

Göttliche Gaben – Xiwangmu als Überbringerin von Jade in chinesischen Textquellen von der Han- bis zur Song-Dynastie

Andrea Kreuzpointner

The goddess Xiwangmu – commonly referred to as the Queen Mother of the West – has been present in Chinese literature and art for well over 2,000 years. In the course of time, her general appearance was subject to constant change, but her main feature remained the same: she is depicted as the bestower of longevity. Longevity can be attained by those who receive the elixir or (in later times) the peaches of immortality from her hands. While both forms are well-documented in texts and objects of art, there is one textual tradition that has not been closely examined yet: Xiwangmu as the bearer of jade to Emperor Shun, the legendary ruler of ancient China. This article tries to trace the relationship between Xiwangmu and one of the most important materials in Chinese decorative arts: jade.

Gegenstand der Untersuchung und Methodik

Die Darstellungen der Königinmutter des Westens (Xiwangmu 西王母) in Gräbern der Han- 漢 (221 v. Chr.–220 n. Chr.) sowie der Wei- 魏 (220–265), Jin- 晉 (265–419) und der Nördlichen und Südlichen Dynastien (*Nanbeichao* 南北朝, 420–589) gehören – vor allem in der chinesischen Forschung – zu den umfassend bearbeiteten Themenbereichen. Basis der Bearbeitung und der ikonographischen Entschlüsselung war stets die Analyse der schriftlichen Erwähnungen in den klassischen chinesischen Texten, in welchen sich die unterschiedlichsten Aussagen und Beschreibungen zu Xiwangmu finden.¹ Von der Han- bis zur Qing-Dynastie (清, 1644–1911) ist ihre

1 So wird Xiwangmu zum Beispiel in Kapiteln des *Liezi* 列子, des *Zhuangzi* 莊子, des *Huainanzi* 淮南子 und des *Bowuzhi* 博物志 erwähnt. Für eine Übersicht und kurze Zusammenfassung dieser Werke siehe Manfred W. Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens. Xiwangmu in alten Dokumenten Chinas* (Bochum: projekt verlag, 1999). Zur Ikonographie Xiwangmus in der Grabkunst siehe zum Beispiel Li Song 李淞: *Lun Handai yishu zhong de Xiwangmu tuxiang* 论汉代艺术中的西王母图像 (Changsha: Hunan Jiaoyu Chubanshe, 2000) und Wu Hung: *The Wu Liang Shrine. The Ideology of Early Chinese Art* (Stanford: Stanford University Press, 1989).

Gestalt einem konstanten Wandel unterworfen, wobei sie stets als die Göttin der Unsterblichkeit verstanden wurde. Diese verlieh sie in der Han-Dynastie durch das Elixier der Unsterblichkeit, welches spätestens ab dem vierten Jahrhundert n. Chr. von den „Pfirsichen der Unsterblichkeit“ (*xiantao* 仙桃 oder *pantao* 蟠桃) abgelöst wurde.²

Die in diesem Beitrag zu bearbeitenden Textstellen aus dem *Shanhai jing* 山海經, der *Neutextausgabe der Bambusannalen* (*Jinben zhushu jinian* 今本竹書紀年), dem *Lunheng* 論衡, dem *Da Dai liji* 大戴禮記, dem *Zhonglun* 中論, dem *Yongcheng jixian lu* 庸城集仙錄 und dem *Taiping yulan* 太平御覽 gehören in der bisherigen Forschung zu den vernachlässigten Quellen, möglicherweise aufgrund der fehlenden Abbildungen, welche den Textstellen entsprechen oder entsprechen könnten. Von der westlichen Forschung vor dem Hintergrund der Frage, ob es sich bei Xiwangmu um eine weltliche Herrscherin oder eine Gottheit handelt, meist oberflächlich behandelt,³ berichten diese Texte von der Übergabe eines Jadestückes durch Xiwangmu an den mythischen Herrscher Shun 舜, einem der idealisierten Urkaiser Chinas, welche im Zeitraum von 2800 bis 2000 v. Chr. regiert haben sollen.⁴ Zusätzlich dazu sollen auch Textstellen betrachtet werden, welche ganz allgemein einen Bezug zwischen Xiwangmu und Jade sowie Xiwangmu und Shun herstellen.

In diesem Beitrag wird davon ausgegangen, dass Xiwangmu in den zu behandelnden Texten als *shen* 神 – ein göttliches Wesen – verstanden wurde. Durch die Analyse von Textstellen, welche Xiwangmu in Verbindung mit

2 Suzanne E. Cahill: *Transcendence and Divine Passion. The Queen Mother of the West in Medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 1993) sowie Xiao Dengfu 蕭登福: *Xiwangmu xinyang yanjiu* 西王母信仰研究 (2 Bde., Taipei: Xinwenfeng Chuban Gongsi, 2011).

3 Siehe Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens*, S. 60f., und Riccardo Fracasso: „Holy Mothers of Ancient China“, in: *T'oung Pao* 74 (1988), S. 1–46, hier S. 5f.

4 Er soll von vorbildhafter Kindespietät (*xiao* 孝) gewesen sein und wurde daraufhin durch den mythischen Herrscher Yao 堯 zu seinem Nachfolger bestimmt. Er galt weiterhin als der perfekte Herrscher, welcher seinen Untertanen eine angenehme Existenz in einem harmonischen Reich ermöglichte. Siehe Wolfgang Münke: *Mythologie der chinesischen Antike* (Frankfurt: Peter Lang, 1998), S. 302, sowie Sarah Allan: *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1981), S. 32. Charles Le Blanc und Rémi Matthieu geben die traditionellen Lebensdaten Shuns mit 2257–2208 v. Chr. an. Siehe *Philosophie taoistes II. Huainanzi* (Paris: Gallimard, 2003), S. 150.

dem chinesischen Kulturgut Jade erwähnen, soll herausgearbeitet werden, welche Bedeutung und Funktion die Jade in den Textstellen einnimmt und was dies für die Sicht auf Xiwangmu selbst und den Urkaiser Shun bedeuten könnte. Die zu untersuchenden Textstellen stammen aus den Dynastien Han bis Song (宋, 960–1279).

Xiwangmu und Jade im Shanhai jing

Das *Shanhai jing* (Klassiker der Berge und Meere) beschreibt als Werk in 18 Büchern⁵ geographische Gegebenheiten wie Flüsse, Flussmündungen, Berge und Meere innerhalb und außerhalb Chinas. Doch bleibt es nicht auf die rein geographische Beschreibung begrenzt, es berichtet in allumfassender Weise über Mythologie, Religion, Flora, Fauna, Medizin und Mineralien. Somit spiegelt es auch den Glauben und die Weltsicht der Zeit seiner Kompilierung wider, einer langen Zeitspanne von den Streitenden Reichen (*Zhanguo* 戰國, 453–221 v. Chr.) bis zur westlichen Han-Dynastie (*Xi Han* 西漢, 206 v. Chr.–9 n. Chr.).⁶ Darüber hinaus wird der Leser auch über allerlei seltsame Wesen und Menschen informiert, welche an fernen Orten zuhause sind.⁷ Somit wird es zu einer Art kosmographischem Werk von enzyklopädischem Charakter, dessen Absicht, Sinn und Ziel allerdings bis heute im Verborgenen bleiben. In der chinesischen Forschung wird vom *Shanhai jing* als einer naturwissenschaftlichen Enzyklopädie gesprochen, welche die Beschreibung der Natur direkt mit der Mythologie zu verknüpfen vermag.⁸ Auch der Umstand der anonymen Autorenschaft und die lange Zeit der

5 Dieses ist die bis heute überlieferte Ausgabe, welche auf das 13. Jahrhundert zurückgeht. Siehe Anne Birrell: *The Classic of Mountains and Seas* (London: Penguin Classics, 1999), S. xl.

6 Richard E. Strassberg: *A Chinese Bestiary. Strange Creatures from the Guideways through Mountains and Seas* (Berkeley: University of California Press, 2002), S. xvii.

7 Käte Finsterbusch: „Shan-Hai-Ching, Buch 13. Das Buch vom Osten innerhalb des Meeres“, in: Johannes Schubert, Ulrich Schneider (Hrsg.): *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern* (Leipzig: Harrassowitz, 1954), S. 103–118.

