

Übersetzung:

Wie es heißt, litt man vor 1300 Jahren während [der Regierungsdevise] Yifeng 儀鳳 (676–679)²³ in Huating 華亭 unter einer schweren Dürre, wie es sie zuvor noch

²³ In der gleichen Zeit spielt auch die Erzählung *Liu Yi*, in welcher das 2 Jahr der Regierungsdevise Yifeng 儀鳳 der Tang [677/78] als Zeitpunkt der Handlung angegeben wird.

nie gegeben hatte. Im Süden des Pu[-Flusses; auch Huangpujiang] im Distrikt Yexie 葉榭 zu beiden Seiten des Yetie-Weiher, Yetietang 冶鐵塘, waren die Böden [vor Trockenheit] schon aufgerissen, die Ernte verdorrt und nicht ein Getreidekorn mehr zu gewinnen. Doch das feudale Herrscherhaus kümmerte sich nicht darum, ob die Bevölkerung lebte oder starb; die schweren Steuern blieben so zahlreich wie die Haare eines Rinderfells und die Bauern hier wurden ausgepresst, dass sie kaum noch leben konnten und keinen Ausweg mehr hatten. Daher blieb ihnen nichts anderes übrig als Räucherstäbchen zu entzünden und den Himmel um Hilfe anzuflehen. Wer weiß, warum der Himmel kein Mitgefühl hatte und die Sonne weiterhin herabbrannte, doch die Gebete der einfachen Leute bewegten Han Xiangzi, einen der „Acht Unsterblichen“. Wie man sich erzählt, stammt Han Xiangzi aus Yexie und wurde im Jinghua-Garten, Jinghuayuan 敬華園, in Dongxin 東新, geboren. Eines Tages, schwebte Han Xiangzi über die Vier Meere zu seinem Heimatort und wie er von seiner Wolke herabblickte, sah er die Alten seines Dorfes mit ihren sorgenvollen Minen, wie sie gerade Räucherstäbchen anbrannten und Kerzen entzündeten – die Gesichter zum Ostmeer gewandt. Beim Anblick, wie sie ihre Knie beugten und die Stirn zum Boden senkten, wusste er, dass sein Heimatort einem Unglück gegenüberstand und war von tiefem Mitgefühl ergriffen. Also blies er auf der göttlichen Bambusflöte, *shenxiao* 神簫, in seinen Händen und rief so den „Grünen Drachen“ des Ostmeeres, Donghai *qinglong*, herbei. Der Grüne Drache zog drei Kreise am Himmel über dem Distrikt Yexie und innerhalb kurzer Zeit zogen am Himmel dunkle Wolken Schicht für Schicht auf, aus denen ein starker Regenguss fiel. So war die schon lange unter der Dürre leidende Ernte gerettet, grüne Blätter trieben aus und Feldfrüchte wuchsen. Die Menschen aber, um die Gnade Han Xiangzis, der „die Bambus-Flöte blies und den Drachen herbei rief“ zu vergelten, änderten den Namen des Yetie-Weiher in „Bach der Drachenquelle“, *longquangang* 龍泉港, (der heutige Yexie-Weiher, Yexietang 葉榭塘) und machten aus den grünen Getreidehalmen einen „Grasdrachen“, *caolong* 草龍, mit dem sie einen eleganten Tanz vollführten.

Später aber, wenn es eine Dürre gab, so flocht man wieder „Grasdrachen“, mit denen man zum Himmel um Regen bat und daraus wurde ein lokaler Volksbrauch.

Deutscher Titel: Qin Lian baut für das Volk einen Deich

Chinesischer Titel: *Qin Lian wei min zhu haitang* 欽璉爲民筑海塘

erzählt von: Zhang Yin'gen 張銀根

aufgezeichnet von: Chen Weizhong 陳偉忠

Zeit: 1991

Quellenangabe:

Bai Gengsheng 白庚勝/Chen Weizhong 陳偉忠 2011a, 118–120.

Originaltext:

清朝雍正三年，新科進士欽璉被選派到浦東任南匯知縣，他到任后，親眼看見浦東沿海土瘠民窮，糧食無法自給，副業無法自助，海塘連年決堤，田地遭受吞沒，居民流離失所。於是便上書朝廷，要求減征課稅求助居民，申請朝廷撥款加固海塘。誰知上司怕欽璉成功，今后壓倒自己，便從中阻撓。朝廷偏聽偏信不予理睬，欽璉憤而迫離職，回浙江長興老家。

雍正十年七月十六日黎明，突然狂風大作，暴雨傾盆，滔天海潮以排山倒海之勢襲擊著千瘡百孔的浦東外捍海塘，頃刻之間海塘崩裂，塘里塘外一片汪洋，成千上萬的民衆措手不及，喪身於大海之中，潮水稍退，隻見尸體塞河，流水盡黑，庄稼腐爛，魚蝦死絕，家家悲悲淒淒，戶戶怨聲載道，老百姓流離失所，外出乞討。嚴重災情，震驚朝野，欽命追查。於是，欽璉奉調，官復原職，重赴南匯。雍正皇帝下聖諭，賑災修塘，安撫民衆。

欽璉到任，就立即安排賑災，使流離失所的人有家可居，使嗷嗷待哺的災民得以生存。隨後欽璉即帶人踏勘被海潮沖毀的海塘，走訪沿海遭災的村民，一邊讓災民開荒自救，一邊征求修筑海塘方案。欽璉為力修塘放樣定線，他集思廣益，認真所取民衆意見，以修筑能抵禦海潮的牢固海塘。最后欽璉根據潮水漲落的規律，選定了既方便又實用的以薯糠測試的湖水漲落的方法，即在漲落的時候，將薯糠撒在塘外的沿海岸線下，待退潮之后留下帶狀薯糠痕跡，作為修筑新塘的定線基礎。這樣，定線以來既符合海潮的自然規律，又能就地取材；二來又使沿海居民人人可做，又不勞民傷財，真可謂是兩全其美。

說干就干，欽璉立即動員民衆，測量好筑塘定基線路，開在這年的正月，舉行了修筑新塘的開工儀式。按照浦東海濱習俗，動土筑塘必須先舉行祭天、祭地、祭神儀式，儀式舉行得既隆重又儉朴，儀式完華，欽璉宣布筑塘開始，老百姓歡呼雀躍，鑼鼓喧天，人們飛龍舞鳳，盼望筑塘成功。

筑塘開始時，欽璉考慮到海濱居民的實際情況，採取了“以工代賑”的方法，招募勞工，后來在欽璉為民請命、親臨海塘與民衆同甘苦的精神感召下，沿海地區的居民不分男女老幼都紛紛上陣，他們不計報酬，隻希望早日完工以保家園。

千萬民衆依照劃定的工段，在段長的帶領下，不管天寒地凍，不分黑夜白晝，拼搏在海塘工地上。

修筑海塘，百年大計。欽璉為了保證海塘修筑的牢固結實，明文規定必須填一層土，夯一次夯，天天驗收，不得有誤。欽璉也常常吃住在筑塘工地上，他每到一處，都要將自帶的鐵钎，插入修筑的海塘之中，仔細檢查是否夯實。一旦發現存在問題，當即退工，賞罰分明。有位老年鄉民，見此情景，面對欽璉感慨萬分的說：“我曾四次參加筑海塘，未見有層土的，這樣堅固結實的，實在少見。”欽璉答道：“海塘關係百姓的生命財產，如果堅固稍有疏忽，上對不起朝廷，下對不起百姓，欽璉責任在肩，不敢懈怠。”

經過近七個月的備戰，一條南北長六十一里的新海塘全部竣工。沿海百姓為頌揚欽璉之德，將新筑海塘稱為欽公塘。后又在欽公塘邊的龍王廟旁造了一座欽公祠，將欽璉像海龍王一樣供奉。之后，有位名祝悅霖的還作了一首詩：

壓住蛟龍氣不驕，危塘堅筑勢不饒，
村中多少聞香火，隻給欽公廟里燒。

以紀念這位為民造福的浦東父母官。

Übersetzung:

Im 3. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng [1725/1726] wurde der frisch graduierte *jinshi* 進士 Qin Lian 欽璉 ausgewählt und nach Pudong 浦東 entsandt, um hier als Kreismagistrat, *zhixian*, von Nanhui 南匯 zu amtieren; nachdem er sein Amt angetreten hatte, sah er mit seinen eigenen Augen, dass die Böden an der Küste Pudongs mager und die Bevölkerung arm waren, die Getreideerträge nicht für den eigenen Bedarf ausreichten, die Nebengewerbe nicht für die Versorgung genügten, der Küstendeich schon seit Jahren gebrochen war, die Felder weggeschwemmt waren und die Einwohner ihr Obdach verloren hatten. Daher richtete er einen Brief an den Kaiserhof, in welchem er zur Rettung der Einwohner um eine Erleichterung der Steuern und Abgaben ersuchte und den Hof um die Bereitstellung finanzieller Mittel für die Verstärkung des Küstendeiches bat. Wer weiß jedoch, warum seine Vorgesetzten einen Erfolg Qin Lians fürchteten und ihn seitdem zurückdrängten und behinderten. Am Hofe widmete man ihm voreingenommen nur eine Seite hörend und dieser glaubend keine Aufmerksamkeit, so dass Qin Lian ärgerlich wurde und sich gezwungen sah, von seinem Posten zurückzutreten, und so auf seinen alten Familiensitz in Changxing in Zhejiang heimkehrte.

Bei Tagesanbruch des 16. Tags des 7. Monats im 10. Jahr [der Regierungsdevise] Yongzheng [04.09.1732] kam unerwartet ein schwerer Sturm mit starken Regenfällen auf, gewaltige Flutwellen türmten sich auf wie Gebirge und 1000 Wellenberge mit 100 Wellentälern schlugen gegen den äußeren Küstendeich Pudongs, so dass dieser in nur wenigen Augenblicken brach und sich alles vor und hinter ihm in ein einziges Meer verwandelte; tausende und zehntausende Menschen konnten nicht dagegen ankommen, die Körper der Toten trieben auf dem Meer und als sich die Wassermassen zurückzogen, sah man überall Leichen entlang des Flusses liegen, das Wasser floss schwarz dahin, die Ernte war vernichtet, Fische und Garnelen waren verendet, Familie für Familie war in Trauer versunken, Haus für Haus hörte man Klagen und Weinen, die einfache Bevölkerung war obdachlos geworden, so dass sie weggehen und betteln musste. Eine derart schwere Katastrophe erschütterte den Hof und das Volk, weswegen auf einen

Erlass hin eine Untersuchung angestellt wurde. Daher wurde Qin Lian in Ehren wieder in sein ursprüngliches Amt eingesetzt und erneut nach Nanhui entsandt. Vom Yongzheng-Kaiser wurde ein kaiserliches Dekret, *shengyu* 聖諭, erlassen, wonach Katastrophenhilfe geleistet, der Deich repariert und die Sicherheit für die Bevölkerung hergestellt werden sollte.

Nachdem Qin Lian sein Amt angetreten hatte, begann er umgehend mit den Vorbereitungen der Katastrophenhilfe, sorgte dafür, dass alle Obdachlosen eine Unterkunft erhielten und veranlasste das Überleben der klagenden Katastrophenopfer. Gleich darauf ging Qin Lian mit einigen Leuten los, um den durch die Wucht der Flutwellen zerborstenen Küstendeich zu besichtigen, befragte die von der Katastrophe betroffenen Dorfbewohner der Küste und veranlasste einerseits die Katastrophenopfer zur Selbsthilfe bei der Urbarmachung des zerstörten Landes, andererseits beantragte er ein Programm zur Instandsetzung des Küstendeiches. Qin Lian bereitete alle Materialien vor und legte den Verlauf für die Reparatur des Deiches fest und nahm auch sorgsam die Meinung der breiten Bevölkerung auf, um einen stabilen Küstendeich zu errichten, welcher den Meeresfluten standhalten konnte. Schlussendlich hat sich Qin Lian entsprechend den Prinzipien von Ebbe und Flut dafür entschieden, eine einfache und praktische Methode zu nutzen, bei der man mit Hilfe von Reisspreu die Gezeiten des Seewassers testet; daher hat er während der Flut Reisspreu entlang der Küstenlinie außerhalb des Deiches verstreut und gewartet, bis sich das Wasser zurückgezogen und dabei eine Spur der Reisspreu hinterlassen hat, welche als Grundlage für die Bestimmung des Verlaufs für den Bau des neuen Deiches diente. Auf diese Weise, nachdem der Verlauf bestimmt war und den natürlichen Regeln der Gezeiten entsprach, konnte zum einen vor Ort Material beschafft werden; zum anderen konnte unter den Bewohnern der Küstenregion Mann für Mann für die Arbeit herangezogen werden, so dass weder Geld noch [fremde] Arbeitskräfte verschwendet wurden und man tatsächlich sagen konnte, dass beide Seiten ihren Vorteil hatten.

Was zu tun versprochen wurde, wurde getan; Qin Lian mobilisierte die breite

Bevölkerung, vermaß die Linie, entlang welcher der Deich zu bauen war und im 1. Monat des Jahres wurde ein Ritual für den Beginn der Bauarbeiten des neuen Deichs abgehalten. Entsprechend den Gebräuchen an der Küste von Pudong muss erst ein Ritual zur Huldigung des Himmels, der Erde und der Gottheiten abgehalten werden, bevor der Boden bewegt und der Deich gebaut werden konnte, welches sowohl feierlich als auch einfach abgehalten wurde und nach dessen Vollendung Qin Lian den Bau des Deiches verkündete, woraufhin die Bevölkerung in Jubelrufe ausbrach, Gongs und Trommeln geschlagen wurden, Menschen einen Drachentanz aufführten und den Erfolg des Deichbaus herbeisehnten.

Zu Beginn des Deichbaus überlegt Qin Lian sich die tatsächliche Situation der Küstenbewohner und wendete die Methode „durch Arbeiten Hilfe erhalten“ an. [Auf Grundlage dieser Gedanken] rekrutierte er Arbeiter. Später aber, unter der geistigen Inspiration Qin Lians, der für das Volk um Hilfe [bei Hofe] gebeten hatte, persönlich an den Deich gekommen war und gemeinsam mit dem Volk Freud und Leid geteilt hatte, kamen aus den Küstengebieten nach und nach alle Einwohner, egal ob Mann oder Frau, Alte oder Junge [gleichsam] an die Front; niemand rechnete sich den Lohn aus, sondern [alle] wollten nur, dass die Arbeiten bald beendet waren und ihre Häuser und Höfe geschützt seien.

Tausende und zehntausende Menschen sind entsprechend den festgelegten Bauabschnitten und unter der Führung der Abschnittsleiter, ungeachtet, ob das Wetter kalt und die Böden gefroren, ob es Nacht oder Tag war, zur Arbeit auf der Baustelle des Küstendeiches erschienen.

Der Bau des Küstendeiches war ein Projekt für Jahrhunderte. Um die Festigkeit und Stabilität beim Bau des Deiches zu bewahren, hat Qin Lian die Grundregeln festgelegt, wonach beim Auffüllen einer Schicht Erde diese beständig gestampft werden müsse, dieses tagtäglich zu überprüfen sei und es keinen Fehler geben dürfe. Oft hielt sich Qin Lian auf der Baustelle des Deiches auf, aß und wohnte hier. Jedes Mal, wenn er zu einem Ort [auf der Baustelle] kam, nahm er einen eisernen Bohrer, welchen er bei

sich führte, stieß ihn mitten in den Deich hinein und prüfte sorgsam, ob alles gut verdichtet war. Falls so aber ein Problem offenbar wurde, ließ er augenblicklich die Arbeiten ruhen und unterschied deutlich Belohnung und Bestrafung. Als ein alter Dorfbewohner diese Umstände sah, sprach er von seinen Gefühlen bewegt zu Qin Lian: „Schon viermal habe ich an Deichbauten teilgenommen, doch noch nie habe ich gesehen, dass jede Schicht Erde so stark verfestigt wird; dies sieht man wirklich selten.“ Qin Lian antwortete: „Leben und Besitz der einfachen Leute hängen von diesem Küstendeich ab, jede kleine Nachlässigkeit bei der Befestigung würde mir von oben durch den Kaiserhof, von unten durch das einfache Volk niemals verziehen werden. Ich, Qin Lian, trage die Verantwortung auf meinen Schultern und wage keine Achtlosigkeit.“

Nach fast sieben Monaten harter Anstrengung²⁴ waren die Arbeiten an dem neuen Küstendamm auf einer Länge von 61 *li* von Süd nach Nord beendet. Die einfache Bevölkerung der Küste pries die Tugend Qin Lians und nannte den neu errichteten Küstendeich nun Herzog-Qin-Deich, Qingongtang 欽公塘. Später wurde neben dem Tempel des Drachenkönigs am Herzog-Qin-Teich ein Herzog-Qin-Schrein, Qingongci 欽公祠, angebaut, in welchem eine Statue Qin Lians auf gleiche Weise wie der Drachenkönig verehrt wurde. Später hat ein gewisser Zhu Yuelin 祝悅霖 noch ein Gedicht verfasst, um so dieses Beamten der Väter und Mütter Pudongs, welcher dem Volk Glück bereitet hat, zu gedenken:

Er drückte den *jiao* 蛟-Drachen nieder, so dass dessen *qi* 氣 nicht emporsteigen konnte; er baute den gefährlichen Deich stabil, dass seine Festigkeit nicht überwunden werden kann;

wie viele gibt es im Dorf, die Weihrauch und Feuer riechen; alles wird nur Herzog Qin dargebracht und im Tempel verbrannt.

²⁴ Wörtlich bedeutet der Begriff *beizhan* 備戰 „Kriegsvorbereitung“.

Deutscher Titel: Die Gasse des schwarzen Fisches und der Weiher des weißen Drachens

Chinesischer Titel: *Heiyunong yu bailongtan* 黑魚弄與白龍潭

aufgezeichnet von: Fan Xiaojun 范小軍

Zeit: 1988

Quellenangabe:

Bai Gengsheng 白庚勝/Gu Jinghua 顧靜華 2011, 92.

Originaltext:

松江又名茸城，據說古代的時候是一片青草地，西城門外有一個美麗的湖，水清見底。可是，不知從哪里闖進一條滿身黑鱗的惡魚，把碧澄澄的清水攪得污水橫流，這湖變成了一個臭氣沖天的臟水塘，誰喝了都得喪命，附近百姓怨聲載道。大黑魚為非作歹的事情，傳到了東海龍王的小兒子——小白龍的耳中，他氣憤極了，決定去降服這條作惡多端的大黑魚，為民除害。可是，小白龍根本沒有想到大黑魚有多厲害。他隻尋思，自己身強力壯，武藝高強，那大黑魚還不是束手就擒嗎？就這樣，小白龍一時大意，赤手空拳來到松江西門湖面上。他大喝一聲，向黑魚沖去，大黑魚也從湖底躡起來，跟小白龍短兵相接。激烈的場惡斗，連續了三天三夜。隻聽得空中狂風飛舞，雷電交加，廝殺聲震耳欲聾。到了第三天夜間，小白龍支持不住了，那大黑魚又向小白龍撲去，並乘機使出了最毒辣的一招，用那尾巴掃向小白龍雙目，小白龍來不及躲閃，被大黑魚打倒在一個深深的水潭中。

這件事很快就被觀音菩薩知道了，她駕起祥雲來到松江西門，將一片葉子投向地面。那片葉子立刻變成了一隻鳳凰飛向地面，在接近地面時又變成了一座石拱橋，這座橋的橋柱像鐵柱栓牢牢的壓住了大黑魚的尾巴，大黑魚再也動彈不得了。

再說，小白龍掉落的那個潭的水總是清清的。人們為了紀念小白龍，就把這個潭成為“白龍潭”。那拴住大黑魚的石橋被人們稱為“鳳凰山橋”，但橋下的水總是黑黑的，臭臭的。人們說，這是黑魚頭沒有鎮住。人們把這一條小弄成為“黑魚弄”。

Übersetzung:

Songjiang, welches auch den Namen Rongcheng 茸城 [„Stadt des üppigen Grasses“] trägt, war der Sage nach in alter Zeit ein von grünem Gras bedecktes Stück Land. Vor dem Tor der Weststadt, *xichengmen* 西城門, gab es einen wunderschönen See, dessen Wasser so klar war, dass man bis auf den Grund schauen konnte. Aber keiner weiß von woher – da drang ein böser Fisch mit schwarzen Schuppen am ganzen Körper [in den See] ein und verschmutzte und verdreckte das so rein wie ein Smaragd glänzende Wasser, so dass dieser See zu einem Schmutztümpel wurde, dessen Gestank bis zum Himmel reichte; wer dessen Wasser trank, musste sein Leben lassen und das Jamern und Klagen der einfachen Leute aus der Umgebung erfüllte die Straßen.

Die Angelegenheit der Untaten des großen schwarzen Fisches verbreiteten sich bis zu dem kleinen Sohn des Drachenkönigs des Ostmeeres – in die Ohren des kleinen weißen Drachens, welcher darüber so erbost wurde, dass er entschied, den großen schwarzen Fisch, welcher schon so viele Untaten begangen hatte, zur Rechenschaft zu ziehen und so das Unglück von den Menschen abzuwenden. Jedoch hatte der kleine weiße Drache in keiner Weise bedacht, wie schrecklich der große schwarze Fisch war. Er hatte sich nur überlegt, dass er einen starken Körper und eine kräftige Gestalt habe und in den Kampfkünsten von großen Fähigkeiten sei, würde er da den großen schwarzen Fisch fangen, noch bevor diesem die Hände gefesselt wären? So war es nun aber und der kleine weiße Drache kam während der ganzen Zeit, von großen Gedanken erfüllt, aber nur mit bloßen Händen an der Oberfläche des Sees vom Westtor Songjiangs an. Mit lautem Geschrei griff er den schwarzen Fisch an und auch der große schwarze Fisch schnellte vom Grund des Sees nach oben, um sich mit dem kleinen weißen Drachen im Kampfe zu messen. Heftig erhob sich ein harter Kampf; drei Tage und drei Nächte dauerte er an. Am Himmel hörte man nur den heftigen Wind wehen und tanzen, Donner und Blitz sich gegenseitig verstärken und den Lärm des beiderseitigen Mordens, dass das Ohr zu ertauben wünschte. Doch am Abend des dritten Tages hielt es der kleine

weiße Drache nicht mehr aus; der große schwarze Fisch griff erneut den kleinen weißen Drachen an und nutzte die Gelegenheit, um seinen niederträchtigsten Schlag zu vollführen und mit seinem Schwanz gegen die beiden Augen des kleinen weißen Drachens zu fegen. Der kleine weiße Drache schaffte es nicht mehr, einen Blitz abzufeuern, und wurde von dem großen schwarzen Fisch tief, tief hinab in den Weiher geworfen.

Schon nach kurzer Zeit erfuhr Guanyin *pusa* von dieser Sache und schon begab sie sich auf einer glückverheißenden Wolke zum Westtor von Songjiang, wo sie ein Blatt zu Boden fallen ließ. Dieses Blatt verwandelte sich augenblicklich in einen auf die Erde herab fliegenden Phönix und als dieser sich der Erde näherte verwandelte es sich erneut und wurde eine steinerne Bogenbrücke. Die Brückenpfeiler dieser Brücke glichen Pfeilern aus Eisen, welche sich fest auf den Schwanz des großen schwarzen Fisches drückten, so dass der große schwarze Fisch sich nie wieder regen konnte.

Es bleibt noch zu sagen, dass das Wasser jenes Weihers, in welchen der kleine weiße Drache gefallen war nun für immer klares Wasser hatte. Um des kleinen weißen Drachens zu gedenken, haben die Menschen diesen Weiher in „Weiher des weißen Drachens“, Bailongtan 百龍潭 benannt. Die steinerne Brücke, welche den großen schwarzen Fisch festhält, wurde „Brücke des Phönixberges“, Fenghuangshanqiao 鳳凰山橋, genannt, doch ist das Wasser unter der Brücke stets schwarz und übel riechend. Die Menschen sagen, das sei, weil der Kopf des schwarzen Fisches nicht heruntergedrückt werde. Die kleine Gasse an dieser Stelle wird „Gasse des schwarzen Fisches“, Heiyunong 黑魚弄²⁵, genannt.

²⁵ Das Schriftzeichen 弄 kann in einigen südchinesischen Dialekten auch *long* ausgesprochen werden und hat in diesen Fällen die Bedeutung von „kleiner Straße“ oder „Gasse“. Zur Herkunft dieses Namens gibt es im Anschluss eine weitere Erzählung, welche keine Gemeinsamkeiten mit dieser aufweist. – Siehe Bai Gengsheng und Gu Jinhua, *Zhongguo minjian gushi quanshu (Songjiang)*, 93–94.

Deutscher Titel: Das *shuimang*-Gras

Chinesischer Titel: *Shuimangcao* 水莽草

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=2&gbid=90&start=0> (14.07.2014) und „*Shuimangcao* 水莽草“, in „*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異“, juan 2, Nr. 14 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 180–184).²⁶

Originaltext:

水莽，毒草也。蔓生似葛，花紫類扁豆。誤食之，立死，即為水莽鬼。俗傳此鬼不得輪迴，必再有毒死者，始代之。以故楚中桃花江一帶，此鬼尤多云。楚人以同歲生者為同年，投刺相謁，呼庚兄庚弟，子姪呼庚伯，習俗然也。有祝生造其同年某，中途燥渴思飲。俄見道旁一媼，張棚施飲，趨之。媼承迎入棚，給奉甚殷。嗅之有異味，不類茶茗。置不飲，起而出。媼急止客，便喚：「三娘，可將好茶一杯來。」俄有少女，捧茶自棚後出。年約十四五，姿容豔絕，指環臂釧，晶瑩鑑影。生受賤神馳。嗅其茶，芳烈無倫。吸盡再索。覩媼出，戲捉纖腕，脫指環一枚。女頰頰微笑，生益惑。略詰門戶。女曰：「郎暮來，妾猶在此也。」生求茶葉一撮，並藏指環而去。至同年家，覺心頭作惡，疑茶為患，以情告某。某駭曰：「殆矣！此水莽鬼也。先君死於是。是不可救，且為奈何？」生大懼，出茶葉驗之，真水莽草也。又出指環，兼述女子情狀。某懸想曰：「此必寇三娘也！」生以其名確符，問何故知。曰：「南村富室寇氏女，夙有豔名。數年前，誤食水莽而死，必此為魅。」或言受魅者，若知鬼姓氏，求其故襠，煮服可痊。某急詣寇所，實告以情，長跪哀懇。寇以其將代女死故，靳不與。某忿而返，以告生。生亦切齒恨之，曰：「我死，必不令彼女脫生！」某舁送之，將至家門而

²⁶ Dieser und die folgenden Texte beruhen auf online verfügbaren Ausgaben, welche unter Zuhilfenahme der jeweils angegebenen Quellen abgeglichen und anschließend übersetzt wurden. Wo keine eigene deutsche Version erstellt wurde, wird auf entsprechende Übersetzungen Dritter verwiesen.

卒。母號涕葬之。遺一子，甫周歲。妻不能守柏舟節，半年改醮去。母留孤自哺，劬瘁不堪，朝夕悲啼。一日，方抱兒哭室中，生悄然忽入。母大駭，揮涕問之。答云：「兒地下聞母哭，甚愴於懷，故來奉晨昏耳。兒雖死，已有家室，即同來分母勞，母其勿悲。」母問：「兒婦何人？」曰：「寇氏坐聽兒死，兒甚恨之。死後欲尋三娘，而不知其處；近遇某庚伯，始相指示。兒往，則三娘已投生任侍郎家；兒馳去，強捉之來。今為兒婦，亦相得，頗無苦。」移時，門外一女子入，華妝豔麗，伏地拜母。生曰：「此寇三娘也。」雖非生人，母視之，情懷差慰。生便遣三娘操作。三娘雅不習慣，然承順殊憐人。由此居故室，遂留不去。女請母告諸家。生意勿告；而母承女意，卒告之。寇家翁媪，聞而大駭。命車疾至，視之，果三娘，相向哭失聲，女勸止之。媪視生家良貧，意甚憂悼。女曰：「人已鬼，又何厭貧？祝郎母子，情義拳拳，兒固已安之矣。」因問：「茶媪誰也？」曰：「彼倪姓。自慚不能惑行人，故求兒助之耳。今已生於郡城賣漿者之家。」因顧生曰：「既婿矣，而不拜岳，妾復何心？」生乃投拜。女便入廚下，代母執炊，供翁媪。媪視之悽心，既歸，即遣兩婢來，為之服役；金百斤、布帛數十匹，酒馘不時餽送，小阜祝母矣。寇亦時招歸寧。居數日，輒曰：「家中無人，宜早送兒還。」或故稽之，則飄然自歸。翁乃代生起夏屋，營備臻至。然生終未嘗至翁家。一日，村中有中水莽毒者，死而復甦，相傳為異。生曰：「是我活之也。彼為李九所害，我為之驅其鬼而去之。」母曰：「汝何不取人以自代？」曰：「兒深恨此等輩，方將盡驅除之，何屑此為！且兒事母最樂，不願生也。」由是中毒者，往往具豐筵，禱諸其庭，輒有效。積十餘年，母死。生夫婦亦哀毀，但不對客，惟命兒縷麻擗踊，教以禮儀而已。葬母後，又二年餘，為兒娶婦。婦，任侍郎之孫女也。先是，任公妾生女數月而殤。後聞祝生之異，遂命駕其家，訂翁婿焉。至是，遂以孫女妻其子，往來不絕矣。一日，謂子曰：「上帝以我有功人世，策為『四瀆牧龍君』。今行矣。」俄見庭下有四馬，駕黃轎車，馬四股皆鱗甲。夫妻盛裝出，同登一輿。子及婦皆泣拜，瞬息而渺。是日，寇家見女來，拜別翁媪，亦如生言。媪泣挽留。女曰：「祝郎先去矣。」出門遂不復見。其子名鶻，字離塵，請諸寇翁，以三娘骸骨與生合葬焉。

Übersetzung:

Siehe Pu Songling und Rösel, *Umgang mit Chrysanthemen*, 177–183 („Die Schui-mang-Planze“).

Deutscher Titel: Zhicheng

Chinesischer Titel: Zhicheng 織成

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=11&gbid=90&bid=3608&start=0>

(14.07.2014) und „Zhicheng 織成“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 20 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1511–1515).

Originaltext:

洞庭湖中，往往有水神借舟。遇有空船，纔忽自解，飄然遊行。但聞空中音樂並作，舟人蹲伏一隅，瞑目聽之，莫敢仰視，任所往。遊畢，仍泊舊處。有柳生，落第歸，醉臥舟上。笙樂忽作。舟人搖生不得醒，急匿艙下。俄有人猝生。生醉甚，隨手墮地，眠如故，即亦置之。少間，鼓吹鳴聒。生微醒，聞蘭麝充盈，睨之，見滿船皆佳麗。心知其異，目若瞑。少間，傳呼織成。即有侍兒來，立近頰際，翠襪紫烏，細瘦如指。心好之，隱以齒齧其襪。少間，女子移動，牽曳傾踣。上問之，因白其故。在上者怒，命即行誅。遂有武士入，捉縛而起。見南面一人，冠類王者，因行且語，曰：「聞洞庭君為柳氏，臣亦柳氏；昔洞庭落第，今臣亦落第；洞庭得遇龍女而仙，今臣醉戲一姬而死：何幸不幸之懸殊也！」王者聞之，喚回，問：「汝秀才下第者乎？」生諾。便授筆札，令賦「風鬟霧鬢」。生固襄陽名士，而構思頗遲，捉筆良久。上誚讓曰：「名士何得爾？」生釋筆自白：「昔『三都賦』十稔而成，以是知文貴工、不貴速也。」王者笑聽之。自辰至午，稿始脫。王者覽之，大悅曰：「真名士也！」遂賜以酒。頃刻，異饌紛綸。方問對間，一吏捧簿進白：「溺籍告成矣。」問：「人數幾何？」曰：「一百二十八人。」問：「簽差何人矣？」答云：「毛、南二尉。」生起拜辭，王者贈黃金十斤，又水晶界方一握，曰：「湖中小有劫數，持此可免。」忽見羽葆人馬，紛立水面，王者下舟登輿，遂不復見，久之，寂然。舟人始自艙下出，蕩舟北渡，風逆不得前。忽見水中有鐵貓浮出。舟人駭曰：「毛將軍出現矣！」各舟商人俱

伏。又無何，湖中一木直立，築築搖動。益懼曰：「南將軍又出矣！」少時，波浪大作，上翳天日，四顧湖舟，一時盡覆。生舉界方危坐舟中，萬丈洪濤，至舟頓滅，以是得全。既歸，每向人語其異。言舟中侍兒，雖未悉其容貌，而裙下雙鉤，亦人世所無。後以故至武昌，有崔媼賣女，千金不售；蓄一水晶界方，言有能配此者，嫁之。生異之，懷界方而往。媼忻然承接，呼女出見，年十五六已來，媚曼風流，更無倫比，略一展拜，返身入幃。生一見，魂魄動搖，曰：「小生亦蓄一物，不知與老姥家藏頗相稱否？」因各出相較，長短不爽毫釐。媼喜，便問寓所，請生即歸命輿，界方留作信。生不肯留，媼笑曰：「官人亦太小心！老身豈為一界方抽身竄去耶？」生不得已，留之。出則賃輿急返，而媼室已空，大駭。遍問居人，迄無知者。日已向西，形神懊喪，邑邑而返。中途，值一輿過，忽舉簾曰：「柳郎何遲也？」視之，則崔媼。喜問：「何之？」媼笑曰：「必將疑老身拐騙者矣。別後，適有便輿，頃念官人亦僑寓，措辦良艱，故遂送女歸舟耳。」生邀回車，媼必不可。生倉皇不能確信，急奔入舟，女果及一婢在焉。見生入，含笑承迎。見翠襪紫履，與舟中侍兒妝飾，更無少別。心異之，徘徊凝注。女笑曰：「眈眈注目，生平所未見耶？」生益俯窺之，則襪後齒痕宛然，驚曰：「卿織成耶？」女掩口微哂。生長揖曰：「卿果神人，早請直言，以祛煩惑。」女曰：「實告君：前舟中所遇，即洞庭君也。仰慕鴻才，便欲以妾相贈；因妾過為王妃所愛，故歸謀之。妾之來，從妃命也。」生喜，沐手焚香，望湖朝拜，乃歸。後詣武昌，女求同去，將便歸寧。既至洞庭，女拔釵擲水，忽見一小舟自湖中出，女躍登，如飛鳥集，轉瞬已杳。生坐船頭，於沒處凝盼之。遙遙一樓船至，既近窗開，忽如一彩禽翔過，則織成至矣。一人自窗中遞擲金珠珍物甚多，皆妃賜也。自是，歲一兩覲以為常。故生家富有珠寶，每出一物，世家所不識焉。

相傳唐柳毅遇龍女，洞庭君以為婿。後遜位於毅。又以毅貌文，不能攝服水怪，付以鬼面，晝戴夜除；久之漸習忘除，遂與面合而為一。毅覽鏡自慚。故行人泛湖，或以手指物，則疑為指己也；以手覆額，則疑其窺己也；風波輒起，舟多覆。故初登舟，舟人必以此告戒之。不則設牲牢祭享，乃得渡。許真君偶至湖，浪阻不得行。真君怒，執毅付郡獄。獄吏檢囚，恆多一人，莫測其故。一夕，毅

示夢郡伯，哀求拔救。伯以幽明異路，謝辭之。毅云：「真君於某日臨境，但為求懇，必合有濟。」既而真君果至，因代求之，遂得釋。嗣後湖禁稍平。

Übersetzung:

Siehe Pu Songling und Rösel, *Umgang mit Chrysanthemen*, 346–352 („Das Wasserfäulein vom Dong-ting-See“).

Deutscher Titel: Wanxia

Chinesischer Titel: *Wanxia* 晚霞

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=11&gbid=90&bid=3608&start=0>

(14.07.2014) und „Wanxia 晚霞“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 8 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1476–1481).

Originaltext:

五月五日，吳越間有鬥龍舟之戲：剝木為龍，繪鱗甲，飾以金碧；上為雕甍朱檻；帆旌皆以錦繡；舟末為龍尾，高丈餘；以布索引木板下垂，有童坐板上，顛倒滾跌，作諸巧劇。下臨江水，險危欲墮。故其購是童也，先以金啗其父母，預調馴之，墮水而死，勿悔也。吳門則載美妓，較不同耳。鎮江有蔣氏童阿端，方七歲。便捷奇巧，莫能過，聲價益起，十六歲猶用之。至金山下，墮水死。蔣媪止此子，哀鳴而已。阿端不自知死，有兩人導去，見水中別有天地；回視，則流波四繞，屹如壁立。俄入宮殿，見一人兜牟坐。兩人曰：「此龍窩君也。」便使拜伏。龍窩君顏色和霽，曰：「阿端伎巧可入柳條部。」遂引至一所，廣殿四合。趨上東廊，有諸年少，出與為禮，率十三四歲。即有老嫗來，衆呼解姥。坐令獻技。已，乃教以錢塘飛霆之舞，洞庭和風之樂。但聞鼓鉦喧聒，諸院皆響。既而諸院皆息。姥恐阿端不能即嫺，獨絮絮調撥之；而阿端一過，殊已了了。姥喜曰：「得此兒，不讓晚霞矣！」明日，龍窩君按部，諸部畢集。首按夜叉部，鬼面魚服，鳴大鉦，圍四尺許；鼓可四人合抱之，聲如巨霆，叫噪不復可聞。舞起，則巨濤洶湧，橫流空際，時墮一點星光，及著地消滅。龍窩君急止之，命進乳鶯部，皆二八姝麗，笙樂細作，一時清風習習，波聲俱靜，水漸凝如水晶世界，上下通明。按畢，俱退立西墀下。次按燕子部，皆垂髻人。內一女郎，年十四五以來，振袖傾鬟，作散花舞；翩翩翔起，衿袖襪履間，皆出五色花朵，隨風颺下，飄泊滿庭。舞畢，隨其部亦下西墀。阿端旁睨，雅愛好之。問之同部，即晚霞也。

無何，喚柳條部。龍窩君特試阿端。端作前舞，喜怒隨腔，俛仰中節。龍窩君嘉其惠悟，賜五文袴褶，魚鬚金束髮，上嵌夜光珠。阿端拜賜下，亦趨西墀，各守其伍。端於衆中遙注晚霞，晚霞亦遙注之。少間，端逡巡出部而北，晚霞亦漸出部而南；相去數武，而法嚴不敢亂部，相視神馳而已。既按蛺蝶部，童男女皆雙舞，身長短、年大小、服色黃白，皆取諸同。諸部按已，魚貫而出。柳條在燕子部後，端疾出部前，而晚霞已緩滯在後。回首見端，故遺珊瑚釵，端急納袖中。既歸，凝思成疾，眠餐頓廢。解姥輒進甘旨，日三四省，撫摩殷切，病不少瘥。姥憂之，罔所為計，曰：「吳江王壽期已促，且為奈何！」薄暮，一童子來，坐榻上與語，自言：「隸蛺蝶部。」從容問曰：「君病為晚霞否？」端驚問：「何知？」笑曰：「晚霞亦如君耳。」端悽然起坐，便求方計。童問：「尚能步否？」答云：「勉強尚能自力。」童挽

出，南啟一戶；折而西，又闢雙扉。見蓮花數十畝，皆生平地上；葉大如席，花大如蓋，落瓣堆梗下盈尺。童引入其中，曰：「姑坐此。」遂去。少時，一美人撥蓮花而入，則晚霞也。相見驚喜，各道相思，略述生平。遂以石壓荷蓋令側，雅可幃蔽；又勻鋪蓮瓣而藉之，忻與狎寢。既訂後約，日以夕陽為候，乃別。端歸，病亦尋愈。由此兩人日一會於蓮畝。過數日，隨龍窩君往壽吳江王。稱壽已，諸部悉歸，獨留晚霞及乳鶯部一人在宮中教舞。數月更無音耗，端悵惘若失。惟解姥日往來吳江府；端託晚霞為外妹，求攜去，冀一見之。留吳江門下數日，宮禁森嚴，晚霞苦不得出，怏怏而返。積月餘，癡想欲絕。一日，解姥入，戚然相弔曰：「惜乎！晚霞投江矣！」端大駭，涕下不能自止。因毀冠裂服，藏金珠而出，意欲相從俱死。但見江水若壁，以首力觸不得入。念欲復還，懼問冠服，罪將增重。意計窮蹙，汗流浹踵。忽睹壁下有大樹一章，乃猱攀而上，漸至端杪；猛力躍墮，幸不沾濡，而竟已浮水上。不意之間，恍睹人世，遂飄然泅去。移時，得岸，少坐江濱，頓思老母，遂趁舟而去。抵里，四顧居廬，忽如隔世。次且至家，忽聞窗中有女子曰：「汝子來矣。」音聲甚似晚霞。俄，與母俱出，果霞。斯時兩人喜勝於悲；而媪則悲疑驚喜，萬狀俱作矣。初，晚霞在吳江，覺腹中震動，龍宮法禁嚴，恐旦夕身媿，橫遭撻楚；又不得一見阿端，但欲求死，遂潛投江水。身泛起，沉浮波中，有客舟拯之，問其居里。晚霞故吳名妓，溺水不得其

尸，自念術院不可復投，遂曰：「鎮江蔣氏，吾婿也。」客因代貰扁舟，送諸其家。蔣媪疑其錯誤，女自言不誤，因以其情詳告媪。媪以其風格韻妙，頗愛悅之；第慮年太少，必非肯終寡也者。而女孝謹，顧家中貧，便脫珍飾售數萬。媪察其志無他，良喜。然無子，恐一旦臨蓐，不見信於戚里，以謀女。女曰：「母但得真孫，何必求人知。」媪亦安之。會端至，女喜不自己。媪亦疑兒不死；陰發兒冢，骸骨具存。因以此詰端。端始爽然自悟；然恐晚霞惡其非人，囑母勿復言。母然之。遂告同里，以為當日所得非兒尸。然終慮其不能生子。未幾，竟舉一男，捉之無異常兒，始悅。久之，女漸覺阿端非人，乃曰：「胡不早言！凡鬼衣龍宮衣，七七魂魄堅凝，生人不殊矣。若得宮中龍角膠，可以續骨節而生肌膚，惜不早購之也。」端貨其珠，有賈胡出貲百萬，家由此巨富。值母壽，夫妻歌舞稱觴，遂傳聞王邸。王欲強奪晚霞。端懼，見王自陳：「夫婦皆鬼。」驗之無影而信，遂不之奪。但遣宮人就別院，傳其技。女以龜溺毀容，而後見之。教三月，終不能盡其技而去。

Übersetzung:

Siehe Pu Songling und Rösel, *Umgang mit Chrysanthemen*, 545–555 (“Das Schloß des Drachenfürsten”).

Deutscher Titel: Bai Qiulian

Chinesischer Titel: *Bai Qiulian* 白秋練

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=11&gbid=90&bid=3608&start=0>

(14.07.2014) und „Bai Qiulian 白秋練“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 11, Nr. 9 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1482–1488).

Originaltext:

直隸有慕生，小字蟾宮，商人慕小寰之子。聰惠喜讀。年十六，翁以文業迂，使去而學賈，從父至楚。每舟中無事，輒便吟誦。抵武昌，父留居逆旅，守其居積。生乘父出，執卷哦詩，音節鏗鏘。輒見窗影憧憧，似有人竊聽之，而亦未之異也。一夕，翁赴飲，久不歸，生吟益苦。有人徘徊窗外，月映甚悉。怪之，遽出窺覘，則十五六傾城之姝。望見生，急避去。又二三日，載貨北旋，暮泊濱。父適他出，有媼入曰：「郎君殺吾女矣！」生驚問之。答云：「妾白姓。有息女秋練，頗解文字。言在郡城，得聽清吟，於今結想，至絕眠餐。意欲附為婚姻，不得復拒。」生心實愛好，第慮父嗔，因直以情告。媼不實信，務要盟約。生不肯，媼怒曰：「人世姻好，有求委禽而不得者。今老身自媒，反不見納，恥孰甚焉！請勿想北渡矣！」遂去。少間，父歸，善其詞以告之，隱冀垂納。而父以涉遠，又薄女子之懷春也，笑置之。泊舟處，水深沒棹；夜忽沙磧擁起，舟滯不得動。湖中每歲客舟必有留住守洲者，至次年桃花水溢，他貨未至，舟中物當百倍於原直也，以故翁未甚憂怪。獨計明歲南來，尚須揭貲，於是留子自歸。生竊喜，悔不詰媼居里。日既暮，媼與一婢扶女郎至，展衣臥諸榻上。向生曰：「人病至此，莫高枕作無事者！」遂去。生初聞而驚；移燈視女，則病態含嬌，秋波自流。略致訊詰，嫣然微笑。生強其一語，曰：「『為郎憔悴卻羞郎』，可為妾詠。」生狂喜，欲近就之，而憐其荏

弱。探手於懷，接 X²⁷為戲。女不覺懼然展謔，乃曰：「君為妾三吟王建『羅衣葉葉』之作，病當愈。」生從其言。甫兩過，女攬衣起坐曰：「妾愈矣！」再讀，則嬌顫相和。生神志益飛，遂滅燭共寢。女未曙已起，曰：「老母將至矣。」未幾，媼果至。見女凝妝懼坐，不覺欣慰。邀女去，女俛首不語。媼即自去，曰：「汝樂與郎君戲，亦自任也。」於是生始研問居止。女曰：「妾與君不過傾蓋之友，婚嫁尚不可必，何須令知家門。」然兩人互相愛悅，要誓良堅。女一夜早起挑燈，忽開卷淒然淚瑩，生急起問之。女曰：「阿翁行且至。我兩人事，妾適以卷卜，展之得李益江南曲，詞意非祥。」生慰解之，曰：「首句『嫁得瞿塘賈』，即已大吉，何不祥之與有！」女乃稍懼。起身作別曰：「暫請分手，天明則千人指視矣。」生把臂哽咽，問：「好事如諧，何處可以相報？」曰：「妾常使人偵探之，諧否無不聞也。」生將下舟送之，女力辭而去。無何，慕果至。生漸吐其情，父疑其招妓，怒加詆厲。細審舟中財物，並無虧損，譙訶乃已。一夕，翁不在舟，女忽至，相見依依，莫知決策。女曰：「低昂有數，且圖目前。姑留君兩月，再商行止。」臨別以吟聲作為相會之約。由此值翁他出，遂高吟，則女自至。四月行盡，物價失時，諸賈無策，斂貲禱湖神之廟。端陽後，雨水大至，舟始通。生既歸，凝思成疾。慕憂之，巫醫並進。生私告母曰：「病非藥禳可痊，唯有秋練至耳。」翁初怒之；久之，支離益憊，始懼，賃車載子，復如楚，泊舟故處。訪居人，並無知白媼者。會有媼操柁湖濱，即出自任。翁登其舟，窺見秋練，心竊喜；而審詰邦族，則浮家泛宅而已。因實告子病由，冀女登舟，姑以解其沈痼。媼以婚無成約，弗許。女露半面，殷殷窺聽，聞兩人言，皆淚欲墮。媼視女面，因翁哀請，即亦許之。至夜，翁出，女果至，就榻嗚泣曰：「昔年妾狀，今到君耶！此中況味，要不可不使君知。然羸頓如此，急切何能便瘳？妾請為君一吟。」生亦喜。女亦吟王建前作。生曰：「此卿心事，醫二人何得效？然聞卿聲，神已爽矣。試為我吟『楊柳千條盡向西』。」女從之。生贊曰：「快哉！卿昔誦詩餘，有采蓮子云：『菡萏香連十頃陂。』

²⁷ Das an dieser Stelle verwendete Schriftzeichen fehlt leider in dem hier genutzten Zeichenfont. Es besteht aus dem Radikal 月 und dem phonetischen Teil 函; die Aussprache lautet *han*.

心尚未忘，煩一曼聲度之。」女又從之。甫闕，生躍起曰：「小生何嘗病哉！」遂相狎抱，沈痾若失。既而問：「父見媼何詞？事得諧否？」女已察知翁意，直對「不諧」。既而女去，父來，見生已起，喜甚，但慰勉之。因曰：「女子良佳。然自總角時，把柁櫂歌，無論微賤，抑亦不貞。」生不語。翁既出，女復來，生述父意。女曰：「妾窺之審矣：天下事，愈急則愈遠，愈迎則愈距。當使意自轉，反相求。」生問計。女曰：「凡商賈之志在利耳。妾有術知物價。適視舟中物，並無少息。為我告翁：居某物，利三之；某物，十之。歸家，妾言驗，則妾為佳婦矣。再來時，君十八，妾十七，相歡有日，何憂為！」生以所言物價告父。父頗不信，姑以餘貲半從其教。既歸，所自置貨，貲本大虧；幸少從女言，得厚息，略相準。以是服秋練之神。生益誇張之，謂女自言，能使己富。翁於是益揭貲而南。至湖，數日不見白媼；過數日，始見其泊舟柳下，因委禽焉。媼悉不受，但涓吉送女過舟。翁另賃一舟為子合卺。女乃使翁益南，所應居貨，悉籍付之。媼乃邀婿去，家於其舟。翁三月而返。物至楚，價已倍蓰。將歸，女求載湖水；既歸，每食必加少許，如用醯醬焉。由是每南行，必為致數罈而歸。後三四年，舉一子。一日，涕泣思歸。翁乃偕子及婦俱如楚。至湖，不知媼之所在。女扣舷呼母，神形喪失。促生沿湖問訊。會有釣鱖者，得白驥。生近視之，巨物也，形全類人，乳陰畢具。奇之，歸以告女。女大駭，謂夙有放生願，囑生贖放之。生往商釣者，釣者索直昂。女曰：「妾在君家，謀金不下巨萬，區區者何遂斬直也！如必不從，妾即投湖水死耳！」生懼，不敢告父，盜金贖放之。既返，不見女。搜之不得，更盡始至。問：「何往？」曰：「適至母所。」問：「母何在？」腆然曰：「今不得不實告矣：適所贖，即妾母也。向在洞庭，龍君命司行旅。近宮中欲選嬪妃，妾被浮言者所稱道，遂救妾母，坐相索。妾母實奏之。龍君不聽，放母於南濱，餓欲死，故罹前難。今難雖免，而罰未釋。君如愛妾，代禱真君可免。如以異類見憎，請以兒擲還君。妾去，龍宮之奉，未必不百倍君家也。」生大驚，慮真君不可得見。女曰：「明日未刻，真君當至。見有跛道士，急拜之，入水亦從之。真君喜文士，必合憐允。」乃出魚腹綾一方，曰：「如問所求，即出此，求書一『免』字。」生如

言候之。果有道士蹙蹙而至，生伏拜之。道士急走，生從其後。道士以杖投水，躍登其上。生竟從之而登，則非杖也，舟也。又拜之，道士問：「何求？」生出羅求書。道士展視曰：「此白驥翼也，子何遇之？」蟾宮不敢隱，詳陳顛末。道士笑曰：「此物殊風雅，老龍何得荒淫！」遂出筆草書「免」字，如符形，返舟令下。則見道士踏杖浮行，頃刻已渺。歸舟，女喜，但囑勿洩於父母。歸後二三年，翁南遊，數月不歸。湖水既罄，久待不至。女遂病，日夜喘急，囑曰：「如妾死，勿瘞，當於卯、午、酉三時，一吟杜甫夢李白詩，死當不朽。候水至，傾注盆內，閉門緩妾衣，抱入浸之，宜得活。」喘息數日，奄然遂斃。後半月，慕翁至，生急如其教，浸一時許，漸甦。自是每思南旋。後翁死，生從其意，遷於楚。

Übersetzung:

Siehe Pu Songling und Rösel, *Umgang mit Chrysanthemen*, 555–569 („Dichtung und Liebe“).

Deutscher Titel: Die *rākṣasa* und der Meeresmarkt

Chinesischer Titel: *Luocha haishi* 羅刹海市

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=4&gbid=90&bid=3601&start=0>

(14.07.2014) und „*Luocha haishi* 羅刹海市“, in „*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異“, juan 4, Nr. 5 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 454–465).

Originaltext:

馬驥，字龍媒，賈人子，美丰姿，少倜儻，喜歌舞。輒從梨園子弟，以錦帕纏頭，美如好女，因復有「俊人」之號。十四歲，入郡庠，即知名。父衰老，罷賈而居，謂生曰：「數卷書，饑不可煮，寒不可衣。吾兒可仍繼父賈。」馬由是稍稍權子母。從人浮海，為颶風引去，數晝夜，至一都會。其人皆奇醜，見馬至，以為妖，羣譁而走。馬初見其狀，大懼；迨知國人之駭己也，遂反以此欺國人。遇飲食者則奔而往；人驚遁，則啜其餘。久之，入山村。其間形貌亦有似人者，然褻縷如丐。馬息樹下，村人不敢前，但遙望之。久之覺馬非噬人者，始稍稍近就之。馬笑與語，其言雖異，亦半可解。馬遂自陳所自。村人喜，徧告鄰里，客非能搏噬者。然奇醜者望望即去，終不敢前。其來者，口鼻位置，尚皆與中國同。共羅漿酒奉馬。馬問其相駭之故。答曰：「嘗聞祖父言：

西去二萬六千里，有中國，其人民形象率詭異。但耳食之，今始信。」問其何貧。曰：「我國所重，不在文章，而在形貌。其美之極者，為上卿；次任民社；下焉者，亦邀貴人寵，故得鼎烹以養妻子。若我輩初生時，父母皆以為不祥，往往置棄之；其不忍遽棄者，皆為宗嗣耳。」問：「此名何國？」曰：「大羅刹國。都城在北去三十里。」馬請導往一觀。於是雞鳴而興，引與俱去。

天明，始達都。都以黑石為牆，色如墨，樓閣近百尺。然少瓦。覆以紅石；拾其殘塊磨甲上，無異丹砂。時值朝退，朝中有冠蓋出，村人指曰：「此相國也。」視之，雙耳皆背生，鼻三孔，睫毛覆目如簾。又數騎出，曰：「此大夫也。」以

次各指其官職，率鬚鬢怪異。然位漸卑，醜亦漸殺。無何，馬歸，街衢人望見之，譟奔跌蹶，如逢怪物。村人百口解說，市人始敢遙立。既歸，國中無大小，咸知村有異人，於是搢紳大夫，爭欲一廣見聞，遂令村人要馬。然每至一家，闔人輒闔戶，丈夫女子竊竊自門隙中窺語；終一日，無敢延見者。村人曰：「此間一執戟郎，曾為先王出使異國，所閱人多，或不以子為懼。」造郎門。郎果喜，揖為上賓。視其貌，如八九十歲人。目睛突出，鬚卷如蝟。曰：「僕少奉王命，出使最多；獨未嘗至中華。今一百二十餘歲，又得睹上國人物，此不可不上聞於天子。然臣臥林下，十餘年不踐朝階，早旦，為君一行。」乃具飲饌，修主客禮。酒數行，出女樂十餘人，更番歌舞。貌類如夜叉，皆以白錦纏頭，拖朱衣及地。扮唱不知何詞，腔拍恢詭。主人顧而樂之。問：「中國亦有此樂乎？」曰：「有」。主人請擬其聲，遂擊桌為度一曲。主人喜曰：「異哉！聲如鳳鳴龍嘯，得未曾聞。」

翼日，趨朝，薦諸國王。王忻然下詔，有二三大臣，言其怪狀，恐驚聖體。王乃止。即出告馬，深為扼腕。居久之，與主人飲而醉，把劍起舞，以煤塗面作張飛。主人以為美，曰：「請客以張飛見宰相，宰相必樂用之，厚祿不難致。」馬曰：「嘻！游戲猶可，何能易面目圖榮顯？」主人固強之，馬乃諾。主人設筵，邀當路者飲，令馬繪面以待。未幾，客至，呼馬出見客。客訝曰：「異哉！何前媿而今妍也！」遂與共飲，甚懽。馬婆娑歌「弋陽曲」，一座無不傾倒。明日，交章薦馬。王喜，召以旌節。既見，問中國治安之道，馬委曲上陳，大蒙嘉歎，賜宴離宮。酒酣，王曰：「聞卿善雅樂，可使寡人得而聞之乎？」馬即起舞，亦效白錦纏頭，作靡靡之音。王大悅，即日拜下大夫。時與私宴，恩寵殊異。久而官僚百執事，頗覺其面目之假；所至，輒見人耳語，不甚與款洽。馬至是孤立，^X²⁸然不自安。遂上疏乞休致，不許；又告休沐，乃給三月假。

于是乘傳載金寶，復歸山村。村人膝行以迎。馬以金貲分給舊所與交好者，懽聲雷動。村人曰：「吾儕小人受大夫賜，明日赴海市，當求珍玩，用報大夫」，問：「海市何地？」曰：「海中市，四海鮫人，集貨珠寶，四方十二國，均來貿易。中多神人游戲。雲霞障天，波濤間作。貴人自重，不敢犯險阻，皆以金帛付

²⁸ Das an dieser Stelle verwendete Schriftzeichen fehlt leider in dem hier genutzten Zeichenfont. Es besteht aus dem Radikal 冫 und dem phonetischen Teil 間; die Aussprache lautet *xian*.

我輩，代購異珍。今其期不遠矣。」問所自知，曰：「每見海上朱鳥來往，七日卽市。」馬問行期，欲同游矚，村人勸使自貴。馬曰：「我顧滄海客，何畏風濤？」未幾，果有踵門寄貨者，遂與裝貨入船。船容數十人，平底高欄。十人搖櫓，激水如箭。凡三日，遙見水雲幌漾之中，樓閣層疊；貿遷之舟，紛集如蟻。少時，抵城下。視牆上磚，皆長與人等。敵樓高接雲漢。維舟而入，見市上所陳，奇珍異寶，光明射眼，多人世所無。

一少年乘駿馬來，市人盡奔避，云是「東洋三世子。」世子過，目生曰：「此非異域人。」卽有前馬者來詰鄉籍。生揖道左，具展邦族。世子喜曰：「旣蒙辱臨，緣分不淺！」於是授生騎，請與連轡。乃出西城。方至島岸，所騎嘶躍入水。生大駭失聲。則見海水中分，屹如壁立。俄睹宮殿，玳瑁為梁，魴鱗作瓦；四壁晶明，鑑影炫目。下馬揖入。仰見龍君在上，世子啟奏：「臣游市廛，得中華賢士，引見大王。」生前拜舞。龍君乃言：「先生文學士，必能衙官屈、宋。欲煩椽筆賦『海市』，幸無吝珠玉。」生稽首受命。授以水精之硯，龍鬣之毫，紙光似雪，墨氣如蘭。生立成千餘言，獻殿上。龍君擊節曰：「先生雄才，有光水國多矣！」遂集諸龍族，讌集采霞宮。酒炙數行，龍君執爵而向客曰：「寡人所憐女，未有良匹，愿累先生。先生倘有意乎？」生離席愧荷，唯唯而已。龍君顧左右語。無何，宮女數輩，扶女郎出。珮環聲動，鼓吹暴作，拜竟睨之，實仙人也。女拜已而去。少時，酒罷，雙鬟挑畫燈，導生入副宮。女濃妝坐伺。珊瑚之牀，飾以八寶；帳外流蘇。綴明珠如斗大，衾褥皆香奩。天方曙，則雛女妖鬢，奔入滿側。生起，趨出朝謝。拜爲駙馬都尉。以其賦馳傳諸海。諸海龍君，皆專員來賀；爭折簡招駙馬飲。生衣繡裳，駕青虬，呵殿而出。武士數十騎，背雕弧，荷白棹，晃耀填擁。馬上彈箏，車中奏玉。三日間，徧歷諸海。由是「龍媒」之名，諫於四海。宮中有玉樹一株，圍可合抱；本瑩澈，如白琉璃；中有心，淡黃色；稍細於臂；葉類碧玉，厚一錢許，細碎有濃陰。常與女嘯咏/咏其下。花開滿樹，狀類蒼葡。每一瓣落，鏘然作響。拾視之，如赤璫雕鏤，光明可愛。時有異鳥來鳴——毛金碧色，尾長於身，——聲等哀玉，惻人肺腑。生每聞輒念鄉土。因謂女曰：「亡出三年，恩慈間阻，每一念及，涕膺汗背。卿能從我歸乎？」女曰：「仙塵路隔，不能相依。妾亦不忍以魚水之愛，奪膝下之歡。容徐謀之。」生聞

之，泣不自禁。女亦歎曰：「此勢之不能兩全者也！」明日，生自外歸。龍君曰：「聞都尉有故土之思，詰旦趣裝，可乎？」生謝曰：「逆旅孤臣，過蒙優寵，啣報之誠，結於肺肝。容暫歸省，當圖復聚耳。」入暮，女置酒話別。生訂後會。女曰：「情緣盡矣。」生大悲。女曰：「歸養雙親，見君之孝。人生聚散，百年猶旦暮耳，何用作兒女哀泣？此後妾爲君貞，君爲妾義，兩地同心，卽伉儷也，何必旦夕相守，乃謂之偕老乎？若渝此盟，婚姻不吉。倘慮中饋乏人，納婢可耳。更有一事相囑：自奉裳衣，似有佳朕，煩君命名。」生曰：「其女耶，可名龍宮；男耶，可名福海。」女乞一物爲信。生在羅刹國所得赤玉蓮花一對，出以授女。女曰：「三年後四月八日，君當泛舟南島，還君體胤。」女以魚革爲囊，實以珠寶，授生曰：「珍藏之，數世喫著不盡也。」天微明，王設祖帳，饋遺甚豐。生拜別出宮，女乘白羊車，送諸海涘。生上岸下馬，女致聲珍重，回車便去，少頃便遠。海水復合，不可復見。生乃歸。

自浮海去，咸謂其已死；及至家，家人無不詫異。幸翁媪無恙，獨妻已他適。乃悟龍女「守義」之言，蓋已先知也。父欲爲生再婚；生不可，納婢焉。謹志三年之期，泛舟島中。見兩兒坐浮水面，拍流嬉笑，不動亦不沉。近引之。兒啞然捉生臂，躍入懷中。其一大啼，似嗔生之不援己者。亦引上之。細審之，一男一女，貌皆婉秀。額上花冠綴玉，則赤蓮在焉。背有錦囊，拆視，得書云：「翁姑計各無恙。忽忽三年，紅塵永隔；盈盈一水，青鳥難通。結想爲夢，引領成勞，茫茫藍蔚，有恨如何也！顧念奔月姮娥，且虛桂府；投梭織女，猶悵銀河。我何人斯，而能永好？興思及此，輒復破涕爲笑。別後兩月，竟得孿生。今已啣啾懷抱，頗解言笑；覓棗抓梨，不母可活。敬以還君。所貽赤玉蓮花，飾冠作信。膝頭抱兒時，猶妾在左右也。聞君克踐舊盟，意願斯慰。妾此生不二，之死靡他。奩中珍物，不蓄蘭膏；鏡裡新妝，久辭粉黛。君似征人，妾作蕩婦，卽置而不御，亦何得謂非琴瑟哉？獨計翁姑亦旣抱孫，曾未一覲新婦，揆之情理，亦屬缺然。歲後阿姑窀穸，當往臨穴，一盡婦職。過此以往，則『龍宮』無恙，不少把握之期；『福海』長生，或有往還之路。伏惟珍重，不盡欲言。」生反復省書攬涕。兩兒抱頸曰：「歸休乎！」生益慟撫之曰：「兒知家在何許？」兒亟啼，嘔啞言歸。生望海水茫茫，極天無際，霧鬢人渺，煙波路窮。抱兒返棹，悵然遂歸。

生知母壽不永，周身物悉爲預具，墓中植松檟百餘。逾歲，媼果亡。靈輦輿至殯宮，有女子縗經臨穴。衆方驚顧，忽而風激雷轟，繼以急雨，轉瞬間已失所在。松柏新植多枯，至是皆活。福海稍長，輒思其母，忽自投入海，數日始還。龍宮以女子不得往，時掩戶泣。一日，晝暝，龍女忽入，止之曰：「兒自成家，哭泣何爲？」乃賜八尺珊瑚一樹，龍腦香一帖、明珠百顆，八寶嵌金合一雙，爲作嫁資。生聞之，突入，執手啜泣。俄頃，疾雷破屋，女已無矣。

異史氏曰：「花面逢迎，世情如鬼。嗜痂之癖，舉世一轍。『小慚小好，大慚大好』。若公然帶鬚眉以游都市，其不駭而走者，蓋幾希矣。彼陵陽癡子，將抱連城玉向何處哭也？嗚呼！顯榮富貴，當於蜃樓海市中求之耳！」

Übersetzung²⁹:

Ma Ji, sein Großjährigkeitsname, *zi* 字, lautete Longmei³⁰, war der Sohn eines Kaufmanns; er hatte ein schönes und anmutiges Aussehen; als er noch jung war, hatte er einen fröhlichen Charakter; er liebte das Singen und Tanzen. Oft gesellte er sich zu Theatergruppen und wenn er sich ein Brokattuch um den Kopf wickelte, war er schön wie ein liebliches Mädchen; daher hatte er auch den Spitznamen „Schönling“. Mit vierzehn *sui* trat er in die Bezirksschule ein, so dass sein Name bekannt wurde. Als sein Vater schwach und alt war, beendete er seine Kaufmannstätigkeit und setzte sich zur Ruhe. Da sprach er zu seinem Sohn: „Wohl hast du viele Rollen von Büchern, doch wenn du hungrig bist, kannst du sie nicht kochen; wenn dir kalt ist, kannst du sie nicht anziehen. Mein Sohn, du kannst aber deinem Vater im Kaufmannsgewerbe nachfolgen.“ Seitdem lernte Ma mehr und mehr, den Umgang mit kleinen und großen Beträgen. Dann schloss er sich einigen Leuten an und fuhr übers Meer, wo er aber in einen Wirbelsturm geriet und sich verirrte. Erst nach vielen Tagen und Nächten erreichte er eine große Stadt. Deren Bewohner waren alle von seltsamem und hässlichem Aussehen und

²⁹ Für eine alternative Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Zwei Leben im Traum*, 247–264 („Die Tochter des Drachenkönigs“).

³⁰ Die Bedeutung dieses Namens (*long* 龍: „Drache“ und *mei* 媒: „Heiratsvermittler“) wird im Verlauf der Erzählung noch deutlich.

als sie Ma erblickten, hielten sie ihn für einen Dämon, so dass es in der Menge ein Geschrei gab und alle davonliefen. Als Ma nun zum ersten Mal dieses sah, bekam er große Angst; dann aber verstand er, dass sich die Bewohner des Landes vor ihm fürchteten; also nutzte er das wiederum gegen die Bewohner dieses Landes aus. Entdeckte er welche, die gerade tranken oder aßen, rannte er auf diese zu, und wenn sie geflohen waren, verzehrte er, was sie zurückließen. Später kam er in ein Bergdorf. Dort gab es auch einige, deren Äußeres eine gewisse Ähnlichkeit zu Menschen hatte, doch waren sie ansonsten zerlumpt wie Bettler. Ma ruhte sich unter einem Baum aus und die Dorfbewohner wagten es nicht, sich ihm zu nähern, sondern beobachtete ihn aus der Ferne. Erst nach einer langen Zeit meinten sie, dass Ma niemand sei, der Menschen beißt, so dass sie begannen, langsam näher zu kommen. Ma lächelte und sprach und obwohl er eine andere Sprache hatte, konnte man ihn doch zur Hälfte verstehen. So gelang es Ma zu erklären, wo er herkomme. Den Dorfbewohnern gefiel das. Überall informierten sie [die Menschen] der Nachbarorte darüber, dass der Fremde niemand sei, der [sie] bedrohen oder beißen würde. Doch die besonders Hässlichen schauten nur aus der Ferne und gingen wieder und wagten es letztendlich nicht, näher zu kommen. Diejenigen [aber], welche herangekommen waren, hatten Mund und Nase an der Stelle, wo sie auch bei Chinesen waren. Gemeinsam empfingen sie Ma, indem sie ihm Suppe und Wein anboten. Ma fragte sie nach dem Grund für ihre Furcht vor ihm und er bekam zu Antwort: „Von unseren Vorvätern wurde uns gesagt:

Sechszwanzigtausend *li* in Richtung Westen liegt das Reich der Mitte und das Aussehen seiner Bewohner gilt im Allgemeinen als seltsam. So haben es unsere Ohren aufgenommen, aber heute beginnen wir, es zu glauben.“ Als er nun fragte, warum sie so arm seien, sagten sie: „Was in unserem Reich von Bedeutung ist, sind nicht etwa die Schriften und Aufsätze, sondern das Aussehen. Diejenigen, welche von höchster Schönheit sind, fungieren als hohe Minister, die der zweiten Stufe bekleiden Posten als lokale Amtsleiter und diejenigen, welche unter diesen stehen, besitzen auch noch die

Privilegien der vornehmen Herren und daher erhalten sie eine staatliche Rente, *ding-peng* 鼎烹, um ihre Frauen zu ernähren. Als unsereins gerade geboren wurde, hielten unsere Eltern es alle für ein Unglück, so dass wir häufig hier zurückgelassen wurden, diejenigen aber, bei denen man es nicht übers Herz brachte, sie eiligst loszuwerden, behielt man für die Bewahrung der Familienlinie.“ Dann fragte er: „Wie heißt dieses Reich?“ und sie antworteten: „Es ist das Reich des *mahārākṣasa*.³¹ Seine Hauptstadt liegt dreißig *li* in Richtung Norden.“ Wang bat darum, dass man ihm für eine Besichtigung den Weg dahin weise. Daher standen sie am folgenden Tag mit dem ersten Hahenschrei auf und führten ihn hin.