8 Zhongguo *Shanhai Jing* Xueshu Taolunhui 中国山海经学术讨论会 (Hrsg.): *Shanhai jing xintan* 山海经新探 (Chengdu: Sichuan Sheng Shehui Kexueyuan Chubanshe, 1986), S. 7.

Kompilierung,⁹ welche sich vermutlich über fünf Jahrhunderte (vom 3. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr.)¹⁰ erstreckte und wahrscheinlich hauptsächlich in der Han-Dynastie erfolgte, erschweren den Weg zu einem tieferen Verständnis.

Im zweiten Buch dieses Werkes mit dem Titel *Xishan jing* 西山經 („Das Buch von den Westbergen“), welches vermutlich eine der ältesten Erwähnungen Xiwangmus beinhaltet, wird diese zweimal mit Jade in Verbindung gebracht:

[Begibt man sich] wiederum 350 *li* gen Westen, so findet sich dort der sogenannte Jadeberg, der Wohnort Xiwangmu. Xiwangmu ähnelt einem Menschen, sie hat einen Leopardenschwanz und Tigerzähne und ist gut im Pfeifen; auf dem zerzausten Haar trägt sie einen *sheng* [als Kopfschmuck].¹¹

又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝。¹²

Diese Textstelle des *Shanhai jing* ist eine der wenigen Textquellen, welche Xiwangmu nicht auf dem Kunlun 崑崙,¹³ sondern auf dem Jadeberg (Yu Shan 玉山) verortet. In seinem Kommentar zum *Shanhai jing* aus der Jin-Dynastie nimmt Guo Pu 郭璞 (276–324) an, dass „dieser Berg aufgrund seiner vielen Jadesteine diesen Namen trägt“ (此山多玉石因以名).¹⁴ Da das Kunlun-Gebirge als Jadeabbaugebiet bekannt war, könnte „Jadeberg“

9 Bis ins 18. Jahrhundert wurde, wenn auch schon mit deutlichen Zweifeln, davon ausgegangen, dass der mythische Urkaiser Yu 禹 zusammen mit seinem Beamten Boyi 伯益 der Autor des *Shanhai jing* war und dieses verfasste, nachdem er die Fluten gebändigt hatte. Siehe Birrell: *The Classic of Mountains and Seas*, S. i, sowie Strassberg: *A Chinese Bestiary*, S. 4.

10 Birrell: *The Classic of Mountains and Seas*, S. xl.

11 Der *sheng* ähnelt in Darstellungen einem Spinnwirtel, einem an der Spindel befestigten Schwunggewicht. Für genauere Erläuterungen siehe Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens*, S. 35, sowie Kominami Ichirō 小南一郎: „Seiōbo to tanabata denshō“ 西王母と七夕傳承, in: *Tōhō gakuhō* 東方學報 (*Journal of Oriental Studies*) 46 (1974), S. 42.

12 Yuan Ke 袁珂: *Shanhai jing jiaoyi* 山海經校譯 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1985), S. 31.

13 Im *Zhuangzi* wird Xiwangmu ebenfalls nicht dem Kunlun, sondern dem Shaoguang zugeordnet: „Xiwangmu erhielt es [das Dao] und bezog ihren Sitz auf dem Shaoguang“ (西王母得之，坐乎少廣). Siehe Zhuang Zhou 莊周: *Zhuangzi* 莊子 (*Sibu beiyao zibu* 四部備要子部 [152], Shanghai: Zhonghua Shuju, 1936), Bd. 6, S. 3 [fol. 6a].

14 Guo Pu 郭璞: *Shanhai jing* 山海經, in: *Jingxuntang congshu benyingyin* 經訓堂叢書本影印, *di 1 han* 第一函 (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1965), fol. 2.18b.

möglicherweise als alternativer Name für den Kunlun angenommen werden. Dagegen spricht allerdings, dass außer dem Kunlun oder Hetian 和田 in Xinjiang 新疆 noch andere Jadevorkommen¹⁵ bekannt waren, welche sich nicht im Westen befanden, wie Lantian 藍田 im heutigen Shanxi 陝西, dem Du Shan 獨山 in Henan 河南 und Xiuyan 岫岩 in Liaoning 遼寧.¹⁶

Weiterhin beschreibt diese Textstelle, dass Xiwangmu auf ihrem zerzausten Haar einen sogenannten *sheng* trägt. Dieser diente als Identifikationssymbol Xiwangmus während der Han-Dynastie. Yang Xipeng 楊錫彭 vermutete in seiner Übertragung des *Shanhai jing* ins moderne Chinesisch, dass es sich bei *sheng* um einen Jadekopfschmuck für Frauen handelt.¹⁷ Somit besteht im *Shanhai jing* eine enge Beziehung zwischen Xiwangmu und Jade, wobei unklar bleibt, welche Funktion diese einnimmt.

Hinweise auf ein Treffen Xiwangmus mit Shun

Folgende Erwähnung eines Besuchs Xiwangmus am Hof des Shun findet sich in der *Jinben zhushu jinian* („Neutextausgabe der Bambusannalen“) im Kapitel über den mythischen Herrscher Shun, „Di Shun Youyu shi“ 帝舜有虞氏 („Kaiser Shun, mit Sippennamen Youyu“):

15 Der deutsche Begriff Jade bezeichnet meist Jadeit und Nephrit. Die chinesische Entsprechung für Jade, *yu* 玉, kann daneben auch noch weitere Mineralien mit einschließen, wie z. B. Serpentinjade und Bavenit sowie Mineralmischungen. Siehe Paola Demattè: „The Chinese Jade Age: Between antiquarianism and archeology“, in: *Journal of Social Archeology* 6.2 (2006), S. 202–226, hier S. 209. Im vorliegenden Aufsatz wird *yu* zwar als Jade wiedergegeben, soll hierbei aber alle Mineralien mit einschließen, nicht nur Jadeit und Nephrit, da nicht genau nachvollzogen werden kann, auf welche Mineralien das Schriftzeichen *yu* in den klassischen Texten genau Bezug nahm.

16 Gu Fang, Li Hongjuan (Übers. Tony Blishen): *Chinese Jade. The Spiritual and Cultural Significance of Jade in China* (Shanghai: Shanghai Press and Publishing Development Company, 2013), S. 19. Der *sheng* könnte eine glücksverheißende Bedeutung tragen sowie die Trägerin möglicherweise befähigen, kosmische Strukturen zu weben und zu erhalten. Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens*, S. 34–36.

17 Yang Xipeng 楊錫彭: *Xinyi Shanhai jing* 新譯山海經 (Taipei: Sanmin Shuju, 2007), S. 43. Auch Zhou Xun 周汛 beschreibt den *sheng* als einen Kopfschmuck, welcher von Frauen in den Dynastien Han und Wei getragen wurde und aus den Materialien Jade, Metall oder Stoff bestand. Archäologische Funde in Korea belegen die Existenz des *sheng*. Siehe Zhou Xun, Gao Chunming 高春明: *Zhongguo gudai fushi fengsu* 中国古代服饰风俗 (Shanghai: Xuelin Chubanshe, 1997), S. 84.

Im neunten Jahr kam Xiwangmu an den Hof.

九年，西王母來朝。¹⁸

In seinem *Jizhu* 集注 („Sammlung der Kommentare“) führte Chen Shi 陳詩 (1748–1826) zu dieser in den *Bambusannalen* enthaltenen Textstelle Zitate aus dem *Da Dai liji* und dem *Song shu furui zhi* 宋書符瑞志 („Abhandlungen über gute Omen und Glücksverheißungen in den Dokumenten der Song[-Dynastie]“) an:

Shun erbte die himmlische Wirkkraft von Yao; Xiwangmu kam, um diesem ein weißes Jade-*guan* darzubringen.

舜以天德嗣堯西王母來獻其白瑄。

sowie

Xiwangmu brachte ein weißes *huan* und ein Jade-*jue* dar.

西王母獻白環玉玦。¹⁹

und setzt damit diese – in anderen Werken überlieferten – Textstellen, welche über Xiwangmu und Shun berichten, in Zusammenhang mit den *Bambusannalen*. Die *Bambusannalen* berichten nur von einem Besuch Xiwangmus am Hof Shuns, aber nicht von der Darbringung von Jade oder anderen Geschenken.