Als der Himmel hell war, kamen sie bei der Hauptstadt an. Die Hauptstadt hatte eine Mauer aus schwarzen Steinen, deren Farbe wie Tusche war und es gab Häuser und Pavillons von fast hundert *chi* [Höhe]. Diese hatten nur selten Dachziegel, sondern wurden mit roten Steinen gedeckt. Als er ein zerbrochenes Stück davon aufhob und es zwischen den Fingern rieb, war es nichts anderes als Zinnober. Zur selben Zeit kehrte der Hofstaat gerade von der Audienz zurück. Mit dem Hofstaat kam ein Beamter heraus und einer der Dorfbewohner deutete auf diesen und sprach: „Das ist unser Premierminister.“ Als er ihn erblickte, so waren dessen beide Ohren nach hinten gewandt gewachsen, die Nase hatte drei Löcher und seine Wimpern bedeckten die Augen, als seien es Vorhänge. Als einige Reiter herauskamen, sprachen sie: „Das sind unsere Edelherren, *daifu* 大夫.“ Nacheinander benannten sie einen jeden nach seinem Amt und Rang und im Allgemeinen waren sie hässlich und unheimlich. Dann aber wurden die Ränge immer niedriger und auch die Hässlichkeit nahm ab. Nach kurzer Zeit kehrte Ma heim,

³¹ Es ist auch die Übersetzung „das Reich des großen *rākṣasa*“ denkbar. Zu *rākṣasa* siehe Soothill und Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 471: „羅刹 (娑) *Rākṣasa*, also [羅]叉娑; from *rakṣa*, harm, injuring. Malignant spirits, demons; sometimes considered inferior to *yakṣas*, sometimes similar. Their place of abode was *Lankā* in Ceylon, where they are described as the original inhabitants, anthropophagi, once the terror of shipwrecked mariners; also described as the barbarian races of ancient India. As demons they are described as terrifying, with black bodies, red hair, green eyes, devourers of men. [...]“.

aber auf den Straßen und Wegen starrten ihn die Menschen an, schrien und liefen stolpernd davon, so als ob ihnen ein Monster begegnet wäre. Erst als die Dorfbewohner vielfache Erklärungen abgegeben hatten, wagten die Stadtbewohner nunmehr, in großem Abstand stehen zu bleiben. Dann kehrten sie heim und im ganzen Land gab es keinen Alten oder Jungen, der nicht wüsste, dass es in dem Dorf einen seltsamen Mann gibt; daher wetteiferten die lokalen Honorationen darum, ihn einmal persönlich zu treffen und alsdann bewirkten sie bei den Dorfbewohnern, Ma einladen zu können. Immer als er nun aber bei einer Familie ankam, haben die Torwächter sofort die Tore verschlossen und die Männer und Frauen haben verstohlen durch den Türspalt geschaut und getuschelt; bis zum Schluss gab es niemanden, der es wagte, ihn hinein zu bitten. Da sprachen die Dorfbewohner: „Es gibt hier einen Hofbeamten, *zhijilang* 執戟郎³², welcher bereits für den früheren König in fremde Länder gesandt wurde und schon viele Menschen gesehen hat; vielleicht fürchtet er sich nicht, euch zu sehen.“ Er ging zur Wohnung des Beamten. Der Beamte war in der Tat sehr erfreut und begrüßte ihn wie einen Ehrengast. Er besah sich sein Äußeres und dieser glich einem Mann von achtzig oder neunzig *sui*. Seine Augäpfel standen hervor und sein Bart war gedreht wie bei einem Igel. Er sprach: „Als meine Wenigkeit noch jung war, habe ich die Befehle des Königs entgegengenommen und meistens wurde ich auf Gesandtschaften geschickt; allein in China war ich noch nie. Heute bin ich über 120 *sui* alt und nun kann ich jemanden aus diesem Lande sehen; dies ist etwas, was man gegenüber dem Sohn des Himmels nicht unerwähnt lassen darf. Nun jedoch habe ich mich in den Ruhestand zurückgezogen und war schon über zehn Jahre bei keiner Audienz am Hofe. Bei Tagesanbruch werde ich wegen euch aber einmal hingehen.“ Dann bereitete er ihm ein Mahl und behandelte ihn gemäß der Etikette für einen Ehrengast. Es wurde Wein in großen Mengen gebracht und über zehn Musikerinnen erschienen, welche abwechselnd tanzten und

³² Die Übersetzung des Titels bleibt unsicher. Vgl. Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 155 (Nr. 941) und 301 (Nr. 3563).

sangen. Von der Art ihres Aussehens waren sie wie Yakshas; sie hatten alle Brokatstoffe um ihren Kopf gewickelt und trugen zinnoberröte Gewänder, welche bis auf den Boden reichten. Sie trugen Lieder vor, bei denen er nicht wusste, welchen Text sie hatten, und auch Melodie und Rhythmus waren sehr seltsam. Der Gastgeber sah ihn an und freute sich. Dann fragte er: „Gibt es in China auch solche Musik?“ Und darauf antwortete [Ma]: „Ja.“ Der Gastgeber bat ihn nun, sein Lied nachzuahmen, und so schlug er auf die Tischplatte, um im Takt ein Lied zu begleiten. Der Gastgeber freute sich und sprach: „Ist es nicht außergewöhnlich? Die Stimme gleicht dem Ruf eines Phönix und dem Fauchen eines Drachens; so etwas konnte man bisher noch nie hören.“

Am nächsten Tag gingen er zum Hof und empfahl ihn beim König des Landes. Der König gab freudig einen Erlass heraus, jedoch gab es zwei, drei hohe Beamte, welche von seiner seltsamen Gestalt berichteten und sich um den heiligen Körper, *shengti* 聖體 [des Königs]³³ sorgten. Der König nahm daraufhin [seinen Erlass] zurück. Als dann kam er zurück, um dies Ma mitzuteilen und rang mit seinen Händen in tiefer Verzweiflung. So lebte er einige Zeit bei ihm und als er einmal mit dem Gastgeber reichlich gebechert hatte, nahm er ein Schwert und begann zu tanzen, wobei er sich mit Kohle das Gesicht einrieb wie bei Zhang Fei. Der Gastgeber fand es sehr schön und sprach: „Ich bitte euch in der Gestalt von Zhang Fei den Kanzler zu besuchen und der Kanzler muss sich einfach daran erfreuen; dann wird ein gutes Einkommen nicht schwer zu erlangen sein.“ Ma sprach: „Oh! Das Vergnügen hier ist schon in Ordnung; wie könnte ich da mein Gesicht und meine Augen umwenden und mich gegen Wohlstand und Ehre hier verschwören?“ Der Gastgeber aber bestärkte ihn und so war Ma einverstanden. Der Gastgeber legte nun Sitzkissen aus und lud die Amtsträger auf einen Trank ein; dann ließ er Ma sein Gesicht schminken und abwarten. Nicht lange danach kamen die Gäste an und er rief Ma, die Gäste zu sehen. Die Gäste sprachen erstaunt: „Ist es nicht außergewöhnlich?“ Wie kann er früher unansehnlich, jetzt aber hübsch sein?“ So tranken sie gemeinsam und waren sehr wohlgesonnen. Ma tanzte anmutig und sang das

³³ Der Begriff *shengti* meint in der Regel den Körper eines Königs oder Kaisers.

„Yiyang-Lied“, *yiyangqu* 弋陽曲, so dass es keinen Platz gab, von dem er nicht Beifall erntete. Am nächsten Tag reichte man eine Eingabe ein, um Ma zu empfehlen. Der König war darüber erfreut und befahl, diese mit seinem Beglaubigungssiegel zu versehen. Nachdem er ihn empfangen hatte, fragte er nach der Art, wie man in China für Frieden Sorge und Ma erstattete ihm von Anfang bis Ende einen Bericht. Dafür erhielt er große Anerkennung und wurde zu den Banketten in den königlichen Palästen zugelassen. Nachdem sie vom Wein angeheitert waren, sprach der König: „Ich habe gehört, dass ihr, mein Minister, euch gut auf die rituelle Musik, *yayue* 雅樂, versteht; wäre es möglich, dass meine Wenigkeit etwas davon zu hören bekäme?“ Darauf fing Ma sofort an, einen Tanz aufzuführen und imitierte es auch, sich ein weißes Brokattuch um den Kopf zu wickeln, und zart und lieblich musizierte er. Der König war sehr angetan und noch am selben Tag ernannte er ihn zu einem Edelmann, *daifu*. Oft gewährte er ihm ein persönliches Bankett und erwies ihm seine besondere Gunst. Es verging eine Zeit, aber dann meinten die Beamten der einzelnen Abteilungen mehr und mehr, dass sein Gesicht gefälscht sei; überall, wo er hinging, hörte er die Leute tuscheln und keiner war mit ihm vertraut und höflich. Seitdem war Ma ausgegrenzt und fühlte sich dadurch sehr unruhig. Daher reichte er seine Bitte um Entlassung ein, welche aber nicht genehmigt wurde. Als er dann um eine Beurlaubung ersuchte, wurden ihm drei Monate Ferien gewährt.

Daher bestieg er einen Wagen, nahm auch Gold und Edelsteine mit und fuhr zurück in das Bergdorf. Die Dorfbewohner kamen ihm zur Begrüßung auf Knien entgegen. Ma nahm die Reichtümer und verteilte sie an diejenigen, bei denen er früher gewohnt hatte oder mit denen er in guter Beziehung stand; es gab viele freudige Rufe, laut, wie wenn es donnerte. Die Dorfbewohner sprachen: „Wir unbedeutenden Menschen haben von euch, Edler Herr, eure Gunst empfangen; morgen wollen wir zum Meeresmarkt gehen und einige Kostbarkeiten erstehen, mit denen wir es euch, Edler Herr, vergelten.“ Da fragte er: „Was für ein Ort ist der Meeresmarkt?“ und sie antworteten: „Es ist ein Markt mitten im Meer; die Fischmenschen der Vier Meere treffen sich dort, um mit

Juwelen und Edelsteinen zu handeln; aus den zwölf Ländern der vier Himmelsrichtungen kommen sie für ihre Handelsgeschäfte. Darunter gibt es auch viele Gottheiten, die sich hier vergnügen. Rötliche Wolken verdecken dort den Himmel und hohe Wellen wogen hin und her. Edle Leute, wenn sie sich selbst wertschätzen, wagen es nicht, sich in eine solche Gefahr zu bringen; sie bezahlen alle Unseresgleichen, damit wir an ihrer statt den Handel mit seltenen Kostbarkeiten abwickeln. Von heute an ist die Zeit [für den Markt] nicht mehr fern.“ Er fragte nach allem, was man darüber wusste und bekam zur Antwort: „Jedes Mal, wenn man über dem Meer die sieben Mondhäuser des Ostquadranten³⁴ kommen sieht, dann wird am siebten Tag der Markt stattfinden.“ Ma erkundigte sich nun nach dem Tag der Abreise und wollte auch mitfahren, obwohl die Dorfbewohner ihn ermahnten, dass er sich selbst auch wertschätzen möge. Da sprach Ma: „Ich aber bin auch ein Reisender auf den grünen Meeren; wie könnte ich da Wind und Wellen fürchten?“ Nicht viel später kamen tatsächlich einige von denen, welche die Geschäfte abwickelten, zu ihm und so verpackte er seinen Besitz und ging an Bord. Auf dem Schiff hatten einige Dutzend Personen Platz, es hatte einen flachen Rumpf und eine hohe Reling, wurde von zehn Männern gerudert und glitt über das Wasser wie ein Pfeil. Es vergingen ganze drei Tage, als man in der Ferne inmitten von wogendem Wasser und wabernden Wolken sah, wie sich Häuser und Pavillons auftürmten und Handelsschiffe sich versammelten wie Ameisen. Wenig später kamen sie unterhalb der Stadt an. Sie sahen eine Mauer aus Ziegelsteinen, die überall so hoch wie ein Mensch war. Dahinter gab es Häuser, die so hoch waren, dass sie bis zum Himmel reichten. Das Schiff ging vor Anker und sie betraten [die Stadt], wo sie auf dem Markt all die Auslagen betrachteten; es gab seltene Kostbarkeiten und außergewöhnliche Edelsteine, deren Glanz in ihre Augen stach und viele davon gab es in der Welt der Menschen gar nicht.

Als ein Jüngling auf einem edlen Pferd herbei geritten kam, machten die Marktleute sogleich alle Platz und es hieß, das sei der „Dritte Kronprinz des Östlichen Ozean“.

³⁴ Eine alternative Übersetzung lautet: „Jedes Mal, wenn man über dem Meer die Sternkonstellation des Roten Vogels kommen sieht, [...]“.

Als der Kronprinz vorüberritt, warf er einen Blick auf ihn und sprach: „Ist dies hier nicht jemand aus einem fremden Land?“ Da kam ein Vorreiter und fragte nach seinem Heimatland. Der junge Herr machte am Straßenrand eine Verbeugung und legte vollständig seine Herkunft und Zugehörigkeit dar. Der Kronprinz war darüber erfreut und sprach: „Dann beehrt mich mit eurem Besuch; das Schicksal einer solchen Begegnung ist nicht als gering zu betrachten!“ Damit übergab er dem jungen Herren ein Pferd und bat ihn, mit ihnen zu reiten. Dann verließen sie die Weststadt. Als sie ans Ufer der Insel kamen, sprangen alle auf ihren wiehernden Pferden ins Wasser. Der junge Herr war ganz stumm vor Schreck, doch dann sah er, wie sich das Wasser in der Mitte teilte und sich an den Seiten wie eine Wand auftürmte. Plötzlich erblickte er einen Palast, Schildkrötenpanzer fungierten als Balken und Karpfenschuppen waren die Dachziegel; die vier Wände erstrahlten in hellem Schein und der Glanz blendete das Auge. Sie stiegen von ihren Pferden und gingen nach einer Verbeugung hinein. Als sie herauf blickten, sahen sie weiter oben den Drachenfürsten und der Kronprinz vermeldete: „Ich schlenderte an den Marktständen entlang als ich diesen ehrbaren Herrn aus China erblickte, den ich nun euch, Großkönig, vorstelle.“ Der junge Herr trat vor und fiel auf die Knie. Da sprach der Drachenfürst: „Wenn der Herr ein Gelehrter der Schriftkunst ist, so wird er sich bestimmt mit den Literaten Qu [Yuan] 屈[原] und Song [Yu] 宋[玉] messen können. Ich möchte euch daher mit der Aufgabe behelligen, mit [eurem] gutem Pinsel ein *fu* 賦-Gedicht mit dem Titel „Meeresmarkt“ zu verfassen und ich hoffe, dass ihr mit perlen- und juwelengleichen Versen nicht geizig sein werdet.“ Der junge Herr empfing mit zum Boden gesenkten Kopf den Befehl. Er empfing einen Tuschstein aus Kristall und einen Pinsel aus Drachenhaaren, dazu Papier, dessen Glanz ähnlich dem des Schnees ist und Tusche mit einem Duft wie von Orchideen. Der junge Herr brachte in einem Zug über tausend Worte hervor und brachte diese im Palast dar. Der Drachenfürst war darüber voll des Lobes und sprach: „Mein Herr, ihr habt ein Talent, dessen Glanz für unser Wasserreich sehr viel bedeutet.“ Anschließend versammelte er den ganzen Drachenclan, *longzu* 龍族, und bewirtete sie allesamt im Palast der rotgefärbten

Wolke, *xiagong* 霞宮. Wein und Speisen wurden in großen Mengen aufgetragen. Der Drachenfürst nahm ein *jue* 爵³⁵ und sprach zu seinem Gast: „Die bemitleidenswerte Tochter meiner Wenigkeit hat noch keinen guten Mann; ich möchte sie mit euch, mein Herr, verbinden. Wie denkt ihr, mein Herr, darüber?“ Der junge Herr stand von seinem Platz auf, verlegen, aber auch dankbar, und antwortete kurz mit respektvoller und vorsichtiger Stimme. Der Drachenfürst wandte sich mit seinen Anordnungen nach rechts und nach links. Nicht lange danach kamen mehrere Palastmädchen und geleiteten die junge Dame herein. Die Gürtelschnallen und Armreifen erklangen bei jeder Bewegung, Trommeln und Flöten erschallten plötzlich und nachdem die Ehrbezeugungen beendet waren, warf er ihr einen heimlichen Blick zu; sie war tatsächlich wie eine Unsterbliche. Auch das Mädchen brachte ihre Ehrbezeugungen dar und ging. Nach einer Weile war das Bankett beendet. Zwei junge Damen trugen bemalte Laternen und begleiteten den jungen Herrn in den Seitenpalast. Das Mädchen war prächtig herausgeputzt und saß wartend da. Es gab ein Bett aus Korallen, geschmückt mit den acht Edelsteinen. Es gab Vorhänge mit Fransen, an welchen glänzende Perlen befestigt waren, groß wie ein Scheffel, *dou* 斗. Das Bettzeug war weich und duftete. Als der Tag anbrach, kamen junge Mädchen und hübsche Dienerinnen eiligst herbei, bis kein Platz mehr war. Der junge Herr erhob sich und eilte an den Hof, um seinen Dank zu bekunden. Er wurde zum königlichen Schwiegersohn und Oberstleutnant, *fuma duwei* 駙馬都尉,³⁶ ernannt. Man nahm auch sein Gedicht und verbreitete es in Windeseile in allen Meeren. Die Drachenfürsten aller Meere sandten ein jeder Sondergesandte, um ihre Glückwünsche zu übermitteln; und sie wetteiferten darum, in ihren Briefen den königlichen Schwiegersohn zu einem Trank einzuladen. Der junge Herr kleidete sich in bestickte Gewänder, bestieg einen grünen *qiu*-Drachen, *qingqiu* 青虬, und verließ von Ausrufen begleitet den Palast. Mehrere dutzend Krieger folgten zu Pferde; auf dem Rücken trugen sie mit Schnitzereien verzierte Bögen, dazu trugen sie weiße Stöcke; strahlend

³⁵ Ein bronzenes Trinkgefäß mit drei Beinen.

³⁶ Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 277 (Nr. 2083).

und glänzend ergänzten sie das Gedränge. Auf Pferderücken wurde mit *dan* 彈 und *zheng* 箏 aufgespielt und auf Wagen wurde mit Jadeinstrumenten musiziert. Innerhalb von drei Tagen hatte er alle Meere bereist. So kam er zu seinem Namen Longmei („der mit Drachen verkuppelt wurde“), der [beziehungsweise dessen Bekanntheit] sich in allen Vier Meeren verbreitete. Im Palast gab es einen Jadebaum³⁷ mit einem Umfang, dass man ihn gerade so umfassen konnte; seine Wurzel war so kristallklar wie weiß lackierte Keramik; in seiner Mitte gab es ein Herz von zartgelber Farbe; seine Äste waren so dünn wie Unterarme; seine Blätter waren wie von Jaspis und etwa so dick wie eine Münze, so klein und dicht, dass er einen dunklen Schatten warf. Oft saß er mit seiner Frau darunter und sie sangen Lieder. Auf dem ganzen Baum öffneten sich Blüten; in ihrer Art ähnelten sie den Beeren der Campaka-Pflanze, *zhanpu* 蒼葡³⁸. Jedes Mal wenn eins der Blütenblätter zu Boden fiel, ertönte klingendes Geräusch. Wenn man eines aufhob und betrachtete, so sah es aus, wie aus rotem Achat geschnitzt und hatte einen lieblichen Schein. Oft kam ein seltsamer Vogel und sang – mit einem Federkleid von goldener und jadegrüner Farbe und einem Schwanz der länger als sein Körper war – seine Stimme war so wehklagend wie eine Jadedflöte, dass es einen im tiefsten Herzen berührte. Jedes Mal, wenn der junge Herr dies hörte, so vermisste er auch gleich seine Heimat. Daher sprach er zu seiner Frau: „Vor drei Jahren bin ich losgezogen und war seitdem von meinen liebenden Eltern getrennt; Tränen brechen aus mir hervor und Schweiß überströmt meinen Rücken. Könnt ihr nicht mit mir nach Hause zurückkehren?“ Seine Frau sprach: „Die Wege der Unsterblichen und des Staubes sind verschieden, man kann sie nicht voneinander abhängig machen. Ich kann es auch nicht ertragen, dass die Liebe zwischen Eheleuten³⁹ die Zuneigung zu den Eltern besiegt. Erlaube bitte,

³⁷ Der Begriff Jadebaum, *yushu* 玉樹, kann sowohl einen Baum aus Jade meinen, als auch eine poetische Beschreibung für einen besonders schönen Baum darstellen. In letzterem Fall könnte es sich um den Sophorabaum (*Styphnolobium japonicum* oder *Sophora japonica*) handeln.

³⁸ Möglicherweise handelt es sich um die *Magnolia champaca*.

³⁹ Wörtlich heißt es: „Liebe von Fischen zu Wasser“.

dass ich dieses in Ruhe bedenke.“ Als der junge Herr dies hörte, konnte er ein Schluchzen nicht unterdrücken. Auch seine Frau sprach mit seufzender Stimme: „In dieser Situation kann man es wohl nicht für beide perfekt machen.“ Am nächsten Tag kehrte der junge Herr von außerhalb wieder zurück. Der Drachenfürst sprach: „Ich habe gehört, dass mein Oberstleutnant Heimweh hat, wie wäre es da, wenn ihr am nächsten Morgen eure Kleider packen würdet“? Der junge Herr bedankte sich: „Ihr habt mich einsamen Diener bei euch beherbergt und mir wurde auch eure Gnade und Güte zuteil; für diese Herzlichkeit möchte ich mich mit großem Dank erkenntlich zeigen und ich werde sie fest in mein innerstes Herz einknüpfen. Wenn ihr mir erlaubt, für einige Zeit zu einem Besuch bei meinen Eltern heimzukehren, so schickt es sich, dass ich danach streben werde, hierher zurückzukehren, um auch mit euch vereint zu sein.“ Am Abend hatte seine Frau ein Festmahl zum Abschied gegeben. Der junge Herr versprach, dass man sich später wiedertreffen werde, aber seine Frau sprach: „Das Glück unserer Liebe endet nun.“ Darüber war der junge Herr sehr betrübt und seine Frau sprach weiter: „Dass ihr nach Hause zurückkehrt, um euch um eure Eltern zu kümmern, daran erkennt man eure Kindespietät. In einem Menschenleben wird man zusammengeführt und wird auch wieder getrennt. Selbst einhundert Jahre sind so wie nur ein Tag; was nützt es da, wenn man wie ein kleines Kind aus Trauer Tränen vergießt? Ab jetzt werde ich für euch keusch sein und ihr für mich rechtschaffen; an zwei Orten werden wir doch ein gemeinsames Herz haben, so wie es Eheleute tun, was muss man da noch von früh bis abends beieinander sein und dieses ein gemeinsames Altern nennen. Wenn du unseren Bund aber widerrufen würdest, dann hätte eine solche Ehe kein Glück. Wenn du Sorge haben solltest, dass es an jemandem fehlt, welcher sich um Haus und Küche kümmert, so kannst du dir eine Magd nehmen. Ferner gibt es noch eine andere Sache, über die ich mit dir reden muss: Seit ich eure Frau bin, scheint es einige günstige Zeichen zu geben; ich bitte euch daher, mein Herr, einen Namen zu bestimmen.“ Da sprach der junge Herr: „Wenn es ein Mädchen ist, so soll es Longgong 龍宮 [Drachenpalast] heißen; wird es ein Junge, so soll der Name Fuhai 福海 [Glücksmeer] sein.“ Daraufhin bat seine Frau

ihn um ein Geschenk als Zeichen ihrer Treue. Der junge Herr holte ein Paar Lotosblumen aus roter Jade hervor, welche er im Reich der *rākṣasa* erhalten hatte, und gab sie seiner Frau. Seine Frau sprach: „Nach drei Jahren, am achten Tag des dritten Monats solltet ihr, mein Herr, mit einem Boot zur südlichen Insel fahren. und ich werde euch eure Nachkommen überbringen.“ Dann nahm seine Frau einen Beutel aus Fischhaut und übergab diesen gefüllt mit Perlen und Edelsteinen dem jungen Herrn: „Bewahrt dieses gut auf, dann wird euch über viele Generationen hinweg weder Nahrung noch Kleidung ausgehen.“ Als der neue Tag anbrach, bereitete der König ein Abschiedsmahl und gab Geschenke im Übermaß. Der junge Herr nahm seinen Abschied und verließ den Palast, seine Frau bestieg einen Wagen mit weißen Widdern und begleitete ihn bis an die Küste. Der junge Herr ging an Land und stieg von seinem Pferd. Seine Frau sagte ihm zum Abschied Lebewohl, dann kehrte sie mit dem Wagen um und fuhr fort, schon nach kurzer Zeit war sie in der Ferne verschwunden. Das Wasser des Meeres schloss sich wieder und nichts war mehr zu sehen. Der junge Herr aber kehrte heim.

Seit er aufs Meer hinaus gefahren war, sagten alle, er sei bereits gestorben; als er nun aber zu Hause ankam, waren seine Angehörigen aufs Äußerste verwundert. Glücklicherweise waren Vater und Mutter noch wohlauf, nur seine Frau war bereits anderweitig verheiratet. Da verstand er, dass seine Drachenfrau, als sie von der „Bewahrung der Rechtschaffenheit“ sprach, dieses sicherlich bereits wusste. Der Vater wünschte, dass der junge Herr sich erneut verheirate; der junge Herr aber konnte dies nicht tun, so dass er sich schließlich eine Magd nahm. Stets erinnerte er sich an die Drei-Jahres-Frist, dann fuhr er mit einem Boot bis auf die Insel. Dort erblickte er zwei Kinder, welche auf dem Wasser dahinglitten, spielend und lachend schlugen sie auf das Wasser, ohne sich dabei zu bewegen oder gar zu versinken. Er näherte sich ihnen zog sie zu sich. Lachend ergriff eines der Kinder den Arm des jungen Herrn und sprang ihm an seine Brust. Das andere hingegen schrie laut auf, als sei es darüber verärgert, dass der junge Herr ihm nicht helfen würde. Doch er zog auch dieses zu sich. Dann besah er sie sich näher und es waren ein Junge und ein Mädchen, beide von vollkommener Schönheit. Über der

Stirn trugen sie Blumenhüte, an denen Jadesteine befestigt waren und es waren die roten Lotosblumen. Auf dem Rücken trugen sie eine Tasche aus Brokatstoff; als er sie öffnete, um hineinzusehen, gab es darin einen Brief, in welchem geschrieben stand: „Ich nehme an, dass meine Schwiegereltern beide wohlauf sind. Plötzlich sind drei Jahre vergangen, doch für immer bleibt die Welt der Sterblichen getrennt; unendlich groß ist die Entfernung und der blaue Botenvogel kann nur schwer [diese Grenze] überwinden. Oft träume ich aus Sehnsucht, ich strecke meinen Hals bis zur Erschöpfung [nach euch] aus, ich schaue hinaus auf das weite Meeresblau, doch mein Bedauern, was nützt es schon? Ich denke zurück an Heng'e 嫦娥 [Chang'e], die auf den Mond geflohen war, schon lange ist sie allein in der Kassiare Residenz, *guifu* 桂府⁴⁰; und auch die Weberin, welche ihr Weberschiffchen hin und her schickt, und dennoch zerstört die Milchstraße all ihre Hoffnungen. Doch was bin ich für eine Person? Wie kann ich [hoffen, dass wir] auf ewig glücklich [zusammen] sind? Wenn ich [diese Sache] bis dahin überlege, dann trocknen sich meine Tränen und ich lache [wieder]. Zwei Monate nach unserer Trennung brachte ich Zwillinge zur Welt. Jetzt können sie bereist plappern, wenn man sie vor der Brust auf den Armen trägt, und verstehen ein wenig, wenn man mit ihnen spricht oder lacht; sie suchen nach Datteln und greifen nach Birnen, so dass sie auch ohne ihre Mutter leben können. Ich übergebe sie nun respektvoll an euch, mein Herr. Beiden habe ich die Lotosblumen aus roter Jade vermacht und an ihre Hüte als Erkennungszeichen gesteckt. Wenn ihr euch hinkniet, um eure Kinder zu umarmen, so wird es so sein, als ob eure Frau links oder rechts bei euch wäre. Wie ich gehört habe, habt ihr, mein Herr, unseren alten Bund beachtet, wodurch meine Wünsche erfüllt sind. Ich werde in diesem Leben keinen zweiten [Mann] haben; bis zu meinem Tode wird es keinen anderen geben. Bei dem Schmuck in meiner Schatulle bewahre ich kein Sesamöl mehr auf; wenn ich mich vor dem Spiegel zurecht mache, verzichte ich schon lange auf Puder und Augenbrauentusche. Mein Herr, ihr seid wie ein Krieger und ich bin wie dessen zu Hause

⁴⁰ Der Sage nach wächst auf dem Mond ein Kassia- oder Zimtbaum, so dass hier der Mondpalast der Chang'e gemeint ist. – Vgl. Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, 313.

gelassene Frau; aber selbst wenn wir an [verschiedene] Orte gestellt werden, ohne das wir darauf Einfluss haben, wie könnte man sagen, dass wir keine liebenden Eheleute sind? Wenn ich nur daran denke, dass meine Schwiegereltern, nachdem sie schon ihre Enkelkinder in den Arm nehmen konnten, noch nie auch nur einmal die Braut gesehen haben und ich diese Umstände in Betracht ziehe, dann ist dies auch sehr bedauerlich. In einem Jahr wird meine Schwiegermutter verstorben sein und ich werde dann zu ihrem Grab kommen und so die Pflicht einer Ehefrau erfüllen. Nachdem dieses vorüber ist, wird Longgong bei guter Gesundheit bleiben und es wird eine Zeit geben, in der viele Gelegenheiten ergriffen werden können; Fuhai, wenn er erwachsen ist, wird vielleicht einen Weg hierher und zurück finden. Nun bleibt nur noch ein Lebewohl; was ich sagen wollte, ist nicht vollständig.“ Der junge Herr las wieder und wieder den Brief und wischte sich die Tränen aus den Augen. Die beiden Kinder umschlangen seinen Hals und sprachen: „Lass uns nach Hause gehen!“ Der junge Herr ward dadurch nur noch betrübter und indem er sie streichelte, sagte er: „Wisst ihr denn, wo unser Zuhause ist?“ Die Kinder aber schrien ungeduldig und wollten nach Hause. Der junge Herr starrte auf das weite Meer und den endlosen Himmel; aber im Nebel ist die ersehnte Frau weit entfernt, im Dunst ist der Wasserweg versperrt. Mit den Kindern im Arm wendete er sein Boot und vom Schicksal enttäuscht ging er zurück.

Als nun der junge Herr wusste, dass seine Mutter kein langes Leben mehr haben würde, hat er hingebungsvoll alle notwendigen Vorkehrungen getroffen und pflanzte um das Grab über hundert Kiefern und Trompetenbäume. Nach einem Jahr verstarb die alte Frau tatsächlich. Als der Trauerwagen am Grab ankam, so stand vor dem Grab eine Frau in Trauerkleidung. Die anderen Leute blickten sie erstaunt an, als plötzlich der Wind auffrischte und Donner grollte, gefolgt von starkem Regen und nach nur einem Augenblick war sie verschwunden. Von den frisch gepflanzten Kiefern und Zypressen waren inzwischen schon viele verdorrt, aber nun lebten sie alle wieder. Als Fuhai ein wenig älter war, vermisste er immer wieder seine Mutter und eines Tages stürzte er sich

in das Meer und kam erst viele Tage später zurück. Longgong aber, weil sie ein Mädchen war, konnte nicht mitgehen; daher verschloss sie manchmal die Tür und weinte. Eines Tages verdunkelte sich der Himmel und die Tochter des Drachenkönigs trat plötzlich ein, beruhigte sie und sprach: „Mein Kind, auch du wirst eine Familie gründen, warum weinst du also?“ Dann überließ sie ihr einen Korallenbaum von acht *chi* Länge, dazu ein Stück Gurjunbalsam, einhundert glänzende Perlen, zwei mit den acht Kostbarkeiten und Gold verzierte Kästchen als Aussteuer. Als der junge Herr davon hörte, eilte er in das Zimmer, nahm [seine Frau] bei den Händen und schluchzte. Doch im nächsten Augenblick wurde das Haus von Donner erschüttert und seine Frau war bereits verschwunden.

Der Geschichtsschreiber des Seltsamen sagt: „Mit einem geschminkten [falschen] Gesicht das Wohlwollen anderer erlangen, diese Angelegenheit ist in der normalen Welt gleich wie in der Welt der Geister. Die Vorliebe für die Aussätzigen findet man in der ganzen Welt. ‚Eine kleine Schmeichelei bringt kleine Vorteile, eine große Schmeichelei bringt große Vorteile.‘ Wenn aber jemand mit Bart und Augenbrauen [= ein würdevoller Mann] aufrichtig durch die Hauptstadt flaniert, und die anderen sich nicht erschrecken und davonlaufen – das kann man sich kaum wünschen. Der Dömmeling aus Lingyang [Bian He], wohin soll er mit seinem Jadestein, der so wertvoll wie eine Stadt war, gehen und trauern. Ah! Aufrichtigkeit, Ehre, Reichtum und Edelmut, das kann man nur in einem Ort wie der Meeresstadt mit ihren Muschelgebäuden erstreben.“

Deutscher Titel: Die Prinzessin des Westsees

Chinesischer Titel: *Xihuzhu* 西湖主

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=5&gbid=90&bid=3602&start=0>

(14.07.2014) und „Xihuzhu 西湖主“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 5, Nr. 19 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 646–655).

Originaltext:

陳生弼教，字明允，燕人也。家貧，從副將軍賈綰作記室。泊舟洞庭。適豬婆龍浮水面，賈射之中背。有魚啣龍尾不去，並獲之。鎖置桅間，奄存氣息；而龍吻張翕，似求援拯。生惻然心動，請於賈而釋之。攜有金創藥，戲敷患處，縱之水中，浮沉逾刻而沒。後年餘，生北歸，復經洞庭，大風覆舟。幸扳一竹簾，漂泊終夜，絙木而止。援岸方升，有浮尸繼至，則其僮僕。力引出之，已就斃矣。慘怛無聊，坐對憩息。但見小山聳翠，細柳搖青，行人絕少，無可問途。自遲明以及辰後，悵悵靡之。忽僮僕肢體微動，喜而捫之。無何，嘔水數斗，醒然頓蘇。相與曝衣石上，近午始燥可著。而枵腸輾轉，飢不可堪。於是越山疾行，冀有村落。纔至半山，聞鳴鏑聲。方疑聽所，有二女郎乘駿馬來，騁如撒菽。各以紅綃抹額，髻插雉尾；著小袖紫衣，腰束綠錦；一挾彈，一臂青鞵。度過嶺頭，則數十騎獵於榛莽，並皆姝麗，裝束若一。生不敢前。有男子步馳，似是馭卒，因就問之。答曰：「此西湖主獵首山也。」生述所來，且告之餒。馭卒解裹糧授之。囑云：「宜即遠避，犯駕當死！」生懼，疾趨下山。茂林中隱有殿閣，謂是蘭若。近臨之，粉垣圍沓，溪水橫流；朱門半啟，石橋通焉。攀扉一望，則臺榭環雲，擬於上苑，又疑是貴家園亭。逡巡而入，橫藤礙路，香花撲人。過數折曲欄，又是別一院宇，垂楊數十株，高拂朱簷。山鳥一鳴，則花片齊飛；深苑微風，則榆錢自落。怡目快心，殆非人世。穿過小亭，有鞦韆一架，上與雲齊；而胃索沉沉，杳無人蹟。因疑地近閨

閣，恆怯未敢深入。俄聞馬騰於門，似有女子笑語。生與僮潛伏叢花中。未幾，笑聲漸近。聞一女子曰：「今日獵興不佳，獲禽絕少。」又一女曰：「非是公主射得雁落，幾空勞僕馬也。」無何，紅裝數輩，擁一女郎至亭上坐。禿袖戎裝，年可十四五。鬢多斂霧，腰細驚風，玉蕊瓊英未足方喻。諸女子獻茗熏香，燦如堆錦。移時，女起，歷階而下。一女曰：「公主鞍馬勞頓，尚能鞦韆否？」公主笑諾。遂有駕肩者，捉臂者，褰裙者，持履者，挽扶而上。公主舒皓腕，躡利屣，輕如飛燕，蹴入雲霄。已而扶下。群曰：「公主真仙人也！」嘻笑而去。生睨良久，神志飛揚。迨人聲既寂，出詣鞦韆下，徘徊凝想。見籬下有紅巾，知為群美所遺，喜內袖中。登其亭，見案上設有文具，遂題巾曰：「雅戲何人擬半仙？分明瓊女散金蓮。廣寒隊裡應相妒，莫信凌波上九天。」題已，吟誦而出。復尋故徑，則重門扃鑰矣。踟躕罔計，返而樓閣亭臺，涉歷幾盡。一女掩入，驚問：「何得來此？」生揖之曰：「失路之人，幸能垂救。」女問：「拾得紅巾否？」生曰：「有之。然已玷染，如何？」因出之。女大驚曰：「汝死無所矣！此公主所常御，塗鴉若此，何能為地？」生失色，哀求脫免。女曰：「竊窺宮儀，罪已不赦。念汝儒冠蘊藉，欲以私意相全；今孽乃自作，將何為計！」遂皇皇持巾去。生心悸肌慄，恨無翅翎，惟延頸俟死。

迂久，女復來，潛賀曰：「子有生望矣！公主看巾三四遍，驟然無怒容，或當放君去。宜姑耐守，勿得攀樹鑽垣，發覺不宥矣。」日已投暮，凶祥不能自必；而餓燄中燒，憂煎欲死。無何，女子挑燈至。一婢提壺榼，出酒食餉生。生急問消息。女云：「適我乘間言：『園中秀才，可恕則放之；不然，餓且死。』」公主沉思云：『深夜教渠何之？』遂命餽君食。此非惡耗也。」生徬徨終夜，危不自安。辰刻向盡，女子又餉之。生哀求緩頰。女曰：「公主不言殺，亦不言放。我輩下人，何敢屑屑瀆告？」既而斜日西轉，眺望方殷，女子盆息急奔而入，曰：「殆矣！多言者洩其事於王妃；妃展巾抵地，大罵狂僮，禍不遠矣！」生大驚，面如灰土，長跽請教。忽聞人語紛拏，女搖手避去。數人持索，洶洶入戶。內一婢熟視曰：「將謂何人，陳郎耶？」遂止持索者，曰：「且勿且勿，待白王妃來。」返身急去。少間來，曰：「王妃請陳郎

入。」生戰惕從之。經數十門戶，至一宮殿，碧箔銀鉤。即有美姬揭簾，唱：「陳郎至。」上一麗者，袍服炫冶。生伏地稽首，曰：「萬里孤臣，幸恕生命。」妃急起，自曳之曰：「我非君子，無以有今日。婢輩無知，致迕佳客，罪何可贖！」即設華筵，酌以鏤杯。生茫然不解其故。妃曰：「再造之恩，恨無所報。息女蒙題巾之愛，當是天緣，今夕即遣奉侍。」生意出非望，神愴恍而無著。日方暮，一婢前曰：「公主已嚴妝訖。」遂引生就帳。忽而笙管敖曹；階上悉踐花鬪；門堂藩溷，處處皆籠燭。數十妖姬，扶公主交拜。麝蘭之氣，充溢殿庭。既而相將入幃，兩相傾愛。生曰：「羈旅之臣，生平不省拜侍。點污芳巾，得免斧鑕，幸矣；反賜姻好，實非所望。」公主曰：「妾母，湖君妃子，乃揚江王女。舊歲歸寧，偶游湖上，為流矢所中。蒙君脫免，又賜刀圭之藥，一門戴佩，常不去心。郎勿以非類見疑。妾從龍君得長生訣，願與郎共之。」生乃悟為神人。因問：「婢子何以相識？」曰：「爾日洞庭舟上，曾有小魚啣尾，即此婢也。」又問：「既不見誅，何遲遲不賜縱脫？」笑曰：「實憐君才，但不自主。顛倒終夜，他人不及知也。」生歎曰：「卿，我鮑叔也。餽食者誰？」曰：「阿念，亦妾腹心。」生曰：「何以報德？」笑曰：「侍君有日，徐圖塞責未晚耳。」問：「大王何在？」曰：「從關聖征蚩尤未歸。」居數日，生慮家中無耗，懸念綦切，乃先以平安書遣僕歸。家中聞洞庭舟覆，妻子縗經已年餘矣。僕歸，始知不死；而音問梗塞，終恐漂泊難返。又半載，生忽至，裘馬甚都，囊中寶玉充盈。由此富有巨萬，聲色豪奢，世家所不能及。七八年間，生子五人。日日宴集賓客，宮室飲饌之奉，窮極豐盛。或問所遇，言之無少諱。有童稚之交梁子俊者，宦游南服十餘年。歸過洞庭，見一畫舫，雕檻朱窗，笙歌幽細，緩蕩煙波。時有美人推窗凭眺。梁目注舫中，見一少年丈夫，科頭疊股其上；傍有二八姝麗，揆莎交摩。念必楚襄貴官，而驪從殊少。凝眸審諦，則陳明允也。不覺憑欄酣叫。生聞呼罷棹，出臨鷁首，邀梁過舟。見殘肴滿案，酒霧猶濃。生立命撤去。頃之，美婢三五，進酒烹茗，山海珍錯，目所未睹。梁驚曰：「十年不見，何富貴一至於此！」笑曰：「君小覷窮措大不能發跡耶？」問：「適共飲何人？」曰：「山荊耳。」梁又異之。問：「攜家何往？」答：「將西渡。」梁欲再詰，生遽命歌以侑酒。一

言甫畢，旱雷聒耳，肉竹嘈雜，不復可聞言笑。梁見佳麗滿前，乘醉大言曰：「明允公，能令我真箇銷魂否？」生笑云：「足下醉矣！然有一美妾之貲，可贈故人。」遂命侍兒進明珠一顆，曰：「綠珠不難購，明我非吝惜。」乃趣別曰：「小事忙迫，不及與故人久聚。」送梁歸舟，開纜逕去。梁歸，探諸其家，則生方與客飲，益疑。因問：「昨在洞庭，何歸之速？」答曰：「無之。」梁乃追述所見，一座盡駭。生笑曰：「君誤矣，僕豈有分身術耶？」衆異之，而究莫解其故。後八十一歲而終。迨殯，訝其棺輕；開之，則空棺耳。

異史氏曰：「竹籬不沉，紅巾題句，此其中具有鬼神；而要皆惻隱之一念所通也。迨宮室妻妾，一身而兩享其奉，即又不可解矣。昔有願嬌妻美妾，貴子賢孫，而兼長生不死者，僅得其半耳。豈仙人中亦有汾陽、季倫耶？」

Übersetzung:

Siehe Pu Songling und Rösel, *Zwei Leben im Traum*, 451–464 („Die Prinzessin vom Westsee“).

Deutscher Titel: Die Insel Anqi

Chinesischer Titel: *Anqidao* 安期島

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=9&gbid=90&bid=3606&start=0>

(14.07.2014) und „Anqidao 安期島“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 9, Nr. 41 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1261–1262).

Originaltext:

水莽，毒草也。蔓生似葛，花紫類扁豆。誤食之，立死，即為水莽鬼。俗傳此鬼不得輪迴，必再有毒死者，始代之。以故楚中桃花江一帶，此鬼尤多云。楚人以同歲生者為同年，投刺相謁，呼庚兄庚弟，子姪呼庚伯，習俗然也。有祝生造其同年某，中途燥渴思飲。俄見道旁一媼，張棚施飲，趨之。媼承迎入棚，給奉甚殷。嗅之有異味，不類茶茗。置不飲，起而出。媼急止客，便喚：「三娘，可將好茶一杯來。」俄有少女，捧茶自棚後出。年約十四五，姿容豔絕，指環臂釧，晶瑩鑑影。生受賤神馳。嗅其茶，芳烈無倫。吸盡再索。覩媼出，戲捉纖腕，脫指環一枚。女頰頰微笑，生益惑。略詰門戶。女曰：「郎暮來，妾猶在此也。」生求茶葉一撮，並藏指環而去。至同年家，覺心頭作惡，疑茶為患，以情告某。某駭曰：「殆矣！此水莽鬼也。先君死於是。是不可救，且為奈何？」生大懼，出茶葉驗之，真水莽草也。又出指環，兼述女子情狀。某懸想曰：「此必寇三娘也！」生以其名確符，問何故知。曰：「南村富室寇氏女，夙有豔名。數年前，誤食水莽而死，必此為魅。」或言受魅者，若知鬼姓氏，求其故襜，煮服可痊。某急詣寇所，實告以情，長跪哀懇。寇以其將代女死故，靳不與。某忿而返，以告生。生亦切齒恨之，曰：「我死，必不令彼女脫生！」某舁送之，將至家門而卒。母號涕葬之。遺一子，甫周歲。妻不能守柏舟節，半年改醮去。母留孤自哺，劬瘁不堪，朝夕悲啼。一日，方抱兒哭室中，生悄然忽入。母大駭，揮涕問之。答云：「兒地下聞母哭，甚愴於懷，故來奉晨昏耳。兒雖死，已有家室，即同來

分母勞，母其勿悲。」母問：「兒婦何人？」曰：「寇氏坐聽兒死，兒甚恨之。死後欲尋三娘，而不知其處；近遇某庚伯，始相指示。兒往，則三娘已投生任侍郎家；兒馳去，強捉之來。今為兒婦，亦相得，頗無苦。」移時，門外一女子入，華妝豔麗，伏地拜母。生曰：「此寇三娘也。」雖非生人，母視之，情懷差慰。生便遣三娘操作。三娘雅不習慣，然承順殊憐人。由此居故室，遂留不去。女請母告諸家。生意勿告；而母承女意，卒告之。寇家翁媪，聞而大駭。命車疾至，視之，果三娘，相向哭失聲，女勸止之。媪視生家良貧，意甚憂悼。女曰：「人已鬼，又何厭貧？祝郎母子，情義拳拳，兒固已安之矣。」因問：「茶媪誰也？」曰：「彼倪姓。自慚不能惑行人，故求兒助之耳。今已生於郡城賣漿者之家。」因顧生曰：「既婿矣，而不拜岳，妾復何心？」生乃投拜。女便入廚下，代母執炊，供翁媪。媪視之悽心，既歸，即遣兩婢來，為之服役；金百斤、布帛數十匹，酒馘不時餽送，小阜祝母矣。寇亦時招歸寧。居數日，輒曰：「家中無人，宜早送兒還。」或故稽之，則飄然自歸。翁乃代生起夏屋，營備臻至。然生終未嘗至翁家。一日，村中有中水莽毒者，死而復甦，相傳為異。生曰：「是我活之也。彼為李九所害，我為之驅其鬼而去之。」母曰：「汝何不取人以自代？」曰：「兒深恨此等輩，方將盡驅除之，何屑此為！且兒事母最樂，不願生也。」由是中毒者，往往具豐筵，禱諸其庭，輒有效。積十餘年，母死。生夫婦亦哀毀，但不對客，惟命兒緘麻擗踊，教以禮儀而已。葬母後，又二年餘，為兒娶婦。婦，任侍郎之孫女也。先是，任公妾生女數月而殤。後聞祝生之異，遂命駕其家，訂翁婿焉。至是，遂以孫女妻其子，往來不絕矣。一日，謂子曰：「上帝以我有功人世，策為『四瀆牧龍君』。今行矣。」俄見庭下有四馬，駕黃轡車，馬四股皆鱗甲。夫妻盛裝出，同登一輿。子及婦皆泣拜，瞬息而渺。是日，寇家見女來，拜別翁媪，亦如生言。媪泣挽留。女曰：「祝郎先去矣。」出門遂不復見。其子名鶚，字離塵，請諸寇翁，以三娘骸骨與生合葬焉。

Übersetzung:

Siehe Pu Songling und Rösel, *Besuch bei den Seligen*, 476–479 („Unsterbliche und Schuppendrachen“).

Deutscher Titel: Drache (1)

Chinesischer Titel: *Long* 龍

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=2&gbid=90&bid=3599&start=0>

(14.07.2014) und „Long 龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 2, Nr. 39. *Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 284.

Originaltext:

北直界有墮龍入村。其行重拙，入某紳家。其戶僅可容軀，塞而入。家人盡奔。登樓譁噪，銃砲轟然。龍乃出。門外停貯潦水，淺不盈尺。龍入，轉側其中，身盡泥塗；極力騰躍，尺餘輒墮。泥蟠三日，蠅集鱗甲。忽大雨，乃霹靂擎空而去。

Übersetzung⁴¹:

Auf dem Gebiet von Nord-Zhi[li], Beizhi[li] 北直[隸] fiel einmal ein Drache herab und kam in ein Dorf. Sein Gang war schwer und ungeschickt und so ging er in ein vornehmes Haus. Fast war dessen Tür von seinem Körper ausgefüllt, so dass er sich durchzwängte und so hinein kam. Die Hausbewohner flohen eiligst, stiegen auf das Gebäude, machten ein Geschrei und schossen mit Kanonen, dass es krachte. Da ging der Drache wieder hinaus. Vor dem Tor legte er sich in einer Pfütze nieder, welche nicht mehr als ein *chi* tief war. Nachdem der Drache sich hineingelegt hatte, wälzte er seinen Körper darin bis er vollständig mit Schlamm bedeckt war; mit größter Anstrengung bäumte er sich auf, doch nach einem reichlichen *chi* fiel er wieder herab. So wand

⁴¹ Für eine alternative Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Schmetterlinge fliegen lassen*, 318–319 („Drachen – Im Tümpel“).

er sich drei Tage im Schlamm und die Fliegen sammelten sich zwischen seinen Schuppen. Plötzlich aber gab es einen kräftigen Regen und mit einem Donnerschlag stieg er in den Himmel auf und verschwand.

Deutscher Titel: Drache (2)

Chinesischer Titel: *Long* 龍

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=2&gbid=90&bid=3599&start=0>

(14.07.2014) und „Long 龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 2, Nr. 39. *Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 284.

Originaltext:

房生與友人登牛山，入寺游矚。忽椽間一黃縛墮，上盤一小蛇，細裁如蚓。忽旋一周，如指；又一周，已如帶。共驚，知為龍，群趨而下。方至山半，聞寺中霹靂一聲，天上黑雲如蓋，一巨龍夭矯其中，移時而沒。

Übersetzung⁴²:

Ein Herr Fang 房 bestieg mit seinen Freunden den Kuhberg, Niushan 牛山, als sie in ein [buddhistisches] Kloster kamen und sich dort umsahen. Plötzlich fiel zwischen dem Gebälk ein gelber Ziegel herab und oben kräuselte sich eine kleine Schlange, eine dünne Gestalt wie ein Regenwurm. Geschwind wand es sich einmal und war [so groß] wie ein Löffel, und noch einmal und war so [groß] wie ein Gürtel. Da gerieten alle in Furcht und wussten, dass es sich um einen Drachen handelt, so dass sie zusammen flohen und [den Berg] hinabstiegen. Gerade als sie auf halber Höhe ankamen, hörten sie aus dem Kloster einen Donnerschlag, schwarze Wolken hingen einer Decke gleich am Himmel und dazwischen war ein riesiger Drache, jung und stark – nach einem Augenblick war er aber verschwunden.

⁴² Für eine alternative Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Schmetterlinge fliegen lassen*, 320–321 („Drachen – Im Tempel“).

Deutscher Titel: Drache (3)

Chinesischer Titel: *Long* 龍

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=2&gbid=90&bid=3599&start=0>

(14.07.2014) und „Long 龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 2, Nr. 39 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 1, 284–285).

Originaltext:

章丘小相公莊，有民婦適野，值大風，塵沙撲面。覺一目眯，如含麥芒，揉之吹之，迄不愈。啟瞼而審視之，睛固無恙，但有赤線蜿蜒於肉分。或曰：「此蟄龍也。」婦憂懼待死。積三月餘，天暴雨，忽巨霆一聲，裂眦而去。婦無少損。

袁宣四言：「在蘇州值陰晦，霹靂大作。衆見龍垂雲際，鱗甲張動，爪中搏一人頭，鬚眉畢見；移時，入雲而沒。亦未聞有失其頭者。」

Übersetzung⁴³:

Es gab in Zhangqiu 章丘 einen ehrenwerten jungen Herrn Zhuang 莊, der hatte eine bürgerliche Ehefrau, welche aufs Feld gegangen war; da geschah es, dass ein großer Wind aufkam und den Staub ins Gesicht blies. Da spürte sie in einem Auge ein Korn, so als sei darin ein Weizenkorn; da rieb sie [ihr Auge], um es loszuwerden, doch erreichte sie keine Besserung. Nun öffnete sie ihre Augenlid und untersuchte [ihr Auge] genau, doch war es klar und fest, als sei nichts passiert, auf ihrer Hornhaut jedoch gab es einen roten Faden. Jemand sagte: „Dies ist ein Drache im Winterschlaf.“ Die Frau

⁴³ Für eine alternative Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Schmetterlinge fliegen lassen*, 322–323 („Drachen – Im Auge“) und 324 („Drachen – Mit Menschenkopf“ und „Drachen – Entlaufen“).

war darüber zu Tode besorgt. Nach mehr als drei Monaten gab es am Himmel ein Unwetter und plötzlich einen lauten Donnerknall, das Auge wurde weit aufgerissen und [der Drache] verschwand. Die Frau hatte nicht einmal eine kleine Verletzung.

Yuan Xuansi sagt: „In Suzhou wurde es einmal düster und es gab einen lauten Donnerschlag. Da sahen alle einen Drachen aus den Wolken herabfallen. Seine Schuppen bewegten sich hin und her und in seinen Klauen hielt er einen Menschenkopf, Bart- haare und Augenbrauen waren alle zu sehen; nach kurzer Zeit verschwand er wieder in den Wolken. Auch hat man nicht gehört, dass jemand seinen Kopf verloren hätte.“

Deutscher Titel: Das Mädchen aus Boxing

Chinesischer Titel: *Boxingnü* 博興女

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=12&gbid=90&bid=3609&start=0>

(14.07.2014) und „Boxingnü 博興女“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 12, Nr. 39 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1703).

Originaltext:

博興民王某，有女及笄。勢豪某窺其姿，伺女出，掠去，無知者。至家逼淫，女號嘶撐拒，某縊殺之。門外故有深淵，遂以石繫尸，沉其中。王覓女不得，計無所施。天忽雨，雷電繞豪家，霹靂一聲，龍下攫豪首去。天晴，淵中女尸浮出，一手捉人頭，審視，則豪頭也。官知，鞫其家人，始得其情。龍其女之所化與？不然，何以能爾也？奇哉！

Übersetzung:

Siehe Pu Songling und Rösler, *Kontakte mit Lebenden*, 150–152 („Die Rache des Mädchens“).

Deutscher Titel: Einen Drachen gebären

Chinesischer Titel: *Chanlong* 產龍

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=4&gbid=90&bid=3601&start=0>

(14.07.2014) und „Chan long 產龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 7 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 474).

Originaltext:

壬戌間，邑邢村李氏婦，良人死，有遺腹，忽脹如甕，忽束如握。臨蓐，一晝夜不能產。視之，見龍首，一見輒縮去。家人大懼，不敢近。有王媪者，焚香禹步，且捺且咒。未幾，胞墮，不復見龍；惟數鱗，大如錢。繼下一女，肉瑩澈如晶，臟腑可數。

Übersetzung⁴⁴:

Im Jahr *renxu* 壬戌⁴⁵ gab es in Yixing 邑邢 eine Frau Li 李, deren Ehemann verstorben war, als sie noch von ihm schwanger war; plötzlich schwoll [ihr Bauch] an wie ein Kübel, plötzlich schnürte er sich zusammen wie eine Handfläche. Zur Zeit der Geburt aber konnte sie [das Kind] einen ganzen Tag und eine Nacht nicht zur Welt bringen. Als man es erblicken konnte, sah man den Kopf eines Drachens, welcher sich zurückzog, sobald man ihn erblickte. Die Angehörigen gerieten in große Angst und wagten nicht, näher zu kommen. Es gab aber eine alte Frau Wang, welche Räucherstäbchen verbrannte und lahmte wie einst Yu⁴⁶; diese drückte mit ihrer Hand auf [die

⁴⁴ Für eine alternative Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 178–179 („Eine Drachengeburt“).

⁴⁵ Entsprechend der Biographie Pu Songlings Biographie handelt es sich wahrscheinlich um das Jahr 1682/83.

⁴⁶ Gemeint ist der legendäre König Yu, Yuwang 禹王.

Frau] und sprach gleichzeitig Beschwörungen. Nach einer Weile senkte sich der Mutterleib und man sah den Drachen nicht wieder; nur viele Schuppen, welche groß wie kleine Becher waren. Dem folgte noch eine Tochter, deren Fleisch glänzend und durchscheinend war wie Kristall, so dass man die inneren Organe zählen konnte.

Deutscher Titel: Der Drache ohne Augen

Chinesischer Titel: *Long wu mu* 龍無目

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=4&gbid=90&bid=3601&start=0>

(14.07.2014) und „Long wu mu 龍無目“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 16 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 499).

Originaltext:

沂水大雨，忽墮一龍，雙睛俱無，奄有餘息。邑令公以八十蓆覆之，未能周身。又為設野祭。猶反復以尾擊地，其聲埒然。

乾隆五十八年，光州大旱。忽大雷震，墮一龍於東鄉去城十餘里某村，村屋崩塌。蛇然而臥，腥穢薰人。時正六月，蠅繞之。遠近人共為篷以蔽日。久不得水，鱗皆翹起。蠅入而咕噉之，則驟然一合，蠅盡死。州尊親祭。數日，大雷雨騰空而去，又壞房舍以千百計。聞蓬席有飛至西鄉去城數十里外者。

[者島評]孽龍遭遣，天去其目。有目不識皂白者，當入此刑。

Übersetzung⁴⁷:

Als es einmal am Yi-Fluss, Yishui 沂水, heftig regnete, fiel plötzlich ein Drache herab, beide Augen fehlten ihm, doch atmete er weiterhin noch ein wenig. Der Kreisvorsteher ließ ihn mit insgesamt achtzig Strohmatten bedecken und konnte dennoch nicht den gesamten Körper umhüllen. Außerdem brachte man [ihm] im Freien Opfer dar. Als dieser immer wieder mit seinem Schwanz auf den Boden schlug, so gab es einen dumpfen Klang.

⁴⁷ Für eine alternative Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 179–180 („Der Drache ohne Augen“).

Im 58. Jahr [der Regierungsdevise] Qianlong [1793/94] kam es in Guangzhou 光州 zu einer großen Dürre. Plötzlich gab es einen heftigen Donnerschlag und ein Drache fiel mehr als 10 *li* entfernt von der [Kreis-]Stadt in einem Dorf in der östlichen Gemeinde herab, wobei die Häuser des Dorfs einstürzten. Wie eine Schlange lag er auf dem Boden, mit seinem Gestank und Schmutz umnebelte er die Menschen. Gerade im 6. Monat umschwirrten ihn die Fliegen. Da machten ihm die Menschen aus nah und fern ein Dach aus Matten, um ihn vor der Sonne zu schützen. Lange Zeit bekam er kein Wasser und all seine Schuppen stellten sich in die Höhe. Wenn dann die Fliegen eindringen und an ihm saugten, schlug er sie plötzlich zusammen und alle Fliegen wurden getötet. Die Honoratioren des Bezirks brachten ihm ein Opfer dar. Nach einigen Tagen stieg er während eines schweren Gewitters in den Himmel auf und verschwand. Wieder wurden hunderte oder tausende Häuser und Hütten beschädigt. Wie man hört, wurde das Sonnendach bis in die westliche Gemeinde mehrere dutzend *li* von der [Kreis-]Stadt entfernt mitgerissen.

Kommentar von Zhudao: Wenn ein bösertiger Drache mit Verbannung belegt wird, so nimmt ihm der Himmel seine Augen. Wer trotz seiner Augen schwarz und weiß nicht unterscheiden kann, wird von dieser Strafe getroffen.

Deutscher Titel: Ein Drache holt Wasser

Chinesischer Titel: *Long qu shui* 龍取水

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=4&gbid=90&bid=3601&start=0>

(14.07.2014) und „Long qu shui 龍取水“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 4, Nr. 23 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 2, 528).

Originaltext:

俗傳龍取江河之水以為雨，此疑似之說耳。徐東癡南遊，泊舟江岸，見一蒼龍自雲中垂下，以尾攬江水，波浪湧起，隨龍身而上。遙望水光睽閃，闊於三疋練。移時，龍尾收去，水亦頓息；俄而大雨傾注，渠道皆平。

Übersetzung⁴⁸:

Nach allgemeiner Überlieferung holen die Drachen in den Flüssen das Wasser, um es dann regnen zu lassen, doch ist dies nur ein zweifelhaftes Gerede, nicht mehr. Als ich einmal in meiner Unwissenheit von Osten aus nach Süden gereist bin, habe ich auf meinem am Ufer festgemachten Boot gesehen, wie ein grüner Regendrache, *canglong* 蒼龍⁴⁹, aus den Wolken herabgefallen ist; mit seinem Schwanz wirbelte er das Wasser auf und Wellen auf – wie der Drachenrumpf so stiegen sie auf. Wenn man in die Ferne schaute, so war das Wasser glänzend, und es funkelte hell auf einer Breite

⁴⁸ Für eine alternative Übersetzung siehe Pu Songling und Rösel, *Kontakte mit Lebenden*, 180–181 („Ein Drache holt Wasser“).

⁴⁹ Die Bezeichnung *canglong* 蒼龍 ist ein Synonym für *qinglong* 青龍. – Siehe Pang Jin, *Long de xisu*, 58. Sie stellt somit einen Zusammenhang zur Lehre der Fünf Wandlungsphasen her, wobei die Farbe *qing* 青 der Himmelsrichtung Osten, und dem Tier Drache entspricht.

weiter als drei Ballen Seide. Nachdem einige Zeit verstrichen war, nahm er seinen Drachenschwanz und verschwand; das Wasser kam wieder zur Ruhe; kurz danach ging ein großer Regen nieder und hielt auf allen Wasserwegen gleichmäßig an.

Deutscher Titel: Die erschöpften Drachen

Chinesischer Titel: *Pilong* 疲龍

Autor: Pu Songling

Zeit: 17./18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=10&gbid=90&bid=3607&start=0>

(14.07.2014) und „Pi long 疲龍“, in „Liaozhai zhiyi 聊齋志異“, juan 10, Nr. 2 (*Liaozhai zhiyi* 聊齋志異, Bd. 4, 1300).

Originaltext:

膠州王侍御，出使琉球。舟行海中，忽自雲際墮一巨龍，激水高數丈。龍半浮半沉，仰其首，以舟承頷；睛半含，嗒然若喪。闔舟大恐，停橈不敢少動。舟人曰：「此天上行雨之疲龍也。」王懸救於上。焚香共祝之。移時，悠然遂逝。舟方行，又一龍墮，如前狀。日凡三四。又逾日，舟人命多備白米，戒曰：「去清水潭不遠矣。如有所見，但糝米於水，寂無譁。」俄至一處，水清澈底。下有群龍，五色，如盆如甕，條條盡伏。有蜿蜒者，鱗鬣爪牙，歷歷可數。衆神魂俱喪，閉息含眸，不惟不敢窺，並不能動。惟舟人握米自撒。久之見海波深黑，始有呻者。因問擲米之故，答曰：「龍畏蛆，恐入其甲。白米類蛆，故龍見輒伏，舟行其上，可無害也。」

Übersetzung:

Siehe Pu Songling und Rösler, *Kontakte mit Lebenden*, 226–227 („Erschöpfte Drachen“).

Deutscher Titel: Dong Xian ist die Gottheit

Chinesischer Titel: *Dong Xian wei xian* 董賢為神

Autor: Yuan Mei

Zeit: 18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=2&gbid=65&bid=8692&start=0>

(14.07.2014) und „Dong Xian wei shen 董賢為神“, in „Zibuyu 子不語“, juan 2, Nr. 30 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7431).

Originaltext:

康熙間，從叔祖弓韜公為西安同知，求雨終南山。山側有古廟，中塑美少年，金貂龍袞，服飾如漢公侯。問道士何神，道士指為孫策。弓韜公以為孫策橫行江東，未嘗至長安。且以策才武，當有英銳之氣，而神狀妍媚如婦女，疑為邪神。會建修太白山龍王祠，意欲毀廟，拆其木瓦，移而用之。

是夕，夢神召見，曰：「余非孫郎，乃漢大司馬董聖卿也。我為王莽所害，死甚慘。上帝憐我無罪，雖居高位、蒙盛寵，而在朝未嘗害一士大夫，故封我為大郎神，管此方晴雨。」弓韜公知是董賢，記《賢傳》中有「美麗自喜」之語，諦視不已。神有不悅之色，曰：「汝毋為班固所欺也，固作《哀皇帝本紀》，既言帝病痿，不能生子，又安能幸我耶？此自相矛盾語也。我當日君臣相得，與帝同臥起，事實有之。武帝時，衛、霍兩將軍亦有此寵，不得以安陵龍陽見比。倖臣一星，原應天象，我亦何辭？但二千年冤案，須卿為我湔雪。」言未畢，有二鬼獠牙藍面者牽一囚至，年已老，頭禿而聲嘶，手捧一卷書。神指之曰：「此莽賊也，上帝以其罪惡滔天，貶入陰山，受毒蛇咀嚼久矣。今赦出，押至我所，司囹圄之事。有小過，輒以鐵鞭鞭之。」弓韜公問：「囚手挾何書？」神笑曰：「此賊一生信《周禮》，雖死，猶抱持不放。受鐵鞭時，猶以《周禮》護其背。」弓韜公就視之，果《周禮》也。上有「臣劉歆恭校」等字，不覺大笑，遂醒。

次日，捐俸百金，葺其廟，祀以少牢。又夢神來謝，且曰：「蒙君修廟，甚感高義！但無人配享我，未免血食太孤。我掾史朱栩，義士也，曾收葬我屍，為

莽所殺。我感其恩，奏上帝，蔭其子浮，為光武皇帝大司空，君其留意。」弓韜公即塑朱公像於董公側，而兼塑一囚為王莽狀，跪階下。嗣後祈晴雨，無不立應。

Übersetzung:

Siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 249–251 („*Dong Xian Being the God*”).

Deutscher Titel: Ein *yakṣa* stiehlt Wein

Chinesischer Titel: *Yecha tou jiu* 夜叉偷酒

Autor: Yuan Mei

Zeit: 18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=3&gbid=65&bid=8693&start=0>

(14.07.2014) und „*Yecha tou jiu* 夜叉偷酒“, in „*Zibuyu* 子不語“, juan 3, Nr. 15 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7437).

Originaltext:

直隸永平府灤州河下，每年龍王造宮，有黃、白二龍從古北口拔木運來。每木百枝，一夜叉管守之。其木在水中皆直立而行，上掛一紅燈為號。關外販木商人，每年待龍發水，然後依附運行。偶失一枝，龍怒，遣夜叉尋取。風雨大作，山石皆飛。村中民造酒八缸，一夜被夜叉偷飲立盡。懼其為患，為伐一木置水中，夜始平靜。此石埭令鄭公首瀛為余言。鄭，灤州人。

Übersetzung⁵⁰:

In der Präfektur Yongping, Yongping *fu* 永平府 in Zhili 直隸 hat der Drachenkönig jedes Jahr am Fluss Luanzhou 灤州 seinen Palast errichtet, wozu ein gelber und ein weißer Drachen von Gubeikou 古北口 Holz geholt und dann herbeigeflößt haben. Jeder Baumstamm hatte hundert Äste und ein *yakṣa* überwachte sie. Die Baumstämme trieben aufrecht im Wasser vorwärts und an ihrer Spitze hing eine rote Laterne als Signal. Holzhändler jenseits des Passes [von Shanhai, Shanhaiguan 山海關] haben jedes Jahr abgewartet, bis die Drachen das Wasser aufgestaut hatten und dann [ihre Hölzer] mit diesen transportiert. Einmal ging dabei ein Stamm verloren, worüber der Drachenkönig in Wut geriet und einen *yakṣa* fortschickte, diesen zu suchen. Heftiger

⁵⁰ Für eine alternative Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 282–283 („*The Yakṣa Who Stole the Wine*“).

Sturm und Regen kamen auf, Berge und Steine flogen alle umher. Im Dorf aber hatte jemand acht große Krüge mit Wein zubereitet, welche eines Nachts von dem *yakṣa* gestohlen und gänzlich ausgesoffen wurden. In Furcht, dass dieser ein Unglück bringen könnte, hat dieser einen Baum gefällt und in den Fluss gelegt; darauf begann die Nacht wieder ruhig zu werden. Dies hat mir der Magistrat von Shitai 石埭, der ehrenwerte Zheng Shouying 鄭首瀛 erzählt. Zheng stammt aus Luanzhou.

Deutscher Titel: Der Drachen ohne Schwanz

Chinesischer Titel: *Tu wei long* 秃尾龍

Autor: Yuan Mei

Zeit: 18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=8&gbid=65&bid=8698&start=0>

(14.07.2014) und „Tu wei long 秃尾龍“, in „Zibuyu 子不語“, juan 8, Nr. 25 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7471).

Originaltext:

山東文登縣畢氏婦，三月間漚衣池上，見樹上有李，大如雞卵，心異之，以為暮春時不應有李，採而食焉，甘美異常。自此腹中拳然，遂有孕。十四月，產一小龍，長二尺許，墜地即飛去；到清晨，必來飲其母之乳。父惡而持刀逐之，斷其尾，小龍從此不來。

後數年，其母死，殯於村中。一夕，雷電風雨，晦冥中若有物蟠旋者。次日視之，棺已葬矣，隆然成一大墳。又數年，其父死，鄰人為合葬焉。其夕雷電又作。次日，見其父棺從穴中掀出，若不容其合葬者。嗣後村人呼為「秃尾龍母墳」，祈晴禱雨無不應。

此事陶悔軒方伯為余言之，且云：「偶閱《群芳譜》云：『天罰乖龍，必割其耳，耳墜於地，輒化為李。』畢婦所食之李，乃龍耳也，故感氣化而生小龍。」

Übersetzung⁵¹:

Im Kreis Wendeng, in Shandong, gab es eine Frau mit Geburtsnamen Bi, welche im dritten Monat an einem Teich Kleider wusch, als sie an einem Baum eine Pflaume erblickte, die so groß wie ein Hühnerei war. In ihrem Herzen wunderte sie sich darüber,

⁵¹ Für alternative Übersetzungen siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 500–501 („A Dragon Without a Tail“) und Yuan und Schwarz. *Chinesische Geistergeschichten*, 72–73 („Der schwanzlose Drache“).

da sie dachte, dass es am Ende des Frühlings eigentlich noch keine Pflaumen geben sollte. Doch sie pflückte sie und aß sie auf. Sie schmeckte außergewöhnlich süß und köstlich. Seitdem schwoll ihr Bauch an, und so war sie schwanger. Nach 14 Monaten gebar sie einen kleinen Drachen von mehr als zwei *chi* Länge. Doch kaum ward dieser geboren, so flog er schon davon. Jeden Morgen musste er aber wiederkehren, um die Milch seiner Mutter zu trinken. Ihr Vater war darüber erzürnt und nahm ein Messer, um ihn zu vertreiben. Damit hieb er seinen Schwanz ab und seit dieser Zeit ist der kleine Drache nie wieder gekommen.

Nach vielen Jahren verstarb seine Mutter und wurde im Dorf aufgebahrt. Des Nachts gab es Donner und Blitz, Regen und Wind und in der Dunkelheit schien es, als gäbe es ein Wesen, welches sich hin und her winde. Tags darauf entdeckte man dann, dass der Sarg bereist vergraben war und sich darüber ein hoher Grabhügel auftürmte. Wieder vergingen mehrere Jahre, als der Vater verstarb und die Nachbarn ihn mit [ihr] bestatteten. In dieser Nacht gab es wieder ein Gewitter. Am nächsten Tag sah man, dass der Sarg des Vaters wieder aus dem Grabloch herausgehoben war, so als ob sie nicht gemeinsam bestattet sein sollten. Später nannten die Dorfbewohner [die Stelle] „Grabhügel der Mutter des Drachens ohne Schwanz!“ und wenn man um Sonne oder Regen betete, wurden die Gebete jedes Mal erhört.

Diese Begebenheit hat mir der Gaugraf, *fangbo* 方伯, Tao Huixuan 陶悔軒, berichtet und außerdem gesagt: „Lest bei Gelegenheit im *Qunfangpu* 群芳譜, wo es heißt: ‚Wenn der Himmel einen schlechten Drachen bestraft, so schneidet er ihm gewiss ein Ohr ab. Das Ohr aber fällt herab auf die Erde und verwandelt sich alsbald in eine Pflaume.‘ Die Pflaume, welche Frau Bi gegessen hatte, war also ein Drachenohr und daher verspürte sie eine Änderung ihres *qi* 氣 [das heißt: sie wurde schwanger] und gebar einen kleinen Drachen.“

Deutscher Titel: Wolken mit einem Seil herbeiziehen

Chinesischer Titel: *Sheng la yun* 繩拉雲

Autor: Yuan Mei

Zeit: 18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=12&gbid=65&bid=8702&start=0>

(14.07.2014) und „Sheng la yun 繩拉雲“, in „Zibuyu 子不語“, juan 12, Nr. 10 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7493–7494).