Auch Chen Fengheng 陳逢衡 (1778–1855) schreibt in der Qing-Dynastie zu dieser Textstelle:

In der ursprünglichen Kommentierung heißt es: ‚Bei Xiwangmus Ankunft am Hof schenkte sie einen weißen Jadereif (*huan*) und einen geschlitzten Jadereif (*jue*)‘.

原註西王母之來朝獻白環玉玦。²⁰

Unklar bleibt, auf welchen „ursprünglichen“ Kommentar hier Bezug genommen wird, mit aller Wahrscheinlichkeit aber auf den verlorengegangenen

18 Nivison: *The Riddle of the Bamboo Annals*, S. 133.

19 Lei Xueqi 雷學淇: *Zhushu jinian* 竹書紀年 (*Siku weishoushu jikan* 四庫未收書輯刊 3.12, Beijing: Beijing Chubanshe, 1997), S. 221.

20 Chen Fengheng 陳逢衡: *Zhushu jinian jizheng* 竹書紀年集證 (*Xuxiu Siku quanshu* 續修四庫全書, *Shibu* 史部, *Biannian lei* 編年類 335, Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2002), S. 84.

Kommentar des Shen Yue 沈約 (441–513) aus der Liang-Dynastie (梁, 502–557).

Das *Lunheng* („Abwägen der Meinungen“)²¹ ist ein von Wang Chong 王充 (ca. 27–ca. 97) verfasstes Werk über Philosophie, Geschichte, Literatur und Naturwissenschaften, in dessen Ausführungen oft Kritik und Polemik mitschwingt.²² Im Kapitel „Wuxing pian“ 無形篇 („Formlos“)²³ wird ebenfalls von einer Begegnung Xiwangmus mit Shun berichtet:

Yu und Yi²⁴ trafen Xiwangmu und sprachen nicht davon, dass sie Haare und Federn habe.

禹、益見西王母，不言有毛羽。²⁵

Somit geben sowohl die *Bambusannalen* als auch das *Lunheng* Auskunft über eine Begegnung Xiwangmus mit dem mythischen Herrscher Shun, ohne jedoch eine Verbindung mit Jade herzustellen.

21 Michael Loewe übersetzt den Titel mit „Disquisitions“ oder „Discourse“. Siehe Michael Loewe (Hrsg.): *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide* (Berkeley: The Society for the Study of Early China, 1993), S. 309. Nicolas Zufferey gibt die französische Übersetzung „Discussions critiques“. Siehe Wang Chong (Übers. Nicolas Zufferey): *Discussions critiques. Traduit du chinois, présenté et annoté par Nicolas Zufferey* (Paris: Gallimard, 1997). Marc Kalinowski gibt den Titel wiederum als „Balance des Discours“ wieder. Siehe Wang Chong (Übers. Marc Kalinowski): *Balance des discours* (Paris: Les Belles Lettres, 2011).

22 Wang: *Discussions critiques*, S. 7. Wang Chong blieb zeitlebens ohne einen einflussreichen und wichtigen Posten in der Verwaltung und verbrachte den Großteil seines Lebens in einem Dorf im Gebiet der heutigen Provinz Zhejiang 浙江, wobei nicht viel mehr über sein Leben bekannt ist. Siehe Loewe: *Early Chinese Texts*, S. 309f.

23 Von Nicolas Zufferey als „Des métamorphoses“ wiedergegeben. Siehe Wang: *Discussions critiques*, S. 26.

24 Yi (auch Boyi 伯益、伯夷、伯翳、柏翳) war ein Minister des Yu. Siehe Sarah Allan: *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1981), S. 57.

25 Wang Chong: *Lunheng (Sibu beiyao 四部備要, Zibu 子部, Taipei: Zhonghua Shuju, 1988), fol. 1.10a.*

*Xiwangmu als Überbringerin von
Jade in Texten der Han-Dynastie*

Es existieren mehrere Textstellen, in denen von der Darbringung weißer Jade durch Xiwangmu zur Zeit des mythischen Herrschers Shun berichtet wird. Untersucht werden sollen an dieser Stelle Textstellen aus dem *Da Dai liji*, dem *Zhonglun* sowie dem *Yongcheng jixian lu* und dem *Taiping yulan*. In diesen Textstellen übergibt Xiwangmu meist ein Musikinstrument (*guan* 琯), einen Jadereif (*huan* 環) oder einen Jadereif mit Aussparung (*jue* 玦). Es wird oftmals nicht spezifiziert, an wen die Jade übergeben wird, aber in nahezu allen Fällen ist die Jade weiß. Diese Farbe wird, wie Xiwangmu selbst, mit der Himmelsrichtung Westen assoziiert. Dies soll hier aber nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Das nach Dai De 戴德 benannte *Da Dai liji* wurde vermutlich im ersten Jahrhundert v. Chr. verfasst.²⁶ Der zu dieser Zeit lebende Dai De war einer der vier Schüler des Hou Cang 候倉, welcher sich der Bewahrung und der weiteren Überlieferung der Inhalte des Klassikers *Yili* 儀禮 („Etikette und Riten“) widmete.²⁷ Das *Da Dai liji* versammelt Texte über Riten aus der Zeit der Qin- und Han-Dynastie.²⁸ Der überlieferte Kommentar zum Werk stammt von Lu Bian 廬辯 (519–557),²⁹ die erste gedruckte Ausgabe aus der Song-Zeit.³⁰

Im Kapitel „Shaoxian“ 少閒 („Ein wenig Müßiggang“) findet Xiwangmu neben den mythischen Herrschern Tang, Yao, Shun und Yu Erwähnung.

26 Matthias Richter ordnet das Werk den Ritentexten zu und erachtet Ulrich Ungers Übersetzung „Aufzeichnungen über die Riten [in der Fassung] des Älteren Dai“ als die passendste. Siehe Matthias Richter: *Guan ren. Texte der altchinesischen Kultur zur Charakterkunde und Beamtenrekrutierung* (Bern: Lang, 2005), S. 29.

27 Zum *Yili* siehe Loewe: *Early Chinese Texts*, S. 456, sowie Richter: *Guan ren*, S. 29.

28 Huang Huaixin 黄怀信: „*Da Dai liji chuanben yuanliu kao*“ ‘大戴礼记’ 传本源流考, in: *Zhongguo dianji yu wenhua* 中国典籍与文化 52.1 (2005), S. 4–9, hier S. 4.

29 Loewe: *Early Chinese Texts*, S. 456f. In der Han-Dynastie könnte ein nicht mehr erhaltener Kommentar von Liu Xi 劉熙 (ca. 200 n. Chr.) existiert haben. Siehe Richter: *Guan ren*, S. 31.

30 Dai De: *Da Dai liji (Sibu congkan chubian* 四部叢刊初編, Shanghai: Shanghai Shangwu Yinshuguan, 1967), Bd. 10, S. 76 [fol. 11.60a]. Zu einer ausführlichen Erläuterung der verschiedenen Ausgaben von der Zeit Lu Bians bis zur Qing-Dynastie siehe Huang Huaixin: „*Da Dai liji chuanben yuanliu kao*“, S. 6–8.

Nach einer Aufzählung der Fähigkeiten, welche die als „Urkaiser“ bezeichneten Herrscher zu ihrer außergewöhnlichen Macht befähigten und einem Lobgesang auf deren Heldentaten heißt es dort weiterhin:

Shun erbte die himmlische Wirkkraft von Yao. [...] Es gab niemanden, der ihm nicht folgte und sich unterwarf; Xiwangmu kam, um diesem ein Musikinstrument *guan* aus weißer Jade darzubringen.

舜以天德嗣堯，……莫不率俾，西王母來獻其白琯。³¹

In dieser Aussage wird nicht spezifiziert, ob es sich bei Xiwangmu um eine Herrscherin oder eine Gottheit bzw. ein übernatürliches Wesen handelt. Im Kommentar des Lu Bian ist zu lesen: „Xiwangmu ist ein *shen*“ (西王母神也).³² Sein Kommentar stammt aus dem 6. Jahrhundert, und somit kann angenommen werden, dass Xiwangmu in der Tang-Dynastie als *shen* gesehen wurde. Weiter heißt es in seinem Kommentar:

Zur Zeit des Han-Kaisers Ming wurde ein Jade-*guan* unter[half] des Tempels des Shun gefunden.