Originaltext:

山東濟寧州有役王廷貞，術能求雨。嘗醉酒高坐本官案桌上，自稱天師。刺史怒之，笞二十板。未幾，州大旱，禱雨不下。合州紳士都言其神，刺史不得已召而謝之。良久許諾，令閉城南門，開城北門，選屬龍者童子八名待差，使搓繩索五十二丈待用。已乃與童子齋戒三日，登壇持咒。自辰至午，雲果從東起，重疊如鋪綿。王以繩擲空中，似上有持之者，竟不墜落。待繩擲盡，呼八童子曰：「速拉！速拉！」八童子竭力拉之，若有千鈞之重。雲在西則拉之來東，雲在南則拉之來北，使繩如使風然。已而大雨滂沱，水深一尺，乃牽繩而下。每雷擊其首，輒以羽扇遮攔，雷亦遠去。

嗣後鄰縣苦旱，必來相延。王但索飲，不受幣，且曰：「一絲之受，法便不靈。」每求雨一次，則家中親丁必有損傷，故亦不樂為也。刺史即藍芷林親家。芷林為余言。

Übersetzung⁵²:

Im Bezirk Jining 濟寧 in Shandong gab es einen Amtsdienner Wang Tingzhen 王廷貞, welcher sich auf die Kunst, Regen zu erbitten, verstand. Einmal war er vom Wein betrunken und setzte sich oben auf den Tisch des hiesigen Amtmanns und nannte

⁵² Für eine alternative Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 1, 650–651 („*Ropes Pulling the Clouds*“).

sich selbst Himmelsmeister, *tianshi* 天師. Darüber erzürnte sich der Bezirksmagistrat, *cishi* 刺史, und [verurteilte ihn zu] 20 Rutenschlägen. Nicht lange danach gab es in dem Bezirk eine große Dürre und auch die Regengebete zeigten kein Ergebnis. Die Gentry der gesamten Präfektur berichtete von dessen magischer Kraft, *shen* 神, so dass der Bezirksmagistrat nicht anders konnte als ihn herbeizurufen und um Vergebung zu bitten. Nach einiger Zeit gab er seine Zustimmung und befahl das südliche Stadttor zu schließen und das nördliche Stadttor zu öffnen⁵³ und wählte acht Jungen aus, welche alle dem [Geburtsjahr] Drachen angehörten, um die Aufgabe zu erledigen, wobei er sie anwies, ein 52 *zhang* 仗 langes Seil für den weiteren Gebrauch mitzunehmen. Er selbst und die Jungen fasteten drei Tage und bestiegen dann den Altar, um von morgens bis abends Beschwörungen zu rezitieren. Als daraufhin Wolken von Osten aufstiegen und sich wie Bettdecken übereinanderlegten, schleuderte Wang das Seil durch die Luft. Es schien, als gäbe es da oben jemanden, welcher [das Seil] auffinge, denn schlussendlich fiel es nicht [wieder] herab. So wartete er ab, bis das Seil fest [an den Wolken] war und rief den acht Jungen zu: „Zieht schnell, zieht schnell!“ Die acht Jungen zogen mit aller Kraft, als ob das Gewicht tausend *jun* 鈞 betrage. War die Wolke im Westen, so zogen sie diese nach Osten, war die Wolke im Süden, so zogen sie diese nach Norden. Sie führten das Seil gleich als würden sie den Wind führen! Schon kam heftiger Regen herniedergeschüttet und als das Wasser ein *chi* hoch stand, wurde das Seil wieder abgezogen. Jedes Mal wenn ein Donnerröllen nach ihren Köpfen schlug, schirmte [Wang die acht Jungen (?)] mit einem Fächer aus Federn, und schon verzog sich der Donner schnell.

Wenn es später in einem Nachbarkreis zu einer bitteren Dürre kam, dann musste [Wang] kommen und ihn einladen[, um zu helfen]. Wang aber forderte etwas zu trinken, nahm kein Geld und sprach: „Selbst wenn man einen Seidenfaden nimmt, würde das Ritual ohne Wirkung bleiben.“ Jedes Mal, wenn man um Regen betet, muss es für die

⁵³ Diese Anweisung findet sich schon in der Beschreibung von Regenrituale bei Dong Zhongshu. Siehe unter anderem Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods“, 49.

Familienangehörigen eine Verletzung geben, daher kann man [ein solches Ritual] auch nicht mit Freuden durchführen. Der Bezirksmagistrat war ein Angehöriger der Familie des Lan Zhilin. Zhilin hat mir [von der Sache] erzählt.

Deutscher Titel: Die Drachenuutter

Chinesischer Titel: *Longmu* 龍母

Autor: Yuan Mei

Zeit: 18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=17&gbid=65&bid=8707&start=0>

(14.07.2014) und „Longmu 龍母“, in „Zibuyu 子不語“, juan 17, Nr. 17 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7524).

Originaltext:

常熟李氏婦，孕十四月，產一肉團，盤曲九折，瑩若水晶。懼，棄之河，化為小龍，擘空而去。逾年，李婦卒，方殮，雷雨晦冥，龍來哀號，聲若牛吼。里人奇之，為立廟虞山，號「龍母廟」。乾隆壬午夏，大旱，牲玉既罄，卒無靈，桂林中丞以為大戚，其門下士薛一瓢曰：「何不登堂拜母乎？」中丞遣官以牲牢禱龍母廟，翌日雨降。

Übersetzung⁵⁴:

In Changshu 常熟 gab es eine Frau mit Geburtsnamen Li, welche 14 Monate lang schwanger war und dann einen Fleischkloß gebar, der in sich neunfach gewunden war und glänzte wie Bergkristall. Sie fürchtete sich und als sie ihn im Fluss loswerden wollte, verwandelte er sich in einen kleinen Drachen, erhob sich in die Luft und verschwand. Nach einem Jahr verstarb Frau Li und wurde in einen Sarg gelegt, als es ein Gewitter gab und alles dunkel wurde. Ein Drache erschien und weinte bitterlich mit einer Stimme wie Muhen eines Rindes. Die Dorfbewohner waren darüber verwundert und errichteten daher einen Tempel am Yu-Berg, Yushan 虞山, welchen sie „Tempel der Drachenuutter“, *longmumiao* 龍母廟, nannten. Im Sommer des Jahres *renwu* 壬

⁵⁴ Für eine alternative Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 2, 852–853 („*Dragon Mother*“).

午 [der Regierungsdevise] Qianlong [1762/62], gab es eine große Dürre, [die Möglichkeiten der] Tier- und Jadeopfer waren schon ausgeschöpft und endeten ohne Wirkung. Der Provinzialgouverneur, *zhongcheng* 中丞, von Guilin 桂林 war darüber sehr niedergeschlagen, als ein Untergebener seiner Behörde namens Xue Yipiao 薛一瓢 sagte: „Warum gehen wir nicht in die Tempelhalle und opfern der [Drachen-]Mutter?“ Da schickte der Provinzialgouverneur seine Beamten los, damit sie Opfertiere nähmen und im Tempel der Drachennutter beteten, und schon am nächsten Tag fiel Regen.

Deutscher Titel: Ein Drache beschützt Gaojiayan

Chinesischer Titel: *Long hu Gaojiayan* 龍護高家堰

Autor: Yuan Mei

Zeit: 18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=23&gbid=65&bid=8713&start=0>

(14.07.2014) und „Long hu Gaojiayan 龍護高家堰“, in „Zibuyu 子不語“, juan 23, Nr. 16 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7565).

Originaltext:

乾隆二十七年，學使李公因培科考淮安。清晨，風雨怒號，生徒驚顧，不能唱名。正躊躇間，地大震，轅外旗竿，被龍攫入雲中，不知所往，河水暴漲，與高家堰相齊。河督高公及各廳官面如土色，皆云西風一大，則淮揚休矣。方恐怖間，忽轉東風，天低若蓋，將壓人頭，見黑龍在雲中拖尾取水，數捲後，頃刻之間，洪澤湖水低三丈，人心大安。龍之鱗甲金光四射，惟頭角則不可見。此石埭縣教官沈公雨潭所目擊。

Übersetzung⁵⁵:

Im 27. Jahr [der Regierungsdevise] Qianlong [1762/63] war der Provinzialschulrat, *xueshi* 學使, Li Gongyin 李公因 zur Unterstützung der Provinzprüfung, *kekao* 科考, in Huai'an 淮安. Eines Morgens heulte ein schrecklicher Regenschauer auf, die Studenten blickten sich erschrocken um und man konnte nicht mehr laut die Namensliste vortragen. Gerade als man noch unentschlossen war [was zu tun sei], gab es ein heftiges Erdbeben und die Fahnenmasten vor dem Amtssitz wurden von einem Drachen in die Wolken emporgehoben, so dass man nicht weiß, wohin sie gelangt sind; der

⁵⁵ Für eine alternative Übersetzung siehe Santangelo, *Zibuyu*, Bd. 2, 1125 („*The Dragon Protects Gaojia Weir*“).

Fluss⁵⁶ trat über seine Ufer und kam bis gegenüber von Gaojiayan 高家堰⁵⁷. Der Generaldirektor des Kaiserkanals, *hedu* 河督⁵⁸, der ehrenwerte Herr Gao 高 sowie die Beamten in allen Ämtern wurden im Gesicht aschfahl und alle sagten, sobald der Westwind auffrischt, wird Huai-Yang 淮揚⁵⁹ verschont bleiben. Doch gerade inmitten der großen Angst drehte sich der Wind plötzlich auf Osten, der Himmel senkte sich herab wie eine Decke, welche auf die Köpfe der Menschen drückte, als man in den Wolken einen schwarzen Drachen sah, wie er seinen Schwanz herabhängen ließ und [so] Wasser aufnahm; viele Windungen später war innerhalb kurzer Zeit das Wasser des Hongze-Sees um drei *chi* gefallen und die Herzen der Menschen in großem Maße besänftigt. Von den Schuppen des Drachens gingen vier goldene Lichtstrahlen aus und wie man so die Hörner auf seinem Kopf ansah, so war [schon] nichts [mehr] zu sehen. Dies hat der Erziehungsbeamte des Kreises Shitai, Shitai 石埭, der ehrenwerte Herr Shen Yutan 沈雨潭 alles mit seinen eigenen Augen gesehen

⁵⁶ Gemeint ist wahrscheinlich der Huanghe, welcher in dieser Zeit noch hier entlang floss. – Vgl. Böhn, *China*, 79.

⁵⁷ Wörtlich „das Wehr der Familie Gao“.

⁵⁸ Zu *hedu* 河督 siehe Hucker, *A Dictionary of Official Titles*, 225 (Nr. 2199): Demnach ist es eine Abkürzung für *hedao zongdu* 河道總督 in der Bedeutung „Director-general of the Grand Canal“.

⁵⁹ Gemeint ist das Gebiet des Huaihe und Yangzijiang.

Deutscher Titel: „Yuewei V/35“

Chinesischer Titel: ohne Titel

Autor: Ji Yun

Zeit: 18. Jahrhundert

Quellenangabe:

<http://open-lit.com/listbook.php?cid=5&gbid=230&bid=11516&start=0>

(14.07.2014) und „Yuewei V/35“, in „Yuewei caotang biji 閱微草堂筆記“, juan 5, Nr. 35 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 10, 7677).

Originaltext:

癸亥夏，高川之北墮一龍，里人多目睹之。姚安公命往視，則已乘風雨去。其蜿蜒攫吟之跡，蹂躪禾稼二畝許，尚分明可見。龍，神物也，何以致墮？或曰是行雨有誤，天所謫也。按世稱龍能致雨，而宋儒謂雨為天地之氣，不由於龍。余謂《禮》稱天降時雨，山川出雲，故《公羊傳》謂觸石而出，膚寸而合，不崇朝而雨天下者，惟泰山之雲，是宋儒之說所本也。《易·文言傳》稱，雲從龍，故董仲舒祈雨法，召以土龍，此世俗之說所本也。大抵有天雨，有龍雨。油油而雲，瀟瀟而雨者，天雨也；疾風震雷，不久而過者，龍雨也。觀觸犯龍潭者，立致風雨，天地之氣，能如是之速合乎？洗鉢答誦梵咒者，亦立致風雨。天地之氣，能如是之刻期乎？故必兩義兼陳，其理始備。必規規然膠執一說，毋乃不通其變歟。

Übersetzung:

Im Sommer des Jahres *guihai* 癸亥 [1743/44] fiel nördlich von Gaochuan ein Drache herab, was viele Dorfbewohner mit ihren Augen bezeugen können. Als Yao Angong 姚安公 befahl, dass man [zu der Stelle] gehen solle, um [diesen] zu betrachten, stieg

dieser bereits mit Wind und Regen auf und verschwand. Die Abdrücke seiner Windungen mit denen er sich erhob,⁶⁰ haben über 2 *mu* 畝 mit Getreide zerdrückt und man kann sie deutlich erkennen. Drachen, das sind göttliche Tiere. Wie kann es da passieren, dass sie herabfallen? Jemand sagt, dass sei, wenn sie beim Bringen des Regens nachlässig seien, dann würde der Himmel sie tadeln. Gemäß der volkstümlichen Redeweisen bringen die Drachen den Regen, doch sagen die Konfuzianer der Song, der Regen entstünde aus dem *qi* von Himmel und Erde und käme nicht von den Drachen. Ich zitiere [das Buch der] Riten, *Li[ji]* 禮[記]⁶¹, wo es heißt: „Der Himmel lässt entsprechend den Jahreszeiten Regen fallen und aus den Bergen und Flüssen heraus kommen die Wolken“; daher heißt es im Gongyang-Kommentar, *Gongyangzhuan* 公羊傳⁶², „Wenn [Wolken] auf Felsen treffen und [dabei] aufsteigen und wie zwei Handspannen zusammengehen, dann gibt es Regen, auch wenn man kein Gebet spricht – das nennt man die Wolken des Taishan“; dies ist die ganze Grundlage für das, was die Konfuzianer der Song sagen. Im Buch der Wandlungen, *Yi[jing]* 易[經], (Kapitel *wenyanzhuan* 文言傳) heißt es [dagegen]: „Die Wolken folgen den Drachen“; daher wurden bei der Methode für Regengebete nach Dong Zhongshu 董仲舒 diese mit Hilfe von Tondrachen, *tulong* 土龍, herbeigerufen; dies ist die ganze Grundlage für das, was für die volkstümlichen Gebräuche gesagt wird. Im Großen und Ganzen gibt es also Himmelsregen und es gibt Drachenregen. Wird große Feuchtigkeit zu Wolken und wird Nieseln zu Regen, dann ist das Himmelsregen; gibt es aber heftige Stürme und rollenden Donner, welcher nach kurzer Zeit schon wieder vorüber ist, dann ist das Drachenregen. Wenn man beobachtet, dass sich jemand gegen den Drachenweiher, *longtan*, vergeht,

⁶⁰ Wörtlich steht hier: „die Spuren seiner Windungen, mit denen er den Sonnenschein ergriff“ (*qi wanyan jueiling zhi ji* 其蜿蜒攫鈴之跡).

⁶¹ *Liji* 禮記, 29 (Kongzi xianju 孔子閒居), 5, <http://ctext.org/liji/kongzi-xian-ju> (09.06.2014): „天降時雨，山川出云。“

⁶² *Gongyang zhuan* 公羊傳, 5 (Xigong 僖公), 31 (Xigong sangshiyi nian 僖公三十一年), 2, <http://ctext.org/gongyang-zhuan/xi-gong-san-shi-yi-nian> (09.06.2014): Der Text wird hier jedoch etwas abweichend wiedergegeben und lautet: „觸石而出，膚寸而合，不崇朝而徧雨乎天下者，唯泰山爾。“

“

und sofort Wind und Regen aufkommen, kann dann das *qi* von Himmel und Erde so schnell sein? Wenn sich jemand [rituell] reinigt und Beschwörungen spricht, und sofort Wind und Regen aufkommen, kann dann das *qi* von Himmel und Erde zu seinem bestimmten Zeitpunkt kommen? Daher muss man beide Entstehungsarten gemeinsam beachten; nur so kann man diese Prinzipien begreifen. Falls man unbedingt nur eine Redeweise beachtet, heisst das dann nicht, dass man diese Wandlung nicht durchdringt?

Deutscher Titel: ohne Titel

Chinesischer Titel: ohne Titel

Autor: unbekannt

Zeit: unbekannt

Quellenangabe:

Shouyang xianzhi (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,17), Nachdruck 153–154.

Originaltext:

九江王廟在縣西南二十里洞上村有記 按龔志二十里作十里誤通志云宋天聖年建今廟北第有前明成化嘉靖年重修碑記龔志謂相傳祀漢黥布邑人祁窩藻云昔年必祀九江龍王以地少文人未鑄碑誌遂致傳譌若是按其地有九江溝神龍洞其說似爲有徵廟前有洞俗稱九江洞詳山川條

Übersetzung:

Der Tempel der Könige der Neun Flüsse, *jiujiangwangmiao* 九江王廟, befindet sich zwanzig *li* 里 südwestlich der Kreisstadt im Dorf Dongshang 洞上. Es gab eine Steleninschrift. In der [Lokal-] Beschreibung des Gong [Daojiang] 龔[導江] steht fälschlicherweise 10 *li* statt 20 *li*. In der Provinzbeschreibung, *tongzhi*, [das heißt *Shanxi tongzhi* 山西通志] heißt es, dass der Tempel während [der Regierungsdevise] Ti-ansheng 天聖 der Song [1023–1032] an der Nordgrenze der heutigen Tempelgebäude erbaut wurde. Während [der Regierungsperioden] Chenghua und Jiajing der früheren Ming [1465–1488 und 1522–1567] wurde [der Tempel] instand gesetzt. Es gab eine Steleninschrift. In der [Lokal-] Beschreibung des Gong [Daojiang] heißt es: Gemäß der Überlieferung wurde Qing Bu 黥布 aus der Han verehrt. Bei dem aus dieser Stadt [das heißt aus Shouyang] stammenden Qi Junzao 祁窩藻 heißt es, dass man in früheren Jahren unbedingt dem Drachenkönig der neun Flüsse opfern musste. Weil aber der Ort klein ist und es niemanden gab, der eine Inschrift graviert hat, wurde die Weitergabe

dieser Überlieferung nach und nach verfälscht. Falls dies aufgrund des Geredes ist, dass es an diesem Ort eine Höhle des göttlichen Drachens des Neun-Drachen-Kanals, *jiulonggou shenlongdong* 九龍溝神龍洞, gibt, so scheint dies ein Beleg [für die frühere Verehrung eines Drachenkönigs] zu sein. Vor dem Tempel gibt es eine Höhle, welche im Volksmund Höhle der Neun Flüsse, *jiujiangdong* 九江洞 genannt wird. Für weitere Details siehe den Abschnitt zu Bergen und Flüssen.

Deutscher Titel: ohne Titel

Chinesischer Titel: ohne Titel

Autor: unbekannt

Zeit: unbekannt

Quellenangabe:

Shouyang xianzhi (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 159–160.

Originaltext:

五龍聖母祠在西郭內⁶³

卽今龍王廟/靈壽縣志云/龍王者何其地祇之主龍者歟/抑古豢龍御龍之類歟/古者祈雨天神則有風伯雨師地祇則有名山大川/隋唐間祈雨初祈嶽鎮海瀆及諸山川/能興雲雨者七日/乃祈社稷及古來百辟鄉士/有益於民者/又七日乃祈宗廟及古帝王/有神祠者/又七日乃修雩祈神州/宋興始有五龍廟及九龍堂之祈/蓋龍神之祀於古無/聞有之自宋始也/至廟貌冕服擬於王者特世俗從二氏之說耳 按湯作土龍以致雨/故後世祈雨必祀龍神/秦始皇於朝那縣立湫淵祠/史記註云: 卽龍之所處也/此龍有廟之始

Übersetzung:

Der Schrein der Heiligen Mutter der Fünf Drachen, Wulong shengmuci 五龍聖母祠, befindet sich innerhalb der westlichen Vorstadt.

Es handelt sich dabei um den heutigen Tempel des Drachenkönigs, *longwangmiao* 龍王廟. Im *Lingshou xianzhi* 靈壽縣志 heißt es [dazu]: Die Drachenkönige – ist das der Hauptdrache, *zhulong* 主龍, der an diesem Ort verehrt wird oder ist das die Art von Drachenkönigen, welche man im Altertum gezüchtet hat und auf denen man geritten ist? Wenn die Menschen des Altertums um Regen gebetet haben, so gab es bei

⁶³ Teile des Textes finden sich in *Suishu* 隨書, juan 7 (zhi 志 2, liyi 禮儀 2), in Wei Zheng 魏徵, *Suishu* 隨書, Bd. 1 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1991), 125–126.

den Himmelsgottheiten Windgraf, *fengbo* 風伯 und Regenmeister *yushi* 雨師 und bei den Erdgottheiten gab es die berühmten Berge und großen Flüsse. Während der Sui und Tang wurden bei Regengebeten zuerst die Gipfel und Berge sowie Meere und Flüsse und [dann] alle Berge und Flüsse angebetet, die Wolken und Regen herbeibringen konnten, für sieben Tage. Dann betetete man zu [den Göttern] des Erdbodens und der Feldfrüchte, *sheji* 社稷, sowie zu den aus dem Altertum überkommenen Fürsten und lokalen Edelleuten, die Nutzen für die Menschen bringen konnten, für weitere sieben Tage. Dann betete man im Tempel der Ahnen [des Herrscherhauses], *zongmiao* 宗廟, sowie zu den Kaisern, *di* 帝, und Königen, *wang* 王, des Altertums, die einen Götterschrein, *shenci* 神祠, hatten, wiederum für sieben Tage. Dann veranstaltete man ein *yu* 雩-Ritual⁶⁴, um *shenzhou* 神州⁶⁵ anzubeten. Zu Beginn der Song gab es erstmals Gebete im Tempel der fünf Drachen, *wulongmiao* 五龍廟, und der Halle der neun Drachen, *jiulongtang* 九龍堂. Wahrscheinlich gab es die Verehrung der Drachengottheiten noch nicht im Altertum, doch hört man, dass es diese seit dem Beginn der Song gab. Das Aussehen der Tempel und Statuen sowie deren rituelle Bekleidung und deren Kopfbedeckung ähneln denen des Königs, doch folgt man bei besonderen Gebräuchen den Anweisungen der beiden Sippen [des Buddhismus und Daoismus]. Gemäß [dem Vorbild von] Tang 湯⁶⁶ macht man Tondrachen, um [mit diesen] Regen hervorzurufen. Daher mussten, wenn von späteren Generationen für Regen gebetet wurde, die Drachengottheiten verehrt werden. Qin Shihuang 秦始皇 hat im Kreis Chaona 朝那,

⁶⁴ Vgl. Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods“, 38–45. Capitanio weist darauf hin, dass das *yu*-Ritual eine in Zeiten von Dürren angewandte Methode war, um Regen zu erbitten. Darüber hinaus steht es in einer engen Verbindung zu Drachen. So schreibt er auf Seite 40: „The *Gongyang* commentary 春秋公羊傳 states, under a particular occasion of the performance of the *yu*, ‘What is the great *yu*? It is an offering [performed in times of] drought.’ An entry in the *Zuo* commentary 春秋左傳 on a particular incidence of the *yu* states that ‘When the dragon appears, the *yu* is performed.’ 龍見而雩“

⁶⁵ Der Begriff *shenzhou*, wörtlich: der göttliche Bezirk, ist vielschichtig und kann sowohl China als solches beziehungsweise die Hauptstadt Chinas als auch die Welt der göttlichen Wesen bezeichnen.

⁶⁶ König Tang gilt als der Gründer und erster König der Shang-Dynastie. Zu seinen Regenritualen siehe Capitanio, „Dragon Kings and Thunder Gods“, 34–35. Außerdem: Qiu Xigui, „On the Burning of Human Victims“.

den Jiaoyuan-Schrein, Jiaoyuanci 湫淵祠, errichtet. In einem Kommentar zum *Shiji* 史記⁶⁷ heißt es: „Es handelt sich um die Residenz der Drachen. Dies ist der Beginn dafür, dass es Tempel für Drachen gibt.“

⁶⁷ Der Kommentar bezieht sich auf *Shiji* 史記, juan 28 (shu 書 6, fengshan shu 封禪書 29), in Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記, Bd. 4 (Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992), 1372.

Deutscher Titel: ohne Titel

Chinesischer Titel: ohne Titel

Autor: unbekannt

Zeit: unbekannt

Quellenangabe:

Shouyang xianzhi (Guangxu 8 [1882/83]), juan 2 (jianzhi zhi 建置志, tanmiao 壇廟 7,20), Nachdruck 160.

Originaltext:

五龍聖母廟在雙鳳山

相傳西張村常氏女洗衣於山前蓮花巉吞五色石而孕因績麻爲繩一日繫繩於門謂其母曰父歸可循繩之所至而晤我焉遂引繩去至雙鳳山麓石洞中產五龍焉頃父至倏雷雨大作五龍俱飛去而女亦坐化矣土人謀立廟山之燒香甃埴已具夜風雨大作比明已移山頂歸視牛馬則皆汗矣遂因之營建焉 按爲說不經姑錄之以廣異聞建廟年代無考據碑記元至元間已屬重修 國朝嘉慶道光時皆經重修有邑人祁韻士侯炳壙碑記又其廟鄉村亦多有之

Übersetzung:

Der Tempel der Heiligen Mutter der fünf Drachen befindet sich am Shuangfeng-Berg, Shuangfengshan 雙鳳山.

Gemäß der Überlieferung wusch die Tochter der Familie Chang aus dem Dorf Xizhang 西張, Kleider am Lianhua-Felsen, Lianhuachan 蓮花巉, am Fuß des Shuangfeng-Bergs, als sie einen fünffarbigen Stein verschluckte und so schwanger wurde. Da sie unaufhörlich Hanf zu einem Faden gesponnen hatte, befestigte sie eines Tages den Faden an der Tür und erzählte ihrer Mutter: Wenn mein Vater zurückkehrt, kann er suchen, wo der Faden hinführt und mich dann dort antreffen. Anschließend legte sie den Faden bis zu einer Felsenhöhle am Fuß des Shuangfeng-Bergs aus und gebar fünf Drachen. In dem Moment, als der Vater ankam, erhob sich plötzlich ein

heftiges Gewitter und alle fünf Drachen flogen davon; das Mädchen jedoch schied dahin. Die Leute aus der Gegend fassten den Plan, einen Tempel zu errichten. Der Lehm für die Ziegelsteine des Weihrauchofens war schon vorhanden, als in der Nacht großer Wind und Regen aufkamen. Am nächsten Morgen war alles bereits auf die Bergspitze getragen. Als aber [die Menschen] heimkehrten und nach ihren Rindern und Pferden schauten, so lief allen der Schweiß herab. Daher wurde [der Tempel] aufgrund dessen [, dass die Materialien auf den Berg gebracht wurden,] hier erbaut.

Gemäß dem, was man, weil es [nur] gesagt, aber nicht in die vorläufigen Register aufgenommen wurde, überall und auf verschiedene Weise hört, lässt sich das Jahr, in welchem der Tempel gebaut wurde, nicht nachprüfen.

Gemäß einer Steleninschrift wurde [der Tempel] während [der Regierungsdevise] Zhiyuan 至元 der Yuan[-Dynastie; 1335–1341] wieder instandgesetzt.

Während der Zeiten von Jiaqing und Daoguang in dieser Dynastie wurden beide Male Instandsetzungen durchgeführt. [Dazu] gibt es von den ortsansässigen Qi Yunshi 祁韻士 und Hou Bingying 侯炳壟 Steleninschriften. Weitere dieser Tempel gibt es auch in allen Gemeinden, *xiang*, und Dörfern, *cun*.

Deutscher Titel: ohne Titel

Chinesischer Titel: ohne Titel

Autor: unbekannt

Zeit: unbekannt

Quellenangabe:

Qing 清, Qianlong 60 乾隆 [1795/96], *Taigu xianzhi* 太谷縣志, juan 5
(renwu 人物, xianshi 仙釋), Nachdruck 573.

Originaltext:

志超，榆次人，本姓田，隨大業初修行，鳳凰山至，唐貞觀中西遊至介山，路險峻，不可度超，抱腹而踰，俄有白兔前引，後人因呼其地爲抱腹巖，復歸鳳凰山，見五龍奔出遂脫形，山下人若見其乘龍而去，自後時見金光，唐敕賜，其院曰：空王寺，金時建三浮圖於巔肖像其下每值亢旱禱雨輒應

Übersetzung:

Zhichao stammt aus Yuci 榆次, sein ursprünglicher Familienname lautete Tian 田⁶⁸. Zu Beginn [der Regierungsdevise] Daye 大業 der Sui betrieb er [buddhistische] Selbstkultivierung und kam zum Fenghuangshan. Während der Mitte [der Regierungsdevise] Zhenguan 貞觀 der Tang begab er sich auf eine Reise nach dem Westen [d. h. nach Indien] und erreichte den Jie-Berg, Jieshan 介山, [im Kreis Jiexiu]. Die Wege waren gefährlich und steil, so dass er sie nicht überwinden konnte. [Daher] legte er seine Hände [wie zur Meditation] vor den Bauch und überstieg [den Berg]. Plötzlich erschien ein weißer Hase und wies ihm den Weg. Die Menschen der späteren Zeit nannten daher diesen Ort Baofuyan 抱腹巖⁶⁹. Er kehrte zum Fenghuangshan zurück und

⁶⁸ Tian Zhichao ist der eigentliche Name des in den Erzählungen des *Jinzhong minjian gushi jicheng* erwähnten Tian Shanyou 田善友. – Vgl. Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui, *Jinzhong minjian gushi jicheng*, 45.

⁶⁹ Angessichts der phonetischen Ähnlichkeit dieser Bezeichnung zu dem Ortsnamen Baofoyan 抱佛巖, welcher sich letztlich nur um ein Schriftzeichen unterscheidet, ist davon auszugehen, dass es sich in

als er sah, wie fünf Drachen schnell hinfortflogen, legte er seine [irdische] Hülle ab. Da sahen die Menschen unterhalb des Berges, wie er auf einem Drachen ritt und verschwand; in der folgenden Zeit sah man einen goldenen Schein. Während der Tang wurde seinem Tempel eine kaiserliche Plakette verliehen, welche lautete: „Kloster des Königs der Immaterialität“, Kongwangsi 空王寺⁷⁰. Zur Zeit der Jin 金 wurden drei Stupas, *futu* 浮圖⁷¹, auf dem Berggipfel errichtet. Jedes Mal, wenn es zu einer großen Dürre kommt, werden die Regengebete unter seinem Portrait, *xiaoxiang* 肖像,⁷² umgehend beantwortet.

beiden Fällen um ein und denselben Ort handelt. Der hier angegebene Name Baofuyan bedeutet in etwa „Gipfel, der mit den Händen vor dem Bauch [überwunden wurde]“.

⁷⁰ Vgl. Soothill und Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 277: “空王 The king of immateriality, or spirituality, Buddha, who is lord of all things. [空王]佛 Dharmagahanābhyudgata-rāja. A Buddha who is said to have taught absolute intelligence, or knowledge of the absolute, cf. Lotus Sutra 9.”

⁷¹ *Futu* kann sowohl Buddha als auch Stupa bedeuten. Vgl. Soothill und Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 327.

⁷² Gemeint sind Gebete, welche vor dem auf den Stupas angebrachten Portrait vollzogen werden.

Deutscher Titel: „Ming'an I/9“

Chinesischer Titel: ohne Titel

Autor: Zhu Kejing

Zeit: 19. Jahrhundert

Quellenangabe:

„Ming'an I/9“, in „Ming'an zashi 暝庵雜識“, juan 1, Nr. 9 (*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀, Bd. 15, 12289).

Originaltext:

光緒三年春，曾國荃巡撫山西。時大旱，八月至二月不雨。前任某，懼生變，稱疾引去。國荃之官，徒步祈雨，逾月不應。麥枯，豆不可種，民餓死者百萬計。國荃憂甚。三月乙丑，下令城中官知縣以上，紳士廩生以上，皆集玉皇閣祈雨。旦日衆至，則合門積薪草火藥於庭，國荃為文告天曰：「天地生人，使其立極，無人則天地亦虛。今山西之民將盡，而天不赦，誠吏不良所由致譴。更三日不雨，事無可為，請皆自焚，以塞殃咎，庶回天怒，甦此殘黎。」祝已，與衆跪薪上，兩日夜不食飲，不眠。戊辰旦初，日將出，油雲敷舒。衆方瞻候，見雲際神龍蜿蜒，鱗鬚隱現，灼若電光，龍尾黑雲如帶。方共驚愕，雲漸合，日漸晦，雷霆遠空。須臾，大雨滂注，至己巳乃止。民大歡，焚香鼓吹，迎巡撫歸。

Übersetzung:

Im Frühling des 3. Jahres [der Regierungsdevise] Guangxu [1877/78] amtierte Zeng Guoquan 曾國荃 als Provinzgouverneur, *xunfu* 巡撫, von Shanxi 山西. In dieser Zeit kam es zu einer großen Dürre, bei der es vom 8. Monat bis zum 2. Monat [des Folgejahres] nicht regnete. Zuvor amtierte jemand, welcher sich vor Aufruhr fürchtete und daher eine Krankheit vorgab, um sich von seinen Posten zurückzuziehen. Als Guoquan sein Amt antrag, ging er zu Fuß, um für Regen zu beten, doch auch nachdem ein Monat bereits vorüber war, gab es noch keine Antwort. Das Getreide verdorrte und die

Bohnen konnten nicht ausgesät werden; die Verhungerten zählten Millionen. Guoquan geriet darüber in tiefe Sorgen. Am Tage *yichou* 乙丑 des 3. Monats [22.04.1877] erließ er [daher] einen Befehl an seine Untergebenen in der Stadt. Alle Beamten ab dem Rang eines Kreismagistraten, *zhixian*, und alle *shenshi* 紳士⁷³ ab dem Rang eines *linsheng* 廩生⁷⁴ sollten sich im Pavillon des Jadekaisers, *Yuhuang ge* 玉皇閣, versammeln und dort für Regen beten. Am folgenden Tag fanden sich alle ein. Alsdann häufte man gemeinsam Stroh, Gras [für ein Feuer] und Schwarzpulver [Feuerwerkskörper?] im Hof [des Tempels] auf und Guoquan verfasste ein Schriftstück, um dem Himmel Bericht zu erstatten: „Himmel und Erde brachten die Menschen hervor und verteilten sie in die verschiedenen Himmelsrichtungen; gibt es aber keine Menschen, so sind auch Himmel und Erde entleert. Die Bevölkerung im heutigen Shanxi wird bald gänzlich erschöpft sein; tatsächlich ist es aber, weil die Beamten nicht gut sind und sie daher ihre Strafe erhalten. Wenn es nach drei Tagen nicht geregnet hat, so wird man in dieser Angelegenheit nichts mehr machen können und ich werde alle bitten, sich selbst zu verbrennen, um so das Unglück abzuwenden und den Himmel anzuflehen, seinen Zorn zu widerrufen, damit er das darrende Volk wiederbelebe.“ Damit war das Gebet beendet. Gemeinsam mit allen anderen kniete er auf dem Gras [des Scheiterhaufens] nieder. Zwei Tage und Nächte aßen und tranken sie nichts und schliefen auch nicht. Am Morgen des Tages *wuchen* 戊辰 [25.04.1877], als die Sonne gerade dabei war, aufzugehen, breitete sich eine große Zahl dicker Wolken aus. Da blickten alle nach oben und warteten. Sie sahen, wie sich tief in den Wolken ein Drache wand. Seine Schuppen und Barthaare funkelten hervor und waren so hell wie Blitze. Am Schwanz des Drachens hingen schwarze Wolken wie ein Gürtel. Alle waren gleichermaßen von Verwunderung ergriffen. Nach und nach vereinigten sich die Wolken, mehr und mehr verdunkelte sich die Sonne, als ein Donnerschlag weit durch die Lüfte [schallte]. Nach

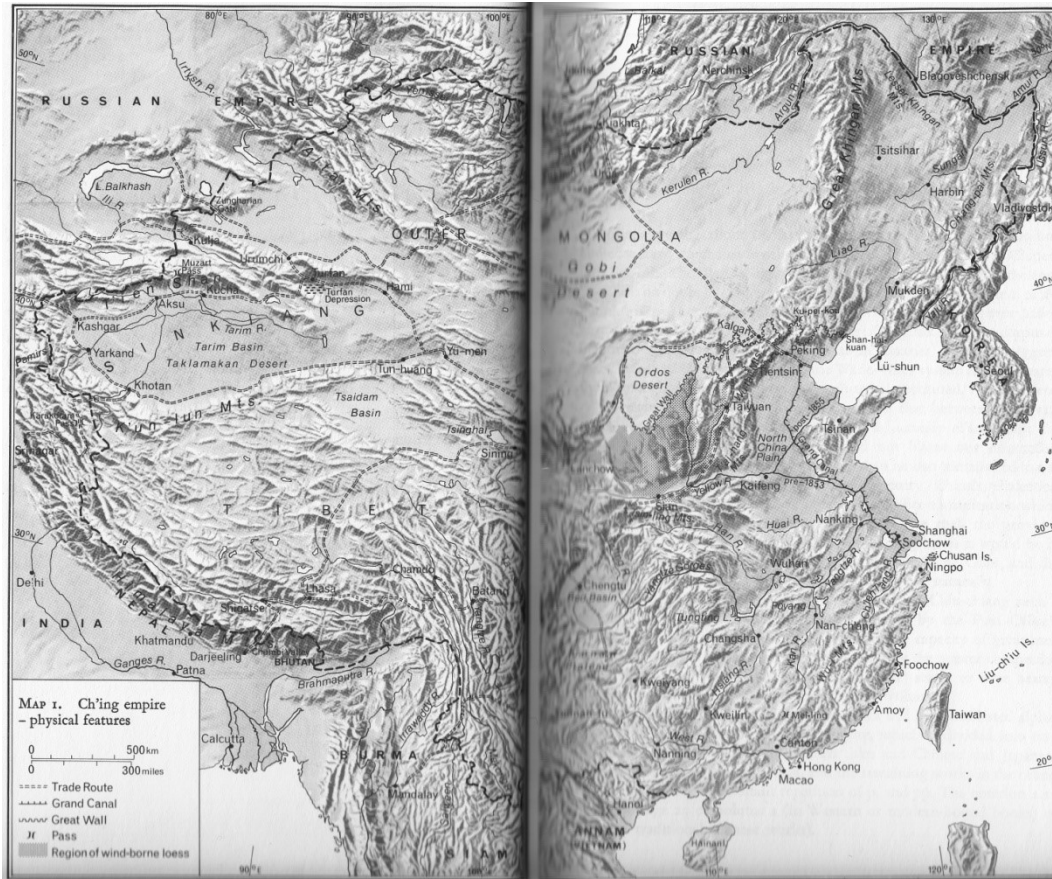
⁷³ Angehöriger der Gentry, das heißt der lokalen Oberschicht, welche nicht (mehr) in Regierungsdiensten tätig ist.