漢明帝時於舜廟下得玉琯一枚也。³³

Im *Fengsu tongyi* 風俗同義 („Vollständige Erklärung zur Bedeutung von Gebräuchen und Gewohnheiten“) wird in Bezug auf das *guan* ausgeführt:

Unterhalb des Tempels des Shun erhielt [er] einen *sheng* und ein *guan* aus Jade. Wenn mithilfe dieser [Musikinstrumente aus] Jade Töne erzeugt werden, dann harmonisieren sich göttliche Wesen und Menschen.

舜祠下得生(笙)³⁴玉管……夫以玉作音，故神人以和。³⁵

31 Zitiert nach Gao Ming 高明: *Da Dai liji jinzhū jinyi* 大戴禮記今註今譯 (Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1975), S. 408. Bei *guan* 琯 handelt es sich um eine Schreibvariante von *guan* 管. Dies bezeichnet ein antikes Musikinstrument. Siehe Na Zhiliang 那志良: *Yuqi cidian* 玉器詞典 (2 Bde., Taipei: Wenwu Chubanshe, 1982), Bd. 1, S. 197.

32 Zitiert nach Lu Bian 盧辯, Kong Guangsen 孔廣森: *Da Dai liji buzhu* 大戴禮記補注 (Taipei: Shangwu Yinshuguan, Min 28 [1939]), *juan* 2, S. 135.

33 Zitiert nach Lu/Kong: *Da Dai liji buzhu*, S. 135.

34 Im *Taiping yulan* und anderen Werken steht hier das Zeichen *sheng* 笙. Hierbei handelt es sich um ein Musikinstrument, welches aus verschiedenen großen Pfeifen besteht. Siehe Wang Liqi 王利器: *Fengsu tongyi jiaozhu* 風俗通義校注 (Taipei: Mingwen Shuji, 1982), S. 281. Aus diesem Grund wird davon ausgegangen, dass es sich beim Schriftzeichen *sheng* 生 im *Fengsu tongyi* um eine Schreibvariante des Zeichens *sheng* 笙

Somit kann diese Textstelle auf zwei Arten verstanden werden: Zum einen wird Shun so hoch geschätzt, dass ihm sogar durch Xiwangmu Jade dargebracht wird; oder zum anderen: Shun wird Xiwangmus Unterstützung zuteil, indem sie ihm ein Instrument überreicht, welches ihm bei der Harmonisierung und Ordnung des Reiches helfen soll.

Im *Huainanzi* 淮南子 findet sich ebenfalls eine Textstelle, welche einen Zusammenhang zwischen Jade und deren potentielle Auswirkungen auf das Reich attestiert. Während im *Fengsu tongyi* das Blasen auf aus Jade gefertigten Musikinstrumenten Harmonie herzustellen vermag, beschreibt das *Huainanzi*, welches destruktives Ausmaß das Zerstören bestimmter Jade auf das Reich annehmen kann: „Nachdem Xilao [ihren] *sheng* zerbrach, seufzte Huangdi auf“ (西老折勝，黃神嘯吟).³⁶

Der Kommentar des Gao You 高誘 (205–212) ermöglicht ein tieferes Verständnis dieser Textstelle:

Xiwangmu zerbricht [ihren] *sheng*, welchen sie auf dem Kopf trägt. Die Gottheit Huangdi drückt Unmut und Bedauern durch langes Seufzen aus.

西王母折其頭上所戴勝黃帝之神傷道之衰嘯嘆也。³⁷

Im Anschluss an diese Textstelle führt das *Huainanzi* die chaotischen Zustände im Land zur Zeit des legendären Herrschers Jie 桀 (trad. ca. 2000 v. Chr.) an, welche auf das Zerbrechen des *sheng* folgen und dem Gelben Kaiser einen Seufzer entlocken. Bei Jie handelt es sich um den letzten Herrscher der Xia-Dynastie (夏), welcher allgemein als das Beispiel eines schlechten Regenten geführt wird. Somit scheinen sich die symbolischen Bedeutungen des *sheng* und des *guan* zu bestätigen.

Manfred Frühauf behandelt ausführlich eine mögliche Funktion des *sheng* als Webinstrument des Universums. Zur Zeit des Jie zerbricht Xiwangmu ihren *sheng*, was zu einer Phase der Unruhe und des Chaos führt, wohingegen sie Shun ein Jade-*guan* darbringt, welches die Macht besitzt, Menschen und Gottheiten sowie das Reich zu harmonisieren. Dies deutet

handelt und somit nicht in der Bedeutung „unverarbeitete Jade“ gelesen werden sollte, sondern es sich um das Musikinstrument *sheng* aus Jade handelt.

35 Ying Shao 應劭 (gest. 203): *Fengsu tongyi* (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1965), fol. 2.4a.

36 Gao You 高誘: *Huainanzi zhu* 淮南子注 (Taipei: Shijie Shuju, 1962), S. 96.

37 Zitiert nach Liu An 劉安, Gao You 高誘: *Huainanzi* (*Sibu beiyao* 四部備要, *Zibu* 子部, Taipei: Zhonghua Shuju, 1988), fol. 2.8b.

darauf hin, dass Xiwangmus Handeln Auswirkungen auf die Geschicke der mythischen Herrscher, die Stabilität in deren Reich und den gesamten Kosmos haben konnte. Weitere Erwähnungen, wie der Bericht im *Yongcheng jixian lu* über die Hilfeleistung Xiwangmus im Kampf des Huangdi gegen Chiyou 蚩尤,³⁸ bestätigen diese Annahme.

Das von dem konfuzianischen Gelehrten Xu Gan 徐幹 (ca. 171–218) abgefasste *Zhonglun* 中論 (Diskurs der Mitte)³⁹ ist eine Sammlung von Aufsätzen, die sich unter anderem mit Fragen zur Regierungskunst vor philosophischem Hintergrund auseinandersetzt.⁴⁰ Das zehnte Kapitel „Juelu“ 爵祿 („Titel und Verdienste“) beschreibt die Vergabe von Titeln und Verdiensten, wie sie zur Zeit der mythischen Herrscher und der Zhou-Könige (周) geregelt war.⁴¹ In diesem Kapitel wird Xiwangmu auch mit Shun und einem weißen Jade-*huan* in Verbindung gebracht. Die Passage wird hier in der Übersetzung von John T. Makeham wiedergegeben:

Thus, when Shun was a commoner, he was just like other people. When he was granted rule in perpetuity in the temple of the Great Ancestors, calling himself ‚I, the solitary man,‘ then the Queen Mother of the West came and presented a white jade bracelet as tribute.⁴²

38 Siehe die Übersetzung des *Yongcheng jixian lu* von Suzanne E. Cahill: *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Magdalena: Three Pines Press, 2006), S. 54. Chiyou, der „Gott des Krieges“, welcher stellvertretend für das Böse steht, maß sich mit Huangdi im Kampf, aus welchem der Gelbe Kaiser siegreich hervorging. Siehe Anne Birell: *Chinese Mythology. An Introduction* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993), S. 132. Zum *Yongcheng jixian lu* siehe auch den Abschnitt weiter unten in diesem Aufsatz.

39 Die „Mitte“ wird hier als das Ausbalancieren von konfuzianischen Gedanken und Werten verstanden. Diskurse sollen in der vernünftigen Mitte stattfinden, extreme Meinungen vermieden werden. Siehe Xu Gan (Übers. John Makeham): *Balanced Discourses. A Bilingual Edition* (New Haven: Yale University Press, 2002), S. xiv, xl.

40 Siehe Loewe: *Early Chinese Texts*, S. 91. Xu Gan begann das Studium der Klassiker im Alter von 14 Jahren. Die meisten der ihm angebotenen Beamtenposten lehnte er – vorgeblich aus gesundheitlichen Gründen – ab. Siehe John Makeham: „An annotated translation of Zhong lun [Chung lun] or Discourse on the mean by Xu Gan [Kan Hsü] (170–217 A.D.)“ [1985], S. 1. <https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/10344/2/02WholeMakeham.pdf> (Zugriff am 2. Oktober 2018).