⁷⁴ Jemand der die Prüfungen auf Kreisebene bestanden hat und nun im Range *xiuca* 秀才 [Lizentiat] Anspruch auf die Zuteilung von Getreiderationen von Seiten des Staats hat.

einem kurzen Moment kam ein heftiger Regen herab, welcher erst am Tag *jisi* 己巳 [26.04.1877] aufhörte. Das Volk geriet darüber in große Freude. Man verbrannte Weihrauch, schlug Trommeln und spielte auf Blasinstrumenten und hieß den Provinzgouverneur bei seiner Rückkehr willkommen.

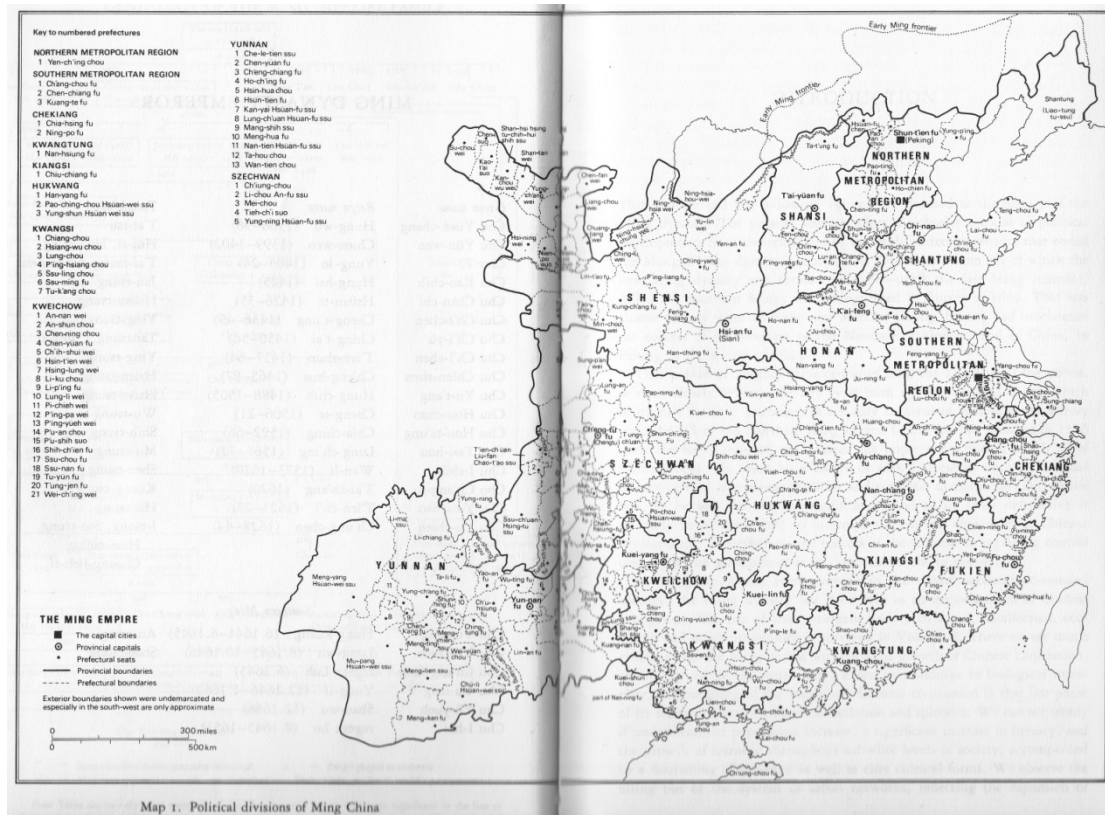
7.5. Anhang E: Karten und Abbildungen

Karte 1: China während der Qing-Dynastie, physisch



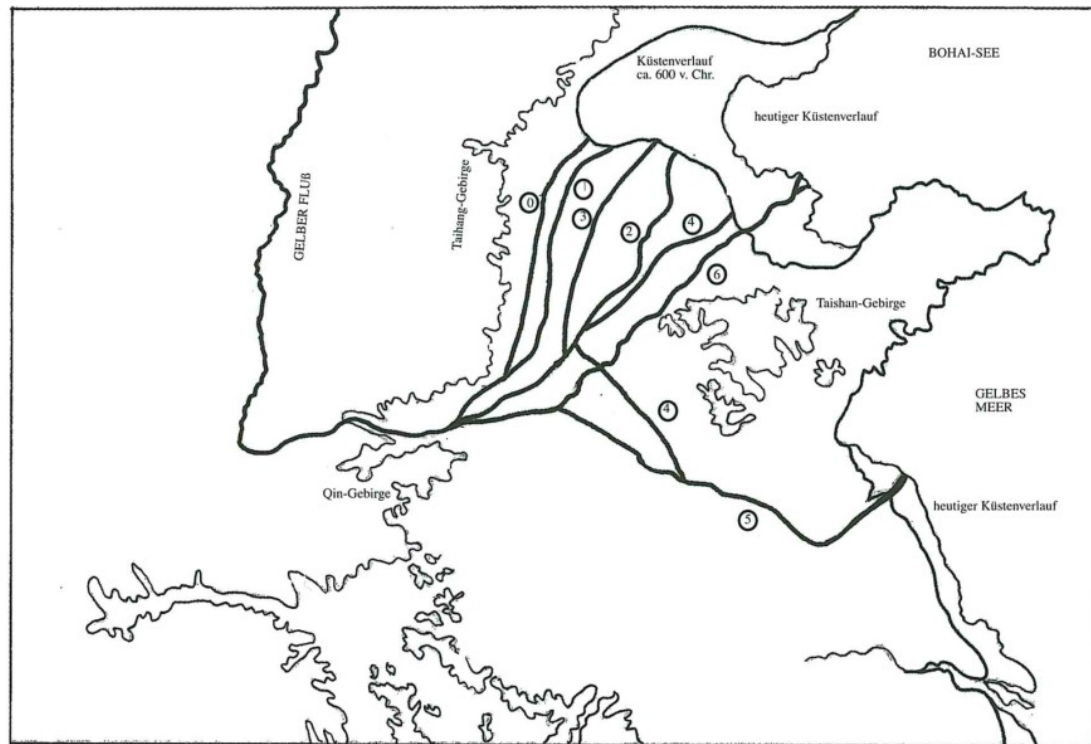
Quelle: John K. Fairbank, hg., *The Cambridge History of China: Late Ch'ing, 1800–1911, Part 1*, Cambridge History of China Band 10, Teil 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), xii.

Karte 2: China während der Ming, administraiiv



Quelle: Frederick W. Mote, und Denis C. Twitchett, hg., *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 1*, Cambridge History of China, Band 7, Teil 1 (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1988), xxiv.

Karte 3: Flussbettverlagerungen des Huanghe



Quelle: Iwo Amelung, *Der Gelbe Fluß in Shandong (1851–1911): Überschwemmungskatastrophen und ihre Bewältigung im China der späten Qing-Zeit*, Opera Sinologica 7 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), 6. An dieser Stelle sei Prof. Amelung recht herzlich für die Erlaubnis gedankt, die hier gezeigte Abbildung zu reproduzieren.

Die angegebenen Nummern beziehen sich auf folgende hauptsächlichen Flussverläufe (ohne Beachtung kleinerer oder kurzfristiger Änderungen):

- 0 Lauf zur Zeit des legändären Yu
- 1 602 v. Chr bis 11 n. Chr
- 2 11 bis 1048
- 3 1048 bis 1194
- 4 1194 bis 1494 (zwei Läufe)
- 5 1494 bis 1855
- 6 1855 bis heute

7.6. Anhang F: Literaturverzeichnis

Primärquellen

- Lokalbeschreibungen der späten Kaiserzeit

Heshun xianzhi 和順縣志 (Minguo 民國 3 [1914]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 408. Taibei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976].

Huai'an fuzhi 淮安府志 (Qing 清, Guangxu 光緒 10 [1884/85]). *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方). Bd. 398. Taibei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 72 [1983].

Jiexiu xianzhi 介休縣志 (Minguo 民國 19 [1930]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 399. Taibei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976].

Jiexiu xianzhi 介休縣志 (Qing 清, Jiaqing 24 [1819/29]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 434. Taibei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976].

Kun Xin liangxian xubu hezhi 崑新兩縣續補合志 (Minguo 民國 12 [1923]). *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方). Bd. 463. Taibei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 72 [1983].

Kun Xin liangxian xuxiu hezhi 崑新兩縣續修合志 (Qing 清, Guangxu 光緒 6 [1880/81]). *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方). Bd. 19. Taibei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 59 [1970].

Lingshi xianzhi 靈石縣志 (Minguo 民國 23 [1934]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 78. Taibei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 57 [1968].

Nanhui xianxuzhi 南滙縣續志 (Minguo 民國 18 [1929]). *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方). Bd. 425. Taibei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 20 [1983].

Nanhui xianzhi 南匯縣志 (Minguo 民國 16 [1927]). *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方). Bd. 42. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 59 [1970].

Shouyang xianzhi 壽陽縣志 (Qing 清, Guangxu 8 [1882/83]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 435. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976].

Songjiang fuzhi 松江府志 (Qing 清, Jiaqing 嘉慶 22 [1817/18]). *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方). Bd. 10. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 59 [1970].

Suzhou fuzhi 蘇州府志 (Qing 清, Guangxu 光緒 9 [1883/84]). *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Huazhong difang 華中地方). Bd. 5. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 59 [1970].

Taigu xianzhi 太谷縣志 (Minguo 民國 20 [1931]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 397. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976].

Taigu xianzhi 太谷縣志 (Qing 清, Qianlong 60 乾隆 [1795/96]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 432. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976].

Taiyuan xianzhi 太原縣志 (Qing 清, Daoguang 道光 6 [1826/27]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 431. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976].

Xuanhua fuzhi 宣化府志 (Qing 清, Qianlong 乾隆 8 [1743/44]/22 [1757/58]). *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Saibei difang 塞北地方). Bd. 18. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 57 [1968].

Xuanhua xianxinzhi 宣化縣新志 (Minguo 民國 11 [1922]). *Zhongguo difangzhi congshu* 中國地方志叢書 (Saibei difang 塞北地方). Bd. 20. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 57 [1968].

Xuxiu Xiyang xianzhi 續修昔陽縣志 (Minguo 民國 3 [1914]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 75. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 57 [1968].

Yushe xianzhi 榆社縣志 (Qing 清, Guangxu 光緒 7 [1881/82]). *Zhongguo fangzhi congshu* 中國方志叢書 (Huabei difang 華北地方). Bd. 403. Taipei 台北: Chengwen chubanshe 成文出版社, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976].

- *Xiaoshuo*

Biji xiaoshuo daguan 筆記小說大觀. Yangzhou 揚州: Guangling shushe 廣陵書社, 2007.

Hong Mai 洪邁. „Yijianzhi 夷堅志“. In *Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀. Band 10. 16 Bände, 382–604. Yangzhou 揚州: Guangling shushe 廣陵書社, 2007.

Ji Yun 紀昀. „Yuewei caotang biji 閱微草堂筆記“. In *Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀. Band 10. 16 Bände, 7641–7851. Yangzhou 揚州: Guangling shushe 廣陵書社, 2007.

Li Fang 李昉. „Taiping guangji 太平廣記“. In *Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀. Band 2. 16 Bände, 657–1742. Yangzhou 揚州: Guangling shushe 廣陵書社, 2007.

Pu Songling 蒲松齡 und Zhang Youhe 張友鶴. *Liaozhai zhiyi* 聊齋志異. Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, 1978.

Wu Cheng'en 吳承恩. *Xiyouji* 西遊記. Nachdruck Beijing 北京: Renmin chubanshe 人民出版社, 1992.

Yuan Mei 袁枚. „Zibuyu 子不語“. In *Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀. Band 10. 16 Bände, 7413–7577. Yangzhou 揚州: Guangling shushe 廣陵書社, 2007.

Zhu Kejing 朱克敬. „Ming'an zashi 暝庵雜識“. In *Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀. Band 15. 16 Bände, 12284–12329. Yangzhou 揚州: Guangling shushe 廣陵書社, 2007.

- Inschriften

Chongxiu baita longwangmiao ji 重修白塔龍王廟記 („Aufzeichnung über die Restaurierung des Tempels des Drachenkönigs mit der weißen Pagode“).

Chongxiu longwangmiao ji 重修龍王廟記 („Aufzeichnung über die Restaurierung des Tempels des Drachenkönigs“).

Fanjiahuang chongxiu qinglongsi beiji 范家莊重修青龍寺碑記 („Steleninschrift über die Restaurierung des Tempels des Grünen Drachen im Dorf des Clans der Fan“).

Pudong longwangmiao kuangjian mujuan jishi 浦東龍王廟擴建募捐啟事 („Bekanntmachung über die Spenden für die Vergrößerung des Tempels des Drachenkönigs von Pudong“).

Pudong zhu tang yu Qinlian 浦東筑塘與欽璉 („Deichbauten von Pudong und Qin Lian“).

- Sonstige

Ban Gu 班固. *Hanshu* 漢書. Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992.

Chen Menglei 陳夢雷 und Jiang Tingxi 蔣廷錫. *Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成. Chengdu 成都: Zhonghua shuju 中華書局: Nachdruck von 1985.

Dong Zhongshu 董仲舒. *Chunqiu fanlu* 春秋繁露. [Http://ctext.org/chun-qiu-fan-lu](http://ctext.org/chun-qiu-fan-lu) (09.06.2014).

Fan Ye 范曄. *Hou Hanshu* 後漢書. Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1993.

Gongyang zhuan 公羊傳. [Http://ctext.org/gongyang-zhuan](http://ctext.org/gongyang-zhuan) (09.06.2014).

Guliang zhuan 穀梁傳. [Http://ctext.org/guliang-zhuan](http://ctext.org/guliang-zhuan) (09.06.2014).

Li Daoyuan 酈道元. *Shuijingzhu* 水經注. Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館, Nachdruck von Minguo 25 [1936].

Li Shizhen 李時珍. *Bencao gangmu* 本草綱目. Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館, Nachdruck von 1954.

Liji 禮記. [Http://ctext.org/liji](http://ctext.org/liji) (09.06.2014).

Liu An 劉安. *Huainanzi* 淮南子. [Http://ctext.org/huainanzi](http://ctext.org/huainanzi) (09.06.2014).

Lunyu 論語. [Http://ctext.org/analects](http://ctext.org/analects) (09.06.2014).

Sima Qian 司馬遷. *Shiji* 史記. Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992.

Wang Chong 王充. *Lunheng* 論衡. [Http://ctext.org/lunheng](http://ctext.org/lunheng) (09.06.2014)

Wei Shou 魏收. *Weishu* 魏書. Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992.

Wei Zheng 魏徵. *Suishu* 隨書. Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1991.

Xiao Zixian 蕭子顯. *Nan Qishu* 南齊書. Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1992.

Xu Shen 許慎. *Shuowen jiezi* 說文解字. [Http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi](http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi)

(09.06.2014).

Xu Song 徐松. *Song huiyao jigao* 宋會要輯稿. Taipei 台北: Xinwenfeng chubangongsi 新文豐出版公司, Nachdruck von Minguo 民國 65 [1976].

Yijing 已經. [Http://ctext.org/book-of-changes](http://ctext.org/book-of-changes) (09.06.2014).

Zhang Tingyu 張廷玉. *Mingshi* 明史. Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局, Nachdruck von 1991.

Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所, hg. *Mingshilu* 明實錄. Taipei 臺北: Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所, Nachdruck von 1962.

Sekundärquellen

- Aarne, Antti und Stith Thompson. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. FF Communications 184. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia/Academia Scientiarum Fennica, 1981.
- Adler, Joseph A. *Chinesische Religionen: Religiöse und ethische Ideale einer großen Kultur*. Herder-Spektrum 5863. Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.
- Ahern, Emily M. *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge Studies in Social Anthropology 34. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1981.
- Amelung, Iwo. *Der Gelbe Fluß in Shandong (1851–1911): Überschwemmungskatastrophen und ihre Bewältigung im China der späten Qing-Zeit*. Opera Sinologica 7. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
- Amelung, Iwo und Thomas Schreijäck, hg. *Religionen und gesellschaftlicher Wandel in China*. Frankfurt East Asian Studies Series 2. München: Iudicium, 2012.
- Anderson, Eugene N. und Marja L. Anderson, hg. *Mountains and Water: Essays on the Cultural Ecology of South Coastal China*. Asian Folklore and Social Life Monograph 54. Taipei: Oriental Cultural Service, 1973.
- Arbeiten der Kaiserlich Russischen Gesandtschaft zu Peking über China: Sein Volk, seine Religion, sein Institutionen, socialen Verhältnisse etc.* Berlin: F. Heinicke, 1858; Aus dem Russischen nach dem in St. Petersburg 1852–57 veröffentlichten Original von Dr. Carl Abel und F. A. Mecklenburg.
- „Aristoteles“. In *Philosophielexikon: Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, herausgegeben von Anton Hügli und Poul Lübcke. 7. Ausgabe, 61–69. Rowohlt's Enzyklopädie 55689. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2007.
- Bai Gengsheng 白庚勝 und Chen Weizhong 陳偉忠, hg. *Zhongguo minjian gushi quanshu* 中國民間故事全書: *Shanghai* 上海, *Pudong xinqu juan* 浦東新區卷 (*shang* 上). *Zhongguo minjian wenhua yichan qiangjiu gongcheng* 中國民間文化遺產搶救工程. Beijing 北京: Zhishi chanquan chubanshe 知識產權出版社, 2011.
- Bai Gengsheng 白庚勝 und Chen Weizhong 陳偉忠, hg. *Zhongguo minjian gushi quanshu* 中國民間故事全書: *Shanghai* 上海, *Pudong xinqu juan* 浦東新區卷 (*xia* 下). *Zhongguo minjian wenhua yichan qiangjiu gongcheng* 中國民間文化遺產搶救工程. Beijing 北京: Zhishi chanquan chubanshe 知識產權出版社, 2011.
- Bai Gengsheng 白庚勝 und Gu Jinghua 顧靜華, hg. *Zhongguo minjian gushi quanshu* 中國民間故事全書: *Shanghai* 上海, *Songjiang juan* 松江卷. *Zhongguo minjian wenhua yichan qiangjiu gongcheng* 中國民間文化遺產搶救工程. Beijing 北京: Zhishi chanquan chubanshe 知識產權出版社, 2011.

Bai Gengsheng 白庚勝 und Zhou Jinxiang 周進祥, hg. *Zhongguo minjian gushi quanshu* 中國民間故事全書: Shanghai 上海, *Nanhui juan* 南滙卷. *Zhongguo minjian wenhua yichan qiangjiu gongcheng* 中國民間文化遺產搶救工程. Beijing 北京: Zhishi chanquan chubanshe 知識產權出版社, 2011.

Bai Tang'an 白湯安 und Zhu Daoping 朱道平. „Yubei minjian fengsu ‚songqiong‘ tanlun 豫北民間風俗‘送窮’探論“. *Kaifeng jiaoyu xueyuan xuebao* 開封教育學院學報 (*Journal of Kaifeng Institute of Education*) 30, Nr. 3 (2010): 40–41.

Bai Xingjian 白行簡, hg. *Tangdai chuanqi xuan* 唐代傳奇選: *Die Tochter des Drachenkönigs*. 2. Auflage. Beijing 北京: Zhongguo guoji shudian 中國國際書店, 1983.

„Baigu 百谷“. In *Hanyu dacidian* 漢語大詞典. Band 8, herausgegeben von Luo Zhufeng 羅竹風. 12 Bände+Index, 229. Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994.

„Baiguwang 百谷王“. In *Hanyu dacidian* 漢語大詞典. Band 8, herausgegeben von Luo Zhufeng 羅竹風. 12 Bände+Index, 229. Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994.

Baity, Philip C. „The Ranking of Gods in Chinese Folk Religion“ *Asian Folklore Studies* 36, Nr. 2 (1977): 75–84.

Bao Yang, Achim Braeuning, Kathleen R. Johnson und Shi Yafeng. „General Characteristics of Temperature Variation in China during the last Two Millennia“ *Geophysical Research Letters* 29, Nr. 9 (2002): 38/1.

Bargatzky, Thomas. *Einführung in die Kulturökologie: Umwelt, Kultur und Gesellschaft*. Ethnologische Paperbacks. Frankfurt am Main: Dietrich Reimer Verlag, 1986.

Barrett, Timothy H. „Climate Change and Religious Response: The Case of Early Medieval China“ *Journal of the Royal Asiatic Society* 17, Nr. 02 (2007): 139–156.

„Bauernregeln, Volkswetterregeln“ In *Brockhaus-Enzyklopädie: In 24 Bänden*. 19. Auflage. Band 2 [Apu–Bec], 646–647. Mannheim: Brockhaus, 1991.

Bechert, Heinz und Hans W. Haussig, hg. *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*. Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung. Die Alten Kulturvölker V. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.

Beck, Andrea und Andreas Berndt, hg. *Sakralität und Sakralisierung: Perspektiven des Heiligen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.

Behringer, Wolfgang. *Kulturgeschichte des Klimas: Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung*. Schriftenreihe 669. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2008.

Bell, Catherine. „Baojuan 寶卷: ‚precious scrolls‘“ In *The Encyclopedia of Taoism II*. Band 1, herausgegeben von Fabrizio Pregadio, 212–215. London: Routledge, 2008.

Bender, Mark und Victor H. Mair. „‘I Sit here and Sing for You’: The Oral Literature of China“ In *The Columbia Anthology of Chinese Folk and Popular Literature*, herausgegeben von Victor H. Mair und Mark Bender, 1–12. Translations from the Asian Classics. New York, NY [u. a.]: Columbia University Press, 2011.

Bendlin, Andreas. „Pantheon: III. Klassische Antike“. In *Der neue Pauly: Enzyklopadie der Antike*. 9 Or–Poi, herausgegeben von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, 265–268. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000.

Berndt, Andreas. „Die chinesische Umsiedlungspolitik im Kreis Hongdong zu Beginn der Ming-Zeit“. Abschlussarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magister Artium, Ostasiatisches Institut, Universität Leipzig, 2008.

Berndt, Andreas. „The Cult of the Longwang: Their Origin, Spread, and Regional Significance“. In *Chinese and European Perspectives on the Study of Chinese Popular Religions*, herausgegeben von Philip Clart, 61–94. Taipei: Boyang Publishing, 2012.

Berndt, Andreas. „Heiligkeitskonzeptionen im spätkaiserzeitlichen China: Die Drachenkönige (longwang) im Spiegel zweier Werke der traditionellen Literatur“. In *Sakralität und Sakralisierung: Perspektiven des Heiligen*, herausgegeben von Andrea Beck und Andreas Berndt, 141–175. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.

Betz, Hans D., Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel, hg. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. Auflage. UTB 8401. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Beuchert, Marianne und Zhengqiang He. *Die Gärten Chinas*. Köln: Diederichs, 1983.

Bi Yuan 畢苑. „Jinzhong shangren de jiaose tezheng yu jieceng liudong fenxi 晉中商人的角色特征與階層流動分析: An Analysis of the Characteristics of Central Shanxi Merchants and Social Mobility“, *Qingshi yanjiu 青史研究 (Studies in Qing History)*, Nr. 2 (2002): 76–86.

Bielenstein, Hans. „Chinese Historical Demography A. D. 2–1982“, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Museet)*, Nr. 59 (1987): 1–287.

Birch, Cyril, hg. *Studies in Chinese Literary Genres*. Berkeley: University of California Press, 1974.

Birch, Cyril. „Introduction“. In *Studies in Chinese Literary Genres*, herausgegeben von Cyril Birch, 1–7. Berkeley: University of California Press, 1974.

Blüthgen, Joachim. *Allgemeine Klimageographie*. Lehrbuch der Allgemeinen Geographie 2. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1964.

Bodde, Derk und Tun Li-ch'en. *Annual Customs and Festivals in Peking as recorded in the Yen-ching Sui-shih-chi by Tun Li-ch'en: With Manchu Customs and Superstitions*. Taipei: SMC Publishing, 1999. Nachdruck von 1936.

Bogan, M. L. C. *Manchu Customs and Superstitions: With Illustrations and Gate Map; Comment by John C. Ferguson*. Taipei: SMC Publishing, 1994. Nachdruck von 1928.

Böhn, Dieter. *China: Volksrepublik China, Taiwan, Hongkong und Macao*. Länderprofile – Geographische Strukturen, Daten, Entwicklungen. Stuttgart: Klett, 1987.

Borsdorf, Axel. „Religionsgeographie: I. Religionswissenschaftlich“. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 7 (R–S), herausgegeben von Hans D. Betz u. a. 4. Auflage, 315–316. UTB 8401. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Boucher, Daniel. „Dharmaraksa and the Transmission of Buddhism to China“. *Asia Major* 19, Nr. 1/2 (2006): 13–37.

Bradley, R. S., H. F. Diaz, P. D. Jones und P. M. Kelly. „Secular Fluctuations of Temperature over Northern Hemisphere Land Areas and Mainland China Since the Mid–19th Century“. In *The Climate of China and Global Climate*, herausgegeben von Duzheng Ye u. a., 77–87. Beijing: China Ocean Press, 1987.

Bredon, Juliet und Igor Mitrophanow. *The Moon Year: A Record of Chinese Customs and Festivals*. Shanghai: Kelly & Walsh, 1927.

Brockhaus-Enzyklopädie: In 24 Bänden. Mannheim: Brockhaus, 1991.

Brook, Timothy. *The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties*. History of Imperial China. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

Campany, Robert F. „Demons, Gods, and Pilgrims: The Demonology of the Hsi-yu Chi“. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 7, Nr. 1/2 (1985): 95–115.

Campany, Robert F. „Ghosts Matter: The Culture of Ghosts in Six Dynasty Zhiguai“. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 13 (1991): 15–34.

Campany, Robert F. *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

Campany, Robert F. „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“. *History of Religions* 42, Nr. 4 (2003): 287–319.

Campany, Robert F. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Cancik, Hubert und Helmuth Schneider, hg. *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000.

- Capitania, Joshua. „Dragon Kings and Thunder Gods: Rainmaking, Magic, and Ritual in Medieval Chinese Religion“. Dissertation, East Asian Languages and Literature, University of Pennsylvania, 2008.
- Capitania, Joshua. „Religious Ritual“. In *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, herausgegeben von Randall L. Nadeau, 309–333. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- Carr, Michael. „Chineses Dragon Names“. *Linguistics of the Tibeto-Burman Area* 13, Nr. 2 (1990): 87–189.
- Chan, Hok-lam. „A Mongolian Legend of the Building of Peking“. *Asia Major* 3, Nr. 2 (1990): 63–93.
- Chan, Hok-lam. *Legends of the Building of Old Peking*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2008.
- Chan, Leo Tak-hung. „Text and Talk: Classical Literary Tales in Traditional China and the Context of Casual Oral Storytelling“. *Asian Folklore Studies* 56, Nr. 1 (1997): 33–63.
- Chan, Leo Tak-hung. *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-Century Literati Storytelling*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Chau, Adam Y. *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- Chavannes, Édouard. *Le T'ai Chan: Essai du monographie d'un culte chinois*. Annales du Musée Guimet. Paris: Leroux, 1910.
- „Chi Yün 紀昀“. In *A Chinese Biographical Dictionary*, herausgegeben von Herbert A. Giles, 121–122. London, Shanghai: Quaritch / Kelly & Walsh, 1898.
- Chi Yün und David L. Keenan. *Shadows in a Chinese Landscape: The Notes of a Confucian Scholar*. New Studies in Asian Culture. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1999.
- Chiao, Josef. *Die chinesischen Ortsnamen in Shansi und Szechwan: Typologie und Interpretation*. Acta Ethnologica et Linguistica 19. Wien: Stiglmayr, 1970.
- Christiansen, Flemming. „Bauern“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 70–72. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Chu Ko-chen 竺可楨. „A Preliminary Study on the Climatic Fluctuations During the Last 5,000 Years in China“. *Scientia Sinica* XVI, Nr. 2 (1973): 226–256.
- Ciyi 慈怡, hg. *Foguang dacidian 佛光大辭典*. Gaoxiong 高雄: Foguang chubanshe 佛光出版社, 1989.

Clart, Philip, hg. *Chinese and European Perspectives on the Study of Chinese Popular Religions*. Taipei: Boyang Publishing, 2012.

Clart, Philip. „The Relationship of Myth and Cult in Chinese Popular Religion: Some Remarks on Han Xiangzi“. *Xingda zhongwen xuebao* 興大中文學報 23, Zengkan 增刊 (2008): 479–513.

Clart, Philip. *Die Religionen Chinas*. Studium Religionen 3260. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Clart, Philip. „Parteikader und Drachenkönige: Niedergang und Rückkehr der Volksreligion in der Volksrepublik China“. In *Religionen und gesellschaftlicher Wandel in China*, herausgegeben von Iwo Amelung und Thomas Schreijäck, 129–142. Frankfurt East Asian Studies Series 2. München: Iudicium, 2012.

Clart, Philip, Paul Crowe und Daniel L. Overmyer, hg. *The People and the Dao: New Studies in Chinese Religions in Honour of Daniel L. Overmyer*. Monumenta Serica Monograph Series 60. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2009.

Clemen, Carl, hg. *Die Religionen der Erde: Ihr Wesen und ihre Geschichte*. München: Bruckmann, 1927.

Cohen, Alvin P. „Coercing the Rain Deities in Ancient China“. *History of Religions* 17, Nr. 3/4 Current Perspectives in the Study of Chinese Religions (1978): 244–264.

Creel, Herrlee G. *Studies in Early Chinese Culture: First Series*. Baltimore: Waverly Press, 1937.

Cressey, George B. *China's Geographic Foundations: A Survey of the Land and its People*. New York, London: McGraw-Hill Book Company, 1934.

„Definition“. In *Philosophielexikon: Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart* Herausgegeben von Anton Hügli und Poul Lübcke. 7. Auflage, 161–164. Rowohlt's Enzyklopädie 55689. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2007.

Deiwiks, Shu-Jyuan. „Zum Xiaoting zalu des Zhaolian (1776–1830), einem Werk der historischen biji-Literatur der Qing-Dynastie“. Inaugural-Dissertation, Philosophische Fakultät, Universität zu Köln, 1999.

Des Rotours, Robert. „Le culte des cinq dragons sous la dynastie des T'ang (618–907)“. In *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville I*, 262–280. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises XX. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

DeWoskin, Kenneth J. „The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction“. In *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, herausgegeben von Andrew H. Plaks, 21–52. Princeton, NJ [u. a.]: Princeton University Press, 1977.

Diamond, Jared. *Arm und reich: Die Schicksale menschlicher Gesellschaften*. 5. Auflage. Fischer Taschenbuch 14967. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2003.

Diény, Jean-Pierre. *Le symbolisme du dragon dans la Chine antique*. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises 27. Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1987.

Dodgen, Randall A. „Controlling the Dragon: Confucian Engineers and the Yellow River in the late Daoguang, 1835–1850“. Dissertation, Faculty of the Graduate School, Yale University, 1989.

Dodgen, Randall A. *Controlling the Dragon: Confucian Engineers and the Yellow River in the Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Domrös, Manfred und Gongbing Peng. *The Climate of China*. Berlin: Springer, 1988.

Doolittle, Justus. *Social Life of the Chinese: With Some Account of Their Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions. With Special but not Exclusive Reference to Fuhchau*. Band 2. 2 Bände. Singapore: Graham Brash, 1986. Nachdruck von 1895, New York: Harper.

Doré, Henry. *Recherches sur les superstitions en Chine*. Variétés sinologiques. Chang-hai [Shanghai]: Imprimerie de la Mission Catholique, 1911–1936.

Doré, Henry. *Manuel des superstitions chinoises: Ou Petit indicateur des superstitions les plus communes en Chine*. Chang-hai [Shanghai]: Imprimerie de la Mission Catholique, 1926.

Dorson, Richard M. „Current Folklore Theories“. *Current Anthropology* 4, Nr. 1 (1963): 93–112.

„Drache“. In *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Band 2, herausgegeben von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bände, 1315–1322. Leipzig: S. Hirzel, 1891.

Dragan, Raymond. „The Dragon in Early Imperial China“. Ph.D. Thesis, University of Toronto, 1993.

Duan Youwen 段友文. *Fenhe liang'an de minsu yu lüyou* 汾河兩岸的民俗與旅遊. Zhongguo minsu, lüyou congshu 中國民俗·旅遊叢書 (Shanxi juan 山西卷). Beijing 北京: Lüyou jiaoyu chubanshe 旅遊教育出版社, 1995.

Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.

Duara, Prasenjit. „Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War“. *The Journal of Asian Studies* 47, Nr. 4 (1988): 778–795.

- Duara, Prasenjit. „Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China“. *The Journal of Asian Studies* 50, Nr. 1 (1991): 67–83.
- Dundes, Alan, hg. *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1999.
- Dundes, Alan. „Preface“. In *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*, herausgegeben von Alan Dundes, vii–x. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1999.
- Durand, John D. „The Population Statistics of China, A.D. 2–1953.“ *Population Studies* 13, Nr. 3 (1960): 209–256.
- Eberhard, Wolfram. „Zur Volkskunde von Chêkiang: Ergebnisse meiner mit Hilfe der Baesslerstiftung ausgeführten Studienreise 1934–1935“. *Zeitschrift für Ethnologie* 67, 5/6 (1935): 248–265.
- Eberhard, Wolfram. *Typen chinesischer Volksmärchen*. FF Communications 120. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia/Academia Scientiarum Fennica, 1937.
- Eberhard, Wolfram. „Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts: Eine soziologische Untersuchung“. *Artibus Asiae Supplementum*, Nr. 9 (1948): III+V+VII+IX–XII+1–239.
- Eberhard, Wolfram. *Lexikon chinesischer Symbole: Die Bildsprache der Chinesen*. 2. Auflage. Diederichs' gelbe Reihe China 68. Köln: Diederichs, 1989.
- Ebrey, Patricia B. *Emperor Huizong*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2014.
- Edgerton-Tarpley, Kathryn J. *Tears from Iron: Cultural Responses to Famine in Nineteenth-Century China*. Asia: Local Studies, Global Themes 15. Berkeley, CA [u. a.]: University of California Press, 2008.
- Edgerton-Tarpley, Kathryn J. „From ‚Nourishing the People‘ to ‚Sacrifice for the Nation‘: Changing Responses to Disaster in Late Imperial China“. *The Journal of Asian Studies* 73, Nr. 2 (2014): 447–469.
- Eggert, Marion, hg. *Die klassische chinesische Prosa: Essay, Reisebericht, Skizze, Brief*. Geschichte der chinesischen Literatur 4, Vom Mittelalter bis zur Neuzeit. München: Saur, 2004.
- Eichhorn, Werner. *Die Religionen Chinas*. Die Religionen der Menschheit Bd. 21. Stuttgart: Kohlhammer, 1973.
- Elberfeld, Rolf und Michael Leibold. „Sinisierung des Buddhismus oder Indisierung der klassisch-chinesischen Philosophie? Einleitende Bemerkungen zur Rezeption des Buddhismus in China und zu Seng Zhao“. In *Denkansätze zur buddhistischen Philo-*

- sophie in China: Seng Zhao–Jizang–Fazang zwischen Übersetzung und Interpretation*, herausgegeben von Rolf Elberfeld, Michael Leibold und Mathias Obert, 14–25. Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie 2. Köln: Edition Chōra, 2000.
- Elberfeld, Rolf, Michael Leibold und Mathias Obert, hg. *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China: Seng Zhao–Jizang–Fazang zwischen Übersetzung und Interpretation*. Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie 2. Köln: Edition Chōra, 2000.
- Eliade, Mircea, hg. *The Encyclopedia of Religion*. 16 Bände. New York: Macmillan Publishing Company, 1993.
- Eliade, Mircea. *Die Religionen und das Heilige: Elemente der Religionsgeschichte*. Insel-Taschenbuch 2187. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel-Verlag, 1998.
- Eliassen, Sigurd. *Dragon Wang's River*. London: Methuen & Co., 1957.
- Elvin, Mark. „Market Towns and Waterways: The County of Shang-hai from 1480 to 1910“. In *The City in Late Imperial China*, herausgegeben von G. W. Skinner, 441–473. Studies in Chinese Society. Stanford, CA: Stanford University Press, 1977.
- Emmerich, Reinhard, hg. *Chinesische Literaturgeschichte*. Weimar, Stuttgart: Metzler, 2004.
- Erkens, Franz-Reiner, hg. *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- Erkes, Eduard. „Strohhund und Regendrache: Ein Beitrag zur altchinesischen Ikonographie“. *Artibus Asiae* 4, Nr. 4 ([1940]): 205–272.
- Erkes, Eduard. „Die chinesische Religion“. In *Die Religionen der Erde: Ihr Wesen und ihre Geschichte*, herausgegeben von Carl Clemen, 67–86. München: Bruckmann, 1927; Sonderdruck.
- Erkes, Eduard. „Die Götterwelt des alten China“. *Der Weltkreis* 2, Nr. 5/6 (1931).
- Esposito, Monica. „Daoism in the Qing (1644–1911)“. In *Daoism Handbook*, herausgegeben von Livia Kohn u. a., 623–658. Handbuch der Orientalistik China Section 4, Band 14. Leiden: Brill, 2000.
- Fairbank, John K., hg. *The Cambridge History of China: Late Ch'ing, 1800–1911, Part 1*. Cambridge History of China Band 10, Teil 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Fang, Chao-ying. „Chi Yün 紀昀“. In *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. Band I A–O, herausgegeben von Arthur W. Hummel. 2. Bände, 120–123. Washington: United States Government Printing Office, 1943–1944.

- Fang, Chao-ying. „P'u Sung-ling 蒲松齡“. In *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. Band II P–Z, herausgegeben von Arthur W. Hummel. 2 Bände, 628–630 Washington: United States Government Printing Office, 1943–1944.
- Fang Shuxin 方述鑫, Lin Xiaolan 林小安, Chang Zhengguang 常正光 und Peng Yushang 彭裕商, hg., *Jiaguwen zidian* 甲骨文字典. Chengdu 成都: Bashu Shushe 巴蜀書社, 1993.
- „Feilian 飛廉“. In *Hanyu dacidian* 漢語大詞典. Band 12, herausgegeben von Luo Zhufeng 羅竹風. 12 Bände+Index, 703. Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994,.
- Feuchtwang, Stephan. *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. London, New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Filipiak, Kai. *Krieg, Staat und Militär in der Ming-Zeit (1368–1644): Auswirkungen militärischer und bewaffneter Konflikte auf Machtpolitik und Herrschaftsapparat der Ming-Dynastie*. Opera Sinologica 22. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.
- Fitzgerald, Timothy. „A Critique of ‚Religion‘ as a Cross-Cultural Category“. *Method & Theory in the Study of Religion* 9, Nr. 2 (1997): 91–110.
- Flitsch, Mareile. „Mündliche Überlieferungen und die Problematik ihrer Aufzeichnung in der VR China“. *Oriens Extremus* 43, 1/2 (2002): 221–236.
- „Folklore“. In *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, 551. New York: Gramercy Books, 1989.
- Franke, Herbert und Rolf Trauzettel. *Das chinesische Kaiserreich*. Weltgeschichte 19. [Augsburg]: Weltbild-Verlag, 2000.
- Fu Xiaofang 付曉芳 und Dong Jingping 董靜萍. „Cong pingjia shijiao fenxi jiwen de wenti tezheng 從平價視角分析祭文的文體特徵: Yi ‚Sanguo yanyi‘ yiduan jiwen wei li 以《三國演義》一段祭文爲例“. *Xiandai yuwen* 現代語文 (*Yuwen yanjiu* 語文研究) *Modern Chinese*, Nr. 10 (2010): 16–19.
- Gamble, Sidney D. *Ting Hsien: A North China Rural Community*. New York: International Secretariat, Institute of Pacific Relations, 1954.
- Ge Jianxiong 葛劍雄, Cao Shuji 曹樹基 und Wu Songdi 吳松弟. *Jianming Zhongguo yiminshi* 簡明中國移民史. Fuzhou 福州: Fujian renmin chubanshe 福建人民出版社, 1993.
- Gellert, Johannes F. *China: Natur und Umwelt*. Geographische Bausteine, Neue Reihe 29. Gotha: VEB Hermann Haack Geographisch-Kartographische Anstalt, 1987.
- Gentz, Joachim. *Understanding Chinese Religions*. Understanding Faith. Edinburgh, London: Dunedin Academic, 2012.
- „Geographie“. In *Brockhaus-Enzyklopädie: In 24 Bänden*. Band 8, Fru–Gos. 19. Auflage, 317–318. Mannheim: Brockhaus, 1991.

- Gernet, Jacques. *Die chinesische Welt: Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit*. Suhrkamp Taschenbuch 1505. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Gerritsen, Anne. *Ji'an Literati and the Local in Song–Yuan–Ming China*. China Studies 13. Leiden: Brill, 2007.
- Getty, Alice. *The Gods of Northern Buddhism: Their History, Iconography and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Giles, Herbert A., hg. *A Chinese Biographical Dictionary*. London, Shanghai: Quaritch / Kelly & Walsh, 1898.
- Girardot, Norman J., James Miller und Xiaogan Liu, hg. *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*. Religions of the World and Ecology. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001.
- Goodman, David S. G. „Shanxi“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 674–675. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Goossaert, Vincent. „1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?“ *The Journal of Asian Studies* 65, Nr. 2 (2006): 307–336.
- Gourarier, Zeev, Philippe Hoch und Patrick Absalon, hg. *Drachen: Im zoologischen Garten der Mythologie*. Paris: Éditions Serpenoise, 2005.
- Granet, Marcel. *Das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985.
- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm, hg. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bände. Leipzig: S. Hirzel, 1891.
- de Groot, Jan J. M. *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect*. Leyden: Brill, 1892–1910.
- de Groot, Jan J. M. *Universismus: Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin: Georg Reimer, 1918.
- Grootaers, Willem A. „Les temples villageois de la région au Sud de Tat'ong (Chansi Nord): Leurs inscriptions et leur histoire“. *Folklore Studies* IV (1945): 161–212.
- Grootaers, Willem A. „Catholic University Expedition to Hsüanhua (Chahar): Preliminary Report“. *Folklore Studies* 7 (1948): 135–138.
- Grootaers, Willem A. „Temples and History of Wan-ch'üan 萬全 (Chahar): The Geographical Method Applied to Folklore“. *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking* XIII (1948): 209–316.

- Grootaers, Willem A. „The Hagiography of the Chinese God Chen-wu: (The Transmission of Rural Traditions in Chahar)“. *Folklore Studies* 11, Nr. 2 (1952): 139–181.
- Grootaers, Willem A. *The Sanctuaries in a North-China City: A Complete Survey of the Cultic Buildings in the City of Hsüan-hua (Chahar)*. Mélanges Chinois et Bouddhiques XXVI. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1995.
- Grootaers, Willem A., Li Shih-yü 李世瑜, and Wang Fushi 王輔世. “Rural Temples around Hsüan-Hua (South Chahar): Their Iconography and Their History.” *Folklore Studies* 10, no. 1 (1951): 1–116.
- Gruner, Fritz, and Eva Müller. “Roman.” In *Lexikon der chinesischen Literatur*. Edited by Volker Klöpsch and Eva Müller, 259–261. München: C.H. Beck, 2004.
- Guter, Josef. *Drachen – Ungeheuer und Glücksbringer*. Graz: Sammler, 2002.
- William F. Hanks, „Discourse Genres in a Theory of Practice“, *American Ethnologist* 14, Nr. 4 (1987): 668–692.
- Hansen, Valerie L. *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Hao Ping 郝平. „Shanxi ‚dingwu qihuang‘ de renkou wangshi qingkuang 山西‘丁戊奇荒’的人口亡失情况“. *Shanxi daxue xuebao* 善續大學學報 (*Zhexue shehui kexueban* 哲學社會科學版) *Journal of Shanxi University (Philosophy & Social Science)* 24, Nr. 6 (2001): 10–13.
- Hargett, James M. „Sketches“. In *The Columbia History of Chinese Literature*, herausgegeben von Victor H. Mair, 560–565. New York [u. a.]: Columbia University Press, 2001.
- Hastings, James, hg. *Encyclopædia of Religions and Ethics*. 12 Bände. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908–1921.
- Hayes, L. N. *The Chinese Dragon*. [Whitefish, Mont.]: Kessinger, [1993]. Nachdruck von 1922, Shanghai: Commercial Press.
- He Xin 何新. *Long 龍: Shenhua yu zhenxiang 神化與真相*. 3. Auflage. Shanghai 上海: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 2000.
- Heijdra, Martin. „The Socio-Economic Development of Rural China during the Ming“. In *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*, herausgegeben von Denis C. Twitchett und John K. Fairbank, 417–578. Cambridge History of China, Band 8, Teil 2. Cambridge [Eng.], New York: Cambridge University Press, 1998.
- Hermann, Marc, Weiping Huang, Henriette Pleiger und Thomas Zimmer, hg. *Biographisches Handbuch chinesischer Schriftsteller: Leben und Werke*. Geschichte der chinesischen Literatur 9. Berlin, New York: De Gruyter, 2011.

- Herrmann, Albert. *An Historical Atlas of China*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1966.
- Hinnells, John R., hg. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London, New York: Routledge, 2005.
- Hinton, Charles C. „The Grain Tribute System of the Ch'ing Dynasty“. *The Far Eastern Quarterly* 11, Nr. 3 (1952): 339–354.
- Ho, Ping-ti. *Studies on the Population of China, 1368–1953*. Harvard East Asian Studies 4. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.
- Hock, Klaus. *Einführung in die Religionswissenschaft*. 3. Auflage. Einführung Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Hockerts, Hans G., hg. *Neue deutsche Biographie*. Berlin: Duncker & Humblot, 2003.
- Hori, Kazuaki, Yoshiki Saito, Quanhong Zhao, Pinxian Wang und Congxian Li. „Progradation of the Changjiang River delta since the mid-Holocene“. *Science in China Series B: Chemistry* 44, S1 (2001): 87–91.
- Hori, Kazuaki, Yoshiki Saito, Quanhong Zhao, Xinrong Cheng, Pinxian Wang, Yoshio Sato und Congxian Li. „Sedimentary Facies and Holocene Progradation Rates of the Changjiang (Yangtze) Delta, China“. *Geomorphology*, Nr. 41 (2001): 233–248.
- Hsiao, Kung-chuan. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle: University of Washington Press, 1960.
- Huang, Ray. „The Ming Fiscal Administration“. In *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*, herausgegeben von Denis C. Twitchett und John K. Fairbank, 106–171. Cambridge History of China, Band 8, Teil 2. Cambridge [Eng.], New York: Cambridge University Press, 1998.
- Huang Chih-kang 黃芝崗. *Zhongguo de shuishen 中國的水神: Chinese Water Gods and Goddesses*. Guoli Beijing daxue Zhongguo minsu xuehui minsu congshu 國立北京大學中國民俗學會民俗叢書 92. Taipei 臺北: Zhongguo minsu xuehui 中國民俗學會 The Oriental Cultural Service, 1987.
- Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1989.
- Hügli, Anton und Poul Lübcke, hg. *Philosophielexikon: Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. 7. Auflage. Rowohlt's Enzyklopädie 55689. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2007.
- Hummel, Arthur W., hg. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. 2 Bände. Washington: United States Government Printing Office, 1943–1944.
- Huntington, Rania. „The Supernatural“. In *The Columbia History of Chinese Literature*, herausgegeben von Victor H. Mair, 110–131. New York [u. a.]: Columbia University Press, 2001.

Hymes, Robert P. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley, CA: University of California Press, 2002.

Idema, Wilt L. *Personal Salvation and Filial Piety: Two Precious Scroll Narratives of Guanyin and Her Acolytes*. Classics in East Asian Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Ingersoll, Ernest. *Dragons and Dragon Lore: A Worldwide Study of Dragons in History, Art and Legend*. Leipzig: Forgotten Books, 2007. Nachdruck von 1928.

Institute of Economic Research, Academia Sinica. *A Compilation of Selected Statistical Materials on the Economic History of China*. Peking: Science Publication Society, 1955.

Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences, hg. *The Physical Geography of China*. 2 Bände. Praeger Special Studies in International Economics and Development. New York, Washington, London: Frederik A. Praeger, 1969.

Ji Chengming 吉成名. *Zhongguo chong long xisu* 中國崇龍習俗. Tianjin 天津: Tianjin guji chubanshe 天津古籍出版社, 2001.

Ji Yun und Konrad Herrmann. *Pinselfotizen aus der Strohütte der Betrachtung des Großen im Kleinen: Kurzgeschichten und Anekdoten*. Leipzig, Weimar: Kiepenheuer, 1983.

Jiang Yujing 江畚經, hg. *Lidai xiaoshuo biji xuan* 歷代小說筆記選. Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1934–1935.

Johnson, David G. „The City-God Cults of T'ang and Sung China“. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45, Nr. 2 (1985): 363–457.

Johnson, David G. *Spectacle and Sacrifice: The Ritual Foundations of Village Life in North China*. Harvard East Asian Monographs 315. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009.

Johnson, David G., Andrew J. Nathan und Evelyn S. Rawski, hg. *Popular Culture in Late Imperial China*. Studies on China 4. Berkeley, London: University of California Press, 1985.

Johnson, Linda C., hg. *Cities of Jiangnan in Late Imperial China*. SUNY Series in Chinese Local Studies. Albany: State University of New York Press, 1993.

Johnson, Linda C. „Preface“. In *Cities of Jiangnan in Late Imperial China*, herausgegeben von Linda C. Johnson, ix–xiii. SUNY Series in Chinese Local Studies. Albany: State University of New York Press, 1993.

Johnson, Linda C. „Shanghai: An Emerging Jiangnan Port, 1683–1840“. In *Cities of Jiangnan in Late Imperial China*, herausgegeben von Linda C. Johnson, 151–181. SUNY Series in Chinese Local Studies. Albany: State University of New York Press, 1993.

Kang, Xiaofei. *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. New York: Columbia University Press, 2006.

Karlgren, Bernhard. *Analytical Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923.

Katz, Paul R. „Demons or Deities? The Wangye of Taiwan“. *Asian Folklore Studies* 46, Nr. 2 (1987): 197–215.

Katz, Paul R. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. SUNY Series in Chinese Local Studies. Albany: State University of New York Press, 1995.

Katz, Paul, R. *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

Katz, Paul R. „Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society“. *Modern China* 33, Nr. 1 (2007): 72–90.

Kaulbach, Barbara M. „Shui-fu, die Wasserpräfektur.“ In *Religiöse Malerei aus Taiwan: Ausstellung der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg*. Hrsg. von Jorinde Ebert, Barbara M. Kaulbach und Martin Kraatz, 43. Veröffentlichungen der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg 1. Marburg: Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität, 1980.

Kazakova, N. M. „North China“. In *The Physical Geography of China*. Band 2, herausgegeben vom Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences. 2 Bände, 115–135. Praeger Special Studies in International Economics and Development. New York, Washington, London: Frederik A. Praeger, 1969.

Kazakova, N. M. „Northeast China“. In *The Physical Geography of China*. Band 2, herausgegeben vom Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences. 2. Bände, 89–114. Praeger Special Studies in International Economics and Development. New York, Washington, London: Frederik A. Praeger, 1969.

Kleeman, Terry F. „Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins“. *Journal of the American Oriental Society* 114, Nr. 2 (1994): 226–238.

Klöpsch, Volker. „Pinselnotizen“. In *Lexikon der chinesischen Literatur*, herausgegeben von Volker Klöpsch und Eva Müller, 244–245. München: C.H. Beck, 2004.

Klöpsch, Volker und Eva Müller, hg. *Lexikon der chinesischen Literatur*. München: C.H. Beck, 2004.

Kohn, Livia. *Daoist Mystical Philosophy: The Scripture of Western Ascension*. Magdalena, NM: Three Pines Press, 2007.

Kohn, Livia, Herbert Franke, Bertold Spuler und Hartwig Altenmüller, hg. *Daoism Handbook*. Handbuch der Orientalistik China Section 4, Band 14. Leiden: Brill, 2000.

- Kolb, Albert. *Ostasien: China, Japan, Korea*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1963.
- Kolb, Raimund T. „Reis“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 618–622. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Kong, Lily. „Geography and Religion: Trends and Prospects“. *Progress in Human Geography* 14, Nr. 3 (1990): 355–371.
- Kott, Diana. „Die erste Stadt an der äußersten Grenze: Die historische Entwicklung der Stadt Tengchong im Prozeß der Entstehung und Konsolidierung des Grenzgebietes im Westen der chinesischen Provinz Yunnan“. Dissertation, Philosophische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen, 2003.
- Kreinath, Jens. „Tabu“. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 8 (T–Z), herausgegeben von Hans D. Betz u. a. 4. Auflage, 3–4. UTB 8401. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Lagerwey, John, hg. *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*. Patrimoines Chine. Paris: Éditions du Cerf / Institut Ricci, 2009.
- Lagerwey, John. „Littérature taoïste et formation du canon“. In *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, herausgegeben von John Lagerwey, 459–492. Patrimoines Chine. Paris: Éditions du Cerf / Institut Ricci, 2009.
- Lagerwey, John. „The History and Sociology of Religion in Changting County, Fujian“. In *The People and the Dao: New Studies in Chinese Religions in Honour of Daniel L. Overmyer*, herausgegeben von Philip Clart und Paul Crowe, 189–218. Monumenta Serica Monograph Series 60. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2009.
- Leach, Maria, hg. *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. Band 1, A–I. New York: Funk & Wagnalls, 1949.
- Leng Li 冷立 und Fan Li 範力, hg. *Zhongguo shenxian daquan* 中國神仙大全. Shenyang 沈阳: Liaoning renmin chubanshe 遼寧人民出版社, 1990.
- Leser, Hartmut, hg. *Diercke-Wörterbuch allgemeine Geographie*. dtv 3421. Braunschweig, München: Westermann / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.
- Leslie, Charles, hg. *Anthropology of Folk Religion*. New York: Vintage Books, 1960.
- Li, Man-kuei. „Yüan Mei 袁枚“. In *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. Band II P–Z, herausgegeben von Arthur W. Hummel. 2 Bände, 955–957. Washington: United States Government Printing Office, 1943–1944.
- Li, Xiaohong. „Das Reich des Drachen: Die Entstehung eines Fabelwesens in China“. In *Drachen: Im zoologischen Garten der Mythologie*, herausgegeben von Zeev

- Gourarier, Philippe Hoch und Patrick Absalon, 167–189. Paris: Éditions Serpenoise, 2005.
- Li Dschao-wei [Li Chaowei]. „Die Tochter des Drachenkönigs“. In *Tangdai chuanqi xuan* 唐代傳奇選: *Die Tochter des Drachenkönigs*, herausgegeben von Bai Xingjian 白行簡. 2. Auflage, 19–33 Beijing 北京: Zhongguo guoji shudian 中國國際書店, 1983.
- Li Shuhuan 李叔還, hg. *Daojiao dacidian* 道教大辭典. Taipei 臺北: Juliu tushu gongsi 巨流圖書公司, [1979].
- Li Ying 黎鸞. *Zhonghua miaohui shidian* 中華廟會事典. Xi'an 西安: Shanxi renmin jiaoyu chubanshe 陝西人民教育出版社, 1994.
- Lin Juan 林涓. „Qiyu xisu jiqi diyu chayi 祈雨習俗及其地域差異: Yi chuantong shehui houqi de Jiangnan diyu wei zhongxin 以傳統社會后期的江南地域為中心“. *Zhongguo lishi dili luncong* 中國歷史地理論叢 *Collections of Essays on Chinese Historical Geography* 18, Nr. 1 (2003): 67–75.
- Lin Pe-yu 林泊佑 und Su Chi-ming 蘇啓明, hg. *Long wenhua tezhan* 龍文化特展: *The Beauty of Dragons*. Taipei 臺北: Guoli lishi bowuguan 國立歷史博物館, [2000].
- Lin Yongkuang 林永匡 und Yuan Lize 袁立澤. *Zhongguo fengsu tongshi* 中國風俗通史: *Qingdaijuan* 清代卷. *Zhongguo fengsu tongshi* 中國風俗通史 11. Shanghai 上海: Shanghai wenyi chuanshe 上海文藝出版社, 2001.
- Lindgren, Uta. „Richthofen, Ferdinand Paul Wilhelm Dieprand Freiherr von“. In *Neue deutsche Biographie*. Band 21, herausgegeben von Hans G. Hockerts, 543–544. Berlin: Duncker & Humblot, 2003.
- „Lindwurm“. In *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Band 12, herausgegeben von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bände, 1038–1044. Leipzig: S. Hirzel, 1891.
- Liščák, Vladimír. „The Early Penetration of Buddhism into China and the First Translators of Sūtras into Chinese“. *Archív Orientální* 63, Nr. 4 (1995): 341–351.
- Liščák, Vladimír. „The Silk Road and the Advent of Buddhism to China“. *Archív Orientální* 65, Nr. 4 (1997): 297–306.
- Liu, Ts'ui-Jung. „A Retrospection of Climate Changes and their Impacts in Chinese History“. In *Nature, Environment and Culture in East Asia: The Challenge of Climate Change*, herausgegeben von Carmen Meinert, 107–136. *Climate and Culture* 1. Leiden: Brill, 2013.
- Liu, Kwang-Ching, hg. *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990.

Liu Zhiping 劉志平 und Tang Yigong 唐亦工. „Qingmo Minchu Shanxi diqu long-taitou jie xisu chutan 清末民初山西地區龍擡頭節習俗初探“. *Taiyuan shifan daxue xuebao* 太原師範大學學報 (Shehui kexueban 社會科學版) *Journal of Taiyuan Normal University (Social Science Edition)* 5, Nr. 2 (2006): 32–34.

Loewe, Michael, hg. *Divination, Mythology And Monarchy In Han China*. Nachdruck University of Cambridge Oriental Publications 48. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Loewe, Michael, hg. *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods (221 BC–AD 24)*. Handbuch der Orientalistik Abteilung 4. China 16. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.

Loewe, Michael. „The Cult of the Dragon and the Invocation for Rain“. In *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, herausgegeben von Michael Loewe, 142–159. Nachdruck University of Cambridge Oriental Publications 48. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Long, Charles H. „Popular Religion“. In *The Encyclopedia of Religion*. Band 11, herausgegeben von Mircea Eliade. 16 Bände, 442–452. New York: Macmillan Publishing Company, 1993.

Long Feijun 龍飛俊. *Shanghai longwangmiao de niandu yishi yu jieqing* 上海龍王廟的年度儀式與節慶.

„Longshu 龍樹“. In *Foguang dacidian* 佛光大辭典. Band 7, herausgegeben von Ciyi 慈怡, 6393–6395. Gaoxiong 高雄: Foguang chubanshe 佛光出版社, 1989.

„Longwang 龍王“. In *Daojiao dacidian* 道教大辭典, herausgegeben von Li Shuhuan 李叔還, 695. Taipei 臺北: Juliu tushu gongsi 巨流圖書公司, [1979].

„Longwang 龍王“. In *Foguang dacidian* 佛光大辭典. Band 7, herausgegeben von Ciyi 慈怡, 6378. Gaoxiong 高雄: Foguang chubanshe 佛光出版社, 1989.

„Longwang 龍王“. In *Zhongguo shenxian daquan* 中國神仙大全, herausgegeben von Leng Li 冷立 und Fan Li 範力, 473–474. Shenyang 沈阳: Liaoning renmin chubanshe 遼寧人民出版社, 1990.

Lu Zhun 魯諄, Wang Cai 王才 und Feng Guangyu 馮廣裕, hg. *Longwenhua yu minzu jingshen* 龍文化與民族精神. Shanghai 上海: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 2000.

Luo Zhufeng 羅竹風, hg. *Hanyu dacidian* 漢語大詞典. 12 Bände+Index. Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994.

Ma Qihong 馬啟紅. „Shanxi Wenshui, Taigu fangyan chuantong jieri yinshilei yuhui wenhua xinxi jiedu 山西文水、太谷方言傳統節日飲食類語彙文化信息解讀“. *Lüliang jiaoyu xueyuan xuebao* 呂梁教育學院學報 (*Journal of LuLiang Education Institute*) 23, Nr. 3 (2006): 85–88.

- Ma Shutian 馬書田. *Zhongguo minjian zhushen* 中國民間諸神. *Zhongguo shenchi wenhua quanshu* 中國神祇文化全書 3. Taipei 臺北: Guojia chubanshe 國家出版社, 2005.
- Ma Shutian 馬書田. *Zhongguo zhushen daguan* 中國諸神大觀. *Zhongguo shenchi wenhua quanshu* 中國神祇文化全書 6. Taipei 臺北: Guojia chubanshe 國家出版社, 2005.
- Mair, Victor H., hg. *The Columbia History of Chinese Literature*. New York [u. a.]: Columbia University Press, 2001.
- Mair, Victor H. und Mark Bender, hg. *The Columbia Anthology of Chinese Folk and Popular Literature*. Translations from the Asian Classics. New York, NY [u. a.]: Columbia University Press, 2011.
- Marmé, Michael. „Heaven on Earth: The Rise of Suzhou, 1127–1550“. In *Cities of Jiangnan in Late Imperial China*, herausgegeben von Linda C. Johnson, 17–45. SUNY Series in Chinese Local Studies. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Marmé, Michael. *Suzhou: Where the Goods of all the Provinces Converge*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.
- Marriott, McKim. „Little Communities in an Indigenous Society“. In *Anthropology of Folk Religion*, herausgegeben von Charles Leslie, 169–218. New York: Vintage Books, 1960.
- Maspero, Henri, hg. *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris: Gallimard, 1971.
- Maspero, Henri. *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*. Paris: Civilisations du Sud, 1950.
- Maspero, Henri. „Mythologie de la Chine moderne“. In *Le Taoïsme et les religions chinoises*, herausgegeben von Henri Maspero, 87–220. Paris: Gallimard, 1971.
- Masson, Michel, hg. *Le sacré en Chine*. Homo Religiosus Série II, 7. Turnhout, Belgium: Brepols, 2008.
- Masson, Michel. „Introduction“. In *Le sacré en Chine*, herausgegeben von Michel Masson, 13–19. Homo Religiosus Série II, 7. Turnhout, Belgium: Brepols, 2008.
- Mauss, Marcel. *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Meinert, Carmen, hg. *Nature, Environment and Culture in East Asia: The Challenge of Climate Change*. Climate and Culture 1. Leiden: Brill, 2013.
- Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville I*. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises XX. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

- Mollier, Christine. *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Moll-Murata, Christine. *Die chinesische Regionalbeschreibung: Entwicklung und Funktion einer Quellengattung, dargestellt am Beispiel der Präfekturbeschreibungen von Hangzhou*. Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum 47. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Moll-Murata, Christine. „Lokalmonographien“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 454–456. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Moritz, Ralf. *Die Philosophie im alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1990.
- Mote, Frederick W. und Denis C. Twitchett, hg. *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 1*. Cambridge History of China, Band 7, Teil 1. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1988.
- Mote, Frederick W., and Denis C. Twitchett. „Introduction.“ In *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*. Edited by Denis C. Twitchett and John K. Fairbank, 1–7. Cambridge History of China, Band 8, Teil 2. Cambridge [Eng.], New York: Cambridge University Press, 1998.
- Motsch, Monika. *Die chinesische Erzählung: Vom Altertum bis zur Neuzeit*. Geschichte der chinesischen Literatur 3. München: Saur, 2003.
- Müller, Eva. „Xiaoshuo“. In *Lexikon der chinesischen Literatur*, herausgegeben von Volker Klöpsch und Eva Müller, 350–351. München: C.H. Beck, 2004.
- Nadeau, Randall L., hg. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- „Nāgārjuna“. In *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*, herausgegeben von Heinz Bechert und Hans W. Haussig, 433–434. Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung. Die Alten Kulturvölker V. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- Naquin, Susan und Chün-fang Yü, hg. *Pilgrims and Sacred Sites in China: Papers Originally Presented at a Conference Held at Bodega Bay, Calif., in January 1989 and Sponsored by the Joint Committee on Chinese Studies of the American Council of Learned Societies and the Social Science Research Council*. Studies on China 15. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Naquin, Susan und Chün-fang Yü. „Introduction: Pilgrimage in China“. In *Pilgrims and Sacred Sites in China: Papers Originally Presented at a Conference Held at Bodega Bay, Calif., in January 1989 and Sponsored by the Joint Committee on Chinese Studies of the American Council of Learned Societies and the Social Science Research*

- Council*, herausgegeben von Susan Naquin und Chün-fang Yü, 1–38. *Studies on China* 15. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Nedostup, Rebecca. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Harvard East Asian Monographs 322. Cambridge, MA [u. a.]: Harvard University Press, 2009.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China: Volume 4. Physics and Physical Technology. Part 3, Civil Engineering and Nautics: Section 28–29*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Nienhauser, William N., Jr. „T'ang Tales“. In *The Columbia History of Chinese Literature*, herausgegeben von Victor H. Mair, 579–594. New York [u. a.]: Columbia University Press, 2001.
- „Novelle“. In *Brockhaus-Enzyklopädie: In 24 Bänden*. Band 16, Nos–Per. 19. Auflage, 24. Mannheim: Brockhaus, 1991.
- Ommerborn, Wolfgang. *Zwischen Sakralem und Säkularem: Bedeutung und Entwicklung religiöser Begriffe und Praktiken in China bis zur Han-Zeit (206 v. u. Z.–220)*. Edition Cathay 61. Bochum, Freiburg, Br.: Projektverlag, 2012.
- Orsi, Robert A. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. 2. Auflage. New Haven, London: Yale University Press, 2002.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C.H. Beck, 2004.
- Overmyer, Daniel L. „Convergence: Chinese Gods and Christian Saints“. *Ching Feng* 40, Nr. 3/4 (1997): 215–232.
- Overmyer, Daniel L. *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Harvard-Yenching Institute Monograph Series 49. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Pang Jin 龐燾. *Long de xisu 龍的習俗*. Taibei 臺北: Wenjin chubanshe 文津出版社, 1989.
- Pang Jin 龐燾. *Longzi longsun long wenhua 龍子龍孫龍文化*. Beijing 北京: Zhongguo shehui chubanshe 中國社會出版社, 2006.
- Pang Jin 龐燾. *Zhongguo longwenhua 中國龍文化*. Chongqing 重慶: Chongqing chubanshe 重慶出版社, 2007.
- Paper, Jordan D. *The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- Park, Chris. „Religion and Geography“. In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, herausgegeben von John R. Hinnells, 439–455. London, New York: Routledge, 2005.

- Pfister, Christian. *Wetternachhersage: 500 Jahre Klimavariationen und Naturkatastrophen (1496–1995)*. Bern [u. a.]: Haupt, 1999.
- „Pingyi 屏翳“. In *Hanyu dacidian 漢語大詞典*. Band 4, herausgegeben von Luo Zhufeng 羅竹風. 12 Bände+Index, 41. Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994.
- Plaks, Andrew H., hg. *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*. Princeton, NJ [u. a.]: Princeton University Press, 1977.
- Polo, Marco und Elise Guignard. *Die Wunder der Welt: Il Milione*. Insel-Taschenbuch 2981. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel-Verlag, 2003.
- Poo, Mu-chou. *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Pregadio, Fabrizio, hg. *The Encyclopedia of Taoism II*. London: Routledge, 2008.
- Propp, Vladimir. *Theory and History of Folklore*. Theory and History of Literature 5. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Przyluski, Jean. „Dragon Chinois et Naga Indien“. *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking* III (1938): 602–610.
- Pu Songling und Gottfried Rösel. *Umgang mit Chrysanthemen: 81 Erzählungen der ersten 4 Bücher aus der Sammlung Liao-dschai-dschi-yi*. Zürich: Verlag Die Waage, 1987.
- Pu Songling und Gottfried Rösel. *Zwei Leben im Traum: 67 Erzählungen der Bände fünf bis acht aus der Sammlung Liao-dschai-dschi-yi*. Zürich: Verlag Die Waage, 1989.
- Pu Songling und Gottfried Rösel. *Besuch bei den Seligen: 86 Erzählungen der Bände neun bis zwölf aus der Sammlung Liao-dschai-dschi-yi*. Zürich: Verlag Die Waage, 1991.
- Pu Songling und Gottfried Rösel. *Schmetterlinge fliegen lassen: 158 Erzählungen der Bände dreizehn bis fünfzehn aus der Sammlung Liao-dschai-dschi-yi*. Zürich: Verlag Die Waage, 1992.
- Pu Songling und Gottfried Rösel. *Kontakte mit Lebenden: 109 Erzählungen der letzten beiden Bücher sechzehn und siebzehn aus der Sammlung Liao-dschai dschi-yi; mit dem ausführlichen Überblick über die Sachthemen des Gesamtwerks*. Zürich: Verlag Die Waage, 1992.
- „P'u Sung-ling 蒲松齡“. In *A Chinese Biographical Dictionary*, herausgegeben von Herbert A. Giles, 635. London, Shanghai: Quaritch / Kelly & Walsh, 1898.
- Puett, Michael J. „Critical Approaches to Religion in China“. *Critical Research on Religion* 1, Nr. 1 (2013): 95–101.