41 Siehe Makeham: „An annotated translation of Zhong lun“, S. 7.

42 Xu Gan: *Zhonglun. Balanced Discourses*, S. 131.

故舜為匹夫、猶民也，及其受終於文祖，稱曰‘予一人’，則西王母來獻白環。⁴³

Diese Textstelle steht vor dem Hintergrund der philosophischen Betrachtung des Phänomens, dass Menschen, die eine hohe soziale Stellung zum Beispiel in Form eines Beamtenpostens innehatten, mit ihren Handlungen immer großen Einfluss auszuüben in der Lage waren und nicht selten Verehrung bei den Untergebenen oder im Volk genossen. Der Charakter oder das Handeln von Personen ohne privilegierten sozialen Rang – so tugendhaft es auch gewesen sein mag – blieb hingegen oft belanglos und unbeachtet.⁴⁴

Die Textstelle lässt allerdings keine Rückschlüsse auf die hierarchische Beziehung zwischen Xiwangmu und dem Herrscher Shun zu. Sie scheint ihr Geschenk nach der Herrschaftsübernahme durch Shun zu überreichen, und nichts deutet darauf hin, dass das Geschenk als eine Legitimation der Herrschaft zu verstehen ist. Das Verb *xian* 獻 weist auf eine niedrigere Stellung des Schenkenden hin, wobei es die in Makehams Übersetzung behauptete Bedeutung einer Tributgabe nicht beinhaltet. Auch seine Übersetzung des Jade-*huan* als „jade bracelet“ – Jadearmreif – sollte überdacht werden, da das *huan* in der Archäologie zwar als Schmuckstück, aber nicht eindeutig als am Arm getragen bestimmt werden konnte⁴⁵ und in einer neutralen Übersetzung als „Jadering“ oder „Jadereif“⁴⁶ wiedergegeben werden sollte.

43 Xu Gan: *Zhonglun (Sibu congkan chubian 四部叢刊初編, Zibu 子部*, Shanghai: Shanghai Shangwu Yinshuguan, 1965), fol. 1.25a.

44 Makeham: „An annotated translation of Zhong lun“, S. 169.

45 Siehe den Abschnitt „Bedeutung und Funktion von Jade aus archäologischer Sicht“ in diesem Beitrag.

46 Das *Shuowen jiezi* beschreibt das *huan* als vergleichbar einer *bi*-Scheibe (璧) mit großem Loch. Siehe Tang Kejing 湯可敬: *Shuowen jiezi jinyi 說文解字今譯* (Changsha: Yue Lu Shushe, 1997), S. 35, sowie Wang/Shen/Wang: *Xunzi jijie*, S. 487. Der *huan* ist scheibenförmig mit einem Durchmesser von meist ca. 10 cm. Jessica Rawson: *Chinese Jade. From the Neolithic to the Qing* (Chicago: Art Media Resource, 2002), S. 130.

*Xiwangmu als Überbringerin von
Jade in Texten nach der Han-Dynastie*

Yongcheng jixian lu („Aufzeichnungen über die versammelten Unsterblichen der ummauerten Stadt“) ⁴⁷ ist ein von Du Guangting 杜光庭 (850–933) verfasstes Werk, welches in seiner ursprünglichen Form 109 Biographien enthielt. Das heute erhaltene Werk beinhaltet nur noch 37 Texte und ist im *Daozang* 道藏 der Ming-Dynastie sowie im *Siku quanshu* 四庫全書 überliefert. ⁴⁸

Dem Autor Du Guangting wird eine bedeutende Rolle bei der Erneuerung des Daoismus zugeschrieben. Die Rolle eines daoistischen Priesters nahm er allerdings erst nach erfolgloser Teilnahme an den Beamtenprüfungen in der Hauptstadt an. ⁴⁹ Sein Werk *Yongcheng jixian lu* umfasst Hagiographien von daoistischen weiblichen Persönlichkeiten und beschreibt Xiwangmu ebenfalls als Überbringerin von Jade: ⁵⁰

Als Yu Shun die Regentschaft innehatte, schickte Wangmu ⁵¹ einen Botschafter aus, um Shun ein *huan* aus weißer Jade zu schenken. Dazu erhielt er die „Karte zur Ausdehnung der Landes“, mit welcher er die neun Provinzen ⁵² des Gelben Kaisers auf zwölf auszudehnen in der Lage war; Wangmu schickte wiederum

47 Eine Übersetzung des Titels ins Englische stammt von Suzanne Cahill „Records of the Assembled Transcendents of the Fortified Walled City“. Siehe Cahill: *Divine Traces of the Daoist Sisterhood*, S.14, sowie Kristofer Schipper, Franciscus Verellen: *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang* (3 Bde., Chicago: University of Chicago Press, 2005), Bd. 1, S. 431.

48 Schipper/Verellen: *The Taoist Canon*, S. 431.

49 Cahill: *Divine Traces of the Daoist Sisterhood*, S. 12f.

50 Cahill: *Divine Traces of the Daoist Sisterhood*, S. 23.

51 In Texten nach der Han-Dynastie wird Xiwangmu oft als Wangmu bezeichnet. Siehe zum Beispiel [Ban Gu 班固]: *Han Wudi neizhuan* 漢武帝內傳 (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1962). Die Autorschaft für dieses Werk wird in der aktuellen wissenschaftlichen Forschung nicht mehr Ban Gu zugeschrieben. Man geht davon aus, dass der Text erst während der Zeit der Sechs Dynastien (220–589) entstanden ist. Siehe Fabrizio Pregadio: *The Encyclopedia of Taoism* (2 Bde., London: Routledge, 2008), Bd. 1, S. 482.

52 Laut Tradition bestand China einst aus neun Provinzen. Um diese zu repräsentieren, ließ der mythische Herrscher Yu angeblich neun Dreifüße gießen. Die auf diesen Gefäßen zu sehenden Abbildungen sollten die Menschen lehren, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Siehe Birell: *Chinese Mythology*, S. 154f.

einen Botschafter aus, um Kaiser Shun ein *guan* zu schenken, welches, wenn geblasen, die acht Winde in Einklang zu bringen vermag.⁵³

虞舜攝位，王母遣使授舜白玉環，又授益地圖，遂廣黃帝之九州為十有二州；王母又遣使授舜皇琯，吹之以和八風。⁵⁴

In dieser Textstelle überbringt Xiwangmu sowohl einen Reif (*huan*) als auch das Musikinstrument (*guan*) aus Jade an Shun. Da das *Yongcheng jixian lu* aus der Tang-Dynastie stammt, darf davon ausgegangen werden, dass es nicht unerheblich durch das *Da Dai liji* sowie das *Zhonglun* und das *Fengsu tongyi* beeinflusst wurde, welche in der Han-Dynastie verfasst wurden. Während *huan* im Text weiterhin ohne Erklärung seiner Funktion bleibt, wird *guan* wie im *Fengsu tongyi* als eine Jade vorgestellt, welche scheinbar ähnlich einem Musikinstrument geblasen werden kann und sich, in diesem Fall harmonisierend, auf die acht Winde auswirkt und vermutlich positive Auswirkungen auf das Reich mit sich bringt.

Gleichzeitig mit dem Jadereif (*huan*) überreicht Xiwangmu die *Yiditu* 益地圖 („Karte zur Ausdehnung der Landes“). Diese erinnert an die *Hetu* 河圖 („Flusskarte“) der chinesischen Mythologie, welche als Teil der kaiserlichen Insignien ihrem Besitzer den Machtanspruch über das Reich bestätigt und eine entscheidende Rolle bei der Kontrolle der Fluten gespielt haben soll.⁵⁵ Diese Karte, welche angeblich alle Flüsse Chinas verzeichnete, wurde dem Flutenbändiger Yu vom Gott des Gelben Flusses, Hebo 河伯, überreicht.⁵⁶ Im *Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳 („Biographie des Sohns des Himmels, [König]

53 Die acht Winde sind die Winde der acht Himmelsrichtungen der chinesischen Kosmologie, wie sie z. B. im *Huainanzi* 淮南子 wiedergegeben wird. Den acht Himmelsrichtungen Nordosten, Osten, Südosten, Süden, Südwesten, Westen, Nordwesten und Norden war jeweils ein Wind zugeordnet. Diese Kosmologie beschreibt die Welt als aus neun Kontinenten bestehend, mit acht Endpunkten, neun Bergen, neun Bergpässen, neun Sümpfen und sechs Flüssen. Siehe John S. Major: *Heaven and Earth in Early Han Thought. Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi* (New York: State University of New York Press, 1993), S. 146.

54 Du Guangting: *Yongcheng jixian lu. Jinmu yuanjun* 金母元君 (*Daozang* 783, Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1962), fol. 1.11a.

55 Wolfgang Münke: *Mythologie der chinesischen Antike* (Frankfurt: Peter Lang, 1998), S. 68.

56 Yang Lihui, An Deming, Jessica Anderson Turner: *Handbook of Chinese Mythology* (Santa Barbara: abc-clio, 2005), S. 131. Neben Yu war der erste mythische Herrscher Fuxi 伏羲 ebenfalls ein Empfänger dieser Flusstafel. Angeblich wurde sie ihm von einem Drachen oder einer Schildkröte überreicht, woraufhin er die acht Trigramme entwarf. Siehe Münke: *Mythologie der chinesischen Antike*, S. 69.

Mu“) wird davon berichtet, wie König Mu die Flusskarte von Hebo überreicht wurde, was als Zuweisung der Herrschaftslegitimation an König Mu interpretiert wird.⁵⁷ Somit sollte der Rückschluss möglich sein, auch den Jadereif (*huan*) als ein Objekt zu interpretieren, welches sich positiv auf eine Herrschaft auswirkt bzw. diese legitimiert.

Anzumerken ist hier auch die Verwendung des Verbes *shou* 授 (schenken, erweisen), welches im Kontrast zum *Da Dai liji* und dem *Zhonglun* steht, die beide das Verb *xian* 獻 (anbieten, geben, darbringen) wählen, welches wiederum eine niedrigere Rangstufe des Schenkenden impliziert, ohne jedoch eine Tributhandlung darzustellen.⁵⁸

Betrachtet man den zeitlichen Hintergrund der Texte, so darf angenommen werden, dass sich Xiwangmu in der Tang-Zeit bereits als wichtige daoistische Gottheit etabliert hatte, während sie in der Han-Dynastie zwar als Besitzerin des „Krautes der Unsterblichkeit“ (*bu si zhi yao* 不死之藥) verehrt wurde, aber noch nicht eindeutig eine höhere Stufe als die mythischen Herrscher eingenommen hatte.

Beim Versuch, die Bestimmung und die Funktion der Verwendung des im Text überreichten Jadereifs (*huan*) zu erschließen, soll eine Textstelle aus dem *Xunzi* 荀子 in der Übersetzung Eric L. Huttons herangezogen werden:

When inquiring a person, one is to use a *gui*. When asking questions of a well-bred man, one is to use a *bi*. When summoning a person, one is to use a *yuan*. When dismissing a person, one is to use a *jue*. When reversing a dismissal, one is to use a *huan*.⁵⁹

聘人以珪，問士⁶⁰以璧，召人以瑗，絕人以玦，反絕以環。⁶¹

Hutton schlägt vor, bei der Interpretation der Funktion und der Bedeutung der Jaden den Aspekt der Homophonie heranzuziehen. Die Aussprache des

57 Deborah Lynn Porter: *From Deluge to Discourse. Myth, History, and the Generation of Chinese Fiction* (New York: State University of New York Press, 1996), S. 115.

58 Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens*, S. 86.

59 Xunzi (Übers. Eric L. Hutton): *Xunzi* 荀子. *The Complete Text* (Princeton: Princeton University Press, 2014), S. 289.

60 Laut dem Kommentar des Hao Yixing 郝懿行 ist *shi* 士 hier gleichzusetzen mit *shi* 事 „Dienst“. Siehe Wang Xianqian 王先謙, Shen Xiaohuan 沈嘯寰, Wang Xingxian 王星賢: *Xunzi jijie* 荀子集解 (Beijing: Zhonghua Shuju, 2010), S. 488.

61 Wang Zhonglin 王忠林: *Xinyi Xunzi duben* 新譯荀子讀本 (Taipei: Sanmin Shuju, 1972), S. 378.

Schriftzeichens *huan* (MC *hwaen*, OC **C.G^{wf}ren*) 環 („Jadereif“) war homophon (oder nahezu homophon) zum Verb *huan* (MC *hwaen*, OC **G^{wf}ren*) 還 („zurückkehren“), was auf eine Bedeutung im Sinne von „ins Amt zurückgerufen werden“ schließen ließe.⁶² Dies wäre eine linguistisch begründete, symbolische Nutzung dieser Jade. Allerdings gibt es keine Hinweise in der chinesischen Mythologie, welche darauf hindeuten würden, dass Xiwangmu Shun in ein Amt zurückholen wollte, vielmehr wurde Shun die Herrschaft von Yao übertragen.

Somit soll dem Jadereif (*huan*) in dieser Textstelle eine herrschaftsunterstützende und -legitimierende Bedeutung zugesprochen werden, begründet durch die Tatsache, dass gleichzeitig eine Landkarte überreicht wurde, welche an die berühmte Flusskarte *Hetu* erinnert, sowie ein Musikinstrument aus Jade, welches dem Besitzer die Fähigkeit zuspricht, das Reich zu harmonisieren.

Xiwangmu und Jade im Taiping yulan

Das *Taiping yulan* („Vom Kaiser gelesene [Werke] der Taiping-Periode“) ist ein kompiliertes Referenzwerk oder „Enzyklopädie“ (*leishu* 類書), welche unter dem songzeitlichen Kaiser Taizong 太宗 (reg. 976–997) in Hauptverantwortung des Li Fang 李昉 (925–996) entstand. Dieser sollte das in kleineren *leishu* und anderen Werken enthaltene Wissen, welches vom Kaiser als unübersichtlich eingestuft wurde, überarbeiten und neu organisieren.⁶³ Der heutige wissenschaftliche Wert dieser Kompilation ist darauf zurückzuführen, dass einige ansonsten verlorene Werke darin inkorporiert wurden und somit weiterhin zugänglich bleiben.⁶⁴ Zu den Jaden *huan* und *jue* steht im *Taiping yulan*:

Jadereif (*huan*): Im *Ruiying tu*⁶⁵ heißt es: Zur Zeit des Gelben Kaisers kam Xiwangmu, auf einem weißen Hirsch reitend, um einen weißen Jadereif zu

62 *Xunzi*, S. 289.

63 Johannes L. Kurz: *Das Kompilationsprojekt Song Taizongs (reg. 976–997)* (Bern: Peter Lang, 2003), S. 55.

64 Kurz: *Das Kompilationsprojekt Song Taizongs*, S. 63.

65 Beim *Ruiying tu* handelt es sich wohl um ein nicht mehr erhaltenes Werk.

schenken. Zur Zeit Shuns kam sie wieder und schenkte [abermals] einen weißen Jadereif.

環：瑞應圖曰：黃帝時，西王母乘白鹿來獻白環，舜時復來獻白環。⁶⁶

Jadereif mit Aussparung (*jue*): Im *Ruiying tu* heißt es: Zur Zeit Shuns schenkte Xiwangmu einen weißen Jadereif (*huan*) und einen Jadereif mit Aussparung (*jue*).

玦：瑞應圖曰：舜時西王母獻白環玦。⁶⁷

Folgt man hier wieder Huttons auf Homophonie basierenden Interpretationsvorschlag, dann ließe sich von der Bedeutung des Zeichens *jue* 玦,⁶⁸ welches in seiner Aussprache dem Verb *jue* (MC *kwet*, OC *k^wet) 決 („entlassen, sich trennen“) gleicht, auf eine Bedeutung wie „jemanden aus dem Amt entlassen“ oder „mit jemandem brechen“ schließen. Auch die Form des *jue*, welche sich als ein Reif mit Aussparung beziehungsweise als ein unterbrochener Kreis beschreiben lässt, ließe eine solche Interpretation zu.⁶⁹ Im *Taiping yulan* heißt es weiter:

Der Edle lässt [dem Untergebenen] einen Jadereif (*huan*) zuteilwerden,⁷⁰ um seinen Wunsch nach [dessen] Rückkehr [in den Dienst] auszudrücken, und ein *jue*, um [ihn] zu verabschieden.

君賜以環即返以玦以去。⁷¹

Weiterhin ist zu lesen:

Wenn man eine Person zu sich beordern möchte, so wird das durch einen Jadereif (*huan*) vollzogen, wenn man [den Kontakt zu] einem Menschen beenden möchte, so wird das durch einen Jadereif mit Aussparung (*jue*) ausgedrückt.

召人以環，絕人以玦。⁷²

66 Li Fang: *Taiping yulan* (Taipei: Xinxing Shuju, 1958), Bd. 9, S. 692 [fol. 5a].

67 *Taiping yulan*, Bd. 9, S. 692 [fol. 7b].

68 Das *Shuowen jiezi* schreibt zu *jue*: „Ein *jue* ist ein Jadeornament“ (玦玉佩也). Xu Tang: *Shuowen jiezi jinyi*, S. 39.

69 *Xunzi*, S. 289.

70 Das Verb *ci* 賜 „jemandem etwas zuteilwerden lassen, schenken“ impliziert ein Geschenk von einem Höhergestellten an einen Untergebenen und ist eine Belohnung. Siehe Manfred W. Frühauf: „Tribut und Geschenke im *Mu Tianzi Zhuan*“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 154.1 (2004), S. 173–200, hier S. 199.

71 *Taiping yulan*, Bd. 9, S. 692 [fol. 5b].

Vor dem Hintergrund der Textstelle des *Taiping yulan* betrachtet, scheint der Interpretationsansatz Huttons hingegen wenig sinnvoll. Xiwangmu schenkt hier sowohl ein weißes *huan* als auch ein *jue*. Dies wäre dann in der Bedeutung zu lesen, dass Xiwangmu ein *huan* darbringt, um Shun in Amt und Würden zurückzuholen, um ihn dann wenig später, mit der Überreichung eines *jue*, aus dem Amt zu entlassen. Vorstellbar ist höchstens, dass hier die Macht Xiwangmus, Herrscher sowohl in das Amt zu holen als auch wieder zu entlassen, angedeutet werden soll.

Neben der Analyse der implizierten Bedeutungen, welche durch die unterschiedliche Formgebung von Jade transportiert werden sollten, lohnt ein allgemeiner Blick auf die Eigenschaften, welche diesem Stein durch sein Aussehen und seine Beschaffenheit in der chinesischen Kultur nachgesagt wurden und werden. Möglicherweise lassen sich hierbei weitere Hinweise finden, welche Ambitionen und welches Ziel durch das Überreichen von Jade an die mythischen Herrscher durch Xiwangmu verfolgt wurden.

Bedeutung und Funktion von Jade aus archäologischer Sicht

Jade wurde nicht nur aufgrund ihrer hohen Ästhetik als Schmuck hoch geschätzt, ihre verschiedenen Formen und Erscheinungen waren Bedeutungsträger im rituellen und repräsentativen Sinne.⁷³ So gelten die Jaden *huan* und *jue* als Insignien, durch deren Überbringung eine eindeutige Botschaft ausgedrückt wurde. Wie bereits beschrieben wurde ein Beamter, dem ein Jadereif (*huan*) zukam, zur Rückkehr aufgerufen – meist aus einem Grenzgebiet an den Kaiserhof. Ein Jadereif mit Aussparung (*jue*) bezeugte ein Abschiednehmen.⁷⁴

Sowohl vom Jadereif (*huan*) als auch vom Reif mit Aussparung (*jue*) wird angenommen, dass sie auch als Schmuckstück dienten. Der *huan* wurde in Gräbern auf dem Abdomen und der Brust des Toten oder stapelweise neben diesem gefunden. Im Alltag wurde er vermutlich in Form eines Anhängers auf der Kleidung getragen,⁷⁵ wohingegen der *jue* Verwendung als

72 *Taiping yulan*, Bd. 9, S. 692 [fol. 7b].

73 Chen-chiu Wang: *Chinesische Jade* (Taipei: Hilit, 1992), S. 10.

74 Wang: *Chinesische Jade*, S. 11.

75 Gu/Li: *Chinese Jade*, S. 85.

Ohrhring gefunden haben könnte.⁷⁶ Früheste Funde dieser Jaden stammen noch aus der Zeit vor der Hongshan-Kultur (紅山, 5.–3. Jt. v. Chr.), aus der frühen bis mittleren neolithischen Periode,⁷⁷ welche deckungsgleich mit den angeblichen Lebensdaten des mythischen Herrschers Shun ist. Im Gegensatz zu *huan* und *jue* ist die dritte, von Xiwangmu überbrachte Jade – das Musikinstrument *guan* – nicht archäologisch belegbar,⁷⁸ und die derzeitige Kenntnis darüber bleibt auf die schriftlichen Überlieferungen beschränkt.

Neben diesen speziellen Ausprägungen fungierte Jade zudem als Bedeutungsträger in einem allgemeineren Sinn. So stand und steht die Jade aufgrund ihrer Härte für einen unbeugsamen und ehrlichen Charakter, aufgrund ihres geschmeidigen Aussehens für Bescheidenheit und Reinheit. Zudem diente der Stein dem Herrscher zur symbolischen Übermittlung von Botschaften und als Belohnung und Auszeichnung für Verdienste Untergebener⁷⁹ und wurde durch das damit einhergehende Ansehen und Prestige als Statussymbol hoch geschätzt.⁸⁰ In den Gräbern der Han wurde Jade nicht nur als Statusanzeiger, sondern auch zum Schutz der Toten und zur Abwehr von Dämonen beigegeben. Die Einführung von Jadestöpseln in die Körperöffnungen der Toten sollte deren Verfall verhindern – ein Brauch, der vermutlich von der nahezu ewigen Haltbarkeit von Jade über Jahrtausende und dem Wunsch nach Erhalt des toten Körpers herrührt. Vermutlich aus diesem Grund ist dieser Stein auch eng mit dem Unsterblichkeitsglauben verbunden. Kaiser Wu der Han-Dynastie (Han Wudi 漢武帝, 156–87 v. Chr.) hing sogar dem Glauben an, das Trinken von Jadedpulver würde ihm Unsterblichkeit bringen.⁸¹ In der allgemeinen Vorstellung besaß Jade zumindest heilende und magische Kräfte, welche lebensverlängernd wirken können.⁸²

76 Rawson: *Chinese Jade*, S. 119.

77 Rawson: *Chinese Jade*, S. 120, 130.

78 Ingrid Furniss, Stefan Hagel: „Xiwangmu’s double pipe: a musical link to the far Hellenistic West?“, in: *Imago Musicae. International Yearbook of Musical Iconography* 29 (2017), S. 7–32, hier S. 15.

79 Wang: *Chinesische Jade*, S. 6, 10.

80 Gu/Li: *Chinese Jade*, S. 14.

81 Wang: *Chinesische Jade*, S. 12.

82 James C. S. Lin: *The Immortal Stone. Chinese Jades from the Neolithic Period to the Twentieth Century* (London: Scala Publishers, 2009), S. 11f.

Funktion und Bedeutung von Jade mit Bezug auf Xiwangmu

Für eine Funktionsbestimmung der Jade wurden Texte aus den Dynastien Han, Tang und Song beleuchtet. Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass sich Xiwangmu in den Texten sowohl im Besitz des Jadekopfschmuckes *sheng* befindet als auch unter anderem ein Jadeinstrument *guan* verschenkt. Beide Jaden scheinen ihrem Besitzer Fähigkeiten kosmologischen Ausmaßes zuzusprechen, wobei bislang nur der *sheng* archäologisch belegt werden kann. Dieser soll unter anderem Xiwangmu befähigen, den Kosmos zu weben. Im *Huainanzi* wird dessen Einfluss auf das Gleichgewicht der Welt deutlich; wird er zerbrochen, folgt Chaos. Das Jadeinstrument (*guan*) hingegen hat die Macht, Menschen und göttliche Wesen in Einklang und Harmonie zu bringen.

Die weiteren überreichten Jaden – der Jadereif (*huan*) und der Reif mit Aussparung (*jue*) – sind beide archäologisch belegt, allerdings kann deren Funktion bislang nicht eindeutig geklärt werden. Vermutlich handelte es sich um Schmuckstücke, welche als Insignien fungierten und dem Träger die Macht zusprachen, Beamte zu berufen oder zu entlassen.

Betrachtet man die in den Textstellen verwendeten Verben, durch welche das Überreichen der Jade als Geschenk ausgedrückt werden soll, stellt man fest, dass in den Texten der Han- und der Song-Dynastie von *xian* 獻 („darbringen“) gesprochen wird, welches eine höhere Stellung des Beschenkten impliziert. Das *Yongcheng jixian lu* aus der Tang-Dynastie ist der einzige Text, welcher durch das Verb *shou* 授 („darbringen“) auf eine zumindest gleiche Ebene zwischen Schenkendem und Beschenktem hinweist. Die explizite Verwendung dieses Schriftzeichens muss mit Sicherheit darin begründet werden, dass es im Interesse eines daoistischen Autors lag, den Status Xiwangmus – als Mitglied des daoistischen Pantheons – mindestens auf die Ebene der mythischen Kaiser – wenn nicht höher – einzustufen. Im *Da Dai liji* und im *Yongcheng jixian lu* übergibt Xiwangmu Geschenke, welche den Herrscher in seiner Regentschaft stärken, ihn unterstützen oder sie ihm erleichtern sollen: zum einen das Jade-*guan*, welches es vermag, das Reich, das Volk und die Gottheiten in Einklang zu bringen, zum anderen die „Karte zur Ausdehnung des Landes“ (*Yiditu*), welche an die „Flusskarte“ (*Hetu*) und deren herrschaftslegitimierende Funktion erinnert.

Während die mythischen Kaiser Yao und Yu in ihrer Regierungszeit verschiedene Naturkatastrophen zu überwinden hatten – so kämpfte Yao gegen die Dürre und Yu gegen die Flut⁸³ – galt Shuns Regentschaft als überaus vorbildhaft und als nahezu paradiesisches Ideal. Xiwangmu, welcher als Besitzerin des *sheng* Macht über den Kosmos und dessen Stabilität zugesprochen wird, überreicht Shun ein Musikinstrument (*guan*) aus Jade, welches dem Besitzer die Macht zuspricht, Harmonie im Reich herzustellen. Unweigerlich scheint der Rückschluss eines Zusammenhangs zwischen Xiwangmus Geschenk und der harmonischen Herrschaft Shuns.

Bedenkt man den Stellenwert von Jade in der chinesischen Kultur, so kann festgehalten werden, dass sie nicht nur mit den konfuzianischen Tugenden verbunden wird, sondern durch ihre materielle Härte, welche sie nahezu unzerstörbar macht und sie Jahrtausende überdauern lässt, auch mit Langlebigkeit. Xiwangmu steht seit der Han-Dynastie und nach ihrer Aufnahme in das daoistische Pantheon für die Hoffnung auf Unsterblichkeit. In der chinesischen Abbildungstradition wird dies in den Wandmalereien von Gräbern der Han-Dynastie durch die Darstellung des „Krautes der Unsterblichkeit“ verdeutlicht; in den Textquellen nach der Han-Dynastie sind es Pfirsiche, welche dem, der sie verzehren darf, ein langes Leben versprechen. Ab der Yuan-Dynastie (元, 1271–1368) finden sich diese auch auf Abbildungen wieder.

Das überdurchschnittliche lange Leben der mythischen Herrscher – welches meist an die 100 Jahre heranreichte – lässt die Vermutung zu, dass es sich bei den überreichten Jaden nicht nur um Insignien der Macht oder Herrschaftslegitimation handelte, sondern auch um Symbole der Gewährung eines langen Lebens durch Xiwangmu. Diese Praxis wurde in Schriftquellen nach der Han-Dynastie und in der Malerei ab der Yuan-Dynastie durch die „Pfirsiche der Unsterblichkeit“ abgelöst, welche Xiwangmu an vorbildhafte Adepten überreichte.

Auffallend ist das Fehlen jeglicher mit den Schriftquellen übereinstimmender Abbildungstraditionen, die Xiwangmu als die Überbringerin von Jade zeigt. Möglicherweise handelt es sich bei solchen Beschreibungen um einen Topos, welcher auf die Schriftquellen beschränkt blieb und keinen Niederschlag in der Kunst fand. Als Himmels söhne galten die chinesischen Kaiser – und somit auch die mythischen – als Mittler zwischen der göttlichen

83 Siehe dazu Birell: *Chinese Mythology*, S. 81, 146.

und der menschlichen Welt. Xiwangmu als göttliches Wesen überreichte diesen die höchsten Insignien der Macht, welche aus dem göttlichen Material Jade geformt waren, legitimierte somit ihre Herrschaft, brachte langes Leben und drückte ihr Wohlwollen aus. Die Wahl von Jade als Material und Zeichen für Kultur erscheint hierfür als die trefflichste Ausdrucksform. Xiwangmu selbst ist in den Texten eng mit Jade verbunden, wie es durch ihren Kopfputz *sheng* und den im *Shanhai jing* erwähnten Jadeberg als Wohnstätte ausgedrückt wird. Den chinesischen Herrschern stand es zu, Jade zur symbolischen Übermittlung einer Botschaft und als Belohnung für Verdienste zu überreichen. Selbstredend brachte diese Auszeichnung auch eine Statuserhöhung des Empfängers mit sich. Durch die Übergabe von Jade an die mythischen Herrscher durch Xiwangmu wurden nicht nur deren außergewöhnliche Verdienste belohnt, ihre Herrschaft legitimiert und wohlwollend gefördert, sondern auch durch die symbolischen Eigenschaften der Jade – Langlebigkeit und Ausdauer – an diese weitergegeben und übertragen.

Das Motiv des Treffens von Xiwangmu mit mächtigen Herrschern lebt im *Mu Tianzi zhuan* und dem *Han Wu gushi* 漢武故事 („Erzählung über Han-[Kaiser] Wu“) fort. Auch König Mu erreichte der Legende nach ein hohes Alter von fast 100 Jahren. Kaiser Wu der Han kam in den Genuss der Pfirsiche der Unsterblichkeit, welche Xiwangmu am Kaiserhof mit ihm teilte. Das Motiv von Xiwangmu als der Besitzerin von Jade trat jedoch in der Schrifttradition in den Hintergrund und spielte in der Bildtradition nie eine Rolle.

Neben dem in der Grabkunst der Han-Dynastie mit Xiwangmu in Verbindung gebrachten „Kraut der Unsterblichkeit“ legten ihr die Schriftquellen dieser Dynastie ein weiteres Mittel zur Gewährung eines langen Lebens in die Hände: Jade, eines der bedeutendsten und wertvollsten Materialien der chinesischen Kulturgeschichte, welches aufgrund seiner Härte für nahezu unverwüstliche Robustheit stand. Jade sollte nicht nur dem von Xiwangmu beschenkten Herrscher Shun Langlebigkeit bescheren, sondern auch seiner Macht und Herrschaft Beständigkeit und Stabilität verleihen, wie es die physischen Eigenschaften der Jade symbolisch versprachen.

Im Gegensatz zum „Kraut der Unsterblichkeit“ der Han-Dynastie und den in den Folgedynastien aufgekommenen „Pfirsichen der Unsterblichkeit“ wurde die lebensverlängernde Bedeutung der Jade in den überlieferten Texten höchstens impliziert, jedoch nie ausdrücklich behauptet. Auch zeigen diese

Textstellen, dass in der Überlieferungsgeschichte mehrere Traditionsstränge parallel und manchmal sogar in sich widersprechender Form nebeneinander existieren konnten. Während ein Teil dieser Traditionsstränge weiter ausgeschmückt und in spätere Narrative oder in die Kunst integriert wurde, konnten sich andere Rezeptionslinien nicht erhalten und gingen verloren.