- Pulleyblank, Edwin G. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver [B.C.]: UBC Press, 1991.
- „Qianlong 錢龍“. In *Hanyu dacidian* 漢語大詞典. Band 11, herausgegeben von Luo Zhufeng 羅竹風. 12 Bände+Index, 1322. Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994.
- Qiao Nan 喬南. „Qingdai Shanxi de shangye chengzhen – Taigu 清代山西的商業城鎮 — 太谷: Taigu, a Famous Commercial City of Shanxi Province during the Qing Dynasty“. *Jinyang xuekan* 晉陽學刊 (*Academic Journal of Jinyang*), Nr. 2 (2010): 18–21.
- Qiao Runling 喬潤令. *Shanxi minsu yu Shanxi ren* 山西民俗與山西人. Beijing 北京: Zhongguo chengshi chubanshe 中國城市出版社, 1995.
- Qin Xiaoyi 秦孝儀. *Long zai Gugong* 龍在故宮. Taipei 臺北: Guoli gugong bowuyuan 國立故宮博物院, 1987.
- Qiu Xigui. „On the Burning of Human Victims and the Fashioning of Clay Dragons in Order to Seek Rain as Seen in the Shang Dynasty Oracle-Bone Inscriptions“. *Early China* 9/10 (1983–1985): 290–306.
- Qiu Zhonglin 邱仲麟. „Ming Qing Shanxi de shandi kaifa yu senlin kanfa 明清山西的山地開發與森林砍伐: Yi Jinzhong, Jinnan wei zhongxin de kaocha 以晉中、晉南為中心的考察“. In *Shanxi shuili shehuishi* 山西水利社會史, herausgegeben von Shanxi Daxue Zhongguo shehui shi yanjiu zhongxin 山西大學中國社會史研究中心, 7–39. *Shehui shi yanjiu* 社會史研究 2. Beijing 北京: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2012.
- Reiter, Florian C. *Religionen in China: Geschichte, Alltag, Kultur*. Beck'sche Reihe 1490. München: C.H. Beck, 2002.
- Richthofen, Ferdinand v. *China: Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien: Zweiter Band: Das nördliche China*. Berlin: Reimer, 1882.
- Richthofen, Ferdinand v. *China: Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien: Dritter Band: Das südliche China*. Berlin: Reimer, 1912.
- Ries, Julien, hg. *Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente: Cina, Asia centrale e Sud-Est asiatico*. Trattato d'Antropologia del Sacro VIII. Milan: Jaca Book, 2008.
- Riftin, Boris. „Volksliteratur“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 826–29. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Rohlfes, Joachim und Hermann Körner, hg. *Historische Gegenwartskunde: Handbuch für den politischen Unterricht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

„Roman“. In *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Band 14, herausgegeben von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bände, 1152–1154. Leipzig: S. Hirzel, 1891.

„Roman“. In *Brockhaus-Enzyklopädie: In 24 Bänden*. Band 18, Rad–Rüs und dritter Nachtrag. 19. Auflage, 508. Mannheim: Brockhaus, 1991.

Rüdenberg, Werner und Hans O. Stange, hg. *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch*. Hamburg: Cram, de Gruyter & Co., 1963.

Rudolph, Kurt. „Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung aus religionswissenschaftlicher Sicht“. In *Beiträge zur Religion-, Umwelt-Forschung I: Erster Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt, 5.–8. Mai 1988*, herausgegeben von Kurt Rudolph und Gisbert Rinschede, 11–24. Geographia Religionum 6. Berlin: Reimer, 1989.

Rudolph, Kurt und Gisbert Rinschede, hg. *Beiträge zur Religion-, Umwelt-Forschung I: Erster Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt, 5.–8. Mai 1988*. Geographia Religionum 6. Berlin: Reimer, 1989.

Sacharoff, J. „Historische Übersicht der Bevölkerungs-Verhältnisse China's“. In *Arbeiten der Kaiserlich Russischen Gesandtschaft zu Peking über China: Sein Volk, seine Religion, sein Institutionen, socialen Verhältnisse etc.* Band 2. 2 Bände, 127–195. Berlin: F. Heinicke, 1858.

Sälzle, Karl. *Tier und Mensch, Gottheit und Dämon: Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit*. München: BLV Bayerischer Landwirtschaftsverlag, 1965.

„San Jin 三晉“. In *Hanyu dacidian 漢語大詞典*. Band 1, herausgegeben von Luo Zhufeng 羅竹風. 12 Bände+Index, 221. Shanghai 上海: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大詞典出版社, 1994.

Sangren, P. Steven. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.

Sangren, P. Steven. „History and the Rhetoric of Legitimacy: Ma Tsu Cult of Taiwan“. *Comparative Studies in Society and History* 30, Nr. 4 (1988): 674–697.

Santangelo, Paolo. „Urban Society in Late Imperial Suzhou“. In *Cities of Jiangnan in Late Imperial China*, herausgegeben von Linda C. Johnson, 81–116. SUNY Series in Chinese Local Studies. Albany: State University of New York Press, 1993.

Santangelo, Paolo. *Zibuyu, „What the Master Would not Discuss“: According to Yuan Mei (1716–1798)*. Emotions and States of Mind in East Asia. Leiden [u. a.]: Brill, 2013.

Schafer, Edward H. *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature*. San Francisco: North Point Press, 1980.

Scharping, Thomas. „Bevölkerung“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 82–85. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Schipper, Kristofer M., Franciscus Verellen und Denis Allistone, hg. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 Bände. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

Schmidt-Glintzer, Helwig. *Geschichte der chinesischen Literatur: Die 3000jährige Entwicklung der poetischen, erzählenden und philosophisch-religiösen Literatur Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Bern: Scherz, 1990.

Schmidt-Glintzer, Helwig. „Romanliteratur: 1. Der klassische Roman und seine Vorläufer“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 636. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Seiwert, Hubert. „Religiöse Bedeutung‘ als wissenschaftliche Kategorie“. *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5 (1981): 57–99.

Seiwert, Hubert. „Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers.“ In *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*. Edited by Franz-Reiner Erkens, 245–265. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

Shandong sheng Wendeng shi zhengxie 山東省文登市政協, hg., *Zhongguo feiwuzhi wenhua yichan* 中國非物質文化遺產: *Wendeng Li longwang de shenhua chuanshuo* 文登李龍王的神話傳說. Jinan 濟南: Qi Lu shushe 齊魯書社, 2008.

Shanghai bowuguan tushu ziliaoshi 上海博物館圖說資料室, hg. *Shanghai beike ziliao xuanji* 上海碑刻資料選輯. Shanghai 上海: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 1984.

Shanghaishi Nanhuixian xianzhi bianzuan weiyuanhui 上海市南匯縣縣志編纂委員會, hg. *Nanhui xianzhi* 南匯縣志. Shanghai 上海: Renmin chubanshe 人民出版社, 1992.

Shanxi Daxue Zhongguo shehui shi yanjiu zhongxin 山西大學中國社會史研究中心, hg. *Shanxi shuili shehuishi* 山西水利社會史. *Shehui shi yanjiu* 社會史研究 2. Beijing 北京: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2012.

Shanxi lüyou jingquzhi congshu bianweihui 山西旅遊景區志叢書編委會, hg. *Wutaishan zhi* 五臺山志. *Shanxi lüyou jingquzhi congshu* 山西旅遊景區志叢書. Taiyuan 太原: Shanxi renmin chubanshe 山西人民出版社, 2003.

Shanxi sheng Jinzhong diqu minjian wenxue jicheng bianji weiyuanhui 山西省晉中地區民間文學集成編輯委員會, hg. *Jinzhong minjian gushi jicheng* 晉中民間故事

- 集成. Zhongguo minjian gushi jicheng 中國民間故事集成中国民间故事集成, Shanxi juan 山西卷. o. O.: Jinzhong diqu yinshuachang 晉中地區印刷廠, 1990.
- Sharot, Stephen. *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests, and Popular Religion*. New York, London: New York University Press, 2001.
- Shen Meili 沈梅麗. „Gudai xiaoshuo zhong longwang xingxiang leixinghua qianxi 古代小說中龍王形象類型化淺析“. *Xiamen jiaoyu xueyuan xuebao 廈門教育學院學報 Journal of Xiamen Educational College* 6, Nr. 3 (2004): 22–24.
- Sheng Yang 盛洋. „The Revival of Zhiguai 志怪 Storywriting in the Qing Dynasty: In Search for its Reasons“. *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking* 63 (2015): 295–326.
- Sheng Yang 盛洋. „Innerweltlichkeit oder Nichtinnerweltlichkeit: das ist dort die Frage!—Xuan Ding (1832-1879) und dessen Yeyu qiudeng lu“. Dissertation, Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften, Universität Leipzig, 2015.
- Shuker, Karl. *Drachen: Mythologie – Symbolik – Geschichte*. Köln: Taschen, 2006.
- Skinner, G. W., hg. *The City in Late Imperial China*. Studies in Chinese Society. Stanford, CA: Stanford University Press, 1977.
- Skinner, G. W. „Regional Urbanization in Nineteenth-Century China“. In *The City in Late Imperial China*, herausgegeben von G. W. Skinner, 211–249. Studies in Chinese Society. Stanford, CA: Stanford University Press, 1977.
- Smith, G[rafton] E. *The Evolution of the Dragon*. London u. a.: Longmans, Green and Company, 1919.
- Snyder-Reinke, Jeffrey P. *Dry spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*. Harvard East Asian Monographs 311. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Söderblom, [Nathan]. „Holiness (General and Primitive)“. In *Encyclopædia of Religions and Ethics*. Band VI (Fiction–Hyksos), herausgegeben von James Hastings. 12 Bände, 731–741. Edinburgh: T. & T. Clark, 1913.
- Soothill, William E. und Lewis Hodous. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. [Neue Auflage] Richmond: Curzon Press, 1995.
- Sopher, David E. *Geography of Religions*. Foundations of Cultural Geography Series. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967.
- Spence, Jonathan D. *Chinas Weg in die Moderne*. München: Carl Hanser Verlag, 1995.

Staiger, Brunhild, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte, hg. *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Staufenbiel, Gerhardt. *Heilige Drachen. Band 1: Alte Welt – Indien – China*. Hamburg: tredition, 2012.

Sternfeld, Eva. „Wasserwirtschaft“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 842–845. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Steward, Julian H. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Illini Books in Anthropology. Urbana: University of Illinois Press, 1972.

Stige, Leif C., Kung-Sik Chan, Zhibin Zhang, David Frank und Nils C. Stenseth. „Thousand-year-long Chinese Time Series Reveals Climatic Forcing of Decadal Locust Dynamics“. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104, Nr. 41 (2007): 16188–16193.

Stolz, Fritz. *Grundzüge der Religionswissenschaft*. 3. Auflage. UTB 1980. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

Storkebaum, Werner. „Die Volksrepublik China“. In *Historische Gegenwartskunde: Handbuch für den politischen Unterricht*, herausgegeben von Joachim Rohlfes und Hermann Körner, 481–521. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

Storkebaum, Werner. *China – Indien: Großräume in der Entwicklung*. Braunschweig: Westermann, 1992.

Su Chi-ming 蘇啓明. „Shiji longyan 世紀龍顏: Long de lishi goucheng jiqi meixue tezhi 龍的歷史構成及其美學特質“. In *Long wenhua tezhan 龍文化特展: The Beauty of Dragons*, herausgegeben von Lin Pe-yu 林泊佑 und Su Chi-ming 蘇啓明, 59–73. Taipei 臺北: Guoli lishi bowuguan 國立歷史博物館, [2000].

Sutton, Donald S. „Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times“. *Modern China* 33, Nr. 1 (2007): 125–153.

Sutton, Mark Q. und Eugene N. Anderson. *Introduction to Cultural Ecology*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

Suzhou lishi bowuguan 蘇州歷史博物館, hg. *Ming Qing Suzhou gongshangye beike ji 明清蘇州工商業碑刻集*. Nanjing 南京: Jiangsu renmin chubanshe 江蘇人民出版社, 1981.

Sydow, Carl W. von. „Geography and Folk-Tale Oicotypes“. In *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*, herausgegeben von Alan Dundes, 137–151. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1999.

Taigu xianzhi bianzuan weiyuanhui 太谷縣志編纂委員會, hg. *Taigu xianzhi* 太谷縣志. Taiyuan 太原: Shanxi renmin chubanshe 山西人民出版社, 1993.

Tang Chung 鄧聰, hg. *Xianggang zhongwen daxue Huaxia di yi long zhanlan tulu* 香港中文大學華夏第一龍展覽圖錄: *The First Dragon of China Exhibition Catalogue*. Xianggang 香港: Xianggang zhongwen daxue Zhongguo wenhua yanjiusuo Zhongguo kaogu yishu yanjiu zhongxin 香港中文大學中國文化研究所中國考古藝術研究中心, 2012.

Tang Lixing 唐力行. „Ming Qing yilai Suzhou de shehui shenghuo yu shehui guanli 明清以來蘇州的社會生活與社會管理: Cong Suzhou beike de fenlei shuoqi 從蘇州碑刻的分類說起“. *Shanghai shifan daxue xuebao* 上海師範大學學報 (*Zhexue shehui kexueban* 哲學社會科學版) *Journal of Shanghai Normal University (Philosophy & Social Sciences Edition)* 38, Nr. 3 (2009): 72–79.

Taubmann, Wolfgang. „Stadt und Urbanisierung“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 716–719. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Taylor, Romeyn. „Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming“. In *Orthodoxy in Late Imperial China*, herausgegeben von Kwang-Ching Liu, 126–157. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990.

Taylor, Romeyn. „Official Religion in the Ming“. In *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*, herausgegeben von Denis C. Twitchett and John K. Fairbank, 841–892. Cambridge History of China, Band 8, Teil 2. Cambridge [Eng.], New York: Cambridge University Press, 1998.

Teng, Ssü-yü. „Tsêng Kuo-ch'üan 曾國荃“. In *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. Band II P–Z, herausgegeben von Arthur W. Hummel. 2 Bände, 749–751 Washington: United States Government Printing Office, 1943–1944.

ter Haar, Barend. „The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien“. In *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, herausgegeben von Eduard B. Vermeer, 349–396. Sinica Leidensia 22. Leiden, New York: Brill, 1990.

Thiel, Roger. „Exkursionen zu den Ursprüngen des Heiligen: Max Müllers Vergleichende Religionswissenschaft“. In *Sakralität und Sakralisierung: Perspektiven des Heiligen*, herausgegeben von Andrea Beck und Andreas Berndt, 173–189. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.

Thilo, Thomas. *Klassische chinesische Baukunst: Strukturprinzipien und soziale Funktionen*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1977.

- Ting, Nai-tung. *A Type Index of Chinese Folktales: In the Oral Tradition and Major Works of Non-religious Classical Literature*. FF Communications 223. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia/Academia Scientiarum Fennica, 1978.
- Trauzettel, Rolf. „Verzeichnis der chinesischen Lokalchroniken in der Universitätsbibliothek Leipzig“. *Oriens Extremus* 9 (1962): 174–179.
- Trauzettel, Rolf. „Die klassische Skizze (biji)“. In *Die klassische chinesische Prosa: Essay, Reisebericht, Skizze, Brief*, herausgegeben von Marion Eggert, 203–295. Geschichte der chinesischen Literatur 4. München: Saur, 2004.
- Treter, Clemens. „Die Literatur der Ming- und Qing-Zeit“. In *Chinesische Literaturgeschichte*, herausgegeben von Reinhard Emmerich, 225–287. Weimar, Stuttgart: Metzler, 2004.
- Tuan Yi-Fu. „Humanistic Geography“. *Annals of the Association of American Geographers* 66, Nr. 2 (1976): 266–76.
- Tucker, Mary E. und John H. Berthrong, hg. *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Religions of the World and Ecology. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998.
- Tucker, Mary E. und Duncan R. Williams, hg. *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Religions of the World and Ecology. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997.
- Twitchett, Denis C. und John K. Fairbank, hg. *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*. Cambridge History of China, Band 8, Teil 2. Cambridge [Eng.], New York: Cambridge University Press, 1998.
- van Slyke, Lyman P. „Yangzi“. In *Das große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*, herausgegeben von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich und Hans-Wilm Schütte. Sonderausgabe, Nachdruck der 1. Auflage. 2003, 876. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Vermeer, Eduard B., hg. *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Sinica Leidensia 22. Leiden, New York: Brill, 1990.
- de Visser, Marinus W. *The Dragon in China and Japan*. Verhandelingen der Koninklijke akademie van wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde Nieuwe reeks, deel xiii, Nr. 2. Amsterdam: Johannes Müller, 1913.
- Vitvitskiy, G. N. „Climate“. In *The Physical Geography of China*. Band 1, herausgegeben vom Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences. 2 Bände, 9–87. Praeger Special Studies in International Economics and Development. New York, Washington, London: Frederik A. Praeger, 1969.

- Vogel, Jean P. *Indian Serpent-Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art: With 30 Plates*. New Delhi und Madras: Asian Educational Services, 1995. Nachdruck der Erstausgabe von 1926, London: Arthur Probsthain.
- Wäadow, Gerd. „Gott/Götter/Götterbilder und -symbole: VI. Chinesische Religionen“. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 3 (F–H), herausgegeben von Hans D. Betz u. a. 4. Auflage, 1155–1157. UTB 8401. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Wang Dayou 王大有. *Zhonghua longzhong wenhua 中華龍種文化. Zhonghua dadao wenku 中國大道文庫/Tushuo Zhonghua wenming dadian 圖說中華文明大典 3*. Beijing 北京: Zhongguo shidai jingji chubanshe 中國時代經濟出版社, 2006.
- Wang Dong 王東. *Zhongguo long de xin faxian 中國龍的新發現: Zhonghua shenlong lun 中華神龍論*. Beijing 北京: Beijing daxue chubanshe 北京大學出版社, 2000.
- Wang Guoping 王國平 und Tang Lixing 唐力行, hg. *Ming Qing yilai Suzhou shenhuishi beike ji 明清以來蘇州社會史碑刻集*. Suzhou 蘇州: Suzhou daxue chubanshe 蘇州大學出版社, 1998.
- Wang Hongyuan 王宏源. *Hanzi ziyuan rumen 漢字字源入門: The Origins of Chinese Characters*. Beijing 北京: Huayu jiaoxue chubanshe 華語教學出版社, 1993.
- Wang Jianchuan 王見川, hg. *Ming Qing minjian zongjiao jingjuan wenxian 明清民間宗教經卷文獻: The Scripture and Literature of Popular Religion in the Ming and Qing Dynasty*. 12 Bände. Taipei 臺北: Xin wenfeng chuban gongsi 新文豐出版公司, 1999.
- Wang Jianchuan 王見川, hg. *Ming Qing minjian zongjiao jingjuan wenxian 明清民間宗教經卷文獻: The Scripture and Literature of Popular Religion in the Ming and Qing Dynasty*. Xubian 續編 Sequel Edition. 12 Bände. Taipei 臺北: Xin wenfeng chuban gongsi 新文豐出版公司, 2006.
- Wang Jianchuan 王見川, hg. *Zhongguo minjian xinyang minjian wenhua ziliao huibian 中國民間信仰民間文化資料彙編: Compilation of Materials on Chinese Popular Belief and Popular Culture*. Di yi ji 第一輯. 34 Bände. Taipei 臺北: Boyang Publishing, 2011.
- Wang Jianchuan 王見川, hg. *Zhongguo minjian xinyang minjian wenhua ziliao huibian 中國民間信仰民間文化資料彙編: Compilation of Materials on Chinese Popular Belief and Popular Culture*. Di er ji 第二輯. 34 Bände. Taipei 臺北: Boyang Publishing, 2013.
- Wang Sanqing 王三慶. „Sihai longwang zai minjian tongsu wenxue shang zhi diwei 四海龍王在民間通俗文學上之地位“. *Hanxue yanjiu 漢學研究* 8, Nr. 1 (1990/6): 327–346.

- Wang Shou'en 王守恩. *Zhushen yu zhongshen* 諸神與眾神: *Qingdai, Minguo Shanxi Taigu de minjian xinyang yu xiangcun shehui* 清代、民國山西太谷的民間信仰與鄉村社會. Beijing 北京: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, 2009.
- Wang Xiaolian 王孝廉. *Shui yu shuishen* 水與水神. *Zhonghua minsu wencong* 中華民俗文叢 11. Beijing 北京: Xueyuan chubanshe 學苑出版社, 1994.
- Wang Yuxi 王玉璽, Liu Guanyuan 劉光遠, Zhang Xiangong 張先恭 und Li Cunfa 李存法. „The Relationships between the Tree Rings of Qilianshan Juniper and Climatic Change and Glacial Activity during the past 1000 Years in China“. *Kexue Tongbao* 28, Nr. 12 (1983): 1647–1652.
- Watson, James L. „Standardizing the Gods: The Promotion of Tian Hou (,Empress of Heaven‘) along the South China Coast, 960-1960“. In *Popular Culture in Late Imperial China*, herausgegeben von David G. Johnson, Andrew J. Nathan und Evelyn S. Rawski, 292–324. *Studies on China* 4. Berkeley, London: University of California Press, 1985.
- Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*. New York: Gramercy Books, 1989.
- Wei Jialin 蔚家麟, hg. *Zhongguo minjian gushi jingxuan* 中國民間故事精選. Wuhan 武漢: Changjiang wenyi chubanshe 長江文藝出版社, 2005.
- Weller, Robert P. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press, 1987.
- Wiethoff, Bodo. „Bemerkungen zur Bedeutung der Regionalbeschreibungen (fang-chih)“. *Oriens Extremus* 15 (1968): 149–168.
- Wilcke, Claus. „Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel“. In *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, herausgegeben von Franz-Reiner Erkens, 63–84. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- Wilder, George D. und James H. Ingram. *Analysis of Chinese Characters*. Taipei: Ch'eng Wen Publishing, 1972.
- Wilhelm, Richard. *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. Serie Piper 4666. München [u. a.]: Piper, 2006.
- Wilhelm, Richard. *Märchen aus China: Übersetzt und eingeleitet von Richard Wilhelm*. Wiesbaden: Marixverlag, 2009.
- Wilkinson, Endymion P. *Chinese History: A Manual*. Harvard-Yenching Institute Monograph Series 52. Cambridge, Mass, London: Published by the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute / Distributed by Harvard University Press, 2000.

- Will, Pierre-Etienne. *Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- Williams, C. A. S. *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives: An Alphabetical Compendium of Antique Legends and Beliefs, as Reflected in the Manners and Customs of the Chinese*. 3. Auflage. New York: Dover Publications, 1976.
- Williams, Samuel W. und Thomas F. Wade. *A Syllabic Dictionary of the Chinese Language: Arranged According to the Wu-Fang Yüan Yin*. [Überarbeitete Auflage] Tung Chou: North China Union College, 1909.
- Winter, Jürgen C. „Diffusionismus“. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 2 (C–E), herausgegeben von Hans D. Betz u. a. 4. Auflage. 851. UTB 8401. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Wodilla, Paul. *Niedere Gottheiten des Buddhismus: Dargestellt auf Grund der Jātakas*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen. Erlangen: Junge & Sohn, Universitätsdruckerei Erlangen, 1928.
- Wolf, Arthur P., hg. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Studies in Chinese Society. Taipei: Rainbow-Bridge Book Company, 1977.
- Wolf, Arthur P. „God, Ghosts and Ancestors“. In *Religion and Ritual in Chinese Society*, herausgegeben von Arthur P. Wolf, 131–182. Studies in Chinese Society. Taipei: Rainbow-Bridge Book Company, 1977.
- Wu Cheng'en. „Ch'ên Kuang-jui, going to his post, meet disaster; Monk Rover Float, avenging his parents repays their kindness“. In *The Journey to the West*. Band 1, herausgegeben von Wu Cheng'en und Anthony C. Yu. 4 Bände, 198–213. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Wu Cheng'en und Anthony C. Yu, hg. *The Journey to the West*. 4 Bände. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Wu, Shu-hui 吳淑惠. „On Chinese Sacrificial Orations Chi Wen“. *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking* 50 (2002): 1–33.
- Wu Xin 吳欣. „Ming Qing Shandong yunhe quyu ‚shuixian‘ yanjiu 明清山東運河區域「水神」研究.“ *Shehui kexue zhanxian 社會科學戰綫* 9 (2013): 108–14.
- Xu Naixiang 徐乃湘 und Cui Yanxun 崔岩峒. *Shuo long 說龍*. Beijing 北京: Zijincheng chubanshe 紫禁城出版社, 1987.
- Yang Jialuo 楊家駱. *Zhongguo suwenxue 中國俗文學*. Taipei 臺北: Shijie shuju 世界書局, 1995.

Yang Jiguang 楊繼光. „Tou‘ zi biejie ‘糾’字別解“. *Hanzi wenhua* 漢字文化, Nr. 5 (2013): 52–53.

Yang Xiao'ai 楊曉靄 und Xiao Yuxia 肖玉霞. „Songdai qixieyuwen de wenti leibie jiqi suo yingxian de yishi yihan 宋代祈謝雨文的問題類別及其映現的儀式意涵“. *Xibei shida xuebao* 西北師大學報 (*Shehui kexueban* 社會科學版) *Journal of Northwest Normal University (Social Science)* 49, Nr. 4 (2012): 18–23.

Yang Erzeng und Philip Clart. *The Story of Han Xiangzi: The Alchemical Adventures of a Daoist Immortal*. Seattle, WA [u. a.]: University of Washington Press, 2007.

Yang, Xianyi, Gladys Yang und Shih-fa Ch'eng. *Stories of Not Being Afraid of Ghosts*. Peking: Foreign Languages Press, 1961.

Ye, Duzheng, Congbin Fu, Jiping Chao und M. Yoshino, hg. *The Climate of China and Global Climate*. Beijing: China Ocean Press, 1987.

Yen, Chun-chiang. „Folklore Research in Communist China“. *Asian Folklore Studies* 26, Nr. 2 (1967): 1–62.

Yin Junling 殷俊玲. „Qingdai Jinzhong shemi zhi fengshu lun 清代晉中奢靡之風述論: The Habit of Extravagance of Central Shanxi Province in the Qing Dynasty“. *Qingshi yanjiu* 青史研究 (*Studies in Qing History*), Nr. 1 (2005): 75–85.

„Ying Bu 英布“. In *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods (221 BC–AD 24)*, herausgegeben von Michael Loewe, 651–652. *Handbuch der Orientalistik Abteilung 4. China 16*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.

Yu Zhejun. „Volksreligion im Spiegel der Zivilgesellschaftstheorie: Gottbegrüßungsprozession in Shanghai während der Republikzeit“. Dissertation, Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften, Universität Leipzig, 2010.

Yu, Anthony C. „History, Fiction and the Reading of Chinese Narrative“. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 10, Nr. 1/2 (July 1988): 1–19.

Yuan Li 苑利. „Huabei diqu qi yu huodong zhong qushui yishi yanjiu 華北地區祈雨活中動取水儀式研究“. *Minzu yishu* 民族藝術, Nr. 2 (2001): 96–121.

Yuan Li 苑利. „Huabei diqu qi yu huodong zhong hanba yu zhan hanba yishi 華北地區祈雨活動中旱魃與斬旱魃儀式“. *Sixiang zhanxian* 思想戰綫 *The Ideological Front* 27, Nr. 3 (2001): 116–117.

Yuan Li 苑利. „Shai longwang qi yu yishi yanjiu 晒龍王祈雨儀式研究“. *Minjian wenhua* 民間文化 (*Folk Culture*), Nr. 01 (2001): 66–68.

Yuan Li 苑利. „Huabei diqu longwangmiao zhushen longwang kao 華北地區龍王廟主神龍王考“. *Xibei minzu xueyuan xuebao* 西北民族學院學報 (*Zhexue shehui kexueban* 哲學社會科學版), Nr. 4 (2002): 37–42.

Yuan Li 苑利. „Huabei diqu qi yu yaoci yanjiu 華北地區祈雨謠辭研究“. *Sixiang zhanxian* 思想戰綫 *Thinking* 28, Nr. 3 (2002): 126–129.

- Yuan Li 苑利. „Woguo Huabei diqu xie yu yishi zhong de ‚xie'e n' ‚yu ‚da-tong‘ sixiang 我國華北地區些雨儀式中的“‘謝恩’與‘大同’思想“. *Wulumuqi zhiye daxue xuebao* 烏魯木齊職業大學學報 11, Nr. 1 (2002): 27–30.
- Yuan Li 苑利. „Huabei diqu nüxing qi yu yanjiu 華北地區女性祈雨研究“. *Qinghai minzu yanjiu* 青海民族研究 *Nationalities Research in Qinghai (Social Sciences)* 14, Nr. 4 (2003): 44–47.
- Yuan Li 苑利. *Longwang xinyang tanmi* 龍王信仰探祕. Taipei 臺北: Dongda tu-shu gongsi 東大圖書公司, 2003.
- Yuan Li 苑利. „Huabei diqu longwangmiao bihua zhong shenling shijie de zuzhi jiegou 華北地區龍王廟壁畫中神靈世界的組織結構“. *Xibei minzu daxue xuebao* 西北民族大學學報 (*Zhexue shehui kexueban* 哲學社會科學版), Nr. 5 (2004): 143–147.
- „Yüan Mei 袁枚“. In *A Chinese Biographical Dictionary*, herausgegeben von Herbert A. Giles, 969–970. London, Shanghai: Quaritch / Kelly & Walsh, 1898.
- Yuan Mei und Rainer Schwarz. *Chinesische Geistergeschichten*. Insel-Taschenbuch 1979. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel-Verlag, 1997.
- Zang Lihe 藏勵和, hg. *Zhongguo gujin diming dacidian* 中國古今地名大辭典. Taipei 臺北: Taiwan shangwu yinshuguan 臺灣商務印書館, [1987].
- Zaychikov, V. T. „Inland Waters“. In *The Physical Geography of China*. Band 2, herausgegeben vom Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences. 2 Bände, 88–164. Praeger Special Studies in International Economics and Development. New York, Washington, London: Frederik A. Praeger, 1969.
- Zaychikov, V. T. „Southeast China: The Monsoon Subtropics“. In *The Physical Geography of China*. Band 2, herausgegeben vom Institute of Geography, U.S.S.R. Academy of Sciences. 2 Bände, 136–157. Praeger Special Studies in International Economics and Development. New York, Washington, London: Frederik A. Praeger, 1969.
- Zhang Qing 張青. *Hongtong Dahuaishu yimin zhi* 洪洞大槐樹移民志. Taiyuan 太原: Shanxi guji chubanshe 山西古籍出版社, 2000.
- Zhang Xiaoheng 張笑恆. *Shenmi de longwenhua* 神秘的龍文化. *Zhongguo tianye diaocha congshu* 中國田野調查叢書. Beijing 北京: Xiyuan chubanshe 西苑出版社, 2007.
- Zhang Xishun 張希舜, hg. *Baojuan* 寶卷: *Chuji* 初集. 40 Bände. Taiyuan 太原: Shanxi renmin chubanshe 山西人民出版社, 1994.
- Zhang Zhengming 張正明 und Ke Dawei 科大衛 [David Faure], hg. *Ming Qing Shanxi beike ziliao xuan* 明清山西碑刻資料選. Taiyuan 太原: Shanxi renmin chubanshe 山西人民出版社, 2005.

- Zhang Zhengming 張正明, Ke Dawei 科大衛 [David Faure] und Wang Yonghong 王勇紅, hg. *Ming Qing Shanxi beike ziliao xuan* 明清山西碑刻資料選: *Xu yi* 續一. Taiyuan 太原: Shanxi guji chubanshe 山西古籍出版社, 2007.
- Zhang Zhengming 張正明, Ke Dawei 科大衛 [David Faure] und Wang Yonghong 王勇紅, hg. *Ming Qing Shanxi beike ziliao xuan* 明清山西碑刻資料選: *Xu er* 續二. Taiyuan 太原: Shanxi jingji chubanshe 山西經濟出版社, 2009.
- Zhangjiagang shi wenxue yishujia lianhehui 張家港市文學藝術家聯合會, hg. *Zhongguo Heyang baojuan ji* 中國河陽寶卷集. 2 Bände. Shanghai 上海: Shanghai wenhua chubanshe 上海文化出版社, 2007.
- Zhang Jiacheng und Thomas J. Crowley. „Historical Climate Records in China and Reconstruction of Past Climates“. *Journal of Climate* 2, Nr. 8 (1989): 833–49.
- Zhao Qiguang. *A Study of Dragons: East and West*. Asian Thought and Culture 11. New York: Peter Lang, 1992.
- Zhongyang qixiang ju qixiang kexue yanjiuyuan 中央氣象局氣象科學研究院, hg. *Zhongguo jin wubai nian hanlao fenbu tuji* 中國近五百年旱澇分布圖集 (Beijing 北京: Ditu chubanshe 地圖出版社, 1981).
- Zhou Xiaowei 周曉薇. „Gudai dianji zhong de longwang jiqi wenhua yuyi 古代典籍中的龍王及其文化寓意“. *Shaanxi shifan daxue xuebao* 陝西師範大學學報 (Zhaxue shehui kexueban 哲學社會科學版) *Journal of Shaanxi Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)* 34, Nr. 3 (2005): 87–94.
- Zhu Naicheng 朱乃誠. *Zhonghua long* 中華龍: *Qiyuan he xingcheng* 起源和形成. Beijing 北京: Shenghuo, dushu, xinzhishi sanlian shudian 生活·讀書·新知三聯書店, 2009.
- Zimmer, Thomas. „Ji Yun 紀昀“. In *Biographisches Handbuch chinesischer Schriftsteller: Leben und Werke*, herausgegeben von Marc Hermann u. a., 109. Geschichte der chinesischen Literatur 9. Berlin, New York: De Gruyter, 2011.
- Zimmer, Thomas. „Pu Songling 蒲松齡“. In *Biographisches Handbuch chinesischer Schriftsteller: Leben und Werke*, herausgegeben von Marc Hermann u. a., 203–204. Geschichte der chinesischen Literatur 9. Berlin, New York: De Gruyter, 2011.
- Zimmer, Thomas. „Yuan Mei 袁枚“. In *Biographisches Handbuch chinesischer Schriftsteller: Leben und Werke*, herausgegeben von Marc Hermann u. a., 343–344. Geschichte der chinesischen Literatur 9. Berlin, New York: De Gruyter, 2011.
- Zürcher, Erik. *Buddhism: Its Origin and Spread in Words, Maps and Pictures*. Concise Histories of World Religions. Amsterdam: Djambatan, 1962.

7.7. Anhang H: Lebenslauf

Am 06. Oktober 1982 wurde ich in Halle an der Saale als erster Sohn von Eberhard und Sabine Berndt geboren und bin in dem kleinen Ort Rothenschirmach in der Nähe von Eisleben und Querfurt aufgewachsen. Hier habe ich zunächst die Grundschule und später das Gymnasium in Querfurt besucht, bevor ich 1997 in den Sprachenzweig der Landesschule Pforta aufgenommen wurde. Nach erfolgreichem Abitur im Jahr 2002 habe ich mich ein Jahr später an der Univesität Leipzig für das Magisterstudium der Fächer Mittlere und Neurere Geschichte sowie Sinologie eingeschrieben. Im Rahmen meines Studiums konnte ich ein Jahr an der Renmin University of China in Beijing verbringen, wo es mir möglich war, meine bisher erworbenen Sprachkenntnisse im Chinesischen auszubauen. Das Studium endete im Jahr 2009 mit dem Erlangen des akademischen Grades eines Magister Artium. Die hierfür verfasste Abschlussarbeit trägt den Titel „Die chinesische Umsiedlungspolitik im Kreis Hongdong zu Beginn der Ming-Zeit“. Anschließend begann ich am Ostasiatischen Institut der Universität Leipzig mit der Arbeit an meiner Dissertation, welche nun im Druck vorliegt. Während dieser Zeit haben mich mehrere Reisen nach China und Taiwan geführt, auf denen ich grundlegende Materialien für meine Forschungsarbeit sammeln konnte. Seit dem Jahr 2011 bin ich zudem wissenschaftlicher Mitarbeiter der DFG-Forschergruppe 1533 „Sakralität und Sakralisierung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Interkulturelle Perspektiven in Europa und Asien“ an der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg.