

GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL No. 891.05/A.M.

ACC. No. 31470

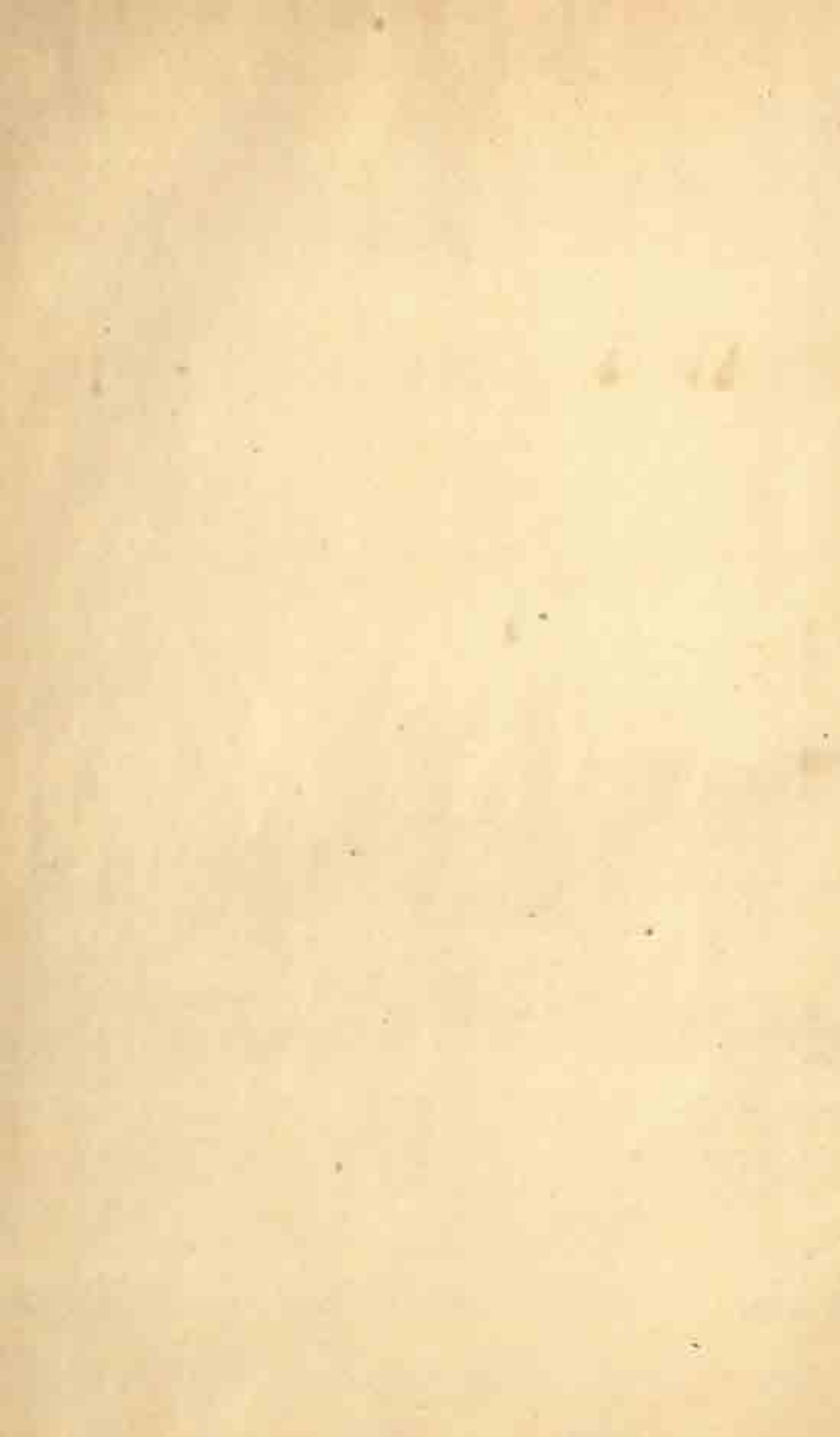
D.G.A. 79-

GIPN—84—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.









ASIA MAJOR

UNTER MITWIRKUNG
DES JAPANINSTITUTS ZU BERLIN

HERAUSGEGEBEN VON
BRUNO SCHINDLER
FRIEDRICH M. TRAUTZ
UND FRIEDRICH WELLER

VOLUMEN IV

31470

891.05

A. M.



LEIPZIG
VERLAG DER ASIA MAJOR
MCMXXVII

(203)

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY NEW DELHI

Acc. No. 31470
Date 24.5.57
Call No. 891.05/A.M.

ASIA MAJOR

A Journal devoted to the Study of the Languages, Arts and Civilizations of the Far East and Central Asia Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen, der Kunst und der Kulturen des Fernen Ostens und Zentralasiens

VOLUMEN IV

Inhaltsverzeichnis

Table of Contents

Page

K. Seidenstücker	Beiträge zur altbirmanischen Wortkunde (mit 6 Lichtdrucktafeln)	1
E. von Zach	Lit'aipos Gedichte, V. Buch	29
	VI. Buch	390
	VII. Buch	413
	VIII. Buch	541
F. Biallas	K'üh Yüan's „Fahrt in die Ferne“ (Yüan Yu) Einleitung	50
Ch. S. Kimm	Kuèi-Küh-Tzé, der Philosoph vom Teufelstal (Einleitung und Übersetzung des Textes)	108
A. H. Francke	gZer Myig, A Book of the Tibetan Bonpos. Tibetan Text according to the Berlin-Manuscript, Book 5. Edited and translated	161
„ „ „	gZer-Myig, Book 6. Tibetan-Text	481
A. Chanoch	Die altjapanische Jahreszeitenpoesie aus dem Kokinshū	240
P. Pelliot	A propos du „Chinese Biographical Dictionary“ de M. H. Giles	377
E. von Zach	Zum Ausbau der Gabelenzschen Grammatik	437, 619
F. Hauer	General Wu San Kuei	563
W. Simon	Die Spaltung der chinesischen Tieftonreihe	612

Miszellen

Miscellanies

A. Mostaert	A propos de quelques portraits d'empereurs mongols (mit vier Abbildungen)	147
F. Weller	Bemerkung zu Hoernles Ausgabe der zentralasiatischen Fragmente des Samgŕisuttanta	444
F. Weller	Mahācīna — Arabia Felix	446
L. Woitsch	Lexicographical Contributions	447

F. Weller	Notiz zur zentralasiatischen Ritterkleidung	627
Bücherbesprechungen Reviews of Books		
H. Cordier	Mirabilia descripta. Les Merveilles de l'Asie. Par le Père Jourdain Catalani de Sévérac. (W. Barthold)	157
A. von Le Coq	Auf Hellas' Spuren in Ost- Turkestan. Berichte und Abenteuer der II. und III. deut- schen Turfan-Expedition (E. Haenisch)	458
H. Zimmer	Karman, ein buddhistischer Legendenkranz (F. Weller)	459
Gulam Rassul Galwan	Als Karawanenführer bei den Sahibs (F. Weller)	461
Ch. Bell	Tibet einst und jetzt (F. Weller)	462
Ku Sui-lu	Die Form bankmäßiger Transaktionen im inneren chinesischen Verkehr (G. Menz)	464
E. Trinkler	Quer durch Afghanistan nach Indien (P. Fickeler)	465
B. Bannerjea	Praktische Grammatik der Hindisprache (J. C. Tavadia)	466
C. H. Stratz	Die Körperformen in Kunst und Leben der Japaner (O. Nachod)	467
C. F. Remer	The Foreign Trade of China (G. H. Danton)	469
E. Diez	Die Kunst Indiens (L. Adler und E. A. Voretzsch)	470
Jahrbuch der asiatischen Kunst 1925, erster Halbband	(E. A. Voretzsch)	474
E. I. Titov	Tungusisch-russisches Wör- terbuch (N. Poppe)	477
G. Margouliès	Le Kou-wen Chinois (E. Haenisch)	628
Evan Morgan	A Guide to Wenli Styles and Chinese Ideals (E. Haenisch)	633
K. Meißner	Lehrbuch der japanischen Schriftsprache (W. Gundert)	634
A. Whyman, J. Neville	A Mongolian Grammar (E. Haenisch)	636

(203) *h*

BEITRÄGE ZUR ALTBIRMANISCHEN WORTKUNDE.

VON KARL SEIDENSTÜCKER.

Das riesige Inschriften-Material von Pagan harrt noch seiner Bearbeitung und wissenschaftlichen Ausbeutung. In der alten Tempelstadt befindet sich eine große Anzahl zum Teil recht umfangreicher Steininschriften¹, die sich über den ansehnlichen Zeitraum vom 11. bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts erstrecken. In den meisten Fällen handelt es sich um Schenkungs- und Stiftungs-urkunden, um Berichte über Tempelbauten, über Renovationen und Vergrößerungen von Pagoden, über Ereignisse politischen oder religiösen Charakters, die für das Land und seine Bewohner von Bedeutung waren, mit genauer Datierung und minutiösen Angaben über die beteiligten Persönlichkeiten und alle näheren Begleitumstände. Es ist klar, daß diese kostbaren Urkunden in ihren Angaben wertvolle Ergänzungen zu den Mitteilungen der bisher bekannten Chroniken bilden, und ihre Bedeutung für die Kulturgeschichte, die politische und kirchliche Geschichte Birmas, ferner für die Baugeschichte der Pagoden von Pagan und nicht zum wenigsten für die sprachgeschichtliche Erforschung des Birmanischen läßt sich heute noch nicht übersehen, kann aber kaum überschätzt werden. Ein einheimischer Gelehrter, Herr Tun Nyein, Rangun, Assistent am Sekretariat für birmanische Archäologie, hat sich der Aufgabe unterzogen, diese Inschriften ins Englische zu übersetzen². Dem Verfasser war das Material bisher leider nicht zugänglich, so daß er seinen Plan, die Inschriften nach der sprachwissenschaftlichen Seite hin durchzuarbeiten, nicht zur Ausführung bringen konnte.

¹ Eine von ihnen aus dem Jahre 1084 A. D. umfaßt 105 Zeilen; vgl. Th. H. Thomann, Pagan, p. 76.

² Vgl. Thomann, a. a. O., p. 76. Ebendort findet man die deutsche Übersetzung einiger dieser Inschriften, leider ohne Wiedergabe der Originale.

Außer diesen größeren inschriftlichen Urkunden sind in Pagan noch ungezählte Hunderte kürzerer Inschriften aus älterer Zeit vorhanden. Es sind dies meist Beschriftungen zu Pagoden-Bildwerken (teils Wandgemälden, teils Reliefs), welche Erklärungen zum Verständnis der Bilder geben. Zur Darstellung gebracht sind hier Szenen aus dem Leben des Religionsstifters, vor allen Dingen Jātakas und andere Stoffe aus dem buddhistischen Legendenkranz und der kommentierenden Literatur, weiterhin Höllenszenen und Gestalten aus der Götterwelt und dem Reiche der Halbgötter u. a. m. Die Sprache dieser Bildinschriften scheint in den weitaus meisten Fällen Altbirmanisch und nur zum kleinen Teile Pāli zu sein. Auch von diesen Inschriften und den dazu gehörigen Bildwerken ist bis jetzt nur ein ganz winziger Bruchteil bearbeitet oder auch nur in weiteren Kreisen bekannt geworden.

Im Folgenden soll das altbirmanische Sprachgut, soweit es in mir zugänglichen Pagan-Inschriften enthalten ist, unter Anführung der Neubirmanischen Entsprechungen vorgelegt werden. Die Wörter sind in der Reihenfolge des birmanischen Alphabetes, das sich hierin an sein indisches Vorbild anlehnt, gegeben. Als Material sind verwandt worden:

1. 260 Inschriften zu Jātaka-Gemälden aus der Kū-byauk-tha-Pagode. Die Originalplatten befinden sich im Besitze des Hamburgischen Museums für Völkerkunde¹. Eine sichere Datierung ist vor der Hand unmöglich; ich vermute 12.—13. Jahrhundert. Die ganze Bildserie ist im II. Bande meiner „Süd-buddhistischen Studien“² eingehend behandelt. Die Inschriften enthalten (bis auf fünf, in denen die Nennung des Jātaka überhaupt fehlt) in ihrem ersten Teile den Jātaka-Titel, im zweiten die den Bodhisatta betreffende Personalnotiz. Im Folgenden sind 74 dieser Inschriften in ihrer zweiten Hälfte nach Originalaufnahmen im Hamburgischen Museum in verkleinertem Maßstabe reproduziert; in vier Fällen ist auch der erste Teil der Inschrift gegeben. Die Ziffern entsprechen der in „Süd-buddh. Studien“ II beobachteten Reihenfolge; die Nummern der hier reproduzierten Stücke sind durch größeren Druck hervorgehoben. Zitiert als K (Kū-byauk-tha).

¹ Sammlung Thomann Nr. 3617—3876.

² „Die vorgeburtliche Buddha-Legende (Jātaka) in Tempelgemälden von Pagan“. Die Abhandlung befindet sich zur Zeit der Niederschrift dieser Zeilen im Satz.

2. Eine zweizeilige Inschrift zu einem in „Süd-buddh. Studien“ I, p. 84¹ wiedergegebenen Wandgemälde, das die Geburt Buddhas darstellt. Die Originalplatte befindet sich ebenfalls im Hamburgischen Museum (Sammlung Thomann); die Reproduktion nach einer in Hamburg gemachten Aufnahme ist stark verkleinert. Die Platte ist etwa gleichalterig mit den unter 1 genannten Stücken. Die Inschrift konnte bisher nicht in allen Teilen aufgehellt werden, da die erste Hälfte der zweiten Zeile infolge von Absplitterungen unleserlich geworden ist. Zitiert als L (Lumbini).

3. 55 Inschriften zu Jātaka-Reliefs an der Maṅgalacetī-Pagode, die Grünwedel in seinen „Buddhistischen Studien“ I („Glasuren von Pagan“) behandelt hat. Entstehungszeit ist die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Abdrücke befinden sich im Besitze des Berliner Museums. Die Ziffern entsprechen der von Grünwedel getroffenen Anordnung. Zitiert als M (Maṅgalacetī).

4. An einigen Stellen ist noch auf eine Inschriften-Reihe Bezug genommen worden, die einigen hundert Reliefs am Ānanda-Tempel beigegeben ist. Als Entstehungszeit ist die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts anzusetzen; das Hamburgische Museum besitzt die Gipsabdrücke. Der Verfasser ist mit der Bearbeitung dieser Serie, deren Erklärung in vielen Fällen große Schwierigkeiten bietet, beauftragt; bisher sind nur einige wenige Reliefs besprochen worden². Zitiert als A (Ānanda).

Bei der Transliterierung der Inschriften deuten an zerstörten oder sonst unleserlich gewordenen Stellen eckige Klammern Konjekturen des Verfassers an. Hinsichtlich des Neubirmanischen folge ich der von A. Judson in seinem „Dictionary Burmese and English“ (2. Aufl. Rangun 1883) und in seiner „Grammar of the Burmese Language“ (ibid. als Appendix A und selbständig Rangun 1888) durchgeführten Rechtschreibung³. Die vom Schriftbilde vielfach stark abweichende Aussprache ist bei jedem einzelnen Wort in runden Klammern angegeben. Was die hier angewandte Transkription betrifft, so muß ich auf meine Ausführungen, betitelt

¹ Dort irrtümlich einer andern Pagode zugeschrieben; Fundort ist Kū-byauk-tha.

² Vgl. Verfasser: Zwölf Jātaka-Reliefs am Ānanda-Tempel zu Pagan.

³ Von weiteren Hilfsmitteln konnte ich benutzen: A. St. John: Burmese Self Taught (London 1911); R. Grant Brown: Half the Battle in Burmese (London 1910); L. E. Armstrong: A Burmese Phonetic Reader (London 1925).

„Zur Umschreibung und Aussprache des Birmanischen“, verweisen, die dem II. Bande der „Süd-buddhistischen Studien“ als Anhang beigelegt sind. Hier ist nur noch zu bemerken, daß *r* das Zeichen für den langen fallenden Ton, *z* das Zeichen für den kurz abgebrochenen fallenden Ton ist. Silben in „neutraler“ Tonhöhe erhalten kein Tonzeichen. In den vorliegenden altbirmanischen Inschriften fehlen die Tonzeichen gänzlich¹.

Abkürzungen: ab. = altbirmanisch; ark. = arakanesisch; nb. = neubirmanisch; pā. = päli; skr. = sanskrit.

amat „hoher königlicher Beamter, Minister“; belegt in K 18, 21, 23, 68 (Gajakumbhajāt, 345), 94, 104 (vielleicht *mat* zu lesen, s. d.), 142, 172, 212, 236, 243; ferner in M 7, 28. Es handelt sich um ein indisches Lehnwort: skr. *amātya*. Nb. *amat* (*ā-mat*) „eine Person von Stand, Edelmann“.

asari „Glück, Ansehn, Hoheit, erlaucht“; belegt in L (1. Zeile, erstes Wort). Indisches Lehnwort: pā. *siri*. Nb. *asare* (*ā-sa-yē*), in der Komposition auch *sare* (*sa-yē*).

i, assertives Formwort, in Verbindung mit *phyac*: *phyac-i* belegt in K 24, 37, 45, 87, 129, 147 u. ö., sowie in M 2, 7, 8, 9, 14. In Verbindung mit *phvā*: *phvā-i* in L (2. Zeile, letztes Wort). Nb. *eñ* (*i*), bedeutungsgleich mit dem häufiger gebrauchten *sañ* (*ñi*). Vgl. *phyac*.

uton „Pfau“, in K 252 (Bāverujāt, 339); in K 167, wo man dasselbe Wort erwarten müßte (es handelt sich um das Mahāmōrajāt, 491), ist die Inschrift an dieser Stelle zerstört. Nb. *udoñ* (*u-dauñ*) und *doñ* (*dañ*).

uvav „Kuckuck“; belegt in K 45 (Cullakunārajāt, 464) und 81; in K 62 ist das ... *v* zu [*uva*]*v* zu ergänzen (Kunārajāt, 536). Nb. *uo* (*ōk-ā*) „der schwarze Kuckuck“.

uiv „Topf“, in *uiv-thin* „Töpfer“, s. d. Nb. *ōi* (*ōi*).

uiv-thin „Töpfer“, belegt in K 29 (Kumbhakārajāt 408). Nb. *ōi-thin* (*ōi-dēñ*) oder *ōi-thin-sañ* (*ōi-dēñ-ñi*).

kannarā „Kinnara“, in K 145, wo auch der Titel des Jāt. Candakannarī lautet. Indisches Lehnwort: skr. *kinvara*, pā. *kinvara*. Nb. *kinnarā* (*kēñ-ñā-yā*).

¹ Die schwierige Frage nach der Aussprache des Birmanischen zu damaliger Zeit bleibt an dieser Stelle unerörtert.

kalun „Garuda“: K 160 (Sussondijāt. 360); in K 185 (Paṇḍarajāt. 518) ist deutlich *kulun* zu lesen. Nb. *gaḥun* (*ga-lōn*). Ausgangspunkt dieses Lehnwortes scheint pā. *garuḍa* zu sein.

kiy „Papagei“ in K 40 (Kālabāhuajāt. 329), 70, 120, 148, ferner in M 35, 37. Nb. *kye* (*kyē* oder *fyē*).

kun „Gut, Handelsware“, in *kun-saṇ* „Händler“ und *thaṇ-kun-saṇ* „reisender Kaufmann“, s. d. Nb. *kun* (*kōn*).

kun-saṇ „Warenhändler, Kaufmann“: K 39 (Ahigunḍikajāt. 365) und 51; ferner M 43. Nb. *kun-saṇ* (*kōn-thi*).

kyī „Krähe“: K 67 (Supattajāt. 292). Nb. *kyī* (*kyī* oder *fyī*) „Krähe, Rabe“.

kyvay „Büffel“: M 25. Nb. *kyvā* (*kyūā*).

krak „Hahn“: K 30 (Kukkutajāt. 448). Nb. *krak* (*kyē*, *fyē*).

krī „groß, hoch“, in *sū-krī* „Vorsteher“: s. *cat-sū-krī* „Kriegsleiter“. Nb. *krī* (*kyī*, *fyī*) erscheint in zahlreichen Kompositionen, z. B. *sū-krī* (*thū-gyī*, *thū-dyī*, *thū-fī*)¹ wörtl. „hohe Person“, „Vorsteher, Leiter“; *bhun-krī* (*pōn-gyī*, *pōn-dyī*, *pōn-fī*)¹ wörtl. „hoher Ruhm“, „Mönch, Geistlicher“.

krvay „im Überfluß haben, reich sein“, in *su-krvay* „reicher Mann“, s. d. Nb. *krvay* (*kyūā*).

khā „Rebhuhn“: K 92 (Tittirajāt. 37 u. 438), M 46. Nb. *khā* (*kā*).

khuv „Taube“: K 32 (Satavattazac?), 71, 86; in 6 *khuv*, in 208 ist *khuv* zu konjizieren; M 14. Nb. *khō* (*kā*), daneben *khvā* (*jō*).

khuv „stehlen, Dieb“, in *su-khuv* „Räuber“, s. d. Nb. *khō* (*kā*) „rauben, stehlen“, in der Komposition „Dieb“.

khraṇsiy „Löwe“: K 57 (Manojajāt. 397); in K 168 [*kh*]*vaṇsiy*. Nb. *khyaṇse* (*lin-thi*), in ark. Schreibung *khraṇse*.

khvay „Hund“: M 20. Nb. *khvā* (*kā*).

ṇay „klein sein“ in *su-ṇay* (verschrieben *su-zay*, s. d.), Nb. *ṇay* (*ṇā*).

ṇum „Wachtel“: K 79 (Vattakajāt. 394). In M 53 ist die Schreibung *ṇum*. Nb. *ṇum* (*ṇōn*).

¹ Anlautendes *k* wird, wenn es in der Komposition inlautend wird, vielfach stimmhaft (*g*). Die Aussprache der Gruppen *gy* und *gr* schwankt sehr; man hört *gy*, *dy* und *j*.

ñhak „Vogel“: K 108 (Dhammaddhajājāt. 384). Nb. *ñhak* (*ñ'āf*).

cakra „Rad“, insbesondere „das mythische Himmelsrad“, in *cakra-vāiv* „Weltherrscher“, s. d. Das dem Skr. entlehnte Wort erscheint im Nb. als *cakra* und *cakrā* (*tsēkyā*), daneben, auf pā. *cakka* zurückgehend, *cak* (*tsēf*) „Rad, Kreis“ im weitesten Sinne.

cakra-vāiv (? die Lesung des zweiten Kompositionsgliedes ist nicht sicher) „Weltherrscher“: K 106 (Mandhātujāt. 258). Ich stelle dazu nb. *cakra-vave* (*tsē-kyā-wa-wē*), das mit *cakrā-maṇṣ* (*tsē-kyā-mīn*) identisch ist und in der Bedeutung dem indischen *cakravartin* zu entsprechen scheint.

cañ „Trommel“, in *cañ-smā* „Trommler“, s. d. Nb. *cañ* (*tsi*).

cañ-smā „Trommler“: M 6. Nb. *cañ-samā* (*tsi-ṭā-mā*), Über *samā*: s. u. *smā*.

cat „Krieg“ in *cat-sū-krī* „Kriegsbefehlshaber“, s. d. Nb. *cat* (*tsif*).

cat-sū-krī „Kriegsbefehlshaber, Heeresleiter“: K 43 (Sutanojāt. 398). Nb. *cat-sū-krī* (*tsif-ṭū-gyī*) „Feldherr, General“. Vgl. *cat* und *sū-krī*.

cantāla „Caṇḍāla“: K 129 (Ambajāt. 474). Das Nb. hat die korrekte indische Schreibung *caṇḍāla* (*tsaṇ-ḍā-la*). Übrigens hätte *cantāla* im heutigen Birm. genau dieselbe Aussprache.

coṇ „behüten, bewachen, Hüter, Wächter“, in *tuiv-coṇ* „Wald-aufseher“, s. d. Nb. *coṇ*. (*tsauṇ*.) und *acoṇ*. (*ā-tsauṇ*.).

chan „Elefant“: K 8 (Laṭukikajāt. 357), 75, 140; in K 238 [*cha*]ñ. Nb. *chan* (*s'in*).

chrā „Lehrer“: K 97 (Setaketujāt. 377). Nb. *charā* (*s'ā-yā*), daneben findet sich bei der gleichen Aussprache die Schreibung *chrā*. Vgl. auch *disā-[ch]r[ā]* und *su-chrā*. Das Wort erscheint ferner K 258, wo *vi . . . chrā* zu lesen ist; der erste Teil der Komposition konnte nicht festgestellt werden.

zac, *zat*, *zāt* „Jātaka“. Die merkwürdige Schreibung *zac* ist für K die reguläre (an 224 Stellen ist die Lesung absolut sicher); nur an einer Stelle (175) erscheint *zat*; dies wieder ist die Schreibung in M, während *zāt* in A häufig zu belegen ist. Nb. *zāt* (*dsat*); die Bedeutung ist hier außer „Jātaka“ im eigentlichen Sinne „Begebenheiten aus dem Leben, von einem selbst erzählt“, und „Schauspiel“; ferner „Geschlecht, Rasse, Kaste“.

ṭav „Wald“, in *tav-nuik* „im Walde“: L (2. Zeile). Falls Lesung und Deutung richtig sind, = nb. *to* (*tā*) „Wald, Wildnis“; vgl. aber *tuiv* „Wald“, wodurch die obige Deutung zweifelhaft wird.

tiy: K 87. Die Bedeutung des Wortes war nicht festzustellen, da der angegebene Jātaka-Titel (Sivazac) nicht identifiziert werden konnte. Fest steht nur, daß das Wort einen bestimmten Vogel bezeichnet. Im Nb. ist *tīttut* (*ḍī-dōk*) der Name einer großen Eulenart.

te, Formwort in der Bedeutung von „esse“ am Schluß einer Satz; in K sehr oft belegt. Das Wort steht teils isoliert, wie in K 2, 29, 30, 40, 67, 160 u. ö., teils in Verbindung mit *phyac* (s. d.); *phyac-te*, so in K 1, 12, 79, 92, 249 u. ö. In M 4 steht *ce*, was verschrieben zu sein scheint. Im Nb. haben wir die Partikeln *tañ* (*ḍā*) und *tañ* (*tā*, *ḍā*) am Schlusse einer einfachen Satz.

[*l*]*ok*[*r*]*hā* „Specht“: K 95 (Javasakunājāt. 308). Trifft meine Konjektur zu, so ist das Wort identisch mit nb. *tokrhā* (*tauk-ḥā*) „Specht“.

toñ „Berg“, in *toñ-dhip-nat* „Berggipfel-Gottheit“, s. d. Nb. *toñ* (*tauñ*) „Hügel, Berg“.

toñ-dhip „Berggipfel“, in *toñ-dhip-nat* „Berggipfel-Gottheit“, s. d. Nb. *toñ-thip* (*tauñ-ḍe^hk*).

toñ-dhip-nat „Berggipfel-Gottheit“: K 204 (Sulasājāt. 419). Nb. *toñ-thip-nat* (*tauñ-ḍe^hk-na^h*).

tuiv „Wald“, in *tuiv-coñ* „Waldaufseher“, s. d. Nb. *tō* (*tā*). Vgl. *tav*.

tuiv-coñ „Waldaufseher“: K 44 (Khurappajāt. 265). Nb. *to-coñ* (*tā-dsauñ*).

tvan „pflügen“, in *lay-tvan* „Pflüger“, s. d. Nb. *thvan* (*f^un*).

thin „Inhaber“ bzw. „besitzen“, in *uiv-thin* „Töpfer“, s. d. Nb. *thin* (*f^en*) und *athin* (*ā-f^en*).

disā-[*ch*]*r*[*ā*] „Lehrer der Weltgegenden“ = „weltberühmter Lehrer“. Das *disā* ist augenscheinlich Lehnwort aus dem Pāli, und die Komposition entspricht dem pā. *disāpāṃokkha ācariyo*. Belegt in K 198 (Dhonasākhajāt. 353; der Titel weicht hier ab; vgl. „Südbuddh. Studien“ II unter Nr. 198). Vgl. *chrā*.

dhip „Spitze, Gipfel“, in *toñ-dhip-nat* „Berggipfel-Gottheit“, s. d. Nb. *thip* (*f^ek*); in der Komposition, namentlich nach Nasalen,

lautet die Aussprache vielfach *dé'k*. Die ab. Schreibung lehnt sich vielleicht nur an diese Aussprache an.

nat „Gott“ (im Sinne von „*deva*“): K 37 (Mittavindajāt. 439), 59, 116, 126, 127, 171, 229, 239; ferner in Kompositionen wie *nat-sā*, *nat-man*, *sac-paṇ-nat*, *paṇli-nat*, *toṇ-dhip-nat*, s. d. Nb. *nat* (*naʔ*), daneben das indische Lehnwort *deva* (*dē-wa*).

nat-man „Götterfürst, Götterkönig“: M 50. Nb. *nat-man* (*naʔ-mīni*), ferner *nat-mhū* (*naʔ-m'ū*), *sakrā-man* (*ṭagyā-mīni*) und das dem pā. *devinda* entsprechende *devin* (*dē-we'n*). Vgl. *nat* und *maṇ*.

nat-sā „Göttersohn“, dem indischen *devaputra* entsprechend: K 35 (Mittavindakajāt. 439); in 55 *nat-[s]ā*. Nb. *nat-sā* (*naʔ-ṭā*). Vgl. *nat* und *sā*.

naʔ „Sonne“ (?), in *naʔ-vampay* „Sonnenschwan = Goldschwan“ (?), s. d. Nb. *ne* (*ne*) „Sonne“.

naʔ-vampay „Sonnenschwan, Goldschwan“: K 16 (Palāsajāt. 370), 138 (Nerujāt. 379); in K 103 (Mahāhaṃsajāt. 534) und 209 (Cakkavākaajāt. 434, 451) ist an der zerstörten Stelle vor *vampay* wahrscheinlich gleichfalls *naʔ* zu lesen. Ich identifiziere *naʔ* mit nb. *ne* (*ne*) „Sonne“. Das Wort entspricht pā. *suvaṇṇaḥamsa* „Goldschwan“. S. *vampay*.

[*n*] *āgā* „Schlangendämon“, in [*n*] *āgā-man* „Nāgakönig“, s. d. M 47 hat *nagā*, K 233 (Saṃkhaṇḍajāt. 524) bietet . . . *gā*, was zu *nāgā* oder *nagā* zu ergänzen ist. Nb. *nagā* (*na-gā*).

[*n*] *āgā-man* „Nāgakönig“: K 101 (Daddarajāt. 304). Nb. *nagā-man* (*na-gā-mīni*).

nuiḥ, Lokativformans, in *taʔ-nuiḥ* „im Walde“ (?). L (2. Zeile). Nb. *nhok* (*ṇ'aik*).

nvā „Rind“: M 13, 30; ferner in *nvā-lā* „Stier“, s. d. Nb. *nvā* (*nvā*).

nvā-lā „Stier“: K 162, M 40. Im Nb. erscheint die Komposition gewöhnlich um das indische Lehnwort *ussabha* (pā. *usabha*) erweitert: *nvā-lā-ussabha* (*nvā-lā-ōk-ṭa-ba*); auch *lā-ussabha* allein hat dieselbe Bedeutung. Vgl. *nvā* und [*ā*].

paṇ „Pflanze“, in *sac-paṇ-nat* „Baumgottheit“, s. d. Nb. *apaṇ* (*ā-pin*) und *paṇ* (*pin*).

pañli „Meer, See“, in *pañli-nat* „Meergottheit“, s. d. Nb. *pañlay* (*pin-lā*); daneben das indische Lehnwort *samuddarā*, skr. *samudra*.

pañli-nat „Meergottheit“: M 41. Nb. *pañlay-nat* (*pin-lā-naŋ*).

pan-phay „Grobschmied“: K 33 (*Sūcijāt*. 387). Nb. *pan-p̄r* (*pa-b̄r*).

paripac „wandernder Asket“: K 146 (*Cullabodhijāt*. 443). Indisches Lehnwort: pā. *paribbājaka*. Im Nb. vergleicht sich *parapōk* (*pa-ya-paik*) „a kind of heretical priest“ (Judson).

pāy: L (1. Zeile) in *mahāmāyā-pāy*; hier wahrscheinlich Füllwort wie nb. *pā*, *pe*, *po*., die als Expletiv-Affixe häufig Verwendung finden.

punnā „Brahmane“. In K vielfach belegt: 3, 7 (*Hatthipālajāt*. 509), 10 (*Cetiya-jāt*. 422), 46, 47, 77, 88, 93, 99, 109 (*[p]u[m]nā*), 118, 134, 136, 155, 156, 164, 166, 181, 202, 224, 235; ferner M 2. Das Wort scheint auf eine dialekt-indische Form wie *bamha*, *bamhana*, *bambhana* zurückzugehen. Nb. *punnā* (*pōn-nā*); daneben *brahmanā* (*bya-hma-nā*).

prahit „Hauspriester, religiöser Unterweiser“: K 97 (*Setaketujāt*. 377), 139 (*Thusajāt*. 338), 158, 231; in 214 ergänze ich das . . . r . . . zu *[p]r[ahit]*. Zugrunde liegt das indische *purohita*. Nb. *parohit* (*pa-yā-hēk*) „ein Brahmane mit bestimmten priesterlichen Funktionen“ geht kaum auf *prahit* direkt zurück, sondern scheint eher eine selbständige Entlehnung zu sein.

Prahmā „Brahmā“: M 49; nb. *Brahmā* (*bya-hmā*).

phurā „Hoheit, Herr“, in *phurā-loñ* „Bodhisatta“, s. d. Die Schreibung schwankt außerordentlich, s. u. *phurā-loñ*. Im Nb. bezeichnet *bhurā* (*p̄ā-yā*) jedes Objekt, dem Verehrung gebührt, und bedeutet „Hoheit, Herr, Majestät“. Ferner ist es neben *ceṭi* (*tsé-ḍi*) der gebräuchlichste Ausdruck für „Pagode“. In der Umgangssprache erscheint das Wort auch als *bhyā* (*byā*) „Herr“ in vertraulicher Anrede.

phurā-loñ, wörtl. etwa „der seiner Vollendung entgegengehende Herr“, d. i. „der Bodhisatta“. Die Schreibung des ersten Teiles variiert sehr; wir haben *phurā* in M 1, 10, 11, 13, 33; *purā* in L (2. Zeile) und M 5; *phukra* in K 259; *puhra* in K 256; *puñhra* in K 257, 258, 260; *phra* in M 20; *p̄rā* in M 25. Nb. *bhurā-loñ* (*p̄ā-yā-loñ*), daneben das indische Lehnwort *bodhisat* (*bā-ḍi-ḍaf*). S. *phurā* und *loñ*.

phūt (möglicherweise *phvat* zu lesen) „Eidechse“: K 249 (Godhajāt. 141). Im Nb. bezeichnet *put-saṇ* (*pōk-ṭin*) eine Chamäleonart, *putat* (*pa-daṭ*) ein eidechsen- oder chamäleonartiges Tier, das sich in die Erde eingräbt.

phyac „esse“. Das Wort erscheint teils isoliert, teils in Verbindung mit *ī* oder *te* (s. d.) und ist auf unseren Vorlagen sehr oft zu belegen, z. B. K 1, 9, 37, 45, 68, 79, 87, 92, 106, 129, 145, 146, 249. M 2, 7, 8, 9, 14, 45. Nb. *phrac* (*p'yif*), daneben die seltenere Schreibung *prac*. Synonym ist *rhi* (*ṣi*) „esse“.

phvā „gebären, erzeugen, Geburt“: L (2. Zeile). Nb. *phvāc* (*p'wāc*), *phvāc-khraṇ* (*p'wāc-ṣṇ*).

bhā „Frosch“: M 10. Nb. *phāc* (*p'āc*).

maṇ „Fürst, König“, in K mehr als dreißigmal zu belegen, z. B. 9 (Pāṇiyajāt. 459), 19 (Kākātijāt. 327), 26, 48, 61, 65, 66 usw., ferner M 24. Nb. *maṇc* (*mīnc*). Vgl. auch die Kompositionen *nat-maṇ*, *maṇ-sā*, *vampay-maṇ*, [*n*]āgā-maṇ.

maṇ-sā „Fürstensohn, Prinz“: K 24 (Jayaddisajāt. 513), 78, 90 (Ayakūtajāt. 347), 98, 135, 144, 159, 176; M 9, 23. Im Nb. *maṇc-sāc* (*mīnc-ṭāc*). Vgl. *maṇ* und *sā*.

maṇ „Name, genannt, mit Namen“: L (1. Zeile) in *lumphanimaṇ* „Lumbini genannt“. Nb. *maṇ* (*mī*) und *amaṇ* (*ā-mī*).

mat „hoher Beamter, Minister“, abgekürzte Form von *amat* (s. d.): K 100 (Catuposathikajāt. 441), 104 (hier möglicherweise *amat* zu lesen). Nb. *mat* (*maṭ*).

mayā „Frau“ (?) in L (1. Zeile). Nb. *mayāc* (*mā-yāc*) „Frau, Ehefrau“. Die Deutung an dieser Stelle ist unsicher.

myok „Affe“: K 13 (Vānarajāt. 342), 89, 115. Nb. *myok* (*myauk*).

mraṇ „Pferd“, in *mraṇ-saṇ* „Pferdebesitzer“, s. d. Nb. *mraṇc* (*myīnc*).

mraṇ-saṇ „Pferdebesitzer“: K 255 (Kuṇḍakakucchisindhavajāt. 254). Nb. *mraṇc-saṇ* (*myīnc-ṭi*) „Pferdehändler, Pferdebesitzer“.

yun „Hase“: K 137 (Sasajāt. 316). Nb. *yun* (*yōn*).

rasiy „Asket“. Das Wort ist allein in K sechsundvierzig mal belegt: 1 (Jāgarajāt. 414), 2 (? Bakabrahmajāt. 405), 3, 4 (Sīlavī-mamsa(na)jāt. 330, 362, 86, 290), 11, 47, 49, 56, 60, 64 ([*rasi*]y), 66, 82, 85, 91, 96, 102, 105, 109, 110, 114, 117, 119, 123, 130, 131, 135, 136, 141 (*rasi*[y]), 166, 169 (Mayhakajāt. 390), 174, 184, 186,

189, 192, 193, 206 (*ra[si]y*), 207, 211, 220, 224, 235, 245, 248, 250, 254. Ferner M 1, 5, 23. Das Wort geht allem Anschein nach auf skr. *ṛṣi* zurück. Nb. *rasse* (*yā-ṭṭe*); daneben, in gleicher Bedeutung, das aus dem Pāli (*ṛṣi*) entlehnte *issi* (*ṛṣ-k-ṭṭi* oder *ṛṣ-ṭṭi*).

*rvay*¹ „Gold“, in *rvay-kun-saṇ* „Goldhändler“, s. d. Nb. *rhve* (*ṣwē*).

rvay-kun-saṇ „Goldhändler“: M 43. Nb. *rhve-kun-saṇ* (*ṣwē-gōn-ṭṭi*).

laṇṭa „Geier“: K 113 (Migālopajāt. 381), 182 (Kaccazac = Gijjhajāt.). Nb. *laṇṭa* (*la-ḍa*); *rhve-laṇṭa* (*ṣwē-la-ḍa*) „Adler“, wörtl. „Goldgeier“.

lay „Feld“, in *lay-tvan* „Pflüger“, s. d. Nb. *lay* (*lā*).

lay-tvan „Pflüger“: M 12. Nb. *lay* (*lā*) „Feld“, speziell „Reisfeld“; *thvan* (*fun*) „Egge, Pflug, pflügen“. Der Ausdruck für „Pflüger“ ist heute *lay-lup-so-sū* (*lā-lōk-ṭṭā-ṭṭū*).

[*ṣ*] . . . „Stier, Büffel“: K 190 (Mahisajāt. 278). Die Lesung des ersten Kompositionsgliedes als *lā* darf als gesichert gelten, vgl. *nvā-lā* „Stier“. Fraglich ist nur, was darauf folgt; ich vermute *ussabha* (pā. *usabha* „Stier“) oder *kyvay* „Büffel“, s. d. Im Nb. hat *lāi* (*lāz*) für sich allein die Bedeutung „Maulesel“; die Bezeichnungen für „Stier“ sind *ussabha* (*ōk-ṭṭa-bā*), *nvāi-lāi-ussabha* (*nvāi-lāi-ōk-ṭṭa-bā*), *nvāi-thīi* (*nvāi-fīi*), und der Ausdruck für „Büffel“ ist *kyvē* (*kyūā*).

loṇ „(sich) aus einem unvollkommenen Zustande bis zur Reife entwickeln“ und ein Wesen, das sich in diesem Zustande befindet; in *phurā-loṇ* „Bodhisatta“, s. d. Nb. *loṇi* (*lauṇi*) und *aloṇi* (*ā-lauṇi*), nur in Kompositionen gebräuchlich.

lhaṇ „Wagen“, in *lhaṇ-kun-saṇ* „reisender Kaufmann“, s. d. Nb. *lhaṇi* (*l-lāi*) „zweiräderiger Wagen, Karren“.

lhaṇ-kun-saṇ „reisender Kaufmann, Karawanenführer“: K 41 (Gumbiyajāt. 366). In K 199 (Mahāvāṇijajāt. 493), wo nur noch . . . *kun* . . . lesbar ist, ist dies wahrscheinlich zu [*lhaṇ-kun-saṇ*] zu ergänzen. In M 33 *lhaṇ-kun*. Nb. *lhaṇi-kun-saṇ* (*l-lāi-gōn-ṭṭi*).

lhiy „Schiff“, in *lhiy-saṇ* „Schiffsherr“ und *lhiy-smā* „Schiffsmeister“, s. d. Nb. *lhe* (*l-lē*) „kleines Schiff, Boot“.

¹ Grünwedel transliteriert (M 43) *rhuy*. Ich kann mich ihm hier nicht anschließen.

lhiy-sa[n] „Schiffseigentümer, Schiffsherr“: K 121 (Suppārakajāt. 463). Nb. *lhe-saṇ* (*l-lē-ṭi*); gebräuchlicher *lhe-sū-krī* (*l-lē-ṭū-gyī*). Vgl. *lhiy* und *saṇ*.

lhiy-smā „Schiffsmeister, Schiffer“: M 45 (Suppārakajāt. 463). Nb. *lhe-samā* (*l-lē-ṭā-mā*). Vgl. *lhiy* und *smā*.

vampay „Pelikan, Flamingo, Schwan, Goldgans“: K 22 (Cakkavākajāt. 434, 451), 112 (Ulūkajāt. 270). Das Wort repräsentiert *pā. haṃsa* und *cakkavāka* und scheint einen ähnlichen Bedeutungsumfang zu haben wie das indische *haṃsa*. Nb. *vampō* (*wum-bō*) „Pelikan“; *vamibhā* (*wūm-bā*) „Ente“; der Ausdruck für „Gans“ ist *ṇaṇ* (*ṇāṇ*) und für „Schwan“ *rhve-ṇaṇ* (*ṭwē-ṇāṇ*) wörtl. „Goldgans“. Übrigens ist auch das indische *cakkavāka* als Lehnwort übernommen worden: *cakkavak* (*tsēk-ka-wōf*) bezeichnet die Rotgans und den weißen pelicanus Javanicus. Nb. *haṇsā* (*hen-ṭā*) bedeutet „Wildente“. Vgl. *vampay-maṇ* und *nay-vampay*.

vampay-maṇ „Schwanenkönig“: K 147 (Hamsajāt. 502), 153 (Cullahamsajāt. 533). Im Nb. würde, wenn die Identifizierung *vampay* = *vampō* zutrifft, die Komposition *vampō-maṇ* (*wum-bō-mīṇ*) lauten.

Sakrā „Śakra“, dem Skr. entlehnt: K 12 (Kumbhajāt. 512), 15 (Ambacorajāt. 344), 27, 31, 63, 80, 111, 122, 125, 132, 150, 152, 157, 163, 197, 213, 247; M 21. Nb. *Sakrā* (*ṭagyā* und *ḍadyā*) und *Sakrā-maṇ* (*-mīṇ*).

sac „Holz“, in *sac-paṇ* „Baum“; s. *sac-paṇ-nat*. Nb. *sac* (*ṭi*).

sac-paṇ „Baum“, wörtl. „Holzpflanze“; s. *sac-paṇ-nat*. Nb. *sac-paṇ* (*ṭi-pīṇ*) und das Pāli-Lehnwort *rukkha* (*yok-kā*).

sac-paṇ-nat „Baumgottheit“: K 28 (Jambukhādakajāt. 294), 34 (Udumbarajāt. 298), 36, 52 (das letzte Zeichen ist zu ergänzen), 76, 84 (die beiden letzten Silben sind zerstört), 175; ferner M 8, 11, 19, 55. Nb. *sac-paṇ-nat* (*ṭi-pīṇ-naṭ*) und *rukkha-cō* (*yok-kā-tsō*); *cō* bedeutet „Leiter sein, herrschen“, in der Komp. „Herrscher“. Vgl. *sac*, *paṇ* und *sac-paṇ*.

saṇ „Eigentümer, Besitzer“, in *kun-saṇ*, *mraṇ-saṇ*, *lhaṇ-kun-saṇ*, *lhiy-saṇ*, s. d. Nb. *saṇ* (*ṭi*) und *asaṇ* (*d-ṭi*).

saphiy „reicher Mann“: K 20 (Subhabhojanajāt. 535), 230 (Visayhajāt. 340), in 170 s. . . , was als *saphiy* oder *seṭṭhiy* gelesen werden kann; ferner M 51. In M 32 erscheint *saphay* (*saphay-sā*).

Die Vermutung liegt natürlich sehr nahe, daß das Wort auf *pā. setthi* zurückgeht. Allein diese Annahme erweist sich als trügerisch angesichts folgender Tatsachen. In K ist *setthiy* dreimal belegt; ferner gelten im Nb. die Synonyma *safhet* (*ṭa-f'et*) und *sāfhet* (*ṭū-d'et*) „reicher Mann“ als Kompositionen bzw. Ableitungen von *thet* (*f'et*), das Judson als selbständiges Wort mit der Bedeutung „Überfluß haben“ anführt. Aus diesem Grunde ist auch die Umschreibung *saffhiy*, *saffhet*, *sūffhet*, die nach dem Schriftbilde an sich möglich wäre¹, zu verwerfen. Vgl. *setthiy*.

saman „Hirsch, Gazelle“: K 25 (Suvaṇṇamigajāt. 359), 154 [sa]man, 179. Nb. *saman* (*ṭa-min*) bezeichnet eine Hirschart.

sā „Sohn“, in Kompositionen wie *nat-sā*, *mañ-sā*, s. d. Nb. *sā* (*ṭā*) „Sohn, Nachkomme“.

sukrvay „reicher Mann“: K 42 (Sāliyājāt. 367), 54, 169 (Mayhakajāt. 390), 228; ferner M 4. In M 17 *sūkray*. Nb. *sū-kray* (*ṭū-gyā*) ist synonym mit *safhet* (*ṭa-f'et*) und *sūfhet* (*ṭū-d'et*); s. u. *saffhiy*. Das erste Kompositionsglied ist *sū* (*ṭū*) „Person“. Vgl. *kray*.

sukhamin, „ein Weiser von Ruf“: K 17 (Bhūripaṇḥajāt. 452), 38 (Dhūmakārijāt. 413), 50, 77, 172, 183, 202, 253; in K 14 *sukhā-[min]*; in 227 *su[khamin]*, in 240 *su[khami]n*. Nb. *sukhamin* (*ṭu-k'a-mē'n*), synonym mit dem indischen Lehnwort *paññārhi* (*pin-yā-ṣi* und *pin-yā-yi*).

su-khuiv „Räuber“: M 42. Nb. *sū-khōi* (*ṭū-gōi*). Vgl. *sū*, *su* und *khuiv*.

su-chrā „berühmter Lehrer“: K 191 (Lābhagarahajāt. 287). Das zweite Glied ist eindeutig, s. u. *chrā*. Schwer zu erklären ist dagegen das erste Glied. Ist es *sū*, *su* „Person“, oder wahrscheinlicher das indische *su*? Vgl. das merkwürdige *disā-chrā* und *vi...-chrā* (unter *chrā* angeführt).

suzay, offenbar Verschreibung für *suñay* „Kind“²: K 5 (Takka-lajāt. 446); in 149 [suñay]. Nb. *sū-ñay* (*ṭū-ñā*) „Kind“. Das erste Kompositionsglied ist *sū* „Person“; s. *ñay*.

¹ In unseren Inschriften findet sich kein Unterschied zwischen den Zeichen für *th* und *ffh*, die auch in der heutigen Schreibung meist nicht unterschieden werden.

² Das *ñ* unterscheidet sich vom *z* nur durch das Fehlen des horizontalen Mittelstrichs.

sū, su „Person“, in den Kompositionen *sū-krī, su-khuiv, su-krvay*, s. d. Nb. *sū* (*θū*).

sū-krī „hohe Person, Vorsteher“, in *cat-sū-krī* „Kriegsleiter“, s. d. Nb. *sū-krī* (*θū-gyī, θū-ḍyī, θū-jī*). Vgl. *krī*.

setthiy „Setthi“: K 165 (Mamsajāt. 315), 180 (Hirijāt. 363); in 170 ist es zweifelhaft, ob *setthiy* oder *sathiy* zu lesen ist; in 178 ist das schließende *y* nicht mehr festzustellen. Im Nb. scheint das Wort durch die Synonyma *sathes, sūthes* und *sūkrvay* ersetzt zu werden. Vgl. *sathiy*.

smā „geschickt, Meister“, in *cañ-smā* „Trommler“ und *lhiy-smā* „Schiffsmeister“, s. d. Nb. *samā* (*ṭā-mā*), daneben bei gleicher Aussprache die Schreibungen *smā* und *sammā*. Die letzte Schreibung scheint unter dem Einfluß von *pā, sammā* (*samyak*), birm. *sammā*, entstanden zu sein.

sviñ „Herr, Hoheit“, erscheint in noch nicht veröffentlichten Stücken von A häufig, besonders vor Eigennamen. Das in M 52 belegte *sviñ* „Herr, König“ dürfte nur eine andere Schreibung desselben Wortes sein. Wahrscheinlich identisch mit nb. *rhañ* (*ṣin*), *arhañ* (*ā-ṣin*) „Herr“. Ein Zusammenhang dieser Wörter mit skr. *arhant* erscheint mir schon wegen der absonderlichen ab. Schreibung sehr unwahrscheinlich. Von *pā. arahant* stammen *rahant* (*ya-hant*) „Mönch“ und *arahantā, rahantā* (*ā-ya-hant-ā, ya-hant-ā*) „Arhant“ (dieses vielleicht vom *pā. Voc. arahanta* aus eingedrungen). Daneben auch *arahañ* (*a-ya-hant*) als Bezeichnung für den „*arahatta-phalaṭṭha*“, die höchste Stufe der Arhantschaft.

TRANSKRIPTION DER ABGEBILDETEN INSCRIFTEN.

I. INSCRIFTEN AUS DER SERIE K.

- | | |
|----------------------------------|---|
| 1. <i>raṣiṣy phyac te</i> | 39. <i>kunsañ</i> |
| 2. <i>raṣiṣy te</i> | 40. <i>kiy te</i> |
| 4. <i>raṣiṣy</i> | 41. <i>lhañkunsañ</i> |
| 5. <i>suzay¹ [t]e</i> | 42. <i>sukervay te</i> |
| 7. <i>pumñā te</i> | 43. <i>catsükṛī te </i> |
| 8. <i>chañ te</i> | 44. <i>tuivcoñ</i> |
| 9. <i>mañ phyac te</i> | 45. <i>uvav phyac ī</i> |
| 10. <i>pumñā te</i> | 57. <i>kḥraṇṣiṣy</i> |
| 12. <i>sakrā phyac te </i> | 67. <i>kyī te </i> |
| 13. <i>myok te </i> | 68. <i>amat phyac</i> |
| 15. <i>sakrā te </i> | 79. <i>ñum phyac te </i> |
| 16. <i>nayvampay</i> | 87. <i>tiy phyac ī</i> |
| 17. <i>sukhamin</i> | 90. <i>maṇṣā mañ</i> |
| 19. <i>mañ te</i> | 92. <i>kḥā phyac te </i> |
| 20. <i>saṭṭhiy</i> | 95. <i>[t]ok[r(h)]ā</i> |
| 22. <i>vampay te</i> | 97. <i>chrā prahit</i> |
| 24. <i>maṇṣā phyac ī</i> | 100. <i>mañ te</i> |
| 25. <i>samañ</i> | <i>mat</i> |
| 28. <i>sacpañnat</i> | 101. <i>[n]āgāmañ te</i> |
| 29. <i>uivthin te</i> | 106. <i>cakravāiv(?) phyac[c]</i> |
| 30. <i>krak te</i> | 108. <i>ñhak te </i> |
| 32. <i>khuiv te</i> | 113. <i>migalopazac¹ lañta </i> |
| 33. <i>panphay te</i> | 121. <i>lhiysañ ph[yac]</i> |
| 34. <i>sacpañnat</i> | 129. <i>cantāla phyac ī</i> |
| 35. <i>natsā te</i> | 137. <i>yun te </i> |
| 37. <i>nat phyac ī</i> | 138. <i>nayvampay te</i> |
| 38. <i>sukhamin te</i> | |

1 Verschieden für *suñay*.

1 Die Fassung des Titels in der Ed. ist *Migālopajāt*.

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 139. <i>prakit te</i> | 191. <i>suchrā</i> |
| 145. <i>candakannarizac¹ kannarā</i> | 198. <i>disā[eh]r[ā]</i> |
| <i>phyac te</i> | 204. <i>tōndhipnat</i> |
| 146. <i>paripac phyac</i> | 230. <i>saṭhiy</i> |
| 147. <i>vampaymaṇ phyac ī</i> | 249. <i>phū¹ phyac te</i> |
| 160. <i>kalun te</i> | 252. <i>utoṇ</i> |
| 162. <i>nvālā [t]e</i> | 255. <i>kuṇḍakakucchisindhavazac</i> |
| 165. <i>setṭhiy</i> | <i>mraṇ saṇ</i> |
| 169. <i>sukravy rasiy</i> | 256. <i>puhraloṇ</i> |
| 180. <i>setṭhiy te</i> | 257. <i>puṇhraloṇ</i> |
| 185. <i>kulun</i> | 259. <i>phuḥraloṇ</i> |
| 190. <i>mahisazac l[ā]</i> | |

¹ Ed. *Candakinnarījāt*.¹ Vielleicht *phvat*.

II. DIE INSCHRIFT L.

asari mahāmāyā pāy mayā lumphanī maṇ
. & tav nuik purāloṇ phvā ī |

INSCHRIFTEN AUS DER SERIE K



1



12



2



13



4



15



5



16



7



17



8



19



9



20



10



22

INSCHRIFTEN AUS DER SERIE K



24



25



28



29



30



32



33



34



35



37



38



39



40



41

INSCHRIFTEN AUS DER SERIE K



42



68



43



79



44



87



45



90



57



92



67



95

INSCHRIFTEN AUS DER SERIE K



97



121



100



129



101



137



106



138



108



139



113

INSCHRIFTEN AUS DER SERIE K



145



146



169



147



180



160



185



162



191



165



198



190

INSCHRIFTEN AUS DER SERIE K



204



230



249



252



255



256



257



259



DIE INSCRIPT L

LIT'AIPOS GEDICHTE.

V. BUCH

(44 lyrische Gedichte)

Übersetzt von E. VON ZACH.

1. Das Lied „Am Tore ist ein Gast mit Wagen und Pferden angekommen“.

Am Tore ist ein Gast mit Wagen und Pferden angekommen.
Die goldbeschlagenen Sättel glänzen über den rotlackierten Rädern.

Man möchte sagen, er ist vom Himmel niedergestiegen,
In Wahrheit aber ist es ein Verwandter aus der Heimat.
Ich lasse durch die Jungens die mittlere Halle fegen,
Und nachdem der Gast Platz genommen, erzähle ich von meinem Kummer und meinen Sorgen.

Dem Wein gegenüber sitzen zwei, die nicht trinken.
Sie stellen die Becher wieder hin, und Tränen füllen ihre Taschentücher.

Ich beseufze meine Wanderungen über Zehntausende von Meilen,

Mein ruheloses Umherirren dreißig Jahre hindurch.

Ich plaudere über die Pläne des Kaisers (Pétillon, S. 258),
Über das violette Siegelband der Minister, das meinen Gürtel nicht zierte,

Über das mächtige Schwert, das versteckt in der Jade-Truhe liegt,

Über die Strategie des T'ai-kung (vgl. *Shih-chi* C. 69), die weißer Staub bedeckt.

Einsam und verlassen (Wen Hsüan C. 33₈), stehe ich mit niemandem mehr in Verkehr,

Ein Landstreicher bin ich geworden am Ufer des Hsiang-Flusses.

Ich erlaube mir zu fragen, wie es unter den Leuten meines Clans stünde.

Viele — so heißt es — haben die Reise nach der Unterwelt angetreten;

Im Leben hatten sie die Strapazen von hundert Schlachten mitgemacht,

Im Tode haben sie sich im Lande der tausend Dämonen (W. H. C. 28₂₇) niedergelassen.

Der Nordwind wühlte den Sand der Wüste auf

Und begrub darin Loyang und Ch'angan, die Hauptstädte der alten Reiche Chou und Ch'in.

Das Schicksal (W. H. C. 11₂₂) ist einmal so.

Kennt etwa der Himmel kein Erbarmen?

Aber schließlich wozu von Schmerzlichem sprechen?

Hängt doch Leben und Tod vom großen Weltgeist ab (W. H. C. 13₁₈ vgl. Couvreur, *Dict. class.* S. 164 unter 凡).

2. Das Lied „Gedanken des Edlen“.

Die Bergspitze „Kaiserliche Kabinettskanzlei“ (vgl. Tūfu, ed. Chang Chin 15₂₇) zusammen mit der Chung-nan Bergkette Zeigt die verschwimmenden Farben des Horizontes.

An die Felswand gelehnt blicke ich hinüber nach Ch'angan;

Paläste in Menge sind gruppiert in und um die Verbotene Stadt.

Die Verteilung der tausend und abertausend Grundstücke spottet jeder detaillierten Aufzeichnung,

Die neun Hauptstraßen sind so gerade wie gespannte Saiten

Der Wei-Strom ist so klar wie die Milchstraße,

Zieht quer durch die Stadt in ewigem Flusse wie jene über den Himmel.

Residenz und Land zeigen eine Fülle interessanter Dinge:

Wie prächtig glitzern die Gewänder und Mützen der Staatsdiener!

Die Pferde der kaiserlichen Gestüte füllen die Weiden der umliegenden Berge,

Die Waffen der kaiserlichen Truppen floßen Ehrfurcht ein den entlegensten Gebieten.

Minister wie I Yin (Giles, *B. D.* Nr. 913) und Kao Yao (Giles, *B. D.* Nr. 965) entwickeln ihre organisatorischen Talente,

Feldherrn wie Wei Ch'ing (*B. D.* Nr. 2268) und Ho Ch'ü-ping (*B. D.* Nr. 645) erschöpfen ihre äußersten Kräfte.

Gesang und (begleitendes) Glockenspiel gewähren unaufhörliche Freuden (Tso-chuan V 450₁₇ und Lit'ai-po I₁₆). Da verschwindet (plötzlich) der Glanz, und das Alter macht sich unangenehm bemerkbar.

Nach Vollmond beginnt der Mond wieder abzunehmen,

Nachdem die Sonne den Zenith überschritten, neigt sie sich.

Wenn man die kaiserliche Gnadengabe (Tung-chien-kang-mu 577) nicht verschwendet wie Shu Kwang aus Tung-hai (Pétillon, S. 258, Playfair¹ Nr. 8587?),

Wozu noch mit der untergehenden Sonne wetteifern? (d. h. wenn man noch Geld hat, um sich zu erfreuen, dann kann die Sonne untergehen, man wird sich dadurch im Genusse nicht aufhalten lassen).

Es ist nutzlos zu klagen wie einst Herzog Ching von Ch'i auf dem Rinderberge (als er von da aus seine Hauptstadt erblickte, vgl. Lit'ai-po II₂₂, Chavannes IV₇₄).

Dem Tränen der Kummernis die Brust befeuchteten.

3. Am Ostmeer (d. h. in Kuan-tung, Playfair¹ Nr. 3729) da gab es eine tapfere Frau.

Die Stadt Liang-shan (Playfair¹ Nr. 4203, Shuking III₈₈, Shihking IV₅₁₈) war ergriffen vom Lose der unglücklichen Frau des Chi (Mengtzu II²₄₃₄, Tsochuan V 499₁₆, W. H. C. 17₁₃, 29₃).

Ihretwegen stürzten die Mauern zusammen, erschüttert vom Klagegeschrei der Bewohner.

Erz und Stein barsten plötzlich,

Und dies alles infolge Aufwühlung durch tiefe Gefühle. —

Am Ostmeer da gab es eine tapfere Frau.

Wie beschämte sie das Mädchen Su Lai-ch'ing (eine Figur aus dem Gedichte 精微篇 des Ts'ao Chih, die ihren Vater rächte; Lit'ai-po hat irrtümlich Su Tzū-ch'ing, vgl. Giles, *B. D.* Nr. 1792).

Sie hatte die Fechtkunst gelernt so gut wie einst die Jungfrau von Yüeh (vgl. Wu-yüeh-ch'un-ch'iu und Komment. zu Lit'ai-po IV₂₆).

Außergewöhnlich war sie wie ein Meteor.
 Sie setzte ihr Leben aufs Spiel, um ihren Gatten zu rächen.
 Tausend Tode war sie zu sterben bereit, ohne (auch nur einmal)
 an ihr Leben zu denken (*Shih-chi* C. 89).
 Der blendende Stahl funkelte (in ihrer Hand) wie glänzender
 Schnee.
 Der Himmel war gerührt durch ihre erhabene Treue.
 Zehn Schritte Weges nahm sie in zwei Sprüngen,
 Dreimal schrie sie auf (*Tsochuan* V 667₁₀) und dann erst
 kreuzten sich die Waffen.
 Sie schlug dem Feinde den Kopf ab und warf ihn im Schwunge
 vor das Stadttor (*Liki*, ed. Couvreur II₂₆₀),
 Sie trat mit Füßen die Leiche und ging ihres Weges.
 So machte sie ihrer Entrüstung als wahrer Gattin Luft (*Tsochuan*
 V 582₁₃, 585₁₀).
 Glänzend trat dabei ihr großes Gerechtigkeitsgefühl in Er-
 scheinung.
 Li Yung (*Giles, B. D.* Nr. 1242, *Lit'aipo* C. IX₄₂, *Tufu*
 C. 13₂₁), Präfekt von Pei-hai (*Playfair*¹ Nr. 1229),
 Meldete mit Eildepesche den Vorfall dem Kaiser.
 Ihre Freisprache hatte erhebenden Einfluß auf die Sitten,
 Ihr leuchtendes Vorbild verbreitete sich im ganzen Reiche,
 Ihr Name wurde aufgenommen in den Lebensbeschreibungen
 hervorragender Frauen,
 Und der Glanz der Geschichte wurde (durch ihre Heldentat)
 noch weiter erhöht. —
 Shün-yü J (*Giles, B. D.* Nr. 512) wurde begnadigt von der
 über ihn verhängten Strafe
 Infolge der Fürbitte seiner Tochter T'i-ying (*B. D.* Nr. 1912)
 bei dem Han-Kaiser Wen-ti.
 Die Tochter des Furtwächters sang vor Chien-Tzû (*Chav.* V₂₄)
 das Ruderlied
 Und bewirkte dadurch die Begnadigung ihres Vaters von
 schwerer Strafe.
 Zehn lieblose Söhne
 Sind nicht so viel wert als eine so herrliche Tochter. —
 Yü Jang (*Giles, B. D.* Nr. 2525) hieb mit dem Schwerte in
 den leeren Rock des Fürsten Hsiang von Chao.

Er hatte die Absicht, den Herrscher zu töten, aber zum Schlusse mißlang es (Chav. V 50).

Yao Li tötete den Ch'ing-chi (Pétillon, S. 181, nachdem er vorher Frau und Kinder preisgegeben hatte, um seine Feinde zu täuschen).

Für einen tapferen Mann war dies von jeher ein Leichtes.

Doch welche Schuld hatten Frau und Kinder,

Die er dem Feuertode überantwortete, um selbst dafür leeren Ruhm zu erwerben?

Sind alle diese Helden etwa mit der tapferen Frau vom Ostmeere zu vergleichen,

Deren vollbrachte Tat vereinzelt dasteht in ihrer Glorie?

(Unter Ch'ing Chi finden wir bei Giles, B. D. Nr. 402 nur: a swift runner of the Wu State of old; ferner verbessere unter Nr. 2525 Chih po (知伯), vgl. Chavannes V₅₅ = Hsün Li; er wurde 453 v. Chr. ermordet; Chao Siang-Tzū starb 425; warum spricht nun Giles vom 5. und 6. Jahrhundert v. Chr., und noch dazu in dieser Reihenfolge?)

4. Das Gedicht von der gelben Grasleinen-Schlingpflanze (Pueraria).

Die gelbe Grasleinen-Pflanze (Legge IV₄) wächst am Ufer des Lo-Flusses,

Die gelben Blüten bedecken einander in üppiger Fülle (W. H. C. 6₂₀).

Das dichte grüne Laub entfaltet sich mit langen Ranken,

Die sich weit und breit ausstrecken (W. H. C. 4₈, 9₁₂) einige hundert Fuß lang.

Die Insassen des Frauengemaches gebrauchen (schonungslos) ihre weißen Hände,

Pflücken die Fasern und weben daraus feines und grobes Nesseltuch,

Verfertigen Kleider für die Länder am Ende der Welt

Und senden sie in die Ferne an ihre Männer, die in Annam weilen.

Wenn im Süden (in Ts'ang-wu, Kwangsi, Playfair¹ Nr. 7403) der Feuerstern (Legge IV 227) gegen den Horizont sinkt,

Werfe dann nicht leichtsinnig die Sommerkleider weg,
Obwohl sie für die Jahreszeit nicht mehr passen,
(Vergesse nicht,) daß sie aus meiner Hand hervorgegangen sind.

5. Das Gedicht vom Schimmel (vgl. W. H. C. 27²²).

Auf seinem Riesenpferd mit dem Haar von Blüten Schnee,
Auf seinem goldbeslagenen Sattel reitet der kühne Reiter
aus Wuling.

Wie Herbstreif so schneidend scharf ist sein glitzerndes Schwert,
Wie die untergehende Sonne glänzt sein perlenbesetzter Mantel.
Als Kampfhahnzüchter hat er dem Kaiser gedient,
Wie stolz erscheint da sein Wagen und Sonnenschirm (Li-
t'aipo II 24).

Sein Bogen erlegt den Tiger der Nan-shan-Kette,
Mit der bloßen Hand packt er den Affen des T'ai-hang-Berges.
Weingenuß verstärkt sein Auftreten und seine Haltung.
Nach drei Bechern spielt er mit seinem wertvollen Schwert,
Tötet damit Menschen, wie wenn er Gras mähte.

Zusammen mit Chi Mêng (Feldherr zur Zeit des Han-Wên-ti)
unternimmt er seine Fahrten,
Voll Kampflust läßt er den Han-ku-kuan-Paß hinter sich
zurück,

Folgt dem Heere nach Lin-t'ao (in Kansuh; vgl. de Groot,
Hunnen, S. 41),

Nimmt zornglühend teil an hundert Schlachten:

Die Hunnen verschwinden in wilder Flucht.

Nach seiner Rückkehr wird er durch Weingenuß übermütig,
Will vor Hsiao Ho und Ts'ao Ts'an (Giles, *B. D.* Nr. 702 und
2012) keine Verbeugung machen,

Zieht sich gekränkt in eine ärmliche Hütte wie jene des Yuan
Hsien (Giles, *B. D.* Nr. 2547) zurück,

Wo er im unzugänglichen Dschungel (Tsochuan V 662₃) (der
Weg ist verwachsen) den Rest seiner Tage verbringt.

6. Das Gedicht „Die Phönixflöte (Lit'aipo soll diese
Verse gedichtet haben beim Abschiede von einem jungen
taoistischen Priester, der zum Kaiser berufen wurde).

Du fünfzehnjähriger unsterblicher Genius liebtest es die Flöte zu blasen,
 Du lerntest den Gesang vom farbenprächtigen Phönix des Kün-lün-Gebirges.
 Erst hörte ich, daß du deine Atembewegungen regelst und Lebenselixier trinkst,
 Jetzt heißt es, daß du zum Kaiser nach der Hauptstadt eilst.
 Die Hauptstadt ist gar weit, tausende Meilen weit,
 (Und auf dem Wege) wird dein Spiel auf der Phönixflöte ununterbrochen ertönen.
 Ich möchte aufschluchzen, wenn deine Abschiedsweisen deine roten Lippen verlassen,
 Ich möchte laut aufschreien, wenn die Melodie von der Trennung deinen graziilen Fingern entflieht.
 Nur dieses eine Mal spare mir den Schmerz der Scheidung, wer könnte es ertragen, (deine Weisen) zu hören?
 Hier einander zu sehen, macht den Gedanken an ein Auseinandergehen unerträglich.
 Singe nochmals ein wahres Lied in den reinen harmonischen Tönen der Flöte,
 Singe dann das Lied der Unsterblichen, daß die dunklen Wolken widerhallen,
 Daß die dunklen Wolken und die violetten Dünste (Anspielung auf Laotzü) gegen den Han-ku-kwan-Paß wandern (?).
 Wenn du dich nach der Lehre des Tao erkundigst, mußt du den Hou-shih-shan-Berg in Honan besuchen,
 Lerne nicht flötenblasen von dem dort lebenden, unsterblichen Wang-tzü Chin.
 Solltest du Fou-ch'iu Kung (Giles, B. D. Nr. 2240) treffen, dann kehrst du bestimmt nicht zurück. —

7. Das Lied der gekränkten (verschmähten) Schönen (vgl. W. H. C. 27₁₇).

Mit fünfzehn Jahren betrat sie den Kaiserpalast.
 Ihr blühendes Gesicht lachte der roten Pracht des Frühlings.
 Der Herrscher wählte ihre Jade-Schönheit (*Liki*, ed. Couvreur I, 722):

Sie mußte ihm Dienst tun in der Schlafkammer innerhalb des goldenen Wandschirmes.

Wenn sie ihm die Polster zurechtschob (W. H. C. 192), war sie reizender als der Abendmond.

Wenn sie seine Gewänder ordnete, da wurde er vom Frühlingswinde berührt.

Hat sie etwa nicht von Chao F'ei-yen gehört (Giles, *B. D.* Nr. 151),

Die die kaiserliche Gunst den andern stahl und Haß ohne Ende erregte?

Tiefes Leid kann die Menschen verwunden,
Schwarzes Schlafenhaar wird zu wirrem Weiß.

Eines Morgens weiß man nicht mehr Anklang zu finden,
Und die weltlichen Dinge zerfallen dann alle in nichts.

Für den mit Eisvogeldaunen besetzten Pelzmantel wird guter
Wein gekauft (wie es Ssü-ma Hsiang-ju tat, Giles, *B. D.* Nr. 1753),

Von den Tanzkleidern werden die (goldenen) Drachenstickereien
abgetrennt.

Von Kälte und Elend zu singen, bringe ich nicht über das Herz.
Für dich habe ich dieses Lied auf der Gitarre gespielt —
Mein Innerstes ist zerrissen, und nun sind auch die Saiten
gesprungen.

Mein betrübtes Herz ist nachts voll Unruhe und Erregung
(Legge IV₂₃, 264).

8—13. Sechs Lieder „jenseits der Grenze“.

8. d'Hervey S. 60; Forke S. 121.

9. Die kaiserlichen Truppen ziehen (über die Grenze) hinunter in
die nördliche Wüste.

Denn die Pferde der Türken wollen im Süden Wasser trinken.
Mit gefällter Lanze haben (unsere Krieger) hundert Schlachten
mitgemacht

Und denken an nichts anderes als an die empfangenen Gnaden
des Kaisers.

Sie essen im Sandmeer zusammengeballten Schnee,

Sie schlafen auf Grabhügeln, von denen sie erst den Sand weg-
gefeßt haben.

Wenn nur einmal die Macht der Tocharen (Indo-Scythen) ge-
brochen ist,

Dann erst werden wir ruhig schlafen können.

(Über die 卅 卅 vgl. Wieger, *Textes hist.* S. 494 (in unserem
Gedicht sind natürlich die Türken gemeint); ferner vgl.
de Groot, *Hunnen*, S. 47 und die dort angegebene
Literatur).

10. Die Streitmacht sind so schnell wie der Wind,
Mit knallender Peitsche galoppieren die Reiter über die Wei-
Brücke (bei Ch'angan).

Mit gespanntem Bogen trennen sie sich vom Monde Chinas.
Ihre Pfeile (vgl. Lit'aipo II₃₄) vernichten die stolzen Söhne
des Himmels (Zentralasiens).

Über den aufgelösten Schlachtreihen verschwinden die Strahlen
der Sterne,

Über dem leeren Lager zerteilen sich die Nebel des Sandmeeres.
Nach errungenem Siege wird für die Einhorn-galerie gemalt,
Allein das Bild des Generalissimus Ho Ch'ü-ping (Giles, *B. D.*
Nr. 645, die anderen Helden werden vergessen).

11. Auf einem Schimmel (siehe ich ihn) in der Grenzfestung Huang-
chin-sai,

Mein träumerisches Sehnen umweht unablässig die wolken-
bedeckte Sandwüste.

Wie kann ich diese Zeit des Kummers und Elends ertragen?
Ferne von ihm gedenke ich des Mannes in der Grenzfestung.
Glühwürmchen fliegen in Menge durch das herbstliche Fenster
herein,

Langsam nimmt der Mond seinen Lauf über dem eiskalten
Frauengemach.

Es fallen die letzten welken Blätter des Sterculia-Baumes (vgl.
Lit'aipo C. 9₃₇),

Es rascheln im Winde die Äste des wilden Birnbaumes.

Ich Unglückliche bin verlassen und werde ihn nicht mehr sehen,

Die Tränen fließen — ich weiß es — vergebens.

12. d'Hervey, S. 62.

13. Forke, S. 122.

14. Die großen Kümernisse vergangener Tage (vgl. dazu das Lied 善哉行 im Wên hsüan C. 27₁₉).

Mein ganzes Leben in vergangenen Tagen (war nichts anderes als:)

In der Hand den Proviant, am Rücken das Brennholz.

Der Weg war lang, das Essen bald aufgebraucht,

Der Mund schmerzte, die Lippen brannten.

Heute (dagegen), da bin ich trunken und satt,

Und meine Freude übertrifft jene von tausend Lenzen.

Die Unsterblichen erbarmten sich meiner (vgl. W. H. C. 16₉ und 27₁₈).

Lockten mich, ferne Länder kennenzulernen.

Über dem Meere eilten wir nach den drei Inseln der Seligen,

Über dem Lande rasteten wir auf den fünf Riesenbergen.

Auf dem Drachen reitend flogen wir gen Himmel (W. H. C. 45₁₇).

Und mein Auge schaute die zwei Hörner (des Drachens oder das Sternbild 角, vgl. Schlegel, *Uranogr.*, S. 87).

Man gab mir die wunderbare Arznei —

Eine ganze Handvoll des Lebenselixiers.

Ich, die kurzlebige Zikade (T. of T. I 166) bin ihrer (der Unsterblichen) Gnade teilhaftig geworden.

Ich schäme mich tief meines kurzen Lebens,

(Denn) beim Gedanken, ihre Gnade zu vergelten, geht es mir wie einst dem Vogel Ching-wei (Giles, *B. D.* Nr. 401),

Der, mit Mühe Hölzchen im Schnabel tragend, das Ostmeer damit ausfüllen wollte.

Die Lehre vom Tao ist gewichtiger als Himmel und Erde.

Huangti hatte Kwang Ch'êng-tzû (T. of T. I 297) zum Lehrer,

Und ihm galt der Thron (Legge, *Jking* 57₁₈) nicht mehr als ein Zikadenflügel (蟬翼 ist hier ein verbal gebrauchtes Binom),

Um dafür das Wissen vom langen Leben einzutauschen.

Seine Beamten lachten laut auf (*Laotsû* C. 41)

(Und es klang) wie das Summen von Schmeißfliegen (Legge IV, 150).

15. Das Lied „An der Grenze“ (vgl. Nr. 8—13).

Die große Han-Dynastie befolgte den Hunnen gegenüber eine Politik, die man nicht einmal mittelmäßig nennen konnte (de Groot, *Hunnen*, S. 273, T'ungchien kangmu 8₂₂).

Die Hunnen drangen (infolgedessen) bis zur Wei-Brücke (bei Ch'angan) vor.

Im Distrikt Wu-yüan (Playfair¹, Nr. 8754) da ist das Herbstgras grün,

Wie dreist traten da auf einmal die reitenden Nomaden auf! Der Kaiser befiehlt den Heerführern, sie bis in den äußersten Westen zu bekriegen (de Groot l. c.).

Sie ziehen längs der Yin-shan-Kette (Altai?) dahin (quer von Osten nach Westen).

Das Yen-chih Gebirge (de Groot, S. 121) fällt in die Hände von Han.

Die Frauen der Hunnen haben nun keine Schminke mehr (da die einen roten Farbstoff produzierende Pflanze im Yen-chih-Gebirge wuchs).

Rückzugsgefechte liefernd überschreiten die Chinesen den Huangho,

Nach Einstellen der Feindseligkeiten gibt es gar viele Lustbarkeiten.

Tausend Meilen unwirtlichen Landes sind vom Feinde gesäubert. Und das Sandmeer der Gobi liegt schweigend und unbewegt.

(Dieses Gedicht bezieht sich auf einen Einfall der Türken bis in die Nähe von Ch'ang-an, 626 n. Chr.; vgl. Wieger, *Textes historiques*, S. 1542, und T'ung-chien-kang-mu

C. 39₁₁. Im ersten Vers spricht Lit'ai-po von der Han-Dynastie, während er die T'ang-Dynastie meint, deren anfangs friedliebende Politik gegen die Türken er verurteilt. Über den siegreichen Feldzug des Li Ching (Giles, *B. D.* Nr. 1112) vgl. Wieger op. cit., S. 1563).

16. Klage an den Jadestufen des Palastes.

Auf die Jadestufen legt sich glänzender Tau,

Bis tief in der Nacht dringt dessen Kälte in die Seidenstrümpfe (der wartenden Schönen).

Dann verschwindet sie hinter dem Vorhang aus Kristallperlen, Und durch die Spalten sieht sie nach dem hellen Herbstmond.

17—20. Vier Hsiang-yang-Lieder (vgl. VII).

17. Hsiang-yang (in Hupeh) ist ein Ort der Freuden,
 Man singt und tanzt nach der Melodie des Zinkschuh(?)-Liedes.
 Um die Stadt am Strome zieht sich durchsichtiges Wasser
 (W. H. C. 310, 513, 282),
 Die Mondnächte des Frühlings (vgl. Lit'aipo IV, 37) bringen
 den Menschen in Verwirrung.
18. Shan Chien (Sohn des Shan T'ao, Giles, *B. D.* Nr. 1675), wenn
 vom Weine trunken,
 Torkelt am Ufer des Kao-yang-Sees (bei Hsiang-yang).
 Die weiße Mütze auf seinem Kopfe:
 Hat er verkehrt aufgesetzt, so kehrt er reitend nach Hause
 zurück.
19. Der Hsien-Berg erhebt sich über dem Han-Flusse,
 Dessen Wasser grün ist, dessen Ufersand schneeweiß.
 Oben auf dem Berge befindet sich die Gedenktafel, die so viele
 Tränen benetzt haben (Giles, *B. D.* Nr. 2383),
 (Deren Inschrift) blaugrünes Moos schon lange verwischt hat.
20. Trinke dich trunken am Ufer des Kao-yang-Sees (des Hsi Yu),
 Besuche nicht die Gedenktafel, die so viele Tränen benetzt haben.
 Shan Chien wollte (trunken) aufs Pferd steigen,
 Da wurde er von den Kindern von Hsiang-yang ausgelacht.
21. Das Lied vom großen Damm.
 Der Han-Fluß fließt an Hsiang-yang vorüber,
 Die Blüten öffnen sich in der Wärme des großen Dammes (d. i.
 auf dem sonnenbeschienenen Damm).
 Das Stelldichein mit der Schönen (W. H. C. 268) fand (einst)
 am Fuße des großen Dammes statt,
 Tränen füllen das Auge beim Anblick der südlichen Wolken
 (unter denen meine Freundin jetzt weilt?).
 Der Frühlingswind zeigt sich wieder gefühllos
 Und bläst die Gestalten meiner Träume auseinander.
 Ich sehe nicht die Freundin (vor mir), die mein inneres Auge
 sieht (und ersehnt).
 Der weite Himmel (der uns trennt) hat alle Nachricht abge-
 schnitten.

- 22—29. Acht Gedichte über die Freuden im Palast-
innern. Alle acht Gedichte bei Bernhardi, S. 119 ff.
22. auch bei Giles, *History of Chinese Lit.*, S. 153.
小小, als kleines Mädchen im Gegensatz zu 盈盈 (W. H. C. 29₂) als erblühte Schönheit.
石竹, Chines. Nelke (*Dianthus chinensis*), aber nicht Zwergbambus.
23. auch bei d'Hervey, S. 30.
Verbessere 徵歌, vom Kaiser berufene Sängerinnen, nicht 徵歌, leise singend.
24. statt Lu-Apfelsine lies: Loquat.
Vers 3 und 4 lauten:
Zum Genuß der Blütenfülle gehört die sinkende Sonne,
An der Musik (lies 管) berauscht sich beim Wehen der Lenzwind.
Vers 5 lies 奏 statt 秦; zu lung-ming-shui vgl. W. H. C. 18₁₁.
25. Vers 1: In den Tagen, wenn der Frühling zu den schnee-
bedeckten Bäumen zurückkehrt; 玉樹 ist hier wahrschein-
lich 雪中樹, vgl. Lit'aipo Buch X₄, im Gegensatz zu XXV₂₈.
26. auch bei d'Hervey, S. 30.
Vers 3 und 4:
Die Blumen des Palast-(parkes) lächeln um die Wette der
Sonne entgegen,
Die Pflanzen des Teiches wachsen im Verborgenen dem Früh-
ling entgegen.
青樓 ist das Freudenhaus.
27. lies 裏 li, nicht kuo².
Der zweite Vers: da muß man doch in Gesellschaft wandern
(vgl. Lit'aipo VII, 28).
Der dritte Vers: Der Frühlingswind durchweht die violette
Thronhalle.
Der fünfte Vers: Die reizende Tänzerin beherrscht vollkommen
ihre Kunst.

Der sechste Vers: Die schöne Sängerin ist halb willens (zögert), nach vorne zu kommen.

Der siebente Vers:

Noch lieber würde ich in den Mondnächten des Frühlings (vgl. Lit'aipo IV, 37)

Die Palastmädchen lachen (hören) beim Spiele mit der versteckten Agraße (oder zusammen mit den Palastmädchen lachen).

Note 2 und 3 sind durchaus unrichtig; das in letzterer Note genannte Werk heißt 採蘭雜誌. Schon Couvreur (*Diet. class.*, S. 953) erwähnt das Spiel Ts'ang² kou¹.

28. auch bei d'Hervey, S. 29.

Vers 3: Der Gesang der Mangovögel ist so schön, daß man sich daran betäuben möchte.

vgl. Lit'aipo VI 20: Die Lotosblumen sind so schön, daß man mit ihnen sprechen möchte.

Vers 5: 遲日 ist die im Frühling zögernde Sonne (die Tage werden länger).

Vers 8 移 bedeutet: wird abgelöst (nicht: zerstreut sich)

29. zu 北關 vgl. Chavannes II 391; zu 關 vgl. Chav. III 495.

太液 (池) ist der T'ai-yeh-Weiher

鳳吹 ist die Flöte (笙)

未央 ist der Wei-yang-Palast (nicht Fei-ying).

30—32. Drei Lieder nach den Ch'ing und P'ing Melodien (zu singen). Bei d'Hervey, S. 24; das erste auch bei Zottoli V 560.

33. Einzug der Militärmusik in den Kaiserpalast.

Kin-ling (d. i. Nanking) erhebt sich beherrschend (?) über den Gestaden des Meeres (W. H. C. 2₁₀),

Durchsichtiges Wasser umgibt die Hauptstadt von Wu (W. H. C. 22₁₇, Playfair¹, Nr. 792).

Die Zimbellieder gehören zur Kavalleriemusik,

Letztere, in starker Vertretung, begleitet die Großwürdenträger.

Das Hämmern der Gongs erhöht den feierlichen Aufzug,

Das Schlagen der Trommeln (Shihking IV 287) öffnet die Tore der doppelt umwalnten Stadt.

Der Himmelssohn stützt sich auf sein Jade-Tischchen (und sieht zu),

Wie die Truppen in dichten Scharen (wie Wolken) in voller Rüstung (mit Schwert und Stiefeln) in die Kaiserstadt einmarschieren. —

Die Sonne steigt auf und bescheint die tausende Häuser der Stadt,

Die Uniformen erglänzen in den Strahlen des Morgensterns. Nach beendigter Audienz erfrischt man sich im Bade und genießt der Muße,

Lustwandelt wohl auch nach dem Pavillon von Lang-feng Und ergeht sich in großer Gesellschaft unter den beiden Steinpforten (nördlich vom alten Chien-k'ang-hsien bei Nanking; Lu Ch'ui der Liang-Dynastie hat deren Inschriften verfaßt, vgl. W. H. C. 56_k).

In vergnügter Unterhaltung (W. H. C. 21, und Legge II² 454) erfreut man sich der kaiserlichen Gnade.

34. Das Lied von Nü Hsiu der (Tochter der) Ch'in-Familie (nach einem Gedichte des Tso Yen-nien der Wei-Dynastie).

Die Tochter der außerhalb des Westtores wohnenden Ch'in-Familie

War schön wie eine Hortensie.

In ihrer Hand schwang sie das Schwert von Pai-yang (Playfair¹, Nr. 5448),

Am hellichten Tage tötete sie damit den Feind (ihrer Familie). Von ihrem Gazeärmel tropfte das rote Blut,

Ihr heroischer Schrei erhob sich bis zu den Purpurwolken des Himmels.

Sofort eilte sie nach den westlichen Bergen,

Der Beamte des Grenzpasses hielt sie zurück (W. H. C. 8_{1a}).

(Denn) obwohl ihr Gemahl der König von Yen war, Wurde sie gerichtlich verfolgt.

Die Strafgesetze übertreten kam gleich dem Treten auf den Tigerschweif (Jking, Legge S. 78).

Doch sie fürchtete nicht in die Klauen und Zähne (des Tigers) zu fallen.

Ihr weißer Nacken war noch nicht durchhackt,

Ihre gesenkte Stirne war tief in den Kot (des Richtplatzes) gedrückt —

Da wurde ihr plötzlich mit einem an einer Stange angebrachten vergoldeten Huhn die Begnadigung angekündigt

Und die Todesstrafe (Shuking III 605) erlassen.

Hat sie sich etwa vor der Schwester des Nieh Chêng (Giles, *B. D.* Nr. 1565) zu schämen?

Für alle Zeiten werden beide zusammen die Welt in Erstaunen setzen.

35. Das Ch'in-Mädchen der kaiserlichen Garderobe.

Der Himmelssohn residiert im Wei-yang-Palaste,

Und ich diene ihm als Garderobiere.

Da ich die Gunst der Privatgemächer nicht mehr genieße,

Wie kann ich es wagen, mich dem Goldbett zu nähern?

Treu bin ich gewesen wie jene Frau des Königs Chao von Ch'u (die bei einer Überschwemmung dem Boten des Königs nicht folgen wollte, weil er keine Beglaubigung bei sich hatte, und darum umkam),

Treu bin ich gewesen wie die Favoritin Fêng (Giles, *B. D.* Nr. 566), die dem Bären entgegentrat, um den Kaiser Yuan-ti (Giles, *B. D.* Nr. 1350) zu schützen.

Auf mich unbedeutendes Wesen fiel der Glanz von Sonne und Mond,

Und nun schwanke ich dahin wie ein Leuchtkäferchen.

Ich möchte, daß du (o Herrscher) den Sauerampfer und die Rübe (Legge IV 55) nicht verschmähst, weil dir deren Wurzel mißfällt (d. h. obwohl meine Jugend vorbei ist, solltest du doch meiner Treue eingedenk sein).

36. Der Sang von Tung-wu (vgl. *W. H. C.* 28₁₇; in Kao-mi-hsien, Playfair¹, Nr. 3343).

Ich liebe das Altertum und lache der Gemeinheit en vogue (*Liki*, ed. Couvreur II 675),

Von jeher lauschte ich nach dem Beispiel der Weisen und Guten. —

So hoffte ich, meinem Herrscher dienen zu dürfen,
Um mich nach vollbrachtem Werk mit tiefer Verbeugung wieder
zurückzuziehen.
Die glänzende Sonne stand am hohen Himmel (d. i. der Kaiser
auf seinem Throne),
Ihre Reflexe beleuchteten meine kleine Person,
Ehrerbietig empfing ich die kaiserliche Berufung (die kaiser-
liche Kabinettskanzlei befand sich beim Phönixteich der
Verbotenen Stadt)
Und erhob mich plötzlich aus dem hohen Gestrüpp.
Ich kehrte zurück zur erhabenen Nähe des Herrschers (den
violetten Dünsten, die die Sonne umgeben)
Und erging mich wieder mit Lust innerhalb der Verbotenen Stadt.
Der Kaiser beehrte mich durch persönlichen Verkehr,
Mein Ruhm erhob sich bis über die Wolken.
Der kaiserliche Wagen ist von hohen Würdenträgern (mit
Sonnenschirmen, die mit Königsfischer-Federn geschmückt
sind) umgeben,
Und im Gefolge des Kaisers begeben sich nach dem Osten
der goldenen Stadt Ch'ang-an.
Das Pferd aus dem kaiserlichen Marstall, das ich reite, ist
schöner als der Renner „Wunderglanz“.
Mit Brokat bekleidet, ziehe ich ein in den Palast Wen-ch'üan-
kung im Distrikte Hsin-fêng (Playfair¹, Nr. 2909, 4^o).
An den Felsen gelehnt, blicke ich nach dem Schnee auf den
Fichten.
Vor dem Weine sitzend, spiele ich auf der Gitarre.
Später ahme ich das Beispiel des Yang Hsiung (Giles, *B. D.*
Nr. 2379) nach
Und überreiche eine poetische Beschreibung im Kan-ch'üan-
Palaste.
Ein kaiserliches Schreiben lobt meine Arbeit als gut,
Mein Name verbreitet sich in die fernsten Fernen.
Nach meiner Rückkehr nach Hsien-yang (Playfair¹, Nr. 2858)
Verkehre ich in angeregter Unterhaltung nur mit Prinzen und
Herzögen.
Eines Morgens da verlasse ich (plötzlich) die Pforte der Bronze-
Pferde.

Und wandere wieder ruhelos umher wie ein vom Winde ge-
 triebener Pappus (Samenkrone).
 Die Gäste zerstreuen sich mit der Zeit,
 Und auch der Nephritbecher bleibt leer.
 Nur die Kraft des Talenten ist mir geblieben, und darauf kann
 ich mich noch stützen,
 Unter den Männern der Zeit brauche ich mich nicht zu schämen.
 In Muße dichte ich meinen Sang von Tung-wu:
 Das Lied ist zu Ende, aber mein Herz ist noch voll.
 Mit diesen Versen nehme ich Abschied von meinen Freunden,
 Denn ich suche nun auf die Alten Huang Kung und Ch'i Li Chi
 (Giles, *B. D.* Nr. 866 und 309).

37. Das Palastmädchen von Han-tan heiratet und wird
 die Frau eines Subalternoffiziers (vgl. Shih-chih,
 Cap. 89).

Ich bin ursprünglich ein Mädchen vom Ts'ung-t'ai-Söller (in
 Han-tan-hsien, Playfair¹, Nr. 2068),

Voll hoher Erwartungen betrat ich den Palast des Herrschers
 (Lit' aipo XX 29).

Verließ ich mich doch auf die Schönheit meines Gesichtes, das
 wie eine Blume prangte:

Wie hätte ich da denken können an künftiges Altern und
 Welken?

Nachdem ich einmal die Jade-Stufen des Palastes verlassen
 hatte,

Verschwand ich, wie einst Chao Yün (W. H. C. 192) verschwun-
 den ist.

So oft ich an die Stadt Han-tan denke,

Träume ich von den Herbstnächten im Frauengemache des
 Palastes.

Doch den Herrscher kann ich nicht sehen,

Und Trauer erfüllt mich bis zum Tagesanbruch.

38. Lied vom Auszug (der Truppen) aus dem Nordtor
 von Chi (Playfair¹, Nr. 635) (bei Forke, *Blüten*, S. 122).

39. Der Weg von Lo-yang.

Wer ist der Junker mit dem weißen Jade-(gesicht),
 Der den Wagen wendet und über die Himmelsfurt-Brücke zieht?
 Er hat Blumen (Mädchen?) gesehen auf der östlichen Straße
 Und macht die Leute von Loyang stutzen.

40. Der Zug nach Norden, bei Forke, S. 120.

41. Das Lied von der Kürze (des Lebens); vgl. 古唐詩合解, 古 C. 31 und W. H. C. 28₁₂ (nach anderer Erklärung sollen die kurzen Töne des Liedes gemeint sein, vgl. W. H. C. 27₁₉).

Der helle Tag, wie kurz ist er!
 Und hundert Jahre sind leider bald zu Ende.
 Der blaue Himmel spannt sich in seiner weiten Unendlichkeit,
 Zehntausend Kalpas dauerte es, bis Himmel und Erde sich
 aus dem Chaos differenzierten.

Die beiden Schläfenflechten der Fee Maku (Pétillon, S. 208,
 Giles, B. D. Nr. 1476)

Sind zur Hälfte schon weiß geworden.

Der Herr des Himmels sah die schönen Mädchen an seiner
 Seite beim Topfspiel (vgl. Lit'ai po III 4),

Lachte gewaltig auf — Millionen Äonen hindurch.

Ich möchte (die Zügel) der sechs Drachen (des Sonnenwagens)
 ergreifen,

Den Wagen nach Osten zurückführen und am Fusang-Baume
 festbinden.

Mit dem Sternbild des nördlichen Scheffels (des großen Bären)
 schenke ich herrlichen Wein aus

Und biete jedem Drachen einen Becher an. —

Reichtum und Ansehen ist nicht, was ich mir wünsche (W. H.
 C. 45₂₀).

Ich will nichts anderes, als die sinkende Sonne zum Stehen
 bringen.

42. Der Sperling auf der öden Stadtmauer.

Klänglich zwitschert (W. H. C. 19₃) der Sperling auf der öden
 Stadtmauer,

Wie hart ist es für ihn, seinen Lebensunterhalt zu finden!

Eigentlich gehört er zur Klasse der Schneidervögel
 Und ist nicht der Familie der Phönixe gefolgt.
 Er führt vier junge Gelbschnäbel mit sich,
 Die niemals genug Futter kriegen können,
 Und während er Spreu und Kleie bei dir aufpickt,
 Muß er stets fürchten, von der Krähe oder dem Sperber verfolgt
 zu werden.
 Er zaudert, den Gefahren des T'ai-hang-Berges (Shuking
 III 128) zu trotzen (d. h. den Weg in die weite Welt anzu-
 treten),
 Er schämt sich, die Gelegenheit des umgestürzten Reiswagens
 zu benutzen und so zu seinem Futter zu kommen.
 Die Schickungen des Himmels (Legge I² 146) sind unab-
 änderlich,
 Die Ergebung in das Schicksal bringt alle Wünsche zum
 Schweigen.

43. Die Bodhisattva-Barbaren (sog. wegen ihrer auffallenden
 Kleidung); Der Ausdruck P'u-sa-man soll erst in der T'ai-
 chung-Periode (847—860 n. Chr.) aufgekommen sein; es
 ist daher ganz ausgeschlossen, daß vorliegendes Gedicht von
 Li' ai-po herrührt.

Über dem Walde der Ebene liegen wogende (W. H. C. 22₂₀, 28₇)
 Dünste wie ein Schleier gebreitet,
 Das ganze Gebiet der kalten Berge erscheint in einem herz-
 ergreifenden Grün.
 Die Schatten der Nacht (W. H. C. 22₁₃) ziehen in den hohen
 Söller ein,
 Oben auf dem Söller trauert ein menschliches Wesen.
 Vergeblich wurde an den Jade-Stufen lange Ausschau gehalten
 (Legge IV 43).
 Der seine Nachtruhe aufsuchende Vogel kehrt in schnellem
 Fluge zurück.
 Wo liegt sein Weg der Rückkehr?
 Wo die Stationen der langen und kurzen Etappen aufeinander-
 folgen.

44. Ich gedenke des schönen Mädchens von Ch'in. (Auch bei diesem Gedicht wird vermutet, daß es Lit'aipo fälschlich zugeschrieben wird),

Beim Flötenspiel gedenk' ich schluchzend des Mädchens von Ch'in:

Da bricht der Traum plötzlich ab, und es verbleibt nur der Mondenschein auf dem Turme von Ch'in —

Der Mondenschein auf dem Turme von Ch'in,

Die Farben der Weidenblüten, jedes Jahr neu und doch immer dieselben,

Der Schmerz der Trennung an der Brücke von Pa-ling (östlich von Ch'ang-an).

Selbst am Herbstfeste, das einst im Lo-yu-yuan-Parke gefeiert wurde,

Ist jetzt auf der alten Straße von Hsien-yang Lärm und Staub verschwunden.

Lärm und Staub sind verschwunden.

Der Westwind weht und die Strahlen der untergehenden Sonne
Bescheinen die (Ruinen der) Paläste der Han-Dynastie.

K'ÜH YÜAN'S „FAHRT IN DIE FERNE“ (YÜAN-YU).

Von P. FRANZ BIALLAS.

I.

Einleitung¹.

Die Dichtungen K'üh Yüans haben sich wegen ihres großen Einflusses auf die Wiederbelebung und Entwicklung der chinesischen Poesie wie nicht zum wenigsten wegen ihres Inhaltes und wegen der Tragik des Lebens des Dichters und Staatsmannes in

¹ Folgende Abkürzungen sind angewandt:

Biogr. Dict. = Biographical Dictionary by Giles, London 1898.

Ch. CL = The Chinese Classics by Legge, London 1861 u. ff.

Couvreur = Dictionnaire Classique de la Langue Chinoise par Couvreur, 3^d ed., Ho-kien-fou 1911.

Giles = Chinese-English Dictionary by Giles, 2^d ed., London 1912.

Manual = Chinese Reader's Manual by Mayers, 2^d ed., London 1910.

MH = Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien, par Chavannes, Paris 1895 ss.

Notes = Notes on Chinese Literature by Wylie, New ed., Shanghai 1902.

Pall(adius) = Китайско-Русский Словарь, составленный Архимандритомъ Палладіемъ и П. С. Поповымъ, Peking 1888.

SBE = Sacred Books of the East, edited by F. Max Müller, Oxford.

C. = Chu Hi.

Ch'u-ts'e = Ch'u-ts'e tsi-chu, die von Chu Hi besorgte Ausgabe der Elegien von Ch'u mit Komm., Shanghai 1921.

Ch'u-ts'e chang-küh = die von Wang Yi besorgte Ausgabe der Elegien mit dem Kommentar des Wang Yi und den Ergänzungen des Hung Hing-tsu, Shanghai 1919.

Hung = Hung Hing-tsu.

Lin = Lin Si-cheng.

Lu = Lu K'an-ju in seinem Buche „K'üh Yüan“, Shanghai 1923.

PWYF = P'ei-wen-yün-fu.

Tse-tien = K'ang-hi Tse-tien.

Ts'e-yüan = Ts'e-yüan. Chinese Encyclopaedic Dictionary, Commercial Press, Shanghai 1918/23.

Die Transkription der chinesischen Wörter ist die Wade'sche; doch ist nicht die Palatalisierung des Pekingdialektes angewandt, sondern die der älteren Laute.

China stets eines besonderen Interesses erfreut, und daher ist schon früh und des öfteren auf ihre literargeschichtliche Bedeutung in der europäischen Sinologie hingewiesen worden¹. Doch erst neuerdings hat Conrady auch ihren kulturhistorischen Wert für die Kenntnis der Volkskunde, der Mythologie und Religion Südchinas im allgemeinen hervorgehoben² und im einzelnen gezeigt, wie z. B. das T'ien-wên bereits im vierten Jahrhundert vor Chr. malerische Darstellungen in China voraussetzt³, wie die Kiu-ko dramatische Szenen bei Opferfeiern bieten⁴ und wie schließlich im Yüan-yu indische Einflüsse bemerkbar sind⁵. Der Umstand nun, daß solche Ergebnisse, welche unser Wissen um die Kulturgeschichte Chinas wesentlich fördern, sich erst nachprüfen und diskutieren lassen, wenn die Texte mit Übersetzung und Kommentaren publiziert sein werden, war die nächste Veranlassung zu der vorliegenden Arbeit über das Yüan-yu.

Leben und Werk stehen bei K'üh Yüan, wie auch sonst im literarischen Leben, in inniger Beziehung zueinander, und daher muß zunächst auf beide eingegangen werden. Dies ist um so not-

¹ Pfizmaier, *Das Li-sao und die neun Gesänge*; Sitzungsbericht der Wiener Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., III. Band, Wien 1852, S. 159 ff.

D'Hervey de St. Denis, *Le Li-sao, poème du III. siècle av. notre ère, traduit du Chinois, précédé d'une étude et accompagné d'un commentaire perpétuel*, Paris 1870.

De Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à E-mouï*, 349 ss.; Ann. du Musée Guimet, Paris 1886.

Edkins, *On the poets of China during the period of the contending states and of the Han-Dynasty*, Journal of the Peking Oriental Society II, 201 ss.; Peking 1887.

Legge, *The Li Sao Poem and its Author*, JRAS, 1895, 571 ff. und 839 ff.

De Harlez, *Poésie Chinoise*, Paris 1893 (auch in Bull. de l'Acad. Royale de Belgique, 1893).

Giles, *A History of Chinese Literature* 505 ss.; London 1901.

Grube, *Geschichte der Chinesischen Literatur*, 173 ff.; Leipzig 1909. Da in China von den Dichtungen K'üh Yüans zumeist nur das Li-sao gelesen wurde, so ist auch nur dieses in der europäischen Sinologie berücksichtigt worden (nur Pfizmaier hat noch die neun Gesänge übersetzt); Pu-küh und Yü-fu sind als Musterstücke in das chinesische „Lesebuch“ Ku-wen-shih-yi (古文釋義) aufgenommen und daher auch von Zottoli, *Cursus Lit. Sinicae* IV, 209 s. und 235 ss. (in der Biographie des K'üh), übersetzt worden.

² Conrady, *China*, in Pflugk-Hartungs Weltgeschichte, Bd. III, 546 ff.

³ Conrady, in Münsterbergs Chines. Kunstgeschichte, Bd. I, 80 ff.

⁴ Conrady, *China*, 516 und in seinen Kollegien an der Universität Leipzig; siehe auch Schindler, *Das Priestertum im Alten China*, 31 u. 91 ff.

⁵ Conrady, *Indischer Einfluß in China im 4. Jahrh. v. Chr.*, ZDMG 1906, LX, 335 ss., vor allem S. 344/45.

wendiger, als in jüngster Zeit von chinesischen Gelehrten scharfe Kritik an der Authentizität einzelner Dichtungen Yüans geübt, ja das Leben des Dichters selbst in Zweifel gezogen worden ist¹. Die Einwände, welche gegen die Existenz K'üh Yüans erhoben werden, wie auch die Unklarheiten, die sich auch in den besseren Darstellungen des Lebens des Dichters finden, welche Legge, Edkins und Grube geboten, haben ihren Grund zumeist in den chinesischen Quellen selbst. So mögen diese hier zuerst übersetzt und erörtert werden.

Die erste und wichtigste Quelle für das Leben K'üh Yüans ist Se-ma Ts'ien's Shi-ki²; sie wird ergänzt durch das Sin-hü des Liu Hiang³, durch gelegentliche Bemerkungen im Ch'u-shih-kia und Chang I-chuan⁴ und endlich durch die eigenen Werke des Dichters. Se-ma Ts'ien hat die Biographie K'ühs in einem Kapitel mit der des Dichters und Staatsmannes Kia I vereinigt, und Chavannes meint⁵, der einzige Grund zur Vereinigung der Biographien zweier Männer, die über ein Jahrhundert auseinander gelebt haben⁶, sei der, daß Kia I ein Gedicht⁷ auf K'üh verfaßt, das auch im selben Kapitel angeführt wird. Das dürfte jedoch nicht der einzige Grund gewesen sein, wie sich bald ergeben wird; doch vorerst mögen die beiden Texte von Se-ma Ts'ien und Liu Hiang in Übersetzung hier folgen⁸.

1 Hu Shih-chih (胡適之) in seinem Artikel 讀楚辭, erschienen in der Beilage (讀書雜誌) des Nu-li (努力), (Untertitel: The Endeavour), No. 18, Shanghai 1922. Diese Zeitschrift wurde von Hu Shih herausgegeben, ist aber nach zweijährigem Bestehen wieder eingegangen.

2 Lu K'an-ju (陸侃如) verteidigte gegen Hu die Existenz K'üh Yüans, doch bestritt er die Authentizität mancher Werke K'ühs; so in einzelnen Artikeln des Endeavour, vor allem aber in seinem Buche „K'üh Yüan“, Shanghai 1923. Näheres siehe weiter unten.

3 Shi-ki cap. 84, Lieh-chuan n. 24.

4 Liu Hiang (劉向), Sin-hü (新序) cap. 7 (節士) 7b—8a. Über das Sin-hü vgl. Notes, p. 83 und Wieger, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*, 311, wo Wieger näheres über die Entstehung und Bedeutung dieses Werkes angibt.

5 Ch'u-shih-kia in Shi-ki cap. 40 n. 10 (MH, IV, 337ss.); Chang I-chuan in Shi-ki cap. 70, Lieh-chuan n. 10.

6 MH, I, CLXXXs.

7 Kia lebte von 200 bis 168 v. Chr.; vgl. dazu Biogr. Dict. n. 321.

8 弔屈原, auch in Ch'u-ts'e 8 (12), 3b ff.

9 Zottoli hat Lieh-chuan n. 24 teilweise übersetzt (*Cursus Lit. Sin.* IV, 229ss.); doch wegen der notwendigen Erörterungen und auch weil diese Übersetzung nicht überall zugänglich ist, sei der Text hier übersetzt. Eine vollständige

„K'üh Yüan¹, mit dem Beinamen P'ing und gleichen Geschlech-

Übersetzung erschien nach Fertigstellung dieser Arbeit in G. Margoullies, *Le Kou-wen Chinois* (Paris 1926), p. 83–89.

1. König Wu von Ch'u (um 700 v. Chr.) gab seinem Sohne Hieh das Gebiet von K'üh 屈, in der heutigen Provinz Ngan-hui, im Flußgebiet des Huai-ho 淮河 gelegen, als Leibgedinge; der Name der Landschaft wurde Familienname — *sing* — der Nebenlinie, welcher der Dichter entstammte. P'ing war sein *ming* und Yüan sein *tse* (nach Se-ma Ts'ien und Liu Hsiang); im Pu-küh und Yü-fu werden nur die beiden Namen K'üh und Yüan genannt. In der zweiten Strophe des Li-sao heißt es:

皇覽揆余於初度兮
肇錫余以嘉名
名余曰正則兮
字余曰靈均

„Der Hehre (Vater) schaute, mich messend mit den Umständen meines Beginns, dem Anfang entsprechend nannte er mich mit (einem) schönen Namen: mit *ming* hieß er mich: gerader Art, mit *tse* hieß er mich: dem *ling* gleich.“ Pfizmaier übersetzt:

„Der Vater blickt' auf mich erwägend um die Zeit,
Dann schenkt er mir den Namen hehr und gut;
Mit Namen nannt' er mich ‚gerad' von Weise',
Vom Tse heiß' ich ‚dem Göttlichen vereint'.“

C. und andere Erklärer nehmen cheng-tse 正則 und ling-kün 靈均 als schöne Umschreibung der rechtlichen Gesinnung des Dichters; Hung Hing-tsu speziell meint, daß cheng-tse den Sinn des P'ing 平 und ling-kün den Sinn des Yüan 原 wiedergibt. Lu glaubt, daß diese Erklärung wohl kaum stimmen könne, und führt nach 蔣驥 an, daß es früher Brauch war, einen 小名 und 小字 zu haben, wie z. B. auch Se-ma Siang-ju mit dem siao ming 犬子 geheißen hätte. Doch muß er auch zugestehen, daß man sonst keinen Beleg hat, daß vor Siang-ju dieser Brauch der „kleinen“ Namen Gebrauch war. Am nächsten liegt es, diese Namen des Li-sao als poetische Umschreibungen des *ming* und des *tse* zu nehmen, die mit den glücklichen Geburtszeiten des Dichters übereinstimmen, vgl. dazu auch Liu Hsiang in *K'iu-t'an* (Lie-shih): 名曰正則兮卦登子曰靈均 (Ch'u ts'e chang-küh 16, 4a).

Das Jahr der Geburt des Dichters läßt sich nicht ganz sicher bestimmen. Man sucht gewöhnlich einen Anhaltspunkt aus der ersten Strophe des Li-sao zu gewinnen, wo es heißt:

攝提貞於孟陬兮
惟庚寅吾以降

„Im Jahre she-t'i, gerade im ersten Monat, am Tage K'ang-yin, da ward ich geboren.“ Die zyklischen Zeichen 庚寅 hat das Jahr 331 v. Chr. (vgl. M. Tchang, *Synchronismes Chinois*, 106; *Var. Sinol.* 24); Giles, *Bibl. Dict.*, n. 503 und Grube, *Geschichte d. Chines. Lit.*, 173, nehmen 331 als Geburtsjahr an; das dürfte auf

tes mit (dem Königshause von) Ch'u¹, war erster Berater² des Königs Huai von Ch'u. Er besaß hohe Bildung und große Energie³, war sehr verständig in geordneten und ungeordneten (Verhältnissen)⁴ und gewandt in der Handhabung des Wortes⁵; daher beriet er mit dem König im Innern die Angelegenheiten des Reiches zur Herausgabe der Edikte, und nach außen empfing und begleitete er die Gäste und Besucher⁶, gab Antworten an die Fürsten: (kurz) der

keinen Fall stimmen. Lu K'an-ju glaubt, daß auch das Jahr 331 nicht richtig wäre; denn K'üh hätte schon 312 oder 313 das Amt des ersten Beraters verloren und man könne nicht annehmen, daß er, kaum zwanzig Jahre alt, schon in so wichtiger Stellung gewesen wäre; darum setzt er das Jahr 343, das auch die Zeichen 戊寅 hat, als Geburtsjahr an. Chavannes hat auch aus der Strophe des Li-sao das Geburtsdatum bestimmen wollen, doch später sagt er (*MH*, III, 664, n. 1, App. III): „On pourrait être tenté de chercher à déduire de ce texte la date de la naissance de K'iu Yuen; j'ai essayé moi-même de le faire dans mon article sur le „Calendrier des Yin“; mais je dois retirer comme inexact ce que j'ai dit à ce sujet.“ Mayers, *Man*, 326, gibt nur ein Datum für das Leben K'üh Yüans an: c. 314, wo K'üh Yüan in hohen Ehren stand und das dürfte auch wohl das einzige sichere Jahr sein, für das wir die Lebensereignisse des Dichters fixieren können; alles andere sind nur Konjekturen, sie sich mehr oder weniger der Wahrheit nähern, doch genaue Sicherheit ist nicht zu gewinnen. Siehe auch weiter unten S. 64 Anm. 2, über das Todesjahr K'üh's.

1 Über das Reich von Ch'u, das sich über die heutigen Provinzen von Hupeh, Hunan, und Teile von Honan, Nganhui und Kiangsi erstreckte, vgl. Shiki cap. 14, n. 10 Ch'u-shih-kia (*MH*, IV, 337 ss.) und Tschepe, *Royaume de Tch'ou*, Changhai 1903, *Var. Sinol.* No. 22.

2 Wörtlich: Linker Berater 左走, also wohl soviel als erster Berater; er wird im Range nur dem ling-yin 令尹 nachgestanden haben. Über Würden und Titulaturen in Ch'u, von denen uns, wie überhaupt über die Titel der Chouzeit (vgl. De Groot, *Fêtes* . . ., 350 n. 3), nur wenig bekannt ist, siehe Tschepe, *Royaume de Tch'ou*, 380, II App.

3 彊志 Zottoli: tenacis memoriae, so auch Couvreur 850; doch scheint „große Energie“ dem Zusammenhange entsprechender zu sein.

4 明於治亂 Zottoli: intelligens in bono maloque regimine; dagegen Couvreur, 859: apaiser les séditions, nach Chung-yung XX, 15 (= *Ch. Cl.* I, 275; to reduce to order the states that are in confusion).

5 嫻于辭令 Zottoli: exercitatusque in diplomatibus et allegationibus; Couvreur 135: il était habile à manier la parole. Die Wortgewandtheit im schriftlichen und mündlichen Verkehr ist die Grundbedeutung des Ausdrucks.

6 賓客 Zottoli: advenas praefectosque; es sind aber nicht bloß die offiziellen Besuche der eignen Beamten, sondern auch der fremden diplomatischen Missionen gemeint.

König schenkte ihm das größte Vertrauen. Der tai-fu¹ Shang Kuan², gleichen Ranges mit ihm, eiferte um die Gunst (des Königs) und beneidete ihn im Herzen um seine Fähigkeiten.

König Huai beauftragte (nun einmal) K'üh Yüan mit der Abfassung eines Gesetzerlasses. K'üh P'ing hatte einen Entwurf gemacht, jedoch noch nicht vollendet, den der tai-fu Shang Kuan sah und ihm entreißen wollte³. Da K'üh P'ing es nicht zuließ, verleumdete er ihn beim König, indem er sagte: „Der König beauftragt K'üh P'ing mit der Abfassung der Erlasse, das wissen alle. Jedesmal, wenn ein Edikt erscheint, rühmt sich P'ing seiner Verdienste und sagt: Außer mir, glaube ich, vermag es keiner.“ Der König ward zornig und entfernte⁴ K'üh P'ing (aus dem Amte).

K'üh P'ing empfand es bitter, daß der König den Einflüste-

1. Welches Amt Shang Kuan eigentlich bekleidet, läßt sich kaum feststellen (doch siehe Anm. 2). K'üh wird vom Fischer als tai-fu der drei Geschlechter angeredet (siehe S. 63, Anm. 4) und auch von Liu Hsiang so genannt.

2. 上官 hat zunächst nichts zu tun mit dem Titel 官大夫 unter Shih Huang-ti (vgl. *MH.* II, 528); Grube (*Gesch. der Chines. Lit.*, S. 174) sagt, daß „Großwürdenträger“ K'üh das Dekret entreißen wollten, nimmt also fälschlich Shang Kuan als Titel. Der tai-fu Shang Kuan wird von Se-ma noch zweimal genannt und einmal der 用事 Kin Shang 靳尚 (siehe S. 59, Anm. 2); Liu Hsiang spricht einmal von dem tai-fu Shang Kuan Kin Shang (siehe S. 67, Anm. 5). Wang Yi nimmt nun an, offenbar auf den Text Hsiang's gestützt, daß Shang Kuan 姓 und Kin Shang 名 wäre; so auch Zottoli. Hung Hing-tsu polemisiert gegen diese Ansicht mit der Begründung, daß zwei Ämter — tai-fu und yung-shih — genannt werden und daher auch zwei verschiedene Personen Shang Kuan und Kin Shang gemeint sein müssen (siehe Ch'u-ts'e pien-teng I, 2a f. 楚辭辯證). Doch der Grund Hung's dürfte kaum durchschlagend sein, denn weder tai-fu noch yung-shih bezeichnet ein ganz bestimmtes Amt (siehe auch S. 59, Anm. 2). — Nachträglich sehe ich, daß im Ts'e-yüan unter 上官 angegeben ist: 姓也楚莊王少子蘭爲上官邑大夫以爲氏 usw. Wenn diese Angabe zutrifft, was sich leider mangels Quellenangabe nicht feststellen läßt, würde es sich also um den tai-fu der Stadt Shang-kuan handeln. Margouliès übersetzt shang-kuan auch als „haut dignitaire“.

3. Es ist nicht ganz ersichtlich, welchen Zweck dieser beabsichtigte Diebstahl hatte; ob sich Shang Kuan nur mit fremden Federn schmücken wollte? Die niedrige Verleumdung wäre auch ohne diese Tat möglich gewesen. Da K'ühs Politik, schon vor diesem Ereignis (siehe weiter unten), auf einen innigen Anschluß an Ts'ü ging, so wäre es möglich, daß hier schon mehr als eine persönliche Intrige am Werke war.

4. 疏 bedeutet nur die Entlassung aus dem Amte (des ersten Beraters). Lu nimmt an, daß K'üh erst nach dieser Entlassung zum tai-fu der Geschlechter ernannt worden wäre (vgl. S. 63, Anm. 4).

rungen gegenüber keinen Unterschied machte¹, daß Verleumdung und Schmeichelei die Klarheit verdunkelten, krumme Schliche die Gerechtigkeit schädigten, gerade Ehrlichkeit nicht genehm war². Daher verfiel er in sorgenvollen Schmerz und einsames Nachdenken und dichtete das Li-sao. Li-sao bedeutet dem Ungemach verfallen³. Nun ist der Himmel des Menschen Ursprung, Vater und Mutter sind des Menschen Grundlage. Wenn ein Mensch Unglück erfährt, dann kehrt er zur Grundlage zurück. Daher rufen alle in Kümmerissen und Nöten den Himmel an, alle rufen in Krankheit und Schmerzen nach Vater und Mutter. K'üh P'ing, gerade in seiner Weise und aufrecht in seinem Wandel, erschöpfte seine Treue und wandte all sein Wissen an, um seinem Fürsten zu dienen; ein Verleumder trennte ihn, daher kann man sagen, daß er in Not geraten war. Ehrlich und dennoch verdächtigt, treu und dennoch verleumdet, sollte er da keinen Groll empfinden? So dichtete K'üh P'ing das Li-sao, selbst klagt er über das Leben. Die Lieder des Kuo-feng lieben die Schönheit, doch sie sind nicht zügellos; die Lieder des Siao-ya beklagen die Verleumdung, doch sie sind ohne Verwirrung: vom Li-sao kann man sagen, daß es (beides) in sich vereinigt⁴. Von den Früheren rühmt es Ti K'u, von den Späteren erhebt es Ts'i Hoan, von den Mittleren schildert es T'ang und Wu, um die Taten der Zeiten zu kritisieren⁵. Es beleuchtet die hohe Erhabenheit des rechten Weges und der Tugend, die Aufeinanderfolge der guten und schlechten Regierungen, alles wird klargestellt.

Sein Stil ist gedrängt, seine Sprache gewählt; seine Absicht rein, seine Sitten unbescholten. Sein Ausdruck ist kurz, doch sein

¹ 王聽之不聰 wörtlich: Der König hörte es ohne Verständnis an, d. h. zur Unterscheidung von Wahrheit und Lüge in dem, was ihm hinterbracht worden.

² Diese vier Satzteile sind gereimt:

王聽之不聰也。讒諂之蔽明也。

邪曲之害公也。方正之不容也。

害公 kann auch die Bedeutung „dem Staate schaden“ haben.

³ Die Bedeutung von 離 = „geraten“, „verfallen“ stammt von Pan Ku (gest. 92 n. Chr., vgl. *Biogr. Dict.* 1600); doch ist auch die gewöhnliche Bedeutung „trennen“ möglich und wird von andern Autoren angenommen; also etwa „Trennungswelt“.

⁴ Kuo-feng und Siao-ya sind die beiden bekannten Teile des Shiking. Dieser Satz ist nach Pan Ku und Liu Hieh aus Huan-nan-tse's *K'üh Yüan-chuan*. Näheres über dieses Werk siehe später.

⁵ Diese Herrscher werden an verschiedenen Stellen des *Li-sao* genannt: Str. 7, 37, 41, 72 (Ch'u-ts'ü 1, 3b; 1, 8b; 1, 9a; 1, 14a).

Sinn ist tief, das Nächstliegende wird geschildert, doch die Bedeutung ist weitreichend¹. Weil seine Absichten rein, darum sind die Dinge, von denen er spricht, wohlriechend; weil seine Sitten unbescholten, darum stirbt er lieber, als daß er selbst locker zu werden sich gestattete. Obwohl eingetaucht in schlammigen Sumpf, erhebt er sich, die Hülle, einer Zikade gleich, im Schmutz lassend², und schwebt jenseits von Staub und Dunst: die Besudelung der Welt berührt ihn nicht. Wiewohl im Unrat, bleibt er rein und wird nicht besudelt. Wenn man solch eine Gesinnung bedenkt, so kann man wohl sagen, daß sie mit Sonne und Mond an Glanz wetteifern könnte³.

Als K'üh P'ing bereits aus dem Amte entlassen war, wollte Ts'in (den Staat) Ts'i angreifen⁴. Doch da Ch'u und Ts'i befreundet und verwandt waren, so war König Huai (von Ts'in) darüber geängstigt. Darum befahl er Chang I⁵ unter dem Vorgeben, von Ts'in wegzugehen, sich mit reichen Geschenken und einem Angebot⁶ Ch'u zur Verfügung zu stellen. (Dieser) sprach: „Ts'in haßt Ts'i sehr. Ts'i ist mit Ch'u befreundet und verwandt, könnte sich Ch'u aufrichtig von Ts'i trennen, so würde Ts'in (an Ch'u) das Gebiet von Shang⁷ und Yü, 600 Li, abtreten.“ König Huai glaubte in seiner Gier Chang I und trennte sich infolgedessen von Ts'i. Er hieß einen Gesandten, sich nach Ts'in begeben, um das Gebiet in Empfang

1 Gemeint ist die bei K'üh so häufige symbolische Ausdrucksweise.

2 Dieses Bild von der Zikade ist nach Pan Ku auch von Huai-nan-tse; es findet sich auch oft bei andern Schriftstellern z. B. bei Chuang-tse, und ist in China wegen des häufigen Vorkommens dieser Tiere sehr naheliegend.

3 Auch dieser Vergleich schon bei Huai-nan-tse (nach Pan Ku). Es dürfte dieser Teil der Biographie — von „K'üh empfand es bitter“ — wegen der stilistischen Verschiedenheit vom folgenden und wegen der verschiedenen Zitate wohl zumeist Huai-nan-tse's K'üh Yüan-chuan entlehnt sein. Das ist auch die Ansicht Lu K'an-ju's.

4 Dieses war das 16. Jahr des Königs Huai, also 313 v. Chr. Se-ma Ts'ien läßt hier vollständig unberücksichtigt, was Liu Hiang erwähnt und was der Grund der ersten Verbannung war, siehe S. 67, Anm. 4 und 6.

5 Über Chang I, den gewandten Gegenspieler des K'üh siehe *Bibl. Diet.* n. 70 und Hübner, *Aus den Plänen der Streitenden Reiche*, 1 ff. Er hatte vor Yüan den großen Vorteil, daß er gewissenlos war und das volle Vertrauen seines Herrn besaß. Vgl. *MH*, IV, 388 ff. und auch unten Liu Hiang.

6 委質: „angebotenes Pfand“; darunter wird das Gebiet von Han-chung zu verstehen sein.

7 Shang 商 lag östlich von der jetzigen Unterpräfektur Shang, Prov. Shensi; Yu (Wu) 於 östlich der jetzigen Unterpräfektur Nei-hiang, Prov. Honan.

zu nehmen. Chang I betrog ihn¹ und sagte: „Ich habe mit dem König nur über sechs Li abgeschlossen, von 600 Li habe ich nichts gehört.“ Der Gesandte von Ch'u reiste im Zorn ab. Zurückgekehrt berichtete er es König Huai. König Huai, voller Wut, rief sein Heer zusammen und griff Ts'in an. Ts'in ließ ein Heer ausrücken, schlug ihn zurück und brachte dem Heere von Ch'u in den Distrikten von T'an und Si² eine schwere Niederlage bei, ließ 80 000 Mann enthaupten und nahm Ch'u's Heerführer K'üh K'ai gefangen; sogleich riß er auch das Gebiet Han-chung des Staates Ch'u an sich³. König Huai führte nun all seine Truppen ins Feld, drang damit tief in Ts'in ein und lieferte eine Schlacht in Lan-t'ien⁴. Als Wei⁵ davon hörte, griff er Ch'u überraschend an und drang bis nach Teng⁶ vor. Die Truppen von Ch'u gerieten in Schrecken und kehrten aus Ts'in nach Ch'u zurück. Ts'i war noch ergrimmt und half Ch'u nicht. (So) kam Ch'u in große Not.

Im folgenden Jahre⁷ trennte Ts'in das Gebiet von Han-chung ab⁸ und gab es Ch'u, um den König von Ch'u zu versöhnen. König

¹ Über die Komödie der Trunkenheit, die Chang I dabei aufführte, siehe *MH*, IV, 390.

² Tan 丹 ein Fluß, der von Shensi kommt und durch die Unterpräfektur Si-chuan (Honan) geht. Die unbestimmte Angabe des Ortes in Ts'in-pen-chi Shiki, cap. 3, *MH*, II, 74 n. 1) wird durch Ch'u-shih-kia (*MH*, IV, 391), wo es heißt: „Im Norden des Tan“, und hier durch die Biographie des K'üh genauer bestimmt; Si 淝 ist linker Nebenfluß des Tan. Liu Hsiang spricht nur von mehreren 10 000 Enthaupteten; siehe S. 68, Anm. 1.

³ Das Gebiet von Han-chung ging von der Unterpräfektur Wu 汚, Prov. Shensi, bis zur Unterpräfektur Chu-shan 竹山 in Hupeh.

⁴ Lan-t'ien 藍田 heutige Unterpräfektur Lan-t'ien in Shensi.

⁵ Wei 魏, ein kleiner Staat, war im Westen von Shansi gelegen.

⁶ Teng 鄆, eine kleine Stadt im Westen der Unterpräfektur Mong 孟, Prov. Honan.

⁷ Es war im Jahre 311.

⁸ Das Gebiet, welches Ts'in im Jahre vorher besetzt, siehe oben Anm. 3. Nach Ch'u-shih-kia (*MH*, IV, 392) bot Ts'in die Hälfte des Gebietes von Han-chung an; nach Chang I-chuan, Shiki cap. 70, n. 10, 5a, wünschte Ts'in einen Austausch: es bot die Gegend außerhalb des Engpasses Wu-kuan 武關 und wollte von Ch'u K'ien-chung 黔中, etwa die heutigen Präfekturen von Ch'an-te, Ch'en-chow und Yung-chow der Prov. Hunan und Li-p'ing und Se-nan in Kuei-chow, haben. Das Gebiet von Han-chung lag eben außerhalb des „Engpasses von Wu-kuan“, somit bestimmt das K'üh Yüan-chuan das Chang I-chuan etwas genauer; es könnte höchstens eine Ungenauigkeit in der Angabe des Ch'u-shih-kia, das von der Hälfte von Han-chung spricht, vorliegen, aber kein Widerspruch, wie Hu Shih meint; näheres siehe später.

Huai sprach: „Ich will nicht Land erhalten, ich will Chang I erhalten, um mein Herz zu befriedigen.“ Chang I hörte davon und sagte darauf: „Den I allein hält man dem Gebiet von Han-chung für gleichwertig! Ich bitte, mich nach Ch'u gehen zu lassen“¹. Er ging nach Ch'u, bestach mit reichen Geschenken den Oberverwalter² Kin Shang und gewann mit Schmeicheleien die Lieblingsfrau des Königs Huai, Cheng-siou (für sich). König Huai hörte schließlich auf Cheng-siou und ließ Chang I wieder frei³.

Zu dieser Zeit war K'üh P'ing bereits entlassen und nicht wieder in sein Amt zurückgekehrt⁴, sondern nach Ts'i gesandt worden. Nach seiner Rückkunft machte er König Huai Vorwürfe, indem er sagte: „Weshalb hat man den Chang I nicht getötet?“⁵ Den

1 Chang I hatte auch gleich dem Könige die Gründe für seinen Mut auseinandergesetzt, siehe darüber Ch'u-shih-kia (MH, IV, 392).

2 用事者臣 wird wohl eine Art major domus gewesen sein; Kin Shang ist der tai-fu Shang Kuan (siehe S. 55, Anm. 1 u. 2).

3 Chang I wurde zunächst wohl eingekerkert, doch wie er voraus berechnet, retteten ihn seine „Bundesgenossen“ in Ch'u, König Huai entschuldigte sich sogar wegen seines „Versehens“ und entließ Chang I in allen Ehren, siehe dazu MH, IV, 393 und Tschepe, *Royaume de Tchou*, p. 317.

4 Wenn K'üh, wie es Liu Hsiang berichtet, 313 wirklich verbannt worden war, so hat diese Verbannung nicht lange gedauert. Die Ereignisse belehrten König Huai bald, wie recht K'üh mit seiner Politik des Anschlusses an Ts'i hatte. K'üh wurde zurückgerufen — wohl schon 312 —, doch erhielt er nicht mehr das Amt des ersten Beraters, da sein Rivale Shang Kuan und dessen Helfer am Hofe zu mächtig waren, sondern er wurde nach Ts'i zur Anknüpfung der abgebrochenen Beziehungen geschickt.

5 Auch Ch'u-shih-kia (MH, IV, 393) sagt, daß K'üh nach seiner Rückkehr aus Ts'i diese Worte gesprochen. Chang I-chuan 7a heißt es aber: „Da sagte K'üh Yüan: „Früher wurdest du, großer König, von Chang I betrogen. Da Chang I nun hier ist, so halte ich dafür, daß du, großer König, ihn sieden lassest. Ihn wieder freizulassen, es nicht über sich gewinnen, ihn zu töten, sondern wieder auf seine betrügerischen Worte zu hören, das geht nicht an.“ König Huai sagte: „Wenn ich dem Chang I folge und das Gebiet von K'ien-chung bekomme, so ist das ein großer Vorteil. Ihn nachträglich den Rücken zu kehren, das geht nicht.“ Deshalb gab er dem Chang I die Erlaubnis, den Vertrag der Freundschaft mit Ts'in abzuschließen“ . . . Nach dieser Darstellung wäre also K'üh schon vor der Abreise des Chang I zurückgekommen. Doch da das Chang I-chuan auch von der Verfolgung des Chang I nichts erwähnt und im übrigen die Darstellung des Ch'u-shih-kia mit der des K'üh Yüan-chuan übereinstimmt, so ist wohl eine Ungenauigkeit im Chang I-chuan anzunehmen. Es werden auch andere bei den Beratungen über die Entlassung des Chang I ähnliche Äußerungen wie K'üh gemacht haben, die dann die Quelle des Chang I-chuan berichtet und die Se-ma

König reute es; er ließ Chang I verfolgen, doch erreichte ihn nicht mehr.

Später griffen die Fürsten vereint Ch'u an, brachten ihm eine große Niederlage bei und töteten seinen Feldherrn T'ang Mei¹. Damals wollte König Chao von Ts'in mit Ch'u eine Heirat schließen und wünschte mit dem König Huai eine Zusammenkunft². Als König Huai hingehen wollte, sagte K'üh P'ing: „Ts'in ist ein Reich von Tigern und Wölfen; man kann ihm nicht trauen; es ist besser, nicht hinzugehen“³. Tse-lan, der jüngere Sohn des Königs Huai, mahnte den König, doch hinzugehen, sonst würde er die Gunst von Ts'in verlieren. König Huai ging schließlich hin. Als er den Paß von Wu⁴ überschritten, schnitten die im Hinterhalte liegenden Truppen den Rückzug ab und hielten den König Huai fest, um das abgetrennte Gebiet zurückzufordern⁵. König Huai war voll Wut und hörte nicht darauf. Er entfloh nach Chao⁶; doch Chao ließ ihn nicht

Ts'ien ohne Kritik übernommen oder dem K'üh beigelegt. (Die Anrede „großer König“ scheint auch für K'üh wenig zu passen, da er doch ein Verwandter des Königs war.)

1 Es waren die Fürsten von Han, Wei und Ts'i, welche im Verein mit Ts'in das Reich Ch'u angriffen und es bei Chung-kiu am Flusse Pi i. J. 301 besiegten. Se-ma Ts'ien überspringt die Jahre von 311 bis 301; wir haben auch sonst für diesen Zeitraum keine Angaben über K'üh.

2 Dies war im Jahre 299; Ts'in lud König Huai durch einen Brief zu dieser Zusammenkunft ein, siehe darüber Ch'u-shih-kia (*MH*, IV, 398).

3 Dieser Ausspruch wird in Ch'u-shih-kia (*MH*, IV, 398) dem Chao Ts'ü 昭睢 in den Mund gelegt. Hierin liegt keine Schwierigkeit gegenüber dem K'üh Yüan-chuan; denn solche Aussprüche können von verschiedenen Personen getan worden sein, zumal das Land Ts'in viele Raubtiere hatte und daher die Metapher für die sich immer mehr offenbarende Raubsucht seiner Herrscher leicht sprichwörtlich geworden sein kann (vgl. z. B. auch den gleichen Ausdruck Tso-chuan V, 808: 及朝則曰彼虎狼也。見我在子之側殺我無日矣). Sieh Wu-liang 謝无量 macht in seinem kürzlich erschienenen Buche 楚詞新論 (Nebentitel: *A New Treatise on Ch'u Ssu*), Shanghai, Commercial Press, S. 27 die interessante Bemerkung, daß Chao Ts'ü mit K'üh Yüan identisch wäre; doch da er leider weiter keine Gründe angibt, so müssen wir die Behauptung auf sich beruhen lassen.

4 Der Paß von Wu 武 liegt im Westen der Präfektur Shang, Provinz Shensi.

5 Es handelt sich um die beiden Gebiete von Wu 郢, heutige Präfektur Wu-shan, Hunan, und K'ien-chung 黔中, siehe dazu S. 58, Anm. 8.

6 Ein kleiner Staat in Chihli, dessen Hauptstadt Han-tan war.

hinein und sandte ihn nach Ts'in zurück. Schließlich starb er in Ts'in und wurde zur Beerdigung (nach Ch'u) zurückgebracht¹.

Der erstgeborene Sohn bestieg nun² als König K'ing-siang den Thron und machte seinen Bruder Tse-lan zum ling-yin. Die Einwohner von Ch'u beschuldigten aber Tse-lan, daß er die Ursache gewesen, daß der König Huai nach Ts'in gegangen und nicht mehr zurückgekehrt wäre. Auch K'üh P'ing war darüber entrüstet.

Denn obwohl er verbannt worden war³, so liebte er doch das Reich Ch'u und war mit treuer Anhänglichkeit dem König Huai ergeben. Er hörte nicht auf, sich nach der Rückkehr zu sehnen, und vertraute auf eine glückliche Wendung, daß der König doch einmal zur Einsicht kommen und die Welt sich einmal ändern würde. Den Fürsten zu erhalten, das Reich zu festigen und dorthin wieder zurückzukehren, dieser Gedanke kehrt in einem Werke mehrmals wieder⁴. Doch schließlich gab es kein Mittel mehr. Denn er konnte

1 König Huai entfloß (im Jahre 297) aus Ts'in, doch da man seine Flucht bald bemerkt hatte, so verlegte man die Wege nach Ch'u, daher ging er nach Chao. Dieses ließ ihn aus Furcht vor Ts'in nicht nach Ch'u gehen, so ging er nach Wei; hier wurde er von den Häschern Ts'in's erreicht und nach Ts'in zurückgebracht, wo er bald erkrankte und 296 starb; vgl. dazu Ch'u-shih-kia (MH. IV, 401) und Tschepe, *Royaume de Tch'ou* 329. Grube's Darstellung, *Gesch. der Chines. Lit.*, 175, daß Chao ihn an Ts'in ausgeliefert hätte, wäre danach unrichtig.

2 Im Jahre 297.

3 Hier sagt Se-ma Ts'ien: 放流, das doch „verbannen“ bedeutet (Zottoli: *expulsus in exsilium*), obwohl er vorher von keiner Verbannung gesprochen. Eine Verbannung im Jahre 303 anzunehmen, da Se-ma Kuang das Leben und die Verbannung des Dichters bei diesem Jahre erzählt, liegt kein Grund vor (vgl. Tschepe, *Royaume de Tch'ou*, 321 s.), so muß also wohl die erste Verbannung gemeint sein, die Liu Hsiang in das Jahr 312 verlegt, und von der Se-ma Ts'ien vorher nichts berichtet hat. Es von der Verbannung unter K'ing Siang zu nehmen, geht auch schlecht, denn diese wird gerade erst später berichtet, es ist hier die Rede eben von König Huai.

4 Welches Werk hier gemeint ist, läßt sich schwer feststellen; die Gedanken kommen öfters (san 三 ist wohl im dritten Ton zu lesen — „mehrere Male“ und nicht im ersten, „drei“, wie Zottoli liest, falls — nicht: ein einzelnes, ein einziges heißt) im Li-sao vor, aber auch in den einzelnen Kiu-chang. Wahrscheinlicher ist es, daß die Kiu-chang gemeint sind. — Da aber die erste Verbannung nicht lange gedauert haben kann (siehe S. 59, Anm. 4), und K'üh doch wieder in die Dienste des Königs Huai als 三閭大夫 getreten war, so kann es sich hier wieder nur von dem „Nichtzurückkehren“ aus der zweiten Verbannung handeln. Dieser wie der folgende Passus läßt sich kaum restlos klarstellen.

nicht mehr zurückkehren und erkannte, daß König Huai nicht mehr zur Einsicht kommen würde¹.

Mögen die Fürsten des Volkes töricht oder weise, tugendhaft oder unwürdig sein, alle wünschen Getreue zu bekommen, welche ihnen dienen, und Weise zu erheben, welche ihnen beistehen. Doch wenn der Ruin der Reiche und die Vernichtung der (Fürsten)-Familien aufeinander folgen und weise Fürsten in mehreren Jahrhunderten nicht mehr erscheinen, dann sind jene, die getreu genannt werden, nicht mehr getreu, die, die weise heißen, nicht mehr weise. König Huai erkannte die Rolle des treuen Ministers nicht, daher ward er daheim von Cheng-siou betört, draußen von Chang I betrogen; er entfernte K'üh Yüan und traute dem tai-fu Shang Kuan und dem ling-yin Tse-lan. So verlor er nach Vernichtung des Heeres und Verkleinerung des Gebietes seine sechs Städte, starb als Fremdling im Lande Ts'in und ward zum Gespött im ganzen Reiche². Das ist das Unglück dessen, der die Menschen nicht kennt! Das Yi-king sagt³: Wenn der Brunnen gereinigt ist, nicht zu trinken, das macht mein Herz betrübt, da das Wasser doch getrunken werden könnte. Wenn der König erleuchtet ist, werden wir an seinem Glück teilhaben, ist er nicht erleuchtet, wer könnte dann Glück bieten?

Als der ling-yin Tse-lan davon⁴ hörte, ward er sehr zornig und ließ schließlich K'üh Yüan durch den tai-fu Shang Kuan beim

1 Dieser Satz bezieht sich allerdings auf den König Huai; doch Schwierigkeit bereitet das Wort „zurückkehren“, man müßte es denn höchstens nehmen als „Zurückkehren“ zur früheren Vertrauensstellung als erster Berater, doch das ist nicht die nächstliegende Bedeutung des Wortes.

2 Hier scheint Se-ma Ts'ien nachholen zu wollen, was er bei der Darstellung der „Entfernung aus dem Amte“ unterlassen hat und überhaupt die erste Verbannung, wo er weder etwas von der Betörung durch Cheng-siou noch von ling-yin Tse-lan erwähnt, wie es Liu Hsiang tut. Diese Stelle nur von dem Vorgange bei Freilassung des Chang I zu verstehen, geht auch nicht, denn es gelang Chang wohl noch, darauf die Liga der Fürsten zu sprengen, aber er starb bald (309).

3 Yi-king cap. II, n. 48 (Wilhelm, *I-king* I, 140).

4 Nämlich, daß K'üh sich auch wegen des Schicksals des Königs Huai entristet und auf die Schuldigen hingewiesen hatte; man betrachtete ihn wohl mit Recht als das Haupt der „Gegenpartei“. In dieser Darstellung liegt ein deutlicher Fingerzeig für die Methode Se-ma Ts'iens: Er nimmt aus den Quellen die wichtigsten Teile heraus und fügt sie in die Erzählung der historischen Tatsachen ein, ohne sie zu verarbeiten; er kompiliert.

König K'ing-siang anschwärzen. König K'ing-siang wurde wütend und verbannte ihn¹.

K'üh Yüan² gelangte zum Ufer des (Yang-tse-)Kiang und wandelte klagend am Rande des Sees³. Sein Aussehen war schmutzig und vergrämt, sein Leib hager und abgehärmt. Ein Fischer sah ihn und fragte: „Herr, bist du nicht der tai-fu der drei Geschlechter?“ Wie kommst du dann hierher?“ K'üh Yüan erwiderte: „Die ganze Welt ist in Schmutz, ich allein bin rein; alle Menschen sind trunken, ich allein bin nüchtern, deshalb sehe ich mich verbannt.“ Der Fischer sagte: „Die Weisen lassen sich nicht von den Dingen behindern, sondern der Welt sich anpassend, können sie sie zur Besserung zwingen. Wenn die ganze Welt im Schmutz liegt, weshalb folgst du nicht ihrem Laufe, sondern hebst ihre Wellen?“⁴ Sind alle trunken, weshalb trinkst du nicht ihren ungeklärten (Wein)⁵, sondern schlürfst ihren leichten Wein? Wozu bargst du im Busen den Edelstein und siehst dich verbannt?“⁶ K'üh Yüan sagte: „Ich

1 Gewöhnlich setzt man diese Verbannung in das Jahr 298; bald nachdem König Huai in Ts'in gefangen genommen worden war. Lu K'an-ju nimmt 296 an, da hier die Aufregung über das Schicksal bei den Beerdigungsfeierlichkeiten in Ch'u aufs höchste gestiegen wäre. Eine sichere Angabe darüber ist weder bei Se-ma Ts'ien noch bei Liu Hsiang zu finden.

2 Die folgende Darstellung bis zum Tode des Dichters ist bis auf wenige Ausdrücke dem „Fischer“ 漁父, Ch'u-ts'e 5, 8a entnommen.

3 Gemeint ist wohl das Ufer des Tung-t'ing-Sees; doch man könnte 澤畔 allenfalls auch mit „morastiges Ufer“ übersetzen, so Grube, *Geschichte der Chin. Lit.*, 175.

4 Die drei Geschlechter sind 昭, 屈, 景. So sagt C. in Ch'u-ts'e 1, 13; anders de Groot nach einem Kommentar des Li-sao, den er leider nicht nennt; vgl. Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées*, p. 353 n. 8. Aus dieser Anrede des Fischers schließt Lu K'an-ju (*K'üh Yüan* S. 51), daß K'üh Yüan erst nach der Entlassung aus dem Amte zu dieser Würde erhoben worden, sonst hätte der Fischer wohl die Anrede: tso-t'u 左徒 gebraucht. Dieser Grund ist kaum durchschlagend, denn die Zeit des Amtes des Ersten Beraters lag zu weit zurück, als daß sie zu dieser Zeit nach mehr als 20 Jahren noch lebendig in Erinnerung gewesen.

5 揚波 wörtlich: die Wellen heben; so auch Zottoli; Grube, *Geich.* S. 176; gegen den Strom schwimmen, dieses dürfte unrichtig sein.

6 舖其糟 wörtlich: die Hefe genießen. Der Sinn ist nach den Komm. zu Ch'u-ts'e 7, 1b: Warum folgst du nicht dem Brauche der Welt und freust dich an ihrem Glück?

7 懷瑾握瑜 Zottoli: mente habens claritatem gemmarum, manumque jaspidis splendorem; Grube: „Warum hast du deinen Sinn auf kostbare Kleinodien gerichtet?“ Giles, n. 2040: „with such jewels of hand and heart“; ähnlich Couvreur

hörte dies: Wer (sich) die Haare (Kopf) frisch gewaschen hat, der stäubt sicher auch die Mütze ab; wer (den Körper) frisch gebadet, der klopft sicher auch den Staub von den Kleidern. Wer könnte die schmutzigen Kleider über den reinen Leib anlegen? Ich will lieber zu dem ewig strömenden Flusse hinzutreten und im Bauche der Fische begraben sein. Wie sollte ich es ertragen, daß die strahlende Reinheit mit dem schmutzigen Staube der Welt überzogen würde?" Dann dichtete er das Huai-sha¹ (Hier folgt das Gedicht). Hierauf barg er einen Stein im Gewand und stürzte sich in die Fluten des Mi-lou und starb so².

p. 397 (nach *Yu-king*) den gleichen Ausdruck: avoir des pierres précieuses dans le sein et dans la main. Doch in seinem *Dict. Siniticum et Latinum* sagt er für 瑾瑜 (aus *Tao-chuan*): lapis quidem nitidus et unguinosus. Es dürfte hier wohl nur die im Chinesischen so häufige Zerlegung des Ausdrucks sein und kin-yü als ein Edelstein zu nehmen, ein Bild der inneren Vollendung K'üeh Yüans. Dieser Ausdruck findet sich nicht in Ch'u-ts'e Yü-fu, sondern es steht dafür: 何故深思高舉. Vgl. auch Lun-yü XVII, 1, 2: 懷其寶。而迷其邦。可謂仁乎 und Lao-tse c. 70.

1 Ein Fluß in Hunan, der sich in den Tung-t'ing-See ergießt; der Ort, wo sich K'üeh in den Fluß stürzte, soll das jetzige K'üeh-tan 屈潭 sein. De Groot, *Filtes* . . . 352, liest den Namen des Flusses irrtümlich 泊羅 Poh-lo.

2 Wie das Jahr der Geburt, so läßt sich auch das Jahr des Todes K'üeh Yüans nicht genau bestimmen. Giles, *Biogr. Dict.* 503 gibt 295 an, andere auch 292 oder 290. Im Ngai-Ying, einem der Kiu-chang, sagt K'üeh von sich (Ch'u-ts'e 4, 7a): 至今九年而不復; und in Pu-küh (Ch'u-ts'e 5 (6), 6b): 屈原既放三年不復. Dieses sind die einzigen Zahlangaben, die wir in den Werken K'üehs selbst haben. Lin, der als erster die Abfassungszeit der Kiu-chang näher zu bestimmen versuchte, während man früher nur allgemein die Zeit nach der zweiten Verbannung angab, legt in der einleitenden Übersicht zu den Ereignissen unter König Huai und Siang die Abfassung der beiden Gedichte in das zehnte bzw. vierte Jahr des Königs Siang (also 289 bzw. 295 v. Chr.) und den Tod des Dichters in das elfte Jahr, also 288; nach Lin wäre K'üeh im zweiten Jahre des Siang, 297, — zum zweiten Male — verbannt worden.

Nach Lu K'an-ju wäre die Zahl neun im Ngai-Ying keine bestimmte Zahlangabe, sondern wäre nur symbolisch genommen zur Bezeichnung der langen Dauer. Er beruft sich auf die vielfach symbolische Bedeutung dieser Zahl in der chinesischen Literatur und auch speziell in den Ch'u-ts'e. Doch gibt auch Lu 290 als Todesjahr an.

Es ist aber nicht recht ersichtlich, weshalb der Dichter im Ngai-Ying die Zahl neun symbolisch genommen haben soll; bei den Überschriften der Dichtungen — Kiu-ko, Kiu-chang usw. — ist der symbolische Gebrauch verständlicher mit Rücksicht auf die Zahl neun in den Kiu-shao usw. Zudem hat K'üeh im Pu-küh (Ch'u-ts'e 5, 6b) auch die Zahl drei zur Angabe der Zeit gebraucht, ge-

Nach dem Tode des K'üh Yüan hatte Ch'u noch (seine) Schü-

uß nicht im symbolischen Sinne; Tung-fang So wiederholt diese Zeitbestimmung — drei Jahre — noch zweimal in den 七諫, Ch'u-ts'e 13, 8b und 13, 13b; Liu Hsiang spricht auch noch zweimal von einer neunjährigen Verbannung K'ühs, Ch'u-ts'e 16, 4b und 16, 11a. So wird man wohl annehmen müssen, daß die zweite Verbannung K'ühs wenigstens neun Jahre gedauert hat; aber da das Jahr der Verbannung selbst nicht bekannt ist (siehe S. 63, Anm. 1), so läßt sich auch nicht sagen, welches das neunte Jahr der Verbannung gewesen, und ob der Dichter gerade in diesem Jahre seinem Leben ein Ende bereitet.

Nicht minder unsicher ist der Tag des Todes. Die chinesische Tradition nimmt allgemein den fünften des fünften Monats als solchen an, und ganz China feiert an diesem Tage durch das schöne Drachenbootfest die Erinnerung an den tragischen Tod des edlen Staatsmannes und beliebten Dichters.

Doch mit guten Gründen wandten sich de Groot und Conrady gegen diese euhemeristische Erklärung des Festes. Nach de Groot (*Fêtes* . . . 355 ss.) wäre es nicht möglich, daß der Tod eines, wenn auch noch so bedeutenden Mannes wie K'üh Yüan, der aber doch zunächst nur in Südchina bekannt gewesen, die Veranlassung zu einem so allgemeinen Volksfeste geworden wäre. Dann würde nach einer anderen Angabe (siehe de Groot, *Fêtes* l. c.) dasselbe Fest zu Ehren des Tse-hü, der auch eines freiwilligen Todes in den Fluten gestorben (vgl. *Biogr. Diet.* 2358), gefeiert werden. Das Fest des 5. am 5. Monat wäre ursprünglich nichts anderes als das Fest der Flußgötter gewesen; da aber später die eigentliche Bedeutung vergessen worden wäre, so hätte man eine Erklärung ad hoc erfunden, wie es auch sonst in China öfters der Fall gewesen, z. B. das Feuerverbot vor dem Feste Ts'ing-ming. Conrady (Stenz-Conrady, *Beiträge zur Volkskunde Südchinas*, S. 54, Anm. 1), schließt sich der Meinung de Groots an und führt noch als weiteren Beleg dafür, daß es sich nur um eine euhemeristische Anknüpfung an einen weit älteren Brauch handelt, den Umstand an, daß nach Ma Tuan-lin ehemals in Cochinchina ein ähnliches Bootsfest stattgefunden hat; eine Entlehnung der chinesischen Sitte sei hier nicht wahrscheinlich. Man kann dazu noch die weitere Tatsache anführen, daß auch in Japan ein gleiches Fest besteht, wiederum ohne das Motiv des Todes des K'üh Yüan (vgl. de Visser, *The Dragon in China and Japan*, S. 68).

Wenn man nun also aus all diesen Gründen nicht gut mehr daran festhalten kann, daß das Fest am fünften Tage im fünften Monat durch den Tod K'ühs entstanden ist, so mag immerhin doch die Verbindung des Festes des Flußgottes zur Zeit der Sonnenwende mit dem Tode des Dichters ein Fingerzeig sein, daß K'üh um diese Zeit seinem Leben ein Ende bereitet hat. Dies scheint um so wahrscheinlicher, als in dem Liede Huai-sha, das der Dichter nach Se-ma Ts'ien vor seinem Tode gedichtet, gerade 五夏 als Zeit angegeben wird.

Lu K'an-ju, der auch diese letztere Ansicht vertritt, sucht aus den Kiu-chang noch weitere Daten für das Leben des Dichters zu gewinnen, vor allem Anhaltspunkte dafür, wohin sich der Dichter während der doppelten Verbannung begeben hat. Doch diese Feststellungen fordern ein näheres Eingehen auf diese Texte selbst; da aber dieses hier zu weit führen würde, soll es in einer demnächst erscheinenden Arbeit: „Die Neun Lieder des K'üh Yüan“ geschehen.

ler Sung Yü¹, T'ang Li² und King Tsou³, Freunde der Literatur und berühmt durch ihre Dichtungen. Sie alle nahmen als Muster K'üh Yüan's natürliche Dichtungen zum guten Ende; nie es wagend, ihn offen zu tadeln.

In der Folge nun wurde Ch'u täglich schwächer, bis es nach mehreren Jahrzehnten⁴ schließlich von Ts'in vernichtet wurde. Hundert und mehr Jahre seit K'üh Yüan sich in den Fluß Mi-lou gestürzt, lebte unter der Han-Dynastie ein Gelehrter Kia Shang (Kia I), der Lehrer des Königs von Ch'ang-sha war⁵. Bei der Überfahrt über den 湘 Strom Siang warf er zur Betrauerung des K'üh Yüan ein Gedicht in die Fluten hinab⁶. . . . (Hier folgt die Klage auf K'üh Yüan und dann die Biographie des Kia I und das „Eulenlied“).

Der Großastrolog sagt⁷: „Ich habe das Li-sao, das T'ien-wen, das Chao-hun und das Ngai-ying⁸ gelesen und ward durch ihre Tendenz erschüttert. Als ich nach Ch'ang-sha kam und dort vorüberzog, wo sich K'üh Yüan in den Strudel gestürzt, da konnte ich mich der Tränen nicht erwehren. Ich dachte, was für ein Mann er gewesen. Als ich die Klagen des Kia Sheng über ihn gelesen, da wunderte ich mich noch mehr, daß K'üh Yüan, der doch, wenn er zu andern Fürsten gegangen, wegen seiner Fähigkeiten von jedem Staate aufgenommen worden wäre, so an sich gehandelt hat. Doch da ich das Gedicht Fu-niao-fu⁹ gelesen, worin er Leben und Tod gleichstellt, und Erfolg oder Mißerfolg so geringschätzt, erkannte ich klar, daß er geirrt hat.“

1 Über Sung Yü 宋玉 siehe Erkes, *Das Zurückerufen der Seele*, S. 3.

2 Dem T'ang Li 唐勒 werden im Katalog des Ts'ien Han shu cap. 30 vier Gedichte zugeschrieben; sonst ist über ihn nichts näheres bekannt.

3 Über K'ing Chai 景差 siehe Erkes, *Ta-chiao*, im Hirth Anniversary Volume, p. 67.

4 Im Jahre 223 unter König Fu Chou 負芻.

5 Über Kia I vgl. *Biogr. Dict.* n. 321; seine Biographie im zweiten Teile des Lich-chuan n. 24, ist von Bönner, *Alle asiatische Gedankenkreise*, Berlin 1912, S. 175 ff., zugleich mit den beiden Gedichten des Kia I: Tiao K'üh Yüan und Fu-niao-fu (Fu-fu) übersetzt worden. Der König von Ch'ang-sha ist Prinz Huai.

6 Tiao K'üh Yüan 弔屈原 von Chu-hi auch in seine Ausgabe der Ch'u-ts'e 8 (12), 3b ff. aufgenommen.

7 Zu dieser Bezeichnung siehe *MH*, I, IX, ss.

8 Über diese Gedichte siehe weiter unten.

9 服鳥 (服 in Ch'u = 鵲) = Ch'u-ts'e 8 (13), 5 ff., die Bedeutung des Gedichtes für die Biographie K'ühs wird weiter unten erörtert.

10 去就 wörtlich: Rücktritt und Zutritt; gemeint ist offenbar die Gunst

Liu Hiang ist nun der nächste, dem wir eine kleine Biographie K'üh Yüans verdanken¹. Er bietet in seinem Sin-hü wie zu verschiedenen Teilen der Geschichte des Endes der Chou so auch zum Leben K'üh Yüans einige Ergänzungen und daher möge aus diesem Grunde und wegen der Vergleichung mit der Biographie des Se-ma Ts'ien der betreffende Abschnitt in Übersetzung folgen.

„K'üh Yüan, mit dem Beinamen P'ing und gleichen Geschlechtes mit (dem Fürstenhause von) Ch'u, war tai-fu². Er besaß ausgedehntes und gründliches Wissen und führte einen reinen Lebenswandel. König Huai bediente sich seiner Dienste. Ts'in wollte die Fürsten vernichten³ und das Reich vereinen. K'üh Yüan war für Ch'u nach Osten zum (Staate) Ts'i gesandt worden, um eine Koalition zu schließen⁴. Da Ts'in darüber geängstigt war, so schickte es Chang I nach Ch'u, um Ch'u's vornehmste Beamte zu erkaufen und die Anhänger des tai-fu Shang Kuan und Kin Shang⁵, ja sogar den Ling-i Tse-lan und den Se-ma Tse Ts'io und im Harem die Gattin Cheng-siou zu bestechen. (Diese) alle schwärzten K'üh Yüan an. K'üh Yüan wurde daraufhin nach auswärts verbannt⁶, und dann dichtete er das Li-sao⁷. Chang I veranlaßte darauf Ch'u, sich von

oder Ungunst des Fürsten, die K'üh beide so sehr erfahren. Dieser Schlußsatz zeigt auch, in welcher Stimmung und Absicht Se-ma Ts'ien Lieh-chuan 24 geschrieben.

1 Über Liu Hiang vgl. *Biogr. Diet.* n. 1300; siehe auch S. 52, Anm. 3.

2 D. h. tai-fu der drei Geschlechter, siehe S. 63, Anm. 4.

3 吞滅 wörtlich: verschlingend vernichten, d. h. annektieren.

4 Über diese Sendung berichtet Se-ma Ts'ien nichts. Lu K'an-ju meint, daß es sich um das berühmte Bündnis der sechs Staaten Wei, Han, Chao, Ch'u, Yen und Ts'i gegen Ts'in — 318 — handelt. Der eigentliche Schöpfer der Liga war der Sophist Su Ts'in 蘇秦, der nach der so schmachvollen Niederlage der Verbündeten seinen Rat und seine Hilfe mit dem Tode in Ts'i büßte (317). Die Liga wurde darauf gesprengt, Se-ma Ts'ien berichtet, daß Ch'u und Ts'i 313 verwandt und verbündet waren; ob nun diese nahe Verbindung von 318 datiert oder nachher nochmals erneuert wurde, läßt sich nicht ermitteln; jedenfalls drängte Yüan immer auf einen engen Anschluß an Ts'i, daher auch der Haß Ts'ins gegen ihn (siehe auch S. 59, Anm. 4).

5 Siehe dazu S. 55, Anm. 1 und 2.

6 Es kann sich wohl nur um eine Verbannung aus der Hauptstadt gehandelt haben; Lu meint, daß K'üh während dieser Verbannung nach Norden gegangen wäre, doch siehe dazu S. 64 u. 65, Anm. 2 gegen Schluß.

7 Hier liegt ein Gegensatz zu Se-ma Ts'ien und zu Pan Ku (vgl. Ch'u-ts'e chang-küh 1, 293 ff., in Pan Ku's Li-sao tsan-hü), die beiden sagen, daß Li-sao nach der Verleumdung durch Shang Kuan gedichtet worden wäre. Lu, K'üh

Ts'i zu trennen, und versprach zum Dank I ein Gebiet von 600 Li. König Huai glaubte den Intrigen seiner Umgebung, hörte auf die trügerischen Worte des Chang I und gab infolgedessen die mächtige Hilfe des starken Ts'i auf. Als Ch'u sich nun von Ts'i getrennt hatte, da betrog Ts'in es mit (dem Angebot von nur) sechs Li. König Huai ward darüber sehr wütend, hob sein Heer aus und griff Ts'in an. In mehreren großen Schlachten schlugen die Truppen von Ts'in das Heer von Ch'u schwer und enthaupteten mehrere 10000 Mann¹.

Ts'in schickte nun einen (Gesandten) und wünschte sich durch

Yüan S. 18 ff., will aus Li-sao Str. 20b und 21a beweisen, daß Liu Hsiang unrecht hätte. Die Li-sao-Stelle lautet:

余雖修姱以鞿羈兮謇朝諝而夕替
既替以蕙纒兮又申之以摯茝。

„Obwohl ich die Tugend mit Beherrschung (mit Gebiß und Zügel) übte, ward ich bei offenem Tadel am Morgen, am Abend (schon) entlassen. Da man mich entlassen durch den Gürtel des Hui und wiederum tat durch das Darreichen des I, so . . .“ Lu sagt nun, der Ausdruck 替, von den Kommentatoren durch 廢 erklärt, bedeute nur die Entlassung aus dem Amte; somit wäre hier von keiner Verbannung die Rede. Doch K'üh spricht in dieser Strophe auch von einem Tadel, der der Grund der Entlassung gewesen wäre und Nü-h-sü mahnt auch K'üh, sich nicht durch zu großen Freimut zu gefährden; Se-ma Ts'ien aber erwähnt nichts davon. Auch der zweite Grund, den Lu anführt (Freunde würden K'üh mahnen, die Stadt zu verlassen, also könnte er nicht verbannt gewesen sein), ist nicht durchschlagend, denn man kann die Mahnung dahin verstehen, K'üh solle nicht zu sehr an seinem Fürsten und seinem Lande hängen, sondern sich allenfalls ändern zur Verfügung stellen. (Auch Chu Hi scheint mit der symbolischen Bedeutung von 蕙 茝 auf eine Verbannung hinzuweisen; siehe Kommentar zu der oben genannten Li-sao-Strophe.)

Der ganze Inhalt des Li-sao, besonders auch die Schlußstrophe, scheint darauf hinzuweisen, daß mehr als die bloße Entfernung aus dem Amte wegen einer plumpen Verleumdung des Shang Kuan der Grund der Dichtung gewesen ist (siehe auch S. 55, Anm. 3). Zudem war die Entlassung aus dem Amte und die erste Verbannung, die auch Lu nach Hsiang annimmt, zeitlich so nahelegend, daß das Li-sao, wenn nicht nach der ersten Verbannung begonnen, doch wohl erst dann vollendet worden ist.

1 敗 ist offenbar ein Versehen für 破; denn sonst würde es im Widerspruch zur Darstellung des Shi-ki heißen: „In mehreren großen Schlachten wurde die Truppe von Ts'in schwer geschlagen. Das Heer von Ch'u enthauptete mehrere 10000 Mann.“ — Zu der Zahl der Enthaupteten vgl. S. 58, Anm. 2. Die unbestimmte Zahlangabe bei Liu dürfte sich aus der mehr zusammenfassenden Art der Darstellung erklären; oder sollte es ein Zweifel an der Zahl der Enthaupteten bei Se-ma Ts'ien sein, die allerdings auch reichlich hoch erscheint?

das Gebiet von Han-chung zu entschuldigen. König Huai hörte nicht darauf; er wollte nur Chang I, und damit wäre er zufrieden. Chang I sagte: „Für I allein will man das Gebiet von Han-chung austauschen, wie sollte man da I schonen? Ich bitte mich gehen zu lassen.“ Er ging infolgedessen nach Ch'u, und Ch'u warf ihn ins Gefängnis. Doch die Anhänger des tai-fu Shang Kuan sprachen alle für ihn beim König, und der König ließ ihn wieder nach Hause ziehen.

Zu dieser Zeit¹ reute es nun König Huai, daß er, da er den Rat-schlägen K'üh Yüans nicht gefolgt war, dahin gekommen war, und er gebrauchte darum wieder die Dienste K'üh Yüans. K'üh Yüan wurde nach Ts'i gesandt und hörte bei seiner Rückkunft, daß Chang I bereits abgereist wäre. In starken Ausdrücken sprach er zum König über die Verbrechen des Chang I. König Huai sandte Leute, um (Chang I) zu verfolgen; doch man erreichte ihn nicht (mehr).

Später wollte Ts'in eine Tochter (des Fürsten) nach Ch'u verheiraten und lud König Huai zu einer Zusammenkunft in Lan-t'ien² ein. K'üh wollte, da man Ts'in nicht trauen konnte, diese Zusammenkunft durchaus nicht; doch die ganze Schar der Minister war dafür, daß sie stattfände. König Huai ging zu der Zusammenkunft und wurde wirklich gefangengenommen. Als Fremdling starb er in Ts'in und ward zum Gespött im ganzen Reiche.

Obwohl nun König K'ing Siang, der Sohn des Königs Huai, doch wußte, daß die Minister den König Huai durch Schmeicheleien irregeführt hatten, so untersuchte er doch nicht ihre Vergehen, sondern glaubte vielmehr den verleumderischen Zungen und verbannte K'üh Yüan von neuem³. K'üh Yüan haßte es, daß man den König umdüsterte und die Sitten in Verwirrung brachte; in Korruption und Umnachtung machte man aus Recht Unrecht und aus

¹ Über den wahrscheinlichen Zeitpunkt der Rückberufung siehe S. 59, Anm. 4. Der folgende Ausdruck: „Er gebrauchte die Dienste K'üh Yüan's wieder“ zeigt die Absicht Liu's, die Darstellung Se-ma's zu ergänzen.

² In dem Briefe, durch welchen König Huai eingeladen wurde (vgl. dazu S. 60, Anm. 2), wird der Wu-Paß als Ort der Zusammenkunft bezeichnet. Lan-t'ien, in der jetzigen Unterpräfektur gleichen Namens — seit der Hanzeit so benannt — in der Provinz Shensi, lag unweit des Wu-Passes, der auch deshalb Lan-t'ien-Paß hieß (vgl. *MH*, V, 213, n. 5).

³ Hier spricht Liu also ausdrücklich von einer zweiten Verbannung K'üh Yüan's (vgl. auch S. 67, Anm. 6).

Reinheit Schmutz. Er konnte es nicht ertragen, noch weiter in der Welt zu erscheinen, und so wollte er sich selbst in den Abgrund stürzen. Als ein Fischer ihn abhalten wollte, sagte K'üh Yüan: „Alle in der Welt sind trunken; ich allein bin nüchtern; alle in der Welt sind schmutzig; ich allein bin rein. Ich allein habe (das Wort) gehört; Wer sich frisch gebadet, der muß auch die Kleider abstäuben; wer das Gesicht frisch gewaschen, der muß auch die Mütze abstäuben. Wie könnte ich in meiner Reinheit mich wiederum abgeben mit der Umnachtung der Welt? Ich will mich lieber in den Abgrund stürzen und sterben.“ Darauf stürzte er sich in den Mi-lou des Siang¹ Gewässers und starb.

Dieses sind die beiden Quellen, welche uns die wesentlichen Daten für das Leben K'üh Yüans bieten². Liu Hiangs Darstellung wurde allerdings bisher in China wenig berücksichtigt³; doch Se-ma

1 Die Bucht des Tung-t'ing-Sees, in die sich der Mi-lou ergießt (vgl. S. 64. Anm. 1) wird hier noch zum Unterlauf des Siang gerechnet.

2 Im K'üh Yüan wai-chuan 屈原外傳 von Ch'en Ya-chih 沈亞之, aus der T'angzeit, heißt es noch: „Das Wesentliche über das Leben K'üh Yüans ist in dem Li-sao-chuan des Huai-nan-tse enthalten, und Se-ma Ts'ien hat es in sein K'üh Yüan chuan aufgenommen. Sonst ist nur noch wenig über K'üh berichtet, wie z. B. im Tsa-ki 雜紀, daß K'üh Yüan hager und schlank gewesen, neun Fuß hoch, einen schönen Bart und angenehmes Äußere gehabt hat; daß er auffällige Kleidung geliebt, eine Kopfbedeckung mit Wolkenornamenten 切雲 getragen und sich aus Liebe zur Reinlichkeit täglich dreimal gewaschen hätte.“ Diese Bemerkungen, wie auch die folgenden, die Ch'en dort aus Kiang-lu-chih 江陵志 berichtet, sind wahrscheinlich erst spätere, nach den ursprünglich allegorischen Selbstbeschreibungen K'ühs erdichtete Schilderungen; vgl. z. B. Li-sao Str. 30: 高余冠之岌岌, und Kiu-chang, Ch'u-ts'e 4, 4b: 余幼好此奇服兮年既老而不衰帶長袂之陸離兮冠切雲之崔嵬.

Liu Hiang spricht von der Verbannung K'ühs unter König Huai auch noch in seinen Kiu-t'an, Ch'u-ts'e chang-küh 16; später nahm diese Verbannung auch Lu Shih-yung 陸時雍 in seinem Tu Ch'u-ts'e-yü 9 讀楚辭語 an und sagt noch, daß das Li-sao während der ersten Verbannung geschrieben, die Kiu-chang dagegen während der zweiten unter K'ing Siang; in letzter Zeit betont die doppelte Verbannung besonders Lu K'an-ju.

3 Sieh Wu-liang 謝无量 sagt in seinem schon erwähnten Buche (*A new treatise on CH'U Ssu*) S. 12, daß Liao Ki-p'ing 廖季平 in seinem Buche Ch'u-ts'e sin-kiel 楚辭新解 schon vor etlichen Jahren die Behauptung aufgestellt hätte, K'üh Yüan hätte nicht existiert und zwar auf folgende Gründe hin: Die Darstellung Se-ma Ts'iens wäre vollständig unklar und verworren, und man könnte daraus weder schließen, daß K'üh existiert, noch daß er das Li-sao gedichtet; dann wären die sogenannten Dichtungen K'ühs eigentlich nur ein Zweig der

Ts'ien's K'üh Yüan chuan findet sich in fast allen Ausgaben der Ch'u-ts'e als Einleitung vorgedruckt, ohne daß auch nur im geringsten an der Autorschaft K'üh Yüans gezweifelt worden wäre. Erst Hu Shih hat in jüngster Zeit dagegen Bedenken erhoben¹ und

Shikinglieder und schließlich wäre der erste Vers des Li-sao: 帝高陽之苗裔 auf Ts'in Shih Huang-ti zu beziehen. Was vom ersten Grunde zu halten, wird oben erörtert, die beiden folgenden kann man als kuriose Behauptungen auf sich beruhen lassen.

¹ Hu Shih, Professor der Philosophie an der Pekinger Staatsuniversität, ist durch verschiedene Publikationen, zumeist literarischen und philosophischen Inhalts, bekannt geworden; so schrieb er z. B. 中國哲學史大綱, Untertitel: *Outlines of the History of Chinese Philosophy*, Vol. I, Commercial Press, Shanghai; dasselbe in Englisch: *The Development of the Logical Method in Ancient China*, The Oriental Book Company, Shanghai 1922; dann: 胡適文存 (Ausgewählte Schriften von Hu Shih), The Oriental Book Comp., 1921 (in dieser Sammlung speziell der Artikel: „Die wissenschaftliche Methode der Ts'ing-Gelehrten“, S. 206—246, wo er sich über Methodologie äußert); dann war er der Herausgeber des schon erwähnten Nu-li (The Endeavour). Hu Shih lehnt sich zumeist an die kritische Schule an, deren bedeutendster Vertreter K'ang Yo-wei ist (vgl. auch Hu Shih's Artikel: The Chinese Renaissance, in *The China New Year Book* 1924, p. 633 ff.) und damit ist auch im wesentlichen seine Richtung charakterisiert. Wir geben hier den Wortlaut seiner Ausführungen gegen die Existenz K'üh Yüans wieder, nicht darum, weil wir seinen Ausführungen viel Wert beilegen, sondern um ein Beispiel dieser Kritik zu geben, die bei vielen der „modernen“ Chinesen, besonders wenn sie wie Hu Shih auf amerikanischen Hochschulen studiert haben, beliebt ist.

Hu sagt (*The Endeavour* 18, Beilage 1): „A. 1. Das Shi-ki ist überhaupt nicht sehr zuverlässig, und die Biographien K'üh Yüans und Kia I's sind besonders unzuverlässig.“ Am Ende dieser Biographien heißt es: „Als Hiao Wen gestorben (und) Hiao Wu zur Regierung gekommen war, erhob er die beiden Enkel des Kia I zu Provinzpräfekten. Kia Kia war den Wissenschaften sehr ergeben und setzte das Amt in der Familie fort; er stand mit mir in Briefwechsel. Unter Hiao Chao bekam er den Rang der Neun Minister.“ Wie konnte Se-ma Ts'ien den posthumen Namen des Hiao Chao wissen? Erster Zweifel. — Auf Hiao Wen folgte Kaiser King, wie kann er sagen: „Als Kaiser Wen gestorben, kam Kaiser Wu zur Regierung“? Zweiter Zweifel. — II. Die Darstellung der Ereignisse in K'üh Yüans Biographie ist nicht klar. Zuerst sagt er: „Der König ward zornig und entfernte K'üh P'ing“, darauf sagt er: „K'üh war bereits entfernt und nicht mehr in sein Amt zurückgekehrt, sondern nach Ts'in gesandt worden. Als er zurückgekommen, tadelte er den König: Warum hat man Chang I nicht getötet? Den König reute es; er ließ Chang I verfolgen, doch erreichte ihn nicht.“ Wiederum heißt es: „Als König Huai hingehen wollte, sagte K'üh P'ing: Ts'in ist ein Land von Tigern und Wölfen, man darf ihm nicht trauen; es ist besser nicht hinzugehen.“ Dann heißt es: „Als K'ing Siang auf den Thron gekommen war, machte er Tse-lan zum ling-yin. Die Leute von Ch'u beschul-

glaubt, daß K'üh Yüan, wenn überhaupt, dann nicht vor der Ts'in und Han-Dynastie gelebt hätte. Der Grund gegen die Glaubwürdigkeit des genannten Kapitels im Shi-ki liegt seiner Ansicht nach darin,

digten nun Tse-lan, daß er den König veranlaßt hätte, nach Ts'in zu gehen und so nicht mehr zurückgekehrt wäre. Auch K'üh P'ing war darüber entrüstet. Obwohl er verbannt worden war, so liebte er doch das Land Ch'u und war König Hual ergeben; er verlor nicht die Hoffnung zurückzukehren.“ Wiederum heißt es: „Als der ling-yin Tse-lan davon hörte, ward er sehr wütend und veranlaßte den tai-fu Shang Kuan, K'üh Yüan bei dem König K'ing Siang anzuschwärzen. Der König ward zornig und verbannte ihn. K'üh Yüan kam zum Ufer des Flusses und wandelte klagend mit aufgelöstem Haar am Rande des Sees...“ Bald; „Er entfernte ihn“, bald: „Er war nicht mehr in das Amt zurückgekehrt“; wiederum: „Er war nach Ts'i gesandt worden“, dann: „Er kritisiert“ die wichtigsten Angelegenheiten. Erster wichtiger Grund zum Zweifel. — Zunächst wird gar nicht gesagt, daß er „verbannt“ worden wäre; dann daß er nach Ts'i gesandt worden ist; dann „tadelte“ er die Leiter der wichtigen Angelegenheiten; selbstverständlich konnte er da nicht verbannt worden sein. Und doch heißt es plötzlich später: „Obwohl er verbannt worden war“; auf einmal wieder: „Er verbannte ihn“. Zweiter wichtiger Grund zum Zweifel. — „Ts'in ist ein Land von Tigern und Wölfen, man kann ihm nicht trauen“, diese beiden Sätze wurden nach dem Ch'u-shih-kia von Chao Ts'ü gesprochen. „Weshalb hat man Chang I nicht getötet“, dieser Satz findet sich nicht im Chang I-chuan erwähnt, noch auch der andere: „Den König Hual reute es; er ließ den Chang I verfolgen, doch man erreichte ihn nicht“. Dritter wichtiger Grund zum Zweifel. — Über das Gebiet, welches für Chang I ausgetauscht werden sollte, heißt es im K'üh Yüan-chuan: „Ts'in trennte das Gebiet von Han-chung ab“; im Ch'u-shih-kia: „Ts'in trennte die Hälfte des Gebietes von Han-chung ab“; im Chang I chuan: „Ts'in wollte das Gebiet von Lan-t'ien bekommen“; wie soll man nun wissen, ob es Han-chung oder Lan-t'ien war? Vierter wichtiger Grund zum Zweifel. — Zuerst wird er „K'üh P'ing“, dann wieder „K'üh Yüan“ genannt. — Fünfter Grund zum Zweifel.

B. Wenn der in dem Chuan geschilderte K'üh Yüan wirklich gelebt hat, dann kann er nicht vor den Ts'in und Han gelebt haben.

I. K'üh Yüan ist offenbar das Ideal von einem loyalen Minister. Ein solch loyaler Minister kann vor der Hanzeit nicht erschienen sein. Denn die Zeit der Streitenden Reiche kann den Begriff eines solch wunderbaren Ministers gar nicht gehabt haben. Obgleich diese meine Erklärung ganz nichtssagend scheinen könnte, so glaube ich doch, daß man sie sehr wohl aufrechterhalten kann.

II. Der in dem Chuan geschilderte K'üh Yüan ist aus den Erklärungen der Ch'u-ts'e entstanden, die von einer bestimmten „Gelehrtschule“ herrührt. Nun wissen wir aber, daß die Erklärungen der alten Werke der Gelehrtschule nur ein gewandtes Spiel der Hanleute sind. Nur die dummplumpen Forscher der Hanzeit waren fähig, ein so dummes Ding zu schaffen.“

Hu Shih bemüht sich dann im einzelnen zu zeigen, wie die Tradition über K'üh Yüan entstehen konnte: es wäre nur so eine Art „Musterfigur“ 箭垛式, wie Huang-ti, Chou-kung und Homer; Buddha wird natürlich auch zitiert; Sung

daß am Schlusse der posthume Name des Kaisers Chao genannt und zwischen den Kaisern Wen und Wu der Kaiser King ausgelassen wird, dann in den Unklarheiten, die sich zweifellos im Texte finden. Gegen die Existenz K'ühs vor den Ts'in und Han spräche der allgemeine Umstand, daß ein so ideal edler und loyaler Mann zur Zeit der „Streitenden Reiche“ nicht gelebt haben könne und weil die Literaten der Hanzeit, denen wir ja auch die Nachrichten über das Leben des Dichters und seine Werke verdanken, mit den alten Tatsachen nur ihr Spiel getrieben hätten und daher unzuverlässig wären.

Gegen diese Ausführungen Hu Shihs ist nun gleich von verschiedenen Seiten Einspruch erhoben worden¹, und es ist auch nicht schwer, die angeführten Gründe zu widerlegen. Wenig besagt der Grund gegen die Glaubwürdigkeit des 24. Kapitels im Lieh-chuan des Shi-ki. Gewiß konnte der Historiker, dessen Tod nach der allgemeinen Ansicht in die Regierungszeit des Kaisers Chao (86—74) fällt², den posthumen Namen Chao nicht wissen. Doch es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß sich im Shi-ki Interpolationen von Namen finden, ohne daß man daraus die Unechtheit des betreffenden Kapitels folgern müßte³. Zudem ist es auch leicht ver-

Yü wäre auch ein falscher Name; der „Ur-K'üh Yüan“ wäre eigentlich nur der König Huai, dessen sich die Dichtung und Sage bemächtigt hätte, als er so unglücklich sein Leben in Ts'in beschlossen usw. —

Es ist gut, wenn die Chinesen selbst an die Kritik ihrer Werke gehen; denn sie haben vor den europäischen Sinologen manches voraus in der Kenntnis ihrer Literatur, doch solche Kritik verdunkelt eher die Fragen, als daß sie sie klärt. Wenn die alten chinesischen Kommentatoren nicht immer zuverlässig sind und mit ihren alten Methoden ein gut Stück vor dem Ziele bleiben, so ist es doch eben so sicher, daß eine Kritik mit „neuen Methoden“, wie Hu Shih sie übt, zum wenigsten gerade so weit über das Ziel hinausschießt.

¹ Zunächst von Lu K'an-ju im *Endeavour* 31, Beilage 4 und in seinem „K'üh Yüan“; dann Sü Hū-sheng (徐旭生) in dem Artikel: 天問釋疑, *Endeavour* 31, Beilage 4; besonders aber Li Kia-jui (李家瑞) in seinem Artikel: 讀屈原是誰 in *Daily University* (北京大學日刊) 16. Febr. 1923.

² Zu der Bestimmung des Todesjahres Se-ma Ts'ien's siehe *MH*, I, XLIV 2.

³ Zu den Interpolationen in Shi-ki, besonders durch Ch'u Shao-sun siehe *MH*, I, CXC VII ss. Speziell zu dieser Stelle des K'üh Yüan-chuan des Shi-ki sagt Chavannes: „Wang Ming-sheng glaubt nicht, daß die ganze Stelle interpoliert ist, sondern daß Se-ma Ts'ien noch zur Zeit des Kaisers Chao gelebt und daß im Texte ursprünglich gestanden hat: „der jetzige Himmelssohn“ und daß ein unkluger Korrektor die Lesart eingefügt, die jetzt unser Mißtrauen erregt“; siehe *MH*, I, CCIX, n. 2.

stündlich, daß die Abschreiber an dieser Stelle gerade den posthumen Namen des Chao einfügten — wenn nicht überhaupt die ganze Stelle interpoliert ist —, da er ja neben Wu und Wen genannt wird, deren posthume Namen schon ursprünglich im Texte standen. Den Kaiser King zu nennen, lag für Se-ma Ts'ien kein Grund vor. Er sagt nicht: „Als Kaiser Wen gestorben, kam Kaiser Wu zur Regierung“, sondern: „Als Kaiser Wen gestorben war und Kaiser Wu zur Regierung kam, da erhob er die beiden Enkel des Kia I...“; es kam ihm nicht darauf an, alle Kaiser aufzuzählen, sondern nur auf den Kaiser Wu wollte er den Nachdruck legen, unter dessen Regierung die beiden Männer, von denen einer mit ihm im Briefwechsel gestanden, zu hoher Würde erhoben wurden.

Die von Hu bemängelten Unklarheiten des Textes bestehen z. T. gar nicht (siehe S. 53 A. 1; S. 59, A. 4) z. T. lassen sie sich aufklären oder sind ganz unbedeutend (siehe S. 55, A. 3 u. 4; S. 57, A. 4; S. 58, A. 8; S. 59, A. 4 u. 5; S. 60, A. 3; S. 61, A. 3 u. 4; S. 62, A. 1, 2 u. 4; S. 63, A. 1). Solche Mängel der Darstellung sind auch in anderen Teilen des Shi-ki zu finden und erklären sich zumeist aus der Methode des Se-ma Ts'ien, der die ihm zu Gebote stehenden Quellen nicht eigentlich verarbeitet, sondern sie ziemlich unverändert übernimmt¹. Wir wissen von Pan Ku und Liu Hieh², daß Huai-nan-tse auf Wunsch des Kaisers Wu ein Li-sao-chuan verfaßt hat, das Se-ma Ts'ien ausgiebig benutzte. Aus den vielen Zitaten aus diesem Werke und der unveränderten Einfügung des „Fischers“ — der doch sicher nicht von Se-ma Ts'ien verfaßt ist, — selbst wenn K'üh, wie Lu annimmt, nicht sein Autor gewesen wäre —, wie auch aus der stilistischen Verschiedenheit der einzelnen Abschnitte können wir mit Recht schließen, daß Se-ma Ts'ien gerade bei diesem Kapitel der Verbindung und kritischen Erörterung der Tatsachen nur wenig Aufmerksamkeit schenkte. Sein Augenmerk war vielmehr, wie wir glauben, auf etwas anderes gerichtet.

Se-ma Ts'ien hat des öfteren in die Komposition des Shi-ki

¹ Chavannes bemerkt *MH*, I, CLVI s.: „Se-ma Ts'ien est encore (es ist die Rede von der Ts'inzeit, wo die Quellen der Geschichte im Verhältnis zu den früheren Perioden reichlicher fließen) ce qu'il était auparavant, un compilateur; il reproduit les textes sans les modifier; il ne digère pas ce qu'il lit; mais on ne saurait méconnaître qu'il est un compilateur très avisé dans les choix qu'il fait des matériaux; rien n'échappe à ses investigations patientes.“

² Pan Ku, zitiert von Hung Hing-tsu in Ch'u-ts'e I, 28a; Liu Hieh (劉勰) in seinem Pien-sao (辨騷), siehe Ch'u-ts'e I, 29b.

seine eigenen Gedanken und Empfindungen verflochten¹, und hier bot sich eine besonders günstige Gelegenheit dazu. K'üh Yüan und Kia I standen sich in vieler Hinsicht recht nah: beide, hochbegabt und edelgesinnt, waren früh zu hoher Stellung gelangt; beide suchten ihren Ehrgeiz darin, dem Fürsten und ihrem Lande treu zu dienen; beide traf das Los, durch niedrige Neider und politische Intriganten verdächtigt und verleumdet und von schwachen oder jedenfalls kurzsichtigen Fürsten aus Amt und Würden und der Heimatstadt verbannt zu werden. In Liedern voll rührender Trauer hatten beide ihren Schmerz ergossen, die elenden Gegner gegeißelt und die irregeführten Fürsten beklagt. Diesen beiden Männern fühlte sich der Historiker nahe, als „Dritter im Bunde“. Auch er war wegen seiner Fähigkeiten und Kenntnisse in angesehener Stellung und genoß das Vertrauen des Fürsten; doch bitter erfuhr er auch den Wechsel der Fürstengunst. Die gräßliche Strafe der Entmannung, die ihn wegen seines Freimutes auf die feigen Anklagen effeminierter Hofschranzen schuldlos getroffen, hat ihn verbittert und jetzt, wo er das Leben und den Tod des Dichters, der das Grab in den Fluten dem Leben in der elenden Welt vorzog, schildert, da wird es ihm klar, daß dies das einzig Richtige ist: „Ich erkannte klar, daß ich geirrt“, schließt er scharf das Kapitel. Wie Kia I den K'üh verherrlicht und noch mehr im „Eulenlied“ seinen eigenen Tod, dessen frühes Nahen er fühlte, besungen, so schrieb auch Se-ma Ts'ien mit offenkundiger Genußnahme dieses Kapitel zum Lobe K'üh Yüans — Zottoli überschreibt dieses Kapitel mit Recht: *eulogium ministri K'üh Yüan* — und in dieser „Tendenz“ liegt auch wohl der eigentliche Grund, warum er in einem Kapitel das Leben der beiden Männer, die über ein Jahrhundert nacheinander gelebt, die aber das harte Los des Lebens einander so nahe gebracht, darstellt. Es lag dem Historiker weniger daran, die Daten der Geschichte dieses Lebens genau zu ordnen und zu sichten, als vielmehr ein glänzendes Bild des edlen Mannes und großen Dichters zu zeichnen und der Nachwelt zu überliefern. Und dieses Ziel hat Se-ma Ts'ien gewiß erreicht, denn gerade dieser „Lobrede“ verdankt K'üh nicht zum wenigsten die Hochschätzung und Verehrung, der er sich zu allen Seiten in China erfreut hat.

Doch wo immer die Gründe für die Unklarheiten des 24. Kapitels des Lich-chuan liegen mögen — Unklarheiten und einzelne

¹ Besonders die Empfindungen der Bitterkeit nach den physischen und moralischen Qualen der Kastration, vgl. *MH*, I, LVss.

Interpolationen sind noch kein genügender Grund, um gleich die Echtheit eines ganzen Abschnitts in einem Werke anzuzweifeln¹. Zudem sind noch andere Gründe dafür da, daß dieses Kapitel echt ist, und daß Se-ma Ts'ien den K'üh wohl kannte. Dieses Kapitel findet sich auch im Index des Shi-ki, der doch gewiß von Se-ma Ts'ien stammt; dann wird K'üh von Se-ma Ts'ien, wenn auch nur nebenbei, im Chang I-chuan und Ch'u-shih-kia erwähnt; außerdem zählt Se-ma Ts'ien noch in seiner Autobiographie² K'üh unter den Männern auf, die gerade im Unglück große Werke geschaffen — wiederum in Beziehung zu seinem eignen Schicksal — und wiederholt diese Stelle im Briefe an Jen Ngan³. Zum Überfluß sei noch bemerkt, daß K'üh Yüan auch schon vor Se-ma Ts'ien in den Liedern des Kia I, des Chuang Ki und Tung-fang So, die vor Se-ma Ts'ien oder wenigstens zu gleicher Zeit gelebt haben, erwähnt wird⁴.

Ganz nichtssagend ist der zweite Grund, den Hu gegen die Existenz K'ühs vor der Ts'in- und Han-Dynastie anführt. Es ist zudem nur eine Behauptung, und eine keineswegs glückliche, daß ein ideal edler Mann in den trüben Zeiten der „Streitenden Reiche“ nicht gelebt haben kann. Die Geschichte Chinas kennt Männer genug schon vor den Ts'in, die als Ausnahmen in ihrer verkommenen Zeit Edelsinn und Opfermut für Land und Fürst offenbarten. Beispiele von Männern wie Pi Kan⁵, Po I⁶, Kieh Ch'ih-t'ui⁷ und Shen

1 Es ist überhaupt gar nicht einzusehen, warum Unklarheiten des Textes gegen die Authentizität sprechen sollen. Man könnte eher sagen, wenn dieses Kapitel interpoliert worden wäre, dann hätten die Interpolatoren die „Widersprüche“ beseitigt, um jeden Verdacht zu vermeiden.

2 Die Autobiographie des Se-ma Ts'ien Shi-ki 130, 5b (= *MH*, LVII).

3 Brief an Jen Ngan siehe *MH*, I, CCXXXVI, app. IV.

4 Kia in seinem „Klagelied auf K'üh Yüan“ Ch'u-ts'e 8 (12), 3bff.; Chuang Ki in seinem Ngai-shih-ming (哀時命) Ch'u-ts'e 8 (14), 7 ff. und Tung-fang So in den Ts'i-kien (七諫). Ch'u-ts'e chang-kü 13, 1 ff.

5 *Biogr. Dict.* n. 1645. Pi Kan machte dem letzten Kaiser der Shang-Dynastie Vorhaltungen wegen seiner Ausschweifungen und wurde von dem grausamen Fürsten ausgeweidet.

6 *Biogr. Dict.* n. 1657. Po I, im 12. Jahrh. v. Chr. verzichtet zugunsten seines Bruders auf den Thron, damit des Vaters letzter Wille ausgeführt würde; später, beim Sturz des eignen Hauses wollte er sich dem neuen Fürsten nicht unterwerfen und starb vor Hunger und Kälte in der Wildnis.

7 *Biogr. Dict.* Nr. 353. Kieh Ch'ih-t'ui, im 7. Jahrh. v. Chr., rettet mit einem Stück seines eignen Fleisches seinen Fürsten vor dem Hungertode. Da

Pao-sü¹ sind auch sonst bekannt gewesen und werden gerade im Li-sao, dessen Abfassungszeit man, selbst wenn es nicht von K'üh Yüan gedichtet worden wäre, doch aus anderen Gründen in die Zeit der „Streitenden Reiche“ setzen muß und teilweise auch in K'inchang angeführt. Die Erklärer der Hanzeit haben ja viel in die Texte hineininterpretiert, und wo sie nicht auslegen konnten, da haben sie „untergelegt“; das ist aber doch kein Grund, nun alles zu leugnen, was sie kommentiert haben. Vor allem wäre es unverständlich, daß die gesamte chinesische Tradition so einstimmig an der Person des Dichters festgehalten und ihm Werke zugeschrieben hätte; ja daß schon zur Hanzeit so viele Nachahmer und Nachfolger des K'üh² entstanden wären, wenn er nicht gelebt hätte. Ganz verfehlt ist der Vergleich mit Huang-ti, Chou-kung und gar mit Homer. K'üh Yüan lebte um 300 vor Chr., für welche Zeit doch die Geschichte Chinas mehr als ein Werk von wirklich historischem Wert³ besitzt. Wenn auch wohl nicht alles Geschichte ist, was in den früheren Werken berichtet wird, so ist doch schon viel vorhanden, daß man zu dieser Zeit nicht mehr von einem mythologischen oder auch nur halbmythologischen Zeitalter sprechen kann. Die dichtende Sage hat später auch bei K'üh Yüan wie so oft beim Heroenkult in China und anderwärts vieles hinzugetan, und das schöne Drachenbootfest bot Gelegenheit dazu. Doch wie bei jedem Heroenkult, so ist auch hier ein fester unbezweifelbarer Kern vorhanden und der ist folgender: K'üh Yüan, aus dem Königsgeschlechte von Ch'u, lebte unter den Königen Huai und Siang von Ch'u. In edlem Ehrgeiz suchte er seine hohe Begabung seinem Fürsten und seinem Lande dienstbar zu machen und war um 312 in einflußreicher Stellung. Durch Neider und politische Gegner ward er verdächtigt und verklagt. Von seinem Fürsten aus dem Amte entfernt und schließlich verbannt, machte er um 290 seinem Leben ein Ende.

der Fürst ihn bei seiner Erhebung später vergaß, zog er sich mit seiner Mutter in einen Wald zurück und ließ sich lieber verbrennen, als daß er sein Versteck verlassen hätte.

¹ *Biogr. Dict.* n. 1697. Shen Pao-sü, im 6. Jahrh. v. Chr., wollte seinem Freunde Wu Yüan helfen, dessen Vater zu rächen, ging nach Ts'in, um Hilfe zu erbitten und hielt sieben Tage und sieben Nächte vor dem Audienzzimmer des Fürsten ohne Speise und Trank aus, bis er schließlich die Hilfe erreichte.

² Näheres darüber später.

³ Über die Quellen zu der Geschichte vor K'üh Yüan vgl. was Chavannes zu den Quellen des Shi-ki sagt, *MH.* I. CIX ss.

In Studien und Dichtungen suchte er Ablenkung für seinen Schmerz und schuf Werke, die ihn für alle Zeiten in China zu einem der beliebtesten Dichter machten: der Mißerfolg in seinem Leben ward zum Erfolg in seinen Dichtungen.

Die erste Nachricht über die Zahl der Werke K'üh Yüans ist uns im Katalog des Pan Ku im Ts'ien-Han-shu cap. 30, n. 10 (藝文志), 7a erhalten, wo es heißt: 屈原賦二十五篇. Diese Zahlangabe stützt sich jedenfalls auf Liu Hiang, der als erster die Dichtungen K'ühs mit einigen von Sung Yüh und King Chai zu einer Sammlung vereinigt und ihnen den Namen Ch'u-ts'e 楚辭 „Elegien von Ch'u“ gegeben haben soll¹, da Pan Ku in seinem Ts'ien-Han-shu ja doch nur die Arbeiten von Liu Hiang und dessen Sohn Liu Hin übernommen hat. Welches nun die 25 Dichtungen sind, darüber gibt es vor allem drei Meinungen, deren Abweichung zumeist durch die verschiedene Zählung der Kiu-ko „Neun Gesänge“ veranlaßt ist. Wang Yi² und nach ihm Chu Hi und die meisten Herausgeber und Kommentatoren der Ch'u-ts'e nehmen die Zahl neun symbolisch und zählen tatsächlich elf Gesänge; nach dieser Meinung sind die 25 Dichtungen K'ühs folgende: 離騷 (1), 九歌 (11), 天問 (1), 九章 (9), 遠遊 (1), 卜居 (1) und 漁父 (1) = 25. Nach der zweiten Meinung gäbe es nur zehn Kiu-ko; 禮魂 ist nur eine Schlußstrophe (逢神之曲) des 國殤; als 25. Werk K'ühs rechnet man dann 招魂. So 王船山 Wang Ch'uan-shan und in letzter Zeit 馬其昶 Ma K'i-ch'ang und 梁任公 Liang Jen-kung). Die dritte Meinung nimmt die drei letzten Gesänge der Kiu-ko: 山鬼, 國殤 und 禮魂 als einen Gesang und zählt zu den Dichtungen K'ühs noch 大招 und 招魂. So vor allem 林雲銘 Lin Yün-ming in seinem 楚辭燈³.

Die chinesische Tradition nimmt also, wie ersichtlich, die von Wang Yi dem K'üh zugeschriebenen Dichtungen ohne weiteres

¹ Vgl. dazu Notes p. 226; dann den Katalog Se-k'u-ts'üan-shu ts'ung-mu 西庫全書總目 cap. 148 und auch die Einleitung zu den Ch'u-ts'e.

² Hieh Wu-liang, *A New treatise on Ch'u Ssu* p. 32 sagt, die Reihenfolge der Ch'u-ts'e, wie sie W. hatte, sei wohl nicht die des Liu Hiang gewesen, und die jetzt im Ch'u-ts'e chang-küh angenommene nicht die ursprünglich von W. gegebene. Doch er gibt für seine Ansicht keine Gründe an und wird wohl auch keine haben. In den Biographien der Geschichte der Sui-Dynastie sind die Ch'u-ts'e als eigne Abteilung aufgeführt und wurden als solche später stets geführt, vgl. Notes p. 226.

³ Vgl. dazu Lu K'an-ju, *K'üh Yüan* S. 119.

als echt an, und es ist nur die Frage, ob das Ta-chao und das Chao-hun allenfalls auch noch dazu zu rechnen sind. Wesentlich abweichend davon ist nun die Ansicht Hu Shihs und Lu K'an-jus. Wir können die Meinung Hu Shihs, der kaum das Li-sao als Werk K'ühs gelten läßt und sich wenig Mühe gibt, seine Behauptungen zu beweisen, beiseite lassen. Lu nimmt die Autorschaft K'ühs für Li-sao, Kiu-chang und T'ien-wen an; die Kiu-ko hätten nach ihm schon vor K'üh existiert, Pu-küh, Yü-fu und Yüan-yu wären nach K'üh entstanden, das Yüan-yu speziell als Nachahmung des Ta-jen-fu des Se-ma Siang-ju.

Für den Zweck der vorliegenden Arbeit ist es nicht nötig, die Authentizität aller Werke zu erörtern, doch um die Bedeutung des Dichters und auch die Stellung des Yüan-yu besser verstehen zu können, möge Inhalt und Form jener Dichtungen, welche die chinesische Tradition allgemein K'üh zuschreibt, näher angegeben werden.

Das Li-sao ist das erste und wichtigste Werk K'üh Yüans. Man kann es füglich in zwei Teile zerlegen. Im ersten Teile (Str. 1—46) berichtet der Dichter über seine Abstammung und Geburt, seinen Namen, seine Erziehung und seine Anlagen. Da die Tage nicht weilen und die Vorbilder der Vergangenheit ihn mahnen, so strebt er mit Eifer nach Tugend und Vollendung und will, den hohen Idealen des Altertums nacheifernd, als Helfer und Berater des Fürsten an dem Wohl seines Volkes und Landes arbeiten. Doch die Menschen um ihn fröhnen den Sitten der Welt, der Fürst erkennt sein redliches Wollen und schätzt den Freimut nicht; so wird K'üh, beneidet und verklagt, aus dem Amte entfernt und geächtet. Bitter empfindet der Dichter diese Behandlung und in immer wiederholten Klagen, in den verschiedensten Bildern und Gleichnissen schildert er seinen Schmerz. Trotzdem will er der Welt nicht folgen, sollten „ihn auch neun Tode treffen“; lieber will er dem P'eng-hien in die Fluten folgen¹, der auch seinem Fürsten ja treu gedient und

1. Nach den Kommentaren zu Li-sao Str. 20 soll P'eng-hien ein Staatsmann der Yin-Dynastie gewesen sein. Er machte seinem Fürsten Vorstellungen wegen seines ungehörigen Lebenswandels; doch da der Fürst nicht auf ihn hörte, stürzte er sich aus Gram darüber in den Fluß. Er wird von K'üh Yüan noch fünfmal genannt: Ch'u-ts'e 4, 9a; 4, 14b; 4, 18a; 4, 19a und 4, 19b. Vgl. über ihn auch *Biogr. Dict.* n. 1636, wo allerdings auch nur gesagt wird, daß P'eng-hien von K'üh erwähnt wird.

verkannt worden. Bei diesen Klagen über die schlechte Welt und sein eigenes Mißgeschick vernimmt er die Mahnung Nü-sü's (seiner Schwester?): Er solle von dem hohen Streben ablassen und sich nicht durch zu großen Freimut gefährden, der ja nicht viel nütze. Doch wieder denkt er an die Beispiele der Bösen, die der gerechten Strafe nicht entgingen und zieht nach Süden, zum Grabe Shun's, um dort „das Wort zu ordnen“, sich Rat zu holen. Während er nun unter Tränen und Klagen „sein Wort ausbreitet“, wird er plötzlich entrückt und zieht in die Lüfte.

In der phantastischen Luftfahrt des zweiten Teiles (Str. 47—93) sucht der Dichter den weisen Fürsten, welchen er auf Erden nicht gefunden, in der Höhe. Er kommt zum Westen und läßt Hi-ho, den Lenker des Sonnenwagens, die Eile mäßigen; er ist am Gebirge Yentse des K'un-lun und läßt die Rosse im Hienteich trinken; dann wieder ist er im Osten und bindet die Zügel am Baume Fusang. Wang-shu, der Lenker des Mondwagens, Fei-lien, der Windgott (oder Blitzgott?), die fabelhaften Vögel Luan, Feng und Huang bilden seine Begleitung. Im Wirbelwinde folgt er dem Regenbogen und kommt zum Himmelstore. Doch da er keinen Einlaß erhält, zieht er wieder zum Westen, zum „weißen Wasser“ und zum Berg Lang-fang im K'un-lun; aber auch hier findet er die Geliebte — den weisen Fürsten — nicht. So geht er nach Osten, zum Schloß des Frühlings, und sendet Feng-lung — (den Donnergott) zu Foh, der Tochter des Kaisers Fuh-hi; aber auch diese Schöne kennt die Regeln der guten Sitte nicht. So erhebt er sich noch höher, doch die Pforte des Himmelspalastes ist fern und der weise König schläft. Da geht er denn zu Ling-fen, einem Wahrsager der alten Zeit. Dieser deutet ihm, daß sein Streben gut sei, doch möge er nicht zu sehr von andern abweichen und auch nicht zu sehr an Ku-tu — sein Land — denken. Wu-hien, der Zauberer, läßt die Götter von den neun Höhen herabsteigen, beteuert, daß des Ling-fen Deuten gut sei und läßt den Dichter wieder auf das Drachengefährt steigen. Bei der „Himmelsfurt“ bricht er auf und geht zum Westen, zum „roten Wasser“, zum „flüssigen Sand“. Einen Tag schenkt er der Freude; er lauscht der Musik und erfreut sich am Tanze der Geister. Dann steigt er zum Himmel, zu des „Königs glüh'nder Bühne“; doch plötzlich stehen Lenker und Rosse still; traurig sieht er die alte Heimat wieder, die Fahrt hat ein Ende. Den weisen Fürsten fand er nicht, in der Heimat kennt ihn niemand, so will er dem P'eng-hien folgen.

Die Kiu-chang¹, zu verschiedenen Zeiten nach der Entfernung aus dem Amte und der zweiten Verbannung gedichtet — Lu K'an-ju nimmt sogar an, daß 橘頌 „der Orangenbaum“ vor der Entlassung aus dem Amte gedichtet wäre — doch siehe Schluß der Anm. 2 S. 64 —, sind wie das Li-sao wiederum der Ausdruck der Gefühle und Gedanken, die den Dichter erfüllten, als er das unverdiente Los der Zurücksetzung und Verbannung erdulden mußte. Es sind vielfach ergreifende Klagen über den Fürsten, der nicht verständig ist, der Ausdruck des Schmerzes über sein eigenes Schicksal beim Verlassen der Heimat, in der Vereinsamung der Verbannung, beim Überschreiten des Flusses, vor seinem Tode und die Beteuerung des Entschlusses, lieber bei der Tugend zu sterben, als den Sitten der Welt zu fröhnen.

Nachdem der Dichter drei Jahre in der — zweiten — Verbannung umhergeirrt und ratlos und verzweifelt geworden, will er sich im Pu-küh² von einem Wahrsager sein Leben deuten lassen. Soll er es machen wie alle Welt es macht oder nicht? Soll er Schmeichler oder Mahner sein? Soll er ändern zu willen sein, um reich und wohlhabend zu werden oder soll er seine Unbescholtenheit und Tugend wahren? Soll er ein feuriger Renner sein oder wie eine Ente von dem beweglichen Wasser sich schaukeln lassen? Soll er ein Schwan sein oder wie eine Henne um das Futter zanken? — Doch Schildkrötenschale und Scharfgrabenstengel können da keine Antwort geben. Es heißt: Frage dein eigenes Herz!

Im Yü-fu³ faßt der Dichter noch einmal den Inhalt seines

1 Pfizmaier übersetzt im Vorbericht zu *Li-sao und den Neun Gesängen* den Titel „Kiu-chang“ mit „Neun Kapitel“, was natürlich falsch ist. Chang 章 hat hier, wie schon W. sagt, die Bedeutung „offenbaren“, „aussprechen“ 著, 明; darum ist die richtige Übersetzung etwa: „Lieder“. W. behauptet, daß die Kiu-chang während der — zweiten — Verbannung gedichtet worden wären. L. versuchte nach dem Inhalt der Kiu-chang die Zeit der Abfassung näher zu bestimmen und gibt eine von W. abweichende Reihenfolge an (vgl. Einleitung in Ch'u-ts'e i-tu); wiederum eine andere Reihenfolge gibt Lu K'an-ju in K'üh Yüan. Doch siehe dazu S. 65, Anm., Schluß.

2 Pfizmaier übersetzt l. c. Pu-küh mit „Wahrsagerwohnung“; richtig ist die Übersetzung Zottoli's, *Cursus Lit. Sin.* IV, 100: divinitio de statu vitae, „wahrsagen“, wo er — K'üh Yüan — bleiben soll, d. h. was er tun soll, also etwa: „Lebensdeutung“.

3 Vgl. dazu auch Yü-fu „Fischer“ in Chuang-tse II (31), 32a (= *SBE* 40, p. 192 The old fisher). Im Wu-yüeh-ch'un-ts'iu 吳越春秋 werden noch drei 漁父歌 angeführt (siehe Lu, K'üh Yüan, S. 111).

Lebens und Strebens zusammen: Er will sich nicht von dem Schmutze der Welt beflecken lassen, daher lieber im Bauche der Fische begraben sein. Der Fischer — die Welt — singt das alte Lied: „Sind des Ts'ang-lang Wasser rein, so können sie meine Hutbänder waschen; sind des Ts'ang-lang Wasser schmutzig, so können sie meine Füße waschen“¹, doch K'üh Yüan faßt den Stein, der ihn in die ewig strömenden Fluten zieht.

Der rege Geist des begabten Dichters brauchte in der Verbannung eine Ablenkung: er fand sie — nach der chinesischen Tradition — in dem Studium alter verfallener Bauwerke und der Beobachtung der Sitten und Gebräuche jener Gegenden, die er durchwanderte. Das Resultat waren zwei neue Dichtungen: T'ien-wen und Kiu-ko.

T'ien-wên, „Fragen an den Himmel“, sind ein wirkliches „Fragezeichenlied“, zu dem der Dichter durch die Wandgemälde und deren Erklärungen in einem zerfallenen Tempel angeregt worden war². Die Gestalten der Sage und Geschichte, die hervorragenden Persönlichkeiten im Guten und Bösen, vieles Wunderbare in Natur, in Tier- und Pflanzenwelt, des Seienden Ursprung, Zweck und Endziel, der Menschen Schicksal: alles, was dort in Bildern dargestellt und was sein eigenes Leben ihm nahelegte, wird in Fragen geschildert.

Die Opferfeiern an die Gestirngottheiten, an Flußgötter, an die Manen gefallener Krieger, wie sie im Süden Chinas, oft mit dramatischen Szenen ausgeführt wurden, sind der Inhalt der Kiu-ko³.

Offenbaren diese beiden letzten Dichtungen im Vergleich zu den früheren einen neuen Gedankenkreis, in dem der Dichter sich

1 Nach Hung's Kommentar soll dieses ein Kinderlied gewesen sein. Diese Erklärung stützt sich offenbar auf *Ming-tse* IV, 1, VIII, 2, wo es heißt: 有孺子歌曰 (es folgen dann die gleichen Verse wie oben). Legge, *Ch. Cl.* II, 175 übersetzt: There was a boy singing. Richtiger wird man wohl übersetzen: Es gibt ein Kinderlied, das sagt... Nach Legge l. c. würden mit dem Namen Ts'ang-lang verschiedene Flüsse bezeichnet; nach H. und C. sind die Wasser des Ts'ang-lang der Unterlauf des Han-Flusses, also die Gegend von King-chou, der Hauptstadt von Ch'u. Der Sinn des Kinderliedes entspricht wohl dem Sprichwort: *Ubi bene, ibi patria*.

2 Vgl. dazu Conrady in Münsterbergs *China. Kunstgesch.* I, 81 ss.

3 Vgl. dazu Schindler, *Das Priestertum im Alten China*, S. 31 u. 91.

bewegte, so vollends der eigenartige Inhalt des Yüan-yu¹. Wir können hier wieder wie im Li-sao zwei Teile unterscheiden:

I. Der Dichter ist (tief bekümmert) über die Bedrängnisse und (angewidert) von dem Schmutze der Welt: er will allem entweichen, fortfliegen. Der Schmerz zerwühlt sein Inneres, das Weh zerquält den Geist bei Tag und Nacht: er denkt an die Unendlichkeit der Welt und an des Lebens Plage und strebt nach der Ferne. In einer Art Versenkung sucht der Geist, während der Körper starr zurückbleibt, den rechten Odem, die Ruhe, Weite, Leere, das Nichthandeln, das alles von selbst erreicht (V. 1—12).

Er denkt an die 仙 und 真人 der vergangenen Tage, an Chih Sung, Fu Yüeh, Han Chung, die der Welt entflohen, deren Gestalt dann in der Ferne strahlte, die die Einheit erlangt haben und durch Veränderung des Odems höher stiegen, so daß Geister und Dämonen erstaunten; die den Dunst und Staub der Welt überschritten und von denen niemand weiß, wohin sie gegangen (V. 12—20).

(Aufgesang): Bei diesem herrlichen Bilde der Unsterblichen erfüllt den Dichter mit Bangen der schnelle Wechsel des Lebens, wo die Sonne so eilig flieht und wo Reif auf die Blumen fällt; wo sich niemand mit ihm an der Tugend ergötzt und wo Vorbilder wie Kao-yang (siehe A. zu V. 25) in unerreichbarer Ferne sind (V. 21—25).

(Abgesang): Da nun die Jahre so schnell fliehen und Männer wie Hien Yüan (siehe A. zu V. 27) nicht zu erreichen sind, so will er dem Wang K'iao (siehe A. zu V. 27) folgen. Er verschlingt die sechs Odem — er übt die Atempraxis —, klärt so sein Wesen und erhält die Reinheit der Geisterwesen (V. 26—29).

Dem günstigen Winde folgend, kommt er zum „Königssohne“ und forscht nach der Tugend des einen Odems. Er erhält Belehrung

¹ Pfizmaier: *Die ferne Wanderung*. Der Ausdruck 遠遊 wird von K'üh öfters gebraucht, besonders in den Kiu-chang, und bezeichnet dort das Weggehen aus der schlechten Umgebung, dem Leiden und der Welt. Vgl. besonders Yüan-yu V. 1. Er findet sich vor allem in den Nachahmungen der Dichtungen K'ühs, z. B. in den Kiu-t'an des Liu Hsiang und zwei dieser „Neun Seufzer“ führen den gleichen Titel: 遠遊 und 遠逝. In den taoistischen Schriften ist es fast stehender Ausdruck für das Entschwinden der Chen-jen und Sien; vgl. z. B. auch *Chuang-tse* XX, 39b: 此遠矣, was Wilhelm übersetzt: Von da ab seid ihr in der Ferne; den ganzen Abschnitt überschreibt Wilhelm: *Die Reise ins Jenseits*. Legge (*SBE* 40, 31) gibt die zitierte Stelle recht banal wieder mit: you feel yourself far away.

über das Tao und seine Erlangung und sogleich sucht er praktisch der Lehre zu folgen — da wird er plötzlich entrückt (V. 30—38).

II. Ähnlich wie im zweiten Teil des Li-sao zieht er nun in kühner Luftfahrt durch die Welt, bis er die Grenze des Nichthandelns überschreitet. Er kommt zunächst zum Zinnoberhügel, dem Wohnort der Unsterblichen, badet im Heißwassertale und trocknet das Antlitz an den Neun Sonnen. Er erhält den Blütenglanz des Yüan und Yen, der Geist schwebt frei hin und her, er wird verwandelt: edelsteinfarben wird seine Gesichtsfarbe, der Stoff ungeschmolzen, fein und zart. Ihn erfreut des Feuerlandes Glut, doch das Gebirge ist einsam, und so packt er den Geist auf und steigt weiter in die Höhe (V. 39—46).

Er kommt ans Himmelstor und erhält Einlaß. Den Donnergott Fung-lung schickt er voraus, nach dem „Geheimnisvollen“ zu fragen; er tritt in den Himmelspalast und betrachtet die „Reine Stadt“. Von der „Erhabnen Gerechtigkeit“ fährt er ab und schaut auf Yü-wei-lü. Dann ordnet er die Gespanne, pflanzt das Wolkenbanner auf und stürmt vorwärts (V. 47—52).

Bunt weht des Regenbogens Fahne, in mutiger Ausgelassenheit stampfen die Gespanne und in farbigem Durcheinander stürzen die Reiter dahin: so zieht er bei Kou-mang, dem Geiste des Ostens, vorüber und wendet beim Herrscher des Ostens, dem „Erhabnen Glanz“ zur Rechten (V. 53—56).

Nun geht es westwärts. Der Windfürst ist Vorläufer, die Vögel Feng und Huang tragen das Banner: er begegnet dem Geist des Westens, Ju-hou, beim „Kaiser des Westens“. Der Besenstern ist nun seine Fahne, der Nordstern sein Winksignal, und da es dunkel wird, so ruft er den „Dunklen Krieger“ und macht Wen-chang zum Wagenwart. Den Regenmeister zur Rechten, den Donnerfürsten zur Linken, so zieht er den langen Weg zur Höhe. Wie er nun so voller Lust und Freude auf den wogenden Wolken dahinfährt und seine Gedanken in die Ferne schweifen, erblickt er auf einmal wieder seine alte Heimat (Kontrastwirkung): der Wagenlenker sieht seines Herzens Traurigkeit, die Rosse gehen nicht weiter; alte Bilder steigen in des Dichters Seele auf, er seufzt und weint (V. 57—71). Doch den Schmerz niederzwingend, weist er auf den „Feuergott“ des Südens, zieht zu den „Zweifeln des Mittags“ und blickt auf die weiten Wildnisse (V. 72—74). (Zwischenszene): Chu-jung, der Geist des Südens, läßt ihn halten und schickt

den Vogel Luan der Tochter des Fu-hi, Fu-fei, entgegen. Der Dichter lauscht der Musik und dem Gesang der Genien und ergötzt sich an dem Tanze der Flußgeister (V. 75—80).

Schließlich geht es nordwärts, zum „Tor der Kälte“ und zu Chuan-hü, dem Herrscher des Nordens. Beim „Dunklen Glanz“, dem Geist des Nordens, zieht er vorüber und betritt die Himmelseile. Er ruft nach K'ien-lei, dem Geist der Wasser (oder Schöpfergeist), der ihn wieder auf den rechten Weg bringt. Er durchmißt die vier Weltgegenden und kreist durch die sechs Wüsten; obenhin kommt er zur Blitzspalte, unten starrt er auf den großen Schlund (V. 81—86). Da entschwindet alles: Unten keine Erde, oben kein Himmel mehr; Hören und Sehen vergeht, er überschreitet das Nicht-handeln und wird Nachbar des „Erhabnen Anfangs“, er ist am Ziel (V. 87—89).

Der Inhalt dieser Dichtungen offenbart zunächst eine nahe Beziehung zu den Ideen, welche in der zweiten Hälfte der Chouzeit die Geister Chinas bewegten. K'üh Yüan fühlte wie die Besten seines Landes die Not der Zeit und wollte helfen. Da von dem guten Wollen und energischem Handeln der Fürsten, der geborenen Führer, alles abhing, so suchte K'üh, wie es auch K'ung-tse schon früher getan, als Berater seines Fürsten zu wirken. Die idealen Fürsten, die einst im Altertum Land und Volk glücklich machten, waren die Vorbilder, auf die man immer wieder hinwies und zu deren Nachahmung man ermunterte. Doch auch K'üh mußte die bittere Erfahrung machen, daß der Fürst lieber schlechten Ratgebern sein Ohr lieh und so sein und seines Landes Unglück heraufbeschwor. K'ung-tse zog sich resigniert vom politischen Leben zurück und durch Studium des Altertums und durch mündliche und schriftliche Überlieferung der geistigen Schätze der Vergangenheit arbeitete er für die Zukunft seines Volkes. Der rege und rastlose Geist des K'üh, von der Betätigung im politischen Leben abgedrängt, erfaßte alles, was Sage und Geschichte, Mythologie, Sitten und Gebräuche ihm boten und seiner Veranlagung und inneren Verfassung entsprechend, wurde bei ihm alles zur Dichtung, — man möchte sagen — zum elegischen Ausklang und dichterischen Ruf einer leidenden Zeit, die sich nach einem Retter sehnte¹.

¹ Über diese Zeit siehe näheres bei Conrady, *Chinas Kultur und Literatur* 3. Vortrag; MH, I, CL 1ss. und Hübotter, *Aus den Plänen der Kämpfenden Reiche*, passim.

Doch K'üh Yüan fühlte in seinem Mißgeschick die Not der Zeit doppelt und suchte nach einer ihn persönlich mehr befriedigenden Lösung der Lebensrätsel. So geriet er, wie auch schon K'ung-tse in seinen späten Jahren sich in die taoistische Mystik des *Yi-king* vertiefte¹ — vielleicht ist das auch der eigentliche Kern der Erzählung von dem Besuche K'ung-tse's bei Lao-tse —, in den Bann der taoistischen und fremden — wohl vom Ausland kommenden Ideen, die damals im Süden Chinas im Schwange waren. Aber K'üh war nicht der trockene Gelehrte, dem das rätselhafte Buch der Wandlungen genügend des Lebens Wandel und Wechsel deutete, noch der stoisch ruhige, die Welt verachtende Chuang-tse, dem die eignen Gedankenblitze befriedigend des Lebens Dunkel erhellten. Seine impulsive und empfindsame Natur forderte eine direktere und handgreiflichere Lösung, und da er diese nicht fand und auch die taoistische Philosophie sein Leid und Elend nicht zu mildern vermochte, so kam es bei ihm trotz der dichterischen Fiktion der Selbsterlösung im Yüan-yu — oder ist die „Fahrt in die Ferne“ bloß eine poetische Verklärung seines freiwilligen Todes? — zu der Katastrophe in seinem Leben.

Abgesehen von Pu-küh und Yü-fu, die zumeist in ungebundener Rede geschrieben sind, und dem T'ien-wen, das, wahrscheinlich wegen der Beischriften der Wandgemälde, im ruhigen, viersilbigen Metrum der älteren Poesie gedichtet ist², sind alle andern Dichtungen K'üh Yüans in der äußeren Form vor allem durch das unregelmäßige Metrum und den ständigen Gebrauch des Refrainwortes 兮 *hi* charakterisiert. Die Verse bestehen aus vier bis neun, am häufigsten aus sieben Silben, deren Rythmus, zumeist jambisch, mehr dem Gedanken und Gefühl, als einem metrischen Gesetz des Akzentes entspricht. Doch hierin ist K'üh nicht Neuerer, wie bisweilen angegeben wird. Schon in den Shikingliedern finden wir ja bisweilen Abweichungen von dem viersilbigen Metrum³ und be-

1 Über die Erzählung Se-ma Ts'iens, daß K'ung-tse sich in seinen späteren Jahren so sehr mit dem *Yi-king* beschäftigte, daß er die Einbände dreimal abgenutzt habe, die Eitel für eine Fabel erklärt, vgl. die psychologische Erklärung, welche Faber in seinem Aufsatz: *Historical Characteristics of Taoism, China Review* XIII, part. 4 versucht.

2 Vgl. dazu die Ausführungen Conrady's in Münsterberg's *Chines. Kunstgeschichte* I, c.

3 Vgl. Legge, *Ch. Cl.* IV, I Prolegomena p. 97.

sonders in andern Gedichten, die uns außerhalb der Shikingsammlung erhalten sind, wurde das unregelmäßige Metrum auch vor K'üh schon angewandt¹. Yüan freilich verwendet es durchgehends, und in seiner Schule und bei seinen Nachahmern wurde es fast allein gebraucht, wenn auch später besonders die sieben- und fünfsilbigen Verse meist Brauch wurden. Die Verse sind durch alternierende Reime — es sind die gleichen, die die Reime der Shikinglieder aufweisen — zu Strophen verbunden; meistens ist es der Vierzeiler, doch finden sich, besonders im Yüan-yu, auch Strophen von fünf, sechs und mehr Verszeilen.

Das Wörtchen 兮 *hi*, ursprünglich wie 乎 *hu* Empfindungslaut und unserm „ach“ und „oh“ entsprechend, wird sowohl in der Poesie als in der Prosa verwandt. Im Ta-hüeh X, 14 — in der entsprechenden Stelle des Shuking V, XXX, 6, wird dafür 猗 gebraucht und es soll nach Legge (*Ch. Cl.* III, II, p. 629) die adverbiale Funktion von 然 haben. Im Shiking II, IV, VIII, 1 steht es im hypothetischen Vordersatz. Als reiner Empfindungslaut finden wir es in Prosa im Tao-teh-king 17; 20; 34, in dem Liedchen, das der Fischer im Yü-fu singt und das sich schon bei Mêng-tse findet (vgl. S. 106, Anm. 1), und dann vor allem im Shiking, wo es nach Legge, *Ch. Cl.* IV, II, 69; Index, gegen 130 mal vorkommen soll. Doch es tritt auch schon im Shiking zäsurbildend auf; so *Shiking* I, XIV, II, 1 und *Shi* I, III, IV, 1—3 und dürfte darin wohl Vorläufer des Gebrauches bei K'üh sein. Dieser wendet es nun ständig an, vielleicht als Gegengewicht gegen das unregelmäßige Metrum. Es steht zumeist am Ende der nicht gereimten Verszeilen, also im Li-sao und Yüan-yu am Ende der ersten und dritten Zeile; in den Kiu-ko zumeist in der Mitte der Verszeilen, ja es wechselt öfters die Stellung in demselben Gedichte, wie in manchen der Kiu-chang. Es dient wohl nur der Andeutung des Rythmus und bleibt am besten unübersetzt².

Ist K'üh Yüan in der äußeren Form teilweise nur Nachahmer, so ist er nun aber in der Dichtungsweise vollständig Neuerer. Zunächst tritt als auffallendste Eigentümlichkeit bei ihm das Persönliche hervor: sprachlich wie inhaltlich steht das Ich immer im Vorder-

1 Vgl. Erkes, *Chao-hun* S. 7 ff.

2 Siehe dazu auch Erkes, *Chao-hun* S. 9. Zu dem Gebrauch der Partikel 兮 in Prosa, offenbar des Rhythmus wegen, vgl. die bekannte Stelle in *Sün-tse* I (8), 25b, auf die schon Prémare, *Notitia linguae sinicae* p. 201, aufmerksam gemacht.

grunde. Im Li-sao, das die charakteristischen Eigenheiten am deutlichsten zeigt¹, beginnt der Dichter mit seiner Abstammung, seiner Geburt, seinem Namen; dann folgt alles, was er erstrebt, erlebt; Erfolg und Mißerfolg, vor allem sein Leid und Weh sind das ewige Thema. So auch in den Kiu-chang und sogar in den Kiu-ko, wo an sich weniger Gelegenheit geboten war, bricht oft die sentimentale Stimmung hervor. Als zweite Eigentümlichkeit fällt die häufige Anwendung der mythologischen Motive auf: Hi-ho, der Lenker des Sonnenwagens, Wang-shu, der Lenker des Mondwagens, Fei-lien, der Windgott, Fêng-lung, der Donnergott, Fu-fei, K'ien-lei, die Vögel Luan, Feng und Huang, die Herrscher und Geister der vier Weltgegenden u. a. Eng damit hängt die dritte Eigenheit zusammen, die oft kaum davon zu unterscheiden ist, die Personifikation. Hier offenbart der Dichter oft die ganze Kühnheit seiner Phantasie, die bisweilen an die kühnen Bilder des Chuang-tse, der ja sogar auf Sonne und Mond fährt, erinnert. Vor allem aber ist auffallend der häufige Gebrauch der Metaphern. Steine, Blumen, Kräuter und Gräser, alles muß herhalten, um Bild der Gefühle und Gedanken, der Tugenden und Laster zu sein. Hier zeigt der Dichter seine ganze Kenntnis der Natur, wie er in den vielen Anspielungen aus der Geschichte und Sage seine Geschichtskenntnisse offenbart. Es ist wirklich Kunstpoesie, oder vielmehr gelehrte Dichtung.

Doch darin liegen auch zum Teil schon die Kehrseiten dieser Dichtungsart. Zunächst die zu häufige Wiederholung der gleichen Motive und Bilder, Gedanken und Empfindungen, ein Mangel an Fortschritt in der Gedankenentwicklung; die Übergänge sind zu unvermittelt, und oft wechselt Bild und Wirklichkeit ohne nähere Andeutung. Die Anspielungen sind zu schwer verständlich, die Metaphern dunkel und symbolisch, oft zu langen Allegorien ausgezogen, so daß Conrady nicht mit Unrecht K'üh einen wahren „Allegoriowitsch“ und „Mystifizinski“ nennt. Die Darstellung ist unplastisch, zumeist rein reflektierend, oft sind nur saft- und kraftlose Typen, wo man warme lebendige Gestalten erwarten würde. Eine Ausnahme macht auch hier das T'ien-wên, aus dem schon angegebenen Grund (siehe S. 86, Anm. 2).

Dabei ist allerdings zu beachten, daß K'üh am Anfang einer

¹ Vgl. dazu auch Lu, *K'üh Yüan* S. 28 und Grube, *Gesch. der chines. Lit.* S. 177.

neuen Dichterperiode steht, also noch eine Art „Sturm und Drang“ vorherrscht. Dann wird auch in der chinesischen Poesie wie in der chinesischen Malerei und Musik¹ vieles nur angedeutet und mehr dem Gefühl als dem Verstande nahe gebracht. Es wird daher nicht leicht sein zu entscheiden, ob K'üh ein großer Dichter gewesen, wie Edkins und Legge behaupten, oder nicht, wie D'Hervey de St. Denis meint. Die Poesien verschiedener Völker, die einander so weltenfern stehen, sind inkommensurable Größen. Der Genius der chinesischen Sprache und Poesie ist von der europäischen unendlich verschieden; mag daran die chinesische Sprache schuld sein, die den chinesischen Geist so gebildet, oder der chinesische Geist, der sich solch ein Werkzeug geschaffen. Das sind alles schwierige Fragen, die nur tiefeschürfende Studien lösen werden — oder vielleicht auch nicht. Für die Chinesen ist K'üh Yüan jedenfalls ein großer Dichter, dem nur wenige an Volkstümlichkeit gleichen, wie Li T'ai-peh selbst, der von seinem großen Vorgänger sagt: „Die erhabenen Dichtungen K'üh Yüans bleiben unvergänglich wie ein Monument, das zu den Sternen sich erhebt“². K'üh fühlte und dachte und sang wie ein Chineser, und auch er hat mit Gewalt Gefühle und Empfindungen geweckt, die auch im Chinesenherzen „wunderbar schliefen“.

Die große Zahl der Nachahmer K'üh Yüans beweist am besten, welche Bedeutung er für die chinesische Poesie hatte. Zunächst finden wir eine bedeutende Anzahl Dichtungen, die Lobgesänge auf K'üh sind, zugleich aber auch in Form und Art sich an seine Dichtungen anlehnen. So besang Sung Yü seinen Lehrer in den Kiu-p'ien „Neun Wandlungen“. Kia I beklagt das Los K'üh's in dem schon erwähnten Tiao K'üh Yüan „Klagelied auf K'üh Yüan“, indirekt auch in dem „Eulenlied“ und vor allem in Si-shih „Klage über die Treue“, das wohl auch zu seinen Werken zu rechnen ist. Tung-fang So dichtete die Ts'i-kien „Sieben Mahnungen“, in denen wir wörtliche Entlehnungen aus K'ühs Werken, besonders dem Yüan-yu finden. Wang Po besingt K'üh in den Kiu-huai „Neun Erinnerungen“ und Liu Hsiang in den Kiu-t'an „Neun Seufzern“. Sogar noch in der späteren Hanzeit

¹ Vgl. auch Hackmann, *Die Welt des Ostens*, S. 129, Berlin 1912.

² Vgl. *Chinesische Lyrik vom 12. Jahrh. bis in die Gegenwart*. In deutscher Übersetzung von Hans Heilmann, München-Leipzig 1905.

schrieb in gleichem Sinn und gleicher Art Wang Yi die Kiu-se „Neun Gedanken“¹.

Noch zahlreicher sind die Dichtungen, welche neue Themen behandeln, aber in Stil und in Gedanken den Einfluß K'üh Yüans offenbaren. Nach Lu K'an-ju sollen schon die Steininschriften der Ts'inzeit, die ja wohl zumeist das Werk Li Se's sind, auf K'ühs Beeinflussung zurückgehen². Jedenfalls sind aber die vielen Gedichte der Hanzeit, *fu* genannt, größtenteils Nachahmungen der Dichtungen K'ühs³. So dichtete Se-ma Siang-ju sein Ta-jen-fu als Nachahmung des Yüan-yu, (oder wenigstens des Li-sao, wie Lu K'an-ju will), und die 36 Opfergesänge, die uns im Ts'ien-Han-shu aufbewahrt und zumeist das Werk Siang-ju's sind⁴; so Yang Hiung das Fan-Li-sao und das Kan-ts'üan, Chang Cheng das Se-hüan usw.⁵.

K'üh hat auf diese Weise durch alle seine größeren Dichtungen mit alleiniger Ausnahme des T'ien-wen, das keine Nachahmungen

1 Kia Ts' „Klagelied auf K'üh Yüan“ und „Entenlied“ finden sich in den *Ch'u-ts'e* (siehe auch S. 66, Anm. 6); alle andern der genannten Dichtungen sind in Wang Yi's *Ch'u-ts'e chang-küh*.

2 Vgl. Lu, *K'üh Yüan*, S. 115. Li Se (siehe über ihn *Biogr. Dict.* n. 1203) stammte ja aus Ch'u und war wie Han-fei-tse ein Schüler Sün K'ing's (siehe über ihn *Biogr. Dict.* n. 807 und Grube, *Gesch. der chines. Lit.*, S. 135). Sün-tse, der von Ts'i nach Ch'u gekommen war und hier anfänglich eine Stellung bekleidet hatte, soll sich, wie Lu sagt, nach K'üh gebildet haben (荀卿又是屈原的私淑弟子). Lu wird dieses wohl aus der pessimistischen Ideenrichtung der Schriften Sün-tse's schließen, wovon ja auch Se-ma Ts'ien, *Lich-chuan* cap. 74 berichtet.

3 Der Ausdruck *fu* 賦, wörtlich „austreten“, wird von Sung Yüh von der beschreibenden Dichtungsart im Gegensatz zu der mehr lyrischen der *shih* 詩 gebraucht. Er soll, wie Edkins — *On the Poets of China* — behauptet, auf Sün K'ing zurückgehen, der in seinem Werke gereimte Kompositionen — gemeint ist wohl das Kapitel 26 des Sün-tze — *fu* benannt hat. Su sagt allgemein: 楚辭之爲賦的祖宗. Ähnlich schon Pan Ku.

Eine große Anzahl dieser *fu* genannten Dichtungen sind von Chu Hi in seinen *Ch'u-ts'e hou-yü* aufgenommen; weitere siehe noch in Han-Wei-liu-ch'ao *peh-sau-nung-kia-tsi* (漢魏六朝百三名家集); besonders siehe auch die Sammlung *Wen-süan* cap. 1—19.

4 Die Opfergesänge siehe *Ts'ien-Han-shu* cap. 22. Einen von ihnen hat Grube, *Gesch. der chines. Lit.* S. 220 übersetzt; auch Wieger, *Histoire des Croyances Religieuses et des Opinions Philosophiques en Chine* p. 287; vorher schon übersetzt von Legge, *Ch. Cl.* IV, *Proleg.* p. 119; die 19 Kiao-Gesänge übersetzt von Chav., *MH.* III, App. III, p. 612 ss.

5 Diese Dichtungen finden sich im *Ch'u-ts'e hou-yü*, *Kan-ts'üan* in *Wen-süan* 7, 1 ff. Näheres über die Nachahmungen in der späteren Arbeit: *Vorläufer und Nachfolger K'üh Yüans*.

gefunden hat, Schule gemacht und dieses große Echo, das seine „Elegien“ gefunden, wäre, wie Lu richtig bemerkt, vollständig unverstänlich, wenn K'üh Yüan nicht schon am Ende der Chou-zeit, sondern erst, wie Hu Shih annimmt, zur Tsin- oder Hanzeit existiert hätte.

Auf diese Weise hat K'üh Yüan eine Wiederbelebung der chinesischen Dichtkunst, die, soviel uns bisher bekannt ist, seit dem 7. Jahrhundert größtenteils verstummt war, ja eine vollkommene Umwälzung herbeigeführt; denn Stil, Schwung der Phantasie, Gedanken und Empfindungen sind von der nördlichen Lyrik wie Sonne und Mond verschieden (Conrady). Mag nun die Eigenart und Ideenwelt des südlichen China hier vieles erklären, so genügt sie doch nicht ganz, um all das Neue in Form und Inhalt, das bei K'üh Yüan zu finden ist, vollständig zu deuten. Die Ideenwelt und auch vielleicht die Gestaltungskraft K'ühs scheint unter dem Einfluß der neuen Elemente zu stehen, die nach Conrady's Ausdruck wie ein „Wolkenbruch des Neuen“ um 300 vor Chr. in China auftreten. In dieser Hinsicht verdient nun besonderes Interesse gerade das Yüan-yu, auf welches in der europäischen Sinologie Conrady zum ersten Male hingewiesen hat¹.

In China hat das Yüan-yu allerdings nicht wie andere Schriften K'ühs selbständige Ausgaben erlebt, doch immer ist es, ohne jede Ausnahme, als Werk K'ühs anerkannt worden. Nach Hu Shih hat Lu K'an-ju zum ersten Male die gegenteilige Ansicht vertreten und drei Momente ins Feld geführt, welche das Yüan-yu als ein Werk der Zeit nach Ts'in Shih Huang-ti, speziell als Nachahmung des Ta-jen-fu Se-ma Siang-ju's erweisen sollen.

Als ersten und wichtigsten Grund gegen die Autorschaft K'ühs führt Lu die Tatsache an, daß im Yüan-yu Han-chung vorkommt, der erst zur Zeit Shih Huang-ti's gelebt hat². Ein zweiter Grund wären die entgegengesetzten Ideen und Anschauungen, die einer-

1. Conrady, *Indischer Einfluß in China im 4. Jahrh. v. Chr.*, ZDMG 1906, 335 ff.; auch Conrady, *China*, S. 545 f.

2. Zuerst in dem Artikel 大招, 招魂, 遠遊的著者問題 der Zeitschrift 讀書雜誌 No. 2, 1921; dann in dem Buche „K'üh Yüan“ 1922, S. 122 ff. In dem genannten Artikel führt Lu noch Wang K'iao und die Geister der vier Weltgegenden, die auch erst nach der Zeit K'üh nachweisbar wären, als Beweis gegen die Authentizität des Yüan-yu an; in seinem Buche erwähnt er diese nicht mehr.

seits im Yüan-yu, andererseits im Li-sao und den Kiu-chang, die ja zweifellos Yüans Dichtungen sind, hervorträten: hier wäre der Dichter pessimistisch und wolle in die Welt zurückkehren, dort wäre er optimistisch und denke nicht mehr an die alten Ziele. Wenn K'üh wirklich das Yüan-yu gedichtet, dann wäre es unverständlich, daß er noch freiwillig in den Tod gegangen wäre¹. Der dritte Grund wäre die Abhängigkeit, die ohne Zweifel zwischen dem Ta-jen-fu des Se-ma Siang-ju und dem Yüan-yu bestände: das Motiv der Fahrt, die Ausstattung der Gefährte, die Besuche bei den Geistern der vier Himmelsgegenden, die vollendete Ruhe der Sien, sind dieselben; viele Verse, ja ganze Strophen sind die gleichen. Nun wäre es undenkbar, daß Se-ma Siang-ju, der doch ein großer Dichter gewesen und sonst noch bessere Gedichte als das Ta-jen-fu gemacht, so sklavisch abgeschrieben hätte; dieses umso mehr, als er dieses Gedicht dem Kaiser Wu gewidmet, der ja selbst ein Dichter gewesen. Somit

1 Lu führt die verschiedene Verwendung der mythologischen Motive an, z. B. wird er im Li-sao in den Himmelspalast nicht eingelassen (siehe Yüan-yu S. 91, Anm. 2), das verschiedene Verhalten der Fu-fei (siehe S. 66, Anm. 2); dann führt er zum Beweise der gegensätzlichen Ideen und Ziele an, daß der Dichter im Li-sao und den Kiu-chang stets an seine Heimat denkt und dorthin zurückgehen will, im Yüan-yu dagegen nicht. Es würde zu weit führen und ist auch vollständig überflüssig, die Stellen hier zu zitieren; näheres darüber in dem späteren Artikel über die „Neun Lieder“, siehe Einl. S. 65, Anm. 1, Schluß).

2 Die parallelen Strophen und Verse sind folgende:

Yüan-yu:	Ta-jen-fu:
a) 悲時俗之迫隘兮 願輕舉而遠遊 質菲薄而無因兮 焉托乘而上浮	悲世俗之迫隘兮 竭輕舉而遠遊 乘絳幡之素蜺兮 載雲旗而上浮
b) 下崢嶸而無地兮 上寥廓而無天 視矰忽而無見兮 聽敞悅而無聞	下崢嶸而無地兮 上寥廓而無天 視肱泯而亡見兮 聽敞悅而亡聞
c) 食六氣而飲沆瀣兮 漱正陽而含朝霞 時嘯噓其嘒莽兮 祝融戒而蹕御兮 使湘靈鼓瑟兮 今海若舞憑夷	呼吸沆瀣食朝霞兮 時若蔓蔓將混濁兮 祝融驚而蹕御兮 使靈媧鼓瑟而舞馮夷

bliebe nur übrig anzunehmen, daß das Yüan-yu eine Nachahmung des Ta-jen-fu sei, also nicht von K'üh stamme.

So bedeutsam diese Gründe auf den ersten Blick scheinen mögen, so sind sie doch bei genauerer Prüfung nicht derart, daß sie die bisherige Tradition, welche K'üh Yüan als Autor des Yüan-yu angibt, ernstlich zu erschüttern vermöchten¹.

Wenig besagt der erste Grund, der eigentlich ja nur eine Behauptung ist. Yüan-yu V. 15b heißt es: „Ersehnenswert erachte ich die Erlangung der Einheit wie Han-chung“. Wang Yi sagt zu dieser Stelle: Der Dichter spricht von der Erlangung des Tao durch die früheren Sien. Hung Hing-tsu ergänzt diesen Kommentar, indem er aus dem Lieh-sien-chuan Näheres über Han-chung anführt: Er wäre ein Mann aus dem Staate Ts'i gewesen; er bereitete dem König die Droge (der Unsterblichkeit), doch da der König sie nicht nehmen wollte, hätte er sie selbst genommen und wäre so ein Sien geworden. Chu-hi verweist bei diesem Verse auf das Lieh-sien-chuan, stimmt also mit Hung überein, da sonst kein anderer Han-chung im Lieh-sien-chuan genannt wird. Lu K'an-ju behauptet nun, der Han-chung im Yüan-yu V. 15b wäre derselbe Adept Han-chung, den (Shi-ki cap. 6, *MH*, II, 167) Shih Huang-ti mit Hou-kung und dem Meister Shih nach den Seligen und der Droge der Unsterblichkeit gesandt hat².

Chang Li-teh sucht nun in seinem Artikel gegen Lu zu zeigen, daß der Han-chung im Lieh-sien-chuan nicht derselbe sein könne, wie der im Shi-ki erwähnte, da dort von einem König von Ts'i die Rede wäre; die neue Reichseinteilung unter Shih Huang-ti wäre schon im 23. Jahre durchgeführt worden, also wäre ein „König von Ts'i“ nicht mehr vorhanden. Somit wäre der Han-chung von Ts'i eine vor Shih Huang-ti existierende Persönlichkeit gewesen. Lin Chih-t'ang sucht nun wiederum diese Ausführungen Chang's zu

1 Gegen Lu verteidigte sofort Chang Li-teh 張立德 die Authentizität des Yüan-yu in seinem Artikel 遠遊冤詞 der Zeitschrift 長報副鐫, Febr. 1923. Seine Argumente suchte wieder zu entkräften Lin Chih-t'ang 林之棠 in dem Artikel 讀遠遊冤詞偶識 derselben Zeitschrift, März 1923. Wenn Chang vollständig für die Autorschaft K'üh's eintritt, neigt Lin mehr der Ansicht Lu's zu. Die Ausführungen beider werden bei der Widerlegung Lu's, soweit sie von Belang sind, erörtert.

2 Lu sagt nicht ausdrücklich, daß dieser Han-chung gemeint ist, doch da sich im Shi-ki, cap. 5 und 6 (*Ts'in-pen-chi* und *Ts'in Shih Huang-ti-pen-chi*) kein anderer findet, so muß dieser gemeint sein.

entkräften, indem er sagt, daß das *Lieh-sien-chuan* ja gar nicht von Liu Hiang verfaßt, sondern nur eine spätere Kompilation wäre.

Gewiß ist es richtig, daß unter den 142 Sien des *Lieh-sien-chuan* verschiedene der späteren Zeit angehören, und daß auch die Autorschaft des Liu Hiang zweifelhaft ist (vgl. dazu auch *Notes* p. 218). Doch damit ist nicht erwiesen, daß der dortgenannte Han-chung auch späteren Datums ist. Jedenfalls ist er kaum der im *Shi-ki* cap. 6 erwähnte. Doch es ist schließlich auch gleichgültig, ob der im *Lieh-sien-chuan* erwähnte Han-chung mit dem des *Shi-ki* identisch ist oder nicht¹⁾ und ob wir einen Han-chung vor K'üeh nachweisen können oder nicht. Auf jeden Fall ist es nur eine Behauptung Lu's, daß der Han-chung des Yüan-yu der des *Shi-ki* ist. Man müßte es als sicher annehmen, wenn die Aussagen über beide genau übereinstimmen. Das ist aber nicht der Fall. Im Yüan-yu heißt es: Han-chung erreichte die Einheit; im *Shi-ki* wird Han-chung auf die Suche nach den Seligen und der Unsterblichkeitsdroge geschickt. Dann wird später noch gesagt (vgl. *MH.* II, 180): „Ich (der Kaiser) berief eine große Menge Gelehrter und Magier; ich wollte den großen Frieden zur Blüte bringen. Die Magier wollte ich auswählen, daß sie mir die Droge der Unsterblichkeit suchten. Jetzt höre ich, daß Han-chung weggegangen ist, ohne mich zu benachrichtigen; daß Sū Shih und seine Genossen Ausgaben gemacht, die sich auf Tausende von Goldstücken belaufen, und daß sie schließlich nichts gefunden. Sie haben mich einzig und allein mit ihren niedrigen Interessen beschäftigt und mich davon täglich benachrichtigt“. Selbst wenn man annehmen wollte, daß das Yüan-yu nach Shih Huang-ti gedichtet worden wäre, so ist es nicht wahrscheinlich, daß der unbekannte Dichter, den Lu voraussetzen muß, einen Adepten, wie es der des *Shi-ki* ist, von dem der Kaiser schon damals kein Resultat sah, und der sich zur rechten Zeit aus dem Staube machte, hier in einem Verse mit Fuh Yüeh, der schon fast ein Jahrtausend früher gelebt hat (siehe Anm. zu V, 15), genannt hätte. Eine solche Ungeschicklichkeit hätte der von Lu vorausgesetzte Dichter, der doch

¹⁾ Der Umstand, daß im *Lieh-sien-chuan* bei Han-chung die Bereitung der Unsterblichkeitsdroge erwähnt wird, könnte zunächst die Vermutung nahelegen, daß diese Erzählung aus späterer Zeit — nach K'üeh — stammt. Doch wir kennen leider die Geschichte auch des Zauber-Taoismus zu wenig, um diesen Umstand als Kriterium der Textkritik mit Sicherheit gebrauchen zu können.

sonst wahrlich nicht wenig Talent besessen haben müßte, auch nicht begehen können.

Es kann doch sehr gut verschiedene Personen gegeben haben, die den gleichen Namen trugen, ohne daß von dem Han-chung vor K'üh etwas bekannt zu sein braucht. Chuang-tse z. B. nennt auch Namen, die wir sonst nicht weiter identifizieren können, und man hat darin keinen Grund gesehen, ihm die betreffenden Kapitel abzusprechen¹.

Weniger noch besagt das zweite Argument. Zunächst hat Lu übersehen, daß K'üh in den Versen 16, 19 und 20, welche er zum Beweis der gegenteiligen Ansichten K'ühs im Yüan-yu vorbringt, sehr wahrscheinlich gar nicht von sich selbst, sondern nur von den Sien spricht, die nun jetzt sein Vorbild werden sollen. Dann vergaß Lu ganz zu erwähnen, daß auch im Yüan-yu genug Stellen vorhanden sind, wo der Pessimismus unverhohlen zum Ausdruck kommt, ja daß gerade die pessimistische Stimmung das Grundmotiv der gewünschten Veränderung ist (vgl. V. 1—8, 21—25); sogar mitten in der Freude über die erlangte Veränderung bricht der Schmerz über das Alte durch (V. 71).

Die übrigen Stellen, welche Lu aus dem Li-sao und den Kiu-chang beibringt, zeigen nur, daß K'üh für Fürst und Land tätig sein wollte, und daß er, da ihm dies unmöglich wurde, in Tugend sterben wollte, um keinen Preis aber sich von dem Schmutz der Welt beflecken ließ. Ein Gegensatz zu dem freigewollten Tod könnte im Yüan-yu nur liegen, wenn die hier geschilderte „Selbsterlösung“ auch Wirklichkeit geworden wäre. Doch wie die früheren Taoisten sterben mußten², so wußte auch K'üh, daß er durch die Pforten des Todes zu gehen hätte, die er dann in seiner Verzweiflung über das Elend der Verbannung früher aufbrechen wollte. Denn er war nicht, wie schon gesagt, eine stoisch-philosophische Natur wie Lao-tse und Chuang-tse; zudem hatte er zu sehr und zu lange im praktischen und politischen Leben gestanden, wonach er auch mit dem ganzen Ehrgeiz seines hochbegabten Geistes strebte, als daß ihm in den letzten Jahren in der Bitterkeit seines Schmerzes eine dichterisch-philosophische Theorie genügt hätte. Er hat die taoistischen Ideen erfaßt zur Ablenkung in seinem Schmerz und seinem Leid,

¹ Vgl. z. B. bei Chuang-tse. *SBE* 39, 240 K'ü T'a und *SBE* 39, 245 Pu Liang-i.

² Siehe De Groot, *Universalismus*, S. 61.

wie er in den Kiu-ko und den T'ien-wen es mit andern Themen getan; allenfalls konnten ihm die Ideen des Yüan-yu als dichterische Verklärung des Todes erscheinen, wie es Kia I im Eulenlied nach taoistischem Vorbild versuchte¹.

Diese Auffassung des Yüan-yu scheint auch Wang Yi zu haben, wenn er zu dieser Dichtung einleitend sagt²: „K'üh Yüan war rechtlich in seinem Wandel; daher duldet es ihn in der Welt nicht mehr. Oben von den Verleumdern falsch beschuldigt, unten von den Menschen bedrängt, irrte er in den Bergen und an den Seen umher und fand niemanden, mit dem er hätte reden können. Da vertiefte er sich sinnend in die Ureinheit und suchte praktisch die Ruhe und die Leere zu erfassen und wünschte in Gedanken über die Welt hinauszuschreiten. Da der Schmerz sein Inneres erfüllte, wurde die Darstellung so reich und schrieb er die wunderbaren Gedanken nieder, wie er Genosse der Sien geworden, mit ihnen wandernd sich ergötzte, Himmel und Erde durchzog und überallhin gelangte. Doch im Herzen trug er noch immer das Land Ch'u und dachte an die alten Freunde. Das war der Loyalität und Treue Stärke; der Humanität und Gerechtigkeit Fülle. Daher schätzt auch der Edle seine Absichten so hoch und preist sein Gedicht“. Ähnlich fast Chu Hi den Inhalt des Yüan-yu³: „Als K'üh wegen seiner Verbannung von Schmerz

¹ Vgl. die Verherrlichung des Todes bei Chuang-tse VI, 21a („Es ist vollbracht; ich schlafe ein, und ruhig werde ich wieder aufwachen“ — nach Wilhelm —); VI, 21b („Ihnen ist das Leben eine Geschwulst und Eiterbeule und der Tod die Befreiung von der Eiterbeule und Entleerung ihres Inhaltes“ — nach Wilhelm —); besonders auch die Kapitel XVIII, XXI und XXII (其生若浮 其死若休). Desgl. auch das „Eulenlied“ des Kia I, besonders die Stelle, wo es von den Chen-jen heißt: 其生兮若浮 其死兮若休。澹乎若溟淵之觀 汜乎若不繫之舟 „Ihr Leben ist wie das Schwimmen; ihr Sterben ist wie das Ruhen. In der Stille sind sie wie des tiefen Abgrunds Frieden; in der Bewegung sind sie wie ein nicht angebundner Kahn.“

² 屈原履方直之行不容於世上爲讒佞所譖毀下爲俗人所困極章皇山澤無所告訴乃深惟元一修執枯淡思欲濟世則意中憤然文采鋪發遂鉞妙思託配仙人與俱遊戲周歷天地無所不到然猶懷念楚國思慕舊故忠信之篤仁義之厚也是以君子珍重其志而瑋其辭焉。

³ 屈原既放悲歎之餘眇觀宇宙隔世俗之卑狹悼年壽之不長於是作爲此篇思欲制鍊形魂排空御氣浮遊八極後天而終以盡反復無窮之世變雖曰寓言然其所設王子之詞苟能充之實長生久視之要訣也。

und Klagen erfüllt war, überschaute er die Welt, verachtete die Gemeinheit der Wertsitten und klagte über die Kürze der Lebensjahre. Darauf schuf er dieses Gedicht. In Gedanken wünschte er Körper und Geist umzugestalten, in den leeren (Luft Raum) aufzusteigen, auf der Luft zu fahren, nach den acht Enden schwimmend zu wandern und auch dieser Welt zu sterben, um so die wechselvollen Veränderungen der Unendlichkeit zu erfassen. Obgleich er nur in einem Bilde spricht, so könnte man doch, wenn man das, was er als Worte des „Königssohnes“ anführt, zu verwirklichen verstünde, das Geheimnis der vollkommenen Kenntnis des ewigen Lebens nennen¹.

Wie K'üh Yüan sich jene Veränderung und jenes Weiterleben tatsächlich gedacht, ob es für ihn nur ein allgemeines Non omnis moriar im horazischen Sinne war (vgl. z. B. Yüan-yu V. 14b: Nur Name und Ruhm soll strahlen und täglich wachsen) oder mehr, das mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls fühlte er in seinem empfindsamen Wesen mehr als alle andern, daß ihn trotz aller Wünsche und dichterischen Fiktionen „kein Flügel vom Boden hob“ und aus seinem Elende rettete, das er dann nach dem Beispiele P'eng-hiens endete. Nichts liegt näher, als daß die taoistischen und fremden Ideen, die damals gerade im Süden im Schwange waren und theoretisch wie praktisch die Lösung des Leidens- und Todesproblems noch am ernstesten von allen Philosophemen zu jener Zeit versuchten, auch den edlen und tiefen Geist K'üh Yüans erfaßten. Das Ergebnis war die Dichtung Yüan-yu. Liang K'i-ch'ao hat darum wohl am besten die Bedeutung dieses Gedichtes mit den Worten wiedergegeben: „Das Yüan-yu ist der vollkommene Ausdruck der Welt- und Lebensanschauung des K'üh Yüan, es ist die literarische Offenbarung der philosophischen Ideen des Südens“¹.

Vollständig wertlos ist der dritte Grund Lu's. Zunächst sind verschiedene der Stellen, welche das Yüan-yu dem Ta-jen-fu entlehnt haben soll, schon vor Siang-ju in andern Schriften aufzuweisen, also bei Siang-ju jedenfalls nicht Original²; dann sind eine Reihe

1 In dem Artikel 屈原研究 der Zeitschrift 國學研究會演講錄, Untertitel: *Chinese Literary Research Club Lectures*, Vol. I, Shanghai, Commercial Press, 1923: 我說遠遊一篇是屈原宇宙觀人生觀的全部表現是當時南方哲學思想之現於文學者。

2 Über die Verse 87 und 88 (siehe S. 92, Anm. 2b), über die, die dem Ta-jen-fu entlehnt sein sollen, siehe die Anm. zu diesen Versen. Der Vers 呼吸沆

der darin vorkommenden Motive, wie die Luftfahrt, die Gespanne usw. schon im Li-sao vorhanden; die Geister der vier Himmelsgegenden finden sich schon im Tso-chuan und Lū-shih-ch'un-ts'iu; sind also auf jeden Fall auch Entlehnungen¹; auf jeden Fall braucht sie das Yüan-yu nicht aus dem Ta-jen-fu genommen zu haben; schließlich ist die Motivierung der einzelnen Teile und Stil und Ausdruck im Ta-jen-fu so verschieden vom Yüan-yu, daß jenes eine vollkommen selbständige Dichtung bildet und daher [als solche] ganz gut dem Kaiser gewidmet werden konnte². Die wenigen Stellen, welche dem Yüan-yu entlehnt seien, sind so geringfügig, daß es wirklich unverständlich ist, wie gerade ein Chinese darin etwas finden kann, was gegen die Authentizität der Dichtung spräche. Wang Yi, jedenfalls Hung Hing-tsu und Chu Hi kannten beide Dichtungen und fanden in den parallelen Stellen nichts, was Schwierigkeiten für die Autorschaft K'üh Yüans machte. Hung und Chu vergleichen sogar beide Dichtungen und betonen, wie weit das Ta-jen-fu hinter dem Yüan-yu zurückbleibt³. In China ist doch das Entleihen einzelner Stellen noch lange kein Plagiat. Se-ma Ts'ien hat, um nur das hier Zunächstliegende zu erwähnen, ganze Teile aus dem K'üh Lieh-chuan des Huai-nan-tse übernommen, ohne es auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Ein weiteres Beispiel von Entlehnung, das hier ebenfalls sehr naheliegend ist, ist das bereits genannte Se-hüan 思玄 des Chang Cheng 張衡 (Ch'u-ts'e hou-yü 3 (18), 1 ff),

澹 食 朝 霞 兮 des Ta-jen-fu (siehe S. 92, Anm. 2) findet sich schon teilweise im Hsi-shih des Kia 1 (Ch'u-ts'e 8 (11), 2a: 吸 沆 瀣 以 充 虛. Die erste Strophe des Ta-jen-fu stimmt nur zum Teil mit der des Yüan-yu überein; die zweite Halbstrophe ist doch inhaltlich wesentlich verschieden.

1 Vgl. dazu die Anm. zu V. 56 und zu den entsprechenden Versen des zweiten Teiles des Yüan-yu.

2 Kaiser Wu-ti wird höchstens seine Freude daran gehabt haben, daß Siang-ju sich so gut an K'üh Yüans Ausdrucksweise angelehnt, wie er es selbst im Gedichte auf K'üh getan; siehe Ch'u-ts'e hou-yü 2 (13), 3a: 正道弛兮離常流。蛟龍騁兮放遠遊。

3 Über Chu Hi's Ansicht siehe Anm. zu V. 89; Hung sagt (Ch'u-ts'e hou-yü 2, 13a) zu den Versen 32—37 des Yüan-yu: „Se-ma Siang-ju schuf das Ta-jen-fu in großartigem und erhabenem Stile; wer es liest, fühlt den über die Wolken hinausgehenden Gedankenflug; doch seine Sprache entspringt gerade von dort (gemeint sind die Verse 32—37), kommt er aber zu ihrem Geheimnis, — das vermag Siang-ju nicht zu verstehen“. 司馬相如作大人賦宏放高妙讀者有凌雲之意然其語多出於此至其妙處相如莫能識也。

das geradezu eine Mosaikarbeit ist aus Li-sao- und Yüan-yu-Stellen. Dies sind zwei recht auffällige Beispiele der Entlehnung in China; doch das Herübernehmen von Texten aus anderen Schriftstellern, ohne es ausdrücklich zu sagen, ist auch sonst bekannt und gerade eine der Hauptschwierigkeiten für die chinesische Textkritik.

Aber es scheint auch, wie schon Chang Li-teh in seinem Artikel gegen Lu hervorhebt, im Se-ma Siang-ju Lieh-chuan selbst eine Andeutung zu liegen, daß Siang-ju bei der Dichtung aus andern Werken entlehnt hat. Shi-ki 117, Lieh-chuan 57, 14b heißt es¹: „Se-ma Siang-ju erhielt vom Kaiser das Amt des Parkaufsehers. Der Himmelssohn lobte den Inhalt des Tse-hü (ein Gedicht, das Siang-ju auf den kaiserlichen Park gemacht). Da Siang-ju sah, daß der Kaiser die Sien gern hatte, sagte er: Hiao-wen's Park ist noch nicht das Schönste; es gibt etwas Besseres. Ich habe ein Gedicht auf den „Großen Mann“ gemacht, doch noch nicht vollendet, ich bitte es nach Vollendung widmen zu dürfen. Siang-ju nahm nun die Geschichten der verschiedenen Sien und stellte diese dar, wie sie in den Bergen und an den Seen lebten, hager und abgehärmt. Das war nicht die Idee des Kaisers von den Sien. Dann vollendete er das Gedicht von dem „Großen Mann“. Liegt es denn nun nicht nahe zu sagen: Das Yüan-yu ist auch eine dieser „Geschichten der Sien“ — und wahrlich nicht die schlechteste —, die für das Ta-jen-fu benutzt wurde?

Wenn Lu also nicht bessere Gründe beibringen kann, so muß man der allgemeinen chinesischen Tradition rückhaltlos beipflichten — und die äußeren Argumente aus den Zeugnissen für die Autorschaft eines Werkes haben ja bei der Frage der Authentizität immer mehr Bedeutung und Wert als die inneren, dem Inhalte des Werkes selbst entnommenen — und K'üh Yüan als den Verfasser des Yüan-yu ohne jedes Bedenken bezeichnen. Wie wäre es auch möglich, daß nach dem Tode Siang-ju's — 117 vor Chr. — ein unbekannter Autor ein Gedicht hätte schaffen können, das dann die Überlieferung so allgemein dem K'üh zugeschrieben hätte, während sie doch sonst jeden Zweifel an der Authentizität anderer Werke verzeichnet. Es

¹ 相如拜爲孝文園今天子旣美子虛之事相如見上好仙道因曰上林之事未足美也尙有靡者臣嘗爲大人賦未就請具而奏之相如以爲列僊之傳居山澤間形容甚麗此非帝王之僊意也乃遂就大人賦。

liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß Liu Hiang auch das Yüan-yu in seiner Sammlung der Werke K'ühs hatte, die dann von Wang Yi kommentiert wurde. Stellen im Si-shih des Kia I weisen auf Entlehnung aus Yüan-yu hin, und Liu Hiang hat denselben Titel „Fahrt in die Ferne“ in zwei seiner Kiu-t'an verwandt¹. Das Yüan-yu trägt auch zu sehr das Gepräge des K'üh Yüan'schen Stiles an sich (Hu Shih bezeichnet es einfach als Nachahmung des Li-sao; diese neue „Theorie“ ist gar nicht notwendig, wenn man an der Wahrheit der alten Tradition festhält und das Yüan-yu als Werk K'ühs bestehen läßt), daß es wirklich unerklärlich wäre, wie ein Dichter — ein unbekannter dazu — so vollkommen K'üh kopieren und dazu noch Motive aus dem Ta-jen-fu hätte entlehnen können.

Die Abfassung des Yüan-yu ist, wie aus dem früher Gesagten ersichtlich, nach der chinesischen Tradition in die Zeit der — zweiten — Verbannung anzusetzen. Darauf weist auch schon der Stil des Yüan-yu hin. Denn es besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen ihm und dem Li-sao, dem es ja sonst formell und inhaltlich am nächsten steht. Der Gedankengang des Yüan-yu ist straffer und die Entwicklung logischer, nicht durch so viele Reflexionen unterbrochen, die Übergänge sind weniger unvermittelt, Metaphern und Allegorien sparsamer verwandt. Noch mehr weist auf eine spätere Abfassungszeit der Inhalt des Yüan-yu (siehe auch oben die Inhaltsangabe). Wohl ist auch hier die pessimistische Stimmung

1. Entlehnungen aus dem Yüan-yu finden sich vor und nach Siang-ju: Vgl. Kia I in Si-shih, Ch'u-ts'e 8 (11), 3b: 彼聖人之神德兮, 遠濁世而自藏. vgl. Yüan-yu V. 1—3. Fast die gleiche Stelle im „Klagelied auf K'üh Yüan“ Ch'u-ts'e 8 (12) 4b, desgl. siehe 8 (12), 4a: 獨壹鬱其謠語 Yüan-yu V. 3. Dann bei Chuang Ki, im Ngai-shih-ming, Ch'u-ts'e 8 (14), 7b: 往者不可扳援兮, 來者不可與期 Yüan-yu V. 6. An gleicher Stelle: 夜炯炯而不寐兮, 懷隱憂而懸茲心鬱鬱而無告兮 Yüan-yu V. 3 u. 4. Dann steht dieses ganze Gedicht inhaltlich dem Yüan-yu so nahe — auch Ch'ih Sung und Wang K'iao kommen hier vor —, daß man daraus durchaus schließen muß, Chuang Ki habe das Yüan-yu gekannt und es zu den Werken K'ühs gerechnet. (Chuang Ki war ein Zeitgenosse Se-ma Siang-ju's und wie dieser ein Liebhaber der K'üh Yüan'schen Dichtungen). In den Kiu-t'an enthalten vor allem die beiden Gedichte 遠逝 und 遠遊 inhaltliche Parallelen zum Yüan-yu z. B. in 遠逝: 志隱隱而鬱悵兮, 愁獨而冤結 (Yüan-yu 1—4); in 遠遊: 悲余性之不可改兮, 屢懲艾而不移 (Yüan-yu 1—4). Dann: 懸視融於朱冥, 枉玉衡於炎火兮 (Yüan-yu 75). Dann: 就韻瑋而瞰詞考, 玄冥於空桑. Im 逢紛: 哀蕭蕭而含風兮 (Yüan-yu 19); besonders: 吸精粹而吐氛濁兮 (Yüan-yu 19).

vorhanden, doch mehr als entfernteres Motiv der Fahrt; Luftfahrten kommen auch wie im Li-sao so in den Kiu-ko und sogar in den Kiu-chang vor, doch im Yüan-yu sind sie nicht so unvermittelt und plötzlich, oder bloß dramatisch wie oft in den Kiu-ko. K'üh steht seinem früheren Erleben ferner, seine Ideale sind nicht mehr die Herrscher der Vorzeit, sondern die Sien. Und gerade dieses Streben, ein Sien zu werden und fortzufliegen, und die ausführliche systematische Darstellung der Umwandlung und Erlangung der Fähigkeit, Luftfahrten zu machen, die das Yüan-yu von allen andern Werken K'ühs unterscheidet, gibt dieser Dichtung das besondere Interesse.

Es ist schon gesagt worden, daß und wie K'üh in den Bannkreis der taoistischen Ideen gekommen ist; auch Edkins hat auf die Verwandtschaft der Ch'u-ts'e mit den Schriften des Taoismus hingewiesen¹, ohne allerdings die einzelnen Parallelen zu nennen. Im Yüan-yu werden uns diese auf Schritt und Tritt begegnen. Es ist nun weniger von Belang, ob K'üh auch Chuang-tse gekannt und benutzt hat; Lao-tses Tao-teh-king hat er gewiß verwandt; in jedem Falle ist aber seine Auffassung und Darstellung vollkommen selbstständig und ihm eigentümlich. Wichtiger ist die Frage, woher all die neuen Elemente stammen, die wir im Gegensatz zu den andern damaligen Schriften gerade im Taoismus und vor allem im Yüan-yu finden. Bietet vielleicht das Yüan-yu einen Anhaltspunkt, um diese Frage zu lösen?

Die noch von Edkins vertretene Ansicht, die babylonische Einflüsse im Taoismus finden will², kann man wohl als vollständig erledigt ansehen, weniger deshalb, weil es an historischen Grundlagen für den Nachweis einer Verbindung Chinas mit dem klassischen Perserreich von König Mu bis Kaiser Han Wu-ti fehlt, als vielmehr,

¹ Edkins, *On the Poets during the Period of the Contending States*, I. c.

² Edkins, *Chinese Early Mythology*, China Rev. XIII, p. 406; *Babylonian Origin of Chinese Astronomy and Astrology*, China Rev. XIV, p. 90; *Astrology*, China Rev. XIV, p. 345; *Star Names*, China Rev. XVI, p. 257, 337; *Foreign Origin of Taoism*, China Rev. XIX, p. 307; *Western Knowledge possessed by the Chinese*, Chin. Recorder XV, p. 59; *Taoism in the Tsin and Han Dynasties*, Chin. Rec. XV, p. 345; *Place of Huang Tsin in Early Taoism*, China Rev. XV, p. 238. Über die verschiedenen Ansichten der Beziehung Chinas zum Westen bzw. Indien bei Richthofen, Terrien de Lacouperie, Paravey, Wuttke, de Harlez, Mayers, Alb. Weber, Schott, Lassen, de Groot, Wassiljew siehe Conrady, *Indischer Einfluß* I. c.

weil die Ähnlichkeiten so allgemeiner Art sind, daß sie leicht als ethnologische Parallelen, die sich über die ganze Welt zerstreut finden, erklärt werden können. Auch die Beziehungen zum Buddhismus und Brahmanismus, wie sie noch Guimet¹ als Beweis für indische Beeinflussung ins Feld führt, dürften auch vor allem wegen ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit kaum beweiskräftig sein.

Es bleiben also nur noch die beiden Thesen zur Diskussion: ist der Aberglaube, die Magie und Mythologie, wie sie in den taoistischen Schriften vorkommt, eine selbständige Entwicklung in China, und haben wir danach unsere Kenntnis des alten chinesischen Volksglaubens besonders Südchinas zu erweitern, wie es Chalmers und Faber behaupten², oder sind neue konkrete Tatsachen vorhanden, die auf Beziehungen zu Indien hinweisen, wie es Conrady behauptet³. Hier kommt es natürlich nicht auf einzelne Ähnlichkeiten irgendwelcher Art an, sondern darauf, daß eine Reihe von Übereinstimmungen auf ganz verschiedenen Gebieten, die zudem plötzlich und unvermittelt auftreten, so daß eine parallele, von einander unabhängige Entwicklung nicht leicht denkbar ist.

In dieser Frage könnte nun das Yüan-yu, wenn irgendeine taoistische Schrift, am ehesten wegweisend sein. Denn wir haben hier, wie schon gesagt, eine systematische Darstellung des Werdens eines Sien, in der folgende Momente bedeutsam sind: Der Dichter wünscht sich leicht zu erheben, fortzufliegen (V. 1); während der Körper wie ein Stück dörres Holz zurückbleibt, sucht der Geist in einer Art Versenkung sein Ziel zu erreichen (V. 9ff); das Atmen ist das Hauptmittel, wodurch die Sien (V. 17) und er selbst sich in die Lüfte erheben (V. 28 und 29); durch die Atmung wird er verändert und verjüngt (V. 29 und 41—43), und vermag den Geistern zu befehlen und überallhin zu fliegen (zweiter Teil des Yüan-yu).

Als indische Parallelen kommen hierzu in Frage aus der Yoga-praxis⁴ diejenigen der acht yogāṅga, welche als prāṇāyāma „Be-

1 *Actes du Congrès Int. d'Histoire des Religions* 1904.

2 Faber, *Der Naturalismus der alten Chinesen*, 1877; Quellen zu Konfuzius; *Historical Characteristics of Taoism*, Chalmers, *Astronomy of the Ancient Chinese*, Legge's Ch. Cl. III, I, p. 90 ff.

3 *Indischer Einfluß*, ZDMG I c.

4 Vgl. dazu Garbe, *Sāṃkhya und Yoga*, S. 43 (Gr. d. Indo-Ar. Philol. und Altertumskunde 1896); derselbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 1917, S. 147; Speyer, *Die indische Theosophie*, 1914, S. 242 ff.; weitere Lit. siehe bei Garbe I c. Über die Datierung der Yogasūtras des Patañjali siehe jedoch auch Garbe, *Sāṃkhya-*

schränkung des Atems“, dhyāna „Kontemplation“ und samādhi „Versenkung“ bezeichnet werden; dann die wunderbaren Fähigkeiten mahāsiddhi, die erlangt werden: äußerste Leichtigkeit annehmen — laghimā —, sich unsichtbar zu machen — aṣimā — und an alles, auch das Entfernteste heranzureichen — prāpti —. Das sind Ähnlichkeiten, die nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sind. Freilich ist das Werk über die Yogapraxis, wenn Patañjali der Verfasser ist, nicht vor 200 vor Chr. entstanden. Doch es ist selbstverständlich, daß die Übung schon früher existiert haben muß, wenn auch die Zusammenfassung zu einem System erst später geschah. Und in der Tat haben wir genügende Belege dafür im Rgveda und in den Upanisaden¹. Um nur einiges aus dem Rgveda (X, 136) anzuführen, so spricht dieses Lied von den „langhaarigen Verzückten“ — keśin, muni —, in braunen Schmutz gekleidet, die im Windeswehen einhergehen, wenn die Götter in sie gefahren sind. „In trunkener Verzückung haben wir der Winde Wagen bestiegen. Nur unsern Leib könnt ihr Sterblichen sehen. . . . Des Windes Roß, des Sturmgotts Freund, gottgetrieben ist der Verzückte. Die Meere beide bewohnt er, das östliche und das westliche“. Hierzu gehört auch alles, was Oldenberg über die Wirkungen des Tapas sagt; der Ritus der Dikṣā, das Atemholen, die Darstellung der fliegenden Genien.

Allerdings macht Oldenberg mit Recht darauf aufmerksam, daß diese in Indien anzutreffenden Erscheinungen deutlichermaßen Exemplare eines über die Erde verbreiteten Typus sind: „gerade für die niedrigsten Formen religiösen Lebens ist die Kultivierung ekstatischer Geistergemeinschaft besonders charakteristisch“². Darum ist auch die Ansicht, welche Faber und Chalmers vertreten, sehr naheliegend, dieses umsomehr, da wir wissen, daß die Konfuzianer, getreu dem Grundsatz ihres Meisters 子不語怪力亂神³, wohl absichtlich wenig oder gar nichts von der Zauberei und Magie berichteten. Doch wie auch schon betont worden, hier kommt es nicht auf einzelne Parallelen aus einem Gebiete an, sonst würde auch das

Philosophie, S. 147 ff.; desgleichen auch dort über das Hinaufreichen des Yoga in die vorbuddhistische Zeit.

¹ H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 1917, bes. S. 402 ff.; derselbe, *Die Lehre der Upanisaden*, S. 261.

² Garbe, *Sāṃkhya und Yoga*, S. 35; Tylor, *Primitive Culture*, I, 277.

³ Lun-yü VII, 20.

Yüan-yu kaum volle Beweiskraft haben. Anders ist die Sache, wenn in verschiedenen Gebieten, ganz unvermittelt neue Elemente auftreten. Und darauf vor allem gründet Conrady seine Behauptung von den indischen Entlehnungen¹. Bedenkt man dazu die durch die Kulturgeschichte durchgängig bestätigte Tatsache, daß Kultur-entwicklung vielfach Kulturentlehnung ist, dann erhalten die Aufstellungen Conradys zum wenigsten einen großen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Erste Bedingung für die Diskussion dieser Fragen ist natürlich die Veröffentlichung der betreffenden Texte, um erst den Wert und die Güte der Bausteine kennen zu lernen, bevor man sie in das Gebäude einer Theorie einfügt. Dieser Beitrag soll hier mit der Arbeit über das Yüan-yu geleistet werden. Mag später das Resultat positiv oder negativ ausfallen, das ist gleichgültig; selbst ein negatives Resultat wäre wertvoller als eine „Fülle von Gesichtern“, die in der Sinologie leider nur zu oft die Kenntnis Chinas eher gehindert als gefördert haben.

Dem Zweck der Arbeit entsprechend ist besonders darauf Gewicht gelegt worden, den Sinn des Textes zu erfassen und wortgetreu wiederzugeben; darum mögen auch manche Härten der Übersetzung entschuldigt werden.

Das wichtigste Hilfsmittel bei einer derartigen Arbeit sind neben den europäischen und chinesischen Wörterbüchern, deren Schwächen ja bekannt und durch E. von Zach in prächtiger Weise verschiedentlich schon unterstrichen worden sind, die chinesischen Kommentare.

Die Dichtungen K'üh Yüans sind nun oft herausgegeben und ebensooft kommentiert worden (vgl. dazu *Notes*, p. 225 ff. und besonders Se-k'u-ts'üan-shu, cap. 148, wo noch weitere bei Wylie fehlende Ausgaben registriert werden; doch ist auch hier die Aufzählung der Ch'u-ts'e-Ausgaben nicht vollständig); in den Gesamtausgaben ist auch das Yüan-yu stets kommentiert zu finden. Der erste Kommentator der Ch'u-ts'e und darum auch des Yüan-yu ist

¹ Vgl. Conrady, *China*, S. 545 f. und *Indischer Einfluß* I. c. Es bestand die Absicht, bei dieser Arbeit auf die Frage der indischen Beziehungen bzw. Entlehnungen näher einzugehen. Davon wurde Abstand genommen, zunächst weil die notwendigen Erörterungen über das Leben und die Werke K'ühs schon ohnehin zu viel Raum beanspruchten, und dann, weil es ratsamer schien, erst auch die andern Werke des Dichters zu behandeln, um so eine sicherere Grundlage für weitere Erörterungen zu gewinnen.

Wang Yi, auf dem wie alle folgenden Erklärer, so besonders die Wu-ch'en unter den T'ang fußen (über Wang Yi und Wu-ch'en siehe Erkes, Einleitung zum *Chao-hun*). Selbständiger und gründlicher als die Wu-ch'en sind die beiden Kommentatoren der Sungzeit Hung Hing-tsu und Chu Hi. Dieser letztere, dessen Kommentar besonders wegen der Worterklärungen wertvoll ist, hat auch eine eigne Ausgabe der Chu-ts'e veranstaltet, unter dem Titel Ch'u-ts'e tsi-chu — die sich von der Ausgabe des Wang Yi, genannt Ch'u-ts'e chang-küh, durch die Auswahl der Dichtungen der Schüler und Nachfolger und durch einen doppelten Anhang — Ch'u-ts'e hou-yü (eine vermehrte und kritische Ausgabe der Nachfolger K'ühs) und Ch'u-ts'e pien-cheng (kritische Bemerkungen zu den früheren Kommentaren der Ch'u-ts'e) — unterscheidet (vgl. dazu *Notes* 225f.).

Bei der vorliegenden Arbeit ist die Ausgabe und der Kommentar des Wang Yi mit den ergänzenden Erklärungen des Hung Hing-tsu (mit dem Worte 神 angefügt) benutzt und zitiert, welche von der Druckerei Wen-jui-lou 文瑞樓 in Shanghai 1919 lithographisch unter dem Titel Ch'u-ts'e Wang Yi chu 楚辭王逸註 hergestellt wurde. Dieser Kommentar Wang Yi's wird nach dem ursprünglichen Titel Ch'u-ts'e chang-küh zitiert. Der Kommentar Chu Hi's wurde in der Ausgabe des Sao-ye-shan 掃葉山 Verlages, Shanghai 1921, benutzt und darnach zitiert; der Text dieser Ausgabe wurde auch der Übersetzung zugrunde gelegt.

Teilweise neue Wege geht bei der Erklärung der Ch'u-ts'e der bekannte Kommentator des Chuang-tse Lin Si-chung 林西仲 (vgl. über ihn *Biogr. Dict.* 1925) in seiner Ausgabe der Werke K'ühs 楚辭燈. Dieses Werk ist neu herausgegeben worden unter dem Titel Ch'u-ts'e i-tu 楚辭易讀 Shanghai 1916, Verlag Chung-hua t'u-shu 中華圖書. Von den vielen andern Kommentaren standen noch zur Verfügung und wurden zum Vergleiche herangezogen die beiden Kommentare der Mingzeit von Tsiang Chih-k'iao 蔣之翘 und Lu Shih-yung 陸時雍; doch bieten sie zumeist nur eine zusammenfassende Erklärung zu Abschnitten von mehreren Strophen und auch darin kaum einen Gedanken, der über Wang oder Chu hinausginge. Die Ausgabe des Yao Ping-shan 姚平山, unter dem Titel 楚辭節註 herausgegeben (vgl. *Notes* 227), ist wertvoll wegen der Angabe der Laute der Charaktere. Der Chuang-hua t'u-shu-Verlag gab noch eine Ausgabe der vereinigten Kommentare heraus 百大家評點王註楚辭, in der die meisten

Kommentare auszugsweise mit dem ganzen Kommentar des Wang Yi zu finden sind. In der Gedichtsammlung Wen-sūan sind in Kap. 32 und 33 unter dem Titel 騷, die Gedichte K'ühs mit dem Wang Yi-Kommentar zu finden, doch fehlen dort das T'ien-wen und das Yüan-yu. Der Kommentar des Wang Yi allein stand noch zur Verfügung in der Sammlung 湖北叢書.

Von den neueren Ausgaben wäre noch zu erwähnen die des Wang K'ai-yün (siehe Erkes, *Chao-hun*, Einl.), der die Ch'u-ts'c auch in die Sammlung 湘綺樓 aufgenommen hat, doch zu der Erklärung des Yüan-yu gar nichts Neues bietet. Lu K'an-ju gibt am Schluß des K'üh Yüan den Text des Yüan-yu; doch da er ihn für apokryph hält, unterläßt er es, näher auf Einzelheiten der Reime und Laute einzugehen, wie er es bei den nach seiner Meinung echten Werken K'ühs tut. Chuang-tse, Lieh-tse, Huai-nan-tse, Liu Hiang sind nach der Ausgabe Tse-shu-peh-kia des Hu-peh Tsung-wen-Verlages zitiert worden, und zwar die Kapitel 第 mit der fortlaufenden Seitenzahl der Bücher 卷 (上中下).

Es liegt mir noch die Pflicht ob, dem verehrten Herrn Professor Dr. A. Conrady†, der mir die Anregung zu dieser Arbeit gegeben und in überaus bereitwilliger Weise wie bei dieser Arbeit so auch in meinen Studien mir stets mit Rat und Tat zur Seite stand, meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

Schlußbemerkung.

Herr Dr. von Zach hat mir auf eine briefliche Anfrage wegen einiger schwierigen Fragen des Yüan-yu seine Ansicht in freundlicher Weise mitgeteilt und wegen der anerkannten Zuverlässigkeit des Urteils Herrn von Zachs in sinologischen Fragen möchte ich zwei seiner Bedenken hier anführen, vor allem auch deshalb, weil sie mir selbst bei der Übersetzung des Yüan-yu aufgestiegen sind.

Herr Dr. von Zach hat den Eindruck, daß einerseits die vielen Parallelen aus dem Li-sao im Yüan-yu und andererseits der Unterschied der Komposition beider Gedichte (siehe oben S. 100/101) darauf hinweisen, daß das Yüan-yu nur eine spätere Nachahmung des Li-sao sei, wie es z. B. das Se-hüan-fu des Chang Heng ist.

Ich muß zugeben, daß auch mir diese beiden Momente sehr auffielen und eher als alle Gründe Lu K'an-ju's die Authentie zweifelhaft erscheinen lassen könnten. Doch ich glaube nicht, daß

sie genügend sind, um darum die ganze chines. Tradition als irrig hinstellen zu können, zumal da die spätere Abfassungszeit des Yüan-yu und die neue Ideenwelt, in die K'üh später geriet, als auch die inneren Beziehungen zum Li-sao bei dem gleichen Verfasser sowohl die Verschiedenheit als die Parallelen erklären können.

Dann glaubt Herr von Zach, daß die Atempraxis nach Art der indischen Yogins sich im Yüan-yu nicht finde; denn es wäre darin nicht die Rede vom Atmen und dessen Veränderung, durch welche die Verwandlung der Sien bewirkt würde, sondern nur von dem verschiedenen Stoffe, den die Sien genießen; somit würde die Ansicht Conradys von den indischen Einflüssen in China durch Yüan-yu nicht gestützt, zumal da solche Anschauungen — wie der Wunsch zu fliegen usw. — in verschiedenen Ländern unabhängig voneinander entstehen könnten.

Es ist wohl sicher, daß in den VV. 10, 17, 28 direkt und formell vom Atmen nicht die Rede ist, sondern nur von dem luftförmigen feinen Stoffe, dem Odem, den die Sien und der Dichter genießen. Doch beachte man, daß der genannte Stoff jedenfalls luftförmig ist, und die verschiedenen Arten, wie der Dichter ihn zu sich nimmt — die Sien essen, kauen, schlürfen, im Munde halten — und nimmt man dazu die parallelen Stellen der Atempraxis der alten Taoisten bei Chuang-tse und im Lü-shi-ch'un-ts'iu (siehe die Anm. zu den betreffenden VV.), so hält es doch schwer, nicht auch im Yüan-yu gerade das Atmen als das eigentliche Mittel zu bezeichnen, durch das jenen Odem zu sich nehmen.

(Fortsetzung folgt.)

KUÈI-KÜH-TZÈ DER PHILOSOPH VOM TEUFELSTAL

Von CHUNG SE-KIMM

Einleitung.

Kuèi-küh-tzè ist einer von den dunklen Philosophen des alten China. Über seine Herkunft und sein Werk haben wir nur sehr dürftige Nachrichten.

Er war unter der Bezeichnung Kuèi-küh-tzè „Der Philosoph vom Teufelstal“ oder Kuèi-küh Siên-shēng „Der Meister vom Teufelstal“ bekannt, aber wir sind seines richtigen Namens nicht einmal sicher. Angeblich hieß er 王翹 Wāng Hù.

Es ist kein Wunder, daß man so wenig von ihm weiß, denn er war ein taoistischer Philosoph, der wenig Verlangen nach dem äußeren Ruhm und der Herrlichkeit der Mitwelt hatte. Er erfreute sich seiner Lehre in der Einsamkeit und Verborgenheit und teilte nur einigen Begabten von dieser Lehre mit.

Dem Historiker Szē-mà Ts'ien zufolge muß Kuèi-küh-tzè um die Mitte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts in dem Fürstentum Ts'í¹ während der Zeit der kämpfenden Staaten gelebt haben.

1 齊 Ts'í war eines der sieben Fürstentümer, die gegenseitig Krieg führten und die man deshalb 戰國 Chán-kūoh „die kämpfenden Staaten“ nannte (von 476 bis 207 v. Chr.). Das Fürstentum Ts'í lag in der heutigen Präfektur 青州 Ts'ing-chōu in der Provinz 山東 Shān-tūng. Ts'í war ein Nachbarstaat des Fürstentums 魯 Lú in der Präfektur 兗州 Yèn-chōu in derselben Provinz, wo Konfuzius seine Vaterstadt hatte. 皇甫謐 Huāng-fú Míh (215—282 n. Chr.), der Kommentator des Kuèi-küh-tzè, und 王世貞 Wāng Szé-chēng (1526—1593 n. Chr.) sagen, Kuèi-küh-tzè sei 楚人 „ein Mann aus Ch'ü“ (圖書集成 *T'ü-shü ts'ih-ch'eng* XXI, 467. Buch, 21. Kap. p. 3a; 470. Buch, 1. Kap. p. 96). Kuèi-küh-tzè wäre also ein späterer Landsmann von Láo-tzè. Da das Fürstentum Ch'ü im Kern in der Präfektur 荊州 King-chōu in 湖北 Hùp'eh lag und zur Zeit der Ch'ün-ts'ü und Chán-kūoh mehrere heutige Provinzen: Hünán, Kiāngsü, Anhüi Kiāngsi, Chéhkíang und noch den

Kuëi-küh-tzë war der Lehrer der beiden berühmten Rhetoren Sū Ts'in¹ (gest. 317 v. Chr.) und Chāng I² (gest. 310 v. Chr.), die dank ihrer Rhetorik die höchsten Ämter bekleideten. Sū Ts'in trug die Kanzler-Amtssiegel von sechs verschiedenen Vasallenstaaten am Gürtel und Chāng I von fünf Vasallenstaaten. Außer dieser historischen Nachricht findet man noch eine wohl glaubwürdige, aber sehr kurze Angabe über Kuëi-küh-tzë bei dem bekannten Philosophen Yāng Hiung³. Yāng Hiung erwähnt in seinem Werk, daß Sū Ts'in und Chāng I die rhetorische Kunst bei Kuëi-küh-tzë studierten⁴. Es heißt, daß die beiden bekannten Generäle Sūn Pīn (Mitte des 4. Jahrh. v. Chr.) von dem Fürstentum Ts'i und Pāng Kūān (gest. 341 v. Chr.) von dem Fürstentum Wei zusammen bei dem Kuëi-küh-tzë die Kunst des Militärwesens studiert haben⁵. Dies ist aber nur die überlieferte Erzählung und

Südtail von Hōuān besaß, so ist wohl möglich, anzunehmen, daß Kuëi-küh-tzë aus dem Norden von Ch'ü stammen dürfte. Denn sein Wohnsitz Kuëi-küh liegt in Hōnān, der wahrscheinlich damals auch zum Fürstentum Ch'ü gehörte.

¹ 蘇秦者東周雒陽人也東事師於齊而習之於鬼谷先生 „Sū Ts'in ist ein Mann aus Lōh-yāng unter der Dynastie Ost-Choü. Er besuchte im Osten den Lehrer in Ts'i und studierte bei dem Meister von Kuëi-küh. Vgl. 史記 *Shi-ki*, die amtliche Geschichte von 司馬遷 Szē-mā Ts'ien (163 bis 85 v. Chr.) 69. Buch.

² 張儀者魏人也始嘗與蘇秦俱事鬼谷先生 „Chāng I ist ein Mann aus Wei. Einst besuchte er mit Sū Ts'in zusammen den Meister von Kuëi-küh“. *Ebenda* 70. Buch. Hirth nennt in seinem Werke „*The Ancient History of China*“ (New York, 1908, p. 308 ff.) Su Ts'in und Chang I „the two great diplomats“ und gibt eine ziemlich ausführliche Lebensbeschreibung von ihnen. Vgl. hierzu auch v. Fries, *Abriß der Geschichte China's*, Wien, 1884, p. 57 ff.

³ 揚雄 Yāng Hiung (53 v. u. 18 n. Chr.), ein Philosoph aus der Zeit der früheren Hān-Dynastie. Vgl. 前漢書 *Ts'ien-hān-shū* 87. Buch, p. ff.; Giles, *Chinese Biographical Dictionary*, (1898) Nr. 2379.

⁴ 儀秦學乎鬼谷術而習乎縱橫言 „(Chāng) I und (Sū) Ts'in studierten die Kunst des Kuëi-küh und übten die Sprache der Vertikale und Horizontale. Vgl. 揚子法言 *Yāng-tzë fāh-yên* 11. Kap. (淵竊) p. 16b. (Sammelwerk der Schriften der 28 Philosophen, 1897).

⁵ Vgl. Faber, *Chronological Handbook of the History of China*, Shanghai, 1902, p. 28. — Die Geschichte 史記 *Shi-ki* (65. Buch, p. 2) und 資治通鑑 *Tz'hi t'ung-kiēn* (2. Buch, S. 9) erwähnt nur, daß 孫臏龐涓俱學兵法 Sūn Pīn und Pāng Kūān zusammen die Kunst des Militärwesens studiert haben, aber bei wem, ist nicht gesagt. 列國誌 *Lieh-k'ok-chi*, die historische Novelle, hat eine sehr anschauliche Darstellung der Beziehungen von Sūn Pīn und Pāng Kūān zu dem Kuëi-küh-tzë gegeben.

nicht historisch nachweisbar. Ferner soll 尉繚 Wei Liaô, der Verfasser eines Werkes über das Kriegswesen, das seinen Namen 尉繚子 Wei-liaô-tzè trägt, ein bedeutender Schüler (高弟) des Kuèi-küh-tzè gewesen sein. So lesen wir am Anfang des oben erwähnten Werkes als einleitende Vorbemerkung: „(Wei-liaô-tzè) ist ein Mann aus (dem Fürstentum) Wei. Er ist ein bedeutender Schüler des Kuèi-küh. Dem Ruf des Königs Hui (von 魏 Wei oder auch von 梁 Liang 370—319 v. Chr.) folgend unterbreitet er ihm die Kunst des Militärwesens in 24 Abschnitten“¹. Giles sagt auch: „Wei Liao 尉繚 4th cent. B. C. A native of the Wei State, who studied under Kuei-ku Tzū, and wrote a work on the art of war.“ Diese chinesische Vorbemerkung sowie die Angabe von Giles sind jedoch zweifelhaft, da wir keinen historischen Beweis haben, ob Wei Liaô ein persönlicher Schüler des Kuèi-küh-tzè gewesen ist. Jedenfalls soll Kuèi-küh-tzè für seine Zeit ein großes und umfassendes Wissen besessen haben.

Diese so sonderbar klingende Bezeichnung mag daher stammen, daß Kuèi-küh-tzè in dem Orte Kuèi-küh: „Teufelstal“² wohnte,

¹ (尉繚子)魏人鬼谷高弟因惠王聘陳兵法二十四篇 Vgl. 尉繚子 Wei Liaô-tzè, p. 1a; Giles, *Chin. Biogr. Dict.* (1898) Nr. 2283.

² 鬼谷 Kuèi-küh als Ortsname braucht eigentlich nicht übersetzt zu werden. Da nun aber die Übersetzung des Kuèi-küh mit „Teufelstal“ sich bei den Fachgelehrten schon allgemein eingebürgert hat, so übersetze ich auch in herkömmlicher Weise mit „Teufelstal“. Hirth übersetzt Kuèi-küh mit „Devil Valley“, Forke mit „Dragon Valley“, Mayers und Giles mit „Demon Valley“. Eine Übersetzung des Ortsnamen Kuèi-küh ist hier insofern doch wichtig, um dessen Bewohner Kuèi-küh-tzè zu charakterisieren. An dem zu meidenden Orte mit dem Namen: Kuèi-küh, wo sonst keiner zu wohnen wagt, wohnt Kuèi-küh-tzè allein und bezeichnet sich selbst als „Philosoph vom Teufelstal“. Das ist eine gewisse Selbstironie und in Wirklichkeit charakteristisch für den taoistischen Philosophen, der die teuflische Versuchung der damaligen Zeit kennt und überwunden hat. Es gibt drei Ortschaften, die den Namen Kuèi-küh führen, und die alle drei den Anspruch erheben, der Wohnsitz des Kuèi-küh-tzè gewesen zu sein. Der eine Ort liegt bei der Stadt 陽城 Yáng-ch'êng, dem heutigen 部城鎮 Kào-ch'êng-chén, südöstlich von 登封 Tēng-fēng in 河南 Hónan, der andere liegt in dem Tal 清水谷 Ts'ing-shüi-kòh „Das Tal des klaren Wassers“ nordwestlich von dem heutigen Bezirk 三原縣 Sān-yüān-hiēn in der Provinz 陝西 Shěnsi, und die dritte liegt in dem 青溪山 Ts'ing-k'i-shān „Berg des grünen Baches“, nordwestlich vom Bezirk 當陽縣 T'āng-yāng-hiēn in der Präfektur 安陸府 Ān-lū-tū im heutigen 襄陽道 Siāng-yāng-tào in Hūpēh. Unter diesen drei verschiedenen Angaben über Kuèi-küh wird die erste und letzte eher zutreffen als die zweite, denn man

das unheimlich tief im Berge liegt und von keinem Menschen bewohnt wird. Da er dort als Einsiedler hauste, hat er wahrscheinlich mit einer gewissen Selbstironie sich als Kuëi-küh-tzé „Philosoph vom Teufelstal“ bezeichnet. Seine Schüler haben ihn aus Bewunderung Kuëi-küh Siën-shêng „Meister vom Teufelstal“ genannt.

Aus anderer Quelle, dem Legendenwerke *Liéh-siën chuán*¹ erfahren wir folgendes: „Kuëi-küh-tzé lebte zur Zeit Ch'ün-ts'ü²“.

Sein Familienname ist 王 Wáng und der Rufname 謝 Hù. Er ging einst in den Yün-méng-shān³ „Berg des Wolkenraums“ hinein. Dort pflückte er die Arzneipflanze und erlangte das Taö. Sein Gesicht war wie das eines jungen Knaben. Er wohnte in dem

nimmt an, Kuëi-küh-tzé sei ein Mann aus dem Fürstentum Ch'ü gewesen, das damals auch Südhönan besaß. Vgl. die Erklärung von 司馬貞 Szē-mā Chêng und 裴駟 P'ei Yün in *Sāi-kí*, 69. Buch: 大清一統志 *T'ü-t'ing ih-t'ung-chí*, 265. Buch, p. 3; s. S. 108, Anm. 1.

1 列仙傳 *Liéh-siën chuán* „Die Biographie der taoistischen Genien“. Dieses Buch schreibt man 劉向 Liú Hsiáng (80—9 v. Chr.), einem der Gelehrten der früheren Hân-Dynastie zu, aber diese Annahme ist unwahrscheinlich. Vermutlich ist es ein Werk, das von einem Taoisten stammt.

2 春秋 *Ch'ün-ts'ü* „Frühling und Herbst“ ist eigentlich der Buchtitel der Chronik des Staates Lü, dessen Autorschaft dem Konfuzius zugeschrieben wird. Man braucht *Ch'ün-ts'ü* auch als Bezeichnung des Zeitalters vom Jahre 722 bis zum Jahre 481 v. Chr. Hiernach ist die Lebenszeit des Kuëi-küh-tzé ein Jahrhundert früher eingesetzt. Über Ch'ün-ts'ü vgl. auch Legge, *Chinese Classics* V, London, 1872, p. 7 ff.; Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur*, Leipzig, 1909, p. 68 ff.; A. v. Rosthorn, *Das Tsch'un-tsch'ü und sein Verfasser* (Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl. 189, Bd. 5, Abh.) Wien, 1919; Schindler, *Das Priestertum im alten China*, Leipzig, 1919, p. 48—57; Franke, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der Staatsreligion*, Hamburg, 1920; Erkes, *Chinesische Literatur*, Breslau, 1922, p. 34 ff.

3 雲夢山 Yün-méng-shān „Der Berg des Wolkenraums“ läßt sich nicht genau feststellen. Er lag wahrscheinlich in dem Bezirk 雲夢縣 Yün-méng-hiën. In der ältesten Literatur findet man häufig Yün-méng. Z. B. *Êr-yä* sagt: 楚有雲夢 „Im (Fürstentum) Ch'ü gibt es den Yün-méng“, womit der See 雲夢澤 Yün-méng-tséh gemeint ist. Dieser See wurde durch einen Fluß in eine nördliche Hälfte mit dem Namen Yün und in eine südliche Hälfte mit dem Namen Méng geteilt, die später zur Bildung des Bezirksnamens Yün-méng-hiën verwendet wurden. Dieser Bezirk gehört zur Hân-Zeit dem Bezirk 安陸縣 Ān-lü-hiën und während der vier Dynastien Sung, Yüan, Ming und Ts'ing zu der Präfektur 德安府 Têh-ān-fü und jetzt gehört zu dem 江漢道 Kiāng-hán-tào in der Provinz Hüpêh. Hiernach wäre Kuëi-küh-tzé also doch ein Mann aus Ch'ü gewesen. Vgl. 爾雅 *Êr-yä*, 9. Kap. (釋地) p. 6a; *Tü-t'ing ih-t'ung-chí*, 267. Buch, p. 1.

Teufelstal des Ts'ing-k'i „Grüner Bach“¹. Sū Ts'in und Chāng Í gingen zu ihm und befragten ihn über das Tao. Nach drei Jahren nahmen sie von ihm Abschied. Der Meister gab ihnen Bücher und sagte: „Ihr beide werdet durch Verdienst und Ruhm glänzen. Aber für die Frühlingsblüte kommt der Herbst, und sie blüht nicht ewig. Jetzt liebt Ihr beide das Blühen im Morgentau und verachtet das Studium des Ewigen . . . Das ist schade.“

Kuèi-küh-tzè weilte einige hundert Jahre in der irdischen Welt, und man weiß nicht, wohin er dann gegangen ist. Es gibt zwei Schriften: *Yin-fu* und *Kuèi-küh-tzè*, die in der Welt erschienen sind.²

Diese Stelle ist legendenhaft und nicht historisch. Sie darf nur insofern berücksichtigt werden, als die taoistischen Legenden manche Einzelheit aus ihrer Überlieferung erhalten haben.

An der Echtheit des Werkes des Kuèi-küh-tzè haben sowohl einige chinesische Literaten als auch europäische Sinologen³ gezweifelt, und sie sind verschiedener Meinung darüber.

Der Grund des Zweifels besteht darin, daß dieses Werk von Liū Hiáng⁴ und Pān Kú⁴ in den Bibliographien der Geschichte der früheren Hān-Dynastie nicht erwähnt ist, sondern daß es erst später in der Geschichte der Dynastie Suí (隋志) erscheint. Ferner

1 青溪 Ts'ing-k'i scheint 青溪山 Ts'ing-k'i-shān „der Berg des grünen Baches“ gewesen zu sein, worin Kuèi-küh „das Teufelstal“ sich befindet und durch das Ts'ing-k'i „Grüner Bach“ geflossen ist. Über diesen Bach hat der taoistische Dichter 郭璞 Kūoh P'oh (276–324 n. Chr.) in der Zeit der Dynastie Ts'in ein Gedicht verfaßt:

游仙 „Der wandelnde Genius“.

青溪千餘仞 Der grüne Bach ist über tausend Faden lang.

中有一道士 Dort verweilt ein taoistischer Gelehrter.

借問此何誰 Ich frage, wer dies sei.

云是鬼谷子 Man sagt, es ist der Kuèi-küh-tzè.

Vgl. *T'ü-shü ts'ü-sh'eng*, XXI, 457. Buch, 11. Kap. p. 2b.

2 Vgl. Hirth, *The Ancient History of China*, New York, 1908, p. 308; Wylie, *Notes on Chinese Literature*, Shanghai, 1902; Wieger, *Taoïsme*, I, 1911, p. 665; Forké, *The Chinese Sophists*, p. 12. (Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society, Shanghai, 1903, Vol. XXXIV.)

3 Liū Hiáng (s. Anm. 1, S. 111) widmete sich der Herausgabe der kanonischen Texte. Vgl. 前漢書 *T'ien-hān-shū*, 36. Buch; Giles, *Chin. Biogr. Dict.*, 1898, No. 1300.

4 班固 Pān Kú (gest. 92 v. Chr.), Historiograph der früheren Hān-Dynastie. Vgl. 後漢書 *Hou hān-shū*, 70. Buch b; Giles, No. 1361.

sagt die Geschichte der Dynastie T'ang (唐志) es sei eine Schrift von Sū Ts'in.

Aus diesem Grunde erhebt der bekannte Gelehrte Liū Tzè-hou¹ Zweifel und kritisiert in tadelndem Sinne. Chāng-sūn Wū-ki² gibt nur ganz unparteiisch die Kommentatoren dieses Werkes an, während später Kaō-Szé-sūn³ es in sehr lobendem Sinne kritisiert⁴. Ich meine aber, ein seltenes Werk könnte doch durch Umstände erst später bekannt werden, und außerdem kann man, wenn das Werk als die Schrift von Sū Ts'in bezeichnet werden sollte, es auch ebenso gut das Werk von Chāng Í nennen⁵.

Meines Erachtens ist der erste Teil des Werkes bis zum 11. Kapitel echt, das 12. Kapitel nicht echt und der zweite Teil zweifelhaft.

Der erste Teil soll 14 Kapitel umfaßt haben. Davon sind aber die zwei Kapitel 轉丸 *Chuàn-wán* und 肱亂 *K'ù-lán* verloren gegangen, so daß nur 12 erhalten geblieben sind. Demnach sind

1 柳宗元 Liū Tsūng-yüan (773—819 n. Chr.) — sein Nebennamen war 子厚 Tzè-hou — ist einer der bekanntesten Prosaliker und Dichter unter der T'ang-Dynastie. Liū Tzè-hou sagt: 鬼谷子後出而險鰲峭薄 „(Das Werk) Kuëi-küh-tzè ist später entstanden, und es ist gefährlich und dürrig“. Ferner sagt er: 言益奇而道益陋 „Je wunderbarer seine Sprache ist, desto beschränkter ist der Sinn“. Diese Kritik ist aber zu sehr vom Standpunkte des Konfuzianismus ausgeübt worden, und wird der Sprache und den Gedanken des Kuëi-küh-tzè nicht ganz gerecht. Vgl. 舊唐書 *Kiu-t'ang-shū*, 160. Buch; Giles, No. 1361; *T'ü-shū chih-ch'eng* XXI, 469. Buch, 2. Kap. p. 7.

2 長孫無忌 Ch'ang-sūn Wū-ki (gest. 659 n. Chr.) ist ein Gelehrter und der Präsident des Ministeriums der Zivilbeamten unter dem Kaiser T'ai Tsung der Dynastie T'ang. Vgl. *Kiu-t'ang-shū*, 65. Buch; Giles, No. 142.

3 高似孫 Kaō Szé-sūn wurde in der chinesischen Enzyklopädie *T'ü-shū tsh-ch'eng* nur mit dem Familiennamen Kaō 高氏 erwähnt. Der Rufname war in der betreffenden Stelle nicht angegeben. Wir finden seinen Rufnamen als 似孫 Szé-sūn in 四庫全書總目 *Sze-k'u ts'üan-shū tsung-mü*, dem gesamten Katalog aller Bücher der vier Magazine, 117. Buch. Ferner gibt 中國人名大辭典 *Chung-kuo jen-ming ta-tz'i-tien*, das große Wörterbuch der chinesischen Eigennamen 高似孫 Kaō Szé-sūn als Sohn des 高文虎 Kaō Wên-hü an. Er erlangte die Doktorwürde (進士) zur Zeit der Regierungsepoche 淳熙 Shün-hí (1174—1190 n. Chr.) der Dynastie Sung (宋).

4 Vgl. *T'ü-shū tsh-ch'eng* XXI, 457. Buch, 11. Kap., p. 2; 467. Buch, 21. Kap., p. 3.

5 Den Kommentaren des *Shi-ki* zufolge hat Sū Ts'in eine Schrift in 31 Kapiteln hinterlassen, die den Titel 蘇子 Sū-tzè trägt, und Shāng Í hat ein Werk in 10 Kapiteln geschrieben, das den Titel 張子 Chāng-tzè trägt. Sie sind aber beide nicht erhalten geblieben.

die Angaben sowohl der Einleitung als auch verschiedener anderer Forscher, die von 13 Kapiteln sprechen, dem heutigen Text gemäß nicht richtig. Ferner hat bisher noch niemand darauf hingewiesen, daß das 12. Kapitel 符言 *Fû-yên* von Kuèi-küh-tzè mit dem 55. Kapitel 九守 *Kiù-shòu* von Kuàn-tzè¹ identisch ist. Das ist wohl so zu erklären, daß der Herausgeber des Kuèi-küh-tzè irrtümlicherweise das 55. Kapitel von Kuàn-tzè hineingezogen hat, oder auch umgekehrt; denn das Werk Kuàn-tzè, obgleich es in die Bibliographie von Liü Hiäng aufgenommen wurde, weist viele Fehler und spätere Zusätze auf. Man kann daraus sehen, welch schweres Schicksal das Werk des Kuèi-küh-tzè durchmachen mußte, ehe es in die Öffentlichkeit gelangen konnte.

Wie bereits erwähnt, halte ich die ersten 11. Kapitel von Kuèi-küh-tzè für echt. In Gedanken und im Stil sind sie ein Meisterwerk der philosophischen, besonders der sophistischen Ideen, das starken Einfluß auf seine Schüler Sū Ts'in und Chāng Í ausgeübt hat. Die Redekunst und die politischen Ansichten von Sū Ts'in und Chāng Í bestätigen uns, daß sie beide im vollen Sinne der Lehre des Meisters gehandelt haben.

Die berühmten politischen Grundsätze 從 *Tsūng* „Bündnis“ und 橫 *Hēng* „Imperialismus“, die durch Sū Ts'in und Chāng Í in den kriegführenden Staaten vertreten wurden, stammen aus diesem Werk. Daher ist Kuèi-küh-tzè der Begründer der Schule der Vertikalen und Horizontalen², die man in China 縱橫家 *Tsūng-hēng-kiā* zu nennen pflegt. Sū Ts'in vertrat den Grundsatz des Bündnisses und betonte dessen Notwendigkeit bei den ver-

¹ 管子 Kuàn-tzè (gest. 645 v. Chr.) ist der berühmte Staatsmann 管仲 Kuàn Chūng, Minister des Herzogs Huàn von Ts'i (齊桓公). Eine Reihe von philosophischen und politischen Aufsätzen, die den Titel *Kuàn-tzè* tragen, wurden in 24 Bücher mit insgesamt 86 Kapiteln geteilt.

² 縱橫 *Tsūng-hēng* oder 從衡 *Tsūng-hēng* ist das Synonym von 縱橫 *Tsūng-hēng*.

Tsūng und *Hēng* bedeuten „Longitudinale und Transversale“ oder „Vertikale und Horizontale“. Seit Sū Ts'in und Chāng Í entstehen erst die politischen Bedeutungen „Bündnis“ und „Imperialismus“. Szē-mà Chēng (司馬貞) erklärte in *Shi-ki*: „Osten und Westen sind *Hēng*, und Süden und Norden sind *Tsūng*. Da die geographische Lage von Ts'in quer von Osten nach Westen war, hat Chāng Í deshalb für Ts'in das Wort *Hēng* mit der oben gekennzeichneten politischen Tendenz eingeführt, als er Kanzler in Ts'in wurde. Vgl. *Shi-ki*, 69. Buch, p. 6, ferner Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*, Paris, 1895, I, p. 317.

schiedenen Fürsten. Dies bezeichnet man mit 從說 *Ts'ung-shuōh* „Rede für das Bündnis“. Ch'ang Í vertrat den Grundsatz des Imperialismus und trat für diesen in seinen Reden ein. Dies wurde mit 衡說 *Hēng-shuōh* „Rede für den Imperialismus“ bezeichnet. Sū Ts'in wollte unter der Losung 合從 *Hōh-ts'ung* „Die Einigung zum Bündnis“ die sechs Fürstentümer¹ zu einem Bündnis gegen das grausame Fürstentum Ts'in (秦) zusammenschließen, während Ch'ang Í unter der Losung 連衡 *Liēn-héng* „Der Anschluß an den Imperialismus“ das mächtige Fürstentum Ts'in zum Alleinherrscher machen und die anderen sechs Fürstentümer diesem anschließen wollte².

1 Die sechs Fürstentümer sind: 趙 *Chao*, 燕 *Yen*, 韓 *Han*, 魏 *Wei*, 齊 *Ts'i*, 楚 *Ch'u*, die ein Bündnis gegen das Fürstentum Ts'in geschlossen hatten. Vgl. auch Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*, Paris 1898, III, p. 28; Faber, *Chronological Handbook of the History of China*, Appendix c, Shanghai, 1902, p. XIX.

2 Ch'ang Í wurde mit 公孫衍 *K'ung-sün Yen* zusammen als große Persönlichkeit: 大丈夫 „der Heros“ von dem Menzius-Schüler 景春 *K'ing Ch'un* bezeichnet. Dieser wurde jedoch von Menzius selbst nicht anerkannt. Menzius, der chinesische Sokrates, stimmte niemals dem Lobe eines sophistischen Rhetors zu. Aber man kann die erfolgreiche politische Tätigkeit des Ch'ang Í gemäß den Verhältnissen seiner Zeit nicht verkennen. Nach dem Tode des Ch'ang Í wurde K'ung-sün Yen sein Nachfolger und zugleich Kanzler in dem Fürstentum Ts'in. Wir haben nun hier gerade verschiedene Persönlichkeiten der politischen Richtungen des alten Chinas vor uns. Ch'ang Í ist Imperialist und Führer der imperialistischen Partei (橫約長). Sū Ts'in ist Föderalist und Führer der föderalistischen Partei (從約長) und K'ung-sün Yen ist bald für den Imperialismus und bald für den Föderalismus (或橫或從). Dies ist die herrschende Politik der Ch'án-k'ao „der kriegführenden Staaten“. Da ruft Menzius, der Idealmonarchist, für die Wiederherstellung des 王道 *Wang-tao* „das Tao des (wahren) Königs“ aus. 仁 „Menschlichkeit“ und 義 „Gerechtigkeit“ sind seine Prinzipien, mit denen der berufene König, 天吏 *T'ien-li* „der Himmelsbeamte“ das Reich regieren soll. Diese große Idee des Menzius ist aber im chinesischen Staatsleben nicht verwirklicht worden, und bis in das folgende Jahrhundert hinein hat der politische Grundsatz des Imperialismus des Ch'ang Í die Oberhand behalten. Shih-huang-ti, der erste Kaiser von der Dynastie Ts'in, der chinesische Napoleon, hat die sämtlichen Vasallenstaaten durch den Imperialismus des Ch'ang Í erobert und ein einheitliches Reich unter seinem Zepter gegründet. Aber der größte Fehler des Shih-huang-ti war es, daß er, statt das neu gegründete Reich durch Idealpolitik in Harmonie zu regieren oder durch Machtpolitik in Ordnung zu halten, später unbeschränkte Gewaltpolitik getrieben hat, so daß seine Dynastie bald mit seinem Sohn zugrunde ging. Es wäre am klügsten gewesen und von größerer Dauer, wenn er eine auf den Prinzipien des Menzius aufgebaute Machtpolitik des Ch'ang Í getrieben hätte. Vgl. 孟子 *Méng-tzé*, III, b, II, 1; I, a, III, 3; II, a, V, 6:

Diese beiden Schüler eines und desselben Lehrers traten in politischen Gegensatz zueinander und wirkten in entgegengesetzten Richtungen, gemäß der Lehre des Kuèi-küh-tzè, nämlich den Gegensatzprinzipien 反 *Fàn* „Rückwärts“ und 覆 *Fūh* „Vorwärts“, 己反往 *Ki fàn wàng* „Ich gehe zurück“, 彼覆來 *Pi fūh lái* „Er kommt vorwärts“. Beide erreichten ihr Ziel, weil sie in entgegengesetzter Richtung wirkten.

Wenn sie in gleicher Richtung gewirkt hätten, so hätte es entweder nur einen Sū Ts'in oder einen Chāng Í geben können.

Der zweite Teil scheint mir ein altes, abgeschlossenes Werk gewesen zu sein, das aus 7 Abschnitten bestand. Er hat keinen Zusammenhang mit dem ersten Teil. Er trägt einen besonderen Titel: 本經陰符 „Das ursprüngliche kanonische Werk *Yin-fū*“ oder „Der Grundtext *Yin-fū*“ mit einem Inhalt taoistischer Philosophie. Die folgenden Gründe lassen es zweifelhaft erscheinen, daß es das Werk des Kuèi-küh-tzè ist.

Wir lesen in der Biographie von Sū Ts'in in *Shì-kí* folgendes: 得周書陰符伏而讀之: „(Sū Ts'in) bekam das Choū-(Dynastie) Buch *Yin-fū* und las es ehrerbietig¹.“ Wenn mit dieser Stelle der zweite Teil: *Yin-fū* des Werkes gemeint ist, so stammt *Yin-fū* von der Dynastie Choū und nicht von Kuèi-küh-tzè her. Ferner sagt die Geschichte der kriegführenden Staaten²: 得太公陰符之謀伏而讀之 „(Sū Ts'in) bekam den Plan des *Yin-fū* von T'ai-kūng und las ihn ehrerbietig“. Wenn wir hiernach urteilen wollen, so geht der Teil *Yin-fū* des Werkes auf T'ai-kūng, dem Herzog von Ts'i und nicht auf Kuèi-küh-tzè zurück.

Diese beiden voneinander abweichenden Angaben könnte man so erklären, daß man annimmt, das Buch *Yin-fū* stammte von T'ai-kūng und T'ai-kūng war Feldherr unter der Dynastie Choū. So kam es vielleicht zu dem Namen *Choū-shū*, „das Buch aus Choū“. Später wurde T'ai-kūng Herzog von Ts'i. Da Kuèi-küh-tzè in dem Herzogtum Ts'i lebte, hat er wahrscheinlich das Buch *Yin-fū* bekommen und später seinem Schüler Sū Ts'in gegeben. Jedoch

Legge, *Chin. Cl.* II. (1895), p. 264; 131; 201; Couvreur, *Qu. Ls.* (1895) p. 436; 395; 374; Wilhelm, *Relig. u. Phil. Chin.* Bd. 4 (1916), p. 62; 3; 34; 史記 *Shì-kí*. 7. Buch, p. 19b.

¹ Vgl. *Shì-kí*, 69. Buch. 1b.

² Vgl. 戰國策 *Chān-kuoh-t'í* „Die Pläne der kriegführenden Staaten“, 3. Buch, p. 4.

können wir die Frage über *Yin-fu* nicht entscheiden, weil man *Yin-fu* von T'ai-kung als Kunst des Militärwesens zitiert und da der zweite Teil von Kuëi-küh-tzè taoistische Philosophie behandelt. Außerdem haben wir noch ein Werk, das auch den Titel *Yin-fu-king* trägt und von Huang-ti stammen soll.

Aus diesen Gründen müssen wir vorläufig die Frage über den zweiten Teil: *Yin-fu* so lange offen lassen, bis eine Bestätigungsmöglichkeit gefunden worden ist.

Dieses Werk Kuëi-küh-tzè hat, den Literaturangaben der chinesischen Enzyklopädie *T'ü-shü tsih-ch'êng*¹ zufolge, vier Kommentare: 1. von Huang-fü Mih² (215—282 n. Chr.) unter der Dynastie West-Tsin (西晉), 2. von T'ao Hung-king³ (451—536 n. Chr.) aus der Dynastie Liang (梁), 3. von Yoh T'ai⁴ und 4. von Yin Chi-chang⁵ (gest. 718 n. Chr.) aus der Zeit der Dynastie T'ang.

Von diesen vier Kommentatoren konnte ich zunächst keinen zu meiner Übersetzung heranziehen, weil mir diese Kommentare nicht zugänglich waren. Später habe ich nach langem Suchen in der Preussischen Staatsbibliothek eine Ausgabe mit Kommentar gefunden. Aber leider fehlt von dieser Ausgabe der Anfang des 3. Kapitels, und außerdem ist der Name des Kommentators nicht erwähnt. So mußte ich mich darauf beschränken, die folgende Übersetzung

¹ *T'ü-shü tsih-ch'êng* XXI, 457. Buch, 11. Kap. p. 2 ff; 467. Buch, 21. Kap. p. 3; 469. Buch, 2. Kap. p. 6.

² 皇甫謐 Huang-fü Mih ein berühmter Gelehrter, zur Zeit der Tsin-Dynastie Herausgeber der Biographien derjenigen Gelehrten, über deren Leben uns nichts Näheres bekannt (逸士傳) ist. Vgl. 晉書 *Tsin-shü*, 51. Buch; Giles, Nr. 854.

³ 陶弘景 T'ao Hung-king, berühmter taoistischer Gelehrter, der manche wichtige politische Frage in seinem zurückgezogenen Wohnsitz in den Bergen entschied, und den man deshalb „den Minister in den Bergen“ (山中宰相) genannt hat. Vgl. 梁書 *Liang-shü*, 51. Buch; Giles, No. 1896.

⁴ 樂豪 Yoh T'ai wurde in der Enzyklopädie *T'ü-shü tsih-ch'êng* als Yoh T'ai und in dem Kommentar des *Shi-ki* sowie in dem gesamten Katalog aller Bücher der vier Magazine, *Sai-k'u ts'üan shü-tu üng-mü* als 樂壹 Yoh Ih erwähnt, aber das an erster Stelle erwähnte ist richtig, weil auch das *Chung-kuoh jen-ming tá-tz'è-tien*, das große Wörterbuch der chinesischen Eigennamen Yoh T'ai als Kommentator des Kuëi-küh-tzè aus der Zeit der Dynastie T'ang erwähnt hat.

⁵ 尹知章 Yin Chi-chang, Kommentator verschiedener taoistischer Philosophen: 老子 Laò-tzè, 莊子 Chuang-tzè usw. Vgl. 舊唐書 *K'iu-t'ang-shü*, 189. Buch b. Bei Giles ist er nicht erwähnt.

lediglich auf Grund meiner eigenen Kenntnisse der klassischen chinesischen Sprache auszuführen¹.

Schließlich werde ich mir noch eine kritische Bemerkung über die Philosophie des Kuèi-küh-tzè erlauben. Meiner Ansicht nach ist Kuèi-küh-tzè nicht der reine Philosoph wie Laò-tzè, sondern vielmehr ein Sophist wie die meisten Philosophen seiner Zeit.

Kuèi-küh-tzè behandelt in seinem Werk viele philosophische Probleme, die der Laò-tzè-Schule sehr nahestehen. Jedoch legt er das Hauptgewicht auf die Redekunst. Er bezeichnet diese mit 說法 *Shuōh-fāh* „Redegesetz“². Seine Philosophie dient dazu, der Redekunst eine tiefe Grundlage zu geben. In der Zeit der kriegführenden Staaten hat es mehrere Dialektiker und Rhetoren gegeben, die man in China mit dem Ausdruck 辯士 „Disputationsgelehrte“ zu bezeichnen pflegte, aber wahrscheinlich ist Kuèi-küh-tzè der erste gewesen, der über die Redekunst selbst eine Lehre aufstellte. Infolgedessen könnte man sagen, daß Kuèi-küh-tzè nicht nur der Begründer der Tsüng-hêng-Schule³, sondern überhaupt der Vater der chinesischen Sophistik gewesen ist⁴.

1 Nach Abschluß vorliegender Arbeit fand ich noch die kommentierte Ausgabe des Kuèi-küh-tzè (in dem neugedruckten großen Sammelwerk des taoistischen Kanon 道藏) der Staatsbibliothek Berlin, aus der ich einige Erklärungen entnommen und in dem nachfolgenden Anhang angefügt habe.

2 Die älteste Definition der Rhetorik bei den Griechen ist παρθενία *παρθενία* „Die Erzeugerin der Überredung“, die mit dem chinesischen Ausdruck 說法 *Shuōh-fāh* „das Gesetz der Rede“ Parallele bildet. Vgl. Volkmann, *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, Stettin, 1865, Einleitung, p. 1; VII. Kap. 54 von diesem Werke, S. 136.

3 Hirth sagt: „Among the minor philosophers of the Contending States is that typical class, the Chinese designation of which, tsung-kong-kia, I have ventured to translate by „Criss-cross philosophers“ ... They were the sophists among Chinese philosophers, and the chief professor of their art was Kui-ku-tzì, „Philosopher of the Devil Valley“. Vgl. Hirth, *The Ancient History of China*, New York, 1908, p. 307.

4 Über die chinesischen Sophisten: 鄧析子 Téng-Sih-tzè, 惠施 Hui Shi, 公孫龍 Kung-Sün Lung hat Forke eine Abhandlung mit englischer Übersetzung unter dem Titel „The Chinese Sophists“ in dem *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, Shanghai, 1903, Vol. XXXIV, veröffentlicht. Ferner hat Hübotter 公孫龍 Kung-Sün Lung, 淳于髡 Ch'ün-yü K'ün 陳軫 Ch'en Chên 蔡澤 Ts'ai Tsèh 鄒衍 Tsou Yèn, 張儀 Chāng I 范雎 Fān Sui 黃歇 Huāng Sièh 蘇秦 Sū Ts'in, 蘇代 Sū Tai als die chinesischen Sophisten behandelt und die entsprechenden Biographien des Se-Ma Ts'ien übersetzt. Vgl. Hübotter, *Aus den Plänen der kämpfenden Reiche*. Berlin, 1912.

Das Charakteristikum dieser Sophistik ist wie bei den Griechen der Relativismus, wonach es keine absolute Wahrheit und allgemeingültige Norm gibt.

Alle Dinge haben zwei einander entgegengesetzte Richtungen und dennoch gleiche Berechtigung. Als solche sind beim Kuëi-küh-tzè 捫 das Öffnen und 闔 das Schließen, 縱 die Vertikale und 橫 die Horizontale, 反 das Rückwärts und 覆 das Vorwärts erwähnt.

Auf diesen Gegensätzen baut sich seine Redekunst auf. In den politischen und privaten Angelegenheiten verfolgt sie die Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit in beiden Richtungen und führt diese Kunst mit theoretischen und praktischen Beispielen vor. Der Rhetor benutzt dazu die verschiedensten Mittel: 象 „Form“ und 比 „Gleichnis“, 鉤 „Einhaken“ und 箝 „Kneifen“, 揣 „Abschätzen“ und 摩 „Einwirken“, um das Interesse der Zuhörer zu erwecken und durch die Rede einen wirksamen Eindruck zu machen. Dadurch versteht er es, die Zustimmung der Mehrzahl zu erhalten und so den Sieg davontragen zu können. Demnach stützt sich die Kunst der Rhetorik nicht immer streng auf die Wahrheit, sondern oft auf egoistische Willkür. Das ist der Standpunkt der Sophistik.

In dieser Hinsicht verdient Kuëi-küh-tzè den Tadel von Liú Tzè-hoú mit Recht¹. Aber Kuëi-küh-tzè hat die sehr schonende Bezeichnung „Der Diplomat“ bei den europäischen Sinologen, namentlich bei Hirth² und Tschepe³ erhalten.

1 s. o. S. 113, Anm. 1.

2 Hirth sagt: Still it must be admitted that among these amateur diplomats were men of real importance, whose talents would have shone had they served a better purpose than that of internal wars. Such are the lives of Chang I and Su Ts'in, who from being servants in a school picked up the most necessary education in this connection, then studied the sophistical art of persuading any one to anything under the Taoist philosopher Kuei-ku-tzi, who prepared them for the adventurous career of an itinerant volunteering diplomat. Sū Ts'in und Chāng I als „servants“ „Diener“ zu bezeichnen, ist ein Irrtum von Hirth, der wahrscheinlich den Sinn des Wortes 事 *shí* „dienen“ in den Biographien von Sū Ts'in und Chāng I zu eng ausgelegt hat. Das Wort „*shí*“ bedeutet zwar „dienen“, wird aber sowohl für das Verhältnis des Schülers zum Lehrer wie auch des Sohnes zu den Eltern gebraucht: z. B.: 事師 „dem Lehrer dienen“, 事親 „den Eltern dienen“. Diese zweite Bedeutung scheint Hirth übersehen zu haben; denn Chāng I und Sū Ts'in sind niemals Diener gewesen, wie man nach Hirth annehmen müßte. Vgl. *The Ancient History of China*, New York 1908, p. 285 ff.

3 Tschepe. „Il enseignait, paraît-il, les moyens d'unir et de désunir les rois, selon que le désirait un prudent diplomate; c'est à dire qu'il avait sans doute

Die Redekunst, die Kuëi-küh-tzè lehrt, ist nicht weniger sophistisch als die des Protagoras. Der Fundamentalsatz der Sophistik des Protagoras spricht sich in dem Satz aus: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind¹.“ Entgegen diesem Satz erklärt Plato, daß der wahrnehmende Mensch nicht der Maßstab sein könne, was er an einem Beispiel mit Hilfe des Windes nachzuweisen sucht. Wenn man dem Protagoras glauben will, ist der Wind für den, der friert, kalt, und für den, der nicht friert, nicht kalt. Das ist der Relativismus und der Subjektivismus.

In ähnlicher Weise drückt Kuëi-küh-tzè in dem 6. Kapitel seine Grundanschauung aus:

„In der Welt gibt es nichts mit ewigem Wert, und in den Dingen gibt es keinen ewigen Meister; der Weise wirkt ewig, und es bleibt nichts ungetan“; d. h. die Wertschätzung und Meisterschaft haben keine absolute Allgemeingültigkeit, sondern sind im Raum und Zeit relativ. Wenn deshalb der Weise immer das tut, was ihm für die Zeit und den Raum wertvoll und meisterhaft erscheint, so hat er alles getan. Also ist das, was der Weise denkt und tut, sein Maßstab. Hier zeigt sich sein Standpunkt als der des vollendeten Relativismus, und der letzte Satz widerspricht der Philosophie des Laò-tzè: 道常無爲而無不爲 „Das Tao tut ewig nichts, und es bleibt doch nichts ungetan².“

Ich will keineswegs hiermit die Philosophie des Kuëi-küh-tzè herabsetzen, sondern nur zeigen, worin die sophistische Grundidee besteht.

un certain nombre de dissertations pour et contre quelques questions de la politique de ces pays et de ces temps-là à peu près comme Sénèque et Quintilien en ont sur différents sujets“. Vgl. Tscheppe, *Histoire du royaume de Ts'in*. Chang-hai 1909, p. 136 (Variétés sinologiques 27).

¹ Vgl.: Platon, *Theaitet*, 152a; *Diogenis Laertii de vitis philosophorum*, Lib. IX, 51, und Eduard Zeller, *Grundriß der Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, 1911, p. 91 ff.

² 老子 *Laò-tzè*, 37. Kap.; Legge, *The Texts of Taoism, Sacred Book of the East*, Vol. XXXIX, Oxford, 1891, p. 79; Julien, *Lao Tseu Tao Te King, Le livre de la voie et de la vertu par le philosophe Lao Tseu*, Paris, 1842, p. 135; Victor v. Strauß, *Laò Tzè's Tao Te King*, Leipzig, 1870, p. 172; Wilhelm, *Laotse, Taoeking, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, Jena, 1911, p. 39. (Die Religion und Philosophie Chinas Bd. 7.)

Wenn man aber den Ausgangspunkt dieses sophistischen Philosophierens des Kuëi-küh-tzè verstehen will, so muß man doch einen Blick in das Zeitalter werfen, in dem Kuëi-küh-tzè lebte.

Die oberste Gewalt der glorreichen Dynastie Chou nach ihrer fast siebenhundertfünfzigjährigen Herrschaft befand sich nicht mehr in einer starken Hand, und die Vasallenstaaten waren bestrebt, ihre Macht zu stärken.

Durch diese wachsende Dezentralisierung wurde die politische Einheit ganz und gar zum Verfall gebracht. Die althergebrachten Sitten und Gebräuche waren nicht mehr imstande, ihren Verfall aufzuhalten. Dagegen fand die geistige Strömung in dieser Zeit einen entscheidenden Wendepunkt. Sie entfaltete sich zum Individualismus. Viele neue Ideen und Weltanschauungen¹⁾, vertreten durch die Philosophen und Rhetoren aller Fürstentümer, führten eifrigen Wettkampf um den Sieg der allgemeinen Anerkennung.

Dieser Zeit entsprechend hat wohl Kuëi-küh-tzè, der verborgene Philosoph, ein Lehrbuch der Sophistik in die Hände seiner Schüler gelegt, damit sie gewisse Lehren hätten, um nach der jeweiligen Lage der Dinge die entsprechenden Maßregeln treffen zu können. In der Tat haben Sū Ts'in und Chāng Í in der erfolgreichen Anwendung der Lehre ihres Meisters auf dem politischen Schauplatz der kriegführenden Staaten eine hervorragende Rolle gespielt.

Es ist nicht meine Absicht, Kuëi-küh-tzè mit der Bezeichnung eines „Sophisten“ herabzuwürdigen, obgleich der erste Teil seines Werkes durchaus Sophistik ist.

Es scheint mir nötig zu sein, hier eine kurze stilistische Kritik über die Sprache des Kuëi-küh-tzè anzustellen. Kuëi-küh-tzè, als Begründer der chinesischen Sophistik, hat eine ganz besondere Rhetorik in seiner Sprache. Seine Sprache ist keineswegs leicht verständlich für jeden Leser, sie hat vielmehr oft etwas Orakelhaftes.

Kuëi-küh-tzè drückt manchmal die tiefsten Gedanken in knappsten Worten aus, die die philosophische Wahrheit offenbaren, oder manchmal spricht er über die politischen Dinge offen und breit, die die Verhältnisse seiner Zeit angehen oder auch auf die Zustände des folgenden Jahrhunderts zutreffen. „Über rückwärts und vorwärts, über links und rechts“ spricht er ganz durcheinander und

¹ Vgl. Conrady, *China*, in der Weltgeschichte, hrsg. von J. v. Pflugk-Hartung, Berlin 1910. III. Bd., p. 538 und p. 546.

„verliert dabei den Faden seiner Sprache nicht“, wie er sich ausdrückt. Häufig stellt er eine Reihe von langen Aufzählungen in einem Atemzuge zusammen, die für die Leser fast ermüdend wirken; sie sind aber in ihrer Länge und Kürze metrisch und rhythmisch wohlgeordnet. In der Übersetzung geht allerdings viel von ihrer Wirkung notwendig verloren.

Die Sprache des Laò-tzè ist tiefsinnig und fein, die Sprache des Chuāng-tzè ist gewaltig und frei. Kuèi-küh-tzè aber schlägt ganz eigenartige Töne an, die stilistisch weder an seinen Vorgänger Laò-tzè noch an seinen jüngeren Zeitgenossen Chuāng-tzè anklängen. Seine Sprache trägt das Gepräge des Zeitalters der Chán-kūoh, „der kriegführenden Staaten“, aber sie ist höher gestimmt als die der übrigen Rhetoren und Philosophen seiner Zeit. Kuèi-küh-tzè ist der chinesische Protagoras und in gewissem Sinne der modernste Schriftsteller des chinesischen Altertums.

Das Werk des Kuèi-küh-tzè ist aber meines Wissens noch nicht in eine europäische Sprache übersetzt worden, während Laò-tzè unzählig oft und Chuāng-tzè wiederholt fast in allen großen Sprachen Europas übersetzt worden sind.

Deshalb gebe ich im folgenden eine deutsche Übersetzung dieses Werkes, und zwar nur von dem ersten Teil, da ich nur 11 Kapitel für echt halte. Das 12. Kapitel, das mit dem 55. Kapitel des Kuàn-tzè größtenteils identisch ist und mir nicht echt erscheint, übersetze ich gleichzeitig mit, aber unter der besonderen Überschrift „Imitation“, um das Echte und das Nichtechte des Textes zu unterscheiden.

Bei der Übertragung ins Deutsche habe ich mich bemüht, möglichst wörtlich zu übersetzen und dabei dennoch den richtigen Sinn wiederzugeben.

Die wichtigsten philosophischen Ausdrücke, die in diesem Werk vorkommen, sind im Anhang mit parallelen Stellen aus verschiedenen philosophischen Werken verglichen worden, um die verschiedenartigen Wortbedeutungen zu kennzeichnen. Sie sollen als Erklärung zu dem übersetzten Text dienen. Dabei verweise ich bei Werken, die bereits übersetzt sind, auf die Übersetzer. Wo ich jedoch abweichender Meinung bin, habe ich eigene Übersetzung der betreffenden Stellen beigelegt. Bei der Transkription der chinesischen Wörter habe ich das verbesserte *Wade-Giles-System* benutzt, das von Grube und Conrady angewendet worden ist. Außerdem

habe ich die fünf von G. v. d. Gabelentz und Couvreur verwendeten Tonzeichen auch gebraucht. Es ist mir ein Bedürfnis, an dieser Stelle des großen Sinologen, August Conrady, des dahingegangenen Professors an der Universität Leipzig und Mitgliedes der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, zu gedenken, mit dessen Einverständnis ich diese Arbeit begonnen hatte. Ein allzu früher Tod rief ihn ab, als gerade die Arbeit fertiggestellt war, und noch bevor ich sie ihm vorlegen konnte.

Als sein Nachfolger hatte Professor E. Haenisch die Freundlichkeit, meine Arbeit unverzüglich zu übernehmen und sorgfältig nachzuprüfen. Auf Grund seiner Hinweise habe ich an verschiedenen Stellen Verbesserungen angebracht. So bin ich ihm zu Dank verpflichtet.

DER PHILOSOPH VOM TEUFELSTAL

1. Kapitel.

P'äi-hōh „Das Aufmachen und das Zumachen“.

Nun, so erforsche ich das Altertum: Da der Weise sich zwischen Himmel und Erde befand, wurde er das Erste unter allen Lebewesen.

Er beobachtete das Öffnen und das Schließen des Yīn und Yāng, und danach benannte er die Dinge. Er kannte die Pforte des Seins und des Vergehens und berechnete das Ende und den Anfang der zehntausend Dinge. Er verstand die Natur der Menschenherzen, sah das Anzeichen der Veränderung und Verwandlung und bewachte die Pforte. Darum ist das Prinzip des Weisen während seines Aufenthalts in der Welt vom Altertum bis zur Gegenwart das Eine.

Die Veränderung und Verwandlung ist unendlich, und jedes hat doch wohin zurückzukehren: entweder zu dem Yīn oder dem Yāng, entweder zu dem Harten oder dem Weichen, entweder zu dem Geöffneten oder dem Geschlossenen, entweder zu dem Entspannten oder dem Gespannten. Darum bewacht der Weise die Pforte mit dem Einen und beobachtet das, was das Erste und was das Letzte ist. Er bemißt die Macht, erwägt die Fähigkeit und prüft die Kürze und die Länge der Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit.

20 Nun sind der Treffliche und Nichttreffliche, der Kluge und Törichte, der Tapfere und Feige, der Liebevollte und Gerechte voneinander verschieden. Diesem kann geöffnet und jenem geschlossen werden; dieser kann vortreten und jener zurücktreten; dieser kann gering geschätzt und jener hochgeschätzt werden. Er (der Weise)
 25 behütet diese ohne Tun.

Er stellt das Seiende und Nichtseiende durch ihre Wahrheit und Falschheit fest. Er folgt ihrer Neigung, und dadurch sieht er ihre Absicht. Er weist es etwas zurück, was man sagt, öffnet aber und geht rückwärts, um daraus die Wahrheit zu finden. Er legt
 30 Wert darauf, ihren Sinn zu finden, läßt zumachen und doch öffnen, um den Nutzen zu erforschen.

Manchmal macht er auf und zeigt, manchmal macht er zu und schließt ab. Das Aufmachen und Zeigen sind die Sympathie, das Zumachen und Schließen sind die Antipathie; je nach der Möglich-
 35 keit oder Unmöglichkeit prüft er den Plan genau, um die Gemeinsamkeit und die Verschiedenheit zu ergründen.

Bei der Abweichung und Übereinstimmung hält er an, dann folgt er erst seinem Willen. Wenn er öffnen will, so legt er Wert darauf, daß es ganz wird, und wenn er schließen will, so legt er
 40 Wert darauf, daß es fest wird. Im Ganzsein und Festsein legt er Wert darauf, geheim zu sein und mit dem Tao zusammenzukommen.

Das Öffnen ist das Erwägen der Meinungen, und das Schließen ist die Befestigung der Gewißheit. Beide werden nach dem Gewicht auf der Wage das Maß bestimmt. Dafür sorgt der Weise. Wenn
 45 es aber für die Wage das Maß nicht paßt, so sorgt der Weise selbst dafür. Deshalb ist das Öffnen entweder ein Öffnen, um auszugehen, oder ein Öffnen, um hineinzukommen. Das Schließen ist entweder ein Schließen, um einzunehmen, oder ein Schließen, um fernzuhalten. Das Öffnen und Schließen sind die Prinzipien des Himmels und
 50 der Erde.

Das Öffnen und das Schließen sind da, um das Yin und Yang in die Veränderung und Bewegung zu bringen. Die vier Jahreszeiten öffnen und schließen sich, um die zehntausend Dinge zur Verwandlung zu bringen. Die entgegengesetzte Erzeugung der
 55 Vertikale und Horizontale und die entgegengesetzte Widerspenstigkeit des Rückwärts und Vorwärts verursachen sie (das Öffnen und Schließen) unbedingt. Das Öffnen und Schließen sind die große Verwandlung des Tao.

Bei der Änderung der Rede muß man vorher die Veränderlichkeit feststellen. Der Mund ist die Pforte des Herzens, und das Herz ist der Herr des Geistes. Der Wille, die Meinung, die Freude, der Wunsch, das Denken, die Überlegung, die Weisheit und der Rat-schlag gehen ein und aus, alle durch die Pforte (Mund). Deshalb wird das Öffnen und Schließen des Türriegels mit dem Ausgehen und Hereinkommen geregelt. 65

Das Aufmachen ist das Öffnen, ist das Sprechen und ist das Yāng. Das Zumachen ist das Schließen, ist das Schweigen und ist das Yīn. Wenn das Yīn und das Yāng in ihrer Harmonie sind, so sind der Anfang und das Ende in ihrer Ordnung. Darum sagt man: das lange Leben, die Ruhe und Freude, der Reichtum und die Würde, die Ehre und der Ruhm, der große Name, die Liebe und das Gute, das Vermögen und der Vorteil, die Erreichung des Zieles, die Freude und der Wunsch sind Yāng. Sie heißen der Anfang. Darum sagt man: Der Tod, der Kummer und die Sorge, die Armut und die Erbärmlichkeit, das Elend und die Schmach, die Verlassenheit und der Schaden, der Verlust im Gewinn, das Verfehlen des Zieles, das Unglückhaben, die Lebensstrafen und die Leibesstrafen sind Yīn. Sie heißen das Ende. Alle Arten, die aus dem Yāng entstehen, heißen alle der Anfang und das Gute, weil sie bei jenen Sachen den Anfang bilden. Alle Arten, die aus Yīn entstehen, heißen das Ende und das Schlechte, weil sie den Plan zunichte machen. 75

Das Prinzip des Aufmachens und des Zumachens (der Pforte) nimmt man mit dem Yīn und Yāng wahr. Wer daher mit dem Yāng spricht, der lehnt sich an das Mächtige und Hohe an, und wer mit dem Yīn spricht, der lehnt sich an das Niedrige und Kleine an. Mit dem Niedrigen sucht man das Kleine, und mit dem Hohen sucht man das Große. Wenn man mit diesen spricht, so gibt es nichts, was nicht hinausgeht, so gibt es nichts, was nicht hineingeht, so gibt es nichts, was nicht gut heißt. Weil die Natur des Yīn und des Yāng vollendet ist, und das Verhältnis zwischen Kleinem und Großem gelungen ist, darum ist das Ausgehen und das Hineinkommen alles gut. Was ist nun, was nicht gut ist? Ist etwas klein, so hat es kein Inneres, und ist etwas groß, so hat es kein Äußeres. 85

Bei der Vermehrung und Verminderung, Entfernung und Herbeiführung, Verdoppelung und Halbierung regelt man die Angelegenheiten alle mit dem Yīn und dem Yāng. 95

Das Yāng bewegt sich und wandert, und das Yīn steht still und verbirgt sich. Das Yāng bewegt sich und geht hinaus, und das
 100 Yīn fügt sich und geht hinein. Das Yāng läuft vom Anfang zum Ende, und wenn das Yīn entschlüpft, so kehrt es zu dem Yāng zurück.

„Das, was mit dem Yāng sich bewegt, ist der Tugend wechselseitige Erzeugung. Das, was mit dem Yīn stillsteht, ist der Gestalt
 105 wechselseitige Vollendung.

Wenn das Yāng das Yīn gefunden hat, so wird es erfüllt mit Tugend. Wenn das Yīn dem Yāng verbunden ist, so wird von ihm gespendet die Kraft.“ Das Yīn und das Yāng suchen einander gegenseitig durch das Aufmachen und das Zumachen. Dies ist
 110 das Prinzip des Himmels und der Erde und des Yīn und des Yāng. Dies ist „das Gesetz der Rede“ für Menschen. Dies ist der Anfang der zehntausend Dinge. Das wird die Pforte des Runden und Eckigen genannt.

2. Kapitel.

Fàn-yīng „Die Antwort aus dem Gegenteil“.

Des Altertums großer Verwandler ist nun mit der Gestaltlosigkeit zusammen entstanden. Rückwärts betrachtet er die Vergangenheit, und vorwärts nimmt er die Gegenwart wahr. Rückwärts weiß er das Altertum, und vorwärts weiß er die Gegenwart.
 5 Rückwärts kennt er die anderen, und vorwärts kennt er sich selbst.

Wenn die Natur der Bewegung und Ruhe und des Vollen und Leeren nicht zu der vorliegenden Gegenwart paßt, so sucht er rückwärts im Altertum. Es gibt Umstände, wo man das Vorwärts aus dem Rückwärts erlangt. Dies ist die Ansicht des Weisen. Man
 10 darf dies nicht unbeobachtet lassen!

Das Sprechen der Menschen ist die Bewegung, und das Schweigen des Ich ist die Ruhe. Durch das Wort hört man die Sprache. Wenn das Wort nicht richtig ist, so sucht man im Rückwärts; dann kommt die Antwort bestimmt heraus.

15 Das Wort hat die Form, und die Tat hat das Gleichnis. In der Form und im Gleichnis beobachtet man die Reihenfolge. Die Form ist die Formulierung der Tat, und das Gleichnis ist die Vergleichung der Sprache. Mit dem Gestaltlosen sucht man das Lauthabende. Wenn das „Angelwort“ die Tat trifft, so bekommt man

die Wahrheit aus den Menschen. Wenn man das Netz aufmacht, 20
die Tiere zu fangen, so macht man viele Fallen. Wenn die Methode
des Aufpassens mit der Fangtätigkeit zusammenwirkt, so kommen
sie (die Tiere) von selbst heraus. Das ist das Netz, mit dem man
den Menschen angelt. Man hält stets das Netz fest und treibt ihn
an. Wenn die Sprache kein Gleichnis hat, so nimmt man eine 25
Änderung vor und regt ihn mit der Form an, um ihm seine Gedanken
mitzuteilen. Man sieht den Willen und beaufsichtigt sie danach.
Ich gehe zurück, und er kommt vorwärts.

Wenn das Sprechen die Form und das Gleichnis hat, so stellt
man darauf die Grundlage fest. Man wiederholt es, verdoppelt es, 30
man treibt rückwärts und vorwärts. Dann verliert man in den zehn-
tausend Dingen (Angelegenheiten) die Sprache nicht. Das, womit
der Weise die Törichten und die Klugen anrät, ist alles ohne Zweifel
die Tat. Wer im Altertum gut aus dem Gegenteil hört, der bringt
die Dämonen und Geister in Veränderung und erforscht ihre Nei- 35
gungen, weil seine Änderung richtig und seine Beaufsichtigung
genau (prüfend) ist.

Wenn die Beaufsichtigung nicht genau ist, so bekommt man
die Neigung nicht klar heraus. Wenn man die Neigung nicht
klar herausbekommt, so stellt man die Grundlage nicht fest. 40
Bei der Abwechslung von Form und Gleichnis gibt es bestimmt
Widerspruch, da hört man auf Umwegen. Wenn man den Ton
hören will, so schweigt man im Gegenteil; wenn man es (das Auge)
aufmachen will, so macht man es (das Auge) dagegen zu; wenn
man hoch sein will, so muß man im Gegenteil niedrig sein; wenn 45
man etwas nehmen will, so gibt man es im Gegenteil. Wenn man
die Neigung (der anderen) erforschen will, so kann man das Gleich-
nis mit der Form machen, um die Sprache zu beaufsichtigen. Die
gleichen Stimmen klingen miteinander, die wahre Natur hat die
gleiche Wendung. Einer verursacht dieses, und einer verursacht jenes; 50
einer dient dem Herrschenden hiermit, und einer beaufsichtigt den
Untertan damit. Das ist das Hören der Wahrheit und Falschheit,
das Erkennen der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit und das
Gewinnen der Tatsachen und Lügen.

Das Bewegen und Tun, das Sprechen und Schweigen entstehen 55
und vergehen damit. Die Freude und der Zorn zeigen ihre Vor-
bilder hierdurch. Sie alle machen mit der vorherigen Feststellung
ihre Gesetze und Regeln. Wenn man mit dem Rückwärts das Vor-

wärts sucht, so sieht man das, was der Vorwand ist. Wer dies deshalb benutzt, der soll selbst in Ruhe sein, um die Sprache zu hören und die Dinge zu beobachten.

Die Disputation über die zehntausend Dinge und die Entscheidung über Sieger und Besiegte sind zwar nicht seine Sache, aber er sieht doch das Geheimnis ein und erkennt die Art und Weise.

65 Wenn man jemand prüft und sich in ihn versetzt, dann wird die Erwägung der Fähigkeit und das Treffen der Meinung genau übereinstimmen und nichts verfehlen, wie das Voranzeigen des fliegenden Drachen (Wahrsagetiers des Glücks und Unglücks) und wie der gespannte Pfeil des Í (des berühmten Bogenschützen).

70 Daher soll man im Anfang des Erkennens zunächst sich selbst und dann die Menschen erkennen. Dann wird das gegenseitige Erkennen (so klar) wie das Sehen der Dinge von den augengemeinsamen Fischen und wie das Licht nach dem Schatten. Dann wird man beim Prüfen des Worts nichts verfehlen, wie der Magnet die

75 Nadel und wie die Zunge den gebratenen Knochen heranzieht. Dann wird der Umgang mit den Menschen fein und das Einsehen in die Verhältnisse schnell wie das Yin zu dem Yang und wie das Yang zu dem Yin, wie der Kreis zu dem Viereck und wie das Viereck zu dem Kreis. Dann sagt man schon etwas darüber und

80 hat die Gestalt noch nicht rund (geformt) gesehen, und man beschäftigt sich damit, nachdem die Gestalt eckig (vollgeformt) geworden ist. Nach vorwärts und rückwärts, nach links und rechts paßt man hiermit auf. Wenn man nicht erst selbst fest ist, so ist man nicht korrekt in der Beaufsichtigung der Menschen und ge-

85 schickt in der Ausübung der Tätigkeit. Dies nennt man das Vergessen des Gefühls und das Verlieren des Prinzips. Wenn die Selbstprüfung erst entschieden ist und die Menschen beaufsichtigt sind, so macht man den Plan ohne Spur, so daß man dessen Pforte nicht sieht. Dies nennt man den Himmelsgenius.

3. Kapitel.

Néi-kién „Der innere Riegel“.

Was die Angelegenheiten (Beziehungen) des Fürsten zum Untertanen und des Oberen zum Unteren betrifft, so hat der Fernstehende das Vertrauen und der Nahestehende die Entfremdung. Wer sich an ihn (den Fürsten) heranmacht, den verwendet er nicht;

wer ihn verläßt, den sucht er wiederum. Wenn jemand täglich vor ihm erscheint, so empfängt er ihn nicht; wenn er jemandes Ruhm aus der Ferne vernimmt, so sehnt er sich nach ihm.

Die Angelegenheiten haben alle einen „Inneren Riegel“, der bereits den ersten Anfang angeknüpft hat. Der eine knüpft sie (die Beziehung) durch Prinzip und Tugend an, der andere durch 10 Parteien und Freundschaften, der andere durch Geld und Kostbarkeiten, der andere durch bunte Seidenstoffe. Damit bedient man sich seines Willens, und man kommt hinein, wenn man hineinkommen will; man geht heraus, wenn man herausgehen will, nähert sich an, wenn man sich annähern will, entfernt sich, wenn man 15 sich entfernen will, tritt vor, wenn man vortreten will, tritt zurück, wenn man zurücktreten will, wird gesucht, wenn man gesucht werden will, wird ersehnt, wenn man ersehnt werden will, wie die Mutter des Wasserkäfers ihren Jungen folgt. Das Herausgehen hat keinen Zwischenraum, und das Hineinkommen hat kein Vorzeichen. Er 20 begibt sich allein hin und kommt allein zurück, und keiner darf ihn aufhalten.

Das „Innere“ ist das Darbringen der Reden (zu dem Fürsten), und der „Riegel“ ist das Abriegeln seiner Pläne. Darum, wer fern steht und sich doch annähert, der hat die verborgene Tugend. 25 Wer nah steht und doch entfernt, dessen Absichten stimmen nicht (mit denen des Fürsten) überein. Wer sich heranmacht und doch nicht gebraucht wird, dessen Pläne sind nicht gelungen. Wer fortgeht und doch wieder gesucht wird, dessen Dienste passen für die Zukunft. Einer stellt sich täglich vor und wird nicht empfangen, 30 weil seine Ausführungen nicht übereinstimmen. Eines Ruhm wird von weitem gehört, und er wird ersehnt, weil er zu seinem Vorhaben paßt. So wird er erwartet, um die Angelegenheit zu entscheiden.

Daher heißt es: wer die Art von etwas nicht einsieht und es doch tut, der findet Widerstand; wer nicht zu den Tatsachen gelangt 35 und davon redet, der sieht Mißbilligung. Erst nachdem man zu den Tatsachen gelangt ist, soll man sich eine Methode dazu machen. Damit kann man ausgehen und eingehen, verriegeln und öffnen. Wenn darum der Weise eine Sache beginnt, so weiß er es dadurch vorher und riegelt die zehntausend Dinge ab. Er geht aus von Tao 40 und Tugend, von Menschlichkeit und Gerechtigkeit, von Riten und Musik. Bei seinen Ratschlägen und Plänen nimmt er zunächst das Buch der Lieder und das Buch der Urkunden vor, wobei er

durcheinander sprechen, abkürzen und ergänzen mag, und er berät
 45 über das Fernhalten und bespricht das Heranziehen. Wer verein-
 baren will, der bedient sich des Inneren, und wer fortgehen will, der
 bedient sich des Äußeren. Was das Äußere und das Innere betrifft,
 so ist es notwendig, über das Prinzip und die Berechnung klar zu
 sein, die künftigen Angelegenheiten zu bemessen und zu berechnen,
 50 und wo man Zweifel sieht, sie zu entscheiden. Dann ist der Plan
 ohne Fehlberechnung; man hat Verdienst und stiftet Wohltat. Das
 Regieren wird leuchten und wirtschaftlichen Reichtum herbeiführen.
 Das nennt man den „Riegel“ und die „innere Einigung“.

Wenn der Herrscher nicht erleuchtet ist und nicht regiert und
 55 die Untertanen in Verwirrung sind und nicht aufwachen, dann
 riegelt man ab und geht rückwärts (Umkehr zur Vergangenheit).
 Wenn dann im Inneren Zufriedenheit eintritt und im Äußeren nichts
 zurückbleibt, dann wird man darüber reden und es beflügeln. Wenn
 die Schickung von selbst kommt, so kommt man ihr entgegen und
 60 lenkt sie. Wenn man sie abzulenken wünscht, so bringt sie Gefahr
 mit sich. Die Kreisdrehung (der Schickung) verursacht die Wand-
 lung, und niemand wird dabei etwas tun können. Da ist das Zurück-
 treten die richtige Haltung.

4. Kapitel.

Ti-hi „Der Ausgleich des Spaltes“

Die Dinge haben das „Selbstosein“ und die Vorgänge haben
 die Verbindung und Trennung. Es kommt vor, daß Naheliegendes
 nicht bemerkt und Fernliegendes doch erkannt wird.

Naheliegendes nicht bemerkt wird, kommt daher, daß man
 5 nicht auf seine Sprache achtet. Das, was fernliegt und doch er-
 kennbar ist, ist das Zurückgehen auf die Vergangenheit, um die
 Zukunft wahrzunehmen.

Der Spalt ist ein Bruch, der Bruch ist eine Höhlung. Aus
 der Höhlung entsteht ein großer Bruch.

10 Der Anfang des Spaltes hat ein Vorzeichen. Das kann man
 ausgleichen und verstopfen, das kann man ausgleichen und ent-
 fernen, das kann man ausgleichen und aufhören lassen, das kann
 man ausgleichen und verschwinden lassen und das kann man aus-
 gleichen und erreichen. Das nennt man das Wesen des Ausgleichs
 15 des Spaltes.

Wenn eine Sache gefährlich ist, weiß es der Weise, und er allein verhütet die Wirkung. Er erklärt die Sache nach ihrer Entwicklung und führt den Plan durch, weil er das kleinste und das feinste erkennt. Sein Plan entsteht aus der Spitze eines feinsten Haares und schwingt auf der Wurzel des T'aishān (Name eines Berges). 20 Der Plan gegen die Entfaltung des Anzeichens und Keimes hängt von dem Ausgleich des Spaltes ab. Der Ausgleich des Spaltes und des Bruches ist die Kunst des Tao.

Wenn die Welt in Verfall und Unordnung ist, wenn es oben keinen klugen Herrscher gibt, und die Tributfürsten kein Prinzip 25 und keine Tugend haben, so verraten und rauben die gemeinen Menschen. Die Trefflichen werden nicht gebraucht, und die Weisen werden verbannt und verbergen sich. Der Herrscher und die Untertanen betrügen sich gegenseitig. Das Land verfällt und die Ziegelsteine werden zerstreut, und sie schlagen und schießen sich 30 gegenseitig. Der Vater und der Sohn trennen sich voneinander; sie sind widersetzlich und empört und sehen sich nicht.

Von solchem heißt: das Aufkeimen der Spaltungen und Brüche. Wenn der Weise das Aufkeimen der Spalten und Brüche sieht, so gleicht er sie mit dem Gesetz aus. Wenn die Welt in Ordnung zu 35 bringen möglich ist, so gleicht er sie aus und verstopft sie (die Spalten). Wenn sie aber in Ordnung zu bringen unmöglich ist, so gleicht er sie aus und erreicht etwas. Manchmal gleicht er sie so (wie das), oder so (wie jenes) aus. Manchmal gleicht er sie aus, indem er rückwärts geht, oder er gleicht sie aus, indem er vorwärts 40 geht.

Die Politik der fünf Kaiser ist der Ausgleich und das Verstopfen. Die Tätigkeit der drei Könige ist der Ausgleich und das Erreichte. Die gegenseitigen Ausgleiche der Tributfürsten können nicht alle gezählt werden. In solcher Zeit hat ein guter Ausgleich sein Recht. 45

Von dem Ende und Anfang und von der Verbindung und Trennung des Himmels und der Erde her muß es Spalt und Bruch geben. Das darf nicht unbeobachtet gelassen werden. Man beobachtet es mit dem „Öffnen und Schließen“. Wer diese Lehre benutzen kann, ist der Weise. Der Weise ist der Gesandte des Himmels 50 und der Erde. Wenn die Welt nichts auszugleichen hat, so verbirgt er sich tief und wartet auf seine Zeit. Wenn die Zeit etwas auszugleichen hat, so macht er den Plan dafür. Er ist fähig, sich mit dem Herrscher zu verbinden, er ist fähig, die Untertanen zu prüfen.

53 Er ist fähig, zu veranlassen, er ist fähig, zu folgen, und er ist der Schutzgott des Himmels und der Erde.

5. Kapitel.

Fet-k'ien „Die mit einem Schwung wirkende Zange“
(wörtlich die fliegende Zange).

Nun ist die Bemessung der Macht und Erwägung der Fähigkeit (eines Fürsten) dazu da, um den Fernstehenden heranzuholen und den Nahestehenden kommen zu lassen. Bei der Aufrechterhaltung der Macht und Lenkung der Sachlage muß man zuerst
5 das Gemeinschaftliche und Verschiedene beobachten.

Erst nachdem man die Worte der Richtigkeit und Unrichtigkeit unterscheidet, die Sprache des Inneren und Äußeren einsieht, die Zahlen des Vorhandenen und Nichtvorhandenen kennt, den Plan der Sicherheit und Gefährlichkeit entscheidet und die Um-
10 stände des Nächsten und des Entfernten feststellt, dann erst kann man die Bemessung und Erwägung vornehmen. Wer den Regulator hat, der kann nun es doch nachweisen, der kann es ausfindig machen und der kann es verwenden. Dazu benutzt man die Worte des Angelhakens und der Zange, und mit einem Schwung hält
15 man es fest.

Die Worte des Angelhakens und der Zange sind beim Reden bald gleich, bald verschieden. Wenn man es nicht gut anwenden kann, dann bringt man zuerst einen Beweis dafür und dann wiederholt man ihn, manchmal wiederholt man ihn erst, und dann tadelt
20 man, oder man tadelt mit der Wiederholung oder gibt eine Wiederholung mit dem Tadel.

Bei der Anwendung dieser (Redekunst oder Rhetorik) arbeitet man manchmal für Geld und Kostbarkeiten, Edelsteine und weiße Juwelen und bunte Seidenstoffe oder man angelt mit der Erwägung
25 der Fähigkeit und mit Aufrechterhaltung der Macht oder man zieht mit der Zange etwas heraus, während man aufpaßt und den Bruch sieht. Diese Tätigkeit braucht den Ausgleich des Spaltes. Wenn man dies auf die Welt anwenden will, muß man die Macht und Fähigkeit ermessen. Man sieht das Blühen und das Vergehen
30 der Himmelszeiten, die Breite und Enge der geographischen Lage, die Schwierigkeit und Einfachheit der Bergketten, die Menge und den Mangel des Volksvermögens, die Freundschaften der

Lehnsherrschaften, mit wem sie vertraulich und mit wem sie entfremdet sind, wen sie lieben und wen sie hassen und die Neigungen ihrer Gedanken. Man prüft den Willen und kennt die Zuneigung und Ab- 35 neigung, dann tritt man heran und redet darüber, was wichtig ist. Mit den Worten der mit einem Schwung wirkenden Zange greift (angelt) man die Zuneigung. Wenn man das Suchen mit der Zange auf die Menschen anwendet, so wird die Ermessung des Wissens und Könnens, die Erwägung der Talente und Kräfte und die Schätzung 40 der Energie und Macht ihre Triebfeder sein. Damit kommt man einem entgegen und damit folgt man einem nach. Mit der Zange stellt man Frieden her und mit der Absicht macht man es gut. Das ist das Zusammenfügen durch die mit einem Schwung wirkende Zange.

Wenn man es bei jemand anwendet, so geht man leer hin und 45 kommt voll wieder. Man fügt zusammen und verliert nichts. Damit erforscht man die Sprache, und man kann mit der Zange transversal stellen, man kann auch mit der Zange longitudinal stellen, man kann sie ausstrecken nach Osten und nach Westen, man kann sie ausstrecken nach Süden und Norden. Man kann sie 50 ausstrecken nach rückwärts und vorwärts. Ob es vorwärts geht oder rückwärts, man verliert den Maßstab nicht.

6. Kapitel.

Wú-höh „Widersetzen und Einigen“.

Für eine rasche Einigung und starken Widerstand hat nun die Berechnung ihre genaue Vereinbarung. Die Wandlung und der Kreislauf haben jede ihre Form der Lage. Das Rückwärts und Vorwärts suchen einander, und nach der Sachlage bilden sie ihre Regeln. Wenn sich daher der Weise in der Welt befindet, so stellt er sich aufrecht 5 hin und lenkt die Welt. Bei der Verbreitung seiner Lehre, zur Ausbreitung seines Ruhmes und zur Erleuchtung seines Namens muß er das Zusammentreffen der Sachen und Dinge wahrnehmen und die Gunst des Himmels und der Zeit beobachten. Daraus folgert er das, was zu viel und was zu wenig ist. Dadurch weiß er vorher 10 Bescheid und macht die Verwandlung mit.

In der Welt gibt es nichts mit ewigem Wert, und in den Dingen gibt es keinen ewigen Meister. Der Weise wirkt ewig, und nichts bleibt ungetan, und was er hört, bleibt nichts ungehört. Wenn man die Angelegenheit vollendet und die Berechnung mit dem Plan 15

in Übereinstimmung bringt, so wird man Herr darüber. Wenn man aber mit jenem übereinstimmt und von diesem abweicht, so ist der Plan nicht für beide. Dann wird aus Treue unbedingt Empörung und Widersetzlichkeit. Man empört sich gegen dieses und widersteht jenem, und man widersteht diesem und empört sich gegen jenes.

Wenn diese Kunst auf das Reich angewendet wird, so muß man das Reich erwägen und nimmt an ihm teil. Wenn sie auf das Land angewendet wird, so muß man das Land abschätzen und dann helfen, wenn sie auf das Haus angewendet wird, so muß man das Haus erwägen und dann dabei sein und wenn sie auf die eigene Person angewendet wird, so muß man seine eigenen Talente und die Fähigkeiten, die Energie und Macht erwägen und dann handeln (mitmachen). Im großen und kleinen, beim Vortreten und Zurücktreten ist die Anwendung dieselbe.

Es muß zuerst der Plan gedacht und die Berechnung festgestellt werden, dann handelt man mit der Kunst der fliegenden Zange. Wer im Altertum in bezug auf die Lebensrichtung erfahren war, der brachte die Welt in Harmonie, er faßte das Land zusammen, wo die Tributfürsten sich einander widersetzten und einig waren, und veränderte diese Zustände. Dann suchte er die Vereinigung.

Darum ging ǀ Yin' fünfmal zu T'äng und fünfmal zu Kiëh, dann einigte er sich mit T'äng. Lù Sháng ging dreimal zu Wên-wáng und dreimal besuchte er die YIN-Dynastie und nachdem er nicht imstande war, da etwas aufzuklären, einigte er sich mit Wên-wáng. Das ist die Zange (der Zwang), durch welche sie die Fügung des Himmels erkannten, deshalb begaben sie sich zu ihnen, ohne zu verzweifeln. Wer nicht die Durchdringung des Tiefsten des Weisen erlangt, der kann nicht die Welt lenken, wer nicht sein Herz bemüht und das Denken anstrengt, der kann die Sachlage nicht ergründen, wer nicht mit ganzem Herzen die Tatsachen sieht, der kann keinen Ruhm erlangen. Wer nicht mit Talent und Anlage begnadet ist, der kann nicht Soldaten anführen, wer treu und wahrhaftig ist und doch nicht die Vollkommenheit hat, der kann die Menschen nicht kennen. Daher ist es bei der Methode von dem Widerstand und der Einigung notwendig, bei sich selbst Talent und Fähigkeit, Kenntnis und Weisheit zu ermessen, die Länge und Kürze, Weite und Nähe zu erwägen, welche nicht so sind, wie sie sein müssen). Dann kann man hervortreten und zurücktreten, dann kann man senkrecht machen und wagerecht machen.

7. Kapitel

Ts'uai-P'ien „Der Abschnitt des Messens“.

Wer in dem Altertume die Welt gut benutzte, der mußte die Macht der Welt erwägen und die Meinungen der Tributfürsten er-
messen. Wenn die Erwägung der Macht nicht genau ist, so erkennt
man das Gewicht der Stärke und Schwäche, des Leichten und
Schweren nicht. Wenn die Ermessung der Meinungen nicht genau
ist, so weiß man nicht das Geheimnis und die Verborgenheit, die
Bewegung und Ruhe der Entwicklung nicht.

Was heißt Erwägung der Macht? Das heißt: man bemißt das
Große und Kleine, man berät über die Menge und den Mangel.
Man schätzt das Vorhandensein und Nichtvorhandensein des Ver-
mögens und zählt das Viel und Wenig, den Reichtum und die
Armut des Volkes, wieviel übrigbleibt und wieviel fehlt. Man unter-
scheidet das Schwierige und Einfache der geographischen Lage:
welche nützlich und welche nachteilig ist, den Plan: welcher vor-
teilhaft und welcher unvorteilhaft ist, die Annäherung und Ent-
fremdung zwischen Herrscher und Ministern: wer klug ist und wer
nicht, ferner die Überlegenheit und Weisheit der (fürstlichen) Gäste:
wer wenig hat und wer viel hat. Man beobachtet das Unglück
und Glück der astrologischen Zeit: welche glückbringend und welche
unglückbringend ist, und die Nächsten der Tributfürsten: wer
brauchbar und wer unbrauchbar ist, die Hingabe und Abneigung
der Gesinnung des Volkes, die (politische) Veränderung: welche
ruhig und welche gefährlich ist, welche gut und welche schlecht ist,
das Auskundschaften: welches bequem und welches verständlich
ist. All das wird Erwägung genannt.

Was das Ermessen der Meinungen anbelangt, so ist nötig, daß
man zu einer Zeit hingeht, wo sie (die Tributfürsten) sehr fröhlich
sind, und daß man bis an das äußerste Ende ihrer Begierden ge-
langt. Wenn man eine Begierde hat, so kann man diese Tatsache
nicht verbergen. Es ist nötig, daß man in einer Zeit hingeht, wo
sie (die Tributfürsten) sehr besorgt sind, daß man bis an das äußerste
Ende ihrer Schlechtigkeit gelangt. Wenn man Schlechtigkeit hat,
so kann man diese Tatsache nicht verbergen.

Wessen Neigung die Änderung verpaßt, und wer beim Empfin-
den die Änderung nicht bemerkt, der ist nun verwirrt. Mit diesem

Menschen braucht man nicht zu reden und ihn weiter zu fragen, sondern man weiß, womit er zufrieden ist.

Im allgemeinen ist es so: wenn die Neigung sich im Innern ändert, so läßt die Miene es nach außen sichtbar machen. Daher
 40 wird man unbedingt immer durch ihr Sichtbarwerden dann wissen, was sich da verbirgt. Das ist es, was man die Ergründung der Tiefe und die Bemessung der Meinungen nennt. Wer daher die Landesangelegenheit zu beraten hat, der muß Gewicht und Maß untersuchen, und wer zu dem Herrscher zu reden hat, der muß dann
 45 genau seine Meinung bemessen. Der Plan, die Überlegung, die Neigung und die Begierde entstehen bestimmt daraus.

Nun kann man vornehm oder niedrig, kann man leichtfertig oder schwerfällig, kann man nützlich oder schädlich sein, man kann etwas vollbringen oder eine Niederlage erleiden, die Berech-
 50 nungen darüber sind gleich. Obgleich man daher die Lehren der früheren Könige und die Überlegungen der Weisen und Klugen hat, so gibt es doch nichts ohne Schätzung der Verborgenheit der Meinungen zu suchen. Das ist das große Prinzip des Planes und „das Gesetz der Rede“.

35 Immer wenn man mit jemand zu tun hat, so soll man nicht eher kommen, als die Angelegenheit beginnt (es kann auch so zu verstehen sein: immer wenn man mit jemand zu tun hat, so kommt man nicht eher als die Angelegenheit). Das ist das Schwierigste, was man tun kann; darum sagt man, die Schätzung der Meinungen
 60 ist das schwierigste.

Man hüte die Sprache, dann ist man bestimmt mit den Rat-
 schlägen und Überlegungen zur Zeit da. Wenn man darum die fliegenden Insekten und kriechenden Würmer beobachtet, so hat
 jedes von ihnen etwas Nützliches und etwas Schädliches, es kann
 65 eine schöne Sache hervorbringen. Das Hervorbringen einer schönen Sache ist die Macht eines Geheimnisses. Über die Schätzung der Meinungen wird man disputieren, wenn die Sprache verziert und zu literarischem Glanz vollendet ist.

8. Kapitel

Mô-p'ien „Der Abschnitt des Einwirkens“.

Das Einwirken ist das Übereinstimmen. Das innerliche Übereinstimmen ist das Wichtigste bei der Schätzung. Die An-

wendung (des Einwirkens) hat ihr Prinzip. Dieses Prinzip muß geheim sein. „Man wirkt mit dem ein, was man wünscht, und man ergründet es und erforscht es, dann wird das innerliche Über- 5 einstimmen die Folge sein. Diese Folge muß benutzt werden. Deshalb hält man sie geheim und entfernt sich. Das nennt man die Versperrung der Geheimkammer (in der Erde), die Verheimlichung der Ursache. Man verstellt seine Miene und verstellt seine Absicht, und andere erfahren davon nichts. Deshalb bringt man seine Sache 10 zur Vollendung und hat keine Gefahr.

Das Einwirken ist hier, und das Übereinstimmen ist dort. Sie folgen und entsprechen sich, und die Sache geht gut.

Wer im Altertum gut einwirken konnte, der war so, wie man mit der Angel an einen tiefen See geht und wirft sie mit dem Köder 15 hinein; dann fängt man den Fisch. Darum sagt man: wenn man sich so mit den Dingen beschäftigt, so bringt man sie immer zur Vollendung und man weiß nichts davon. Wenn man sich so mit den Soldaten beschäftigt, so siegt man immer, und man fürchtet nichts.

Der Weise macht seinen Plan im geheimen (im Yin), darum 20 nennt man ihn den Genius. Er bringt ihn in der Öffentlichkeit (im Yang) zur Vollendung, darum nennt man ihn das Licht.

Was man die tägliche Vollendung in der Beschäftigung mit der Angelegenheit nennt, das ist die Anhäufung der Tugend; das Volk ist zufrieden, aber weiß nicht, wodurch es diesen Vorteil hat. 25 Das ist die Anhäufung der Güte; das Volk wird geleitet, es weiß aber nicht, was die Ursache davon ist, und die Welt vergleicht es mit den Göttern. Was man das fortwährende Siegen durch die Beschäftigung mit den Soldaten nennt, das ist der ewige Kampf ohne Streit und ohne Kosten, und das Volk weiß nicht, wem es zu 30 gehorchen und wen es zu fürchten hat. So vergleicht ihn die Welt mit den Göttern.

Wer einwirkt, tut es entweder mit Gleichmäßigkeit oder mit Korrektheit, oder mit Fröhlichkeit, oder mit Zorn, oder mit Berühmtheit, oder mit Handeln, oder mit Bescheidenheit, oder mit 35 Zuverlässigkeit, oder mit Nützlichkeit oder auch mit Demut. Gleichmäßigkeit ist die Ruhe, Korrektheit ist die Geradheit, Fröhlichkeit ist die Freude, Zorn ist die Aufregung, Berühmtheit ist das Hervorragen, Handeln ist die Vollendung, Bescheidenheit ist die Reinheit, Zuverlässigkeit ist die Klarheit, Nützlichkeit ist das Erfinden und 40 Demut ist das Schmeicheln.

Darum ist das, was der Weise allein benutzt, bei vielen Menschen alles vorhanden. Aber keiner hat das Verdienst erreicht, weil die Anwendung falsch ist. Darum ist kein Plan so schwer als
 45 der, ganz geheim zu sein, keine Rede ist so schwer als die, überall gehört zu werden, keine Angelegenheit ist so schwer als die, bestimmt vollbracht zu werden. Der ist dann fähig, wer diese drei kennt.

Wenn man daher wünscht, daß der Plan ganz geheim bleibe,
 50 dann muß man wählen, mit wem man verkehrt. Zur Verständigung (dient) die Rede, darum sagt man: Man verbündet sich mit jemand und hat keinen Zwist mit ihm. Was nun die Vollendung der Angelegenheit betrifft, so muß sie mit der Berechnung übereinstimmen. Daher sagt man: Das Prinzip und die Zahl sind
 55 das, was mit der Zeit sich paart. Wer redet, muß dem Zuhörer und den Meinungen gefallen. Daher sagt man: Was mit der Meinung übereinstimmt, hört man an. Darum kehren die Dinge zu ihresgleichen zurück. Wenn man mit den Brennstoffen zu dem Feuer eilt, so brennt das Trockene zuerst. Wenn man Wasser auf
 60 ebene Erde gießt, so wird die feuchte zuerst naß. Dies ist die wechselseitige Wirkung der Dinge durch ihre Lage. Das ist ein Gleichnis dafür. Das soll sagen, daß die innere Übereinstimmung der äußeren Einwirkung entspricht.

Aus diesem Grunde sagt man, wenn man auf seinesgleichen ein-
 65 wirkt: wie kann es sein, daß das nicht wirkt? und wenn man mit dem einwirkt, was einer wünscht: wie kann es sein, daß er nicht einverstanden ist? Darum sagt man, das ist das Prinzip, nach dem man allein handelt. Was nun die Beweggründe anbelangt, so haben sie kein Alter. Sie verwirklichen sich, aber sind nicht zu fassen,
 70 und nach langer Zeit entwickeln sie sich zur Vollendung.

9. Kapitel.

K'üân-p'ien „Der Abschnitt des Wägens“.

Das Reden ist das Erklären, und das Erklären ist das Unterstützen. Die schmückenden Worte sind das Künstliche, und das Künstliche ist das Ausgewählte (vermehrt und vermindert). Die Bejahung und Antwort sind die nützlichen Ausdrücke und die
 5 nützlichen Ausdrücke sind die Erleichterung des Gesprächs. Die Vollendung der Bedeutung ist das Aufklären, und das Aufklären

ist die Übereinstimmung mit der Untersuchung. Die kritischen Worte sind das Anstoßnehmen an dem Gespräch, und das Anstoßnehmen an dem Gespräch ist das Herausangeln des Geheimnisses. Die beredten Worte sind Schmeichelei und verletzen die Aufrichtigkeit, 10 und die schmeichelhaften Worte sind umfangreich und verletzen die Weisheit. Die friedlichen Worte entscheiden und verletzen die Tapferkeit. Die betrübten Worte sind erwägend und verletzen die Glaubwürdigkeit, und die ruhigen Worte sind zurückhaltend und verletzen den Sieg. Wer die Meinung ahnt und den Wunsch 15 erfüllt, der ist Schmeichler, und wer üppig den Stil und die Sprache preist, ist Gelehrter. Wer die Auswahl berät und den Plan einreicht, der ist der Erwägende, und wer zugibt und nicht zweifelt, der ist entscheidend, und wer vorher nicht genug austeilte und den Vorwurf zurückweist, dem widersetzt man sich. Darum ist der Mund 20 das Werkzeug, mit dem man die Meinungen und Absichten verschließt. Das Ohr und das Auge sind die Gehilfen des Herzens, mit denen man die Falschheit hört und sieht. Darum sagt man: Man prüft den Ton und stimmt zu, man macht die Lehre nutzbringend und wirkt. Daher fügt man die Worte zusammen und wird 25 nicht verwirrt; man wandelt frei herum und verirrt sich nicht. Man ändert sich und wird nicht gefährdet, weil man das Wichtige durchschaut und das Wesentliche erlangt hat. Wer kein Auge hat, dem kann man nicht fünf Farben zeigen, und wer kein Ohr hat, zu dem kann man nicht mit fünf Tönen reden. Wer daher nicht imstande 30 ist, hinzugehen, dem ist es nicht möglich, etwas zu offenbaren. Wer nicht imstande ist, herzukommen, dem ist es nicht möglich, etwas zu empfangen. Es gibt Dinge, die nicht verständlich sind; mit diesen Angelegenheiten beschäftigt man sich daher nicht.

Die Alten hatten ein Sprichwort, darin heißt es: „Mit dem 35 Mund darf man essen, aber darf nicht damit sprechen“. Das Sprechen hat zu meidendes. Viele Münder (vieles Reden) schmelzen das Gold, weil das Wort etwas Krummes hat. Es ist ein menschliches Verlangen, daß man, wenn man spricht, gehört zu werden wünscht, und daß man, wenn man eine Sache unternimmt, sie zu 40 vollenden wünscht. Deshalb benutzt der Kluge nicht das, was seine Schwäche ist, sondern das, was die Stärke der Törichten ist, er benutzt nicht das, was bei ihm ungeschickt ist, sondern das, was die Geschicklichkeit der Törichten ist. Dadurch ist er nie in Not. Das soll heißen: von dem, was nützlich ist, befolgt man die Stärke, und 45

von dem, was nachteilig ist, meidet man die Schwäche. Darum kommt die Mutigkeit der Panzertiere sicher von ihrer Festigkeit und Stärke und der Angriff der Stechtiere sicher von ihren giftigen Stacheln. Darum verwenden die Vögel und Tiere ihre Stärke, und
 30 die Redner wissen ihre Mittel anzuwenden. Daher sagt man, die Sprache hat fünf Arten: die Krankheit, die Klage, die Sorge, der Zorn, die Freude. Darum heißt es: wer krank ist, der empfindet seine abnehmende Kraft und ist nicht geistreich; wer klagt, dessen Herz bricht, und er hat gar keinen Inhalt; wer Sorge hat, der ist
 35 verschlossen und läßt nichts verlauten; wer zornig ist, der erregt sich unwillkürlich und beherrscht sich nicht; wer Freude hat, der ist zerstreut und hat keine Bedürfnisse. Diese fünf können angewendet werden, wenn sie rein sind, und sie können ausgeführt werden, wenn sie vorteilhaft sind.

60 Wenn man darum mit dem Klugen spricht, so lehnt man sich an die Gelehrsamkeit an, wenn man mit dem Ungeschickten spricht, so lehnt man sich an die Beredsamkeit an, wenn man mit dem Beredsamen spricht, so lehnt man sich an die Notwendigkeit an, wenn man mit dem Ehrwürdigen spricht, so lehnt man sich an die Macht
 65 an, wenn man mit dem Reichen spricht, so lehnt man sich an die Hoheit an, wenn man mit dem Armen spricht, so lehnt man sich an die Nützlichkeit an, wenn man mit dem Niederen spricht, so lehnt man sich an die Bescheidenheit an, wenn man mit dem Mutigen spricht, so lehnt man sich an den Wagemut an, und wenn man mit
 70 dem Fehlerhaften spricht, so lehnt man sich an den Scharfsinn an. Dies ist die Kunst, und die Menschen tun immer das Gegenteil davon.

Wer darum mit dem Klugen spricht, der trachte, es ihm klarzumachen, und wer mit dem Unklugen spricht, der belehre ihn
 75 über diese Kunst. Aber die Menschen sind schwer zu behandeln. Darum hat das Sprechen viele Arten und die Sachlage viele Möglichkeiten. Darum spricht man den ganzen Tag und verliert die Art („den Faden“) nicht, dadurch wird die Angelegenheit nicht verwirrt, man ändert sich den ganzen Tag nicht und verliert das
 80 Wesentliche nicht. Daher legt man Wert darauf, daß das Wissen nicht falsch, daß das Hören hellhörig, daß das Sehen (im Text steht „Weisheit“; es ist ein Druckfehler) klar, daß das Sprechen wertvoll ist.

10. Kapitel.

Moü-p'iên „Der Abschnitt über den Plan.“

Die Ratschläge für die Menschen haben ihr Prinzip. Es ist nötig, die Ursache zu gewinnen, um die Tatsachen zu erforschen. Zu der Erforschung der Tatsachen hat man drei Figuren aufgestellt; die drei heißen: „das Obere, das Mittlere und das Untere“. Sie stehen als Dreieck da und erzeugen etwas Ungewöhnliches. Von diesem Ungewöhnlichen weiß man nicht, was es an sich hat. Es stammt von dem, das man im Altertum vertikal stellte.

Wenn darum die Leute aus Chéng (ein Fürstentum) Nephrit holen, fahren sie auf dem (immer die Südrichtung einhaltenden) „Kompaßwagen“, weil er sie nicht in die Irre führt. Nun sind die Ermessung des Talenten, die Erwägung der Fähigkeit und die Schätzung der Meinung auch ein Kompaß der Angelegenheiten.

Welche darum die gleiche Meinung haben und gleichzeitig miteinander befreundet sind, haben daher auch das gemeinsame Gelingen, und von denen, die gleiche Begierden haben und doch einander entfremdet sind, hat einer Schaden. Die, welche gemeinsam Böses tun und miteinander befreundet sind, haben gemeinsamen Schaden, und von denen, die gleiches Böses tun und doch einander entfremdet sind, hat einer Schaden. Wenn man sich darum gegenseitig Nutzen bringt, dann befreundet man sich, und wenn man sich gegenseitig Verluste bringt, dann wird man einander fremd. Das ist die Vollziehung der Berechnung. Das ist das eine, womit man die Arten der Gleichheit und Verschiedenheit zu beobachten hat. Daher verfällt die Mauer durch den Riß, und daher geht der Baum ein durch seine Astlöcher. Das ist eine Selbstverständlichkeit.

Darum entsteht die Veränderung aus den Umständen, die Umstände erzeugen den Plan, der Plan erzeugt die Berechnung, die Berechnung erzeugt die Diskussion, die Diskussion erzeugt die Rede, die Rede erzeugt das Vortreten, das Vortreten erzeugt das Zurücktreten, das Zurücktreten erzeugt das Einschränken. So wird man von den Umständen eingeschränkt. Darum haben hundert Umstände dasselbe Prinzip, und hundert Maßstäbe dieselbe Zahl.

Der liebevolle Mensch schätzt das Geld gering. Man kann ihn nicht mit dem Vorteil verführen, man kann ihn aber veranlassen, etwas zu spenden. Der tapfere Krieger verachtet die Schwierigkeit.

Man kann ihm nicht mit einem Unglücksfall drohen, aber man kann ihn veranlassen, die Gefahr fernzuhalten. Der Kluge ist bewandert im Berechnen und klar über die Ursache. Man kann ihn nicht mit Aufrichtigkeit betrügen, aber man kann ihm das Prinzip und die Ursache mitteilen. Man kann ihn veranlassen, sich ein Verdienst zu erwerben. Dies sind die drei Mächte.

Darum ist es leicht, dem Dummen etwas zu verhehlen, darum ist es leicht, dem, der nicht trefflich ist, zu drohen, darum ist es leicht, den Armen zu locken. Das ist die Entscheidung gemäß den Umständen. Das Starkwerden ist eine Anhäufung von Schwäche, das Überschußhaben eine Anhäufung von dem Wenighaben. Das ist die Vollziehung der Lehre und der Kunst.

Wer darum äußerlich befreundet und innerlich entfremdet ist, der redet vom Innern, und wer innerlich befreundet und äußerlich entfremdet ist, der redet vom Äußeren. Darum ändert man sich durch den Zweifel, und durch das Einsehen bejaht man, durch die Rede fordert man auf, durch die Macht vollendet man, durch die Bosheit erwägt man, und durch Unglück tadelt man. Beim Einwirken droht man, beim Hochheben bewegt man, während des Geheimhalten verbessert man, beim Übereinstimmen bejaht man, beim Verbergen versperrt man, und beim Verwirren täuscht man. Dies nennt man das Schmieden der Pläne. Bei der Anwendung der geschmiedeten Pläne ist die Öffentlichkeit nicht so gut wie das Persönliche, das Persönliche nicht so gut wie das Zusammenfügen. Das Zusammenfügen ist das, was keinen Riß hat. Das Korrekte ist nicht so gut wie das Seltsame. Das Seltsame zirkuliert und hört nicht auf.

Wer darum zu dem Herrscher redet, der muß mit ihm über das Seltsame sprechen, und wer zu dem Würdenträger redet, der muß mit ihm über das Heimliche sprechen. Wenn (jemandes) Körper sich drinnen befindet und sein Sprechen draußen ist, so wird er entfremdet; wenn (jemandes) Körper sich draußen befindet und sein Sprechen hineindringt, der wird gefährlich. Was der Mensch nicht für sich selbst wünscht, damit soll er den ändern nicht zwingen, und was man nicht weiß, damit soll man den ändern nicht belehren. Wenn jemand etwas Gutes hat, so lernt man das und folgt ihm; wenn jemand etwas Böses hat, so entfernt man sich und vermeidet es. Deshalb redet man mit Yin und nimmt man mit Yang auf.

Darum ist das Wegschicken ein Loslassen, das Loslassen ein 75
 Fahrenlassen. Die Miene ist weder schön noch häßlich. Daher
 vertraut man ihr die höchste Wahrheit an. Was man erkennen
 kann, kann man anwenden, was man aber nicht erkennen kann,
 wird von dem Beratenden nicht angewendet. Darum heißt es: Bei
 den (Regierungs-) Angelegenheiten legt man Wert darauf, die Men- 80
 schen zu beherrschen, man legt aber keinen Wert darauf, von den
 Menschen beherrscht zu werden. Das Beherrschen der Menschen
 ist das Ergreifen der Macht. Von einem Menschen beherrscht zu
 werden, das ist das Gehorchen auf einen Befehl. Darum ist das
 Prinzip des Weisen das Yīn, und das Prinzip des Dummen das 85
 Yāng. Dem Klugen dient man leicht, aber dem Unklugen dient
 man schwer.

Von diesem Standpunkt aus betrachtet, kann der Untergang
 nicht aufgehalten und die Gefahr nicht erleichtert werden. Aber
 man schätzt die Weisheit, indem man nichts tut. Die Weisheit ist 90
 dort nützlich, wo viele Menschen nichts wissen, und die Fähigkeit
 ist dort nützlich, wo die Leute nichts können. Man besieht das,
 was schon gebraucht wird, dann sieht man, ob es gut ist oder nicht.
 Dann wählt man seine Sache aus und tut sie. Das ist das Handeln
 für sich selbst. Man sieht etwas, was nicht gut ist und sucht sich 95
 seine Sache heraus und tut sie. Das ist das Handeln für den andern.

Darum ist das Prinzip der früheren Könige das Yīn. In dem
 Sprichwort heißt es: „Die Veränderungen des Himmels und der
 Erde befinden sich in der Höhe und in der Tiefe, und das Regierungs-
 prinzip des Weisen befindet sich in der Verborgenheit und Heim- 100
 lichkeit“. Es besteht nicht nur aus Aufrichtigkeit, Glaubwürdig-
 keit, Menschlichkeit und Gerechtigkeit, sondern auch aus innerem
 Gleichgewicht und aus Geradheit. Die Grundsätze werden durch sie
 (Gleichgewicht und Geradheit) erreicht. Wenn sie richtig sind, dann
 kann man mit ihnen über den Ursprung reden, und wenn man 105
 imstande ist, dies zu erlangen, dann kann man damit den Sinn der
 Ferne und Nähe durchschauen.

11. Kapitel.

Küeh-p'ien „Der Abschnitt über die Entscheidung“.

Wenn es für die Menschen im allgemeinen eine Entscheidung
 geben soll, so müssen sich die Dinge im Zweifel befinden. Das Gute

bringt das Glück, und das Böse bringt das Unglück. Der Schaden stammt aus dem Verlocken, von diesem soll man nicht bis zum Ende
 5 enttäuscht werden. Wenn man auf sonderbare Weise zu einem Vorteil kommt, so weist man diesen Vorteil zurück und empfängt ihn nicht, weil sich dahinter etwas Seltsames verbirgt. Wenn es in etwas Gutem (scheinbar) Vorteil gibt, heimlich aber etwas Böses dahinter steckt, dann nimmt man ihn nicht, weil das sonst eine Ent-
 10 fremdung herbeiführt. Darum verliert man einerseits den Vorteil, andererseits entgeht man dadurch dem Schaden. Das ist der Fehler bei der Sache. Womit der Weise seine Sache zur Vollendung bringt, ist fünferlei: eins davon ist das Wohltatenstiften mit dem Yäng, eins das Schädigen mit dem Yīn, eins das Aufrichtigmachen mit
 15 dem Vertrauen, eins das Verheimlichen mit dem Verhüllen und eins das Vereinfachen mit der Gleichmäßigkeit.

Das Yäng ermuntert durch ein Wort, das Yīn ermuntert durch zwei Worte. Das Ebenmaß, der Urstoff, die Türangel und die Triebfeder werden verwendet auf viererlei Weise. Sie sind geheim-
 20 nisvoll und breiten sich aus. Mit ihnen ermißt man die vergangenen und prüft man die künftigen Angelegenheiten. Man vergleicht diese durch das Ebenmaß und durch den Urstoff. Wenn sie gut sind, dann entscheidet man über sie. Das ist die Aufgabe der Fürsten, der Könige und Großwürdenträger. Was gefährlich ist,
 25 jedoch einen guten Ruf hat, darüber entscheidet man, wenn es gut ist. Wobei man keine Kraft zu verschwenden braucht und was leicht zu vollenden ist, darüber entscheidet man, wenn es gut ist. Wobei man Kraft anwenden und Fleiß und Anstrengung anspannen muß, was aber unbedingt nötig zu tun ist, darüber entscheidet man,
 30 wenn es gut ist. Über das, was das Unglück fernhalten kann, darüber entscheidet man, wenn es gut ist. Über das, was zum Glück führen kann, entscheidet man dann, wenn es gut ist. Darum ist die Entscheidung über die Meinungen und die Feststellung des Zweifels die Triebfeder der zehntausend Angelegenheiten.

35 Wie man Verwirrung und Ordnung richtigstellen und über Erfolg und Mißerfolg entscheiden kann, das hält man für das Schwierigste, was man tut. Deshalb benutzten die früheren Könige die Schafgarben und Schildkröten (zum Wahrsagen), um dann selbst zu entscheiden.

IMITATION.

12. Kapitel.

Fù-yên „Die Worte zur Übereinstimmung“.

(Der in diesem Kapitel enthaltene Text weicht sowohl gedanklich als auch stilistisch von den ersten elf Kapiteln ab. Außerdem ist der Text größtenteils mit dem 55. Kapitel des Kuàn-tzè identisch. Deshalb bezeichne ich dieses Kapitel als Imitation. Die Überschrift dieses 12. Kapitels kann Fù-yên geheißen haben. Die Annahme liegt nahe, daß der Text dieses 12. Kap. zusammen mit dem des folgenden 13. und 14. verloren gegangen ist, und daß später das zweifelhafte 55. Kapitel des Kuàn-tzè mit Modifikationen an die Stelle des 12. Kapitels „Fù-yên“ des Kuëi-küh-tzè eingesetzt worden ist.)

Wer die friedliche Muße und wahre Ruhe hat, dessen Gelenke sind ganz mit Fleisch bedeckt. Wenn man gut mit sich umgeht und doch keine Ruhe findet, so soll man sein Herz leer und den Willen gleichmäßig machen, um das Abnehmen zu erwarten. Das ist die Herrschaft über den Thron.

Man legt Wert darauf, daß die Augen klar, die Ohren scharf und die Gedanken klug sind. Wenn man mit dem Auge der Welt sieht, dann gibt es nichts, was nicht gesehen wird; wenn man mit dem Ohr der Welt hört, dann gibt es nichts, was nicht gehört wird, und wenn man mit dem Herzen (Denkorgan) der Welt überlegt, dann gibt es nichts, was nicht verstanden wird. Alles kommt zu ihm heran, wie die Speichen zur Radnabe; so kann seine Klarheit durch nichts gehindert werden. Dies ist die Herrschaft über die Klarheit.

Die Kunst der Tugend heißt: man soll nicht hartnäckig sein und zurückweisen. Wenn sie es zuläßt, dann schützt man sich, wenn sie es zurückweist, dann verschließt man sich. Von dem hohen Berg kann man die äußerste Spitze erreichen, wenn man zu ihm aufblickt. Den tiefsten Meeresgrund kann man ergründen, wenn man ihn mißt. Kann man nicht mit wahrer Ruhe den Sitz und das Geheimnis der Götter ergründen? Das ist die Herrschaft über die Tugend.

Bei der Verwendung der Belohnung legt man Wert auf Gewissenhaftigkeit, bei der Anwendung der Strafe legt man Wert auf Gerechtigkeit. Beim Belohnen und Geschenkemachen legt man Wert auf Vertrauen. Man muß das prüfen, was das Auge sieht und das Ohr hört, dann wird sich das alles heimlich verwandeln, was nicht gesehen und gehört wird.

Die Wahrhaftigkeit dringt zu den Göttern des Himmels und der Erde; wie vielmehr die Falschheit, die den Herrscher verletzt?

Das ist die Herrschaft über die Belohnung. Erstens: vom Himmel,
 30 zweitens: von der Erde, drittens: vom Menschen. In den vier
 Himmelsrichtungen, oben und unten, vorn und hinten, links und
 rechts, wo ist der Ort, wo man getäuscht wird? Das ist die Herr-
 schaft über die Frage.

Das Herz ist der Regierende der neun Körperöffnungen, und
 35 der Fürst ist der Vorsteher der fünf Beamten. Wer das Gute tut,
 dem gibt der Fürst die Belohnung, und wer das Schlechte tut, dem
 gibt der Fürst die Strafe. Der Fürst folgt dem, was die Politik
 verlangt. Daraufhin handelt er, dann hat er keine Mühe. Der Weise
 benutzt das, darum ist er fähig zu belohnen; er stützt sich darauf,
 40 was aus dem Wesen folgt, darum ist er fähig von Dauer zu sein.
 Wenn man gemäß dem Verlangen gibt, so ist keine Freude größer. Ob-
 wohl es keine Edelsteine und Seidenstoffe sind, so ist die Ermutigung
 wie die Belohnung. Das ist die Herrschaft über die Ursachen.

Es geht nicht anders, als daß der Herrscher überall ist. Wenn
 45 der Herrscher nicht überall ist, dann führen die Beamten die Ver-
 wirrung herbei, und man haust in Gesetzlosigkeit. Wenn das Innere und
 das Äußere nicht in Verbindung steht, wie kann man wissen, was das
 Öffnen ist? Wenn das Öffnen und Schließen nicht gut ist, so sieht man
 den Ursprung nicht. Das ist die Herrschaft über das Überallsein.

30 Das erste heißt: das lange Auge, das zweite heißt: das fliegende
 Ohr, das dritte heißt: die Aufstellung der Klarheit über tausend
 Meilen hinaus und bis in die Verborgtheit und Feinheit. Das nennt
 man das Durchleuchten der Welt. Keine Falschheit kann dann heimlich
 ungeändert bleiben. Das ist die Herrschaft über die Ehrerbietung.

55 Wer seinem Ruhm entsprechend wirklich etwas leistet, der wird
 sicher und vollkommen. Name und Wirklichkeit erzeugen sich
 gegenseitig und haben ein wechselseitiges Verhältnis. Daher sagt
 man, wenn der Name richtig ist, dann entsteht er aus der Wirklich-
 keit. Die Wirklichkeit entsteht aus den Grundsätzen, und die Grund-
 60 sätze entstehen aus der Eigenschaft des Namens und der Wirklich-
 keit. Die Tugend entsteht aus der Harmonie, und die Harmonie ent-
 steht aus der Richtigkeit. Das ist die Herrschaft über den Namen.

(Die beiden Abschnitte: *Chuán-wân* „Drehung der Arznei-
 kugel“ und *K'ü-lân* „Lösung der Verwirrung“ sind verloren ge-
 gangen.)

MISZELLEN — MISCELLANIES

A PROPOS DE QUELQUES PORTRAITS D'EMPEREURS MONGOLS

Par A. MOSTAERT

Une imprimerie mongole de Pékin (*Kiou kou leou ta kie, Tchang wang hou t'oung*, 9) vient de mettre en vente une série de photographies de portraits d'empereurs et d'impératrices ou princesses de la dynastie des Iuen¹. Ces portraits dont les originaux sont conservés ici dans les collections de l'ancien palais impérial sont remarquables à plus d'un point de vue.

D'abord ils ont tout à fait l'air d'être authentiques — le portrait de l'empereur Ögödei (Iuen t'ai-tsoung 1229—1241) fils et successeur de Činggis est surtout remarquable par son expression réaliste, c'est bien là la figure ignoble qu'aurait dû avoir l'ivrogne incorrigible que le liu tch'ou ts'ai a réprimandé si souvent sans résultat² — ensuite ils confirment sur plusieurs points les relations des voyageurs européens qui au XIII^e siècle ont vu les Mongols tels qu'ils étaient chez eux. En effet les impératrices et les princesses portent le fameux ornement de tête (*boytay*) décrit si minutieusement par Plan de Carpin et Guillaume de Rubrouck³, et plusieurs portraits

1 Plusieurs portraits sont accompagnés d'une notice biographique en mongol et en chinois. Les mêmes portraits, sans la notice en mongol, se retrouvent dans le „Portraits of Emperors and Empresses of China“ édité à Shanghai par la Times Publishing Co.

2 Cfr. l'anecdote tirée du *Tchouo heng lou* 輟耕錄 que donne le *Iuen tch'ao pi cheu tchou* 元朝秘史注, Commentaire de l'histoire secrète de la dynastie des Iuen, édition de 1896, livre XV, feuillet 8 recto.

Le *Iuen tch'ao pi cheu* 元朝秘史, Histoire secrète de la dynastie des Iuen, édition de 1908, supplément II, feuillet 56 recto, rapporte une espèce de confession publique d'Ögödei dans laquelle il s'avoue adonné à l'ivrognerie: *bor darasuna ilaydarpu minu buru'u bolba*: j'ai tort de me laisser „vaincre“ par le vin de raisin.

3 *Relation des Mongols ou Tartares par le Frère Jean du Plan de Carpin de l'ordre des Frères Mineurs, Légat du St. Siège Apostolique, nonce en Tartarie, pendant les années 1245, 1246 et 1247.* Par Mr. D. Avezac, Paris 1838, p. 615.

d'empereurs nous montrent les cheveux cordelés et noués derrière l'oreille, avec le toupet de cheveux descendant jusqu'aux sourcils; manière de se coiffer propre aux Mongols d'après le témoignage de ces mêmes voyageurs.

Les portraits joints à cette notice sont ceux de Činggis (Iuen t'ai-tsou, mort en 1227), de son fils Ögödei (Iuen t'ai tsoung, 1229—1241), de son petit fils Qubilai (Iuen cheu tsou, 1260—1295) et du petit fils de ce dernier Temür (Iuen-Tch'eng-tsoung 1295—1308). Voici comment Plan de Carpin nous décrit la coiffure des Mongols: „Super verticem capitis in modum clericorum habent coronas, et ab aure una usque ad aliam, ad latitudinem trium digitorum generaliter omnes radunt; quae rasurae coronae praedictae junguntur; super frontem etiam ad latitudinem duorum digitorum similiter omnes radunt; illos autem capillos qui sunt inter coronam et praetaxatam rasuram crescere usque ad supercilia sinunt, et ex utraque parte frontis tendendo plus quam in medio crines faciunt longos; reliquos vero crines permittunt crescere, ut mulieres; de quibus faciunt duas cordas, et ligant unamquamque post aurem¹.”

Cette description est très détaillée et assez claire; elle est beaucoup plus compréhensible que celle donnée par Rubrouck, à en juger du moins par la traduction française que je cite à défaut du texte original latin que je n'ai pas sous la main: „Les hommes se rasent le sommet de la tête en carré, et les deux côtés jusqu'aux tempes; puis les tempes et le col jusqu'à la cavité du cerveau, et le front jusqu'à la nuque, où ils laissent une touffe de cheveux qui viennent joindre les sourcils. Ils ne dégarnissent pas l'occiput, et des cheveux qui ornent cette partie de la tête, ils font des moustaches qu'ils nouent et ramènent jusqu'aux oreilles².”

Malgré l'obscurité du dernier texte on voit que c'est bien la même manière de s'arranger les cheveux que Rubrouck a observée chez les Mongols en 1253, quelques années après Plan de Carpin. Sans nous arrêter à examiner quelles parties de la chevelure étaient rasées ou tondues, et quelles parties ne l'étaient pas, constatons que les deux textes sont d'accord sur le double point suivant: une touffe de cheveux descendait sur le front jusqu'à hauteur des sourcils, et des cheveux garnissant la partie postérieure de la tête les Mongols faisaient deux paquets qui tordus en forme de corde étaient noués

Guillaume de Rubrouck, ambassadeur de St Louis en Orient. Récit de son voyage, traduit de l'original latin et annoté par Louis de Backer, Paris 1877, p. 29.

Cfr. H. Cordier, *Le voyage en Asie au XIV^e siècle du Bienheureux frère Odon de Pordenone*. Paris 1891, p. 409, note 16.

¹ Op. cit. p. 612.

² Op. cit. p. 28.



Činggis.



Ögödei.



Qubilai.



Temür.

derrière chacune des oreilles. C'est la disposition que nous montrent les portraits de Činggis et de Temür, quoique chez ce dernier il semble qu'il y ait plusieurs cordelettes. Il est possible toutefois qu'on ait eu l'habitude d'allonger artificiellement, par l'addition de fils de soie ou autrement, les cordelettes de cheveux, et d'en faire plusieurs ganses.

Quant au portrait de Qubilai on n'y voit pas la touffe de cheveux descendant sur le front¹.

De quel nom les Mongols appelaient-ils les deux cordelettes latérales et la touffe de cheveux retombant sur le front? Ni Plan de Carpin, ni Rubrouck ne nous ont renseignés sur ce point; par contre je crois que nous en trouvons les noms dans une source mongole contemporaine, le *Iuen tch'ao pi cheu*, ou, d'après son titre mongol, l'Histoire secrète des Mongols, dont la rédaction a été achevée vers la fin du règne d'Ögödei en 1240. Cette chronique, si intéressante à tous les points de vue, nous raconte au livre premier, ff. 34—38, l'enlèvement de Hö'elün, femme de Yeke Čiledü des Merkid, par Yesügei ba'atur et ses deux frères.

Etant en voyage dans un pays désert, et presumant avec raison que toute résistance serait non seulement inutile, mais aurait comme suite inévitable le meurtre de son mari, Hö'elün lui conseille de fuir le plus vite possible. Čiledü se résigne à ce parti; il fouette son cheval et s'éloigne au galop, emportant comme souvenir l'habit de dessous de sa femme², que celle-ci a ôté au dernier moment, et lui a remis avec la recommandation: „*hünür minu hünüsčü yabu*“ n'oubliez pas de renifler mon parfum! Alors la future mère de Činggis se voyant seule aux mains de ses ravisseurs se met à pleurer et à exhaler ses plaintes³.

„*aga minu Čiledü, kei⁴ čede kegüliyen keisümser⁵, ke'er ya'ara ke'eliben*

1 Le temple de Confucius à K'iu feou, Chantoung, possède aussi un portrait de Qubilai (plus jeune?). Sur ce portrait Cheu-tsou porte les cordelettes et le toupet. Voir Arthur Waley, *An introduction to the study of the Chinese painting*. London 1923. Plate XXX.

2 Il s'agit de la chemise imprégnée de sueur. La sueur joue encore aujourd'hui un rôle dans la poésie érotique des Mongols: „*Kölösün lin ünürni, dzandan mudunlä adalı*“ l'odeur de sa sueur est comme le parfum du bois de santal (Chanson d'amour des Ordus).

3 *Iuen tch'ao pi cheu*, livre I, feuillet 37 recto.

4 Le *Hua i i iu* 華夷譯語 qui date du XIV^e siècle, figure dans son vocabulaire, feuillet 1 recto, le même mot par le même caractère 克.

Le vocabulaire *I iu* 譯語 du *Teng l'an pi kieu* 登壇必究 feuillet 66 recto, donne 克亦 *kei*.

5 Pour cet ancien suffixe -*mser*, cfr. *Iuen tch'ao pi cheu*, livre X, feuillet 18 recto, et *Hua i i iu* IIa, feuillet 19 verso.

ölösümser büli'i (pour *büle'ei*, *büle'e'*). *Edö'e ker ele goyar sibülgeriyen niken² aru de'ereyen o'orlu, niken² ebüren de'ere o'orlu, niken² uruyšida, niken² goınayšida, ker ele kijü odumui.*"

„Mon frère aîné Čiledü qui jusqu'aujourd'hui n'a jamais eu le toupet ébouriffé en allant contre le vent, qui ne s'est jamais senti le ventre affamé dans le désert (qui n'a jamais eu à souffrir ni du vent, ni de la faim) comment chevauche-t-il maintenant, rejetant ses deux cordelettes de cheveux tantôt sur le dos, tantôt sur la poitrine, tantôt en avant tantôt en arrière ?"

Le mot *sibülger* dont Hö'elün se sert pour désigner les „cordae" de Plan de Carpin et les „moustaches" de Rubrouck, est une modification du mot *sibilger*, modification due à la labialisation de la voyelle *i*, sous l'influence du *b* qui précède. Le même mot se rencontre sous sa forme plus exacte au livre IX de la même chronique, dans le passage où est racontée la tentative de meurtre du jeune Tolui, quatrième fils de Činggis, par le Tatar Qargil šira. Cette tentative de meurtre est racontée par Činggis lui-même à l'occasion d'un discours dans lequel il rappelle les mérites que se sont acquis son fidèle Borogul et sa femme Altani. Qargil, dit Činggis, sous prétexte de demander l'aumône, s'était introduit dans la tente de ma mère qui l'avait fait asseoir non loin de la porte. Peu après mon fils Tolui qui était âgé de cinq ans entra, et aussitôt après se retourna pour sortir de la tente, quand tout à coup³:

„Qargil šira bosu'ad kō'ūkeni⁴ su'uduriyan qabčiju yarlu yabuju aisurun, kituyaišan⁵ temteljū juyulun⁶ yabuquidur (ou tur), Borogulun gergei Altani ekeyin gerdür (ou tür) dorona sa'uju büle'e; eke qailaju⁷

1 *Büle'ei* correspond à *bülegei* qu'on trouve dans la lettre d'Öljeitü, sultan de Perse à Philippe le Bel (1305). Voir Roland Bonaparte, Documents de l'époque mongole, planche XIV. Cette forme disparue de la langue écrite moderne se rencontre encore au XVII^e siècle chez Sanang Sezen.

Büle'e correspond à *bülege*, forme conservée dans certains anciens manuscrits. Voir Poppe, Beiträge zur Kenntnis der altmongolischen Schriftsprache. Asia major 1924, volume I, fasc. 2—4, pp. 668—675.

2 Pour la forme *niken*, avec la gutturale dure, cf. le *Hua i i iu*, feuillet 21 verso, et le *I iu* du *Teng t'an pi khou*, feuillet 69 recto. La forme *niken* survit en moghol d'Afghanistan. Voir Ramstedt, *Mogholica*, Journal de la Société Finno-Ougrienne XXIII, 4, p. 34.

3 *Yuen Tch'ao pi cheu* livre IX, feuillet 13 recto.

4 Cfr. *keūken* du mongol écrit.

5 Cfr. la forme ordinaire du mongol écrit *kituyā*.

6 Cfr. le mongol écrit *uyulqn*.

7 Cfr. *uīlan qailan* pleurant et criant.

kō'ün baraba ke'ekülü'e¹, Altani uda'araldun güijü yarulcaju, Qargil širayin qoinača güičejü, šibilger inu bariju, nōkō'e² yariyariyan kituyai juγulun būküi yar inu bariju tataquilu'a kituyaihan aldaju'ui.³

„Qargil šira se leva, saisit le petit garçon et l'emporta, le serrant sous le bras³. Comme il allait sortir, il tātā son couteau, et tout en continuant à marcher il le tira. A ce moment Altani, femme de Boroyul se trouvait assise du côté gauche de la porte⁴ dans la tente de ma mère. Cette dernière (voyant le geste de Qargil) jeta un cri et dit: c'en est fait du petit garçon! Alors Altani (se leva), et ensemble avec ma mère, se mettant aussitôt à la poursuite de Qargil šira, (d'une main) elle le prit par une de ses cordelettes de cheveux, tandis que de l'autre saisissant la main (de Qargil) qui tenait le couteau dégainé, elle le secoua si fort qu'il laissa tomber l'arme.⁵

Dans le même passage, au verso du feuillet 15, le mot *šibilger* se présente une dernière fois, et avec la même signification. En effet Činggis continuant son récit raconte comment, au cours d'une altercation, Altani se défendit victorieusement contre Jetei et Jelme. Ces deux derniers, qui au moment de l'attentat étaient occupés à tuer un boeuf, étaient accourus aux cris d'Altani, pendant qu'elle était aux prises avec Qargil šira. Ils se jetèrent sur le meurtrier et le tuèrent à coups de hache et de couteau; puis . . . dans une dispute avec Altani, ils s'attribuent tout l'honneur et le mérite d'avoir sauvé la vie à Tolui. Mais la femme de Boroyul leur répond⁶:

„minu da'un ese sonosu'asu ta ker irekūn būle'ei? Namayi güijü, güičejü, šibilger inu bariju, kituyai juγulurysan yar inu tataju, kituyai ese aldaysan bō'esū, jetei jelme qoyari gürčü iretele, kō'ünü amindur (ou tur) qor ülü ü gürgegü⁶ būle'e?''

„Si vous ne m'aviez pas entendu crier, comment seriez-vous accourus? Si je n'avais pas atteint Qargil, et si tout en le saisissant par une de ses cordelettes de cheveux, je ne lui avais pas secoué la main qui tenait le couteau

1 La forme *ke'e-* (ou *ke-*) dire, se retrouve dans d'autres documents anciens par ex. le *Hua i i iu* II passim.

2 La forme *nōkō'e* — avec la gutturale dure — se rencontre aussi dans le *Hua i i iu* p. ex. IIb, feuillet 22 verso.

3 Litt. aisselle.

4 Litt. du côté est, côté réservé aux femmes. Cfr. Plan de Carpin p. 745. Rubrouck p. 14.

5 *Taen tch'ao pi cheu* livre IX, feuillet 15 recto.

6 Le suffixe *-gü*, à initiale douce, du nomen futuri se retrouve dans d'autres textes mongols (du XIV^e siècle) conservés en transcription chinoise. Voir le *Hua i i iu* II passim. — Quelques dialectes du Kansu ont le même suffixe à gutturale douce, alors que les dialectes de la Mongolie proprement dite et les Kalmouks ont le suffixe à initiale dure. Le même *Hua i i iu* I feuillet 17 verso, et II passim, connaît aussi la forme *gür*-atteindre. Par contre les dialectes modernes ont la forme à initiale dure.

dégaîne, de façon à ce qu'il le lâchât, n'aurait-il pas tué l'enfant avant l'arrivée de Jetei et de Jelme?¹

Ces deux textes nous donnent donc probablement le nom de la touffe de cheveux pendant sur le front (*kegöl*), et des deux cordelettes qu'on nouait derrière l'oreille (*šibilger*).

Le traducteur qui vers la fin du XIV^e siècle a mis en chinois l'*Histoire secrète de la dynastie des Iuen*, a rendu chacun des deux mots par un terme assez obscur dans la traduction littérale, et les deux mots par la même dénomination de *l'ou fa*, cheveux, dans la traduction libre et abrégée.

La coiffure des Mongols s'étant modifiée depuis le XIII^e siècle, il n'est pas étonnant que les dialectes modernes ou ignorent ces mots, ou ne les connaissent plus dans leur sens primitif. Les Mongols d'à présent portent les cheveux tressés en natte, — dans certaines parties de la Mongolie extérieure on ne tresse pas les cheveux mais on les tord en forme de corde — que les Mongols de la Mongolie proprement dite appellent *gefige*. Le port des deux cordelettes latérales étant tombé en désuétude, le mot *šibilger* a disparu de même; à moins qu'il ne survive avec une autre acception, et modifié par une double metathèse dans *širbegel* (< *šilbiger* < *šibilger*). *Širbegel* est le nom des étuis ou fourreaux en forme de cône renversé, qui chez les femmes mariées des Ordus reçoivent la touffe de cheveux qui leur pend de chaque côté sur la poitrine; ces cheveux enveloppent un bâtonnet de bois — *šibeg*² — autour duquel ils s'enroulent par le bout, et dont l'extrémité enfoncée dans l'étui maintient ce dernier. A rapprocher aussi le kalmouk *šiberig*: das lange Haarzopfhalter oder -überzug der Weiber³.

Quant au mot que le *Iuen tch'ao pi cheu* transcrit phonétiquement *kegöl*, il est assez naturel d'en rapprocher *kükül* du mongol moderne. Ce dernier mot a d'après les dictionnaires le sens de: natte, queue ou crinière tressée, et c'est dans le premier sens que les Kalmouks et les Mongols du Kansu le connaissent, s'accordant ainsi avec les Moghols d'Afghanistan⁴ qui emploient ce mot pour désigner les cheveux de la partie postérieure de la tête. Chez les Ordus le nom de *kükül* est réservé à la coiffure des filles fiancées. Cette coiffure consiste en deux petites tresses dont les bouts se rejoignent et se lient sous le menton. Mais le mot *kükül* désigne aussi tout spécialement la partie de la crinière qui passant entre les deux oreilles d'un cheval lui tombe sur le front (cfr. Kowalewski qui donne le sens de toupet de cheval)⁴, signification qui donc est la même que celle

1 Cfr. *šibegün* servante.

2 Zwick, *Handbuch der West-Mongolischen Sprache*, p. 400.

3 Ramstedt, *Mogholica*, p. 32.

4 C'est probablement dans ce dernier sens qu'il faut entendre le mot *kükül*

que j'ai attachée, un peu hypothétiquement il est vrai, au mot *hegöl*. Ce dernier, à dire vrai, diffère de *kükül* par la première voyelle qui dans tous les dialectes connus est une voyelle labiale, et par la gutturale douce de la seconde syllabe, contre la dure des autres dialectes. Mais il s'agit peut-être d'une forme parallèle. Pour ce qui est de la gutturale douce, le fait est que le *Iuen tch'ao pi cheu* et le *Hua i i iu* ont un certain nombre de mots présentant une douce alors que les dialectes modernes ont la dure; et pour rester exclusivement dans le domaine des dialectes vivants, certains parlers du Kansu par exemple ont dans un bon nombre de mots une gutturale douce, tandis que ces mêmes mots se prononcent avec une dure dans les autres dialectes.

Un autre point relatif à l'habillement, qui a été signalé par quelques voyageurs Européens du XIII^e siècle est confirmé par les portraits ci-joints. En effet Rubrouck en parlant de la manière de se vêtir des Mongoïs dit: „car en ceci les Tartares n'observent pas l'usage des Turcs, ces derniers attachent toujours leur tunique à gauche, et ceux-là à la droite¹“. Le texte de Plan de Carpin doit s'entendre de la même façon: „Tunicas vero portant . . . in hunc modum formatas. A summo usque deorsum sunt scissae, et ante pectus duplicantur, a latere vero sinistro unâ, et in dextro tribus ligaturis nectuntur²“.

Pour finir nous donnons la transcription et la traduction du texte mongol de la notice biographique qui accompagne le portrait de Činggis. La partie mongole est la traduction de la partie chinoise.

Boγda Činggis qayanu kürüg

Qayanu aldar Temüjin, ǰi u wen oboytu; mongγol aimayun kümün; Ünen γool ača boγju, sür erdem olan badaraju mökögegsen ulus döiti. Siya i töböidken, Si iui i toytonγulucγad, darui qayan ergümjilegdebe. Altan ulus

dans le texte de Sanang sečen, édition de Schmidt, p. 106 *kegere ajirγayin küküliyer kigsen süldö ünü*: l'emblème de ton génie tutélaire fait au moyen du toupet d'un étalon bai. Le texte de Schmidt, porte *segül* queue, mais c'est évidemment une leçon fautive; l'auteur du *Moung kou iuen liou* 蒙古源流 (la traduction date du règne de K'ien loung) a travaillé sur un texte portant *kükül* puisqu'il traduit par *tsoung* crinière. Quelques manuscrits de la chronique de Sanang sečen qui sont en ma possession donnent aussi la leçon *kükül*, leçon qui est confirmée par le passage parallèle du *Qadun ündüsün qurıyangγui altan tobtı neretü sudur* — De même dans un passage allitéré du *Dai yüwen ulusun bolor erike*: „*buγurayin kükül ülü üjegdekü daisundur*

bučal ügei kürügü bolod jebe minu“,

il faut traduire: o toi ma flèche d'acier, qui sans revenir vas atteindre l'ennemi dont on ne voit pas encore le toupet du chameau mâle (qu'il monte)!

1 Opus cit. p. 29.

2 Opus cit. p. 614.

un ejen qaliŋu, Wei wang Yuwan gi jalɣaju sayurina sayurysan du, Tai dzu kōnggeleŋü Gin ulus huya qayaliba. Dara ya bar ebēdin kündüddügsen dūr qučɣačud tur jarlıy bolurun; Gin ulus un ilideg čirig Tung guan boyomta dūr hui amui, türgečilen ebēküi-e berke bolai; kerber Sung ulus ača jam jigelebesü, Sung Gin ijayur ača ösiyetü yin tula lab mandur neilemü.

Egüber čirig bayuŋu Tang Deng ün jerge yajar iyar čirud Da liyang dūr mordobasu, Gin ulus sangdurju erke ügei Tung guan ača čirig tatamui. Tein gebečü mingyan yajar ača ömöglerē ireküi dūr, kümün mori yadaŋu jüdeged, bida lab ebēkü bolai, gemen jarlıy boluyad qalibai. Sayurin dūr qorin qoyar jil sayuba; čola Fa tiyen či šeng u gemečüküi. Jiran jiryuŋan nasulaba.

Portrait du saint Empereur Činggis

L'Empereur s'appelait de son nom Temüjin, son nom de famille était Ts'i wou wenn¹; il était mongol d'origine. Sa fortune commença sur les rives du fleuve Ünen². Sa majesté et ses vertus jetèrent un éclat incomparable. Il éteignit quarante royaumes. Ayant pacifié le royaume des Hia, et établi l'ordre dans les pays occidentaux, il fut élu empereur. Après la mort du roi des Kin, T'ai tsou apprenant que le Wei wang Iuen tsi³ lui avait succédé, méprisa ce dernier et rompit avec le royaume des Kin. Plus tard (T'ai tsou) se trouvant à l'extrémité dit aux dignitaires qui l'assistaient: les troupes d'élite des Kin gardent la passe de T'oung koan; il serait difficile de la forcer par une attaque brusque. Si vous demandez le passage aux Soung, ennemis héréditaires des Kin, ils se mettront certainement de connivence avec nous. Alors si nos soldats, descendant par T'ang et Teng, marchent directement sur Ta liang, les Kin aux abois devront nécessairement rappeler leurs troupes de T'oung koan; ces dernières arrivant au secours de leur capitale d'une distance de mille li, hommes et chevaux seront épuisés et ils seront pour nous une proie certaine⁴. Cela dit il expira. Il occupa le trône pendant vingt-deux ans; on le désigna sous le titre honorifique de Fa t'ien k'i cheng wou; il vécut soixante six ans.

1 Pour *küyün* (?). Plusieurs chroniques mongoles donnent *küyud* qui est un pluriel de *küyün*. Le *Iuen tch'ao pi cheu*, livre I, feuillet 44 recto, donne *küyad*, pluriel de *küyün*.

2 Fautif pour *Onan*, *Onon*.

3 Iuen tsi est fautif pour Iun tsi 允濟. C'est le prince qui succéda en 1209 au roi King 璟. Le texte chinois de la notice porte le caractère fautif 兄 *sioung*.

4 Le texte chinois du testament de mort de Činggis reproduit presque mot à mot celui que donnent les annales des Iuen.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

MIRABILIA DESCRIPTA. Les Merveilles de l'Asie. Par le Père Jourdain Catalani de Sévérac de l'ordre des Frères Prêcheurs, évêque de Columbum (XIVe siècle). Texte latin, fac-simile et Traduction française avec Introduction et Notes. Par HENRI CORDIER, Membre de l'Institut, Président de la Société de Géographie, Professeur à l'Ecole des Langues Orientales Vivantes. Avec Fac-simile des 19 planches du manuscrit latin. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1925. 125 SS. 4^o, 19 TT.

Der seitdem verschiedene französische Sinologe, dem wir so viele Beiträge zur Erforschung der westeuropäischen Reiseliteratur aus dem Zeitalter der Mongolenherrschaft zu verdanken haben, behandelt hier die kleine Schrift eines hochgestellten französischen Geistlichen aus dem XIV. Jahrhundert, des Dominikaners Jourdain (Jordanus) de Sévérac, Bischof von Quilon (arab. Kûlam) in Indien. Cordier's Vorgänger ist auch hier, wie vielfach sonst, Sir Henry Yule gewesen, welchem bekanntlich Cordier selbst ein ehrenvolles Denkmal, als seinem Freund und Lehrer, gesetzt hat¹. Wie schon Yule bemerkt, werden unsere Kenntnisse über Indien durch diese Schrift nicht bereichert; nur wegen der Spärlichkeit unserer Nachrichten über die indischen Verhältnisse dieser Zeit könne auch diese Quelle nicht übergangen werden. Später ist über den Bischof Jordanus zuweilen günstiger geurteilt worden. In O. Peschel's *Geschichte der Erdkunde* (2. Aufl., 1877, S. 226) wird erwähnt, daß nach Jordanus die Dattelpalme in Indien nur im Sind vorkomme und weiter östlich verschwinde (vgl. bei Cordier Text S. 111, Übers. S. 60); nach Peschel soll dies im Mittelalter die einzige „Wahrnehmung“ sein, „daß das Verbreitungsgebiet eines Gewächses auch durch eine Mittagslinie begrenzt werden könne“. Selbst von Yule (dessen Worte jetzt von Cordier wiederholt werden) werden die Schlußworte der Schrift über den Niedergang Kleinasiens unter türkischer Herrschaft (quia

1 Im *Journal Asiatique*, 1890.

Turci non multum curant) als zutreffende Bemerkung (nach Badger) hervorgehoben. Von den Franzosen wird dem Bischof noch seine patriotische Begeisterung zum Verdienst gerechnet; trotz des unglücklichen Ausganges der Kreuzzüge und anderer Ereignisse behauptet er, der König von Frankreich sei stark genug, ohne fremde Hilfe die ganze Welt „sich und dem christlichen Glauben“ zu unterwerfen (Text S. 123; in Cordier's Übersetzung, S. 97, wird wohl nur aus Versehen das Wort „sibi“ weggelassen und nur „fidei christianae“ wiedergegeben). Dagegen werden von Cordier (S. 43) ohne irgendwelche Bemerkungen die von Yule anders wiedergegebenen und etwas sarkastisch behandelten Worte des französischen Herausgebers der „Mirabilia“ (Coquebert-Monbret) angeführt, diese und ähnliche Schriften seien absichtlich in einem schlechten Latein geschrieben worden, um den Lesern keine Schwierigkeiten zu bereiten.

Cordier's Urteil schließt sich im allgemeinen an das Urteil von Yule an; dem Bischof soll die „remarquable intelligence d'un Plan Carpin ou d'un Rubrouck“ gefehlt haben (S. 8). Es könnte hinzugefügt werden, daß auch andere hohe geistliche Würdenträger in dieser Hinsicht bescheidenen Mönchen nachstanden. Wie wenig erfahren wir, im Vergleich zu Rubruk, über die wirklichen Verhältnisse Asiens aus den Worten des Erzbischofs von Sultānia¹ in Persien (wohl Johann aus Cora, bei Cordier, S. 13f.) und des Erzbischofs von Peking (Monte Corvino).

Jordanus nennt sich nirgends Bischof und hat seine Schrift, wie Yule und Cordier annehmen, vor seiner Ernennung (1329) und Abreise (1330), nach seiner Rückkehr von seiner ersten Missionsreise nach Indien verfaßt; der Brief, in welchem er über seine bevorstehende Rückkehr spricht, ist vom Jahre 1324 (MCCCXXIII bei Cordier, S. 28 ist ein Druckfehler für MCCCXXIII). Über seine späteren Schicksale ist nichts bekannt; jedenfalls hat er keine Nachfolger gehabt und wird von Marignolli, der im Jahre 1347 in Quilon gewesen ist, nicht erwähnt, war also damals wohl nicht mehr am Leben. Nach einer späten Quelle (aus dem XVII. Jahrhundert) soll er im Jahre 1336 in derselben Hafenstadt Thana beim heutigen Bombay, wo im Jahre 1321 der von ihm ausführlich (und bereits mit sagenhaften Ausschmückungen) erzählte Märtyrertod von vier Missionaren stattgefunden hatte, ebenfalls als Märtyrer gestorben sein.

Die „Mirabilia“ haben sich nur in einer einzigen Handschrift erhalten (früher im Privatbesitz des Baron Walckenaer, seit 1853 im British Museum).

¹ Seine Schrift ist bekanntlich im „Journal Asiatique“ für 1830 veröffentlicht worden.

Vor Cordier war wohl die einzige Textausgabe die vom Jahre 1839 (*Recueil de Voyages et de Mémoires publié par la Société de Géographie*, IV, pp. 1—68), die einzige Übersetzung mit Kommentar die von Yule (1863, Hakluyt Society). Der Kommentar war durchaus nicht einwandfrei und ist später vom Verfasser selbst vielfach berichtigt und ergänzt worden (es war dies der erste Versuch des später weltberühmten Gelehrten auf historisch-geographischem Gebiet). Cordier's Kommentar bietet natürlich weit mehr, doch werden von ihm einige von Yule berührte Schwierigkeiten mit Schweigen übergangen. So sagt Jordanus (Text, S. 111, Übersetzung, S. 57), Ur in Chaldaea (Ur Caldaeorum), Abrahams Geburtsstadt, sei zwei Tagereisen von Tabriz entfernt; an derselben Stelle wird die Entfernung zwischen Tabriz und Sultānia auf acht Tagereisen angegeben. Welche Stadt hier mit Ur identifiziert wird, und wie sich dieses angebliche „Chaldaea“ zu dem an einer anderen Stelle (Text, S. 121; Übers., S. 93) erwähnten Chaldaea (Caldea) am Euphrat verhält, ist bis jetzt nicht erklärt worden; Yule rät, wohl nicht glücklich, auf Ahar nordöstlich von Tabriz; mit mehr Wahrscheinlichkeit könnte man vielleicht diese Nachricht auf Urmia, die angebliche Vaterstadt des häufig mit Abraham zusammengebrachten¹ Zoroaster beziehen. Von Cordier wird über dieses rätselhafte „Ur“ überhaupt nichts gesagt; mindestens wäre hier ein ausdrückliches „non liquet“ zu erwarten. Zu der Stelle, wo die Herrscher des Mongolenreichs in Mittelasien (des Reiches Čagatai) erwähnt werden (S. 96), wird das Jahr 1321 als Todesjahr von Kabak und Thronbesteigungsjahr von Ilčigadai angegeben; dieses Datum findet sich in der Tat in historischen Quellen, doch werden diese Angaben durch die Münzen widerlegt, was schon im Jahre 1880 Tiesenhausen festgestellt hatte²; für 1321 müßte 1326 stehen. Es könnte hinzugefügt werden, daß Jordanus seine Nachrichten über Mittelasien wohl dem S. 37 erwähnten Thomas Semiscatensis episcopus zu verdanken hat; Thomas Mangasola war gerade damals aus Mittelasien zurückgekehrt und wieder dahin, jetzt als Bischof (seine Ernennung erfolgte zugleich mit der Ernennung von Jordanus zum Bischof von Quilon), geschickt worden; als Bischof wird er in einem besonderen Schreiben des Papstes dem damals schon gestorbenen (offenbar war sein Tod nicht bekannt geworden) Khan Ilčigadai (Magnifico viro Elchigadam Imperatori Tartarorum Corassan,

1 „The association of Abraham with Zoroaster by the Mohammedans is a familiar fact“ (A.V.W. Jackson, *Persia past and present*, New York 1906, p. 404).

2 *Notice sur une collection de monnaies orientales de M. le Comte S. Stroganoff*, St. P., 1880, p. 23f.

Turquestan ac Indostan) empfohlen¹. S. 17 f. werden dem Sinologen fernstehende islamisch-indische Namen, zum Teil nach englischem Vorbild, falsch wiedergegeben: Altamich für Iltutmich, Mubarik für Mubarak, Tughlak für Tughluk.

Trotz dieser unbedeutenden Mängel reiht sich dieses Buch würdig an die früheren Werke des um die Wissenschaft so hoch verdienten verstorbenen Sinologen an. W. Barthold.

¹ Moshemii. *Historia Tartarorum ecclesiastica*, App. No. 64.

In die Schriftleitung der Zeitschrift *Asia Major* ist

Herr Privatdozent Dr. F. M. Trautz,

der deutsche Leiter des Japan-Instituts zu Berlin, eingetreten.

gZER-MYIG,
A BOOK OF THE TIBETAN BONPOS
TIBETAN TEXT ACCORDING TO THE BERLIN-MANUSCRIPT
EDITED AND TRANSLATED
by A. H. FRANCKE.

V.

༄ ། : ། གཡུང་བྱང་ལྷ་འོ་སྒྲུ་རྒྱུ་ན། ག་དྲག་རྒྱ་ལིང་སྒྲ་སངས་ལས། གང་Fol. 43 b
ཟག་སྒྲིའི་སྒྲུ་རྒྱུ་། གཏོ་བྱ་དོ་དེ་བྱངས་པ་དང་། ལྷ་། ། གཤེན་བརྒྱ་ལ་ཕྱག་བཙལ་l. 2 empty
བའི་ལུ་འོ།l. 3

དེའི་རྒྱས་དེའི་ཆོ་ན་ནས་སམའ་ཡེ་སྒྲ་སྒྲུ་པ་བྱུང་ངོ། བར་སྒྲུང་ལས་འོད་
གསལ་། མོ་མང་པོ་ཤར་ངོ། ས་གནི་ཡང་ཤིན་ཏུ་འགྲུལ་ལོ། འཛམ་བུ་གླིང་གི་སྒྲི་l. 4
ནས་ས་རབ་ཏུ་སྒྲག་གོ། རྒྱས་དེར་། ནས་སམའ་མཛོང་པའི་ངང་ལས།l. 5

ཁྱེའུ་ཅུང་གཡུའི་རྩེ་ཕྱད་ཅན།

སྒྲ་མདོག་ཤེལ་ལྷར་གསལ་བ་ལ།

ཡི་གེ་འབྲུལ་གྱི་སྒྲག་པ་གསོལ།

གཡུ་¹ ། འབྲུག་སྒྲོན་མོའི་ན་ལ་ཞེན།l. 6

ཀུན་ཏུ་འཁོར་འཁོར་མིང་མིང་ནས།

གཤེན་ཡུལ་འོལ་མོ་བྱང་རིངས་སུ།

སྒྲོན་པ་གཤེན་རབས་སྒྲི་བོ་ནི།

། སྒྲི་བྱ་འབྲུམ་ཕྱག་མཐའ་ཡས་ལ།Fol. 44 a

¹ གཏོ་བྱ་དོ་དེ་ ² ནས་ཀྱི་ ³ བྱུང་ ⁴ གཡུའི་

བེའུ་ཅི་གསུམ་གྱི་བོན་འཆད་ན།
 འཆད་པའི་གྲལ་དུ་ཤོལ་གྱིས་བབས།
 དེ་ལ་ཀུན་ཀྱང་རོ་མཚར་སྟེས།
 ལྷན་པ་གཤེན་རབས་ནལ་ན་མེ།
 ཁར་༥ སང་སྦྱ་རང་འོད་བྱང་བ།
 དར་ན་འདི་འི་སྦྱལ་པ་ཡིན།

I. 2

བྱིའུ་ཅུང་མཚན་དང་ལྷན་པ་བྱིན། གང་གི་རིས་གང་དུ་འགྲོ་གང་ལ་རོན། ཅེས་ལྷན་
 བས་བཀའ་སྦྱལ་བས། བྱིའུ་ཅུང་གིས་སྦྱར་གསོལ་བ།

I. 3

ཟླ་ཅིག་གཤེན་༥ རབས་ཀྱི་བོལ་གས།
 བདག་ཡིད་ཀྱི་བྱིའུ་ཅུང་ཟུར་བྱད་ཅན།
 གཟུགས་ཀྱང་ཤེལ་ལྷར་གསལ་བ་ལ།
 ཡི་གེ་འབྲུལ་གྱི་སྦྱག་པ་གོན།
 མགྲོགས་པའི་འབྲུག་ན་སྦྱོན་པོ་ཉོན།
 གཏོ་༥ སྦྱོ་ཡང་ཅུང་ཁལ་དུ་འགྲེལ།
 སངས་པོ་འབྲུས་བྱིའུ་སྦྱལ་པ་ལགས།
 གཤེན་རབས་ཉིད་ཀྱི་སྦྱན་སྒྲུང་མཆིས།

I. 4

དེ་སྐད་གསོལ་ནས། འབྲུག་ན་ལགས། ཤོལ་གྱིས་བབས་སོ། ལྷན་པ་ལ་སྒོར་
 བ་༥ བྱས། ལྷ་བྱག་བཅོལ། རིན་པོ་ཅི་སྦྱ་ལྷས་མཆོད་པ་བྱལ་ཡོ། དེ་ནས་བྱས་སའི་
 ལྷ་ར་ས་ལ་བཅུགས་ནི། འདི་སྐད་ཅེས་གསོལ་དོ།

ཕྱོད་པའི་གཤེན་རབས་མཁས་པའི་མཚོག།

འགྲོ་བའི་དོན་མཛད་ཀྱན་གྱི་མེ།

ཐམས་ཅད་མཁུན་པའི་ཡི་ཤེས་ཅན།

1. 6

སྤྱི་པའི་གྲུ་པ་པོ་སངས་པོ་ཡིས།

སྤྱིངས་པའི་ཡི་གེ་སྟན་དུ་བྱ།

ཞེས་གསོལ་ནས། རིན་པོ་ཆེའི་སྟོན་བྱ་ཁ་བྱེ་ནས། ཉུས་པའི་མདོ། ཕྱོད་པ་ལགས།

སངས་པོ་འབྲས་ཁྲིའི་། ཉལ་ནས། བྱང་ཕྱོགས་ཀྱི་འཛིག་དེན་གྱི་ཁམས་ན། ཡུལ་ Fol. 44b

གྱི་སྤང་ནི་འོད་མ་འབྲས་སྟུ་བྱ་བ་ལགས། སཁར་གྱི་བྱིང་ནི་དང་བ་རྫོང་ཕྱགས་བྱ་

བ་ལགས། པ་ནི་གོ་བྱི་མེ་ཐང་པོ་བྱ་བ་ལགས། མ་ནི་དབྱུང་གྲུང་བཅུན་ཁྲི། མ་བྱ་ 1. 2

བ་ལགས། དེ་གཉིས་ཀྱི་བྱ་ནི་གོ་བྱ་རོ་ཏེ་བགྱི་བ། འཛམ་བྱ་སྤྱིང་གི་བྱི་ལགས་དེ།

རིགས་ནི་ཐུ་རིགས་ལགས། གྱི་བྱ་གྲུང་བ་ལ་དེ་ལས་སྤྱི་གཞི་བ་བྱེད་པས།

གནས་ལ་འབྲུང་དགྲུ་དང། མ་ལ་འཛུལ་དགྲུ་དང། ། བར་ན་འཛིག་དགྲུ་ནམས་ལ། 1. 3

སྟུ་ཆེ་ཞིང་ཐམས་ལ་མཁས་པ་། ཅལ་ཆེ་ཞིང་འཕྲོང་དག་པས། སྟོང་ཁ་ཕྱ་བ་ཅིག་

བསམ་དོ། གྱི་དགེ་བ་ལ་ཅོལ་བ་ཀྱན་ལ་ཡང། ཆེ་བྱི་མ་བྱ་བ་བརྒྱུན་ཡིན་ཟེར་། ཞིང་ 1. 4

སྤྱི་གཞི་པ་དང། ཤན་དམར་ལ་སྟོད་དོ། གཞན་དག་གི་བྱི་ལ་འང་ཀྱ་དང་དམག་

བཤམས་ཤིང། མཐོ་བ་མཁར་འབེབས། དམར་བ་ཡུལ་འཕྲོག། གྱི་དྲ་བྱིར་གསོད།

ནོར་ཕྱགས་གནངས་། སྟུ་གསོད། དེའི་སྟེ་མཆོད་ཀྱི་ཡུལ་ཁམས་ཅན་ན་ཡང། 1. 5

དགེ་བ་སྟོད་པ་གནས་ནངས་པའི་སྐར་མ་བས་ཀྱང་ཉུང། སྤྱི་གཞི་སྟོད་པ་ས་གཞིའི་

1 ཁམར་

2 གོ་བྱ་རོ་ཏེ་

3 གྱི་

4 མཁས་ལ་

5 རྫོང་

6 ཀྱིས་

7 ནས་

1 6 ཅི་མཚོག་པས་ཀྱང་མང ། དེ་ལ་སྤྱོད་པ་སངས་པོ་འབྱུང་ཁྱིམ་གྱུགས་ཇེ་ཆེན ། པོ་
བསྐྱེད་ནས ། དགེ་བའི་བྱི་སྤྱོད་ཀྱང་། གཏོ་བྱ་དོ་དེས་སྤྱིག་པར་བསྐྱེད་ཆེན ། ཡོད་པའི་
གྱུགས་སྤྱོད་ཀྱང་། གཏོ་བྱ་དོ་དེས་སྤྱིག་པར་བསྐྱེད་ཆེན ། སངས་པོ་ཡང་གིན་ཏུ་
Fol. 45a གྱུགས་ཆད་ནས ། བདག་ཏུ་བ་པོ་ལ་བརྒྱུད་པ་ལགས་པོ་སྤྱོད་ ། བ་ལགས་ ། སྤྱིག་
ཅན་གཏོ་བྱ་དེ་ལ་འདུལ་པ་མཛད་པར་ཏུ་ལགས་ ། ཞེས་ཡིད་ཀྱི་བྱིའུ་ཆུང་གིས་
གསོལ་དོ ། སྤྱོད་པ་གཤེན་རབས་ཀྱིས་བཀའ་སྤྱུལ་པ ། རིགས་ཀྱི་བྱ ། དེ་ནི་ས་
ལགས་པོ་།

L. 2

འབྱུང་ ། གྱུག་ཅན་གྱི་སྤྱོད་བྱ་སངས་པོ་ཡང་།
འབྱུལ་ངག་བདེན་པའི་བོན་ལ་ཆུང་ཉན་ན།
སྤྱིག་ཅན་གཏོ་བྱ་དོ་དེ་གཅིག་བྱ་ལ།
བདག་གིས་པར་ལ་བཤད་པར་བྱི་རིགས་པོ་།

ཡང་ཡིད་ཀྱི་བྱིའུ་ཆུང་གིས་གསོལ་པ།

L. 3

སྤྱོད་པའི་ ། སྤྱོད་བྱ་འབྱུང་གྱུག་སངས་པོ་འདི།
སྤྱོད་ཆོ་གོང་ནས་སྤྱུངས་པའི་འཕྲོ་ཅན་ཡིན།
སྤྱོད་པའི་ཉལ་སྤྱོད་ཆོག་འགའ་བསྐྱེད་པས་འཛལ།
སྤྱིག་པ་བྱི་བགྱིད་དགེ་བའི་ཆོགས་སོག་ངེས།
། མཐར་ཡང་གླ་ན་སྤྱོད་པའི་གོ་འཕང་ཐོབ་པའི་རིགས།

L. 4

གཏོ་བྱ་དོ་དེ་གཅིག་བྱ་ས་བཟུལ་ན།
ཟླ་བ་ངོ་རི་ལ་ཡང་སེམས་ཅན་འབྱུང་ཆོ་འབྱུང་།

། གཏོ་བྱ་ ། སྤྱོད་

དག་པའི་ཁྱེད་མ་སྤྱོད་བྱ་བ་དུལ་ན་ཆེ།

ཕྱོད་པའི་ ༥ ཕྱོད་མ་སྤྱོད་བྱ་བ་ཤེས་པར་བྱ།

1. 5

ཞེས་གསོལ་བས། ཡང་གཤེན་རབས་ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་བ།

ཇི་ལྟར་དགའ་བྱ་བ་སྤྱོད་ཀྱིས་འཁྱེད་ཀྱིས་འཁྱེད་ཀྱིས་ཀྱང་།

ཅུ་ལྟ་བུ་ཤེས་ཀྱིས་གཤེས་པ་འགར་ཅོས་ཡང་།

ཅུར་ལ་བཅོལ་ ༥ ཉམས་ཉམས་ཅན་འབྱུང་བ་ལས།

1. 6

ཅུ་ལྟ་བུ་པར་འབྱུང་ཆེར་བ་འགྲོ་བ་གཤེས་པ་གསེས།

ཕྱོད་པ་གང་ཞིག་ཅུ་ཁར་བྱི་འོང་བར།

སྤྱོད་པ་པར་གཤེས་བྱ་བ་ཁྱེད་ཅུར་བྱི་ཤེས་པེས།

ཕྱོད་པའི་བྱི་བྱི་ ༥ རྒྱལ་ཀྱིས་མ་འདུལ་ན།

Fol. 45 b

ངོ་ཅུ་གཤེས་པས་ཉམས་ཅན་བྱི་འདུལ་ལོ།

ཞེས་གསུངས་ནས་བཀའ་སྩལ་བས། ཡང་ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཅུར་ལྷན་ལྷན་ཅན་གྱིས་
གསོལ་བ།

ཕྱོད་པའི་ཕྱོད་མ་གཤེན་རབས་བྱི་པོ་ལགས།

༥ ཐ་རས་ལྷགས་ཀྱིས་བསྐྱེད་པས་ཉམས་ཅན་པར་བ་བཅོལ་བ་ལས།

1. 2

པལ་གྱི་སྤྱད་པ་ལགས་ན་ཀྱན་དང་ཀྱན་གྱིས་ཁྱོལ།

དག་པ་ཅན་ནི་བསྐྱད་ཀྱང་ཕྱོད་པའི་སྤྱད་སྤྱད་འདུ།

སྤྱིག་པ་ཅན་ནི་བྱི་འོང་གི་དུ་འབྱོས།

ཉམས་ ༥ ཅན་ནི་ལ་གཤེན་རབས་སྤྱི་པའས།

1. 3

སྒྲིན་པ་ཁབ་དང་འབྲེ་སྒྲི་ཁོ་སྒྲི་སྒྲི་མ།

དུལ་བའི་སེམས་ཅན་ཚུར་ལ་འདུ་བ་ལགས།

པར་ལ་འདུལ་ན་སྒྲིན་པ་འཁྲིན་པ་ལགས།

1. 4

ས་ཐོག་ས་མུར་དུ་ ། སྒྲིན་པ་ག་ཤེགས་པར་ཁྱུ།

ནིས་གསོལ་བས། ། ཡང་ག་ཤེན་རབས་ཀྱིས་བཀའ་སྒྲུལ་པ། རིགས་ཀྱི་བྱ་ཡིད་ཀྱི་

1. 5

བྱིབྱ་ཚུར་ཚུར་བྱད་ཅན། གནོ་བྱ་དོ་དེ་འདི་ནི་འཛིག་ནིན་གྱི་ཁས་ས་ ། ན་ཡང་དུག་ལྲ་

སེམས་ལ་ཚང་བ་གཅིག་ཡིན་བས། ཁྱི་འདུལ་འདུལ་བ་བདུད་ཀྱི་ལས་ཡིན་ནོ།

དཔྱ་མོད་བདུད་བཞིན་གདུལ་དཀའ་ན།

བདང་སྒྲི་སེམས་ཅན་དུ་སེམས་ལ་གནག་པར་འབྱུང་།

1. 6

གནོ་བྱ་ལི་བའི་རྗེས་ལ་ ། བདུལ་ན་ཕྱི་ས་མུར་དུ་གདུལ།

སྒྲིག་ཅན་འདི་ནི་ལྷན་དུ་གདུལ་དཀའ་སྒྲེ།

འདི་ས་བདུལ་མ། སེམས་ཅན་ཀྱན་གྱི་གདུལ་མ།

དེ་བར་བདག་ཀྱང་གོང་དུ་འབྱོགས་པ་ཡིན།

ཁྱུ་བ་པོ་འཁྲི་ཚུར་དོས་འག་ལ།

Fol. 46a

སྒྲིད་ ། བ་ས་ངས་པོ་འབྱུང་བྱི་འཁྲི་འཁྲི་ཅན་ཅིང་།

བདག་ཀྱང་སེམས་ཅན་དོན་ལ་དགོངས་པ་འིས།

ས་འདུལ་ན་ཡང་པོགས་ཅིག་ཅི་གདུལ་མུ།

1. 7

དེ་སྒྲིན་ཅེས་གསུངས་ནས། འཁྲིར་ནས་ལ་བཀའ་ ། སྒྲུལ་པ། འོལ་སོ་ལྷང་

1 ཅིག་

2 ཁྱུར་དུ་

3 ཀྱི་

4 ཐུལ་

5 ཐུལ་

6 ཁྲི་

7 གཞན་ཅིང་

8 ཐུལ་

1. 4 ཁྲོ་བོ་ཆོའུ་དབུ་དགུ། ཁྲོ་བོ་དབུ་ལྷི་ཁྲོ་བོ་རེས་པོ་ཅེ་དགུ། རུབ་ཏུ་དབུ་ལྷི་ཁྲོ་
བོ་ཅེ་ཆོའུ་དགུ། རུབ་ཏུ་དབུ་ལྷི་ཁྲོ་བོ་གཟེ་ས་འགོ་ཆུ། ཁྲོ་བོ་ཆོའུ་པོ་ཅེ་བཞི་ནི་སྐྱ་
སེལ་གྱི་ཐང་ནག་བཅིང་དང་ལྷན་། དབུ་ནི་དགུ། ཞབས་ནི་བཞི། རུག་ནི་བཅོ་བརྒྱད་།
1. 5 དབུ་དགུ་ལ་༥ ཡང་ཁྲུང་གི་དབུ་༥ བན་ཁྲུང་གི་དབུ་༥ ཅུ་སྟོན་གི་དབུ་༥ སང་
གའི་དབུ་༥ གཡལ་གི་དབུ་༥ སྐྱག་གི་དབུ་༥ གཟེ་གི་དབུ་༥ རོས་གི་དབུ་༥
1. 6 རྟེན་གི་དབུ་༥ རུག་བཅོ་བརྒྱད་ན་༥ འཕེན་༥ བའི་སྐད་༥ འབུགས་པའི་སྐད་༥
འཛིན་པའི་ཞགས་པ་༥ འཕེན་པའི་ལྷགས་ཀྱ། གཤེག་པའི་དགུ་སྐྱ་༥ གཅོད་པའི་
རལ་གི། འབུལ་པའི་ཆོས་པ་༥ འཛིན་པའི་རྩ་ལུས་༥ འདེབས་པའི་གཟེང་ཆེན་༥
- Fol. 47a སྟོག་པའི་གཏར་རོ་༥ འཛིང་པའི་ལྷགས་སྟོག་༥ གྱི་རང་ཅུ་གི། འཁར་ཐེའུ་དང་
ལྷགས་ཐེའུ། ཡ་ཐལ་དང་འཁོར་ལོ་༥ ཞབས་བཞི་ལ། རོ་ཅེ་ཆུ་གས་༥ འཁོར་ལོ་
1. 3 ཅི་མས་བརྒྱད་༥ གཡུང་༥ རུབ་དགུ་སྟོར་༥ སྟེ་རི་འབར་བ། རོ་ལྷ་དབུ་ལྷི་ཁྲོ་བོ་
བཞིས་ཕྱོགས་བཞི་ནས་དབུ་ནི་བཀྲོགས་༥ ཞལ་ནི་ལྷགས་༥ ཅོས་ས་ནི་གཅོགས་༥
1. 5 སྟེན་ནི་བཅོ་བརྒྱད་༥ ཞབས་ནི་དགུ་༥ རུག་ནི་གཏེངས་༥ ཞལ་གི༥ ཁ་རྒྱངས་ནི་ལྷགས་
གི་ཆ་ཆ་འཕྲོས་༥ ལྷགས་གི་དབང་པོ་ལས་ནི། གསེར་གཅོས་ཉུན་ས་འབངས་སོ་༥
- སྟེན་པ་གཤེན་རབ་ནི་སྐྱ་རིན་པོ་ཅེ་ལྷ་ར་བཀྲ་བ། གསལ་བ། མདུན་དང་རྒྱབ་
1. 4 སྟེ་མངའ་༥ བ། ཞལ་ནི་རྩ་ལྷ་ར་གསལ་བ། ཕྱོགས་བཅུ་ཡོངས་སུ་གཟིགས་པ།
དབུ་ལ་རིན་པོ་ཅེ་རི་ཕྱོག་ཉུ་ཅེ་དགུ་ལ་གསོལ་བ། རུག་ན་གསེར་གི་རུག་ཤིང་
1. 5 གཡུའི་གཡུང་རྒྱང་རིས་བསྐྱས་ས་པ། རོ་༥ ལྷ་བུ་ཅིག་ཏུ་སྐུལ་ནས་གཤེགས་སོ།
གཤེན་རབ་ལས་གཤེགས་པ་དང་། གཏོ་བྱ་སས་རྒྱག་པ། གཞིས་ཡེ་ལ་གཅོགས་
- 1 གྱི་ 2 རུབ་ཏུ་ 3 འབུལ་པའི་ 4 གདགས་ 5 ཅོས་ས་ 6 ཆག་
7 གཡུང་རྒྱང་

གྱི་གོང་དུ་དུག་གིས་སངས་ལོ། ། གོད་བྱའི་དཔག་མི་ནས་ས། ། ལ་ལ་ནི་བརྒྱལ་ལོ། །
 ལ་ལ་ ། ཉི་རིངས་སོ། ། གོད་བྱ་རང་ཡང་ཤིན་དུ་སྤངས་ནི། ། འདར་ཡིང་ཡིང་འདུག་ ། 6
 གོ། ། ཁྲིས་བར་དེར་མནོའ་བས་ས་བཏང་བས་བསྐྱས་ས་ཀྱང་། གསོད་པའི་དུས་ཅིག་
 ཡིན། ། རྩོས་ཀྱང་། རྩི་ཐར་ལ། ། བརྒྱལ་ཡང་། རྩི་ཐུབ་པས། ། ལན་ཅིག་ ། གུས་པ་ Fol. 47b
 ཉུ་བར་བྱན་ནས། ། ཉ་ལས་ཤིང་བབས་སོ། ། ལུས་ལས་ཤིང་གོ་བྱུང་། རྩོ་ལས་སུ་མོན་
 བཞོལ། ། གུས་པའི་ཐུག་བཅའ་ནས། ། འདི་སྐད་ཅེས་གསོལ་དོ།

སྤྱ་ན་ས་མགོང་པའི་སྤྱིས་བྱ་བྱུང་བར་ཅན།

ཤིན་ཅིན་ ། འབར་པའི་སྤྱ་ནི་ཆེར་ཡང་བྱ་བ་ཅིག།

l. 2

ཉི་ཆུ་གསལ་པའི་ཉལ་ནི་ཤུགས་བཅུ་ཡིངས་སུ་གཟིགས།

ཤིན་ཅིན་འབར་པའི་ཐོར་ཚུགས་དབྱེ་ལ་གསོལ།

གསེར་གྱི་ཐུག་ཤིང་གཡུ་རི་གཡུར་བྱུང་རིས་ཅན་ཐུག་ ། ཉ་བསྐྱས་ས། ། 3

གསེར་གྱི་ཤིང་ན་འཁོར་ལོ་བརྒྱད་པར་ཤིང་བས།

འཛིགས་པའི་སྤྱིས་བྱ་ཆེན་པོ་བཞི་ཡིས་སྤྱུང་ནན་ནས།

གར་གཤེགས་བདག་ཀྱང་བྱུང་གྱི་འབངས་སུ་སུའི།

དེ་སྐད་ ། ཅེས་གསོལ་བས། ། རྩོན་པས་བཀའ་སྤྱུལ་བ།

l. 4

བདག་ནི་སྤྱིག་ཅན་གོད་བྱ་དོད་ཅིང་།

སེས་ས་ཅན་གྱི་རི་ལུས་སུ་སྤྱིས་པ་ལ།

དུག་ཤིང་ས་བོན་འདུ་བས་སྤྱིག་པ་སྤྱ་ཚུགས་སྤྱིང་། །

སྤྱ་སྤྱངས་ཁྲོ་བོ་བཞི་རི་ཉལ་ནས་ནི།

l. 5

ད་ལྟ་བུལ་ལ་ག་ལུས་བཟའ་དགོས་ཤིག་ཟུང་།

བདག་གིས་ནི། སྒྲིག་པ་སྤངས་ནས་དགོ་བ་སྦྱོད་པ་ནི།

ཇིས་ཀྱང་གྱི་གསལ་འཁོར་གྱི་དཔ་པ་བྱ།

l. 6 ད་ནི་གསོད་པ་འདས་མས་༥ སྒྲིག་པ་འི་ལས་ནས་སྦྱོང་།

ཞིས་བཀའ་སྦྱལ་བས། དཔག་གྱི་བྱིན་པོ་ནས་ཀྱང་བརྒལ་བ་སངས་སོ། རེངས་

པ་བདུས་སོ། གནོ་བྱ་དོ་དེས་ཡང་སྦྱོན་པ་ལ་གསོལ་བ། བདག་ནི་ད་བྱིན་ཆད་སྦྱོན་

Fol. 48a བས་བཀའ་སྦྱལ་བ་༥ ལྟར་སྒྲིག་པ་ནི་སྦྱོང་ངོ་། དགོ་བ་ནི་སྦྱོད་དོ། གནོ་བྱ་དོ་དེས་

སེམས་ལ་དད་པ་སྤྲོད་པ་ལོ། གྱི་ནས་སྒྲིག་པ་སྦྱོང་སྤྲོད་པ་འི་དབང་གིས་

l. 2 ཁས་བླངས་སོ། སྦྱོན་པ་འི་ཞལ་ནས། མང་༥ བའི་བྱང་དུ་ཁས་བླངས་པ། ཁས་

བླངས་པ་སྤྲོད་པ་ལོ། དཔ་བཟའ་ལོ།

དཔ་བཟའ་འགལ་ན་འབྲས་བུ་འཛིག་།

སྒྲིག་པ་ལྟར་བརྒྱུ་ལོ།

གང་སྒྲིག་སྒྲིག་པ་བྱུན་དུ་འོང་།

ད་ནི་དཔ་ལས་སྤྲོད་པ་ལོ།

l. 3 གསུང་ནས། གནོ་བྱ་དོ་མཁར་དང་བ་ཇོགས་སྤྲོད་པ་སྦྱོང་སྤྲོད་པ་ལོ།

དེར་ལྷལ་ཁས་སྤྲོད་པ་ལོ། གྱི་ནས་སྒྲིག་པ་ལ་སྤྲོད་པ་སྦྱོང་སྤྲོད་པ་ལོ། བས་སྤྲོད་པ་

l. 4 གནོ་བྱ་ཡང་དགོ་བ་བྱེད་པར་ཀྱན་དུ་བྲགས་སོ། ༥ ལྷལ་ཁས་སྤྲོད་པ་ལོ། སེམས་ཆད་

བས་སྤྲོད་པ་ལོ། སྦྱོན་པ་ལོ། ཇིས་སྦྱོན་པ་

གཤེན་རབ་གྱི་པོས་གསོར་གྱི་ལོར་དེ་ལོ་ལས་བབས། ཇི་ལྟར་གྱི་སྦྱོང་སྦྱོང་སྦྱོང་།

1 ཇོས་ 2 དཔ་ 3 གནོ་བྱ་དོ་དེས་ 4 བྱིན་ཆད་ 5 འཁར་

6 འཁར་སྤྲོད་ 7 སྦྱོང་ 8 ཞིས་

བཤེག་། ཡིད་ཀྱི་ཁྱེུ་ཅུང་གིས་གཡུང་དྲུང་རིས་ཀྱི་གདན་བཞིང་། མ་ལོ་གཡུ་ལོ་ 1. 5
 རིས་རིན་པོ་འཛི་གར་ཐུབ་། གཏོ་བྱ་དོ་དེས་ཀྱི་ཞལ་ཟས་རོ་མཚོག་སྒྲ་ཚོགས་དྲངས་
 མོ་། གནས་ཀྱི་ལྷ་དང་། སའི་ལྷ་དང་། བར་སྒྲུང་གི་༥ གྱི་ནམས་ཀྱང་། ལ་ལ་ཉི་མོར་ 1. 6
 བཟེད་། ལ་ལ་ཉི་མོ་ཐུག་འཚལ་། ལ་ལ་ཉི་མོ་ཚོད་པ་འབུལ་། ལ་ལ་ཉི་མོ་ཐུག་
 གསོལ་། དེ་ལ་གཏོ་བྱ་ཡང་ཤིན་དུ་ཡང་འོ་མཚར་སྒྲེས་མོ་།

སྟོན་པས་དགུང་ལོ་གསུམ་དུ་གཏོ་བྱ་ལ་༥ སྤྱིང་བ་རྒྱུད་ཀྱི་ཐོན་བསྟན་ན་། སྟོན་ Fol. 48b
 བའི་བཀའ་བས་སེམས་ཅན་གྱི་ལས་བཅན་བར་གྱུར་དེ་། གཏོ་བྱ་ནི་ལུས་སྟོན་པའི་
 སྟོན་སྒྲར་ཐོན་ཉན་ཀྱང་། ཞེ་སྒྲུང་ཕྱི་རྩེ་འབར་བའི་རང་བཞིན་གྱིས་སེམས་ལ་
 གསོད་གཅོད་མང་པོ་རྒྱུ་༥ གཏོ་བྱ་དོ་དེ་ནི་ལུས་སྟོན་པའི་སྟོན་སྒྲར་ཐོན་ཉན་ཀྱང་། 1. 2
 འདོད་ཆགས་ཏུ་ལྷར་འཁོལ་བའི་རང་བཞིན་གྱིས་སེམས་ལ་འབྲོག་ཆོས་མང་པོ་
 རྒྱུ་༥ གཏོ་བྱ་དོ་དེ་ནི་ལུས་སྟོན་པའི་སྟོན་སྒྲར་ཐོན་ཉན་ཀྱང་། གཏོ་བྱ་ཐུག་ལྷར་༥
 སྟོན་པའི་རང་བཞིན་གྱིས་སེམས་ལ་བྱིང་ཐུག་མང་པོ་འཐིབས་མོ་༥ གཏོ་བྱ་ནི་ 1. 3
 ལུས་སྟོན་པའི་སྟོན་སྒྲར་ཐོན་ཉན་ཀྱང་། སྤྱི་དོགས་ལྷར་སྟེས་པའི་རང་བཞིན་གྱིས་
 སེམས་ལ་གཞན་སྒྲན་༥ བའི་ཐབས་མང་པོ་རྒྱུ་༥ གཏོ་བྱ་ནི་ལུས་སྟོན་པའི་སྟོན་ 1. 4
 སྒྲར་ཐོན་ཉན་ཀྱང་། ར་གྱལ་རྒྱུང་ལྷར་འཁྱེལ་བའི་རང་བཞིན་གྱིས་སེམས་ལ་མངར་
 སེམས་མང་པོ་རྒྱུ་༥ དེ་ལྷར་འབུལ་བར་༥ མ་གྱུར་རོ་༥ ཡིད་ཀྱི་ཁྱེུ་ཅུང་གིས་ 1. 5
 མཚོད་ནས་། སྟོན་པ་གཤེན་རབ་ལགས་། གཏོ་བྱ་དོ་དེ་འདི་ཤིན་དུ་སྟོན་ཆེ་བས་།
 སྟོན་པའི་ཞབས་ཀྱིས་ཆགས་ནས་། ཐོན་བསྟན་ཀྱང་། མཛོད་པའི་ར་གྱལ་དང་།

1 བདན་ 2 གཏོ་བྱ་དོ་དེས་ 3 གཏོ་བྱ་ 4 སྟོན་ 5 འབྲོག་

6 འབུལ་རོ་ 7 རབས་ 8 བཅགས་

1. 6 མཐོང་། བའི་སྒྲིག་ཙམ་ལས་ས་འདུལ་ལོ། ཉིན་མོ་སྒྲོན་པའི་སྒྲུན་སྒྲུ་ན་ལོན་ཉན་ཀྱང་།
 རུམ་མོ་སྒྲིག་སྒྲུ་ཚོགས་བྱས་མོ། སྒྲོན་པས་ཀྱང་དེ་མཆིན་ནས། སྒྲིག་གི་བྱ་གཏོ་
 Fol. 49a བྱ་ནས་ཞིག་ལྷ་གཤེན་བརྒྱུད་སྒྲིག་པ་འབྱོངས་། བར་ཤོག་ཅིག་གསུང་ནས།

ཡབ་དང་མཐུན་བར་ལྷ་ས་སྒྲིན་སྒྲེ་བརྒྱད་གྱི་

ཡུལ་ན། དུས་གྱི་འབྲུག་པ་ལས། མཚོན་གྱི་སྒྲུལ་པ་ནི་འབར་། བྱ་ངན་གྱི་ཅ་

1. 2 འབོད་ནི་དང་། རྒྱག་གི་མཚོ་ནི་འབོད་། བྱི་རོ་དྭ་རོ་ནི་ཇ་བཞིན་དུ་བྲུགས་ནས་འདུག་
 པས། དེའི་སྒྲུལ་ས་ལ་གཤེགས་ལོ། ལྷ་ས་སྒྲིན་སྒྲེ་བརྒྱད་གྱིས་ཀྱང་སྒྲོན་པའི་
 མདུན་བསུའ་སྒྲེ། ལྷ་བྲུག་བཙལ། སྒྲོར་བ་བྱས། བྱི་དོག་བྲུལ། དེ་ནས་ལྷའི་སྒྲོན་

1. 3 པ་། ལུས་པ་སྒྲུ་དག་པས་སྒྲོན་པ་ལ་ལུས་སམ་གསོལ་བ།

སྒྲོན་པའི་སྒྲོན་ས་གཤེན་རབ་བྱི་བོ་ལགས།

སྒྲོན་ཡང་ཡབ་གྱིས་ལྷ་སྒྲིན་འཐབ་པའི་འདུལ་བ་མཛོད།

1. 4 འཇིག་རྟེན་ཁམས་ས་ཀྱི་བ་བྲུངས་མང་། ཡང་།

ལྷ་སྒྲིན་འཐབ་མོ་ཞི་བར་ཁ་སྒྲུ་མཛོད་ན།

འཇིག་རྟེན་འབྲུགས་ནས་བསྐྱུད་པ་ལྷུ་བ་པར་ངེས།

ཞེས་གསོལ་བས། གཤེན་རབ་གྱིས་ལྷ་སྒྲིན་གཉིས་གྱི་མཚས་ས་སྒྲུ་གསས་

1. 5 མཁར་། རྒྱུགས་པ་ཅེ་དག་བཅིགས། སྒྲིན་པའི་གཟུ་བོ་བཞི། སྒྲུལ་པའི་རབ་པོ་
 བརྒྱད། འབྲུང་བའི་ཞལ་ཆེ་བ་ལྷ། བདུས་ནས་སྒྲིན་པའི་བོན་འཆད་ཅིང་ལྷ་སྒྲིན་གྱི་
 གཟུ་མཛོད་ཅིང་བལྟགས་ལོ།

1. 6 དུས་དེ་ཙམ་ན་ཡུལ་འོད་། ས་འབྲས་སྒྲུའི་གཏོ་བྱ་དོ་དེ་གནས་ལ་རྒྱ་ཐིམ། ས་

1 སྒྲུང་ན་ 2 མཚོ་ནི་ 3 འཁམས་ས་ 4 འཁར་ 5 ཞལ་ཆེ་བ་

6 བདུས་ 7 དོ་དེ་

ལ་ཞག་ཚང་། ལུས་ཀྱི་བདུད་བྱུང་། ལས་ཀྱི་རྒྱུང་གིས་དེད་། འཆི་བདག་གི་ནད་ཀྱིས་
 ཚེའི་དུས་བྱས་དེ་། རོ་སྟོན་ཚ་བའི་ནད་ཀྱིས་སྤྱེ་འབར་རོ་། རོ་སྟོན་གྲུང་བའི་ནད་།
 ཀྱིས་ཚུར་འབྱུགས་སོ། དབྱལ་བའི་སྤྲ་དགས་སུ་སྤྱི་བཟོད་པའི་ཚད་ནི་སྤྱིན་བྱ་བྱེ་ཚན་ Fol. 49b
 ལ་འགྲོ་བ་ཚས་སོ། གཏོ་བྱས་སའོ་བདེག་ནས་འཁོར་ནས་ས་ལ་སྦྱས་པ་། བདག་
 གི་སྦྱོབ་དཔོན་ག་ཤེན་རབ་སྤྱི་པོ་ནི། ལྷ་༥ སྤྱིན་འཐབ་པའི་གཞུ་སའོ་ཅིང་འཚད་པས། 1. 2
 དེ་སྦྱན་བྱོངས་ལ་། བདག་རན་སོང་ནས་བྱོངས་ཤིག། དེ་སྦྱད་ཅེས་སྦྱས་ནས། སྦྱེ་བ་
 འདི་ལ[ས]་དབྱལ་བར་སོང་ངོ་༥ དཔེར་ན། རྩོན་པོ་ལ་ཁར་འཛེག་བ་བཞིན་དུ་བྱུག་
 སྤྱི་གསལ་༥ བར་སདུན་གསལ་དེ། གཏོ་བྱ་ནི་གཉིས་བྱུང་སང་པོས་སཐའ་ས[ར]་ 1. 3
 བསྐོར་ཀྱང་། སྤྱིག་གི་དབང་པོས་ནི་གཉིས་བྱུང་ངོ་སྤྱི་ཤེས། ན་བའི་དབང་པོས་ནི་
 བྱས་ས་སྤྱག་སྦྱ་ས་ཤེས། སྦྱའི་དབང་པོས་ནི་འབྱེད་པའི་བྱི་ས་ཚོར་༥ ལྷེའི་དབང་ 1. 4
 པོས་ནི་ཁ་སངས་ཀྱི་རོ་ས་མཚོད། ལུས་ཀྱི་དབང་པོ[ས]་འཇམ་ཚུབ་ཀྱི་དེག་བྱ་ས་
 ཚོར་༥ སྦྱོ་ལྷའི་ནས་པར་ཤེས་པ་འཇིག་རྟེན་འདིར་ཇེ་འགགས་ཇེ་འགགས་སོང་བ་
 བཞིན་དུ། འཇིག་རྟེན་༥ པ་རོལ་དབྱལ་བའི་ཡུལ་ནས་ས་ཇེ་གསལ་ཇེ་གསལ་སོང་ངོ་༥ 1. 5
 ལྷགས་ཁར་འབར་བ་དང་། མེ་སྦྱར་སོའི་འོབས་དང་། འལ་ས་རིའི་སྦོང་པོ་
 དང་། རལ་གྱི་དེ་ནགས་ཚལ་དང་། ཐལ་ཚན་གྱི་ཚུ་བོར་བ་བྱེད་དང་། རོ་༥ བྱགས་ཀྱི་ 1. 6
 འདས་དོང་ནག་པོ་དང་། ཁར་གོངས་སོ་ཅན་གྱི་བྱ་རས་ས་དང་། འཚོད་པའི་ཟངས་
 བཟུ་ཤིང་ཁ་སྦྱད་¹⁰དང་། ཐིག་ནག་གི་སོག་ལེ་¹¹ཀྱི་འགྲུས་¹²དང་། དེ་ལྟར་དབྱལ་
 བའི་ཡུལ་དེ་ནས་ས་ཚོ་ས་འདས་པར་སཐོང་།

1 ལུས་སྤྱེ་ 2 འགོ་ 3 འཚོན་པོ་ 4 གཏོ་བྱ་ 5 ཉི་ 6 དེ་སྤྱིག་

7 འབེད་ 8 མེ་སང་ 9 ཁར་གོང་ས་ 10 or ཁ་གཏོན་(?) 11 སོ་ལེ་

12 ཀྱི་གྲུས་

Fol. 50a

- དེ་ནས་གཏོ་བུ་ཡང་འཆི་བདག་ལས་ཀྱི་བདུད་ཀྱིས་ལུས་དང་། སེམས་སུ་བྱེ།
 བྱང་པོ་ལས་ཀྱི་བདུད་ཀྱིས་སྒོ་ལུ་འཛུགས་ནས་ཤིང་། ཤི་ས་ཐག་དུ་
 གཤིན་ཐེ་སྤྲིགས་པ་བྱ་བ་ལྷགས་ཀྱི་སྤྱི་ཐང་ཤིང་ཅས་ལ། ཟངས་ཀྱི་རལ་བ་ཞགས་
 1. 2 བ་ཅས། ཁྱོ་བྱེ་༥ འཛོལ་བ་གོད་པ་ཅས་ལོ་ལ་བྱངས་པ། ལག་པ་གཡས་ན་ལྷགས་
 ཀྱི་ཁ་བརྒྱད་ཐོགས་པ། ལག་པ་གཡས་ན་ལྷགས་ཀྱི་ཞགས་པ་འདོས་དགུ་པ་
 1. 3 ཐོགས་པ། དེའུ་ནག་པོ་ཁང་གསུམ་པ་ཅིག་ལ་ཞོན་ནས། ལྷགས་ཀྱི་ཁ་བ་སྤྲིག་
 དགུ་འཛོལས་ལ་བཀལ་ནས་སྤྲིག་སྤྲིངས་ནི། ལྷགས་ཀྱིས་གཏོ་བུ་དེ་དེ་སྤྲིང་
 ནས་བྱངས། ལྷགས་ཀྱི་ཞགས་པ་འདོས་དགུས་སྤྲིག་པ་ནས་བརྒྱུད། ཁ་བ་སྤྲིག་
 1. 4 དགུ་འཛོལ་ནང་དུ་བཅུག་ནས། དཔལ་༥ བའི་ལུ་ལ་སྤྲིགས་སུ་བྱིད་པས། གཏོ་བུ་དེ་
 དེས་ཀྱང་ཤིན་དུ་འཛིགས་ལ་སྤྲིག་པས། སྤྲིང་བའ་བ་གནས་ས་གྲགས་པ་གསུམ་
 1. 5 ཤིང་ལོ། བ་སྤྲིག་བྱ་ག་ནས་ཀྱང་ཁྲག་སྤང་ཅས་ལོ་ཤི་ཤི་སྤང་༥ ལོ། བ་སྤྲིག་བྱ་
 ག་དང་། དབང་པོ་འཛོལ་ནས་ཀྱང་ཁྲག་དང་ལུས་ར་བྱག་གོ། སྤྲིགས་བཅུ་ཀྱན་
 ནས་ཀྱང་སྤྲིག་ལུས་པོ་ལ་འདབ་ཆགས་ཀྱི་སྤོ་ཅན་དང་། སྤྲིག་ལུས་པོ་ལ་གཤམ་
 1. 6 ཟན་སྤོ་ཅན་དང་། སྤྲིག་༥ ལུས་པོ་ལ་དེ་དགས་སྤོ་ཅན་དང་། སྤྲིག་ལུས་པོ་
 ལ་སྤྲིག་ཅན་གྱི་སྤོ་ཅན་ནས་ནི། རོ་སྤོ་སྤོ་སྤོ་ཅན་པ་ཐོགས་ནས། གཏོ་བུ་དེ་
 Fol. 50b ཐོག་དུ་ལྷགས་བྱང་ལོ། ཤིན་དུ་འཛིགས་པའི་སེམས་སྤྲིག་ནས། ཉ་བཞིན་༥ འཁྲིག་
 ཅིང་གཉིན་འཁོད་༥ དུ་སྤྲིབ་༥ སྤྲིང་བའ་ཅོང་ཅོང་བར་བྱངས་སྤྲིབ་པར་ཤིང་ལོ༥
 དེ་སྤྲིག་ནི། སྤྲིག་ཀྱང་ཐོས་པར་ས་གྱུར་ནི༥ ༥ ལྷ་སྤྲིན་གཉིས་ཀྱི་སྤོ་ཅན་པ་ན་

1. གཏོ་བུ་ 2. ལྷགས་པ་ 3. ཀྱི་ 4. འདོས་ 5. དགུ་ 6. དཔལ་ག་
 7. འགུལ་ 8. རོ་དེ་ 9. འཛོལ་ 10. ཐོག་དུ་ 11. འགྱུར་ནི་

སྒྲོན་པ་གཤེན་རབ་སྤྱི་ལོ་གཞུ་མཛོད་པས་ ॥ གསལ་ནོ ॥ སྐད་རབ་པ་འདི་གང་གི་སྒྲོ་ 1. 2
 ཡིན་དགོངས་ནས་ ॥ ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྒྲོན་གྱིས་གཟིགས་པས་ ॥ གནོ་བྱ་དོ་དེས་སྤྱི་ཡུལ་
 རས་ཆོ་འཕོས་ནས་ ॥ གཤེན་རྩེས་དབྱལ་བའི་ཡུལ་དུ་ཁྲིད་དེ་ ॥ སྐད་རབ་པས་གཉེན་
 འབོད་ ॥ རྒྱང་འབོད་པ་གཟིགས་ནས་ ॥ སྒྲོན་པ་ཡང་གིན་དུ་སྤྱིང་རྩེ་བའི་སེམས་སྤྱེས་ 1. 3
 རས་ ॥ སྒྲོན་ནས་མཆི་མཆུ་བཞིན་དུ་བབས་སོ་ ॥ ཡིད་ཀྱི་ཁྲིའུ་ཁྲུང་གིས་སྒྲོན་པ་ལ་
 གསོལ་བ་ ॥

སྒྲོན་པ་འདི་སྒྲོན་ ॥ མ་གཤེན་རབ་སྤྱི་ལོ་ལགས་ ॥ 1. 4

སྒྲོན་ཆབ་ཆབ་རྩེ་བྱུག་ནས་བཤུམས་པ་དེ་ ॥

སྤུལ་གདུངས་ནས་སྤུ་རབ་མཛོད་པ་ལགས་ ॥

སྒྲོན་པས་བཀའ་སྤུལ་བ་ ॥ ཡིད་ཀྱི་ཁྲིའུ་ཁྲུང་གིས་ཁྲུས་སེམས་ ॥ གསོལ་བ་འདི་འེན་དུ་ 1. 5

ཡང་ལེགས་དེ་ ॥ སྐད་རབ་པ་འདི་སྒྲོ་ཅིག་བྱུང་ནས་ ॥ རྩེ་ལྷ་བྱ་ཞིག་ཡིན་ནས་སྤྱེས་ནས་

བཞུས་པས་ ॥ གནོ་བྱ་དོ་དེ་སྤྱི་ཡུལ་ནས་ཆོ་འཕོས་ནས་ ॥ དབྱལ་བའི་ཡུལ་དུ་གཤེན་

རྩེས་ཁྲིད་ནས་སོང་ ॥ བས་ ॥ དེ་ལ་གདུང་བ་ཡིན་ནོ ॥ ད་ཡང་མ་ལོ་དང་གཡུའ་ལོ་ 1. 6

ཁྲིད་ནས་ཀྱིས་ལྷ་སྤྱིན་སྤྱེ་བཞུད་ཀྱི་སདུན་ས་ས་ཞིག་བར་རྒྱང་ཞིག་ ॥ བདག་ནི་ལས་

ཀྱིས་འབྲེལ་བའི་སྒྲོ་བ་བྱ་གནོ་བྱ་དོ་དེ་འེན་ལ་འགྲོ་འིས་གསུང་ ॥ རས་གཤེགས་ Fol. 31a

སོ་ ॥ མ་ལོ་དང་གཡུའ་ལོ་དང་ ॥ ཡིད་ཀྱི་ཁྲིའུ་ཁྲུང་ནས་ཀྱང་གིན་དུ་སྤྱི་དགའ་བའི་

སེམས་སྤྱེས་སོ་ ॥ སྒྲོན་པ་འདི་བཀའ་ཉན་བས་ ॥ ལྷ་སྤྱིན་གྱི་སྤྱེས་མཛོད་ནོ ॥

སྒྲོན་པ་གཤེན་རབ་ ॥ རྩེ་ལྷ་བྱ་གྱི་ནབས་དང་རྩེན་བས་ ॥ གསོལ་བ་གསུས་ 1. 2

བོར་བས་ ॥ གནོ་བྱ་འདི་རྒྱང་དུ་སྤྱེས་སོ་ ॥ རལ་ནས་སྤྱུགས་བཞུས་པ་ ॥ ལྷ་ཀར་ཨ་

1. 3 མད་དུ་རྩི་མུ་ནག་པོ་ནི་ནི་མལ་མལ་། དེ་སྐད་བརྗོད་པས། མེས་སུ་ཅན་༥ མང་པོ་དང་།
གཏོ་བྱ་དོ་དེ་དང་། གཤེན་རྩི་གསུམ་པ་ནས་སུ་གྱིས་སྟོན་པར་ངོ་ཤེས་ནས། མ་
བྲག་གསུམ་པར་བཅའ་ལོ། གཏོ་བྲུས་ཀྱང་ལྷགས་ཀྱི་བྱ་བའི་ནང་ནས་སྟོན་ནས་སྟོན་
པ་ལ་ཞུས་པ།

1. 4 བདག་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཡུལ་ན་འདུག་ཅས་ན། གྱི་དག་དག་དུ་རེ་པས་༥ གཟུགས་
ཀྱི་བྱང་པོ་ལ་གཏེས་པར་བྱས་ནས། ཟས་ཀྱི་ནིས་དག་ཆོས། བཟང་བར་འདོད་ནས་

1. 5 སྐྱབས་དགའི་གྱུན་གྱིས་བརྒྱན་། དམོས་༥ བའི་དུས་དུ་སྟོངས། རྩ་ཆག་བཞིན་དུ་
བསྐྱར་།

ཆོ་ཅིག་རབས་བརྒྱད་བསགས་པའི་ཟས་ནོར་ཡུལ་གཞུང་དང་།

དར་ཅིག་འབྲལ་གྱི་པོད་པའི་བྱ་སྐད་གཉེན་མཁུན་དང་།

འཇིག་རྟེན་གྱི་ཡུལ་བྱ་འབྱར་ཚང་བཞིན་ལུས།

1. 6 ནད་༥ ཀྱིས་གདུངས་པས་རང་ཡང་ལ་ཁུར་གྱི་བ་རིངས།

གཤེན་རྩིས་ཁྲིད་པས་དར་ཅིག་ཡུལ་དུ་འདུག་དབང་ཅིད་།

འཇིགས་པའི་དགའི་འདི་ཀུན་ཅས་ཅིག་སྟོན་ནས་བྱང་།

Fol. 51b བསམ་པའི་གཉེན་ནི་གྱི་ཅིག་འཁོར་བ་ཅིད་༥

སྐྱབས་པའི་ཡུལ་ནི་ས་གྱི་ལྷ་བྱར་འགྲོ།

སྟོན་པ་བདག་ལ་བྲགས་རྩི་སྟོན་ནས།

ནིས་གསོལ་དོ། སྟོན་པ་གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྟེལ་པ།

1 དུ་ 2 གཏོ་བྱ་ 3 དོ་དེ་ 4 རྩིགས་པ་ 5 རེ་བའི་ 6 ཀྱི་

7 འཁར་ 8 བྱང་ནས་ 9 ས་ཀྱི་

ཡེ་ཤ། ཁྱོད་ཀྱང་སྐད་ཅིག་སྤྱི་ལོ་ཡུལ་ན་འདུག་ཅུ་ན།

སྟོན་པ་ལི། བཀའ་ནི་སྤྱི་ཉན་སྤྱི་དག་ལོག་པར་འབྱོགས།

l. 2

བདེན་བཤི་ཚིག་ནི་སྤྱི་འཛིན་འདུ་བྱེད་ལས་ལ་ཡེངས།

ལས་ཀྱིས་བྱས་པས་དུས་ཀྱིས་འབྱུང་བ་ལ།

ད་ནི་ངས་ཀྱང་སྟོངས་གདབ་ཤིན་དུ་དཀའ།

ཉིད་ཀྱིས་ངེས་པས་བསྐྱར་གྱི། དུས་ལ་བབ།

l. 3

ནིས་གསུང་ངས། དབང་བྱེད་ཐོག་དུ་བབས་པས། གཏོ་བྱས་ཀྱང་བསྐྱར་ནོ། འདབ་

ཆགས་ཀྱི་སྤོ་ཅན་ནམས་སྤོ་ལ་འབྱུངས་ནས་ཟ་ནིང་སེམས་དེག་གོ། གཅན་

ཁག་ཟན། ཀྱི་སྤོ་ཅན་ནམས་ཀྱིས་ཀྱང་པ་ལ་ཟ་ནིང་སེམས་དེག་གོ། རི་དགས་ཀྱི་

l. 4

སྤོ་ཅན་ནམས་ཀྱིས་བྱང་ཁོག་ལ་ཟ་ནིང་སེམས་དེག་གོ། སྤྱི་ནོར་གྱི་སྤོ་ཅན་

ནམས་ཀྱིས་ཀྱེད་པ་ལ་ཟ་ནིང་སེམས་དེག་གོ། གཏོ་བྱ་ཡང་སྟོག་གི་ལན་ཆགས་

l. 5

སྤྱི་ག་པོས་གཉེར་བས། སྤྱི་བཟོད་པ་ལི་ཚད་ནི་ཁྱད་པ་ལི་སྟོང་གི་ཤ་ལ་སྤྱི་གྱིས་འབྱ་

བ་ཅས་སོ། གཤེན་རྩེས་ལྷགས་ཀྱི་དང་ཞགས་པས་དུད། སེམས་ཅན། གཞན་ལས་

l. 6

པོ་ལ་འབྱུངས་ནས། སྐད་ངན་པ་འདོན་ཅིང་། དབྱལ་བཤི་ཡུལ་དུ་ཁྱེད་ནི་སོང་ངོ།

སྟོན་པས་ཀྱང་། གཏོ་བྱ་ཉིད་ཀྱི་ལས་ཡིན་བས། དམོག་ཅིང་དབྱལ་བར་ནི་ས་འབྱུབ།

ཤིན་དུ་སྟོང་ཟེ་བཤི་སེམས་། སྤྱིས་ནས། སྤྱི་ནས་སེམས་བྱང་བས། བྱང་ལ་སྤྱིང་།

Fol. 52a

བ་ནི་ཁྱད་དུ་ལྷག་ལྷག་ཁོལ་ཁོ། ཨ་ཤི་འདུས་པ་ལི་དེ་ཕྱི་པོ་ཆེད་ཅང་དབྱལ་སྤྱིངས་

དེ་ནམས་འདུས་ནས། ལ་ལ་ན་དེ། གཏོ་བྱ་འདི་ས་ཤི། གསོན་ཅུ་ན། སྤྱི་ཉན་

l. 2

ལ་ཤས་ཆེ་ནིང་ཀྱེན་གསལ་གཅན་གྱི་ལས་བྱས་པས། སུར་བྱེད་པ་ལི་དབྱལ་བར་

1 ཀ 2 སདབ 3 འགོ 4 གཏོ་བྱ

- ཁྱིལ་ལ་སྦྱང་བྱེད ॥ ལ་ལ་ན་རེ ། གཏོ་བྱ་འདི་མ་གཤིན་ཅས་ན ། རྒྱ་འདོན་
 1. 3 རྒྱལ་ལ་ཆ་ཤས་ཆེ་ཞིང་། རྒྱུན་དཔྱོག་ཆོས་ཀྱི་ལས་བྱས་པས་། འབྲས་བྱ་ཡི་དགས་
 སྤྱུ་ཁྱིལ་ལ་སྦྱང་བྱེད ॥ ལ་ལ་ན་རེ ། གཏོ་བྱ་འདི་མ་གཤིན་ཅས་ན ། རྒྱ་གཏི་སྤྱུ་
 1. 4 ལ་ཤས་ཆེ་ཞིང་རྒྱུན་བཞོལ་སྦྱང་གི་ལས་བྱས་པས་། ॥ འབྲས་བྱ་བྱོལ་སོང་བྱ་ཁྱིལ་
 ལ་སྦྱང་བྱེད ॥

- དེ་ལྟར་ངན་སོང་གསུམ་གྱི་དབྱེད་པ་ལྟོན་ནས་ས་འདུས་ནས། ཅིས་ཀྱི་ཡི་གེ་བ་
 1. 5 ལ་གདུགས་ནས་གྲོག་པའི་དུས་སུ ། ལྟོན་པས་དབྱེད་སྤྲེངས་ནས་ས་ལ་ ॥ བཀའ་
 སྦྱེད་པ་།

- སངས་སྤྲེལ་ས་གཤིན་ཆེན་སེམས་ལ་སྦྱང་བྱེད་ཀྱི་ལ་བྱེད །
 སངས་སྤྲེལ་ས་གཤིན་ཆེན་སེམས་ལ་སྦྱང་བྱེད་ཀྱི་ལ་ཡོད་ན །
 ལས་ཀྱིས་མཉམ་བའི་སེམས་ཅན་གཏོ་བྱ་ལ །
 1. 7 གཏོ་བྱ་སྦྱང་འདི་ཅས་བྱ་བའི་ལྷགས་ ॥ ཡོད་དམ །

དེ་སྐད་ཅིས་གསུངས་པས ། སྤྱི་ལོ་ལྷ་མ་པོ་ལ་གྲུང་གི་མགོ་པོ་ཅན ། ལྷགས་ཀྱི་
 བོ་ཆེན་ཐོགས་པ་ཅིག ། གཏོ་བྱ་ལ་དེག་པའི་འདྲོ་བཅད་ནས ། མགོ་པོ་དེག་སྤྱེ། ལྷ་ནང་
 བ་ལ་གསོལ་བ་།

Fol. 32 b

- ཡོན་ཏན་མཐའ་ ॥ དག་ཆོགས་པའི་གཤིན་རབ་མཁས་པའི་སེམས་།
 རྒྱལ་པ་ཐམས་ཆད་མཁུན་པའི་སྤྱིས་བྱ་ཅི་གསུང་ན །
 1. 2 འདི་ནི་རང་། གི་སྤྱི་ལས་བྱས་པ་རང་ལ་སྦྱིན་པ་ཡིན །

1 གཏོ་བྱ་

2 དེ་དེ་

3 གསུམ་གྱི་

4 འགོ་

5 ཐག་

6 རང་གི་

བ་དང་། དམའ་བ་ཡུལ་སྒྲིགས་པ་དང་། རྩོད་བྱུགས་གནངས་སྤྱ་བཅད་པ་དང་། མི་ན་
 གྱིང་ལས་ད་པའི་བག་ཆགས་རྗེས་སྤྱད་ན། གཞུ་འགྲོད་པའི་སེམས་སྦྱིས་སོ། 1. 4
 དེར་གཏོ་བྱས་འདི་སྐད་ཅེས་གསོལ་དོ། རྩོད་པའི་སྦྱོན་མ་སྦྱོལ་དཔོན་ལགས། བདག་
 འདྲ་སེམས་ཅན་རྒྱུ་ཤིང་། ཉེས་ཕྱིན་མང་པོ་བསད་པ་༥ དེ་སྦྱིང་ཆེ། བདག་ལ་ལན་ 1. 5
 ཆགས་གཉེར་ལ། ཤ་ཆོ། ཁྲག་འཕྱུང་། བརྟུང་བནག་བྱེད་དུ་སྦྱོལ། བདག་རང་རང་
 གིས་ལན་པས། སྤུང་ཡང་བསྐྱེད་ལ་བསྐྱེད། དེ་སྐད་ཅེས་སྦྱིས་ནས། གཏོ་བྱ་ཡང་
 སེམས་ལ་འཛིགས་པ་དང་། སྤྱག་བསྐྱེད་མ་བྱས་སོ། 1. 6

རྩོད་པའི་ཞལ་ནས་ཀྱང་། རྩོད་གྱི་ལས་འཕྲོས། བདག་ལ་བོན་ཉན་བས། གཏོ་
 བྱ་སྤྱ་པའི་རྒྱུ་ཤིང་། སེམས་ལ་ཞེ་སྤང་བྱེད། ད་ཡང་ཆེ་ག་ཤེན་བརྒྱའི་སྤྱང་དུ་
 འཕྲིན་པར་ཤོག་གསུང་ནས། ། ། ། སྤྱག་ཀྱི་བྱིང་ཀ་ལོག་བཏོལ་བས། ག་ཤིན་ཆེ་ནསས་ Fol. 54a
 ཀྱིས་ལྷགས་ཀྱས་སྦྱིང་ནས་བརྟུང་། ཞགས་པས་སྤྱུལ་ནས་བདགས། ལན་ཆགས་
 སྦྱིགས་པའི་སེམས་ཅན་མང་པོ་ལུས་ལ་འབྱུངས་དེ། དཔྱལ། བའི་གནས་སྤྱིད་དེ་ 1. 2
 མོང་ངོ། དེ་ལ་རྩོད་པས་གཟིགས་པས། གཏོ་བྱ་ཡི་གཡུང་དུང་རིས་ནི་མ་ཡལ་
 བར་གདོ། ཁ་ནས་ཆོག་རྩོས་པ། སེམས་ཅན་བྱིད་ནསས་ལ་སྦྱིང་ཆེ་བ་བྱེད་ཀྱིས།
 ད་ང་ལས་ཀྱ་ཤ་ཆོ། ཁྲག་འཕྱུང་། བརྟུང་གཏོག་༥ མང་པོ་གྱིས་ཤིག། དམ་ངས་ 1. 3
 བྱེད་བྱིད་ཀྱི་སྤྱོག་བཅད། ཤ་ཆོས། ཁྲག་འཕྱུངས་པས། ད་ང་ལ་ལན་ཆགས་འཕྲོད་
 ལ་གཉེར་ཅིག་ཟེར་ནས། འཛུས་སྤྱ་ལེ་མོང་ངོ། དེར་ཆོས་པ་དང་། མཆོད་ཀྱིས་བརྒྱབ་༥ 1. 4
 པ་ནསས་ལ་ནི། གཏོ་བྱའི་བསམ་བ་བཟང་པོ་དྲག་དུ་སྦྱིས་པས། ར་ཞིང་ཆ་བ་བྱེད་དོ།

1 དྲིང་ 2 མཉན་ 3 འགྲུལ་ 4 གཏོ་བྱ་ 5 སྦྱིས་ 6 ལས་

7 བཅོག་

འི་བཅས་ལས། །ས་གུབ་པོ། །ཡང་ཡིད་ཀྱི་ཁྱེའུ་ཅུང་གིས་གསོལ་བ། ། ལྷོན་པའི་ L 4
 ལྷོན་ས་གཤེན་རབ་བྱི་པོ་ལགས། ། ལས་ཐབས་ཇི་ལྟར་སྦྱར་ན་གཏོ་བྱ་འབྲོངས་ནི་
 མཆི། ལྷོན་པས་བཀའ་སྦྱལ་བ། ། ལྷ་། གཤེན་བརྟུ་ལ་མཆོད་ཅིང་བྱ་ག་བཅལ་ནས། L 3
 ལོ་པན་གཤེན་གྱི་མཆོད་ནིན་བཞེངས་གསོལ་ནི། ། ལན་ཆགས་གཏོར་ས་སྦྱུག་པོ་བཏང་
 བ་ན། ལུན་དུ་བྱི་བོགས་སྦྱར་བར་འབྲོངས་པར་ངེས། །

དེ་སྐད་ཅེས་གསུངས་ནས། །འོ་ལ་མོ། །ལུང་ཁྱིའུ་སྦྱུག་གཤེགས་མོ། གཤེགས་ L 6
 པའི་ལས་ཁར་གྱི་བྱི་དཀར་ན་དཀར་ལུང་དང་མཆལ་ནས། ། ལྷོན་པ་ལ་སྦྱོར་བ་
 བྱས། ། ལྷ་བྱ་ག་བཅལ། །མཆོད་པ་བྱལ་ནས། ། ལྷས་སམ་གསོལ་བ། ། བདག་ཅག་ནི་
 ལུལ་། །འོན་ས་འབྲས་སྦྱེའི་བྱི་ལགས་མོ། ། ལྷོན་པའི་འབངས་གཏོ་བྱ་དོ་ནི་དེ་ནི་ནང་ Fol. 55 a
 འདུ་བ་ནས་བ་བཞི་འདུས་ནས་གསུམ་མོ། ། མེས་ས་ཙན་བྱིའི་བྱ་ལ་སྦྱེའི་གཞེ་བས། །
 ཤི་ཁར་འགྲོད་བ་དུག་པོ་སྦྱེས་། །ནས། ། བདག་ཅག་འཁོར་ནས་ས་ལ་ཁ་ཆེས་ས་ L 2
 བཞག་པ། ། བདག་ངན་སོང་གསུམ་དུ་ཇིས་ཀྱང་སྦྱེ་ངེས། བདག་གི་སྦྱོབ་དཔོན་གཤེན་
 རབ་བྱི་པོ་ལྷ་སྦྱིན་གཉིས་ཀྱི་མཆོས་ས་ན་གཟུང་མཆོད་ཅིང་བཀྲགས་པས། ། དེ་སྦྱོན་། L 3
 འབྲོངས་ལ། ། འན་སོང་ནས་འབྲོངས་ཤིག་ཟེར་ནས་དབུགས་ཆད་དོ། ། བདག་ཅག་ལུལ་
 དེའི་བྱི་ནས་ས་འདུས་ནས་གྲོས་བྱས་པས་ཀྱང། ། གྲོས་སྦྱ་ཤིས་ནས། ། བདག་ཅག་
 སྦྱོན་འབྲོན་དུ་བཏང་བ་ལགས་པས། ། ལྷོན་པ་གཤེགས་པར་ཁྱེ་འཆལ་ཞེས་གསོལ་ནི། L 4
 ལྷོན་པས་བཀའ་སྦྱལ་བ། ། གཏོ་བྱ་ནི་ལས་དང་ཁྱེན་དུ་འཛོམ་བས། ། ད་ལྷ་དཔལ་
 བའི་ལུལ་ན་འདུག་ཀྱང། ། བྱང་ཆུབ་མེས་ས་དཔའ་ཆུ་ཡོད་། །པས། ། དེ་ནི་ཁྱེན་གྱིས་ L 5
 སྦྱར་དུ་འབྲོངས་ནི་འོང་ཞེས་གསུངས་ནས། ། འོན་ས་འབྲས་སྦྱེའི་གཤེགས་མོ། །

- ཡུལ་དེའི་བྱི་ནམས་ཀྱིས་སྟོན་པའི་སདྲན་བསྟན་ནས། བསྐྱར་བ་བྱས། ལྷ་བྱག་
 1. 6 བཅོལ། མཚོན་པ་བྱལ་ལོ། ། མཁར་དང་བ་ཆོང་བྱགས་ཀྱི་ནང་དུ་གཡུང་བྱང་རིས་ཀྱི་
 གདན་བཞིང་། རིན་པོ་ཆེའི་གུར་བྱབ། ཉལ་ཟས་རོ་མཚོག་བཟའ་དག་བྱངས་སོ། །
 Fol. 55b སྟོན་པས་ཀྱང་གཏོ་བྱ་དོན་དེ་འཁོར་ལས་ཀྱིས་འབྲེལ་བའི་བྱ་སྟངས་དང་། སྤྱིང་ཀྱིས་།
 འབྲེལ་བའི་གཉེན་བྱང་དང་། གནས་ཀྱིས་བསྟུས་པའི་ཡུལ་གྱི་དང་། ཤར་གཙུག་
 གང་འདེབས་པ་ནམས་ལ་བཀའ་སྟུལ་པ། གཏོ་བྱའི་ལུས་ངག་ཡིད་གསུམ་གྱི་སྒྲིབ་
 1. 2 པ་སྦྱང་བའི་བྱིང་། རོ་བན་གཤམ་གྱི་མཚོན་ནིན་། དབྱ་གསུམ་པ་ཅིག་ལྷ་གཤེན་སྤྱིང་
 པ་གསུམ་གྱི་སྦྱང་བཞེངས་ལ། གནས་ལ་འབྱར་དག་དང་། ས་ལ་འཇུལ་དག་དང་།
 1. 3 བར་ན་འདྲེལ་དག་དང་། མེས་མེས་ཅན་སྟོ་ཚོགས་པའི་གཞུགས་བཞུན་བྱས། སྦྱལ་།
 མཚན་མང་པོ་མེས་མེས་ཅན་ལ་བཅུགས། ཤར་སྟུང་དང་། ཁྲག་སྟུང་མང་པོའི་གཏོར་མ་
 བྱས། དུང་གོག་དཀར་ལ་བྱིའི་གཞུགས་སྟུང་བཞིན་། དཀྱིལ་དུ་གཏོ་བྱ་དོན་དེ་བྱིང་
 1. 4 བྱང་བཅུག། ཡི། གི་དཔའ་བོ་འབྲུ་ལྷ་ཅོགས་བཞི་དབྱས་དང་ལྷར་བྲིས། ཀར་པ་
 གཡས་པ་ལ་ཡང་། ཀར་པ་གཡོན་པ་ལ་རམ། ལག་པ་གཡས་པ་ལ་ཁང་། ལག་
 1. 5 པ་གཡོན་པ་ལ་སྦྱས། མགོ་བོ་ལ་ལྷོ། ། བསྟུག་མཚོགས་གསུམ་ལ་བདགས།
 དེ་ནས་གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྟུལ་པ།

གཏོ་བྱ་དོན་ལུས་ངག་ཡིད་གསུམ་གྱི་སྒྲིབ་པ་སྦྱང་དགོས་པས། མ་ལོ་དང་
 1. 6 གཡུ་ལོས་རོལ་མོ་སྟོ་ཚོགས་པ་བྱངས། ཉལ་ཟས་སྟོ་ཚོགས་པས་མཚོན་པ་བཞུས།
 ཡ་ཐགས་སྟོ་ཚོགས་པ་བྱུང་དུ་གཏང་། སྐྱར་བ་དང་། ལྷ་བྱག་གྱུན་དུ་བཅོལ་ན།
 གཏོ་བྱ་དོན་དེ་ལུས་ཀྱིས་སྤྱིག་པ་བྱས་པ་ནི་དེས་འབྱང་ངོ་།

- 1 འཁར་ 2 བདན་ 3 གྱི་ 4 དོ་དེ་ 5 གཉེན་གདུང་ 6 གཏོ་བྱ་
 7 དོན་དེ་ 8 འགོ་ 9 སྦྱས་ 10 ཡས་ཐགས་

ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཅུང་གིས་དཔའ་ ॥ བོ་འབྲུ་ལྷ་བསྟེན་པའི་ཁྱོང་ཆེན་པོ་ལྷའི་ལྷ་ Fol. 36a
གཤེན་བརྟའི་མཚན་ལ་མཚན་བྱང་བྱག་འཛམ་དུ་རྟེན་ཅིག ། གཏོ་བྱའི་ངག་གི་རྩིབ་
པ་ནི་དེས་འབྲང་བར་འབྲུང་རོ ॥

གཏོ་བྱའི་འབྲས་བྱའི་ཉག་ཅིག་སེམས་ ॥ ཀྱི་དྲུག་ནི ། བདག་འཕེན་པའི་ཁྱོང་ 1. 2
དཔོན་གྱིས་བསམ་བ་བཟང་པོའི་སྒྲོམ་བ་ཐག་བཅད ། སྒྲགས་དྲག་པོ་འཛམ་རྒྱུན་དུ་
བྲངས་ན ། གཏོ་བྱ་དོ་དེའི་འབྲས་བྱ་ཉག་ཅིག་སེམས་ཀྱི་དྲུག་ནི་དེས་བྱང་བར་
འབྲུང་རོ ॥

ཞེས་གསུངས་ ॥ ནས ། སྒྲན་པས་མཚས་ས་བཅད་ནས་དགོངས་པ་མཛད་དོ ། 1. 3
དག་པ་ནས་པ་དྲུག་གི་དྲིང་དེ་འཛོན་བསྒྲོམས་། སྒྲགས་ངན་སོང་དོང་སྒྲགས་ནི་བརྒྱས་།
མ་ལོ་དང་གཡུ་ལོས་སྒྲའི་རོལ་མོ་སྒྲན་པ་དང ། ॥ གཞུགས་ཀྱི་རོལ་མོ་སྒྲུག་པ་ནི ། 1. 4
བྲངས་། རྩ་བྱུང་དང ། གཞུགས་བརྒྱན་དང ། ཉལ་ཟས་སྒྲ་ཚོགས་དང ། ལན་ཅགས་
གཏོར་མ་ནས་མ་འཁོར་གྱིས་བཞེག་སྒྲ ། སྒྲོར་པ་བྱས་། ལྷ་བྲག་ ॥ བཅའ་། བྲག་གྱུ་ 1. 5
བརྒྱུར ། ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཅུང་གིས་ལྷ་གཤེན་བརྟའི་མཚན་པོན་ཅིང ། མཚན་བྱང་གིས་
བྲག་བཅའ་། ཁྱོང་ཆེན་པོ་ལྷའི་ལྷ་གཤེན་བརྟའི་མཚན་པ་ནས་པ་ལྷ་བྱལ་། ཁམས་
གསུམ་ན་གནས་ ॥ པའི་སེམས་ཅན་ལ་གཏོར་མ་དང ། གཞུགས་བརྒྱན་མང་པོ་བཀྱ ། 1. 6
དེ་ལྷར་སྒྲོར་པ་དང ། ལྷ་བྲག་དང ། བྲག་གྱུ་དང ། ལྷ་གཤེན་མཚན་པ་དང ། ཁམས་
གསུམ་སེམས་ཅན་ལ་གཞུགས་བརྒྱན་དང ། ॥ གཏོར་མ་མང་པོ་བཅད་པ་དེ་ནས་ས་ནི ། Fol. 36b
ཉིན་ལན་དེ ། མཚན་ལ་དེ་གཏང་བར་འབྲུང་རོ ། དེ་ལན་ཅན་ནི་བྱང་བྱངས་ཀྱི་རྒྱུད་དོ།
དེ་ནས་མཚན་བྲག་བཅའ་པའི་རྒྱུད་འབྲུང་རོ ॥

{ L. 2
L. 3

དེ་ནས་ལྷ་གཤེན་བརྒྱུ་པ་ཕྱག་བཅའ་པ་འབྱུང་ཕྱེ། དྲག་ལྷ་བཞེན་པོས་འཛོམས་
 པའི། ཡེ་ཤེས་ཆེན་པོ་ལྟེན་གྲོང་། བོན་ཉིད་གཡུང་རྒྱུང་གི་གྲོང་། བོན་ཉིད་ཡེ་ཤེས་
 1. 4 ཀྱི་༥ གྲོང་། བོན་ཉིད་ནས་མཁའི་གྲོང་། བོན་ཉིད་འབྱུང་བའི་གྲོང་༥ བོན་ཉིད་མྱིན་
 པའི་གྲོང་༥

བོན་ཉིད་ལ་དེ་ལྟར་གྲོང་ཆེན་པོ་ལྷ་ལས་བསྐྱེད་པའི། དྲག་ལྷ་ཕྱུར་དུ་འཛོམས་
 1. 5 པའི་༥ བཀྱེན་པོ། ཡེ་ཤེས་ལྷ་ཤར་བའི་ཐུགས་རྩེ་ཅན། ༥ ལྷ་གཤེན་བརྒྱུ་པ་ཕྱག་
 འཛམ་ལོ༥

བོན་ཉིད་གཡུང་རྒྱུང་གི་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་ལྷ་ཡེ་ཤེས་ཆེན་པོ་ལ་ཕྱག་འཛམ་ལོ༥

1. 6	ཡེ་སངས་ཆེན་པོ་ལ་	༥
	ཡེ་ཁུབ་ཆེན་པོ་ལ་	༥
	ཡེ་བདམ་ཆེན་པོ་ལ་	༥
Fol. 57 a	༥	ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་པོ་ལ་	༥
	ཡེ་མྱིན་པའི་རྒྱལ་པོ་ལ་	༥
1. 2	ཡེ་འབྱུང་༥ རྒྱལ་པོ་ལ་	༥
	ཡེ་གསལ་རྒྱལ་པོ་ལ་	༥
	ཡེ་དག་རྒྱལ་པོ་ལ་	༥
I	༥

1. 3 ཡང་༥ ༥ བོན་ཉིད་གཡུང་རྒྱུང་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་གཤེན། ཐུས་སུ་པ་ཀུན་ལྷན་ལ་
 ཕྱག་འཛམ་ལོ༥

.. .. ༥ ཐུས་སུ་པ་ཀུན་རིག་ལ་
 ཕྱག་འཛམ་ལོ༥

ཡང་། བོན་ ། ཉིད་གཡུང་བྱུང་མྱོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་གཤེན་ ། བྱས་ས་པ་ཀུན་གཤེན་ 1. 4

ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། བྱས་ས་པ་ཀུན་བཞེད་
ལ་བྱག་འཛལ་ལོ། 1. 5

“ “ “ “ “ ། བྱས་ས་པ་ཀུན་ཁྱབ་
ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། བྱས་ས་པ་ཀུན་འདུལ་
ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ ། “ “ ། བྱས་ས་པ་ཀུན་འཕྲིན་ 1. 6
ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། བྱས་ས་པ་སྟོམས་
མཛོད་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། “ ། བྱས་ས་པ་ཁྱབ་བདལ་ Fol. 57b
ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། བྱས་ས་པ་ཀུན་འཁྲིམས་
ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

དེ་རྒྱུད་བོན་ཉིད་མྱོང་ནས་སྐྱེད་པའི་རྩ་གཤེན་ཉི་ཤུ་ ༥ ། མེད་བ་བྱས་ 1. 3
རྩ་བྱག་བཅའ་། མཛོད་པ་བྱལ་ཞིང་། ཁམས་ས་གསུམ་གྱི་སེམས་ཅན་ལ་ལན་ཆགས་
ཀྱི་མྱུད་གཏོང་མང་པོ་བཏང་བས་། གཤེན་རབ་ཀྱི་དགོངས་པ་དང་། རྩ་གཤེན་གྱི་
ཐུགས་རྟེན་ལོ། ཡང་། ཐགས་ཀྱིས་ཀྱང་གནས་སུ་བྱིན་ནོ། དཔལ་བའི་ཕུལ་དུ་ཆར་ 1. 3

1 མྱོང་ 2 ཁམས་ས་ 3 སུམ་ 4 གཤེན་རབས་ 5 ལ་ཐུགས་

- བཞིན་ཏུ་བབས་པས། ། གནོ་བྱ་དོ་དེ་ལ་བརྒྱུང་བཅོག་བྱེད་པའི་སེམས་ཅན་མང་པོ་
 1. 4 ཡང་འདོད་པའི་ཡོངས་སྤྱོད་ཅི་འདོད་པ་ཐོབ་ནས་དགའ། ། ལྷ་དང་གཤེན་གྱིས་དབྱེ་
 བའི་ཡུལ་དུ་བྱོན་ནས། ལྷ་འིས་སྤོན་ལས་བདབ་པས། དབྱེ་བའི་ཕྱི་འི་ཡུལ་ནས་ས་
 1. 5 འགྲུང་རོ། ། གཤེན་གྱིས་སྤོན་ལས་བདབ་པས། དབྱེ་བའི་ནང་གི་སེམས་ཅན་ཅེས་
 རྣམས་ཀྱང་ཞིའོ། ལྷ་གས་མཁར་འབར་བའི་རིན་པོ་ཆའི་མཁར་དུ་འགྲུང་རོ། རྩ་
 མང་མའི་འོ་བས་ནི་རིན་པོ་ཆའི་གས་བ་ཏུ་འགྲུང་རོ། གཤེན་འི་སྤོང་པོ་ནི་རིན་པོ་
 1. 6 ཆའི་སྤྱོད་ཤིང་དུ་འགྲུང་རོ། རལ་གྱི་རི་ནགས་ཚལ་ལོ་ས་ནི་རིན་ཅེན་གྱི་དོག་ཚལ་
 དུ་འགྲུང་རོ། ཐལ་ཚན་ཏུ་པོར་བ་བྱེད་ནི་རིན་པོ་ཆའི་ཁྱུས་ཀྱི་རྒྱུ་དུ་འགྲུང་རོ། རོ་
 རྒྱགས་ཀྱི་འདས་དོང་ནག་པོ་ནི་རིན་པོ་ཆའི་རྒྱུ་དུ་འགྲུང་རོ། དབྱེ་བའི་ཐངས་
 Foi 58a བརྒྱ་གྲུ་མོང་ཁ་གཏོང་ནི་གཞལ་ཡས་རིན་པོ་ཆེར་འགྲུང་རོ། ལྷ་གས་ཀྱི་ནགས་པ་
 འདོས་དགུ་ནི་ཉི་ཟེར་འདོད་པའི་ལས་དུ་འགྲུང་རོ། འབར་བའི་ལྷ་གས་ཀྱི་ཁ་བརྒྱད་
 1. 2 ཉི་མཐོ་རིས་ཐར་བའི་བཀྲས་པར་འགྲུང་རོ། ལྷ་གས་ཀྱི་རྩ་བ་ལྷིག་དགུ་ནི་བྱེད་ཀྱི་
 བད་མའི་རྒྱུ་དགུར་འགྲུང་རོ། གཤེན་གྱིས་སྤོན་ལས་བདབ་པས་གནོ་བྱ་དོ་དེ་
 1. 3 ཡང་རིན་པོ་ཆའི་བྱེད་འདོད་འབར་བ་ཅིག་དུ་འགྲུང་རོ། སྤྱོད་པའི་གཤེན་ཆེ་སྤྱིགས་
 བ་ཡང་ཡི་གཤེན་འབྲུལ་པོན་པོར་འགྲུང་རོ། སེམས་ཅན་ལྷ་ཅོགས་ལུས་ལས་ཟེ་
 1. 4 བ་ཡང་ལྷ་ཐུན་དང་སྤྱན་པན་མང་པོར་འགྲུང་རོ། གནོ་བྱ་ཡང་སྤོག་གི་ལན་ཆགས་ཀྱི་
 བྱེད་ནས། དབྱེ་བའི་ཡུལ་ནས་ཐར་དོ། རི་ལྷར་བོན་ཉིད་གཡུང་རྒྱུང་གྲོང་ནས་
 བསྐྱེད་པའི་ལྷ་གཤེན་ཉི་ཤུ་ལ་ཕྱག་བཙལ་ཞིང་། མཚོད་པ་ལུལ་བས། དབྱེ་བ་
 1. 5 རྣམས་ཀྱང་གྱུན་ཆད། ། རོ་བའི་དབྱེ་བ་རྣམས་ནི་གྲང་བའི་བསིལ་གྱིས་གྱུན་བཅད།

1. གནོ་བྱ་ 2. དོ་དེ་ 3. འབར་ 4. ཁ་སྤྱོད་ 5. གྱུ་ 6. གས་

7. སྤོང་

གྲང་བའི་དབྱལ་བ་ནས་ས་ནི་ཚ་བའི་འོད་ཀྱིས་རྒྱན་བཅད་པར་འགྱུར་རོ། ཉི་ཚེ་བ་ནི་
བདེ་གནས་ཆེན་ནས། རྒྱན་ཅད་པར་འགྱུར་རོ། ཉི་འཁོར་བ་ནི་༥ ཐར་ལས་ཐོབ་ནས། 1. 6
རྒྱན་ཅད་པར་འགྱུར་རོ། དེ་རྩེར་དབྱལ་ཁས་ས་བཅོམ་རྒྱུ་སྤོངས་ནས། ཡར་འོང་
ནས། 1. གཏོ་བུ་འི་ལས་ཀྱི་ནས་པར་སྦྱིན་པས། ཡི་དགས་གནས་ནས་མ་འོངས་སོ།

གོ་གོན་བ་དང་མཚོན་༥ ཐོགས་པ་མང་པོས་ནི་བསྐྱོར་༥ གྱི་དང་གྱི་སྦྱིབ་པ་ཅན་ Fol. 58 b
ཀྱིས་ནི་ས་ནན། ཡི་དགས་ཀྱི་སྦྱོང་བ་དེ་གཤེན་རབ་ཀྱིས་གཟིགས་ནས། བཀའ་
སྩལ་པ། གཏོ་བུ་ནི་གསོན་ཅས་ན། རྒྱ་འོད་ཆགས་ལ་ཤེས་ཅེ་པ། རྒྱེས་མ་བྱིན་ 1. 2
བར་ལེན་པ་བྱས་པས། འབྲས་བུ་ཡི་དགས་ལྷལ་ན་སྦྱེས་ནས། ཤེན་དུ་བཀྲེས་ཤིང་
སྐྱོས་བར་འདུག་པས། ཡི་དགས་ཀྱི་སྐོ་གཏོད་ཅིང་འོར་བའི་རྩ་གཤེན་ལ་བྱག་
བཅེལ་བ་དང་། མཚོན་བ་དང་། ཁས་ས་གསུམ་གྱི་སེམས་ཅན་ལ་ཟུང་ནོར་གྱི་སྦྱིན་ 1. 3
བ་ཐོང་ནིག། ཅེས་བཀའ་སྩལ་པ། ཡང་ཡིད་ཀྱི་བྱེད་ཅིང་གིས་ལྷ་གཤེན་མཚན་
ནས་བཏོན་ནས། འཁོར་ནས་ས་དང་། མ་ལོ༥ གཡུ་ལོས་མཚན་བྱང་ཐོགས་ནས་བྱག་ 1. 4
འཛལ་ལོ༥

བོད་ཉིད་ཡེ་ཤེས་སྒྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་རྩ། ཁྱི་འགྱིང་[ད]ཀར་པོ་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ ཁྱི་འོད་[ད]ཀར་པོ་ལ “ “ 1. 5

“ “ “ “ ཁྱི་རྒྱལ་ཁྱེད་པོ་ལ “ “ 1

“ “ “ “ ཁྱི་འོད་གསལ་འབར་ལ “ “ 1. 6

“ “ “ “ ཁྱི་ལ་དེ་བ་ལ “ “ 1

“ “ “ “ ཁྱི་སངས་གྲང་རྒྱལ་ལ “ “ 1

“ “ “ “ ཁྱི་སྦྱིན་མཐུན་རྒྱལ་ལ “ “ Fol. 59 a

	བོན་ཉིད་ཡི་ཤེས་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་ལྷ། ཀུན་འོད་འགྲོན་མ་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།
L. 2	“ “ “ “ “ ། ཀུན་སྒྲོལ་དབྱིངས་བྱག་ལ་ “ “ །
	[“ “ “ “ “ ། “ “ །
	བོན་ཉིད་ཡི་ཤེས་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་གཤེས་སྦྱིན་བ་ཤུགས་ལྷན་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།
L. 3	“ “ “ “ “ ། སྦྱིན་གཏོང་གོགས་སྦྱིན་ལ་ “ “ །
	“ “ “ “ “ ། སྦྱིན་བ་དཀྱིགས་སྦྱིན་ལ་ “ “ །
L. 4	“ “ “ “ “ ། སྦྱིན་བ་མཐར་སྦྱིན་ལ་ “ “ །
	“ “ “ “ “ ། སྦྱིན་བ་སྦྱོབས་ཆེན་ལ་ “ “ །
L. 5	“ “ “ “ “ ། སྦྱིན་བ་ཀུན་རྩིས་སྦྱིན་ལ་ “ “ །
	“ “ “ “ “ ། སྦྱིན་ཉིད་ཡི་ཤེས་ལ་ “ “ །
	“ “ “ “ “ ། སྦྱིན་བས་དབྱིངས་དོགས་ལ་ “ “ །
L. 6	“ ། “ “ “ “ ། སྦྱིན་གཏོང་མཉམ་བ་ལ་ “ “ །
	“ “ “ “ “ ། སྦྱིན་བས་ཡོངས་སྦྱོབས་ལ་ “ “ །

Fol. 59 b དེ་ལྷན་བོན་ཉིད་ཡི་ཤེས་གྲོང་། ། རས་བསྐྱེད་པའི་ལྷ་གཤེས་ཉི་ཤུ་ལ་བྱག་བྱས། །
 སྒྲོང་བ་བྱས། མཆོད་པ་བྱལ་ནས། ། ཁམས་ཀྱི་སྤྲུམ་གྱི་སེམས་ཅན་ལ་བྱུང་གཏོང་།
 མང་པོ་བཏང་བས། ། ལྷ་གཤེས་ཀྱི་ཐུགས་ཇེ་དང། ། གཤེས་རབ་ཀྱི་དགོངས་པས། །
 1. 2 ཡར་སྤྲུགས་སྦྱིན་གནས་སྤྲུམ་སྦྱིན་ཏེ། ཡི་དགས་ཀྱི་ཡུལ་དུ་རང་བཞིན་བབས་པས། །
 གཏོ་བྱ་ལ་ལན་ཆགས་འདོད་པའི་ཡི་དགས་ཀྱི་དམག་ཚོགས་ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་ཅི་
 1. 3 འདོད་པར་བྱུང་སྟེ། རབ་དུ་དགོར། གཏོ་བྱའི་དཔོག་སྦྱོར་དང། ། སྦྱིན་པར་བྱངས་

Fol. 60a

14

1. ཡུ་ 2. རྟམ་ག 3. ལོ་ལྔ་ 4. རྟམ་ 5. ལྷགས་ཀྱིས་

པ་ཕུལ་ཅིག ། ལྷན་གོང་མང་པོ་ཁམས་གསུམ་གྱི་སེམས་ཅན་ལ་ཐོང་གིག ། ཅེས་
 1. 6 བཀའ་སྩལ་ནོ ། ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཀྱང་གིས་ལྷ་གཤེན་མཚན་ནས་བཞེད་ཅིང་། རཁོང་།
 རྣམས་ཀྱིས་མཚན་བྱང་ཐོགས་ནས་ལྷ་ཕུག་བཙལ་ལོ།

བོན་ཉིད་ནས་མཁའི་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་ལྷ་གཤེན་ལྷ་འོད་དཀར་ལ་ཕུག་འཛལ་ལོ།

Fol. 60b

“	“	“	“	། ཤེལ་ལྷགས་སྤྱོད་། ཤོ་ལ་	“	“	།
“	“	“	“	། གང་གསལ་བཙན་ཤོ་ལ་	“	“	།
“	“	“	“	། གསལ་རྩེ་མང་ཤོ་ལ་	“	“	།
1. 2	“	“	“	། ཁོད་སྤུས་མཁའ་འབྲེལ་	“	“	།
“	“	“	“	། གནས་གསལ་དབྱིངས་བྱས་ལ་	“	“	།
1. 3	“	“	“	། གནས་བྱ་ཕྱོད་སངས་ལ་	“	“	།

བོན་ཉིད་ནས་མཁའི་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་གཤེན་། ཡི་ཤེས་སྤྱོད་ས་ཅན་ལ་ཕུག་
 འཛལ་ལོ།

1. 4 “ “ “ “ “ ། ཡི་ཤེས་ཆེན་པོ་བྱབ་བདལ་ལ་
 ཕུག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། ཡི་ཤེས་ཆེན་པོ་ཟང་མ་ལ་ཕུག་
 འཛལ་ལོ།

1. 5 “ “ “ ། “ “ ། ཡི་ཤེས་ཆེན་པོ་གསལ་འབར་
 ལ་ཕུག་འཛལ་ལོ།

1 རཁོང་ 2 སྤུས་ 3 ཡི་ཤེས་ 4 གྲོང་།

བོན་ཉིད་ནས་མཁའི་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་གཤེན་། ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་འབྲིན་མཛད་ལ་
བྱག་འཛམ་ལོ།

“ “ “ “ “ ॥ ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྒྲུལ་མཛད་ལ་བྱག་ 1. 6
འཛམ་ལོ།

“ “ “ “ “ གྱི་བདུད་རྩི་ཅན་ལ་བྱག་
འཛམ་ལོ།

“ “ “ “ “ ॥ ཡེ་ཤེས་ཉི་ཟེང་ཅན་ལ་བྱག་ Fol. 61a
འཛམ་ལོ།

“ “ “ “ “ གྱི་བདུད་རྩི་གུར་ཁྱིས་
ཅན་ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

“ “ “ “ “ ॥ ཡེ་ཤེས་བྱག་པོ་ཐོག་མདའ་ཅན་ 1. 2
ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

དེ་ལྟར་བོན་ཉིད་ནས་མཁའི་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་ལྷ་གཤེན་ཉི་ཤུ་ལ་བྱག་
བཅའ་། མཛོད་པ་ལྟམ་། སྒྲོང་བ་བྱས་། ཁམས་ཀྱི་ལྷ་ལ་མེས་མ་ཅན་ལ་ཁྱུད་
གཏོར་བཏང་བས་། ॥ གཤེན་རབ་ཀྱི་དགོངས་པ་དང་། ལྷ་གཤེན་གྱི་ཐགས་ཆེ་ལྷོ་ས་ 1. 3
ཡར་སྤྲུགས་ནས་ས་གྲང་གནས་སྤྱིན་དེ་བྱོལ་མོང་ཡུལ་དུ་ཆར་བཞིན་བབས་པས་།
གཏོ་བྱ་ལ་ལན་ཆགས་འདོད་པའི་མེས་མ་ཅན་ ॥ རྣམས་འདོད་དགུ་དང་ལྷན་ནས་ 1. 4
ཤིན་ཏུ་དགའ་ཞེ་། ཕྱིར་ཞིང་སྤྲུགས་པའི་སྤྲུག་བསྐྱེད་ནི་ཡེ་ཤེས་ཆེན་པོ་ཁོང་ནས་
གསལ་བར་འགྱུར་རོ་། གཏོ་བྱས་བྱོལ་མོང་ལ་དུང་གཞོག་དང་བཞོལ་། སྤྲུང་བྱས་ 1. 5

1. གྲོང་ 2. ཉི་ཟེང་ 3. གཏོ་བྱ་ 4. གྱི་ 5. བདུད་ 6. བཅའ་

- པའི་ལན་ཆགས་ཁྱིའ་རོ། ལྷ་གཤེན་གྱིས་བྱལ་སོང་ཡུལ་དུ་བྱོན་ནས། སྒྲོན་ལས་
 བདབ་བས། ལྷ་འི་སྒྲོན་ལས་གྱིས་བྱའི་ཡུལ་འགྲུར། གཤེན་གྱི་སྒྲོན་ལས་གྱིས་ནང་
 1. 6 གི་སེམས་[ཅན]འི་སྡེ། ལུན་བས་གདིབས་པ་ནི། གསལ་བའི་སྒྲོན་མང་འགྲུར་རོ།
 བློན་ཀུགས་སྒྲོམ་པ་ནི་བློན་བའི་དབང་པོ་ཆེད་རོ། ལྷ་མཆོག་གྲང་འབྲུགས་ནི་འབྲུ་དང་
 སྒྲན་གྱི་ཚལ་དུ་འགྲུར་རོ། ནང་གི་སེམས་[ཅན]འི་སྡེ། བྱལ་སོང་ཀླང་བྱེད་འགྲོངས་
 Fol. 61b པ་ནམས་ནི། རྒྱ་འབྲུལ་ཀླང་པ་ཐོབ་ནས་ཐར་རོ། ཀླང་གཞིས་འགྲོ་པ་ནམས་ནི་མཐོ་
 རིས་ཐོས་སྒྲས་ཆེད་ནས་ཐར་རོ། ཀླང་གཞིས་འགྲོ་པ་ནམས་ནི་མཐོ་རིས་གོ་འཕང་
 1. 2 ཐོབ་ནས་ཐར་རོ། ཀླང་མངས་ནི་གྲུབ་པའི་། གནས་ས་ཆེད་ནས་ཐར་རོ། གདོ་བྱ་དོ་
 དེ་ཡང་བྱེད་སོང་བློན་ཀུགས་ཀྱི་ཡུལ་ནས་དེ་ལྟར་ཐར་རོ།

- དེ་ནས་ཡང་ལས་གྱི་ནས་བར་སྒྲིན་བས། མཐའ་འཁོབ་བྱའི་གནས་སུ་སྒྲེས་
 1. 3 ནས། སྒྲེས་ས་ཐག་དུ་འདུ་བའི་ནད་གྱིས་། ཟིན་། མཆོད་དང་། པོལ་དང་། སྒྲན་དང་།
 དམ་ཅུ་དང་། སུར་ཡ་ནག་པོ་སྒྲོ་ནས་དོལ་བ་དང་། དེག་དང་། བུས་བྱ་ཤིན་དུ་ཁོལ་
 1. 4 པ་དང་། གྱི་ནད་ལན་དག་ལྷུག་པའི་ནད་གྱིས་ཟིན། པ་ས་དབུལ་། བས་བཟའ་
 ཞིང་བདུང་པ་ནན། མཐའ་འཁོབ་གནས་སུ་སྒྲེས་པས། བན་བའི་སྒྲན་གྱི་ཆེད། ལྷུག་
 བསྐལ་གྱི་བཟོད་ཚད་ནི། སྒྲིན་བྱ་བྱེ་ཚན་འདྲ།
 1. 5 དེ་ཡང་གཤེན་རབ་གྱིས་སྒྲན་གྱིས་གཟིགས་ནས། ། འཁོར་ནམས་ལ་བཀའ་
 སྒྲལ་བ། གདོ་བྱ་འདི་ས་ཤི་གསོན་ཅས་ན། ལྷུ་འབྲུག་དོག་ལ་ཆས་ཆེ་ཞིང་། ཀྱིན་
 གནས་དག་སྒྲན་པའི་ཐབས་སང་པོ་བྱས་པས། ། འབྲས་བྱ་མཐའ་འཁོབ་ཀྱི་ནང་དུ་
 1. 6 སྒྲེས་དེ་འདུག། སྒྲེས་ས་། ཐག་དུ། གྱི་ནད་ལན་དག་ལྷུང་ནས་ཤིན་དུ་སྒྲིང་། པ་ས་

དབུལ་འཕོངས་ཆེ་བས་བཟའ་ཞིང་བདུང་བྱ་བྱེད། བཟའ་འཁོབ་གནས་སྤྱི་མཉམ་པས།
 བན་བའི་སྤྲོད་མྱི་ཆེད། དེ་ལྟར་རབ་དུ་སྤྱོད་ཞིང་འདུག་པས། ། བྱི་དེ་སྒོ་གཏོད་ཅིང་ Fol. 62a
 འབྱོར་པའི་ལྷ་གཤེན་ནམས་ལ་བྱག་འཛལ་ཅིག། མཚོན་པ་ལྟལ་ཅིག། ཁམས་
 །ག།སྤྲུམ་སེམས་ཅན་ནམས་ལ་སྤྱད་གཏོར་ལ་པོ་ཐོང་ཞིག་གསུང་ངོ། དེ་སྤྲོད་ཅེས་
 གཤེན་༥ རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྤྱུལ་དོ། ཡང་ཡིད་ཀྱི་བྱིའུ་ཆུང་གིས་ལྷ་གཤེན་གྱི་མཚོན་ 1. 2
 ནས་བརྗོད་ཅིང་། ལྷ་པོ་གསུ་ལོ་དང་། འཁོར་ནམས་ཀྱིས་མཚོན་བྱང་ཐོགས་ནས་
 བྱག་བཙལ་ལོ།

བོན་ཅིང་འབྱུང་བའི་སྒོང་ནས་༥ བསྐྱེད་པའི་ལྷ། ལྷ་ལྷ་འདེགས་པའི་སྤྱོད་མས་ལྷན་ 1. 3
 ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། ལྷ་ལྷ་སྤྱད་པའི་དཔའ་ཆེན་ལ་
 བྱག་འཛལ་ལོ།

“ || “ “ “ “ ། ལྷ་ལྷ་འཕེད་པའི་བྱུལ་པོ་ལ་བྱག་ 1. 4
 འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། ལྷ་ལྷ་བྱ་བ་སྒོར་ཆེན་ལ་བྱག་
 འཛལ་ལོ།

“ || “ “ “ “ ། ལྷ་ལྷ་འཕེད་ཆེན་སྤྱི་ལ་ལ་བྱག་ 1. 5
 འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། ལྷ་ལྷ་འཕེད་ཆུང་གསལ་བ་ལ་བྱག་
 འཛལ་ལོ།

“ “ “ || “ “ ། ལྷ་ལྷ་ཀུན་སྤྱད་བདུན་ཅི་ཅན་ལ་ 1. 6
 བྱག་འཛལ་ལོ།

1 ལྷ་ལྷ་ཀུན་ 2 ཀྱིས་ 3 སྒོང་ 4 འཕེད་གསལ་ 5 སྤྱི་ལ་

བོན་ཉིད་འབྱུང་བའི་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་ལྷ། ཅུ་ལྷ་ཀྱན་གསོའ་སྤྲན་གྱི་རི་མཆོག་
ཅན་ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

Fol. 62b „ „ ³ „ || „ „ | ས་ལྷ་ཀྱན་འདིགས་སྟོབས་པོ་ཆེ་ལ་
བྱག་འཛམ་ལོ།

„ „ „ „ „ | ས་ལྷ་ཀྱན་འབྱུང་རིན་ཆེན་སྤྲ་ལྷ་ལ་
བྱག་འཛམ་ལོ།

l. 2 བོན་ཉིད་འབྱུང་བའི་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་གཤེན་། རྒྱུང་བོན་སངས་རྒྱས་ཕྱི་ནི་
[ལ་]བྱག་འཛམ་ལོ།

„ „ „ „ „ | ཡངས་པའི་རྒྱུང་བོན་བསྐྱེད་
པའི་འཁོར་ལོ་ཅན་ལ་བྱག་
འཛམ་ལོ།

l. 3 „ „ „ „ || „ | དྲག་པོ་ཤུགས་ཀྱི་ཅི་རྒྱུང་ཅན་
ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

„ „ „ „ „ | རྒྱུང་བོན་འབྲེས་པའི་འོད་ཟེང་
ཅན་ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

l. 4 „ „ || „ „ „ | ཡངས་པའི་ཅུ་བོན་བདུན་ཅི་ཁ་
བྲས་ངད་ཀྱི་ཟེལ་པ་ཅན་ལ་
བྱག་འཛམ་ལོ།

l. 5 „ „ „ „ „ | ཡངས་པ་ཁྱེ་བོན་འོད་ཀྱི་ལྷུང་
ལོ་ཅན་ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

¹ གྲོང་ ² ཅུ་ལ་ ³ ཡེ་ཤེས་གྲོང་ ⁴ ལྷ་ ⁵ རྒྱུང་

བོན་ཉིད་འབྱུང་བའི་ཁྲོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་གཤེན། ཡངས་པ་བྱེ་བོན་གསལ་བའི་སྒྲོན་
ས་ཅན་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། ཡངས་པ་བྱེ་བོན་དག་པ་བྱས་ཀྱི་ 1. 6
བྱས་པ་ཅན་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ “ “ ། ཡངས་པ་ས་བོན་གྱི་འགྱུར་གྱིང་
དྲུག་གསེར་གྱི་ཐོར་ཅུགས་ཅན་ལ་
བྱག་འཛལ་ལོ།

“ “ “ ། “ “ ། ཡངས་པའི་ས་བོན་སྤྱོད་བཞུགས་ 1. 63a
ཚོགས་འཛིན་གཡུའི་གཡུང་དྲུང་
ཇིས་ཅན་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

དེ་ལྟར་བོན་ཉིད་འབྱུང་བའི་ཁྲོང་ནས་བསྐྱེད་ ། བའི་ལྷ་གཤེན་ཉི་ཤུ་ཐམས་པ་ལ་ 1. 2
ལྷ་བྱག་བཅའ་ལ། སྒྲོང་བ་བྱས། མཚོན་པ་བྱལ། ཁམས་ཀྱི་སྤྱུ་སེམས་ཅན་ལ་
གཟུགས་གདོང་མང་པོ་བཏང་བས། གཤེན་རབ་དགོངས་པ་དང་། ལྷ་གཤེན་ཐུགས་
ཇིས་ལང་ ། ལྷགས་ནམས་གནས་སྤྱི་བྱེད་ཏེ། མཐའ་འཁོབ་བྱི་ཡུལ་དུ་བདུད་ཅིང་ 1. 3
ཅར་བཞིན་བམས་པས། གདོད་བྱ་ལ་བྱིད་ལན་ཅགས་སྤྱུག་བསྐྱེད་བཞུགས་ཀྱིས་བསྐྱེད་
ནས། འདྲེན་པ་ནམས། འདོན་ ། བའི་ལོངས་སྒྲོན་བྱུང་བར་བྱིང་རོ། ལྷ་གཤེན་ 1. 4
ནམས་ཀྱིས་མཐའ་འཁོབ་བྱིད་གནས་སྤྱི་བྱེད་ནས། ལྷ་འོ་སྒྲོན་ལས་ཀྱིས་བྱིད་ཡུལ་
འགྱུར་རོ། གཤེན་གྱི་སྒྲོན་ལས་ཀྱིས་ནང་གྱི་ ། སེམས་ནི་འོ། 1. 5

སྤྱི་བྱེད་མཐའ་འཁོབ་ཡུལ་དག་ཏུ།

ལོངས་སྒྲོན་དག་དང་ལྷན་བའི།

1. 6

པོ་མོ་མང་པོ་ལྷག་གིས་བཀང་།

རྩི་བྱེད་བྱ་ངན་སྒྲུབ་བྱ་ནི།

འབྲུ་བཅུད་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲིང་དུ་ཆགས། ॥

པ་མ་དབྱེད་འཕོངས་ཆེ་བ་ནི།

སྤྱི་ཆད་རིན་ཆེན་གཏོར་དང་པོ་དང་།

སྤྱི་རྒྱུས་སྤྱི་རྩིང་པོ་ཉིང་པོ་ཅན།

སྤྱི་གཞུང་འཕྲུལ་འདོད་པས་གདུངས་པ་ནི།

ཅི་འདོད་དེ་བ་སོ་སོར་སྒྲེངས།

གཏོར་བྱ་སྒྲིང་བ་ཆེ་འཕོས་ ॥ བར།

ཤེས་བཞིན་མཐོངས་པོ་མོང་ཤེས།

Fol. 63b

ཡང་ལས་ཀྱི་རྒྱུ་པར་སྤྱིན་པས། ལྷ་མ་ཡིན་ཀྱི་གནས་སུ་སྤྱེས། བས་མཁའ་

1. 2 ལ་གནས་པའི་ལྷ་མ་ཡིན་ཀྱི་དཔག་ཆོགས་ཡང་གཡེན་བཅུ་གསུམ་སྤྱིན་ཅུང་།

བསྤྱེར་ནས། ཞགས་པས་གཏོར་བྱ་མགུལ་མས་བརྒྱུང་སྤྱེ། ལན་ཆགས་འདོད་དུ་བྱུང་།

ལ་ལས་མདའ་རྟེག། ལ་ལས་མདའ་རྟེག། ལ་ལས་བྱི་འབྲུད། ལ་ལ་ཆུ་སྒྲོལ་ལོ།

L 3 བར་སྤྱང་གི་ལྷ་མ་ཡིན། བར་གཡེན་ ॥ གཏོར་པོ་དག་ཡིས་ནི། གཏོར་བྱའི་ལག་པ་

གཡམས་གཡེན་གཟེར་ཐག་སྒྲ་དགས་བདགས་ནས། ལ་ལས་མདའ་རྟེག། ལ་ལས་

1. 4 མདའ་རྟེག། ལ་ལས་བྱི་འབྲུད། ལ་ལ་ཆུ་སྒྲོལ་ལོ། ས་གཞིའི་ལྷ་མ་ཡིན་ ॥ གྱི་

དཔག་སྤྱི་གཞུང་འཕྲུལ་སྤྱེས་པས། ས་གཡེན་བཅུ་གཅིག་གིས་ནི། གཏོར་བྱའི་གང་པ་

གཡམས་གཡེན་ལ་བྱུད་ཐག་བཅུ་གཅིག་བདགས་ནས། ལ་ལས་མདའ་རྟེག། ལ་

1 འབྲུལ་འཕོངས་ 2 གཏོར་བྱ་ 3 འགྲུལ་ 4 གྱི་སྤྱི་ 5 མདའ་

6 སྤྱི་ 7 གཡམས་

ལས་སྤྱད་འདེབས། ལ་ལས་ལྷག་༥ རྟོག་༥ ལ་ལས་བྱེ་འབྱུང་༥ ལ་ལས་ཐུགས་༥ ལ. 3
 དེ་ལྟར་སྦྱང་ངོ་།

དེ་གཤེན་རབ་ཀྱིས་གཟིགས་ནས། འཁོར་ནས་ལ་བཀའ་སྤྱུལ་བ། གོད་བྱ་
 དོད་ཀྱིས་ཤིག་མེད་ཅེས་ན། ལྷ་ར་བྱལ་ལ་ཤས་ཆེ་ཞིང་། རྟོན་འཕམ་༥ རྟོན་གྱི་ལས་༥ 1. 6
 བྱས་པས། འབྲས་བྱ་ལྷ་མ་ཡིན་གྱི་ཡུལ་ན་སྦྱེས་དེ་འབྱུག་༥ གནས་གྱི་ཡར་གཤེན་
 བཅུ་གསུམ་དང་། སའི་ས་གཤེན་བཅུ་གཅིག་དང་། བར་གཤེན་གོད་པོ་དྲུག་
 དང་། ལྷ་མ་ཡིན་གྱི་ལན་ཆགས་བ་སང་པོས་༥ བྱད་ཐག་སྦྱ་ཆོགས་པས་དཔེ་དུ་ Fol. 64a
 བཅེངས་ནས། སདའ་ཡིས་ནི་རྟོག་༥ སྤྱད་གིས་ནི་འབྱུགས་༥ རྟོ་ཡིས་ནི་སྦྱེག་༥ རྟོ་
 དེས་ནི་སྦྱོལ་༥ དེ་ལྟར་སྦྱང་ཞིང་འབྱུག་པས། ལྷ་མ་ཡིན་སྦྱོར་གཏོད་ཅིང་འབྱུལ་བའི་༥ 1. 2
 ལྷ་གཤེན་ནས་ས་མཚན་བརྗོད་ལ། བྱག་ཆོལ་༥ སའོད་པ་ལྷུལ་༥ ཁམས་གསུམ་
 མེས་མ་ཅན་ལ་ཡང་ལན་ཆགས་གྱི་སྦྱོན་གོད་ཐོང་ཤིག་ཅེས་གསུང་ངོ་༥ ཡང་ཡིད་
 ཀྱི་ཁྱེལ་ཅུང་གིས། ལྷ་གཤེན་ནས་ས་མཚན་༥ བྱང་ནས་བརྗོད་༥ མ་ལོ་དང་གཡུ་ལོ་ 1. 3
 དང་འཁོར་ནས་ས་ཀྱིས་སའོད་བྱང་ཐོགས་ནས། བྱག་བཅའ་ལོ་༥

བོད་ཉིད་སྦྱིད་པའི་ཁྱོང་ནས་བསྐྱེད་པའི་ལྷ་ནས་སྤྱད་པས་ལས་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ་ 1. 4

“	“	“	“	༥ ཀྱན་འབྱུམ་གོ་འབྱེད་ལ་	“	༥
“	“	“	“	༥ དབལ་གསལ་ཆེ་བ་ལ་	“	༥ 1. 5
“	“	“	“	༥ ཐོག་གསལ་ཁམ་པ་ལ་	“	༥
“	“	“	“	༥ རྟོ་གསལ་ར་བྱལ་ལ་	“	༥
“	“	“	“	༥ རྟོན་གསལ་མ་ལོ་ལ་	“	༥ 1. 6

བོན་ཉིད་སྲིད་པ་འི་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པ་འི་ལྷ། ལྷ་གསལ་པོ་མ་ལ་ བྱག་འཛམ་ལོ།

Fol. 64b

„ „ „ „ ། གཤེད་གསལ་ཁྱི་ཤོད་ལ་ ། „ །

„ „ „ „ ། སེལ་གསལ་གྲུ་བརྒྱད་ལ་ „ །

„ „ „ „ ། ལམ་གསལ་བྱས་བྱ་ལ་ „ །

1. 2 བོན་ཉིད་སྲིད་ ། པ་འི་གྲོང་ནས་བསྐྱེད་པ་འི་གཤེད། དབལ་བོན་རིམ་པོ་མཐུ་དང་སྟོབས་
སྲུ་ལྷན་བས་དྲག་པོ་ལྷ་འདྲི་འདུལ་
ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

„ „ „ „ ། ལྷ་ཚོ་ལྷེས་དྲག་སྲིད་པ་ལྷ་ཕྱིན་བོན་

1. 3

ལ་མཁས་ ། སྒྲལ་བ་གྲངས་སྟེད་ཚོ་

རབས་འདོན་པས་དྲུང་གི་ལྷེས་

ཤིང་དཀར་པོ་བརྟམས་ལྷེས་ལྷེས་

སྒྲུ་ལེས་འགྲོ་བ་རིས་དྲག་དོན་

མཛོད་པ་ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

1. 4

„ „ „ „ ། །

། གཤེད་པོན་ཁྱུ་བྱག་གསུང་སྟོན་

ལྷང་ལྷང་ཁམས་སྲུ་གྲགས་

པས་སྲིད་པ་བདེན་མཛེལ་ནུས་པ་

ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

1. 5

„ „ „ „ ། །

། འདུལ་གཤེད་ ། མཁའ་འདེད་སྲིད་པ་

དས་ཀྱིས་གཙོད་ཅིང་གསལ་གཤེད་

བདེན་འབྲལ་ནུས་ལ་བྱག་འཛམ་ལོ།

1 གྲོང་ 2 ལྷ་

ཐོན་ཉིད་སྤྱད་པའི་སྟོང་། བཅ་པ་སྤྱད་པའི་གཤེན། ཡ་པལ་གྱི་མགོ་སྤྱད་པ་དཀར་ཞལ།

འབྲེད་ཅིང་ལྷ་འབྲེའི་ལན་ཆགས་ || L 6

འཇམ་ལ་ཕྱག་འཛམ་ལོ།

“ “ “ “ | ར་ཞུས་ཐུན་གྱིས་ཐུན་དཔར་

དཔུང་ལ་ཕྱག་རྒྱལ་ལོ།

|| ཐུང་ཐོན་གྱུ་ཕྱི་ལ་སྒྲུ་ || འཛི་འདེགས་ Fol. 63 a

མཁའ་ལ་ཕུག་འཛམ་ལོ།

ཁྱུང་བོན་གང་མཁན་ནི་བའི་ཤགས་

གྱིས་གདག་པའི་གཡེན་ཁམས་

འདུལ་ལ་བྱག་འཛེལ་ལོ། 1. 2

” ” ” ” | གཏུག་བོན་ཞོན་མི་བདུད་ཁམས་

གཏུག་ལ་སྒྲོར་ལ་ཕུག་འཛམ་ལོ།

“ ” ” ” । ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

སྒྲུབ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།། 1-3

འཕྲིན་པོ་ཤིང་མེད་སྟེང་ལས་བསྐྱུར་པའི་ཆུ་གཞུང་ཅི་ཤུ་ལ་ཆུ་ཡུག་

བཅེལ། རྫོང་པ་ཤུམ། བཅོད་པ་ཤུལ། ཁམས་ཁག་ཤུམ་སེམས་ཅན་ལ་གཞུགས་

མཐོང་མང་པོ་མཉམ་བཤམ། ། མཐོང་མང་ལྱི་རྒྱལ་པ་རེ། ། ལྷ་མཐོང་ལྷ་མཐོང་། ། ༥

ཡང་ཕྱགས་རྣམས་ཀྱང་གནས་ཤིང་ཏེ། ལྷ་མ་ཡིན་གྱི་ཕྱལ་དུ་མར་བཞིན་དུ་

བཟུང་བཟུང་། རྩ་མ་ཡིན་ཀྱི་དམག་ཚོགས་ལ་འདོད་༥ དག་ཡིན་བཞིན་བཟུང་ཏེ། ། 1. 5

གཏོ་བུ་མ་གྲོ་བ་མཁར་པ་པ་དང་། དམན་ལྷ་པ་ཕྱོགས་པ་དང་། མི་ཏྲ་མིར་༥

1. ସୌ 2. ରାମ 3. ଶ୍ରୀ

བསད་བའི་ལན་ཆགས་བྱེད་རོ། ལྷ་གཤེན་གྱིས་ལྷ་མ་ཡིན་གྱི་ཡུལ་དུ་བྱོན་ནས།

1. 6 ལྷ་འོ་སྒྲིན་ལས་གྱིས་ཕྱི་འི་ཡུལ་༥ འགྱུར་དེ། ཟངས་རི་དང་། ལྷ་གས་ཐང་ནི་སྤྲན་དང་།

མེ་དོག་ཚལ་དུ་འགྱུར་རོ། རྣོ་བའི་མཚན་ཆ་མང་པོ་ནི་པད་མའི་སྤྲང་པོ་སྤྱུས་སོ།

Fol. 65b གདུག་པའི་གོ་ཆ་ནི་གཡུ་རི་གཡུང་རྒྱུང་མང་པོར་འགྱུར་རོ། བྱ་ངན་བྱ་༥ འབོད་མང་

པོ་ནི་ལྷ་འོ་རོལ་སོར་འགྱུར་རོ། ཁྲག་མཚན་དང་ནས་མཚན་མང་པོ་ནི་བདུད་ཅི་འི་ཆ་

ཐྱིག་མགོ་དགྱུར་འགྱུར་རོ། དུས་ཀྱི་ཁྲག་པ་ནི་འདུས་ནས། ཞི་བའི་སེམས་དང་

1. 2 ལྷ་ནོ། གཤེན་གྱི་སྒྲིན་ལས་གྱིས་དང་གི་སེམས་༥ ཞི་སྤྱེ། གནོ་བྱ་ལ་སྤྲན་མང་

བདགས་པའི་བྱད་ཐག་ནི་རང་གིས་རང་གོལ་ནས། རས་སུའལ་གཞུང་ཚན་དུ་

འཐིབས་སོ། མདའ་དང་མདུང་ནིག་ནིག་པ་ནི་འཛུག་དུ་མ་བདུབ་པར་སྤྱེ་དོག་དུ་བྱ་

1. 3 ལུ་ལུ་སོང་ངོ། ༥ རོ་ནིག་པ་ཡང་པད་མང་ལུལ་ལུལ་སོང་ངོ། ལྷ་གས་ཀྱི་འབྲེ་བ་ནི་

གཡུང་རྒྱུང་རིས་སྤུ་ལས་ལས་སོང་ངོ། བྱེས་བསྐྱེགས་པ་ནི་བདུད་ཅི་འི་བསེལ་ཁང་

1. 4 དུ་འགྱུར་རོ། ལྷ་སྤོལ་༥ བ་བདུད་ཅི་འི་ཁྲུས་སྤུ་འགྱུར་རོ། དེ་ལྷར་ལན་ཆགས་

བྱང་ནས། གནོ་བྱ་ནི་ལྷ་མ་ཡིན་གྱི་ཡུལ་ནས་ཐང་རོ༥

དེ་ནས་རིན་པོ་ཆའི་བྱེད་འོད་འབར་བ་དེ་སྤུས་ཆ་ཆ་གསུམ་ལྷ་འི་གནས་སྤུ་སྤྱུས་

1. 5 སོ། ༥ གཙང་ཤེས་ན་ལ་ནི་ཞོན། འདོད་འཛོའི་བ་ལ་འཛོ། མ་སྤོས་པའི་ཡོ་དོག་ལ་

ནི་ཆ། ཁྲུས་ཀྱི་རྒྱུང་བྱ་ལ་བག་ཆགས་རི་མ་འབྱུད། ཤེལ་གྱི་སྤྲང་པོ་ཆེ་གཙོག་སྤྲད་

1. 6 དགྱེ་བ་ལ་ནི་ལོང་སྤུ་སྤྱེད་ཀྱི་རོལ་སྤོ་དང་ཁྱེན་བྱེད། བྱེ་དོག་༥ གི་རྒྱུང་ཁང་ན་

གནས་སོ། གུར་གུས་སྤང་རི་ལ་སྤྱུ་འཆག། སྤྲན་ར་སྤུ་ཡ་ན་འི་སྤྲང་པོ་དང་།

1 འགོ་ 2 བྱ་ 3 མེ་དོག་ 4 ཀྱིས་ 5 འདུབ་པ་ 6 ཙང་

7 བྱད་

གཤེན་རབ་ཀྱི་འཁོར་དང་པོ་ཤམ་པོ་ལྷ་ཅེ་ཅི་སྒྲིག་ཀ་ན་བྱེད་གསུ་ཚེགས་མཚོན་པར་
 འབྲུལ་བའི་སར་། དུང་གི་བྱིའུ་ཅུང་ལ་ཅིན་པོ་ཅེ་ཅི་ཡི་གེ་འབྲུ་བརྟུན་པ་༥ ཅིག་ཏུ་ 1. 3
 སྒྲེས་སོ། མི་ནམས་ཀྱིས་རྒྱུ་བས་། བདག་ནི་ལྷ་རི་བུ་ལྷུང་བ་ཅན་ཅིག་ཡིན་ཟེར་
 ནས་། ཅུ་ཏིག་ཆུང་ས་ཤིང་གསལ་ས་མཁར་པ་སྒྲོང་བ་བྱེད། མཚོན་པར་འབྲུལ་ལོ།
 དེ་ཡང་གཤེན་༥ རབ་ཀྱིས་གཟིགས་ནས་། འཁོར་ནམས་ལ་བཀའ་སྒྲུལ་པ་། གོད་ 1. 4
 བུ་ནི་འགྲོ་དུག་གི་ལས་འབྲོ་ཆད་ནས་། བདག་གཤེན་གྱི་ལས་འབྲོ་དང་འཐུན་དེ།
 ལྷ་ཡུལ་ནས་ཞག་བདུན་ནས་༥ འཕྲོས་ནས་༥ ཡུལ་འོལ་སོ་ལྷུང་རིངས་ན། གསལ་ས་ 1. 5
 མཁར་ཤམ་པོ་ལྷ་ཅེ་ལ་མཚོན་པ་འབྲུལ་ནིང་འདུག་པས་། ཡང་ཡིད་གྱི་བྱིའུ་ཅུང་
 འབྲུག་ན་ཞོན་ལ་ཡུལ་འདིར་བའི་སྒྲུན་སྒྲར་ཁྲིད་ལ་ཤོག་ཅིག་གསུང་། དེར་ཡིད་གྱི་
 བྱིའུ་ཅུང་གིས་གོད་བྱ་༥ འབྲུག་ན་ལ་བརྟུན་ནས་མཆིས་སོ། ལྷ་དང་སྒྲོབ་དཔོན་པོ་ 1. 6
 ཤེས་ནས་ལྷ་བྱག་གསལ་པར་བཅུལ་ལོ༥

ཡུལ་མཁར་དང་གཉིས་གདུང་ཡང་གོད་བྱ་དང་ས་སར་པོ་ཤམ་ནས་གདུངས་
 ནས་ཅུ་ཏི། ཡང་བཀའ་༥ སྒྲུལ་པ་། གོད་བྱ་ལྷུང་སྒྲུན་སའི་བྱི་ནམས་ཀྱང་། བདག་གི་ Fol. 67 b
 བཀའ་རྟུན་མ་ཆད་པར་ཐོས་པས་། ཞག་བདུན་ན་གཅིག་ཀྱང་ས་ལྷས་པར་སངས་
 ཀྱས་དེ་འགྲོ་འོག་གསུང་ནས་། གོད་བྱ་ཉིད་ལྷ་གཤེན་ལ་བྱག་འཛལ་དུ་བཅུག་གོ།
 ལྷོན་༥ བས་ཀྱང་།

1. 2

ཡང་ཡང་སྒྲུར་ན་ཐོས།

རས་རས་སྒྲུན་བྱིག་ན་གསལ།

ཁང་ཁང་མད་ཀར་ན་ཅོད།

སྤྲུལ་སྤྲུལ་གྱི་ལིང་ན་སངས།

ཨོྲཱོ་ཨོྲཱོ་ཨོྲཱོ་སྤྲུལ་ན་དུས།

L. 3 དེ་ལྟར་ ॥ ཞག་བདུན་ན་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་མ་ཕྱས་པར་སངས་གྱུས་སོ།

L. 4 སྤྲིད་པ་འབྱུང་བ་ལ་འདུས། འབྱུང་བ་ནས་མཁའ་ལ་འདུས། ཅས་॥ མཁའ་ཡེ་ཤེས་
ལ་འདུས། ཡེ་ཤེས་གཡུང་རྒྱུང་ལ་འདུས། གཤེན་རབ་ཀྱང་འགྲོ་དོན་མཐར་བྱིན་

L. 5 ཅས། འོ་ལ་སོ་ཕྱང་རིངས་སྤྱ་ ॥ གཤེས་སོ།

བཀའ་འདུས་པ་རིན་པོ་ཆེ་གཟེར་བྱིག་ལས། གནོ་བྱ་སྤྲིབ་སྤྲིབ་གི་ལེུ་ཕྱི་ལྟ་

L. 6 empty བ་འོ། ॥

॥

gZER MYIG, I. E.

RAYS FROM THE EYES OF THE SVASTIKA,
A PRECIOUS SUMMARY OF THE WORD.

TRANSLATED FROM THE TIBETAN

By A. H. FRANCKE.

(Continued from Asia Major III. p. 339.)

V.

In the language of the gods of the Svastika:

Fol. 43 b

Ga-trag-kva-liñ-mu-saṅs-lam.

In human language: the chapter

relating the redemption of *gTo-bu-dō-te**

l. 2 empty l. 3

and homage done before the 100 *lHa* and *gShen*.

About that time sounds full of harmony were heard from heaven, many bright lights rose in *Bar-snañ* (the mid-kingdom)*, and l. 4
the earth quaked fearfully. The inhabitants of '*aDzam-bu-gliñ*
were greatly afraid. At that time there came* from the void sky l. 5

The little boy *gYui-zur-phud-can*,

Of a complexion as clear as crystal,

Arrayed in a coat covered with magic writ,

Riding on the blue horse* of the turquoise-dragon.

l. 6

After having soared about everywhere,

He came to '*Ol-mo-luñ-riñs*, the land of the *gShen*,

*Where the saviour *gShen-rab-myi-bo*

Fol. 44 a

Before innumerable hundreds of thousands of disciples

Preached the *Bon* [tenets] of the three *Peu-tse*,

He came down into the midst of the lecture-class.

All were astounded thereat,

And the saviour *gShen-rab* spake:

When the other day* that voice and that light appeared

l. 2

And spread out, it was on account of this emanation.

Thou renowned little boy, of which class of beings art thou? Where dost thou go to? What is thy intention?" To this question of the master the little boy replied:

- l.3 "Oh *gShen-rab-myi-bo**, thou peerless prince!
 I am *Zur-phud-can*, the little boy of your heart.
 On my body, whose tint is clear as crystal,
 I am clothed with a coat full of magic writ.
 I ride on the blue horse of the swift thunder-dragon
 l.4 That * is laden with the small light bag of the *gTo*,
 I am an emanation of the *Saṅs-po-'abum-khri*.
 I come to you, oh *gShen-rab*!"

Speaking thus, he dismounted his dragon-horse quickly, cir-
 l.5 cumambulated the teacher*, presented divine greetings and offered
 to him the five kinds of precious jewels. Then he knelt down on the
 ground with dignity and spake:

- O saviour *gShen-rab*, most eminent of the wise,
 l.6 Prince among all who seek the welfare of living beings! *
 Thou wise one, who knowest all!
 Hearken to the letter of *gSaṅs-po*,
 The king of the *Srid-pa*!

Thereupon he raised the lid of a costly little box and [read]
 Fol. 44b the following petition: "O teacher, *Saṅs-po-'abum-khri* * beseeches
 thee: In the nothern kingdoms of the world there is a land, called
 'Od-ma-'abyam-skya; the palace is named *Dañ-ba-rdzoñ-phugs*. The
 father's name is *gTo-khri-rje-thaṅ-po*, and the mother's dPyad-
 l.2 guñ-btsun-**khri-ma*. The son of both is called *gTo-bu-do-te*. He
 is a man from 'aDzam-bu-glin, belonging to the caste of nobility.
 Among all who have become men, not one has committed greater
 l.3 sins. The flyers in the sky, the creepers on the earth*, the flutterers
 in the mid-air kingdom, all these he has murdered by thousands,
 through great cunning and wise means, as he was very clever and
 skilful in shooting with the bow. To those who combated vice he
 l.4 said, that the so-called future life was a delusion*, and he consorted
 with sinners and the red-handed executioners. He practised theft
 and war on his fellow-men. He reduced the high castles to ruins,
 he plundered the low-lying-lands; he killed men and horses with
 l.5 the knife; he slaughtered the precious cattle in great numbers*.

In consequence of his misleading one finds in all kingdoms of the endless world fewer men of virtue than visible stars when the sun rises in the morning; and sinners more than the highest possible number of men on earth. With this state of things the *Srid-pa* (ruler) called *Saṅs-po-'abum-khri* felt great compassion*. But when / 6 he increased the number of virtuous men, *gTo-bu-do-te* caused them to sin; when he protected the existing cattle (literally: made it possible for them to exist), *gTo-bu-do-te* slaughtered and destroyed them. Then the *Saṅs-po* formed a great resolve¹ and sent me here as petitioner. Oh teacher*, he begs thee to convert this sinful *gTo-bu!*¹⁰ Fol. 45a Thus the little cherub-boy entreated. The teacher *gShen-rab* said: "Oh son of nobles, that be not so!

Since many* hundreds of thousands of disciples / 2
Here hearken to the Bon [teaching] of the true magic,
It were not right, should I from now preach
But to the sinful *gTo-bu*".

Thereupon the little cherub-boy replied:

"These many* hundreds of thousands of the Master's pupils / 3
Have far advanced in purification since the beginning of Time.
They behold the teacher's countenance, have learned some
words, and thank him.
Surely they will not sin, rather accumulate masses of virtue.
*And it is right, if they receive at last the highest honour! / 4
Shall *gTo-bu-do-te* alone not be converted?
Even if, as by the increasing moon, 100 000 times 100 000 beings
Should come under the roof of Virtue; yet it is grander, should
gTo-bu be converted.
O Light of the teachers*, come quickly hither!" / 5

Thus he implored, and *gShen-rab* spake:

"Although during the three winter months earth and water
freeze,
Yet there are still some [waters], belonging to the class of
springs,
From which the beings drink*, after having sought them here. / 6
These are called 'Perennial Springs', oh friend of the beings!²

1 or: then the *Saṅs-po* was weary of it,

2 'agro-bu-gzigs.

But how many thirsty ones never come to the waters!
We call them 'Hurrying Passers-by'. O little boy, thou art
verily not in the right!

A being, that remains unredeemed in spite of the master's
blessing*

Fol. 45b Will not be redeemed, even through meeting him in person".

Thus spake he, and *Zur-phud-can*, the little cherub-boy entreated:

1.2 * "If something be bound with iron, the smith must be fetched
[to free] it.

But if it be [bound] with a woollen thread, then anyone can
free it.

Are the virtuous driven away, they assemble yet again round
the teacher.

Whereas the sinners come not [again] and flee faraway.

1.3 * [To effect] the highest good of the beings, thou, oh *gShen-
rab* hast not discarded the body¹.

O teacher, thou art as water; these thirst not!

The converted beings are assembled on this side the border.

When those beyond are also converted, thou art [truly] the
Lamp of the teachers.

1.4 Delay not! * I pray thee, go quickly as teacher [to them]!"

Thus he implored, and *gShen-rab* spake: "Oh son of nobles, *Zur-
phud-can*, thou little cherub-boy! In the kingdoms of the world
there is yet one cleanser from the five soul-poisons of *gTo-bu-do-te* *.

1.5 The conversion of such inconvertibles is the work of the devil!

Because it is so hard to convert him after the method of the
devil *dMu-rgod*,

My soul must be given over to complete apathy.

1.6 If *gTo-bu* be converted only after death *, he will soon come
to conversion.

This sinner is very hard to convert.

But if this one be not converted, then no beings will be con-
verted.

By that time I too, shall have ascended to heaven.

According to the difficult task of the little boy as petitioner,

1. i. e. thou hast not entered into celestial bliss.

[That he undertook] obeying the word of the ruler* *Saṅs-po*-Fol. 46a
'*abum-khri*,

I also will meditate the welfare of the beings.

Can I not convert him, well, how is a log to be converted?"

As he had thus spoken, he said to his followers*: "Ye students of *l.2*
'*Ol-mo-luṅ-riṅs*! Meditate on patience! Shew zeal, keep the mo-
rals, concentrate your thoughts in equanimity! Learn wisdom!*
Pray! Accomplish your aim! Give alms! Shew strength! Be filled *l.3*
with wisdom! I shall go*into another kingdom of the world, in *l.4*
order to convert a very sinful being, that hitherto was too hard to
be converted. Could he not be redeemed from the first to the second
birth, it must be attempted in the fifth to the sixth. As soon as he
has received freedom from* the place of transmigration, the doctrine *l.5*
of Truth and Magic (*aphrul-ṅag-bden-pa*) will spread abroad.

After having spoken thus, the teacher *gShen-rab* mounted the
golden eight-wheeled carriage, and *rMa-lo* and *gYu-lo* accompa-
nied him, on the right and left side* of his hips, while *Zur-phud-can*, *l.6*
the little cherub-boy, shewed the way. While driving, he let many
rays of light emanate from his body. In every place over which
gShen-rab drove*, manifold flowers grew up, and in the sky many *Fol. 46b*
kinds of light came out.

Then he reached the land of '*Od-ma-'abyam-skya*. *gTo-bu-do-te*
raised an army, put on his armour and seized his sword. As the men,
who had never yet been seen there, appeared*, he spoke: "Kill the *l.2*
men and plunder them of their goods!" Then he started running
at *gShen-rab*. Now as the teacher was of omniscient wisdom, and
gTo-bu not to be overcome by gentleness, he resolved to destroy
him in a terrible way.* From the rays of light coming from his own *l.3*
body, he let four great monsters (*Khro-bo*) proceed, viz: *Zo-u-dbu-rgu*,
the *Khro-bo* of the *dBal* in the east; *Rom-po-rtse-dgu*, the *Khro-bo*
of the *dBal* in the South; *Ru-cho-sde-dgu*, the *Khro-bo* of the *dBal*
in the west*, and *gZe-ma-mgo-dgu*¹ the *Khro-bo* of the *dBal* in the *l.4*
north. These four great monsters were of a bluish black shining
colour, and had nine heads, four feet and eighteen hands. The nine
heads were: a Garuḍa's head,* an ox's head, a crocodile's head, *l.5*
a lion's head, a yak's head, a tiger's head, a leopard's head,
a bear's head, and a hyena's head. In their eighteen hands they

1 or: 'ago-dgu.

l. 6 held: an arrow to shoot with*, a spear to pierce with, a noose to catch with, an iron hook to draw with, a battle-axe to hew with, a sword to cut with, a saw to divide with, a *rTu-lum* to cut into little
 Fol. 47a pieces with, a great nail to drive in with*, a *gTar-rdo* to burn with, an iron chain to fetter with, a knife and a pair of tongs, a bronze seal and an iron seal, a *Ya-thal*, a wheel and On their four feet they had; a cross formed out of two thunder-bolts, a wheel with
l. 2 eight spokes, a Svastika with nine loops* (or a ninefold Svastika), and a burning volcano. So these four monsters (Khro-bo) of the *dBai* shook their heads in all four directions, licked with their muzzles, shewed their teeth, distorted their eyes, straddled with their
l. 3 legs, raised their hands, and out of their mouths came smoke* with red-hot pieces of iron, and with the spittle of their tongues they spat out molten gold.

The teacher *gShen-rab*, however, was of wonderfully beautiful
l. 4 appearance, and shining. He had nothing remarkable* about him, neither back nor front. His face was bright as the sun and moon, and he could actually look towards all ten directions. His head was covered with a costly crown bearing nine points. In his hand he held a golden sceptre, on which was a drawing of the turquoise
l. 5 Svastika*. Thus transformed he came forward. *gShen-rab* came from above, and *gTo-bu* ran from below. Thus the two suddenly met, in a place higher up than *Ye-la-gtsigs* (?). Some of *gTo-bu's*
l. 6 warriors fainted, and some* became stiff. *gTo-bu* himself was seized with fear, and staggered backwards and forwards, trembling. At the same time he bethought him as follows: "Whatever I may do—this is my last hour, I shall be killed! Even if I flee, I shall
 Fol. 47b not be saved! I cannot escape!" Consequently* he thought to beg humbly, dismounted from his horse, took his armour off his body, ungirded his sword from his side, bowed himself down, and said:

- "Thou not ever beheld incomparable being!
 Thou beautiful body sparkling all over with gems!*"
- l. 2* Ye eyes, bright as sun and moon, that truly look in all ten directions!
 Thou crown on the head, that gleams with jewels!
 Thou, who holds a golden sceptre with turquoise-coloured drawing of the Svastika in thy hand!*"
- l. 3* Thou that ridest on a golden eight-wheeled chariot!

The four fearful great beings sway all ends.
Wherever I may turn, I am in thy power."

As he thus entreated*, the teacher spake:

l.4

"I tell thee, sinful *gTo-bu-do-te*,
Who art born in a human frame:
The seed of the five poisons has heaped itself up, and thou com-
mittest manifold sins*.

The warders, the four, *Khro-bo* say to thee: l.5
To redeem [thee] now, we must consume [thy] flesh and thy
bones!

But I say: If thou renounce thy sins and practise virtue,
Thou shalt not be killed, but become a hero of transmigration.
Choose now: to be killed*, or to renounce sin!" l.6

Thus spake he, and most of the warriors recovered from their
swoon, and the stiffness departed from them. *gTo-bu-do-te* spoke
to the teacher: "I will from now henceforth renounce sin, according
to the teacher's word*, and will practise virtue!" This *gTo-bu* pro- Fol. 48a
mised in the midst of many people, driven by fear, but without
being shaken in his faith in his soul. The teacher spake: "When a
man promises something in the presence of many people*, so is l.2
that no promise, but a contract."

"If a man break a contract, so will he be burned by [its] fruits.
That then leads to a re-birth in five hundred hells.
Wherever he may be born, everywhere temptation draws nigh.
But now do thou not go back from the good!"*

After having thus spoken, he entered *gTo-bu's* castle [named] l.3
Dañ-ba-rdzogs-phugs.

All people of this land were astonished, and came together in
crowds. Everywhere it was spoken of, that *gTo-bu* was willed to
practise virtue*. All the beings of this country assembled before l.4
the teacher, and did reverence to him. Then the teacher *gShen-
rab-myi-bo* dismounted from the golden chariot and annihilated
the magic monsters (the *Khro-bo*). * The little cherub-boy spread l.5
out the carpet with the Svastika pattern; *rMa-lo* and *gYu-lo* pitched
the costly tent, and *gTo-bu-do-te* invited to dishes of manifold
excellent taste. The gods from heaven, the *Nāga* from the earth,
and the human beings from the mid-kingdom* performed circum- l.6

ambulations, some brought divine greetings, some offered sacrifices, others brought water for the bath. Thereat *gTo-bu* was greatly astounded.

Fol. 48b As in the third year the teacher introduced *gTo-bu** to the *Bon* [tenets] of the *Srid-pa-rgyud*, the Karma [of his] nature became mighty through the word of the Master. Although *gTo-bu-do-te* in the presence of the teacher listened to the *Bon* [doctrine] according to the body, yet in his nature anger burned like fire, and in
 1.2 [his] thoughts much murder held its sway*. Although *gTo-bu-do-te* listened with his outer ears in the teacher's presence to the *Bon* [precepts], yet in his nature lust boiled like water, and of his thoughts much vanity took possession. Although *gTo-bu-do-te* listened to
 1.3 the *Bon* [precepts] before the teacher, yet stupidity obscured* his nature like darkness, and in his thoughts many dense mists arose. Although *gTo-bu* in the flesh gave ear to the *Bon* [precepts] of the teacher, yet in his nature raged envy, dark as earth, and in his
 1.4 thoughts much contempt of other men* wandered about. Although *gTo-bu* listened in the flesh to the *Bon* [precepts] of the teacher, yet in his nature haughtiness stormed like the wind, and many curses formed themselves in his thoughts. So he became not con-
 1.5 verted*. The little cherub-boy spake: "Oh Master, *gShen-rab*, this *gTo-bu* is very sinful. Although the teacher came hither on his own feet, and instructed him in the *Bon* [doctrine], yet this man could not become converted, on account of the manifest pride, and
 1.6 his evident* sins. Even when he, during the day-time, gave ear to the *Bon* [doctrine] before the master, yet he nevertheless committed manifold sins in the evening!"

The teacher, who already knew this, spake: "If only one hundred *IHa-gshen* would come hither and cleanse the stains of
 Fol. 49a Prince *gTo-bu*!" *With his father's consent [*gShen-rab*] betook himself to the eight provinces of the gods and demons, to reconcile them. In the war at that time the weapons were greatly in vogue; cries of pain were heard from afar, the ocean of matter heaved*;
 1.2 and bodies of men as well as of horses, were broken to pieces like a potter's pot. Thither the teacher went to the work of reconciliation. The eight provinces of the gods and demons came to meet the teacher, presented him with divine greetings, circumambulated
 1.3 him and offered sacrifices of flowers. Then spake* *Zhus-pa-su-dag-pa* (?), the teacher of the gods, to the master:

"Oh *gShen-rab-myi-bo*, thou Lamp of the teachers!

In olden times thy father already overcame the strife between the gods and demons.

Although there be in the kingdoms of the world great hope [for the expansion of the doctrine*]

Yet, in case the strife between gods and demons end not on *l. 4* peace,

Will the [whole] world strive, and the teaching perish!"

gShen-rab built the castle of the *gSas**, *sGrags-pa-rtse-dgu*, *l. 5* on the border between gods and demons. Then he chose out four incorruptible beings from among the *Srid-pa*, the eight warders of the Kalpa, and the five judges of the elements, instructed them in the *Bon* [tenets] of the *Srid-pa* and mediated between the gods and demons. So he remained there.

At that time it happened, that for *gTo-bu* out of the land of 'Od*-ma'-abyam-skya the moon in the heavens disappeared, the *l. 6* days on earth were accomplished, and the devil [of this] time appeared. Driven by the wind of deeds, his time of life was accomplished through the illness [sent] by the god of the dead, and the upper part of his body (literally: corpse) was burning through the hot sickness (with fever), while the lower part of his body* was cold as water, *Fol. 49 b* from the cold sickness. The insufferable measure of these prognostications of hell [caused] him to writhe for pain like a worm dropped on the hot sand. Then *gTo-bu* raised his head and said to the people standing around him: "My teacher *gShen-rab-myi-bo* has gone to reconcile the combating gods* and demons, and to *l. 2* explain [the teaching] to them. Call him hither! Let him draw me out of hell!" After speaking thus, he left this life and entered Hell. Just as, on a hot day, a man climbs upwards, and sees but indistinctly* what lies beneath him, and distinctly only that which lies *l. 3* before him, so *gTo-bu*, although he was surrounded by many relations and friends at his end, could not recognize with his eyes the friends and relations. With his ears he could not hear the words of love or of sorrow. With his nose he could not smell the different scents*. With his tongue he could not distinguish the taste of bitter *l. 4* or sweet. With the organ of his body (the skin), he could not feel the difference between a soft or hard touch. Just as the five-gated perception closed more and more for this world, all the clearer and keener it became for the land of Hell beyond this world*.

l. 5 He saw [now] the burning iron house, the pit of flaming fire,
the tree-stumps of the Flint mountain, the forest of swords, the ford-
l. 6 less river full of hot ashes, the black pit of morass*, full of decaying
corpses, the desert with the pointed *Khar-goñs*-stones, the covered
seething copper boiler, that held one hundred [men], the black-stained
saw with the great teeth. Thus he saw the land of Hell already be-
fore he was quite dead.

Fol. 50a Thereupon *gTo-bu*'s body* and soul were divided by that
devil that worked for the god of the dead (Yama); by the devil
that had the handling of his body, the five gates of his senses were
tied up, and he was dead. As soon as he was dead, the Lord of the
dead, named *sMyigs-pa* came up. An iron man, as tall as a fir-tree,
with curls of copper as long as a lasso, who had a knob of bronze*
l. 2 the size of a stomach piled up in his face (the nose?). In his right
hand he held an iron hook with eight prongs, in his left hand an iron
catching-noose nine fathoms in length. He rode on a black, three-
l. 3 legged mule, on whose haunches he had laden an iron* net with
nine meshes. So he came up, dragged *gTo-bu-do-te* towards him
by means of the iron hook driven into his heart, and laid hold of
him by means of the nine-fathoms long lasso round his neck. Then
he pitched him into the nine-mesh net, and brought him to the land
l. 4 of Hell*. There *gTo-bu-do-te* out of great fear and great pain let three
cries of woe resound (literally slip), that shook the earth and heaven.
Out of the pores [of his] body-hairs blood trickled, as much as an
l. 5 arrow-head amounts to*. Out of the pores of his body-hairs and the
gates of his senses blood and matter streamed. Now from all the ten
directions of the heavens beings appeared, that had birds' heads on
l. 6 men's bodies, or heads of beasts of prey* on men's bodies, or heads
of animals of the chase on men's bodies, or heads of domestic ani-
mals on men's bodies. They all held sharp weapons on high, and
rushed at *gTo-bu*. Great horror seized him, and he writhed like a
Fol. 50b fish*. Then he called for his friends: "Help! help quickly!" He
uttered innumerable heart-rending cries.

Thereupon, although no one else heard it, the teacher *gShen-
rab-myi-bo* heard it nevertheless, who was managing the recon-
ciliation on both sides between the gods and demons on the border*.
l. 2 He thought: "Whose voice is this horrid tone?" Then he looked
about him with the eyes of wisdom and saw *gTo-bu-do-te*, as he,
banished from the land of men, was being conveyed by the Lord

of the dead into the land of Hell, and was calling on his relations* and friends with woful voice. The teacher was filled with great *l. 3* compassion, and out of his eyes the tears ran like water. The little cherub-boy spake to the master:

"O *gShen-rab-myi-bo**, thou Lamp of the teachers, *l. 4*
Thou who weepest, that the tears stream like water;
On whom thinkest thou, that thou art so sad?"

The teacher spake: "What the little cherub-boy speaketh * or *l. 5* has prayed is good. As the terrible voice sounded, I thought, what that might be, and looked about. There was *gTo-bu-do-te* departed from the land of men and conveyed to the land of Hell by the Lord of the dead*. At this I was so sad. Now *rMa-lo* and *gYu-lo*, *l. 6* undertake without ceasing the presidentship in the eight provinces of the gods and demons! I shall go to the salvation of *gTo-bu-do-te*, with whom I am connected through the Karma!" After having spoken thus,* he went away. *rMa-lo*, *gYu-lo* and the little cherub-boy were *Fol. 51 a* greatly displeased at this. Nevertheless they obeyed the master's word and worked [further] at the reconciliation of the gods and demons.

As the teacher *gShen-rab** had magic feet, he took only three *l. 2* steps and stood before *gTo-bu*. With his mouth he murmured a conjuration: *Ā[d]-kar-u-rmad-du-tri-su-uag-po-zhi-zhi-mal-mal*. As he thus spake, many beings*, among them *gTo-bu-do-te*, and *sMyigs* *l. 3* *pa*, the Lord of the dead, recognized that it was the Master. They made obeisance, while offering [him] the divine greeting. *gTo-bu* also writhed in the iron net, and spoke to the teacher*:

"When I was yet in the world and in the land of men, I set my *l. 4* hopes on unstable things as if they were of stability. I loved the lump [of my] body, and ate the nine palatable dishes! I was fond of finery, and decorated myself with the attire of nine-fold beauty. At the time of my need*, much proved itself to be vanity, and *l. 5* vanished like a broken pot of clay.

At a future time will the victuals stored up since eight generations, and riches, land and castle,

Children, consort, friends and relations, from whom I had imagined I could not separate for moments,

The world and the land of men, all remain behind, like the nest left by a soaring bird*.

After having suffered from an illness, dissolution came apace *l. 6* to me.

The Lord of the dead carried me away, and I had no power
to remain a moment [longer] in the land.

All these fearful enemies are [now] appeared before me.

Not one single friend doth surround me*!

Fol. 51 b To the land of misery the road evidently leads!

Oh master, wilt thou not evince me compassion?"

Thus he entreated, and the teacher gShen-rab spake:

"O woe! as thou wast yet in the land of men, hast thou not one
moment

l. 2 Hearkened to the master's* word. Without virtue thou remain-
edst turned backwards.

The word of Truth thou hast not seized on, from deep concen-
tration thou hast turned away.

In all that was completed through [thy] works, and all that
has arisen through time,

It is for me very hard, too, to help thee!

l. 3 For thee is now verily the time* arrived to suffer!"

Thus spake he. Since he consequently was arrived at the impossi-
bility [of helping], [nothing remained] for gTo-bu but to suffer
further. The bird-headed ones collected round his head and devour-

l. 4 ed, driving knives into it. The beasts of prey-headed ones* devour-
ed his legs, driving knives into them. The game-headed ones de-
voured his trunk, driving knives into it. The domestic animal-

l. 5 headed ones devoured from his loins*, driving knives into him. gTo-
bu distorted grimaces under the sufferings of his recompense for his
life's conduct, and the measure of his sins was cutting as a razor
above his head (literally brain). The Lord of the dead chafed him
to pieces with the iron hook and the noose, and the other beings*

l. 6 attacked his body. As he was being conveyed into the land of Hell,
he uttered loud cries of woe. Since his [calamity] was [involved]
through gTo-bu's own deeds, not even the teacher could rescue him
and bring him away (literally: rip him away). Nevertheless he was

Fol. 52 a filled with compassion*, and from his eyes tears came, that fell on
the ground and became blood (literally: seethed). The warders of
hell assembled before A-shi'-adus-pai-den-po-che (?), and several

l. 2 said: "When this gTo-bu-do-te was still living*, and was not dead,
he accomplished many deeds of killing through his great wrath. There-
fore he must be led into the hell of the extremest tortures, and be-

come purified!"¹ Another said: "When this *gTo-bu-do-te* was still living, and was not dead, he accomplished many deeds of pillage through his great lustfulness*. As fruit thereof he must be led to *l.3* the *Yi-dags* (Pretas), and become purified!" Yet another said: "When this *gTo-bu* was still living, and was not dead, he performed many deeds of slave-service² through his great stupidity*. As fruit *l.4* thereof he must be led into the animal [kingdom], and be purified there!"

To this the hell-rulers of the three hells agreed. Now as the teacher met the clerk of [hell] with the records, and read [the verdict], he spake to the warders of hell*:

"In the heart of the Lord of the dead, the proud ruler, there is *l.5*
no pity, not so much as a grain of sesame!
If in the heart of the Lord of the dead, the proud ruler, were
compassion as much as a grain of sesame,
Would he then judge the suffering being, this *gTo-bu*,
In such manner for his deeds, and thus purge him*?"

As he thus spake, the one having an oxhead on a man's body, *l.6*
and bearing a great iron hammer, ceased beating *gTo-bu*. He raised
his head, and said to the Master:

"*gShen-rab*, thou greatest of the wise*, in whom all glory is *Fol. 52b*
perfected,
O Prince, thou who knowest all things! Whatever thou sayest,
This is nevertheless his own work, which has ripened in him!
Just as the proverb says: As one worketh in spring, so ripens
the fruit in the autumn!
So has his own work* ripened for him, We have not done more *l.2*
than that!"

"What meanest thou, oh sublime one? Does thy spirit perhaps err?
As he thus spoke, the teacher did not further engage in dispute
with the Lord of the dead*. Then *gShen-rab* spake again to the *l.3*
warders of hell:

"Even though on the whole what ye have said is right,
Yet this my pupil *gTo-bu-do-te*

¹ This sentence as well as the following parallels are constructed as follows; the original reason (*rgyu*) was his great wrath; the further reason (*rkyen*) was his killing; the fruit (*'abras-bu*) was hell.

² originally probably: slave-hunting.

- Did suddenly once, as he yet lived among men,
 l. 4 Desist from sins*, and hearken to my *Bon* [teaching] for three
 years.
 Thereupon I lectured a [special] *Bon* [doctrine] to him.
 Now listen ye, too, to the word of the *Bon*, and stop cleansing
 through beating¹!"

After saying this, he murmured the [following] conjuration with his
 l. 5 mouth*: *Ā-[d]-kar-a-rmad-du-tri-su-nag-po-zhi-zhi-mal-mal-lhan*;
 While speaking thus, he turned the *Phyik-ka* called (*mudrā*) position
 of his hand upside down, so that the many beings, that were waiting
 l. 6 to punish *gTo-bu* could neither devour nor beat him*, but became
 stiff. Also the Lords of the dead could not despise the word of
 the Master. They made a stop in [their work] of cleansing the
 murderer. The teacher called *gTo-bu* by name, and he answered
 Fol. 53a with a most wretched but confiding voice. The teacher* spake:
 "I am thy teacher *gShen-rab-myi-bo*. Do you not recognize me?"
 But in his iron net he was so dejected, that he only raised his eyes
 l. 2 just a very little*. The teacher spake: "Oh thou most sinful being,
 tortured by thine own deeds! Although thou art thus being purged
 from thy murdering, is the chastisement not yet accomplished?"
 l. 3 Then he spat three times*. The teacher's spittle was like nectar,
 and healed the devoured holes and the beaten wounds which the
 beings chastising him had made, and gradually transformed [the
 l. 4 wounds] into pictures of the turquoise-coloured Svastika*. The scales
 (literally: the measure) of *gTo-bu* went down and up. The teacher
 spake: "*gTo-bu*, because thou hast not hearkened to what I told
 thee, as thou wast yet in life, thy deeds are ripened, and [now] thou
 art in this state! Now I will instruct thee in the *Bon*-[doctrine] of
 l. 5 meditation* on the [evil] inclinations arising [out of former births]².
 Because thou sufferest adversity in thy soul, thou art troubled. There-
 fore know [this]: Seize the worker of remembrance, and hearken
 to the true *Bon*-[doctrine]!"
 l. 6 Thereupon *gTo-bu*, even out of the iron* net itself, tried to
 proffer [the Master] a divine greeting, became glad, and listened.
 The teacher spake: "*gTo-bu*, concerning the beings with different
 kinds of animals' heads on human bodies, that gather together about

1 The exit from sin-cleansing through chastisement.

2 This answers to a certain extent to our remorse.

thy body, devour flesh, drink blood*, and beat [thee], and try thee, Fol. 53b
 thou must not think that they would kill thee gladly, if they could.
 Know: it is only this, that hate perfects itself in the infernal manner.
 Because thou hast killed in thy former life, this requital must follow*!"
 Thereupon the teacher set forth to him the [Bon]-doctrine of medi-^{l. 2}
 tation on the inclinations [out of former births], for instance, where
 one slew the flyers in the sky (birds); where one slew much game;
 where one slew many wild beasts; or where one slew many domestic-
 animals*. While *gTo-bu* had yet been in the land of men, he had^{l. 3}
 besides laid low many a high castle, plundered many a low land,
 destroyed (literally: cut off) much cattle and riches, and slaughtered
 men and horses with the knife. He now reflected* on all these^{l. 4}
 propensities, and great remorse arose in him. Then *gTo-bu* entrea-
 ted: "Oh Master, thou Lamp of the teachers! Have compassion
 with me, who am a very sinful being, for I have killed many sinless
 ones*. In order to punish me for this, eat [my] flesh! drink [my]^{l. 5}
 blood! Beat me, and torture me! I myself chastise myself and sit
 here while offering myself to grievous chastisement!" After having
 spoken thus, *gTo-bu* felt no longer fear* in [his] soul, and no^{l. 6}
 more pain.

The teacher spake: "Now is the former Karma consumed.
gTo-bu hath hearkened to my *Bon*-[precepts], has remembered
 his former sins, and in his heart is no [more] hatred. Come now,
 ye hundred *IHa-gshen*, and rescue him speedily!" * Thereupon he Fol. 54a
 loosened the (*mudrā*) called *Phyin-ka* (holding of his fingers), and
 the Lords of the dead seized *gTo-bu* again, laying hold of his heart
 with the iron hook, held him fast with the noose round his neck,
 and many of those beings entrusted with his chastisement gathered
 around his body*. In this way he was carried off to the place of^{l. 2}
 Heli. As the teacher gazed upon him, the sign of the Svastika
 (cross) on *gTo-bu* remained unaltered. The latter said: "Ye beings!
 eat now my flesh, drink [my] blood, beat me, and fracture [me*]
 in merciless manner! I have innumerable often taken your lives, eaten^{l. 3}
 your flesh, and drunk your blood! Now call them hither with all
 speed to my chastisement!" Thus spoke he and smiled. Then the
 devourers and knife-stickers* discerned that *gTo-bu* fostered very^{l. 4}
 lofty thoughts and that he became passionate no more, even when
 they wounded him. Then the eighteen kingdoms of hell learned:
 Although the heat burn him, in *gTo-bu* was no cause for burning*.

4.5 Although the cold made him freeze, in *gTo-bu* was no further ground for freezing. So he dwelled in hell, without his Karma demanding further punishment.

At that time the teacher went to the border between the gods
4.6 and demons*. *rMa-lo* and *gYu-lo*, the sons of the *gSas*, and the little cherub-boy, these three, went to meet the teacher and said: "We have appeased the quarrelling gods and demons! Oh our Prince,
Fol. 54b hast thou redeemed thy pupil*, the most sinful of all children of men, *gTo-bu-do-te*, from the three hells?" The teacher spake: "Oh high-born sons! It is something very good when one reconciles the striving gods and demons!

He who reconciles two that do not agree*

1.2 Is the greatest and noblest of men.

In this entire unstable world there is

Nothing more blessed than this. Through such blessed merit

You will surely be born again in *dGā-ldan*, the palace of the gods,

Chosen by fate! (or: as *Phya* [gods]!)

1.3 So great is the merit of those*, who reconcile enemies.

gTo-bu is not yet out of the three hells, not redeemed from the land of Hell. [I] preached him the *Bon*-[doctrine] of reflecting on the inclinations [from former births], but have thereby only attained so much, that the adversity of the hells is somewhat relieved and
1.4 mitigated*!" Then the little cherub-boy spoke: "Oh *gShen-rab-myi-bo*, thou Lamp of the teachers! What means shall we use, to redeem *gTo-bu* [entirely]?" The teacher spake: "If to the hundred

1.5 *lHa*-gshen* be sacrificed, and reverence shewn, if crystal stūpa are raised to the *Lo-pan*¹, and consecrated, and if fine atoning sacrifices (*gtor-ma*) are offered, a speedy redemption is certain!"

1.6 Thereupon he went to '*Ol-mo*-luñ-riñs*. On the road thither he met with [five] Chinamen riding together on five white horses. These circumambulated the teacher, proffered him divine greetings
Fol. 55a and sacrifices and said: "We are people from the land * of '*Od-ma'-abyañ-skyā*. The servant of the teacher, *gTo-bu-do-te* is dead, after the four kinds of illness had been united in his body. Although he was the most sinful of all beings and children of men, yet when
1.2 dying, he shewed great remorse* and left us, his escort, as his

1 i. e. to the translators and pandits.

last will and testament: "It is certain that I shall be re-born in the three hells! My master, *gShen-rab-myi-bo* is [just] now peace-making, dwelling on the border between the gods and demons. Pray invite him*, that he redeem you¹ from the hells!" After having^{l. 3} spoken thus, he died. Then we, the people of that country, gathered all together and took counsel. After having agreed in council, we were sent* to bring the invitation, and therefore we beg the teacher^{l. 4} to come. Thereupon the teacher answered: "Although *gTo-bu*, according to [his] deeds is now in hell, he is nevertheless there as a Bodhisattva*, and will accordingly speedily be redeemed [now]!"^{l. 5} Thereupon he took his way to '*Od-ma-'abyam-skya*.

The people of that country went out to meet the teacher, circumambulated him, and proffered him divine greetings and sacrifices*. In the castle *Dan-ba-rdzon-phugs* they spread out a carpet,^{l. 6} decorated with the Svastika, pitched costly tents, and set before him dishes of finest taste, which were [dressed] with nine symbols. Thereupon the Master spake to those surrounding *gTo-bu*, viz. to those children and wives* united with him through the Karma; Fol. 55b to those friends and relations once connected through sovereign authority (*Srid*); to all people of the country who, through the place had been connected with him; and to those who brought *Sha-rag-water*, (Apricot-water): "In order to cleanse *gTo-bu* from the sins of body, word, and spirit, erect a crystal *Lo-pan-stūpa** with three^{l. 2} points, answering to the three figures of the *lHa*, *gShen* and *Srid*, (gods, teacher and ruler)! Make figures of the sky-flyers (birds), the earth-creepers, (snakes), and those "in the mid-realm walking ones" (men and mammalia), in this way of the most varied kinds of beings*, and furnish the figures [of the beings] with many magic^{l. 3} symbols! Offer many sacrifices of atonement of different kinds of flesh and various kinds of blood! Paint the figure of a man on shell-white paper, and set the pure name of *gTo-bu-do-te* in [its] midst*. Then write the five heroic letters in the four, or with the centre,^{l. 4} five directions; viz: on the right leg the [letter] *yañ*, on the left leg the [letter] *ram*, on the right hand *khañ*, on the left hand *srum*, and on the head *ōm*! * Tie it to a cane stick with three knots (joints)!"^{l. 5} Then spake *gShen-rab*: "In *gTo-bu-do-te* the stains of body, word, and spirit must be cleansed. Therefore ye two, *rMa-lo* and *gYu-lo*,

bring hither various musical instruments! Bring offerings of various dishes of food *! Bring hither all kinds of *Ya-thags*¹ as atoning sacrifices! If ye constantly circumambulate, and offer divine greetings, the body of *gTo-bu* will be cleansed from all the sins he has committed!

Fol. 56a In the meantime the little cherub-boy* is to offer a pure salutation by name to the names of the hundred *lHa-gshen*² of the five great infinities, that have produced the five heroic letters!" In this way the sins of *gTo-bu*'s tongue will be cleansed!

1.2 For the poison of the soul*, which is the fruit of *gTo-bu*'s [deeds], this is the only corrective: "I, the redeeming teacher, have resolved to meditate on good thoughts. If I, through a powerful conjuration am constantly drawing him [upwards], then the poison of the soul, this fruit of *gTo-bu-do-te*'s works, will thereby be cleansed!"

1.3 After having spoken thus*, the Master withdrew in order to meditate. He meditated on the six kinds of purity. He murmured a conjuration that stirred the depths of Hell. *rMa-lo* and *gYü-lo*

1.4 [in the meantime] allured with sweet music of the voice* and pleasant music of instruments. The people surrounding him spread out atoning sacrifices, images, various dishes of food, and sacrifices (of requital), performed circumambulations, offered divine greetings*,

1.5 and performed *mudrās*. The little cherub-boy however, called the names of the hundred *lHa-gshen*. He greeted them by [their] pure names. He proffered the five kinds of sacrifices to the hundred *lHa-gshen* of the five great infinities. He gave away atoning sacrifices

1.6 and images to the beings dwelling* in the three kingdoms. Thus, many circumambulations were performed, divine greetings, *mudrās* and sacrifices for the *lHa-gshen* were offered, and images as well as *gTor-ma* [sacrifices] in numbers were offered for the beings of the

Fol. 56b three kingdoms. *At every hour of day and night the offerings were brought. Upon this followed the reading of the Tantra of origins, and thereupon followed the reading of the Tantra of the greeting of the [holy] name*.

1.2.3 Thereupon followed the salutation of the hundred *lHa-gshen*. The infinities of the five great wisdoms, of the mediator who overcame the five poisons [are the following]: (1) The infinity of the *Bon-*

1 *Ya-thags* or *Yar-stags*: spread-out gifts.

2 Here and in the following cases, instead of *lHa-gshen*, we had better say *lHa* and *gShen*.

[doctrine] of the Svastika, (2) the infinity of the *Bon*-[doctrine] of wisdom*, (3) the infinity of the *Bon*-[doctrine] from heaven, (4) *l.4* [the infinity of the *Bon* [doctrine] of the elements]; (5) the infinity of the *Bon* [doctrine] of the rulers (*srid-pa*).

Salutation to the 100 *lHa* and *gShen**, who are full of the mercy *l.5* of five-fold sublime wisdom, who are the helpers produced by the five great infinities of the *Bon*, who quickly overcome the five poisons!

- (1) Salutation to *Ye-shes-chen-po*, who is the *lHa* (god) produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!
- (2) Salutation to *Ye-saṅs-chen-po*, who is the *lHa* (god) produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!*
- (3) Salutation to *Ye-khyab-chen-po*, who is the *lHa* (god) produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*! *pro-l.6*
- (4) Salutation to *Ye-bdal-chen-po*, who is the *lHa* (god) produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!
- (5) Salutation to* *Ye-shes-rgyal-po*, who is the *lHa* (god) produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*! *pro-Fol. 57a*
- (6) Salutation to *Ye-srid-pai-rgyal-po*, who is the *lHa* (god) produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!
- (7) Salutation to *Ye-'abyuṅ*-rgyal-po*, who is the *lHa* (god) *l.2* produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!
- (8) Salutation to *Ye-gsal-rgyal-po*, who is the *lHa* (god) produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!
- (9) Salutation to *Ye-dag-rgyal-po*, who is the *lHa* (god) produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!
- (10) Salutation to who is the *lHa* (god) produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!

Also* (1) Salutation to *Byams-pa-kun-ldan*, who is the *gShen* *l.3* produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!

- (2) Salutation to *Byams-pa-kun-rig*, who is the *gShen* produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!
- (3) Salutation to *Byams-pa-kun-shes*, who is the *gShen* produced by the infinity of the Svastika* of the *Bon*! *l.4*
- (4) Salutation to *Byams-pa-kun-bkrod*, who is the *gShen* produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!*
- (5) Salutation to *Byams-pa-kun-khyab*, who is the *gShen* produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*! *pro-l.5*
- (6) Salutation to *Byams-pa-kun-'adul*, who is the *gShen* produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!

- l. 6 (7) Salutation to *Byams-pa-kun-'adren*, who is the *gShen* produced by the infinity* of the Svastika of the *Bon*!
- (8) Salutation to *Byams-pa-snyoms-mdzad*, who is the *gShen* produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!
- Fol. 57 b (9) Salutation to *Byams-pa-khyab-bdal*, who is the *gShen* produced by the infinity of the Svastika* of the *Bon*!
- (10) Salutation to *Byams-pa-kun-'adrons*, who is the *gShen* produced by the infinity of the Svastika of the *Bon*!

l. 2 In thus way the twenty* *lHa* and *gShen* produced by the infinity of the true *Bon* were reverentially circumambulated, and sacrifices and divine greetings were offered them. Also many sacrifices of atonement were dedicated to the requital of the beings in the three realms. In consequence of the meditation of *gShen-rab* and the mercy of the *lHa* and *gShen*, also in consequence of the effect

l. 3 of the *Yar*-rtags* [sacrifices], [these sacrifices] speedily reached their place of destination, and dropped down like rain into the land of Hell. The numerous beings that beat and tormented *gTo-bu-do-te* were now satiated with a superabundance [of food], as much as

l. 4 they could possibly wish for, and became happy. * Then as the *lHa* and the *gShen* had entered the land of Hell, the *lHa* prayed, and thereupon the face of the infernal regions became transformed. The *gShen* prayed, and thereupon the inhabitants of the hells*

l. 5 attained peace. The iron burning palace became a palace built of jewels. The pit of burning oil became a cave formed of precious stones. The tree trunks on the mountain of flint became costly

l. 6 fruittrees. The leaves of the forest of swords* became a garden filled with precious flowers. The overheated fordless river became a beautiful bathing-pond. The black morass of matter and corpses

Fol. 58 a became a tract of excellent ground. The infernal copper boiler* with its lid, large enough to hold one hundred men, became a delightful residence for the gods. The iron noose, nine fathoms in length, became a path, down which the sunbeams were led. The glowing hook of iron with eight teeth became an ornament in the Paradise

l. 2 of deliverance. * The iron net with its nine meshes became the nine leaves (literally: lands) of a lotus flower. As the *gShen* prayed, *gTo-bu-do-te* was transformed into a youth, from whom light emanat-

l. 3 ed. The Lord of the dead who had cleansed him*, was transformed into the *Bon-po Ye-gshen-'aphrul*. The various beings that had fed themselves from his body were transformed into servants of the

gods, or little medicinal spirits. *gTo-bu*, who still carried about with him some Karma of his former life*, was set free from the land *l.4* of Hell. — Whilst reverence and sacrifice were being offered to the twenty *lHa* [and] *gShen*, that were born out of the infinity of the Svastika cross of the true *Bon*, the hells were closed.* The hot hells *l.5* were closed by means of the coolness of the cold ones. The cold hells were closed by means of the light of the hot ones. The *Nyi-thse-ba* (infernal beings) attained bliss, and [their state of being] came to an end. The *Nyi-'akhor-ba** attained deliverance, and *l.6* [their state of being] ceased. In this way the eighteen infernal realms became empty, and were drawn up on high. But because further Karma of *gTo-bu* had become ripe, he was not yet redeemed from the place of the *Yi-dags* (Preta).

He was surrounded by many beings in armour and weapons,* and hard set to by many beings dark within and without (sinful *Fol. 38b* ones). When *gShen-rab* saw the cleanser of the *Yi-dags*, he spake: "When *gTo-bu* was yet alive and for the most part a slave of his desires (original reason)*, he took what had not been given (further *l.2* reason for punishment). As fruit [of thus doing] he has been re-born in the land of the *Yi-dags* (Preta), and is doomed to hunger and thirst there. Therefore ye must now revere the *lHa* and *gShen*, that close the gate of the *Yi-dags* [land], and are able to redeem him! Offer them sacrifices! * Give presents of food and valuables to *l.3* the beings of the three realms!" Thus he spake, and the little cherub-boy recited the names of the *lHa* and the *gShen*, and the whole surrounding company, as well as *rMa-lo** and *gYu-lo* did reverence *l.4* to them, through calling aloud their pure names:

- (1) Salutation to *Khri-'agyiñ-[d]kar-po*, the *lHa* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
- (2) Salutation to * *Khri-'od-[d]kar-po*, the *lHa* produced by *l.5* the infinity of the wisdom of the *Bon*.
- (3) Salutation to *Khri-rgyal-khugs*, the *lHa* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
- (4) Salutation to *Khri-'od-gsal-'abar**, the *lHa* produced by *l.6* the infinity of the wisdom of the *Bon*.
- (5) Salutation to *Mu-ya-de-ba*, the *lHa* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
- (6) Salutation to *Mu-saṅs-guñ-rgyal*, the *lHa* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.

- Fol. 59a
- (7) Salutation to * *Mu-myed-mthā-rgyas*, the *lHa* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - (8) Salutation to *Kun-'od-'agron-ma*, the *lHa* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - l. 2 (9) Salutation to *Kun-*sgrol-dbyiṅs*, the *lHa* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - (10) Salutation to the *lHa* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - (1) Salutation to *sByin-ba-shugs-ldan*, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - l. 3 (2) Salutation to *sByin-gtoñ-thogs*-myed*, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - (3) Salutation to *sByin-ba-dmyigs-myed*, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - l. 4 (4) Salutation to *sByin-ba-mthar*-phyin*, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - (5) Salutation to *sByin-ba-stobs-chen*, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - l. 5 (6) Salutation to *sByin-ba-kun-thsim**, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - (7) Salutation to *sByin-nyid-ye-shes*, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - l. 6 (8) Salutation to *sByin-bas-dbyiṅs-rtogs**, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - (9) Salutation to *sByin-gtoñ-mnyam-ba*, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.
 - (10) Salutation to *sByin-bas-yoṅs-snyoms*, the *gShen* produced by the infinity of the wisdom of the *Bon*.

In this way they did reverence to the twenty *lHa* and *gShen* Fol. 59b that were produced by the infinity of the wisdom* of the *Bon*. After having circumambulated these, and after having presented them sacrifices, they offered many atoning sacrifices to the beings of the three realms. Through the mercy of the *lHa* and *gShen*, and through l. 2 the meditation of *gShen-rab*, the *Yar-stags* [sacrifices]* found their destination and dropped down like rain upon the land of the *Yi-dags* (Preta). The entire host of the *Yi-dags* that had exercised requital on *gTo-bu*, received what they wished for, and became joyful. In l. 3 this way *gTo-bu*'s robbery and lustfulness*, and that he had taken what was not given, was made amends for. Now the *lHa* and *gShen*

entered the land of the *Yi-dags*. In consequence of the prayer of the *IHa* the face of the country was transformed. In consequence of the prayer of the *gShen* the beings therein* attained peace. The iron^{1.4} house, nine storeys high, was transformed into a garden of Nectar. The dismal house with its nine halls was transformed into a hall of delight for sun and moon. The lake filled with matter and blood* was^{1.5} transformed into a lake of nectar with nine islands. The veil of thorns of misery was transformed into a forest of medicines with nine pleasure-grounds. In this way the land of the *Yi-dags* became externally changed. Also the beings attained peace. The Pretas* *Bog-ri-'ago*,^{1.6} *Bye-rgyud-skye*, *rTsa-'ajag-rkañ*, and *Byaṅ-'abrog-lto* attained the dignity of the redeemed, after having been cleansed from the stains of their works. After the requital-punishment for *gTo-bu*'s robberies^{1*} was accomplished, he was freed from the land of the *Yi-dags*, Fol. 60a and from the misery of hunger and thirst.

Thereupon the consequences of [his] deeds ripened further in him, they became apparent to him, and he was re-born in the animal-world. Darkness covered him*. [His] sins, that were re-born as^{1.2} a wild yak, as an ant, or as a black bear, as well as a black serpent nine yards in length, were round about him. Although he recognized them in terror, there was no possibility of his fleeing. Besides all this, several beings without beat [him] with sticks*, threw stones at^{1.3} him, and slung iron hooks towards him. The [poor] man's arms were stretched and distorted, and he was wrapped in darkness, in which he could see nothing. As *gShen-rab* saw that, he spake to his followers: "When *gTo-bu* yet lived, before his death, he performed^{1.4} works of darkness in vast measure—this is the original cause—and—this is the further cause—he enslaved others. Therefore—this is the fruit—he is now re-born in the animal world! Now offer sacrifices and reverence to the *IHa* and *gShen*, the keepers of the gate in the animal [world], that can draw him out!* Offer many^{1.5} sacrifices of atonement (*gtor-ma*) to the beings in the three worlds!" Thereupon the little cherub-boy recited the names of the *IHa* and *gShen*, and the entire surrounding company* called on the pure^{1.6} names, and offered them divine greetings.

- (1) Salutation to *IHa-'od-dkar-po*, who is the *IHa* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!

1 lit. having taken what was not given.

- Fol. 60b (2) Salutation to *Shel-lcags-shon*-po*, who is the *lHa* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- (3) Salutation to *Gar-gsas-btsan-po*, who is the *lHa*, produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- (4) Salutation to *gSas-rje-rmañ-po*, who is the *lHa* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- l. 2 (5) Salutation* to *rGod-sras-mkha'-adra*, who is the *lHa* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- (7) Salutation to *gNam-gsas-dbyiñs-rum*, who is the *lHa* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- l. 3 (7) Salutation to* *gNam-bu-phyod-sañs*, who is the *lHa* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- (8)
- (9)
- (10)
- (1) Salutation to *Ye-shes-sgron-ma-can*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- l. 4 (2) Salutation to* *Ye-shes-chen-po-khyab-bdal*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- (3) Salutation to *Ye-shes-chen-po-zañ-ma*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- l. 5 (4) Salutation to* *Ye-shes-chen-po-gsal'-abar*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- (5) Salutation to *Ye-shes-kyis'-adrend-mdzad*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- l. 6 (6) Salutation to* *Ye-shes-kyi-sgröl-mdzad*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- (7) Salutation to *Ye-shes-kyi-bdud-rtsi-can*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- Fol. 61a (8) Salutation to* *Ye-shes-nyi-zer-can*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- (9) Salutation to *Ye-shes-kyi-bdud-rtsi-gur-khyim-can*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!
- l. 2 (10) Salutation to* *Ye-shes-drag-po-thog-mdā-can*, who is the *gShen* produced by the infinity of the heaven of the *Bon*!

Thus reverence and sacrifices were offered to the twenty *lHa* and *gShen* produced out of the infinity of the heaven of the true *Bon*:

also they were circumambulated, and sacrifices of atonement were offered to the beings of the three realms. * In consequence of the *gShen-rab* and the mercy of the *IHa* and *gShen*, the *Var-stags* [sacrifices] reached their destination and then dropped down like rain upon the animal kingdom. By this the beings * exercising requital on *gTo-bu* received the fulfilment of their nine desires, attained great joy, and the misery of biting and devouring became abolished through "the great Wisdom" (literally: transfigured). The punishment for *gTo-bu* having beaten, knocked to pieces, and enslaved * the animals was abolished. Now the *IHa* and *gShen* went into the animal kingdom and prayed. In consequence of the prayer of the *IHa* the face of the country was transformed, and through the prayer of the *gShen* the beings therein were brought to peace. The thick darkness * became a clear light and the stupid and mad [beings] received the capacity for thinking. The icy cold lake was transformed into a garden for corn and medicinal [herbs]. The beings [living] therein attained peace. The enchanted beings * without feet obtained legs (or magic legs) through magic power and were set free. Those that went on two feet found the ladder to Paradise and were set free. Those that went on four feet obtained worthiness for Paradise, and were set free. Those that went on many feet * attained the degree of a perfected one, and were set free. In this way *gTo-bu* became freed from the land of the stupid animals.

Then once more parts [of his] works ripened, and he was re-born in the land of the barbarians (Tibetans). As soon as he was born, he was seized by all possible illnesses at the same time, * by leprosy, boils, swellings and dropsy. From his lung came black bitter-gourds, and the soot and rheumatism distressed [him] greatly. Thus he was seized upon by the nine-fold misery of human illnesses. His parents were poor *, and consequently food and drink of poor quality. As he was born in a barbarous place, no medicine was to be had for his healing. The measure of his unbearable sufferings was like that of a worm that has [fallen] on hot sand.

This also was seen by *gShen-rab* * and he spake to his followers: "When *gTo-bu* yet lived before his death, he was mostly [consumed] by envy—this is the original cause—; he has manifoldly despised other [men]—this is the further cause—. As fruit thereof he is now re-born among barbarians. Directly after his birth * the nine kinds of human sickness have appeared, and these are thoroughly cleans-

ing him. Since his father and mother are very poor, they have nothing to eat and drink. And since he is born in a barbarous place, no medicine is to be had for his healing. Thus he is now in a state of thorough cleansing*. Therefore offer reverence and sacrifices to all the *IHa* and *gShen*, that are the gate-keepers of the land of mankind and are able to deliver him! Offer also many sacrifices of atonement to the beings of the three realms!" Thus spake *gShen*-rab*, and the little cherub-boy recited the names of the *IHa* and *gShen*, and *rMa-lo* and *gYu-lo*, as well as the entire company of followers, called aloud the pure names, and did reverence to them.

- 1.3 (1) Salutation to * *rLuñ-lha-'adegs-pai-stobs-ldan*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
 (2) Salutation to *rLuñ-lha-sdud-pai-dbañ-chen*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- 1.4 (3) Salutation to * *rLuñ-lha-'abed-pai-rgyal-po*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
 (4) Salutation to *rLuñ-lha-rgyu-ba-skor-chen*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- 1.5 (5) Salutation to * *Me-lha-drod-chen-smyin-pa*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
 (6) Salutation to *Me-lha-'od-druñ-gsal-ba*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- 1.6 (7) Salutation * to *Chu-lha-kun-sdud-bdud-rtsi-can*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
 (8) Salutation to *Chu-lha-kun-gso-smān-gyi-dri-mchog-can*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- Fol. 62b (9) Salutation to * *Sa-lha-kun-'adegs-stobs-po-che*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
 (10) Salutation to *Sa-lha-kun-'abyuñ-rin-chen-sñā-lña*, who is the *IHa* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- 1.2 (1) Salutation to * *rLuñ-bon-saṅs-rgyas-phyo-te*, who is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
 (2) Salutation to *Yaṅs-pai-rluñ-bon-bskyod-pai-'akhor-lo-can*, who is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- 1.3 (3) Salutation to * *Drag-po-shugs-kyi-rtsi-rluñ-can*, who is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.

- (4) Salutation to *rLuñ-bon-'adres-pai-'od-zer-can*, who is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- (5) Salutation to * *Yañs-pai-chu-bon-bdud-rtsi-kha-bram-nad-l.4* *kyi-zil-pa-can*, who is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- (6) Salutation to *Yañs-pa-mye-bon-'od-kyi*-lcan-lo-can*, who *l.5* is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- (7) Salutation to *Yañs-pa-mye-bon-gsal-bai-sgron-ma-can*, who is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- (8) Salutation to *Yañs *-pa-chu-bon-dag-pa-khrus-kyi-bum-pa-l.6* *can*, who is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- (9) Salutation to *Yañs-pa-sa-bon-myi-'agyur-glin-drug-gser-gyi-thor-thsugs-can*, who is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.
- (10) Salutation to * *Yañs-pa-sa-bon-sra-brtan-thsogs-'adzin-gYui-Fol. 63a* *gYun-druñ-ris-can*, who is the *gShen* produced from the infinity of the elements of the *Bon*.

In this way they did reverence to the twenty * *lHa* and *gShen* *l.2* produced from the infinity of the elements of the *Bon*, circumambulated them and offered sacrifices to them. Many sacrifices of atonement were offered to the beings of the three realms, and in consequence of *gShen-rab's* meditation and the mercy of the *lHa* and *gShen*, the *Yar-*stags* [sacrifices] reached their destination, *l.3* and then dropped down, like a rain of Nectar, into the country of the barbarians. Thereby those that had exercised the requital of men on *gTo-bu*, surrounding him with eight-fold misery*, attained the realization of all their desires. * The *lHa* and *gShen* went to the *l.4* place of the barbarians, and in consequence of the prayer of the *lHa* the land was outwardly transformed, while through the prayer of the *gShen* the souls* therein attained peace. *l.5*

In the lands of Barbary where no man had aught,

Many [now] became men and women owning

Overabundance and virtue, filled from above.

Where nought was, the cloth (the carpet) of famine became

A land full of corn, vital joy, and medicine. *

The poverty-stricken parents [of *gTo-bu*]

l.6

Discovered a treasure of everlasting jewels.

Those men with their Rākṣasa-nature,

Who had been tormented by the misery of lust,

Found their hearts' desire. Every hope was fulfilled.

gTo-bu discerned that cleansing was identical with redemption from re-incarnation.*

Fol. 63b Furthermore he perceived the difference between Paradise and Hell.

Again parts of his deeds ripened, and he was re-born in the land of the *lHa-ma-yin* (asura). The host of the *lHa-ma-yin* dwelling in the heavens, the thirteen *Yar-gYen*, overwhelmed him like
 1.2 clouds*, and caught *gTo-bu*, throwing the lasso over his neck. Now began his recompense. Some shot arrows at him, some threw spears at him, some blew upon a fire, and others boiled water. The *lHa-ma-yin* of the realm of mid-air, the nine *Bar-gYen-gtod-po**, bound
 1.3 *gTo-bu's* right and left hand with cords of nine hankskeins, (ropes of sunbeams), then some of them shot at him with arrows, some with spears, some blew upon a fire, and others boiled water. The
 1.4 host of the *lHa-ma-yin* of the earth*, the *Klu* (nā-gas) and the *gNyan* (noisome spirits of pestilence) etc., the eleven *Sa-gYen*, bound *gTo-bu's* right and left leg with eleven terrible cords. Some
 1.5 hit him with arrows, some with spears, some with whips*. Some blew up a fire, and others boiled water. Thus he became cleansed.

When *gShen-rab* saw this, he spake to his followers: "When *gTo-bu* yet lived, before his death, he mostly [exercised] haughtiness—this is the original cause—and—this is the further cause—he
 1.6 carried on war*. As fruit thereof he is now re-born in the land of the *lHa-ma-yin*. The thirteen *Yar-gYen* of the sky, the eleven *Sa-gYen* of the earth, and the nine *Bar-gYen-gtod-po* [of the midrealm], as well as the many requiters of the *lHa-ma-yin*, have bound him

Fol. 64a tight with manifold terrible cords*, shoot arrows at him, prick him with spears, roast him at the fire, and boil him in water. Thus he becomes cleansed. Therefore call on the names of the *lHa* and *gShen* that keep the gates of the *lHa-ma-yin* [-country], and convert
 1.2 the beings*. Adore them, and offer them sacrifices. Also offer sacrifices of atonement to the beings of the three realms!" Thus he spake. Thereupon the little cherub-boy recited the pure names of the *lHa*
 1.3 and *gShen**, and *rMa-lo* and *gYu-lo*, as well as the entire company of followers repeated the pure names [after] him, and offered them adoration.

- (1) Salutation to *Nam-mkhā-mthā-yas*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!**
- (2) Salutation to *Kun-'abum-go-'abyed*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!*
- (3) Salutation to *dBal-gsas-che-ba*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!**
- (4) Salutation to *Thog-gsas-kham-pa*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!*
- (5) Salutation to *Dri-gsas-na-rgyal*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!*
- (6) Salutation to **'aDur-gsas-rma-bo*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!*
- (7) Salutation to *Bla-gsas-pho-ma*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!*
- (8) Salutation to *gShed-gsas-khri-bod*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!**
- (9) Salutation to *Sel-gsas-grva-brgyad*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!* Fol. 64b
- (10) Salutation to *Lam-gsas-phyam-bu*, who is the *lHa* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!*
- (1) Salutation to **dBal-bon-rom-po-mthu-dan-stobs-su-ldan-l.2*
bas-drag-po-lha-'adre-'adul, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!*
- (2) Salutation to *Mu-cho-ldem-drug-srid-pa-mu-myen-bon-la-mkhas-*sKal-ba-gras-myed-cho-rabs-'adon-pas-dun-gi-ldem-shin-dkar-po-bsnams-ldem-ldem-sku-'is-* l.3
'agro-ba-ris-drug-don-mdzad-pa, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!**
- (3) Salutation to *gShen-bon-khu-byug-gsun-snyan-lhan-lhan-l.4*
kham-sum-grags-pas-srid-pa-bda-mjal-nus-pa, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!*
- (4) Salutation to *'aDul-gshen*-rmā-'adā-srid-pa-das-kyis-gcod-l.5*
cin-gson-gshin-brdā-'abyal-nus-pa, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!*
- (5) Salutation to *Ya-nal-gyi-mgo-srid-pa-dkar-nag-'abyed-sin-lha-'adrei-lan-chags*-'ajal*, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon!* l.6

- (6) Salutation to *Ra-zhags-skyin-rgyal-dri-rgyal-dban-du-sdud*, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon*!
- Fol. 65a (7) Salutation to *Thar-bon-gru-skyol-lha**-'*adre*-'*adebs-mkhas*, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon*!
- (8) Salutation to *Glud-bon-ger-mkhan-zhi-bai-shags-kyis-gdug-pai-gYen-khams*-'*adul*, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon*!
- l. 2 (9) *Salutation to *gTā-bon-zhon-khri-bdud-khams-gta-la-skor*, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon*!
- (10) Salutation to *sNa-bo[n]-li-byin-myi-rabs-rgyud-du-spel*, who is the *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the *Bon*!
- l. 3 * In this way they adored the twenty *lHa* and *gShen* produced from the infinity of the *Srid-pa* of the true *Bon*, circumambulated them, and offered them sacrifices. Many corporeal sacrifices of atone-
- l. 4 ment were offered to the beings of the three realms. * In consequence of *gShen-rab*'s meditation and the mercy of the *lHa* and *gShen*, the *Yar-stags*-sacrifices reached their destination, and then dropped down again like rain in the land of the *lHa-ma-yin*, so that the multitudes of the *lHa-ma-yin* attained the fulfilment of their nine de-
- l. 5 sires*. They blotted out the punishment for *gTo-bu*'s sins in demolishing the high palaces, in marauding on the Lowlands, and in slaughtering men and horses with knives. The *lHa* and the *gShen* entered the country of the *lHa-ma-yin*. Through the prayer of the
- l. 6 *lHa* the land became outwardly transformed. * The copper mountain and the iron plain became gardens of medicinal plants and flowers. The multifarious sharp weapons were turned into lotus-trees. The dangerous weapons were transformed into many turquoise-
- Fol. 65 b coloured Svastika-crosses. The many lamentations and tears* were changed into heavenly music. The lake of blood, and the many special lakes were transformed into springs of nectar, with nine outlets (*mgo*). The temporal strife was smoothed, and peaceable feelings reigned. Through the prayer of the *gShen* the inner souls attained
- l. 2 peace*. Those dreadful cords which had formerly bound *gTo-bu*, fell off him of their own accord, and fastened themselves in the sky as a rainbow. The cutting arrows and spears became flowers,

that could not wound, *and all beating stones became pure lotus-*l. 3* flowers. The iron net became a picture of the Svastika-cross. The devouring fire was transformed into a cooling house for nectar, and the boiling water * became a bath of nectar. In this way all *l. 4* requital was accomplished, and *gTo-bu* set free from the land of the *lHa-ma-yin*.

Then he became once more incarnated as a costly, beaming youth in the place of the 33 gods*. He rode upon the horse *gCañ-l. 5 shes*, milked the wishing-cow, ate from the unploughed harvest, washed off the soil of passions in the bathing-lake, and on the crystalwhite elephant *gTsug-phud-dgu-pa* played the instrument which fulfils every wish. He dwelt in a bower of flowers, *strolled about *l. 6* on the mount of the saffron-meadows, and ate from the trees of the *Ra-sa-[su]-ya-na-medicine*, and of the *rTsim-bu-da-ra-fruit*. The servants of the gods and many little medicine-spirits played on various musical instruments*.

Now whilst he revelled in the inexpressible joys of the gods, Fol. 66a *gShen-rab* saw him and spake to his followers: "*gTo-bu* is freed from the land of the *lHa-ma-yin*. He is now re-born * in the land of the *l. 2* gods (*lHa*) and therewith has attained the glory of heaven. Therefore all ye, who yet wander through the country of men, *rMa-lo*, *gYu-lo*, and thou, little cherub-boy, all ye: Prepare sacrifices of atonement, as before! For cleansing from all stains of the body, of speech, and of the spirit, * build a Stūpa of crystal with three steeples *l. 3* to the *Lo-pan* [i. e. to the *Lo-tsa-ba*, translators, and *Pañḍita*, the learned ones]! Offer the five kinds of sacrifices! Bring forward the music of instruments and voices! Circumambulate the Stūpa! Call on the names of the one hundred *lHa* and *gShen**! Do reverence *l. 4* to them, and sacrifice to them! Offer atoning sacrifices to the beings of the three realms! I, the redeeming teacher, in the meantime, will interrupt my meditation and make use of strong incantations*! Through their glory, blessing and power [*gTo-bu* will be made free]! *l. 5* The original cause of *gTo-bu-do-te*'s fate (bon) is five-fold poison (the further cause the fruit).³ Now he has run through a five-fold path, and has been thoroughly cleansed through great suffering.—After seven days* he was set free *l. 6* from the land of the hells, and the hells were closed for ever. [Again]

1 several lines of text are missing here.

after seven days he was set free from the land of the *Yi-dags* (Preta), and the *Yi-dags* [country] was closed for ever. [Again] after seven Fol. 66b days he was set free from the animal kingdom *, and the animals' [country] was closed for ever. [Again] after seven days, he was set free from the land of the barbarians, and the barbarians' [country] L. 2 was closed for ever. [Again] after seven days he was *set free from the land of the *lHa-ma-yin* (Asura) called *gYen-khams*, and *gYen-khams*, the *lHa-ma-yin*'s [country], was closed for ever.

In this way after 35 days, he was re-born in *dGa-ldan*, the land L. 3 of the gods. Although there is great wealth there *, and one lives in joy and happiness, yet this place is subject to change, and the wealth is exhaustible. *gTo-bu* owns the body of a son of the gods, that nevertheless *can* fall. Then he could be born again in Hell *, L. 4 and come to grief. Therefore he must be freed from this [place] also, to the [place] of blessing, while we encircle him with mercy. Because it is so very difficult to redeem anyone out of the land of L. 5 the gods, do thou, little cherub-boy, * recite the names of the one hundred *lHa* and *gShen*!" Then *rMa-lo*, *gYu-lo* and *gTo-bu*'s companions called on the pure names, and did reverence to them.

- (1) Salutation to the 20 *lHa* and *gShen*, produced from the infinity of the Svastika-cross of the *Bon*!
- i. 6 (2) *Salutation to the 20 *lHa* and *gShen*, produced from the infinity of the wisdom of the *Bon*!
- (3) Salutation to the 20 *lHa* and *gShen*, produced from the infinity of the heavens of the *Bon*!
- (4) Salutation to the 20 *lHa* and *gShen*, produced from the infinity of the elements * of the *Bon*!
- Fol. 67a (5) Salutation to the 20 *lHa* and *gShen*, produced from the infinity of the rulers of the *Bon*!

In this way *gTo-bu* was [redeemed] through the adoration of the 100 *lHa* and *gShen* as well as through *gShen-rab*'s blessing, L. 2 though it was hard to set *gTo-bu* * free from his divine incarnation. After having died to the 33 [divine forms], he was re-born as a little L. 3 shell-white boy [decorated] with eight costly letters *, in that place where the first circle of *gShen-rab*'s followers had brought him offerings of various flowers, at the gate of *Sham-po-lha-rtse*. When the people asked him questions, he said: "I am a son of the gods, who yet can fall!" Then he fetched flowers, circumambulated the

palace of the *gSa*s (*Sham-po-lha-rtse*), and offered sacrifices. When *gShen**-*rab* saw this, he spake to his followers: "In *gTo-bu* the fruits¹ of his deeds in the six possible existences are exhausted. As far as the fruits of deeds are concerned, he is equal to us *gShen*. After seven days he had died in the land of the gods*. He is now in *Ol-l. 5 mo-luñ-riñs*, where he offers sacrifices to the palace of the gods, *Sham-po-lha-rtse*. Therefore thou little cherub-boy, mount thy dragon-steed, and bring him to this place, here, before me!" Then the little cherub-boy set *gTo-bu** on his dragon-steed, and in this¹ way he was brought in. When he recognized the gods and teachers, he greeted them and bowed to them.

When the land, the palace and his relatives recognized *gTo-bu*, they were filled with longing¹ and shed tears. Then [the teacher]* spake: "If men, even if they be as bad as *gTo-bu*, unceasingly listen Fol. 67b to my words, they will be perfected in seven days, without one being left over!" Thus he spake and himself induced *gTo-bu* to offer reverence to the *lHa* and *gShen*². The teacher* spake: l. 2

Yañ-yañ-spa-ra-na-thim,
Ram-ram-stad-drig-na-gsal,
Kha-khañ-ad-kar-na-phyod,
Srum-srum-guñ-liñ-na-saṅs,
Om-ōm-yoṅs-rgyas-na-dum.

In this way* within seven days all beings were¹ perfected, without¹ one being left over. Then the kingdoms of the world (*srid-pa*) were gathered into the elements, the elements were gathered into the heavens, the heavens* were merged into wisdom, and wisdom was¹ merged into the Svastika cross³! Now when *gShen-rab* had accomplished the salvation of all beings, he went to *Ol-mo-luñ-riñs**.

This is the fifth chapter in the precious extract from the Word¹ [called] *gZer-myig*, which treats of the cleansing of *gTo-bu*'s stains. l. 6 empty

(To be continued.)

¹ because he was lost for this world.

² *gTo-bu* is to help to bring about the redemption.

³ The entire universe was merged into the Svastika, from whence it had gone forth.

DIE ALTJAPANISCHE JAHRESZEITENPOESIE AUS DEM KOKINSHŪ

Von ALEXANDER CHANOCH

Verfolgt man die Entwicklungsgeschichte der japanischen Poesie, so läßt es sich ohne besondere Schwierigkeiten feststellen, daß die später so häufigen und beliebten Gedichtsammlungen auf die Nachahmung der älteren chinesischen Sitte zurückzuführen sind.

Schon im Jahre 751 n. Chr. entsteht auf diese Weise die erste kleine Sammlung *Kwaifūsō*. Die erste große Sammlung ist das *Manyōshū*, das ungefähr die Dichtung der Jahre 670–759 n. Chr. umfaßt¹. Es folgen dann die sogenannten *Choku-sen-shū*, d. h. auf kaiserlichen Befehl ausgeführte literarische Sammlungen und zwar zunächst nur in chinesischer Sprache. Seit der Engi-Periode (901 bis 922) erscheinen schon *Chokusen-waka-shū* d. h. auf kaiserlichen Befehl entstandene Sammlungen japanischer Gedichte². Die erste und zweifellos die bedeutendste von diesen Sammlungen ist *Kokin-waka-shū* d. h. „Sammlung alter und neuer japanischer Gedichte“, kürzer genannt *Kokinshū*.

Es ist bezeichnend, daß fast in allen diesen Sammlungen (sowohl offiziellen, als auch privaten) der Anfang der Jahreszeitenpoesie gewidmet ist (mit Ausnahme des *Manyōshū*, wo dieselbe hauptsächlich im 10. Band enthalten ist). So enthalten z. B., um von offiziellen Sammlungen zu sprechen (da es außerdem viele Privatsammlungen gibt, die zum Teil nicht minder populär geworden sind): 1. Im *Kokinshū*: Buch 1 und 2 Frühlingsgedichte; Buch 3 Sommergedichte; Buch 4 und 5 Herbstgedichte; Buch 6 Wintergedichte; im ganzen 342 Jahreszeitengedichte.

2. Im *Gosen-shū* (Tenreki-Periode, 947–956): Buch 1–3 Frühlingsgedichte; Buch 4 Sommergedichte; Buch 5–7 Herbstgedichte; Buch 8 Wintergedichte; im ganzen 507 Gedichte.

1 Florenz, *Geschichte der japanischen Literatur* 79, 80

2 Florenz, *ibidem* 130, 131.

3. Im *Shū-i-shū* (Chōtoku-Periode, 995—998): Buch 1 Frühlingsgedichte; Buch 2 Sommergedichte; Buch 3 Herbstgedichte; Buch 4 Wintergedichte; insgesamt 262 Gedichte.

4. Im *Go-shū-i-shū* (Ōtoku-Periode, 1084—1086): Buch 1 und 2 Frühlingsgedichte; Buch 3 Sommergedichte; Buch 4 und 5 Herbstgedichte; Buch 6 Wintergedichte; insgesamt 424 Gedichte.

5. Im *Kinyō-shū* (Daiji-Periode, 1126—1130): Buch 1 Frühlingsgedichte; Buch 2 Sommergedichte; Buch 3 Herbstgedichte; Buch 4 Wintergedichte; insgesamt 325 Gedichte.

6. Im *Shikwa-shū* (Nimpei-Periode, 1151—1153): Buch 1 Frühlingsgedichte; Buch 2 Sommergedichte; Buch 3 Herbstgedichte; Buch 4 Wintergedichte; insgesamt 158 Gedichte.

7. Im *Senzai-shū* (Bunji-Periode, 1185—1189): Buch 1 und 2 Frühlingsgedichte; Buch 3 Sommergedichte; Buch 4 und 5 Herbstgedichte; Buch 6 Wintergedichte; insgesamt 475 Gedichte.

8. Im *Shin-Kokinshū*, aus der Kamakura-Zeit: Buch 1 und 2 Frühlingsgedichte; Buch 3 Sommergedichte; Buch 4 und 5 Herbstgedichte; Buch 6 Wintergedichte; insgesamt 706 Gedichte.

Aber nicht nur in diesen eben angeführten offiziellen acht Sammlungen, welche die „*Waka-Hachidai-shū*“, d. h. „Anthologien der acht Regierungen“ genannt werden, sondern auch in den Privatsammlungen sind die ersten 6—8 Bücher fast immer der Jahreszeitenpoesie gewidmet.

Die Sammlung *Kokinshū* ist während der Regierung des Kaisers Daigo (898—930) entstanden und gehört somit in die Heian-Periode (792—1186) der japanischen Geschichte.

Es ist wohl anzunehmen, daß dieses kunstsinnige Beginnen auf den Einfluß des damals sehr bekannten Literaten und noch jetzt als Gott der Kalligraphie verehrten Staatsmanns Sugawara Michizane zurückzuführen ist¹. Michizane hat nämlich eine Zeitlang die Erziehung des jungen Kaisers geleitet, mußte aber den Intrigen der mächtigen und einflußreichen Fujiwara-Familie weichen und in die Verbannung gehen.

Der Kaiser Daigo beauftragte also die berühmtesten seiner Hofdichter, Ki no Tsurayuki, Ōshikōchi no Mitsune, Ki no Tomonori und Mibu no Tadamine mit der Zusammen-

¹ Sugawara Michizane ist später unter dem Namen „Temman-Tenjin“ deifiziert worden.

stellung einer Sammlung, in der einerseits ihre eigenen, andererseits aber überhaupt sämtliche seit der Manyō-Zeit verfaßte Gedichte in Auswahl vertreten sein sollten¹.

In der auf diese Weise im Jahre 905 entstandenen Sammlung sind, wie es schon oben bemerkt wurde, die ersten sechs Bücher den vier Jahreszeiten gewidmet.

Die Besprechung dieser Jahreszeitenpoesie aus dem *Kokinshū* bildet den eigentlichen Gegenstand dieser Arbeit.

Man ist es gewohnt, wenn man eine kritische Beurteilung literarischer oder poetischer Erzeugnisse einer bestimmten Zeitperiode vornimmt, sich vor allem in den geschichtlichen Hintergrund, in die Kultur und Sitten dieser Epoche hineinzudenken; auf diese Weise versucht man einen klaren und festen Begriff vom Geiste der Zeit zu gewinnen, und seine Spuren und Einflüsse in der Literatur und Poesie zu finden.

Aber dieses für uns so selbstverständliche Verfahren ist im vorliegenden Falle nicht möglich, weil uns nur sehr geringe und ungenaue Materialien über die geschichtlichen und kulturellen Verhältnisse jener Zeit zur Verfügung stehen.

Die Beurteilung einer Dichtung erfordert fernerhin ein Eindringen in die Persönlichkeit des Dichters, in die Tiefe seiner Empfindungen und Anschauungen; sie erfordert ein gründliches Studium seiner Ideenentwicklung, um den Gang dieser Entwicklung an Hand seiner Werke verfolgen zu können. Aber auch auf diesem so wichtigen Gebiete versagen unsere Kenntnisse; von den 342 Gedichten der Jahreszeitenpoesie sind 144 anonym, und selbst von den Dichtern, deren Namen erwähnt sind, wissen wir so gut wie nichts. Das meiste ist uns über Tsurayuki bekannt, den Hauptverfasser des *Kokinshū* und den Verfasser des bekannten Tagebuches „*Tosa-Nikki*“². Er gibt uns in seiner in ausdrucksvoller Prosa abgefaßten Vorrede zum *Kokinshū* eine ganz kurze Charakteristik einiger Dichter³, und das ist auch alles, was wir in dieser Beziehung wissen. Außerdem muß man berücksichtigen, daß in diesen Gedichten 53 Dichter, und die Mehrzahl von ihnen nur durch je 1 Gedicht vertreten sind;

1 K. Florenz, *Geschichte der japanischen Literatur* 137.

2 K. Florenz, *ibidem* 141, 147. 190—197. — Aston, *An ancient Japanese Classic, Translated, of the As. Soc.* III. p. 2.

3 K. Florenz, *op. cit.* 159.

aus einem kurzen Gedicht läßt sich aber nicht viel in Bezug auf die Weltanschauung des Dichters schließen.

Diese Schwierigkeiten, auf die wir gleich am Anfang stoßen, werden hier erwähnt, um das in dieser Arbeit angewandte Verfahren zu erklären und zu rechtfertigen.

Der äußeren Form nach sind sämtliche Jahreszeitengedichte *mijika-uta* oder *tanka*, d. h. Kurzgedichte; sie enthalten 31 Silben.

Es kommt zwar vor, daß ein paar Silben mehr vorhanden sind, aber sie lassen sich immer durch Elision eines Vokals beseitigen.

Man darf aus dieser Kürze der Gedichte den Schluß nicht ziehen, ihr Aufbau sei etwa primitiv. Die meisten von ihnen offenbaren eine meisterhafte Technik, die, obwohl ihre Methoden uns zuweilen recht fremdartig erscheinen, uns doch ein gewisses Bewundern abzwingt.

Ein besonders wichtiger und für die japanische Poesie charakteristischer Bestandteil dieser Technik sind die *makura-kotoba* oder Kissenwörter, die eigentlich nichts anderes vorstellen, als attributive Beiwörter, welche durch den häufigen Gebrauch stereotyp, fast sprichwörtlich geworden sind. Kissenwörter werden sie genannt, weil das folgende Wort, zu dem sie ein Beiwort darstellen, sich auf sie gleichsam wie auf ein Kissen stützt¹. In den Gedichten der ersten sechs Bücher des *Kokinshū* finden sich folgende²:

- aratama no* — m. k. zu *toshi*, Jahr (in VI, 26) — bedeutet „das sich umwälzende“;
ashibiki no — m. k. zu *yama*, Berg (I, 59; III, 6, 16; VI, 6) — bedeutet „der unwegsame“;
azusa-yumi — m. k. zu *haru*, spannen (I, 20; II, 47) bedeutet „ein Bogen aus Azusa-Holz“;
chihayaburu — m. k. zu *kami*, Götter (V, 6, 14) — bedeutet „die gewaltigen“;
hisakata no — m. k. zu *hi*, Sonne; *ama*, Himmel; *tsuki*, Mond (II, 16; IV, 5, 6, 26; V, 21; VI, 21) — bedeutet

¹ Über Kissenwörter siehe: Chamberlain, *On the use of „Pillow-words“*, *Transact.* V, p. 1 und K. Florenz, *ibidem* 25.

² Die Übersetzung der Kissenwörter, die wir hier geben, ist die in der Praxis gebräuchliche. Man ist sich bis jetzt über die genaue Etymologie der meisten Kissenwörter nicht ganz im klaren, so daß auch eine genaue Übersetzung unmöglich ist.

- „der kürbisgestaltige“; nach einer anderen Etymologie (*hi*, Sonne; *sasu*, scheinen; *kata*, Gegend) bedeutet es „der sonnenbeschienene“;
- mi-yoshino no* — m. k. zu *Yoshino* (Ortsname) (VI, 4, 13, 14) bedeutet „im schönen Yoshino“;
- shirotae no* — m. k. zu *sode*, Ärmel (V, 26) — bedeutet „der weißtuchige“;
- utsusemi no* — m. k. zu *yo*, Welt (II, 5) — bedeutet „die vergängliche“;
- waka-kusa no* — m. k. zu *tsuma*, Gemahl (I, 17) bedeutet „wie junges Kraut“;
- yū-zuku-yo* — m. k. zu *kurai* in *Wogura no yama* (V, 64) — bedeutet „abendlich“.

Wie aus obigen Beispielen zu ersehen ist, sind die Kissenwörter fünfsilbig und bilden daher die erste oder die dritte Zeile des Gedichts. Oft verleihen sie dem Gedicht einen anmutigen Reiz, aber sie werden auch oftmals hineingestellt, nur um die bis zur Zahl 31 fehlenden Silben zu ergänzen und so den an Gedanken armen Dichter aus Verlegenheit zu befreien. Hierzu muß man noch bemerken, daß eine ganze Reihe von Ausdrücken, welche ursprünglich nur als Vergleiche gebraucht wurden, im Laufe der Zeit erstarrt und zu Kissenwörtern geworden sind.

Ein nicht minder wichtiger Bestandteil der Gedichte sind die *Kenyōgen*, d. h. „doppelsinnig gebrauchte Wörter“¹.

Da es ermüdend und auch zwecklos wäre, sämtliche in den Jahreszeitengedichten enthaltene Wortspiele aufzuzählen, werden hier nur die prägnantesten angeführt. Ich teile sie, um einen besseren Überblick zu gestatten, auf folgende Weise ein:

I. Wortspiele, die auf doppelter Bedeutung einzelner Worte beruhen, mit spezieller Berücksichtigung solcher Wortspiele, die sich aus doppelter Bedeutung der Berg-, Blumen- und Insektennamen ergeben.

Als Belege zitiere ich folgende Gedichte:

Ein Gedicht, das auf Befehl der Kaiserin, die im Vorwort *Haru no miya* genannt wird, von *Bunya no Yasuhide* verfaßt ist, lautet:

¹ K. Florenz, *ibidem* 27.

Haru no hi no
Hikari ni ataru
Ware naredo

Kashira no yuki to
Naru zo wabishiki (I, 8.)

„Zwar bin ich einer, der von den Strahlen der Frühlingssonne [sowie von den Strahlen der Gunst der Kaiserin] beschienen wird, aber trotzdem bin ich doch traurig darüber, daß (mein) Haupt [weiß] wie Schnee wird.“ Hier ist *haru* „der Frühling“ zugleich eine Anspielung auf den gleichlautenden Namen der Kaiserin.

Ein anderes Gedicht, von dem berühmten Tsurayuki verfaßt, lautet:

Kasumi tachi *Hana naki sato mo*
Ko no me mo haru no *Hana zo chirikeru* (I, 9.)
Yuki fureba

„Da es im Frühling (immer noch) schneit, während der Dunst sich erhebt und die Baumknospen schwellen, so sind sogar in dem blütenlosen Dorfe Blüten gefallen (nämlich die Schneeflocken, die wie fallende Blüten aussehen).“

Hier bedeutet *haru* einmal „Frühling“ und wird mit *yuki*, Schnee und *kasumi*, Dunst konstruiert, ein andermal „schwellen“ und wird mit *ko no me*, Baumknospen konstruiert.

Ein von Mitsune verfaßtes Gedicht lautet:

Wa ga yado ni *Sugigate ni nomi*
Sakeru fuji-nami *Hito no miruramu* (II, 52.)
Tachi-kaeri

„Die Leute werden wohl die bei meinem Hause blühenden Fujitrauben immer wieder anschauen, wie Wellen immer gehend und kommend, nur weil es ihnen (scheinbar) schwer wird vorüberzugehen.“

Fuji-*nami* bedeutet „Fujitrauben“, aber *nami* allein bedeutet auch „Wellen“ und wird mit *tachi-kaeri* konstruiert.

Ein anonymes Gedicht lautet:

Yo wo samumi *Hagi no shita-ba mo*
Koromo kari ga ne *Utsuroi ni keri* (IV, 43.)
Naku nabe ni

„Gleichzeitig mit dem Geschrei der Wildgänse, welche wegen der Nachtkälte Kleider borgen sollten, sind auch die unteren Blätter der Hagi verwelkt.“

Kari bedeutet hier einmal „Wildgänse“, aber *koromo kari* heißt „Kleider borgen“.

Ein anderes Gedicht von Tsurayuki lautet:

<i>Ta ga aki ni</i>	<i>Nazo iro ni 'dete</i>
<i>Arami mono yue</i>	<i>Madaki utsurou</i> (IV, 64.)
<i>Ominaeshi</i>	

„Obgleich doch noch niemand des Herbstes überdrüssig geworden ist, warum verändert ihre Farbe und verwelkt die Jungfernblume gar so bald?“

Aki bedeutet hier 1. Herbst, 2. überdrüssig werden.

Ein vom buddhistischen Priester Sosei verfaßtes Gedicht lautet:

<i>Nurete hosu</i>	<i>Itsu ka chi-tose too</i>
<i>Yama-ji no kiku no</i>	<i>Ware wa e ni ken</i> (V, 25.)
<i>Tsuyu no ma ni</i>	

„Ich werde wohl, ehe ich es dachte, in der kurzen Frist, während ich (mein) vom Tau der Astern am Gebirgspfad naß gewordenes (Kleid) trocknete, 1000 Jahre (dabei) verbracht haben.“

Tsuyu bedeutet „Tau“, „Tautropfen“, auch „Tropfen“ allein; dann kann es aber auch etwas ausdrücken, was so klein ist, wie ein winziger Tautropfen.

Hier bedeutet also 1. *kiku no tsuyu*, Tau der Astern, 2. *tsuyu no ma ni*, in ganz kurzer Frist.

Ein von Toshiyuki verfaßtes Gedicht lautet:

<i>Wa ga kitsuru</i>	<i>Ki-gi no ko no ha no</i>
<i>Kata mo shirarezu</i>	<i>Chiri to magau ni</i> (V, 47.)
<i>Kurabu-yama</i>	

„Selbst die Richtung, aus der ich kam, ist nicht zu erkennen, weil die Baumblätter der Bäume auf dem Kurabu-Berg beim Abfallen sich wie Staub durcheinander mischen.“

Hier bedeutet *chiri* 1. abfallen, 2. Staub.

Ein von Muneyuki verfaßtes Gedicht lautet:

<i>Yama-zato wa</i>	<i>Hitome mo kusa mo</i>
<i>Fuyu zo sabishisa</i>	<i>Karenu to 'moeba</i> (VI, 2.)
<i>Masarikeru</i>	

„Was das Bergdorf anbelangt, so nimmt (dort), besonders im Winter die Einsamkeit noch mehr zu, wenn man bedenkt, daß die Menschen entfernt und die Gräser verwelkt sind.“

Hier hat *karenu* zwei Bedeutungen: einmal „entfernt“ (mit *hitome* konstruiert), ein andermal „verwelkt“ (mit *kusa* konstruiert).

Ein von Ariwara no Motokata verfaßtes Gedicht lautet:

<i>Aratama no</i>	<i>Yuki mo wa ga mi mo</i>
<i>Toshi no owari ni</i>	<i>Furi-masaritsutsu</i> (VI, 26.)
<i>Naru-goto ni</i>	

„Jedesmal am Schluß des sich umwälzenden Jahres fällt der Schnee immer stärker und zugleich wird mein Leib auch immer älter.“

Hier bedeutet *furu*: 1. fallen (vom Schnee), 2. altern (vom menschlichen Leibe).

In diese Kategorie fallen auch die Wortspiele, die sich aus der doppelten Bedeutung der Berg-, Blumen- und Insektennamen ergeben. In den Gedichten, die wir in dieser Arbeit besprechen, finden sich folgende Bergnamen:

Kasatori no yama, der „den Regenschirm haltende“ Berg (*kasa*, Regenschirm; *toru*, halten); z. B. in V, 13: *ame furedo tsuyu mo moraji wo Kasatori no yama* — „obgleich es regnet, wird bei dem den Regenschirm haltenden *Kasatori*-Berg kein Tröpfchen durchsickern“.

Kurabu-yama, der Finsterberg (*kurai*, finster); z. B. in I, 39: *Kurabu-yama yami ni koyuredo shiruku z'arikeru* — „selbst wenn ich da in finsterner Nacht über den Finsterberg schreite, so sind (die Blüten) doch ganz deutlich bemerkbar“.

Moru-yama; *moru* bedeutet „durchsickern“; z. B. in V, 12: *shira-tsuyu mo shigure mo itaku Moru-yama wa* — „da auf dem *Moru*-Berge sowohl der weiße Tau, als auch der Sprühregen in hohem Maße (durch die oberen Blätterschichten) durchgeronnen sind“.

Otoko-yama, der Männer-Berg (*otoko*, Mann); z. B.:

<i>Ominaeshi</i>	<i>Otoko-yama ni shi</i>
<i>Ushi to mitsutsu zo</i>	<i>Tateri to moeba</i> (IV, 59.)
<i>Yuki-suguru</i>	

„Ich ging an den Jungfernblumen vorbei, sie als abscheulich betrachtend, weil ich (daran) dachte, daß sie gerade auf dem Männer-Berg, an dem ich vorbeiging, standen.“

Otowa-yama, der „Rauschblätterberg“ (*oto*, Rauschen; *wa* = *ha*, Blätter; *yama*, Berg), wird aber auch oft als „Rauschflügelberg“

interpretiert (wobei *wa* = *ha* als erste Silbe von *hane*, Flügel aufgefaßt wird); z. B.:

<i>Aki-kaze no</i>	<i>Mine no ko-zue mo</i>	
<i>Fuki-nishi hi yori</i>	<i>Iro-zuki ni keru</i>	(V, 8.)
<i>Otowa-yama</i>		

„Seit dem Tage, wo der Herbstwind blies (und das Geräusch des Windes nicht aufhörte), fingen die Baumwipfel auf dem Gipfel des Rauschblätterberges an sich rot zu färben.“

Es ist zu bemerken, daß in dem eben zitierten Gedicht noch ein zweites Wortspiel hinzukommt, da der Name des Berges *Otowa-yama* auch als Satz „*oto wa yamazu*“, „das Rauschen hört nicht auf“ gelesen werden kann.

Tatsuta-yama; der Name *Tatsuta* enthält das Verbum *tatsu*, aufsteigen; z. B. in II, 40: *haru-gasumi Tatsuta no yama no* — „in den Bergen von Tatsuta, wo der Frühlingsnebel aufsteigt“.

Tokiwa-yama, der „immergrüne“ Berg (*tokiwa*, immergrün); z. B. in V, 3: *momiji senu Tokiwa no yama wa* — „der immergrüne Tokiwa-Berg, auf dem es keine Rotblätter gibt“.

Von Blumenamen kommen folgende vor:

U-no-hana, die „Elendsblume“ (*u* von *uki*, abscheulich, elend); z. B. in III, 30: *u-no-hana no uki-yo no naka ni* — „in der elenden Welt der Elendsblume“.

Ominaeshi (oder auch *ominameshi*), die „Jungfernbrume“ oder „Mädchenblume“; z. B. IV, 67:

<i>Hito no miru</i>	<i>Aki-giri ni nomi</i>
<i>Koto ya kurushiki</i>	<i>Tachi-kakuran</i>
<i>Ominaeshi</i>	

„Die Jungfernbrume wird sich wohl immer nur im Herbstnebel verstecken, weil es ihr wahrscheinlich peinlich ist von Leuten gesehen zu werden.“

Fuji-bakama; — *bakama* (*hakama*) gehört hier zum Namen der Pflanze, bedeutet aber zugleich „Hosen“. Daraus ergeben sich verschiedene Wortspiele: z. B. IV, 73:

<i>Nushi shiranu</i>	<i>Ta ga nugi-kakeshi</i>
<i>Ka koso nioere</i>	<i>Fuji-bakama zo mo</i>
<i>Aki no no ni</i>	

„Wer mag wohl die *Fuji-bakama* ausgezogen und auf dem herbstlichen Felde aufgehängt haben? Sie duftet mit einem Duft, dessen Urheber unbekannt ist.“

Insektennamen sind folgende aufzuweisen:

Hi-gurashi, der Name einer Zikade, bedeutet „Sonnenverdunkelung“ (*hi*, Sonne; *kurai*, dunkel); z. B. in IV, 36: *hi-gurashi no naki-tsuru nabe ni hi wa kurenu to omou wa* — „ich glaubte zwar, die Sonne sei gleichzeitig mit dem Geschrei der Zikaden (deren Name ja „Sonnenverdunkelung“ bedeutet) untergegangen“. In diesem Gedicht findet allerdings noch ein Wortspiel Platz: nämlich zwischen *hi-gurashi* und *hi wa kurenu*.

Matsu-mushi; *matsu* gehört hier zum Namen der Insekten, bedeutet aber auch „warten“; siehe z. B. in IV, 34: *aki no no ni hito matsu-mushi no koe su nari* — „auf dem herbstlichen Felde erhebt die *Matsumushi* ihre Stimme, indem sie einen Geliebten zu erwarten scheint“.

II. Gleichklang-Wortspiele. In unseren Gedichten macht sich die Neigung bemerkbar, möglichst oft gleichklingende Worte zu gebrauchen. So z. B. *yama* und *yami* in I, 39; *nari* und *Nara* in II, 22; *u* und *uki* in III, 30; *kaminazuki* und *Kaminabi* in V, 5 usw.

III. Kontrast-Wortspiele. Oftmals entstehen Wortspiele aus dem Gegensatz, der zwischen den im Gedicht enthaltenen Worten besteht, oder aus dem Kontrast, der sich aus dem Sinn des Gedichtes ergibt. So z. B. *usui* und *fukai* in V, 19; *aka* und *kurai* in IV, 27; oder der Kontrast zwischen *Schatten* und *Sonnenschein* in V, 34.

Es sind noch die *jo*, „Einleitungen“ zu erwähnen, die denselben Zweck verfolgen, wie die Kissenwörter. Ohne irgendwelchen Zusammenhang mit dem eigentlichen Sinn des Gedichtes bilden sie aus rein phonetischen Gründen ein Attribut zu einem bestimmten Wort.

Nehmen wir z. B. das folgende Gedicht von Tsurayuki:

<i>Wa ga seko ga</i>	<i>No-be no midori zo</i>
<i>Koromo haru-same</i>	<i>Iro masari-keru</i> (I, 25.)
<i>Furu-goto ni</i>	

„Bei jedem Frühlingsregenfall — bei *haru* denkt man, daß (die Frau) das Gewand ihres Gemahls ausbreitet — hat das Grün der Gefilde an Farbe zugenommen.“

Man sieht hier ganz deutlich, wie überflüssig die Worte „*wa ga seko ga koromo*“ für den eigentlichen Sinn des Gedichtes sind; sie

bilden eben ein *jo* zu *haru* in seiner zweiten Bedeutung „spannen, ausbreiten“.

Oder nehmen wir ein anderes Gedicht von Mitsune:

Chiri wa dani

Imoto wa ga nuru

Sueji to zo omou

Tokonatsu no hana (III, 33.)

Sakishi yori

„Seitdem die *Tokonatsu*-Blumen [bei diesem Namen denke ich] an das Lager, auf dem ich mit meiner Geliebten schlafe, aufgeblüht sind, bin ich darauf bedacht, daß sich nicht einmal ein Stäubchen auf sie setzen soll.“

Hier wieder — „*imoto wa ga nuru*“ ein *jo* zu *toko*, das Lager in *tokonatsu*, der ewige Sommer.

Damit wären wohl die Eigentümlichkeiten der Formtechnik erschöpft, und wir können zum Inhalt der Gedichte übergehen.

Tsurayuki selbst hat es im zweiten Langgedicht des 19. Buches versucht, ein wenn auch kurzes Inhaltsverzeichnis zum *Kokinshū* zu geben. Wir bringen hier nur den Teil, der sich auf die ersten sechs Bücher des *Kokinshū* unmittelbar bezieht:

„Seit dem erlauchten Zeitalter der gewaltigen Götter, in allen den, wie *Kure*-Bambusglieder zahlreichen, Generationen ist ununterbrochen (die Dichtkunst überliefert worden, und zwar):

1. (Beim Anblick) des Frühlingsnebels auf dem Berge Himmels-Echo Otowa ist man in Gedanken verwirrt, (wie dei Fäden des Nebelgewandes des Frühlings, die vom Winde verwirrt werden). (Bezieht sich auf I, 23.)

2. Ein jeder erwacht, so oft als es beim Donnern am Himmel des Mairegens tiefe Mitternacht wird und der Bergkuckuck schreit. (Bezieht sich auf III, 26.)

3. Es sprüht und sprüht der Sprühregen im Göttermonat, wo man nur die bunten Blätter des wie chinesischer Brokat buntfarbigen Tatsuta-Berges erschaut und (nach der Vergangenheit) Sehnsucht empfindet. (Bezieht sich auf V, 35, 37 usw.)

4. Und noch dazu schmilzt man hin im Gefühl wie der Schnee der Winternacht, der, den Garten sprenkelnd, fällt. (Bezieht sich auf VI, 5, 6 usw.)

So jedes Jahr und zu jeder Jahreszeit rufen (die Dichter) wiederholt Ach und Weh.“¹

¹ K. Florenz, *ibidem* S. 146. Hier zitiert nach einer von K. Florenz neuerevidierten Übersetzung.

Um einen Überblick über die Jahreszeitenpoesie des *Kokinshū* zu gewinnen und sich ein Urteil über sie bilden zu können, muß man den Stimmungswechsel vom Frühlingsanbruch bis zum tiefen Winter an Hand der betreffenden Gedichte verfolgen, und eben diesen Zwecken soll die folgende Darstellung dienen.

Noch ist alles vom Schnee umhüllt; doch sind schon Nachtigallen da. Den Schnee auf den Zweigen betrachten sie wohl als Blumen, und lassen ohne Scheu ihre liebliche Stimme ertönen.

„Mitten im Schnee ist der Lenz gekommen. Die gefrorenen Tränen der Nachtigall werden jetzt wohl schmelzen.“ (I, 4.)

„Da der Lenz begonnen hat, so (ertönt) das Singen der Nachtigall auf den Zweigen, an denen der weiße Schnee noch hängen bleibt und den sie wohl für Blüten hält.“ (I, 6.)

Schon bläst der Wind als Vorbote des nahenden Frühlings, und bringt das Eis zum Schmelzen.

„Die Wellen, die aus jeder Spalte des im Talwinde schmelzenden Eises hervorbrechen, sind wohl die ersten Frühlingsblumen.“ (I, 12.)

Allmählich erwacht die Natur; zwar ist tief im Gebirge der Schnee noch nicht geschmolzen, aber bei der Hauptstadt blühen schon Kräuter und Pflanzen.

„Noch ist der Schnee auf den Kiefernäbäumen im tiefsten Gebirge nicht einmal geschmolzen, und in der Hauptstadt pflückt man schon Jungkräuter auf den grünen Gefilden.“ (I, 19.)

„Um deinetwillen gehe ich auf das Frühlingsfeld und pflücke Jungkräuter, während auf meine Ärmel fortwährend der Schnee fällt.“ (I, 21.)

„Wohl um die Jungkräuter auf der *Kasuga*-Heide zu pflücken, werden sich die Leute, ihre weißtuchigen Ärmel schwenkend, absichtlich hinbegeben.“ (I, 22.)

Alles erneuert sich und lebt wieder auf; aber der Dichter denkt mit Wehmut daran, daß er selbst doch nur immer älter wird, daß für ihn die bereits verflossenen Jahre niemals wiederkehren werden.

„Im Frühling, wo die Vögel zwitschern, erneuert sich zwar alles, nur ich allein werde immer älter.“ (I, 28.)

Die Pflaumenbäume blühen auf und erfreuen alle durch ihren Duft. Streift man nur ganz flüchtig die Blüten mit dem Ärmel, so kann man den Duft für längere Zeit festhalten.

„Da ich (Pflaumenblüten) abpflückte, duften sogar meine Ärmel; wohl in dem Glauben, daß es hier Pflaumenblüten gibt, singt nun hier die Nachtigall.“ (I, 32.)

„Gerade der Duft ist es, den ich für noch lieblicher halte, als sogar die Farbe. Von wessen (parfümiertem) Ärmel ist die Pflaume hier im Garten gestreift worden?“ (I, 33.)

„Seitdem ich kaum erst an die Pflaumenblüten herantrat, bin ich schon von einem Duft durchtränkt, der den Leuten auffällt.“ (I, 35.)

„Wenn es auch in der Mondnacht nicht erkennbar ist, ob es Pflaumenblüten sind, aber ihrem Dufte folgend, kann man es doch erfahren.“ (I, 40.)

Noch ist man ganz in den Anblick der Pflaumenblüten versunken, noch genießt man ihren Duft und merkt nicht, wie sie bereits abgeblüht und abgefallen sind.

„Während ich den Blick von den Pflaumenblüten weder in der Abend- noch in der Morgendämmerung abwenden konnte, in welchem Augenblick wohl mögen sie verblüht sein?“ (I, 45.)

„Wenn du auch abgefallen bist, so hinterlasse doch wenigstens deinen Duft, o Pflaumenblüte. Ich werde ihn als Erinnerung behalten für die Zeiten der Sehnsucht nach dir.“ (I, 48.)

Aber das Trauern dauert nicht lange, denn auf die Pflaume folgt bald die Kirschblüte, die im Gebirge aufblüht. Der Weg dahin ist beschwerlich, und so kommen nur wenige hin, um die Kirschen zu betrachten. Die meisten bewundern die Blüten aus der Ferne und verwechseln sie mit Wolken oder Schnee.

„Klagt doch nicht so sehr, ihr Kirschblüten, daß die Leute sich nicht drängen, euch zu besuchen, weil der Berg zu hoch ist; ich werde euren Anblick preisen.“ (I, 50.)

„Die Kirschblüten scheinen aufgeblüht zu sein, denn durch die Spalten zwischen den unwegsamen Bergen sind weiße Blütenwolken sichtbar.“ (I, 59.)

„Die Kirschblüten, die auf den Berghalden des schönen *Yoshino* blühen, könnte man irrtümerlicherweise nur für Schnee halten.“ (I, 60.)

Doch kann man sich nicht harmlos am Anblick der Kirschen erfreuen. Schon bei ihrer Entfaltung denkt man unwillkürlich daran, daß auch sie bald abfallen werden. Und das Herz jammert schon im voraus über ihr unumgänglich bevorstehendes Ende.

„Wenn es in der Welt überhaupt keine Kirschen gäbe, so würden die Herzen im Frühling heiter sein, denn sie müßten da nicht über das Abfallen der Blüten trauern.“ (I, 53.)

Zwecklos ist jedoch das Klagen, denn unumstößlich sind die Gesetze der Natur. Man kann nur die Blüten, solange sie noch da sind, ständig betrachten, um ein dauerndes Andenken an sie zu behalten.

„Es wäre doch zu schade, wenn ich die Kirschblüten pflückte. Ich werde nun hier meinen Wohnsitz nehmen und sie betrachten, bis sie abfallen.“ (I, 65.)

Und wirklich, bald fangen die Kirschblüten an ihre Farbe zu verändern und gehen ihrem Verwelken entgegen.

„Die Kirschblüten auf den Bergen, wo sich der Frühlingsnebel ausbreitet, verändern allmählich ihre Farbe, wohl weil sie verblühen.“ (II, 1.)

„Daß doch die blühenden Kirschen so der vergänglichen Welt gleichen; kaum sah ich sie erblühen, sind sie schon wieder abgefallen.“ (II, 5.)

Die abfallenden Kirschblüten werden vom Winde unbarmherzig zerstreut, und das durch diesen Anblick verwirrte Herz wird von traurigen Stimmungen gepeinigt.

„Die Behausung des die Blüten zerstreuen Windes, wer kennt sie? Teilt sie mir doch mit, und ich werde hingehen und ihn darob tadeln.“ (II, 8.)

„Da es doch so ist, warum blühen die Kirschblüten überhaupt? Sogar ich, der ich das Abfallen doch bloß sehe, bekomme ein unruhiges Herz.“ (II, 14.)

„Unruhigen Herzens fallen die Blüten herab, während es doch ein Frühlingstag ist, an dem der Sonnenschein der kühbisgestaltigen Sonne so heiter ist.“ (II, 16.)

Und doch kann man dem Frühling nicht böse sein; man freut sich ja doch immer wieder, wenn er wiederkommt. Zwecklos ist das Klagen über die fallenden Blüten, denn sie blühen in jedem Jahr wieder auf.

„Wenn die Welt so beständig wäre, wie die Blüten, so würde die verflossene Vergangenheit auch wieder zurückkehren.“ (II, 30.)

„Obwohl all die 1000 Arten der blühenden Blumen vergänglich sind, wer hätte je deswegen den Frühling getadelt?“ (II, 33.)

„Mit einer nur allzu aussichtslosen Stimme klagt die Nachtigall, denn fallende Blüten gibt es nicht nur in diesem Jahre.“ (II, 42.)

Jetzt bekommt man die Blüten zu sehen, welche in den tiefen Bergen aufgeblüht sind. Während man früher an sie nicht herankommen konnte, hat sie der Wind jetzt abgeblasen, und die aus den Bergen herabfließenden Bäche und Ströme bringen die abgefallenen Blüten in die Täler herab.

„Wenn der herabwehende Wind und das [herabfließende] Talwasser nicht wären, hätten wir dann etwa die im tiefen Gebirge verborgenen Blüten jemals zu sehen bekommen?“ (II, 50.)

Nach der Kirsche blüht die Goldnessel auf.

„Jetzt wohl gerade werden die Blumen der Goldnessel aufgeblüht sein und duften auf dem Vorsprung von *Tachibana no Kojima*.“ (II, 53.)

„Während ich mich an der im Frühlingsregen glänzenden Farbe nicht satt sehen kann, ist auch der Duft der Goldnesselblume ganz besonders lieblich.“ (II, 54.)

Aber auch ihre Blütezeit wird nicht lange dauern; denn die Tage fliehen dahin mit ganz unerwünschter Schnelligkeit, und der Frühling wird wohl bald zu Ende sein.

„Seitdem der Frühling angebrochen ist, scheint es mir leider, daß die Monate und Jahre [so schnell vergehen], als ob sie vom gespannten *Azusa*-Bogen abgeschossen wären.“ (II, 59.)

„Als ich am Wasser, in das die Blüten gefallen waren, entlang herabkam in Betrachtung, da war auch der Frühling in den Bergen nicht mehr da.“ (II, 61.)

„Wenn ich denke, daß der Frühlingsdunst zum Rückweg aufgebrochen ist, [so sehe ich, daß] der Frühling trotz meines Bedauerns nicht verbleibt.“ (II, 62.)

Die Sommergedichte sind fast sämtlich der Lobpreisung des Bergkuckucks (*yama-hototogisu*) geweiht; er scheint eine unumgängliche Begleiterscheinung des japanischen Sommers zu sein.

Man erwartet sein Erscheinen mit brennender Ungeduld.

„Die *Fuji*-Trauben am Teich bei meinem Hause sind bereits aufgeblüht. Wann wird denn der Bergkuckuck kommen und rufen?“ (III, 1.)

„Der Bergkuckuck schlägt mit den Flügeln, den dritten Monat erwartend. Möchte er doch schon jetzt mit der vom vorigen Jahre her gewohnten Stimme rufen.“ (III, 3.)

„Wenn der fünfte Monat kommt, wird der Bergkuckuck in alter Weise rufen. Wenn ich doch seine Stimme zur ungewöhnlich frühen Zeit hören könnte.“ (III, 4.)

Endlich kommt der langersehnte fünfte Monat; der Kuckuck läßt seine klagende Stimme ertönen, und erweckt in den Herzen quälende Sehnsucht und eine stille Melancholie.

„Als ich heute früh über den *Otowa*-Berg herüberkam, gerade in dem Augenblick rief der Kuckuck auf dem Baumwipfel in der Ferne.“ (III, 8.)

„Wenn ich den ersten Ruf des Kuckucks höre, werde ich wider meinen Willen plötzlich von gegenstandsloser Liebessehnsucht befallen.“ (III, 9.)

„O du, im sommerlichen Gebirge rufender Kuckuck. Wenn du ein Herz hast, so laß mich, der ich in traurige Gedanken versunken bin, nicht noch deine Stimme hören, [weil sie mich noch trauriger stimmt].“ (III, 11.)

„O möge doch der Kuckuck, der zwar seine Stimme hebt, dessen Tränen aber nicht sichtbar sind, sich die Nässe meiner Ärmel leihen.“ (III, 15.)

„Der Kuckuck der unwegsamen Berge klagt wohl nur deshalb ununterbrochen mit lauter Stimme, [um zu sehen], wer [von uns beiden den andern im Kummer] übertrifft.“ (III, 16.)

Aber obgleich der Kuckuck traurige Gedanken erweckt, ist doch seine Stimme den Menschen lieb und seine Nähe begehrenswert.

„O Kuckuck, kehre jetzt doch nicht wieder in die Berge zurück. Rufe in meinem Garten, soviel deine Stimme vermag.“ (III, 17.)

Die Sommernächte sind kurz, wie der einmalige Ruf des Kuckucks; kaum ist man eingeschlafen, als auch schon die Morgen- helle aus dem Schlaf weckt.

„Als ich mich in der Sommernacht daran schickte, mich zum Schlafe niederzulegen, brach beim einmaligen Rufe des Kuckucks schon die Morgendämmerung an.“ (III, 22.)

„Der Bergkuckuck klagt wohl, weil er an der Sommer- nacht noch nicht genug hat, denn sie hellt sich schon wieder auf, kaum daß man sie dunkel werden sah.“ (III, 23.)

„Die Sommernacht ist noch während des Abends schon wieder hell geworden. Wo in den Wolken wird sich wohl der Mond befinden?“ (III, 32.)

Aber ebenso kurz, wie die Sommernacht, ist auch der Sommer selbst; gar bald ist er vergangen, und nicht mehr lange ist es schon bis zu den Tagen, wo der kühle Herbstwind blasen wird.

„Auf der Wanderstraße am Himmel, wo sich Sommer und Herbst begegnen, wird wohl bald von der einen Seite ein kalter Wind wehen.“ (III, 34.)

Noch sieht man zwar keine äußerlichen Anzeichen des Herbst- anbruchs; noch haben die Blätter ihre grüne sommerliche Farbe, aber der kühle Wind rauscht schon durch die Blätter und verkündet das Kommen einer rauheren Jahreszeit.

„Zwar sah man nicht deutlich mit den Augen, daß der Herbst gekommen ist, aber man erkannte es doch staunend am Rauschen des Windes.“ (IV, 1.)

„Ach wie kühl ist der Wind auf dem Flusse. Der Herbst wird wohl heranbrechen zusammen mit den Wellen, die an das Ufer heranwogen.“ (IV, 2.)

„Während man doch erst gestern die jungen Reis- pflanzen ausgezogen und verpflanzt hat, bläst unver- sehens schon der Herbstwind rascheind über die Blätter der Reispflanzen.“ (Verfasser unbekannt; IV, 4.)

Schon naht der 7. Tag des 7. Monats, an dem die „Weberin“ (japanisch *tanabata*, oder *shokujo* — der Stern Vega) gefeiert wird. Nach einer alten chinesischen Sage ist es der Weberin nur in dieser Nacht gestattet, einmal im Jahre mit ihrem Liebsten, dem Kuhhirten (*hikoboshi* — ein Stern im Adlergestirn) zusammen zu kommen, von dem sie durch die Milchstraße (in den Gedichten „der Himmelsfluß“ genannt) getrennt ist. Dieser Zusammenkunft sind viele Gedichte gewidmet, die zum Teil die Sage als solche poetisieren, zum Teil aber oft nur ganz allgemein eine Anspielung auf ein liebendes, aber getrenntes Paar darstellen. Von ersterer Art sind unter den folgenden Beispielen IV, 6, 7, 8, 10, 15; von letzterer IV, 13.

„O du Fährmann im Flußbett des kürbisgestaltigen Himmels! Sobald mein Herr (zu mir) herübergekommen sein wird, verstecke doch die Ruder (damit er möglichst lange bei mir bleibe).“ (IV, 6.)

„Die Weberin wartet auf den Herbst, wahrscheinlich weil er die Rotblätter als Brücke über den Himmelsfluß herüberlegen soll.“ (IV, 7.)

„Diese Nacht ist die Nacht der Zusammenkunft, nach der ich mich so lange gesehnt habe; möge doch der Nebel sich am Himmelsfluß erheben, damit es nicht hell würde [und die Liebesnacht länger dauerte].“ (IV, 8.)

„Wie gefühllos ist doch das Herz der Weberin, die Treue geschworen hat! Ist denn das eine Zusammenkunft, wenn sie nur einmal im Jahre mit dem Hirten zusammenkommt?“ (IV, 10.)

„Ich werde mit dem Mann, der heute nacht zu mir kommen wird, nicht zusammenkommen, wenn ich auch, wie die Weberin, eine lange Zeit (bis zum nächsten Zusammentreffen) warten muß.“ (IV, 13.)

„Von heute an wird sie (die Weberin) wohl auf nichts, als den gestrigen Tag des nun kommenden Jahres fortwährend warten, indem sie nur denkt: wann [kommt er] denn endlich?“ (IV, 15.)

Der Herbst ist in seine vollen Rechte getreten, und mit ihm zugleich die dem Herbst, wie keiner anderen Jahreszeit, so eigenen Stimmungen der Melancholie und ungestillter Sehnsucht.

„Obgleich der Herbst über die ganze Welt kommt, habe ich ihn doch als ganz besonders traurig empfunden.“ (Verfasser unbekannt.) (IV, 17.)

„Obgleich mein Lager, auf dem ich allein schlafe, nicht aus Grasblättern ist, wird es doch taufeucht (von meinen Tränen) in den Nächten, wo der Herbst kommt.“ (IV, 20.)

„Wenn sich die Zeit auch nicht bestimmen läßt, wenn man trübselig sein soll, so sind doch besonders die Herbstnächte der Höhepunkt melancholischer Stimmungen.“ (IV, 21.)

Zu dieser Melancholie gesellt sich noch die Trauer über das beginnende Absterben der Natur.

„Der Herbst ist in allen Dingen traurig, wenn wir bedenken, daß das Rotwerden und Dahinwelken der Blätter ihr Ende ist.“ (IV, 19.)

Der klare Mondschein, dessen Zauber alle unterliegen, ruft eigenartige Stimmungen hervor.

„Wenn ich den Mond sehe, dann erfüllen mich vieltausendfältig melancholische Gedanken, obgleich der Herbst nicht nur für mich allein da ist.“ (IV, 25.)

Und dazu gesellt sich noch das jammernde Zirpen der Grillen (*kirigirisu* und *matsu-mushi*) und Zikaden (*hi-gurashi*), welches trübe Gedanken erweckt und die trostlose Einsamkeit unterstreicht; man verbringt die langen, ungemütlich kalten, Herbstnächte ohne Schlaf, sich gänzlich den kummervollen Gedanken hingebend.

„Ihr Grillen, zirpt nicht so jammernd! An kummervollen Gedanken, die so andauernd sind, wie die lange Herbstnacht, übertreffe ich euch noch.“ (IV, 28.)

„Auf dem Herbstfeld erhebt die Matsumushi ihre Stimme, indem sie einen Geliebten zu erwarten scheint; ich will mal gehen und mich erkundigen, ob ich etwa der Erwartete bin.“ (IV, 34.)

„Wenn es im Bergdorfe, wo die Zikaden zirpen, dunkelt, kommt außer dem Wind, niemand, um mich zu besuchen.“ (IV, 37.)

Die Wildgänse, die vor der herbstlichen Kälte die Flucht ergreifen und nach dem Süden ziehen, lassen ihre Stimmen hoch in den Lüften ertönen.

„Wie seltsam schön war am heutigen Morgen das Geschrei der ersten Wildgänse, obwohl sie die von mir erwartete Person nicht sind.“ (IV, 38.)

„Wie ungewöhnlich früh diese Wildgänse geschrien haben. Noch ehe die Baumblätter, welche vom weißen Tau ihre Farbe verändern, rot geworden sind.“ (IV, 41.)

„Was die Schiffe anbelangt, die im herbstlichen Winde mit gehißten Segeln laut schreiend hierher kommen, so sind es in der Tat Wildgänse, die den Himmelshafen durchkreuzen.“ (IV, 44.)

In den Bergen röhren die Hirsche und stampfen durch das abgefallene Laub.

„Zu der Zeit, wo ich die Stimmen der Hirsche höre, die tief in den Bergen durch die Herbstblätter stampfen und schreien, ist der Herbst [für mich] besonders traurig.“ (IV, 47.)

Auf die Blätter und Pflanzen hat sich der herbstliche Tau gesetzt; seine Tropfen erwecken einerseits den Gedanken, sie seien Tränen der vorbeiziehenden Wildgänse, andererseits sehen sie wie wirkliche Perlen aus.

„Die Tautropfen auf der *Hagi* im Garten von mir, der ich trübe Gedanken hege, werden wohl herabgefallene Tränen der Wildgänse sein, welche weinend [über den Himmel] fliegen.“ (IV, 53.)

„Die weißen Tautropfen, die sich auf das herbstliche Feld setzen, hängen, als wären sie Perlen, aufgereiht an den Netzfäden der Spinnen.“ (IV, 57.)

Im herbstlichen Felde verwelken die kaum erst erblühten „Jungfernbrumen“ (*ominaeshi* oder *ominameshi*). Die *Ominameshi* ist der Baldrian; ob die dichterische Auffassung, die in dem Namen den Bestandteil *omina* „Frau“, „Mädchen“, sieht, recht hat, bleibt dahingestellt. Wahrscheinlich ist es nur eine Volksetymologie; aber dieselbe gibt in den folgenden Gedichten Anlaß zu anmutigen und scherzhaften Vergleichen.

„Ich pflückte dich nur in deinen Namen verliebt, o Jungfernbrume! Erzähle es aber den Leuten nicht, daß ich um eines Weibes willen gefallen bin.“¹ (IV, 58.)

¹ Der Verfasser ist ein buddhistischer Priester, der Keuschheit gelobt hat und für das Weibliche keine Augen haben sollte.

„Wenn ich auf dem Felde übernachtete, wo die Jungfernenblumen zahlreich sind, so würde ich wohl ganz grundlos in schlechten Ruf geraten.“ (IV, 61.)

„Wie doch der sich nach dem Weibchen sehnende Hirsch schreit; weiß er denn nicht, daß die Blumen auf dem von ihm selbst bewohnten Gefilde Jungfernenblumen sind?“ (IV, 65.)

„Du Jungfernenblume! Wohl weil du so einsam im verödeten Garten stehst, siehst du so sorgenvoll aus?“ (IV, 69.)

Im herbstlichen Winde, unter Tau und Sprühregen färben sich die Baumblätter und Gräser bunt.

„Wieso wird wohl der weiße Tau die herbstlichen Baumblätter so verschiedenartig färben, während er selbst doch nur eine einzige Farbe hat?“ (V, 9.)

„Da auf dem Moru-Berge sowohl der weiße Tau, als auch der Sprühregen in hohem Maße durch die oberen Blätterschichten durchgeronnen sind, so haben die unteren Blätter restlos ihre Farbe gewechselt.“ (V, 12.)

Die mit Rotblättern geschmückten Berghänge scheinen sich in kostbaren, prächtig-buntfarbigen Brokat gekleidet zu haben. Leider werden sie allzuoft vom herbstlichen Nebel verhüllt, so daß man sich nur selten an ihrem Anblick ergötzen kann.

„Der herbstliche Nebel wird ja doch aufsteigen und die Hänge des *Sao-Berges* verhüllen; um wessen willen kleiden sie sich denn in Brokat?“ (V, 17.)

„Steige doch heute Morgen nicht auf, o Herbstnebel! Ich möchte, wenn auch nur aus der Ferne, die Rotblätter der *Hahaso-Bäume* auf dem *Sao-Berg* betrachten.“ (V, 18.)

Die Asterblumen (*kiku*), die man ihrer leuchtendweißen Farbe wegen so gern mit Sternen und weißen Wellen vergleicht, auch sie ändern im Herbst ihre Farbe und kleiden sich in ein buntes Gewand, in dem ihre Schönheit nur noch mehr zur Geltung kommt.

„Die Blume der Aster, die man im kürbisgestaltigen über den Wolken [befindlichen Himmel, d. i. im kaiserlichen Palast] sieht, könnte man irrtümlich geradezu für einen Himmelsstern halten.“ (V, 21.)

„Die auf dem vom Herbstwind heftig umwehten [Strand von] *Fukiage* stehenden weißen Asten, sind es Blumen

oder nicht, oder sind es [etwa weiße] Wellen, die [an den Strand] heranwogen?" (V, 24.)

Bald muß man schon von den Rotblättern Abschied nehmen, denn es nähert sich immer mehr die Zeit, wo sie abfallen werden.

„Weil die Rotblätter der *Hahaso* (-Bäume) auf dem *Sao*-Berg wahrscheinlich bald abgefallen sein werden, bescheint sie der Mond mit seinem Lichte, damit alle sie sogar bei Nacht sehen sollen.“ (V, 33.)

Die Rotblätter fallen ab und werden vom herbstlichen Winde nach allen Richtungen zerstreut; man könnte meinen, der Herbst bringe sie der Göttin des Windes (*Tatsuta-hime*) als Opfergaben dar. Sie häufen sich auf den Wegen und Pfaden auf, und verhindern den Zutritt zu den Häusern.

„Du aus den Bergen herabwehender Wind! Blase nicht ab und zerstreue doch nicht die Rotblätter, deren Anblick ich lieben werde [auch wenn sie abgefallen sind], da ich ein solcher Liebhaber derselben bin.“ (V, 37.)

„Ich bin ganz traurig darüber, daß ich mein wohin (Zukunft) nicht bestimmen kann, gerade so wie die Rotblätter, die sich im herbstlichen Winde zerstreuen, man weiß nicht wohin.“ (V, 38.)

„Der Herbst ist gekommen, die Rotblätter sind beim Hause abgefallen und haben sich aufgeschichtet. Und kein Freund ist da, der sich [durch die angehäuften Rotblätter] mit Tritten einen Weg bahnen und mich besuchen möchte.“ (V, 39.)

„Daß der blasende Wind so tausendfältig gefärbt aussieht, [kommt daher], daß die herbstlichen Baumblätter sich [im Winde] zerstreuen.“ (V, 42.)

„Nur weil es eine [Wege-] Gottheit gibt, der die *Tatsuta-hime* Opfergaben darbringt, werden sich wohl die herbstlichen Baumblätter als Opfergeschenke [für dieselbe] zerstreuen.“ (V, 50.)

Ein großer Teil der vom Winde zerstreuten Rotblätter fällt in das Wasser der Bergflüsse; besonders viele fließen den *Tatsuta*-Fluß herunter, der durch seine Rotblätter eine sprichwörtliche Berühmtheit erlangt hat.

„Wenn die Rotblätter nicht darauf schwimmen würden, wer würde wohl den Herbst am Wasser des *Tatsuta*-Flusses erkennen?“ (V, 54.)

„Was den Damm anbelangt, der vom Winde im Bergfluß angelegt ist, so sind es Rotblätter, die noch nicht wegfließen konnten.“ (V, 55.)

„Die Mündung des *Tatsuta*-Flusses, wohin er alljährlich die Rotblätter hinschwemmt, wird wohl der Hafen sein, wo der Herbst Halt macht.“ (V, 63.)

Mit den Rotblättern zugleich geht auch der Herbst.

„Der Herbst ist weggegangen, die Rotblätter den Göttern als Opfergabe darbringend; wenn ich den Weg wüßte, so würde ich wohl gehen, um mich nach dem Herbst zu erkundigen.“ (V, 65.)

Nachdem alles verwelkt und verodet ist, kommt eines Tages der Bote des Winters, der Schnee.

„Da das heimatliche Dorf dem *Yoshino*-Berg nahe liegt, so vergeht auch nicht ein einziger Tag, ohne daß tiefer Schnee fällt.“ (VI, 8.)

Die Natur erstarrt allmählich vor Kälte und trostlos-einsam wird es in verschneiten Bergdörfern.

„Was das Bergdorf anbelangt, so nimmt (dort), besonders im Winter, die Einsamkeit noch mehr zu, wenn man bedenkt, daß die Menschen entfernt und die Gräser verwelkt sind.“ (VI, 2.)

Und wie im Herbst die abgefallenen Rotblätter, so breitet sich jetzt der Schnee über die Wege und Pfade aus und erschwert den Zugang zu den Häusern.

„Bei meinem Hause ist der Schnee so dicht gefallen, daß es keinen Zugang gibt, da sich kein Mensch findet, der einen Weg durch den Schnee bahnen und mich besuchen möchte.“ (VI, 9.)

Auch die Baumäste und Felsen sind vom Schnee bedeckt, und es sieht so aus, als seien da seltsame, fremdartige Blumen aufgeblüht.

„Da der Schnee fällt, sind wahrlich sogar auf den winterlich-abgestorbenen Gräsern und Bäumen dem Frühling unbekannte Blumen aufgeblüht.“ (VI, 10.)

„Da der weiße Schnee sich überall unterschiedslos ausgebreitet hat, so sieht es wahrlich so aus, als ob auf den Felsen Blumen aufgeblüht sind.“ (VI, 11.)

„Während es doch Winter ist, kommen vom Himmel Blumen herabgeflattert: sollte etwa jenseits der Wolken Frühling sein?“ (VI, 17.)

Der gefallene Schnee sieht einerseits wie weiße Wogen aus; auf den Baumästen aber läßt er sich andererseits täuschend mit Pflaumenblüten verwechseln. Wenn man also Pflaumenblüten pflücken wollte, müßte man sich nur vom Dufte, aber nicht vom Aussehen leiten lassen.

„Der in der Nähe des Strandes herabfallende Schnee sieht wahrlich aus, wie weiße Wellen, die über den *Suenomatsu*-Berg herüberwogen.“ (VI, 13.)

„Wenn die Pflaumenblüten in ihrem Dufte dem gefallenem Schnee ähnlich wären, wer könnte sie dann auf verschiedene Weise unterscheiden und brechen?“ (VI, 23.)

Auch der Winter dauert nicht lange; bald ist auch er dahin, wie die übrigen Jahreszeiten, daran erinnernd, daß ja auch das menschliche Leben ebenso schnell vergeht.

„Man lebt dahin, indem man von Gestern, Heute und Morgen spricht, und schnell dahinfließend, wie der *Asuka*-Fluß, sind die Tage und Monate [vergangen].“ (VI, 28.)

Damit wäre eine, wenn auch nicht volle, so doch jedenfalls für unsere Zwecke genügende Übersicht gegeben. Sämtliche Stimmungen, von denen die sechs Bücher durchdrungen sind, werden hier wiedergegeben, so daß auf Grund dieses Materials ein Gesamteindruck entstehen und ein Gesamturteil gebildet werden kann.

Die Sprache der Gedichte ist rein japanisch; die im allgemeinen Verkehr sonst so gebräuchlichen chinesischen Ausdrücke fehlen hier gänzlich¹. Professor Lange führt diesen Umstand darauf zurück, „daß die *uta* sich selbständig und frei von chinesischem Einfluß entwickelt haben“².

Das dürfte wohl kaum richtig sein. Im Gegenteil, chinesische Einflüsse machen sich in einer Reihe von Gedichten sehr deutlich bemerkbar. Es ist ja auch nicht verwunderlich, denn bereits

¹ Die Erklärung dafür siehe bei K. Florenz, *ibidem* S. 131.

² R. Lange, *Altjapanische Frühlingstlieder* S. XIX.

durch die erste Gesandtschaft, die im Jahre 552 aus *Kudara* eintraf, wurde die Bekanntschaft mit der chinesischen Kultur vermittelt. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß unter den Verfassern sich einige buddhistische Priester befinden, die mit der aus China eingedrungenen buddhistischen Lehre sich zugleich auch chinesische Anschauungen angeeignet haben.

„So ist der chinesische Kultureinfluß auf Japan von Anfang an untrennbar mit dem Religionsinhalt der buddhistischen Lehre verbunden gewesen“¹.

Aber nicht nur diese Dichter ließen in ihren Gedichten chinesische Einflüsse gelten. Die Verfasser der in der *Kokinshū*-Sammlung enthaltenen Gedichte gehörten zweifellos zu den besseren, gebildeten Kreisen; zum größten Teil waren es sogar Höflinge, oder jedenfalls zum Hofe zugelassene Personen; zugunsten dieser Behauptung spricht am besten die Tatsache, daß die meisten Gedichte bei Gelegenheit von *uta-awase*, d. h. Liederwettkämpfen, die regelmäßig am kaiserlichen Hofe veranstaltet wurden, verfaßt sind.

Diese Kreise waren die einzig gebildeten im Lande. Die Bildung aber wurde durch ein Studium der chinesischen Kultur, Literatur und Poesie erworben, war also eine rein chinesische; von einer anderen konnte damals keine Rede sein.

Sehr bezeichnend dafür ist es, daß überhaupt die Schreibkunst eine lange Zeit hindurch nur von einer verhältnismäßig kleinen Gruppe von Leuten beherrscht wurde. Diese Leute waren nicht einmal Japaner, sondern Einwanderer aus China und Korea, und waren dank solchen Kenntnissen für lange Zeit Träger der chinesischen Kultur.

Es waren also Fremdlinge, die im Laufe vieler Jahre hohe Posten im japanischen Staatsdienst einnahmen, nicht nur in der Innen-, sondern auch in der Außenpolitik wirkten, und allmählich eine Macht und einen Einfluß erlangten, die ihnen den Zutritt zu den Hofkreisen ermöglichten. Und selbstverständlich waren es vor allem die Hofkreise, die dadurch bewogen wurden, ihre Aufmerksamkeit und ihr Studium der chinesischen Schrift und Literatur zu widmen². Der chinesische Einfluß in unseren Gedichten ist also nur ganz natürlich und bei näherem Betrachten unverkennbar, obgleich die bereits stattgefundene Vermischung der chinesischen Vorstellungen mit den

¹ Siehe bei Krause, *Ju Tao Fo*, S. 497, 498.

² Siehe ausführlich darüber bei Katsuro Hara, *An Introduction to the History of Japan* [(New York and London 1920), p. 61 und passim.

japanischen eine genaue Unterscheidung fremder Elemente bedeutend erschwert.

So sind die *Tanabata*-Gedichte (IV, 5—15) nichts weiter, als die Poetisierung einer alten chinesischen Sage; vielfach liegen den Gedichten chinesische Legenden und Vorstellungen zugrunde, so z. B. V, 22 und 25. Überhaupt ist der größte Teil der Motive, denen die Gedichte gewidmet sind, der chinesischen Poesie entnommen¹. Diese Hinweise werden genügen; in vollem Umfange müßte die Frage Gegenstand einer speziellen Untersuchung sein.

Es ist, wie wir oben gesehen haben, vor allem die Natur, die den Gedichten den Inhalt verleiht; der Mensch, als solcher, ist auf dem zweiten Plane.

Und selbst die Natur wird nicht als etwas Ganzes genommen, wird nicht in ihrer Gesamterscheinung erfaßt und beschrieben. Es werden immer nur kleine Bruchstücke herausgegriffen; dadurch erhalten die Gedichte einen etwas naiven Charakter, der durch die Eintönigkeit der einzelnen Motive noch verstärkt wird.

Im Frühling sind es die Pflaumen- und Kirschblüten, und die Nachtigall; im Sommer der Bergkuckuck; im Herbst — der kühle Wind, das Zusammentreffen der *Tanabata* mit ihrem Liebsten, der leuchtende Mondschein, das melancholische Zirpen der Insekten, die Wildgänse, das Geschrei der Hirsche, der herbstliche Tau und Reif, die lieblichen Jungfernbrumen und prächtigen Asten, und vor allem Rotblätter, Rotblätter ohne Ende; im Winter — der fallende Schnee.

Das ist wohl alles, was im Verlaufe von 342 Gedichten die Gemüter der Dichter bewegt und erregt.

Dieser Ausdruck „bewegt und erregt“ ist hier allerdings kaum zutreffend; denn das eben, was uns an diesen Gedichten befremdet, ist der für uns ungewohnte Mangel an großer seelischer Erregung und Bewegung. Wir suchen wohl vergeblich irgendeine betonte Wiedergabe innerer seelischer Vorgänge, die uns einen Aufschluß über das eigentliche Seelenleben der Verfasser geben könnten.

Kein extatischer Freudentaumel, kein peinigender Schmerz eines erschütternden Leides, keine hinreißende Seligkeit der Liebe, kein vernichtender Haß, keine Leidenschaften überhaupt ...

¹ K. Florenz, *ibidem* S. 89.

Immer wieder die stille Melancholie, deren fast unnatürliche, nie versagende Ruhe uns unheimlich wäre, wenn sie zum Hintergrund nicht die harmlosen Naturerscheinungen hätte.

Und doch wäre es voreilig, daraus irgendwelche Schlüsse in Bezug auf das seelische Leben der Japaner zu ziehen.

Sicherlich war auch ihnen das Allzumenschliche nicht fremd; sicherlich kannten auch sie Liebe und Haß, Verehrung und Verachtung, Zuversicht und Zweifel. In so manchem Gedicht vibriert eine ganz leise und doch sehr intensiv empfundene Sehnsucht; wir sehen Gedichte, die ausschließlich der Sehnsucht der Erwartung, oder der Freude des langersehnten Zusammenkommens geweiht sind.

Hier und da finden wir eine schüchterne Anspielung auf den tränenfeuchten Ärmel, oder das vom Tau der Tränen durchnäßte Nachtlager, was in der japanischen Lyrik bekanntlich ein Symbol des Kammers, insbesondere des Liebeskammers ist.

Ob diese in vielen Gedichten bemerkte Zurückhaltung auf eine besondere Feinheit der seelischen Struktur, auf eine gewisse seelische Keuschheit zurückzuführen ist, oder auf einer bewußten und gewollten Selbstbeherrschung beruht, das müßte in jedem einzelnen Fall besonders festgestellt werden.

Ein Leitmotiv zieht sich durch die meisten Gedichte hin — trostloser und doch ruhiger Pessimismus.

Mag es im Frühling, Sommer, Herbst oder Winter sein, — das Auge sucht aus der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen gerade diejenigen heraus, die mit unerbittlicher Konsequenz an das eherne Gesetz der Vergänglichkeit mahnen.

Noch ehe die Blüten sich in voller, duftender Pracht entfaltet haben, denkt man schon an ihr unumgänglich bevorstehendes Abfallen, anstatt sich harmlos an dem schönen Anblick zu erfreuen.

Die kurze, schnell vergehende Sommernacht, das Abfallen der Rotblätter, der Schnee — alles erinnert daran, daß es in dieser vergänglichen Welt nichts Beständiges gibt, daß „alles, was geboren wird und ins Leben tritt, den Keim der Verwesung in sich trägt“¹, und somit unabänderlich dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen ist.

Wir sehen hieraus, daß es kein durch zufällige Ereignisse hervorgerufener Pessimismus ist, keine Anhäufung sporadischer Stimmun-

¹ Aus dem Mahāparinibbānasutta. Zit. nach Edv. Lehmann, *Der Buddhismus* S. 57.

gen, sondern eine ganz bestimmte, deutlich ausgeprägte psychische Einstellung, die sich in den Gedichten äußert und die auf den machtvollen Einfluß des Buddhismus zurückzuführen ist.

Wenn man aber hier von Buddhismus spricht, so muß man berücksichtigen, daß die nach Japan aus China eingedrungene Lehre bereits eine Anhäufung verschiedener Vorstellungen darstellte. Im Jahre 67 wurde der Buddhismus aus Indien durch den Kaiser *Ming-Ti* in China eingeführt.

Im Laufe seiner Entwicklung in China nahm der Buddhismus konfuzianische und taoistische Elemente in sich auf, und zeigte die Bestrebung sich den Volksvorstellungen anzupassen.

In dieser Form gelangte er ums Jahr 552 durch Korea nach Japan, und zur Zeit der Entstehung des *Kokinshū* war er auch schon mit den japanischen Anschauungen ganz vermischt.

Es ist also nicht der reine Buddhismus, der sich in den Gedichten offenbart, und man könnte nur von einer starken buddhistischen Beeinflussung sprechen.

Es befremdet uns vielleicht, daß kaum irgendwo in den Gedichten Persönliches berührt wird, individuelle Anschauungen und Ansichten kundgegeben werden, ethische oder politische Tendenzen enthalten sind.

Ganz anders klingen doch dagegen chinesische Jahreszeitengedichte.

Es wäre äußerst verlockend, an dieser Stelle einen Vergleich aufzustellen, doch kann ein solcher von einem Nichtsinologen nicht gründlich durchgeführt werden, weil in der uns aus Übersetzungen bekannten chinesischen Poesie es keine solche Sammlung gibt, die dem *Kokinshū* auch nur annähernd ähnlich wäre. Außerdem wäre ein solcher Vergleich in allen Einzelheiten auch nicht unsere Aufgabe.

Aber es sollen hier trotzdem einige, wenn auch nur wenige, Jahreszeitengedichte verschiedener chinesischer Dichter angeführt werden, damit auf dem so geschaffenen Hintergrunde der wirkliche eigenartige Charakter der japanischen Poesie noch deutlicher hervortrete.

Die folgenden vier Gedichte sind von einem unbekannten Dichter verfaßt, und stammen aus dem 4.—5. Jahrhundert¹.

¹ A. Forke, *Blüten chinesischer Dichtung* S. 37 und 38.

Frühling.

Blütenpracht des Pflaumenbaum'
 geht zu End' geschwinde,
 und der Weidenbäume Flaum
 fliegt umher im Winde.
 Auch für mich der Lenz fing an,
 ach! ich finde nicht den Mann,
 der mein Herz verstünde.

Sommer.

Sommerglut ist nicht die Zeit
 frei umherzuschwelgen:
 Sorgen und Verdrießlichkeit
 uns zu oft behell'gen.
 Rudernd im Hibiscus-See
 scheuchen schnell wir Leid und Weh
 zwischen Lotoskelchen.

Herbst.

Herbstnacht ist's, im Kämmerlein
 steht das Fenster offen;
 von des Mondes Flimmerschein
 wird es schräg getroffen.
 Alles schweigt, es tönt kein Laut,
 nur zwei Menschen kichern traut
 hinter Seidenstoffen.

Winter.

Winter macht das Blätterkleid
 fall'n im Walde drinnen,
 doch zur holden Frühlingszeit
 neu die Bäume grünen.
 Nur die Sonnenblum im Tal
 neigt das Haupt, von keinem Strahl
 wird ihr Herz beschienen.

Folgendes Gedicht ist vom Kaiser Wu-ti (6. Jahrhundert)
 verfaßt¹.

¹ A. Forke, *Op. cit.* S. 55.

Frühlingsbotschaft.

Sieh, der Sonne Purpurgluten
auf die Eiskristalle fluten;
durch den Schnee gelb' Blümlein scheint.
Will dem Schatz ein Zweiglein schicken,
hoffend, daß wir noch erblicken
diesen Frühlingsmond vereint.

Folgendes Gedicht stammt von dem berühmten Li-T'ai-poh (609—762):

Das Lied der Vier Jahreszeiten¹.

Im Lande Thsin, die liebliche Lo-foh
sammelte Maulbeerblätter an den Ufern eines durchsichtigen Ge-
wässers,
ihre weißen Hände hielt sie auf den grünen Ästen
ihr leuchtendes Antlitz war von der Sonne beschienen.
Sie sprach: „Die Seidenraupen sind hungrig; die Pflicht sie zu füttern
ruft mich.
Es ist nicht nötig, mein Herr, daß Ihre fünf Rosse hier noch länger
verweilen, vor Ungeduld mit den Hufen stampfend.“

Auf dem See King-hou, der einen Umfang von 300 Li hat,
wenn die Wasserlilien aufblühen,
dann haben wir den 5. Monat, und die jungen Mädchen kommen
um sie zu pflücken.

So zahlreich sind die Zuschauer, daß der Fluß eng zu werden scheint, die Boote warten nicht mehr auf den Mond, der sie leiten soll bei der Rückkehr.

Sie kehren bei hellem Tage zurück zum Palaste des Königs von
Youe.

Der Mond wirft nur ein unsicheres Licht,
das 1000mal wiederholte Klopfen der Waschbläuel der Wäsche-
rinnen
vermischt sich mit dem Rauschen des herbstlichen Windes.

1 Marquis d'Hervey-Saint-Denys, *Poésies de l'Epoque des Thang* p. 13.
Um die Einheit der Darstellung zu bewahren, bringen wir es hier in deutscher
Übersetzung.

Diese traurige Harmonie stimmt mit den traurigen Gedanken
überein.

Ach! wann wird man denn endlich die Barbaren gebändigt haben!
Wann wird denn endlich der vielgeliebte Gemahl aufhören zu
kämpfen in der Ferne?!

Ein Bote wird sich morgen in der Frühe zur Grenze begeben;
die Nacht vergeht daher im hastigen Nähen der Kleider.
Die niedlichen Finger führen tapfer die eiskalte Nadel,
aber die Schere ist so kalt, daß man kaum den Mut hat sie zu fassen:
Endlich ist alles zugeschnitten und genäht; das Werk wird dem
sich entfernenden Boten anvertraut.
Wieviel Tage wird er wohl brauchen, um nach Lin-tao zu gelangen?

Das folgende Gedicht ist von Liu Ki King.

Sommerlandschaft¹.

Die Ebene dehnt sich ferne zum Horizont,
und Feuerwolken brennen in trockener Luft,
den ganzen Tag fiel noch kein Regen.
Wanderer dürstet nach Rast und Kühle.

Die leichten Segel gleiten herab am Mast,
die Ruder sinken. Still zwischen Dorf und Rohr
entgeht man Sonnenbrand und Hitze.
Abends im Kühlen die Schiffer plaudern.

So fließt das Leben dennoch erträglich hin —
warum willst du im dichten Gewühl des Markts
nach Geld und Ehre ruhlos haschen,
stöhnend vor Hitze im Kampf des Lebens?

Es gibt der stillen, heimlichen Orte noch
auf steilen Felsen oder an Flusses Rand,
da man von aller Sorgen Drängen
lösen sich mag und des Lebens freuen.

Das folgende Gedicht ist von Tschang Tsiu-ling (673—740).

¹ Richard Wilhelm, *Chinesisch-Deutsche Jahres- und Tageszeiten* (Jena 1922) S. 26.

Bei Mondlicht¹.

Über dem See steigt hoch der Vollmond
 und beleuchtet den Horizont mit seinem Silberschein.
 In der Trennung pflegen die Liebenden nur über den Einbruch der
 Nächte zu trauern.

ich gedenke aber fortwährend deiner.
 Ich blase das Licht aus und genieße die Ruhe,
 und schüttele von meinem Kleid die sich ansammelnden Tautropfen.
 Ach, leider kann ich den Mondschein nicht mit dir zusammen
 genießen.

So lege ich mich denn nieder in der Hoffnung, wenigstens im Traume
 mit dir beisammen zu sein.

Und das letzte schließlich — von Tu-Fu (712—770); es ist
 das erste von fünf Gedichten, die unter dem Namen „Traurige Früh-
 lingsgedanken“ zusammengefaßt sind².

Obwohl die Welt von Soldaten voll ist,
 nimmt der Glanz des Frühlings täglich von selbst zu.
 Die westliche Hauptstadt ist der hundert Kämpfe müde,
 und der nördliche Kaiserpalast verläßt sich auf eine Schar Böse-
 wichter.

Ich bin an der äußersten Grenze, dreitausend Meilen fern
 von den Freuden der heimatlichen Berge.

Der Kaiser, staubbedeckt und dem Morgentau ausgesetzt, flieht
 in Eile, —

wer sorgt derzeit für seine Bedürfnisse im kaiserlichen Nachtquartier?
 Die Yin-Dynastie erreichte die Blüte früherer Herrscher von neuem,
 die Chou-Dynastie verlegte die Insignien des alten Reiches (nach
 einer neuen Hauptstadt)

Auf der Insel der Seligen (China) gibt es genug treue Staatsdiener,
 sie sollten sich vereinigen und alle dem Kaiser folgen.

Diese wenigen Beispiele werden genügen, denn sie führen uns
 die bestehenden Unterschiede ganz deutlich vor Augen.

¹ Herbert A. Giles, *Chinese Poetry in English Verse* (1898) p. 48. Auch dieses Gedicht bringen wir aus dem oben erwähnten Grunde in deutscher Übersetzung.

² Übersetzt von E. v. Zach in der *Ostasiatischen Zeitschrift* (Jahrg. 1924, 1. Heft), S. 22.

Doch ehe wir zum Vergleich schreiten, müssen wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, daß den chinesischen Dichtern in ihrer Schaffenslust und Ausdrucksmöglichkeit keine Grenzen gezogen waren.

Um ihre Stimmung zu erschöpfen, um ihre Gedanken auszudrücken, durften sie Gedichte von zuweilen beträchtlicher Länge schreiben. Dagegen waren die japanischen Dichter an die traditionelle Form gebunden.

Eine Ähnlichkeit in der Art der Naturbeschreibung läßt sich nicht verleugnen, aber im übrigen ist der Aufbau der chinesischen Gedichte ein ganz anderer; das persönliche Element tritt bei ihnen in den Vordergrund. Die Gedichte tragen an sich den Stempel der Individualität ihrer Verfasser; der strotzende Reichtum der in ihnen enthaltenen Schattierungen ist direkt auffallend.

Äußerungen subjektiver Lebensweisheit wechseln mit politischen oder moralischen Tendenzen ab; man übt auch zuweilen Kritik an den im Reiche bestehenden Verhältnissen, indem man die innere Berechtigung hierzu aus dem konfuzianischen Prinzip des *tien* schöpft, aber es ist eine Kritik, aus der man den Schmerz des Patrioten über das durch Unordnung zerrüttete Vaterland herausfühlt.

Gedanken, Gefühle, Empfindungen werden ohne Scheu der Öffentlichkeit preisgegeben; Meinungen werden frei geäußert, Urteile furchtlos gefällt.

Die Dichter begnügen sich nicht damit die einzelnen Naturerscheinungen zu poetisieren, sondern nehmen unumwunden Stellung zu allem, was sich im Bereiche ihres Gesichtskreises befindet; sowohl zu den Problemen des eigenen Schicksals, als auch zu allen Erscheinungen des Lebens. Dieses alles würden wir im *Kokinshū* vergeblich suchen.

Es ist offensichtlich, daß die Lyrik der Heian-Periode eine gewisse Dekadenz zeigt, wie sich auch die höfischen Sitten dieser Zeit durch Verfall der Mannhaftigkeit und durch Verweichlichung auszeichnen.

Wenn wir uns der vorklassischen Poesie zuwenden und einen Blick in die Langgedichte des *Manyōshū* hineinwerfen, dann sehen wir einen bedeutenden Gedankenreichtum und tiefes Gemüt, dann stoßen wir auf interessante Bemerkungen weltanschaulicher Art und zuweilen recht prägnante Auswirkungen von Gefühlen und Empfindungen. Im *Kokinshū* fehlt uns das zum großen Teil, und der Ver-

gleich mit den chinesischen Jahreszeitengedichten fällt daher nicht zugunsten des *Kokinshū* aus.

Und doch erschen wir aus diesem Vergleich etwas sehr Wichtiges. Wie wir schon oben festgestellt haben, hat sich die japanische Poesie unter dem Einfluß der chinesischen entwickelt. Bei alledem haben jedoch die Japaner in ihren Gedichten ihre nationale Eigenart bewahrt. Sie ließen den fremden Einfluß bis zu einer gewissen Grenze gelten, aber auch nicht weiter.

Es wurde eben nur das in die Poesie übernommen, was keinen Verstoß gegen die traditionelle Einstellung bildete; eine Ausnahme war nur der Buddhismus, dessen siegreicher Feldzug sich auch auf das Gebiet der Poesie ausbreitete.

Über die Eigenart der japanischen Einstellung sagt Chamberlain folgendes: „Man findet keine Klänge aus den Tiefen des menschlichen Herzens; das würde Philosophie sein und nicht Poesie; Philosophie aber war überflüssig im Lande der Götter, wo alle Menschen natürlich vollkommen waren. Man findet keine Auflehnungen gegen Herrscher, keine Freiheitsbestrebungen; das würde nicht Poesie sein, sondern Politik, oder richtiger, Verrat gegen den im Himmel geborenen Mikado, den Nachkommen der Sonne.“¹

Wir würden diese Bemerkung Chamberlains etwas anders abfassen. Wir würden behaupten, daß der nichtphilosophische Charakter der japanischen Poesie vor allem dadurch bestimmt wird, daß den Japanern spekulatives Denken fremd war, daß ihnen die den Chinesen so eigene Begeisterung für philosophische Studien vollständig unbekannt war. Was Chamberlain in bezug auf Philosophie sagt, ist eher für Ethik zutreffend: Ethik war, wenigstens nach den Ansichten der Shintoisten vom Schlage Mabuchis und Hiratas, für die Japaner etwas Überflüssiges, denn das im „Lande der Götter“ lebende Volk der Japaner war auserwählt und moralisch vollkommen; in seinen Taten brauchte es sich nur nach der Stimme des Herzens zu richten, um immer gerecht und richtig zu handeln. Solche Ansichten, wenn sie nicht erst in der Zeit der nationalen Reaktion gegen den Buddhismus und das Chinesentum entstanden, sondern schon in älterer Zeit mehr oder weniger latent vorhanden gewesen sein sollten, erklären vielleicht den nichtethischen Charakter

¹ Chamberlain, *Class. Poetry of the Jap.* p. 19. Wir bringen das Zitat in deutscher Übersetzung.

der Gedichte. Ihr nichtpolitischer Charakter wird durch die Bemerkung Chamberlains vollkommen erklärt.

Wir sehen, daß der Kreis der Motive, die den Gedichten zugrunde liegen, sehr eng ist, was vielen Veranlassung gegeben hat, den Japanern geistige Armut und Mangel an Phantasie vorzuwerfen.

Wir müssen diesen Vorwurf entschieden zurückweisen, denn der Charakter unserer Gedichte wird vollständig erklärt und begründet durch folgende zwei Tatsachen.

Erstens ist es die Form, die dem Inhalt bestimmte Grenzen zieht. Man darf nicht vergessen, daß es immer nur 31 Silben sind, mit denen der Gedanke oder das Bild ausgedrückt werden sollen. Und es ist ja gerade diese Form der *mijika-uta* oder *tanka*, die für die japanische Poesie im allgemeinen nicht nur bezeichnend, sondern sogar traditionell geworden ist.

Es ist interessant, daß Tsurayuki in seinem Vorwort zum *Kokinshū* es für nötig hält, darauf hinzuweisen, daß seit *Susa no Wo no Mikoto*¹ die Zahl der Silben in den Gedichten 31 gewesen sei. Man darf daraus keine voreiligen Schlüsse ziehen, aber es ist doch anzunehmen, daß in einem gewissen Grade das Erscheinen der *naga-uta* oder Langgedichte auf den Einfluß der chinesischen Poesie zurückzuführen ist. Wenn man dabei noch bedenkt, daß die japanische Sprache zum größten Teil aus mehrsilbigen Wörtern besteht, so wird es klar, daß es nicht nur übermäßig schwer, sondern fast unmöglich gewesen ist, irgendeine vollendete poetische Komposition in den Rahmen dieser versteinerten Form hineinzuzwingen. Um so mehr ist es zu bewundern, daß es den einzelnen Dichtern doch gelungen ist, eine zuweilen recht hohe Vollendung der Form und des Inhalts zu erreichen.

Die zuweilen recht anmutigen Analogien, Vergleiche und Bilder, die den Aufbau vieler Gedichte bilden, büßen einen großen Teil ihres Reizes durch ihre häufige Wiederholung ein.

Aber für die richtige Beurteilung der Gedichte ist noch die zweite Tatsache wichtig, daß viele von ihnen bei Festlichkeiten am kaiserlichen Hofe verfaßt worden sind. Entweder sind es „Liederwettkämpfe“, bei denen von dem Vorsitzenden ein bestimmtes Thema aufgegeben wird, auf das nun sämtliche Anwesenden Gedichte verfassen².

1 K. Florenz, *Japanische Annalen. Nihongi* S. 29.

2 Siehe darüber bei K. Florenz, *Geschichte der japanischen Literatur* S. 134.

Oder es sind Preisdichten zu Ehren der Jungfernbrüden und der Kirschen- und Pflaumenbrüden, oder Festlichkeiten zu Ehren der „*kiku*“ und der „*tanabata*“, die zu den sogenannten „*Gosekku*“¹ (fünf Jahreszeitenfeste) gehören. Auf diese Weise entstehen selbstverständlich unzählige Variationen auf dieselben einzelnen Motive.

An solchen Veranstaltungen, die zu jener Zeit sehr oft stattfanden, und übrigens die Nachahmung einer chinesischen Sitte waren, nahmen vorwiegend höfische Kreise teil.

„Es war die Blütezeit der höfischen Bildung und höfischer Literatur, die Zeit der höchsten Formvollendung, wo das Streben nach Schönheit und Eleganz das leitende Prinzip im Leben wie in der Kunst bildete“².

Dadurch war den Dichtern schon von vornherein eine bestimmte Einstellung vorgeschrieben, von der eine Abweichung unmöglich gewesen ist. Selbst für diejenigen Dichter, welche an solchen höfischen Veranstaltungen nicht teilnahmen, wurden die dort verfaßten Gedichte, besonders wenn dieselben noch das Wohlgefallen des erlauchten Mikado erregt hatten, zum ersuchten Vorbild, dem nachzuehmen sie eifrig bestrebt waren. Und das erklärt vieles, wenn nicht das meiste, im Inhalt der Gedichte.

Die vorwiegend auf die Form gerichtete Ästhetik führte zum Entstehen von kunstvollen Wortspielen, aber inzwischen wurde oft der Inhalt der Gedichte vernachlässigt.

Diese Pseudo-Ästhetik erklärt auch, warum wir in den Gedichten keine Erotik finden, trotz der stark ausgeprägten Sinnlichkeit jener Zeit; keine Schlachtenbilder — trotz kriegerischer Veranlagung. Daher das sehr konsequent durchgeführte Vermeiden jeglicher Berührung mit den Stimmungen des gewöhnlichen, niederen Volkes, mit der Prosa des staubigen alltäglichen Lebens. Das mag wohl auch erklären, warum die Gesamtheit der Gedichte, als solche, bei uns den Eindruck einer gewissen Überspanntheit, einer etwas übertriebenen Sentimentalität und Verweichlichung hinterläßt.

Jetzt wird es auch verständlich, warum die am Anfang erwähnte Abwesenheit jeglicher Materialien, die uns einen Aufschluß über die Persönlichkeiten der Dichter geben könnten, die Resultate unserer Forschung sehr wenig beeinträchtigt.

¹ Hirada, „*Gosekku*“ *Trans. of the Jap. Soc.* IX p. 2.

² K. Florenz, *Geschichte der japanischen Literatur* S. 136.

Denn unter diesen Umständen waren die Gedichte sowieso losgelöst von den Persönlichkeiten ihrer Verfasser; der Mangel an Individualität, der unser Empfinden so störte, ergibt sich aus der Situation, in der die Gedichte entstanden sind.

Das soll natürlich nichts an dem kritischen Standpunkt ändern, den wir der Gesamtheit der Gedichte gegenüber einnehmen.

Wir betonen hier „die Gesamtheit“ der Gedichte nicht ohne Absicht, denn die zuweilen ungünstigen Eindrücke, welche die gesamte Jahreszeitenpoesie des *Kokinshū* bei uns hinterläßt, verschwinden sofort, sobald wir einzelne Gedichte aus dieser Sammlung herausgreifen.

Elegante Vergleiche, sinnige Anspielungen, anmutige Scherze, eine große Empfindlichkeit für die Schönheit der Natur, — alles das vereint mit einer hohen Formvollendung, und gefärbt mit jener feinen, leisen Schwermut, die in unserm Innern einen Widerhall erweckt, — verleiht den einzelnen Gedichten einen Reiz, dessen Wirkung auf unser Gemüt unfehlbar ist.

Es ist kein Nachteil, daß in diesen Gedichten die für die europäische Poesie so bezeichnenden großen Affekte fehlen.

Ohne anspruchsvollen Aufwand, ohne schreiendes Pathos, mit geringen bescheidenen Mitteln gibt uns fast jedes kleine Gedicht ein vollendetes, in sich abgeschlossenes Bild. Durch einführendes Betrachten und Deuten dieser Bilder gewinnen wir Teileinblicke in die Psyche der Japaner und Verständnis für die Eigenart ihrer Kultur.

Der poetische und kulturhistorische Wert dieser Gedichte ist daher über alle Zweifel erhaben und unvergänglich.

BUCH I.

I, 1.

Furu toshi ni haru tachikeru hi yomeru.

Gedichtet an einem Tage, wo der Frühling im alten Jahre anbrach.

Verfasser: Ariwara no Motokata.

Toshi no uchi ni

Kozo to ya iwan

Haru wa ki ni keri

Ko-toshi to ya iwan

Hito-tose wo

„Mitten im (alten) Jahre ist der Lenz schon gekommen. Sollen wir das eine Jahr das ‚vergangene‘ Jahr, oder sollen wir es das ‚heutige‘ Jahr nennen?“

I, 2.

Haru tachikeru hi yomeru.

Gedichtet am Tage des Frühlingsanbruchs.

Verfasser: Ki no Tsurayuki.

*Sode hijite**Haru tatsu kyô no**Musubishi mizu no**Kaze ya tokuramu**Kôreru wo.*

„Das Wasser, welches ich aufschöpfte, wobei meine Ärmel feucht wurden, ist zu Eis erstarrt, aber der Wind des heutigen Tages, an dem der Lenz anbricht, wird es wohl wieder zum Schmelzen bringen.“

I, 3.

Daï shirazu, yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

*Haru-gasumi**Yoshino no yama ni**Tateru ya izuko**Yuki wa furitsutsu**Mi-Yoshino no*

„Wo steigen denn die Frühlingsnebel auf? (Hier) auf den Bergen von *Yoshino* des schönen *Yoshino* fällt immerwährend der Schnee.“

I, 4.

*Nijô no kisaki no haru no hajime no on-uta.*Ein Gedicht der Kaisein von Nijô¹ bei Frühlingsanfang.*Yuki no uchi ni**Kôreru namida**Haru wa ki ni keri**Ima ya tokuramu**Uguisu no*

„Mitten im Schnee ist der Lenz gekommen. Die gefrorenen Tränen der Nachtigall werden jetzt wohl schmelzen.“

I, 5.

Daï shirazu, yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

*Ume ga e ni**Nakedomo imada**Ki-iru uguisu**Yuki wa furitsutsu**Haru kakete*

1 Die Kaiserin von Nijô war die Gemahlin des Kaisers Seiwâ, und wurde so genannt, weil sie in Kyôto in der Straße Nijô wohnte.

„Obwohl die Nachtigall, die gekommen ist und auf dem Zweige des Pflaumenbaumes sitzt, fortwährend in den Frühling hineinsingt, fällt doch noch immer unaufhörlich der Schnee.“

1, 6.

Yuki no ki ni furi-kakareru no yomeru.

Gedichtet auf den Schnee, der im Fallen an den Bäumen hängen bleibt.

Verfasser: Sosei hōshi¹.

Haru tateba

Kakareru eda ni

Hana to ya miramu

Uguisu no naku

Shira-yuki no

„Da der Lenz begonnen hat, so (ertönt) das Singen der Nachtigall auf den Zweigen, an denen der weiße Schnee [noch] hängen bleibt, welchen sie wohl für Blüten hält.“

1, 7.

Dai shirazu; yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

Kokoro-zashi

Kie-aenu yuki no

Fukaku somete shi

Hana to miyuramu

Ori-keraba

„Der noch nicht geschmolzene Schnee erscheint mir wohl deshalb als Blüten, weil ich meinen Sinn ganz [mit Gedanken an sie] durchtränkt habe.“

1, 8.

Nijō no kasaki no tō-gū no

*mī-yasundokoro² to kikoeckeru toki, mitsuki mikka omae ni meshite,
ōse-goto aru aida ni, hi wa terinagara, yuki no kashira ni furi-ka-
karikeru wo yomase-tamaikeru.*

Als die Kaiserin des Palastes von *Nijō* noch als „*tōgū no mī-yasundokoro*“ bekannt war, befahl sie am dritten Tage des ersten Monats den Dichter zu sich, und gab ihm unter anderm den Auftrag einen Vers zu machen auf den Schnee, der an einem sonnigen Tage auf ein Haupt gefallen ist.

¹ hōshi — buddhistischer Priester.

² *tōgū no mīyasundokoro*, die Benennung für die Beifrau eines kaiserlichen Prinzen, welche einen Kronprinzen geboren hat = jap. *haru no miya*.

Verfasser: Bunya no Yasuhide.

Haru¹ no hi no

Kashira no yuki to

Hikari ni ataru

Naru zo toabishiki

Ware naredo

„Zwar bin ich einer, der von den Strahlen der Frühlingssonne [sowie von den Strahlen der Gunst der Kaiserin] beschienen wird, aber trotzdem bin ich doch traurig, daß mein Haupt [weiß] wie Schnee wird.“

I, 9.

Yuki no furikeru to yomeru.

Gedichtet auf das Fallen des Schnees.

Verfasser: Ki no Tsurayuki.

Kasumi tachi

Hana naki sato mo

Ko no me mo haru² no

Hana zo chirikeru

Yuki fureba

„Da es im Frühling (immer noch) schneit, während der Dunst sich erhebt und die Baumknospen schwellen, so sind sogar im blütenlosen Dorfe Blüten gefallen (nämlich die Schneeflocken).“

I, 10.

Haru no hajime ni yomeru.

Gedichtet am Anfang des Frühlings.

Verfasser: Fujiwara no Kotonao.

Haru ya toki

Uguisu dani mo

Hana ya ozoki to

Nakazu mo aru kana

Kiki-wakamu

„Ob der Frühling zu früh, oder die Blüten zu spät sind, — dies werde ich durch Nachfragen feststellen. Aber leider singt auch die Nachtigall [die ich gerade befragen möchte] noch nicht.“

I, 11.

Haru no hajime no uta.

Gedicht auf den Frühlingsanfang.

Verfasser: Mibu no Tadamine.

1 *Haru*, Frühling — ist hier zugleich eine Anspielung auf die jap. Benennung der Kaiserin „*haru no miya*“.

2 Wortspiel, da *haru* zwei Bedeutungen hat: 1. Frühling, 2. schwellen.

*Haru kinu to
Hito wa iedomo
Uguisu no*

*Nakanu kagiri wa
Araji to zo omou*

„Die Leute behaupten zwar, der Lenz sei gekommen, ich aber meine, daß dies nicht sein wird, solange die Nachtigall noch nicht singt.“

I, 12.

Kwampyō¹ no on-toki kisai no miya² no uta-awase³ no uta.

Gedichtet bei Gelegenheit eines Liederwettbewerbs der Kaiserin in der Kwampyō-Periode.

Verfasser: Minamoto no Masazumi.

*Tani-kaze ni
Tokuru kōri no
Hima-goto ni*

*Uchi-izuru nami ya
Haru no hatsu-hana*

„Die Wellen, die aus jeder Spalte des im Talwinde schmelzenden Eises hervorbrechen, sind wohl die ersten Frühlingsblumen.“

I, 13.

Verfasser: Ki no Tomonori.

*Hana no ka wo
Kaze no tayori ni
Taguete zo*

*Uguisu sason
Shirube ni wa yaru*

„Den Blütenduft möchte ich vermittels des Windes [in die Berge] schicken und ihn zum Führer machen, der die Nachtigall hierher führen soll.“

I, 14.

Verfasser: Oe no Chisato.

*Uguisu no
Tani yori izuru
Koe nakuba*

*Haru kuru koto wo
Tare ka shiramashi*

„Wenn die aus dem Tale heraustönende Stimme der Nachtigall nicht wäre, wer würde dann wohl wissen, daß der Frühling wirklich gekommen ist?“

1 Kwampyō-Periode 889—898.

2 *Kisai no miya* der Kwampyō-Periode ist Atsuko, eine Tochter von Fujiwara Motoisune.

3 *uta-awase* — Liederwettkämpfe. Siehe darüber Florenz, *Gesch. d. jap. Lit.* S. 134.

I, 15.

Verfasser: Ariwara no Munchari.

*Haru tatedo**Mono-ukaru ne ni**Hana mo niowanu**Uguisu zo naku**Yama-zato wa*

„Im Bergdorfe, wo keine Blüten duften, obgleich der Lenz angebrochen ist, singt die Nachtigall mit melancholischer Stimme.“

I, 16.

Dai shirazu; yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Dichter unbekannt.

*No-be chikaku**Naku naru koe wa**Ie-i shi oreba**Asana asana kiku**Uguisu no*

„Da ich in der Nähe des grünen Gefildes hause, so höre ich jeden Morgen die singende Stimme der Nachtigall.“

I, 17.

*Kasuga-no wa**Tsuma mo komoreri**Kyō wa na yaki so**Ware mo komoreri**Waka-kusa no¹*

„Brennet doch auf der *Kasuga*-Heide nicht gerade heute [das welke Gras] ab! Denn sowohl meine wie junge Kräuter zarte Gemahlin, als auch ich halten uns [im Felde] auf.“

I, 18.

*Kasuga-no no**Ima iku ka arite**Tobu-hi no no-mori**Waka-na tsumiten**Idete miyo*

„Ihr Feldwächter auf dem Signalfeuerfelde der *Kasuga*-Heide! Zeigt euch doch [und saget]! Wieviele Tage wird es dauern, bis ich die Jungkräuter pflücken kann?“

I, 19.

*Mi-yama ni wa**Miyako wa no-be no**Matsu no yuki dani**Waka-na tsumikeri**Kienaku ni*

¹ *Waka-kusa no* — m. k. zu *tsuma*.

„Noch ist der Schnee auf den Kiefernäbäumen im tiefen Gebirge nicht einmal geschmolzen, und in der Hauptstadt pflückt man schon Jungkräuter auf den grünen Gefilden.“

I, 20.

*Azusa-yumi*¹

Asu sae furaba

Oshite haru-same

Waka-na tsumiten

Kyō furinu

„Der Frühlingsregen, bei dessen Namen man an das gewalt-same Spannen des *Azusa*-Bogens denkt, ist heute gefallen. Selbst wenn er morgen [wieder] fällt, möchte ich doch die Jungkräuter pflücken.“

I, 21.

Ninna no mikado miko ni owashimashikeru toki ni hito ni waka-na tamaikeru ou-uta.

Gedicht des Kaisers der *Ninna*-Periode² zur Zeit als er noch Prinz war und jemandem Jungkräuter brachte.

Kimī ga tame

Wa-ga koromo-de ni

Haru no no ni idete

Yuki wa furitsutsu

Waka-na tsumu

„Um deinetwillen gehe ich auf das Frühlingsfeld und pflücke Jungkräuter, während auf meine Ärmel fortwährend der Schnee fällt.“

I, 22.

Uta tatematsure to ōserareshi toki yomite tatematsureru.

Gedichtet und überreicht, als der Befehl erteilt wurde ein Gedicht zu überreichen.

Verfasser: Tsurayuki.

Kasuga-no no

*Sode furi-haste*⁴

Waka-na tsumi ni ya

Hito no yukuran

*Shiro-tae no*³

„Wohl um die Jungkräuter auf der *Kasuga*-Heide zu pflücken, werden sich die Leute, ihre weißtuchigen Ärmel schwenkend, absichtlich hinbegeben.“

¹ *Azusa-yumi* ist m. k. zu *haru* in seiner zweiten Bedeutung „spannen“; zugleich ist *Azusa-yumi oshite* ein *jo* zu *haru*.

² Der Kaiser hieß Kwōkō; *Ninna*-Periode 885—889.

³ *shiro-tae no* — m. k. zu *sode*.

⁴ *furi-haste* hat hier zwei Bedeutungen: 1. schwenkend, 2. absichtlich.

I, 23.

Verfasser: Ariwara no Yukihiro.

*Haru no kiru**Yama-kaze ni koso**Kasumi no koromo**Midaru-bera nare**Nuki wo usumi*

„Da die Quersfäden des Nebelgewandes, das der Frühling anzieht, dünn sind, so scheinen sie besonders durch den Bergwind in Verwirrung zu geraten.“

I, 24.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase ni yomeru.

Gedichtet bei einem Liederwettkampf der Kaiserin in der *Kwampyō*-Periode.

Verfasser: Minamoto no Muneyuki no Ason¹.*Tokiwa naru**Ima hito-shio no**Matsu no midori mo**Iro masarikeri**Haru kureba*

„Sogar das Grün der immergrünen Kiefer hat, als der Frühling kam, noch mehr an Farbe zugenommen.“

I, 25.

Uta tatemasure to ōserareshi toki yomite tatematsureru.

Gedichtet und überreicht, als [vom Kaiser] der Befehl erteilt wurde ein Gedicht zu überreichen.

Verfasser: Tsurayuki.

*Wa ga seko ga**No-be no midori zo**Koromo haru-same²**Iro masarikeru**Furu-goto ni*

„Bei jedem Frühlingsregenfall — bei *haru* denkt man, daß (die Frau) das Gewand ihres Gemahls ausbreitet — hat das Grün der Gefilde an Farbe zugenommen.“

¹ *ason* = *asomi* ist ein *kabane no na*. *Kabane* sind alte Klassenverbände, von denen schon im *Kojiki* berichtet wird. *Asomi* war das zweithöchste *kabane*. Siehe Florenz, *Hist. Quellen der Shinto-Religion* S. 28, Anm. 26.

² *wa ga seko ga koromo* ist hier ein *jo zu haru* in seiner zweiten Bedeutung „ausbreiten“.

I, 26.

Ao-yagi no
*Ito yori-kakuru*¹
Haru shi mo zo

Midarete hana no
*Hokorobi*² *ni keru*

„Im Frühling fürwahr, wo die grünen Weiden ihre Fäden drehen, haben sich auch die Blüten in Fülle durcheinander geöffnet.“

I, 27.

*Nishi ô-dera*³ *no hotori no yanagi wo yomeru.*
 Gedichtet auf die Weiden bei dem West-Tempel.

Verfasser: Sôjô Henjô.

Asa midori
Ito yori-kakete
Shira-tsuyu wo

Tama ni mo nukeru
Haru no yanagi ka

„O, der Weidenbaum im Frühling, der die hellgrünen Fäden dreht und die weißen Tautropfen wie Perlen aneinanderreicht.“

I, 28.

Momo chi-dori
Saezuru haru wa
Mono-goto ni

Aratamaredomo
Ware wa furi-yuku

„Im Frühling, wo die Vögel zwitschern, erneuert sich zwar alles, nur ich allein werde immer älter.“

I, 29.

Ochi kochi no
Ta-zuki mo shiranu
Yama-naka ni

Obotsukanaku mo
Yobu-ko-dori kana

„Mitten in den Bergen, wo man nirgends einen Leitpfad weiß, ruft irgendwo, man weiß nicht wo, das Rufvögelchen.“

I, 30.

Kari no koe wo kikite Koshi e makarikeru hito wo omoite yomeru.
 Gedichtet, als er beim Schreien der Wildgänse des Freundes gedachte,
 der sich nach *Koshi*⁴ begeben hatte.

1 *yori-kakuru*, „Fäden drehen“ — poet. Ausdruck für „Zweige bekommen“.

2 *Hokorobi* bedeutet „Riß“, aber *hana hokorobiru*, „die Blumen öffnen sich“.

3 Vor *Kyôto* befanden sich zwei Tempel: der West-Tempel und der Ost-Tempel. Heute existiert nur der zweite, der *Tôji*.

4 *Koshi no kuni* — die alte Bezeichnung für die drei Provinzen: *Echin*, *Echizen*, *Echigo*.

Verfasser: Ochi Kōchi no Mitsune.

<i>Haru kureba</i>	<i>Michi-yuki-buri ni</i>
<i>Kari kaeru nari</i>	<i>Koto ya tsutemashi</i>
<i>Shira-kumo no</i>	

„Da der Frühling kommt, kehren die Wildgänse zurück. Ich möchte durch sie auf ihrem Wege durch die weißen Wolken eine Botschaft senden.“

I, 31.

Kaeru kari wo yomeru.

Gedichtet auf die zurückkehrenden Wildgänse.

Verfasserin: Ise.

<i>Haru-gasumi</i>	<i>Hana naki sato ni</i>
<i>Tatsu wo misutete</i>	<i>Sumi ya naraeru</i>
<i>Yuku kari wa</i>	

„Die Wildgänse, welche wegziehen, ohne das Aufsteigen des Frühlingsdunstes zu beachten, sind wohl gewohnt im blütenlosen Dorfe zu wohnen.“

I, 32.

<i>Ori-tsureba</i>	<i>Ari to ya koko ni</i>
<i>Sode kose nioe</i>	<i>Uguisu no naku</i>
<i>Ume no hana</i>	

„Da ich (Pflaumenblüten) abpflückte, duften sogar meine Ärmel; die Nachtigall singt nun hier wohl in dem Glauben, daß es hier Pflaumenblüten gibt.“

I, 33.

<i>Iro yori mo</i>	<i>Ta ga sode jureshi</i>
<i>Ka koso aware to</i>	<i>Yado no ume zo mo</i>
<i>Omohoyure</i>	

„Gerade der Duft ist es, den ich für noch lieblicher halte, als sogar die Farbe. Von wessen (parfümeriertem) Ärmel ist die Pflaume hier im Garten gestreift worden?“

I, 34.

<i>Yado chikaku</i>	<i>Matsu hito no ka ni</i>
<i>Ume no hana ueji</i>	<i>Ayamatarekeri</i>
<i>Ajikinaku</i>	

„Ich werde keine Blumen nahe bei meinem Hause pflanzen, denn unglücklicherweise könnte ich [ihren Duft] irrtümlich für den Duft der erwarteten Person halten.“

I, 35.

Ume no hana
Tachi-yoru bakari
Arishi yori

Hito no togamuru
Ka ni zo shimikuru

„Seitdem ich kaum erst an die Pflaumenblüten herantrat, bin ich schon von einem Duft durchtränkt, der den Leuten auffällt.“

I, 36.

Ume no hana wo orite yomeru.

Gedichtet während des Pflückens der Pflaumenblüten.

Verfasser: Higashi Sanjo no hidari no ôi-môchigimi¹.

Uguisu no
Kasa ni nuu chô
Ume no hana

Orite kazasaba
Oi kakuru ya to

„Wenn ich die Pflaumenblüten, von welchen man behauptet, daß die Nachtigall aus ihnen einen Hut näht, pflücke und ins Haar stecke, vielleicht bleibt dann mein Alter verborgen?“

I, 37.

Verfasser: Sosei hōshi.

Yoso ni nomi
Awazu to zo mishi
Ume no hana

Akanu iro ka wa
Orite narikeri

„Die Pflaumenblüten, die ich aus der Ferne nur als lieblich betrachtet habe, was ihre Farbe und Duft, deren man nicht überdrüssig wird, betrifft, so sind mir diese erst beim Pflücken [deutlich] geworden.“

I, 38.

Ume no hana wo orite hito ni okurikeru.

[Gedichtet und] einem Freunde übersandt, als er eine Pflaumenblüte gepflückt hatte.

Verfasser: Tomonori.

Kimi narade
Tare ni ka misemu
Ume no hana

Iro wo mo ka too mo
Shiru hito zo shiru

„Wem denn außer dir werde ich die Pflaumenblüten zeigen?! Denn nur ein Kenner versteht sowohl die Farbe, als auch den Duft

¹ *Hidari no ôi-môchi-gimi* = Sadaijin, Kanzler zur Linken.

I, 39.

*Kurabu-yama¹ nite yomeru.*Gedichtet auf dem *Kurabu*-Berg.

Verfasser: Tsurayuki.

*Ume no hana**Yami ni koyuredo**Niou haru-be wa**Shiruku zo arikeru**Kurabu-yama*

„In der Frühlingszeit, wo die Pflaumenblüten duften, wenn ich auch in finsterner Nacht über den Finsterberg schreite, so sind die Blüten doch ganz deutlich bemerkbar.“

I, 40.

Tsuki-yo ni ume no hana wo orite hito no iikereba oru tote yomeru.

Als ein Anderer sagte, er hätte in der Mondnacht die Pflaumenblüte gepflückt, gedichtet in der Absicht sie [auch] zu pflücken.

Verfasser: Mitsune.

*Tsuki-yo ni wa**Ka wo tazunete zo**Sore to mo miezu**Shirubek'arikeru**Ume no hana*

„Wenn es auch in der Mondnacht nicht erkennbar ist, ob es Pflaumenblüten sind, aber ihrem Dufte folgend, kann man es doch erfahren.“

I, 41.

Haru no yo ume no hana wo yomeru.

Gedichtet auf die Pflaumenblüten in einer Frühlingsnacht

*Haru no yo no**Iro koso miene**Yami wa aya nashi**Ka ya wa kakururu**Ume no hana*

„In der Finsternis einer Frühlingsnacht kann man nichts unterscheiden. Die Pflaumenblüten sind zwar an der Farbe nicht erkennbar, aber ist etwa ihr Duft verborgen?“

I, 42.

Hatsuse² ni mōzuru goto ni yadorikeru hito no ie ni, hisashiku yadorade, hodo hete nochi ni itarikereba, kano ie no aruji, kaku sadaka ni

1 Der *Kurabu-yama* soll sich in *Afumi* befinden.

2 *Hatsuse*-in *Yamato*. Bekannt wegen des dort befindlichen buddhistischen Tempels mit der berühmten *Kiwanon*-Statue.

*nan, yadori wa aru to ii-dashite, haberikereba, soko ni taterikeru
ume no hana wo orite yomeru.*

Als er in das Haus eines Mannes, wo er sich jedesmal aufhielt, wenn er nach *Hatsuse* wallfahrte, lange nicht einkehrte, und dann nach langer Zeit wiederkam, da bot ihm der Wirt jenes Hauses ganz deutlich den Wohnsitz an, worauf er dichtete, indem er die Blüte des dastehenden Pflaumenbaumes abbrach.

Verfasser: Tsurayuki.

<i>Hito wa iza</i>	<i>Hana zo mukashi no</i>
<i>Kokoro mo shirazu</i>	<i>Ka ni nioikeru</i>
<i>Furu-sato wa</i>	

„Die [leicht veränderlichen] Herzen der Leute, die kenne ich nicht ... aber die Blüten in meiner Heimat, die duften mit demselben Aroma, wie früher.“

I, 43.

Mizu no hotori ni ume no hana no sakerikeru wo yomeru.

Gedichtet auf das Aufblühen der Pflaumenblüten beim Wasser.

Verfasserin: Ise.

<i>Haru-goto ni</i>	<i>Orarenu mizu ni</i>
<i>Nagaruru katwa wo</i>	<i>Sode ya nurenan</i>
<i>Hana to mite</i>	

„Jeden Frühling, indem ich den fließenden Fluß [immer wieder] für Blüten halte, werden wohl meine Ärmel naß werden im Wasser, wo ich [die gesuchten Blüten] nicht pflücken konnte.“

I, 44.

<i>Toshi wo hete</i>	<i>Chiri-kakaru¹ wo ya</i>
<i>Hana no kagami to</i>	<i>Kumoru to iuran</i>
<i>Naru mizu wa</i>	

„Sollen wir sagen, daß das Wasser, welches im Laufe der Jahre den Blüten ein Spiegel war, durch die herabfallenden [Blüten] sich gleichwie mit Staub bedeckt und bewölkt hat?“

I, 45.

Ie ni arikeru ume no hana no chirikeru wo yomeru.

Gedichtet auf das Abfallen der Pflaumenblüten bei seinem Hause

Verfasser: Tsurayuki.

¹ Wortspiel, da *chiri* hier zwei Bedeutungen hat: 1. abfallen, 2. Staub.

*Kuru to aku to**Itsu no hito-ma ni**Me-garenu mono wo**Utsuroinuramu**Ume no hana*

„Während ich den Blick von den Pflaumenblüten weder in der Abend- noch in der Morgendämmerung abwenden konnte, in welch einem Augenblick wohl mögen sie verblüht sein?“

I, 46.

Kwampyô no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin in der Kwampyô-Periode.

*Ume ga ka wo**Haru wa sugu to mo**Sode ni utsushite**Katami naramashi**Todomete wa*

„Wenn man den Pflaumenduft auf den Ärmel übertragen und festhalten könnte, so wäre es ein Andenken an den Frühling, wenn er auch selbst schon vorbei ist.“

I, 47.

Verfasser: Sosei-hôshi.

*Chiru to mite**Utate nioi no**Arubeki mono wo**Sode ni tomareru**Ume no hana*

„Die Pflaumenblüten — während man sie leider als etwas, das abfällt, betrachten muß, bleibt doch ihr Duft auf dem Ärmel.“

I, 48.

Dai shirazu; yomi bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

*Chirinu to mo**Koishiki toki no**Ka wo dani nokose**Omoide ni sen**Ume no hana*

„Wenn du auch abgefallen bist, so hinterlasse doch wenigstens deinen Duft, o Pflaumenblüte. Ich werde ihn als Erinnerung behalten für die Zeiten der Sehnsucht nach dir.“

I, 49.

Hito no ie ni uetarikeru sakura no hana saki-hajimetarikeru wo mite yomeru.

Gedichtet, als er sah, wie der beim Hause seines Freundes gepflanzte
Kirschbaum zum erstenmal aufblühte.

Verfasser: Tsurayuki.

<i>Ko-toshi yori</i>	<i>Chiru to iu koto wa</i>
<i>Haru shiri-somuru</i>	<i>Narawazarānamu</i>
<i>Sakura-bana</i>	

„Ihr Kirschblüten, die ihr seit diesem Jahre den Frühling zu
kennen anfangt, möget ihr nie lernen, was das sogenannte Ab-
fallen ist.“

1, 50.

Dai shirazu; yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

<i>Yama takami</i>	<i>Itaku na wabi so</i>
<i>Hito mo susamenu</i>	<i>Ware mi-hayasan</i>
<i>Sakura-bana</i>	

„Klagt doch nicht so sehr, ihr Kirschblüten, daß die Leute
sich nicht drängen euch zu besuchen, weil der Berg zu hoch ist;
ich werde euren Anblick preisen.“

1, 51.

<i>Yama-zakura</i>	<i>Mine ni mo o ni mo</i>
<i>Wa ga mi ni kureba</i>	<i>Tachi-kakushitsutsu</i>
<i>Haru-gasumi</i>	

„Wenn ich die Bergkirschen anzusehen komme, [so finde ich]
daß sowohl auf den Gipfeln, als auch auf den Abhängen der Früh-
lingsdunst sich erhoben hat und sie verbirgt.“

1, 52.

Somedono no kisasi¹ no omae ni hana-game ni sakura no hana
wo sasase-tamaeru wo mite yomeru.

Gedichtet, als er bei der Kaiserin von *Somedono* sah, wie sie eine
Kirschblume in eine Blumenvase stecken ließ.

Verfasser: Saki no ōki ōi mōchigimi².

<i>Toshi fureba</i>	<i>Hana wo shi mireba</i>
<i>Yowai wa oinu</i>	<i>Mono omoi mo nashi</i>
<i>Shika wa aredo</i>	

¹ *Some-dono* = „Farbehalle im Palast“. Gemeint ist die Gemahlin des
Kaisers Montoku.

² *Ōki ōi mōchigimi* = *dajō-daijin*, Premier-Minister.

„Da die Jahre vergehen, so ist mein Alter hochbetagt geworden. Wenn auch dem so ist, so hege ich doch keine trüben Gedanken, wenn ich nur die Blume¹ ansehe.“

I, 53.

Nagisa no in² nite sakura wo mite yomeru.

Gedichtet, als er die Kirschen bei *Nagisa no in* sah.

Verfasser: Ariwara no Narihira no Ason.

Yo no naka ni

Haru no kokoro wa

Taete sakura no

Nodokek'aramashi

Nakariseba

„Wenn es in der Welt überhaupt keine Kirschen gäbe, so würden die Herzen im Frühling heiter sein [denn sie müßten da nicht über das Abfallen der Blüten trauern].“

I, 54.

Iwa-bashiru

Ta-orite mo kon

Taki naku mo gana

Minu hito no tame

Sakura-bana

„Wenn doch der über die Felsen hüpfende Wasserfall nicht wäre, so würde ich die Kirschblüte mit der Hand abreißen und der Geliebten, welche sie nicht sieht, bringen.“

I, 55.

Yama no sakura wo mite yomeru.

Gedichtet, als er die Bergkirschen sah.

Verfasser: Sosei-hōshi.

Mite nomi ya

Te-goto ni orite

Hito ni kataran

Ie-zuto ni sen

Sakura-bana

„Soll ich die Kirschblüte etwa bloß ansehen und den Leuten davon erzählen?“

Nein, ich werde sie mit jeder Hand abreißen und zum Reise-geschenk machen.“

¹ Unter Blume ist die Königin gemeint.

² Landsitz des Prinzen Koretada in der Prov. *Kawachi*.

I, 56.

Hana-zakari ni miyako wo mi-yarite yomeru.

Gedichtet, als er in der Vollblüte-Zeit auf die Hauptstadt herabsah.

Verfasser: Sosei.

Mi-wataseba

Miyako zo haru no

Yanagi sakura wo

Nishiki narikeru

Koki-mazete

„Als ich meinen Blick herüberschweifen ließ, die Weiden- und Kirschbäume vermischend, war die Hauptstadt wahrlich wie Frühlingsbrokat.“

I, 57.

Sakura no hana no moto nite toshi no oinuru wo nagekite yomeru.

Gedichtet, als er unter Kirschblüten über sein Altern klagte.

Verfasser: Ki no Tomonori.

Iro mo ka mo

Toshi furu hito zo

Onaji mukashi ni

Aratamarikeru

Sakuramedo

„Die Kirschen zwar werden bezüglich ihrer Farbe und ihres Duftes genau so wie früher blühen, aber der Mensch, dessen Jahre vergangen sind, hat sich endgültig verändert.“

I, 58.

Oreru sakura wo yomeru.

Gedichtet auf die gepflückte Kirsche.

Verfasser: Tsurayuki.

Tare shi ka mo

Tachi-kakusuran

Tomete oritsuru

Yama no sakura wo

Haru-gasumi

„Wer mag wohl die Bergkirsche, die der aufgestiegene Frühlingsdunst verborgen hat, aufgefunden und gepflückt haben?“

I, 59.

Uta tatemasure to ōserareshi toki ni yomite tatematsureru.

Gedichtet und überreicht, als er den Befehl erhalten hat, ein Gedicht zu überreichen.

Verfasser: Tsurayuki.

*Sakura-bana**Yama no kai yori**Saki ni kerashi mo**Miyuru shira-kumo**Ashibiki no¹*

„Die Kirschblüten scheinen aufgeblüht zu sein, denn durch die Spalten zwischen den unwegsamen Bergen sind weiße [Blüten-] Wolken sichtbar.“

I, 60.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin in der

Kwampyō-Periode.

Verfasser: Tomonori.

*Mi-Yoshino no**Yuki ka to nomi zo**Yama-be ni sakeru**Ayamatarekeru**Sakura-bana*

„Die Kirschblüten, die auf den Berghalden des schönen Yoshino blühen, könnte man irrtümlicherweise nur für Schnee halten.“

I, 61.

Yayoi ni urū-tsuki no arikeru toshi yomikeru.

Gedichtet im Jahre, wo hinter dem dritten Monat ein Schaltmonat war.

Verfasserin: Ise.

*Sakura-bana**Hito no kokoro ni**Haru kuawareru**Akare ya wa senu**Toshi dani mo*

„Wollt, ihr Kirschblüten, nicht wenigstens in diesem Jahre in einem noch hinzugefügten Frühlings- [Monat] den menschlichen Herzen volle Befriedigung bringen?!“

I, 62.

*Sakura no hana no sakari ni hisashiku towazarikeru hito no kitarikeru**toki ni yomikeru.*

Gedichtet, als ein Freund, der lange nicht zu Besuch kam, zur Zeit der Vollblüte der Kirschen ankam.

¹ m. k. zu *yama*. — Die Bedeutung ist problematisch. Es werden folgende Etymologien unterschieden: a) *ashi* = *sumoto*, Fuß des Berges; *kiki* von *hiku* ausstrecken; diese Etymologie scheint auf die sich nach unten verbreiternde Form der Berge Bezug zu nehmen. Dann bedeutet es „breitfüßig“; b) *ashi*, Fuß; *hiku*, nachschleppen — mit Bezug darauf, daß man beim Besteigen des Berges mühevoll den Fuß nachschleppt — bedeutet etwa „unwegsam“.

Ado nari to
Na ni koso tatere
Sakura-bana

Toshi ni mare naru
Hito mo machikeri

„Die Kirschblüten, die bekannt dafür sind, daß sie vergänglich sind, haben [ausnahmsweise] auf die im Jahre selten erscheinende Person gewartet.“

I, 63.

Kaeshi — Antwort.

Verfasser: Narihira no Ason.

Kyō kozo wa
Asu wa yuki to zo
Furinamashi

Kiezu wa ari to mo
Hana to mimashi ya.

„Wäre ich heute nicht gekommen, so wären morgen schon [die Blüten] wie Schnee herabgefallen. Könnte ich sie dann als Blüten betrachtet haben, wenn sie auch nicht [wie Schnee] zerschmolzen wären?“

I, 64.

Dai shirazu, yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

Chirinureba
Kouredo shirushi
Naki mono wo

Kyō koso sakura
Oraba oriteme

„Wenn sie abgefallen sind, so ist es, wie man sich auch nach ihnen sehnen mag, nutzlos. Heute noch werde ich die Kirschblüten pflücken, wenn ich sie nur überhaupt pflücke.“

I, 65.

Ori-toraba
Oshige ni mo aru ka
Sakura-bana

Iza yado karite
Chiru made wa min

„Es wäre doch zu schade, wenn ich die Kirschblüten pflückte. Ich werde nun hier meinen Wohnsitz nehmen und sie betrachten, bis sie abfallen.“

I, 66.

Verfasser: Ki no Arimoto.

Sakura-iro ni
Koromo wa fukaku
Somete kin

Hana no chirinan
Nochi no katami ni

„Ich möchte ein Kleid tragen, das tief in Kirschfarbe gefärbt ist, als Andenken an die Blüten, nachdem sie abgefallen sein werden.“

I, 67.

Sakura no hana no sakerikeru to mi ni mōde-kitarikeru hito ni yomite okurikeru.

Gedichtet und übersandt an einen Freund, der gekommen war, um sich die blühenden Kirschblüten anzusehen.

Verfasser: Mitsune.

<i>Wa ga yado no</i>	<i>Chirinamu nochi zo</i>
<i>Hana mi-gatera ni</i>	<i>Koishik'arubeki</i>
<i>Kuru hito wa</i>	

„Nach der Person, die mich besucht, um die Blüten bei meinem Hause zu sehen, werde ich, nachdem sie abgefallen sein werden, Sehnsucht empfinden.“

I, 68.

Tēi-ji-in¹ no uta-awase no toki yomeru.

Gedichtet bei einem Liederwettkampf im *Tēi-ji-in*.

Verfasserin: Ise.

<i>Miru hito mo</i>	<i>Hoka no chirinan</i>
<i>Naki yama-zato no</i>	<i>Nochi zo sakamashi</i>
<i>Sakura-bana</i>	

„Ihr Kirschblüten des Bergdorfes, wo niemand da ist, der euch sieht! Möget ihr doch später aufblühen, nachdem die andern abgefallen sein werden.“

B U C H II.

II, 1.

Dai shirazu; yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

<i>Haru-gasumi</i>	<i>Utsurowan to ya</i>
<i>Tanabiky yama no</i>	<i>Iro kawari-yuku</i>
<i>Sakura-bana</i>	

„Die Kirschblüten auf den Bergen, wo sich der Frühlingsnebel ausbreitet, verändern allmählich ihre Farbe, wohl weil sie verblühen.“

¹ Palast des abgedankten Kaisers Uda.

II, 2.

Mate to iu ni
Chirade shi tomaru
Mono naraba

Nani wo sakura ni
Omoi-masamashi

„Wenn [die Kirschblüte] ein Ding wäre, das ohne abzufallen bliebe, wenn man ihr sagt: bleibe doch! was würde man dann der Kirschblüte vorziehen?!"

II, 3.

Nokori naku
Chiru zo medetaki
Sakura-bana

Arite yo no naka
Hate no ukereba

„Es ist doch gut, daß sie restlos abfallen, die Kirschblüten, denn das Leben in dieser Welt ist am Ende traurig.“

II, 4.

Kono sato ni
Tabi-ne shinubeshi
Sakura-bana

Chiri no magai ni
Ie-ji wasurete

„Ich werde in diesem Dorfe meinen Reiseschlaf halten müssen, da ich in der Verwirrung über das Abfallen der Kirschblüten den Nachhauseweg vergessen habe.“

II, 5.

Utsusemi no¹
Yo ni mo nitaru ka
Hana-zakura

Saku to mishi ma ni
Katsu chiri ni keru

„Daß doch die blühenden Kirschen so der vergänglichen Welt gleichen; kaum sah ich sie erblühen, sind sie schon wieder abgefallen.“

II, 6.

Sōjō Henjō ni yomite okurikeru.
 Gedichtet und an Sōjō Henjō übersandt.
 Verfasser: Koretaka no miko.

Sakura-bana
Chiraba chiranan
Chirazu tote

Furu-sato hito no
Kite mo minaku ni

¹ m. k. zu yo.

„Wenn die Kirschblüten abfallen [wollen], so mögen sie abfallen, da mein Freund aus der alten Heimat nicht kommt und sie nicht sieht, auch wenn sie nicht abfallen.“

II, 7.

U-rin-in¹ nite sakura no hana no chirikeru wo mite yomeru.

Gedichtet, als er das Abfallen der Kirschblüten bei *Urinin* sah.

Verfasser: Sōgu-hōshi.

Sakura chiru

Yuki zo furitsutsu

Hana no tokoro wa

Kie-gate ni suru

Haru nagara

„An dem Blütenort, wo die Kirschblüten abfallen, fällt trotz des Frühlings fortwährend der Schnee, der aber schwer zu schmelzen scheint.“

II, 8.

Sakura no hana no chiri-haberikeru wo mite yomeru.

Gedichtet als er das Abfallen der Kirschblüten sah.

Verfasser: Sosei-hōshi.

Hana chirasu

Ware ni oshie yo

Kaze no yadori wa

Yukite uramimu

Tare ka shiru

„Die Behausung des die Blüten zerstreuenden Windes, wer kennt sie? Teilt es mir doch mit, und ich werde hingehen, und ihn darob tadeln.“

II, 9.

U-rin-in nite sakura no hana wo yomeru.

Gedichtet auf die Kirschblüten bei *Urinin*.

Verfasser: Sōgu-hōshi.

Iza sakura

Arinaba hito ni

Ware mo chirinan

Uki-me mienan

Hito-sakari

„Wohlan ihr Kirschen, auch ich werde abfallen: Wenn die einmalige kurze Blütezeit vorbei ist, werde ich von den Menschen schlechte Behandlung erleiden.“

¹ Tempel der Tendai-Sekte, früher Palast des Prinzen Tsuneyasu.

II, 10.

*Ai-shirerikeru hito no möde-kite kaeri ni keru nochi ni yomite, hana
ni sashite tsukawashikeru.*

Gedichtet, als ein Freund von einer Wallfahrt zurückkehrte, und
übersandt an eine Blume angeheftet.

Verfasser: Tsurayuki.

<i>Hito-me mishi</i>	<i>Kyō wa machi-mite</i>
<i>Kimi mo ya kuru to</i>	<i>Chiraba chiranan</i>
<i>Sakura-bana</i>	

„Wirst du wohl, den ich nur einmal flüchtig sah, heute kommen?
Ihr Kirschblüten wartet nur noch heute ab, und dann möget ihr
abfallen, wenn ihr abfallen müsset.“

II, 11.

Yama-zakura wo mite yomeru.

Gedichtet, als er die Bergkirschen sah.

<i>Haru-gasumi</i>	<i>Chiru-ma too dani mo</i>
<i>Nani kakusuran</i>	<i>Mirubeki mono wo</i>
<i>Sakura-bana</i>	

„Während man doch die Kirschblüten wenigstens während des
Abfallens sehen mußte, warum wird sie wohl der Frühlingsdunst
verhüllen?“

II, 12.

*Kokochi sokonaite wazuraikeru toki ni, kaze ni ataraji tote, oroshiko-
mete nomi haberikeru aida ni, oreru sakura no chiri-kata ni narerikeru
wo mite yomeru.*

Gedichtet, als sie krank und verstimmt hinter einem Vorhang saß,
um vom Winde nicht getroffen zu werden, und sah, daß die
abgepflückten Kirschblüten im Begriffe stehen abzufallen.

Verfasserin: Fujiwara no Yoruka no Ason

<i>Tare-komete</i>	<i>Machishi sakura mo</i>
<i>Haru no yuku-e mo</i>	<i>Utsuroi ni keri</i>
<i>Shiranu ma ni</i>	

„Während ich mich hinter dem Vorhang aufhielt und nicht
wußte, wohin der Frühling fortgezogen ist, waren die von mir erwart-
eten Kirschen schon verblüht.“

II, 13.

*Tôgû no Ga-in¹ nite sakura no hana no mi-kawa-mizu ni chirite
nagarekeru wo mite yomeru.*

Gedichtet, als er im Palaste des Kronprinzen die in den Bach fallenden
Kirschblüten davonfließen sah.

Verfasser: Sugano no Takayo.

Eda yori mo

Ochite mo mizu no

Ada ni chirinishi

Awa to koso nare

Hana nareba

„Da ihr flüchtig von den Zweigen abgefallene Blüten seid,
so werdet ihr, nachdem ihr herabgefallen seid, zu nichts anderem
als Wasserschaum werden.“

II, 14.

Sakura no hana no chirikeru wo yomeru.

Gedichtet auf das Abfallen der Kirschblüten.

Verfasser: Tsurayuki.

Koto naraba

Miru waree sae ni

Sakazu ya wa aranu

Shizu kokoro nashi

Sakura-bana

„Da es doch so ist, warum blühen die Kirschblüten überhaupt?
Sogar ich, der ich [das Abfallen] doch bloß sehe, bekomme ein
unruhiges Herz.“

II, 15.

Sakura no gotoku chiru mono wa nashi to hito no ikereba yomeru.

Gedichtet, als ein anderer sagte, daß es nichts so Abfallendes gäbe,
wie die Kirschen.

Sakura-bana

Hito no kokoro zo

Toku chirinu to mo

Kaze mo fuki-aenu

Omohoezu

„Ich glaube nicht, daß die Kirschblüten zu schnell abgefallen
sind, denn gerade das menschliche Herz wartet [in seinem Verändern]
nicht einmal, bis der Wind weht.“

II, 16.

Sakura no hana no chiru wo yomeru.

Gedichtet auf das Abfallen der Kirschblüten.

Verfasser: Ki no Tomonori.

¹ Studien- und Musizierhalle des Kronprinzen.

*Hisakata no*¹
Hikari nodokeki
Haru no hi ni

Shizu kokoro naku
Hana no chiruramu

„Unruhigen Herzens fallen die Blüten herab, während es doch ein Frühlingstag ist, an dem der Sonnenschein der kürbisgestaltigen Sonne so heiter ist.“

II, 17.

Tôgû no tachi-haki no jin nite sakura no hana no chiru wo yomeru.
 Gedichtet auf das Abfallen der Kirschblüten bei der Lagerstation der bewaffneten Leibwache des Kronprinzen.

Verfasser: Fujiwara no Yoshikaze.

Haru-kaze wa
Hana no atari wo
Yokite fuke

Kokoro-zu-kara ya
Utsurou to mimu

„Du Frühlingswind blase, die Nähe der Blüten vermeidend! Ich werde sehen, ob sie nicht von selbst verblühen.“

II, 18.

Sakura no chiru wo yomeru.

Gedichtet auf das Abfallen der Kirsch[blüten].

Verfasser: Mitsune.

Yuki to nomi
Furu dani aru wo
Sakura-bana

Ika ni chire to ka
Kaze no fukuran

„Während die Kirschblüten sogar [von selbst] herabfielen, als wären sie nur Schnee, wie wird sie da erst der Wind mit der Absicht ‚fallet doch!‘ herabblasen!“

II, 19.

Hie² ni noborite kaeri-môde-kite yomeru.

Gedichtet, als er nach der Besteigung des Hie zurückkehrte.

Verfasser: Tsurayuki.

Yama takami
Mitsutsu wa ga koshi
Sakura-bana

Kaze wa kokoro ni
Makasubera nari

¹ *hisakata no* — m. k. zu *hi* in *hikari*.

² *Hie no yama* ist der Berg *Hiei-zan* bei *Kyôto* und spielt eine große Rolle in der älteren Geschichte Japans. Der Kaiser Kwammu ließ auf diesem Berge einen prächtigen Tempel errichten, und übergab denselben der *Tendai*-Sekte.

„Da der Berg hoch ist, bin ich heimgekommen, indem ich die Kirschen nur anblickte. Der Wind aber wird sie nach seiner Willkür behandeln.“

II, 20.

Verfasser: Ōtomo Karonushi.

<i>Harusame no</i>	<i>Chiru wo oshimanu</i>
<i>Furu wa namida ka</i>	<i>Hito shi nakereba</i>
<i>Sakura-bana</i>	

„Sollten die Regenfälle im Frühling etwa Tränen sein? Denn es gibt ja keinen Menschen, der das Abfallen der Kirschblüten nicht bedauerte.“

II, 21.

Tei-jū-in no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf in *Teijūin*.

Verfasser: Tsurayuki.

<i>Sakura-bana</i>	<i>Mizu naki sora ni</i>
<i>Chirinuru kaze no</i>	<i>Nami zo tachikeru</i>
<i>Nagori ni wa</i>	

„Wellen haben sich fürwahr im wasserlosen Luftraum erhoben; sie sind ein Überbleibsel des Windes, dank dem die Kirschblüten abgefallen sind.“

II, 22.

Nara no mikado¹ no on-uta.

Ein Gedicht des Kaisers von *Nara*.

<i>Furu-sato to</i>	<i>Iro wa kawarazu</i>
<i>Narinishi Nara no</i>	<i>Hana wa sakikeri</i>
<i>Miyako ni mo</i>	

„Auch in der Hauptstadt *Nara*, das nun eine ehemalige Residenz geworden ist, blühen die Blüten, ohne die Farbe zu verändern“². (Sinn: die Hauptstadt zwar hat sich verändert, die Farben der dort blühenden Blüten aber nicht.)

¹ Kaiser Heizei (806—809).

² *Nara* war von 710—784 Residenzstadt.

II, 23.

Haru no uta tote yomeru.

Verfaßt als Frühlingsgedicht.

Verfasser: Yoshimine no Munesada.

*Hana no iro wa**Ka wo dani nusume**Kasumi ni komete**Haru no yama-kaze**Miezu to mo*

„Wenn auch die Farbe der Blüten unsichtbar ist, da sie vom Nebel eingehüllt sind, so stiehlt doch wenigstens ihren Duft, du aus den Bergen wehender Frühlingswind.“

II, 24.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin während der *Kwampyō*-Periode.

Verfasser: Sosei-hōshi.

*Hana no ki mo**Utsurou iro ni**Ima wa hori-ueji**Hito naraikeri**Haru tateba*

„Nicht einmal Blütenbäume will ich jetzt einpflanzen, denn sobald der Frühling anbricht, pflegen sich die Leute ein Beispiel an den verblühenden Farben zu nehmen [und verändern sich auch].“

II, 25.

*Haru no iro no**Sakeru sakazaru**Itari itaranu**Hana no miyuran**Sato wa araji*

„Es werden wohl aufgeblühte und nicht aufgeblühte Blüten sichtbar sein, aber solche Dörfer wird es nicht geben, welche die Frühlingsfarben teils erreichen und teils nicht erreichen.“

II, 26.

Haru no uta tote yomeru.

Verfaßt als Frühlingsgedicht.

Verfasser: Tsurayuki.

Miwa-yama¹ wo Hito ni shirarenu
Shi ka mo kakusu ka Hana ya sakuran
Haru-gasumi

„Verhüllt denn der Frühlingsnebel den *Miwa-Berg* so sehr?
 Dort werden wohl den Leuten unbekannte Blumen blühen.“

II, 27.

U-rin-in no miko² no moto ni hana mi ni Kita-yama³ no hotori ni
makarikeru toki ni yomeru.

Gedichtet für den Prinzen von *Urin-in* zur Zeit, als er sich in die Nähe
 des *Kita-Berges* begab, um die Blumen anzusehen.

Verfasser: Sosei.

Iza kyō wa Kurenaba nage no
Haru no yama-be ni Hana no kage kana
Majirinamu

„Heute nunmehr möchte ich mich auf dem Berghang des Früh-
 lings belustigen. Wird denn der Schutz der Blüten, auch wenn es
 dunkelt, von keinem Nutzen sein?“

II, 28.

Haru no uta tote yomeru.

Verfaßt als Frühlingsgedicht.

Itsu made ka Hana shi chirazu wa
No-be ni kokoro no Chi-yo mo henubeshi
Akugaren

„Wie lange noch wird sich mein Herz an den grünen Ab-
 hängen ergötzen? Wenn die Blüten nur nicht abfielen, hätte ich sogar
 1000 Zeitalter [hier] verbringen können.“

II, 29.

Haru-goto ni Ai-mimu koto wa
Hana no sakari wa Inochi narikeri
Arinamedo

„Obgleich die Blumen in jedem Frühling in voller Blüte sein
 werden, werde ich sie doch nur solange ich lebe zu sehen bekommen.“

¹ In der Provinz *Yamashiro*.

² Prinz *Tsuneyasu*, Sohn des Kaisers *Ninmyō*. *Urin-in* war der Name
 seines Palastes, der später ein Tempel der *Tendai*-Sekte wurde.

³ Bei *Kyōto*.

II, 30.

*Hana no goto
Yo no tsune naraba
Sugushiteshi*

*Mukashi wa mata mo
Kaeri-kinamashi*

„Wenn die Welt so beständig wäre, wie die Blüten, so würde die verfllossene Vergangenheit auch wieder zurückkehren.“

II, 31.

*Fuku kaze ni
Atsurae-tsukuru
Mono naraba*

*Kono hito-moto wa
Yoki yo to iwamashi*

„Wenn es möglich wäre dem blasenden Winde etwas zu bestellen, so würde ich sagen: diesen einen Stamm lasse mir doch wenigstens!“

II, 32.

*Matsu hito mo
Konu mono yue ni
Uguisu no*

*Nakitsuru hana wo
Orite keru kana*

„Wie schade ist es doch, daß ich die Blüten, auf welchen die Nachtigall sang, abgepflückt habe, da die erwartete Person doch nicht kommt.“

II, 33.

Kwampyô no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.
Gedicht verfaßt bei einem Liederwettkampf der Kaiserin zur Zeit
der *Kwampyô*-Periode.

Verfasser: Fujiwara no Okikaze.

*Saku hana wa
Chi-kusa nagara ni
Ada naredo*

*Tare ka wa haru wo
Urami-hatetaru*

„Obwohl all die 1000 Arten der blühenden Blumen vergänglich sind, wer hätte je deswegen den Frühling getadelt?“

II, 34.

*Haru-gasumi
Iro no chi-kusa ni
Mietsuru wa*

*Tanabiku yama no
Hana no kage ka mo*

„Der Frühlingsnebel erscheint in 1000 Arten von Farben wohl wegen der Widerspiegelung der Blüten auf den Bergen, über welche er sich ausbreitet.“

II, 35.

Verfasser: Ariwara no Motokata.

*Kasumi tatsu**Fuki-kuru kaze wa**Haru no yama-be wa**Hana no ka zo suru**Tôkeredo*

„Die Frühlingsberghänge, wo der Nebel aufsteigt, sind zwar entfernt, aber der Wind, welcher von dort hergeweht kommt, bringt den Blütenduft mit.“

II, 36.

Utsuroeru hana wo mite yomeru.

Gedichtet, als er die verblühenden Blüten sah.

Verfasser: Mitsune.

*Hana mireba**Iro ni wa ideji**Kokoro sac ni zo**Hito mo koso shire**Utsurikeru*

„Als ich die Blüten sah, ist sogar auch mein Herz verblüht. Aber ich möchte nicht Farbe bekennen, denn sonst würden es die Leute gewiß erfahren.“

II, 37.

*Uguisu no**Utsurou hana ni**Naku no-be-goto ni**Kaze zo fukikeru**Kite mireba*

„Als ich kam und hinsah, blies auf allen Gefilden, wo die Nachtigallen singen, der Wind auf die verwelkenden Blüten los.“

II, 38.

*Fuku kaze wo**Ware ya wa hana ni**Nakite urami yo**Te dani furetaru**Uguisu wa*

„Zürne doch klagend dem blasenden Winde, o Nachtigall! Was mich anbelangt, so habe ich denn etwa die Blüten auch nur mit der Hand berührt?“

II, 39.

*Chiru hana no**Ware uguisu ni**Naku ni shi tomaru**Otoramashi ya wa**Mono naraba*Verfasserin: Naishi no suke Amaneiko no Ason¹.¹ Amaneiko war Palastdame im Dienste des Kaisers.

„Wenn die fallenden Blüten so beschaffen wären, daß sie um des klagenden Gesanges willen blieben, würde ich dann etwa hinter der Nachtigall zurückbleiben?“

II, 40.

Ninna¹ no chūjō no miyazundokoro no ie ni uta-awase sen tote shikeru toki ni yomeru

Gedichtet, als man im Hause der Beifrau eines Generalleutnants in der *Ninna*-Periode einen Liederwettkampf veranstalten wollte.

Verfasser: Fujiwara no Nochikage.

Hana no chiru

Tatsuta no yama no

Koto ya wabishiki

Uguisu no koe

Haru-gasumi²

„Wohl weil das Abfallen der Blüten solch ein traurig Ding ist, [erklingt] in den Tatsuta-Bergen, wo der Frühlingsnebel aufsteigt, die [klagende] Stimme der Nachtigall.“

II, 41.

Uguisu no naku³ wo yomeru.

Gedichtet auf den klagenden Gesang der Nachtigall.

Verfasser: Sosei.

Ko-zutaeba

Tare ni ōsete

Ono ga ha-kaze ni

Kokora nakuran

Chiru hana wo

„Um wem wohl die Schuld aufzuladen, singt [die Nachtigall] so viel? Die Blüten fallen doch vom Winde ihrer eigenen Flügel ab, wenn sie von Baum zu Baum fliegt.“

II, 42.

Uguisu no hana no ki nite naku wo yomeru.

Gedichtet auf den Gesang der Nachtigall auf einem Blütenbaume.

Verfasser: Mitsune.

Shirushi naki

Kotoshi nomi chiru

Ne wo mo naku kana

Hana naranaku ni

Uguisu no

1 *Ninna*-Periode — 885—888.

2 *Haru-gasumi* ist hier ein *jo* zum Verbum *tatsu* in *Tatsuta*.

3 *Naku* wird hier in zwei Bedeutungen: 1. schreien, singen, 2. klagen gebraucht.

„Mit einer nur allzu aussichtslosen Stimme klagt die Nachtigall: denn fallende Blüten gibt es nicht nur in diesem Jahre.“

II, 43.

Koma nabete

Isa mi ni yukan

Furu sato wa

Yuki to nomi koso

Hana wa chirurame

„In der alten Heimat werden die Blüten wohl genau so wie der Schnee fallen; laßt uns doch zusammen zu Pferde hingehen um sie anzusehen.“

II, 44.

Chiru hana wo

Nani ka uramin

Yo no naka ni

Wa ga mi mo tomo ni

Aran mono ka wa

„Weswegen soll ich den fallenden Blüten zürnen?! Würde ich denn selbst in dieser [vergänglichen] Welt etwa mit ihnen zusammen bestehen bleiben können?!“

II, 45.

Verfasser: Ono no Komachi.

Hana no iro wa

Utsuri ni keru na

Itazura ni

Wa ga mi yo ni furu

Nagame seshi ma ni

„Die Blumenfarben sind wahrlich verblüht im lange fallenden Regen, während ich in melancholische Gedanken versunken war über mein zweckloses in dieser Welt Dahinleben.“

II, 46.

Ninna no chūjō no miyasundokoro no ie ni uta-awase sen to shikeru ni yomeru.

Gedichtet, als man im Hause der Beifrau eines Generalleutnants in der Ninna-Periode einen Liederwettkampf veranstalten wollte.

Verfasser: Sosei.

Oshi to amou

Kokoro wa ito ni

Yorarenan

Chiru hana goto ni

Nukite todomen

„Was mein Herz anbelangt, welches [das Abfallen der Blüten] als bedauerlich betrachtet, so möchte ich es zu einem Faden drehen, um jede fallende Blüte daran aufzufädeln und festzuhalten.“

II, 47.

Shiga¹ no yama-goe ni onna no ōku aerikeru ni yomite tsukawashikeru.
Gedichtet und übersandt, als er beim Überschreiten des *Shiga*-Berges
vielen Frauen begegnete.

Verfasser: Tsurayuki.

<i>Azusa-yumi²</i>	<i>Michi mo sari-aezu</i>
<i>Haru no yama-be wo</i>	<i>Hana zo chirikeru</i>
<i>Koe-kureba</i>	

„Als ich über den Abhang des Frühlingsberges herüberkam — bei *haru* denkt man an das Spannen des *Azusa*-Bogens — sind die Blüten so abgefallen, daß ich ihnen nicht aus dem Wege gehen konnte.“ (Anspielung auf die Frauen, welchen er begegnete.)

II, 48.

Kwampyō no on-tōki kisai no miya no uta-awase no uta.
Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin zur
Kwampyō-Zeit.

Verfasser: Tsurayuki.

<i>Haru no no ni</i>	<i>Chiri-kau hana ni</i>
<i>Waka-na tsumamu to</i>	<i>Michi wa madoinu</i>
<i>Koshi mono wo</i>	

„Während ich herkam, um auf dem Frühlingsfelde Jungkräuter zu pflücken, habe ich mich wegen der durcheinander herabfallenden Blüten im Wege geirrt.“

II, 49.

Yama-dera ni mōdetarikeru ni yomeru.
Gedichtet, als er zu einem Bergtempel wallfahrte.

Verfasser: Tsurayuki.

<i>Yadori shite</i>	<i>Yume no uchi ni mo</i>
<i>Haru no yama-be ni</i>	<i>Hana zo chirikeru</i>
<i>Netaru yo wa</i>	

„In der Nacht, wo ich auf der Frühlingsberghalde meinen Wohnsitz aufschlug und schlief, sind sogar mitten im Traume Blüten abgefallen.“

¹ *Shiga no yama* — Berg am Biwasee.

² m. k. zu *haru* in seiner zweiten Bedeutung „spannen“.

II, 50.

Kwampyō no on-toki ni kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] beim Liederwettkampf der Kaiserin zur Zeit der *Kwampyō*-Periode.

Verfasser: Tsurayuki.

Fuku kaze to

Mi-yama-gakure no

Tani no mizu to shi

Hana wo mimashi ya

Nakariseba

„Wenn der herabwehende Wind und das [herabfließende] Talwasser nicht wären, hätten wir dann etwa die im tiefen Gebirge verborgenen Blüten jemals zu sehen bekommen?!“

II, 51.

Shiga yori kaerikeru onnado mo no, Hana-yama¹ ni irite, fuji no hana no moto ni, tachi-yorite, kaerikeru ni, yomite okurikeru.

Gedichtet, als vom *Shiga* zurückkommende Frauen in *Hana-yama* eintraten, und, nachdem sie unter den *Fuji*-Blüten geweilt, wieder zurückkehrten.

Verfasser: Sōjō Henjō.

Yoso ni mite

Hai-matsuware yo

Kaeran hito ni

Eda wa orn to mo

Fuji no hana

„Um die Leute, die nach Hause gehen wollen, nachdem sie [euch nur] aus der Ferne betrachteten, rankt euch doch herum, ihr *Wistaria*-Blüten, auch wenn eure Zweige dabei brechen.“

II, 52.

Ie ni fuji no hana no sakerikeru wo hito no tachi-tomarite mikeru wo yomeru.

Gedichtet auf die bei seinem Hause aufgeblühte *Fuji*-Blume, bei der die Leute Halt machten, um sie anzusehen.

Verfasser: Mitsune.

Wa ga yado ni

Sugi-gate ni nomi

Sakeru fuji-nami

Hito no miruramu

Tachi-kaeri

¹ *Hana-yama-dera* — buddh. Tempel in *Yamashiro*, Wohnsitz des Bischofs Henjō.

„Die Leute werden wohl die bei meinem Hause blühenden *Fuji*-Trauben immer wieder anschauen, wie Wellen immer gehend und kommend, nur weil es ihnen (scheinbar) schwer wird vorüberzugehen.“

II, 53.

Ima mo ka mo
Saki-niouramu
Tachibana no

Ko-jima ni saki no
Yama-buki no hana

„Jetzt wohl gerade werden die Blumen der Goldnessel aufgeblüht sein, und duften auf dem Vorsprung von *Tachibana no Kojima*“

II, 54.

Harusame ni
Nioeru iro mo
Akanaku ni

Ka sae natsukashi
Yama-buki no hana

„Während ich mich an der im Frühlingsregen glänzenden Farbe nicht satt sehen kann, ist auch der Duft der Goldnesselblume ganz besonders lieblich.“

II, 55.

Yama-buki wa
Aya-na na saki so
Hana min to

Uken kimi ga
Ko-yoi konaku ni

„Blühe doch nicht so vergeblich, du Goldnessel! Denn der Geliebte, der dich, um deine Blüten zu sehen, gepflanzt haben wird, kommt heute Nacht nicht.“

II, 56.

Yoshino-gawa¹ no hotori ni yama-buki no sakerikeru wo yomeru.
Gedichtet auf das Aufblühen der Goldnesseln in der Nähe des *Yoshino*-Flusses.

Verfasser: Tsurayuki.

Yoshino-gawa
Kishi no yama-buki
Fuku kaze ni

Soko no kage sae
Utsuroi ni keru

„Die Goldnesseln am Ufer des *Yoshino*-Flusses — im blasenden Winde ist sogar ihr Reflex auf dem [Wasser-] Grunde verblichen.“

¹ *Yoshino-gawa* ist einer der größten Flüsse in Japan. Seine Quelle ist bei *Iyo*, auf *Shikoku*; seine Mündung bei der Stadt *Tokushima*.

II, 57.

*Kawazu naku¹**Hana no sakari ni**Ido² no yama-buki**Awamashi mono to**Chiri ni keri*

„Die Goldnesseln von *Ido* — dabei denkt man an einen Teich, wo die Frösche quaken — sind bereits abgefallen, während ich sie doch zur Hochblütezeit der Blumen hätte antreffen wollen.“

II, 58.

Haru no uta tote yomeru.

Verfaßt als ein Frühlingsgedicht.

Verfasser: Sosei.

*Omou dochi**Soko to mo iwanu**Haru no yama-be ni**Tabi-ne shiteshi ga**Uchi-murete*

„Nachdem ich mich mit Gesinnungsgenossen auf der Frühlingsberghalde versammelt [und vergnügt] habe, möchte ich, ohne den Ort genauer zu bezeichnen, im Freien übernachten.“

II, 59.

Haru no toku suguru to yomeru.

Gedichtet auf das schnelle Vergehen des Frühlings.

Verfasser: Mitsune.

*Azusa-yumi³**Iru ga gotoku mo**Haru tachishi yori**Omohoyuru kana**Toshi tsuki no*

„Seitdem der Frühling angebrochen ist, scheint es mir leider, daß die Monate und Jahre [so schnell vergehen], als ob sie vom gespannten *Azusa*-Bogen abgeschossen wären.“

II, 60.

Yayoi ni uguisu no koe no hisashū kikizarikeru to yomeru.

Gedichtet im 3. Monat, als er lange die Stimme der Nachtigall nicht gehört hatte.

Verfasser: Tsurayuki.

1 *kawazu naku* ist hier ein *ja zu i* in *Ido*.

2 *Ido* ist ein Dorf in Yamashiro.

3 Auch hier ist *azusa-yumi* ein *m. k. zu haru*.

*Naki-tomaru**Hana shi nakereba**Uguisu mo**Hate wa mono-uku**Narinu beranari*

„Da es gar keine Blüten gibt, die man durch Gesang zurückhalten könnte, so scheint auch die Nachtigall schließlich melancholisch geworden zu sein.“

II, 61.

*Yayoi no tsugomori-gata ni yama wo koekuru ni yama-gawa yori
hana no nagare-kuru wo yomeru.*

Gedichtet auf das Herabschwimmen der Blüten auf einem Gebirgsfluß, als er gegen das Ende des 3. Monats das Gebirge überschritt.“

Verfasser: Fukayabu.

*Hana chireru**Mizu no mani mani**Tome-kuraba**Yama ni wa haru mo**Naku nari ni keru*

„Als ich am Wasser, in das die Blüten gefallen waren, entlang herabkam in Betrachtung, da war auch der Frühling in den Bergen nicht mehr da.“

II, 62.

Haru wo oshimite yomeru.

Gedichtet aus Bedauern über den [scheidenden] Frühling.

Verfasser: Motokata.

*Oshimedomo**Todomaranaku ni**Haru-gasumi**Kaeru michi ni shi**Tachinu to omoeba*

„Wenn ich denke, daß der Frühlingsdunst auf den Rückweg aufgebrochen ist, [so sehe ich, daß] der Frühling trotz meines Bedauerns nicht verbleibt.“

II, 63.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin zur Zeit der Kwampyō-Periode.

Verfasser: Okikaze.

*Koe taezu**Nake ya uguisu**Hito-tose ni**Futa-tabi to dani**Kubeki haru ka wa*

„Singe doch mit ununterbrochener Stimme, du Nachtigall!
Könnte denn der Frühling in einem Jahre noch ein zweites Mal
kommen?“

II, 64.

*Yayoi no tsugomori no hi hana-tsumi yori kaerikeru onnadomo wo
mite yomeru.*

Gedichtet, als er Frauen vom Blumenpflücken zurückkehren sah,
am letzten Tage des 3. Monats.

Verfasser: Mitsune.

<i>Todomubeki</i>	<i>Chiru hana goto ni</i>
<i>Mono to wa nashi ni</i>	<i>Taguu kokoro ka</i>
<i>Hakanaku mo</i>	

„Mein Herz folgt jeder, wenn auch vergänglich abfallenden,
Blüte, da sie nicht zurückzuhalten sind.“

II, 65.

*Yayoi no tsugomori no hi, ame ni furikeru ni, fuji no hana wo orite,
hito ni tsukawashikeru.*

Übersandt einem Freunde, als er am letzten Tage des 3. Monats
im fallenden Regen eine *Fuji*-Blüte abbrach.

Verfasser: Narihira no Ason.

<i>Nuretsutsu zo</i>	<i>Haru wa iku ka mo</i>
<i>Shiite oritsuru</i>	<i>Araji to omoeba</i>
<i>Toshi no uchi ni</i>	

„Wenn auch ganz durchnäßt, wollte ich doch unbedingt [die
Fuji-Blüten] abpflücken, da ich dachte, daß in diesem Jahre der
Frühling nicht mehr lange dauern wird.“

II, 66.

Tei-ji-in no uta-awase ni haru no hate no uta.

Gedicht auf das Frühlingsende [verfaßt] beim Liederwettkampf im
Teijiin.

Verfasser: Mitsune.

<i>Kyō nomi to</i>	<i>Tatsu koto yasuki</i>
<i>Haru wo omowanu</i>	<i>Hana no kage ka wa</i>
<i>Toki dani mo</i>	

„Selbst dann, wenn man bezüglich des Frühlings nicht denkt,
daß er nur noch heute [da ist], ist es da etwa leicht vom Blütenschatten
zu scheiden?“

B U C H III.

III, 1.

Wa ga yado no
*Ike no fuji-nami*¹
Saki ni keru

Yama-hototogisu
Itsu ka ki-nakan

„Die *Fuji*-Trauben am Teich bei meinem Hause sind bereits aufgeblüht. Wann wird denn der Bergkuckuck kommen und rufen?“

III, 2.

U-zuki ni sakeru sakura wo mite yomeru.

Gedichtet, als er Kirschen sah, die im 4. Monat blühten.

Verfasser: Ki no Toshisada.

Aware chō
Koto wa amata ni
Yaraji to ya

Haru ni okurete
Hitori sakuran

„Wohl um die Bewunderungsausrufe der Menge nicht zu überlassen, wird [dieser Kirschbaum] sich im Frühling verspätend, allein blühen.“

III, 3.

Satsuki matsu
Yama-hototogisu
Uchi-habuki

Ima mo nakanan
Kozo no furu koe

„Der Bergkuckuck schlägt mit den Flügeln, den 5. Monat erwartend. Möchte er doch schon jetzt mit der vom vorigen Jahre her gewohnten Stimme rufen.“

III, 4.

Verfasserin: Ise.

Satsuki koba
Naki mo furinan
Hototogisu

Madashiki hodo no
Koe wo kikaba ya

„Wenn der 5. Monat kommt, wird der Bergkuckuck in alter Weise rufen. Wenn ich doch seine Stimme zur ungewöhnlich frühen Zeit hören könnte.“

¹ Hier eine leise Anspielung auf *nami*, Wellen, im Zusammenhang mit dem Teich.

III, 5.

Satsuki matsu
Hana-tachibana no
Ka wa kageba

Mukashi no hito no
Sode no ka zo suru

„Wenn ich den Duft der Orangenblüte rieche, die auf den 5. Monat wartet, so ist er mir wahrlich, wie der Duft des Ärmels meines einstigen Freundes.“

III, 6.

Itsu no ma ni
Satsuki kinuran
*Ashibiki no*¹

Yama-hototogisu
Ima zo naku naru

„In welcher Zwischenzeit mag wohl der 5. Monat gekommen sein?! Denn der Kuckuck der unwegsamen Berge läßt jetzt schon seine Stimme ertönen.“

III, 7.

Kesa ki-naki
Imada tabi naru
Hototogisu

Hana-tachibana ni
Yado wa karanan

„Der Kuckuck, der, noch auf Reisen seiend, heute früh gekommen ist und ruft — möge er doch seinen Wohnsitz auf der Orangenblüte aufschlagen.“

III, 8.

*Otowa-yama*² *wo koekeru toki ni, hototogisu no naku wo kikite*
yomeru.

Gedichtet, als er beim Überschreiten des Otowa-Berges das Rufen des Kuckucks hörte.

Verfasser; Ki no Tomonori.

Otowa-yama
Kesa koe-kureba
Hototogisu

Ko-zue haruka ni
Ima zo naku naru

„Als ich heute früh über den Otowa-Berg herüberkam, gerade in dem Augenblick rief der Kuckuck auf dem Baumwipfel in der Ferne.“

¹ *ashibiki no* — m. k. zu *yama*.

² Berg in Yamato.

III, 9.

Hototogisu no hajimete nakikeru wo kikite yomeru.

Gedichtet, als er das erste Rufen des Kuckucks hörte.

Verfasser: Sosei.

<i>Hototogisu</i>	<i>Nushi sadamaranu</i>
<i>Hatsu-koe kikeba</i>	<i>Koi seraru hata</i>
<i>Ajikinaku</i>	

„Wenn ich den ersten Ruf des Kuckucks höre, werde ich gegen meinen Willen plötzlich von gegenstandsloser Liebessehnsucht befallen.“

III, 10.

Nara no Iso-no-kami-dera nite, hototogisu no naku wo yomeru.

Gedichtet auf das Rufen des Kuckucks bei dem *Isonokami*-Tempel von *Nara*.

Verfasser: Sosei.

<i>Iso-no-kami</i> ¹	<i>Koe bakari koso</i>
<i>Furuki miyako no</i>	<i>Mukashi narikere</i>
<i>Hototogisu</i>	

„In der alten Hauptstadt — bei *furu* [denkt man an den Tempel von] *Isonokami* — ist wahrlich nur der Ruf des Kuckucks wie einst geblieben.“

III, 11.

<i>Natsu-yama ni</i>	<i>Mono omou ware ni</i>
<i>Naku hototogisu</i>	<i>Koe na kikase so</i>
<i>Kokoro araba</i>	

„O du, im sommerlichen Gebirge rufender Kuckuck! Wenn du ein Herz hast, so laß mich, der ich in traurige Gedanken versunken bin, nicht noch deine Stimme hören [weil sie mich noch trauriger stimmt].“

III, 12.

<i>Hototogisu</i>	<i>Furu sato sae so</i>
<i>Naku koe kikeba</i>	<i>Koishik'arikeru</i>
<i>Wakarenishi</i>	

„Als ich die klagende Stimme des Kuckucks hörte, habe ich sogar nach der alten Heimat, von der ich getrennt bin, Sehnsucht bekommen.“

¹ *Iso-no-kami* — hier m. k. zu *furu*, als Anspielung auf den Shintotempel *Furu no yashiro*, der in diesem Orte stand. *Iso-no-kami* befindet sich in *Yamato*.

III, 13.

*Hototogisu**Na ga naku sato no**Amata areba**Nao utomarenu**Omon mono kara*

„Da es der Dörfer viele gibt, wo du, o Kuckuck, rufst, so bist du mir noch immer fremd, obgleich ich dich liebe.“

III, 14.

*Omoi-deru**Tokiwa¹ no yama no**Hototogisu**Kara-kurenai² no**Furi-dete zo naku*

„Zur Zeit, wenn ich mich deiner erinnere, klage ich mit erhobener Stimme, wie der Kuckuck auf dem immergrünen *Tokiwa*-Berg, [bei *furu* denkt man an das] Schwenken der chinesisch-scharlachroten [Gewänder].“

III, 15.

*Koe wa shite**Namida wa mienu**Hototogisu**Wa ga koromo-de no**Hizu wo karanan*

„O möge doch der Kuckuck, der zwar seine Stimme erhebt, dessen Tränen aber nicht sichtbar sind, sich die Nässe meiner Ärmel leihen.“

III, 16.

*Ashibiki no³**Yama-hototogisu**Ori-haete**Tare ka masaru to**Ne wo nomi zo naku*

„Der Kuckuck der unwegsamen Berge klagt wohl nur deshalb ununterbrochen mit lauter Stimme, um zu sehen, wer [von uns beiden den andern im Kummer] übertrifft.“

III, 17.

*Ima sara ni**Yama e kaeru na**Hototogisu**Koe no kagiri wa**Wa ga yado ni nake*

„O Kuckuck, kehre jetzt doch nicht wieder in die Berge zurück! Rufe in meinem Garten, soviel deine Stimme vermag.“

1 *Tokiwa* hat hier zwei Bedeutungen: 1. Name des Berges, 2. immergrün.

2 *Kara-kurenai no* hier ein *yo* zu *furi* in der Bedeutung „schwenken“.

3 m. k. zu *yama*.

III, 18.

Verfasser: Mikuni no Machi.

Ya-yo ya mate
Yama-hototogisu
Koto-zutemu

Ware yo no naka ni
Sumi-wabinu to yo

„Hollah, Bergkuckuck, warte doch! Ich möchte dir die Botschaft mitgeben, daß ich des Wohnens in dieser Welt überdrüssig geworden bin.“

III, 19.

Kwampyô no on-toki kisai no miyu no uta-awase no uta.

Gedicht, [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin zur Zeit der *Kwampyô*-Periode.

Verfasser: Ki no Tomonori.

Samidare ni
Mono-omoi oreba
Hototogisu

Yo fukaku nakite
Izu-chi yukuran

„Wohin wird wohl der Kuckuck, in tiefer Nacht rufend, gezogen sein, während ich infolge der Regenszeit mich in trauriger Stimmung befinde.“

III, 20.

Yo ya kuraki
Michi ya madoeru
Hototogisu

Wa ga yado wo shi mo
Sugi-gate ni naku

„Ist die Nacht dunkel, oder hat er sich im Wege geirrt, aber der Kuckuck ruft gerade in meinem Garten, wohl weil es ihm schwer war vorbeizufiegen [ohne mir einen Besuch abzustatten].“

III, 21.

Verfasser: Oe no Chisato.

Yadori zeshi
Hana-tachibana mo
Karenaku ni

Nado hototogisu
Koe taenuran

„Warum mag wohl der Kuckuck aufgehört haben zu rufen, während doch der Orangenbaum, auf dem er seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat, nicht verwelkt ist.“

III, 22.

Verfasser: Ki no Tsurayuki.

*Natsu no yo no**Naku hito-koe ni**Fusu ka to sureba**Akuru shinonome**Hototogisu*

„Als ich mich in der Sommernacht daran schickte, mich zum Schläfe niederzulegen, brach beim einmaligen Rufe des Kuckucks schon die Morgendämmerung an.“

III, 23.

Verfasser: Mibu no Tadamine.

*Kururu ka to**Akazu to ya naku**Mireba akenuru**Yama-hototogisu**Natsu no yo wo.*

„Der Bergkuckuck klagt wohl, weil er an der Sommernacht noch nicht genug hat, denn sie hellt sich schon wieder auf, kaum daß man sie dunkel werden sah.“

III, 24.

*Natsu-yama ni**Koe furi-tatete**Koishiki hito ya**Naku hototogisu**Iri ni ken*

„In die sommerlichen Berge werden wohl Leute gegangen sein, die ihm liebenswert sind, denn mit erhobener Stimme ruft der Kuckuck.“

III, 25.

*Kozo no natsu**Sore ka aranu ka**Naki-furushiteshi**Koe no kawaranu**Hototogisu*

„Der Kuckuck, der wie im vorigen Sommer in altgewohnter Weise ruft, ohne seine Stimme zu verändern, ist es derselbe oder nicht?“

III, 26.

Hototogisu no naku wo kikite yomeru.

Gedichtet, als er das Rufen des Kuckucks hörte.

Verfasser: Tsurayuki.

*Samidare no**Nani wo ushi to ka**Sora mo todoro ni**Yo-tada nakuran**Hototogisu*

„Aus Kummer worüber wird wohl der Kuckuck die ganze Nacht hindurch klagen beim Donnern im Himmel während des Sommerregens.“

III, 27.

*Saburati nite, onoko-domo na, sake tōbekeru ni, meshite hototogisu
wo matsu-uta yome to, arikereba, yomeru.*

Gedichtet, als der Kaiser Hofleute zum Bankett einlud, und ihm den Auftrag erteilte, ein Gedicht auf das Erwarten des Kuckucks zu machen.

Verfasser: Mitsune.

<i>Hototogisu</i>	<i>Hoka ni naku ne wo</i>
<i>Koe mo kikoezu</i>	<i>Kotae ya wa senu</i>
<i>Yama-biko wo</i>	

„Die Stimme des Kuckucks ist nicht zu hören. Sollte das Bergecho eine anderswo rufende Stimme als Antwort wiedergeben?“

III, 28.

Yama ni hototogisu no nakeru wo kikite.

Verfaßt, als er in den Bergen das Rufen des Kuckucks hörte.

Verfasser: Tsurayuki.

<i>Hototogisu</i>	<i>Ware uchi-tsuke ni</i>
<i>Hito¹ Matsu-yama ni</i>	<i>Koi masariheri</i>
<i>Naku nareba</i>	

„Als der Kuckuck auf dem *Matsu*-Berge rief, während ich die geliebte Person erwartete, ist meine Liebe zu ihr plötzlich noch größer geworden.“

III, 29.

Hayaku sumikeru tokoro nite hototogisu no nakikeru wo kikite yomeru.
Gedichtet, als er das Rufen des Kuckucks hörte an einem Orte,
wo er früher gewohnt hatte.

Verfasser: Tadamine.

<i>Mukashi-be ya</i>	<i>Furu sato ni shi mo</i>
<i>Ima mo koishiki</i>	<i>Nakite kitsuran</i>
<i>Hototogisu</i>	

„Wohl wegen der alten Zeiten, die er jetzt noch lieb hat, wird der Kuckuck in die alte Heimat kommen und rufen.“

¹ *hito* ist hier ein *jo* zu *Matsu* in seiner zweiten Bedeutung „erwarten“. Hier aber hängt das *jo* ausnahmsweise organisch mit dem Inhalte des Gedichtes zusammen.

III, 30.

Hototogisu no nakeru wo kikitē.

[Verfaßt], als er das Rufen des Kuckucks hörte.

Verfasser: Mitsune.

*Hototogisu**Uki-yo¹ no naka ni**Ware to wa nashi ni**Naki-wataruran**U-no-hana¹ no*

„Während doch der Kuckuck mit mir nicht identisch ist, wird er wohl [genau so wie ich] in dieser elenden Welt der Elendsblume seine Zeit mit Klagen verbringen.“

III, 31.

Hachisu no tsuyu wo mite yomeru.

Gedichtet, als er den Tau auf dem Lotos erblickte.

Verfasser: Sōjō Henjō.

*Hachisu-ba no**Nani ka wa tsuyu wo**Nigori ni shimanu**Tama to azamuku**Kokoro mote*

„Das Lotosblatt hat ein Herz, das von weltlicher Sünde unberührt ist; warum gibt es doch Tautropfen für Perlen aus [und macht sich einer Täuschung schuldig]?!“

III, 32.

Tsuki no omoshirok'arikeru yo, akatsuki-gata ni yomeru.

Gedichtet in der Morgendämmerung nach einer reizenden Mondnacht.

Verfasser: Fukayabu.

*Matsu no yo wa**Kumo no izuko ni**Mada yoi nagara**Tsuki yadoruran**Akenuru wo*

„Die Sommernacht ist noch während des Abends [schon wieder] hell geworden. Wo in den Wolken wird sich wohl der Mond befinden?!“

III, 35.

*Tonari yori tokonatsu no hana wo koi ni okosetari kereba, oshimite,
kono uta wo yomite tsukawashikeru.*

Als man aus der Nachbarschaft mit der Bitte um *Tokonatsu*-Blumen geschickt hatte, verfaßte er bedauernd dieses Gedicht und schickte es.

¹ Wortspiel zwischen *u* und *uki*.

Chiri wo dani
Sueji to zo omou
Sakishi yori

*Imoto wa ga nuru*¹
Tokonatsu no hana

„Seitdem die *Tokonatsu*-Blumen, [bei diesem Namen denke ich oft an] das Lager, auf dem ich mit meiner Geliebten schlafe, aufgeblüht sind, bin ich darauf bedacht, daß sich nicht einmal ein Stäubchen auf sie setzen soll.“

III, 34.

Minazuki ni tsugomori no hi yomeru.

Gedichtet am letzten Tage des 6. Monats.

Natsu to aki to *Kata e susushiki*
Yuki-kau sora no *Kaze ya fukuran*
Kayoi-ji wa

„Auf der Wanderstraße am Himmel, wo sich Sommer und Herbst begegnen, wird wohl bald von der einen Seite ein kalter Wind wehen.“

BUCH IV.

IV, 1.

Aki tatsu hi yomeru.

Gedichtet am Tage, an dem der Herbst anbricht

Verfasser: Fujiwara no Toshiyuki no Ason

Aki kinu to *Kaze no oto ni zo*
Me ni wa sayaka ni *Odorokarenuru*
Mienedomo.

„Zwar sah man nicht deutlich mit den Augen, daß der Herbst gekommen ist, aber man erkannte es doch staunend am Rauschen des Windes.“

IV, 2.

*Aki tatsu hi ue-no-onokodomo*² *Kamo*³ *no kawara ni kawa-shōyō*⁴
shikeru tomo ni makarite yomeru.

¹ *imoto wa ga nuru* — ein *jo* zu *toko*, das Lager.

² *ue-no-onokodomo* sind *denjō-bito*, d. h. Leute, die zum Hofe zugelassen sind; Leute vom 4. und 5. Rang.

³ *Kamo-gawa* in *Kyōto*.

⁴ *kawa-shōyō* = *kawa asobi*.

Gedichtet, als am Tage des Herbstanbruchs die Höflinge im Flußbett des Kamoflusses Fluß-Lustbarkeiten abhielten, und er mitging.

Verfasser: Tsurayuki.

<i>Kawa-kaze no</i>	<i>Nami to tomo ni ya</i>
<i>Suzushiku mo aru ka</i>	<i>Aki wa tatsuran</i>
<i>Uchi-yosuru</i>	

„Ach wie kühl ist der Wind auf dem Flusse! Der Herbst wird wohl heranbrechen zusammen mit den Wellen, die [an das Ufer] heranwogen.“

IV, 3.

Dai shirazu; yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

<i>Wa ga seko ga</i>	<i>Ura-mezurashiki¹</i>
<i>Koromo no suso wo</i>	<i>Aki no hatsu-kaze</i>
<i>Fuki-kaeshi</i>	

„Wie seltsam lieblich sind die ersten Herbstbrisen, die den Saum des Gewandes meines Gatten durch ihr Blasen umwenden.“

IV, 4.

<i>Kinō koso</i>	<i>Inaba soyogite</i>
<i>Sa-nae torishi ka</i>	<i>Aki-kaze no fuku</i>
<i>Itsu no ma ni</i>	

„Während man doch erst gestern die jungen Reispflanzen ausgezogen und verpflanzt hat, bläst unversehens schon der Herbstwind raschelnd über die Blätter der Reispflanzen.“²

IV, 5.

<i>Aki-kaze no</i>	<i>Ama no kawara ni</i>
<i>Fuki-nishi hi yori</i>	<i>Tatanu hi wa nashi</i>
<i>Hisakata no³</i>	

1 *ura* „Inneres“ = *kokoro*. Hier Auspielung auf *koromo no ura*, Futter.

2 Das Verpflanzen der Reisschößlinge findet im Juni statt; die Ernte wird im Oktober gesammelt.

3 *Hisakata no* — m. k. zu *ama*. Nach Chamberlain (*On the use of „Pillow-words“*, Trans. vol. V, p. 1) eine Kontraktion von *hisago no kata* (= *katashi*) „der kürbisgestaltige“. Eine andere Etymologie stellt es aus *hi*, Sonne; *satu*, scheinen; *kata*, Seite zusammen, und übersetzt „der sonnenbeschiedene“.

„Seit dem Tage, wo der erste Herbstwind blies, gibt es keinen Tag, an dem ich nicht auf dem Flußbett des kürbisgestaltigen Himmels [in Erwartung] stehe.“¹

IV, 6.

*Hisakata no**Kimi watarinaba**Ama no kawara no**Kaji² kakushite yo**Watashi-mori*

„O du Fährmann im Flußbett des kürbisgestaltigen Himmels! Sobald mein Herr [über den Fluß zu mir] herübergekommen sein wird, verstecke doch die Ruder (damit er möglichst lange bei mir bleibe).“

IV, 7.

*Ama-no-gawa**Tanabata tsu me³ no**Momiji wo hashi ni**Aki wo shi mo matsu**Wataseba ya*

„Die Weberin wartet auf den Herbst wahrscheinlich, weil er die Rotblätter als Brücke über den Himmelsfluß herüberlegen soll (damit der Geliebte denselben überschreiten kann).“

IV, 8.

*Koi-koite**Kiri tachi-watari**Au-yo wa koyoi**Akezu mo aranan**Ama-no-gawa*

„Diese Nacht ist die Nacht der Zusammenkunft, nach der ich mich so lange gesehnt habe; möge doch der Nebel sich am Himmelsfluß erheben und ausbreiten, damit es nicht hell würde [und die Liebesnacht länger andauerte].“

¹ Die Gedichte 5—15 behandeln die dem Chinesischen entlehnte Sage von der Weberin (*tanabata*) und dem Hirt (*hiko-boshi*); es sind die Gestirne Vega und Aquila. Siehe darüber: Mayers *Chinese Readers Manual* p. 97 N. 311. Lafcadio Hearn, *The Romance of the milky way*, Lpzg. 1910. Kurt Meißner, *Tanabata. Das Sternenfest*. Hmbg. 1923. Prof. Hirada behauptet, die Sitte am 7. Tag des 7. Monats das Sternenfest zu feiern, sei erst 755 zur Zeit der Kaiserin Kōken offiziell anerkannt worden (*Transactions of the Japan Society*, Vol. IX, Part 2 p. 198).

² *Kaji* in moderner Sprache — Steuerruder; in alter — bloß Ruder.

³ *Tanabata tsu me* oder auch *tanabata* allein. *Tsu* — alte Genetivpartik. *me* — Weib.

IV, 9.

*Kwampyō no on-toki nanuka no yo ue ni¹ saburau onokodomo uta
tatemasure to ōserarekeru toki hito ni kawarite yomeru.*

Als in der *Kwampyō*-Zeit, in der Nacht des 7. Tages, die im Palast dienenden Höflinge den Befehl erhalten hatten Gedichte darzureichen, statt eines andern gedichtet.

Verfasser: Tomonori.

Ama no kawa

Watari-hateneba

Asa-se shira-nami²

Ake zo shi ni keru

Tadoritsutsu

„Weil ich die Furt des Himmelsflusses nicht kannte, suchte ich in den weißen Wellen tastend meinen Weg, und unterdessen ist es hell geworden, ehe ich [den Fluß] ganz überschritten hatte.“

IV, 10.

Onaji on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedichtet bei einem Liederwettkampf der Kaiserin zu derselben Zeit.

Verfasser: Fujiwara no Okikaze.

Chigiriken

Toshi ni hito-tabi

Kokoro zo tsuraki

Au wa au ka wa

Tanabata no

„Wie gefühllos ist doch das Herz der Weberin, das Treue geschworen hat! Sind denn das etwa Zusammenkünfte, wenn sie nur einmal im Jahre [mit dem Hirten] zusammentrifft?!“

IV, 11.

Nanuka no hi no yo yomeru.

In der Nacht des 7. Tages gedichtet.

Verfasser: Ōshikōchi no Mitsune.

1 *ue ni* — hier Abkürzung von *kumo no ue ni*. *Kumo no ue* — „über den Wolken“ — übliche Bezeichnung für den kaiserlichen Palast.

2 *shiranami* wird hier in doppelter Bedeutung gebraucht: 1. weiß ich nicht kannte; 2. weiße Wellen.

Toshi-goto ni
Au to wa suredo
Tanabata no

Nuru yo no kazu zo
Sukunak'arikeru

„Obgleich die Zusammenkunft in jedem Jahre [einmal] stattfindet, so ist doch die Zahl der Nächte, welche die Weberin [mit ihrem Geliebten] im Schlaf verbracht hat, sehr gering.“

IV, 12.

Tanabata ni
Kashitsuru¹ ito no
Uchi-haete

Toshi no wo nagaku
Koi ya wataran

„Soll ich so lange, wie der Faden, den ich der „Weberin“ [zum Feste] als Opfer darbrachte, [lang ist] mich die langen Jahresfäden hindurch in fortwährender Sehnsucht verzehren?“²

IV, 13.

Dai shirazu.

Veranlassung unbekannt.

Verfasser: Sosei.

Koyoi komu
Hito ni wa awaji
Tanabata no

Hisashiki hodo ni
Machi mo koso sure

„Ich werde mit dem Mann, der heute Nacht zu mir kommen wird, nicht zusammentreffen, wenn ich auch, wie die Weberin, eine lange Zeit [bis zum nächsten Zusammentreffen] warten müßte.“

IV, 14.

Nanuka no yo no ashita ni yomeru.

Gedichtet in der Morgendämmerung der Nacht des 7. Tages.

Verfasser: Mīnamoto no Muneyuki no Ason.

Ima wa tote
Wakaruru toki wa
Ama no kawa

Wataranu saki ni
Sode zo hijinuru

„Zur Zeit, [als der Geliebte der Weberin] sich mir den Worten: jetzt [muß ich fort], von ihr verabschiedete, waren sogar seine

¹ *Kazu* — hier im Sinne von *tanukuru*.

² Es war Sitte, daß man am Fest zu Ehren der Weberin (*tanabata-matsuri*) ihr lange Fäden als Opfergaben darbrachte.

Ärmel [von Abschiedstränen] schon naß geworden, noch ehe er den Himmelstluß durchwatete.“

IV, 15.

Yōka no hi yomeru.

Gedichtet am 8. Tage.

Verfasser: Mibu no Tadamine.

Kyō yori wa

Itsu shi ka to nomi

Ima kon toshi no

Machi-watarubeki

Kinō wo zo

„Von heute an wird [die Weberin] wohl auf nichts, als den gestrigen Tag des nun kommenden Jahres fortwährend warten, indem sie nur denkt: ‚wann [kommt er] denn endlich?‘!“

IV, 16.

Dai shirazu; yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

Ko no ma yori

Kokoro-zukushi¹ no

Mori-kuru tsuki no

Aki wa ki ni keri

Kage mireba

„Als ich den Mondschein erblickte, der durch die Spalten der Bäume durchscheint, [erkannte ich, daß] der melancholische Herbst gekommen ist“.

IV, 17.

Ōkata no

Kanashiki mono to

Aki kuru kara ni

Omoi-shirinure

Wa ga mi koso

„Obgleich der Herbst über die ganze Welt kommt, habe nur ich ihn doch als ganz besonders traurig empfunden.“

IV, 18.

Wa ga tame ni

Mushi no ne kikeba

Kuru aki ni shi mo

Mazu zo kanashiki

Aranaku ni

¹ *Kokoro-zukushi* heißt wörtlich „der herzverzehrende“.

„Während der Herbst doch nicht um meinetwillen kommt, werde ich von allen zuerst traurig, wenn ich das Zirpen der Insekten höre.“

IV, 19.

*Mono-goto ni
Aki zo kanashiki
Momijitsutsu*

*Utsuroi-yuku wo
Kagiri to 'moeba*

„Der Herbst ist in allen Dingen traurig, wenn wir bedenken, daß das Rotwerden und Dahinwelken [der Blätter zugleich] ihr Ende ist.“

IV, 20.

*Hitori nuru
Toko wa kusa-ba ni
Aranedomo*

*Aki kuru yoi¹ wa
Tsuyukek'arikeri*

„Obgleich mein Lager, auf dem ich allein schlafe, nicht aus Grasblättern ist, wird es doch taufeucht (von meinen Tränen) in den Nächten, wo der Herbst kommt.“

IV, 21.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht verfaßt bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen

Koresada².

*Itsu wa to wa
Toki wa wakanedo³
Aki no yo zo*

*Mono 'mou koto no
Kagiri⁴ narikeru*

„Wenn sich die Zeit auch nicht bestimmen läßt, wann man [trübselig sein soll], so sind doch besonders die Herbstnächte der Höhepunkt melancholischer Stimmungen.“

IV, 22.

*Kamunari no tsubo⁵ ni hito-bito atsumarite aki no yo oshimu uta
yomikeru tsuide ni yomeru.*

¹ *Yoi* = *yo*.

² *Koresada* — 2. Sohn des Kaisers Kōkō (885—887).

³ *wakanedo* = *wakazaredo*.

⁴ *Kagiri* — hier im Sinne von *kyokuten* gebraucht.

⁵ *Kamunari no tsubo* ist eins der 5 Gemächer im Innern des Kaiserlichen Palastes; die andern vier sind *nashi-tsubo*, *kiri-tsubo*, *fuji-tsubo* und *ume-tsubo*.

Gedichtet bei der Gelegenheit, als Leute sich im *Kannari no Tsubo* versammelten und man Gedichte, welche die Herbstnächte schätzen, dichtete.

Verfasser: Mitsune.

<i>Kaku bakari</i>	<i>Nete akasuran</i>
<i>Oshi to 'mon yo wo</i>	<i>Hito sae zo uki</i>
<i>Itazura ni</i>	

„Mir sind sogar schon solche Menschen verhaßt, welche die von mir so sehr geschätzten Nächte zwecklos im Schlaf verbringen werden (anstatt sich am Mondschein zu ergötzen).“

IV, 23.

Dai shirazu; yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

<i>Shira-kumo ni</i>	<i>Kazu sae miyuru</i>
<i>Hane uchi-kawashi¹</i>	<i>Aki no yo no tsuki</i>
<i>Tobu kari no</i>	

„O du Mond der herbstlichen Nacht [der du so hell scheinst], daß sogar die Zahl der Wildgänse, welche in einer Reihe, Flügel an Flügel, in den weißen Wolken dahinfliegen, sichtbar wird.“

IV, 24.

<i>Sa-yo-naka to</i>	<i>Kikoyuru sora ni</i>
<i>Yo wa fukenu-rashi</i>	<i>Tsuki waratu miyu</i>
<i>Kari ga ne no</i>	

„Die Nacht scheint sich zur Mitternacht vertieft zu haben; es ist zu sehen, wie der Mond das Firmament durchquert, wo das Schreien der Wildgänse hörbar ist.“

IV, 25.

Koresada no miko no ie no uta-awase ni yomeru.

Gedichtet bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen Koresada.

Verfasser: Ōe no Chisato.

¹ *Hane uchi-kawashi* = *hane wo tsuranete*.

<i>Tsuki mireba</i>	<i>Waga mi hitotsu no</i>
<i>Chi-ji ni mono koso</i>	<i>Aki ni wa 'ranedo</i>
<i>Kanashikere</i>	

„Wenn ich den Mond sehe, dann erfüllen mich vieltausendfältig trübe Gedanken, obgleich der Herbst nicht nur für mich allein da ist.“

IV, 26.

Verfasser: Tadamine.

<i>Hisakata no</i> ¹	<i>Momiji-sureba ya</i>
<i>Tsuki no katsura mo</i>	<i>Teri-masaruran</i>
<i>Aki wa nao</i>	

„Der kürbisgestaltige Mond scheint an Glanz zuzunehmen, wohl weil [die Blätter] des im Monde [wachsenden] *Katsura*-Baumes im Herbst sich noch röter gefärbt haben.“²

IV, 27.

Tsuki wo yomeru.

Auf den Mond gedichtet.

Verfasser: Ariwara no Motokata.

<i>Aki no yo no</i>	<i>Kurabu</i> ³ <i>no yama mo</i>
<i>Tsuki no hikari shi</i>	<i>Koenubera nari</i>
<i>Akahereba</i> ³	

„Da der Mondschein in einer Herbstnacht hell ist, so scheint es, daß man sogar den finstern Berg *Kurabu* (den Finsterberg) hat überschreiten können.“

IV, 28.

Hito no moto ni makarerikeru yo kirigirisu no nakikeru wo kikite yomeru.

Gedichtet, als er während einer Nacht, die er mit Freunden zubachte, das Zirpen der Grillen hörte.

Verfasser: Fujiwara no Tadafusa.

¹ m. t. zu *tsuki*.

² Auspielung auf eine Sage von dem *Katsura*-Baum, der sich im Monde befinden soll. Siehe Prof. Florenz, *Jap. Literatur*, S. 142, Anmerkung.

³ Wortspiel zwischen *aka*, hell (im *akahereba*) und *kurai*, dunkel (in *Kurabu*).

*Kirigirisu**Itaku na naki so**Aki no yo no**Nagaki omoi wa**Ware zo matareru*

„Ihr Grillen, zirpt nicht so jammern! An kummervollen Gedanken, die so andauernd sind, wie die lange Herbstnacht, übertreffe ich euch noch.“

IV, 29.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen Koresada.

Verfasser: Toshiyuki no Ason.

*Aki no yo no**Akuru mo shirazu**Naku mushi wa**Wa ga goto¹ mono ya**Kanashik'aruran*

„Die Insekten, welche zirpen, ohne das Hellwerden der Herbstnacht zu bemerken, werden wohl ebenso wie ich schwermütig sein.“

IV, 30.

Dai shirazu; yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

*Aki-hagi² mo**Iro-zukinureba**Kirigirisu**Wa ga nenu-goto ya**Yoru wa kanashiki*

„Wenn die herbstliche *Hagi* sich einmal in der Farbe geändert hat, wird wohl die Grille sich in der Nacht recht traurig fühlen [und nicht schlafen können] wie ich dann [auch] nicht schlafen kann.“

IV, 31.

*Aki no yo wa**Tsuyu koso koto ni**Samuk'arashi**Kusa-mura-goto ni**Mushi no wabureba*

„In den Herbstnächten scheint gerade der Tau besonders kalt zu sein, da die Insekten in jedem Grasbusch so klagen.“

¹ *Waga-goto* = *ware no gotoku*.

² *hagi* — *Lespedeza bicolor*.

IV, 32.

*Kimi shinobu¹**Kusa ni yatsururu**Furu sato wa**Matsu-mushi² no te zo**Kanashik'arikeru*

„Was das alte Heim des Freundes anbelangt, so ist es verfallen und mit *shinobu*-Gras überwachsen, und sehnt sich nach ihm, so daß das Zirpen der auf ihn wartenden [dortigen] Insekten traurig klingt.“

IV, 33.

*Aki no no ni**Michi mo madoinu**Matsu-mushi³ no**Koe suru kata ni**Yado ya karamashi*

„Ich habe mich auf dem Herbstfeld im Wege geirrt; ich möchte daher in der Gegend übernachten, wo die *Matsumushi* wartend zirpen.“

IV, 34.

*Aki no no ni**Hito matsu-mushi⁴ no**Koe su nari**Ware ka to yukite**Iza toburawan*

„Auf dem Herbstfeld erhebt die *Matsumushi* ihre Stimme, indem sie einen Geliebten zu erwarten scheint; ich will mal gehen und mich erkundigen, ob ich etwa [der Erwartete] bin.“

IV, 35.

*Momiji-ba no**Chirite tsumoreru**Wa ga yado ni**Tare wo matsu-mushi**Kokora⁵ nakuran*

„In meinem Garten, wo die Herbstblätter abgefallen sind und sich aufgehäuft haben, wen erwartend mag wohl die *Matsumushi* so sehr zirpen?“⁶

1 *shinobu* hat hier doppelte Bedeutung: 1. sich sehnen, 2. *shinobu*-Gras.

2 *matsu* hier in doppelter Bedeutung gebraucht: 1. Name der Insekten, 2. warten.

3 *matsu*, wie oben.

4 Wie im vorhergehenden Gedicht — *matsu* in doppelter Bedeutung genommen.

5 *kokora* bedeutet hier dasselbe wie *amata*, viel, sehr.

6 Hier wieder *matsu* in doppelter Bedeutung gebraucht.

IV, 36.

Hi-gurashi¹ no
Nakitsuru nabe ni
Hi wa kurenu

To 'mon wa yama no
Kage ni z'arikeru

„Ich glaubte zwar, die Sonne sei gleichzeitig mit dem Geschrei der Zikaden [deren Name ja „Sonnenverdunkelung“ bedeutet] untergegangen, aber in Wirklichkeit geschah es wegen des Schattens der Berge.“

IV, 37.

Hi-gurashi no
Naku yama-zato no
Yū-gure wa

Kaze yori hoka ni
Tou hito mo nashi

„Wenn es im Bergdorfe, wo die Zikaden zirpen, dunkelt, kommt außer dem Wind niemand, um mich zu besuchen.“²

IV, 38.

Hatsu-kari wo yomeru.

Auf die ersten Wildgänse gedichtet.

Verfasser: Ariwara no Motokata.

Matsu hito ni
Aranu mono kara
Hatsu-kari no

Kesa naku koe no
Mezurashiki kana

„Wie schön war heute Morgen das Geschrei der ersten Wildgänse, obwohl sie die von mir erwartete Person nicht sind.“³

IV, 39.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen

Koresada.

Verfasser: Tomonori.

Aki-kaze ni
Hatsu-kari ga ne zo
Kikoyu naru

Ta ga tamazusa³ wo
Kakete kitsuran

¹ *hi-gurashi* = Name einer Zikade, bedeutet gleichzeitig „Sonnenverdunkelung“; außerdem ist hier ein Wortspiel mit *hi wa kurenu*.

² Hier ein Wortspiel zwischen *hi-gurashi* „Sonnenverdunkelung“ und *yū-gure* „Abenddunkel“, und zwar ein doppeltes Wortspiel: 1. Gleichklang zwischen *gurashi* und *gure*, 2. Gegensatz zwischen *hi* und *yū*.

³ *Kaneko* liest *tamazusa* und gibt folgende Etymologie: *tama* = Perle, *tsu* bindende Partikel, *sa* = *shō* = Brief. Diese Etymologie ist falsch. *Tamazusa*

„Das Geschrei der ersten Wildgänse wird mit dem Herbstwind hörbar. Von wem werden sie wohl ein Briefchen angehängt mitgebracht haben?“¹

IV, 40.

Dai shirazu, yomi-bito shirazu,

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

Wa ga kado ni

Kesa fuku kaze ni

Ina-ōse-dori no

Kari wa ki ni keru

Naku nabe ni

„Gleichzeitig mit dem Geschrei der Inaōse-Vögel² an meinem Tor kamen die Wildgänse in dem heute Morgen wehenden Winde“

IV, 41.

Ito haya mo

Irodoru ki-gi mo

Naki-nuru kari ka

Momiji-aenaku ni

Shira-tsuyu no

„Wie ungewöhnlich früh diese Wildgänse geschrien haben! Noch ehe die Baumbblätter, welche vom weißen Tau ihre Farbe verändern, rot geworden sind.“

IV, 42.

Haru-gasumi

Ima zo naku naru

Kasumite inishi

Aki-giri no ue ni

Kari ga ne wa

„Das Geschrei der Wildgänse, die davongeflogen sind, als der Frühlingsnebel sich ausbreitete, erklingt jetzt [wieder] über dem herbstlichen Nebel.“

ist eine Kontraktion von *tama* und *azusa*; wobei *azusa* hier eine Anspielung auf den oft gebrauchten Ausdruck „der Botenstab aus *Azusa*-Holz“ sein muß; es soll also hier „die Nachricht“ ausdrücken.

¹ Solche Briefe wurden an den Hals, die Flügel oder auch an die Füße der Wildgänse angebunden, um die Nachricht schneller zu befördern.

² *Ina-ōse-dori*, *momo-chi-dori*, *yobu-ko-dori* — drei unbekannte Arten von Vögeln, die in alten Texten genannt werden: die sogenannten „*san-chō*“.

IV, 43.

Yo wo samumi Hagi no shita-ba mo
Koromo kari¹ ga ne Utsuroi ni keri
Naku nabe ni

„Gleichzeitig mit dem Geschrei der Wildgänse, welche wegen der Nachtkälte (lit. da die Nacht kalt ist) Kleider borgen sollten, sind auch die unteren Blätter der Hagi verwelkt.“

IV, 44.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin während der Kwampyō-Periode.

Verfasser: Fujiwara no Sugane no Ason.

Aki-kaze ni Ama no to² wataru
Koe wo ho ni agete³ Kari ni zo arikeru
Kuru fune wa

„Was die Schiffe anbelangt, die im herbstlichen Winde mit geblähten Segeln laut schreiend hierher kommen, so sind es in Wirklichkeit Wildgänse, die den Himmelshafen durchkreuzen.“

IV, 45.

Kari no nakeru wo kikite yomeru.

Gedichtet, als er das Schreien der Wildgänse hörte.

Verfasser: Mitsune.

Uki koto wo Naki⁴ koso watare
Omoi-tsuranete Aki no yo-na yo-na
Kari ga ne no

„Nacht für Nacht im Herbst verbringe ich im Weinen, indem ich fortwährend an eine Reihe von schmerzlichen Dingen denke, gerade wie die Wildgänse in einer Reihe schreiend (über den Himmel) dahinfliegen.“

1 *Yo wo samumi koromo* — *yo zu kari* in seiner zweiten Bedeutung „borgen, leihen“.

2 Diese Zeile gibt der Kommentar mit *kor wo takaku ugeru* wieder, aber gleichzeitig bedeutet ja *ko ni ugeru* — die Segel hissen.

3 *to* = *minato* (*mi-na-to*, Wassertor).

4 *naku* hier einmal mit *kari* konstruiert in der Bedeutung schreien, ein andermal mit der Person des Verfassers in der Bedeutung weinen.

IV, 46.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen
Koresada.

Verfasser: Tadamine.

<i>Yama-zato</i>	<i>Shika no naku ne ni</i>
<i>Aki koso koto ni</i>	<i>Me wo samashitsutsu</i>
<i>Wabishikere</i>	

„Im Bergdorf herrscht vor allem im Herbst eine besonders einsame Stimmung, indem man infolge des Geschreis der Hirsche fortwährend aus dem Schlafe erwacht.“

IV, 47.

Yomi-bito shirazu.

Verfasser unbekannt.

<i>Oku-yama ni</i>	<i>Koe kiku toki zo</i>
<i>Momiji fumi-wake</i>	<i>Aki wa kanashiki</i>
<i>Naku shika no</i>	

„Zu der Zeit, wo ich die Stimmen der Hirsche höre, die tief in den Bergen durch die Herbstblätter stampfen und schreien, ist der Herbst [für mich] besonders traurig.“

IV, 48.

Dai shirazu.

Veranlassung unbekannt.

<i>Aki-hagi ni</i>	<i>Yama-shita doyomi</i>
<i>Urabire oreba</i>	<i>Shika no nakuran</i>
<i>Ashibiki no¹</i>	

„Während ich schon beim Anblick der herbstlichen *Hagi* traurig gestimmt bin, [warum wohl] schreien da [noch oben-drein] die Hirsche, daß es am Fuße des unwegsamen Berges widerhallt ?!“

¹ *Ashibiki no* — mak. kot. zu *yama*.

IV, 49.

*Aki-hagi wo
Shigarami-fusete
Naku shika no*

*Me ni wa mienedo
Oto no sayakeki*

„Die schreienden Hirsche, die [in ihrem Laufe] die herbstlichen *Hagi* [um die Füße schlingend] niedertreten, sind zwar für meine Augen unsichtbar, aber ihre Stimmen sind deutlich.“

IV, 50.

Koresada no miko no ie no uta-awase ni yomeru.

Verfaßt bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen Koresada.

Verfasser: Fujiwara no Toshiyuki no Ason.

*Aki-hagi no
Hana saki ni keru
Takasago¹ no*

*O-no-be no shika wa
Ima ya nakuran*

„Da die Blumen der herbstlichen *Hagi* voll aufgeblüht sind, werden jetzt wohl die Hirsche auf dem Feldchen des Gipfels von *Takasago* schreien.“

IV, 51.

*Mukashi ai-shirite haberikeru hito no aki no no nite aite monogatari
shikeru tsuide yomeru.*

Gedichtet bei der Gelegenheit, als er einmal mit befreundeten Leuten auf dem Herbstfelde zusammenkam, und man sich [allerlei] erzählte.

Verfasser: Mitsune.

*Aki-hagi no
Furu eda ni sakeru
Hana mireba*

*Moto no² kokoro wa
Wasurezari-keri*

„Wenn ich die Blumen sehe, die an den alten Zweigen der herbstlichen *Hagi* aufgeblüht sind, [so erkenne ich] daß [selbst die Pflanzen] ihre ehemaligen Gefühle nicht vergessen haben.“

IV, 52.

Dai shirazu; yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

1 *Takasago* — Name eines Berges in der Prov. *Harima*.

2 *Moto no* in der Bedeutung *mukashi no*.

Aki-hagi no
Shita-ba iro-zuku
Ima yori ya

Hitori aru hito no
Ine-gate ni¹ suru

„Von nun an, wo die unteren Blätter der Herbst-*Hagi* ihre Farbe verändern, wird es für die allein [stehenden] Leute immer schwerer sein einzuschlafen.“

IV, 53.

Naki-wataru
Kari no namida ya
Ochitsuran

Mono'mou yado no
Hagi no ue no tsuyu

„Die Tautropfen auf der *Hagi* im Garten von mir, der ich trübe Gedanken hege, werden wohl herabgefallene Tränen der Wildgänse sein, welche weinend [über den Himmel] fliegen.“

IV, 54.

Hagi no tsuyu
Tama ni nukan to
Toreba kenu²

Yoshi min hito wa
Eda nagara miyo

„Die Tauperlen auf der *Hagi* zerschmolzen, als ich sie anfaßte, um sie wie Perlen anzureihen. Gut denn! Wer sie sehen möchte, soll sie auf den Zweigen betrachten (ohne sie anzufassen).“

IV, 55.

Orite miba
Ochi zo shinubeki
Aki-hagi no

Eda mo tatwawa ni³
Okeru shira-tsuyu

„Wenn ich (die *Hagi*) zu brechen versuchte, so würden sie alle herabgefallen sein, die weißen Tautropfen, welche sich auf den Zweig der Herbst-*Hagi* gesetzt haben, so daß er sich [unter ihrem Gewicht] biegt.“

IV, 56.

Hagi ga hana
Chiruran wo-no no
Tsuyu shimo⁴ ni

Nurete wo yukan
Sa-yo wa fuku to mo

¹ *ine-gate* hat hier die Bedeutung von *ine kataku*.

² *kenu* = *kienu* von *kiyuru*, zerschmelzen.

³ *tawawa ni* in der Bedeutung von *tawamu bakari ni* gebraucht.

⁴ Es kann hier auch *tsuyu-jimo* gelesen werden.

„Obwohl die tiefe Nacht schon weit vorgerückt ist, so werde ich durch das Feldchen, wo die Blumen der *Hagi* wohl abgefallen sein werden, doch [zu meiner Geliebten] gehen, wenn ich auch dabei vom Tau und Reif naß werde.“

IV, 57.

Koresada no miko no ie no uta-awase ni yomeru.

Gedichtet bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen

Koresada.

Verfasser: Bunya no Asayasu.

Aki no no ni

Tsuranuki-kakuru

Oku shira-tsuyu wa

Kumo no ito-zuji

Tama nare ya

„Die weißen Tautropfen, die sich auf das herbstliche Feld setzen, hängen, als wären sie Perlen, angereiht an den Netzfäden der Spinnen.“

IV, 58.

Dai shirazu.

Veranlassung unbekannt.

Verfasser: Sōjō¹ Henjō.

Na ni medete

Ware ochi ni ki to

Owern bakari zo

Hito ni kataru na

Ominameshi²

„Ich pflückte dich nur, in deinen Namen verliebt, o Jungfernblume! Erzähle es aber den Leuten nicht, daß ich [um eines Weibes willen] gefallen bin.“³

IV, 59.

Sōjō Henjō ga moto⁴ ni Nara e makarikeru toki ni Otoko-yama⁵ nite ominaeshi² mo mite yomeru.

¹ *sōjō* — der höchste buddhistische Priesterrang — Erzbischof (nach dem *Engi-shiki*) s. Prof. Florenz, *Jap. Annalen, Nihongi*, B. 22—30, S. 270. Anm.

² *Ominameshi* (oder *ominaeshi*) — *Patrinia scabiosaefolia*.

³ Der Verfasser ist ein buddhistischer Priester und hat als solcher ein Gelübde abgetan die Frauen zu meiden. Das Gedicht ist als ein Scherz des Verfassers über sich selbst aufzufassen.

⁴ *moto* hier = *jūsha*, Wohnort.

⁵ Der *Otoko-yama* ist in der Provinz *Yamashiro* gelegen.

Gedichtet beim Ansehen der Jungfernbrumen auf dem *Otoko*-Berg zur Zeit, als er sich nach *Nara* zum Wohnort des Bischofs Henjō begab.

Verfasser: Furu no Imamichi.

<i>Ominaeshi</i>	<i>Otoko-yama ni shi</i>
<i>Ushi to mitsutsu zo</i>	<i>Tateri to 'mocha</i>
<i>Yuki-suguru</i>	

„Ich ging an den Jungfernbrumen vorbei, sie als abscheulich betrachtend, weil ich daran dachte, daß sie gerade auf dem Männer-Berg standen.“¹

IV, 60.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen Koresada.

Verfasser: Toshiyuki no Ason.

<i>Aki no no ni</i>	<i>Na wo mutsumashimi²</i>
<i>Yadori wa subeshi</i>	<i>Tabi naranaku ni</i>
<i>Ominaeshi</i>	

„Während man nicht auf Reisen ist, möchte man doch auf dem herbstlichen Felde übernachten, weil euer Name, ihr Jungfernbrumen, gar zu anziehend ist.“

IV, 61.

Dai shirazu.

Veranlassung unbekannt.

Verfasser: Ono no Yoshiki.

<i>Ominaeshi</i>	<i>Aya-naku³ ada no</i>
<i>Ôkaru no-be ni</i>	<i>Na wo ya tachiran</i>
<i>Yadori seba</i>	

„Wenn ich auf dem Felde übernachtete, wo die Jungfernbrumen zahlreich sind, so würde ich wohl ganz grundlos in schlechten Ruf geraten.“

1 Wortspiel: *otoko*, 1. Name des Berges, 2. Mann, Männer.

2 *mutsumashi* — lieblich, lebenswürdig. Die Stammform *mutsu* ist im Namen des Kaisers Mutsuhito enthalten.

3 *aya-nuku* = *wake mo naku*.

IV, 62.

*Suzaku-in*¹ no *ominaeshi-awase ni yomite tatematsurikeru.*

Gedichtet und überreicht bei einem „*ominaeshi-awase*“² des *Suzaku-in*.

Verfasser: *Hidari no ohoi ma-uchi-gimi*³.

(Nach Kaneko — Fujiwara Tokihira).

Ominaeshi *Kokoro hitotsu wo*

Aki no no-kaze ni *Tare ni yosuran*

* *Uchi-nabiki*

„Die Jungfernbrume neigt sich vor dem herbstlichen Feldwind;
wem mag sie wohl ihr ganzes Herz ergeben?“

IV, 63.

Verfasser: Fujiwara no Sadakata no Ason.

Aki narade *Ama no kawara ni*

Au-koto kataki *Oinu mono yue*

Ominaeshi

„Außer im Herbst dürfte das Zusammenkommen mit der
Jungfernbrume schwerlich sein, obgleich sie doch nicht auf dem Bett
des Himmelsflusses wächst.“⁴

IV, 64.

Verfasser: Tsurayuki.

*Ta ga aki*⁵ *ni* *Nazo iro ni idete*

Aranu mono yue *Madaki utsurou*

Ominaeshi

„Obgleich doch noch niemand des Herbstes überdrüssig ge-
worden ist, warum verändert ihre Farbe und verwelkt die Jungfern-
blume gar so bald?“

1 *Suzaku-in* — Name eines Palastes in der *Suzaku-ōji*-Straße — Bezeichnung für den Exkaiser Uda.

2 „*ominaeshi-awase*“ sind Liederwettkämpfe zur Lobpreisung der Jungfernbrume.

3 *Hidari no ohoi ma-uchi-gimi* oder *Sadaijin* — der zweite von den 3 Kanzlern. Der erste heißt *Dajō-daijin* oder auch *Daijō-daijin* (jap. *oho-matsurigoto no oho-matsu-kimi*). Der Dritte — *Udaijin* (jap. *migi no ohoi ma-uchi-gimi*). Genauer darüber Prof. Florenz, *Japanische Annalen. Nihongi* S. 100 u. 214.

4 Hier Anspielung auf die *tanabata* (siehe Ged. 5 und folgende).

5 *aki* hier in doppelter Bedeutung 1. Herbst, 2. überdrüssig werden.

IV, 65.

Verfasser: Mitsune.

<i>Tsuma kouru</i>	<i>Ono ga sumu no no</i>
<i>Shika zo naku naru</i>	<i>Hana to shirazu ya</i>
<i>Ominaeshi</i>	

„Wie doch der sich nach dem Weibchen sehnende Hirsch schreit; weiß er wohl nicht, daß die Blumen auf dem von ihm selbst bewohnten Gefilde Jungfernbrumen sind?“

IV, 66.

<i>Ominaeshi</i>	<i>Me ni wa mienado</i>
<i>Fuki-sugite kuru</i>	<i>Ka koso shirukere</i>
<i>Aki-kaze wa</i>	

„Wenn auch der über die Jungfernbrumen hierher wehende Herbstwind für die Augen nicht sichtbar ist, so kann man ihn doch am Duft [der Jungfernbrume] erkennen.“

IV, 67.

Verfasser: Tadamine.

<i>Hito no miru</i>	<i>Aki-giri ni nomi</i>
<i>Koto ya kurushiki</i>	<i>Tachi-kakuran</i>
<i>Ominaeshi</i>	

„Die Jungfernbrume wird sich wohl immer nur im herbstlichen Nebel verstecken, weil es ihr wahrscheinlich peinlich ist, von den Leuten gesehen zu werden.“

IV, 68.

<i>Hitori nomi</i>	<i>Waga sumu yado ni</i>
<i>Nagamuru yori wa</i>	<i>Ute mimashi to</i>
<i>Ominaeshi</i>	

„Ich möchte dich, o Jungfernbrume, lieber in dem von mir bewohnten Garten verpflanzt sehen, als daß du ganz einsam und traurig stehst.“

IV, 69.

Mono e makarikeru ni hito no ie ni ominaeshi uetarikeru to mite yomeru.

Gedichtet, als er sich irgend wohin begeben hatte, und beim Hause eines Mannes das Pflanzen der Jungfernbrumen sah.

Verfasser: Kanemi no Ō-kimi¹.¹ Ō-kimi — Prinz.

*Ominaeshi
Ushiromedaku mo
Miyuru kana*

*Aretaru yado ni
Hitori tatereba*

„Du Jungfernbrume siehst so sorgenvoll aus. Wohl weil du so einsam im verödeten Garten stehst.“

IV, 70.

*Kwampyō no on-toki Kurōdo-dokoro¹ no onokodomo Saga-No² ni
hana min tote makaritari-keru toki, kaeru tote mina uta yomikeru
tsuide ni yomeru.*

Gedichtet bei der Gelegenheit, als in der *Kwampyō*-Periode Höflinge sich nach *Saga-No* begeben hatten, um Blumen zu sehen, und als auf dem Rückweg alle Höflinge Gedichte verfaßten.

Verfasser: Taira no Sadabun.

*Hana ni akade
Nani kaeruran
Ominaeshi*

*Ōk'aru no-be ni
Ne-namashi mono wo*

„Warum werden wohl [die Leute] zurückkehren, ohne sich an den Blumen sattgesehen zu haben; ich [im Gegenteil] möchte am liebsten auf der Feldflur, wo die Jungfernbrumen so zahlreich sind, übernachten.“

IV, 71.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen Koresada.

Verfasser: Toshiyuki no Ason.

*Nani hito ka
Kite³ nugi-kakeshi
Fuji-bakama⁴*

*Kuru³ aki-goto ni
No-be wo niowasu*

„Die *Fuji-bakama* [bei deren Namen man sich denkt]: wer ist gekommen, hat hier seine Hosen angetan, sie wieder ausgezogen und

¹ *Kurōdo-dokoro* (oder auch *Kurando-dokoro*) *no onokodomo* sind Höflinge 5. und 6. Ranges.

² Das *Saga-No* ist nordwestlich von *Kyōto* gelegen.

³ Wortspiel zwischen *kite* v. *kiru*, anziehen und *kuru*, kommen.

⁴ *Fuji-bakama* ist eine Pflanze, *Eupatorium Chinense*. Hier ein Wortspiel, da *bakama* (*hakama*) einerseits zum Namen der Pflanze gehört, andererseits aber auch „Hose“ heißt.

hingehängt', erfüllen jedesmal, wenn der Herbst kommt, die Feldflur mit ihrem Duft."

IV, 72.

Fuji-bakama wo yomite hito ni tsukawashikeru.

Auf die *Fuji-bakama* gedichtet und einem Freund überreicht.

Verfasser: Tsurayuki.

Yadori seshi

Wasurare-gataki

Hito ni katami ka

Ka ni nioitsutsu

Fuji-bakama

„Ist die *Fuji-bakama* etwa ein Andenken an einen Mann, der [hier einst] gewohnt hat? Sie duftet fortwährend mit einem Duft, der schwer zu vergessen ist."

IV, 73.

Fuji-bakama wo yomern.

Gedichtet auf die *Fuji-bakama*.

Verfasser: Sosei.

Nushi shiranu

Ta ga nugi-kakeshi

Ka koso niore

Fuji-bakama so mo

Aki no no ni

„Wer mag wohl die *Fuji-bakama* ausgezogen und auf dem herbstlichen Felde aufgehängt haben? Sie duftet mit einem Duft, dessen Urheber unbekannt ist."

IV, 74.

Dai shirazu.

Veranlassung unbekannt.

Verfasser: Taira no Sadabun.

Ima yori wa

Ho ni izuru aki wa

Uete dani miji

Wabishik'arikeri

Hana-susuki¹

„Von nun an werde ich die *Susuki*-Blume jedenfalls nicht mehr pflanzen und auch nicht mehr anblicken, denn der Herbst, wo sie Ähren treibt, ist [gar zu] melancholisch."

IV, 75.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht, [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin in der

Kwampyō-Periode.

¹ *susuki* — *Eularia japonica*.

Verfasser: Ariwara no Muneyasu.

Aki no no no

Ho ni idete maneku

Kusa no tamoto ka

Sode to miyuran

Hana-susuki

„Ist die *Susuki*-Blume etwa der Ärmel der Gräser im Herbstfelde, daß sie in Ähren geschossen aussieht, wie ein Ärmel, mit dem sie (den Geliebten) herbeiwinkt.“

IV, 76.

Ware nomi ya

Naku yū-kage no

Aware to omowan

Yamato-nadeshiko

Kirigirisu

„Soll ich denn ganz allein im Abendzwielicht beim Zirpen der Grillen die *Yamato*-Nelken mit Entzücken betrachten.“

IV, 77.

Dai shirazu, yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

Midori naru

Aki wa iro-iro no

Hitotsu kusa to zo

Hana ni zo arikeru

Haru wa mishi

„Im Frühling sah ich in ihnen nur grünende Gräser von ein und derselben Art; im Herbst aber sind sie wahrlich Blumen der verschiedensten Art geworden.“

IV, 78.

Momo-gusa no

Omoi-tawaren

Hana no himo toku¹

Hito na togame zo

Aki no no ni

„Auf dem Herbstgefilde, wo die hundert Arten von Blumen ihre Knospen erschließen, indem sie [wie Frauen] das Gürtelband lösen, — werde ich mit ihnen flirten. Andere Leute sollen mich darob nicht tadeln.“

¹ *himo toku* heißt eigentlich „den Gürtel lösen“, aber hier metaphorisch gebraucht in der Bedeutung „Knospen erschließen“.

IV, 79.

*Tsuki-gusa ni**Nurete no nochi wa**Koromo wa suramu¹**Utsuroinu to mo**Asa-tsuyu ni*

„Ich werde mein Gewand [auch in Zukunft] mit der *Tsuki-gusa* färben, wenn sich die Farbe auch verändert hat, nachdem ich [beim Heimweg von der Geliebten] vom Morgentau feucht geworden war.“

IV, 80.

Ninna mo mikado² miko ni owashikeru toki Furu no taki³ goran-zen tote, owashimashikeru michi ni Henjō ga haha no ie no yadori-tamaerikeru toki ni, niwa wo aki no no ni tsukurite ohon⁴-monogatari no tsuide ni yomite tatematsurikeru.

Zur Zeit, als der Kaiser von *Ninna* noch Prinz war, und auf dem Wege zum Wasserfall von *Furu*, den er anzusehen beabsichtigte, in das Haus der Mutter des [Bischofs] *Henjō* einzukehren geruhte, hatte man auf dem herbstlichen Felde einen Garten künstlich angelegt. Gedichtet und überreicht bei der Gelegenheit, als der Prinz davon zu erzählen geruhte.

Verfasser: *Henjō*.

*Sato wa urete**Niwa mo magaki mo**Hito wa furinishi**Aki no no-ra naru**Yado nareba*

„Da es ein Haus ist, das einerseits in einem verödeten Dorfe ist, und in dem andererseits [seine] Herrin alt geworden ist, so sind sowohl der Garten, als auch die Hecke [wie] ein herbstliches Feld.“

BUCH V.

V, 1.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen *Koresada*.

¹ *nuru* eigentlich „reiben“. Man hat Stoffe durch Reiben mit färbenden Pflanzen gefärbt.

² *Ninna no mikado* ist der Kaiser *Kōkō*.

³ Der *Furu*-Wasserfall befindet sich im Distr. *Yamabe* der Prov. *Yamato*.

⁴ *ohon* = *ō-mi*.

Verfasser: Bunya no Yasuhide.

<i>Fuku kara ni</i>	<i>Ube yama-kaze wo</i>
<i>Aki no kusa-ki no</i>	<i>Arashi¹ to iuran</i>
<i>Shiorureba</i>	

„Da infolge [seines] Wehens die herbstlichen Gräser und Bäume verwittern, so nennt man wohl mit Recht den aus den Bergen [wehenden] Wind einen ‚Verwüster‘.“²

V, 2.

<i>Kusa mo ki mo</i>	<i>Nami no hana⁴ ni zo</i>
<i>Iro kawaredomo</i>	<i>Aki nakarikeru</i>
<i>Watatsumi³ no</i>	

„Zwar ändern die Farbe sowohl die Gräser, als auch die Bäume [im Herbst], aber für die Wellenblumen des weiten Ozeans gibt es fürwahr keinen Herbst.“

V, 3.

Aki no uta-awase shitaru toki ni yomeru.

Gedichtet zur Zeit der Veranstaltung eines herbstlichen Liederwettkampfes.

Verfasser: Ki no Yōshimochi.

<i>Momiji senu</i>	<i>Oto ni ya aki to</i>
<i>Tokiwa⁵ no yama to</i>	<i>Kiki-wataruran</i>
<i>Fuku kaze no</i>	

„Der immergrüne Tokiwa-Berg, auf dem es keine Rotblätter gibt, wird wohl gewohnt sein den Herbst am Rauschen des wehenden Windes zu erkennen (lit. zu hören).“

V, 4.

Dai shirazu — Yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

1 Verbalnomen von *arau*, verwüsten, zerstören. Stamm — *ara*, wild, taub.

2 Dieses Gedicht ist auch als 22 in der Sammlung „Hyaku-nin Isshu“ enthalten. Übers. von Prof. Florenz, *Jap. Lit.* S. 141.

3 *awata* = altes Wort für „Meer“; *ten* = Genetivpart., *ni* — Honorificum. S. Prof. Florenz, *Quellen der Shinto-Rel.*, S. 135, Anm. 3. Übers. v. Chamberlain o. c. p. 121.

4 In der alten Poesie ist der Vergleich von Wellen mit Blumen sehr häufig.

5 Tokiwa hier in doppelter Bedeutung, 1. Name des Berges, 2. immergrün.

Kiri tachite
Kari zo naku naru
Kataoka¹ no

Ashita no hara wa
Momiji-shinuran

„Während der Nebel steigt, schreien die Wildgänse; das *Ashita*-Gefilde von *Kataoka* wird sich nun wohl rotgefärbt haben.“

V, 5.

Kami-na-zuki²
Shigure mo imada
Furanaku ni

Kakete utsurou
Kaminabi³ no mori

„Während doch der Sprühregen des Götter-Monats noch nicht niederfällt, verändert der Hain von *Kaminabi* doch schon vorher seine Farben (als seien seine Blätter bereits vom Herbstregen berührt).“

V, 6.

Chihayaburu⁴
Kaminabi-yama no
Momiji-ba ni

Omoi wa kakeji
Utsurou mono wo

¹ *Kataoka* in der Prov. *Yamato*. *Kaneko* meint, *Kataoka* sei hier gleichbedeutend mit *kyū-ryō*, d. h. es sei damit ursprünglich ein über einem alten Kaisergrab errichteter Hügel gemeint gewesen. In seiner Nähe ist der *Daruma*-Tempel (buddhistischer Tempel, errichtet zu Ehren des indischen Patriarchen Bodhidharma, der etwa im 6. Jahrhundert nach China kam und dort die Zen-Sekte gründete), in dessen Nachbarschaft sich das *Ashita*-Gefilde befindet.

² *Kami-na-zuki* wird der 10. Monat genannt. Dieser Ausdruck wird oft mit Zeichen wiedergegeben, die bedeuten würden „götterloser Monat“, wobei diese Etymologie durch die Sage erklärt wird, daß sich in diesem Monat sämtliche Götter nach Izumo versammeln, und die andern Ortschaften also götterlos werden. Aber das ist entschieden eine Volksetymologie. *Kami-na-zuki* ist hier *kami no tsuki* und bedeutet im Gegenteil, „der Göttermonat“, ebenso wie *mi-na-zuki* nicht „wasserloser“, sondern „wasserreicher“ Monat ist.

³ Gleichklang zwischen *kami-na-zuki* und *Kaminabi*. *Kaminabi* liegt im Distr. *Heguri* der Prov. *Yamato*.

⁴ mak. kot. zu *kami* in *Kaminabi*. *Dickins* (*Primitive and Mediaeval Japanese Texts*, p. 260) übersetzt es als: „thousand-rock smashing“ or „thousand-swift-brandishing“. Etymologie von *Dickins*: *chi* = 1000; *ha* = *iha*, Fels oder *ha* Schwerklänge, *yaburu*, zerbrechen. Aber es wäre hier eine andere vorzuziehen: *chi* = *ichi* von *itsu*, Macht; *hayabu* sich heftig gebärden. Der Ausdruck *ichi-hayabu* kommt in dieser Bedeutung in Feuerbeschwichtigungsritual (*Norito* N. 12) als Verbum vor. *Chi* könnte aber auch „tausendfach“ bedeuten. Genau läßt sich das nicht feststellen. Die Übersetzung würde also lauten etwa „die sich heftig gebärdenden“.

„An die Rotblätter auf dem *Kaminabi*, dem Berge der gewaltigen Götter, werde ich meine Sehnsucht nicht anheften; sie verwelken ja doch [so bald].“

V, 7.

*Jōgtwan*¹ no on-toki, *Ryōkiden*² no mae ni ume no ki arikeri; nishi no kata ni saserikeru eda no momiji-sometarikeru tsuide ni yomeru.

Zur *Jōgtwan*-Zeit befand sich vor der *Ryōkiden*-Halle ein Pflaumenbaum; darüber, daß seine nach Westen wachsenden Zweige zuerst rot zu werden begonnen, gedichtet.

Verfasser: Fujiwara no Kachion.

Onaji e wo

Nishi koso aki no

Wakite ko no³ ha no

Hajime narikere

Utsuru wa

„Daß die Blätter dieses Baumes [auf den nach Westen gerichteten Zweigen] ganz besonders [schnell] ihre Farbe verändern, obwohl es doch dieselben Zweige sind, mag wohl daher kommen, daß der Herbst gerade vom Westen her seinen Anfang nimmt.“

V, 8.

*Ishi-yama*⁴ ni mōdekeru toki, *Otowa-yama*⁵ no momiji wo mite yomeru.

Gedichtet zur Zeit als er nach *Ishi-yama* wallfahrte und die Rotblätter des *Otowa*-Berges sah.

Verfasser: Tsurayuki.

Aki-kaze no

Mine no ko-zue mo

Fukinishi hi yori

Iro-zuki ni keru

Otowa-yama

1 Die *Jōgtwan*-Periode umfaßt die Jahre 859–876.

2 *Ryōkiden* ist der Name einer Halle im kaiserlichen Palast.

3 *ko no* hier zweifach genommen: 1. als *kono*, dieser, 2. *ko*, Baum; *no*, genetiv. Part.

4 Der *Ishi-yama* befindet sich in *Ōmi*.

5 *Otowa-yama*, der Name des Berges (in der Übersetzung heißt er „Rauschblätterberg“; *oto-ka-yama*) gibt hier Anlaß zu einem Wortspiel mit *oto wa yamazu*, „das Rauschen hört nicht auf“. Offenbar wollte hier der Dichter den Namen des Berges in Zusammenhang mit dem Herbstwind bringen. Der *Otowa*-Berg liegt in der Provinz *Yamashiro*. *Otowa yama* wird aber oft auch mit solchen Zeichen wiedergegeben, die bedeuten „Rausch-Flügel-Berg“.

„Seit dem Tage, wo der Herbstwind blies [und das Geräusch des Windes nicht aufhörte], fingen die Baumwipfel auf dem Gipfel des *Otowa-yama* („Rauschblätterberges“) an sich rot zu färben.“

V, 9.

Koresada no miko no uta-awase ni yomeru.

Gedichtet bei einem Liederwettkampf des Prinzen Koresada.

Verfasser: Toshiyuki no Ason.

Shira-tsuyu no

Aki no ko no ha wo

Iro wa hitotsu wo

Chi-ji ni somuran

Ika ni shite

„Wieso wird wohl der weiße Tau die herbstlichen Baumblätter so verschiedenartig färben, während er selbst doch nur eine einzige Farbe hat?“

V, 10.

Verfasser: Mibu no Tadamine.

Aki no yo no

Kari no namida ya

Tsuyu wo ba tsuyu to

No-be wo somuran

Oki-nagara

„Wenn wir zugeben, daß der Tau der Herbstnacht einfach Tau ist, so sind es dann etwa die [blutigen] Tränen der Wildgänse, welche die Felder und Fluren [rot] färben?“

V, 11.

Dai shirazu — Yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

Aki no tsuyu

Yama no ko no ha no

Iro-iro koto ni

Chi-gusa naruran

Okeba koso

„Gerade weil die Tautropfen im Herbst verschiedenartig sich setzen, werden wohl die Baumblätter auf dem Berge auch tausendartig [verschieden gefärbt] sein.“

V, 12.

Moru-yama¹ no hotori nite yomeru.

In der Nähe des *Moru*-Berges gedichtet.

Verfasser: Tsurayuki.

¹ Der *Moru-yama* befindet sich in der Prov. *Omi*.

Shira-tsuyu mo *Shita-ha nokorazu*
Shigure mo itaku *Iro-zuki ni keru*
Moru¹-yama wa

„Da auf dem *Moru*-Berge sowohl der weiße Tau, als auch der Sprühregen, in hohem Maße [durch die oberen Blätterschichten] durchgeronnen sind, so haben die unteren Blätter restlos ihre Farbe gewechselt.“

V, 13.

Aki no uta tote yomeru.

Als ein Herbstgedicht gedichtet.

Verfasser: Ariwara no Motokata.

Ame furedo *Yama wa ikade ka*
Tsuyu² mo moraji wo *Momiji someken*
Kasatori³ wo

„Obgleich es regnet, wird bei dem den Regenschirm haltenden *Kasatori*-Berg kein Tröpfchen durchsickern; aus welchem Grunde mag er sich wohl mit roten Blättern färben? (Denn sonst färben sich ja die Blätter nur von Tau und Regen.)“

V, 14.

*Kami no yashiro⁴ no atari wo makarikeru toki ni i-gaki⁵ no uchi
na momiji wo mite yomeru.*

Gedichtet, als er beim Vorbeigehen in der Nähe eines Götterschreins Rotblätter im Innern des heiligen Zaunes erblickte

Verfasser: Tsurayuki.

Chikayaburu *Aki ni wa oezu*
Kami no i-gaki ni *Utsuroi ni keru*
Hau kuzu mo

„Selbst die Schlingpflanzen, welche in dem heiligen Zaune [des Schreins] der gewaltigen Götter kriechen, färbten sich rot, ohne dem Herbst Widerstand leisten zu können.“

¹ *Moru* hier in doppelter Bedeutung: 1. Name des Berges, 2. durchsickern, durchtrinnen.

² *Tsuyu* hier in der Bedeutung „etwas ganz Geringes“.

³ *Kasatori* hier Name des Berges; aber es wird aus *kasa* — Regenschirm und *tori* — halten gebildet, so daß der Name übersetzt werden kann mit „den Regenschirm haltender“. Der *Kasatori*-Berg liegt im Distr. *Uji* der Prov. *Yamashiro*.

⁴ *yashiro* = shintoistischer Schrein. Siehe darüber Prof. Florenz, „Der Shintoismus der Japaner“ im Sammelband „Die Religionen des Orients“, S. 199.

⁵ Aus *imi-gaki* gekürzt. Nach *Kaneko* hier gleichbedeutend mit *tama-gaki*.

V, 15.

Koresada no miko no ie ni uta-awase ni yomeru.

Gedichtet bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen *Koresada*

Verfasser: *Tadamine*.

Ame fureba

Yuki-kau hito no

Kasatori-yama no

Sode sae zo teru

Momiji-ba wa

„Was die Rothblätter des beim Regen (lit. wenn es regnet) den Regenschirm haltenden *Kasatori*-Berges anbelangt, so leuchten [von ihnen] sogar die Ärmel der hin- und hergehenden Leute.“

V, 16.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin während der *Kwampyō*-Periode.

Yomi-bito shirazu — Verfasser unbekannt.

Chiranedomo

Ima wa kagiri no

Kanete zo oshiki

Iro to mitsureba

Momiji-ba wa

„Weil die Rothblätter gerade jetzt in der Färbung ihren Höhepunkt erreicht zu haben scheinen, beklage ich sie schon im voraus, obgleich sie noch nicht abgefallen sind.“

V, 17.

Yamato no kuni ni makarikeru toki, Sao-yama¹ ni kiri no taterikeru wo mite yomeru.

Gedichtet, als der Verfasser bei einem Gang nach der Provinz *Yamato* auf dem *Sao*-Berge das Aufsteigen des Nebels sah.

Verfasser: *Ki no Tomonori*.

Ta ga tame no

Sao no yama-be wo

Nishiki nareba ka

Tachi-kakusuran

Aki-giri no

„Der herbstliche Nebel wird ja doch aufsteigen und die Hänge des *Sao*-Berges verhüllen! Um wessen Willen kleiden sie sich denn in Brokat?“

1 Der *Sao-yama* befindet sich im Distr. *Sō-no-Kami* der Prov. *Yamato*.

V, 18.

Koresada no miko no ie no uta-atwase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen

*Koresada.**Yomi-bito shirazu* — Verfasser unbekannt.*Aki-giri wa**Hahaso no momiji**Kesa wa na tachi so**Yoso nite mo min**Sao-yama no*

„Steige doch heute Morgen nicht auf, o Herbstnebel! Ich möchte, wenn auch nur aus der Ferne, die Rotblätter der *Hahaso*-Bäume auf dem *Sao*-Berg betrachten.“

V, 19.

Aki no uta tote yomeru.

Gedichtet als ein Herbstgedicht.

Verfasser: Sakanoue no Korenori.

*Sao-yama no**Aki wa fukaku¹ mo**Hahaso no iro wa**Nari ni keru kana**Usukeredo²*

„Wenn auch die Farbe der *Hahaso*-Bäume auf dem *Sao*-Berge [noch] hell ist (lit. dünn ist), so ist doch leider der Herbst schon tief vorgedrungen.“

V, 20.

Hito no senzai² ni kiku ni musubi-tsukete, ukeru uta.

Ein Gedicht, das sich auf das Pflanzen der Asten im Garten eines Freundes bezieht.

Verfasser: Ariwara no Narihira.

*Ue shi ueba**Hana koso chirame**Aki naki toki ya**Ne sae kareme ya**Sakazaran*

„Wenn man nur einmal [die Aster] gepflanzt hat, wird sie wohl in einer herbstlosen Jahreszeit nicht blühen (d. h. sie wird jedesmal nur dann blühen, wenn der Herbst kommt), denn die Blumen werden zwar sicherlich abfallen, sollten aber sogar auch die Wurzeln vertrocknen?“

¹ Hier ein Wortspiel, beruhend auf dem Gegensatz zwischen *usui* und *fukai*.

² *Senzai* — Anpflanzung von Bäumen und Pflanzen, kleiner Hausgarten.

V, 21.

Kwampyō no on-toki kiku no hana wo yomase-tamaikeru.

Gedichtet auf Befehl des Kaisers auf die Asterblumen während der *Kwampyō*-Periode.

Verfasser: Toshiyuki no Ason.

<i>Hisakata no</i>	<i>Ama-tsu-boshi to zo</i>
<i>Kumo no ue¹ nite</i>	<i>Ayamatarekeru</i>
<i>Miru kiku wa</i>	

„Die [Blume der] Aster, die man im kürbisgestaltigen über den Wolken [befindlichen Himmel, d. i. im Kaiserlichen Palast] sieht, könnte man irrtümlich geradezu für einen Himmelsstern halten.“

V, 22.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen Koresada.

Verfasser: Ki no Tomonori.

<i>Tsuyu nagara</i>	<i>Oi senu aki no</i>
<i>Orite kazasan</i>	<i>Hisashiki arubeku</i>
<i>Kiku no hana</i>	

„Ich werde die Asterblume, solange der Tau auf ihr ist, abpflücken, und als Haarschmuck benutzen, damit ich eine lange Reihe von Herbsten, ohne zu altern, lebe (lit. damit Herbste, in denen man nicht altert, lange Zeit dauern mögen).“²

V, 23.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin während der *Kwampyō*-Periode.

Verfasser: Ōe no Chisato.

<i>Ueshi toki</i>	<i>Utsurou aki ni</i>
<i>Hana machi-dō ni</i>	<i>Awan to ya mishi</i>
<i>Arishi kiku</i>	

„Hätte ich damals, als ich sie pflanzte, etwa daran gedacht, daß die Aster, deren Blumen [von mir] mit Ungeduld erwartet

¹ *Kumo no ue* — poetische Bezeichnung für den kaiserlichen Palast.

² Der Dichter spielt hier auf die chinesische Vorstellung an, der Tau der Herbstasterblume sei ein Lebenselixir.

wurden, [schon so bald] mit dem Herbst, in dem sie ihre Farbe verändern, zusammentreffen würden?"

V, 24.

*Onaji un-toki serarekeru kiku-awase¹ ni Su-hama² wo tsukurite,
kiku no hana uetari-keru ni kuwaetari-keru uta; Fukiage³ no hama
no kata ni kiku uetari-keru wo yomeru.*

Bei einem *kiku-awase*, das zur selben Zeit veranstaltet wurde, wurde das Gedicht hinzugefügt, als man das *Suhama* herstellte und Astern pflanzte; gedichtet auf das Pflanzen der Astern auf dem Strandgestade von *Fukiage*.

Verfasser: Sugawara no Ason.

Aki-kaze no

Hana ka aranu ka

Fukiage⁴ ni tateru

Nami no yosuru ka

Shira-giku wa

„Die auf dem vom Herbstwind heftig umwehten [Strand von] *Fukiage* stehenden weißen Astern, sind es Blumen oder nicht, oder sind es [etwa weiße] Wellen, die [an den Strand] heranwogen?“

V, 25.

Sen-gū ni kiku wo wakete hito no itareru kata wo yomeru.

Gedicht auf die Darstellung, daß ein Mann, seinen Weg durch Astern nehmend, zum Genienpalast gelangt war.

Verfasser: Sosei.

¹ *kiku-awase*, feierliche Versammlungen am kaiserlichen Hofe zu Ehren der sehr geschätzten Astern-Blume, während deren gewöhnlich Gedichte zur Lobpreisung der Aster verfaßt wurden. Es gibt auch ein spezielles Fest zu Ehren der Aster, das heißt: *Chōyō no tekku*.

² *suhama* (oder *suama* s. Brinkley) eigentlich Sandfurchen im Strande; hier aber gleichbedeutend mit *shimadai*. *Shimadai* = kleine Tischchen, auf welchen Äste von Bambus, Kiefer und Pflaume zusammen mit Gestalten eines Kranichs, einer Schildkröte, eines alten Mannes und einer Frau in bestimmter Ordnung aufgestellt sind, und welche bei Gelegenheit einer Heirat als Hochzeitsgeschenk dargebracht werden. Es ist ein Emblem der Tugend, des Glückes und eines langen Lebens.

³ *Fukiage no hama* befindet sich in der Prov. *Kii*.

⁴ *Fuki-age* hier in doppelter Bedeutung: 1. Name, 2. heftig wehen.

Nurete hosu. Itsu ka chi-tose wo
Yama-ji¹ no kiku no Ware wa e ni ken
Tsuyu² no ma ni

„Ich werde wohl, ehe ich es dachte, in der kurzen Frist, während ich [mein] vom Tau der Astern am Gebirgspfad naß gewordenes [Kleid] trocknete, tausend Jahre [dabei] zugebracht haben.“³

V, 26.

Kiku no hana no moto nite hito materu kata wo yomeru.
 Gedichtet auf die Darstellung, daß ein Mann bei den Asternblumen
 auf einen anderen wartete.

Verfasser: Tomonori.

Hana mitsutsu Sode ka to nomi zo
Hito matsu toki wa Ayamatarikeru
Shirotae⁴ no

„Während ich zur Zeit, als ich einen Freund erwartete, die Blumen betrachtete, wurde ich von dem Irrtum befangen, als ob [die weißen Blumen] die weißen Ärmel [des Erwarteten] wären.“

V, 27.

Ôsawa no ike⁵ no kata ni kiku uetaru wo yomeru.
 Gedichtet auf eine am Modell des Ôsawa-Teiches gepflanzte Aster.

Hito-moto to Ike no soko ni mo
Omoishi kiku wo Tare ka uken
Ôsawa no.

1 Mit *yama-ji* hier offenbar der zum Genienpalast führende Gebirgspfad gemeint.

2 *Tsuyu* hat hier 2. Bedeutungen: 1. *kiku no tsuyu*, Tau der Astern, 2. *tsuyu no ma ni*, in kurzer Frist.

3 Dieses Gedicht knüpft an eine chinesische Legende an: ein Mann, namens Wang Tschü, begab sich in die Berge, wo er Genien traf, die Go spielten. Er sah dem Spiel eine Weile zu, und merkte plötzlich mit Erstaunen, daß der Griff seiner Axt zu Staub geworden war. Da erkannte er, daß das Weichen mehrere Jahrhunderte gedauert hatte. Siehe darüber bei Giles, *Chinese Biographical Dictionary*, No. 2155, p. 814. Auch bei Mayers, *Chinese Reader's Manual*, No. 794, p. 239.

4 *shirotae no* — mak. kot. zu *sode* — weißtuchig s. Dickens o. c. p. 271.

5 Der Ôsawa-Teich befindet sich in der Prov. Yamashiro.

„Während ich von der Aster dachte, sie sei nur die Einzige da, scheint man auch auf dem Grunde des Ōsawa-Teiches eine gepflanzt zu haben; wer mag es gewesen sein?“¹

V, 28.

Yo no naka no hakanaki koto wo omoikeru ori ni, kiku-bana wo mite yomeru.

Gedichtet beim Ansehen der Astern-Blumen als er über die Vergänglichkeit der Welt nachdachte.

Verfasser: Tsurayuki.

Aki no kiku

Hana yori saki to

Niou kagiri wa

Shiranu wa ga mi wo

Kazashiten

„Ich möchte mit der Herbst-Aster, solange sie noch duftet, mein Kopfhair schmücken [und mich so vergnügen], denn ich weiß ja von meinem eigenen Leibe nicht, ob er nicht noch früher als die Blume [verwelken wird].“

V, 29.

Shira-giku no hana wa yomeru.

Gedichtet auf die Blumen der weißen Astern.

Verfasser: Mitsune.

Kokoro-ate ni

Okimadowaseru

Oraba ya oran

Shira-giku no hana

Hatsu-shimo no

„Die Blumen der weißen Astern, auf die sich der erste Reif täuschend gesetzt hat, wird man, wenn man sie pflückt, nur aufs Geratewohl pflücken müssen.“²

V, 30.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen

Koresada.

Yomi-bito shirazu — Verfasser unbekannt.

¹ Der Dichter sieht offenbar im Wasser den Reflex der am Ufer stehenden Aster.

² Dieses Gedicht ist auch in der Sammlung „Hyaku-nin Isshū“ enthalten, als 29. in der Reihenfolge.

*Iro kawaru**Futa-tabi niou**Aki no kiku wo ba**Hana to koso mire**Hito-tose ni*

„Die ihre Farben ändernden Herbst-Astern könnte man wirklich als Blumen betrachten, die in einem Jahre zweimal ihre Blüte entfalten.“

V, 31.

*Ninna-ji¹ ni kiku no hana meshikeru toki ni „uta soete tatematsure“
to ōseware-kereba yomite tatematsuri-keru.*

Gedichtet und überreicht, als [der Exkaiser Uda] befahl: „Füget Gedichte hinzu und überreicht“ bei Gelegenheit, als er in *Ninna-ji* Asternblumen ansah.

Verfasser: Taira no Sadabun.

*Aki wo okite**Utsurou kara ni**Toki koso ari-kere**Iro no masareba**Kiku no hana*

„Außer im Herbst gibt es für die Asternblume fürwahr noch eine [Blüte-]Zeit, weil sie, nachdem sich ihre Farbe geändert hat, in ihrer Farbenpracht noch mehr zunimmt.“

V, 32.

Hito no ie nari-keru kiku no hana wo utsushi-uetari-keru wo yomeru.

Gedicht auf das Verpflanzen der Astern-Blumen, die im Haus eines Freundes waren.

Verfasser: Tsurayuki.

*Saki-someshi**Iro sae ni koso**Yado shi kawareba**Utsuroi ni kere**Kiku no hana*

„Da sie den Garten, wo sie angefangen hatten zu blühen, [wegen des Verpflanzens] gewechselt haben, so haben die Blumen der Astern sogar auch ihre Farbe gewechselt.“

¹ *Ninna-ji* (ji = *tera*) buddhistischer Tempel, der im 4. Jahre der Ninna-Periode (885—888) des Kaisers Kōkō auf einem westlich von *Kyōto* gelegenen Berge erbaut wurde. Hierauf errichtete dort der Exkaiser Uda (888—897) im ersten Jahre der Engi-Periode eine Grabenwohnung (*o-muro*) und wohnte daselbst. (Über *muro* s. bei Florenz, *Hist. Quellen*, S. 185; Anm. 14.)

V, 33.

Dai shirazu — Yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

*Sao-yama no**Yoru sae miyo to**Hahaso no momiji**Terasu tsuki-kage**Chirinu-beshi*

„Die Rotblätter der Hahaso[-Bäume] auf dem Sao-Berge werden wahrscheinlich [bald] abgefallen sein; der Mond bescheint sie mit seinem Licht, damit alle sie auch bei Nacht sehen sollen.“

V, 34.

Miya-zukae¹ hisashū tsukō-matsurade yama-zato ni komori-haberi-keru ni yomeru.

Gedichtet, als er noch nicht lange sich vom Hofdienst ferngehalten hatte, und in einem Bergdorf in Zurückgezogenheit lebte.

Verfasser: Fujiwara no Sekio.

*Oku-yama no**Teru hi no hikari²**Iwa-gaki² momiji**Miru toki nakute**Chirinu-beshi*

„Die Rotblätter im Schatten der Felsen in entlegenen Bergen dürften abgefallen sein, ohne Zeit gehabt zu haben, den leuchtenden Sonnenglanz zu sehen.“

V, 35.

Dai shirazu — Yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

*Tatsuta-gawa**Wataraba nishiki**Momiji midarete**Naka ya taenan**Nagaru-meri*

¹ *Miya-zukae* eigentlich „Hofdienst“. Aber *Kaneko* meint, hier sei es gleichbedeutend mit *shikwan* „vollstreckender Beamter“, ein Shintopriester 7. Ranges. (Siehe Prof. Florenz, *Der Shintoismus*, im Sammelband „Die Religionen des Orients“, S. 206).

² *Iwa-gaki* eigentlich „Felsenzaun“. Aber das würde keinen guten Sinn geben. *Kaneko* behauptet, mit *kaki* sei hier *kage* gemeint. Dann ergibt sich in der Übersetzung ein Wortspiel, das auf dem Kontrast zwischen Schatten und Sonnenglanz beruht.

³ Der Sonnenglanz ist hier eine Anspielung auf den Glanz der kaiserlichen Huld.

„Im *Tatsuta*-Fluß müssen jetzt wohl die Rotblätter im Wirrwarr dahinfließen; wenn man [jetzt den Fluß] durchwatete, so würde wohl der Brokat in der Mitte zerreißen.“¹

V, 36.

Tatsuta-gawa
Momiji-ba nagaru
Kaminabi no

Mimuro no yama² ni
Shigure fururashi

„Da die Rotblätter den *Tatsuta*-Fluß herunterschwimmen, scheint auf dem *Mimuro*-Berg von *Kaminabi* Sprühregen zu fallen.“

V, 37.

Koishikuba
Mite mo shinoban
Momiji-ba wo

Fuki na chirashi so
Yama-orooshi no kaze

„Oh, du aus den Bergen herabwehender Wind! blase sie nicht weg und zerstreue nicht die Rotblätter, nach deren Anblick ich mich sehnen werde (auch wenn sie abgefallen sind), da ich sie liebe.“

V, 38.

Aki-kaze ni
Aezu chirinuru
Momiji-ba no

Yuku-e sadamenu
Ware zo kanashiki

„Ich bin ganz traurig darüber, daß ich mein Wohin (Zukunft) nicht bestimmen kann, gerade so wie die Rotblätter, die sich im herbstlichen Winde zerstreuen, man weiß nicht wohin.“

V, 39.

Aki wa kinu
Momiji wa yado ni
Furi-shikinu

Michi fumi-wakete
Tou hito wa nashi

„Der Herbst ist gekommen; die Rotblätter sind beim Hause abgefallen und haben sich aufgeschichtet. Und kein Freund be-

¹ Übers. v. Prof. Florenz, *Gesch. d. jap. Lit.*, S. 144.

² Der *Mimuro*-Berg befindet sich im Distr. *Takaichi* der Prov. *Yamato*. Auf diesem Berge liegt der shintoistische Tempel *Kaminabi-jinja*; am Fuße des *Mimuro*-Berges fließt der *Tatsuta*-Fluß.

sucht mich, [durch die angehäuften Rotblätter] sich mit Tritten einen Weg Bahnend (lit. und es gibt keinen Freund . . .),“ Vgl. Buch VI, Ged. 9.

V, 40.

Fumi-wakete
Sara ni ya towan
Momiji-ba nu

*Furi-kakushitaru*¹
Michi to minagara

„Einen Weg [durch die angehäuften Rotblätter] Bahnend, werde ich wohl [den Freund] von neuem besuchen, obwohl ich sehe, daß die Rotblätter auf den Weg niedergefallen sind und ihn verborgen haben.“

V, 41.

Aki no tsuki
Yama-be sayaka ni
Teraseru wa

Otsuru momiji no
Kazu wo miyo to ka

„Daß der herbstliche Mond die Bergfluren so hell erleuchtete [geschah wohl], damit man die Zahl der gefallenen Rotblätter sehen sollte.“

V, 42.

Fuku kaze no
Iro no chi-gusa ni
Mitsuru wa

Aki no ko no ha no
Chireba nari-keri

„Daß der blasende Wind so tausendfältig gefärbt aussieht [kommt daher], daß die herbstlichen Baumbblätter sich [im Winde] zerstreuen.“

V, 43.

Verfasser: Sekio.

*Shimo no tate*²
*Tsuyu no nuki*² *koso*
Yowarurashi

Yama no nishiki no
Oreba katsu chiru

„Der Aufzug von Reif und der Einschlag von Tau scheinen wirklich schwach zu sein, denn der Brokat der Berge [zerreißt und] fällt, sobald sie ihn weben.“³

¹ Bei Kaneko: *kakushiteshi*.

² Technische Ausdrücke des Webens: *tate*, Aufzug; *nuki*, Einschlag.

³ Der Sinn des Gedichtes ist folgender: Tau und Reif, indem sie die Rotblätter der auf den Bergen wachsenden Bäume bunt färben, weben hiermit ein buntes Brokatgewand für die Berge. Aber die buntgefärbten Rotblätter fallen ja bald ab,

V, 44.

Urin-in¹ no ki no kage ni tatazumite yomeru.

Gedichtet, als er im Schatten der Bäume des *Urin-in* stehen geblieben war.

Verfasser: Sōjō Henjō.

Wabi-bito no

Tanomu kage kaku

Wakite tachi-yoru

Momiji chiri-keri

Ko no moto wa

„Unter dem Baum, unter dem der trostlose Mensch Zuflucht sucht, liegen die Rotblätter schon zerstreut, ohne daß ein Obdach zum Schutze da wäre (lit. ohne daß ein schützender Schatten da wäre).“

V, 45.

Nijō no Kisai² no Tōgū no miyasundokoro³ to kikokeru toki, on byōbu ni Tatsuta-gawa ni momiji nagaretaru kata wo kakerikeru wo dai nite yomeru.

Zur Zeit, als die Kaiserin von *Nijō* noch *Tōgū no miyasundokoro* war, verfaßt auf das auf dem Handschirm gemalte Motiv, wie die Rotblätter den Fluß entlang herunterfließen.

Verfasser: Sosei.

Momiji-ba no

Kurenai fukaki

Nagarete tomaru

Nami ya tatsuran

Minato ni wa

„In dem Hafen, wo die Rotblätter heruntergeflossen kommen und Halt machen, werden sich wohl die Wellen tief scharlachrot erheben.“

V, 46.

Verfasser: Narihira no Ason.

Chihayaburu

Kara-kurenai ni

Kami-yo mo kikazu

Mizu kukuru to wa

Tatsuta-gawa

also ist das vom Tau und Reif gewebte Gewand nicht von Dauer und scheint darum schlecht gewebt zu sein.

1 *Urin-in* ist der ehemalige Palast des Kaisers Junna (824—833).

2 *Nijō no Kisai* Gemahlin des Kaisers Seiwa (859—876) s. Prof. Florenz, *Geschichte der japan. Literatur*, S. 171, Anmerkung.

3 *Tōgū* — (wörtl. Ost-Palast) Kronprinz; *miyasundokoro* ist die Bezeichnung für eine Beifrau eines kaiserlichen Prinzen, die einen Prinzen geboren hat; *tōgū no miyasundokoro* ... die einen Kronprinzen geboren hat.

„Selbst im Zeitalter der gewaltigen Götter hat man nicht gehört, daß man das Wasser des *Tatsuta*-Flusses mit chinesischem Karmesinrot im Gebinde färbte.“¹

V, 47.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen Koresada.

Verfasser: Toshiyuki no Ason.

Waga kitsuru

Ki-gi no ko no ha no

Kata mo shirarezu

Chiri² to magau ni

Kurabu-yama

„Selbst die Richtung, aus der ich kam, ist nicht zu erkennen, weil die Baumblätter der Bäume auf dem Berge *Kurabu* beim Abfallen sich wie Staub durcheinander mischen.“

V, 48.

Verfasser: Tadamine.

Kaminabi no

Nishiki tachi-kiru

Mimuro no yama wo

Kokochi koso sure

Aki yukeba

„Wenn man im Herbst über den *Mimuro*-Berg von *Kaminabi* dahingeht, so hat man geradezu die Empfindung, als ob man in [aus] Brokat zugeschnittene [Gewänder] gekleidet wäre.“

V, 49.

Kita-yama³ ni momiji oran tote makarerikeru toki ni yomeru.

Gedichtet, als er sich nach dem *Kita*-Berg begab, um Rotblätter zu pflücken.

Verfasser: Tsurayuki.

¹ Es gibt eine bestimmte Art Stoffe zu färben, die man *kukuri-zome* nennt, was „Färbung im Gebinde“ bedeutet. Dieses Gedicht befindet sich noch in der Sammlung „*Hyakunin Isshū*“; als 17. in der Reihenfolge. Übers. auch v. Chamberlain, o. c., p. 122.

² *chiri* hier in doppelter Bedeutung: 1. abfallen, 2. Staub.

³ Der *Kita*-Berg liegt in der Prov. *Yamashiro*.

*Miru hito mo
Nakute chirinuru
Oku-yama no*

*Momiji wa yoru no
Nishiki¹ nari-keri*

„Die Rotblätter der entlegenen Berge, die sich zerstreut haben, ohne von jemandem gesehen zu werden, sind wie Brokat bei Nacht (dessen Pracht man ja in der Dunkelheit nicht sieht).“

V, 50.

Aki no uta — Herbstgedicht.

Verfasser: Kanemi no Ōgimi.

*Tatsuta-hime²
Tamukuru kami no
Areba koso*

*Aki no ko no ha no
Nusa to chirurame*

„Nur weil es eine Gottheit gibt, der die *Tatsuta-hime* Opfergaben darbringt, werden sich wohl die herbstlichen Baumblätter als Opfergeschenk [für dieselbe] zerstreuen.“

V, 51.

Ono³ to iu tokoro ni sumi-haberikeru toki momiji-ba wo mite yomeru.

Gedichtet beim Ansehen der Rotblätter zur Zeit, als er in *Ono* weilte.

Verfasser: Tsurayuki.

*Aki no yama
Momiji wo nusa to
Tamukureba*

*Sumu ware sae zo
Tabi-gokochi suru*

„Wenn die Berge im Herbst ihre Rotblätter als Opfergaben darbringen, so überkommt selbst mich, der ich [hier] ansässig bin, ein Gefühl, als wäre ich auf Reisen (wenn die Blätter vom herbstlichen Wind davongetragen werden).“

V, 52.

*Kaminabi-yama wo koete Tatsuta-gawa wo watari-keru toki ni,
momiji no nagarekeru wo yomeru.*

1 *Yoru no nishiki* ist ein in der alten Poesie sehr oft gebrauchter Ausdruck.

2 *Tatsuta-hime* — Göttin des Windes, später Herbstgöttin; im Gegensatz zum Gott des Windes, der *Tatsuta-hiko* heißt. Sie werden beide im 4. *Norito* „*Tatsuta no kaze-kami no matsuri*“ erwähnt.

3 *Ono* ist ein Bergdorf nördlich von *Kyōto*.

Gedichtet auf das Herabfließen der Rotblätter zur Zeit, als er den *Tatsuta*-Fluß durchwatete, nachdem er den *Kaminabi*-Berg überschritten hatte.

Verfasser: Kiyowara no Fukayabu.

<i>Kaminabi no</i>	<i>Tatsuta-gawa ni zo</i>
<i>Yama wo sugi-yuku</i>	<i>Nusa wa tamukuru</i>
<i>Aki nareba</i>	

„Weil der Herbst den Berg von *Kaminabi* [schon] passiert hat, bringt er wohl jetzt [die Rotblätter vom *Kaminabi*-Berg] dem *Tatsuta*-Fluß als Opfergaben dar.“

V, 53.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Palast der Kaiserin während der *Kwampyō*-Periode.

Verfasser: Fujiwara no Okikaze.

<i>Shira-nami ni</i>	<i>Ama no nagaseru</i>
<i>Aki no ko no ha no</i>	<i>Fune ka to zo miru</i>
<i>Ukaberu wo</i>	

„Man könnte wirklich die auf den weißen Wellen schwimmenden herbstlichen Baumblätter für von Schiffen dahingefloßte Kähne halten.“

V, 54.

Tatsuta-gawa no hotori nite yomeru.

Gedichtet beim Aufenthalt am *Tatsuta*-Fluß.

Verfasser: Sakanoue no Korenori.

<i>Momiji-ba no</i>	<i>Mizu no aki wo ba</i>
<i>Nagare z'ariseba</i>	<i>Tare ka shiramashi</i>
<i>Tatsuta-gawa</i>	

„Wenn die Rotblätter nicht darauf schwimmen würden, wer würde wohl den Herbst am Wasser des *Tatsuta*-Flusses erkennen?!“

V, 55.

Shiga¹ no yama-goe nite yomeru.

Gedichtet beim Überschreiten des *Shiga*-Berges.

Verfasser: Harumichi no Tsuraki.

¹ Der *Shiga no yama* liegt in der Prov. Ōmi.

*Yama-gawa ni
Kaze no kaketaru
Shigarami¹ wa*

*Nagare mo aenu
Momiji nari-keri*

„Was den Damm anbelangt, der vom Winde im Bergflusse angelegt ist, so sind es Rotblätter, die noch nicht wegfließen konnten.“

V, 56.

Ike no hotori nite momiji no chiru wo-yomeru.

Gedichtet auf das Abfallen der Rotblätter bei einem Teich.

Verfasser: Mitsune.

*Kaze fukeba
Otsuru momiji-ba
Mizu kiyomi*

*Chirann kage sae
Soko ni mietsutsu*

„Da der Wind weht, so fallen die Rotblätter, und weil das Wasser klar ist, so ist sogar der Reflex der nicht abgefallenen Blätter auf dem Grund des Teiches sichtbar.

V, 57.

*Teiji-in² no on-byōbu no e ni kawa wataramu to suru hito no momiji
no chiru ki no moto ni uma wo hikaete tateru wo yomase-tamaikereba
tsukō-matsurikeru.*

Gedichtet, als [vom Kaiser] der Auftrag gegeben wurde, ein Gedicht zu verfassen auf das Bild, das auf einem Wandschirm im *Teiji-in* gemalt war; auf diesem Bilde war dargestellt, wie ein Mann, der die Absicht hatte den Fluß zu überschreiten, bei einem Baum, dessen Rotblätter abfielen, mit seinem Pferde Halt machte.

*Tachi-tomari
Mite wo wataran
Momiji-ba wa*

*Ame to furu to mo
Mizu wa masaraji*

„Selbst wenn die Rotblätter wie Regen niederfielen, wird das Wasser [im Flusse] nicht zunehmen; ich werde also [den Fluß erst dann] überschreiten, nachdem ich Halt gemacht und [die fallenden Rotblätter] angesehen habe.“

¹ *shigarami* = *shiga-karami*, dicke Verflechtung (zum Schutz des Ufers an Stellen mit starker Strömung angelegt). Dieses Gedicht ist als 32. in der Sammlung „*Hyaku-nin Isshū*“ enthalten.

² *Teiji-in* — Name eines Palastes, in dem der Kaiser Uda nach seiner Abdankung wohnte.

V, 58.

Koresada no miko no ie no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf im Hause des Prinzen

Koresada.

Verfasser: Tadamine.

*Yama-da moru**Ina-ōse-dori no**Aki no kari-ho ni**Namida narikeri**Oku tsuyu wa*

„Die Tautropfen, die sich [auf das Dach] der zur Bewachung der Bergfelder [dienenden] herbstlichen temporären Hütte setzen, waren Tränen der Inaōse-Vögel.“

V, 59.

Dai shirazu — Yomi-bito shirazu.

Veranlassung und Verfasser unbekannt.

*Ho ni idenu**Ina-ba no tsuyu ni**Yama-da wo moru to**Nurenu hi wa nashi**Fuji-goromo*

„Es gibt keinen Tag, an dem die Fuji-Bastkleider des die noch nicht reif gewordenen Berg-Reisfelder bewachenden [Menschen] nicht von dem Tau der Reisblätter naß würden.“

V, 60.

*Kareru ta ni**Yo wo ima sara ni**Ouru hitsuji no**Aki-hatenu¹ to ka**Ho ni idenu wa*

„Der zweite Reis, der auf dem abgeernteten Reisfeld sprießt, reift deshalb nicht, weil er wohl diese irdische Welt im Herbst nunmehr ganz und gar satt bekommen hat.“

V, 61.

Kita-yama ni Sojō-Henjō to take-gari ni makaverikeru ni yomeru.

Gedichtet, als er sich mit Sojō-Henjō auf den Kita-Berg zur

Pilzjagd begab.

Verfasser: Sosei-hōshi.

*Momiji-ba wa**Aki wa kagiri to**Sode ni koki-irete**Min hito no tame**Mote idenan*

¹ Wortspiel; *aki* = Herbst und *aki* = überdrüssig sein.

„Laßt uns [aus dem Gebirge] hinausgehen, die Rotblätter abreißend und in die Ärmel steckend, um sie den Leuten zu zeigen, welche glauben, daß der Herbst schon zu Ende ist.“

V, 62.

Kwampyō no on-toki furuki uta tatematsure to ōserare-kereba Tatsuta-gawa momiji-ba nagaru to iu uta wo kakite, sono onaji kokoro wo yomeri-keru.

Als er in der *Kwampyō*-Periode den Befehl bekam, alte Gedichte einzureichen, und ein Gedicht über das Fließen der Rotblätter auf dem *Tatsuta*-Flusse schrieb, dichtete er dieses im gleichen Sinne.

Verfasser: Okikaze.

Mi-yama yori

Aki wa kagiri to

Ochi-kuru mizu no

Omoi-shirinuru

Iro mite zo

„Fürwahr, als ich die Farbe des aus dem tiefen Gebirge herabstürmenden Wassers sah, war ich überzeugt, der Herbst sei zu Ende (weil das Wasser von abgefallenen Rotblättern gefärbt war).“

V, 63.

Aki no hatsuru kokoro wo Tatsuta-gawa ni omoi-yarite yomeru.
Gedichtet am *Tatsuta*-Fluß zur Zerstreuung von trüben Gedanken, die von der Stimmung des zu Ende gehenden Herbstes hervorgerufen waren.

Verfasser: Tsurayuki.

Tashi-goto ni

Minato ya aki no

Momiji-ba nagasu

Tomari naruran

Tatsuta-gawa

„Die Mündung des *Tatsuta*-Flusses, wohin er alljährlich die Rotblätter hinschwemmt, wird wohl der Hafen sein, wo der Herbst Halt macht.“

V, 64.

Naga-tsuki¹ no tsugomori² no hi Ōi nite yomeru.

Gedichtet am letzten Tage des langen (neunten) Monats in *Ōi*.

Verfasser unbekannt.

¹ *naga-tsuki*, neunter Monat.

² *tsugomori* — kontrahiert aus *tsuki-komori* = letzter Tag. Als Gegensatz dazu *tsuitachi* — erster Tag des Monats, kontrahiert aus *tsuki-tachi*.

*Yû-zuku-yo*¹*Koe no uchi ni ya**Ogura*² *no yama ni**Aki wa kururan**Naku shika no*

„Der Herbst wird wohl zu Ende gehen zugleich mit dem Geschrei der Hirsche, die auf dem abendlichen *Ogura*-Berge schreien.“

V, 65.

Onaji tsugomori no hi yomeru.

Am selben letzten Tage gedichtet.

Verfasser: Mitsune.

*Michi shiraba**Nusa to tamukete**Tazune mo yukan**Aki wa inikeri**Momiji-ba wo*

„Der Herbst ist weggegangen, die Rotblätter [den Göttern] als Opfergabe darbringend; wenn ich den Weg wüßte, so würde ich wohl gehen, um mich [nach dem Herbst] zu erkundigen.“

B U C H VI.

VI, 1.

*Tatsuta-gawa**Shigure no ame wo**Nishiki ori-kaku**Tate nuki ni shite**Kami-na-dzuki*

„Der 10-te Monat webt im *Tatsuta*-Fluß einen Brokat zusammen, indem er den Sprühregen zu Kette und Einschlag macht.“

VI, 2.

Fuyu no uta tote yomeru.

Verfaßt als Wintergedicht.

Verfasser: Minamoto no Muneyuki no Ason.

*Yama-zato wa**Hito-me mo kusa mo,**Fuyu zo sabishisa**Karenu to omoeba**Masarikeru*

„Was das Bergdorf anbelangt, so nimmt (dort), besonders im Winter, die Einsamkeit noch mehr zu, wenn man bedenkt, daß die Menschen entfernt und die Gräser verwelkt sind.“

1 *Yû-zuku-yo* — mak. kot. zu *kurai* in *Ogura*.

2 Der *Ogura-yama* liegt nördlich von *Oi*.

VI, 3.

<i>Ô-zora no</i>	<i>Kage mishi mizu zo</i>
<i>Tsuki no hikari shi</i>	<i>Mazu kôrikeru</i>
<i>Kiyokereba</i>	

„Da der Mondschein am Himmel klar war, so ist das Wasser, in dem ich seinen Reflex sah, zuerst eingefroren.“

VI, 4.

<i>Yû sareba</i>	<i>Yoshino no yama ni</i>
<i>Koromo-de samushi</i>	<i>mi-yuki fururashi</i>
<i>Mi-Yoshino no</i>	

„Wenn es Abend wird, ist [es mir in meinem] Gewand kalt. Auf dem *Yoshino*-Berg im schönen *Yoshino* scheint tiefer Schnee zu fallen.“

VI, 5.

<i>Ima yori wa</i>	<i>Susuki oshinami</i>
<i>Tsugite furanan</i>	<i>Fureru shira-yuki</i>
<i>Wa ga yado no.</i>	

„Der weiße Schnee, der so gefallen ist, daß er die *Susuki* in meinem Garten niederbeugte, möge er doch von jetzt ab dauernd niederfallen.“

VI, 6.

<i>Furu yuki wa</i>	<i>Yama no taki tsu se</i>
<i>Katsu zo kenurashi</i>	<i>Oto masaru nari</i>
<i>Ashibiki no¹</i>	

„Der fallende Schnee scheint schon wieder geschmolzen zu sein, denn das Geräusch des vom unwegsamen Berge [herabstürzenden] Baches hat sich verstärkt.“

VI, 7.

<i>Kono kawa ni</i>	<i>Yuki-ge no mizu zo</i>
<i>Momiji-ba nagaru</i>	<i>Ima masaruran</i>
<i>Oku-yama no</i>	

„In diesem Flusse schwimmen Rotblätter; das Wasser des im tiefen Gebirge geschmolzenen Schnees wird wohl jetzt steigen.“

¹ m. k. zu yama.

VI, 8.

<i>Furu sato wa</i>	<i>Hito-hi mo mi-yuki</i>
<i>Yoshino no yama shi</i>	<i>Furanu hi wa nashi</i>
<i>Chikakereba</i>	

„Da das heimatliche Dorf dem *Yoshino*-Berge naheliegt, so vergeht auch nicht ein einziger Tag, ohne daß tiefer Schnee fällt.“

VI, 9.

<i>Wa ga yado wa</i>	<i>Fumi-wakete tou</i>
<i>Yuki furi-shikite</i>	<i>Hito shi nakereba</i>
<i>Michi mo nashi</i>	

„Bei meinem Hause ist der Schnee so dicht gefallen, daß es keinen Zugang gibt, da sich kein Mensch findet, der sich [durch den Schnee] einen Weg bahnen und mich besuchen möchte.“

VI, 10.

<i>Yuki furaba</i>	<i>Haru ni shirarenu</i>
<i>Fuyu-gomori seru</i>	<i>Hana zo sakikeru</i>
<i>Kusa mo ki mo</i>	

„Da der Schnee fällt, sind wahrlich sogar auf den winterlich abgestorbenen Gräsern und Bäumen dem Frühling unbekannte Blumen aufgeblüht.“

VI, 11.

<i>Shira-yuki no</i>	<i>Iwao ni mo saku</i>
<i>Tokoro mo wakazu</i>	<i>Hana to koso mire</i>
<i>Furi-shikaba</i>	

„Da der weiße Schnee sich überall unterschiedslos ausgebreitet hat, so sieht es wahrlich so aus, als ob auf den Felsen Blumen aufgeblüht sind.“

VI, 12.

Nara no miyako ni makarerikeru toki ni yadorikeru tokoro nite yomeru.

Gedichtet an einem Platz, wo er übernachtete, als er sich nach der Hauptstadt *Nara* begeben hatte.

Verfasser: *Sakanoue no Korenori*.

<i>Mi-Yoshino no</i>	<i>Furu sato samuku</i>
<i>Yama no shira-yuki</i>	<i>Nari-masaru nari</i>
<i>Tsumorurashi</i>	

„Im Gebirge des schönen *Yoshino* scheint der weiße Schnee sich anzuhäufen, denn im heimatlichen Dorfe wird es immer kälter und kälter.“

VI, 13.

Kwampyō no on-toki kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht [verfaßt] bei einem Liederwettkampf der Kaiserin zur *Kwampyō*-Zeit.

Verfasser: Fujiwara no Okikaze.

<i>Ura chikaku</i>	<i>Sue-no-matsu-yama</i> ¹
<i>Furi-kuru yuki wa</i>	<i>Kosu ka to zo miru</i>
<i>Shira-nami no</i>	

„Der in der Nähe des Strandes herabfallende Schnee sieht wahrlich aus wie weiße Wellen, die über den *Suenomatsu*-Berg herüberwogen.“

VI, 14.

Verfasser: Mibu no Tadamine.

<i>Mi-Yoshino no</i>	<i>Irinishi hito no</i>
<i>Yama no shira-yuki</i>	<i>Oto-zure mo senu</i>
<i>Fumi-wakete</i>	

„Vom Freunde, der, sich durch den weißen Schnee einen Weg Bahnend, in die Berge des schönen *Yoshino* gegangen ist, ist nicht einmal eine Nachricht vorhanden.“

VI, 15.

<i>Shira-yuki no</i>	<i>Sumu hito sae ya</i>
<i>Furite tsumoreru</i>	<i>Omoi-kiyuran</i>
<i>Yama-zato wa</i>	

„Selbst den Leuten, welche im Bergdorf wohnen, wo der weiße Schnee gefallen und sich angehäuft hat, wird wohl der Mut vergehen.“

VI, 16.

Yuki no furu wo mite yomeru.

Gedichtet, als er den fallenden Schnee sah.

Verfasser: Mitsune.

<i>Yuki furite</i>	<i>Ato-haka mo naku</i>
<i>Hito mo kayowanu</i>	<i>Omoi-kiyuran</i>
<i>Michi nare ya</i>	

¹ Ein Berg in *Rikuchū*.

„Als ob ich ein Weg wäre, auf dem der Schnee gefallen ist und niemand dahinschreitet . . . ohne eine Spur zurückzulassen, werde ich wohl vor Sehnsucht vergehen.“

VI, 17.

Yuki no furikeru wo yomikeru.

Gedichtet auf das Fallen des Schnees.

Verfasser: Kiyowara Fukayabu.

Fuyu nagara

Kumo no anata wa

Sora yori hana no

Haru ni ya aruran

Chiri-kuru wa

„Während es doch Winter ist, kommen vom Himmel Blumen herabgeflattert; sollte etwa jenseits der Wolken Frühling sein?“

VI, 18.

Yuki no ki ni furi-kakarikeru wo yomeru.

Gedichtet auf den Schnee, der im Fallen an den Bäumen hängen blieb.

Verfasser: Tsurayuki.

Fuyu-gomori

Hana to miru made

Omoi-kakenu wo

Yuki zo furikeru

Ko no ma yori

„Der Schnee ist so gefallen, daß es aussieht, als ob mitten im Winter ganz unerwartet zwischen den Bäumen Blumen [aufgeblüht seien].“

VI, 19.

Yamato no kuni ni makarikeru toki ni yuki no furikeru wo mite yomeru.

Gedichtet, als er beim Besuch des Yamato-Landes das Fallen des Schnees sah.

Verfasser: Sakanoue no Korenori.

Asa-borake

Yoshino no sato ni

Ari-ake no tsuki to

Fureru shira-yuki

Miru made ni

„In der Morgendämmerung ist im Dorfe Yoshino weißer Schnee gefallen, so daß er aussieht [in seinem Leuchten] wie der Mondschein beim Tagesanbruch.“

VI, 20.

Kenu ga ue ni
Mata mo furi-shike
Haru-gasumi

Tachinaba mi-yuki
Mare ni koso mime

„Möge doch auf den ungeschmolzenen [Schnee] gleich wieder [welcher] fallen! Wenn der Frühlingsdunst aufgestiegen ist, wird man wahrlich selten tiefen Schnee sehen.“

VI, 21.

Ume no hana
Sore to mo miezu
Hisakata no¹

Ama-giru yuki no
Nabete furereba

„Selbst wenn es Pflaumenblüten sind, so sind sie doch nicht erkennbar, da vom kürbisgestaltigen Himmel der benebelnde Schnee überall herabfällt.“

VI, 22.

Ume no hana ni yuki no fureru wo yomeru.

Gedichtet auf das Herabfallen des Schnees auf die Pflaumenblüten.

Verfasser: Ono no Takamura no Ason.

Hana no iro wa
Yuki ni majirite
Miezu to mo

Ka wo dani moe
Hito no shirubeshi

„Wenn auch die Farbe der Blüten mit dem Schnee vermischt und nicht erkennbar ist, so mögen sie doch wenigstens ihren Duft ausströmen, damit die Menschen sie erkennen.“

VI, 23.

Yuki no uchi no ume-bana wo yomeru.

Gedichtet auf die Pflaumenblüten im Schnee.

Verfasser: Tsurayuki.

Ume no ka no
Furi-okeru yuki ni
Magai seba

Tare ka koto-goto
Wakite oramashi

„Wenn die Pflaumenblüten in ihrem Dufte dem gefallenem Schnee ähnlich wären, wer könnte sie dann auf verschiedene Weise unterscheiden und brechen?“

¹ m. k. zu *amu*.

VI, 24.

Yuki no furikeru wo mite yomeru.

Gedichtet, als er das Fallen des Schnees sah.

Verfasser: Ki no Tomonori.

*Yuki fureba**Izure wo ume to**Ki-goto ni hana zo**Wakite oramashi**Saki ni keru*

„Wenn Schnee fällt, sind wahrlich auf jedem Baume Blumen erblüht; welche soll ich denn als Pflaumen unterscheiden und pflücken?“

VI, 25.

Mono e makarikeru hito wo machite shiwasu no tsugomori ni yomeru.

Gedichtet am letzten Tage des 11. Monats, als er einen Freund erwartete, der sich irgend wohin begeben hatte.

Verfasser: Mitsune.

*Wa ga matanu**Karenishi hito wa**Toshi wa kinuredo**Oto-zure mo senu**Fuyu-kusa no*

„Das von mir nicht erwartete Jahr ist zwar gekommen, aber der Freund [dessen Interesse zu mir] so verdorrt ist, wie die Wintergräser, gibt nicht einmal Nachricht von sich.“

VI, 26.

Toshi no hate ni yomeru.

Gedichtet am Jahresende.

Verfasser: Ariwara no Motokata.

*Aratama no¹**Yuki mo wa ga mi mo**Toshi no owari ni**Furi-masaritsutsu²**Naru-goto ni*

„Jedesmal am Schluß des sich umwälzenden Jahres fällt der Schnee immer stärker, und zugleich wird mein Leib auch immer älter.“

VI, 27.

Kwampyô no on-toki kisai no miya no uta-atwase no uta.

Gedicht [verfaßt] beim Liederwettkampf der Kaiserin zur Kwampyô-Zeit,

¹ *aratama no* — m. k. zu *toshi*.

² Hier ein Wortspiel, beruhend auf zwei Bedeutungen des Verbums *furu*: 1. fallen, 2. altern.

Yuki furite
Toshi no kurenuru
Toki ni koso

Tsui ni momijinu
Matsu mo miekere

„Gerade beim Schneefall am Jahresende war es zu sehen,
 daß die Kiefer niemals rot wird.“

VI, 28.

Toshi no hate ni yomeru.

Gedichtet am Jahresende.

Verfasser: Harumichi no Tsuraki.

Kinō to ii
Kyō to kurashite
Asuka-gawa¹

Nagarete hayaki
Tsuki hi narikeri

„Man lebt dahin, indem man von Gestern, Heute und Morgen
 spricht, und schnell dahinfließend, wie der *Asuka*-Fluß, sind die
 Tage und Monate [vergangen].“

VI, 29.

Uta tatemasure to ōserareshi toki ni yomite tatematsurikeru.

Gedichtet und überreicht, als er den Befehl erhielt ein Gedicht zu
 überreichen.

Verfasser: Tsurayuki.

Yuku toshi no
Oshiku mo aru kana
Masu-kagami

Miru kage sae ni
Kurenu to omoeba

„Ach, wie bedauerlich ist es, daß die Jahre vergangen sind,
 wenn ich bedenke, daß sogar mein im hellen Spiegel sichtbarer
 Reflex alt geworden ist.“

¹ Fluß in *Yamato*.

A PROPOS DU "CHINESE BIOGRAPHICAL DICTIONARY" DE M. H. GILES

Par PAUL PELLIOU

Le *Chinese Biographical Dictionary* du professeur Herbert Giles, paru en 1897, marquait, avec ses 2579 notices, un grand progrès sur les 974 numéros, pas tous biographiques, du *Chinese Reader's Manual* de Mayers; même aujourd'hui il n'a pas été remplacé, et il garde sur le récent et beaucoup plus riche 中國人名大辭典 *Tchong kouo jen ming ta ts'eu tien* de la Commercial Press et sur les publications japonaises l'avantage de donner des dates précises au lieu d'indications vagues de dynasties ou de périodes de règne. Le malheur est qu'il est compilé le plus souvent de seconde main sur des ouvrages qui ne sont pas indiqués, et que noms, dates et faits sont souvent faux. Les uns et les autres, au cours de nos travaux, nous avons signalé déjà nombre de corrections, mais, pendant près de quarante ans, personne n'a publié une liste spéciale d'errata. M. von Zach a interrompu cette longue prescription par ses *Einige Verbesserungen zu Giles' Chinese Biographical Dictionary* (*Asia Major*, III, 345—568). J'ai fait depuis longtemps à mon propre usage un travail analogue, et j'avais déjà noté la plupart des rectifications indiquées par M. v. Z.; il y en aurait à signaler bien davantage. Mais M. v. Z. présente le plus souvent ses remarques sans indication de source, et comme ayant une valeur absolue; or il y en a une part de discutables ou même de certainement erronées, et que nos confrères auraient tort par suite de reporter sur leurs exemplaires. Il ne peut s'agir dans ces quelques pages de donner à mon tour toutes mes notes, qui équivaldraient à une édition nouvelle de l'ouvrage de M. Giles. Je voudrais seulement, en prenant à titre d'exemple les quatre premières notices du *Biographical Dictionary*, montrer tout ce qui reste à faire pour avoir un répertoire à peu près satisfaisant. J'indiquerai ensuite

quelles sont celles des remarques de M. v. Z. auxquelles je ne puis m'associer.

n° 1 „*A-chiao* 阿嬌“. Il s'agit, comme l'a dit M. v. Z., de l'impératrice 陳 Tch'en, mais l'histoire des Han (*Heou han chou*, 97 A, 4—5), tout en racontant que le mariage de la jeune princesse avec l'empereur Wou fut voulu par sa mère, tante de l'empereur Wou, ne donne ni le nom de A-kiao, ni l'anecdote relative à la „chambre d'or“; tout cela provient du 漢武故事 *Han wou kou che*, qui, quoique ancien, est un faux, et il eût valu d'en indiquer le caractère légendaire. Le „nom“ même de A-kiao semble avoir été un mot familier du Chàn-si pour désigner un „enfant“ en général (cf. le texte du *Kou kin tchou* cité de seconde main dans le *Ts'eu yuan*, s. v. 黃嬌), et rentrer par suite dans la série de ces noms de parenté à *a-* préfixé que nous connaissons bien à une date plus récente (cf. H. Maspero dans *BEFEO*, XIV, IV, 34). Le *Han wou kou che*, qui est notre seule source, ne fait pas interroger le futur empereur Wou par son père, mais par sa tante, qui le tient sur les genoux. Quant à cette tante, elle ne s'appelle pas 長 Tch'ang, mais 嫗 P'iao; le pseudo-nom Tch'ang de M. Giles vient du titre de 長公主 *tchang-kong-tchou*, qui était surtout porté sous les Han par les sœurs de l'empereur (cf. *Heou han chou*, 10 B, 8 r°). Enfin il eût fallu indiquer que l'impératrice Tch'en fut ensuite délaissée parce qu'elle n'avait pas d'enfant.

n° 2 „*A-lao-wa-ting* 阿老瓦丁“; il faut restituer 'Alā-ud-Dīn. Le personnage n'était pas originaire du Turkestan, mais de l'Asie occidentale. Le „阿不哥王 A-pu-ko-wang“ est l'ilkhan Abaya de Perse. „I-sseu-ma-yin“ est Isma'il. Les deux artilleurs ne sont pas envoyés par Abaya à Hang-tcheou, mais au 京師 *king-che*, c'est-à-dire à la capitale, qui était Pékin; M. Giles a subi l'influence induite du Quinsay de Marco Polo; en 1271, les Mongols n'étaient pas passés au sud du Yang-tseu. „Alihaya“ est presque sûrement Ariq-qaya. 'Ala-ud-Dīn s'est retiré en 1300, mais nous ignorons la date de sa mort; ce n'est pas lui, mais son fils 富謀只 Fou-meou-tche, qui est mort en 1312. Quant à 馬哈沙 Ma-ha-cha (et non Ma-ho-cha), c'est le fils de Fou-meou-tche et non de 'Alā-ud-Dīn; en outre, son nom est vraisemblablement mutilé dans sa notice au ch. 203 du *Yuan che*, et il faut très probablement le corriger par la mention de la notice suivante où il est question de 馬哈馬沙 Ma-ha-ma-cha, Muhammad Šāh.

n° 3. „*A-lu-l'ai* 阿魯台“; la forme mongole est *Aruytai*; l'identité du nom et du personnage, déjà reconnue par Schmidt, a été contestée par Howorth (*Hist. of the Mongols*, I, 356), et Bretschneider (*Med. Res.* II, 163) a hésité; mais ce chapitre de Howorth est plein d'erreurs. Ce n'est pas en 1409, comme le dit M. Giles (ni en 1405 comme l'indiquait Bretschneider), que *Aruytai* tua Kouei-li-tch'e et mit *Punyašri* sur le trône, mais en 1408 (cf. *Ming che*, 6, 3 v°). Le titre de „prince de 和寧 Houo-ning“ équivaut à „prince de *Qaraqorum*“, l'ancienne capitale des premiers empereurs mongols. *Yong-lo* a marché en personne contre *Aruytai* en 1422 et 1424 (cf. *Ming che*, 327, 3—4), mais non en 1423 (corriger de même Bretschneider, II, 165).

n° 4. „*Achakpa* 阿速吉八“. „*Achakpa*“ est un monstre. La forme *A-sou-ki-pa* se rencontre dans *Yuan che*, 29, 4 v°, mais on a 阿里吉八 *A-li-ki-pa* dans *Yuan che*, 107, 10 v°. D'autre part, Schmidt (*Gesch. der Ost-Mongolen*, 120) a adopté dans son édition de *Sanañ-Secen* une pseudo-forme sanscrite *Rājapika*; un texte historique des Bon-po écrit *Ra-kyi-phag* (cf. Laufer, dans *Toung Pao* 1901, 34); *Jigs-med Nam-mkha* (Huth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, II, 36) donne *Rin-chen-phags*, Sans prétendre encore rétablir sûrement la forme primitive du nom, il est donc certain, que, pour le chinois, c'est *A-li-ki-pa* qu'il faut préférer à *A-sou-ki-pa*, où on supposera une faute vraisemblable de 速 *sou* pour 刺 *la*; *A-la-ki-pa* ou *A-li-ki-pa* paraît donner autorité au *Ra-kyi-phag* du texte bon-po. Je ne vois pas qu'il y ait intérêt, dans un ouvrage d'érudition, à employer avec M. Giles „*Xanadu*“ pour „*Shang-tu*“ (*Chang-tou*); „*Yen Timur*“ est presque certainement à rétablir en *Äl-Tämür* (cf. les „*Itimur*“ de l'index de Berezin). „*Kaisun*“ est sûrement incorrect pour 海山 *Hai-chan*, et il faut probablement lire en mongol **Qaišan*.

Voici maintenant mes observations à propos des notes de M. v. Z.

n° 88. Giles: + B. C. 187; v. Z.: + B. C. 189. En réalité 187 résulte de *Che ki*, 55, et 189 de *Ts'ien han chou*, 40; M. v. Z. devrait dire pourquoi il préfère l'un à l'autre.

n° 134. „In 689 passed first . . .“ (Giles); „690“ selon M. v. Z. L'ouvrage le plus autorisé, le 登科記考 *Teng k'o ki k'ao* (III, 13) donne 688.

n° 222. Supprimer l'indication de M. v. Z. qui a confondu le Tch'en Hien de *Ts'ien han chou*, 66, et celui de *Heou han chou*, 76.

n° 250. 蒿伯 Hao-po n'est-il pas une faute d'impression pour 嵩伯 Song-po?

n° „268“. lire „page 268“.

n° 320. Cf. mes observations dans *T'oung Pao*, 1922, 430; je note ici une fois pour toutes que M. v. Z. ne fait pas assez état des remarques faites par d'autres avant lui.

n° 428. Giles fait vivre Tcheou Yu de 174 à 218 et en même temps le fait mourir à 36 ans (35 pour nous). M. v. Z. en conclut que l'indication de l'âge est erronée, mais c'est le contraire; le *San kouo tche*, 54, montre que Tcheou Yu a vécu 35 ans réels, de 175 à 210.

n° 431. Le nom de famille 仇 K'ieou se lit en fait aussi Tch'cou à Pékin, où tout le monde dit par exemple 仇英 Tch'cou Ying.

n° 521. Le mot 繇 a les deux prononciations yao et yeou, et je crois bien que, pour le personnage visé ici, on dit toujours Tchong Yeou.

n° 612. Les vraies dates sont 538—592 (cf. *Souei chou*, 2, 4^{re}, et 52, 1—2). Je ne crois aucunement que 韓擒虎 Han K'in hou ait sur le tard abrégé son nom en Han K'in; mais le *Souei chou* a été rédigé sous les T'ang, et le mot 虎 hou était alors taboué; ce sont les écrivains des T'ang qui ont altéré Han K'in-hou en un Han K'in où l'image du *ming* („saisisseur de tigre“) disparaît.

n° „615“. lire „629“. Giles n'avait pas dit „750 n. Chr.“, mais „about A. D. 750“; la vraie date est d'ailleurs bien 754.

n° 766. Lire 徐禪 Siu Tche.

n° 833. Il est très défendable de donner Houai-sou et Seng-tch'cou comme l'a fait M. G., parce que, dans le second nom, *seng* fait vraiment partie du „nom de religion“.

n° 857. Houang Hiang était bien de Ngan-lou comme le dit M. Giles, mais Ngan-lou se trouvait dans la circonscription de Kiang-hia.

n° 859. M. v. Z. pose ici, sans le résoudre, un petit problème assez curieux en faisant remarquer que Houang Hien est mort en 122, au lieu que Kouo T'ai, qui est censé lui avoir rendu visite, ne serait né qu'en 127. Pour Kouo T'ai, M. Giles donne en effet 127—169, mais le *Heou han chou* (98, 1) indique 128—169, et il est presque probable qu'il faille corriger en 129—171 (cf. 吹網錄 *Tch'ouei wang lou* I, 8); l'anachronisme n'en subsiste pas moins. En réalité, la date de 122 pour la mort de Houang Hien est fautive.

Ce sont les auteurs des *Yi nien lou* qui ont fixé 75—122 comme dates de naissance et de mort de Houang Hien, mais le *Heou han chou* (83, 2) se borne à dire que Houang Hien mourut à 47 ans réels. L'auteur de l'un des *Yi nien lou* a admis alors que Houang Hien était mort en 122 parce que le *Tseu tche t'ong kien* de Sseu-ma Kouang (ch. 50) reproduit sa biographie sous cette année-là, et l'édition critique du *Yi nien lou houei pien* (sur laquelle cf. *T'oung Pao*, 1927, 65—81) reproduit cette indication sans ajouter aucune remarque. Mais si on lit attentivement la biographie de Houang Hien dans le *Heou han chou*, on voit que tous les personnages qui y sont mêlés vivaient au milieu du II^e siècle. En particulier 荀淑 Siun Chou, le fonctionnaire déjà arrivé qui remarque le jeune Houang Hien, a vécu de 83 à 149; il est impossible que Houang Hien, de beaucoup son cadet, soit né en 75. Et en fait l'année 122, d'après les biographies même de Houang Hien et de Siun Chou, est celle où Siun Chou a recommandé le jeune homme. Le *Tseu tche t'ong kien* ne dit d'ailleurs pas autre chose, et il est surprenant que les compilateurs des *Yi nien lou* s'y soient mépris. Quant aux vraies dates de Houang Hien, nous les ignorons; il est vraisemblable qu'il est mort à 47 ans réels un peu après le milieu du II^e siècle. Cette rectification faite, l'anachronisme qui avait justement arrêté M. v. Z. disparaît.

n° 884. Hung-chi-la“ (Hong-ki-la). M. v. Z. rétablit Hông-giri; c'est sûrement faux. Ici et plus loin, M. v. Z. a adopté des restitutions de noms de l'époque mongole basées sur les explications de la commission impériale de la fin du XVIII^e siècle; il faudrait renoncer une bonne fois à ces équivalences fantaisistes. Hong-ki-la est à peu près sûrement la transcription de Qoŋyirat (ou Qoŋyrat), doublet de Oŋyirat (ou Oŋyrat), nom d'une tribu mongole bien connue.

n° 935. Il n'y a pas de motif de dire que 于寶 Kan Pao „a dû s'appeler originairement“ 于寶 Yu Pao et d'indiquer à ce sujet la traduction mandchoue du *Kou wen yuan kien*. Les érudits chinois ont longuement discuté sur la forme originelle du nom, et cela bien avant la dynastie mandchoue dont les traductions ne peuvent refléter ici aucune tradition indépendante. La confusion entre les deux formes est naturellement d'ordre purement graphique et postérieure à Kan Pao lui-même; de l'ensemble des discussions, il paraît résulter que Kan Pao s'est vraisemblablement bien appelé Kan Pao et non Yu Pao.

n° 952. Pour le 石國 Che-kouo ou „Royaume de pierre“, M. Giles avait indiqué dans ses *Addenda* Tachkend qui a le même sens. M. v. Z., si je le comprends bien, y substitue „un royaume au Sud de Koutcha dans le Turkestan oriental“. On aimerait savoir où il a puisé cette rectification erronée. Il n'y a aucun doute qu'il s'agisse bien de Tachkend au Turkestan russe, et il suffit de renvoyer pour les événements à la notice de Tachkend dans Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 142.

n° 988. Le „322“ de Giles paraît être une faute d'impression ou une inadvertance pour 312, indiqué aussi bien par le *Tsin chou*, 68, que par le *Tseu tche t'ong kien*, 88; mais je ne sais où M. Giles a pris la date de naissance de 270. Quant à Ho Siun, il est mort vraisemblablement non en 320, mais en 319 (les *Yi nien lou* indiquent pour lui les dates de 260—319).

n° 1012. Dans cet article sur Khubilai, qui fourmille d'erreurs, M. v. Z. s'est borné à corriger en „Ereböge“ le „Arik-buga“ de M. Giles, mais „Ereböge“ est encore une restitution malheureuse de la commission impériale du XVIII^e siècle. La transcription 阿里不哥 A-li-pou-ko ramène normalement à *Ariq-bügä, et c'est là exactement la forme أريق بوكا Ariq-bügä qu'on trouve dans Rasīdu'd-Dīn (cf. l'index de la trad. de Berezin).

n° 1033. M. v. Z. corrige en 37 la date de 36 donnée par M. Giles pour la mort de Kong-souen Chou; mais aussi bien le *Heou han chou*, 43, 9—10, que le *Tseu tche t'ong kien*, 43, sont formels pour l'année 36.

n° 1069. Nous transcrivons toujours Kouo P'o, comme l'a fait M. Giles; M. v. Z. veut qu'on lise Kouo P'ou. En réalité 璞, qui devrait se lire et se lit souvent p'o, a aussi à Pékin la prononciation p'ou. Kouo P'ou ne serait pas fautif, mais je ne vois pas de raison pour aller contre Kouo P'o qui a une sorte de possession d'état. Quant à l'hypothèse que 郭公 Kouo-kong pourrait avoir quelque chose à faire avec grec tardif ποῦκλα „poupée“, qu'on retrouve aussi en osmanli et en russe, elle ne valait pas à mon sens d'être formulée.

n° 1158. La lecture koua pour 适 et 括 est aussi défendable, en pékinois, que kouo (la prononciation subsidiaire du deuxième caractère, en pékinois, est k'ouo), et nous avons accoutumé de dire Hong Koua et Tchao Jou-koua.

n° 1224. — Les vraies dates de Li Tou-no sont 1628—1703; cf. *Kouo tch'ao ki hien lei tcheng tch'ou pien*, 60, 1—2.

n° 1234. — M. v. Z. se trompe en disant qu'il s'agit d'un personnage de Lo-yang dont le *tseu* était 端伯 Touan-po. Ce dernier, dont le nom s'écrit vraiment 李顥 Li Yo, vivait au XI^e siècle (cf. sa biogr. au ch. 428 du *Song che*) et ne peut donc rien avoir de commun avec le n° 1234, élève de Tchou Hi, puisque Tchou Hi n'est né qu'en 1130. Il faut en réalité lire 劉燾 Lieou Yo, dont le *tseu* est bien 晦伯 Houei-po comme le dit M. Giles; sa biographie se trouve au ch. 401 du *Song che*.

n° 1243. — La correction de M. v. Z. est fautive, et il a dû se servir d'une mauvaise source. Le *tseu* de Leang Ki est bien 伯車 Po-kiu comme l'indique M. Giles.

n° 1275. — M. Giles donnait pour l'empereur Hiao-houo des Han les dates de 80—106; M. v. Z. corrige en 78—105; mais le ch. 4 du *Heou han chou* ne laisse pas de doute qu'il faille placer la naissance en 79 (c'est aussi ce qu'implique la remarque de M. v. Z. sur le n° 1956); quant à la mort, elle est de 105 en équivalence approximative des années chinoises, mais se place exactement le 22 de la 12^e lune, c'est-à-dire le 13 février 106.

n° 1313. — C'est comme général que Lieou Yi figure aux histoires dynastiques, mais c'est comme joueur que la tradition le connaît.

n° 1331. — M. v. Z. dit de façon absolue que Lieou Min est mort en 954, et non en 955 comme l'indiquait M. Giles. Le problème est plus compliqué. Les deux *Histoires des Cinq dynasties* sont formelles pour 955, et une note à la fin du ch. 71 de la *Nouvelle histoire des Cinq dynasties* expose les raisons pour lesquelles Ngeouyang Sseu s'est décidé en faveur de 955. Vers le même temps, Sseu-ma Kouang, dans le *K'ao-yi* de son *Tseu tche t'ong kien*, se prononçait pour 954; le *T'ong kien kang mou* n'est au siècle suivant qu'un résumé du *Tseu tche t'ong kien*, sans les discussions critiques. Les arguments de Sseu-ma Kouang me paraissent les meilleurs; mais M. v. Z., à en juger par d'autres de ses corrections, n'a pas examiné la question et suit simplement à la lettre les récits du *T'ong kien kang mou*; c'est faire trop bon marché de difficultés auxquelles on ne peut encore donner que des solutions provisoires, et tout au plus probables.

n° 1336. — A propos de 劉褒 Liou Pao, il est une „allusion littéraire“ qu'on rencontre souvent, et que M. Giles a rendue par „he was such a skilful artist that his picture of the Milky Way made

people feel hot, and his picture of the north wind made them feel cold". M. v. Z. corrige „war in Verwendung beim Malen der Bilder berühmter Heerführer für die Galerie des sogenannten Wolkenhöllers (雲臺閣); beim Anblick dieser Schlachtenbilder wurde den Menschen heiß.....". Mais tout est faux dans la correction de M. v. Z., malgré l'assurance avec laquelle elle est présentée. Lieou Pao, qui ne survit guère que par cet épisode, vivait au temps de l'empereur Houan des Han postérieurs (146—167), ou peut-être de l'empereur Ling (168—189); mais il est bien connu que c'est l'empereur Ming (57—75) qui a fait peindre au Yun-t'ai (et non „Yun-t'ai-ko" comme l'indique M. v. Z.) les portraits de 28 généraux, et les chances sont d'ailleurs pour qu'il s'agisse bien de portraits, et non de scènes de bataille. Quant au texte même de cette histoire, il remonte en principe au 博物志 *Po wou tche* de Tchang Houa (232—300), aujourd'hui très fragmentaire et d'où le passage a disparu. Mais, dès les premiers Song (420—478), il avait été reproduit dans le 述畫記 *Chou houa ki* perdu de 孫暢之 Souen Tch'ang-tche (sur lequel cf. *T'oung Pao*, 1923, 217—218), d'où il a passé en 847 dans le *Li tai ming houa ki* de Tchang Yen-yuan (éd. du *Tsin tai pi chou*, 4, 2—3), et aussi, par l'intermédiaire vraisemblablement du 修文殿御覽 *Sieou wen tien yu lan* perdu de 572, dans le ch. 750 du *T'ai p'ing yu lan* (fin du X^e siècle). Les citations modernes paraissent dériver toutes de ces deux-là. Or le *Li tai ming houa ki*, le *T'ai p'ing yu lan* et, à leur suite, tous les ouvrages plus récents disent que Lieou Pao avait peint un 雲漢圖 *Yun han t'ou* ou Tableau du *yun-han*. *Yun-han* est une expression usuelle qui n'a qu'un sens (sauf quand, sous les T'ang, elle fut adoptée phonétiquement pour transcrire le nom sogdien de la planète Mars), c'est celui de „voie lactée". La peinture de la Voie lactée s'oppose facilement à la peinture du Vent du nord, et je ne vois pas comment M. v. Z., à moins d'une correction de texte qu'il n'indique pas, a pu aboutir au sens qu'il préconise. La traduction de Giles, qui était déjà celle de Stewart-Lockhart (*Manual of Chinese quotations*², 203) et du P. C. Pétillon (*Allusions littéraires*, p. 460), demeure seule correcte.

n° 1346. — Lire „Tuyuhun" (T'ou-yu-houen), et non „Tukuhun"; la prononciation *yu* de 谷 *kou*, toujours spécifiée pour le nom et qui explique la forme plus tardive 退渾 *t'ouei-houen*, se rencontre dans d'autres cas.

n° 1360. — Lire 1306. Lieou Yi-min s'appelaît de son vrai nom 劉程之 Lieou Tch'eng-tche, et vivait au IV^e siècle et non au II^e comme le dit M. Giles; par suite, le n° 1893 de M. Giles est à supprimer, car il se confond avec le n° 1892. Cf. aussi *BEFFO*, III, 304, 306.

n° 1374. — La première partie de la note de M. v. Z. est à supprimer, ainsi que le renvoi au n° 1335; M. Giles écrit 祐 yeou et non 祐 hou, et c'est bien yeou qui est donné au ch. 5 du *Heou han chou*. La seconde correction est juste: Lieou Yeou est né en 94, non en 98.

n° 1375. — M. Giles dit que 劉裕 Lieou Yu reçut le titre de duc de Song en 416; M. v. Z. corrige „418“; mais le *Song chou* 2, 6 r°, indique bien 416.

n° 1418. — Le tseu de Lou Hong est écrit 顯然 Hao-jan dans *Sin t'ang chou*, 196, mais 浩然 Hao-jan dans *Kieou t'ang chou*, 190, et dans *T'ang ts'ai tseu tchouan*, 1. Quant à la forme alternative Lou Hong-yi pour son nom, le *Tch'ouei wang lou*, 2, 9, semble bien établir qu'elle est sans autorité.

n° 1505. — Il n'est pas autrement sûr qu'il faille lire „Mete“ ou „Modu“, plutôt que Mao-touen. Cette prononciation n'est indiquée que par Yen Che-kou et par le *Tsin chou yin yi*, assez tardifs, et sans nier que ces gloses posent un problème intéressant, la solution en est encore trop incertaine pour qu'il vaille d'abandonner la prononciation normale Mao-touen.

n° 1539. — Pour 木華黎 Mou-houa-li, la restitution „Muhuri“ de M. v. Z., émanant une fois de plus de la commission impériale du XVIII^e siècle, ne vaut rien. Rašidu'd-Dîn écrit toujours موقي Muq^uli [ou Muq^uli] (cf. l'index de Berezin); on a Muquli (Muxuli) dans Sana' Secen (cf. l'index de Schmidt); cela suffit à montrer que le nom se termine bien en -li et non en -ri. Il n'y a d'hésitation qu'entre *Muqali et Muquli; j'incline à penser que *Muqali est la forme primitive.

n° 1547. — D'après M. v. Z., 慕容寶 Mou-jong Pao est mort en 398, et non 399; c'est possible, mais le *Tsin chou*, 124, indique 399, et la question reste à examiner.

n° 1598. — Pour le général Pan Tch'ao, M. Giles indiquait les dates 31—101; M. v. Z. corrige en 32—102, sur la foi de Chacannes, qui avait pour lui un des anciens *Yi nien lou*. Mais cette solution a, entre autres inconvénients, celui de faire naître Pan

Tch'ao la même année que son frère aîné (encore qu'il n'y ait à cela seul rien d'impossible). Le *Yi nien lou houei pien* montre qu'il faut plus probablement adopter 33—103.

n° 1686. — M. Giles dit que l'écrivain et peintre 沈周 Chen Tcheou a vécu de 1427 à 1509. M. v. Z. corrige la date de mort en 1507; en fait, 1507 a déjà été donné dans les travaux de Petrucci, mais l'*Index* de M. Waley a les mêmes dates que M. Giles. L'*Histoire des Ming* (298, 4r^e) a aussi 1427—1509; de même le *Houa che houei tchouan* (49, 14), de même les *Yi nien lou* (*Yi nien lou houei pien*, 6, 21). Je ne vois aucune autorité pour 1507; s'il y en a, il aurait fallu les indiquer.

n° 1702. — Plusieurs personnes, dont Chen Yo, sont censées avoir prononcé cette phrase; pourquoi M. v. Z. donne-t-il la préférence à l'une plutôt qu'à l'autre?

n° 1744. — Pour 鐵木迭兒 T'ie-mou-tie-eul, M. v. Z. substitue un „Dharmaśrī“ au „Timuteer“ de M. Giles, mais cette correction est phonétiquement inadmissible. Tie-mou-tie-eul ne peut guère être que *Tāmūdār ou *Tāmdār.

n° 1829. — M. Giles indiquait que Song Tche-wen était de Fen-tcheou au Chansi; M. v. Z. dit de „compléter“ (entendez „corriger“) par „originaire de Hong-nong . . . au Honan“. Je ne vois pas le moyen de choisir entre les deux, car le *Kieou t'ang chou*, 190B, donne Hong-nong, et le *Sin t'ang chou*, 212, Fen-tcheou.

n° 1925. — La notice de M. Giles sur T'ien Yen-nien n'est pas bien exacte, mais on ne peut dire qu'il a „imaginé“ les ambitions impériales du prince de Tch'ang-yi puisque celui-ci fut en fait vraiment mis sur le trône, mais écarté presque immédiatement pour la dissipation de ses moeurs.

n° 1953. — Mieux vaut lire Toyon que Tohon.

n° 1997. — L'orthographe Ts'ao Fou-hing adoptée par M. Giles pour Ts'ao Pou-hing se rencontre également. M. Giles faisait vivre ce peintre au III^e siècle; M. v. Z. corrige en „deuxième moitié du II^e siècle“ et renvoie à une notice de M. Hirth où on voit au contraire que M. Giles a raison. J'ai moi-même parlé longuement de Ts'ao Pou-hing dans *T'oung Pao* 1923, 224—236.

n° 2059. — Je crois que la vraie date de la mort de Tou Siun-hao est 904 (cf. le ch. 9 du *T'ang ts'ai tseu tchouan*).

n° 2110. — A tant faire que de corriger, je préférerais Tub-Tāmūr à Tob-Timur.

n° 2132. — Le nom s'écrivait d'abord avec 允 *yun* qui fut ensuite changé en 永 *yong* par respect pour le père du n° 2126.

n° 2134. — La date de 1021 que M. Giles indique pour la naissance de Wang Ngan-che est correcte; celle de 1019 que lui substitue M. v. Z. résulte d'une erreur du *Song che*; cf. à ce sujet le ch. 2 du *Yi nien lou* de Ts'ien Ta-hin. Dans son ouvrage *Van-an'-si i ego reformy* (S^t Pétersbourg, 1909, gr. in-8, pp. 29 et 48), M. Ivanov a à la fois adopté les dates 1021—1086 du *Biogr. Dict.* de M. Giles et reproduit les indications du *Song che*, sans s'apercevoir qu'elles étaient contradictoires.

n° 2142. — M. v. Z. a dû avoir un mauvais texte; le *San kouo tche*, 27, a bien 伯興 Po-yu comme M. Giles.

n° 2162. — Le vrai nom de 王景文 Wang King-wen n'est pas 劉昱 Lieou Yu, mais 劉彧 Lieou Yu; c'est sous ce dernier nom que sa biographie est donnée dans le ch. 23 du *Nan che*, et c'est aussi la forme qu'indique le *Song chou* en parlant du nom personnel de l'empereur Ming des Song, puisque celui-ci s'appelait 劉彧 Lieou Yu (Giles, n° 1376); c'est son successeur (Giles, n° 1377) qui s'appelait 劉昱 Lieou Yu.

n° 2199. — La forme 王璘 Wang Lin indiquée par Giles est bien celle du *Wou tai che*, ch. 70, ou encore 71, 2v°; le *Kieou wou tai che*, 134, n'emploie que le nom plus ancien 王延鈞 Wang Yen-kün. La forme 王璘 Wang Lin se rencontre ailleurs, mais pas dans les histoires dynastiques.

n° 2205. — On rencontre les deux formes.

n° 2207. — M. v. Z. doit faire erreur; la leçon du *Heou han chou*, 113, est bien 儒仲 Jou-tchong.

n° 2239. — Les dates de Wang T'ong sont incertaines; on peut hésiter entre 583—617 et 584 (ou 583 ?); cf. la discussion du *Yi nien lou houei pien*.

n° 2250. — La correction est à préciser comme suit: le personnage s'appelait d'abord 王延義 Wang Yen-hi, qui fut ensuite changé en 王曦 Wang Hi; cf. *Kieou wou tai che*, 134; *Wou tai che*, 68. Lien Tch'ong-yu, d'après les deux *Histoires des Cinq dynasties*, est bien le principal instigateur de l'assassinat de Wang Yen-hi.

n° 2297. — M. Giles a raison, et 弘 *hong* est bien la leçon originale du *San kouo tche*; seuls certains textes modernes écrivent 宏 *hong* par suite d'un tabou de la dynastie mandchoue.

n° 2315. — M. v. Z. peut avoir raison; cependant l'équivalence Wo-jen = mandchou Ôlen est peu satisfaisante à première vue; je crois bien en outre que, contrairement aux indications de M. Giles, Wo-jen était un Mongol; en ce cas, il serait surprenant que son nom fût mandchou.

n° 2367. — Les titres de 上柱國大司 (可 est une faute d'impression) 馬 *chang-tchou-kouo-ta-sseu-ma* ne peuvent guère être traduits par „Premierminister und Generalissimus“. Le titre de *chang-tchou-kouo*, créé vers cette époque, était une dignité très élevée, mais qui n'impliquait en soi aucune fonction gouvernementale spéciale; quant au *ta-sseu-ma*, c'était un titre qui, sous les Tcheou postérieurs du VI^e siècle, paraît avoir été donné au ministre de la guerre; cf. *T'ong tien*, ch. 20 et 34.

n° 2417. — La leçon 靖 *tsing* de M. v. Z. se trouve dans le *Kieou t'ang chou*, 118, mais le 靜 *tsing* de M. Giles est donné par le *Sin t'ang chou*, 145.

n° 2423. — D'après *Ts'ien han chou*, 8, 9v°, Yang Yun est mort en 56 av. J.-C., et non en 54 comme le dit M. v. Z.

n° 2431. — Yao Tch'ong, d'après *Kieou t'ang chou*, 96 (le *Sin t'ang chou*, 124, n'en dit rien), s'est d'abord appelé Yao Yuan-tch'ong; Yuan-tch'ong n'est donc pas un *tsen*.

n° 2445. — Encore les méfaits de la commission impériale du XVIII^e siècle. Il est invraisemblable qu'un Kitan de Mandchourie, au début du X^e siècle, ait porté le nom tibétain de rDo-rje, et il est aussi peu admissible de vouloir retrouver dans son autre nom d'A-pao-ki, qui ne peut être que kitan, un mandchou moderne *Amba-giyan qui ne lui correspond pas même phonétiquement.

n° 2452. — M. v. Z. dit que le fondateur de la dynastie des Karakhitai, 耶律大石 *Ye-liu Ta-che*, est mort en 1136, et non en 1135 comme l'a indiqué M. Giles. Mais 1135 est la date donnée à la fin du ch. 30 du *Liao che*; 1136 est la date du *T'ong kien kang mou*. Bretschneider (*Mediaeval Researches*, II, 217) a déjà signalé la divergence. On sait d'ailleurs combien la chronologie des Karakhitai, qui avaient émigré si loin du monde chinois, est incertaine.

n° 2479. — La première édition du *Chinese-English Dictionary* contenait une erreur bizarre qui confondait les T'ou-fan ou Tibétains des T'ang avec le nom moderne de la ville de Tourfan au Turkestan chinois; cette faute est corrigée dans la deuxième édition. Mais on est étonné que M. v. Z. non seulement n'ait pas corrigé les pseudo-„Turfans“ (en fait les Tibétains) du *Biogr. Dict.*, n° 952 et 1012, etc., mais commette à son tour la même erreur à propos du présent numéro.

n° 2490. — M. v. Z. donne pour Yin Hi un *tseu* 度公 Tou-kong; le *Tchong houa jen ming ta ts'eu tien* écrit Kong-tou; le *T'ou chou tsí tch'eng* (*Chen-yi-tien*, 225, 2v°) a 公文 Kong-wen. Il est évident que le *tseu* de ce personnage légendaire est de toute manière une invention, mais j'ignore sous quelle forme on le rencontre pour la première fois.

n° 2543. — Giles donnait pour l'écrivain 元稹 Yuan Tchen les dates de 779—831; M. v. Z. corrige la date de la mort en 832. Je ne connais aucune source en faveur de 832; 831 est la date à laquelle ramènent les deux *Histoires des T'ang* et le *唐詩紀事* *T'ang che kí che*, et c'est celle qui est adoptée dans le *Yi nien lou* (cf. *Yi nien lou houei pien*, 2, 37).

n° 2551. — Sie Chang protégea Yuan Hong au début de sa carrière, et Sie Ngan à la fin (cf. *Tsin ch'ou*, 92).

LIT'AIPO'S GEDICHTE

VI. BUCH

(38 lyrische Gedichte)

Übersetzt

VON E. VON ZACH

1. Aufbruch der Truppen von der Pai-ma-Furt.

Der General bricht auf von der Pai-ma-Furt (in Honan)
Seine Banner setzen über den Hwang-ho.

Flöten und Trommeln lassen Berg und Tal widerhallen,
Und aus dem blauen Meere erheben sich mächtige Wogen.

Wu-an's (Playfair¹ Nr. 8083) Häuser erzittern,

Beim I-Fluß wird kein fröstelndes Lied gesungen (wie es einst

Ching K'o tat, Giles, *B. D.* Nr. 399).

Die Kürassiere erscheinen wie ein Schneeberg,

Wenn ihre Pferde aus dem Hu-t'o-Flusse trinken, wird er trocken
gelegt.

Mit geschwungenen Waffen jagen sie in der Gegend, wo der
Mond aufgeht (vgl. Lit'aipo III₂₃ u. W. H. C. 97),

Rückzugsgefechte liefernd (vgl. Lit'aipo V₁₅), erobern sie

Chao-no (in Kansuh, Playfair¹, Nr. 5807, de Groot,
Hunnen S. 53).

Auf sein Schwert gestützt besteigt der Feldherr den Yen-jan-
shan-Berg, um dort seinen Sieg in Stein zu gravieren (über
Tou Hsien vgl. Giles, *B. D.* Nr. 1956, de Groot, *op. cit.*,
182, W. H. C. 564).

Die Wachtfeuer der Grenze sind hoch in den Bergen verteilt.
Außerhalb der zehntausend Meilen weiten unwirtlichen Wüste

Sind nun im Distrikte Wu-yuan (Playfair¹, Nr. 8154) gar viele,
die das Land bestellen.

Wenn einmal das große Sandmeer (von Räufern) gesäubert ist,
Dann werden die Waffen in Tigerfellen geborgen (*Liki*, ed.
Couv. II₁₀₀) und die Metallspeere eingesammelt (Legge
IV 578).

瓦震 findet sich in Shih-chi C. 81, wo es heißt 武安屋瓦盡
震; diese Stelle wird in P'eiwenyüfu unter 振 C. 71₂₁ zitiert;
unter 震 C. 71, dagegen erscheint 屋震 und 瓦震 mit
viel späteren Zitaten belegt, obwohl gar kein Zweifel be-
steht, daß beide auf obige Shih-chi-Stelle zurückgehen.

2. Der Maulbeerbaum auf dem Damme (vgl. Giles, *B. D.*,
Nr. 1386, W. H. C. 28₁₂, Lit'aipo VI 27).

Das schöne Mädchen (Ch'in Lo-fu) war östlich der Brücke über
den Wei-Fluß (bei Ch'angan, Lit'aipo V 15)

Bei Beginn des Frühlings mit ihren Seidenraupen beschäftigt.
Da kam der Gouverneur wie ein fliegender Drache —

Blaue Bänder flatterten von seinem goldbeschlagenen Zaumzeug.
Er wußte nicht, wessen Kind sie war,

Scherzend und lachend kam er herbei, um sich mit ihr zu unter-
halten (Legge, IV₁₄₈).

Ich bin Ch'in Lo-fu (so sprach sie),

Mein Jade-Gesicht ist begehrt in der berühmten Hauptstadt
Ch'ang-an (W. H. C. I₆, 27₂₂, 30₂₅, 47₁₇, Chav. V₂₀₇: une ville
importante).

Die grünen Zweige werfen Schatten auf meine weißen Hände,
Wenn ich Maulbeerblätter pflücke in der Ecke von der Stadt-
mauer.

Mögest Du, o Gouverneur, nun nicht nach mir schauen

Und noch weniger sprechen wie Ch'iu Hu (der von einer Reise
zurückgekehrt auf dem Wege seiner eigenen Frau begeg-
nete, sie nicht erkannte und sie zu verführen suchte W. H.
C. 21₁₂).

Das fröstelnde Heimchen liebt den frischen Rasen,

Der singende Phönix läßt sich nieder auf dem dunkelgrünen
Sterculia-Baum —

Das Herz muß sich natürlich jemandem zuwenden,

Doch ich wundere mich über die Dummheit meiner Mitmenschen:

Es ist umsonst, auch wenn aus dem hellen Morgen Abend geworden,

Deine erhabene Karosse (W. H. C. 26_a) wartet vergebens!

3. (Nach dem) Liede „Der Fisch der auf dem Trockenen war, weint beim Übergang über den Strom“.

Der weiße Drache veränderte seine gewöhnliche Tracht (und verwandelte sich in einen Fisch),

Da wurde er zufällig durch den Pfeil des Yü Chū (W. H. C. 3₂₁) getroffen.

Wer hat Dich auch geheißen, ein Fisch zu werden!

Vergebens belästigte er mit einer Klage den Allerhöchsten (Gott wies ihn ab mit der Begründung: wenn Du Dich nicht in einen Fisch verwandelt hättest, wärest Du auch nicht durch Yü Chū getroffen)

Und (durch den Fisch im Titel genannt) wurde ein Schreiben gerichtet an den Walfisch:

„Vertraue nicht der Kraft des Windes und der Wogen.

Wenn Ebbe kommt, strandest Du im Schlamm (des Ufers).

Dann kommst Du auf den Rücken zu liegen und wirst von Ameisen gefressen“.

Ein Kaiser muß bei seinen Ausflügen vorsichtig sein (er darf nicht inkognito erscheinen, sonst könnte ihm etwas Ähnliches passieren wie dem weißen Drachen, der als Fisch erschien oder dem Walfisch, der sich auf seine Größe verließ).

Der Ort Po-jên diene als Warnung (vgl. T'ungchienkangmu 3₁₆ u. 1₈ i. e. 200 u. 199 v. Chr., Chavannes II 391, Shihchi C. 89; über Po-jen vgl. Playfair¹, Nr. 5456 und Tso-chuan V 804₁₆).

4. (Nach dem) Liede vom Kommandant Ting Wu (Hsü K'uei-chih, Schwiegersohn des Kaisers Kao-tsu i. e. Liu Yü, Giles, B. D. Nr. 1375, der Sungdynastie, wurde von Lu Yüeh ermordet; Kommandant Ting Wu wurde mit den Begräbnisfeierlichkeiten beauftragt; als er darüber der Witwe Bericht erstattete, seufzte dieselbe fortwährend auf; O wie

traurig klingt Deine Stimme! In der Folge hat man darauf ein Lied komponiert).

Ich bin nach dem Distrikt Yün-yang (Playfair¹, Nr. 7025) hinaufgezogen (W. H. C. 32₁₀, II₂₀).

Beide Ufer sind dort reich an Kaufleuten.

Wenn der Büffel des Landes Wu gegen den Mond brüllt (in der Zeit der Trockenheit),

Wie mühselig ist es dann die Boote ins Wasser zu ziehen!

Das Wasser ist trübe und nicht trinkbar,

Ein Krug mit Reisswasser enthält zur Hälfte Erde.

Sobald man das Lied vom Kommandant Wu singt,

Brechen die Herzen und rinnen die Tränen in Strömen wie Regen.

Zehntausende Arbeiter ziehen (oder behauen) einen Riesen-Marmorblock,

Und sie wissen sich keinen Rat ihn zum Stromesufer zu schaffen.

Wenn Du diese Marmorblöcke aus den Bergen Mang und Tang (Chav., II₃₃₂) siehst,

Mußt Du Deine Tränen verbergen aus Jammer über die Mühsal des Volkes, das hier seit Jahrtausenden schwer arbeitet.

上征 im ersten Verse wird im P'eiwēnyūnfu C. 23 下 40 mit einer Stelle aus dem Li Sao (47. Stanze, Legge: to travel on high) belegt, die fälschlich den 九歌 zugeschrieben wird; das Binom findet sich übrigens in den Ch'u Tz'ü C. 5; u. 151.

5. Die Begegnung, vgl. dazu Lit'aipo IV 16.

Morgens reitet er seinen Scheck (Lit'aipo III 8).

Geht in Audienz zum Kaiser (W. H. C. 24₃) und verläßt das Yint'ai-Tor,

Wessen Kind ist die Schöne (da im Wagen)?

Der Perlenvorhang der hohen Karosse wird zurückgeschlagen.

Mit goldbeschlagener Peitsche deutet er aus der Ferne (auf sie),

(Das Pferd mit) edelsteinbesetztem Zaumzeug wird in der Nähe des Wagens langsam gewendet (Lit'aipo VI 18).

In einer Reihe (Reiter neben Wagen) befragen sie einander.

Er glaubt, sie ist vom Himmel herabgekommen!

Eiligst fährt sie (in seiner Begleitung) das Ch'ing-ch'i-Tor hinein,

Es muß gesungen und zusammen getrunken werden!
 (Er setzt sich), den Becher an die Lippen führend, gegenüber
 dem Fächer der Sängerin.
 Sie sieht aus wie der Mond inmitten der Wolken.
 Einander sehen und nicht dicht beieinander sein können —
 Da ist es wohl besser einander nicht zu sehen.
 Wenn man einander sieht, sind die Gefühle schon tief erregt,
 Ohne zu sprechen, kann man das Herz (d. i. die Wünsche) des
 andern kennen.
 Warum das einsame Frauengemach hüten?
 Warum allein schlafen voll Kummer unter der Brokatdecke?
 Brokatdecke (Legge, IV 186) und Moskitonetz,
 Sie werden uns einhüllen (W. H. C. 26₁₉, 20 24₁₄, 19) bei unserer
 nächsten Zusammenkunft.
 Der Frühlingswind weht gerade so aufregend,
 Warum kommt der Abendregen auch so spät? (Anspielung auf
 die Fee Chao Yün, W. H. C. 19₂).
 (Nach unserer Trennung) möchte ich durch Vermittlung der
 drei blauen Vögel (Bernhardi und v. Zach, T'ao Yuan-
 ming 1015 S. 46)
 Dir von neuem meine sehnächtigen Gedanken (W. H. C. 29₈, 10)
 melden.
 Die Zeit wartet nicht auf die Menschen.
 In einem Augenblick (Liki, ed. Couvr. II₄₂₈, W. H. C. 29₇, 9)
 wird das Haar weiß.
 Wenn man in seinen besten Jahren versäumt hat, sich zu unter-
 halten (Lit'aipo III₁₉),
 Wird man als alter enttäuschter Mann vergebens klagen.
 Wenn Du diese tiefe Lehre behältst,
 Dann wirst Du mich nicht lange warten lassen mit einem neuen
 Stelldichein (W. H. C. 26₈).

6. Sehnsucht (nach dem Manne) in tausend Meilen Ent-
 fernung.

Li Ling (Giles, *B. D.*, Nr. 1171) verschwand im Sande der Wüste,
 Su Wu (*B. D.*, Nr. 1792) kehrte nach China zurück.
 Weit entfernt (W. H. C. 26₂₀, 29₈) liegt der Wu-yuan-kuan-
 Paß (Playfair¹ Nr. 8154).

Der Schnee des Nordens bildet die Blumen der unruhigen Grenze.

Einmal geschieden, sind wir durch die fernsten Länder getrennt (W. H. C. 16₂₉).

Der Gedanke an die Rückkehr bleibt nur ein langer Seufzer.

Storch und Wildgans fliegen nach Nordwesten

Mit Briefen an den Mann am äußersten Horizonte.

7. Die Pflanze im Baume.

Der Vogel trägt ein Kraut von der Steppe im Schnabel mit sich, Versehentlich läßt er es fallen in einen morschen Maulbeerbaum.

Als Parasit wächst es hier mit unsicheren Wurzeln (W. H. C. 56₃₀).

Im Frühling ist es noch immer nicht tot.

Obwohl zwischen Kraut und Baum keine Zuneigung besteht, Kann das Kraut, auf ihn gestützt, doch noch leben.

Wie ist es möglich, daß sie zusammen Zweige und Blätter haben,

Während doch jedes für sich sein eigenes Leben, seinen eigenen Tod hat?

8. Dein Pferd ist ein Falbe. Bei Forke, *Blüten*, S. 129.

9. In Nachahmung eines alten Gedichtes.

Ich erfreue mich (*Tsochuan* V 2₁₁) am Glanze des weißen Jadespiegels,

Der meine feinen schwarzen Augenbrauen reflektiert.

Der Edelsteinspiegel ist wie durchsichtiges Wasser,

Die abgefallene Blüte ist wie vom Winde getrieben.

Ich trete zur Türe hinaus und blicke aus nach den Kaisertöchtern (O Huang u. Nü Ying, Giles, *B. D.*, Nr. 1582, W. H. C. 31₂₇).

Die starke Bewegung der Wellen (W. H. C. 31₂₇) hindert mich an der Verabredung.

O, könnte ich einen gelben Kranich fangen (und an seinem Flügel einen Brief befestigen),

Um sofort meinen Geliebten zu benachrichtigen.

10. Beim Brechen des Weidenzweiges.

Die (Zweige der) Trauerweide streifen das durchsichtige Wasser
— Schwingende Schönheit zur Zeit des Wehens des Ostwindes
(Frühling, Liki I 332).

Die Blüte ist so frisch wie der Schnee vom Yü-men-kuan-Passe,
Die Blätter so saftig grün wie die üppige Vegetation vor dem
Goldfenster (? vgl. *Lit' ai po* IV 6).

Die Schöne ist erfüllt von Gedanken der Sehnsucht,
Gegenüber diesen (Naturschönheiten) ist ihr Herz von Kummer
ergriffen.

Sie greift nach einem Zweige und bricht ihn (im Schmucke des
Frühlings)

Und sendet ihn (in Gedanken) in die Ferne ihrem Manne, der
vor dem Lung-t'ing der Hunnen (vgl. de Groot, S. 59,
183) kämpft.

11. Die Junker.

Junge Leute von hoher Abkunft,
Die Armbrust unterm Arme, (ergehen sich) links vom Chang-
t'ai-Palaste,

Sprengen auf gesatteltem Pferde nach allen Richtungen,
Huschen plötzlich vorüber wie Sternschnuppen.

Goldene Kugeln (Giles, *B. D.*, Nr. 630) bringen die fliegenden
Vögel zum Sturze.

Die Nacht verbringen (die Jäger) am Edelsteinsöller.

Po I und Shu Ch'i (Giles, *B. D.*, Nr. 1657) waren dagegen
andere Leute.

Einsam starben sie langsam am Hunger in den Shou-yang-
Bergen.

12. Der Rotfuchs.

Der Rotfuchs läuft dahin und wiehert,

Die Hufe, die grün schillern wie Jade, werden zu je zweien
emporgeschnellt.

Am Ufer des Stromes (zögert er) und will nicht übersetzen,

Wie wenn es ihm leid täte um die brokatene Satteldecke.

Die Bergfeste „Po-hsieh“ (in Ssü-ch'uan) ist schon weit (hinter
ihm),

Und das Fort am Meere „Hwäng-yün“ ist noch in verschwommener Entfernung.

(Der Reiter) schwingt die Peitsche, und der Rotfuchs läuft zehntausend Meilen weit.

Denkt der Reiter etwa an das frühlingshafte Frauengemach?

Unter „Huang Yün“ als Name eines Fort (wahrscheinlich an der koreanischen Grenze) gibt das P'eiwényüfu als Belegstelle einen Vers des Dichters Hsieh Fêng (T. 陶臣, vgl. T'ang-shu C. 203), der ca. 850 n. Chr. lebte, dagegen weder vorliegende Stelle, noch sein Vorkommen bei Jung Yü (戎昱, ca. 750 n. Chr.; vgl. Ch'üan-T'ang-shih, C.VIII₁₀ u. IV₁₀). Unter Huang-yün-shu, P'eiwényüfu C. 66 下 S. 34 findet sich nur ein Vers des 李汾, eines Dichters der 金 Dynastie (vgl. Chin-shih C. 126, T. 長源). Das P'ien-tzū-lei-pien (C. 135) bringt „Huang-yün“ als Ortsname überhaupt nicht.

13. u. 14. Das Lied von den Junkern (zwei Gedichte).

13. Beim Schlagen des Cymbals tranken sie herrlichen Wein (Ching K'o und seine Freunde, vgl. Pétillon, S. 146),

Klopfen auf ihre Schwerter und sangen Lieder am Ufer des I-Flusses.

Als Tan, der Kronprinz von Yên (Giles, B. D., Nr. 1866 u. 399) vorüberkam,

Schloß er Freundschaft mit diesen Söhnen von Ping-chou (Play-fair¹, Nr. 548).

Die Junker stützten sich auf ihre Körperkraft,
Energie und Feuer haben natürlich ihre Zeit.

Auf die Kunde des Attentates sagte Lu Kou-chien:

O hätten wir uns doch nicht ineinander getäuscht, als wir früher
einmal einander den Weg streitig machten!

14. bei Forke, *Blüten*, S. 130.

15. Der Gelbfuchs mit der weißen Nase.

Der Gelbfuchs mit der weißen Nase trägt einen silbergestickten Sattel.

Auf dunklem Grunde liegt die Brokatdecke, die gegen Beschmutzung schützt (Lit'aipo VI₁₃).

Wenn feiner Regen und Lenzwinde die Blüten zu Falle bringen,
Dann schwingt der Reiter die Peitsche und begibt sich direkt
in die Schenke zur tartarischen Kellnerin (Lit'aipo III₂₀ XII₂,
XVII₁₄).

16. Das Lied von Yü-chang (Kiangsi, Playfair¹, Nr. 8746; W. H. C. 28₄; in 行 überwiegt im Gegensatze zum 歌 das epische Element; doch wage ich es nicht mit Ballade zu übersetzen).

Der Wind aus der Tartarei (W. H. C. 31₆) bläst die Reiterei aus Tai-chün (Playfair¹, Nr. 6956) herbei (d. s. die Rebellen des Shih Ssüming, Giles, B. D., Nr. 1728).

Von Norden drängen sie in Menge durch den Lu-yang-kuan-Paß (W. H. C. 29₂₆).

Die Waffen der Wu-Truppen (aus Kiangsu) erglänzen wie Schnee über dem Meere.

Wann werden sie von der Expedition nach Westen zurückkehren?
Zur Hälfte haben sie die Shang-liao-Furt überschritten.

Gelbe Wolken (verhüllen die Sonne) und lassen die Natur traurig und farblos erscheinen. —

Eine alte Mutter nimmt Abschied von ihrem Sohne.

Sie schreit auf gegen den Himmel inmitten der grünen Wildnis.

Selbst die Schimmel, welche die Banner umgeben,

Wiehern kläglich und bäumen sich gegen sie auf, um sie zurückzuhalten (W. H. C. 23₁₃, Tufu C. 4₃₃, erstere Stelle nicht im P'eiwên-yünfu)

(Auch) die Silberpappel (W. H. C. 28₂₈ 29₆) trauert in diesen Herbstmonaten,

Schon frühzeitig entblättert sie sich in den Bergen von Kiangsi.

Er (der Sohn) ist ursprünglich ein tugendhafter (Tsochuan, V 292₀, T'ungchienkangmu C 24₃₂) Mann,

Feinde zu töten, ist er wirklich nicht gewöhnt.

Fürchtet er etwa den Tod in der Schlacht?

Für den Fürsten will er die unverständigen Rebellen hinwegfegen.

Seine Natur beeinflußt Steine wie Li Kwang's Pfeil (dessen Befiederung, selbst im Steine verschwand, vgl. Tufu C. 3₀).

Glaubt man etwa, daß er bang ist wegen Gefahren und Strapazen?

Die großen Hausboote eilen schnell wie Walfische dahin.

Die Wogen schlagen gegen die Meteor-Bucht (im P'o-yang-See, Kiangsi).

Dieses Lied kann man nicht (weiter) singen —

(Bei diesem Feldzug) sind die Haare dreier Armeen grau geworden.

代馬 hat auch eine zweite Bedeutung: Tai-chün und Ma-i (Playfair¹, Nr. 4779); vgl. Shihchi C. 69; dagegen hier wie W. H. C. 29₁₄ (vgl. auch C. 29₁₁, unter 胡馬). Unter 海雪 bringt das P'eiwényüfu C. 98, einen Vers eines obskuren Poeten Ts'ui T'ai-chih (Ch'üan-t'ang-shih II₄), worin es aber 梅雪 und nicht 海雪 heißen muß; dagegen finden wir 海雪 bei Lit'aipo noch XI₂ u. XXI₁₆.

17. Der Badende. (*Liki*, ed. Cuvreur, II₁₇₇).

Wenn Du Dir den Kopf gewaschen mit wohlriechendem Wasser (W. H. C. 32₁₀), staube dann nicht Deine Mütze ab.

Wenn Du Deinen Körper in Essenzen gebadet, klopfe dann nicht Deine Kleider aus.

(Ch'ü Yüan, W. H. C. 33, meint, man müsse nach dem Bade die Mütze abstauben und die Kleider ausklopfen, weil man mit reinem Körper doch nicht wieder schmutzige Dinge auf sich nehmen könne).

Wer in der Welt lebt, enthält sich allzu großer Reinlichkeit, Der vollkommene Mann (*Texts of Taoism*, I 169) schätzt Dunkelheit und Helle.

Am Tsang-lang-Fluß (W. H. C. 33₇), da gab es einen alten Angler (= 漁父, der anderer Meinung als Ch'ü Yüan war).

Mit ihm will ich (dahin) zurückkehren.

18. Der Koreaner.

Mit Goldblumen gestickt ist seine den Wind teilende Mütze.

Sein Schimmel macht kleine langsame Wendungen (vgl. Lit'aipo VI₃).

Flatternd tanzen seine weiten Ärmel.

Es ist wie wenn ein Vogel vom Osten des Meeres herbeiflüge.

19. Gedanken in stiller Nacht. Beste Übersetzung bei Florenz, *Chin. Poesie*; d'Hervey, S. 44, Zottoli, V 446, Forke, S. 145, Edkins (*Journal Peking Orient. Society*), Giles, *History of Chin. lit.* S. 154, Grube, *Gesch. der chin. Lit.*, S. 267; Bernhardi, *Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen, ostas. Sektion*, 1916, S. 122.

20. Die Weise von Lu-shui (ein Gitarrenlied, vgl. W. H. C. 18₈); bei Edkins, Forke, S. 145, Bernhardi, S. 123, Waley, *Bulletin of School of Oriental Studies I Part II*₁₀₈. Aus 採白蘋 (Shibking IV₄₅) ist ersichtlich, daß es sich hier um ein Weib handelt; 蕩舟人 muß daher mit „Ruderin“ übersetzt werden.

21. Die Phönixweise (vgl. Pétillon, S. 281).

Die Tochter des Ch'in-Fürsten (Familiennamen: Ying) blies auf der Jade-Flöte,

Spielte singend mit dem Himmelsfrühling.

Der grüne Phönix flog nicht allein weg (von der Phönixterrasse des Herzogs Mu),

Es waren mit ihm noch Menschen, die sich an der Hand führten (nämlich Hsiao Shih, Giles, *B. D.*, Nr. 713 und seine Frau Lung-yü).

Ihre Schatten verschwanden zwischen den Spalten der farbenprächtigen Wolken.

Doch die verklingenden Töne kamen herab in das Land Hsi-ch'in (vgl. Tufu 16₃₀).

22. Die Weise von der Phönixterrasse.

Ich habe einst gehört von der Tochter des Ch'in-Fürsten (siehe voriges Gedicht),

Die den Gesang der Phönixe auf der Flöte wiedergeben konnte.

An jenem Tage (da sie mit ihrem Manne die Phönixterrasse auf dem Rücken des Phönix verließ) hatte sie einen unsterblichen Genius begegnet,

In der Stunde der Trennung (von dieser Welt) war sie ergriffen.

Auf der herrlichen Flöte blasend flog sie hinweg.

Der Himmel sandte ihr eine dunkle Wolke (die sie tragen sollte) entgegen.

Die Weise ist noch vorhanden, ihr Leib kehrte aber nicht mehr zurück.

Nur der leere Name „Lung yū“ ist geblieben.

23. Mit den Truppen; vgl. W. H. C. 28₃.

Mit den Truppen ziehe ich hinaus auf den Weg über den Yümen-kwan-Paß,

Wir verfolgen die Feinde bis zum Chün-wei-shan-Berg (T'ung-chienkangmu C. 10₂₆).

Die Flöten blasen das Lied von den fallenden Pflaumenblüten,
Die Schwerter spalten des hellen Mondes Scheibe.

Trommeltöne erklingen über dem Sandmeer der Gobi,

Die Kampflust erhebt sich bis in die Wolken.

Ich möchte dem Hunnenfürsten den Kopf abschlagen

Und nach langem Galopp erst ruhen beim Eisernen Tor-Paß
(in der Pamir-Gegend).

24. Herbstgedanken.

Gestern ist es noch wie Frühling gewesen,

In den grünen Bäumen sang die gelbe Oriole.

Üppig entwickelt sind die Orchideen am Abend ihres Lebens —

Da braust (plötzlich) ein kalter Wind einher.

Der Herbst ist da, und es fallen die Blätter der Bäume,

Im kalten Mondlicht klagt das Heimchen.

Müßig sitze ich und jammere über das Ende der duftigen Vegetation (Ch'u Tz'ü 441 悲回風),

Der weiße Tau hat die üppige Schönheit vernichtet (W. H. C. 29₃).

25. Frühlingsgedanken; bei Zottoli, V 494. Bernhardt, S. 123; verbessere:

Wenn das Gras im kalten Norden (in Yen, Chihli) zu grünen beginnt,

Lassen die Maulbeerbäume von Ch'angan schon ihre grünen Zweige hängen.

Wenn Du an die Rückkehr denkst (H ist hier, wie V₂₅, eine temporale Konjunktion),

Ist mein Herz schon gebrochen.

Der Frühlingswind kennt mich nicht (相 ist Objektskasus des Personalpronomens).

Wozu sollte er innerhalb meines Mosquito-Netzes kommen?

26. Herbstgedanken. Bei d'Hervey, S. 64; verbessere:

Am Yen-chih-shan-Berge (de Groot, *Hunnen* S. 121) fallen die gelben Blätter.

Ich (armes Weib) halte Ausschau von der Po-têng-Terrasse (vgl. Lit'aipo IV₄; in Shansi, wo Mete, Giles, *B. D.*, Nr. 1505, Kaiser Han-kao-tsu sieben Tage lang belagerte).

Über dem Sandmeere (vgl. oben Gedicht 23) zerreißen die Purpurwolken (d. h. die Wolken bei Sonnenuntergang, welche dem gelähmten Auge in der Komplementärfarbe grün erscheinen, vgl. W. H. 3130; darum kann hier das Ostmeer nicht gemeint sein; vgl. auch Hänisch, *O. Z.*, 1924, S. 2).

Und über Shan-yü (in Shansi, Playfair¹, Nr. 6145) kommt der Herbst.

Die Soldaten der Tartaren sammeln sich schon an der Grenze der Gobi,

Der Gesandte Chinas kehrt über den Yü-mèn-kuan-Paß in die Heimat zurück.

Die Krieger kennen keinen Tag der Heimkehr,

Unwillkürlich beklage ich das Gepflücktwerden der Orchidee (meine Ehe).

27—30. Vier Wu-Lieder in der Art der Dichterin Tzû Yeh (die darin die vier Jahreszeiten besang); vgl. d'Hervey, S. 13, Forke, S. 13, Bernhardi, S. 123.

Verbessere: 若耶溪 ist ein kleiner Fluß in Kuei-chi-hsien (Playfair¹, Nr. 3817), der sich in den Spiegelsee ergießt, vgl. Lit'aipo IV₂₁; die Zuschauer in Booten versperren diesen Wasserweg durch ihre Menge. 針冷 gehört zusammen; d'Hervey übersetzt vollkommen richtig: l'aiguille glacée — nicht die weiße Hand wurde kalt, sondern die Nadel ist kalt. Daß die vier „kleinen zusammengehörigen Gedichte“ gerade die vier Jahreszeiten vorstellen sollen, hat Bernhardi vollständig übersehen.

31. Beim Weine; d'Hervey, S. 11.

32. Der reisende Kaufmann.

Der über das Meer fahrende Kaufmann macht sich den himmlischen Wind (Legge, *Iking* 321_b) zu nutze,
Und mit dem (Segel)schiffe zieht er auf ferne Unternehmungen aus.

Er ist dem in den Wolken fliegenden Vogel zu vergleichen —
Nachdem er einmal vorübergegangen, ist er spurlos verschwunden.

33. Das Gedicht vom Wäsche-Schlagen (vgl. W. H. C. 30₅).

Mehr als zehn Jahre lebt die schöne Frau (allein) im Frauen-gemach,

Mit gerunzelter Stirne sitzt sie ihrem Schatten gegenüber und ist voll Mißmut über die Trennung von ihrem Manne.

Plötzlich kommt über den Strom die im Frühling heimgekehrte Schwalbe geflogen,

Im Schnabel trägt sie einen Brief auf weißer Seide, der gleichsam aus den Wolken kommt.

Ihre weiße Hand öffnet das Band und sie seufzt (beim Lesen) gar lange,

Ihr tapferer Mann steht als Soldat noch im Felde nördlich von Chiao-ho-ch'eng (im jetzigen Hsin-chiang, Turfan-hsien, vgl. Waley im *Bulletin* 1918 II₁₁₂).

Zehntausend Meilen weit (von Ch'angan) fließt das Wasser des Chiaoho-Flusses nach Norden,

Ich möchte zusammen mit ihm ein Vogelpaar sein, schwimmend zur Insel inmitten des Stromes (W. H. C. 32₂₀).

An der Grenze, wo Du weilst, drängen sich wie Wolken die Reiterscharen mit den blauen Seidenbändern am Zaumzeuge (vgl. Kommentar zu Lit'ai-po VII₂₆).

In dem rotgetünchten Hause, wo ich wohne, wächst Moos.

In diesem Hause weht der Frühlingswind von Tag zu Tag schwächer —

Wer kann da noch nach dem Spiegel greifen und seine vor Kummer (weißen) Haare betrachten!

Morgens blase ich die Bambus-Flöte beim Fallen der Blüten,

In der Nacht wasche ich die Uniformen auf dem Waschstein
gegenüber dem hellen Monde.

Hoch über mir steht der helle Mond und die Nacht ist weit vor-
geschritten (eigentlich: der über dem Wasser der Clepsydra
hervorragende Zeiger (箭) ist länger geworden),

Der Vorhang aus echten Perlen verhüllt die duftende Halle (W.
H. C. 47).

Quer hängt herab die Stickerei der verbundenen Herzen im kost-
baren Baldachin (Betthimmel),

Halb verlöscht (d. h. nur durch mich angefaßt) brennt der
Storax (vgl. Laufer, *Sino-Iranica*, S. 456) auf der herrlichen
Matte (Couvreur's Übersetzung *Dict. class.*, S. 588 „repas
du Jardin des Immortels“ paßt weder hier noch Lit'aipo
XXVII, S. 25. — Zottoli, IV 317 übersetzt letztere Stelle
mit „aperto gemmeo convivio“, Bernhardi im *Bäfler Ar-
chiv* VI₂ S. 111 läßt Götterspeisen auftragen!)

Die herrliche Matte, der kostbare Baldachin und die Decke mit
der Stickerei der verschlungenen Äste —

(Dies alles und die darunter) einsam Schlafende bescheint das
flackernde Licht.

Dein Bote hat mir eine goldene Schere gebracht,

Und für Dich habe ich ihm ein Kopfkissen der Sehnsucht mit-
gegeben.

Alle Orchideenblüten des Hofes habe ich gepflückt — aber noch
immer sehe ich Dich nicht,

Mit meinem roten Taschentuche wische ich mir die Tränen weg
und es ist davon ganz durchtränkt (Legge, *Iking* 393₈).

Wenn Du das folgende Jahr noch an der Grenze kämpfen solltest,

Will ich zur Wolke werden und zu Dir kommen, wie einst die
Elfe des Wu-shan-Berges den König von Ch'u auf Yang-t'ai
aufsuchte (W. H. C. 192).

34. Der Junker.

Hast Du nicht gesehen

Den jungen fahrenden Ritter aus Huai-nan!

Bei Tage spielt er Ball oder geht jagen, in der Nacht würfelt er.

Verliert er auf einen Wurf Hunderttausende, so läßt ihn dies
durchaus kalt.

Rache nimmt er in tausend Meilen Entfernung, als ob es ganz nahe wäre.

Dieser junge fahrende Ritter liebt es zu lustwandeln (vgl. W. H. C. 21₁₄ 23₉, Lit'ai-po VI₁₃),

Sein Leib ist ganz in Seidenstoffe gehüllt.

In seinem Gefolge duften wie Orchideen lärmende Courtisanen,
Wo seine glänzende Erscheinung (W. H. C. 30₁₈) sich zeigt,
hört man Musik und Gesang.

Stolz behauptet er selbst, nicht seinesgleichen zu haben,

Anhänger werden in seinem Hause lange Zeit freigehalten.

Schöne Sättel und Pferde werden ihnen geschenkt,

Um teures Geld wird Wein gekauft (und wacker gezecht).

Sein heißes Herz gibt er restlos hin für seine Freunde,

Er spart kein Geld um Schüler heranzuziehen (um Pfirsiche und
Pflaumen zu züchten, vgl. Pétillon, S. 179),

Und wenn dann nach einigen Lenzen seiner Schülerschaft

Einer ihn verläßt, tritt ein neuer an seine Stelle.

Verwaltungsbeamte (der Präfekturen und Distrikte) kommen
alle bei ihm ins Haus,

Herzöge und Grafen sind für ihn ganz gewöhnlicher Verkehr.

Mit hundert Jahren wird sich der Mann noch seines Lebens erfreuen,

Wozu sollte er sich in Büchern vergraben, um Armut und Krankheit zu finden?

Mit hundert Jahren wird der Mann noch glänzend dastehen,

Wozu sollte er auch starr an Prinzipien festhalten, um mit einer
Existenz im Staube vorlieb zu nehmen?

Die Staatsdiener (der Jetztzeit) sind zur Hälfte Kriegerleute,

Der arme Gelehrte (dagegen) ist verschentlich zum Einsiedler geworden.

Lasse ihn (den Junker) nur seine Wurzeln und Äste hundert
Klafter weit ausstrecken (zu 遮莫 vgl. Tufu, ed. Chang
Chin C. 18₁₄).

Nichts ist besser als gegenwärtig viele Freunde zu erwerben.

Lasse ihn nur Heiratsbande knüpfen mit der kaiserlichen Residenz,

Nichts ist besser als im Leben eine gute Staatsstellung zu bekleiden.

Schaue nur auf jene Reichen und Großen vor Deinen Augen,

Wozu haben sie sich ein Leben lang geplagt (Legge, IV 3. 47, 52, 64) für einen Ruhm nach dem Tode!

還往 steht hier offenbar für 往還; warum Woitsch in *Acta Orientalia* II₂₁₉ ersteres Binom hsüan wang ausgesprochen haben will und ihm die Bedeutung „einen Umweg machen“ zuschreibt, ist mir nicht deutlich. 往還 kommt bei Po Chü-i häufig vor (z. B. Ch'üan-T'ang-Shih VII, Po Chü-i 7, 23, 25, 28, 36, usw.) und bedeutet: Verkehr, Freunde haben; im P'eiwenyüfnu C. 15, Reim 朋 und nicht 光, daher huan² und nicht hsüan² zu lesen; die Umkehrung des Binoms an unserer Stelle geschieht nur des Reimes wegen, daher ist Laut- wie Bedeutungswechsel unwahrscheinlich. Es reimen nämlich hier einerseits 命 病 (Reim 敬) 身 塵 民 (Reim 眞), andererseits 丈 往 (Reim 養) 城 櫻 名 (Reim 庚). —

35. Das lange Lied (vgl. W. H. C. 28).

Die Pfirsich- und Pflaumenblüten öffnen sich, von der Frühlings-
sonne getroffen,

Ihre Schönheit lassen sie nur in dieser Jahreszeit erglänzen

Der Ostwind erregt die ganze Natur.

Die ganze Vegetation möchte sprechen.

Ein dürrer Ast trägt (nun) keine häßlichen Blätter mehr,

Ein vertrockneter Wasserlauf wird von neuem zur klaren, spru-
delnden Quelle.

Eine gewaltige Kraft bewegt Himmel und Erde,

Und Hsi Ho (Giles, *B. D.*, Nr. 676) schwingt ununterbrochen
die Peitsche ihres Sonnenwagens.

Ruhm wird nicht in der Jugend erworben,

Weswegen könnte da unser Name in der Geschichte erscheinen?

Pfirsich- und Pflaumenblüten entfalten all' ihre Pracht im
Frühling.

Wer könnte auch die helle Sonne borgen? (d. h. die Bäume be-
nützen die Frühlingssonne um zu blühen, sie warten nicht
auf eine spätere Zeit)

Ansehen und Unsterblichkeit (d. h. langes Leben),

Beide sind für den alten gebrechlichen Mann (der seine Jugend
versäumt hat) wertlos (W. H. C. 23, 212).

Metall und Stein fallen der Vernichtung anheim,
 (Ebenso wie) Wind und Eis keinen langen Bestand haben.
 Ich fürchte, wenn wir einmal alt geworden,
 Werden wir uns nur gezwungen des Weines und des Gesanges
 erfreuen können.
 Der Herbstreif nimmt keine Rücksicht auf den Menschen,
 Plötzlich überfällt er die (hinfallige) Purpurweide.

36. Sehnsucht.

Die Sonne will untergehen, die Blüten zeigen verschwommene
 Farben,
 Der Mond glänzt hell wie weiße Seide, vor Kummer kann ich
 nicht schlafen.
 Die Laute von Chao, mit den Phönixbildern auf ihren Stegen,
 hört gerade zu spielen auf,
 Die Gitarre von Shu mit ihren paarigen Saiten (die an Man-
 darinenten erinnern?) will beginnen.
 Dieses Lied (von der Sehnsucht) hat (tiefen) Sinn, doch die
 Menschen überliefern es nicht,
 Ich möchte dem Frühlingswind folgen und es in den Yen-jan-
 shan-Berg einmeißeln lassen (wie es Tou Hsien, Giles, *B. D.*,
 Nr. 1956, mit seinen Kriegstaten ließ tun).
 Ich denke an Dich in der weiten, weiten Ferne, an Dich, den
 der blaue Himmel von mir trennt.
 Einst sah ich auf zu Dir mit schalkhaftem Auge,
 Jetzt ist das Auge ein Quell ununterbrochener Tränen geworden.
 Wenn Du nicht glaubst an mein zerrissenes Herz,
 Komme zurück und blicke mich an, wie ich nun vor dem klaren
 Spiegel stehe.

37. Das Lied vom wilden Tiger (vgl. W. H. C. 28₁).

Morgens komponiere ich das Lied vom wilden Tiger,
 Abends komponiere ich den Sang vom wilden Tiger.
 Mein Herz ist zerrissen, nicht weil es sich kümmert um das
 Wasser von Lung-shou-shan (vgl. Li T'ai-po II₂₂),
 Meine Tränen fließen, nicht wegen des Lautenspieles des Yung-
 mên Tzū-chou (der den Méng Ch'ang-chün, Giles, *B. D.*,
 Nr. 1515, damit zum Weinen brachte).

(Nein — aber Truppen mit) Fahnen zeigen sich in verwirrender Menge an beiden Ufern des Huang-ho (Honan- und Ho-peitao),

Die Kriegstrommeln erschallen, daß die erschütterten Berge zusammenstürzen wollen.

Die Bewohner des Landes Ch'in sind zur Hälfte Gefangene in den Händen An Lu-shan's (des Herrschers von Yên, Giles, *B. D.*, Nr. 11) geworden,

Und die Pferde der Barbaren fressen rechtswidrig das Gras von Loyang.

Unter den Pässen wogt das Kriegsglück —

Die Städte der Provinzen Yu und Chi (Playfair¹, Nr. 8710 u. 635) wechseln fortwährend ihren Herrn.

Solange die mächtige Schildkröte (d. i. An Lu-shan) nicht geköpft ist, sind die Wasser des Meeres bewegt,

Fische und Drachen (d. h. die loyale Beamtschaft) sind geflüchtet, wie kann man unter solchen Umständen eine Beruhigung des Landes erhoffen?

(Die jetzige Revolution) erinnert sehr an die Zeit der westlichen Han (vgl. Lit'aipo III₄),

Wo die Umwälzungen kein Ende nahmen.

Morgens eilte Chang Liang nach Po-lang-sha (um Ch'in-shih-hwang zu ermorden, vgl. Chav., II 157),

Abends betrat Han Hsin den Marktplatz von Huai-yin (wo er als Feigling angesehen wurde).

Chang Liang (Giles, *B. D.*, Nr. 88) war niemals so arm wie Han Hsin (*B. D.*, Nr. 617),

Das Schicksal des Liu Pang und Hsiang Chi (*B. D.*, Nr. 1334 u. 690) hing von diesen beiden Heerführern ab.

Vorübergehend kam Chang Liang nach Hsia-p'ei, wo er von einem alten Manne (*B. D.*, Nr. 866) das Buch über die Kriegskunst erhielt,

Han Hsin fand in seiner Not Unterstützung bei einer Wäscherin, um später Herzog von Ch'u zu werden (vgl. Hou-han-shu, Biogr. des Kêng Yên C. 49).

Die Heroen des Altertums erlebten solche Dinge, bevor sie zu Würden gelangten (Legge, I² 287).

Heutzutage werden hochstrebende Männer auch verworfen
 (Lit'aipo meint damit sich selbst),
 Und obwohl sie guten Rat geben könnten, wagen sie nicht, dem
 Drachen nahe zu kommen,
 Sie verbergen sich im Süden (Legge, IV 358), um so dem durch
 die Barbaren aufgewirbelten Sturm zu entkommen.
 Ihre wertvollen Werke, ihre kostbaren Schwerter sind im hohen
 Turme aufbewahrt,
 Ihre goldbeschlagenen Sättel, ihre edlen Streitrosse verschenken
 sie an Freunde.
 Gestern noch war ich gerade Gast in Hsüan-ch'êng (Play-
 fair¹, Nr. 3070),
 Klingelte und besuchte den Gouverneur.
 Oft erheitere ich auch mein Herz durch Spiel,
 Laufe dann dreimal um die Bänke herum, wenn ich einen sieg-
 reichen Wurf getan (so wie einst General Liu I, Giles, *B. D.*,
 Nr. 1313).

Die Leute von Ch'u sprechen stets von den Eigentümlichkeiten
 des Chang Hsü (berühmter Kalligraph der T'ang-Dynastie,
B. D., Nr. 59),
 Sein Herz berge Wind und Wolken (d. h. große Fähigkeiten)
 und die Welt wisse nichts von ihm.
 Schon schauen die Gouverneure (Legge, III 407) der drei Wu-
 Provinzen nach ihm aus (vgl. Bernhardt und v. Zach,
T'ao Yuan-ming 1915, S. 26)
 Und die wackeren Männer und fahrenden Ritter der vier Meere
 suchen alle ihn auf.
 Auch Hsiao Ho und Ts'ao Ts'an (Giles, *B. D.*, Nr. 702 u. 2012)
 waren ursprünglich Schreiber im Lande P'ei (Kiangsu, vgl.
 Pétillon, S. 293 — Chang Hsü war nämlich ein kleiner Be-
 amter in Ch'ang-shu, Kiangsu, Playfair¹, Nr. 379).
 Das Sichanklammern an die Schuppen des Drachens, das Sitzen
 auf den Flügeln des Phönix (d. h. sich als Diener des Kaisers
 Verdienste erwerben) hat alles seine Zeit. —
 In der Weinschenke am Nordufer des Li-Flusses (Playfair¹,
 Nr. 4162) da trafen wir nun einander im dritten Frühlings-
 monat (des Jahres 756 n. Chr.).

Die Weidenblüten stehen in üppiger Fülle, und Kummer will mich töten.

Barbaren-Jünglinge mit grünlich schillernden Augen blasen die kostbare Flöte (unter 胡雛 findet sich im P'eiwényüfu, C. 7 上 35, weder diese Stelle noch Tufu, ed. Chang Chin C. 17a).

Das Kiangsu-Lied vom weißen Hanf (vgl. Lit'aipo IV₃₂) läßt den Staub von den Balken auffliegen (Lit'aipo III₂₁, W. H. C. 30₂₀).

Den Mann (Chang Hsü) hier zu sehen ist für mich eine plötzliche Freude,

Wir müssen einen Ochsen schlachten, die Trommel schlagen und allen Freunden ein Fest geben.

Danach will ich von dannen ziehen, um am Ostmeer zu angeln. Fange ich Fische, so werde ich sie freudig hierher senden, um meine freundschaftlichen Gefühle zu zeigen.

38. Das Lied von der verstoßenen Frau (ist nicht von Li-t'aipo, sondern von Ku K'uang, Giles, *B. D.*, Nr. 990, vgl. Ch'üan-T'ang-Shih IV 9, Ku K'uang 15).

Von jeher gab es verstoßene Frauen,

Doch der Verstoßenen blieb immer ein Zufluchtsort übrig.

Heute verlasse ich Dich meinen Gatten,

Doch wohin soll ich mich wenden?

Meine eigene Familie ist vollkommen ruiniert,

So muß ich in Zukunft an der Wegseite weinen. —

Ich erinnere mich, vor unserer Hochzeit,

Erfahren zu haben, daß Du sehr freigebig bist.

(Da schenkest Du mir) feine Seidenstoffe und Brokatstickereien (W. H. C. 29₁₂)

Und überdies tausend Unzen Gold.

Mit fünfzehn Jahren verlobte ich mich mit Dir,

Mit zwanzig verließ ich mein Elternhaus und zog zu Dir.

Und nicht lange nach unserer Hochzeit (W. H. C. 29₁₀)

Entferntest Du Dich weit über Berg und Tal

Wenn die anderen Familien lauter Freude waren,

Saß ich allein und härmte mich ab,

Im dunklen Frauengemach tauchten viele Gedanken der Kränkung auf,

Die Schönheit dauert ja kaum zehn Jahre.
(Doch) die Sehnsucht ist einer Kreisbewegung zu vergleichen
(dauert unendlich, vgl. Chavannes, II 404),
Und Polster und Matte wurden zu einer Tränenflut.

Diese Tränenflut konnte ich nicht verwinden,
Wenn ich einsam träumte von Deinen Kriegszügen in den Bergen
und Pässen (der Grenze).
Da kamst Du endlich zurück —
Und als Du erschienest, war ich schon alt.
Liebe haßt Häßlichkeit,
Das neue Liebchen war dagegen in der ersten Blüte.
Die Tränen verbergend muß ich das traute Haus verlassen,
Mein verwundetes Herz ist übler daran als (sterbendes) Herbst-
gras.
Seit ich Deine Gattin geworden,
Waren wir beinahe immer getrennt (Du im Osten, ich im Westen).
Hinter dem Vorhange unseres Bettes gab es nur bis zum Morgen
dauernden Kummer,
Mein weißes Gesicht war das ganze Leben hindurch in Tränen
gebadet.
Seit unserer Trennung habe ich schon lange
Kein Gefühl mehr gehabt für die dicke Staubschichte, die sich
auf alles gelegt hat (d. h. ich habe mich nicht mehr gepflegt
und schön gemacht).
Immer habte ich den Gedanken eines einsamen Lebens wie einer
Muschel (wörtlich: Schildkröte),
Und stets wünschte ich mir einen treuen Bund wie jenen der
Mandarinanten.
An die Stelle der blühenden Jahre ist nun Reif und Schnee ge-
treten,
Was kann ich armes Weib nun beginnen?
Die (hinfällige) Hibiscus-Blüte ist in den kalten Teich gefallen,
Der Herbstwind hat die Weidenblüte vernichtet.
Mit meinem abgehärmten Gesicht
Und mit meinem alten Besitz (Legge, V 792₁₄) gehe ich nun
trostlos von dannen.
Wo soll ich den Rest meines Lebens verbleiben?
Wer würde erlauben, daß ich ihm ferner zur Last fiel?

Nachdem ich Deine Gunst eingebüßt habe,
Werden wir uns in Zukunft noch sehen?
Ich bereue es mit Dir den Hochzeitsbecher geleert
Und umsonst die Stickerei der verbundenen Herzen (vgl. Li-
t'ai-po VI₃₃) angefertigt zu haben.
Die Flachsseide (Legge, IV 390) schlingt sich um die grüne
Fichte
Und liebt es sich zu stützen und anzuschmiegen.
Die Wasserkastanie kann nicht mehr auf dem Wasser treiben
Und sie wollte nichts anderes als daß Du das Wasser wärest.
Ich klage nicht darüber, daß Du mich verstoßen hast,
Ich beklage allein mein trauriges Schicksal. —
Ich erinnere mich, in der ersten Zeit unserer Ehe
Da stand neben uns Deine kleine Schwester.
Heute, da ich von Dir gehe,
Ist Deine kleine Schwester ein Weib geworden wie ich.
Beim Abschied kann ich dieser kleinen Schwester nichts anderes
sagen als:
Heirate nicht einen Mann (der so untreu ist wie) Dein älterer
Bruder!

LIT'AIPO'S GEDICHTE

VII. BUCH

(28 Gedichte in alten und neuen Versmaßen)

Übersetzt

von E. VON ZACH

1. Das Lied von Hsiang-yang (vgl. dazu V₁₇₋₂₀).

Die sinkende Sonne schiebt sich an im Westen des Hsienberges
zu verschwinden.

Mit verkehrt aufgesetzter Mütze irrt der Mann unter Blumen
herum.

Die Kinder von Hsiang-yang klatschen alle in die Hände,
Sperren die Straße und singen um die Wette das Lied vom Zink-
schuh.

Vorübergehende fragen höflich, worüber gelacht wird.

Die Kinder lachen sich tot über den stocktrunkenen Shan Chien.

Mit dem Reiher-Schöpfer —

Mit dem Papageien-Becher — (beides automatisch funktionie-
rende Trinkgeräte der Unsterblichen)

In den 36 000 Tagen von hundert Jahren

Muß man an jedem Tage dreihundert Becher leeren (wie Chêng
Hsüan, Giles, *B. D.*, Nr. 274),

Wenn man das entenkopfgrüne Wasser des Hanflusses aus der
Ferne betrachtet,

So ist es so grün wie gerade gekelterter Traubenwein (der Cha-
rakter 醕 *po*¹ — nicht *p'o*¹ wie Giles, Nr. 9429 hat — ist
in Couvreur's *Dict. class.* nicht aufgenommen; vgl. auch
Yü Hsin, C. 133).

Es ist genau so wie wenn (der Fluß) in Frühlingswein (Legge, IV 231) verwandelt wäre,
 Und aus den aufgehäuften Trebern könnte man einen Söller
 bauen wie einst der Tyrann Chieh Kuei (Legge, IV, Prolegom. S. 91).
 Ein herrliches, tausend Goldstücke kostendes Pferd tauschen
 wir ein für unsere kleine Geliebte,
 Setzen uns lachend in den geschnitzten Sattel und singen das
 Lied von den fallenden Pflaumenblüten.
 An der Seite des (begleitenden) Wagens ist ein großer Krug mit
 Wein aufgehängt.
 Die Phönix-Orgelpfeife, die Drachenflöte werden rasch nach ein-
 ander gespielt.
 Li Ssü, der sich voll Kummer auf dem Richtplatze von Hsien-
 yang (Ch'angan) an seine Jagden mit dem braunen Hund
 erinnerte (Giles, *B. D.*, Nr. 1203),
 Würde er nicht gerne hier im Mondenlichte einen Goldpokal leeren?

Hast Du nicht gesehen
 Den einst berühmten Stein zur Erinnerung an Yang Hu der
 Chin-Dynastie (Giles, *B. D.*, Nr. 2383)?
 Der Kopf der (den Stein tragenden) Schildkröte ist in Stücke
 gegangen und Moos wächst darauf.
 Nicht einmal Tränen können seinetwegen mehr darauf fallen,
 Nicht einmal klagen kann das Herz seinetwegen noch!
 Der kühle Wind, der helle Mond (d. i. das Milieu für das Wein-
 gelage) brauchen um keinen Cash gekauft zu werden,
 Der Edelsteinberg (Anspielung auf den betrunkenen Hsi K'ang,
Pétillon, S. 102) stürzt von selbst zusammen, ohne daß die
 Menschen etwas dazu tun.
 (Bringt) den Weinschöpfer von Shu-chou (Playfair¹, Nr. 62)!
 (Bringt) den Kessel der starken Männer von Yü-chang (Kiangsi)!
 Li T'ai-po will mit euch (den Weingefäßen) zusammen leben
 und sterben.
 Wolken und Regen des Königs Hsiang von Ch'u (d. h. die Elfe
 Ch'ao-yün des Berges Wu, *W. H. C.* 191), wo sind sie heute?
 (Zusammen mit dem) Wasser des großen Stromes sind sie nach
 Osten geflossen, und nächtlicher Weile hört man nur den
 melancholischen Schrei der Affen.

2. Das Lied von der südlichen Hauptstadt (vgl. W. H. C. 41; Nan-yang in Honan, südlich von Loyang, Playfair¹, Nr. 5148).

Die südliche Hauptstadt ist wirklich äußerst schön,
Der Wu-ch'üeh-berg legt sich westlich quer als Schutzwehr vor.
Der Kaiser Kwang-wu-ti (Giles, *B. D.*, Nr. 1305, Pétillon, S. 201) lebte hier,

Tausende Kaufleute haben hier ihre Marktbuden aufgeschlagen.
Hohe Häuser stehen an breiten Straßen (vgl. Tu Fu, ed. Chang Chin C. 16₁₃),

Schöne Villen folgen aufeinander bis in die grünen Berge.
In diesem Lande gab es viele Helden —

Sie liegen ferne zurück und sind nicht mehr zu erreichen (Ch'u Tz'u C. 428),

(z. B.) T'ao Chu-kung (Giles, *B. D.*, Nr. 540, Pétillon, S. 12 u. 212) und Po-li Hsi (Giles, Nr. 1659, Pétillon, S. 137),
Ihr Ruhm verbreitete sich zwischen Himmel und Erde.

Die (von hier stammende) Yin Li-hwa (Frau des Kwang-wu-ti, vgl. Tungchienkangmu C. 873) zeichnete sich durch ihr Jade-antlitz aus,

Die Mädchen von Han (W. H. C. 423 823; vgl. auch 交甫, W. H. C. 1221 1914) glänzen durch ihre rote Gesichtsfarbe.

Keusche Sängerinnen bringen die fliehenden Wolken zum Stehen,
Schöne Tänzerinnen haben noch übrige Anmut.

Spaziergänge sind nirgends schöner als in Nanyang und Loyang,
Der Wind spielt mit den Gewändern der Beamten zu Pferd und zu Wagen (W. H. C. 2721).

Ein Reitausflug wird nach den Ruinen von Hung-yang (W. H. C. 357) gemacht,

Mit dem Falken wird am Ufer des Pai-ho gejagt.

Wer kennt da den anderen Chu-ko Liang (Giles, Nr. 459 — hat ursprünglich in Nan-yang gelebt)?

Langgezogen singt er (wie jener sein Liang-fu-yin) und klagt über das Ergrauen seiner Schläfen.

3. Das Lied „auf dem Strome“; bei d'Hervey, S. 8.

Der letzte Vers lautet: Dann müßte auch der Han-Fluß (statt nach Südosten) nach Nordwesten strömen. d'Hervey: on

verra donc le fleuve jaune partir de l'occident pour couler vers le nord.

4. Unter dem kaiserl. Gefolge im I-ch'un-Pärke werde ich beauftragt, den Drachensee, die Weidenpracht, die werdende Vegetation, das Lauschen auf die hundert Lieder der neuen Oriolen zu besingen.

Der Ostwind (d. i. der Frühlingswind) hat das Gras der Yingchou-Insel (im T'ai-yeh-ch'ih-See des Chien-chang-kung-Palastes vgl. Chav., III 514, T. Ch. K. M. C. 512) schön grün werden lassen.

Von der violetten Halle, vom roten Turm aus erscheint der Frühling am schönsten.

Die Weiden am Südufer des Sees stehen schon zur Hälfte in üppiger Pracht (Legge, IV 92).

Die verwirrende Blütenfülle schwingt im Winde und schlägt an die Mauerreliefs.

Hundert Fuß tief hängen die feinen Zweige herab wie von geschnitzten Säulen (W. H. C. 25 19).

Oben sitzen herrliche Vögel und singen in Harmonie,

Aus ihren Liedern (Legge, IV 391, v. Zach, *Lexicogr. Beitr.*, I, S. 14) fühlt man zuerst die Ankunft des Frühlings.

Und diese Lieder führt der Frühlingswind mit sich bis zu den Purpurwolken (der Abenddämmerung).

Die tausend Tore und zehntausend Gemächer (Chav., III 514) wiederhallen alle von diesen Frühlingsklängen.

Zu dieser Zeit weilt der Kaiser (Legge, IV 306 V 228₁₁ 637₁₇) in Ch'angan (Legge, IV 463).

Die fünffarbige glückbringende Wolke verbreitet ihren Glanz über den kaiserlichen Thron und die Residenz.

Die Garden, die täglich abgelöst werden, haben zusammen mit dem Kaiser den Palast verlassen.

Bei der Rückkehr des Himmelssohnes (天閼 bedeutet gewöhnlich: der Himmel dreht sich, W. H. C. 416 1922) zieht die kaiserl. Sänfte durch die Blumen (des Parkes).

Erst kommt er zum P'eng-lai-See, um die tanzenden Kraniche (W. H. C. 148) zu besichtigen.

Dann wendet er sich nach dem Chih-jo-tien (W. H. C. 110), um
auf die neuen Oriolen zu lauschen.

Die neuen Oriolen fliegen im Shan-lin-Parke (W. H. C. 81)
herum,

Sie möchten ihre Phönixlieder vermischen mit der kaiserlichen
Musik (Legge, III 88).

5. Das Lied vom Nephritkrug.

Der wackere Mann schlägt den Takt an seinem Nephritkrug,
Das tapfere Herz bedauert die vorgeschrittenen Jahre.

Nach drei Bechern greift er nach seinem Schwert und tanzt im
herbstlichen Mondlicht,

Und plötzlich fließen ob des erhabenen Liedes seine Tränen in
Strömen. —

Da kam (einmal) aus dem Phönixpalaste ein mit violetter Lack
geschlossener kaiserl. Erlaß,

(Darin) wurde ich eingeladen, an einem Bankett teilzunehmen,
und ich begab mich hinauf zur kaiserl. Festmahlzeit.

Es lobt mich der Herrscher der zehntausend Streitwagen in
seiner himmlischen Residenz,

Es spotten über mich (Legge, IV 46) die würdigen Männer des
Palastes (der roten Stufen und grünen Thore).

Am folgenden Morgen wechselte ich wiederholt Pferde aus dem
kaiserl. Marstall,

Und erhalte eine korallenbesetzte Peitsche mit Jadegriff vom
Kaiser als Geschenk.

Die Welt kennt (mich) nicht, den anderen Tung-fang So (Giles,
B. D., Nr. 2093),

Er ist ein großer Einsiedler am kaiserl. Hofe (W. H. C. 224), ein
unter die Menschen verbannter Unsterblicher.

Die schöne Hsi Shih (Giles, B. D., Nr. 679) mußte lachen und
dann runzelte sie wieder ihre Stirne,

Das häßliche Mädchen (*T. of T.*, I 354) ahmte sie nach, be-
mühte sich aber vergebens schön auszusehen.

Obwohl der Kaiser schön geschwungene Augenbrauen (d. h.
große Talente) liebt,

Kann er doch nicht verhindern, daß in seinem Palaste Eifersucht
die Menschen tötet.

(Der Dichter spielt auf die Eifersucht der Höflinge an, die ihn beneiden und ihm das Leben sauer machen.)

6. Das Lied vom Lande Pin (Legge, IV 226, 2, Playfair¹, Nr. 5738/39), meinem älteren Bruder Li Ts'an, Ch'ang-shih von Hsin-p'ing, angeboten (in der T'ang-Dynastie war Ch'ang shih ein Bezirksbeamter vom Range eines T'ung-p'an, Mayers, *Chin. Governm.*², Nr. 283 und nicht Nr. 34).

Im Tal von Pin bewegen sich (im Winde) die kahlen Äste (W. H. C. 26₉) der Bäume des Hofes (*T'ao Yuan-ming*, 1912, S. 54).

Der Ching-Fluß ist hoch und wirft ungestüme Wellen auf.

Die klagende Wildgans jammert und läßt Abends ihren schrillen Schrei ertönen,

Traurige Wolken verdüstern den Himmel und die Kälte ist groß. —

Ich erinnere mich, als ob es gestern war, wie ich das Haus verließ und mich von hier aus auf die Wanderschaft begab,

Die Lotusblüten waren rot, die Weidenzweige grün.

Die ganze Nacht hindurch trank ich ununterbrochen dreihundert Becher Weines,

Am nächsten Morgen machte ich meinen Abschiedsbesuch beim Präfekten.

Da wußte ich noch nicht, daß der Glanz der Heimat sich in das Elend der Fremde verwandeln sollte.

Tückischer Schnee und eisiger Wind durchfahren nun meine Gewänder.

Woran kann die erloschene Asche sich wieder erwärmen?

Wohin kann das welke Blatt, vom Winde getrieben, wieder zurückkehren? —

Du mein Bruder lebst in Glanz und Freuden vom Morgen bis Abend,

Die ganze Halle ist voll von herrlichen Jade-Gesichtern.

Die Mädchen von Chao singen langgezogene Lieder, die bis zu den farbigen Wolken erschallen,

Die Schönen von Yën, schöner als rote Kerzen, führen trunkene Tänze auf.

In Fuchspelz gekleidet kredenzest Du flüssiges Morgenrot aus Weingefäßen à la Yang Hsiu (*Pétillon*, S. 254 — aus Kohle in Tierformen),

Ein starker Mann (d. i. Lit'aipo) summt ein trauriges Lied, will er etwa bemitleidet werden?

Früher in Glanz und später in Elend sind ja Dinge, die aufeinander folgen müssen.

Warum läßt Du aber von Deinem überflüssigen Glanze nicht etwas dem armen Bruder (Legge, IV 250) zukommen?

7. Das Lied vom Wolken-Söller des westlichen Riesenberges (dem Tan-ch'iu-tzu gesandt, bei Chalmers, *China Review*, I 199).

8. Das Lied von Yuan Tan-ch'iu.

Yuan Tan-ch'iu

Liebt die Geister und die Unsterblichen.

Morgens trinkt er aus der klaren Flut des Ying-Stromes (Playfair¹, Nr. 8656),

Abends kehrt er zu den violetten Dünsten der hohen Felsen zurück.

Auf den 36 Spitzen (des Sung-shan) wandert er immer herum (Legge, II² 495).

Immer wieder wandert er herum,

Und steigt auf zu den Sternen und Regenbögen (W. H. C. 5417).

Sein Leib reitet auf einem Drachen, dem Wind aus den Ohren fährt.

Er überquert Ströme, er durchkreuzt Meere, er fährt in den Himmel,

Und ich weiß, daß sein Wandertrieb endlos ist und keine Grenzen kennt.

9. Das Lied vom tapferen Mann in Fu-fêng (Playfair¹, Nr. 1878).

In Loyang im 3. Monat da stürmte herein der Sand aus der Mongolei (d. s. die Barbaren),

In Loyang da jammerten und seufzten die Bewohner der Stadt. (Denn) das Wasser unter der Himmelsfurtbrücke führt rotes Blut in den Wellen mit sich,

Und weiße Gebeine liegen übereinander (W. H. C. 16₁₀) wie verhedderter Flachs.

Auch ich fliehe nach Osten, nach dem Lande Wu,
 Ziehende Wolken hindern mich an allen Seiten (W. H. C. 16_a),
 und der Weg ist weit.
 Erst in den östlichen Gegenden geht für mich wieder die Sonne
 auf und es schreit die Morgenkrähe.
 Die Leute öffnen das Stadttor und fegen die gefallen Blüten
 weg.
 Sterkulien und Weiden streifen mit ihren Zweigen die metallene
 Brunnenbalustrade (Lit'aipo, III 16),
 Betrunkene komme ich nach Fu-fêng in das Haus des tapferen
 Mannes.
 Der tapfere Mann von Fu-fêng ist ein Wunder dieser Welt.
 Sein Wille kommt mit dem meinen überein, wir könnten zu-
 sammen Berge versetzen.
 Als Mensch stützt er sich nicht auf das Prestige eines befreundeten
 Generals,
 Beim Weintrinken denkt er da etwa an die Verabredung mit dem
 Minister? (ebensowenig wie Ch'ên Tsun, Giles, *B. D.*,
 Nr. 256).
 Erlesene Gerichte auf geschnitzten Präsentierplatten werden den
 versammelten Gästen vorgesetzt,
 Sängerinnen aus Wu, Tänzerinnen aus Chao (sind anwesend),
 es weht ein duftiger Wind.
 P'ing-yüan, Mêng Ch'ang, Ch'un-shên, Hsin-ling (Giles, *B. D.*,
 Nr. 1652, 1515, 807, 2320), die zur Zeit der sechs Reiche
 (Forke, *Lun-hêng*, I 501) lebten,
 Öffneten ihre Herzen und teilten ihre Gedanken mit, Du kennst
 sie (und ahmst sie nach).
 Ein jeder von jenen hatte in der Halle seine dreitausend Klienten,
 Wer von diesen hat später die empfangenen Gnaden vergolten?
 Ich greife nach meinem langen Schwerte,
 Ich ziehe freudig erregt die Augenbrauen hinauf (Pétillon,
 S. 265),
 Wie deutlich sind die Steine im klaren Wasser zu sehen! (d. h.
 wie schön ist unsere Freundschaft).
 Ich werfe meine Kappe weg,
 Ich lache Dir zu,
 Ich trinke Deinen Wein,
 Ich singe für Dich!

Ich bin ein anderer Chang Liang, bevor er Ch'ih Sung-tzū folgte
(Giles, *B. D.*, Nr. 88 u. 377),

Du bist Hwang Shih-kung (Giles, *B. D.*, Nr. 866) von der
Brücke und kennst mein Herz.

10. Lied gedichtet, als ich zusammen mit meinem Cousin Li Shu-ch'ing, Bezirkssekretär von Chin-ch'eng (Playfair¹, Nr. 2981), die auf die Wand gemalte Landschaft bei Kerzenlicht besichtigte.

In der hohen Halle auf der weißgetünchten Wand ist die Insel
der Unsterblichen abgebildet,

Bei Kerzenlicht betrachtet liegt vor uns das Paradies in seiner
Reinheit.

Hohe Wellen rollen dahin, mächtige Berge ragen empor (W. H. C. 76).

(Die Wellen sind) weiß wie das Land Tan-ch'ü (wo es niemals
Nacht wird, Ch'ü Tz'ü 56),

(In den Bergen) hinter dem Meere glauben wir die Rote Wand
von Ch'ekiang (W. H. C. 113) zu erkennen.

Bei dem Glanze der Kerzen freuen wir uns auf einmal, daß die
Bergdünste verschwunden sind.

Man möchte meinen, man ist in Shan-yin-hsien (Playfair¹,
Nr. 6139) nach einem großen Schneefall (Pétillon, S. 155).

(Man sieht) gewundene Schluchten und smaragdgrüne Sturzbäche,
die schweigen und keinen Lärm verursachen.

Wir sind zu vergleichen mit den Leuten der Ch'in-Dynastie, die
im Mondlichte den Pfirsichblütenquell (vgl. *T'ao Yuan-ming*,
1912, S. 56) entdeckten.

Obwohl bei Bewußtsein sind wir völlig geistesabwesend und
unsere Seelen sind wie verklärt (W. H. C. 77).

Nur der melancholische, über den Herbst klagende Schrei der
Affen aus den übereinander getürmten Bergen (W. H. C. 2611)
scheint noch zu uns zu dringen. —

Mit Dir (meinem Cousin) stehe ich diesem Bilde gegenüber,
und unsere Freude kennt kein Ende,

Wir lassen ein Lied ertönen und summen es wandelnd (W. H. C. 337) bis zum Tagesanbruch (Legge, IV 333).

Dann blicken wir zurück auf den Meerfahrer (im Bilde), der sein
Wolkensegel hißt,

Und möchten mit ihm hinausfahren in den großen, weiten Ozean
(W. H. C. 317) zur Insel der Unsterblichen.

11. Das Lied vom Weißhaarigen.

Der weißhaarige Huai-nan Hsiao-shan (vgl. Giles, *B. D.*, Nr. 1269 und Einleitung zu den Rhapsodien von Ch'u C. 12, wo *ta-shan* und *hsiao-shan* Namen von Gedichtsammlungen sind wie das *Ta-ya* und das *Hsiao-ya*; bei Erkes, *O. Z.* 1917, finden wir darüber nichts erwähnt*)

(Lebt) auf dem kleinen Berge im Süden des Hūai-Flusses;
Nachts schläft er auf einer Wolke unter einer Fichte,
Morgens ißt er Mark von Steinen (d. s. Stalaktiten).
Der kleine Berg (vgl. Lit'aipo VIII 28) dehnt sich ununterbrochen aus bis zum Strome,
Grüne Höhen, steile Felsen werden vom durchsichtigen Wasser umgeben.
Ich folge dem weißhaarigen Manne

* So freudig ich Erkes' Arbeiten aus dem wichtigsten nachklassischen Werke, dem Wēn-hsüan, begrüße, so wenig bin ich mit seiner Übersetzung einverstanden. Vor 35 Jahren habe ich in der *China Review* XXV 19 bereits darauf hingewiesen, daß wir uns bei der Übersetzung einer klassischen Stelle nicht durch einen Kommentar (so plausibel auch seine Erklärung erscheinen mag) leiten lassen dürfen, sondern durch die traditionelle Auffassung und den gewöhnlichen Gebrauch der betreffenden Stelle in der späteren Literatur. So z. B. finden wir 攀桂 in der Literatur (vgl. Shanghai Tz'u Yüan) sowohl für „ein gutes Examen bestehen (Pétillon, S. 175)“ als auch für „verweilen“ gebraucht; die letztere Bedeutung geht nun auf die beiden Stellen im Chao-yin-shih (Ch'u Tz'u 12, Erkes, *Asia Major*, 1924, S. 120, 123) zurück; vgl. z. B. die Verse Tu Fu's, ed. Chang Chin 1215: „Wie ein fortgewehter Pappus habe ich einen weiten Weg (bis hierher) zurückgelegt. Nach dem Cassiazweig greifend (d. h. hier nun verweilend) blicke ich auf zum hohen Himmel“; ebenso 1814: „Ich empfinde Freude hier zu verbleiben, indem ich nach einem Cassiazweig greife“. Man wird nun verstehen, daß eine Übersetzung „the tigers and leopards (or: the monkeys and bears) tear and pull at the cassias' branches“ ganz ausgeschlossen ist. Es muß vielmehr übersetzt werden: „Du hältst Dich an den Zweig des Zimmtbaumes und verweilst noch immer unentschlossen“; vgl. auch de Harlez, *Poésies Chinoises*, Gand 1892, S. 7; übrigens — und dies ist die Hauptsache — sagt der Kommentator Wang I durchaus nicht (wie Erkes behauptet) „the animals tear at the trees“, sondern: „(er) steigt den Berg hinauf, hält sich an den Bäumen fest und blickt in die Weite voll Kummer (登山引木遠望愁也). Das kann sich natürlich nur auf Ch'u Yüan beziehen, niemals auf die Tiere.

Er trinkt allein einen Becher flüssigen Morgenrots (Forke, *Lun-hêng* I 340).

Er streift an Blumen vorüber, spielt auf der Laute, sitzt auf blau-grünem Moos,

Unter ephieuumspinnenden Bäumen beginnt der Frühlingswind zu wehen,

Außerhalb des südlichen Fensters erhebt sich das Rauschen der Fichten.

Auf die Felswand gestützt höre ich diese Töne, die mir Herz und Ohr reinigen.

Man kann ihn (den weißhaarigen Mann) sehen,

Aber man kann sich ihm nicht nähern.

Die acht Gelehrten führen ihn an der Hand in die fünffarbigen Wolken zurück,

Zurückgeblieben sind allein die Cassia-Bäume (Erkes in *Asia Major*, 1924, S. 119) und ich, den der Kummer tötet.

12. Das Lied vom Park des Königs Hsiao von Liang (bei K'ai-fêng-fu).

Ich fahre auf dem Hwangho, mich von der Hauptstadt entfernend.

Das Segel ist gehißt (W. H. C. 22₁₂), ich will vorwärtskommen, aber die Wogen sind wie hohe Bergketten (W. H. C. 12₂).

Der Himmel ist weit, die Wasserfläche ausgedehnt, ich hasse die weite Reise.

Ich frage nach alten Stätten, da kommen wir schon zur Gegend des P'ing-t'ai-Söllers (n.ö. von Shang-ch'iu-hsien, Honan, Playfair¹, Nr. 6221),

Der P'ing-t'ai-Söller erweckt in mir, dem Wanderer, gar viele traurige Gedanken,

Beim Weine verfasse ich dann das Lied vom Park des Königs Hsiao von Liang.

Da erinnere ich mich an den Sang des Yuan Chi (Giles, *B. D.*, Nr. 2544) vom P'êng-ch'ih-See in Honan (W. H. C. 23₇).

Und summe vor mich hin dessen Vers „das grüne Wasser wirft hohe Wellen auf“ (vgl. hiezu Lit'aipo VII 22).

Die hohen Wellen überstürzen sich und verhindern den Ausblick auf das alte Land.

Der Weg ist weit, wann werde ich nach Westen wieder zurück-
kehren können?

Wer das Leben versteht, hat keine Zeit zum Kummer (unter
逢命 bringt das P'eiwényüfu C. 83 eine Stelle aus dem 求自
試表 des Ts'ao Chih, W. H. C. 377, wo es aber 逢命 heißt).
Laßt uns guten Wein trinken und auf den hohen Turm steigen.
Auf dem flachen Dach setzt ein Sklave einen großen Fächer in
Bewegung,

Im fünften Monat ist es noch nicht heiß, aber man glaubt im
kühlen Herbst zu sein.

Auf Präsentierplatten von Jade werden uns durch Dich Arbutus-
Früchte vorgesetzt,

Das Salz von Wu sieht wie Blumen aus und ist glänzend weiß
wie Schnee.

Wir greifen zum Salz, wir nehmen den Wein, und tun nichts
als genießen,

Ahmen wir ja nicht Po I und Shu Ch'i (Giles, *B. D.*, Nr. 1657
u. Pétillon, S. 77) nach in ihrem Dienste der erhabenen
Tugend.

Die Leute des Altertums schätzten als Helden den Hsin-ling-
chün (Giles, *B. D.*, Nr. 2320).

Die Leute der Jetztzeit pflügen und säen über seinem Grabe.

Der über den grünen Bergen wandelnde Mond bestrahlt nur
die Ruinen der Stadt.

(Nur) die Bäume sind uralt geworden und verlieren sich gänz-
lich in den Wolken, die sich aus Ts'ang-wu erheben.

Wo ist heute der Palast des Königs von Liang (Chav., II 505)?

Mei Shêng (Giles, *B. D.*, S. 1022) und Ssü-ma Hsiang-yü (*B. D.*,
Nr. 1753) sind schon früher zurückgekehrt und haben auf
den Untergang nicht gewartet.

Die Schatten der Tänze, die Töne der Lieder sind zerronnen in
den Fluten des durchsichtigen Sees (des oben erwähnten
P'êng-ch'ih).

Alles übrige ist mit dem Pien-Flusse nach Osten ins Meer ge-
flossen.

Wenn ich in Gedanken verloren diese Dinge vor mich hin-
summe, dann durchtränken Tränen meine Gewänder,

Mit gelbem Gold kaufe ich mir einen Rausch, (denn) noch kann ich nicht heimkehren.

Wiederholt wird „fünf Weiße“ (höchster Wurf beim Puff-Spiel) gerufen beim Spiel der sechs Steine,

In zwei Parteien geteilt (vgl. Erkes, *Chao-hun*, 1914, S. 37, Vers 112 u. 113) wird um Wein gewürfelt, bis man trunken die Sonne wieder sieht (W. H. C. 26₉).

Ich singe und spiele (Legge IV 165).

Meine Gedanken sind dabei in die Weite geschweift.

Der in den Ostbergen der Muße genoß, stand plötzlich auf —
Denn er wollte seinem Volke helfen, bevor es zu spät geworden sein dürfte (Anspielung auf Hsieh An, Giles, *B. D.*, Nr. 724).

13. Das Lied vom Berge Ming-kao-shan (in Honan), dem Ts'ên, der eine Berufung zum Kaiser erhalten hat, zum Abschied (vgl. Giles, *B. D.*, Nr. 2016).

Der Berggeist der Rhapsodien von Ch'u (Ch'u Tz'ü 2₂₆) denkt an den Berg Ming-kao-shan

Durch die aufgehäuften Schneemassen wird er gehindert, sein Herz ist in Sorge.

Er fürchtet (W. H. C. 74) er könne den großen Fluß nicht überschreiten,

Die wie Drachenschuppen emporstehenden Eisblöcke geben kaum Raum für ein kleines Boot (Legge, IV 104).

Wie unvergleichlich hoch (bis an den Himmel reichend, *Liki*, ed. Couvreur II 398, 467) ist der Genienberg.

Man hört dort die Töne des Himmels (*T. of T.*, I 178) in großer Mächtigkeit.

Gletscher von glänzendem Weiß sind übereinander getürmt (W. H. C. 17₁₄ 22₂₂ 27₆).

(Sie sehen so aus) wie wenn ein langdauernder Sturm das Meer anfacht (W. H. C. 47₂₃) und die Wogen des blauen Ozeans tief aufgewühlt werden.

Der dunkle Affe (W. H. C. 8₈) und der schwarze Bär

Lassen ihre Zungen hängen (W. H. C. 11₁₈) hoch in den Bergen.

Schwanke Äste bringen Steine ins Rollen —

Das Herz bebt, die Seele ist in Angst.

Die Menschen schreien und rufen einander.

Die Felsen ragen mächtig empor, so daß sie den Weg versperren,
Man glaubt, die Sterne hängen an den Felsschroffen (W. H. C. 127).

Ich gebe Dir das Geleite am Tage Deiner Heimkehr.
Dies veranlaßt mich zu diesem neuen Liede vom Berge Ming-
kao-shan.

Trommel und Blasinstrumente werden gespielt, Saiteninstru-
mente geschlagen,

Ein Bankett wird gegeben im Belvedere am Ufer des klaren,
kühlen Sees.

Du gehst nicht, worauf wartest Du noch?

Du bist wie die gelbe Wildgans, die sich noch umsieht.

Du vereinigst (in Dir) alle Blüten (W. H. C. 16₃₁) des Parkes
des Königs Hsiao von Liang (vgl. Shih-chi C. 38).

Du hast die großen Talente im Lande östlich vom Lo-Fluß in
Bewegung gebracht.

(Ich hoffe, daß) Dein mit Vorhängen versehener Reisewagen
alle Hindernisse glücklich überschreiten wird,

Du suchst einen verborgenen Aufenthaltsort und übersteigst die
steilsten Berge (W. H. C. 22₉).

Auf dem weißen Steine sitztest Du im hellen Mondenlichte (W.
H. C. 13₁₃).

Du spielst auf der Gitarre das Lied vom Winde, der durch die
Fichten weht, und alle Täler schweigen.

Ich blicke nach Dir aus und sehe Dich nicht, mein Herz ist über-
voll (W. H. C. 13₁₀).

Schlingpflanzen verbreiten ein tiefes Dunkel, Hagel fällt in
Menge.

Wasser schießt quer vor der Höhle vorüber nach unten,

Das Rauschen der durchsichtigen Wellen dringt nach oben.

Man hört den Tiger im Tale brüllen, und es erhebt sich ein
Sturm,

Der Drache birgt sich in der Schlucht und speit Wolken aus.

Der einsame Kranich läßt seinen schrillen Ruf ertönen,

Das fliegende Eichhorn schreit jammernd vor Hunger (unter
p'in-shên bringt das P'eiwēnyūfu ein Zitat aus Han-yü,
aber nicht diese Stelle).

Die Seele verweilt allein in dieser trostlosen Verlassenheit,
Sie schreckt zurück vor dieser Bergeinöde und ist voll Kummer.

Hühner eilen in Menge zusammen, um sich ihr Futter streitig
zu machen,

Der Phönix fliegt allein und hat keinen Genossen.

Die Eidechse macht sich über den Drachen lustig,

Das Fischauge wird mit der Perle verwechselt.

Die häßliche Mo-mu (Konkubine des Hwang-Li) ist in Brokat
gekleidet,

Die schöne Hsi-shih (Giles, *B. D.*, Nr. 679) schleppt Brenn-
holz herbei.

Wenn man Ch'ao Fu und Hsü Yu (Giles, *B. D.*, Nr. 200 u. 797)
in Amtstracht ließe einhergehen (chih-ku, Fesseln, wird hier
verbal gebraucht),

So wäre es dasselbe wie wenn K'uei und Lung (die Minister
von Shun, Legge, III 47) gezwungen würden sich im
Straßenstaube abzuplacken (*T. of T.*, I 278), statt ihrer
Neigung zu folgen und sich den Staatsgeschäften zu widmen.

Warum jämmerlich weinen und dadurch Ch'u helfen (wie es
Shên Pao-hsü, Giles, *B. D.*, Nr. 1697, getan hat)?

Warum prahlerisch lachen und dadurch Ch'in zum Rückzuge
veranlassen (wie es Lu Chung-lien getan hat, *B. D.*, Nr. 1408,
W. H. C. 21, 31, Lit'ai-po II 10)?

Ich kann wirklich den beiden Männern nicht nachahmend folgen.
Ruhm kaufen mit Aufopferung seiner Überzeugungen, um die
Welt zu blenden!

Eher will ich die Welt verwerfen und meinen Leib untergehen
lassen (aufgeben).

Die weiße Möve kommt geflogen,

Um mit Dir, mein Freund, für immer beisammen zu sein. —

14. Das Lied vom Berge Ming-kao-shan (in I-yang-hsien,
Playfair¹, Nr. 8567), angeboten meinem alten Verwandten
Li Ch'ing (?) beim Abschiedsmahle anlässlich seiner Rück-
kehr nach dem Wu-yai-shan-Berg (unter tsung-wêng wird
im P'eiwényüfu C. 141 auf den Titel eines Gedichtes von
Yao Hu, ca. 850 n. Chr., verwiesen, vgl. Ch'üan T'ang Shih
IX 1 Yao Hu S. 6).

- Ich erinnere mich, als ob es gestern gewesen wäre, da träumte
ich von meiner Rückkehr nach dem Ming-kao-shan,
Meine Hand spielte mit dem weißen Mondreflex in den Fluten
des klaren Weihers.
Als ich erwachte, da lag ich auf Polster und Matte, nicht in den
smaragdgrünen Bergen,
Voll Sehnsucht blickte ich aus nach Osten, gehindert durch die
Berge von Ch'in (W. H. C. 29₁₂).
Damals im Frühlinge meines Lebens arbeitete ich auf dem
Einhornturne,
Und während ich schrieb, erinnerte ich mich an die Schönheit
von I-yang (und seines Berges):
Aus den dunklen Fichten rauschte der Wind über den alten Weg,
Es flatterten die Blüten der grünen Flachsseide und bedeckten
den Rasen. —
In meinem Hause da lebt ein alter Unsterblicher, der liebt das
Reine und Wahre,
In Wissen und Kalligraphie übertrifft er die Alten (vgl. Giles,
B. D., Nr. 59).
Er will im Ming-kao-shan ruhen, fern vom Staube der Welt.
„Im Ming-kao-shan“ ist etwas unbestimmt, wo ist es doch?
Dort wo das Wasser der Schlucht der fünf Wände über den
Pfad der Holzsammler schnell.
Er wird einen Mantel aus grünen Wolken tragen,
Und seine Ärmel werden die violetten Dünste streifen.
Bei Deiner Hinreise dürftest (應) Du an dem kleinen Sung-Berge
vorüberkommen,
Denke an mich und pflücke mir Blüten des dortigen Pei-to
(pattra)-Baumes (der dreimal im Jahre blühen soll).
15. Das Lied vom Lao-lao-Pavillon (bei Nanking, vgl. Li-
t'aipo XXV₄).
Der Lao-lao-Pavillon bei Nanking ist eine Halle, wo man von
verreisenden Freunden Abschied nimmt,
Schlingpflanzen wachsen üppig an der Wegseite.
Die Gefühle für alte Freunde verschwinden nicht wie das nach
Osten fließende Wasser,
Durch die Silberpappeln rauscht ein klagender Wind, der die
Menschen betrübt.

Im Geiste besteige ich ein einfaches Boot zusammen mit Hsieh Ling-yün (Graf von K'ang-lo, Giles, *B. D.*, Nr. 739)

Und singe mit klarer Stimme „über den hellen Strom fliegt Schnee nächtlicherweile“ (wahrscheinlich ein Vers des Hsieh Ling-yün).

Einst lauschte auf der Rinderinsel Hsieh Shang (Pétillon, S. 224 u. 292) dem Gesange des Yuan Hung (Giles, Nr. 2551 über geschichtliche Themen*.

Heutzutage gibt es keinen zweiten Hsieh Shang (der den Gesang eines Yuan Hung zu würdigen wüßte).

Die fröstelnden Bambus bewegen sich im herbstlichen Mondlicht,

Allein liege ich hinter dem öden Vorhang und gebe mich langem Träumen hin.

- 16—21. Die 6 Hêng-chiang-Gesänge (Hêng-chiang-p'u ist ein Platzname in Ho-hsien (Anhui), Playfair¹, Nr. 2184, am Yangtzü bei Ts'ai-shih, Playfair¹, Nr. 7385, wo Sun Ts'ê den Liu Yu besiegte).

16. Die Menschen sagen, daß Hêng-chiang schön sei.

Ich behaupte, daß Hêng-chiang häßlich ist.

Wenn einmal der Wind drei Tage hindurch bläst, um die Berge zu stürzen,

Dann sind die weißen Wellen des Stromes höher als die Pagode des Wa-kuan-Tempels.

17. Die Flut des Meeres, auf ihrem Wege nach Süden, geht bis über Hsün-yang (= Kiukiang) hinaus.

Die Felsen der Rinder-Insel sind von jeher so gefährlich wie der Ma-tang-Berg (in Kiangsi).

Wenn man bei Hêng-chiang den Strom übersetzen will, sind Wind und Wellen widerwärtig.

Der ganze Strom hat tausend Meilen weit Leid im Gefolge.

* Zu 五章 vgl. Chav., III 233, wo es heißt: „Tchong-ni fit la poésie en cinq phrases pour blâmer son époque“, wozu zu ergänzen wäre: Dem Chia-yü zufolge dichtete K'ungtzü ein Lied von 5 Strophen, in welchem er Chi Huan-tzu (季桓子) spottete. — Mit diesem wu-chang ist nicht zu verwechseln das von Lit'ai-po II 4 gebrauchte, das auf *Shuking*, III 74 oder *Tsiochuan*, V 704₁₁ zurückgeht.

18. Hêng-chiang ist gegen Westen gerichtet und bildet für den aus West-China kommenden Strom ein Hindernis.
Der Hanfluß verbindet sich in seinem Laufe nach Osten mit dem Yangtsü.
Die weißen Wellen schlagen berghoch, wie kann man da übersetzen!
Der wilde Sturm läßt die Schiffer mit den steilen Segeln in Unruhe und Besorgnis ersterben.
19. Wenn der Meergott vorüberkommt, kehrt der böse Wind zurück
Die Wellen schlagen bis hinauf zum T'ien-mên-Berg, dessen Felsen sich spalten.
Selbst der Chê-Fluß (Chêkiang) während der Stürme des 8. Monats zeigt nicht dieses Bild.
Die Wogen sind wie aufeinander folgende Berge, aus denen Schnee hervorsprüht.
20. Vor dem Rasthaus von Hêng-chiang (= vor der Poststation Ts'ai-shih) kommt mir der Aufseher der Stromfurt entgegen,
Er zeigt mir im Osten die Wolken, die aus dem Meere emporsteigen.
(Er fragt mich:) „Weswegen willst Du jetzt den Strom überschreiten?
Wo Wind und Wellen so mächtig sind, geht es doch nicht“.
21. Der Mond zeigt einen Hof, Wind bläst unter dem Himmel (*Ik'ing*, Legge, 321₆), doch die Nebel verschwinden nicht.
Der Walfisch eilt aus dem Osten herbei, so daß die hundert Wasserläufe zurückströmen (vgl. W. H. C. 12₆).
Erschreckt erheben sich die Wogen und dann erzittern die drei Berge (bei Nanking).
O Freund, setze nicht über den Strom, kehre in die Heimat zurück!
22. bei Wilh. Schott, *Über Chines. Verskunst* (preuß. Akademie, 1857, S. 74).
Der Text ist unrichtig in Vers 3, wo es heißen muß: 搖空城 und im letzten Vers, wo man verbessere: 謝玄暉. Die Verse 3 u. 4 lauten dann in Übersetzung:

Die Reflexe der im Wasser spiegelnden weißen Wolken
schlagen gegen die öde Stadtmauer,
Hängende Perlen glänzenden Tau's tropfen in das herbst-
liche Mondlicht.

Die Verse 6—8:

Nur selten sieht man, was uns mit dem Altertume ver-
bindet (W. H. C. 2, 45₂₇)

Darunter begreife ich „den durchsichtigen Strom, der wie
weiße Seide schimmert“.

Und uns lange denken läßt an Hsieh T'iao (Giles, *B. D.*,
Nr. 744) und sein Gedicht (W. H. C. 277), wo diese
Worte vorkommen.

23. Das Lied vom Ost-Berg (vgl. Pétillon, S. 104).

Als ich zusammen mit meinem Mädchen nach dem Ostberg
wanderte,

Da dachte ich voll Sehnsucht und Kummer des Hsieh An (Giles,
B. D., Nr. 724).

Mein Mädchen sieht heute morgen aus wie eine Mondnacht im
Frühling (vgl. Lit'aipo IV₃₇).

Sein Mädchen ruht im kalten, vergessenen Grabe, worüber Un-
kraut wuchert.

Sein Traum vom weißen Huhn liegt dreihundert Jahre zurück,
Ich opfere Wein und besprengte im Geiste ihn und seine Schöne.
Und wieder vom Rausche erwacht tanze ich einen tartarischen
Tanz,

Der Herbstwind bläst mir vom Kopfe das violette Seiden-
kappchen.

Er hat seine Zeit gehabt, und dies ist wieder eine andere Zeit
(meine Zeit).

(Wenn man von seiner Gelassenheit in allen Lebenslagen ge-
hört hat), warum sollte man sich wundern über sein Lied
„Mächtig sind die dahineilenden Wassermassen“, das er bei
einem Festessen sang, obwohl er wußte, daß man ihm nach
dem Leben trachtete; vgl. Pétillon, S. 137).

24. Das Lied vom Samgha Ta-shih (gest. 710 n. Chr.; vgl.
Doré, *Recherches*, VII, S. 263).

Der Ordensname dieses wahren buddhistischen Mönches war
 Saṅgha (Ta-shih).
 Oft habe ich mit ihm über das Triyāna gesprochen (die Mittel
 um aus dem Saṃsāra in das Nirvāṇa zu gelangen).
 Bei den Gesprächen mit mir rezitierte er tausend und tausend
 Blattseiten (aus dem heiligen Canon).
 Und was er noch an eigenen Erklärungen beifügte, war uner-
 meßlich, unzählbar wie der Sand des Ganges.
 Dieser Mönch lebte ursprünglich in Südindien
 Und kam nach China, um Askese (dhūta) auszuüben.
 Seine Enthaltsamkeitsvorschriften waren so klar wie der über
 den (dunklen) Himmel ziehende Herbstmond,
 Sein Herz war so unbefleckt wie der in der (schmutzigen) Welt
 blühende dunkelgrüne Lotus (Ch'ing-lien ist auch Lit'aipo's
 Hao).
 Seine Gedanken waren lauter und rein,
 Sein Äußeres ehrfurchtgebietend (zu lêng-lêng vgl. Lit'aipo III₁₂)
 (Sein Wesen harmonisch), nicht zu zurückhaltend
 Und auch nicht übertrieben (freundlich).
 In seiner Almosenschale hatte er 1000 Jahre alte Reliquien-
 knochen,
 In seiner Hand trug er einen 10 000 Jahre alten Rottanstock.
 Es ist jammerschade, daß ich schon lange zwischen dem Yangtse
 und dem Huai-Flusse ein Vagabundenleben führe,
 Und so nur selten Gelegenheit habe, seine Lehren über die
 Nichtigkeit des Lebens zu hören.
 Ein Wort von ihm ließ selbst den Todsünder Reue empfinden,
 Eine zweimalige Ermahnung machte das Wiederbegehen einer
 leichten Sünde unmöglich.

Zu 波羅夷 vgl. parājikā, Eitel, *Handbook*, und de Harlez,
T'oungpao, VIII, 148. —

Der Kommentar bemerkt, daß Lit'aipo (geboren 702 n. Chr.)
 beim Tode des Saṅgha Ta-shih erst 9 Jahre alt war, daher
 wohl schwerlich mit ihm philosophische Unterredungen ge-
 habt haben dürfte; wahrscheinlich wird das Gedicht Lit'aipo
 fälschlich zugeschrieben. —

25. Das Lied von den weißen Wolken, dem Liu (16. seines Clans) zum Abschied als er nach den Bergen zurückkehrte (die weiße Wolke ist ein Symbol der Freundschaft).

Über den Bergen des Landes Ch'u, über den Bergen von Ch'in
lagern weiße Wolken,

Überall finden sich diese weißen Wolken, die beständig Dir
folgen.

Beständig folgen sie Dir.

Wenn Du die Berge von Ch'u betrittst,

Die Wolken, sie folgen auch hierhin.

Du überschreitest den Hsiang-Fluß,

Und die Wolken ziehen über den Fluß.

Sie sind (in ihrer Anhänglichkeit) dem Kleid des Loranthus auf
der Fichte (*Shihking*, IV 390) zu vergleichen.

Damit die weißen Wolken endlich zur Ruhe kommen können,

Mußt Du (o Freund) bald zurückkehren.

26. Das Lied von Chin-ling (= Nanking, Playfair¹, Nr. 792),
dem Fan Hsüan zum Abschied.

Der Shih-t'ou-shan-Berg erhebt sich massig wie ein kauender
Tiger.

Auf der Oberfläche der Wellen (W. H. C. 1914, 16 1218) möchte
ich den blauen Strom übersetzen.

Die beweglichen Formen des Chung-shan-Berges, der wie ein sich
windender Drache aussieht, tauchen auf.

Schöne Farben sind verteilt über die Bäume von Li-yang (Play-
fair¹, Nr. 2184).

Mehr als 40 Kaiser regierten (hier in Nanking) über 300 Jahre
(dem Kommentar zufolge eigentlich 39 Herrscher 332 Jahre).

Der Ruhm ihrer Errungenschaften, die Spuren ihrer Tätigkeit —
alles ist dahin (mit dem Strome nach Osten geflossen).

[Da kam nämlich plötzlich Hou Ching (Giles, *B. D.*, Nr. 665;
über seine Eroberung von Nanking, vgl. Wieger, *Text.
Hist.*, 1433)] wessen Sohn war dieses einen Schimmel reitende
Kind?

Und die Jahre der Regierungsperiode T'ai Ch'ing (der Liang-
Dynastie 547—550 n. Chr.) brachten das große Unglück der
Belagerung (von Nanking).

O wie mächtig war einst (unter den 6 Dynastien) Chin-ling!
 Nichts ist übrig geblieben (W. H. C. 51, Chav., II 225) von
 jenen Edlen und Tapferen, die auf Erden weilten,
 Verschwunden sind Uniformen und Karossen der Staatsdiener
 (W. H. C. 16, Chav., III 562: les bonnets officiels et les
 parasols) wie zerfließender Rauch und Nebel,
 Goldsänfte und Edelsteinthron sind zu kalter Asche geworden.
 Auf mein Schwert schlagend singe ich jammernd und seufze
 vergeblich,
 Die gebleichten Knochen aus der Zeit der Ch'ên- und Liang-
 Dynastien liegen wirr durcheinander wie Hanf.
 Der Himmelssohn (Ch'ên Shu-pao, Giles, *B. D.*, Nr. 246) ver-
 steckt sich wie ein Drache im Brunnen des Ching-yang-
 Palastes (T'ungchienkangmu C. 36₁₂),
 Wer besingt noch die Jadebäume (Pétillon, S. 236) und die
 Blüten des kaiserl. Harems? (Namen von Liedern aus der
 letzten Ch'ên-Zeit)
 Dieses Landes herzerreißendes Trübsal kann nicht erzählt
 werden,
 Und jetzt sehen wir vor unseren Augen nichts als reiche Früh-
 lingspracht (vgl. Lit'aipo VII₉).
 Mein Herz begleitet Dich auf Deiner Reise auf dem Strome zehn-
 tausend Meilen weit,
 In späteren Jahren komm und frage (nach mir) dem Alten (Ein-
 siedler) vom Südberg (bei Ch'angan).
 Die Vergleiche 虎踞 und 龍盤 sollen von Chu-ko Liang selbst
 stammen. Tufu gebraucht in seinem Gedichte „Die alten
 Zypressen (vor dem Tempel des Chu-ko Liang)“ (ed. Chang
 Chin C. 13₃₉) den Ausdruck 盤踞 offenbar als eine Ellipse
 obiger Binome in Anspielung auf deren Träger.

27. Das Lied vom Lachen; bei Bernhardt, S. 125.

笑來乎, ist es nicht zum Lachen? Ähnlich dürfte 悲矣乎 im
 folgenden Gedichte mit: „Ist es nicht um traurig zu werden?“
 übersetzt werden müssen; ferner übersetze: Chang I ver-
 dankte seine Erfolge nur seiner Zunge, Su Ch'in wurde Mi-
 nister, weil er zwei Morgen Landes nicht bestellen wollte (weil
 er kein Bauer geblieben war, vgl. Shih-chi C. 69, S. 16). —

Statt 道 lies 趙, chao — nicht hsiao; In Chao gab es den Yü Jang, in Ch'u den Ch'ü P'ing, sie gaben ihr Leben hin und erkaufte tausendjährigen Ruhm damit. Daß Ch'ao Fu und Hsü Yu (Giles, *B. D.*, Nr. 797) ihre Ohren wuschen (als ihnen der Thron angetragen wurde), welchen Nutzen brachte es ihnen? Daß Po I und Shu Ch'i Hungers starben, war schließlich vergebens (Legge, V 720₁₆). Du liebst den Nachruhm usw. usw. — 何處 bedeutet: überall; eitlen Ruhm gibt es doch überall; hat doch jeder Mann notwendigerweise seine Zeit des Glückes und Unglückes. — Lies 向 (nicht 何) 君; 機上肉 ist das Fleisch in der Tigerfalle, aber nicht auf dem Hackbrett; Ning Ch'i schlug den Takt zu seinem Liede auf den Hörnern seines Ochsens (Pétillon, S. 225). Zum Schlußverse vgl. Legge, I² 332 und Chavannes, IV 217.

28. Das Lied vom Leide; bei d'Hervey, S. 70 (unvollständig); Bernhardi, S. 126.

且 im zweiten Verse bedeutet: einstweilen (nicht: aber). Der fünfte und sechste Vers gehören zusammen: Wenn ich beim Kommen des Kammers aufhöre zu singen oder zu lachen, da weiß dann niemand auf der Welt, wie es eigentlich um mein Herz steht. — Zu 相得 vgl. *Iking*, Legge, S. 365₇: to correspond to each other, 253₁₆ 405₃₁: to agree; 不霄, vgl. Gabelentz, S. 234: nicht nur, mehr als; daher: ein Becher Weines ist mehr wert als tausend Unzen Goldes. 14. Vers: Reichtum, hohe Stellung, langes Leben, wie wenige können dies genießen! Statt Note 2 auf S. 127 lies: weder Phönixe noch Weissagungstafeln aus dem Huang-ho erschienen; es herrschten also schlechte Kaiser: Anspielung auf den Tyrannen Chou Hsin, der den Wei-tzū vertrieb und den Chi-tzū einkerkern ließ. — Zu Note 4, S. 127, vgl. Chav., IV 217, zu Note 11, Chav., III 576. — Im 26. Vers ist 向 hsiang statt 何 ho zu lesen. — 27. Vers: Warum (Gabelentz, § 1261) hatte Fan Li die fünf Seen so geliebt (so daß er den Hof seines Fürsten verließ, um sich auf ihnen zu ergehen), vgl. Pétillon, S. 428. — 28. Vers ist bei Lao-tzū C. 9. zu finden. — 29. Vers: Ein Degen kann (beim Fechten) nur gegen einen gebraucht werden, Und aus Büchern kann man nur Namen lernen

(Worte des Hsiang Chi, Chav., II 248). — 31. Vers: Hui-tzū (Giles, *B. D.*, Nr. 881, Pétillon, S. 261) wollte nicht riskieren (干, nicht 干) Fürst zu werden, d. h. er lehnte die ihm angebotene Fürstenwürde ab, vgl. auch Chav., II 209. — 32. Vers: Pu Shih (vgl. meine *Lexicogr. Beitr.*, II 117) hatte vielleicht auch nicht einen Klassiker zu Ende gelesen. Es geht noch an mit jungen Jahren einen Gouverneursposten zu übernehmen, Tausche aber nicht vor (lies 謾 statt 慢) im Alter ein Gelehrter zu sein. —

Zu den beiden letzten Gedichten (27. u. 28.) sei bemerkt, daß Su Tung-p'o dieselben mit Bestimmtheit als nicht von Lit'ai-po herrührend bezeichnet und sie einem jener am Ende der T'angdynastie dichtenden buddhistischen Priester (Kuan Hsiu, Ch'i Chi usw.) zugeschrieben wissen will. —

ZUM AUSBAU DER GABELENTZSCHEN GRAMMATIK

Von E. VON ZACH.

III.

101. Das zweite Beispiel unter § 378 und § 1359 dürfte bedeuten: „Bewegung und Ruhe des Urprinzips ist, was man das Walten der Vorsehung nennt.“ Bei der Gabelentz'schen Übersetzung („daß das Urprinzip Bewegung und Ruhe hat, ist das Wirken der himmlischen Bestimmung“) könnte man glauben, daß die Bewegung und Ruhe des Urprinzips auf göttliches Eingreifen zurückzuführen sei.
102. Das letzte Beispiel des § 1215 muß wie bei Chavannes II 27: „votre sujet est le sujet d'un royaume détruit“ übersetzt werden.
103. § 920 muß der doppelte Familienname 中行 *chung-hang*² und nicht *chung-hsing* gelesen werden. § 922 der Name 玄驛 (wo im ersten Zeichen der Punkt rechts unten, im zweiten Zeichen der mittlere Vertikalstrich weggelassen wurden) bedeutet: „mystischer Glanz“, aber nicht „blauer Funke“. § 1303 馮, wird als Familienname *Féng*² und nicht *p'ing*² gelesen; in § 1077 dagegen ist die Aussprache *p'ing*² richtig.
104. Das letzte Beispiel des § 768 bedeutet: „Fähigkeit und Möglichkeit (etwas auszuführen) ist durchaus nicht dasselbe.“
105. In § 794 ist die Übersetzung beider Beispiele durchaus unklar: 1. „das Stoffliche dient dazu etwas Nützliches zu schaffen, aber erst das Unstoffliche ermöglicht den Gebrauch“, 2. „ein bloßer Hauch bringt die Harmonie zustande“.
106. § 894 斗米一萬, 商賈不行 dürfte bedeuten: „selbst wenn man 10000 dieser schlechten Cash für ein Scheffel Reis hat, wurde dieser nicht verkauft“.
107. Unter § 1443 hätte das schon im Shihking (IV 253, 400, 515) vorkommende 矧 *shên*² (um so mehr) erwähnt werden sollen. Ebenso ist § 1434 das doppelte 抑 mit finalem 忌 (Legge IV 130) „bald ... bald“ („eici ... eici“) übergangen worden.

108. Zu § 544 a): 王所 ist nicht „die königliche Residenz“, sondern „die unmittelbare Nähe des Königs“ (*han i jakade bifl*); vgl. auch Tsochuan V 206₁₀. Zu § 544 c): 失其所 hat im Tsochuan V 276₆ die Bedeutung: „failed in what he had to do“ (*ini giyan be ufaraka*); in V 739₁₂: „was not in proper place“ (*tere ba be ufaraka*); im Taotekking C. 33 ziehe ich St. Julien's Übersetzung: „celui qui ne s'écarte point de sa nature, subsiste longtemps“ jener Gabelentz' vor.
109. Im letzten Beispiel des § 553 ist 自 ein Verbun: „sich selbst für etwas halten“; ein anderer Fall findet sich Tsochuan V 600₉: 不敢自也, „we dare not follow (carry out) your order“. Diese verbale Verwendung hätte unter § 549 erwähnt werden sollen.
110. § 514 u. 1069 letztes Beispiel 萬物各得受其所賦之正. „jedes Ding der ganzen Natur kann (得) durch Differenzierung der schöpferischen Urkraft seine ihm eigenen (正) vorbestimmten (賦) Eigenschaften erhalten (受). So wird die Weltvernunft dadurch zur Herrscherin eines jeden Dinges“.
111. § 782 letztes Beispiel: Strauß' Übersetzung: „Hohe Tugend ist ohne Tun, und es ist ihr nicht um's Tun“ — ist bei weitem vorzuziehen.
112. § 1167 貞 im letzten Beispiel ist „das Beharren (im Guten)“, aber nicht „die Lauterkeit“; § 1272 (u. 1083) kann 具 unmöglich mit „erschöpfen“ übersetzt werden; besser: „ingerichtet sein auf“ oder „latent enthalten“; Gabelentz' „erschöpfen“ ist eine irrige Übersetzung des mandschurischen *yongkiyambi*.
113. Zum letzten Satz auf pg. 251 sei bemerkt, daß der chinesische Text 者 und nicht 若 hat, vgl. St. Julien pg. 42. Zur Übersetzung vgl. T. of T. I 293/294.
114. In § 1115 wird 疇 im Gegensatz zu 誰 als vorklassisch bezeichnet, offenbar wegen seines Vorkommens im Shuking III 161, 253 usw. Es ist aber durchaus nicht auf die vorklassische Periode beschränkt, wie z. B. aus W. H. C. 10₂ hervorgeht. Meinte aber v. d. Gabelentz unter „vorklassisch“, daß es schon im Shuking vorkomme, dann gilt dasselbe auch für 誰, das wir Shuking III₈₃ finden.
115. § 834 禮義積偽, „das ganze falsche Getue von gesellschaftlichen und moralischen Verpflichtungen“; die beiden ersten Charaktere sind in genetivischer Abhängigkeit von den beiden letzten; bei Legge (II² 84) nicht ganz einwandfrei.
116. § 287 b wird 無當之玉卮 mit „ein nutzloser Edelsteinbecher“ übersetzt, während es bedeutet „bodenloser“; eine andere Bedeutung findet sich T. of T. I 170₁₀. Überdies wird *tang*⁴ und nicht *tang*¹

gelesen; ferner lies *lou-hsieh* (und nicht *lou-t*), vgl. Tsochuan V 459₁₃ das „ruchbar machen“, aber nicht „vergessen“ bedeutet.

117. Im Shihchi C. 103 in der Biographie des Wei Wan (Chav. I. 247 nennt ihn irrümlicherweise Wei Kwan) findet sich der Satz 召上左右飲, worin 上 für Kaiser Wên-ti steht: „er lud die Leute in der unmittelbaren Umgebung des Kaisers zu einem Trinkgelage ein“; vgl. T. Ch. K. M. 417. v. d. Gabelentz § 319: „er entbot die oberen Rechten und Linken (Beamten) zum Trinken“.
118. Im Liki, ed. Couvreur I 145, findet sich der Satz 天下其孰能宗予 „se trouvera-t-il sous le ciel un prince qui me prenne pour maître“; vgl. dagegen Chavannes V 424: „personne n'a été capable de me prendre pour maître“. Da der Kommentar sagt: 傷道之不行 „er kränkte sich, daß seine Lehre keinen Anklang gefunden hatte“, so halte ich Chavannes' Übersetzung für richtiger. Gabelentz unter § 346 Zusatz II: „Niemand versteht ehrerbietig zu sein mir gegenüber“ ist bestimmt falsch.
119. Der erste Satz des 52. Kapitels des Taotekking (§ 364) muß übersetzt werden wie bei Grill: „Die Welt hat einen Urgrund; er wird als die Mutter der Welt angesehen“.
120. Das erste Beispiel unter § 754 ist so wie bei Legge V 16 zu übersetzen, nur statt *Chow-yu* ist *Chou¹-hsü¹* zu lesen. Gabelentz' Perfektum ist unrichtig. Mandschu: *jeo kioi, ini ejen be belefi, irgen be oshodombime, geli sain erdemu be kicerakô, nememe jacuhôn i mutebuki (sect)*.
121. Das zweite Beispiel unter § 754 (Tsochuan V 436₁₇) beginnt mit den Worten 吾聞之 und schließt mit 何故: „Ich habe von (之, vgl. Asia Major 1924 pg. 831) der Feuersbrunst, die Sung heimgesucht hat, gehört. Warum weiß man seitdem, daß es eine Vorsehung gibt?“
122. § 1222 findet sich ein unvollständiger Satz aus Shihchi, C. 68, Biographie des Wei Yang (Giles B. D. Nr. 2296): 因謂王即弗用鞅, 當殺之, „darauf sagte ich dem Fürsten, da Du einmal den Yang nicht verwenden willst, mußt Du ihn töten“. v. d. Gabelentz: „daher sage ich, der König kann eben den Yang (= mich) nicht gebrauchen“.
123. Die Beispiele unter § 1206 gewinnen an Verständlichkeit, wenn man 末 = 無 auffaßt, vgl. Legge I² 220, 224, 291, 320.
124. Beispiele für § 1309 finden sich besonders im Shuking, z. B. III 43 往哉, *gene*; 89 念哉, *gônici acambi*, 25 u. 90 欽哉, *gingguleci acambi* usw.

125. Der Gebrauch von 也 bei Befehlen und Verboten ist sicher erwähnenswert; z. B. Tsochuen V 827₁₀ 往也, „gehe dahin!“, 204₄ 戰也, „kämpfe!“, 185₁ 行也, „gehe!“, 228₁₀ 勿敬也, „zeige ihr keinen Respekt!“; Mêngtzü II² 393 勿異也, *ume gôwacihyalara*, Lunyü I² 247 毋吾以也, *minde ume manggasara* (Legge: „do not consider me to be your senior“, „laßt mich das nicht fühlen!“ Zur Verwendung von 以 vgl. Legge IV 32 u. 56). — 也 (vgl. § 1113) wird übrigens auch bei Anreden gebraucht, z. B. Tufu, ed. Chang Chin 19 白也詩無敵, „O Lit'aipo, Deine Gedichte haben nicht ihresgleichen“; 16₁₅ 甫也, „O Tufu!“, 16₂₆ 結也, „O Yüan Chieh!“; Han Yü (昌黎先生詩集注, 1883) C. 518 籍也, „O Chang Chi!“ (Giles B. D. Nr. 26; im P'eiwényünfu C. 51₂₀ wird das Gedicht, worin diese Worte vorkommen 贈張籍詩 genannt, um anzudeuten, wer unter 籍 gemeint ist; tatsächlich lautet der Titel des Gedichtes 病中, 贈張十八).
126. Unter den Negationen (pg. 446) vermisste ich 休 (= 莫, vgl. Shanghaier T'ü Yüan) und das im Tsochuan häufig vorkommende 蔑 „mieh“ (Legge V 156₁₂ 277₈ 488₃ 546₇ 569₂ 570₁₀ 602₈ usw.). Die Stelle 277₈: 雖我小國則蔑以過之矣, *udu meni ajige gurun seme, ereci dababume muterakô kai*, „obwohl wir ein kleines Reich sind, könnten wir nicht mehr tun als was wir getan haben“, Legge: „no other State has been more assiduous than ours in its service of Tsin“, Dagegen Couvreur, *Dict. class.* pg. 793: „il n'y a cependant rien à lui reprocher“; vgl. *Lexicogr. Beiträge* IV Nr. 781.
127. 且 in der Bedeutung 將 wird bei v. d. Gabelentz in § 523 behandelt; daß seine Deutung einseitig ist, ergibt sich aus folgendem Beispiel (T. Ch. K. M. 417): 文帝且崩, *wen di urire de*, „als Kaiser Wên-ti im Begriffe war zu sterben“.
128. Für 止 in der Bedeutung „nur“ (vgl. T'ao Yüan-ming 1915, pg. 31) bringt v. d. Gabelentz ein Beispiel in § 1267 und will glauben machen, daß dieser Gebrauch auf die neuere Sprache beschränkt ist (§ 1273). — 止 als Finalpartikel (Legge IV 23, 155, 159, 197, 258 usw.) ist bei v. d. Gabelentz ganz übergangen; Legge übersetzt 歲亦莫止 mit: „it will be late in the next year“, während der Mandschu es wiedergibt mit dem Perfektum: *aniya innu dubesilehe kai*, „das Jahr ist auch (schon) zu Ende gegangen“. IV 608 läßt Legge das 止 unübersetzt, während er es im Tsochuan (V 309₈) mit „indeed“ übersetzt (IV 495 finden wir wieder „indeed“, aber Legge behauptet, daß er damit 亦 und nicht 止 übersetzt).

129. Unter 無他, § 1120, hätte erwähnt werden sollen, daß es auch „loyal“ bedeutet z. B. T. Ch. K. M. 417 *gôwa kacin akô bihe*.
130. Das letzte Beispiel auf pg. 239 muß so übersetzt werden wie in meinen *Lexicogr. Beiträgen* I Nr. 32; Chavannes' Version, I pg. 42: „de près, il apparaissait comme le soleil, de loin, comme une nuée“, halte ich für unrichtig; im Kommentar steht ausdrücklich: 人咸依就之...人咸仰望之.
131. § 1018 hätte auch die Postposition 從, Shihking, Legge IV 315, 328 u. 344 erwähnt werden sollen; dies um so mehr, als das erste Beispiel bei v. d. Gabelentz eine Erklärung des Shihkingverses 伊誰云從 (IV 344), *we de dahambi seci, damu boo gung de sembin*, ist.
132. § 591 gehört Shu-sun und Chi-sun, Namen zweier großer Lu-Familien, zusammen. v. d. Gabelentz liest *Li Siün-suk*! vgl. Legge V 428.
133. Im letzten Beispiel unter § 581, muß 挑 *tiao*² und nicht *tiao*¹ gelesen werden; im letzten Beispiel unter § 602 sollte in der Transkription der Zusammenhang von 由是 durch einen Bindestrich hervorgehoben werden.
134. Zu § 1049 sei bemerkt, daß 攝事 bedeutet: „to act also for, to do others' duty as well as own“; streiche daher das Zitat aus Wells Williams.
135. Die Regel von Severini (pg. 401) zur Bestimmung der Stelle, welche ein zyklisches Datum im Sechzigerzyklus einnimmt, ist unverständlich. Die einfachere Regel Kühnerts lautet: „Der *T'ien-kan* (der Kombination) gibt die Einer (inklusive 10). Die Zehner findet man, wenn von der Zahl des *T'ien-kan* als Minuend die Zahl des *Ti-chih* als Subtrahend abgezogen und der sich ergebende Rest durch 2 dividiert wird. Ist der Minuend kleiner als der Subtrahend, so muß der Minuend um 12 vergrößert werden, ehe die Subtraktion ausgeführt wird“, z. B. es sei die Kombination 癸亥 zu bestimmen: *T'ien-kan* 10 — *Ti-chih* 12; da der Minuend kleiner ist als der Subtrahend, addieren wir zwölf zu ersterem und führen nun die Subtraktion aus: 22 — 12 = 10; dieser Rest geteilt durch 2 = 5, welche Zahl die Zehner vorstellt. Wir haben daher als Zehner 50, als Einer 10; somit entspricht *kuei-hai* dem 60. oder letzten Gliede des Zyklus.
136. Das letzte Beispiel des § 1065 findet sich richtig übersetzt bei Chavannes II 487: „Dans l'univers, parmi tous les êtres qui se multiplient et qui naissent, il n'en est aucun qui ne meure“.
137. Der unter § 1246 angeführte Satz aus Tsochuan V 585, 晉將失諸侯 (bei v. d. Gabelentz irrtümlich 候) bedeutet: „Chin (als Präsident der Staatenhegemonie) ist nahe daran, den Gehorsam der Fürsten zu

- verlieren; selbst wenn er versuchen sollte, sie neuerdings durch abzustattende Etikettebesuche zu belästigen, wird es ihm nicht gelingen“. v. d. Gabelentz: „Tsin wird seine Fürsten (= seine Staaten) einbüßen“.
138. In dem anderen unter § 1246 gebrachten Satz aus Tsochuan V 56₄ bedeutet 將不立, „es wird Dir nicht gelingen, den Thron zu besteigen“. 立 bedeutet hier, wie so oft im Tsochuan (1₆ 2₁₇ 12₁₇ 37₆ 56₁₈ 67₁₆ 81₁₆ 123₁₇ 128₄ usw.), „to accede to, to ascend the throne“.
139. Im ersten Satz auf pg. 461 (aus Tsochuan V 430₁₂) ist die richtige Übersetzung weder „ruhig“ noch „vorsichtig“, sondern „gemächlich“: „geh etwas langsamer“.
140. Zu § 1248: im Thai-kih-thu § 9 werden zwei Zitate aus dem Iking gebracht (Legge pg. 423 und pg. 353). Im folgenden § 10 wird dann gesagt: „Ja, groß ist das Iking und darin (nämlich in den angeführten Stellen) dürfte es seinen Höhepunkt erreicht haben“. v. d. Gabelentz übersetzt: „das wird wohl das Vollkommenste sein“, erklärt aber nicht was mit „das“ gemeint ist.
141. Zu § 1256: 龍 (lies *p'ŭ*² — nicht *pa*) 癰之病 ist ein Buckel; Giles B. D. Nr. 1652 „a humpback“. Gabelentz: „ein Schwächeleiden“.
142. Zu § 1250: 殆不可伐, *Liki*, ed. Couvreur I 255: „es ist vielleicht nicht gut, ihn (den Herrscher von Sung) anzugreifen“. v. d. Gabelentz: „er dürfte kaum zu bestrafen sein“.
143. Das letzte Beispiel des § 1258 übersetzt Chavannes II 482 richtig: „C'est parce que je ne suis pas parfait que je suis incapable de porter au loin ma vertu“. Mandschu: *bi genggiyen akô, erdemu be goroki de isibume muterakô ofi*; de Groot, *Hunnen* pg. 88: „weil ich keine Intelligenz besaß, fehlte mir auch die Möglichkeit, meine segenspendende Kraft in der Ferne zur Geltung zu bringen“.
144. Dadurch, daß v. d. Gabelentz § 1276 in dem Satze aus Mêngtzû (Legge II² 423) 輕 mit „unwichtig“ übersetzt, wird der Satz vollkommen unverständlich. Mêngtzû meint: „Wenn ich die Wichtigkeit des Essens mit der geringeren Wichtigkeit der Etikette vergleiche, kann ich doch nicht sagen: nur das Essen ist wichtig!“
145. Im 2. Beispiel des § 1277 muß der Text und die Übersetzung nach Legge II² 253 verbessert werden: 豈無所用其心哉.
146. Im Tung-shu (Grube pg. 10) heißt es: „I (易) im Worte *I-king* (Book of Changes) ist eine Bezeichnung für das wechselseitige Vermischen und fortwährende Vertauschen. Darauf beruhen (oder daraus ent-

stehen) eben die Erklärungen der Hexagramme“ (卦爻之立, 由是而已; lies *yao*² und nicht *hiao*²). v. d. Gabelentz § 1359: „daß die *Kua* und die *Hiao* feststehen, kommt nur daher“.

147. § 418 findet sich ein Satz aus dem Thai-kih-thu, der dort m. E. besser übersetzt ist: „wer könnte dessen teilhaftig werden“ (vgl. § 777); in letzterem Paragraph wurde aus Stan. Julien's *Synt. nouv.* ein Satz des Tsochuan aufgenommen, den ich daselbst nicht finden kann; das darin vorkommende Binom 國政 hat nämlich im Tsochuan auch die Bedeutung „a chief minister“ (vgl. V 127₈, 600₈) und wäre es interessant festzustellen, welche Bedeutung ihm im vorliegenden Falle zukommt.
148. Im dritten Beispiel des § 440 dürfte folgendes gemeint sein: „die Idee der fünf Elemente ist entstanden aus der charakteristischen Verschiedenheit der Naturobjekte (其 bezieht sich auf 物 des vorhergehenden Satzes) und ist die (quantitative) Zumessung der fünf Elemente auf jedes einzelne Naturobjekt verschieden“.
149. Das letzte Beispiel des § 441 aus dem 32. Kapitel des Taotekking ist wegen seiner Schwierigkeit für eine Grammatik ungeeignet. St. Julien übersetzt: „Le Tao est répandu dans l'univers, (tous les êtres retournent à lui) comme les rivières et les ruisseaux des montagnes retournent aux fleuves et aux mers“¹⁴. E. H. Parker in seinem von Grill unerwähnten „Providential Grace Classic“ (1904) übersetzt: „the function of Providence in the world may be compared with the functions of streams and valleys in relation to the Great River and the Sea“¹⁵. In der ersterwähnten Übersetzung wird das Tao mit dem Meer, in der zweiten Übersetzung (und auch bei Gabelentz) mit den die ganze Welt befruchtenden Zuflüssen des Meeres verglichen. In der Gabelentz'schen Version müssen die Worte „im Vergleiche zu“ durch „in ihrer Beziehung zu“ ersetzt werden.
150. 斯文, § 494, bedeutet nicht „diese Gesittung“, sondern wie Legge I² 218 übersetzt: „the cause of truth“; in der späteren Literatur wird diese Sache der Wahrheit mit der confuzianischen Lehre identifiziert, vgl. meine *Kritischen Miscellen*, Tokio 1910, pg. 20.

(Fortsetzung folgt.)

MISZELLEN — MISCELLANIES

BEMERKUNG ZU HOERNLES AUSGABE DER ZENTRAL-ASIATISCHEN FRAGMENTE DES SAMGĪTISUTTANTA

(Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, Bd. I, S. 16ff.)

Von FRIEDRICH WELLER.

Ich möchte mir gestatten, für die Zeile 6 der Nr. 149² (= S. 21 des in der Überschrift genannten Buches) eine andere Lösung vorzuschlagen, als es Hoernle getan hat.

Der Text von sthviratritayaṃ bis arakṣitah ist die zweite Hälfte eines Śloka. Daraus geht hervor, daß das unmittelbar davor stehende Wort (pu)dgālāḥ der Rest der ersten Ślokazeile ist. Es wäre also zu drucken:

..... (pu)dgālāḥ/
sthviratritayaṃ rāśīcodanā cāpyarakṣitah//

Daraus geht einmal hervor, daß dies Sanskritsūtra des Dīrghāgama (ich will der Kürze halber diesen Ausdruck verwenden), in Abschnitte eingeteilt war, die durch Uddāna abgeschlossen wurden. Die Einteilung stimmte nicht mit der in bhāṇavāra überein, die unser Pālitext aufweist.

Zum anderen geht daraus hervor, daß die Anordnung der Oberbegriffe wie sie Hoernle S. 17 für die Gruppen von je drei Lehrbegriffen gibt, im Originaltexte sicher anders war. Sie wird vermutlich folgenderweise ausgesehen haben:

pudgala	verloren	
sthavira	verloren	
rāśi		erhalten
codanā	verloren	
arakṣaṇīya		erhalten
(Schluß eines Abschnittes)		
agni		erhalten

Ob die von Hoernle S. 23 vermutete Lesung trayah pudgalāḥ im Original gestanden hat, wird damit auch zweifelhaft.

Ein Stück eines anderen Uddāna findet sich Nr. 149^a Vorderseite Zeile 4 (Ausgabe S. 19):

× ā (*adh*)iṣṭhānāni skandhāscāpāśrayāśca pa

Die Stelle ist zu trümmerhaft überkommen, als daß ich die Stücke einem bestimmten Verse oder Versteile zuweisen könnte, doch geht der Charakter des Uddāna schon allein daraus zur Genüge hervor, daß eine Anzahl Oberbegriffe ohne die ihnen zugehörenden vier Unterglieder hintereinander in geschlossener Folge aufgeführt werden. Es stellt sich durch dies Uddāna heraus, daß auch bei den Vierergruppen die Aufreihung, welche Hoernle gibt, nicht die des Originals gewesen sein kann. Wir dürfen als wahrscheinlich folgende Ordnung erschließen:

adhiṣṭhāna	vorhanden im Uddāna
skandha	vorhanden im Uddāna
apāśraya	vorhanden im Uddāna und im Text
dharmapada	fehlt im Uddāna, vorhanden im Text
sāksikarāṇiya	fehlt im Uddāna, vorhanden im Text

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich mit völliger Sicherheit, daß das pa am Ende der vierten Zeile in padam (für dharmapadam) zu ergänzen ist.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß dies Uddāna einigermaßen trümmerhaft überkommen ist, so daß über das Versmaß des Uddāna kein sicherer Schluß gezogen werden kann. War es auch an dieser Stelle ein Śloka, so wäre er metrisch falsch gewesen, insofern der pāda neun statt acht Silben enthält. Derartig überschießende Śloken sind aus der Pāli-literatur zu bekannt, als daß man sich daran zu stoßen brauchte, auch hier einen solchen Versfuß zu finden. Doch ist es auf alle Fälle am besten, naheliegende Schlüsse lieber nicht zu ziehen, die Grundlage ist zu zerstört überliefert.

Sicherlich begann aber mit dhātu, āhāra, vijñānasthiti ein neuer Abschnitt, der auch wieder nicht mit der Kapiteleinstellung des Pālitextes zusammenfällt.

Die Abfolge der einzelnen Begriffsgruppen unterscheidet sich nach wie vor sehr stark von der des Pālitextes.

Ich benutze diese Gelegenheit, folgende Korrekturversehen zu berichtigen:

S. 17: lies arakṣaṇiya statt ā-, siehe auch die Note S. 22;

lies apāśraya statt apāśrayana;

S. 21: lies in der Spalte Pāli: XXXII statt XXXIII und tilg apare pl.

Siehe auch hier die Note S. 22.

LEXICOGRAPHICAL CONTRIBUTIONS

by L. WOITSCH

In 1912 H. A. Giles published a new edition of his *Chinese-English Dictionary*, in which he incorporated a great part of the additions and corrections, as given in my „*Zum Pekingers Sühua, Einige Hsieh-hou-yü, Contributions à la connaissance du langage de Pékin*. The correctness of a dictionary is indeed a matter of course. I have therefore continued my researches in this respect. The following lines now give a further series of additions and emendations. Another series I lately published in the second and fourth volume of the „*Acta Orientalia*“. Further contributions will occasionally appear.

Ad No. 144: 棚欄兒 is pronounced in Peking *cha⁴* (not *cha²*)-*larl²*.

Ad No. 156: In Peking: 眨巴眼 *cha²-pa¹ yen²* to secretly make a wink with the eyes. 眨巴眼睛 *cha²-pa¹ yen²-ching¹* to twinkle.

Ad No. 187: 拔巴腿兒 *ch'a³* (not *ch'a¹*)-*pa¹-tui¹* "narrowkneed"; also "to stand with opened legs".

Ad No. 193: 查十家戶兒 *ch'a² shih²-chia¹-hur¹* to make a census.

Ad No. 263: 蠶盆 a kettle with scorpions (for delinquents). 蠶 is also pronounced *ch'uai²*.

Ad No. 413: 腦脹 *nao²-chang⁴* a big head.

Ad No. 414: 流水賬 *liu²-shui²-chang⁴* a notice-table.

Ad No. 428: 首倡 *shou²-ch'ang¹* (not *ch'ang⁴*) "the first to do anything; an inventor" means also "ringleader". Also the inversion 倡 *ch'ang¹* 首 *shou²* may be used.

Ad No. 460: 懣境 *ch'u¹-ch'ang²* to have the debut fever.

Ad No. 506: 超羣出衆 *ch'ao¹-ch'ün² ch'u¹-chung¹* extraordinary.

Ad No. 762:

何見禾是
必此黍時
得令來新
西人道爾
成飽青足

At this time there is rain enough,
The grain on both sides of the road is greening.

At this aspect men are satisfied.

Why then try to reach paradise? (Po Chū-i).

Ad No. 775: 澄飯 *tēng⁴-fan⁴* to make the water run off from cooked meals.

Ad No. 879: 罵罵唧唧的 *ma⁴-ma⁴-chi¹-chi¹-ti¹* continually abusing.

Ad No. 1191: 招子 *ch'ia¹-tsū²* a note-book (smaller than a 摺子).

Ad No. 1340: 矯強 *chiao²* (not *chiao³*)-*ch'iang²* means also "to pervert to the contrary".

Ad No. 1734: 棧收 *ch'ien³* (not *ch'ien⁴*)-*shau¹* the front-board and the back-board of a war-chariot.

Ad No. 1843: 請舉玉趾 and 請移玉趾 please call on me.

Ad No. 2150: 請旌 and 旌表. Colloquially only 請旌表 *ch'ing²-ching¹-piao³*.

Ad No. 2243: 確 is pronounced in Peking *chūch⁴*; 衆供確鑿

Ad No. 2458: 文縷縷的 is commonly spoken *wēn²-tsou¹-tsou¹-ti¹* having a taste of literary language.

Ad No. 2468: 軸子 *chou²-tsū²* the pegs of a lute.

Ad No. 2474: 拐肘 *kuai³-chou³* elbow.

Ad No. 2486: 抽 *ch'ou¹* has also the meaning "to writhe"; e. g. 打抽抽的 to be beaten most unmercifully.

Ad No. 2521: 臭轟轟的 *ch'ou⁴-hung¹-hung¹-ti¹* smelling nasty.

Ad No. 2649: 楮先生 *ch'u²-hsien³-sheng¹* paper.

Ad No. 2673: 發慌 *fa¹-ch'u⁴* to fear.

Ad No. 2852: 華頭 is pronounced in the Pekinese colloquial language not *chūch²-t'ou²*, but *chun³-t'ou²*.

Ad No. 2854: 小陽春 *hsiao³-yang²-ch'un¹* the tenth month, also fine days in autumn.

Ad No. 2870: 費唇舌 *fei⁴-ch'un²-shē²* "to waste one's breath in talk" is interlinear version. This expression means "to quarrel, to wrangle".

Ad No. 2875: 不中聽 *pu⁴-chung¹-t'ing¹* cannot be endured (in speech).

Ad No. 2891: 迎門鍾 to offer wine to the wedding guests and to gratulating people, at the entrance, as a sign of welcome and thanks. In the same sense 攔門盃 is also used (ad No. 8781).

Ad No. 2936, last alinea: In Peking 駁盹兒 *ch'ung⁴-tuōrl³* to nod off.

Ad No. 2948: 拘管 *chū¹-kuan³* means also "to keep a person from doing a thing, not to allow; strict discipline".

Ad No. 3146: 交白卷 *chiao¹ pai²-chūan⁴* to deliver the examination-paper without having written down one word.

Ad No. 3168: 羅路腿交 *lo²-ch'üan²-tuir²* bandy-legged.

Ad No. 3363: 姆指之無二字 is quite wrongly translated by: his "dame" never had to teach him the same word twice. The correct translation is: „The nurse pointed to the two characters Chih and Wu“. I quote here the respective passage of the poem 與元九書 by the poet Po Chü-i: 乳母拘弄于書屏下有指無字之字示僕者僕雖不能言心已默識後有問此二字者雖百十其試而指之不差 the nurse was carrying me to and fro in front of the bookcase and showed me the character Wu and the character Chih by pointing to them. Though I was not yet able to talk, I bore them in mind. Afterwards being asked for them, I pointed to them and never made a mistake, though I was put to test more than a hundred times.

Ad No. 3574: 阿媚奉承 *a⁴ mei⁴-feng⁴-ch'eng²* a sycophant.

Ad No. 3613: 山有扶蘇 "on the mountains is the mulberrytree". Correctly: "On the mountains there grows the coppice".

Ad No. 3683: 俯伏在地 *fu²-fu²-tse⁴-ti⁴* full accord.

Ad No. 3805: 怒蛋 *hun¹-tan⁴* = 傻蛋 *sha²-tan⁴*.

Ad No. 3865: 打夯歌兒 *ta²-hang⁴-k'ér⁴* the rhythmical song while working.

Ad No. 3891: 浩浩:

浩浩暗塵中

何由見回首

In the dust thickly whirling up

how to turn back, to throw once more a glance?

Ad No. 3899: 食親財黑 *shih²-ch'in² f'sai²-hei²* greedy after good food and eager after money.

Ad 3910: 有玢瑟珞 "the gems of his girdle-pendant sounding". More correctly: the onion-coloured gems of his girdle-pendant clink.

Ad No. 3912: 衡門 the door of a hermit-hut: 衡門寂寞朝尋我 in the loneliness of my hermit-hut you visited me.

Ad No. 3945: For 和 there is wrongly given the pronunciation *hei⁴* instead of *hai⁴*. Therefore it must also be written "*hai⁴-shet²*" (和議) and not "*hei⁴-shet²*".

Ad No. 4156: 裸裎裸裎 *lan²-hsi⁴ lo²-ch'eng²* to be stark-naked.

Ad No. 4188: 履舄交錯 *lü² hsi⁴* (not *hai⁴*) *chiao¹ f'io⁴*. Just as in 赤舄几几 *chih⁴ hsi⁴ chi¹ chi¹*.

Ad No. 4294: 小像 *hsiao²-hsiang⁴* my portrait.

Ad No. 4350: 上行下效 *shang¹-hsing² hsia¹-hsiao⁴* the upper class does, the lower class imitates.

Ad No. 4589: 起釐 has also the meaning of "erectio penis".

Ad No. 4723: In the compound expression 恤典 the first character is pronounced *hsüeh⁴* and not *hsü⁴*.

Ad No. 4818: Besides 設草 there exists also the expression 忘憂草.

Ad No. 4920: 燕模處 *yen¹-mu²-hu³* (suhua) the bat; 蝙蝠 *p'ien⁴-fu²* (wénhua).

Ad No. 4922: 琥珀 is colloquially spoken *hu²-pa¹*.

Ad No. 4959: 花戶 *hua¹-hu⁴* is also used in the sense of "rogue".

Ad No. 4965: 前擁 (*yung¹*) 後扈 crowd of men.

Ad No. 4996: 火苗兒焙焙着 the flames shot up. More exactly: the flames crackled.

Ad No. 5359: 犄角兒 *chi¹-chiaor¹* an angle, a corner.

Ad No. 5665: 乾吃不長肉 *kan¹ ch'ih¹ pu⁴ chang³ jou⁴* not to become corpulent in spite of plentiful food.

Ad No. 5784: Under the character 蓋 the important pronunciation *hē²* "perhaps, why not" is entirely omitted. 我行既集蓋 (*hē²*) 云歸哉 that we may perhaps return.

互 *kên⁴* is wrongly written also 互, e. g. 互古 *kên⁴-ku³* very old, 綿互 *mien²-kên⁴* (*hsūan¹*) the borders of a country. Giles gives for 互 the pronunciation *kêng⁴*.

Ad No. 5823: 隨趕著 *sui²-kan³-cho²* immediately.

Ad No. 5887: 壓杠子 *ya⁴* (not *ya¹*)-*kan⁴-tsū*.

Ad No. 5977: 隨跟之 *sui²-kên¹-chih¹* immediately.

Ad No. 6058: 蛤吧蛤吧的 *ka¹-pa¹-ka¹-pa¹-ti¹* cracking, crashing.

Ad No. 6063: 打嗝 *ta³-kê²* to belch.

For "sacrificial meat" there is also used in Peking *k'ê⁴-shih²* (克什). This word *k'ê⁴-shih²* is identical with the Manchu word *kesi* (*yali*); e. g. 請吃克什.

Ad No. 6114: 磕磕絆絆 *k'ê¹-k'ê¹ pan⁴-pan⁴* to stumble (in speaking), to tremble (like an old man).

Ad No. 6135: 勾通 *kou¹-t'ung¹* a plot, a conspiracy.

Ad No. 6188: 作古了 *tsu⁴-ku³-la¹* has died.

瓜 (No. 6216) is following Giles "a kind of trumpet; a whistle", following Couvreur "Cercle on Lien de bambou ou d'osier, cerceau, virole, couronne", following the Dictionary of Kanghi identical with 簾.

Ad No. 6232: 打墜殺轆兒 *ta³-chui⁴-ku¹-lurl²* to hang on a person (in figurative sense) and thus to force oneself on a person.

Ad No. 6258: 苦參參的 *k'u³-sên¹-sên¹-tj³* bitter (like Ginseng).

Ad No. 6301: 剛罪 *kua²-tsui⁴* the punishment of dismemberment.

Ad No. 6312: 掛心 *kua⁴-hsin¹* a polite term, somewhat like "you have exerted yourself on my behalf".

Ad No. 6324: 跨轅兒 *k'ua⁴-yar¹* to sit on the shaft of a cart. 跨車沿 is not heard in Peking.

Ad No. 6328: 拐子 a kidnapper. In Peking also 拐子手 *kuai³ tsu² shou³*. 拐用兒 *kuai³ chiar¹* to turn round the corner.

Ad No. 6329: 拐棍兒 *kuai³-kun¹* means also in Peking "a crutch".

Ad No. 6371: 居鰥 *chü¹-kuan¹* (not inversed *kuan¹-chü¹*).

Ad No. 6653: 硬刺刺的 *ying⁴-la¹* (not *la²-la¹-ti¹* very stiff, inflexible).

Ad No. 6953: 蠶 in the meaning "a mussel" is spoken *lo²*. One says, however, 蠶測 *li²-tsé⁴* to judge the size of the ocean by the size of the mussels; a childlike judgment.

Ad No. 7067: 蓼芽菜 *liao²-ya²-t'sai⁴* a herb bringing misfortune (Manchu: morin jalmin).

Ad No. 7140: In 臉皮薄 the character 薄 is here pronounced *pao²*.

Ad No. 7298, resp. 13.029:

胡爲戀朝市
不去歸煙蘿

Why should I set my heart on an official's career
And not return to my native fields?

(Pò Chū-i).

Ad No. 7329: 落款 is pronounced *lao⁴-k'uan²* "to mark".

Ad No. 7365: 路車 *lu⁴-chü¹* has the special meaning "war-chariot".

Ad No. 7360: 滿卮 *lou⁴-chih¹* "a syphon" means also "a squanderer".

Ad No. 7445: 戮屍 *lu⁴-shih¹* the dismemberment, when the delinquent dies before the execution.

Ad No. 7701: 戴高帽兒 *tai² kao¹-maor¹* to be proud of having been praised.

For 魅 (No. 7738) Giles only gives the pronunciation *mei⁴*. The compound characters 妖魅 are pronounced *yao¹-mo⁴*.

口蜜腹刀 *mel in ore (verba lactis), fel in corde (fraus in factis)*. Giles (No. 7834) gives this quotation in a somewhat different version.

Ad No. 7965: 繆 is pronounced *mu⁴* in 關壯繆. Thus according to the Manchu version of the Liao-chai: *damu guwan juwang mu i cira takaci ombi*.

Giles (*Strange Stories*, pag. 4): "On the right pupil there came a kind of spiral." Therewith is meant an extuberance (knot), which has risen in the eye. Manchu: *ici ergi yasa faha de tono alhôtewa dehehe*. Tono means "button" and especially "tent-button".

De Groot in his "*Religious System of China*" (vol. IV, pag. 241) also gives a description of the so-called "men-fishes" 人魚 by quoting a Chinese source. In addition to that I will refer to the description of the "*niyalma nimaha*" in the 清文彙書: 人魚生於大海從膀上似人膀下似魚 the man-fish lives on the high sea, from the thighs upwards he resembles a man, from the thighs downwards he resembles a fish. The *Manchu gisun i buleku bihe* enumerates him among the 海魚 as 魚人 and says: *da ci fusiñon nimaha adali, umesi amba, mederi encu guran i bade*. Couvreur under the character 魷: "poisson appelé 人魚 *jéun iú*, parce que sa tête ressemble à celle de l'homme; phoque, morse."

Giles (*Strange Stories*, pag. 11) translates 仙仙乎 而還乎 而幽我於廣寒乎 as follows: "Jeh fairies, ye fairies! I'm coming back soon, too lonely and cold is my home in the moon". Several mistakes have slipped in as to this translation by the Cambridge Sinologist. 還 does not mean here "to come back", but "to make a person return", which meaning has to be added under No. 5047. Furthermore 而 is there the pronoun of the second person. Moreover, 幽 is not used adjectivally, but verbally, as may be seen by its position between the pronoun of the second person 而 and that of the first person 我. Last not least, the scene in question is not the moon, which Chang-o has left, as we know from the tale. The correct translation is: "Jeh fairies! Do you let me return and abide again in the moon-palace?" Manchu: *endurin endurin oihorio, si marimbi semeo, si mimbe guwang kan gurung de horimbio seme*.

Nota: *marimbi* = 回頭 轉回身來 轉過來 轉回家來

horimbi = 圈之牢之監之囚之廣寒 an abbreviation for 廣寒宮

Ad No. 7974: 磨牙 "to grind the teeth" means also "to cheapen, to haggle".

Ad No. 8127: 能 *nai*¹ (not *nai*²).

Ad No. 8171: 鬧鬼 *nao*⁴ *kuei*³ means also a ghost, who haunts a place. 鬧虛套子 *nao*⁴ *hsü*¹ *t'ao*⁴ *tsü*³ to refuse politely but with great noise.

Ad No. 8197: 紫泥 red ink. 看對紫泥書 I look at the decree written with red ink (Po Chü-i).

Ad No. 8312: 軋礮子 *ya⁴ nien³-tzu³* to pull the grinding stone to and fro.

Ad No. 8366: 金諾 *chin¹-no³* (not *no⁴*) a promise, which is worth money.

Ad No. 8556: 百折不回 *po¹-chê²-pu⁴-tui²* stubborn, obstinate.

Ad No. 8592: 搬不倒兒 *pan¹-pu⁴-taor¹* a cork-tumbler.

Ad No. 8602: 曉鼓聲已半 the alarm-drum resounded for the first time.

Ad No. 8653: 緊綁綁的 *chin³-pang¹-pang¹-ti* tied fast.

Ad No. 8705: 弓絃短弓大飽 the shorter the string, the more bellied the bow.

Ad No. 8711: 保險燈 *pao³-hsien³-têng¹* a safety-lamp.

Ad No. 8726: 一日曝之十日寒之 *i⁴-jih⁴ pu³* (not *pu⁴*)-*chih⁴*, *shih²-jih⁴ han²-chih⁴* is said of very irregular zeal in studying. Instead of *pu²* also *pao⁴*.

Ad No. 8736: 燎漿泡 *liao²-chiang¹-p'ao⁴* means 'especially a blister raised by burning.

Ad No. 8834: 疊沛 *tieh⁴-p'ei⁴* to be repeated: 思淪疊沛 *ên¹-lun² tieh⁴-p'ei⁴* repeated acts of the emperor's grace.

Ad No. 8853: 噴 is pronounced *fên⁴* in 打嚏噴.

Ad No. 8891: 鼓膨膨的 *ku³-pêng¹* (not *pêng²*)-*pêng¹-ti¹* to be swelled up with.

Ad No. 8928: 沁 *pi⁴* is pronounced *mi⁴* in the quotations cited there.

Ad No. 9016: 徵辟 to propose to promotion. The pronunciation in Peking is *chêng¹-p'i²* (Giles: *p'i⁴* or *pi⁴*).

Ad No. 9017: 僻 *p'i⁴* is also pronounced *pi⁴* and *pei⁴*. 僻靜 always *pi⁴*(*pei⁴*)-*ching⁴*.

Ad No. 9036: 疲拉拉的 *p'i¹-la¹-la¹-ti¹* dilatory.

Ad No. 9071: 坯 *p'i¹* unburnt bricks. Also 草坯子, because, for increasing the consistence of the bricks, the clay is mixed with straw and fibres.

Ad No. 9154: 鼈脚菜 *pieh¹-chiao³-t'sai⁴* a kind of fern.

Ad No. 9340: 伯勞 "a shriek; the goatsucker" is pronounced *po²-lao²*. I remark that this expression signifies the name of the bird in the colloquial language.

Ad No. 9417: 拍花的 *p'ai¹-hua¹-ti¹* a kidnapper.

Ad No. 9485: 留退身步兒 *liu²-t'ui²-shên¹-pu¹* to secure one's retreat (by reserved answers).

Ad No. 9493: 鋪 has also the special meaning "to pave". 鋪磚石 and 磚石鋪的院子.

Ad No. 9581: 騷擾郇廚 you had much trouble about the meal (to the host).

Ad No. 9616: 涼森森的 *liang²-sên¹-sên¹-ti¹* cold.

Ad No. 9863: 毛怩怩的 *mao²-shên¹-shên¹-ti¹* timid.

Ad No. 9906: 燻柿子 *lan²-shih⁴-tsu³* dried figs.

Ad No. 10.011: 手眼 *shou³-yen³* a trick.

Ad No. 10.051: 面熟 *mien⁴-shou²* known from seeing.

Ad No. 10.259: 疼絲絲的 *t'ing²-szu¹-szu¹-ti¹* suffering permanent pains.

Ad No. 10.300: 酒肆 a wine-shop. Also only 肆: 醉臥黃公肆 tipsy I lie in the shop of Mr. Huang (Po Chū-ī).

Ad No. 10.329: 辣辣辣的 *la⁴-su⁴-su⁴-ti¹* very spicy.

Ad No. 10.646: 淡巴菰 "imitation of tobacco". This word is, however, the Manchu word "dambagu".

Ad No. 10.688: 探訪局 *t'an⁴-fang³-chū²* an information-office.

Ad No. 10.761: 胸膛 *hsiung¹-t'ang²* the pit of the stomach. Con-vreur: Thorax. This expression means also "breasts".

An example for 刀 (No. 10.783) used verbally: 刀小船 = 挖做小船 to carve a little ship (for toys).

Ad No. 10.799: 禱告文 *tao²-kao⁴-wên²* a written prayer.

Ad No. 10.807: 桃蟲 *t'ao²-ch'ung²* "the love-bird" is wehwa. The same word means in Suhua a maggot which is found in apricots.

Ad No. 10.991: 鼻涕 is pronounced in Peking *pi²-ting⁴*.

Ad No. 11.084: 細高挑兒 *hsi⁴-kao¹-tiaor¹* tall like a hop-pole; a long and lanky person.

Ad No. 11.134: 垤 must be pronounced *tieh²* (not *tieh⁴*) in 鶴鳴于垤.

Ad No. 11.149: 賧帖兒 *chang⁴-t'ier¹* a chit. Another expression for chit is 欠帖 *ch'ien⁴-t'ieh³*. Giles only gives the first tone for 帖.

Ad No. 11.171: 反坫 *fan²-tien⁴* a wall-bank or an offset destined for drinking vessels.

Ad No. 11.265: 頂兇的 *ting³-hsiung¹-ti¹*, who charges himself for money with the crime committed by another person.

Ad No. 11.400: In the meaning "alone, helpless" not 拓落, but 落拓 Liao-chai (in the story 嬌娜): 合適卒落拓不得歸.

Ad No. 11.424: 兜屁將 *ton¹ p'i¹-ku³ chiang⁴* to push a person on his back; 我給 (*kei³*) 你一個兜屁股將仰得躺下。

Ad No. 11.467: 僧老子 *tsu²-lao³-tsu²* 1.

Ad No. 11.508: 結彩 *chieh²-f'sai²* to drape with coloured papers.

Ad No. 11.634: 草草了事 *f'sao³-f'sao³ liao³ shih³* to do something carelessly.

Ad No. 11.696: 側稜 "inclined" is pronounced *chai¹-leng²* and not *f'se¹-leng²*.

Ad No. 11.701: 白晝賊 *pai²-ch'ien²-tsei²* a thief, who goes stealing by daylight; a pickpocket.

Ad No. 11.752: 鑿鑿可據 is pronounced *tsao²-tsao⁴-k'e² chū⁴*.

Ad No. 11.770: 交錯 to confound things belonging together.

Ad No. 11.826: 祖饒 *tsu³-chien³* to bid farewell.

Ad No. 12.100: 半吐半咽 *pan⁴-f'u²-pan⁴-yen⁴* is synonymous with 半吞半吐.

Ad No. 12.114: 神荼 *shén²-shu¹* (not *shén¹-shu¹*).

Ad No. 12.128: 圖書石 the name of a mineral, which powdered and then put on wounds makes them soon heal.

Ad No. 12.129: 屠城 the massacre of the inhabitants of a town.

Ad No. 12.149: 斷通的 *luan⁴-tan⁴-ti¹* a high way-man.

Ad No. 12.366: 酸漬漬的 *suan¹-tsé²* (not *tsu⁴*)-*tsé²-ti¹* sour. Just so 黏漬漬的 *nien²-tsé²-tsé²-ti¹* very gluey, 濕漬漬的 *shih¹-tsé²-tsé²-ti¹* wet to the skin.

Ad No. 12.436: 唧唧呱呱的 *chi³-la¹-chua¹-la¹-ti¹* crying (like a baby).

The character 儻 *uang¹* "slowly, hesitating" does not figure by itself in Giles' Dictionary. It occurs, however, under No. 12.681: 倭儻磨 a noodle, where the pronunciation of the character in question is wrongly given as *uang⁴*.

Ad No. 12.683: 踉蹌 *wo¹-neng²* an ulcer swelled to burst open.

Ad No. 12.791: 霧罩罩的 *wu⁴-chao¹* (not *chao⁴*)-*chao¹-ti¹* foggy, indistinct.

Ad No. 12.885: 仰八脚 *yang⁴-pa¹-chiao³* to fall on one's back.

Ad No. 12.947: 拗別 *nin⁴-pieh²* (*yu⁴-pieh²*) obstinate. Also 執拗 *chih²-nin⁴*.

Ad No. 12.962: 昏昏 slowly. 昏昏鐘漏盡 the water of the clock has slowly guttered down.

Ad No. 13.136: 識 is colloquially spoken *shén⁴*, thus in 發識局 *fa³-shén⁴-chū²*.

Ad No. 13.238: 孔殷 *k'ung³-yin¹* very diligent.

Ad No. 13.265: 引見 *yin³-chien⁴* means also "to introduce each other".

Ad No. 12.308: 瞳人 is also used in the sense of the preceding line "the pupil of the eye". Therefore also in the Manchu version of the Liao-chai: "*hojo faha i gisurendurengge*" for 瞳人語. In the Pekingese colloquial language 瞳人兒 *t'ung²-jêr¹*.

Ad No. 13.349: The second line: 約束 is pronounced *yüeh¹-shu⁴* "to watch, to wait (upon children)".

Ad No. 13.497: The heading of an official document is called in Peking 由兒 *yur¹*, also 節畏 *chieh²-lüh⁴*.

Ad No. 13.471: 搯擠 in Peking *ku¹-jung¹* "to toddle". Giles gives *ku⁴-yung³* with the meaning "to squeeze or wiggle in or through".

Ad No. 13.543, the last line but one: Instead of 孟蘭盆會 the abbreviated expression 孟蘭會 *yü²-lan²-hui⁴* is more in use.

Ad No. 13.833: 蘊結 *yün⁴-chieh⁴* to be contracted (said of the heart). Therefore "to keep in mind, not forget".

前身 the former stage of existence. Po Chū-i: 所經多故處却想似前身 the places I have once passed, seem me to belong to a former stage of my existence.

馬牙子瘡 *ma³-ya²-tzu³-ch'uang¹* abscesses in the mouth (a disease of children).

台哈狗 *t'ai²-ha¹-kou³* a dog race (employed in hunting).

弦馬子 *hsien²-ma¹-tzu³* the bridge of stringed instruments.

合時 when death is near: 仙鶴合時而鳴.

The wolf always runs straightforward against the wind. Therefore, the Chinese believe that also the smoke produced, when the dried fumets of the wolf are burnt, is always rising vertically and cannot be deviated by the wind. Thence the use of the fumets of the wolf for smoke signals (狼烟).

眼黑 *yen¹-hei¹* covetous eyes.

The eyes have been closed (by drowsiness): 眼皮垂下來了.

連刀脚 *lien²-tao¹-chiao³* crooked legs.

搭連 *ta¹-lien²* valise, cloak-bag.

垂楊柳 *Salix Babylonica* L. (?)

馬嚼子瘡 *ma³-chüeh²-tzu³-ch'uang¹* Rhagades in the corners of the mouth.

脚鉤人 to trip one up.

哭淚如弦 to cry bitterly.

寧古塔 *ninguta* (in Eastern Manchuria) = ninggun + ta "the six pagodes".

誰好意思 *shei² hao³ i⁴-szu¹* who dares to . . . ?

狗刨兒 *kou³-paor¹* a certain kind of swimming.

大水詐子 a species of charadrius.

害倭指 *hai⁴-wo¹-chi¹* a whitlow.

嘈嘈 *p'u¹-lu¹* the noise of birds fluttering (Manchu: putur).

壽屏 *shou⁴-p'ing²* a kind of diploma of honour.

綑綑兒 *ta¹-lier¹* a money-bag.

打啞蜜 *ta³-ya³-mi⁴* to make oneself understood by signs.

聖人門前三字經 to carry coals to Newcastle.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

A. v. LE COQ, *Auf Hellas' Spuren in Ost-Turkistan, Berichte und Abenteuer der II. und III. deutschen Turfan-Expedition*. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung 1926. Hfr. geb. 10 M.

Nachdem uns die Fachwissenschaft mit den Ergebnissen der Turfanforschung durch Ausstellung und Bearbeitung der Expeditionsfunde allmählich bekanntgemacht und auch zusammenfassende Berichte über die Bedeutung derselben geliefert hat, hören wir nunmehr durch das neue Buch Le Coq's etwas von der Expeditionsgeschichte. Nichts ist ja so wichtig für das Verständnis einer aufgestellten Sammlung und die richtige Bewertung der Expeditionsleistungen wie das Bild des Fundorts, der Bericht des Planes, nach dem vorgegangen wurde, und der Umstände, unter denen schließlich gearbeitet werden mußte. So bietet uns Le Coq mit der Schilderung des Verlaufs der 2. u. 3. deutschen Turfanexpedition 1904/05 und 1906/07 sozusagen den Text zu der heute im Berliner Museum für Völkerkunde ausgestellten großartigen Sammlung. Wir lernen die Mitglieder der Expedition bei ihrer Arbeit kennen. Manche Schwierigkeiten, wie sie mehrgliedrige Expeditionen wohl stets mit sich bringen, glauben wir zwischen den Zeilen angedeutet zu sehen. Wir finden schöne Abbildungen von vielen der Stücke, die im Museum zu bewundern sind, und was das Lehrreiche, wir sehen, wie sie an Ort und Stelle eingelagert waren. Hierzu sei vor allem auf die Bilder von Bāzāklīk hingewiesen, wo einer der schönsten Funde, der jetzt einen ganzen Museumssaal füllt, durch einen Zufall freigelegt wurde. Das Buch will, wie sein Titel besagt, die Ausbreitung der hellenistischen Kultur nach dem fernen Osten, auf dem Wege über Innerasien, dartun, die ja in Architektur und bildender Kunst auch tatsächlich in gewissem Maße im fernen Osten noch zu verspüren ist. — Erfreulich ist, daß der Verfasser sich als sehr verständnisvoller Beobachter und geschickter Schilderer auch des heutigen Landes und Volkes erweist, das er so genau kennengelernt hat, und von dem wir noch so wenig wissen. Eingestreute Sprachproben und Übersetzungen aus der Volkslyrik beleben die Darstellung ebenso wie die

sehr humorvoll gezeichneten Expeditionserlebnisse in Stadt und Land. Allerdings herrscht in dem ganzen Buche der wissenschaftliche Stoff mit dem Eingehen auf Forschungsfragen bei weitem vor. Auch wird die gemütlche Lesbarkeit des Buches durch den Lateindruck stark beeinträchtigt — im Vergleich etwa mit den in Fraktur gesetzten Unterhaltungsschriften Sven Hedins. Die zahlreichen Abbildungen sind sehr schön. Auch für die Kartenbeilagen wird man dankbar sein. E. Haenisch.

HEINRICH ZIMMER, *Karman*, ein buddhistischer Legendenkranz, übersetzt und herausgegeben von — F. Bruckmann, München.

In dem vorliegenden Büchlein übersetzt Zimmer vier Erzählungen des Divyāvadāna, und zwar die 18., 20., 19. und aus der 26. Erzählung das Stück von S. 348,19 bis 356,5. An die Übersetzung schließen sich auf den Seiten 195—198 Anmerkungen an, die zum größten Teile dazu bestimmt sind, die notwendigsten Nachrichten zu den wichtigsten Namen zu geben. Abgeschlossen wird das Buch durch ein Beiwort, dessen Zweck es ist, den Leser über die allgemeine Wesensart solcher buddhistischer Erzählungen und innerhalb dieser über die typenmäßige Verschiedenheit der einzelnen Erzählungsformen aufzuhellen. Zur Illustration dieser Typen am Beispiel sind die vier Erzählungen ausgewählt.

Das Büchlein wendet sich, das geht aus seiner ganzen Art hervor, nicht an den Wissenschaftler, sondern an die Menschen, die indisches Erzählungsgut kennen lernen wollen, ohne der Sprache mächtig zu sein. Da ist es mit Dank zu begrüßen, daß Zimmer die Erzählungen in ein außerordentlich gefälliges Deutsch gebracht hat, sie lesen sich ganz ausgezeichnet, da sie sehr flüssig geschrieben sind. Die Einzelheiten der Textausdeutung, wo andere zu einem anderen Ergebnis kommen, stören nicht weiter. Ich greife zum Beispiel die Erzählung von Kanakavarṇa heraus. Text

S. 290, 15 *dr̥ṣṭa eva dharme . . . pravedayate*. Zimmer übersetzt: „Er belehrt diese Welt . . . in der erschauten Wahrheit, die er selbst erkannt . . . hat.“

Das scheint mit Bedenken zu haben. Einmal dürfte nicht der Lokativ stehen, sondern vom Kausativum müßte der doppelte Akkusativ abhängen, zum anderen ist die Idiomatik der buddhistischen Texte anders, da heißt *dr̥ṣṭe dharme*: „in diesem Dasein“. So oft im Pāli. Es gehört zusammen: *dr̥ṣṭa eva dharme svayamabhiññāya*.

- S. 290, 18 *suvañjana*: „schöner Zeichen“ ist für mich in seiner Bedeutung nicht durchsichtig. Was dieser schwierige Ausdruck eigentlich heißt, ist unklar, vielleicht bezieht er sich auf die schöne äußere Form, in der die Lehre geboten wird. Die Adjektive *kevalam* bis *paryavadātam* scheinen mir eher zu *brahmacaryam* zu gehören als zu *dharmam*. Im übrigen scheint mir die Übersetzung „Wandel im Wesen“ für *brahmacarya* auch nur eine Verlegenheitsübersetzung zu sein.
- S. 290, 23 Daß *kavāḍa* einen Mundvoll Wassers bedeutet, ist mir nach der 32. Erzählung des *Avadānaśataka* sehr zweifelhaft, es wird wohl eher nur einen Mundvoll, einen Bissen, wie *ālopa*, bezeichnen.
- S. 291, 6 Bei der Übersetzung des Ausdrucks *suvarṇapuskalatā* mit „er gleicht einem goldenen Lotus“ muß irgendein Versehen unterlaufen sein. Es muß natürlich heißen: „ausgerüstet mit der höchsten goldigen Herrlichkeit“ oder dgl. Vgl. *Avadānaśataka* II 202, 13 und Index zu diesem Werke.
- S. 291, 8 *sattvasvāpateyaḥ*, das Zimmer übersetzt mit: „reich an Seelen und Gütern“ heißt „reich an Mut“ oder dgl.
- S. 291, 14 ff. *subhikṣa* heißt nicht „mildtätig“, sondern „mit Nahrungsmitteln gesegnet, die Nahrungsmittel die Hülle und Fülle hatten“.
- S. 291, 25 Der Wortlaut ist sonderlich, vgl. *Avadānaśataka* I 109, 12.
- 26 Überall, wo es sich um Beamtentitel handelt, tappen wir im Sanskrit etwas im Dunkeln. Bei dem Ausdruck *ganaka* scheint es sich mir nicht um „Sterndeuter“ zu handeln, sondern um Beamte aus dem Zoll- oder Steuerdienst, vielleicht auch aus der Rechnungskammer. Ich gestatte mir darauf hinzuweisen, daß Zimmer selbst den Ausdruck *saṃkhyāganaka* von S. 293, 5; 8 mit „Rechnungsführer“ übersetzt (S. 89), beide Ausdrücke sind zweifelsohne identisch, wie sich aus dem ganzen Zusammenhang ergibt. Bei den *dauvārika* scheint es sich mir nicht um „Türwachen“, sondern um „Torposten“ zu handeln, jedenfalls um Beamte, die irgend etwas mit der Erhebung von Geldern (Maut?) zu tun hatten. Es ist mir auch nicht ganz sicher, daß *pāriṣadya* wirklich den „Rat“ bezeichnet, es scheint mir möglich zu sein, daß der Ausdruck besagt: „die zur Gruppe der *ganaka*, *mahāmātra*, *amātya* und *dauvārika* gehörten, wie S. 293, 9 der Aus-

druck: *saṃkhyāganakalīpikapauruseya* bedeuten kann: die Bediensteten der Rechnungsführer und Schreiber, die, die der König als Rechnungsführer und Schreiber im Dienste hatte“. Der Ausdruck *grāmaṇya*, der immer wieder vorkommt und den Zimmer mit „Dorfvorsteher“ übersetzt, scheint seiner vielfältigen Verwendung nach zu urteilen, ein bloßes Wort der Ansprache zu sein: „ihr Herren“, vielleicht wohnt ihm aber auch eine beamtentechnische Bedeutung inne.

- S. 292, 4 vermisste ich *śukra* in der Übersetzung.
 S. 293, 26 Der Text ist sicher nicht in Ordnung. Zimmer faßt den Ausdruck *akulejyesthāpacāyakaḥ* als *kulajyesthā*, vielleicht liegt es näher, ihn auszudeuten als *akulairjyesthā*.
 S. 294, 1 *svake kārye pratipadyeyam*, das Zimmer übersetzt: „ich will mich dem Ziele weihen, das mir für mich selbst vorschwebt“ bedeutet m. E. „ich will mich meiner eigenen Angelegenheit widmen, will mir nur mich selbst angelegen sein lassen, mich nur um mich allein kümmern“.
 S. 294, 17 Die Übersetzung für *pratyekabuddha* mit „Erleuchtet-Einsamer“ ist weder deckend noch ansprechend. Ein Erleuchtet-Einsamer war jeder andere Buddha auch.
 S. 296, 3 Den Ausdruck *adhautena pātreṇa* übersetzt Zimmer „mit unbenetzter Almosenschale“. Das ist sehr poetisch, aber etwas dunkel. Der Ausdruck bezieht sich darauf, daß der Betteljünger nach seiner Mahlzeit den Almosentopf auswaschen mußte, und der Ausdruck besagt in nüchternem Deutsch: ungespeist.

Nun, für philologische Zwecke ist das Buch nicht bestimmt, und die Kreise, an die es sich wendet, sollen sich dadurch die Freude an dem Büchlein nicht verkümmern lassen. Friedrich Weller.

GULAM RASSUL GALWAN, *Als Karawanenführer bei den Sahibs*. Berechtigte Übertragung von Paul Fohr, 25 Abbildungen. Kurt Vowinkel-Verlag, Berlin-Grunewald 1924.

Das Buch bringt Auszüge aus der Niederschrift der Erinnerungen des bekannten Karawanenführers. Ausführlicher ist nur die Expedition Littledale beschrieben. Das Buch bringt außer kleinen Zügen über das Leben der unteren Volksschichten nichts Neues;

Friedrich Weller.

CHARLES BELL, *Tibet einst und jetzt*. Mit 91 bunten und einfarbigen Abbildungen und einer Karte. Deutsch von Dr. Karl Hans Pollogg. Leipzig, Verlag F. A. Brockhaus, 1925.

Dieses gut illustrierte Buch ist von einem Manne geschrieben, der nicht nur der tibetischen Sprache mächtig ist, sondern auch das tibetische Volk und Land aus eigener Anschauung genau kennt. Zudem hat Ch. Bell an leitender Stelle die indisch-englische Politik Tibet gegenüber ausschlaggebend bestimmt.

Das Buch empfiehlt sich denn auch durch seine Sachkenntnis, durch die lebhafteste Darstellung und durch die Wärme, mit der der Verfasser Anteil an den tibetischen Dingen nimmt.

Freilich darf man nicht verkennen, daß das Werk trotz seines Titels, nach dem man eher ein geschichtliches Werk erwarten sollte, ein politisches Buch ist, es ist seinem Wesen nach eine Darstellung der englischen Politik gegenüber Tibet, die in große geschichtliche Zusammenhänge hineingestellt aus den indischen Belangen zur Sicherung der Nord- und Nordostgrenze heraus gerechtfertigt wird. Wenn solche Bücher auch den wissenschaftlichen Nachteil haben, daß sie alles durch die Diplomatenbrille sehen, so sind sie doch als Beitrag zur Zeitgeschichte außerordentlich willkommen, dies Buch um so mehr, als es zweifelsohne in jeder Zeile subjektiv wahrhaftig ist, der Verfasser nicht nur, wie man schon aus seiner Kritik der angloindischen Politik Tibet gegenüber ersieht, ein unantastbarer Charakter, sondern auch ein mutiger Mensch ist.

Eine andere Frage ist es allerdings, ob das Buch objektive geschichtliche Wahrheit ist. Man wird hier, um ein über dem englischen Standpunkte stehendes Urteil gewinnen zu können, einfach die Veröffentlichungen aus den russischen Archiven, die Dokumente aus den chinesischen Staatsämtern abwarten müssen, und auch die Urkunden der Tibeter kennen müssen. Die Sympathie, mit der der Verfasser bei aller Wahrung angloindischer Belange die der Tibeter abwägt, nimmt gewiß für das Buch ein, andere Dinge aber lassen es doch geraten erscheinen, sich von dieser Sympathie nicht vorschnell gefangen nehmen zu lassen. Ich erinnere hier nur an das Urteil über die Chinesen, die im ganzen Buche nicht eben gut wegkommen, wie es Ch. Bell S. 234 ausspricht: „Der Tibeter ist auch männlicher als der Chinese, ihm geistig und körperlich überlegen und mit größerer Charakterstärke begabt.“ Dieses Urteil ist nicht nur ungerecht, sondern auch ungerechtfertigt. Auch begibt sich der Verfasser in eine recht angreifbare Stellung, wenn er auf S. 186 den Chinesen ins Stammbuch schreibt: „Man kann nur hoffen, daß China rechtzeitig einsieht,

daß die Gerechtigkeit gebietet, den eroberten und unter seiner Herrschaft stehenden Gebieten in Osttibet freizustellen, sich wieder mit Tibet zu vereinigen, wenn sie es wünschen. Jedenfalls kann vorher kein Friede in Tibet bestehen.“ Diese Meinungsäußerung über Landgebiete, die an die 200 Jahre China einverleibt sind, wird an anderer Stelle wiederholt (S. 271, 272). Diese sittliche Forderung ist ja sehr hübsch, will man aber den anderen von der Durchschlagskraft dieses Beweismittels überzeugen, so empfiehlt es sich, dies Argument nicht nur dort in die Wagschale zu werfen, wo so nebenbei auch ein Vorteil für den eigenen Standpunkt mit abfällt, sondern diesen sittlichen Standpunkt auch in anderen Fällen, wo es z. B. gegen die Deutschen geht, nicht aufzugeben. Vielleicht liest der Verfasser unter diesen von ihm geltend gemachten sittlichen Notwendigkeiten auch einmal den Versailler Vertrag, und diesen nicht allein, durch.

Es ist aber gar nicht zu verkennen, daß der Verfasser den Deutschen ebensowenig unbefangen beurteilt wie den Chinesen. So heißt es auf S. 185: „Um diese Zeit gelangte ein Beispiel zu meiner Kenntnis, wie Deutschland überall seine Intrigen spann. Aus besonders zuverlässiger Quelle erfuhr ich, daß zur Zeit des Aufenthaltes des Dalai Lama in Peking (nach seiner Flucht vor der britischen Expedition 1904) der deutsche Gesandte einigen Herren der Umgebung Sr. Heiligkeit gesagt hatte, England habe Tibet auf schändliche Weise unterdrückt, und die deutsche Regierung würde gerne bereit sein, Waffen über Rußland nach Tibet zu senden. Doch wurde dies Anerbieten nicht angenommen.“

Ich will hier nur darauf hinweisen, daß man wohl hätte erwarten dürfen zu erfahren, wann und unter welchen Umständen Bell diese Mitteilung erfahren hat — sie ist z. B. ganz gewiß verdächtig, wenn sie nach dem Weltkriege zu Gehör Bells gekommen ist, also nach der Zeit, zu welcher der Dalai Lama ein Kontingent tibetischer Truppen für die englische Armee zur Verfügung zu stellen sich erbötig erklärt hatte — dann hätte man aus Billigkeitsgründen wohl erwarten dürfen, daß er sich über die Wahrheit dieser Worte des deutschen Gesandten auch bei der anderen Partei, den Deutschen, erkundigt. Ich will auf diese Anzapfung, „daß Deutschland überall seine Intrigen spann“ nicht weiter eingehen, es könnte sich dabei herausstellen, daß Deutschland weiter nichts getan hat wie andere Länder, auch. Ich will mich mit dem Hinweis begnügen, daß einer der bedeutendsten russischen Erforscher Zentralasiens, Kozlow, eine sehr andere Meinung über die britische Expedition nach Lhasa im Jahre 1904 und etliches andere hat (Kozlow-Filchner: Mongolei, Amdo und die tote Stadt Chara-Choto, S. 269ff.). Was nun aber das angestrebte Waffengeschäft angeht, so

möchte ich nur die Frage aufwerfen, was wohl Bell dazu sagen würde, wenn ein Staat in ein Land, das unter britischer Suzeränität steht, Waffen und Munition einführt, um die englische Macht wirksam zu bekämpfen. Denn anders liegen die Verhältnisse bei Tibet auch nicht. Das *de jure* Recht Chinas gegenüber Tibets wird auch von Bell nicht in Frage gestellt.

Man kann, wie gesagt, über verschiedenes in dem Buche Bells verschieden denken — daß Buddha mongoloider Abstammung sei, steht auf gleicher Stufe wie die Ansicht Jones', Buddha sei negroider Abstammung gewesen — auf jeden Fall ist es wertvoll, die Meinung der bestimmenden Männer in der tibetischen Frage kennenzulernen, und wenn dies auf einem Hintergrunde großer Zusammenhänge von einem kenntnisreichen Manne geschieht, wie es in Bells Buch der Fall ist, so wollen wir für diese Darstellung eines bestimmten Standpunktes dankbar sein, gleichviel, wie die Geschichte über diese selben Fragen urteilen wird.

Dankenswert ist die Zusammenstellung von Verträgen über oder mit Tibet. Es befindet sich darunter auch eine neue Übersetzung der ältesten Verträge Tibets mit China.

Friedrich Weller

KU SUI-LU, Dr. rer. pol., *Die Form bankmäßiger Transaktionen im inneren chinesischen Verkehr* mit besonderer Berücksichtigung des Notengeschäfts. IV und 77 Seiten mit 2 Muster-
tafeln, 8°, 1926. Hamburg, L. Friederichsen & Co. Geheftet
Rm. 5.—. (Veröffentlichungen des Seminars für Sprache und
Kultur Chinas an der Hamburgischen Universität, Heft 1.)

Die vorliegende Schrift ist eine von der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Hamburg angenommene Dissertation. Wie aus dem Titel hervorgeht, ist auf jede Berücksichtigung des internationalen Zahlungsverkehrs verzichtet. Gegenstand der Behandlung ist vielmehr lediglich der innerchinesische Verkehr, dessen geschichtliche Entwicklung zugleich gegeben wird. Trotzdem aber oder vielleicht gerade deswegen ist die Arbeit auch für den westländischen Leser überaus interessant. Die Entwicklung ist in China in vieler Hinsicht anders bestimmt gewesen als die Europas. Während hier z. B. der Zufluß des amerikanischen Silbers eine wichtige Rolle gespielt hat, ist in China gerade umgekehrt der Mangel an Kupfer, dem Hauptwährungsmetall, von maßgeblicher Bedeutung gewesen. Lehtreich ist nun zu verfolgen, wie der Kampf mit den Währungsschwierigkeiten hier wie dort zu sehr ähnlichen Einrichtungen geführt hat, wie aber China dabei doch in weitem Umfang zu ganz eigenen Lösungen gekommen ist. Für uns, die wir die große Inflation als Folge des Welt-

kriegs erlebt haben, ist dabei noch besonders interessant zu sehen, wie auch China dauernd mit dieser Krankheit zu kämpfen gehabt hat. Auf Einzelheiten einzugehen, können wir uns hier ersparen. Die Arbeit ist als Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte Chinas sehr zu begrüßen. G. Menz.

TRINKLER, E., *Quer durch Afghanistan nach Indien*. Berlin 1925, Kurt Vowinckel Verlag, 235 Seiten, 68 Abb., zwei farbige Skizzen und eine Übersichtskarte.

Das vorliegende Buch bezeichnet Verfasser als „lose aneinander gereihete Tagebuchblätter, Skizzen und Bilder“ einer Reise, die er im Sommer 1923 im Dienste einer Bremer Handelsfirma als Geologe durch das Land des Emirs unternahm. Von wissenschaftlichen Ergebnissen ist in dem Buche weniger die Rede, da diese als Ergänzungsheft Nr. 196 zu „Petermanns geographischen Mitteilungen“, 1927, erscheinen werden.

Die Reise führte quer durch Rußland an die afghanische Grenze, wo Verf. infolge Verlustes seines Reisepasses mehrere Wochen in Kuschk festgehalten wurde. Nach kurzem Aufenthalt in Herat, dem ein sehr anschaulich geschriebenes Kapitel gewidmet ist, wurde auf dem Sommerkarawanenweg das zentralafghanische Gebirge unter Überwindung mancherlei Schwierigkeiten überschritten und Kabul erreicht. Der Weg durch das Hesarajat ist von Dezember bis Mai infolge starker Schneefälle gesperrt und alle Karawanen müssen dann den großen südlichen Umweg über Kandahar machen. Die Strapazen einer solchen winterlichen Durchquerung schildern am besten die Berichte aus den Memoiren des indischen Großmoguls Baber (1483—1530). In der Landeshauptstadt brachte Trinkler mehrere Monate zu und machte von dort eine Rundfahrt in den westlichen Hindukusch und in das Tal des Bamian, der als einziger Fluß den Hindukusch in einem Durchbruchstal durchbricht und das Verf. als erster Europäer besuchte. Nach seiner Ansicht ist das Gebiet zwischen Dschebl-es-Seradsch und Tscharikar schon in den ältesten Zeiten besiedelt gewesen, da hier viele Karawanenstraßen in einem natürlichen Knotenpunkt zusammentreffen. Über Dschelalabad, Peshawar, Delhi, Jaipur, Agra und Benares kehrte Trinkler nach Deutschland zurück.

Das Buch vermittelt anschauliche Eindrücke von Landschaften und Menschen sowie deren Wirtschaft, Siedlung und Verkehr. Stilistisch könnte der Text allerdings besser durchgefeilt sein und allzu häufige Wiederholungen von Sonnenuntergängen müßten vermieden werden. Die zahlreichen ausgezeichneten Abbildungen verdienen aber alle Anerkennung.

Paul Fickeler.

BONNERJEA, BIREN, *Praktische Grammatik der Hindisprache*.

Wien und Leipzig, A. Hartlebens Verlag. Sm. 8^o, p. 8+83; M. 2.

A. Hartlebens Bibliothek der Sprachenkunde, 137. Teil.

There is a large number of practical guides to the Hindüstānī language in English and a couple of them even in German. (By adopting the word Hindi the author is not doing something new. As a matter of fact the first stories in the book are decidedly Urdū or Hindüstānī, not Hindi.) Still we would have welcomed the new book for its own merits, but unfortunately it is full of demerits. Even in the Grammar of his mother-tongue the author has not done well as I have pointed out in my review thereof in the *Asia Major*. Worse is the case here. His plan is not at all good, but that may be a matter of taste. In any case nobody would require his definitions and explanations of grammatical terms. Instead of this he could have supplied the various omissions so conspicuous in the book. Mistakes of commission are equally present. Some of them may be noted: *ī* i. e. *ī*, and *li* i. e. *l* are mere ornamental repetitions from Sanskrit; they have no place in Hindi. —The author's rule, that "Bei der Aussprache der aspirierten Konsonanten ist der h-Laut deutlich zu hören" is totally wrong; h sound is not to be made distinct at all. Here perhaps he follows the mistake of others; his original mistake is about the pronunciation of a-sound, which he declares to be that of o in "Stoff". This is true in case of Bengālī and other languages of the Eastern group, but not in that of Hindi. The author perhaps thinks of the Bengālī pronunciation of Hindi words. The correct one is that of u in 'but, cup' etc.—To say that *ne* expresses Instrumental case is at least misleading; because *se* is used for that purpose, whereas *ne* has the special function of denoting the logical subject under certain conditions.—The two forms of Accusative with and without the postposition *ko* are called Direct and Indirect. This is no explanation but rather confusion. The former is used in case of living beings, pronouns and particularised or emphasised inanimate objects.—In Feminine suffixes there is no *n* but *u*.—In Hindi there do exist special Plural forms of *yah* and *vah*, viz. *ye* and *ve* respectively; *ve* is not obsolete as the author declares.—It may be a misprint when he translates *main boltā hongā* with "ich werde sprechen", it must be "würde",—'I would be speaking'.—The two ways of expressing 'have, possess' are given, but one cannot be used for the other; each is correct in its own place.—The number of misprints in the Hindi words in this part and in the stories is unusually very large; and some words are wrongly translated, e. g. *dukāndār* does not mean "Ladenhüter", (the author very probably does not know the meaning of this German word) but a 'shop-

keeper', and *golmāl* is not "Lärm, Geschrei" but 'mixing, embezzlement'. I have not critically proofed the lists of words nor the fragments of conversation, but they are not faultless.—Tables of Nāgarī and Urdū scripts are given. In this respect and in the general get up of the book the publisher has done his best, but as the choice of the author is not happy, the public has not been benefited; though the author's hopes are rather high: not only the beginner but also the philologist ought to find it 'einen guten Berater'. The author prepares a larger work on the subject for the Gaspey-Otto-Sauer Series. If this means more or less a translation of Tisdall's book in that Series, no good purpose will be served, because his *Hindūstānī Conversation Grammar* is not at all good, though his other grammars are really admirable.

Jehangir C. Tavadiā.

C. H. STRATZ, *Die Körperformen in Kunst und Leben der Japaner*. 4. Aufl., Stuttgart, Ferdinand Enke, 1925; XII, 235 S., 152 Textabbildungen, 4 farbige Tafeln, M. 17.50, geb. M. 20.—.

Ein Werk über Japan, das in etwa zwei Jahrzehnten die 4. Auflage erlebt (die 1. Aufl. erschien 1902), bildet eine nicht gerade häufige Erscheinung, die wohl als die beste Empfehlung gelten darf. Dabei handelt es sich hier nicht etwa, wie man leicht beim bloßen Durchblättern des sehr viele Nacktdarstellungen aufweisenden und außerordentlich reichen Abbildungsschmuckes vermuten könnte, um leichtfertige Befriedigung erotischer Triebe, sondern um eine durchaus sachliche wissenschaftliche Untersuchung eines mit Rassenkunde und Anatomie nicht weniger als mit der Körperdarstellung in der Kunst vertrauten Arztes. Leider fand sein reiches literarisches Schaffen im Frühjahr 1924 ein frühes Ende durch den Tod infolge eines Leidens, das er sich bei chirurgischer Tätigkeit im Weltkrieg zugezogen hatte (Vorwort des Verlages).

Etwa ein Drittel des Werkes nimmt der 1. Abschnitt ein: „Die Körperform der Japaner“ (S. 2—82). Er erweist sich als eine quellenmäßige, eingehende Erörterung der Rassenfrage und der Körpereigenschaften, die eine fleißige und dienliche Materialsammlung darbietet. Fußte der Verfasser, wie zu erwarten, ursprünglich vor allem auf den bewährten Forschungen von Baelz, so hat er doch nicht versäumt, in dieser neuen Auflage auch die wertvollen späteren Arbeiten von Japanern selbst (z. B. Koganei, Matsumoto, Hamada, Hasebe) zu verwerten. Seinen Standpunkt zur Rassenfrage faßt er ziemlich übereinstimmend mit der auch sonst jetzt herrschenden Anschauung wie folgt zusammen: „Der japanische

Rassentypus setzt sich demnach zusammen aus dem Grundelement der Aino, der ursprünglichen Bewohner des Landes, und aus hinzutretenden Elementen mongolischer Stämme, deren älteste bereits in vorgeschichtlichen Zeiten auf die Inseln herübergekommen sind“ (S. 5). : : „Das heutige japanische Volk ist somit eine Rassenmischung, welche sich aus vorwiegend gelben Kulturstämmen und weißen Naturstämmen zu einem besonderen Dauertypus verbunden hat“ (S. 13). Den Rassenanteil der Ainu schätzt der Verfasser dabei wohl etwas höher ein als andere Kenner. Auch die Bezeichnung der gegenüber den mongolischen „Gelben“ einfach stets als „Weiße“ hingestellten Ainu als „eine der weißen Rasse außerordentlich nahestehenden Urrasse“ (S. 3) geht wohl etwas zu weit bei diesen von Baelz vorsichtig nur „kaukasoïd“ genannten, aber schon durch die außergewöhnlich starke Behaarung und durch kleinen Wuchs von den Weißen doch recht abstechenden Urbewohnern. Die veraltete und unrichtige Schreibweise „Aïno“ hätte in dieser neuen Auflage durch die in wissenschaftlichen Arbeiten jetzt allgemein herrschende Form „Ainu“ ersetzt werden sollen.

Die beiden letzten Drittel des Werkes sind der Betrachtung der Körperformen im täglichen Leben, vor allem aber in der Kunst gewidmet. Gegenüber der nur kurz behandelten bekleideten Gestalt (S. 99—111) wird der weitaus größte Raum in Wort und Bild dem nackten Körper eingeräumt (S. 112—230). Wiederholt wird der auch das Titelblatt schmückende konfuzianische Weisheitssatz betont: „Jedes Ding hat seine Schönheit, aber nicht jeder sieht sie“. Eifrig bemüht sich der mit Sitten und Anschauungen des Landes recht vertraut gewordene Verfasser, den Leser einzuführen in die von den unsrigen oft so abweichenden Begriffe der Japaner über Körperschönheit und Nacktdarstellung. Sehr richtig bemerkt er: „Wie man sieht, halten sich alle Künstler streng an die Vorschrift, den nackten Körper nur unter solchen Umständen zu zeigen, unter denen er auch im Leben gezeigt wird und der Sitte gemäß gezeigt werden darf“ (S. 194, also hauptsächlich im Bade, beim Schlafen und bei den Fischerinnen der Awabi-Muschel). Die bildliche Darstellung beruht, abgesehen von Photographien lebender Wesen, fast nur auf Wiedergabe von Farbendruckern und Kleinplastiken (Netsuke u. dgl.); dagegen hat das jetzt doch so reichlich erschlossene Material der eigentlichen hohen Kunst Japans dem Verfasser wohl noch kaum zur Verfügung gestanden.

Recht verzeichnet erscheint leider das zum Schluß in einem Rückblicke (S. 230), im Gegensatz zu dem Naturvolke der Urbewohner, der Ainu, von den vorzeitlichen eindringenden Mongolenhorden entworfene

Bild: „Dann kommen vom Westen her gelbe Eroberer, in reiche Gewänder gehüllt, ein feines, kunstsinniges Volk, im Waffenhandwerk und in der Schriftsprache gleich erfahren“. Wie stark weicht von dieser Schilderung die Wirklichkeit der barbarischen Halbkultur jener Eroberer ab, die noch nicht einmal die Seidenzucht hatten und bei denen die Verbreitung der Schrift erst nach vielen Jahrhunderten, jedenfalls nicht vor 400 n. Chr., beginnt. „Gebete aus ihrer Satra“ (S. 88), anstatt „ihrem Sutra“, ist wohl als bloßer Druckfehler zu entschuldigen.

Nachod.

C. F. REMER, *The Foreign Trade of China*, Shanghai, The Commercial Press, 1926. \$ 5 Mex.

Wieder ein verdienstvolles Schultextbuch von der rührigen Commercial Press und wieder ein Buch, das im Rahmen der Schultätigkeit der St. John's Universität entstanden ist, denn, wie der Verf. selbst erklärt, entstand das Buch aus einem Kolleg an der obengenannten Anstalt.

Die ersten sechs Kapitel geben im Umriss eine Geschichte des chinesischen Außenhandels, die mehr oder weniger auf Morse fußt, aber doch einen kritischen Kommentar zu diesem liefert. Einige Bemerkungen sind sehr treffend: er spricht von dem wachsenden Handel in Kleinartikeln und sagt: „This was the special sphere of the energetic German. These small articles might seem to be beneath the notice of the old-fashioned merchant, but in the aggregate they formed no inconsiderable part of the total import.“ Dieses Zitat aus Sargent, *Anglo Chinese Commerce and Diplomacy*, kommentiert der Verf. wie folgt: „It may be remarked that the Chinese seem to find in the neatly finished, and the smooth and highly polished articles of Western machine manufacture, a certain esthetic satisfaction, such as Westerners find in the products of the handicraft industry.“ (S. 96.)

Der Verf. legt großes Gewicht auf die Geldeinfuhr der chin. Auswanderer als Faktum der Handelsbilanz. Es ist sehr schwer, ihm hierin zu folgen und die Beweisführung scheint mir etwas mangelhaft. Auch zitiert er nirgends das sehr wichtige Werk von Ch'en Ta, *Chinese Migrations with special reference to labor conditions*: Washington, U. S. Bulletin of Labor Stat. No. 340, 1923, worin etwas über die Schantungkulis gesagt wird. Durch persönliche Mitteilung des Herrn Ch'en weiß ich, daß dieser Remers Ausführungen für non probantur hält, denn es fehlt alle amtliche Statistik aus Singapore und den Niederländischen Kolonien, eben deswegen, weil die Ausfuhr meistens nicht durch die großen fremdländischen Banken und

Handelsgeschäfte geschieht, sondern durch kleine Makler. Es wäre also nötig, die ganze Beweisführung streng systematisch zu prüfen¹.

Wichtig und sehr gut ist Verf. Ansicht über den Unterschied der indischen und der chin. Handelsbilanz. Überhaupt, das letzte Kapitel läßt wenig zu wünschen übrig an Zweckmäßigkeit und klugen Bemerkungen über die Ursachen der Rückständigkeit des chin. Außenhandels. Die Einteilung Chinas in „interior China und exterior China“ ist, was den Fortschritt im Handel belangt, gut, auch der Satz, daß der Handel der Industrie immer einen Schritt im voraus ist.

Der Anhang hat einige gute statistische Tabellen und eine nicht sehr bedeutende Quellenliste.

G. H. Danton.

E. DIEZ, *Die Kunst Indiens*. (Handbuch der Kunstwissenschaft, Ergänzungsband.) Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion m.b.H. Wildpark-Potsdam o. J.

I.

Die indische Baukunst überrascht vor allem durch den verwirrenden Eindruck des Irrationalen, einen Eindruck, der sich zunächst jeder wissenschaftlichen Ordnung und Analyse zu entziehen scheint. Gemeinhin tritt der Europäer der Kunst Indiens als einer urfremden Welt gegenüber, zu der kaum irgendwelche Brücken des Verständnisses führen. Im vorliegenden Bande werden die Probleme indischer Baukunst ohne jenes pathetische Staunen sachlich und eindringlich dargestellt. Und es erweist sich, daß auch in dieser oft genug nur als fremde Kuriosität angesehenen Kunst und ihrer Entwicklung dieselben Kunstentwicklungsgesetze wirksam sind wie in der vertrauteren Kunst des Abendlandes. Ja, einzelne dieser Gesetze werden in Diez' Darstellung besonders anschaulich: so der Zusammenhang der monumentalen Architektur mit der voraufgegangenen Holzbaukunst, die Übernahme mancher hier konstruktiv ausgebildeten Formen (Stupa-zaun, Sonnenfenster u. a. m.) in die Steinarchitektur im Sinne bloßer

¹ „Man hat die von den im Auslande lebenden Chinesen zurückgeschickte Geldsumme verschieden geschätzt. Der Gegenstand ist von Interesse wegen des Einflusses auf Chinas internationale Handelsbilanz. Die Zeitschrift *„Leben“* schätzt die Summe für 1924 auf \$ 45950000, für 1925 auf \$ 43100000. Die Abnahme sei durch den ungünstigen Kurs verursacht. Diese Summe schließt Überweisungen aus Europa und Amerika nicht in sich. 32% wurden durch private Postagenturen, 16% durch chinesische Banken, 36% durch „foreign“ Banken vermittelt, 16% als bares Geld von den Einwanderern selber mitgebracht.“ *The Chinese Economic Bulletin*, Vol. IX, No. 296, October 23, 1926.

Dekoration; ferner der allzuoft übersehene Symbolwert von Einzelformen und Bautypen in der Tempelarchitektur. So führt das Buch den eindringlichen, für unsere Einstellung zu diesen Dingen höchst beachtlichen Nachweis, daß von einer zügellosen Phantastik in indischer Architektur keine Rede sein kann. In diesem Zusammenhang ist es besonders bemerkenswert, daß im *Mānasāra* nicht weniger als sieben Säulenordnungen normiert und nach Proportion und Symbolwert klassifiziert werden; an Basen aber legt die gleiche Quelle nicht weniger als 64 normativ fest! Das seltsamste dabei ist, daß, wie Ganguly nachgewiesen hat, die Ausführung weitgehend diesen vorgeschriebenen Normen entsprechen soll. Fürwahr ein Ergebnis, um das mancher klassische Archäologe die Erforscher indischer Baukunst beneiden dürfte!

So zeitigt Diez' Arbeit die wichtige Erkenntnis, daß der quellende Formenreichtum indischer Architektur, der den Eindruck des phantastisch-bizarren in wahrhaft exotischem Sinne zu erwecken weiß, seine Wurzel in einer tiefverästelten Symbolik und einem ausgesprochenen Formenkanon hat. Dazu tritt der bei Diez leider kaum genügend herausgearbeitete Umstand, daß all dieser quellende Formenreichtum sich auf den einfachsten, rationalsten Grundrißdispositionen entfaltet. Das heißt also, daß die ganze Fülle baulicher Gestaltungskraft sich dort der raumschließenden körperlichen Wandflächen bemächtigt, während hinsichtlich der Raumbildung selbst die Ideen seltsam einfach, in den meisten Fällen geradezu primitiv, bleiben; und das allerdings steht im auffallendsten Gegensatze zur Entwicklung abendländischer Architekturentwicklung. Freilich scheinen dem Berichtersteller die von Diez aus der Tatsache, daß Indien Kurven als Raumabgrenzungen nicht oder nur in verschwindend geringem Maße kennt, gezogenen Folgerungen (S. 157 ff.) als um vieles zu weitgehend und insbesondere dürfte die Zuweisung aller nach Kurven bestimmten Räume ins Gebiet der Plastik abwegig sein. Ein weiterer wesentlicher Gegensatz zur abendländischen Kunst liegt in der merkwürdig geringen konstruktiven Entwicklung — die indische Baukunst ist über den reinen Architravbau im Grunde nie hinausgekommen, sie kennt auch kaum das echte Gewölbe. Freilich bleibt diese wie manche andere technische Frage in Diez' Arbeit unklar — dem Architekten sei der Hinweis auf diese sachliche Lücke gestattet. Z. B. ist zu der Abbildung der ganz prachtvollen Kuppel im Tempel des Vimala Schah (Abb. 91) über die Kuppelkonstruktion so gut wie nichts gesagt (S. 77) und der Hinweis auf frühere Holzkuppeln ist wenig aufschlußreich. Auch der Abschnitt über Haus, Halle und Palast ist dürftig ausgefallen, was um so fühlbarer wird, als gerade zu diesem

Kapitel ein Literaturnachweis fehlt. Vielleicht läßt sich dem in den folgenden Auflagen — *vivant sequentes* — abhelfen. Für diese dem Buch hoffentlich beschiedene Zukunft noch ein paar Anregungen: ein erklärendes Verzeichnis der überreich verwandten indischen Worte [Ausdrücke und Namen] würde jedem, der indischer Forschung selbst ferner steht, die Beschäftigung mit dem Buche erleichtern; schließlich wäre noch das Versehen auszumerzen, durch das in Abb. 105 das über Eck gestellte Quadrat im Text auf S. 93 als „rautenförmige Öffnung“ bezeichnet wird.

Den Teil Plastik wird der Herr Mitberichterstatte besprechen.

Leo Adler.

II.

Bei der Besprechung der indischen Plastik setzt Diez sich zunächst mit dem griechischen Einfluß auf die indische Kunst auseinander. Nach seiner Ansicht hat der Hellenismus in Gandhāra, dem heutigen Afghanistan, eine Saat gelegt, die reife Früchte trug. „Eine alte Kultur hat sich in Gandhāra mit einer jugendlichen gepaart und sie mit ihrer Gestaltenfülle befruchtet, deren Gestaltung sie ihr überlassen mußte. Die spätere, reife indische Form als Argument gegen die Bedeutung dieser Befruchtung auszuspielen, die doch ihre Voraussetzung war, heißt unhistorisch denken.“ Und er führt dann das Urteil des Altmeisters der klassischen Archäologie, Ernst Curtius, an, der in seiner „Griechische Kunst in Indien“, 1876, sagt: „Die altindische Handarbeit ist von griechischer Kunst neu befruchtet worden, der Hellenismus und der Buddhismus, beide ihrer Richtung nach kosmopolitisch, durchdrangen sich und schufen eine eigene Kunstwelt, deren Anschauung uns erst jetzt vergönnt ist, die *graeco-buddhistische*“.

Diez sagt mit großem Recht, daß die Diskussion der Möglichkeit des griechischen Einflusses durchaus nicht so müßig ist, wie manche meinen, da es sich um eine prinzipielle Frage, um die Kontinuität der Weltkunst-richtung handelt. Wäre, meinen wir, die angebliche griechische „Befruchtung“ wirklich so nachhaltig gewesen, wie Diez und mit ihm viele andere glauben, so müßte sich wie ein Faden der innere Gehalt, das wesentliche der griechischen Kunst in der indischen verfolgen lassen, gerade bei den bedeutendsten Schöpfungen sollte er erkennbar sein. Aber ist das der Fall? Wo ist in der Trimurti in Elephanta, wo in dem Brahmā-Tschatur-mukha, wo in dem unvergleichlichen Natarādscha in Madras oder in der Skulptur, die wir für die bedeutendste Indiens halten, die Diez leider nicht abbildet, dem aus dem Felsen gehauenen Kapila in Anurādhapura die griechische Befruchtung oder gar der griechische Einfluß?

In guter Auswahl und anziehender Schilderung bespricht Diez alsdann viele wesentliche Denkmäler der indischen Plastik, und er behandelt in einem Endkapitel in der knappen Form, in der es bei dem beschränkten Umfange des Buches leider nur möglich war, auch die indische Kolonialkunst, zu der er diejenige Ceylons rechnet. Es folgen die von Java, Kambodscha und Tschampa (Annam), Birma, Siam und Laos, wofür ihm jeder Freund indischer Kunst dankbar sein wird, zumal ausgezeichnete Literaturverzeichnisse den Abschnitten sich anschließen.

In einer Schlußbetrachtung über das Wesen der indischen Plastik findet Diez dann auch die Worte zur Unterstreichung des Rein-Indischen in der indischen Kunst, wenn er sagt: „Wie die Religion, so ist auch die indische Plastik ein Mysterienkult, Darstellung höherer Kräfte nicht persönlich gedachter Gottheiten und Darstellung der Gottesvereinigung. Die griechische Plastik war nach auswärts gekehrt, der griechische Mystizismus wurde nicht dargestellt. Die indische Plastik ist dagegen eine einwärts gekehrte, Ausdruck innerer geistiger Vorgänge, Symbol oft auch dann, wenn sie uns sinnlich erscheint. Erst mit der indischen Plastik geht uns eine Ahnung von asiatischer Gotteseinstellung auf, wenn wir imstande sind, uns selbst auf sie einzustellen.“

Zwischen die bisher besprochenen Abschnitte ist vor der indischen Kolonialkunst ein Artikel über indische Malerei eingeschoben, worin Diez in schnellen Strichen die altindische, die Radschputen- und Moghul-Malerei zeichnet. Der bei der Plastik als Lieblingsentwurf erscheinende Einfluß der griechischen Kunst auf Indien schrumpft — und wie wir meinen, mit großem Recht — hier zusammen. „Die Auswirkung der Gandhāra-Malerei beschränkte sich“, sagt Diez, „auf Baktrien, von wo sie auch nach Westasien Ausstrahlungen schickte, und auf das Tarimbecken. Die bodenständige indische Malerei ging, wie die Fresken von Adschantā zeigen, ihren eigenen Weg weiter und verarbeitete Gestalten, die in Gandhāra entstanden sind, wie die Buddhatypen, in ihrer Weise.“ Sie schuf eben aus sich heraus mit der ganzen Fruchtbarkeit indischer Vorstellungskraft eigene Gestalten.

Nicht ganz gerecht wird Diez unseres Erachtens der indischen Malerei, wenn er von ihr sagt, daß sie mit gewissen Illustrationen in jene Bahn süßlich-konventioneller Art eingebogen sei, der sie das 19. Jahrhundert hindurch treu blieb und von der sie bis heute nicht losgekommen sei. Die Bestrebungen und Entwürfe der jungen indischen Schule widersprechen dem.

Als Ganzes genommen, muß das Buch als ein Werk bezeichnet werden, das in der knappen Form des Handbuches der Kunstwissenschaft würdig den für die Kunst Indiens bestimmten Platz ausfüllt.

E. A. Voretzsch.

JAHRBUCH DER ASIATISCHEN KUNST, zweiter Band, 1925, erster Halbband, Klinkhardt & Biermann, Leipzig.

Die Zahl der Aufsätze eröffnet H. Smidt-Bremen „Die Ostasiatische Kunstsammlung der Berliner Museen“. „Wer nunmehr in dem Genusse dieser außerordentlichen Sammlung schweigt, der hat vor allem drei Männern zu danken, die seit nahezu 20 Jahren unbeirrt durch Teilnahmslosigkeit oder Spott der Zeitgenossen ihren Plan verfolgt haben, dem deutschen Volke einen reinen Begriff der großen Kunst des fernen Ostens zu vermitteln“: Geheimrat von Bode, Direktor Kümmel, Professor Große.

Der zweite Aufsatz „Eine Lo-Han-Folge der Sungzeit“ von Direktor Kümmel beschreibt die von dem Kommerzienrat Jacoby dem Berliner Museum geschenkte Folge von 5 Gemälden, die sehr richtig bezeichnet werden als Werke eines unbekannten Meisters, die für China zu ihrer Zeit nicht viel mehr bedeutet haben als bescheidene Devotionale, in der Berliner Sammlung aber — exemplifiziert wird auf das Bild des Arhat's mit der Schlange — eine der erhabensten Schöpfungen der religiösen Kunst Ostasiens darstellen.

A. A. Breuer beschreibt „Die Sammlung Dr. O. Burchard“ in der Abteilung für ostasiatische Kunst der Berliner Museen: „Wenn es der Zweck eines Schaumuseums ist, den ästhetischen Genuß seiner Schätze dem Publikum in weitgehendem Maße zu erleichtern, so hat der Direktor dieser Abteilung, Dr. O. Kümmel, dieses Ziel durch seine neue Ausstellungsweise in hohem Maße erreicht.“

Welch' eine schöne Unterstreichung der Leistungen der Berliner Museen in diesen drei ersten Artikeln des Jahrbuchs!

Zoltán von Takács beschreibt in seiner so gründlichen und zu immer weiteren Schlüssen anregenden Art „zwei altchinesische Tonfiguren im Franz-Hopp-Museum“ für ostasiatische Kunst in Budapest, über deren Herkunft wir leider nur wissen, daß sie aus Shantung stammen sollen, die aber in ihrer Kleidung und ihrem Schmuck höchst bemerkenswerte Darstellungen bilden.

In ein noch lange nicht ausgeschöpftes Gebiet der Ostasiatischen Kunst führt uns A. Salmony's Aufsatz über „eine chinesische Silberplastik der Tang-Zeit“, worin er die eines silbernen Hundes mit Leichtigkeit und völlig überzeugend zu der Tonplastik derselben Zeit in Verbindung setzt. Es ist etwas enttäuschend, wenn Salmony zu dem Schlusse kommt, daß die Hoffnung, daß Gold- und Silberarbeiten besonderen Künstlerhänden entstammen, sich bei dem von ihm besprochenen Stücke nicht bestätigt, aber leider entspricht dies, wie z. B. auch die reichhaltige Sammlung altchinesischer Silberkunst in der Eumorfopoulos'schen Sammlung lehrt, den Tatsachen.

Martin Feddersen weist in einem Artikel „Über die Benutzung graphischer Vorbilder für die figürlichen Darstellungen auf japanischen Schwertzieraten“ nach, daß der japanische Kunsthandwerker in gleicher Weise wie der europäische der Renaissance sowie des Barock sich der Vorlagen bediente, die er Holzschnitten oder anderen bildlichen Darstellungen seiner Landsleute entnahm. Die Arbeit bringt eine Fülle von Beispielen, welche alle dem Hamburgischen Museum für Kunst und Gewerbe entnommen sind; die Nachweise der Vorbilder sind von dem verdienten Leiter der japanischen Abteilung dieses Museums, Herrn Professor Shinkichi Hara, gesammelt worden.

Ernst Scheyer bespricht in einem vorzüglichen Artikel „Die Gespenster und Grotesken im Japan-Holzschnitt“.

Der japanische Holzschnitt ist bekanntlich allmählich auch in Europa auf die Stufe der Wertschätzung zurückgegangen, die er in Japan immer eingenommen hatte: auf die Schätzung seines Darstellungsgehaltes mehr als auf die seines Kunstwertes. In seinem Inhalt enthüllt sich der Spiegel der japanischen Volksseele, der er als Teehaus- und Theaterreklame, als Landschaftsalbum oder Flugblatt immer gedient hatte. Nur in seinen Gipfelercheinungen wuchs er über den Rahmen seines Tageszweckes hinaus, in seinen alltäglichen Formen immer noch das Kleine adelnd. Während, so sagt Scheyer, Plastik, Tuschmalerei und Keramik reiner den Geist des Buddhismus atmen, nahm sich gerade der Holzschnitt der Volksmythen und Gespensterstoffe an, da er ja im Volke seinen Kundenkreis suchte und fand. Es sind im allgemeinen die späteren Künstler, die sich mit diesem Stoffe beschäftigten. Trotzdem ist ihnen das traditionelle Erbgut der großen asiatischen Kunst geläufig. Das Empfinden für richtige Wirkung der Farbflächen, das richtige Sitzen im Raum. Ein Eingehen auf die einzelnen Arten der Gespenster beschließt den interessanten Artikel.

Hermann Goetz beschreibt „Die indischen Miniaturen der Sammlung William Rothenstein“ in London, die der Direktor des Royal College of Art in London zusammengebracht hat. Mit 20 sehr guten Abbildungen werden 42 Bilder beschrieben, bei welcher Gelegenheit treffende Schlaglichter auch auf andere Gebiete fallen; so, wenn er sagt, daß mit der britischen Vormacht in Panjab die europäische Malerei in Panjab Mode wurde „allerdings mit ebensoviel Verständnis, wie etwa bei uns z. B. die ostasiatische“. Den Schluß des Artikels ziert eine sehr verdienstliche kurze Zusammenfassung der bei der Besprechung der Bilder gewonnenen Ergebnisse.

Ebenfalls der verdienten Feder von Zoltán von TakácZ verdanken wir den Aufsatz „Mittelasiatische Spätantike und Keszthelykultur“. Es ist eine höchst wertvolle Studie an der Hand von Objekten des Kunstgewerbes über den Ursprung der sog. Keszthely-Kultur, jener Kultur, welche, nach dem ersten Fundort der Gegenstände in Keszthely am Plattensee genannt, ein weites Gebiet des ungarischen Kunstkreises aus der Zeit beschreibt, die sich im Dunkel der Geschichte verliert. Er verfolgt zwei Stilarten, die spätantike und die ostasiatische, d. h. die chinesische, und er führt uns in die Gefilde, welche uns noch so viele Rätsel aufgeben, zu den Kultur- und Kunstbeziehungen der Hunnen, zu den Geten, den Yüe-chi, den Alanen, den Soghdien und Tocharen.

Einige Ornamente, die der Verfasser als Drachenornamente anspricht (Abb. 27) glauben wir, soweit die Abbildung ein Urteil zuläßt, als Vogelornamente nehmen zu müssen. Auch der Vogel war ja schon zur Chou-Zeit ein klassisches Kunstelement Chinas. Aus dem weiten Gebiet der Scythenkunst, bei deren Erforschung wir noch in den Kinderschuhen stehen, wird uns gewiß zu dem ausgezeichneten Aufsatz, den Zoltán von TakácZ hier gibt, noch manche Erleuchtung kommen.

A. von Le Coq beschreibt „zwei Bruchstücke alt-buddhistischer Wandgemälde aus Ost-Turkestan“. Es sind Gemäldereste an den Wänden eines Tempels bei Tumschuq, die nichts wesentlich Neues bringen und deren Aussehen beschrieben wird.

Ludwig Bachhofer löst in dem Artikel „Eine Pfeilerfigur aus Bodh Gaya“ das Rätsel der Bedeutung dieser interessanten, aus der Zeit von 150—1 v. Chr. stammenden Skulptur. Bachhofer führt aus, daß hier Indra wiedergegeben wird, der in der Gestalt des Schnitters Shanti Buddha das Gras reichte, auf dem sich der Erhabene unter dem Bodhi-Baum niederlassen wollte.

Die Beweisführung ist überzeugend und der Text mustergültig in seiner Klarheit und Kürze.

Hermann Goetz beschreibt „Geschnitzte Elfenbeinbüchsen aus Südindien“, die in dem Reichtum ihres Dekors ihm Gelegenheit zu vergleichenden Betrachtungen mit dem westlichen Barock, dem Rokoko und der Gotik geben; auch den dargestellten Szenen wird der Verfasser in seiner Schilderung gerecht; er will nur eine Vorarbeit leisten, den Weg bahnen zu einer inhaltlichen und auch ästhetischen Würdigung.

Das große Gebiet der indischen Elfenbeinschnitzereien liegt noch vor uns; denjenigen, welche diese Arbeiten auf der Delhi-Ausstellung im Jahre 1903 gesehen haben, wird es Erinnerung sein, welche Vielheit der Herstellungsgebiete es zu meistern gilt und wie schwer es ist, die neueren Arbeiten von den älteren zu sondern.

Eine Reihe von Bücherbesprechungen schließt den Halbband ab, der ein neues erfreuliches Zeugnis für die Lebensfähigkeit und die Lebensberechtigung des „Jahrbuches der Asiatischen Kunst“ liefert.

E. A. Voretzsch.

E. I. TITOV, *Tungusisch-russisches Wörterbuch*. Veröffentlichung des Staatsmuseums von Tschita. Irkutsk, 1926. XIV u. 179 S. in 8°. Beilage: M. A. Castrén's Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre. Übersetzung aus dem Deutschen von M. G. Peschkova. Anmerkungen von E. I. Titov. Irkutsk, 1926. IX u. 64 S. in 8°.

Die tungusischen Dialekte können mit Recht zu den am wenigsten erforschten Sprachen Sibiriens gezählt werden, da wir außer einigen kurzen Wörterverzeichnissen und mangelhaften Aufzeichnungen kleinerer Texte nichts besitzen. Eine Ausnahme bildet in der Fachliteratur Castrén's Grammatik, welche ein ebenso hervorragendes Werk ist, wie die übrigen Werke des großen finnischen Sprachforschers. Diese Grammatik, welche jedoch auf Grund der Erforschung nur zweier Dialekte Transbaikaliens zusammengestellt ist, kann unmöglich als eine Grammatik der tungusischen Sprache im allgemeinen betrachtet werden und bedarf daher jetzt zahlreicher Ergänzungen auf Grund der Erforschung der Nachbardialekte. Ebenso unvollständig ist auch Castrén's Wörterverzeichnis, welches der Grammatik beigegeben ist, da es kaum über 1500 Wörter enthält, was sich dadurch erklärt, daß Castrén die Gelegenheit hatte, sich nur mehrere Wochen mit der tungusischen Sprache zu beschäftigen.

Das neulich erschienene Wörterbuch von Titov ergänzt wesentlich unsere Kenntnis des Wortschatzes dieser interessanten Dialekte. Laut den Worten des Verfassers in der Einleitung zu seinem Wörterbuch, ist das Material während seiner fast siebenjährigen Reisen (in den Jahren 1919—1926) unter folgenden Tungusenstämmen gesammelt worden: Gruppe kleinerer Stämme der sogenannten Tuturo-Ačoul, nordbaikalische Stämme, Nerčinskische Tungusen und Tungusen am Witim (S. IX). Der große Vorzug Titovs Wörterbuchs vor ähnlichen Werken anderer Forscher, von welchen sich keiner mit den genannten Tungusenstämmen beschäftigt hat, was hier besonders hervorgehoben werden muß, besteht gerade darin, daß der Verfasser keine einzelnen Wörter gesammelt hat, sondern bemüht war, größere Textsammlungen zusammenzubringen — epische Dichtungen, Heldengesänge, Märchen und Lieder, die leider von ihm noch nicht veröffentlicht sind, obgleich sie druckfertig sind (S. XI Anm. 1), welchen er die im Wörterbuch gesammelten Wörter entnommen hat. Hier sei im Vorbeigehen bemerkt, daß größere Texte in einer fremden Sprache zu sammeln, dem unvorbereiteten Forscher, welcher die Sprache praktisch nicht beherrscht, ganz unüberwältigende Schwierigkeiten bietet. Daß Titov diese zahlreichen und in folkloristischer Hinsicht außerordentlich kostbaren Textaufzeichnungen hat machen können, erklärt sich nur dadurch, daß er die Sprache vollständig frei beherrscht. Nicht uninteressant ist zu erfahren, daß der Verfasser des neuen Wörterbuchs selbst tungusischer Abstammung ist, was er mir selbst brieflich mitgeteilt hat.

Das Wörterbuch besitzt noch einen anderen Vorzug anderen Wörterverzeichnissen aus den Tungusendialekten gegenüber: während sämtliche frühere Glossare bloße Wörterverzeichnisse sind und neben jedem tungusischen Wort nur die russische oder deutsche Bedeutung geben, finden wir in dem neuen Wörterbuch unter jedem Schlagwort zahlreiche Beispiele der Wortverwendung, lange Sätze mit russischer Übersetzung. Somit ist diese Arbeit der erste streng wissenschaftliche Versuch eines tungusischen Wörterbuchs, wo die Wörter im Kontext gegeben werden.

Was die Transkription betrifft, so gebraucht der Verfasser die gröbere Transkription der Mongolisten, welche wir gewöhnlich in russischen Arbeiten auf dem Gebiet der mongolischen Dialektologie finden und welche eine Umarbeitung der wenig genauen Radloffschen Transkription bildet. Dies erklärt sich vielleicht dadurch, daß der Verfasser in seinen Forschungen ein Schüler des bekannten Sammlers burjätischer Volksdichtungen Ts. Žamtsarano ist. Nur in bezug auf einige Lautbezeichnungen finden wir im Wörterbuch Abweichungen von dem System der Transkription

burjätischer und mongolischer Texte. Vor allem muß hervorgehoben werden, daß der Verfasser eigentlich ohne Grund das Zeichen *h* zur Bezeichnung des Lautes *ɣ* und umgekehrt das Zeichen *x* zur Wiedergabe des Lautes *h* gebraucht. Wir Mongolisten würden z. B. die Wörter *johin* 'neun', *duluhu* 'mittlere' usw. *joyin* und *duluyu* und die Wörter *xukur* 'Kuh' und *xuto* 'Kind' usw. *hukur* und *huto* transkribieren. Da aber der Verfasser in dem Gebrauch dieser Zeichen konsequent ist, bietet das Umsetzen in die allgemein gebräuchliche Transkription keine Schwierigkeiten. Diese Abweichungen vom System der Transkription burjätischer Texte kann daher nicht zu den Mängeln des Wörterbuchs gezählt werden.

Wie bekannt, gebraucht Castrén zur Wiedergabe eines *e*-ähnlichen Lautes im Tungusischen das Zeichen *ä* und sagt, daß *ä* einen Laut wiedergibt, welcher dem finnischen *ä* sehr ähnlich ist. Der Verfasser des neuen Wörterbuchs hat richtig erkannt, daß diese Definition auf einem Irrtum beruht und wählt das richtigere Zeichen *ə* (= *ɛ*) [Beilage, S. 1—2]. Meinerseits kann ich bestätigen, daß in der von mir erforschten Mundart der Tungusen von Barguzin in Transbaikalien dem in Rede stehenden Laut der Laut *ɛ* — ein hinteres *e* (etwa $\frac{\text{high}}{\text{mid}}$ -out back-wide, wie im Burjätischen)

entspricht. Dieser Laut hat nichts gemein mit dem russischen *u*, wie viele Forscher meinen, und auch nicht mit *ö*, welches einige frühere Forscher gehört zu haben glaubten, was noch Schiefner höchst zweifelhaft zu sein schien (*Mélanges Asiatiques*. T. VII. St. Pétersbourg, 1874, S. 324).

Was vielleicht in der Transkription des Verfassers einige Zweifel hervorruft, ist, daß wir in den von ihm erforschten Mundarten lange Vokale in geringerer Anzahl von Fällen finden, als in anderen Mundarten und vor allem in Nachbardialekten. In allen Nachbardialekten, was aus Castréns Wörterverzeichnis hervorgeht und was ich auf Grund der mir bekannten Mundart von Barguzin bestätigen kann, finden sich lange Vokale in einer Menge von Wörtern. Dabei sehen wir jetzt, daß dort in vielen Wörtern alle Vokale lang sind, z. B. Barguzin-tungusisch *kūwō* 'Bast', *āñqū* 'rechts' usw., vgl. Titov *kizoo*, *anngu* usw. Im Zusammenhang damit muß hervorgehoben werden, daß von der Quantität im Tungusischen die Bedeutung des Wortes abhängt. Einige Beispiele werden genügen, um uns davon zu überzeugen: vgl. Barguzintungusisch *ōhikta* 'Stern' und *ohikto* 'Nagel' (dagegen Titov *ōsikto* 'Stern' und *ohikta* 'Nagel, Krallen'), *āñqū* 'rechts' und *añqu* 'Beschäftigung', *būkel* 'gib!' und *bukel* 'stirb!' (dagegen Titov *bum* 'sterben' und *bum* 'geben') usw. Wenn sämtliche Vokale eines und desselben Wortes lang sind, so wirken sie oft neu-

tralisierend aufeinander, woher sie den Eindruck kurzer Vokale machen können. Dies ist selbstverständlich, da ja die Länge nur auf Grund einer Vergleichung quantitativ verschiedener Vokale bestimmt werden kann. Wir sagen, daß dieser oder jener Vokal lang ist, wenn er eben länger ist, als andere. Sind eben alle Vokale in demselben Wort quantitativ einander gleich, so ist die Länge natürlich nicht so deutlich, wie in solchen Fällen, wo die Vokale quantitativ verschieden sind. Ich muß bestätigen, daß in vielsilbigen Wörtern die Länge der Endsilbe sogar in Fällen, wo die übrigen Silben kurz sind, fast unbestimmbar ist und nur dann deutlich hervortritt, wenn das Wort noch um eine Silbe länger wird, z. B. wenn ein Suffix angefügt wird. Daher, wenn der Verfasser in einigen Fällen die Länge unbezeichnet gelassen hat, findet dies eine Rechtfertigung in der außerordentlichen Schwierigkeit, welche die Quantität im Tungusischen bietet. Ich muß aber sofort hinzufügen, daß die Länge in den vom Verfasser des Wörterbuchs erforschten Dialekten in diesen und anderen Wörtern wirklich fehlen kann, da mir diese Dialekte vollständig unbekannt sind und ich nur vom komparativen Standpunkt mein Urteil aussprechen kann. Meine Zweifel können daher vollständig unbegründet sein, worin ich mich vielleicht noch überzeugen werde.

Dem Wörterbuch ist eine Übersetzung der Castrén'schen Grammatik beigegeben, wo wir einige Ergänzungen und Verbesserungen zu ihr finden. Die Übersetzung gehört nicht dem Verfasser des Wörterbuchs, woher einige Ungenauigkeiten und sogar Fehler in der Übersetzung ihm nicht zur Schuld gemacht werden können. Da dieser Teil der Arbeit im wesentlichen wenig Neues bietet (hauptsächlich auf dem Gebiet der Phonetik, was sich vielleicht zum größten Teil dadurch erklärt, daß die Rede hier von anderen Mundarten ist, als die, welche Castrén erforscht hat), so übergehe ich ihn.

Alles Gesagte kurz zusammenfassend, kann man bemerken, daß das neue Wörterbuch von Titov unsere Kenntnis der tungusischen Sprache erweitert und neues Licht auf eine Reihe vollständig unerforschter Mundarten wirft, woher es aufs beste zu empfehlen ist. Wir wollen hoffen, daß der Verfasser des Wörterbuchs den Fachmännern auch seine Textsammlungen zugänglich machen wird und daß diesem Wörterbuch andere ähnliche Arbeiten folgen werden.

N. Poppe.

gZER-MYIG,

A BOOK OF THE TIBETAN BONPOS

TIBETAN TEXT ACCORDING TO THE BERLIN-MANUSCRIPT

EDITED AND TRANSLATED

by A. H. FRANCKE.

VI.

Fol. 68a empty
Fol. 68b

མྱོ་རྒྱུད། ཨོ་ལོ་སྤྲུམ། བ། རྩེ་ཡ་བླག་འཛེལ་པ་ནང་། ། ། ། སྤྱ་ཁ་རྟུག་ཧི་ཙ་ཏི་ཐུར་། 1. 2 empty
1. 3

ཕར་རྒྱུ་པའི་ལཱ་ལྟེ།

[illegible][illegible]

མཁའ་ཤིས་ལྷན་པས། མཛེས་ལྷན་པས། ༥ལྷན་པས། མཛོལ་པ་མཁའ་ཤིས་ལྷན་པས། ་༥

ཕྱི་རོལ་དང་བཞུགས་ཀྱིས་ནས་མཁའ་མཛེས་གསལ་མོ་མང་པོ་གར་རོ། ། སྤྲ་གཞི་ལ་

མཆོས་པའི་ ། མཛོག་མང་པོ་སྐྱེས་པོ། རྟོགས་བཅུ་ཡིངས་ན[ས]་སྐྱ་སྐྱེད་པ་ 1.6

सुमन्त्रे । अथ सत्यं गच्छति स । सुमन्त्रे । अथ सत्यं गच्छति स ।

མདོ། རྩིས་པས། །བརྒྱ་བུ་གྲུ་ལྷན་པ་ཡིད་གྲུ་ང་། །ཤུམ་གྱི་ཐེག་པ་བུར་ནས། Fol. 69a

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ।

འདྲི་བརྒྱུད་ཀྱི་སྐོར་གྱི་མཛན་སྤྱོད་

1 ལྟ་བུ་ 2 རྣམ་ལྟ་བུ་ 3 རྣམ་ལྟ་བུ་

གསུམ་ཀྱི་དོན་བྱགས་སུ་སྒྲིམ་དེ། ། བ་འོ་ལ་ཏུ་སྤྱོན་པ་མཐུན་སྒྲིལ་བ་ཡང་།
། ལ། ། རགགས་པར། ། སྤྱོད་པ་འོ་ལ་སྒྲིམ་དེ་ལྷན་ཀྱི་གཤེན་རབ་ལ་མཆོད་པ་སྤྲུམ།

[illegible]

1. 4 དེའི་ཚེ་དེའི་རྒྱལ་ན་ཕྱོག་པ་གཤེན་རབ་ཕྱི་བོ་ནི། མ་ལོ། བང་གཤུ་ལོ་བང་། ཡིད་
ཀྱི་ཁྱེའུ་རྒྱང་ནས་ས་ཀྱིས་གསལ་ས་སའམར་པ་གས་པོ་ལྷ་ཅེ་པ་མེ་དོག་ལྷ་ཚོགས་ཀྱི་
ས་ཚོད་པ་ལྷལ་བས། དེའི་བྱིན་རྒྱབས་ཀྱིས་ཕྱོག་པ་འི་སྐུ་ལ་སྤྲུལ་ཤིང་མེད་མང་པོ་
འཕྲོས་པོ།

1. 5 གར་ ༥ ཨྱུགས་ཀྱི་འཛིན་ནི་ཀྱི་ཁམས་སྤྱོད་ཟེར་། རྟེན་པོ་འཕྲོམ་བས་ ༥
 ཞི་སྒྲུབ་དབྱེ་བ་ན་མས་ཀྱི་སྒྲོ་བཅད་པའི་དོན་ཅེད་ཏུ་ ༥ ཡུལ་ཅིག་སྤྱིད་པའི་སྤྱིད་ནི་
 1. 6 གར་ཡུལ་གསར་འབྲང་ཡིན་ ༥ གཤར་ཅིག་སྤྱིད་པའི་སྤྱིད་ནི་ཀྱི་ཁྱི་ཅན་ ༥ འཁྱུ་པ་
 ཡིན་ ༥ རོན་ཉིད་སྤྱིད་པའི་སྤྱིད་ནི་མེ་པོ་གསུང་ཅེན་ཡིན་ ༥ ཟླ་ཅིག་སྤྱིད་པའི་སྤྱིད་ནི་
 གར་གསུང་བཅན་པོ་ཡིན་ ༥

བྱང་ཕྱོགས་ཀྱི་འཛིག་ནི་ཁ་ཁས་ས་མུ་འོད་ཟེར་ལྷུང་ཀྱུ་འཕྱོས་པས། ། འདོད་
 རྒྱལ་མ་ཡི་དགས་༥ ཀྱི་སྒྲོ་གཙང་པའི་དོན་ཆེད་དུ། ལྷུང་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིང་ནི་ཆོད་
 ལྷུང་བྱི་འབྲང་ཡིན། སམར་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིང་ནི་བྱི་སྤྱོད་ལྷུང་ཅིག་ཡིན། འོན་
 ཅུང་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིང་ནི་སང་ལེན་བྱི་ལྷུང་ཡིན། ལྷུང་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིང་ནི་ཆོད་གསས་༥
 འམར་འབྲང་ཡིན། །

1. སྤྱི་ compare Laufer, Roman, p. 44 2. རྩམས་ 3. ལྷ་མཚན་ 4. ལྷ་

5. རཁང་ 6. རཁང་མཁའ་ 7. སྤྱི་ག

ནུབ་ཕྱོགས་ཀྱི་འཛིག་ནིན་གྱི་ཁམས་སུ་འོད་ཟེར་སངས་པོ་འཕྲོས་པས། ། གདི་
 སྒྲུབ་ཕྱོགས་སོང་ཆོ་གཅད་པའི་བྱིར། ། ཡུལ་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་གསལ་ཡུལ་སྒྲ་
 བཀ་ཡིན། ། མཁར་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི། ། ཁ་རག་བདུད་འདུལ་ཡིན། ། བོན་ཅིག་
 སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་རབ་སྤྱིར་བཞི་ཡིན། ། ལྷ་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་གསལ་སྒྲུབ་སངས་པོ་
 ཡིན། །

ལྷོ་ཕྱོགས་ཀྱི་འཛིག་ནིན་གྱི་ཁམས་སུ་འོད་ཟེར་སྤྱོད་པོ་འཕྲོས་པས། ། འཕྲོ་བོག་
 བྱི་ནམས་ཀྱི་ཆོ་གཅད་པའི་བྱིར། ། ཡུལ་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་ནམ་ཡུལ་སྤྱིར་སྤྱོད་
 ཡིན། ། མཁར་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་ཆོ་བོ་བྱུང་ལག་ཡིན། ། བོན་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་
 ནི་བ་རབ་སྤྱིར་ཆོ་ཡིན། ། ལྷ་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་གནས་གསལ་དབྱིངས་ཡུལ་ཡིན། །

དབུས་ཕྱོགས་སུ་འོད་ཟེར་སངས་པོ་འཕྲོས་པས། ། བསྐྱལ་ལྷ་ས་ཡིན་ནམས་
 ཀྱི་ཆོ་གཅད་པའི་བྱིར། ། ཡུལ་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་ནམ་ཀྱང་ལྷོ་ལོངས་ཡིན། ། མཁར་
 ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་ཀྱན་གྲུབ་ཆོགས་པའི་མཁར། ། བོན་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་
 འདུལ་གཤེན་གསང་བ་ཡིན། ། ལྷ་ཅིག་སྤྱད་པའི་བྱིར་ནི་འོད་ཀར་བྱུགས་ཆེ་ཅན། །

དེ་ལྷ་ས་ཡི་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་ལྷོ་ཕྱོགས་བཞི་དབུས་དང་ལྷ་ས་ལྷ་གྲུག་གིས་བྱུང་
 བས། ། གཤེན་རབ་ཀྱང་རབ་དུ་བྱུགས་དབྱེས་ནས་སའོད་པ་ནས་པ་ལྷ་ལྷུལ་ལོ། །

Fol. 70a

གཤེན་ཆེན་པོ་ལྷ་འཛིན་གཤེན་རབ་ཀྱི་ལྷ་སའོད་པས། ། སྤྱན་སྤྱར་འདུས་ནས།
 སྤོར་བ་བྱས། ། ལྷ་བྱུག་བཅའ་ནས། ། འདི་སྤྱད་ཅེས་ཞུས་སོ། ། བདག་ཙམ་ལྷ་གཤེན་
 པོ་ལྷ་ནི་འཁོར་པའི་ལས་ལྷ། ། ཆོ་བཅད་པའི་བོན་པོ་ལགས་ན། ། གསལ་མཁར་སྤྱིས་
 བཀྱ་དུག་བཅའི་ནང་ནས། ། དེས་ཅིག་བདེན་པའི་བོན་ཅིག་བཤད་དུ་གསོལ། ། དེ་སྤྱད་

1. 3 ཅེས་གསོལ་བས། གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་བ། རིགས་ཀྱི་བུ། ༥ ཉུས་པ་ནི་
 ཤིན་དུ་ཡང་ལེགས་ན། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ནི་གྱུ་དུག་ལྡེ་དབང་གིས་འཁོར་
 བའི་གནས་ལྟར་སྦྱིས་ན། དེ་གྱུན་གཙང་པའི་བྱིར། བོན་སྒོ་བཞི་མཛོད་དང་ལྡེ་དོན་
 1. 4 བྱིད་ནས་ས་ལ་ ༥ བསྟན་པར་བྱ་འིས་གསུང་སྟེ། གདན་སེང་གའི་ཁྲི་ལ་བཀྲགས་
 བས། གསེར་གྱི་བྱག་ཤིང་གཡུང་དྲུང་རིས་ཅན་ནི་བྱག་ན་བསྐྱམས། རྩོམ་བྱ་
 1. 5 རྣམས་ཀྱང་བྱས་མོ་ནི་བཅུགས། ཐལ་མོ་ནི་སྦྱར། ༥ གསམས་མཁར་ཤམ་པོ་ལྟ་ཅི་
 བས། རྩོམ་བཞི་མཛོད་དང་ལྡེ་དོན་འཆད་ཅིང་བཀྲགས་ན།

དེའི་ཅེ་དེའི་དུས་ན། ཤར་བྱོགས་ཀྱི་འཛིག་ནིན་གྱི་ཁམས་ནས། རྩ་སྟན་པ་

1. 6 ཅིག་གྲག་གོ། དེ་ན་འོད་གསལ་མོ་ཅིག་འཆར་ཅིང་འདུག་ ༥ གོ། དེ་ནས་བྱི་མང་པོ་
 ཉིག་གིས་དར་བྲོ་ཅིག་བྱར་ནས་བྱུང་ངོ་ ༥ དེ་ནས་ཡུལ་འོལ་མོ་ལྟང་རིངས་སུ་
 རེབས་མོ། གྱི་དེ་རྣམས་ཀྱིས་སྟན་པ་ལ་སྒོར་བ་བྱས། ལྟ་བུ་ག་བཅུལ། མཛོད་པ་
 Fol. 70b ལྟལ་ནས། ༥ ཉུས་པའི་མདོར། ཡུལ་འདིའི་བྱིང་ཅི་ལགས། མཁར་ཤམ་པོ་འདིའི་བྱིང་ནི་
 ཅི་ལགས། གསམས་མཁར་ཤམ་པོ་འདིའི་བྱིང་ནི་ཅི་ལགས། གྱི་བྱིད་ནས་ས་ཀྱི་མཛན་ནི་ཅི་
 1. 2 ལགས། སྟན་པ་གཤེན་རབ་ཀྱི་པོ་ནི་ད་གང་ཙམ་ན་བོད་ག། ༥ རྩོམ་བྱ་བྱུང་པར་དུ་
 སྐྱགས་པ་ཅིག་གདའ་ན། ཉིད་ལགས་པ་ནི་ཉིད་ལགས་སམ། དེ་ལ་སྟན་པས་
 བཀའ་སྩལ་བ། ཡུལ་འདིའི་བྱིང་ནི་འོལ་མོ་ལྟང་རིངས་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། མཁར་ཤམ་
 1. 3 འདིའི་བྱིང་ནི་པར་པོ་སོ། ༥ བཀྲད་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། གསམས་མཁར་ཤམ་པོ་འདི་ནི་ཤམ་པོ་ལྟ་
 ཅི་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། སྟན་པ་གཤེན་རབ་ཀྱི་པོ་བྱ་བ་ནི་བདག་ཉིད་ཡིན་ནོ། འཁོར་པ་འདི་
 1. 4 རྣམས་ནི་གཤེན་ཅན་པོ་ལྟ་ཡིན་ནོ། ༥ བོན་སྒོ་བཞི་མཛོད་དང་ལྡེ་ཉན་པ་ལགས་མོ།

1. བདན་ 2. ཅིག་ཤིང་ 3. འཁར་ 4. ཉིད་སྟན་བྱ་ལགས་པ།

- བ་ཡིན་པོངས། ཁྱོད་ནི་ཡིན་ཏུ་ཁྱོད་དཔ་ལ། རབ་ཏུ་རག་འཇམ་བ། སྤྱིང་ཆེ་ཆེན་
 བོད་མེས་སྐུ་དང་ལྷན་པ་ཅིག་སྤྱང་བས། བདག་ནི་གཤེན་ཆེན་པོ་ལྷ་པ་བོན་གྱི་བཞི་
 Fol. 21b མཛོད་དང་ལུང་ལོན་ལྷན་པས། བདག་ཁྱེད་ལ་འདི་འཕྲོ་གཅན་དུ་བྱི་ཆུང་བས།
 སྤྱིང་པ་སངས་པོ་འབྲུག་ཁྱིའི་སྤྱུལ་བ། ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཆུང་ཆུང་བྱད་ཅན་འདི། བྱུ་
 བོད་མེས་ཆེན་གནས་དང་། ལུལ་དེར་སྤྱན་པ་འདི་སྤྱན་པ་ལ་བདང་བས། ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་
 1. 2 ཆུང་། ཁྱོད་ནི་ཁྱེད་མཛོད་ཆེ་ཆེན་། སྤྱིན་ལྷུ་པས་དག་པ། དབང་པོ་གསལ་ཞིང་། ཤེས་
 རབ་གདང་བ། འདུ་ཤེས་བྱུར་ཅིང་། ཚོར་བ་སྤྱུར་བ། འཕྲིག་པ་ནི་ཞིང་། རྒྱལ་
 1. 3 ལྷགས་ཆེ་བ། རས་ཀྱང་བསྐྱར་བྱི་དགོས་པ་འདི་སྤྱོད་ཅན་ཡིན་ན། སྤྱིན་ཁྱེད་པའི་བཀའ་
 འདི་དང་དུ་ཡོང་གི། བདེན་པའི་ཅིག་འདི་ཆུངས་སུ་ཆུང་གི། སྤྱོད་པ་ནི་མས་
 འཛོགས་གི། ལྷ་བ་ནི་ཡས་སུ་བ་གི། གནི་སྤྱིང་ཆེ་ཆེན་པོ་ལ་ཡོང་གི། ཐབས་
 1. 4 པ་ཚེ་ལ་དུ་། སྤྱིན་པ་བཅུ་ལ་སྤྱོད་ཅིག། དེ་སྤྱད་ཅེས་སྤྱོད་པས་བཀའ་སྤྱུལ་པས།
 ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཆུང་གིས་གསོལ་བ།

དེ་ཆེ་སྤྱོད་དཔོན་ལྷའི་བཀའ་བྱང་ན།

1. 5 དབྱལ་བའི་ལུལ་དུ་སྤྱུགས་ཀྱང་བཛོད་པ་། བསྐྱེད་པར་བགྱི།
 བདེན་བསྤྱོད་པའི་བཀའ་ནི་རག་ཤིན་པོས་ཀྱང་བྱི་གཅོག།
 ཆེ་འི་བཀའ་སྤྱུལ་བ་ཞིན་དུ་བདག་ཀྱང་མཛེས་བ་ལས།

1. 6 དེ་སྤྱད་ཅེས་སྤྱུལ་ནས། མགྲོགས་པའི་འབྲུག་ནི་བསྐྱེད། གོད་འི་བཀའ་
 སྤྱོད་ཡང་ཆུང་ནི་བཀའ། ཡི་གེ་འབྲུལ་གྱི་སྤྱུག་པ་ནི་གསོལ། སྤྱོད་དཔོན་ལ་མཆི་
 ཁར་སྤྱུག་ནི་བཅའ་ལོ། གྲོགས་པོ་ནས་ལ་སྤྱོད་ལས་བདག་ནས་ཅས་སོ། བྱུ་

བོ་དང་བ་ཡིད་རིངས་ཀྱིས། ། ། མཆོད་གནས་ལ་བཞུས་པས་ཀྱང། ། ཡིད་ཀྱི་བྱིབྱ་ Fol. 72a
 རྒྱུ་གཞུང་ཕྱད་ཅན། ། ཇི་བཞུས་ཇི་ཕ་མཆོས་པ། ། ཇི་སྦྱས་ཇི་ཕ་བདེན་བཅོག། ། སྤང་
 རས་རྒྱལ་པོ་ཡང་ཤིན་དུ་དགེས་པོས། ། རྩོན་པའི་ཞབས་ལ་སྦྱི་བོས། ། བདུགས་ནས་ 1. 2
 མཆོད་ཕྱག་བཙལ་ནས། ། བྱིབྱ་རྒྱུ་དང་འགྲོགས་དེ་གཤེགས་པོས། ། མ་ལོ་དང་གཡུ་
 ལོ་ཡང་ཡིད་ཀྱི་བྱིབྱ་རྒྱུ་དང་འབྲལ་བས། ། ཤིན་དུ་གདུང་བ་སྦྱིས་ནས་ཕྱི་བཞིན་དུ་
 འབྲེང་ནས་ཅས་པོས། ། འོ་ལ་མོ་ལྷང་། ། རིངས་སུ་ཕྱི་བཞིན་མར་མཆོས་སུ་ཕྱིན་ 1. 3
 ཅས་ན། ། ཡིད་ཀྱི་བྱིབྱ་རྒྱུ་གིས་སྦྱས་པ། ། རོ་རྩི་སྦྱོབ་དཔོན་གཅིག་པའི་དས་པའི་
 རོ་གས་པོ་གཉིས། ། གཤེན་རབ་བཀའ་ས་བཅད་པར་བྱིད་ཅིང་ང་ཕྱི་བྱིད། ། ། སྦྱོབ་ 1. 4
 དཔོན་གྲགས་དང་འགལ་ན། ། དན་སོང་གནས་སུ་སྦྱེ། ། མ་ལོ་གཡུ་ལོས་ལན་བདབ་པ།
 རྩ་དང་སྦྱོབ་དཔོན་གྲོགས་པོ་གསུམ། ། དས་བ་ཡིན་ན་གཉན་པར་མཉམ། ། རྒྱལ་པོའི་
 ལུལ་དུ་བསྐྱལ་། ། རས། ། བདག་ཅག་སྦྱང་ལ་རྩོག། ། དེའི་གོང་དུ་དེ་སྐད་ས་གསུང་ 1. 5
 ཤིག། ། དེ་ནས་འོ་ལ་མོ་ལྷང་རིངས་མར་གྲལ་ནས་གཤེགས་པོས། ། དེ་ནས་ཚུ་གྱིས་ཤང་
 རག་པོའི་འགས་དུ་བྱོན་ནོ། ། རྒྱལ་པོ་དང་བ་ཡིད་རིངས་ཀྱིས་སྦྱས་། ། བ། ། གསས་ཀྱི་ 1. 6
 བྱིབྱ་རྒྱུ་མ་ལོ་གཡུ་ལོ་གཉིས། ། ཡིད་ཀྱི་བྱིབྱ་རྒྱུ་བསྐྱལ་བ་འདིས་འཆལ། ། སྦྱང་
 ལ་གཞུང་། ། བདག་ཅག་ལུལ་དུ་བསྐྱལ་ནས། ། སྦྱང་གཞུང་ན། ། རྒྱལ་འབངས་ལ་ག།
 བདག་ལ་འདྲེང་དེ་མཆོ། ། སྦྱང་ལ་། ། ཡེ་ཤིས་གཤེགས་པར་བྱི་ཟེང་བར། ། རྒྱལ་ Fol. 72b
 པོས་མཆོད་གནས་གསུམ་ཀ་སྦྱར་དངས་པས། ། རྒྱལ་པོའི་ཚུལ་ལ་ས་མགུའ་གཉིས་
 ཉི་མོད་ལ་ཤོས། ། བདག་ལ་རྒྱལ་འབངས་དེ་སྐད་ཟེང་དེ་འོང་བར་ངེས། ། ལུལ་གྲུག་
 རིང་པོ། ། འདི་ལ་གྱུ་ངེས་ན། ། རྩོན་པ་གཤེན་རབ་བདག་ལ་སྦྱི་དགེས་པོས། ། མ་ལོ་ 1. 8

1. དགས་

2. compare གྲོགས་པོ་

3. མཉན་བར་

4. བཞུང་

- གཡུ་པོ་འདི་ནས་སྤར་ལ་གཤེགས། ཡིད་ཀྱི་བྱིའུ་ཅུང་གིས་སྤྲུམ་པ། གཤེན་རབ་
 1. 3 བཀས་ས་བཅད་པར་བྱིང་གཉིས་ང་ཁྱི་བྱིང་། ༥ སྤྲོང་། གཤུམ་སེམས་ཅན་འཁོར་བ་
 སྤྲོང་སྤྲུགས་བྱས་པ་བས། དཔེར་ན་སྤྲོབ་དཔོན་བཀའ་བཅག་ཤིན་དུ་གཉན། དུལ་
 1. 4 དཔེ་པེས་རྒྱ་འདི་འདྲ་སོག་པ་བས། གདོད་ནས་ས་བོས་ཤིན་༥ ཉེན་བྱིང་དགོང་།
 བདག་གི་ངོ་དང་འདྲ་བའི་འབྲུག་ན་སྤྲོན་པོ་འདི་། བྱིང་གཉིས་ནོན་ལ་གཤེན་རབ་
 1. 5 སྤྲན་སྤར་སོང་༥ དེ་སྤྲད་ཅེས་སྤྲུམ་ནས། འབྲུག་ན་ལས་ཤོལ་གྱིས་བབས་སོ། ༥
 སྤབ་སདན་གྲོགས་པོ་གཉིས་ལ་གདད་པས། འབྲུག་ན་ཡང་ཁྱི་དགའ་བའི་
 སེམས་སྤྲེས་ནས། སྤྲ་སྤང་སྤང་འཛོར་ནིང་། སྤྲིག་གཡུ་གཡོ་ནས་སུ་མ་ངང་
 1. 6 སྤྲོང་ཅུང་སྤྲོང་ཅས་བྱང་ངོ། དེ་ལ་ཡིད་ཀྱི་བྱིའུ་ཅུང་གིས་སྤྲུམ་༥ བ།

བདག་ནི་རྒྱལ་པོའི་ཡུལ་དུ་བྱིན་ནས་དགོན་པའི་གནས་ཅིག་འཛོན།

འབྲུག་ན་ནོན་ལ་གར་ཡང་འགྲོ་ས་བྱིང་།

སྤྲོན་པའི་སྤྲོན་ས་གཤེན་རབ་བྱི་པོ་ལ།

Fol. 73a

ཁས་ས་གཤུམ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀུན་རེ་བས། ༥

པོ་ཉ་བང་ཅེན་བྱ་ས་བྱིང་ང་འབྲུས།

འབྲུག་ནས་གཉིང་ན་ཡུད་ལ་བསམས་པས་འབྲུག་།

བདག་དང་འདྲ་བའི་སྤྲ་པོ་གཡུའ་པོ་གཉིས།

འབྲུག་ན་སྤྲོན་པོ་སྤྲུག་སྤྲིང་པར་བྱིས།

1. 2 འབྲུག་ནས་༥ གཤེན་རབ་བང་ཅེན་བྲོགས་བཞི་པོ་བྱས་ན།

འབྲུག་གི་ལུས་པོ་བོར་ནས་ཐར་པ་བོའ་པར་པེས།

1. བྱིང་ 2. སྤྲོང་ 3. རོགས་པོ་ 4. ག་ 5. དཔེག་

དེ་སྐད་ཅེས་སྟུག་པས། འབྲུག་ན་མཆི་ས་ཆད་དགའ་། མ་ལོ་གཡུ་ལོ་གཉིས།
 འབྲུག་ན་སྟོན་པོ་ས་སྟུག་༥ སྟོན་པར་གྱིས། འབྲུག་ནས་གཤེན་རབ་གྱི་བོ་ལ། 1.3
 འཇིག་རྟེན་ཁམས་ན་སྟོན་བྱ་གྲངས་སང་ཡང་། སྟོན་བྱ་འདི་དངས་ས་བྱགས་དང་
 འདྲ་བ་བདག་ཅག་སྟུན་གཉིས་ཡིན། ཡུལ་དུ་བསྐྱལ་༥ དུ་ཀྱལ་པོ་ཉིད་གྱི་དགྱིས་༥ 1.4
 ལས་དུ་འགྲོགས་པས། བྱིའུ་ཆུང་ནན་བྱར་ཆེ། དེའ་སང་གཤེན་རབ་ཉིད་ཀྱང་།
 གལ་དེ་གྱི་དགྱིས་སྟོན། དནི་བདག་ཅག་འདི་ནས་ཐོག་པར་བགྱི། དེ་སྐད་ཅེས་
 སྟུག་ནས། མ་ལོས་སྟོན་གྱི་རལ་ཀ་ཕྱད་ནས་བྱིའུ་ཆུང་གི་སྐྱུ་ལ་གསོལ། གཡུའ་ 1.5
 ལོས་གཡུའི་ཆུང་ཕྱད་བཀོལ་ནས། བྱིའུ་ཆུང་ལ་དབལ་དུ་བདགས་སོ། བྱིའུ་ཆུང་
 ལ་ཀྱལ་པོས་སེམས་བདགས་པ། གཡུང་དྲུང་གཙུག་གཤེན་༥ ཀྱལ་བར་བདགས་སོ། 1.6
 དེ་ནས་ས་སང་མཆི་ཁང་ཕྱག་བཙུང་ནས། མ་ལོ་དང་གཡུ་ལོ་དང་འབྲུག་ན་སྟོན་
 པོ་གསུམ་ནི་སྟུར་འོལ་སོ་ལྷང་རིངས་སྟུ་གཤེགས་སོ།

གཡུང་དྲུང་གཙུག་གཤེན་ཀྱལ་༥ བ་དང་། ཀྱལ་པོ་དང་བ་ཡིད་རིངས་དང་ Fol. 73b
 འཁོར་བ་སང་པོ་ནི། ཅུ་གྱིས་ཤང་ནག་པོ་ཀྱལ་ནས་གཤེགས་སོ། དེ་ནས་ཡུལ་
 རོས་སོ་སྟོང་དུ་གཏུ་བྱོན་ནས། ཀྱལ་པོ་དེ་འཁོར་བ་ནམས་དང་། ཡུལ་ཁམས་དེ་དེ་
 གྱི་ནམས་དང་། བཙན་སོ་དང་སྟུག་༥ བཙས་པ་གྱིང་སྟོང་ནམས་ཀྱིས་སདུན་བསྟུའ་ 1.2
 ནས། ལ་ལས་དང་ཕྱར། ལ་ལས་དྲུང་འབྱུད། ལ་ལས་གཤང་འཁོལ། ལ་ལས་
 རྩ་དྲུང་། ལ་ལས་སྟོང་བ་བྱས། ལ་ལས་རྩ་ཕྱག་བཙུང་། ལ་ལས་སེམས་པ་༥ བྱལ། 1.3
 ཡུལ་ཁམས་དེ་དེ་འདབ་ཆགས་དང་། གཙན་ཟན་དང་། རི་དགས་དང་། གྱི་ནོར་
 ཐམས་ཆད་གྱིས་སདུན་བསྟུ་ནས་རྩ་ཕྱག་བཙུང་ལོ། དེ་ནས་སཁར་འབར་བ་རྟེ་

1 གྱི 2 དགྱིས་ 3 འགྲོགས་ 4 ཆུང་ 5 སྟོན་ 6 འཁར་

1. 4 དགྲའི་ནང་དུ་བྱོན་༥ ཅས་ ༥ གསོལ་ཟས་བདའ་དགྲ་ཕྱངས་ནས་ ༥ རྒྱལ་པོ་དང་ ༥
 བཅོན་མོ་དང་ ༥ སྤུལ་སྤྱིང་སྤྱིང་དང་ ༥ རྒྱུང་ཁྱིའི་བདལ་ཁྱུང་ལོད་ལྷན་ཡིད་སྤྱོད་སྤྱི་
 1. 5 ཅས་སྤྱི་སྤྱི་སྤྱི་བ་དེ་ནོས་སོ་ ༥ ཤེས་༥ རབ་དེ་སྤྱངས་སོ་ ༥ བན་དགྲའི་སེམས་སོ་ ༥
 དེའི་རང་བཞིན་གྱིས་ཡུལ་དེའི་སྤྱི་ནས་སྤུལ་པ་ཐོབ་པ་ཡང་བྱུང་ངོ་ ༥ གྲུབ་པ་
 1. 6 བསྐྱེད་སྤུལ་པ་ཡང་བྱུང་ངོ་ ༥ གཡུང་དྲུང་གཞུག་གཤེན་རྒྱལ་བ་ཡང་དགའ་ལྷོ་ཞེ་ ༥ རྒྱལ་༥
 ཁྱིམ་སྤྱང་པ་ཡང་བྱུང་ངོ་ ༥ བཅོད་པ་སྤྱོད་པ་ཡང་བྱུང་ངོ་ ༥ བཅོན་འགྲུལ་ཅན་ཡང་
 བྱུང་ངོ་ ༥ བསམ་གཏན་ལ་འཛོག་པ་ཡང་བྱུང་ངོ་ ༥ དེ་རྣམ་པ་རོལ་དུ་བྱིན་པ་བཅུ་ལ་
 སྤྱོད་པ་བྱུང་ངོ་ ༥

- Fol 74a དེ་ནས་གཡུང་དྲུང་༥ གཞུག་གཤེན་རྒྱལ་བ་ཡང་ ༥ བཅོད་གཡུང་དྲུང་རྒྱུག་
 དགྲའི་འགྲུལ་ ༥ རྒྱུང་ཁྱིའི་བདལ་ཁྱུང་ལོད་ལྷན་སྤྱོད་སྤྱི་བཅོན་མོ་ ༥ ཤེས་གྱི་བྲག་འཕྲ་
 1. 2 སྤུལ་པ་དེས་ཅན་གྱི་ཕྱགས་སྤྱ་དགོངས་པ་ལ་གཤེགས་སོ་ ༥ ཅང་༥ བར་རྩོལ་བྱོན་
 ཅས་ན་ ༥ སྤུལ་པ་ཡུལ་དེའི་བྱ་སྤྱང་སྤྱི་སྤྱི་བསྤུ་ ༥ དེ་ནས་དེ་དགས་སྤྱི་སྤྱི་ག་
 གིས་བསྤུའོ་ ༥ དེ་ནས་གཞན་ཟེ་དེས་བྲགས་བསྤུའོ་ ༥ དེ་ནས་དེ་ཅང་ཤེས་གྱིས་
 1. 3 བསྤུའོ་ ༥ དེ་ནས་ཐྱང་པོ་ཁྱུ་མཚོག་གིས་༥ བསྤུའོ་ ༥ དེ་ནས་ཁྱི་ལྷག་པ་ཅན་གྱིས་
 བསྤུའོ་ ༥ དེ་ནས་སྤུལ་པ་ཡུལ་དེའི་གྱིས་བསྤུའོ་ ༥ དེ་ནས་རྒྱལ་པོ་ཡང་ཡུལ་གྱིས་བསྤུའོ་
 1. 4 དེ་ནས་སྤུལ་པ་ཡུལ་དེའི་གྱིས་བསྤུའོ་ ༥ དེ་ནས་སྤུལ་པ་ཡུལ་དེའི་གྱིས་བསྤུའོ་
 དགྲ་ཕྱངས་ནས་༥ སྤྱོད་པ་སྤྱོད་པ་ཡང་བྱུང་ངོ་ ༥ བཅོན་འགྲུལ་ཅན་ཡང་བྱུང་ངོ་ ༥

དེ་ནས་གཞན་ཁྱུང་པ་ཅན་དེར་ ༥ ཅས་གྱི་སྤྱོད་པ་བདའ་དང་ ༥ གཤེན་ཅེ་དང་ ༥

- 1 གྱི 2 བདའ་ 3 གྱི 4 སྤྱི་ག 5 ཁྱུང་མཚོག 6 གྱི
 7 འཁར་ 8 བདའ་ 9 གྱི

སྤྱན་པོ་དང་། གཞོན་༥ སྤྱན་ནམས་༥ སྤྱོད་དཔོན་གྱི་ནལ་ལྷ་ཞིང་མཚན་པ་འབྱུང་དུ་^{L 3}
 འོང་ངོ་། ནམ་གྱི་གུང་ལ་ལོ་སྒྲོན་དང་། གཟུང་དང་། རྒྱ་སྒྲུབ་ནམས་དང་། གཉན་
 ཁམས་མང་པོ་༥ སྤྱོད་དཔོན་ནལ་ལྷ་ཞིང་མཚན་པ་འབྱུང་དུ་འོང་ངོ་། ༥ ནམ་གྱི་པོ་^{L 6}
 རངས་ལ་སྤྱིད་པ་དང་། སྒྲོས་དང་། རྩ་དང་། ལྷ་དང་། ཁུ་དང་། སྤྱོད་དཔོན་གྱི་ནལ་ལྷ་ཞིང་
 མཚན་པ་འབྱུང་དུ་འོང་ངོ་། དེ་ནས་ནས་ནངས་ནས་༥ ཡེ་ཤེས་གྱི་ལྷ་ལ་གཙུག་གཤེན་
 ཉིད་ཀྱིས་༥ སྤྱན་སྒྲུབ་ཆོགས་༥ བའི་མཚན་པ་འབྱུང་ལོ་༥ དེ་ནས་ཉི་མའི་ཆེ་ལ་སྤྱོད་^{Fol. 74b}
 དཔོན་ཉིད་ཕྱོ་ལ་གཤེགས་སོ་༥

དེ་ལྟར་གཡུང་རྩུང་གཙུག་གཤེན་རྒྱལ་བ་ནི་༥ དགུང་ལོ་གསུམ་དུ་གནས་ཁྱད་
 བར་ཅན་༥ ཤེས་གྱི་བྲག་ཕྱག་འབྲུ་སྒྲུབ་པད་ས་༥ ཅན་གྱི་ཕྱགས་སུ་༥ རྒྱལ་པོ་དང་^{L 2}
 བ་ཡིད་རིངས་ཀྱིས་བདེག་ནས་༥ དགོངས་པ་མཚན་ཅིང་བསྐྱུན་པ་སྤེལ་བས་༥ རྒྱལ་
 ཁམས་དེ་ན་གནས་པའི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱང་༥ ཁ་དོག་དཀར་ཞིང་ལས་དགོ་
 བ་ལ་སྤྱོད་དོ་༥ ༥ དེའི་ཆོ་དེའི་དུས་ན་སྤྱིར་ཡང་འདོད་པས་བརྒྱལ་བ་ལགས་ན་༥ དེའི་^{L 3}
 བར་ནས་ཀྱང་བྱུང་བྱེད་གྱི་སྤྱུ་རྒྱལ་པ་ཆེ་ཞིང་འདོད་པ་དྲག་པ་ལགས་སོ་༥ དེའི་
 བར་ནས་ཀྱང་རྒྱལ་པོ་དང་བ་ཡིད་རིངས་ཀྱི་བཙུན་སོ་༥ རྩ་ཟ་༥ འགྲུའིང་མ་དྲི་^{L 4}
 ལས་ནི་༥ འདོད་རྒྱལ་ཆེ་བ་འཛིག་དེན་གྱི་ཁམས་ཁྲ་ཡང་བྱེད་དོ་༥ དེ་གཡུང་རྩུང་
 གཙུག་གཤེན་རྒྱལ་བ་ལ་སྤྱུ་བསྐྱུན་པའི་པོན་དང་༥ བདེན་བའི་ཆོག་སྤྱི་ཉན་བར་༥
 སྤྱོད་དཔོན་ལ་༥ འདོད་རྒྱལ་ཆེ་བ་ཀྱི་སེམས་སྤྱེས་ནས་༥ བསམ་བ་ངན་པ་རྒྱས་སོ་༥^{L 5}
 སྤྱོད་དཔོན་འདི་ཁ་ན་གྲོགས་ལྷ་བྱ་ཅིག་ཡིན་ནོ་༥ ཅེས་སྐྱོན་ནས་༥ སྤྱོད་ལས་ཁ་ན་
 ཡིད་ཀྱིས་བདབ་པོ་༥ དེ་ནས་ཡང་ནང་པར་སྤྱོད་དཔོན་ཕྱོ་ལ་བྱོན་པ་ལ་༥ ༥ རྒྱལ་པོ་^{L 6}

1 མ་དྲིང་

2 འབྲུས་སོ (see Roman)

3 ཅིག་

- ཡང་གོང་ཁྱིམ་ལ་སྐྱུ་འཆག་དུ་བཤང་། བྱ་ཚ་སྤྱིང་སྤྱིང་ཡང་ཅེར་བཤང་། འཁོར་པ་
ནས་ས་ཀྱང་ཁད་ཀྱིས་བསྐྱད་ནས། སེམས་ཅན་ཕྱི་མས་སློབ་དཔོན་བསྐྱུ་བའི་དིང་ལ།
Fol. 75a མོར་ང་གཅིག་བྱས་བསྐྱུ་ནས་ས་ཁར་འབར་བ་ ॥ ཅེ་དགའི་གྲུལ་ས་ཡང་ཐོག་དུ་
སྐྱད་དངས་ནས། ཞལ་ཟས་དེ་ས་ཆོག་དང་ལྟན་བ་སྒྲ་ཆོག་ས་བ་དངས་སོ། སློབ་
1. 2 དཔོན་ཞལ་ཟས་གསོལ་ནས་གནས་སྐྱ་གཤེགས་བ་ལས། བཅུན་མོས་སློབ་དཔོན་॥
ལ་གསོལ་བ། བདག་ཀྱང་འདོད་ཆགས་པ་འདི་ལྟ་བུ་སྤྱི་བ་དེ་གང་ལ་ཡང་ས་ཁྱིང་ན།
སློབ་དཔོན་སྤྱི་བ་བྱ་བྱིད་ནི་ཇི་བལྟས་ཇི་ཅུ་ས་ཆོས་ལ། ཇི་གསུང་ཇི་ཅུ་བཤོན་བས།
1. 3 བདག་ཀྱང་ཆགས་བ་སྤྱི་བ་བ་ལགས་བས། ལས་॥ འདི་ལ་སྤྱི་དེན་བ་གང་ཡང་ས་
ས་ཆོས་སོ། འདི་ལ་ས་དེན་ན་སློབ་དཔོན་ཉིད་ཀྱང་སྐྱ་ཕྱི་འཁྱུང་ངེས་སོ། དེ་སྐད་ཆེར་
1. 4 བས་སློབ་དཔོན་སྤྱི་བ་བྱ་བའི་སྐྱ་ལ་འཇུས་སོ། སློབ་དཔོན་ཤིན་ཏུ་སྤྱངས་སོ། ཐུགས་
ཀྱང་བྱིས་བས་སློང་བསྐྱར་བ་བཞིན་དུ་ཡར་འཕར་མར་འཕར་སོང་ངོ། འབད་ནས་
1. 5 བདགས་དེ་མཉོས་བས། ཆོ་ཅིག་ཆེད་ནས། བཅུན་མོ་ལ་བག་འཇུག་ལ་བ། བ། འཁོར་
བས་འཕྲིགས་ན་བསྐྱར་བ་ལུ་སྤྱི་འགྲོ། བདག་གིས་བལྟས་ལ་ཕྱི་སྒྲོ་བཅད་ལ་འོང་།
གསུང་ནས་གཤེགས་སོ། བཅུན་མོས་ཀྱང་བཤང་ངོ། སློབ་དཔོན་ནི་སློང་སྤྱི་ལྱིས་
1. 6 བྱང་ནས་གཤེགས་སོ། སྤྱི་བ་སྤྱི་བ་བཅུན་མོས་འོང་དུ་དེ་སྤྱི་བ་སྤྱི་བ་ན། བྱིད་ནས་སློ་
ཅུ་བྱང་སྤྱི་བ་ལྟས་བས། སློབ་དཔོན་ནི་ཤེལ་བྲག་བད་ས་རིས་ཀྱི་སློང་སྤྱི་བས་ནས་
བཞུད་དོ།

Fol. 75b

བཅུན་མོས་བསམས་བས། ཤིན་ཏུ་སྤྱི་བ་ན་ནས། སློབ་དཔོན་ཁྱིམ་ཀྱང་འཇིག་
དེན་ཕྱི་ལྷལ་འདིར་ངས་བསྐྱར་བ་བསྐྱུ་བ་གྱིས་བར་སྤྱི་བ་ནས་..... སྤྱི་བ་བྱིས་དུ་

1 འཁོར་

2 བྱ་

3 or ཆགས་བས་

4 ཀྱིས་བར་

མོང་མེ། རྒྱུགས་བྱ་ནི་བཅད། ཤམ་བྱ་ནི་དབྱེ། འཛོངས་པའི་ཚུལ་དུ་ལྷན་པོ་ལ་
 སེན་མོ་འདི་རྩེས་མང་པོ་ནི་བྱས། ། ། འབྲུན་ཅིང་ཅུས་པས། འཁོར་བ་ནམས་བྱང་དུ་^{1. 2}
 བྱང་ངོ། བཅུན་མོ་ཅི་ནོངས། ཅི་ལ་བ་ཤུས་ཤེས་འཁོར་པས་གསོལ་བ། བཅུན་མོ་
 ན་རེ། བདག་ལ་ད་ལྟ་མ་བྱང་དག་བྱང་བས། ད་ཁྱེད་ནམས་སོང་ལ། རྒྱལ་པོ་
 བྱོང་ཁྱེད་༥ ལ་སྐུ་འཇག་པ་སྐུན་ཤོངས་ལ་ཤོག་ཅིག། དེ་སྐད་ཅེས་འཁོར་བ་མངགས་^{1. 3}
 མེ། འཁོར་པས་ཀྱང་རྒྱལ་པོ་ལ་ཁྱུས་པའ། རྒྱལ་པོ་ལགས། བཅུན་མོ་འདི་ནམ་ནས།
 ད་ལྟ་ང་ལ་སྤྱི་ལ་ས་བྱང་བ་༥ ཅིག་བྱང་བས། རྒྱལ་པོ་བྱང་ལ་ཤེས་པས་ལ་ཁྱེད་ཀྱི་^{1. 4}
 ཞེས་འཁོར་པས་སྐྱས་པས། རྒྱལ་པོ་ཡང་ཤིན་དུ་ས་དབྱེས་མས། ཁབ་དུ་ག་ཤེས་
 མོ། བཅུན་མོ་ནི་ཁས་སྐབ་དུ་ཅ་ཞིང་༥ འདུག་གོ། རྒྱལ་པོས་གསུངས་པ། བཅུན་^{1. 5}
 མོ་ལགས། ཤིན་དུ་ཅ་ཞིང་རབ་དུ་ཅ་བ་ཅི་ནོངས། སྤྱི་ལ་ས་བྱང་བ་ཅིག་བྱང་བ་ཅི་
 བྱང་། ས་ཅ་བར་སྐོ་ཤེས་ལ་སྐྱོས་དང་། དེ་སྐད་ཅེས་གསུངས་པས། བཅུན་མོས་
 སྐོ་༥ བདེག་ནས། འབྲིབ་ཅིང་གནས་སྤྱི་ཕྱིན་པ་ལྟར་བྱས་ནི། སྐྱས་པ། རྒྱལ་པོ་^{1. 6}
 ལགས། རྒྱལ་པོ་ན་ཞབས་ནས་གདེག་རིན་ཆོག་པ་ཅིག་གདོ། ད་ནང་སྤྱི་ཕྱེད་པར་
 གསོལ་ཟས་བྱངས་པས། བདག་ལ་འཛོན་དུ་བྱང་། ། རྒྱུགས་བྱ་ཡང་བཅད། ཤམ་^{Fol. 76a}
 བྱ་ཡང་དབྱེ། ལྷན་པོ་འང་འཛོངས་པའི་སེན་མོ་འདི་ལྟར་ཡོད་པས། རྒྱལ་པོ་
 དང་འཁོར་བ་ནམས་འདི་ནི་གསལ་བའི་རིགས་ཡིན་ནོ། སྤྱི་གསོན་ན་ཡང་། ། རན་^{1. 2}
 བའི་རིགས་ཡིན་ནོ། རན་སྤྱི་ཕྱེད་ན་ཡང་། བྲག་ཕྱག་ནས་བྱང་ལ། བྲེ་ལེས་⁷
 གདའ་ལ་གདང་བའི་རིགས་སོ། །

1 རྒྱུ་ 2 ལྟར་ལ་ 3 དགས་ 4 ག་བ་ 5 འགོ་ 6 མངན་

7 བཞེད་ལེས་

གྲུལ་པོས་བཀའ་སྒྲུབ་པ། བྱིའི་མཚོག་དུ་གྱུར་བའི་སྒྲིམ་བུ་དེ་ཀུན་ཡང་།
 1. 3 ད་ཅུང་། འཁོར་བའི་འདོད་ཆགས་བྱགས་ཀྱིས་མ་སྒྲིངས་ནས། ཡོན་པ་དག་མོ་ལ་
 འཛིན་དུ་འོང་བ་ལ། མེས་མ་ཅན་གྱི་མ་ཐམས་ཅད་ལྟ་བུས་ཡུས། གཡུང་དུང་བོན་
 1. 4 གྱི་བསྐྱན་པ་རྒྱབ་དུ་ཐོབ་ཡིན། ཏུ་༥ ཅག་ལ་ཡང་བཅོད་ནས་ས་ཀྱི་ཚོགས་སྤྱད་པ་
 ཡིན། རེ་མ་དགའ་མོ། ཇི་ལྟ་བུ་ཡང་སྤྱད། གསུང་ནས་གྲུལ་པོ་ཡང་དབུའ་བདུམས་
 1. 5 ནས་བཤུམས་མོ། བཅུན་མོས་འཁོར་བ་སྤྱད་པས་ཀྱང་། སྒྲོལ་དཔོན་གྱི་སྒྲུ་ལ་སྒྲོ་
 བ་བས། གྱིབ་ལ་ལ་འགོས་བ་ཅིག་ཀྱང་སྤྱད་དོ། ཁོ་དག་ནས་ས་ཀྱན་ད་ཉོག་ཉོག་
 བོར་སྒྲོམ་མོ།

དེ་ནས་སང་གདུགས་ཀྱི་ཆེ་ལ། སྒྲོལ་དཔོན་དོ་རྒྱས་སུ་བྱོན་ཅུ་ན། ལྷ་ཁ་ལ་
 1. 6 བྱ་སྐད་༥ ལྷན་གྱིས་སུ་བ་དེ་བྱེད། དེ་ནས་གཅན་ཟན་རིས་བཀྲས་སུ་བ་དེ་བྱེད། དེ་ནས་
 རི་དགས་སུ་སྒྲུག་གིས་སུ་བ་དེ་བྱེད། དེ་ནས་ད་ཅང་ཤེས་ཀྱིས་སུ་བ་དེ་བྱེད། དེ་ནས་
 Fol. 76b ཐང་པོ་༥ ལྷ་མཚོག་གིས་སུ་བ་དེ་བྱེད། དེ་ནས་ཁྱི་ཁྱིག་པ་ཅན་གྱིས་སུ་བ་དེ་བྱེད།
 དེ་ནས་སྐམ་ལྷས་དཔ་གྱིས་སུ་བ་དེ་བྱེད། དེ་ནས་གྲུལ་པོ་ལ་ཡུས་གྱིས་སུ་བ་དེ་
 1. 2 བྱེད་དོ། དེ་ནས་མཁར་¹⁰ ཀྱི་སྒྲོར་བྱོན་པས། འཁོར་བ་ནས་ས་༥ ཀྱང་ཉོག་ཉོག་པོར་
 སྒྲོམ་ནས་སྤང་ངོ། སྒྲོལ་དཔོན་གྱིས་དགོངས་པས་ཀྱང་། བཅུན་མོས་ཁ་རྒྱང་བདུ་
 བར་རིག་ནས། སྤྱད་གནས་སུ་གཤེགས་མོ།

1. 3 ཡང་སྒྲོར་བུང་ནས་གཟིགས་པས། བྱོལ་མོང་ལ་རིག་༥ བ་ཡོད་པས། སུ་ཅུ་
 འོར་བའི་མེས་མ་ཅན་ནས་ས་ཀྱང་། བཅེལ་ལ་ཅུ་ཞིང་འགྲེ་བ་གཟིགས་ནས། ཤིན་དུ་

1 ལྷ་བས་ 2 ཡུ་ཅག་ 3 གྱི། 4 དྲིལ་ས་ 5 བདག་ 6 སྒྲོག་
 སྒྲོག་ 7 ལྷ་ཀ་ 8 ལྷན་ལྷན་ 9 ཀྱི་ 10 འཁར་

ས་དགེས་པའི་སེམས་བྱུང་ལྟེ། བཞོངས་པས་ཀྱང་། ད་ཡུལ་འདིར་སྤྱི་འདུག་པའི་༥
 སེམས་སྐྱེས་ནས། ཡི་གེ་འབྲུལ་གྱི་སྤྲུག་པ་ནི་གསོལ། བཞོད་ཆོས་བཞི་ཁྱད་༥ ཞེས་
 ཅུ་དང་བཞི་བསྒྲམས། བཞས་ནས་བྱུང་ནས་གཤེགས་སོ། ཡུལ་དེའི་ལ་ཁར་སྤྱིན་
 ནས། ༥ ཞལ་ནས་སྒྲོན་བཅུགས་པ།

l. 5

ངས་ཀྱང་དགེ་ལ་དད་ནས་གཞུང་དུང་བོན་བཤད་ན།
 ཉེན་སོངས་སྒྲིབ་པ་ས་འབྱོངས་སེམས་ཅན་ཆ་ལ་གནས་པ་འདྲ།
 ཡུལ་འདིར་བསྐྱན་པ་སྤེལ་བས་ས་ཅུགས་ཉུག་སྤྲོ་སོང།
 རྒྱལ་༥ བོད་བཅུན་སོ་དུག་ས་སྤྱི་འབར་ས།
 ལས་གྱི་ནས་པར་སྤྱིན་པ་ལེན་པར་ཤོག།
 ང་ལ་འབྲིག་པ་སྤྱིན་པས།
 ནས་ཞིག་བོན་གྱི་བསྐྱན་པ་དར་བར་ཤོག།

l. 6

གཞུང་ནས་གཤེགས་སོ༥

དེ་ནས་ལ་གྲུང་༥ འབོགས་ནས་བྱོན་ན། ལས་ཀྱི་ཁང་པ་ཅིག་ན། མགར་^{Fol. 77a}
 བ་ཀ་ན་བྱེད་པ་ཅིག་སྤང། ཤིན་ཏུ་སྤྱིབས་ནས་མགར་པའི་སྒོར་བྱོན་ནས། འདི་
 སྐད་ཅེས་ཏུ་བསྒྲུངས་སོ།

མཁྱེན་མགར་༥ བོ་ཡུག་པོ་ལགས།
 འབྲུལ་མགར་ནི་ཀུན་མཁྱེན་ལགས།
 བཟང་མཁན་ནི་ཡོ་མཉེས་ལགས།
 རང་གི་ནི་ཏུ་ས་སྤྱིང།

l. 2

གདུགས་ཀྱི་ཕྱིན་ལ་བྱུག།

ནང་གི་ནི་རྩོ་བདེ་བ་སྟོལ།

1.3 ཅེས་པོས་པས། མགར་པས་༥ བྱོས་ནས། མགར་པོ་ལ་སྟུས་པ། འུ་བུ་འི་སྟོ་འདི་
ན་ཡིན་ཏུ་ངག་འཇམ་བའི་སྟི་ཅིག་རྩོ་སྟོང་པས། སྟུ་ཡིན། ཇི་ལྟ་བུ་ཞིག་སྟང་། ལྟོས་

1.4 ལ་ཤོག། མགར་པོས་བཟུས་ནས་མགར་པོ་ལ་སྟུས་པ། ༥ གསུང་གི་ངག་འཇམ་
བ་བས་ཀྱང་། ཞལ་གྱི་རས་བཟང་བའི་གཤེན་རབ་ཅིག་གདེ། ཅེས་སྟོངས་པས།

1.5 མགར་པས་ཀྱང་མགར་པོའི་འཕྲོ་བཅད་ནས། ཞེས་ལྷགས་སྟུ་བྱུ་ལ་ཏེ། ༥ ནང་ཏུ་
སྟུན་བྱངས་ནས་གསོལ་ཟེས་ཀྱི་རྩོ་བདེ་བ་པོ། གཤེན་རབ་ཀྱང་སྟོན་ལས་བདེ་བ་ནས་
གཤེགས་སོ།

སྟོབ་དཔོན་གཤེགས་པའི་དིང་ལ། མགར་པོ་མགར་ཕྱིན་ཏུ་སོང་བས། ཏུང་

1.6 འཕྲོའི་གསེར་གྱི་སྟོས་༥ བྱ་སྟོར་ནས། མགར་པོ་ན་ཏེ། དེར་གཞན་ནི་སྟུ་འང་མ་
འོངས་ན། ད་ནང་གི་བོན་པོས་བཀྲས་པས། དོན་དོ་སྟི་སྟེབས། ལ་འུར་རྒྱག་ཟེར།

Fol. 77b མགར་པོ་ལ་ཤེན་ཏུ་སྟོང་ན་ནས། མགར་གྱི་ནག་པོ་སྟོ་ལ་བདག་སྟེ། ༥ གྱུག་སྟེ་
སོང་ངོ། ལ་ཅིག་ཀྱལ་བའི་པ་རོལ་ཏུ་གྱིལ་གྱིས་སྟེབས་ནས། མགར་པས་སྟུས་པ།

ད་ནང་སྟུག་ཏུ་བཅུག་ནས། ཞེས་དགུ་ཟེས་ཀྱིས་བྱངས་ནས་ཀམས་ན་ནས། དེའི་

1.2 ལན་ཏུ་རིན་ཆེན་གསེར་གྱི་འཇམ། བྱིལ་བྱེད་པོ་བྱིད། ༥ དེ་ལོང་གིས་གདེང་ངོ།

ཟེར་ནས། མགར་གྱི་ནག་པོ་འཇམ་གྱིས་བྱང་ནས། གཤེན་རབ་ལ་དེག་ཏུ་བྱང་ངོ།

སྟོབ་དཔོན་ལ་ཤེགས་གདེབ་པའི་ལོང་ནི་བྱེད། ཟེངས་ཀྱིས་གཟིངས་པས། མགར་པོ་

1.3 བ་བས་སྟོབ་དཔོན་༥ ལ་འུར་ཆེ་ནས། གྱིབ་ས་པོག་པར་མགར་པོའི་ལག་པ་གཡས་

གཡོན་ནས་ཆོར་གྱིས་བཟུང་ནས། མགར་པོ་ལ་སྟུས་པ།

1 མགར་ 2 སྟུས་ཏུ་ 3 ལ་འུར་ 4 གྱི་ 5 ལྷུང་གྱིས་ 6 ལ་གོར་

ང་གྱུ་ལ་པོ་དང་བ་ཡིན་རིངས་ཀྱི།

མཛོད་གནས་ནས་པ་བྱེད་ཅེས་ན།

བཅུན་༥ ཁོ་ལྟ་ཡིང་མ་ནི་ལ།

1. 4

ཅ་བའི་དམ་ཅིག་མ་ཉམས་པས།

གྱི་ཚངས་པར་ཡང་མ་སྦྱང་ལ།

མགར་གྱི་པོ་མལ་བྱེད་པའི་ཅོ།

[དང་གི་རྩོམ་སྦྱང་བས་ནས།]།

རིན་ཅིན་གསེར་གྱི་སྦྱོམ་བྱ་ལ་

ཅ་བའི་༥ དམ་ཅིག་མ་ཉམས་ནས།

1. 5

མ་བྱེད་བར་ཡང་མ་སྦྱངས་ན།

མེས་མ་ཅན་འདོད་པ་བསྐྱང་བའི་བྱིར།

བདག་གི་སྦྱོག་ལ་ཅན་པ་འི།

མགར་གྱི་ནག་པོ་གསེར་དུ་གྱུག།

གསུང་ནས། ཉམ་པའི་ཅི་མོ་བྱགས་༥ མཛོད་ནས། མགར་གྱི་ཡང་གསེར་ 1. 6

དུ་མེར་ཡིང་གིས་སོང་ངོ། མགར་པ་ཡང་སྦྱང་བཞིན་ལོག་གོ་སྦྱང་ངོ། སྦྱོབ་དཔོན་

གྱིས་གསུངས་པ། བྱིར་གྱི་གསེར་གྱི་སྦྱོམ་བྱ་ཉི་ར་བའི་ལྷན་གསེབ་ནས་མགར་

མོས་ཉིད་ནས་༥ ཡོད་ཀྱིས། ང་ནི་མ་བྱེད་བར་ཡིན་པའི་པོ་པོ་ཅིག་མ། ཡིན་བས། Fol. 78a

བྱིར་གྱི་གསེར་ཀྱི་བའི་ལྷགས་ཡོད་ནས་གསུང་ནས། སྦྱོབ་དཔོན་ཡང་པར་ལ་

གཤེགས་སོ། མགར་པ་ཡང་བྱིར་ལ་ལོག་༥

1 འགར་ 2 སྦྱོམ་བྱ་ 3 ཉིད་

1. 2 དེའི་ ། རྣམ་དེའི་ཚོན་རྒྱལ་པོ་དང་བ་ཡིད་རིངས་ནི་ ། དབུའ་བརྒྱམས་ནས་
གཟིམས་ན་ ། ཉི་མ་དམའ་བ་ཅུག་སྟོང་བྱུང་བ་བཞིན་མ་དགའ་ནས་ ། སྦྱ་བཞེངས་
ནས་སྟོབ་དཔོན་སྦྱར་འདྲིན་དུ་མཆིས་ན་ ། གནས་ན་གྱི་བུགས་པར་ཤུལ་ན་དེ་བུད་
1. 3 ནས་ ། གྱི་གདའོ་ ། ཡུལ་ཁམས་དེའི་གཙན་ཟན་དང་ ། རི་དགས་དང་ ། གྱི་ནོར་དང་ །
འདབ་ཆགས་ནམས་ཀྱང་སྟོང་སྟོང་གསུངས་ཁྱུ་ཁྱུ་ནས་རུའོ་ ། རྒྱལ་པོ་དང་བ་ཡིད་
1. 4 རིངས་ཀྱང་གཙུག་ཁྱེ་བ་ཅམ་དུ་ས་ ། དགའོ་ ། བཅུན་མོ་ལ་འཁྱོད་བདེ་བ་ །
སྟོབ་དཔོན་རྩེའི་གསུངས་ན་ཅི་གསུངས་ཉན་ནོ་ཆོག་ ། བདག་གིས་རྒྱལ་སྟོབས་
1. 5 ནས་སྟོབ་དཔོན་ཁྲགས་པ་ན་ ། ཁྱོད་ནི་བཞིན་ན་གཏན་དུ་འབུལ་ ། ལོ་གསུང་ནས་ །
ཁྱོད་ཀྱི་དཔོན་ཤུགས་ལྡན་བཅེབས་ནས་ ། སྟོབ་དཔོན་སྟོབ་དུ་གཤེགས་སོ་ །

ལ་གསུམ་ལུང་གསུམ་པར་འདས་ནས་ ། སྟོབ་དཔོན་གྱི་རྩེས་ཁར་བཅུག་ནས་ །

1. 6 འདས་ན་ ། གྱི་ནག་པོ་ཅིག་འཛུམ་ཞིང་བྱུང་ ། བ་དང་ལྷན་ནས་ ། རྒྱལ་པོས་གསུངས་པ་ །
གྱི་ཁྱོད་དེ་དགའ་བ་ཅིག་འདུག་ ། ཅི་ཁྱེད་པ་ཅིག་ཡིན་ ། འདི་ནས་པར་གྱི་ཅིག་སོང་
བ་མཐོང་ངས་ཞིས་གསུངས་པས་ ། གྱི་ནག་པོ་དེས་སྦྱས་པ་ ། གྱི་ཁྱོད་ནི་ན་ཅི་ལ་ཅ་
Fol. 78b བཞིན་དུ་བྱུང་ནས་ ། གར་རྒྱགས་སྦྱ་འདྲིན་ ། འདི་ནས་པར་ནི་གྱི་ཅིག་ཤིན་དུ་རིངས་
པར་སོང་ ། ང་དགའ་བ་ནི་ ། གསེར་གྱི་འདི་ང་ལ་བྱིན་ནས་སོང་བས་ ། དེ་ལ་དགའ་
ཞིང་ཁྱོད་པ་ཡིན་ནོ་ །

1. 2 རྒྱལ་པོས་བཅུས་ནས་བདས་པ་ ། ཅུ་པོ་སིང་གའི་ཅར་རྩ་གྱིས་ ། བྱིན་ཅམ་ན་ །
སྟོབ་དཔོན་ནི་ཅུ་པོ་ལ་གོས་པ་གསུམ་པོར་ནས་གཤེགས་སོ་ ། ཉི་མ་ཡང་ཅོར་གྱིས་
གས་སོ་ ། རྒྱལ་པོས་སྟོབ་དཔོན་ལ་ཁྲགས་ ། ཆེན་པོས་བདེ་ནས་གཡབས་པས་ ། ལམ་

ཀྱི་པ་ར། །ཁ་ནས་སྤྱན་སྤྱར་གཞིགས་ །སོ། ། ཅུ་བོ་སིང་ག་ནག་པོ་དེ་ནི་ཞིང་དུ་ཆེ་ལ་^{1. 3}
 གཏིང་དུ་ཟུང་ཅིང་ཐུང་བྱས་པས། གཤམ་དུ་ནི་མ་ཐར། བྱུ་དང་སྤྲིངས་པ་དང་། ཉལ་
 ཐག་པ་ནི་སྤྱན་སྤྱིས་པས། བྱོང་བྱིང་ནས་བཅའ་བ་མ་རྟེན་ །དེ་ལས་བབས་ནས།^{1. 4}
 རྩ་བྱས་བཅའ་ནས་ཉུས་པ་དེ་མདོ།

རྩེ་ཅིག་གཤམ་དུང་གཙུག་གཤེན་གྱི་པ་པ་ལགས།

འཁོར་བ་དེ་སེམས་ཅན་མཐོང་སྤྱིས་དང་བ་དང་།

གཤམ་དུང་བོན་གྱི་ །བཟུན་པ་སྤྲིལ་བ་དང་།

1. 5

བདག་གི་མཚོན་གནས་དམ་པར་སྤྱན་དངས་ན།

འན་བྱུ་བོར་ནས་གང་དུ་གཤེགས་པ་ལགས།

བཙུན་མོ་བཞིན་ན་གདན་གྱི་བྱོགས་སྤྱ་དབྱལ།

བདག་གི་མཚོན་གནས་དམ་པར་ །གཤེགས་པར་ཞུ།

1. 6

དེ་སྤྱད་ཅེས་ཉུས་སམ་གསོལ་པས། རྩོམ་དཔོན་གྱིས་ཆབ་ཀྱི་པ་ར། །ཁ་ནས་བཀའ་
 སྤྱལ་པ།

དན་པ་ཅན་གྱི་གྱུ་པ་པོ་དང་བ་ཡིན་རིངས་ལགས།

བྱད་བྱིད་བྱ་བ་བཅོན་བྱས་ན་ལ་ཡིན།

སེམས་ །ཅན་གང་གིས་འབྱུངས་ཀྱང་བྱུར་དུ་འཆི་བར་བྱེད།

Fol. 79a

བྱད་བྱིད་བྱ་བ་ལས་ཀྱི་སྤྱིན་མོ་ཡིན།

སེམས་ཅན་གང་གིས་འཁོར་བ་ལ་གོར་འཆི་བར་བྱེད།

བྱད་བྱིད་བྱ་བ་དབྱལ་བ་དེ་འདས་ཟུང་ཡིན། །

1. 2

1 པ་ཀ་ 2 རྩེངས་པ་ 3 པ་ཀ་ནས་ 4 ལ་བྱར་ 5 བཟུལ་བ་

སེམས་ཅན་གང་གིས་འཁོར་ཡང་འདས་ལ་འབྱིང་བར་བྱེད།

བྱད་བྱེད་བྱ་བ་འཁོར་བའི་བཙོན་ར་ཡིན།

[སེམས་ཅན་]གང་གིས་འབགས་ཀྱང་ཐར་པ་ཐོབ་ཀྱི་སྲིད།

བྱད་[བྱེད་]བྱ་བ་བདུད་ཀྱི་བྱ་ངན་ཡིན།

1. 3 [སེམས་ཅན་]གང་གིས་འབྲེལ་ཡང་སྤྱག་༥ བསྐལ་ཆད་ཀྱི་ཁྱོང་།

བདག་གི་སེམས་ལ་འདོད་ཆགས་ས་མོན་བྱེད།

སེམས་ལ་བྱེད་པར་ལུས་ལ་ག་ན་སྟེ།

འོ་སྒྲིལ་འབྲེགས་མུ་བཅུན་སོས་ཆོ་ཡང་བདུབ།

1. 4 མ་ཉིས་ནས་འདི་༥ མཐའ་ནས་དག་སྟེ་འོང་།

སྤྲར་ལོག་ཀྱལ་པོའི་ཡུལ་དུ་ངན་བྱ་ད་ཀྱི་མཆིའ།

མཆོད་གནས་གཞན་ནས་ཆོལ་ལ་དག་བ་ལུགས་བཞིན་སྟོད།

1. 5 དེ་སྒྲིད་ཅེས་གསུངས་ནས་སྟོབ་དཔོན་ཡང་༥ གར་ག་ཤེགས་ཆ་བྱེད་པར་བྱོད་
ཀྱིས་ག་ཤེགས་སོ། ཀྱལ་པོ་ཡང་བྱི་ཆད། 5་ངལ། ཡི་ཆད། ག་སྤག། བྱན་སྟོས་
ལ། སྤྱག་འཐིབས་པས། དེ་ཁ་ནར་ཡག་ཟེམས། ༥

1. 6 མགར་ཡ་སྤྲར་ལོག་པ་དེས། ཉི་མ་དམར་ཐག་༥ ཆད་ནས་ཁྱིམ་སྟེལས་སོ།
མགར་མོས་བསྐལ་ནས། ཁྱོད་ཀྱིས་མོན་པོ་དཀའ་མཐུབ་པ་དེ་ས་བསལ་དས། འོ་ཅག་
གི་གསེར་གྱི་སྟོས་མུ་ནི་ར་བའི་ལུང་གསེབ་ནས་ཆེད་ནས་ཡོད་ན། མགར་ཡས་ལན་
Fol. 79b བདུབ་པ། ཇི་དག་༥ ཐམས་ཅད་བདགས་ནས་བྱི་ཟེར་བར། མོན་པོས་བརྟུན་ཀྱིས་
རྟུག་ཅིག་ཟེར་ཟེར་ནས། ལ་ཅིག་རྟུག་ནས་མོན་པོ་ཁྱིམ་གྱིས་སྟེལས། གྱི་ནག་ཕུང་

1 འདོགས་ 2 ཀ་ནར་ 3 འགར་ 4 ཀྱི་ 5 སྤྱས་བྱ་ 6 ཀྱི་ 7 གྱིལ་(ཅ)

ནས་ཡིང་གིས་གདང་སྒྲུ་ནས། གྲི་དང་ལག་པ་གཉིས། ཀ་ཁོ་ཤེས་༥ ཟློན། བྱིར་ ༥ ༥
 ལ་གསོད་པའི་ལས་ཅིག་བྱང་ངས་སྒྲུ་ནས། ཤིན་དུ་འཇིགས་ཤིང་རབ་དུ་བྱེད་པ་ལ།
 གསོད་པའི་ཚུལ་དུ་གཏོ་ནས་བྱི་འདུག་པར། ཚོགས་བཤད་འདི་ནས་སྒྲིངས་ནས།
 སྒྲུ་ནས་པ་ཡིན།

༥ བདག་ནི་གྲུ་པ་པོ་དང་པ་ཡིད་རིངས་ཀྱི། 1. 3

སེའོ་གནས་དཔལ་བྱེད་ཙམ་ན།

བཅུན་མོ་འགྲུ་ཡིང་ས་ནི་ལ།

ཅ་བའི་དཔལ་ཚོག་ས་ཉམས་པས།

བྱི་ཚངས་པར་ཡང་ས་སྒྲུ་ལ།

སགར་གྱི་སོ་༥ སལ་བྱིན་ཙམ་ན། 1. 4

ནང་གི་རྩོ་ས་སྒྲུང་བྱས་ནས།

རིན་ཅེན་གསེར་གྱི་སྒྲོས་བྱ་པ།

ཅ་བའི་དཔལ་ཚོག་ས་ཉམས་པས།

ས་བྱིན་པར་ཡང་ས་སྒྲུངས་པས།

སེས་ཅན་འདོད་པ་བསྒྲུང་༥ བའི་བྱིར། 1. 5

ང་འི་སྒྲོག་ལ་ཚད་པ་འི།

སགར་གྱི་ནག་པོ་གསེར་དུ་རྒྱུག།

ནས་རིའི་ཅེ་མོ་ཁུ་དུག་བྱས་པས། འུ་བྱའི་གྲི་གསེར་དུ་སེར་ཡིང་གིས་སོང།

བདག་ཀྱང་ཤིན་དུ་ངོ་ཚ་ནས། བྱིག་ཀྱང་ཉ་ས་པོད་༥ ༥ རེའི་ནིང་པ་ཡང་བདག་ལ། 1. 6

བྱིན་པ་ལགས་མོ། རྒྱལ་པོ་ལགས། དེ་ནི་བྱིའི་མཚོག་དུ་གྱུར་དཔའི་སྦྱིས་བྱ་ཅིག
 གདའ་ན། རིགས་ནི་གར་གཏོགས། སྤྱང་ནི་གར་༥ གཏོགས། སྤྱང་ནི་ཇི་སྦྱད་བྱ་བ་ 1. 2
 ལགས། ཉིད་འདིར་པ་ནི་ཅི་བྱིར་ནས་འདིར། རྒྱལ་པོས་བཅུན་མོའི་ཐ་སྦྱད་གསང་
 བས། མགར་པ་པ་བཀའ་སྦྱལ་བ། བྱིའི་མཚོག་དུ་གྱུར་དཔའི་སྦྱིས་བྱ་དེ་ནི།
 རིགས་ནི་སྤྱད་པ་རི་༥ རིགས། མངས་པོ་འབྲས་ཁྲིའི་སྦྱལ་བ་ཡིན། སྤྱང་ནི་གཙུག་ 1. 3
 གཤེན་རྒྱལ་བ་བྱ་བ་ལགས། བདག་གི་ནས་སྦྱེག་པ་ནི་མཚོན་གནས་སྤྱ་སྦྱད་འདིར་
 པ་ལགས་པས། བྱིན་༥ དུ་མ་བཞིན་ནས། ད་ལྟ་ཡི་ཐུག་ནས་ཁྲིས་དུ་སྦྱེག་པ་ཡིན། 1. 4
 དེ་སྦྱད་ཅེས་གསུངས་ནས་གཤེགས་མོ།

དེ་ནས་ཁབ་དུ་བྱོན་ནས། ཡུལ་ཁབས་དེའི་བྱི་ནསས་ཀྲིས་རྒྱལ་པོ་ལ་བྱིས་༥ 1. 5
 ཤིང་སྦྱས་པས། རྒྱལ་པོས་བཀའ་སྦྱལ་བ། བདག་གིས་ནི་ཇེས་ཁ་ནར་ཁྱགས་ནས་
 བསྦྱེགས་པས་ཅུ་པོ་སྤང་གའི་འབྲས་དུ་ཉི་མ་གས་ཁར་དེ་ཅུ་སྦྱེབས་ཅས་ཅིག་
 བྱས་ནས། སྦྱིས་བྱ་དེའི་རྩེའ་འབྲུལ་གྱི་ནབས་ཀྲིས་༥ ཅུ་པོ་དེ་ལ་གོས་པ་གསུམ་ 1. 6
 མཚན་ནས་གཤེགས་མོ། དེར་མ་བསྦྱེབས་པས། ཁྲུག་སྤྱ་མཉམ་ཅིང་གཡམ་གྱིས་
 བོར་བས། སྦྱིན་ཅིག་ཅས་ཅིག་མཚན་པ་ལ། བདག་གིས་ལྷ་བྱག་བཅའ་ནས།
 སྦྱར་གཤེགས་༥ པར་ཁྱས་ན། གཤེགས་སྤྱ་མ་བཞིན་པར་ཚོག་བཤད་འདི་ནསས་ Fol. 81a
 གསུང་ངོ་།

དང་པ་ཅན་གྱི་རྒྱལ་པོ་དང་པ་ཡིན་རིངས་ལགས།

བྱད་བྱིད་བྱ་བ་བཅུན་དུག་ཏུ་ལ་ཡིན།

སེམས་༥ ཅན་གང་གིས་འབྲུངས་ཀྱང་མོད་ལ་འཆི་བར་འབྱུར། 1. 2

1 འགར་ 2 བསྦྱགས་ 3 ཀར་ 4 དེའུ་ 5 ཁྲས་ 6 ཅིག་

བྱད་ཕྱིད་བྱ་བ་ལས་ཀྱི་སྤྲིན་སོ་ཡིན།

[སེམས་ཅན་]གང་གིས་འཁོར་བ་རྒྱུར་དུ་བྱུང་བར་བྱེད།

བྱད་ཕྱིད་བྱ་བ་འཁོར་བའི་བཙོན་ར་ཡིན།

1. 3 གང་གིས་ཉི་བ་[སྤྱི་བ་]ཀྱང་ཐར་༥ བ་ཐོབ་ཀྱི་སྤྲིན།

བྱད་ཕྱིད་བྱ་བ་དཔུང་ལ་བའི་འདས་ཆུབ་ཡིན།

གང་གིས་ཉི་བ་[སྤྱི་བ་]ཀྱང་འདས་ལ་འཛིན་པར་བྱེད།

བྱད་ཕྱིད་བྱ་བ་བདུད་ཀྱི་བྱ་ངན་ཡིན།

1. 4 གང་གིས་འབྲེལ་བ་རྒྱུག་བསྐྱེད་ཅན་༥ སྤྱི་སྤྱིང་།

བདག་གི་སེམས་ལ་འབྲོད་ཆགས་ས་པོར་བྱེད།

སེམས་ལ་བྱེད་པར་ལུས་ལ་ག་ནས་སྤྱི།

འུ་བྱ་འགྲོགས་སྤྱི་བཙན་སེམས་ནི་ཡོང་བཅུབ།

1. 5 མ་ངེས་ལྷ་འདི་ནས་ཞིག་མཐུང་༥ རས་དག་སྤྱི་འོང་།

ཀྱུ་ལ་པོ་འི་ལུ་ལ་དུ་མིག་ནས་ད་སྤྱི་འགྲོ།

མཚན་[གནས་]གཞན་ནས་ཚོལ་ལ་དགོ་བ་ལུགས་བཞིན་སྤྱིང་།

དེ་སྐད་གསུང་ནས་གང་ལྟར་སོང་ཆ་བྱེད་པར་བྱེད་ཀྱིས་སོང་། རང་བར་ཆེས་བཅད།

1. 6 མེད་༥ བཏང་བས་ཀྱང་མ་ཆེད། ཡི་ཆད། ག་སྤྱིག་། སྤྱི་ཆད། ཉི་ངལ་ནས། ད་ཆ་

སྤྱི་འོངས་པ་ཡིན། དེ་སྐད་ཅེས་བཀའ་སྤྱི་ལ་དོ། ལུ་ལ་ཁམས་དེའི་སྤྱི་ནས་ཀྱང་།

སྤྱི་དགའ་བའི་སེམས་ནི་ཡིན་དུ་ཡང་སྤྱི་སོ།

Fol. 81b

དེའི་༥ ཚོ་དེའི་དུས་ན་སྤྱི་བ་དཔོན་གསུང་དུང་གཙུག་གའི་སྤྱི་བ་ཞི། རི་གཙུག་

1 བཏང་

2 འོངས་

3 བྱད་

4 མ་ཆེས་(?)

ཅུས་འབར་བའི་ནགས་ཚལ་དུ་གཤེགས་ནས། དགོངས་པ་མཛད་པས། ཡུལ་
ཁས་ས་དེའི་མ་དང་ཁྱ་ཐམས་ཅད་འདུས་ནས། སྤངས་ཤིགས་༥ དང་། རང་གྱི་¹ 1. 2
ཁྱེད། རི་དེའི་སྤྱི་ཕུ་རི་བྱང་ཅུའ་སེམས་དཔའ་ནམས་ཀྱིས་༥ ཤིང་དོག་དང་། སྤོན་
ནམས་བདུས་ཤིང་འཕྱོར། རྩ་སོ་དང་ཁྱ་སོ་ནམས་ཀྱིས་ཀྱང་༥ མཚན་པ་འབྲུལ་ནིང་
སྤོང་བ་ཁྱེད་ནོ༥

དེར་༥ ཁྱི་ནས་ཁྱི་ནི་རྩི་སྤྱོད་སྤྱོད། སྤོང་དཔོན་གྱི་སེམས་ཀྱིས་མཛོན་བར་ཤེས་¹ 3
པས་བརྟམས་པས། ཡུལ་ནོས་སོ་སྤྱིང་དུག་གི་ཁྱི་ནམས་ཀྱིས་ཀྱང་༥ བདག་ཉིད་ལ་
ཤིན་དུ་དབྱེད་ཅིང་སྤྱིག་གི་ལས་ཁྱེད་ཅིང་༥ སྤྱང་རོ། སྤོང་དཔོན་གྱི་སྤོང་བྱ་ནམས་¹ 4
ནི་སྤྱན་བ་གཏོང་བ་ནི་འཕྱོ་བཅད། ཅུའ་ཁྱིས་སྤྱང་བ་ནི་འཆལ། སྤོང་བ་ནོས་པ་ནི་
ཤོར། སྤོང་དཔོན་ཡང་དེ་ཅུག་ཁྱེད་ན། བོན་བྱ་བ་བརྟམ་ཡིན༥ ཟེར་ནས། སྤྱིག་པ་¹ 5
སྤོང་མོགས་པ་སྤོང་ཅིང་སྤྱང་བས། སྤོང་དཔོན་ཡང་ཤིན་དུ་ཁྱི་དགེས་པའི་སེམས་
སྤོས་སོ༥ འདི་རྩི་ལྷ་ཐུས་སྤོགས་དགོངས་ནས། ཁྱ་ནག་པོ་བརྟམས་ལ། བཅུན་
སོ་བྱ་ཟེ་འགྲུ་ཡིང་ས་༥ ཉིདེ་ལུས་ལ། ལན་ཅི་ཅི་རྩེ་ལ་བཏང་ལ། ལན་དེས་ཤིན་དུ་¹ 6
གཏུངས་ཅས་ན། ཅུ་འབྲུལ་གྱི་སོ་བ་ཅིག་བཏང་ལ། དེས་བཅུན་སོ་ལ་སོ་བཏང་ལ།
སོས་ཟིན་པ་ཅུག་བྱས་ལ། ཁྱི་དེ་གྱིས་ཁས་ཁྱི་ཐུབ་ལག་གིས་༥ ཁྱི་ཐུབ་པའི་ཁྱི་^{Fol. 82a}
ཅིག་ལ། རྩེ་ཡོང་དང་སྤྱང་པ་ཆེན་པོ་བཏང་བས། དེའི་ཆད་པས་ནད་འདི་བྱང་བ་
ཡིན། ད་ཁྱི་མ་རིས་ཀྱང་ཁྱི་པན་བས། ཁྱི་དེ་དང་། གཤེན་རབ་སྤྱན་བྱངས་ལ། ཆོག་
བྱང་པོར་སྤྱོས། ༥ མཐོན་པ་ཤགས་མང་པོ་བྱས་ན་པན་བྱས་པས། བཅུན་སོས་ཁས་¹ 2

¹ སྤོང་ ² དགེས་ ³ ཁྱ་ ⁴ compare ཅི་དེ་རྩེ་ལ་ (S: Ch. D.)

ཐུངས་ནས ། དེས་པོན་གྱི་བསྟན་པ་དང་བར་ལོང་བར་གཞིགས་ནས ། སློབ་དཔོན་

1. 3 གྱིས་དགོངས་པ་ཐག་བཅད་ནས ། ལྷ་ནག་པོའི་སྤྱིང་པོ་བྲངས་མོ ། །

ས་རིས་གྱར་མེར་ཐེབས་དྲ་ལ་ཅུ་བྱར་དུ་སྒྲིལ་ནི་དང་དང །

ཞེས་ལན་བརྒྱ་ཙམ་བརྒྱུད་བརྒྱས་ནས ། འགྲུགས་བྱེད་གྱི་ཐུག་གྱ་ལག་པ་ཁུ་ཅུར་

1. 4 གཉིས་བཅངས་ ། འཛུབ་མི་གཉིས་བཀྲུག་ནས ། ། བྲངས་པས ། དེའི་ཙམ་ནག་ནས་

པའི་ལྷ་ནག་པོའི་གོང་ཁྱིམ་ཀྱན་ཀྱང་འགྲུལ་ དེ་ནས་སློབ་དཔོན་དང་ཉེ་བའི་ལྷ་ནག་

1. 5 པོ་འཛིན་པ་ལག་མངས་བྱ་བ ། སློས་ནག་པོ་ཀླུང་ལག་སྤྲུམ་བུ་གྱུ་ཅུག་ཅུལ་ ། །

དུ་བུལ་ལ་ན་གྱི་གཞིག་ཡོད་པ ། ཁ་ཅུ་དུག་དུ་འཛག་པ་དེ ། དབང་དུ་འདུས་ནས །

སློབ་དཔོན་གྱི་སྤྱན་སྤར་བྱུང་པོ་ སློབ་དཔོན་ཉིད་ལ་མཚོངས་གྱིས་དེགས་ནས ། སློས་

1. 6 བྱེད་གྱི་ཐུག་གྱ་ཁུ་ཅུར་གཉིས་བཅངས་ནས ། ། བཅེགས་པས ། ལྷས་ཀྱང་འགྲུལ་

ས་རྒྱས་པར ། སློབ་དཔོན་ལ་སྤྲུམ་པ ། བདག་གནས་སྤྱ་འདུག་དུ་སྤྱི་སྤྱར་བར ། སྤྱིང་

ནས་འཕྲིན་ཅིང་འགྲུགས་པ་ཁྱིད་ལ་ཉེས་ལ་ཅི་བྱས ། ད་ཅིང་བྱེད་ཟེར་ནས ། ལིན་དུ་

Fol. 82b སྤྱི་སྤྲུག་པར ། ལྷོ་ ། སློབ་དཔོན་གྱིས་བཀའ་སྤྲུལ་པ ། ཁྱིད་ཀྱང་རི་འཕྲིན་ཙམ་ན་

གནས ། ང་ཡང་རི་འཕྲིན་ཁྱེད་པ་ན་གནས ། འུ་བྱ་གནས་གྱིས་བསྤྲུམ་པའི་སྤྱན་རྒྱ་

1. 2 ཡིན ། ང་ལ་དགྲ་བྱུང་ནས་ང་མདའ་སློབ་པ་ཡིན ། ། ཁྱིད་ལས་མཐུ་ཅི་ཅལ་དུག་པ་

གང་ཡང་ཁྱེད ། དས་ཡོང ། དས་ཡོང ། བག་པོ་ལྷའི་བྱ ། དེ་སྐད་ཅེས་གསུངས་ནས །

སྤྱིང་པོ་བརྒྱ་ཙམ་གཞིག་བརྒྱས་ཡིང ། ལ་སྤྱི་ཚོགས་གྱི་གོད་ས་ལྷན་པས ། སྤྱིང་པོས་

1. 3 ལྷ་གྲུབ་ནས ། ། ལྷ་ཡང་ལིན་དུ་དགའ་ཕྱི་སྤྲུམ་པ ། གནས་གྱིས་བསྤྲུམ་པའི་ཙམ་

1 ཐང་བཅད་

2 ལྷ་

3 དེའི་ནས་

4 བུལ་བ་

5 སྤྱིང་པོ་

6 དེས་

7 Lex. ཁྱེད་པ་

8 བསྤྲུམ་ནས་པ་

ཐུགས་བསྐྱེད། བསྐྱེད་པ་བཞིག་པའི་དག་པོ་ག་ན་ཡོད། ང་འི་ས་ཆ་ཆེ་ཆུང་ལ་འདི་ནས་
 གྱིས་བརྒྱུད་ལ་གདང་། སྤྱོད་དཔོན་ཡང་ཡོད་དུ་དགེས་ནས། བྱ་ལ་གསུངས་པ། 1. 4
 མཐུ་དང་སྤྱོད་པ་སྤྱོད་པ་ནག་པོ་བྱ་འདི་བྱ། འདི་བསྐྱེད་པ་ག་ཞིག་པའི་དག་པོ་ནི།
 ཤར་ཕྱོགས་ཀྱི་སྤྱིང་ཡུལ་ནས་སོ། སྤྱིང་དྲུག་བྱ་པ་ན། སམར་འབར་པ་ཆེ་དགའི་ 1. 5
 བར་ན། བཅོན་མོ་འགྲུ་ཡིང་ས་དེ་བྱ་པ་ཆེག་ཡོད་ཀྱིས། འདི་བཀའ་མ་བྱུང་བར་དུ་
 ཆེ་ཆེ་ཆུང་ཆུང་ལས་རྒྱུད་ཤིག། སྤོས་ས་ཤིག། གསུང་ནས།

སྤོས་བྱེད་ཀྱི་བྱ་ག་ཕྱི་པ་ཤིག་ནས། བཏང་བས། བྱ་འདི་བྱ་ནག་པོ་དེ་མཆོངས་ 1. 6
 པ་དག་འི་ས་ཡུལ་ནས་སོ་སྤྱིང་དྲུག་དུ་བྱིན། སམར་འབར་པ་ཆེ་དགའི་བར་ན།
 བཅོན་མོ་འགྲུ་ཡིང་ས་དེ་ཉལ་བའི་སྤྱོད་པ་སྤྱོད་པ་མཆོངས་དེ། བྱིན་གྱིས་མཚན་ནས། ཁའི་
 བར་༥ ལས་མར་འཛུལ་དེ། སྤྱིང་དྲུག་དེ་ནག་པོ་མཆོངས་ནས་བརྒྱུད། ཡན་ལག་ Fol. 83a
 མང་བོས་ནི་ཆ་ཐམས་ཅད་དུ་བརྒྱུད་ས། བཅོན་མོ་བྱ་འདིས་དབང་དུ་བསྐྱེས་དེ་བསྐྱེས་ས་
 མོ། བཅོན་མོ་ནི་གཉིད་སང་༥ ལས། ལུས་ཟེལ། སྤྱིང་ཤིན་དུ་ས་དག་འོ། མོ་བཏབ། 1. 2
 མཐུ་བཏབ་པས་ཀྱང་ས་པན། ཡོ་ཆེག་ཡོ་གཉིས་ལ། རྒྱལ་འབངས་ཀྱིས་ཀྱང་ནད་
 འཛོལ་ན་བར་དོ་ཤིས་སོ། རྒྱལ་པོ་དང་། སྤྱོད་པ་སྤྱོད་པ་ཡང་མཆོད་ས་ལ་སྤྱོད་
 འཛུལ་སོ། ། 1. 3

དེའི་ཆེ་དེའི་དུས་ན་སྤྱོད་པ་དཔོན་གྱིས་དེ་གཙུག་དེ་འབར་བའི་གནས་ནས་སྤྱོད་
 སྤྱོད་པ་ལས། འཛུལ་གྱི་སོ་ས་ཀྱན་ཤིས་ཐང་པོ་བྱ་པ་ཆེག་དུ་སྤྱོད་ནས། རྒྱལ་པོ་དེ་
 ཡུལ་དུ་ཕེབས་སོ། ། བྱོང་ཁྱིམ་གྱི་བྱི་ནས་ས་ཡོངས་ཀྱིས་སོས་བཏབ་པས་ཀྱང་། 1. 4

1 དགེས་ 2 བྱ་ 3 བྱ་ག་ 4 འབར་ 5 དེའི་ 6 བྱ་
 7 ཆེ་ 8 བྱ་ 9 མཆོངས་

ལྷ་མོ་ཕྱི་རྒྱུད་ཀྱི་གནས་ཅིག་ཡིན་པ་ལྟར་བཤད་པར་ཉིད།

1. 5 གྲུབ་པོ་སྐུ་འཁོར་སྤྱུང་བ་ལ། རྩོམ་པོ་འཁོར་བ་ཞིག་གིས། སྤྱོད་ཀྱངས་༥ ། འཕྲུལ་གྱི་
 རྩོམ་ཀྱན་གཤམ་མཁར་འབར་བ་ཅེ་དྲུག་ཀྱི་ནང་ཁྱེ་མོ་༥ གྲུབ་པོ་ལ་བ་ལྟམ་དང་།
 སྤྱུ་ལྟམ་དྲུལ་བ་ཞིས་ནི། བཞི་ལས་ཀྱི་སྤྱུ་ལྟམ་ཅན་མོར་ལྟར་ཅི། རོ་བར་བ་པོ་༥

॥ १॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय । यद्यपि मच्छन्तो रक्षितेन मनसा तत्रैव मुखाः सन् ।
मुनेर्युक्तं प्राप्नुयान्ताम् । अतश्चैवं प्रवर्त्यते । यत्किंचिद्व्याप्तम् । तस्मात्तत्रैव ।

Fol. 83b ཉིད་ལ་ཡབ་ཞིང་ཡུམ་སྤེུ་བའ་ ༥ གྱིས་གཅད་དོ། དེ་ནས་སོ་སེས་ཀྱང་སོ་ཅ་སྟེ་དགུ་
བཤམས་ནས། སོ་བཅའ་ནས། གྲུ་པོ་ཡབ་ཡུམ་ལ་ཁ་དམར་སྟུང་བ། ཁྱི་ཀྱི་

1. 2 བཅོམ་མོ་དེ་ནང་ཅོ་ཅོ་རྩུ་ལས་ཟིན་པ་འདི་འདྲེ་ནི། །ཁ་ལག་གཞིས་ཀྱིས་སྤྱི་བྱུང་། བའི་
སྤྱི་ཅིག་ལ། རྩོ་སྤྱར་ཅེན་མོ་བརྟམ་པས། དེའི་ཅན་པས་ནང་དེད་བྱུང་བ་ཡིན། ད་ལང་
སྤྱི་མ་ནི་ཟིན་ཀྱང་སྤྱི་པན་ནོ། རྩོན་པ་གཤེན་རབ་སྤྱི་མོ་དང་། རྩན་པ་བརྟམ་པ་འདི་སྤྱི་

1.3 དེ་གཞིས་སྒྲུབ་ཀྱངས་ནས། ༥་སྒྲུབ་གོ་མོ་དང་། མཐོ་མ་མ་གཤམ་མ་གྲས་ན། ཁྱི་མ་
ཁྱི་མ་གྱང་མན་མར་གྱི་འགྲུང་རོ། གྱུ་མ་མོ་ལྷན་དུ་ཡང་འཕྱིག་པ་སྦྱེས། བཅོན་མོ་

1. 4 ཡང་གི་ནད་ཏུ་ཡང་བརྟེན་ནས་ཁས་མ་ཐུང་ས་ ༥ མོ ༥

[illegible]

• सुप्र

२. शेषः

3 here a few words have been omitted appa-

rently

* ३५५ *

५५

६ अक्षरः

7 བཅད་པ་

8 ३५

གཤེན་རབ་སྦྱར་འདྲིན་དུ་གཤེགས་སོ། ། དེ་ནས་ ། ཡུལ་འོལ་མོ་ལྷང་རིངས་སྤྱོད་ 1. 6
 ནས། སྦྱོན་པ་ལ་སྦྱོར་བ་བྱས། ལྷ་བྱག་བཅའ་ལ། མཚན་པ་ལྷལ་ནས་ཉུས་པ་འདི་མདོ།
 སྦྱོན་པ་འདི་སྦྱོན་མ་གཤེན་རབ་ཀྱི་པོ་ལགས། ། བདག་གི་བཅུན་མོ་ཅི་ཅི་ཇུ་ཡའི་ནད་
 གྱིས་ ། ཟིན་པས། གཞན་མ་ནི་ཟིན་ཀྱང་མ་སྦྱར་ལགས། མོ་མ་གྱུན་ཤེས་ཐང་པོ་ལ་ Fol. 84a
 མོ་བདབ་པས། གཤེན་རབ་སྦྱར་བྱངས་ནས། མཚན་པ་ལྷལ་ཞིང་། བསྐྱང་བ་ཤགས་
 ཁ་ན་བྱས་ན་པན་ཟེར་བས། ། ། སྦྱོན་པ་འདི་སྦྱོན་མ་འགྲོ་བའི་དོན་ལ་གཤེགས་པར་བྱ་ 1. 2
 ཞེས་གསོལ་དོ། གཤེན་རབ་གྱིས་བཀའ་སྦྱལ་བ། གཤེན་ཆེན་པོ་ལྷ་ཡང་བོན་པོ་
 ལྷ་འཆད་པ་འདི་ཐུན་རྫོགས་པར། འཁོར་པ་ལས་ལྷ་འདི་སྦྱོར་གཅོད་དུ་གཤེགས་ ། ཤིག། 1. 3
 བདག་ནི་འགྲོ་བའི་དོན་ཕྱིད་པ་ལ་གཤེན་ཆེན་པོ་ཅིག་ཡིན་བས། རྒྱལ་པོ་སྦྱར་འདྲིན་འདི་
 དང་འགྲོགས་ནས། ། ཤར་བྱོགས་གྱི་འཛིག་དེན་ཁམས་སྤྱ་མཚོའོ། ། འོལ་མོ་ལྷང་། 1. 4
 རིངས་གྱི་སྦྱོབ་བྱ་འབྱས་པ་གསལ་པོ་ནམས་ཀྱང་། བདག་མ་འོངས་གྱི་བར་དུ་མཚན་
 པ་རྒྱན་མ་གཅད་ཅིག། བསྐྱར་པ་གཞུང་བཞིན་དུ་སྤྱངས་ཅིག། དེ་སྐད་ཅེས་བཀའ་
 སྦྱལ་ ། ནས། གསེར་གྱི་ཤིང་དུ་འཁོར་པོ་བརྒྱན་པ་ལ་བཅིབ་སྡེ། འཁོར་པ་མང་པོ་ 1. 5
 དང་། རོལ་མོ་སྦྱ་ཆོགས་པས་སྦྱ་བསྐྱོར་ནས་གཤེགས་སོ། ། དེ་ནས་ཆུ་པོ་གྱིས་ཤར་
 བཀའ་པོ་གྲུ་ནས། ཡུལ་ནོས་མོ་སྦྱིང་དུག ། དུ་གཤེགས་སོ། ། 1. 6

སྦྱོན་པ་ལ་གནས་གྱི་ལྷ་དང་། བར་གྱི་ཕྱི་དང་། སའི་ཁྱུ་ཐམས་ཆད་གྱིས་ཀྱང་།
 ལྷ་བྱག་བཅའ་ལ་ཞིང་མཚན་པ་ལྷལ། འདབ་ཆགས་དང་། གཞན་ཟན་དང་། རི་དགས་
 ཐམས་ཆད་ ། གྱིས་ཀྱང་བྱག་བཅའ་ལ་ཞིང་མཚན་པ་ལྷལ་པོ། ། བཅུན་མོས་ཀྱང་ལྷ་ Fol. 84b
 བྱག་བཅའ་ལ། མཚན་པ་ལྷལ་ནས། མཁར་འབར་བ་ཅི་དགའི་ནང་དུ་གཤེགས་སོ། །

1 སྦྱོན་མ་ 2 མོ་པ་ 3 འགྲོགས་ 4 བདབ་ཆགས་ 5 འཁར་

1. 2 རོ་མཚོག་དང་ལྷན་པའི་གསོལ་ཟས་སྒྲ་ཚོགས་༥ བ་བྲངས། གཤེན་རབ་ནི་ཡི་ཤེས་
ཅན་ཡིན་པས། ཐུགས་ལ་གསལ་ལེ་ནི་མངའ་ན་ཡང་། འགྲོ་བའི་དོན་དུ་གསུངས་པ།
བདག་གི་སྒྲོབ་བྱ་ཡིད་ཀྱི་བྱིའུ་ཅུང་ཅུང་ཕྱད་ཅན་གང་ན་དགོངས་པ་བྱེད། སྐད་མ་
1. 3 ཐོས་སམ། བ་༥ ཅུང་ཅི་བྱེད། བའི་སྒྲ་རང་བྱིད་ལ་ཤོག། དེ་སྐད་ཅེས་གཤེན་རབ་
ཀྱིས་གསུངས་པས། རྒྱལ་པོས་དགོངས་པས། ཤིན་དུ་ངོ་ཚ་ནས། ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་གནན་
1. 4 ཚོགས་ནི་ཟེར་བ་ཡིད། སྐས་ལྷས་༥ རྩལ་ཚོལ་དུ་བདང་བ་ལ་ཡང་རེ་ནས། གཤེན་
རབ་ལ་གསོལ་བ། ཡིད་ཀྱི་བྱིའུ་ཅུང་དང་བདག་གི་བྱ་རྩ་ཕྱིང་ཕྱིང་ནི་ཤིན་དུ་ཡང་
1. 5 དོན་གལ་ཆེ་བ་ཅིག་གཉིས་དུ་ཐལ་པོ། དེ་ཞག་གསུམ་ཅུན་༥ ཅན་གྱིས། གཤེན་རབ་
ཀྱི་སྒྲན་སྒྲར་འཁོར་དེ་མཚོན། དེ་ནས་ནང་བར་གདུགས་ཀྱི་ཆེ་ལ། སྐས་ལྷས་
རྩལ་དང་། འཁོར་བ་མང་པོ་ནྐས་མ་ནི་ཡིག། རྒྱལ་པོས་སྐས་ལ་རྩིས་པས། སྐས་
1. 6 ཀྱིས་གསོལ་བ། བདག་༥ ཅག་གིས་འཛིག་སྤྱད་དེ་ན་ཁས་ས་ཀྱང་དང་། ཀྱང་དུ་མཚོས་
ནས། བཅོལ་ཅིང་ལྷན་བདང་བས། སྤྱི་ཅིག་གིས་ཀྱང་མཐོང་བ་བྱེད་ནས། ཤིན་དུ་
- Fol. 85a ཡིད་ཀྱི་ཐུག་ལ། རབ་དུ་ག་ཅན་ནས། བ་ལྷ་སྒྲགས་ཀྱིས་སྤྱེབས་པ་ལགས་སོ། །
རྒྱལ་པོའི་ནལ་ནས། རྒྱལ་ཁས་ས་དེ་ཙམ་ཅིག་ནས་སྤྱི་ཆེན་པ། བྲོངས་ནས་སྒྲར་
ཡང་བྱ་གྱིས་ཆོས་ཟིན། གསུང་ནས་བཤུས་ས་པས། སྒྲན་ནས་ཀྱང་མཚོ་མ་ནས་ཙམ་
1. 2 སྒན་ཙམ་རྒྱན་དུ་བྱང་༥ ། དེ་ནས་བཤུས་ས་པའི་འཕྲོ་བཅན་ནས། རྒྱལ་བྱ་ལྷས་རྩལ་
ཀྱི་སྒྲ་མཚོན་དེ། གཤེན་རབ་ལ་བྱག་བཅོལ། སྐོར་བ་བྱས། མཚོང་བ་བྱལ། གཤེན་
1. 3 རབ་ཀྱི་ནལ་ནས། བྱིད་ལྷས་རྩལ་ནི་འོངས། ༥ བའི་ཡིད་ཀྱི་བྱིའུ་ཅུང་གར་སོང་།

1 ས་ལེ་ 2 སྒྲ་རང་ 3 ཆེ་ 4 compare མ་པ་ 5 ཐུགས་
6 དཔྱར་ 7 སྐས་

དེ་ལ་རྒྱལ་པོས་གསོལ་བ། ལྷན་པའི་སྒྲོན་མ་གཤེན་རབ་སྤྱི་བོ་ལགས། ཡིད་ཀྱི་
 བྱེད་ཅུང་གར་སོང་ཡོ་རྒྱལ་ནི། བདག་གི་བཅུན་མོ་བྱ་ཟ་འགྲུ་ཡིང་ས་༥ དེ་ལ་ས་ཆེས་ 1. 4
 བས། ལྷན་དུ་ཁྱེད་སྤྲུལ་གྱིས་སྐད་ནས། ཡབ་སྤྲུལ་ལངས་དེ། སོང་ནས། བཅུན་
 མོའི་གས་དུ་བྱོན་ནས།

རྒྱལ་པོས་གསུངས་བ། བཅུན་མོ་ལགས། ལྷ་ལན་པ་འདི་འོང་ལྷགས་༥ 1. 3
 ཁར་སང་གི་སོ་ས་དེའི་ཟེང་ལྷགས་དང། སྤྱོད་དཔོན་གྱི་ནལ་ནས་

ངའི་སེམས་ལ་འདོད་ཆགས་ས་ཤོན་བྱེད།

སེམས་ལ་བྱེད་པར་ལུས་ལ་ག་ན་སྤྱེ།

ཅུ་བྱ་འགྲོགས་སྤྱི་བཅུན་མོས་རྩོམ་པོང་བདེབ།

གསུང་བས། ༥ ལྷེས་བྱ་དེ་ལ་ནི་འདོད་ཆགས་བྱེད་པར་ངེས། ལྷེས་བྱ་དེ་ལ་ནི་ 1. 6
 བརྒྱན་སྤང་བའི་སྒྲོམ་བ་བྱ་བ་ལ་གནས་པ་ཡིན་བས། བརྒྱན་ནི་ཀྱི་གསུང་ངེས། བཅུན་
 མོ་ཉིད་གྱིས་སྤྱོད་དཔོན་དེ་གདོག་པ་དགའ་ནས། སྤྱང་བ་ཆེན་པོ་༥ བདེབ་པ་ས་ཡིན་ Fol. 85b
 བས། ད་ཡང་གཤེན་རབ་གྱི་སྤྲུལ་སྤང་ལྷ་བྱ་ག་བཅུལ་ནས། ཆོག་དང་པོར་སྤྲུལ་དེ།
 མཐོལ་བཤགས་བྱས་ན། ལྷ་ལན་པ་འདི་ཡང་གྲགས་སེམས་པར་འགྱུར་ཅི། སྤྲུལ་སྤྲུལ་
 དུལ་གྱིས་ཀྱང་ཡབ་དང་སྤྲུན་པར་༥ ཡུས་ལ་ནན་དན་བསྐྱེད་ནས་སྤྲུལ་སོ། ཡུས་ 1. 2
 གྱིས་ཀྱང་དགོངས་ནས། ལྷ་ལན་པ་འདི་གྲགས་སེམས་ནི་འདྲ་བ་འདྲ་སྤྲུལ་ནས། དྲང་
 པོར་བརྒྱས་པར་ཁས་སྤངས་སོ།

དེ་ནས་རྒྱལ་པོས་གཤེན་རབ་ནི་པོ་ཆེན་རྒྱལ་སང་༥ སྤྱན་དྲངས། མཆོད་རྗེས་ 1. 3
 ལྷ་ཆོགས་ནི་བཤགས། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ནི་བསྤྲུལ། བཅུན་མོ་བྱེད་ནས་གཤེན་

1. 4 རབ་ལ་བྱ་བ་འབྲུག་དུ་བཅུག། བཅོན་མེས་གཤེན་རབ་ལ། ལྷ་ཡུག་༥ བཅོན་ནས་
 ལྷས་པའི་མདོའ། ལྷོན་པའི་ལྷོན་མ་གཤེན་རབ་ལྱི་པོ་ལགས། བདག་ཀྱང་མེས་ས་
 ཅན་གང་ལ་ཡང་ཆགས་པ་ལྱི་ལྱི་བ་ཅིག་ལགས་ན། ལྷོན་དཔོན་གཤམ་དུང་གཅུག་
 1. 5 གཤེན་༥ ལྱལ་བ་དེ། ཇི་བལྟས་ཇི་ཅུ་མཛོས། ཅི་གསུང་ཅི་ཅུ་བདེན་ནས། བདག་དེ་
 ལ་ཆགས་པ་ཤིན་དུ་སྦྱེས་ནས། ཡིད་ཀྱིས་ལྷོན་ལས་སྦྱལ། ནང་ཅིག་སྐབས་བཅོན་
 1. 6 ནས། ལྱལ་པོ་ཡང་གོང་བྱིང་ལ་སྦྱེ་འཆག་དུ་༥ བདང་། ལྷ་ཅུ་ལྱིང་སྦྱང་ཡང་ཅི་ཅུ་
 བདང་། འཁོར་བ་ནས་ས་ཀྱང་དབྱངས་ཀྱིས་བསྐྱད་ནས། བདག་རང་གཅིག་ལྷས་
 བསྐྱ་ནས། ལྱལ་སའི་ཐོག་དུ་སྦྱར་དངས་ནས། ལྷོན་དཔོན་ལ་ཆགས་པ་སྦྱེས་ནས་
 Fol. 86a ལྷས་པ། ༥ ལྷོན་དཔོན་ལགས། ལས་འདི་ལས་ནི་མེས་ས་ཅན་ཀྱང་དེན་ནོ། འདི་ལ་
 མ་དེན་ན་ལྷོན་དཔོན་ཉིད་ཀྱང་ག་ནས་འབྱུངས། བཀྱིས་ནས་སྦྱེ་ལ་འཇུས་ན། ལྷོན་
 1. 2 དཔོན་ཡང་ཡིད་ཀྱིས་སྦྱངས་སོ། ༥ ཅུང་ཅས་འདར་འདར་ནས་གསུངས་པ། འཁོར་
 པས་འཛོར་ན་བལྟན་པ་དུབ་སྟེ་འགོ། ལྱི་སྟོ་བཅད་ལ་སྦྱར་ལ་འོང་གིས་གསུང་
 1. 3 ནས་གཤེགས་སོ། བསྐྱད་པས་སྟོ་བཅད་ནས། སྟོ་ཅུ་ལྷ་ཅུ་མཛོས་ན། ལྱོན་༥ དུ་ས་
 བཞེད། བྱག་ལྷག་དུ་ལྷོན་པས་ནས་གཤེགས། དེ་ལ་བདག་ཀྱང་སྦྱིང་ན་ནས། བལྟན་
 ལྱི་སྟེ་སྟོར་འདི་ནས་ས་བཞེད་པས་སྦྱར་ལ་བཅུབ་པ་ལགས། དེའི་སྟོན་ཀྱིས་ལྷོན་
 1. 4 དཔོན་འཁོར་དུ་ས་༥ བདུབ་པར། ཉི་མ་སྟོ་ཅུ་འབྱུངས་དེ་སོང་བ་ལགས། ལྱལ་པོས་
 བདས་ནས། ལྷར་ལ་སྦྱར་དངས་པས། ལྱོན་དུ་ས་བཞེད། བདག་ལ་མངན་མཛང་
 1. 5 ཇོགས། ལྷོན་པའི་༥ ལྷོན་མ་གཤེན་རབ་ལྱི་པོ་ལགས། རོངས་པ་ཐམས་ཅད་ཁོ་སོ་
 ལྷོས་ཀྱིས་བཀྱིས། ཅི་ཅི་ལྷ་ལའི་ནད་ཀྱིས་ཇི་བ་ཡང་། འདི་ཇི་ཅད་པ་ལགས་སུ་ས་

Fol. 87a བྱ་ན་འགྲེང་མྱི་དང་མྱི་འཕད་པར། དགོངས་པ་བྱེད་ཅིང་། འདུག། ལྷ་ཁྲ་ནི་སྤྲོངས་
 དང་གྲོགས་བྱེད། ལྷ་མོ་ཁྲ་མོ་ནི་ཁྲུས་དང་མཆོད་པ་འབྲུལ། རྫོང་བ་བྱེད། སྤྱུ་འི་
 གཤུང་རྒྱུང་མེས་ས་དཔའ་ནས་ས་ཀྱིས་ནི། སྤྲོད་དང་ཤིང་དོག་ཐམས་ཆད་འཕྲོན།
 1. 2 ཤིན་། ཏུ་ཡང་། ཇུ་མོས་དཔའ་ལ། བཅོད་པར་སྦྱིད་པར་སྤང། གསས་བྱ་གཤུང་ལོ།
 ཁྱིད་ཀྱིས་འབྲུག་ད་སྤྲོད་པོ་ཞོན་ལ། ཁྲུག་ལ་ཤོག་ཅིག། དེ་སྤྲོད་ཅེས་གཤེན་རབ་
 1. 3 ཀྱིས་གསུངས་པས། སྤྲོད་དཔོན་ཡོད་པས་རྒྱལ་པོ་ཡང་། ཤིན་ཏུ་དགའ་ནས་
 མཆོང་ཞིང་དགོད་དོ།

དེ་ནས་གཤུང་ལོས་འབྲུག་ད་ཞོན་ནས་འགྲུགས་སུ་སོང་ངོ་། རི་གཙུག་རུས་
 1. 4 འབར་བའི་ནགས་ཚལ་དུ་ཕྱིན་ནས། ཡིད་ཀྱི་ཁྱེུ་ཚུང་དང་མཇལ་། འབྲུག་། ཉས་
 རོ་མོ་ངོ་ཤེས་ནས། རྫོང་ཞིང་ལྷེས་ལྷག་གོ། གསས་བྱས་གསོལ་བ། ཉིད་ལ་སྦྱར་
 པ་འདེབས་པའི་བཙུན་མོ་ནི་ནད་མཛེས་བཟུང། ཉིད་ལ་སྦྱར་པ་བདེ་བས་ནི་ལན་
 1. 5 ཡིན་པར་མོས་ཀྱན་ཤེས་། ཐང་པོས་ངོས་ཀྱང་བཟུང། མོ་བདག་ཀྱང་འཕྲིགས།
 གཤེན་རབ་ཀྱི་སྦྱན་སྦྲར་ཚོགས་བྱེད་པོར་སྦྱས་དེ། མཐོལ་བཤགས་བྱས་པས། གཤེན་
 1. 6 རབ་ཀྱི་ཞལ་ནས་ཀྱང། ད་ཐུགས་དམ་ནི་ཅ་བར་བསྐང་དགོས་པས། ཡིད་ཀྱི་ཁྱེུ་
 ཚུང་ནི་རི་གཙུག་རུས་འབར་བའི་དགོན་པ་ན་འདུག་པས། སྦྱན་ཏྲུངས་ལ་ཤོག་ཤིག་
 གསུང་ནས། བདག་མཆིས་པ་ལགས། དེར་ཀྱག་ཤིགས་པར་བྱ་འཆལ་ཞེས་སྦྱས་
 Fol. 87b པས། སྤྲོད་དཔོན་ཡང་ཤིན་ཏུ་དགྲིས་ནས། ། དགའ་བའི་ཕྱི་ཕྱགས་གཉིས་དང་
 ཡང་མཇལ། སྤྲོད་པའི་གདམ་ཡང་ཐོས། བཙུན་མོ་དེ་ལ་ནི་དེ་ཙམ་ཅིག་རན་ནོ།

1 ག་ 2 འབྲུལ་ 3 མོ་བ་ 4 སྦྱ་ངར་ 5 རྫོང་ 6 རྫོན་པ་
 7 དགོས་ 8 ག་

སློབ་དཔོན་གཤེན་རབ་ལྷ་བཀྲུགས་ན། རན་བུ་ཅི་ཕྱི་ཕྱི་མཆིང་ལགས་གསུང་ནས་
 གཤེགས་སོ། ། ཡུལ་དེའི་ལྷ་ཕུན་བཀྲ་དང་ཁྱ་ཕུན་བཀྲ། ལྷ་མོ་བཀྲ་དང་ཁྱ་མོ་བཀྲ། 1. 2
 སློབ་ཡི་ཀྲུལ་པོ་གསུང་བྱུང་སེམས་དཔའ་ནས་སྒྲིམ་ཀྱང་། སློབ་དཔོན་གྱི་སྦྱེལ་ས་
 བྱས་ནས། སློབ་དཔོན་འབྲུག་དུ་ལ་བཅེབས་ནས། ཡུལ་༥ རྟོས་མོ་སྒྲིང་བྲུག་བྲུ་ 1. 3
 རེབས་སོ། ཡུལ་དེའི་བྱ་སྒྲན་སྒྲན་དང་། ཡུལ་དེའི་གཙན་ཟན་རིས་བཀྲ་དང་། རི་དགས་
 སྒྲ་ཕྲུག་དང་། སྒྲང་པོ་ཁྱ་མཆིག་དང་། དུ་ཅང་ཤེས་དང་། ཁྱི་རིག་པ་ཅན་ནས་སྒྲིམ་༥ 1. 4
 ཀྱིས་ཀྱང་། མདུན་བསུ། སྒྲོང་བ་བྱས། ལྷ་ཕྲུག་བཅེལ། མཆོད་པ་ཕྲུལ། ཀྲུལ་པོ་
 ཡབ་སྐས་དང་། འཁོར་དང་སློབ་བུ་མང་པོ་དང་། ཡུལ་ཁམས་དེའི་ཕྱི་ནས་སྒྲིམ་
 ཀྱང་། མདུན་བསུ་༥ རས། སྒྲོང་བ་བྱས། ལྷ་ཕྲུག་བཅེལ། མཆོད་པ་ཕྲུལ། དེ་ནས་ 1. 5
 ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཅུང་འཁོར་དང་བཅས་པས། སློབ་དཔོན་ལ་སྒྲོང་བ་བྱས་༥ ལྷ་ཕྲུག་
 བཅེལ་སོ། རི་གཙན་ཕྲུས་འབར་བའི་ལྷ་དང་། ཁྱ་དང་། ༥ སློབ་ནས་སྒྲིམ་ཀྱང་སྒྲུང་ 1. 6
 སོང་ངོ། །

དེ་ནས་ཀྲུལ་པོ་དང་བ་ཡིད་རིངས་ཀྱིས། ངོ་མཚར་སྦྱེས་ནས་གསོལ་བ།

དམ་ཆོག་མ་ཉམས་པའི་ཕྱི་མཆོག་སྦྱེས་བུ་ནི།

ཕྱི་ཕྱིད་ཡུལ་དུ་སོང་ཡང་། ལྷ་ཁྱས་སྒྲོང་སྒྲིམ་གྱོགས་ཕྱིད། ༥

Fol. 88 a

བྱོལ་སོང་སློབ་ཡང་དད་པ་སྦྱེས་ནས། ལྷན་དང་ཡིད་དགོ་འདྲིན།

དད་ཕྱིད་སྦྱོན་གྱི་དབྱིངས་ན་གནས་པའི་བཙན་མོ་ནི།

གྲོང་ཁྱིར་དབྱས་ན་གནས་ཀྱང་ནད་ངན་མཛོལ་སྒྲིམ་བཟུང་༥ 1. 2

དམ་ལས་འདས་པ་མཆོད་སོས་བཀྱིའ་བཀྱི་ནས།

སྦྱེས་བུ་དང་ནི་འཇལ་མོང་༥ ག་ན་མཐོང་།

1 བན་ 2 ཁྱ་མོ་ 3 ཀྱི་ 4 ཕྲུག་ 5 འདས་པའི་

- དེ་སྐད་ཅེས་སྒྲུ་མ་ནས། ཞབས་ལ་སྦྱི་བོ་བཏུགས་ནས། ལྷ་ཕྱག་ལན་བཏུན་
 1.3 བཅའ་ལོ། དེ་ནས་གཤེན་རབ་ཀྱི་༥ འོག་ཏུ་བཏུགས་སུ་གསོལ། ཡུལ་ཁམས་དེའི་
 སྤྱི་ནམས་དང་སེམས་ཅན་ཀུན་ཀྱང་སློབ་དཔོན་ལྟར་བརྟེན་པས། ཤིན་ཏུ་དགའ་ནས།
 སྦྱིན་བཞིན་ཏུ་འདུས་ནས་འདུག་གོ༥
 1.4 དེའི་༥ དུས་སུ་རྒྱལ་པོའི་བཅུན་མོ་སློབ་དཔོན་ལ་མཐོལ་བ་ཤགས་འབྱུང་དུ་བཅུག༥
 བཅུན་མོ་ཡང་ཅི་ཕྱིར་གྱི་རལ་ཀ་ཅིག་ནི་གོན། རེ་བའི་གཡང་ལྷགས་ཅིག་ནི་གོན།
 1.5 སྒྲ་ཡང་གྱི། འུ་བས་ཀྱང་༥ འགོནས། ཀྱང་༥ འག་ཀྱང་འཐེང་༥ བྱེ་དོག་སྒྲ་ཚོགས་
 བ་བསེའི་གཞིང་བ་གང་ནི་ལག་ན་ཐོགས། སྒྲ་ལྷས་བྲལ་གྱིས་གཡས་གཡོན་ནས་
 1.6 བརྟེན་ནས། སློབ་བ་བྱས་དེ་སློབ་དཔོན་ལ་སེ་དོག་གདོར་ནས། སྤྱིག་ནི་༥ ལྷ་མ་པོད།
 ཞབས་ལ་སྦྱི་བོས་གཏུགས་དེ། རོ་ས་ལ་སྦྱར་ནས་སྒྲས་བ། སློན་ཡང་ལས་ངན་
 བགྱིས་པས། ལུས་ངན་མོ་ལུས་ཐོབ། བསམ་བ་ངན་པས་ཉིད་ལ་ཆགས་བ་སྦྱེས།
 Fol. 88b སློབ་བ་ངན་པས་སློབ་དཔོན་སྒྲ་ལ་༥ འཇུས། ཤིན་ཏུ་ནོང་ས་སོ་འགྱོད་དེ་སློབ་དཔོན་
 ལྷ་ལ་མཐོལ་༥ ནད་ངན་མཛེས་གཟུགས་ཕྱང་བསྐྱོངས་བ་ཡང་༥ སློབ་དཔོན་ལྷ་འི་སྒྲ་
 1.2 ལ་འཇུས་པས་ནོངས། ཤིན་ཏུ་ནོང་འོ་འགྱོད་དེ་སློབ་དཔོན་ཉིད་ལ་བཤགས། ༥
 1.3 བསམ་བ་ངན་བ་སྦྱེས་ལ། སྦྱིང་ན་ནས། སློབ་དཔོན་སྦྱད་ཅིང་བསྦྱན་བ་བསྦྱབས་
 པའི། བརྟེན་སྦྱ་སྦྱར་ནས་ལྷ་ལོང་ཅེན་པོ་བདེ། དེའི་སྦྱོན་གྱིས་གཟུགས་ཕྱང་
 1.3 མཛེའིས་བསྐྱོངས་༥ ཤིན་ཏུ་ནོང་འོ་སློབ་དཔོན་ལྷ་༥ ལ་མཐོལ། ཡུལ་སོ་གྲི་ལན་
 རྩེ་ཅིག་སློབ་དཔོན་ལྷ། དེ་སྐད་ཅེས་སྒྲུ་མ་ནས། ཐལ་སོ་གཉིས་སྦྱི་བོར་སྦྱར། རོ་ས་
 1.4 ལ་སྦྱབ་ནས། དུས་པས། རྒྱལ་ཕུ་སྤྱིང་སྤྱིང་ཡང་དུས་སོ། དེར་༥ འཚོགས་པའི་གྱི་

ནས་ཀྱང་བྱས་པོ། གཤེན་རབ་ཀྱི་སྤྱན་ནས་ཀྱང་མཆིས་བྱུང་ངོ། གཡུང་བྱང་
གཙུག་གཤེན་རྒྱལ་བ་ཡང་བཅུན་མོ་དེ་ལ་ཤིན་ཏུ་སྤྱིང་ཟེ་བའི་སེམས་སྦྱེས། ॥ 1. 5

དེ་ནས་ཟང་ཟང་མང་པོ་དེ་མཆས་ས་བཅད་དོ། གསེར་དབུལ་གྱི་གཞིང་བར།
སྤྱན་སྒྲ་ཚོགས་དང། འབྲུ་སྒྲ་ཚོགས་དང། བ་དྲ། མར་པོ་དེ་ལོ་ས་ནས་ས་སྤྱན་ནས།
བཅུན་མོ་དེ་སྤྱུ་སྤྱུ་ལའི་སྤྱིང་། བོ་རྒྱན་མ་ཆད་པར་བཟུས། 1. 6
འགྲུགས་བྱེད་ཀྱི་ཕྱག་རྒྱས་བྱངས་པས། ལྷ་འགྲུགས་བྱས་དེ། ལྷ་འགྲུལ་བས།
བཅུན་མོ་ཡང་སྐད་དན་པ་ཙོར་ཙོར་ཟེང་ངོ། དེ་ལ་སྤྱོད་དཔོན་གྱིས་གསུངས་པ། ལས་
དན། ལུས་༥ དན། སེམས་དན། ཉན་དན། ཉན་བྲ། ཙས་ཀྱི་བཅུན་མོ་འདི། སྐད་དན་ Fol. 89a
མང་འབྱིན་བ་ཅུ་ཡར་ལ་མགོ་ཐེག་ལ། ལྷ་ཕྱག་ནས་ཆད་བདག་ལ་ཚེ་ལ་ཞིག་
སྐད། བཅུན་མོས་ཀྱང་རྫོ་སྤྱིང་བྱི་བཅོད་པར་བྱུང་བ་ཙམ། ཏུན་ནས། འབད་ནས་ 1. 7
ཡར་ལངས། སྤྱོད་དཔོན་ལྷ་ཉི་མ་མེད། ཕྱིག་སྤྱོ་གོང་དུ་པབ། མགོ་བཀྲུག་ནས་
ལྷ་ཕྱག་ལན་གསུམ་དུ་བཅའ་བས། བྱངས་ཀྱིས་འབྱེལ་ནས་བརྒྱལ་དེ་སོང་ངོ།
ཡང་སྤྱོད་དཔོན་གྱིས་༥ གསོལ་བ། འཛིན་པ་ལག་མངས་ནག་པོ་ལྷ་ཉི་མ། དཔོན་ 1. 3
ཁྱིད་ཀྱི་སྤྱན་རྒྱ་གཡུང་བྱང་གཙུག་གཤེན་རྒྱལ་བ་ཡིན། དེ་ནས་ཅི་བྱེད། བཅུན་མོ་
བཟུང་བ་ཐོང་། ད་དང་སྤོ་ཅ་འཕྲད་དུ་བྱི་ཡོང་ངས། ॥ དེ་སྐད་ཅེས་གསུངས་ནས། 1. 4
འགྲུགས་བྱེད་ཀྱི་ཕྱག་རྒྱས་བྱངས་པས། བཅུན་མོ་དེ་ཁ་ནས་ཀྱང་པོ་བྱུང་ངོ།
དེ་ནས་རྒྱ་མེར་མང་པོ་བྱུང་ངོ། དེ་ནས་ནག་མང་པོ་བྱུང་ངོ། དེ་ནས་སྤྱོས་ནག་༥ བོ་ 1. 5
ལྷས་ཅས་ཅིག་བྱུང་ངོ། རྒྱལ་པོ་ཡབ་སྤྱུས་ཀྱང་འཛིགས་པས། འབྲོས་པར་གཞོ་ངོ།

1 ཏུལ་

2 ལྷ་

3 འགོ་

4 རྫོ་

5 དཔོན་

6 འགོ་

7 འགོལ་

५८ : बीसा

བར་འདུག་པ། ནད་མཛོ་ཡང་ད་རུང་མ་གསོས་པར་འདུག་པས། བཅུན་མོ་འདི་
 1. 4 རིང་ལ་བོན་གྱི་བསྟན་༥ བ་ཡང་དེའུ་རྒྱུ་ཙམ་ཅིག་བྱས་ན། འགྲོད་པ་ནི་ས་སྦྱིས་པ་
 ཅིག་སྟེང་། ཁྱོད་ཀ་ན་ཅི་ཉེས། དེ་སྐད་ཅེས་བཀའ་སྟུལ་པ། དེ་ལ་བཅུན་མོས་ཀྱང་
 1. 5 བསམས་པས། རའི་རིང་ལ་བོན་གྱི་བསྟན་༥ བ་ཡང་དེའུ་རྒྱུ་ཙམ་ཅིག་བྱས་ཀྱང་
 རིན་གྱི་སྦྱི་ཡང་མེ་དོག་པད་མ་ལྔ་པ་དེ་སྦྱི་བ་ལ་བདག་
 ལ་སྦྱི་སྦྱི། ལོག་དུ་ཀྱང་པ་ཤོག་པའི་མེ་དོག་ཀྱན་ཀྱང་ཆོག་སྟེ་འགྲོ་བ་འདི། བདག་
 1. 6 ཀ་ན་སྦྱིག་༥ དེ་ཆེ། ལས་དེ་ངན་མཛོ་ནས། འགྲོད་པ་རྒྱག་མོ་ཡང་དག་པ་ཅིག་
 སྦྱིས་སོ། གཞུགས་ཀྱི་ཕྱང་པོ་ཡང་འཇིག་པ་ཙམ་དུ་མ་དགའ་ནས། གཤེན་རབ་
 Fol. 91a ཀྱི་ཞབས་ལ་སྦྱི་བོས་གདུགས་དེ། ལྷ་ཕྱག་ལན་བདུན་བཙལ་ནས། ལྷས་པའི་མདོད།

སྟན་པའི་སྟོན་མ་གཤེན་རབ་སྦྱི་བོ་ལགས།

ངན་བྱ་སྦྱིག་མོ་ཆེ་འི་ལས་ངན་འདི།

རི་ལྷར་བཀྱིས་ན་སྦྱི་བ་པ་འབྱང་སྟེ་མཆི།

རི་ལྷར་བཀྱིས་ན་ནད་ངན་གསོས་དེ་མཆི།

1. 2 རི་ལྷར་བཀྱིས་ན་སྦྱི་བ་དཔོན་མཉེས་༥ དེ་མཆི།

དེ་སྐད་ཅེས་བཅུན་མོས་གསོལ་དོ། གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྟུལ་པ། སྟོན་ཡང་
 བཟའ་དམའ་མོ་འི་ལས་སྦྱིས་པ་ལ། འགྲོད་པ་རྒྱག་པོ་བདེང་ཞིང་ཇེས་པའི་དོན་
 1. 3 ལ་བསྐྱབས་པས། བྱད་བྱེད་ཀྱི་ལས་པོར་ནས། ༥ྷ་མའི་སྐར་སངས་རྒྱས་དེ། སྦྱུ་ལ་
 སྦྱས་འཇིག་དེན་གྱི་ཁམས་ན་འགྲོ་བའི་དོན་བྱེད་པ། བསམ་གྱིས་སྦྱི་བྱུ་ལོང་
 བཞུགས་དེ། དེའི་རིས་སྦྱི་.....འབྱན་བར་བྱ་བའི་བྱར། འགྲོད་པ་རྒྱག་པོ་ནི་

བསྐྱེད་པོ། ། བདག་གི་བཀའ་དོན་ངེས་པ་འདི་ནི་བསྐྱེད་པོ། ལུས་ངག་ཡིན་གསུམ་ 1. 4

སྐྱེད་པ་སྤང་བའི་ཕྱིར། འདས་པ་དང། མ་བྱོན་པ་དང། ད་ལྟར་བྱུང་བའི་རྩ་མོ་སུམ་

བཟུང་མཚན་ནས་བཞེད་ནས། ། ཕྱག་འཚལ་ན། སྐྱེད་པ་ཡང་དེས་འབྱུང་སྟེ་འོང། 1. 5

སྐྱེད་པ་འོན་ཡང་དེས་མཉམ་ཏེ་འོང། འད་ངན་པ་ཡང་དེས་གསོས་ཏེ་འོང། དེ་སྐད་

ཅེས་གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་དོ། དེ་ལ་བཅུན་མོས་སྤྲར་ཞུས་པ། བདག་། རྟོ 1. 6

བྱོལ་སོང་གཏི་སྤྲག་དབང་དུ་མཆིས། རྩ་མོ་སུམ་བཟུང་མཚན་བས་ཅིག་ཀྱང་ཤེས་

པར་མི་ནུས་མོ། དེ་ལ་གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་པ། དེ་ནི་ཤིན་དུ་བདེན་ནོ་གསུང་

ནས། བཅུན་། མོའི་ལུས་པོ་ཚན་དང་སྤྲན་ཀྱིས་བཀྲུས་ཏེ། སྤྲོས་ཀྱི་བ་ཀུ་བ་བདང་ Fol. 91b

ནས། གཤེན་རབ་ཀྱིས་མཚན་བཞེད་ནས། བཅུན་མོས་མེ་དོག་གྲོགས་ཏེ། མཚན་

རེ་ལ་རྩ་ཕྱག་རེ་རེ་བཅའ་ལོ། །

། 1. 2 empty

། དབྱིངས་ཀྱི་རྩ་མོ་བདེར་བྱུང་ས་ལ་ ཕྱག་འཚལ་ལོ། 1. 3

དབྱིངས་ཀྱི་རྩ་མོ་དབྱིངས་ཕྱག་ས་ལ་ " "

དབྱིངས་ཀྱི་རྩ་མོ་གསལ་བྱུང་ས་ལ་ " " |

དབྱིངས་ཀྱི་རྩ་མོ་། ཀུན་ཤེས་ས་ལ་ " " 1. 4

དབྱིངས་ཀྱི་རྩ་མོ་དོན་གྲུབ་ས་ལ་ " "

དབྱིངས་ཀྱི་རྩ་མོ་གྲོགས་ཁྱེད་ས་ལ་ " "

དབྱིངས་ཀྱི་རྩ་མོ་ཞི་བའི་རང་ཅན་ལ་ " " 1. 5

དབྱིངས་ཀྱི་རྩ་མོ་སྤོང་དྲག་པོའི་རྩ་འབྲུལ་ཅན་ལ་ " "

དབྱིངས་ཀྱི་རྩ་མོ་བྱུང་བའི་གཞི་བཞེད་ཅན་ལ་ " "

	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་འདྲན་པའི་བྱུགས་རྩེ་ཅན་ལ་	བྱུག་འཛམ་ལོ།
l. 6	དབྱིངས་ ། ཀྱི་ལྷ་མོ་སྟོབས་ཀྱི་བྱུག་ཀྱི་ཅན་ལ་	" "
	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་བྱུགས་ཀྱི་དབྱིངས་སྟོབས་མ་ལ་	" "
	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་ཡིད་ཀྱི་རྩེ་འབྲུལ་ཅན་ལ་	" "
Fol. 92a	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་བདེལ་བས་ཀྱན་ ། རྩལ་མ་ལ་	" "
	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་བྱུག་བས་ཀྱན་བསྐྱབ་མ་ལ་	" "
	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་གསོ་བས་ཡོངས་སྤྱུ་འཛོམས་ལ་	" "
l. 2	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་གསོས་ ། བས་ཀྱན་འཁོར་མ་ལ་	" "
	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་བྱུག་པའི་གདོར་ལྷན་མ་ལ་	" "
	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་མན་ངན་སྟོང་དོག་མ་ལ་	" "
l. 3	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་གཡོ་བྱེད་ཞི་བ་མ་ལ་	"
	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་སྟོང་ལྷ་རིང་སྐྱབ་མ་ལ་	" "
	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་ཁ་དོག་རྩེད་མ་ལ་	" "
l. 4	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་དབྱིངས་གཞུགས་བྱེད་མ་ལ་	" "
	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་ཚིག་གི་སྤྱུ་འདས་མ་ལ་	" "
l. 5	དབྱིངས་ཀྱི་ལྷ་མོ་དོན་གྱིས་དབྱིངས་བྱུག་མ་ལ་	" "
	སཁའི་ལྷ་མོ་ནས་སཁའ་སྤྱུ་འཛམ་མ་ལ་	" "
	སཁའི་ལྷ་མོ་གསལ་བ་སཁའ་འཛམ་མ་ལ་	" "
	སཁའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་འབྲུལ་སཁའ་འཛམ་མ་ལ་	" "

མཁའི་ལྷ་མོ་འོད་འབར་མཐའ་ ༥ ཡས་མ་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།		l. 6
མཁའི་ལྷ་མོ་འོད་ཟེར་འཕྲོ་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་སྒྲོན་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་འདྲ་ཤེས་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་ཡོངས་སྤྱུ་བྱེད་མ་ ༥ ལ་	" "	Fol. 92b
མཁའི་ལྷ་མོ་ཀུན་ཤེས་འབྱེད་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་མཐོ་གཅོད་སྒྲོ་ལྷན་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་འཇིག་རྟེན་རྟོས་མཁྱེན་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ ༥ ལྷ་མོ་སྤྱིད་པའི་སྤྱིས་མཁྱེན་མ་ལ་	" "	l. 2
མཁའི་ལྷ་མོ་སྤྱལ་པའི་གྲངས་འཛོན་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་འབྱུང་པའི་རྒྱལ་མཁྱེན་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་སེམས་ཅན་སེམས་མཁྱེན་ ༥ མ་ལ་	" "	l. 3
མཁའི་ལྷ་མོ་སྤྱན་པའི་ཚྭས་འཛོམས་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་འཇིག་རྟེན་གོ་འབྱེད་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་མཐོ་རིས་སྤྱས་འཇུགས་ ༥ མ་ལ་	" "	l. 4
མཁའི་ལྷ་མོ་ཐར་པའི་ལས་འབྲེན་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་ཚྭས་ཀྱི་དབྱ་བཅོམ་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་འོད་གཟེར་འབྱུང་བྱག་ ༥ མ་ལ་	" "	l. 5
མཁའི་ལྷ་མོ་བྱགས་ཆེས་སྒྲོམས་མཛོད་མ་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་སྤྱི་ཕྱི་བྱག་ཅན་ལ་	" "	
མཁའི་ལྷ་མོ་གཟུག་གྱི་ཚོ་འབྱུལ་ཅན་ལ་	" "	

མྱོང་གི་ལྷ་མོ་ཐུགས་རྩེ་བྱེད་བདག་མ་ལ་	ཕྱག་འཚམ་ལོ།	
མྱོང་གི་ལྷ་མོ་རྩིང་སྤྲུལ་ཐོགས་ཁྱེད་མ་ལ་	“	“
མྱོང་གི་ལྷ་མོ་གར་ག་ཤེགས་སྟོབས་ལྡན་མ་ལ་	“	“ Fol. 93b
མྱོང་གི་ལྷ་མོ་མན་ངག་མྱོང་སྟོམ་ལ་	“	“
མྱོང་གི་ལྷ་མོ་བྱི་ཡངས་མན་ངག་དོག་ལ་	“	“
མྱོང་གི་ལྷ་མོ་བྱི་དམིགས་ཤེས་རབ་ལྡན་ལ་	“	“
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་ནས་ སཁྱའི་སྐབས་ལྡན་མ་ལ་	“	“ 1. 2
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་འོད་ཀྱི་སྐད་སྐུ་ལྡན་མ་ལ་	“	“
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་ཟེར་གྱི་སྐད་སྐུ་ལྡན་མ་ལ་	“	“
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་སྤྲན་གྱི་ཅ་ས་ཉམ་ བ་ལ་	“	“ 1. 3
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་སྤྲན་གྱི་གྲུ་འདྲན་མ་ལ་	“	“
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་སྤྲན་པའི་གྲངས་སྟོམས་མ་ལ་	“	“
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་སྤྲན་པའི་ གཞི་སྟོམས་མ་ལ་	“	“ 1. 4
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་འཕྲུང་པའི་ཅ་སྟོམས་མ་ལ་	“	“
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་མེ་མེས་ལ་ཀུན་ས་ཉམ་མ་ལ་	“	“
སྟོམས་ པའི་ལྷ་མོ་ཡེ་ཤེས་སྤྲན་གྱིས་ཀུན་གཞིགས་མ་ལ་	“	“ 1. 5
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་སྤྲུལ་པའི་སྤྲན་ཀུན་འདུལ་མ་ལ་	“	“
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་བྱིན་ལྡན་སྤྲན་འཕྲུང་བཞི་གཞན་མ་ལ་	“	“ 1. 6
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་བདེན་བའི་ཚོག་གིས་ཉེས་པའི་དོན་ནས་སྟོན་ལ་	“	“
སྟོམས་པའི་ལྷ་མོ་བདུན་ཅི་གྱུ་མཚོས་འདོད་པའི་སེམས་ཅན་སྟོང་ལ་	“	“

Fol. 94 a རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་འབྲེན་པའི་རྩ་བོས་བྱགས་ཆེ་བྱུང་བྱེད་པ་ལ་ བྱག་འཛལ་ལོ།

རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་སྟོན་པའི་ཉི་མའི་ཟེང་སེམས་ཅན་རྩོམ་ལ་ " "

1. 2 རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་དཔག་བྱེད་ནས་མཁའ་གྲོང་དུ་རྩོམས་ལ་ " "

རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་ཟེང་ཡང་གྱི་འབྲེད་མཉམ་པའི་ཅ་ལ་གནས་པ་མ་ལ་ " "

རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་དབུས་དང་མཐའ་བྱེད་མ་རྩོམས་པའི་བྱགས་ལ་ " "

1. 3 རྩོམས་ལ་པའི་ལྷ་མོ་ཟེང་ཡང་མ་གྱུ་བ་ཆི་ལ་གྱི་གནས་པ་ལ་ " "

རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་གྱི་ཅགས་དུལ་བྱགས་གྲོང་ལྷན་མ་ལ་ " "

1. 4 རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་གྱི་ཡངས་ནས་དག་གཟུགས་ཐོབ་མ་ལ་ " "

རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་གྱི་འགག་ཀུན་གྱི་སྟོགས་པ་མ་ལ་ " "

རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་གྱི་སྤུལ་གྲོང་ན་གནས་པ་ལ་ " "

1. 5 རྩོམས་པའི་ལྷ་མོ་གྱི་འབྱུང་གྲོང་ན་བདན་ལ་ " "

དེ་ལྟར་འདས་པའི་ལྷ་མོ་བརྒྱལ་བཅུན་མོས་བྱག་བཅའ་ནས། ལུས་ཀྱང་ཉི་

ནས། ལྷ་མོ་སྤུལ་བསྐལ་གསོས། སེམས་ཀྱང་ཉི་ནས། ཀུན་ལ་བྱ་ལྟར་བྱས།

1. 6 ངག་ཀྱང་ཉི་ནས། ལྷ་མོ་ཡི་གྱི་སྤུལ་དེ་ནས་ཡང་གསེན་རབ་ཀྱིས་ད་ལྟར་

བྱགས་པའི་ལྷ་མོ་བརྒྱའི་སེམས་བཞིན་དེ། བཅུན་མོས་ལྷ་མོ་རེ་རེ་ལ་སེམས་བྱག་

Fol. 94 b རེ་རེ་བཅའ་ལོ།

ནས་མཁའ་ལྷ་མོ་མདངས་ལྷན་མ་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

སྤྱིད་པའི་ལྷ་མོ་ཀུན་སྟོང་མ་ལ་ " "

འབྱུང་པའི་ལྷ་མོ་གྲོང་སྟོན་མ་ལ་ " "

1 ལྷ་མོ་ 2 གྲོང་ 3 སྤུལ་ 4 སེམས་

ལྷུང་གི་ལྷ་མོ་ཡང་བ་འདིགས་བྱེད་ས་ལ་སྤྱག་འཛུལ་ལོ།		
བྱེད་ལྷ་མོ་གསལ་བའི་འོད་སྤྲོས་༥ ༥ས་ལ་	”	” 1. 2
བྱེད་ལྷ་མོ་བདུད་ཅི་ཀླན་སྤྲེད་ས་ལ་	”	”
སའི་ལྷ་མོ་སྤྲ་བཙན་ས་ལ་	”	”
ཡུམ་ཆེན་ཐུགས་རྩི་བྱས་ས་མའི་གཞོལ་	”	”
ས་ཅིག་འགྱུར་༥ བའི་འོད་འཛོལ་ལ་	”	” 1. 3
གོད་ལྷ་མོ་གཙུག་གི་འོད་འབར་ས་ལ་	”	”
ཡུམ་ཅིག་ས་བྱིག་ཡེར་སངས་ས་ལ་	”	”
ཡུམ་ཆེན་ས་འཛིན་འོད་༥ སངས་ས་ལ་	”	” 1. 4
གར་ལྷ་མོ་རིན་ཆེན་ས་ལ་	”	”
གོད་ལྷ་མོ་ཡེར་བྱ་སྤྲེད་ལ་	”	”
གསལ་ལྷ་མོ་བྲ་ས་ལ་	”	”
གསལ་ལྷ་མོ་དབྱིག་༥ ས་ལ་	”	” 1. 5
དབང་གི་ལྷ་མོ་གསལ་ཀར་ས་ལ་	”	”
སྤྱག་མོ་གཟི་བཞིན་འོད་ཀྱི་འབར་ལ་	”	”
ཉི་མ་འོད་ཀྱི་སྤྲོས་ས་ལ་	”	”
སྤྱག་ནག་བདུད་འདུལ་ས་༥ ལ་	”	” 1. 6
དམར་ནག་དབྱུང་འདུལ་ས་ལ་	”	”
བྱེད་སྤྲོད་སྤྱོད་ལྷེ་ས་ལ་	”	”
སེར་མོ་ལྷུང་སྤྱག་ནི་བ་སྤྲོད་ལ་	”	”

Fol. 95a

- | | | |
|------|--|--------------|
| | འོད་ཟེར་ཚ་ཚས་སའི་མྱེ་གཙན་འདུལ་ལ་ | བྱག་འཛལ་॥ལོ། |
| | དྲག་པོ་དབྱང་གྱིས་སར་པོ་བཙན་ཁམས་འདུལ་ལ་ | " " |
| | གནས་ཕྱིའི་གྲང་གྲུལ་བདུད་ཅིའི་ཁྲིས་གྲུབ་ཅན་ལ་ | " " |
| 1. 2 | ལྷ་ཕྱི་གྲང་གྲུལ་ལྷ་སྐུའ་དྲགས་॥ཅན་ལ་ | " " |
| | ཡི་ཕྱི་གྲང་གྲུལ་ཡི་ཤེས་སྒྲིན་ས་ཅན་ལ་ | " " |
| | སྒྲིན་ཕྱི་གྲང་གྲུལ་ལ་སྒྲིན་ཕྱན་འབྱས་སྐྱུད་ས་ལ་ | " " |
| 1. 3 | དཔལ་གྱི་ལྷ་མོ་བདུད་བཞིའི་ཟིལ་གྱིས་གཞོན་ལ་ | " ॥ |
| | གྲང་ཚིགས་གཞུང་འབྱེན་སྐར་སའི་གཟུང་བདུད་འདུལ་ལ་ | " " |
| | ཉི་ཟེར་གསལ་ལྷན་ཉི་མའི་སྐྱངས་བདུད་འདུལ་ལ་ | " " |
| 1. 4 | ཟེར་ཆེན་དྭགས་པོ་ལྷ་བ་ཉ་བདུད་॥འདུལ་ལ་ | " " |
| | དམུའ་ཐག་དགྲ་འབྱེང་ཅང་ནས་སྐྱེ་འགྲོ་གསོའ་ལ་ | " " |
| | ཐོག་སེར་འོད་འཕྲོ་བར་ཆོད་དགྲ་བགེགས་འདུལ་ལ་ | " " |
| 1. 5 | ཐོག་གི་ལྷ་॥མོ་དྲག་འབར་ས་ལ་ | " " |
| | ཐོག་གི་གྲུལ་མོ་འབྲུག་སྐྱེ་ཅན་ལ་ | " " |
| | ཐོག་སདའ་དྭགས་པོས་གཞོན་སྐྱིན་འདུལ་ལ་ | " " |
| 1. 6 | སྐྱིན་བཟངས་ཕྱག་མོ་བདུད་ཅི་ཆར་འབེབས་ས་ལ་ | " ॥ " |
| | གངས་ཀྱི་སྐུ་མོ་ཆེ་ལ་ | " " |
| | གཡུའི་ན་བྱན་འཕྱིང་གགས་འཕྲུལ་མོ་ཆེ་ལ་ | " " |
| | གཟི་སདངས་སྐྱེ་བཞིན་ས་ལ་ | " " |

གཟིང་བཟིང་འོད་འབར་མ་ལ་

བྱག་འཛལ་༥ ཁོ༥ Fol. 93b

འོད་ཟེར་སྤྱོད་མ་འབར་འགྲོ་ལ་

" "

སྤྱུལ་སྤྱུལ་གཟི་བཟིང་ཅིར་ཡང་མཁྱེན་ལ་

" "

ཉི་མའི་འོད་ཟེར་སྤྱོད་མའི་མཚོག་གིས་འཁོར་བའི་སྤྱན་པ་

འཛོམས་ལ་

" " ॥ 1. 2

ཐུགས་རྗེ་ཉི་ཟེར་གྱལ་པོ་ལ་

" "

བདུད་ཅི་གྱུན་དུ་སྤྱོད་ལ་

" "

གཟི་བཟིང་ཚོགས་སྤྱོད་མ་ལ་

" "

ཐུགས་ལ་སྤྱིད་སྤྱིད་ཡེ་སྤྱིད་གསལ་ལ་

" "

དཔའ་མོ༥ ༥ གདུག་པའི་མཚོན་ཐོགས་ལོག་འཕྲིན་བར་ཚོད་

1. 3

འདུལ་ལ་

" "

ཡེ་ཤེས་སྤྱོད་མ་གཏི་སྤྱག་སྤྱན་པ་སེལ་ལ་

" "

ཐུགས་རྗེ་གསལ་བས་མ་གོ་རིག་པར་བྱེད་ལ་

" " ॥ 1. 4

གྲང་མོ་ཅལ་ཆེན་བདུད་ཀྱི་སྐལ་པར་ནམས་འཛོམས་ལ་

" "

ཐང་མོ་ཀུན་མཁྱེན་འགྲོ་བ་ཐབས་ཀྱིས་འདུལ་ལ་

" "

གཟེ་མ་མཚོན་ཐོགས་ལྷ་སྤྱན་གཡུལ་ངོ་སྤྱོད་ལ་

" " ॥ 1. 5

དང་ཁྲ་མགོགས་བྱེད་ཁམས་[ག]སྤྱུལ་ཡུད་ཀྱིས་འཁོར་ལ་

" "

སྤྱན་འཕྲུ་དག་སྤྱོད་སྤྱུལ་པ་ཅིར་ཡང་སྤྱོད་ལ་

" "

འཕྲུ་ཀུན་མཁྱེན་འགྲོ་བ་ཐབས་ཀྱིས་འདུལ་ལ་

" "

ཤར་༥ ཐོགས་ཀྱི་ལྷ་མོ་གསལ་བའི་སྤྱོད་མ་ཅན་ལ་

" " 1. 6

1 འཁར་ 2 གྱི་

Fol. 96a

1. 2

1. 3

1. 4

1. 5

ཟེར་གྱི་ཐིག་ལེ་ཅན་ལ་	ཐུག་འཛུལ་ལོ།
འོད་ཀྱི་ལ་བྱ་ཅན་ལ་	” ”
ཟིན་ཆེན་ཐོར་རྩྱགས་ཅན་ལ་	” ”
འབར་བའི་བྱེ། ལྷེ་ཅན་ལ་	” ”
གསལ་བའི་མར་བྱེ་ཅན་ལ་	” ”
ཉི་གསལ་འོད་འཕྱོ་མ་ལ་	” ”
རྒྱ་གསལ་ལ་ཟེར་ལྡན་མ་ལ་	” ”
སྐར་གསལ་། ཆོས་བྱ་ཅན་ལ་	” ”
གཞུང་གསལ་མདོལ་ལྡན་མ་ལ་	” ”
བྱང་བྱོགས་ཀྱི་རྩ་མོ་བྱོད་ཀྱི་ཐོགས་བྱེད་མ་ལ་	” ”
ཤུགས་ཀྱི་སྟོབས་ལྡན་མ་ལ་	” ”
འདེགས་བའི་རྩམ་སྟུག་མ་ལ་	” ”
འཁོར་ཡུལ་འཁོར་ལོ་མ་ལ་	” ”
གྲུ་གསལ་སྟོལ་མ་ལ་	” ”
བཅུད་ཀྱིས་སྦྱད་བྱེད་མ་ལ་	” ”
སྟོང་གིས་སྦྱེད་བྱེད་མ་ལ་	” ”
དབྱིངས་ཀྱིས་སྦྱོས་བྱེད་མ་ལ་	” ”
མཁའ་ཡིས་མཉམ་བྱེད་མ་ལ་	” ”
འཇིག་རྒྱུ་སྟོང་གནས་མ་ལ་	” ”
ནའ་བྱོགས་ཀྱི་རྩ་མོ་བྱོད་ཆེ་འོད་དྲུག་མ་ལ་	” ”
སྟན་གྱི་བྱེད་ཆེ་མ་ལ་	” ”

གཞོ་བའི་རྩ་བོ་ས་ལ་

ཕྱག་འཆལ་ལོ།

གྱ་སའི་རྩ་སྟོབས་ལྡན་ལ་

” ” ||

1. 6

འབྲི་བྱིག་དག་སྟོར་ཅན་ལ་

” ”

ལ་ས་དག་ཕྱགས་ཅན་ལ་

” ”

རྩ་བོ་དཀར་སྟེང་ས་ལ་

” ”

རྩ་བའི་ལག་འགྲེས་ས་ལ་

” ” ||

Fol. 96b

ཐུགས་ཆེ་སྟོན་ཕྱང་ས་ལ་

” ”

ཕྱིན་རྒྱབས་ཆར་བ་ས་ལ་

” ”

ཆོ་ཕྱགས་ཀྱི་ལྷ་མོ་སྤྲ་བའི་ཆོགས་འཛིན་ས་ལ་

” ”

རྟོ་སྤྲ་བྱུང་སྟོན་ས་ལ་

” ”

རིན་ཆེན་གདེར་ལྡན་ས་ལ་

” ” ||

1. 2

སྟོན་གྱི་བུམ་ལྡན་ས་ལ་

” ”

ཅིན་སའི་ལྡན་ས་ལ་

” ”

སེམས་ཅན་གསོའི་བའི་ས་ལ་

” ”

ཤེས་རབ་སྟོན་ལྡན་ས་ལ་

” ”

བྱ་དྲིག་མཛེས་ལྡན་ས་ལ་

” || ”

1. 3

ལྷ་མོ་བའི་བྱེད་ས་ལ་

” ”

ཐུགས་ཅན་བའི་བྱེད་ཤོང་ཡངས་ས་ལ་

” ”

འོག་གི་ལྷ་མོ་ཅིར་ཡང་སྟེན་ལ་

” ”

བར་གྱི་ལྷ་མོ་ || བར་བར་སྟོན་ལ་

” ”

1. 4

༡ གྱ་ ༢ ཀ་ ༣ འོག་གི་

ཕྱེད་གི་ལྷ་མོ་སྤྲུ་བས་མ་བཞེད་ཕྱིན་ཚིག་དང་སྤྲུ་ལས་འདས། ཁ་དོག་

L 5 རྩོམ་ཕྱིན་ད། ཀྱང་ནག་ཅི་ཆུང་ཕྱིན། བ་རོལ་ཕྱིན་པའི་ཡུམ་ལ་བྱག་འཛལ་ལོ།

དེ་ལྟར་གཤེན་རབ་ཀྱིས་ད་ལྟར་བཞུགས་པའི་ལྷ་མོ་བརྒྱའི་མཚན་བཞེད་དེ།

འགྲུ་མིང་མ་དེས་ལྷ་མོའི་མཚན་རེ་རེ་ལ་བྱག་བཅལ་བས། དེའི་ཡོན་ཏན་གྱིས་ལུས་

L 6 ཀྱང་ཞི་ནས། རྟེན་གྱི་སྤྲུག་བསྐྱེད་གསོས། རྟེན་གྱི་པོ་ཁྱུ་འི་གཏུག་པས་ཐོས་འཕྲོ་

གསོས། རྟེན་དང་ཆུ་མེར་རྒྱན་དུ་འོང་བ་འཕྲོ་ཆད། ཕྱིའི་སྤྲུག་བསྐྱེད་ལ་བྱ་བ་

གོགས་ནས་གསོས། སྤྲུ་དང་སྤྲུ་མ་ནས་ཀྱང་ཚད་དུ་སྤྲུས། སེམས་ཀྱང་ཞི་ནས་

Fol. 97a ཀྱན་ལ་བྱ་ལྟར་བསྐྱེད། དུག་ལྷའི་ས་བོན་སེམས་ལ་འགའ་ཡང་ཕྱིན། རྟེན་ཀྱང་

ཞི་ནས་ཆུ་བཅོ་ཡེ་ཕྱི་སྤྲུ། འཁོར་དུ་གཏོགས་པ་ཀྱན་ལ་ཞི་བའི་ངེས་ཚིག་སྤྲོད།

L 2 དེ་ནས་ཡང་གཤེན་རབ་ཀྱིས་མ་བྱོན་པའི་ལྷ་མོ་བརྒྱའི་མཚན་བཞེད་དོ། འགྲུ་

མིང་མ་དེས་མཚན་རེ་རེ་ལ་ལྷ་བྱག་རེ་རེ་བཅལ་ལོ།

བྱུ་བའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་བྱུ་བ་མ་ལ་ བྱུ་འཛལ་ལོ།

བྱུ་བའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་ཤེས་མ་ལ་ ” ”

L 3 བྱུ་བའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་ལྷ་ས་ལ་ ” ”

བྱུ་བའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་འཕྲོགས་མ་ལ་ ” ”

བྱུ་བའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་ཚང་མ་ལ་ ” ”

L 4 བྱུ་བའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་འདུལ་མ་ལ་ ” ”

བྱུ་བའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་འཕྲོན་མ་ལ་ ” ”

བྱུ་བའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་དགའ་མ་ལ་ ” ”

བྱུ་བའི་ལྷ་མོ་ཀྱན་སྤྲུ་མ་ལ་ ” ”

1 སེས་ 2 ཁྱུ་ 3 གོ་

གྲུབ་པའི་ལྷ་མོ་ཀུན་༥ འདུས་ས་ལ་	བྲག་འཛམ་ལོ༥	1. 3
བདལ་པའི་ལྷ་མོ་ཀུན་བྲུབ་ས་ལ་	" "	
བདལ་པའི་ལྷ་མོ་ཀུན་འདྲིན་གཙོ་ལ་	" "	
བདལ་པའི་ལྷ་མོ་མཁའ་རྒྱུ་འཛམ་ས་ལ་	" "	
བདལ་༥ བའི་ལྷ་མོ་ཨ་ཀར་བདེ་ལྷན་ས་ལ་	" "	1. 6
བདལ་པའི་ལྷ་མོ་ཨ་ཀར་ཏ་བྲག་བྲགས་ལྷན་ས་ལ་	" "	
བདལ་པའི་ལྷ་མོ་མྱེང་བྲགས་ལྷ་ལྷན་ས་ལ་	" "	
བདལ་པའི་ལྷ་མོ་མཁའ་ཏེ༥ དབང་རྫོགས་ས་ལ་	" "	Fol. 97 b
བདལ་པའི་ལྷ་མོ་རམ་ཤགས་འབྲུལ་མོ་ཏེ་ལ་	" "	
བདལ་པའི་ལྷ་མོ་གཙོན་ཐུགས་འཛམ་ཅན་ས་ལ་	" "	
བདལ་པའི་ལྷ་མོ་སྤྱི་ཡེངས་དྲིང་འཛིན་༥ ཅན་ལ་	" "	1. 2
བྲགས་རྗེའི་ལྷ་མོ་སྤྱུལ་པའི་སྤྱུལ་ལ་	" "	
བྲགས་རྗེའི་ལྷ་མོ་གསལ་པའི་སྤྱན་ལ་	" "	
བྲགས་རྗེའི་ལྷ་མོ་སྟོམས་པའི་བྲགས་ལ་	" "	
བྲགས་༥ རྗེའི་ལྷ་མོ་སྤྱན་པའི་སྤྱི་བྱངས་ལ་	" "	1. 3
བྲགས་རྗེའི་ལྷ་མོ་བདུན་ཅི་བྲག་ལ་	" "	
བྲགས་རྗེའི་ལྷ་མོ་འདྲིན་པའི་བྲགས་ལ་	" "	
བྲགས་རྗེའི་ལྷ་མོ་༥ སྤྱུལ་མའི་གཙོ་ལ་	" "	1. 4
བྲགས་རྗེའི་ལྷ་མོ་ཕྱིན་པའི་གནི་ལ་	" "	
བྲགས་རྗེའི་ལྷ་མོ་བར་པའི་སྤྱོད་ལ་	" "	

1. 5	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་སྐྱུ་འཕྲུལ་བྱ་བ་ ॥ ཅན་ལ་	བྱག་འཛལ་ལོ།
	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་ཐབས་ཀྱི་ཞགས་པ་ཅན་ལ་	" "
	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་བྱགས་རྩེའི་ལྷགས་ཀྱི་ཅན་ལ་	" "
1. 6	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་གསལ་པའི་ཁྱེ་ཡོང་ཅན་ལ་	" ॥ "
	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་སངས་པའི་སྐ་བྱ་ཅན་ལ་	" "
	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་སྐྱུན་པའི་ཁ་བྱག་ཅན་ལ་	" "
Fol. 98a	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་བརྩོན་པའི་གཟི་བརྩོན་ཅན་ལ་	" " ॥
	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་ཐང་པའི་སྐྱས་ལས་ཅན་ལ་	" "
	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་ཁྱུང་གྱུན་ངེས་པར་འབོགས་ལ་	" "
	སྐྱལ་པའི་ལྷ་མོ་བཀའ་གྱུན་ཅེ་བར་སྐྱེལ་ལ་	" "
1. 2	ཕྱིན་ལྷ་པས་ ॥ ཀྱི་ལྷ་མོ་ལ་ཚོན་ཡོངས་སུ་བྱགས་ལ་	" "
	ཕྱིན་ལྷ་པས་ཀྱི་ལྷ་མོ་ཐབས་ཅན་ཡོངས་སུ་བྱས་ལ་	" "
	ཕྱིན་ལྷ་པས་ཀྱི་ལྷ་མོ་པདྨ་བར་རོན་ནས་བསྐྱེལ་ལ་	" "
1. 3	ཕྱིན་ལྷ་པས་ཀྱི་ལྷ་མོ་བྱས་པར་གསུང་ ॥ རབས་སྐྱོན་ལ་	" "
	ཕྱིན་ལྷ་པས་ཀྱི་ལྷ་མོ་ནི་བར་ཤེས་ཅན་འདུལ་ལ་	" "
	ཕྱིན་ལྷ་པས་ཀྱི་ལྷ་མོ་པདྨ་པའི་ངེས་ཅིགས་སྐྱོན་ལ་	" "
1. 4	ཕྱིན་ལྷ་པས་ཀྱི་ལྷ་མོ་སུང་ལག་གི་སྐྱགས་སྐྱུན་འདྲོན་ ॥ ལ་	" "
	ཕྱིན་ལྷ་པས་ཀྱི་ལྷ་མོ་སྐྱག་པོས་བར་ཚོན་སྐྱེལ་ལ་	" "
	ཕྱིན་ལྷ་པས་ཀྱི་ལྷ་མོ་ཐོགས་ཕྱིན་སྐྱུང་དུ་ཕྱོན་ལ་	" "

ཕྱིན་རྒྱལ་མ་གྱི་ལྷ་མོ་དམིགས་མེད་ཅིང་ཡང་གསལ་ལ་༥	བྱག་འཛལ་ལོ༥	L 5
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་ཀུན་ལ་བྱ་ལྟར་སེམས་ལ་	”	”
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་སྦྱེ་འགྲོ་གསོས་ཀྱི་གསོས་ལ་	”	”
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་སྦྱང་སྤྱིད་གདན་ལ་འབེབས་ལ་	”	”
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་ཡེ༥ སྤྱིན་རྒྱ་ལ་འགོད་ལ་	”	” L 6
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་དབྱུང་བ་རྒྱན་དུ་གཞིན་ལ་	”	”
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་ཞེ་ཐུང་ཐོང་དུ་ཞི་ལ་	”	”
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་གྲང་པས་ཚ་བ་འདུལ་ལ་	”	” Fol. 98 b
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་ཚ་བས་གྲངས་པ་འདུལ་ལ་	”	”
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་གཉིས་ཚོ་བ་ནས་བདེ་གནས་ཆེད་པར་བྱེད་ས་ལ་	”	”
བྱས་པ་པའི་ལྷ་མོ་གཉིས་འཁོར་བ་ནས་ཐར་པ་འཕྲེན་ལ་༥	”	” L 2
སྤྱིན་པའི་ལྷ་མོ་མ་ཆགས་ལྟོབས་ལྡན་ས་ལ་	”	”
སྤྱིན་པའི་ལྷ་མོ་ཐབས་ཀྱི་འདུ་འཛིན་སྤྱོད་ལ་	”	”
སྤྱིན་པའི་ལྷ་མོ་འདོད་པའི་ཐུག་བསྟུལ་༥ མེད་ལ་	”	” L 3
སྤྱིན་པའི་ལྷ་མོ་ཕྱིར་བའི་མོ་ལྡན་ས་ལ་	”	”
སྤྱིན་པའི་ལྷ་མོ་རེ་བ་རྒྱས་སུ་སྤྱོད་ལ་	”	”
སྤྱིན་པའི་ལྷ་མོ་སྤྱིན་པས་འདོད་༥ ཆགས་འདུལ་ལ་	”	” L 4
སྤྱིན་པའི་ལྷ་མོ་ཚད་མེད་གྲ་ཆེར་འབྱེད་ལ་	”	”
སྤྱིན་པའི་ལྷ་མོ་ཕྱོགས་མེད་དམིགས་མེད་འཆར་ལ་	”	”
སྤྱིན་པའི་ལྷ་མོ་ཇིས་མེད་མཆས་༥ པར་སྟོམས་ལ་	”	” L 5

1 འཕྲེན་པས་ 2 ཐོང་ 3 རྟམས་

		སྤྱན་བའི་ལྷ་མོ་བདག་དང་གཞན་མེད་ཅིག་པའི་ངང་ལ་ཕྱག་འཛལ་ལོ།		
		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་གསལ་ལ་ལྷན་ཐོགས་མེད་མ་ལ་	”	”
1. 5		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་རིག་ལྷན་གློག་༥ འགྲུ་མ་ལ་	”	”
		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་སྤོ་ལྷན་སྤང་སྤྱད་བཀྲ་ལ་	”	”
Fol. 99a		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་ཐུ་མཐ་མས་ཅད་སྐྱུ་མར་གཟིགས་ལ་	”	”
		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་སྤྱན་མས་སྤྱན་འཛོམས་མ་ལ་	”	”
		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་བདུད་ཅིས་འདོད་པ་སྤྱང་ལ་	”	”
1. 2		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་སྤྱན་ཀྱིས་ནད་ནམས་འདུལ་ལ་	”	”
		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་སྤྱན་པའི་ཅིའིས་ཅུ་ནམས་སྤྱད་ལ་	”	”
		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་ཉི་མ་དགྲུ་ཕྱགས་མ་ལ་	”	”
		ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་མོ་འོད་ཟེར་འབྱུང་ཕྱག་མ་ལ་	”	”
1. 3		ཡངས་པའི་ལྷ་མོ་ཤོངས་ཡངས་༥ སྤྱོད་ལྷན་མ་ལ་	”	”
		ཡངས་པའི་ལྷ་མོ་ཅེ་བའི་གཞི་ལྷན་མ་ལ་	”	”
		ཡངས་པའི་ལྷ་མོ་བསྐྱེད་པའི་ཤུགས་ལ་	”	”
1. 4		ཡངས་པའི་ལྷ་མོ་ལྷན་༥ པའི་དབང་ལྷན་མ་ལ་	”	”
		ཡངས་པའི་ལྷ་མོ་གནས་པའི་བཅུད་ལྷན་མ་ལ་	”	”
		ཡངས་པའི་ལྷ་མོ་སྤྱོད་པའི་སྤོ་ལྷན་མ་ལ་	”	”
1. 5		ཡངས་པའི་༥ ལྷ་མོ་འགྲོ་བའི་སྤོ་ལྷན་མ་ལ་	”	”
		ཡངས་པའི་ལྷ་མོ་ཕྱིན་པའི་ས་ལྷན་མ་ལ་	”	”
		ཡངས་པའི་ལྷ་མོ་འདེགས་པའི་སྤོ་ལྷན་མ་ལ་	”	”

ཡངས་བདེ་ལྷ་མོ་མཉམ་། བདེ་ཐགས་ལྷན་མ་ལ་བྱག་འཛམ་ལོ། 1.6

ནི་པའི་ལྷ་མོ་དགོངས་པ་ཉམས་པའི་ཆ་ལ་

ཞི་བའི་ལྷ་མོ་གྱུ་རྒྱུ་པདཌ་པའི་གཞི་པ་

ཞི་བའི་ཐུ་བོ་ཕྱི་ཕྱོད་དབྱིངས་ན་གནས་ལ། ॥ ॥ ॥ Fol. 99b

ནི་པའི་ལྷ་མོ་ཁྱི་མཁན་ཤིག་ལེ་གཅིག་ལ་

ནི་པདྨ་མེ་མི་གཤི་བསམ་གཏན་མ་པ་ " "

ཞི་བའི་ལྷ་སྲིད་ཡངས་གློང་ན་གནས་པ། ཁྱེད་ཀྱི་ཕྱིར་མཆོད་པའི་ལྷ་སྲིད་ཡངས་གློང་ན་གནས་པ།

ཞི་པའི་ལྷ་མོ་མྱེ་རྩེ་གསུམ་དེ་ན་དཔལ་འཛིན་གསུམ་པ་

ཞི་པ་ལྟ་བུ་གི་མཆོད་ཞི་པར་འཛོགས་པ་

ཞི་བའི་ལྷ་མོ་གོ་གན་ཞི་བར་མཐོང་ལ།

ཉི་ཤེད་ལྷོ་རྩུབ་གྱུར། ཉི་ཤེད་གསུང་པ། " " l. 3

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

ལུས་ ། ཀྱང་ནི་ནས་མཚན་དང་དཔེ་བྱད་ལྟན་

འོད་དང་ཟེར་ཡང་ཕྱོགས་བཅུ་ཡོངས་སུ་འབྱོ།

ཐག་ཀྱང་ཉི་ནམ་ལྷན་པའི་དབྱངས་ནང་ལྷན།

ཕྱོགས་བཅུ་སྐམས་ཅན་ཀན་གྱང་ངག་ལ་འདས། ॥

ཐེམ་མ་གྲང་གི་ནམ་མཉམ་བའི་ཆ་ལ་འཛོལ།

བདག་དང་གཞན་མིན་ཕྱི་གས་དང་མིས་མི་གཙོ།

སྟོན་པའི་སྐུ་ལ་བསྐྱེད་ནས་ཕྱག་བྱས་པས།

རྗེས་ལ་མེད་ཀྱི་སྐུ་ཚྭ་གས་ལས་ལས་སྤང་།

1. 6 བཅུན་མོས་ཤིན་༥ ཏུ་དགའ་ནས་སྐྱུ་པའི་སའི་ཤིན་༥

སྟོན་པའི་སྟོན་མའ་གཤེན་རབ་བྱི་བོ་ལགས།

རྗེས་ལས་ལན་གྱིས་ཁོ་མོ་རྗེས་ལྟོན་ནོ།

ཀྱུ་པ་པོ་གདུང་༥ བ༥ ཀྱུན་ཆད་ན་མེས་པའི་ཕྱིར་༥

Fol. 100a

བདག་གི་བྱ་མོ་གཏན་གྱི་གྲོགས་སྐུ་འབྱུང་༥༥

དེ་ལ་མོ་ས་ཀྱན་གྱིས་ཐང་པོས་སྐྱུ་པ་༥

བཅུན་མོས་ཀྱས་པ་དེ་ནི་ཤིན་ཏུ་ལོགས།

སྟོན་པའི་སྟོན་མ་གཤེན་རབ་བྱི་བོ་ལགས།

ཀྱུ་པ་པོ་གདུང་༥ བ༥ ཀྱུན་ཆད་ན་མེས་པའི་ཕྱིར་༥

l. 2

མེས་པའི་ཕྱིར་༥ ཆེན་པོ་མོང་ན་དུང་འགྲོ་ཕྱགས་དང་འབྱུང་༥

ཀྱུ་པ་རིགས་ཏུ་མ་ཆེན་པོ་གཤེན་རབ་བྱི་བོ་ལགས།

རྗེས་ཀྱི་མོ་ལྷར་བཀྱིས་༥ རྟེན་ཆ་སྤྱིར་ཆེན་ཏེ་མཆི།

བྱ་མོ་འདི་ནི་ཁབ་དུ་བཞེས་པའི་རིགས་ཡིན་ནོ༥

1. 3 དེ་༥ བྱས་ཀྱུ་པ་པོ་དང་བ་ཡིད་མིངས་ཀྱིས་གསོལ་བ་༥

བཅུན་མོས་རྗེས་ལས་ལན་གྱིས་སྐྱུ་པའི་བྱ་མོ་འདི།

དད་པ་བྱི་སྟོན་ཁབ་དུ་བཞེས་པར་བྱ།

བྱ་མོ་འདི་ལ་འཇིག་རྟེན་གཏན་དག་ནས།

འདོད་ཅིང་། མེད་པ་ཁ་འགའ་བད་ཡགས་ན།

L 4

སེམས་ཅན་ལས་འགྲོ་བཅན་ནས་མའི་མཆིད་ནས་ཀྱང་།

ཀྱལ་པོ་དྲ་མ་ཅིག་གི་གྲོགས་སྤྱད་ན།

ཕྱི་མ་གཞན་ལ་བདག་ནི་ཕྱི་མཆིའོ། སྒྲད།

L 5

སྤྱང་། ཡང་ཉོས་ཟ་རྒྱལ་སྤྱད་མ་ཅུ་བདགས།

དེ་ནས་གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྒྲུབ་པ། ཡུལ་ཁམས་འདིའི་སེམས་ཅན་
ནས་སའི། བདག་གི་ཞལ་མའོན་སྤྱུང་དུ་མཐོང་ཞིང་། བཀའ་མཆིད་རྒྱད་མ་ཆད་པར་
ཐོས་པ་དང་། གཡུང་། རྒྱང་གཙུག་གཤེན་རྒྱལ་བའི་དགོངས་པའི་བྱིན་རླབས་དང་། L 6
རྒྱལ་པོ་དང་བ་ཡིན་ཅིངས་ཀྱི་འབད་ཚོལ་གྱི་དད་པ་འིས། སེམས་ཅན་ཕྱི་མ་དུ་ཨ་
ཅང་ཡང་ཆེས། འདོད་པ་ཆེ་ཞིང་ཆགས་པ་དྲག་པའི་བཅུན་མོ་འདི་ཡང་། སྤྱིབ་། བ་ Fol. 100b
བྱང་ནས་སྤྲང་ངོ། ཆོགས་ཆོགས་ནས་སྤྲང་ངོ། དེའི་ཡིན་དད་ཀྱིས་སངས་ཉི་མའི་ཆེ་ལ
གཅིག་ཀྱང་མ་ལུས་པར་སངས་རྒྱས་དེ་འགྲོ་བས། མཚོ་གཡུང་རྒྱང་གི་ག་པ་
ཁྱུས་གྱིས་ལ། ཕྱི་དོག་སྤྲ་ཆོགས་། ཐུས་ལ། སངས་ཉི་མའི་ཆེ་ལ་རིན་པོ་ཆའི་རྒྱལ་ L 2
སར་འདུས་ཤིག། ཅེས་གསུངས་པས། ཐུས་ཅན་ཆད་དགའ་ནས། ལ་ལ་ནི་དགོང་།
ལ་ལ་ནི་མཆོང་།

གཤེན་རབ་ཀྱིས་ཉོས་ཟ་རྒྱལ་སྤྱད་མ་ལ་དགོངས་པ་མཛད་། བས། བ་གི་ L 3
སེམས་དགའ་ལ། ཕྱིའི་ཡུལ་པ་ཟང་བ་ཅིག་སྤྲང་བས། འགྲོ་བའི་དོན་མཛད་ཅིང་
སེམས་ཅན་དང་མཐུན་བར་བྱ་བ་དང་། རབས་ཆད་དང་མ་ཞིང་བྱ་བའི་སངས་
གཅད་པའི་བྱིར། ཁབ་། དུ་བཞེས་པར་ཀྱང་ཞལ་མར་བདགས་སོ། དེ་ལ་འཁོར་ L 4

1 ཁས་ 2 ར་ 3 བཅན་ 4 དེའི་ 5 གྱི་ 6 ཡུལ་ 7 མ་དུ་

LIT'AIPO'S GEDICHTE

VIII. BUCH

(53 Gedichte alten und modernen Genres)

Übersetzt

von E. VON ZACH

1—17. Die Ch'iu-p'u-Lieder (vgl. Playfair¹, Nr. 3823; *ch'iu-p'u* = herbstliches Ufer).

1. Der Ch'iu-p'u-Fluß sieht immer herbstlich aus,
Durch seine Trostlosigkeit macht er die Menschen traurig.
Die Trauer des Wanderers ist unermesslich,
Auf seiner Wanderschaft besteigt er den östlichen Ta-lou-Berg.
Da erblickt er gerade im Westen Ch'ang-an,
Und unten vor sich sieht er die Wasser des Stromes fließen.
Er richtet Worte an die Wasser des Stromes:
In euren Gedanken erinnert ihr euch meiner oder nicht?
Aus der Ferne sende ich euch eine Handvoll Tränen,
Möget ihr sie nach Yang-chou (Kiangsu) bringen!

2. Die Affen am Ch'iu-p'u-Flusse klagen des Abends,
Der gelbe Berg (von Ch'ih-chou, Playfair¹, Nr. 1006) trägt
sein weißes Haupt.
Der Ch'ing-hsi-Fluß ist nicht das Wasser vom Lung-shou-shan
(vgl. Lit'ai-po II₂₂ VI₃₇)
Und doch hört man auch in seinem Rauschen herzerreißende
Klagelaute.
Man möchte sich entfernen und kann es nicht,
Eine kurze Wanderung wird zu einer langen Wanderung.
Welches Jahr wird mir den Tag der Rückkehr bringen?
Die Tränen fallen in Strömen in das einsame Boot.

3. Der Goldfasan von Ch'iu-p'u (im Text steht „Kasuar“)
Ist ein seltener Vogel auf der Erde und am Himmel.
Der Bergfasan scheut das durchsichtige Wasser
Und wagt es nicht, darin sein Federkleid zu spiegeln. —

Dem Kommentar zufolge soll der „Kasuar“ zu den Landesprodukten von Hsi-chou (Playfair¹, Nr. 2614) gehören; er liebt sein Gefieder so sehr, daß er, wenn tödlich getroffen, Bewegungen vermeidet, um sein Gefieder zu schonen; vom Bergfasan wird wieder erzählt, daß er sich an der im Wasser spiegelnden Schönheit seines Gefieders so berauscht, daß er ertrinkt; zu beiden Vögeln vgl. Denison Ross, *A Polyglot List etc.*, Nr. 111, 113, 139. — Unter 綠水 kann hier (wie an zahlreichen anderen Stellen bei Lit'aipo) nur an „durchsichtiges Wasser“ gedacht werden. Mir ist daher Waley's Erklärung im *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1918_{II}: the Lii (sic) shui was a tributary of the Hsiang (湘) River in Hunan — nicht verständlich.

4. Mit schwarzen Schläfen bin ich nach Ch'iu-p'u gekommen;
Eines Morgens veränderten die schon dünnen Haare ihre Farbe.
Der melancholische Schrei (der Affen) hat das Erbleichen beschleunigt,
Lange und kurze, alle sind zu weißen Fäden geworden.
5. In Ch'iu-p'u da gibt es viele weiße Affen,
In ihren hüpfenden Bewegungen gleichen sie Schneeflocken,
Sie schleppen mit sich auf die Zweige die Jungen
Und spielen trinkend mit dem Mondlicht auf dem Wasser.
6. Voll Kummer bin ich ein Gast in Ch'iu-p'u,
Mit Überwindung blicke ich nach den Blumen von Ch'iu-p'u.
Berge und Flüsse erinnern an Yên-hsien (in Chêkiang),
Und das Wetter ist wie in Ch'ang-sha (Playfair¹, Nr. 327).
7. Betrunken steige ich zu Pferde wie einst Shan Chi-lun (Li-t'aipo V₁₈),
In der Kälte singe ich zu den Rindern wie einst Ning Ch'i (Giles, *B. D.*, Nr. 1568).

Zwecklos summe ich dessen Lied von den glänzend weißen
Felsen (Pétillon, pg. 225).

Mein schwarzer Zobelpelz ist ganz von Tränen durchfeuchtet.

8. Von den tausend Bergen von Ch'iu-p'u

Ist der Wasserwagen-Berg der eigentümlichste.

Der Himmel scheint zu stürzen über den überhängenden Felsen,
Das Wasser bewegt die Zweige der von den Bäumen hängenden
Schmarotzerpflanzen.

9. Aus dem Wasser des Ch'ing-hsi-Flusses ragt hervor der einzeln-
stehende Chiang-tsu-Felsen.

Der blaue Himmel hat ihn glattgefeigt wie einen bemalten
Wandschirm.

Die auf dem Felsen verzeichneten Gedichte stammen aus dem
hohen Altertum,

Üppig wächst in den Schriftzeichen grünes Moos.

10. In tausenden stehen die Rhododendron-Sträucher (zu den Ver-
doppelungen am Anfang dieser vier Verse vgl. Wên-
hsüan C. 29₂).

In zehntausenden die Liguster-Bäume,

Die Berge sind voll mit weißen Reihern,

In allen Schluchten schreien weiße Affen.

Freund, komme nicht nach Ch'iu-p'u!

Der melancholische Schrei der Affen zermürbt das Herz der
Fremdlinge.

11. Die (beiden) Rakcha-Felsen ragen quer hinein in den Luftweg
der Vögel.

Der Chiang-tsu-Felsen erhebt sich mitten unter den Fischreusen.

Das Wasser ist reißend, das Boot, das mich, den Fremdling,
trägt, eilt dahin,

Die Zweige der am steilen Ufer stehenden Bäume streifen mein
Gesicht mit ihren wohlriechenden Blüten.

12. Dieses Wasser erinnert mich an ein Stück weißer Seide (W. H.,
C. 27₇, Lit'aiipo VII₂₂).

Dieses Land kommt (durch die Höhe seiner Berge) dem Himmel zunächst.

O könnte ich doch eine helle Mondnacht benützen
Und zum Genusse der Blumenpracht das Boot mit Wein besteigen! (wie einst Pi Cho, Giles, *B. D.*, Nr. 1644).

13. Das durchsichtige Wasser ist so klar wie der weiße Mond,
In hellen Mondnächten fliegen die weißen Reiher herum.
Die Jünglinge horchen auf die Lieder der Wasserkastanien
pflückenden Mädchen,
Zusammen kehren sie nachts zurück, den ganzen Weg entlang singend.
14. Das Feuer der Schmelzöfen beleuchtet Himmel und Erde,
Rote Funken vermischen sich mit dem violetten Rauch.
Der verschämte Jüngling ergeht sich in der mond hellen Nacht,
Seine Lieder bringen Bewegung in das kalte Tal.
15. bei Zottoli, V 446 u. Giles, *History of Chin. lit.*, pg. 153.
16. Der alte Landmann von Ch'iu-p'u
Verbringt die Nacht auf dem Wasser, um Fische zu angeln.
Seine Frau und Kinder wollen weiße Fasane fangen
Und spannen Netze (W. H., C. 218) gegenüber dem tiefen Bambushain (zu 映 als Präposition vgl. Tu-fu, ed. Chang Chin, 73 1826).
17. In der Gegend von T'ao-po (vgl. Lit'aipo XX₃₄)
Hörte man stets deutlich sprechende Stimmen (Lit'aipo's Unterhaltungen mit dem Bergmönch).
Schweigend nehme ich Abschied von dem Bergmönch,
Ich neige das Haupt und grüße die weiße Wolke (Symbol der Freundschaft).
18. Das Lied von der Landschaftsmalerei auf der Wand
der Halle des Chao Yën, Bezirkssekretärs von
Tang-t'u-hsien (Playfair¹, Nr. 7052).
Der O-mei-shan-Berg ragt hoch empor über den westlichen Horizont,

Der Lo-fou-Berg (in Kwang-tung) grenzt direkt an das südliche Meer.

Der berühmte Maler hat, um seinen Gedanken Ausdruck zu geben, den Farben-Pinsel geschwungen

Und aufeinanderfolgende Berge und wogende Meere uns vor Augen gesetzt.

Die ganze Halle ist mit dem Blau (des Himmels) erfüllt, als ob man es zusammenfegen könnte (Legge, IV₇₄).

Rötliche Wolken umhüllen die „Rote Wand“ von Chêkiang (vgl. Lit'ai-po VII₁₀) wie die Dünste, die sich aus Ts'ang-wu (Lit'ai-po VII₁₂) erheben.

Den Tung-t'ing-See und die vereinigten Flüsse Hsiao und Hsiang glaubt man in verschwommener Entfernung (W. H., C. 28₅) zu sehen,

Die drei Ströme und die sieben Seen (W. H., C. 71₈) begleite ich im Geiste stromauf- und abwärts.

Stürmische Wogen rollen dahin, man weiß nicht wohin,

Ein einzelnes Boot, einmal auf die Reise gegangen, hat die Zeit seiner Rückkehr versäumt.

Der in weite Ferne ziehende Segler bewegt sich nicht vorwärts und kehrt auch nicht um,

Wie vom Wind getragen ist er am Horizonte auf die Wasseroberfläche niedergesunken.

Das Herz bebt (Legge, IV₁₁₀), das Auge ist geblendet, die Freude ist beinahe unerschöpflich —

Wann könnte man auf den Gipfel jener drei Berge gelangen?
Aus den Schroffen des westlichen Peks bricht ein Wasserfall hervor,

Über querlagernde Steinblöcke schießt das reißende Wasser in tosenden Wogen.

Die hohen Felsstufen der östlichen Wand sind von leichten Nebeln verhüllt,

Im dichten Walde stehen Bäume in wirrem Durcheinander.
In diesem Halbdunkel gibt es weder Tag noch Nacht,

Über den Tisch gebeugt andächtig lauschend hört man kein Heimchen zirpen.

Unter den hohen Fichten sind taoistische Bonzen hingelagert,
Ihnen gegenüber sitzt wortlos der Unsterbliche von Nan-ch'ang
(d. i. Mei Fu, Giles, B. D., Nr. 1507).

Der Unsterbliche von Nan Ch'ang ist unser Meister Chao Yên,
In seiner Jugend schon hat er unter hochstrebenden Gelehrten
eine überragende Stellung eingenommen.

Wenn er in seinem Amt keine Geschäfte mehr hat, versammelt
er Gäste um sich —

Entfernt ähnlich wie (der Unsterbliche von Nan Ch'ang) in
diesem Gemälde.

Wie könnte man alle Schönheiten dieser Malerei angemessen
preisen?

Doch in den wahren Bergen da kannst Du (Chao Yên) Deinen
Leib für immer erhalten.

Wenn Du wartest, bis Dein Werk vollbracht ist, und Dich dann
erst, Deine Kleider schüttelnd, von der Welt zurückziehst,

Werden die Leute vom Pfirsichblütenquell in Wu-ling Dich
tüchtig auslachen (Lit'aipo V₂₀).

- 19—29. Das Lied vom Feldzug des Prinzen Lin von
Yung (Giles, *B. D.*, Nr. 1260) nach Osten, 11 Stro-
phen (vgl. T'ung-chien-kang-mu C. 44₅₁).

19. Prinz Lin rückte im ersten Monat (des Jahres 756 n. Chr.)
mit seinen Truppen nach Osten.

Der Himmelssohn beteiligte ihn aus der Ferne mit den kaiser-
lichen Standarten (, auf denen Drachen und Tiger gestickt
waren).

Sobald die hohen Galeeren aufgebrochen waren, legten sich
Wind und Wellen,

Und die (hochwogigen) Ströme Chiang und Han kehrten zu-
rück zur Ruhe eines Ententeiches.

20. Loyang wurde durch die Rebellion des An Lu-shan (Giles, *B. D.*,
Nr. 11) in beispiellose Verwirrung gebracht,

Aus allen Teilen des Reiches flüchtete man nach Süden wie
einst im Jahre 311 n. Chr. (also Liu Yao, Giles, *B. D.*,
Nr. 1365, Lo-yang eroberte).

Man sollte nur einen anderen Hsieh An-shih (Giles, *B. D.*,
Nr. 724) aus den Ostbergen (zur Unterdrückung des Auf-
standes) rufen,

Für Dich, o Prinz, müßte es ein Leichtes sein (wörtlich: eine heitere Unterhaltung), den hoch aufgewirbelten Sand aus der Mongolei wieder zu dämpfen.

21. Das Donnergetöse der Trommeln erfüllt Wu-ch'ang,
Die wie Wolken flatternden (W. H., C. 275) Fahnen ziehen an
Hsün-yang (Kiu-kiang) vorüber.
Der Prinz fügt niemandem das geringste Leid zu, und die drei
Wu-Provinzen freuen sich seiner Ankunft,
In der Ferne sieht man Frühlingstage kommen mit herrlichem
Farbenglanze.
22. Nanking mit seinen Bergen, die an sich windende Drachen und
kauernde Tiger erinnern (Lit'ai-po VII₂₈), ist wirklich von
jeher eine Stadt für Kaiser gewesen,
Der Kaiserssohn (Prinz Lin) erkundigt sich nach den alten
(historischen) Stätten.
Der Frühlingswind beginnt gerade den Chac-yang-Palast warm
und wohnbar zu machen,
Und wieder scheint der helle Mond über dem Chih-ch'iao-
Belvedere.
23. Die beiden Kaiser sind auf der Reise und noch nicht nach
Ch'ang-an zurückgekehrt (Hsüan-tsung befand sich in
Ssü-ch'uan, Su-tsung bestieg den Thron in Ling-wu,
Giles, *B. D.*, Nr. 1172 u. 1216).
(Der Gedanke an) die Zypressen der fünf Kaisergräber (bei
Lo-yang) läßt die Menschen aufseufzen.
Die Provinzgouverneure tun nichts, um Loyang aus den Hän-
den An Lu-shan's zu befreien,
Um so mehr freut man sich auf die Rückkunft des heldenhaften
Prinzen aus fernen Gegenden.
24. Der Pei-ku-Berg bei Chên-kiang bildet den Schlüssel (stra-
tegisch wichtigsten Punkt) für die Provinz Wu,
Von ihm aus gesehen liegt das Land wie eine Karte vor uns,
mit seinen Häusern und Terrassen inmitten der Wolken
und Gewässer.

Die Leuchtfeuer auf den tausend Bergkuppen dehnen sich
aus bis ans blaue Meer,
Die Fahnen der Truppen auf beiden Seiten des Stromes wehen
zwischen den grünen Bergen.

25. Der Prinz verläßt das Land der drei Ströme und besetzt die
Gegend der fünf Seen,
Seine Galeeren setzen über das Meer und erreichen Yang-chou.
Dichtgedrängt liegen die Kriegsschiffe, auf denen die Tiger-
garde aufgestellt ist,
Ein jeder Segler der Expedition führt an Bord tapfere Drachen-
söhne mit sich (vgl. Biographie des Lu Yün, Chin-shu
C. 54).
26. Ein Orkan bläst durch die gehißten Segel, es ist schwer den
Prinzen aus seiner Stellung zu verdrängen,
Das Meer ist bewegt, die Berge stürzen, der alte Mond (Ana-
lyse des Wortes 胡 Barbaren) zerbricht,
Wenn Du den Prinzen bei der Fahrt auf dem Strome gesehen
hättest,
Wie ähnlich war er da dem Wang Chün der Chin-Dynastie, als
dieser aus den Schluchten von Ssü-ch'uan den Yangtzu
herunterkam.
27. Kaiser Ch'in-shih-hwang wollte das Meer überschreiten, es kam
aber keine Brücke zustande,
Han-wu-ti schoß in Hsün-yang zwecklos Krokodile.
Die Kriegsschiffe meines Prinzen stellten jene Unternehmungen
der Ch'in und Han-Dynastie in den Schatten,
Und seine Expedition ist nur zu vergleichen mit jener des Kai-
sers T'ai-tsung (Giles, *B. D.*, Nr. 1196), als er den Liao-
Fluß überschreiten wollte (645 n. Chr.).
(Dieses Gedicht soll nicht von Lit'aipo herrühren und eine Inter-
polation sein).
28. Der Kaiser schätzte den heldenhaften Prinzen und rief ihn
zurück diessseits der Pässe von Ch'u,
Doch der Prinz wollte erst zurückkehren, nachdem er das Land
zwischen Chiang und Han von Rebellen reingefegt hätte.

Zuerst hatte er seine Residenz in der Gegend der Seen Yün und Mêng (Hupeh),

Dann nahm er Nanking und machte es zu seinem kleinen Berg (wie Huaï-nan-tzû, Lit'aipo VII₁₁).

29. Ich möchte den Prinzen bitten, mir eine Peitsche mit Jade-griff zu leihen,

Um damit die Rebellen zu Paaren zu treiben, während wir auf der herrlichen Matte (beim Mahle) sitzen (Lit'aipo VI₃₃).

Der Südwind wird den mongolischen Staub auf einmal dämpfen,
Und wir werden nach Westen nach Ch'ang-an gehen und uns wieder der Nähe des Kaisers erfreuen.

30—39. Lied von der Reise des (abdicirten) Kaisers Ming-hwang-ti nach Westen nach der südlichen Hauptstadt (= Ch'êng-tu-fu), 10 Strophen. (Bernhardi's Angabe zufolge sollen Nr. 32, 33 u. 39 von Edkins im *Journ. Pek. Or. Soc.* übersetzt sein; da diese Übersetzungen mir nicht zugänglich waren, bringe ich hier eine neue Übersetzung).

30. Der Staub der Barbaren streifte leicht die Chien-chang-Palast-terrasse (in Ch'ang-an),

Worauf der Kaiser nach Westen eilte und den Weg nach Ssü-ch'uan nahm.

Das Tor der Schwertturmberge ist fünftausend Fuß hoch,
Aus Stein sind die Stockwerke und Türme (dieses neuen Palastes), die bis in den höchsten Himmel ragen.

31. Der Himmel öffnet sich und vor uns liegt Ch'êng-tu-fu (Playfair¹, Nr. 572),

Zehntausend Gebäude, tausend Tore (W. H., C. 11₂₀) zeigen sich in diesem Gemälde,

Kräuter, Bäume, Wolken, Berge erscheinen wie Brokatstickereien,
Ich frage, hat Shensi etwa, was damit zu vergleichen wäre?

32. Die Frühlingspracht der Bäume von Hua-yang (Ch'êng-tu, Playfair¹, Nr. 2368) ist ähnlich jener von Hsin-fêng (Shensi)

Wir ziehen in die neue Residenz ein wie in den alten Palast
von Ch'ang-an.

Die Farbe der Weiden zeigt wohl noch nicht das reiche Grün
von Shēnsi,

Der Glanz der Blüten steht aber hinter jenem Rot im Shang-
yang-Palaste nicht zurück.

33. Wer wollte behaupten, daß die Reise des Kaisers nach Ssu-
ch'uan mühselig war?
Als der kaiserliche Zug nach Westen ging, freute sich hier
die ganze Bevölkerung.
Die Erde verwandelt (für den Kaiser) den Chin-chiang-Fluß
(bei Ch'êng-tu) in den Wei-Fluß (bei Ch'angan),
Der Himmel wendet (W. H., C. 416 1928) den Yü-lei-Berg und
wir haben Ch'ang-an vor uns.
34. Auch zur Zeit, wenn im ganzen Reiche gleiche Sitten und gleiches
Gesetz herrschen (wenn also keine Revolution ist, wie jetzt),
Warum sollte der Chin-chiang-Fluß (in Ssü-ch'uan) dem Mäan-
dersee (bei Ch'ang-an) nachstehen? (d. h. der Kaiser könnte
auch in friedlichen Zeiten ganz gut in Ch'êng-tu-fu re-
sidieren).
Der Steinspiegel (d. i. der Wu-tan-Berg bei Ch'êng-tu) ist noch
heller als der am Himmel stehende Mond,
Die Frauen des kaiserlichen Harems können nun ihre feinge-
schweiften Augenbrauen darin spiegeln.
35. Der klare Chuo-chin-chiang (vgl. Tu-fu ed. Chang Chin 723;
auch Min-chiang genannt — der Oberlauf des Yang-tze)
fließt zehntausend Meilen weit,
Leichte Segler, schwere Schiffe ziehen auf ihm hinunter nach
Yang-chou (Kiangsu).
Obwohl der Norden (Ch'ang-an) sich des kaiserlichen Parkes
Shang-lin-yuan rühmen kann,
So hat Ch'êng-tu doch auch seinen Söller der „zerstreuten
Blüten" (San-hua-lou).
36. Der Chin-Strom macht auf seinem Wege nach Osten eine Bie-
gung um Ch'êng-tu-fu,

Die (sieben) Sternbrücken hängen im Norden der Stadt über ihm und gleichen den Sternen des Himmels.

Hier innerhalb der vier Meere hält der Kaiser Hof,
Gerade so wie auf dem O-meï-shan-Berg die Unsterblichen thronen.

37. Die Fürsten von Ch'in öffneten den Weg nach Ssü-ch'uan und errichteten aus Stein die Goldkot-Rinder (vgl. Rosthorn, *Ausbreit. Chin. Macht*, pg. 28).

Der Han-Fluß ist eigentlich der Unterlauf der Milchstraße (beide Verse dürften besagen, daß Ssü-ch'uan von Ch'ang-an sehr weit entfernt ist).

Der (hier nach Ch'êng-tu gekommene) Himmelssohn hinterläßt bei jedem Schritt heilige Spuren,

Ch'êng-tu-fu wird dadurch für immer eine Stadt für Kaiser bleiben.

38. Das Wasser ist durchsichtig, der Himmel blau, es erhebt sich kein Staub,

Die Witterung ist milder als in Shënsi.

Blüten aller Provinzen (schöne Frauen) sind der kaiserlichen Karosse gefolgt,

Darum ist der Frühling am Chin-Strome seit dem Zuge des Kaisers nach Westen noch schöner geworden.

39. Die doppelte Sperre der Schwerttürme ist Ssu-ch'uan's nördliches Tor,

Der alte Kaiser (Ming-huang-ti) kehrt durch dieses nach Norden zurück wie ein Wolkenzug.

Der junge Kaiser (Su-tsung) öffnet für ihn den violetten Palast,
Und beide Herrscher lassen wie Sonne und Mond ihren Glanz erstrahlen über Himmel und Erde. —

40. Das Lied vom Monde über dem O-meï-shan-Berg.
Der Mond über dem Omeishan-Berg steht im ersten Viertel (die halbe Mondscheibe ist erleuchtet),

Sein Reflex liegt auf den Fluten des P'ing-chiang-Stromes (Playfair¹, Nr. 5778; so genannt wegen eines Sieges Chu-ko Liang's über die Chiang-Barbaren).

In der Nacht breche ich von Ch'ing-hsi (Playfair¹, Nr. 5033)
auf gegen die drei Schluchten (gorges),
Ich fürchte Dich (o Mond), an den ich denke (Ch'u Tz'ü 8,
W. H. C. 29₂), nicht zu sehen auf dieser Reise hinunter
über Chung-king (Playfair¹, Nr. 1571).

41. Das Lied vom Monde über dem O-mei-shan-Berg,
dem Ssü-ch'uan-Priester Yën bei seiner Reise nach Ch'ang-
an zum Abschied.

Als ich in den drei Schluchten des östlichen Ssü-ch'uan weilte,
Da sah ich im Westen den hellen Mond und erinnerte mich
des O-mei-shan.

Der Mond kommt (im Westen) hervor hinter dem Omeishan
und bescheint (im Osten) das blaue Meer,

Er folgt dem Menschen unabänderlich zehntausend Meilen
weit. —

Vor dem Söller der gelben Kraniche (in Wu-ch'ang) lag das
weiße Mondlicht,

In diesem Mondlicht sah ich plötzlich Dich, den Fremdling
vom O-mei-shan.

Der Mond des O-mei-shan hat auch hier Dich wieder begleitet,
Der Wind weht Dich vom Westen bis in die Straßen von
Ch'ang-an.

Die großen Straßen von Ch'ang-an liegen (kreuz und) quer
unter den neun Himmeln,

Der Mond des O-mei-shan bescheint auch das Land Shensi (und
wird Dir als Führer dienen).

Wie der goldene Löwe (d. i. Buddha) wirst Du auf hohem
Throne sitzen,

In der Hand den Fliegenwedel mit Jadegriff haltend wirst Du
tiefe Mysterien erörtern.

Ich bin wie eine ziehende Wolke in Wu und Yüch zurück-
gehalten,

Du wirst den Kaiser treffen und innerhalb der roten Palast-
tore wandeln.

Dein Ruhm wird auf einmal die ganze Kaiserstadt erfüllen,

Und nach Deiner Rückkehr wirst Du wieder Dich des Mondes
des O-mei-shan erfreuen.

42. Das Lied von der Roten Wand, ein Abschied (vgl. Giles, *B. D.*, Nr. 428).

Zwei Drachen (Ts'ao Ts'ao und Chou Yü) kämpften miteinander, um zu entscheiden, wer der Stärkere ist,

Die Kriegsschiffe bei der Roten Wand wurden aus der Welt hinweggefeht.

Ihr lodernendes Feuer züngelte auf zum Himmel und erleuchtete das Wolkenmeer,

Hier war es wo Chou Yü den Ts'ao Ts'ao vernichtend schlug.
Du fährst den blauen Strom hinunter in der Richtung nach dem durchsichtigen Grün (des Meeres),

Solltest Du auf Rebellen (Legge, V 3157) stoßen, lasse dann die Spuren Deiner Tätigkeit zurück (wie Chou Yü).

Alle Einzelheiten melde Deinem alten Freund,

Denn ich möchte mit Deinen Briefen mir Herz und Geist stärken.

43. Das Lied von Chiang-hsia (i. e. Wu-ch'ang, Playfair¹, Nr. 786).

Ich erinnere mich der Zeit, da ich ein hübsches kleines Mädchen war,

Und mein sehndes Herz fest in der Hand hielt,

Da sagte man mir, ich müsse heiraten,

Um mich los zu machen von Gedanken ewiger Sehnsucht.

Wer hätte gedacht, daß die Ehe mit einem Kaufmann

Mir so viel Leid und Kummer bereiten würde!

Seitdem wir Mann und Frau geworden,

Wie selten ist er zu Hause gewesen!

Im Vorjahre fuhr er hinunter nach Yang-chou,

Und ich begleitete ihn bei zum Söller der gelben Kraniche in (Wu-ch'ang).

Mein Auge sah den Segler in die Ferne ziehen,

Mein Herz folgte dem fließenden Wasser des Stromes.

(Beim Abschiede) sagte er nur, die Reise würde ein Jahr dauern,

Wer sollte glauben, daß nun drei Herbste verflossen sind.

Diese lange Abwesenheit zerreißt mir das Herz

Und Gefühle der Bitterkeit ihm gegenüber erfüllen mich ununterbrochen.

Unsere Nachbarn rechts und links sind gleichzeitig mit ihm aufgebrochen,

Und ihre Reise nach Norden und Rückkunft nach Süden hat
nicht länger als ein Monat gedauert.

Ich weiß noch immer nicht, wohin er gezogen ist,
Wenn er nur einmal geschrieben hätte, könnte man es raten.
Einmal bin ich nach Nan-p'u (südlich von Chiang-hsia) gegangen,
Um auf den Booten aus Hsi-chiang zu fragen.

Da traf ich ein junges Schankmädchen
In der frischen Blüte von sechzehn Jahren.
Auch sie ist die Frau eines Mannes geworden,
Doch ich allein habe den vielen Kummer.

Vor dem Spiegel fließen ununterbrochen meine Tränen
Und vor den Menschen möchte ich nichts als schluchzen.
Wäre es da nicht besser, wenn die leichtfertige Jugend (W.
H., C. 30₂₂)

Mir von Morgen bis Abend nachsteigen würde? (wie jener
Kellnerin)

Ich bereue es, die Frau eines Kaufmanns geworden zu sein,
Von dem ich in der ersten Jugend für immer getrennt wurde.
Gerade jetzt könnte ich mich mit ihm zusammen des Lebens
erfreuen,

Doch seitdem er gegangen, ist vielleicht auch meine Schönheit
im Schwinden.

44. Das Lied, „Ich möchte ein unsterblicher Genius
werden“.

Ein Kranich flog nach Osten über das blaue Meer,
Er gab sich ohne Rückhalt seiner Freude hin, denn er wußte,
wo er sich niederlassen würde.

Der Unsterbliche singt ein begeistertes Lied in der Hoffnung
auf meine Ankunft,

Er dürfte sich an einen Edelsteinbaum anhalten, denn er wartet
schon lange auf mich.

Die Geschichten von Yao und Shun können mich nicht mehr
überraschen,

Den übrigen Lärm der Welt braucht man wirklich nicht ernst
zu nehmen.

Du große Schildkröte bewege Dich nicht mit den drei (Geister)-
bergen auf Deinem Haupte

Denn ich möchte mich auf dem Gipfel von P'êng-lai ergehen.

45. Das Lied von der unsterblichen Prinzessin Yü-chên (Tochter des Kaisers Jui-tsung, welche 712 n. Chr. taoistische Nonne wurde).

Die unsterbliche Prinzessin Yü-chên

Besuchte oft den Gipfel des T'ai-hua-shan.

In aller Früh wurden die Himmelstrommeln gerührt,

Und plötzlich wie von einem Windstoß getragen stieg sie auf einem Drachenpaar empor.

Sie spielte mit den Blitzen, ohne ihrer Hand Ruhe zu gönnen,

Sie wandelte auf den Wolken, ohne darauf Eindrücke zu hinterlassen.

Nach einiger Zeit betrat sie den Shao-shih-Berg,

Dort dürfte ihr die Hsi-wang-mu (die Göttin der Feen) entgegenkommen.

46. Das Lied vom Ch'ing-hsi-Flusse (vgl. Lit'ai-po VIII₂).

Der Ch'ing-hsi-Fluß reinigt mein Herz,

Die Farbe seines Wassers ist anders als die anderer Gewässer.

Ich möchte fragen, kann man im Hsin-an-Strom (in Chêkiang)

Den Grund so deutlich sehen wie hier?

Die Menschen (am Ufer) bewegen sich wie in einem klaren Spiegel,

Die Vögel überqueren den Fluß wie in einer Malerei (eines Wandschirms)

Gegen Abend hört man den melancholischen Schrei des Riesenaffen,

Der zwecklos das Herz des Wanderers in fernen Gegenden betrübt macht.

47. Lied, dem Yin Ming-tso gewidmet, in Dank für sein Geschenk eines mit farbigen Seidenstickereien verzierten Pelzmantels.

Ich summe aus den Gedichten des Hsieh T'iao (Giles, *B. D.*, Nr. 744) den Vers:

„Der kalte Nordwind bläst heulend in den dahinfliegenden Regen“.

Hsieh T'iao ist schon für immer verschwunden und die grünen Berge (von Anhui, wo er lebte, Playfair¹, Nr. 7052) sind verödet,

- Der später sein Werk fortsetzte, bist Du Meister Yin (dadurch daß Du mir bei dieser Kälte einen Mantel schenkst)
- Der an eine Malerei (Lit'aipo VIII₁₈) erinnernde prächtige Mantel glänzt wie eine fünffarbige Wolke,
- Er strahlt wie ein Regenbogen, der seine Farben über den heiteren Himmel spannt.
- Das Funkeln und Glitzern der Seidenstickereien ist von unbeschreiblicher Schönheit (Ch'u Tz'ü 2₁₇),
- Er dürfte wirklich die Arbeit der Zofen der Mondgöttin (W. H. C. 13₁₄) sein.
- Leicht ist er wie der goldene Blütenstaub von Zypressen,
- Reich ist er wie der grüne Saft, den Brokatmoos (?) enthält.
- Man sieht das üppige Grün ferner Berge, die wie Inseln im Meer sich ausstrecken,
- Man glaubt vor sich das leichte Rosa der letzten Abendwolken gegenüber der grünen Vegetation am Ufer des Stromes.
- Die dichten Haare des Pelzes sind gehäuft (Legge, IV₁₈), so schön wie Blumentau,
- Wie viele Jahre mochte es gedauert haben, bis diese Arbeit, die gewissermaßen die Schöpfung an Schönheiten übertrifft, vollendet war?
- Mein alter Freund hat mir diesen Mantel geschenkt, und ich wage es nicht ihn abzulehnen,
- Wenn ich ihn anlege, wird die ganze Landschaft für mich plötzlich ein Meer von Licht (W. H., C. 22₁₂).
- Dann fallen mir auf einmal Verse des Hsieh Ling-yün, des Grafen von K'ung-lo (Giles, B. D., Nr. 739) ein,
- Es ist wie wenn sich eine dichterische Inspiration aus diesem Mantel erhebt.
- Vor seinem Aufschlag „ziehen die waldigen Schluchten dunkle Schatten zusammen“,
- Auf den Ärmeln „sammeln rote Morgenwolken die fliehenden Dünste der Nacht“. —
- Alle Unsterblichen seufzen tief auf, überrascht beim Anblicke dieses Mantels,
- Und die tausend Berge und zehntausend Hügeln liegen ringsherum.

Und ich reite darin herum, sitzend auf einem weißen Hirsch
 und wie vom Winde getragen,
 In der Hand verberge ich den violetten Wunderpilz und läche
 über das Wogen des Windes (*T. of T.*, I₃₄₅).
 Ssu-ma Hsiang-ju kann nicht prahlen mit seinem Mantel von
 Königsfischer-Federn (*Pétillon*, pg. 509)
 Wang Kung's (*Giles*, *B. D.*, Nr. 2191) Mantel von weißen
 Kranichfedern, wie kann er mit meinem verglichen werden
 (*Pétillon*, pg. 507)?
 Mein Mantel sieht aus wie wenn tausend Schneeflocken auf
 die Jaspisterrasse fielen,
 Und jede fallende Flocke den Duft des Frühlingswindes mit
 sich führen würde. —
 Von Dir habe ich diesen Mantel bekommen, um damit in das
 blaue Firmament zu fliegen,
 Und in Audienz zu erscheinen bei den 36 Göttern des Himmels.
 Nach unten spähend kann ich Dich nicht erblicken,
 Mit der Hand winkend denke ich Deiner und mein Innerstes
 ist grundlos von Schmerz zerrissen. —

Die oben zitierten Verse des Hsieh Ling-yün sind aus folgendem
 Gedicht (*W. H.*, C. 22₁₂) entnommen:

Rückkehr zur Studierkammer bei der Felswand;
 inmitten des Sees gedichtet.

Am dämmernden Morgen ändert sich die Witterung,
 Berge und Wasser trinken das helle Licht der aufgehenden
 Sonne.

Das helle Licht kann den Menschen erfreuen,

Der Wanderer vergißt ruhend der Rückkehr.

Die aus dem Tal hervorkommende Sonne ist noch früh,

Die in das Boot scheinenden Strahlen sind noch schwach.

Die waldigen Schluchten ziehen die dunklen Schatten zusammen,

Die roten Morgenwolken sammeln die fliehenden Dünste der
 Nacht.

Wasserkastanien und Lotus wetteifern in üppiger Schönheit,
 Schilf und Panicum stützen einander.

Die Wogen des Windes eilen über die südlichen Wege,

Und ich freue mich wieder zu ruhen hinter der östlichen Türe
 (meiner Studierkammer).

Wenn die Sorgen verschwunden sind, erscheint die Außenwelt
 von selbst bedeutungslos,
 Wenn die Gedanken freudig erregt sind, stellt sich nichts dem
 Naturgesetz entgegen.
 Ich sende diese Worte dem Wanderer, der selbst sein Leben
 lenkt (Tao-tê-king C. 50),
 Er möge versuchen diese Lehre in Erwägung zu ziehen (und
 sie sich zu eignen zu machen).

48. Lied vor dem Tode (vgl. dazu W. H., C. 23₁₀).
 Der Vogel Rock fliegt dahin, und es erzittern die acht Regionen
 der Erde (W. H. C. 12₁).
 Mitten am Himmel bricht er zusammen, seine Kraft ist un-
 genügend.
 Die letzten Windstöße (seiner Flügel) erregen tausend spätere
 Geschlechter.
 Wie einst Ch'ü Yüan eilt er nach Osten und sein linker Flügel
 bleibt am Baume Fusang hängen (Ch'u Tz'ü C. 14₄).
 Die Nachwelt hat sich seiner (des Flügels) bemächtigt und ihn
 überliefert.
 Confucius (der einst beim Ergreifen des Einhornes Tränen ver-
 goß) ist schon tot, wer wird für mich (den Vogel Rock)
 Tränen vergießen?
49. (Nach einer) alten Idee (vgl. dazu Kommentar zu Lit'aipo
 IV₁₉ und Legge, IV₃₉₉, der in den Anmerkungen sagt,
 daß den Kommentaren Mao und Chu zufolge nü-lo und
 t'u-ssu verschiedene Namen ein- und derselben Pflanze
 sind; mit Identifikationen wie *Cuscuta japonica* für nü-lo
 und *Cuscuta chinensis* für t'u-ssü ist im vorliegenden Ge-
 dichte nichts anzufangen).
 Du bist die Pflanze Nü-lo,
 Ich bin die Blüte der T'u-ssü.
 Die leichten Zweige (der T'u-ssü) haben keine eigene Führung,
 Sie hängen schief herab, dem Frühlingswinde sich neigend.
 Hundert Klafter hoch vertraust Du Dich der fernen Fichte an,
 Sie umwindend wirst Du mit ihr zu einem Paar (zu einer
 Familie).
 Wer sagt daß ein Wiedersehen mit Dir so leicht ist?

Jeder von uns steht auf einem anderen Abhang der grünen Berge.

Die Nü-lo-Pflanze verbreitet einen starken Duft,
Die T'u-ssü-Blüten brechen den Menschen das Herz.

Ihre Zweige winden sich um andere herum,

Ihre Blätter flattern nur im Winde,

Ihre Samen fassen keine Wurzel.

Für wen verbreiten beide Duft?

Unter ihnen ist ein Nest von zwei Königsfischern,

Über ihnen übernachteten violette Mandarinenenten.

Wenn Du das Herz dieser beiden Pflanzen kennst,

Kannst Du auch die Gezeiten der Meere erfassen.

50. Das Rebhuhn; bei d'Hervey, pg. 46, bei Forke, pg. 140.

51. Lied vom General Lê Ssü-ch'i, dem Athleten von Li-yang (Playfair¹, Nr. 2184).

Einleitung. General Lê ragte durch seine wunderbare (Körper)kraft über hunderte empor; die Kaiserin Wü (Giles, B. D., Nr. 2331) rief ihn zu sich an den Hof und staunte ihn an; sie verlieh ihm den Titel „*yu-chi-chiang-chün*“ (etwa: Major) und beschenkte ihn mit einem Brokatmantel und einem mit Edelsteinen besetzten Gürtel. Innerhalb wie außerhalb der Residenz ehrte man ihn. Später wurde er zum „*hêng-nan-chiang-chün*“ (der den Süden durchquerende General) ernannt. Mit zehn Freunden, deren loyale Gesinnung er verehrte, bildete er einen Bund, an dessen Spitze Chang Yüeh, Herzog von Yên (Giles, B. D., Nr. 134) und Kuo Yuan-chên, Herzog von Kuan-t'ao (Playfair¹, Nr. 3706) standen. Ich bewunderte ihn und machte folgendes Gedicht:

Im hohen Altertume (versank eines Tages) der Distrikt Li-yang
Und verwandelte sich in ein noch vorhandenes großes Wasserbecken (den Ma-hu-See).

Des Reiches dichtbewaldete (Legge, IV₂₀₀) Berge liegen ringsherum,

Drachen und Tiger verbergen darin ihren Glanz.

(Dünste) sammeln sich hier und breiten sich aus seit Jahrtausenden,

Wie düster (W. H., C. 11₂₁) erscheinen die im Winde ziehenden Wolken!

Da erhebt sich plötzlich aus dieser Gegend der General Lé,
Dessen wunderbare (Körper)kraft jene von hundert Männern übertrifft.

52. Das Lied von der Konzeptschrift.

Der junge Priester (Sêng) Huai-su (Giles, *B. D.*, Nr. 833)

Wird in der Welt für den besten Kalligraphen der Konzeptschrift gehalten.

Aus seiner mächtigen Tusche-Schale kann sich der bei Chwang-tzü (*T. of T.*, I₁₈₄) erwähnte Fisch des nördlichen Oceans erheben,

Für die Haare seiner Pinseln hat man die Hasen der Chungshan-Berge (in Kiangsu) ausgerottet.

Im 8. und 9. Monat, wenn das Wetter frisch zu werden beginnt,
Dann füllen trinkende und dichtende Freunde die hohe Halle.
Da stehen einige Kisten voll Papier und Seide

Und Reibsteine aus Hsüan-chou (Anhui) in ihrem glänzenden Schwarz.

Mein Lehrer (Huai-su) stützt sich trunken auf seine Hängematte

Und füllt in wenigen Augenblicken tausende von Blättern mit seinen Schriftzeichen.

Es ist, wie wenn ein Wirbelwind und ein Sturzregen brausend dahinstürmen,

Blumen fallen, Schneeflocken fliegen in weitem Umkreise (W. H., C. 29₈).

Nachdem er aufgestanden ist, wendet er sich gegen die Wand und noch immer ruht seine Hand nicht,

Eine Kolumne riesengroßer Zeichen schreibt er.

Wild hingeworfen sind sie und man glaubt die überraschten Rufe der Geister und Dämonen zu hören,

Und immer wieder sieht man nichts anderes als sich ringelnde Drachen und Schlangen.

(Die Zeichen) sind gewunden und zerknittert wie schreckliche Blitze,

Sie sehen aus wie die miteinander kämpfenden Staaten Ch'u und Han. —

Wie viele Häuser sind da in den sieben Distrikten südlich vom
Tung-t'ing-See,
Wo überall die Wandschirme bedeckt sind mit Konzeptschrift-
charakteren!
(Ich denke an) Wang Hsi-chih und an Chang Chih! (Giles,
B. D., Nr. 2174 u. 32, Pétillon, pg. 352).
Wie viele haben von altersher versucht deren Ruhm zu er-
reichen!
Der alte Chang Hsü (*B. D.*, Nr. 59) ist schon tot, und man
braucht ihn hier nicht zu erwähnen.
Aber die Manier meines Lehrers Huai-su ist nicht die der alten
Kalligraphen,
Von allen Dingen der Welt wird von jeher Originalität am
höchsten geschätzt,
Wozu braucht er (wie einst Chang Hsü) die Anregung des
„Hunt'o“ genannten Schwerdtanzes der großen Frau Kung-
sun? (vgl. Tu-fu, ed. Chang Chin C 17₃₈). —
Nach Wang Ch'i's Ansicht ist dieses Gedicht bestimmt nicht
von Lit'aipo, weil die Überschätzung Huai-su's einen Mangel an
Kritik verrate und überdies Lit'aipo seinen Freund Chang Hsü
(vgl. VI₃₇) niemals so ungnädig behandelt hätte, wie dies im
vorliegenden Gedichte der Fall sei.

53. Das Lied vom T'ung-t'ang(-See) in Antwort auf
ein Gedicht des Censors Lu.
Du preisest die Schönheit des T'ung-t'ang-Sees
(Und sagst, daß) T'ung-t'ang schöner sei als der Fluß Jo-ye-
hsi in Chëkiang (Lit'aipo VI₂₈).
Wo liegt nun der T'ung-t'ang-See?
Ferne im Westen von Hsün-yang (= Kiu-kiang).
Dort hängt grüner Epheu mit anmutigen Ranken an laubreichen
Bäumen,
Und überall sammeln sich weiße Reiher auf dem sandigen Ufer.
Der Berg „Steinernes Tor“ ist in der Mitte gespalten und daraus
tritt die ebene Fläche des Sees hervor.
Hundert Klafter tief ist der „Goldsandweiher“ und in ihm spie-
geln sich Wolken und Sonne.
Wo immer sieht man alte Fischer, wie jenen, der in den Fluten
des Ts'ang-lang angelte (Ch'u T'zū, C. 7),

- Rudern (T'ao yüan-ming 1915 pg. 24) und singen ist nicht ihre einzige Freude.
- Wir haben uns getroffen, aber wir kennen einander nicht,
Sie kommen hervor und verschwinden wieder auf ihrer Fahrt
über den T'ung-t'ang-See.
- Am Ufer ist das klare Wasser so helle, daß die Füße (der Mädchen) noch weißer erscheinen.
- Auch hier sind herrliche Mädchen, wie jene von Wu am Ufer
des Huan-sha-Flusses (= Jo-ye-hsi).
- Je länger ich mich am durchsichtigen Weiher ergehe, desto
mysteriöser erscheint er,
- Man möchte glauben, es seien die grünen Frühlingswogen
von Wu-ling
- Und die Leute der Ch'in-Dynastie im Pfirsichblütenquell mit
ihren Hühnern und Hunden —
- Aber verglichen mit dem T'ung-t'ang-See muß sich der Pfirsich-
blütenquell beschämt fühlen.
- Ich kann mich vom T'ung-t'ang-See nicht trennen —
- Zehnmal bin ich hingegangen, aber immer habe ich ihn nur
ungern verlassen.
- Sieht man eine so herrliche Landschaft, dann ist das Herz wie
verzaubert (*T. of T.*, I₂₀₃).
- Plötzlich kommt ein Vogel vom Himmel geflogen.
- Der Mond tritt hinter den grünen Bergen hervor und begleitet
den Wanderer,
- Aus den Bambushainen ringsum erheben sich die Klänge des
Herbstwindes.
- Gegen die Milchstraße blickend singe ich langgezogen das
Lied vom weißen Schnee,
- Die Füße lasse ich in die Fluten des Sees hängen, wo sie weiße
Wellen aufwerfen.
- Wußten Liang Hung (Giles, *B. D.*, Nr. 1247) und seine Frau
Tê-yao (Pétillon, pg. 176), als sie in den Bergen von
Kuei-chi (Playfair¹, Nr. 3817) weilten,
- Daß hier am T'ung-t'ang so viel Schönes zu sehen ist, um
das Herz zu erfreuen?

GENERAL WU SAN-KUEI

Von E. HAUER

Als durch Verrat des am Tore Chang-i-mên kommandierenden Eunuchen Ts'ao Hua-ch'un die Reichshauptstadt Peking am 24. April 1644 den Banden des Rebellenführers Li Tzê-ch'êng in die Hände gefallen war und der letzte Mingkaiser Ch'ung Chêng sich, von allen verlassen, auf dem Kohlenhügel erhängt hatte, ist es der bis dahin an der mandschurischen Grenze kommandierende General Wu San-kuei gewesen, der die gerade unter dem Prinzregenten Dorgon gegen Shan-hai-kuan vorrückenden Mandschus gegen Li Tzê-ch'êng zu Hilfe gerufen und ihnen damit die gern ergriffene Gelegenheit gegeben hat, sich des chinesischen Kaiserthrones zu bemächtigen. Von den Fremdlingen mit Ehren überhäuft, half er ihnen, die Provinzen Schensi, Szetschuan und Yünnan zu erobern, und wurde zur Belohnung für seine Dienste zum Statthalter von Yünnan und Kueitschou gemacht. Als solcher hat er den letzten Thronprätendenten des Minghauses bis nach Birma hinein verfolgt und schließlich umbringen lassen. Nach dreißig Jahren des Gehorsams wurde er, weil er von seinem halbselbständigen Posten nach dem Norden zurückberufen werden sollte, plötzlich aus dem treuen Diener der Dynastie ein wütender Rebell, dessen Aufstand zeitweilig große Gebiete Südchinas von der Herrschaft der Mandschus befreite. Nach vier Jahren wechselvoller Kämpfe ereilte ihn der Tod. Damit war die Seele des Aufstandes entschwunden und die kaiserlichen Truppen gewannen rasch die Überhand.

Der Aufstand des Wu San-kuei ist in Vol. XIV des *T'oung Pao* von 1913 nach dem Shêng-wu-ki dargestellt worden von Erich Hähnisch, der auf S. 8/9 auch die in Betracht kommenden chinesischen Quellen angegeben hat. Zur Ergänzung dieser, einer Privatarbeit entnommenen Darstellung lasse ich die Biographie Wu San-kuei's aus dem 逆臣傳 *Ni-ch'ên-chuan* folgen. Diese „Biographien abgefallener Würdenträger“ sind, um später in die offizielle

Geschichte der Mandschudynastie aufgenommen zu werden, im 國史館 *Kuo-shih-kuan*, dem Reichshistoriographenamte, ausgearbeitet worden und geben die amtliche Darstellung der Ereignisse. In den vier Kapiteln des Werkes finden sich die Lebensbeschreibungen von 23 Würdenträgern der Mingdynastie, die zu den Mandschus übergetreten waren, aber später wieder abfielen. Die erste und längste dieser Biographien ist die des Wu San-kuei.

In den Anmerkungen bedeuten:

1. Hänisch: die oben erwähnte Arbeit im *T'oung Pao* von 1913, S. 1 ff.;
2. *C.T.*: *Chung-kuo-jên-ming-Ta-tsê-tien*, das Große Wörterbuch chinesischer Personennamen der Commercial Press in Schanghai;
3. *K'ai-kuo-fang-lüeh*: E. Hauer, *Huang-Ts'ing-K'ai-kuo-fang-lüeh, die Gründung des Mandschurischen Kaiserreiches*, Berlin 1926.

WU SAN-KUEI

吳三桂 Wu San-kuei war ein Mann aus Liaotung¹. Sein Vater 襄 Siang² war zu Anfang der Regierungsperiode 崇禎 Ch'ung Chêng der Ming (1628—44) General von 錦州 Kin-chou³. San-kuei trat nach bestandnem militärischen Doktorexamen⁴ in das mobile

¹ Das Land östlich vom Liao-ho in der heutigen Provinz Fengtien. Zur Zeit der Mingdynastie bildete es neben 薊州 Ki-chou, 宣府 Süan-fu, 大同 Tai-t'ung, 山西 Shan-si, 延綏 Yén-Sui, 寧夏 Ning-Hia, 固原 Ku-yüan und Kansu eins der 九邊 oder „Neun Grenzgebiete“, in denen starke Garnisonen unter dem Oberkommando eines 大將 tat-siang lagen. *Tz'ê-yüan*, *Tz'ê* 96.

² „Wu Siang, San-kuei's Vater. Zu Beginn der Regierungsperiode Ch'ung Chêng General von Kin-chou. Wegen verpaßter günstiger Gelegenheit verantwortlich gemacht und ins Gefängnis geworfen, dann zum General der Pekinger Garnison erhoben. Als Li Tzê-ch'êng die Residenzstadt zu Fall gebracht hatte, zwang er Siang, durch ein Schreiben San-kuei zur Unterwerfung aufzufordern. Auf die Kunde, daß die Sängerin Ch'ên Yüan einem Führer der Rebellen in die Hände gefallen war, setzte dieser ein Schreiben auf und brach mit dem Vater.“ *C. T.* S. 332.

³ Wichtige Festung an der großen Straße Shan-hai-kuan—Mukden, 41° 06', 121° 18'.

⁴ 由武舉. Näheres über die alten Militärexamen bei P. Étienne Zi, *Pratique des Examens Militaires en Chine*, Shanghai 1896. *Varités Sinologiques* No. 9.

Heer ein und avancierte an der Front mehrfach im Range. Als später Siang wegen verpaßter günstiger Gelegenheiten angeklagt und ins Gefängnis geworfen wurde, beförderte man San-kuei zum General. Da er sich bei der Verteidigung von 寧遠 Ning-yüan¹ ausgezeichnet hatte, wollte man sich auf ihn stützen, um die umherziehenden Rebellen² abzuwehren; man machte ihn zum 平西伯 P'ing-si-Grafen³, erhob gleichzeitig Siang zum General der Peking Garnison⁴ und unterstellte ihm den General von 薊遼 Ki-Liao⁵, 王永吉 Wang Yung-ki. Als die 500 000 Mann von Ning-yüan ins Grenzgebiet einzogen⁶, bildete San-kuei mit der Elite die Nachhut. Er war gerade bis 山海關 Shan-hai-kuan⁷ gekommen, als er die Nachricht von der Eroberung der Residenz durch den umherziehenden Rebellen 李自成 Li Tzē-ch'êng⁸ erhielt; da nach dem Eintritt des Heeres ins Grenzgebiet die Soldaten auseinanderge laufen waren, wagte er sich nicht weiter. Nachdem Tzē-ch'êng Siang gezwungen hatte, ihn durch ein Schreiben zur Unterwerfung aufzufordern, rückte er dann vor und lagerte bei 灤州 Luan-chou⁹.

Vordem war San-kuei bei Trinkvergnügen des 嘉定伯 Kia-ting-Grafen 周奎 Chou K'uei¹⁰ zu der Sängerin 陳圓 Ch'ên Yüan¹¹

1 Starke Festung zwischen Shan-hai-kuan und Kin-chou, 40° 30', 120° 40'.

2 Siehe meinen Aufsatz „Die vierte der Fünf großen Heimsuchungen Chinas in der *Ostasiatischen Zeitschrift*, Neue Folge I, Heft 4, S. 261 ff.

3 „Den Westen befriedender Graf.“

4 提督京營.

5 Ki-Liao sind die beiden Grenzgebiete Ki-chou und Liaotung. Vgl. S. 564, Anm. 1.

6 D. h. durch die Sperre (關) von Shan-hai-kuan die Große Mauer passierten und nach Innerchina einrückten.

7 „Sperre des Gebirges und des Meeres“, weil dort die Große Mauer ans Meer stößt. Sie bildet hier die Grenze zwischen Innerchina und der Mandschurei.

8 Seine Biographie findet sich im Ming-shih Kap. 309, Deutsche Übersetzung in der *Asia Major*, Jahrg. 1925, S. 441 ff.

9 Stadt, 90 km südwestlich von Shan-hai-kuan, 39° 49', 118° 50'. Heute Station der Eisenbahn Tientsin—Mukden.

10 Stammte aus Su-chou und war der Schwiegervater des Kaisers Ch'ung Ch'eng. „Als Li Tzē-ch'êng Peking berannte, befahl der Kaiser K'uei, als erster der kaiserlichen Verwandten Geld für ein Reichsnotopfer zu spenden. K'uei entschuldigte sich hartnäckig damit, daß er nichts hätte; mit Ach und Krach gab er zehntausend Taels, wozu er noch die Kaiserin um Hilfe anging. Als aber nach der Einnahme Pekings Tzē-ch'êng sein Haus plündern ließ, fand man einigemal zehntausend Taels. Darum lachten die Leute über K'uei's Dummheit.“ C. T. S. 532.

11 Das C. T. schreibt 沅 statt 圓.

in Beziehungen getreten und hatte sie für 1000 Taels¹ gekauft. Auf die Kunde von der häufigen und plötzlichen Gefährdung des Grenzgebietes hatte K'uei sie zu Siang geschickt. Nunmehr wurde sie von dem Rebellenführer 劉宗敏 Liu Tsung-min geraubt und entführt. Als San-kuei das hörte, setzte er ein Schreiben auf und brach mit dem Vater. In Eilmärschen kehrte er nach Shan-hai-kuan zurück, schickte den Obersten 楊坤 Yang K'un und den Major 郭雲龍 Kuo Yün-lung zu unserem Erhabenen Herrscherhause und ließ um militärische Hilfe bitten².

Damals war im 4. Monat des Anfangsjahres Shun Chih (Mai 1644) der 睿親王 Jui Ts'in-wang 多爾袞 Dorgon von Seiner Majestät dem Kaiser 世祖章皇帝 Shih-tsu Chang-huang-ti zum Oberbefehlshaber der Armee ernannt worden und bis Ning-yüan gekommen. San-kuei reichte ein Schreiben ein, in welchem es hieß: „Der umherziehende Rebell hat in Auflehnung wider den Himmel den Kaiserpalast angetastet und sich einen Ehrentitel angemäßt; die Schandtaten und Greuel haben den Gipfel erreicht und die ganze Welt unter dem Himmel ist darob empört. San-kuei, der vom Herrscherhause reiche Gnaden empfangen hat, will ein Heer aufbringen und Rechenschaft fordern. Da aber die Kraft nicht langt, weint er voller Trauer blutige Tränen und bittet um Hilfe. Er fleht den Prinzen an, unverzüglich die Bataillone zu ordnen, durch die Sperre einzuziehen³ und mit San-kuei die Truppen zu vereinigen, direkt nach der Hauptstadt zu marschieren, das Gesindel wegzufegen und zu vernichten und den großen Grundsatz der Pflichterfüllung vor aller Augen zur Tat zu machen. Es ist dies eine Gelegenheit, die sich in tausend Jahren nur einmal bietet⁴.“ Als der Jui Ts'in-wang das Schreiben erhalten hatte, ging er darauf ein. Er ließ die Truppen sofort vorrücken und sprach: „Wenn der Graf ehrlich mit seinen Scharen übertritt, muß man Land abtrennen und ihn zum Prinzen machen.“

Als San-kuei hörte, Tzē-ch'êng hätte Siang ergreifen lassen, ordnete er das Heer. Er brachte 200 000 Mann zusammen, breitete sich weiter ostwärts aus und ließ schnell die Verbindung

1 Über 金 = „Tael“ siehe *Tz'ē-yüan*, S. 1 unter 金 3.

2 Siehe *K'üi-kuo-fang-lüch* S. 580. Es geschah am 20. Mai 1644.

3 Vgl. S. 565, Anm. 6.

4 Das *K'üi-kuo-fang-lüch* gibt a. a. O. den ungekürzten Text des Schreibens.

mit der Großen Armee¹ aufnehmen, die zehn Li vor Shan-hai-kuan stand. Als San-kuei meldete, daß eine Abteilung der Rebellen nach außerhalb der Großen Mauer zu vorstoße, schickte der Jui Ts'in-wang Truppen ab, welche die Rebellen bei 一片石 I-p'ien-shih² angriffen. Die Rebellen wurden geschlagen und suchten ihr Heil in der Flucht. Am nächsten Tage³ kam San-kuei an der Spitze seiner Scharen dem Jui Ts'in-wang zur Begrüßung entgegen. Letzterer wies San-kuei an, die Soldaten ein Stück weißes Tuch auf die Schulter heften zu lassen als Erkennungszeichen, und zog dann mit der Armee in die Sperre ein.

Die Lager Tzë-ch'êng's reichten von den Nordbergen quer herüber bis ans Meer. Die Große Armee entwickelte sich den Rebellen gegenüber in Schlachtordnung auf San-kuei's rechtem Flügel. Als man noch ungewiß war, ob die ausgeschiedte Elite den Kampf begonnen hatte, erhob sich ein großer Wind, der den Sand emportrug. Nachdem ziemlich lange unentschieden gekämpft worden war, stimmte die Große Armee das Schlachtgeschrei an und setzte sich wieder in Bewegung. Der Wind hörte auf und vom rechten Ende der Schlachtreihe San-kuei's her stürzte man sich auf das starke Zentrum der Rebellen; in vollem Laufe wurde geschlossen attackiert und den Rebellen eine große Niederlage beigebracht. Die Verfolgung erstreckte sich über 40 Li.

An diesem Tage gab der Jui Ts'in-wang Weisung, daß alle Militär- und Zivilpersonen innerhalb der Sperren das Haupthaar rasieren sollten⁴. Er ernannte San-kuei zum 平西王 P'ing-si Wang⁵, unterstellte zehntausend Mann Infanterie und Kavallerie seinem Kommando und ließ ihn vorausziehen und die Rebellen ausrotten.

1 Im klassischen Altertume hatten die Lehnsfürsten nach der Größe ihres Lehens 1, 2 oder 3 Divisionen zu je 12 500 Mann und nur der Himmelssohn hatte 6 solcher Divisionen. Darum ist der Ausdruck 大軍 „Große Armee“ stehende Metapher geworden für das kaiserliche Heer.

2 Im Nordosten des Kreises Fu-ning-hien der Provinz Tschili. Tz'ë-yüan, Tzë 5.

3 27. Mai 1644. Siehe K'ai-kuo-fan-lieh, S. 583.

4 辮髮. Die Annahme der mandschurischen Haartracht (rasierter Vorderschädel und Zopf am Hinterkopf) war das sichtbare Zeichen der Unterwerfung unter die mandschurische Herrschaft.

5 „Den Westen befriedender Prinz.“ Er wurde also vom Grafen zum Prinzen erhoben.

Tzē-ch'êng ließ darauf Siang in 永平 Yung-p'ing¹ töten und kehrte nach der Residenz zurück; er ließ die ganze Familie Siang's abschlachten und zog mit schwerbepacktem Trosse ab². San-kuei setzte ihm zusammen mit dem 英親王 Ying Ts'in-wang 阿濟格 Ajige³ bis 望都 Wang-tu⁴ nach und war in mehreren Gefechten stets siegreich. Als die Rebellen sich nach Schansi wandten, führte er das Heer zurück.

Kaiser Shih-tsu begab sich an das Tor 皇極門 Huang-ki-mên⁵ und verlieh dem P'ing-si Wang Patent und Amtssiegel; er gab ihm ein Bankett und schenkte ihm 10 000 Unzen Silber. Als danach der Ying Ts'in-wang zum 靖遠大將軍 Tsing-yüan-ta-tsiang-kün⁶ gemacht worden war, schloß sich San-kuei von außerhalb des Grenzgebietes her ihm an und eilte nach 綏德 Sui-tê⁷.

Im 2. Jahre (1645) eroberte er 延安 Yên-an⁸ und 鄜州 Fu-chou⁹. Er schlug Tzē-ch'êng bei 襄陽 Siang-yang¹⁰ und 武昌 Wu-ch'ang¹¹ und zog ostwärts hinab bis 九江 Kiu-kiang¹². Nachdem der Herrscher ihn in die Residenz zurückberufen hatte, wurde er für seine Mühen mit einem Bankett belohnt und erhielt den Allerhöchsten Befehl, sich als General nach 綿州 Mien-chou¹³ zu be-

1 Präfekturstadt auf der Straße von Shan-hai-kuan nach Peking, 36° 50', 118° 50'.

2 In seiner Biographie wird erzählt, daß er in Peking das von der Bevölkerung durch Stockprügel erpreßte Silber sowie die in den Schatzkammern des Kaiserpalastes befindlichen Geräte und Schalen einschmelzen und in Barren gießen ließ, von denen jeder 1000 Unzen wog. Es waren einige 10 000 solcher Barren, die auf Maultierkarren nach Si-an-fu abgeschickt wurden.

3 Ajige war der 12. Sohn des Mandschukaisers T'ai-isung.

4 Kreisstadt der Präfektur Pao-ting-fu in der Provinz Tschili, 38° 45', 115° 14'.

5 So hieß zur Mingzeit das später von den Mandschus in 太和門 T'ai-ho-mên umbenannte Haupttor im Süden des T'ai-ho-tien, das damals Huang-ki-tien hieß. Vgl. Tz'ê-yüan, Ch'ou 235. Das Huang-ki-mên der Mandschuzeit lag im Nordosten der Verbotenen Stadt.

6 „Die Ferne beruhigender Großheerführer.“

7 Departementsstadt in der Provinz Schensi, 37° 38', 110° 03'.

8 Präfekturstadt in Schensi, 36° 42', 109° 28'.

9 Departementsstadt in Schensi, 36° 05', 109° 18'.

10 Präfekturstadt in Hupeh, 32° 06', 113° 05'.

11 Hauptstadt der Provinz Hupeh am Südufer des Yangtze, 30° 33', 114°, 27'.

12 Präfekturstadt der Provinz Kiangai am Yangtze, 29° 42', 116° 08'.

13 Departementsstadt in Szetschuan, 31° 28', 104° 53'.

geben. Als San-kuei, weil die ihm gegebenen Felder größtenteils unfruchtbar seien, für sich um Besitzausdehnung, für mehr als zwanzig seiner Offiziere, 何進忠 Ho Tsin-chung, 楊坤 Yang K'un, 郭雲龍 Kuo Yün-lung, 吳國貴 Wu Kuo-kuei, 高得捷 Kao Tê-tsieh und Genossen, um erbliche Dienstgrade¹ und für seine Zivilbeamten 童達行 T'ung Ta-hing, 陳全圖 Ch'ên Ts'üan-t'u, 許榮昌 Hsü Jung-ch'ang, 錢法裕 Ts'ien Fa-yü und Genossen um vorzugsweise Beförderung gebeten und ferner für seinen Vater Siang, seine Mutter, eine geborene 祖 Tsu, und seinen jüngeren Bruder 三輔 San-fu, weil sie von Tzê-ch'êng umgebracht worden waren, die Gewährung Allerhöchster postumer Gnaden² beantragte, wurde es durch Allerhöchstes Reskript genehmigt. Als er im 3. Jahre (1646) zur Audienz nach Peking gekommen war, schenkte der Herrscher ihm 20 000 Unzen Silber.

Im 5. Jahre (1648) wurde er vom Herrscher versetzt und zum General von 漢中 Han-chung³ ernannt. Im 6. Jahre (1649) schlug er zusammen mit dem Bannergeneral 李國翰 Li Kuo-han die Rebellen bei 陪州 Kieh-chou⁴. Nachdem er 宜君 I-kün⁵, 同官 T'ung-kuan⁶, 滿城 Man-ch'êng⁷, 宜川 I-ch'uan⁸, 安塞 An-sai⁹, 清湖 Ts'ing-kien¹⁰, 定邊 Ting-pien¹¹, 榆林 Yü-lin¹² und 府谷 Fu-ku¹³ gesäubert hatte, wurden die Rebellen allmählich ruhig. Als er im 8. Monat des 8. Jahres (Oktober 1651) zur Audienz nach Peking gekommen war, schenkte der Herrscher ihm ein goldenes Diplom und einen goldenen Kuraß. Eine Allerhöchste Order befahl ihm und Kuo-han, gemeinsam eine Strafexpedition nach Szetschuan zu unternehmen. Nach der Vernichtung des umherziehenden Rebellen

1 世職.

2 贈卹.

3 Präfekturstadt in Schensi, 32° 56', 107° 12'.

4 Departementstadt in Kansu, 33° 19', 105° 04'.

5 Kreisstadt in Schensi, 35° 28', 109° 02'.

6 Kreisstadt in Schensi, 35° 06', 109° 03'.

7 Kreisstadt in Tschili, 39°, 115° 20'. Die übrigen Plätze liegen alle in Schensi, daher dürfte hier ein Irrtum oder ein Druckfehler untergelaufen sein.

8 Kreisstadt in Schensi, 36° 08', 110°.

9 Kreisstadt in Schensi, 36° 48', 109° 13'.

10 Kreisstadt in Schensi, 37° 12', 110° 03'.

11 Kreisstadt in Schensi, 37° 40', 107° 30'.

12 Präfekturstadt in Schensi, 38° 18', 109° 33'.

13 Kreisstadt in Schensi, 39° 08', 110° 43'.

張獻忠 Chang Hien-chung¹ hatten sich von den übrig gebliebenen Banden 孫可望 Sun K'o-wang, 李定國 Li Ting-kuo und 白文選 Po Wên-süan nach Südszechuan zurückgezogen. Weil von den Ming der 桂王 Kuei Wang 朱由榔 Chu Yu-lang² in 粵 Yüeh³ zum Kaiser ausgerufen worden war, schlossen sie sich ihm an, ließen sich Prinzentitel geben und belästigten durch kühne Vorstöße stark den Norden von Szetschuan.

Im 9. Jahre (1652) eroberte San-kuei mit geteilten Truppen 成都 Ch'êng-tu⁴, 嘉定 Kia-ting⁵, 敘州 Sū-chou⁶ und 重慶 Ch'ung-k'ing⁷ zurück und begab sich dann auf seinen Generalsposten nach Mien-chou, wo er lange in Garnison blieb. Als K'o-wang ein Heer von 50 000 Kuo-lo's⁸ vereinigte und 保寧 Pao-ning⁹ einschloß, führte San-kuei auf dringendes Ersuchen des Provinzialzensors¹⁰ 郝洛 Hao Lo Truppen dorthin und schlug ihn in die Flucht, worauf ein Allerhöchstes Dekret den Offizieren und Mannschaften Belohnungen gewährte. Als er, ohne dazu befugt zu sein, Hüte und Kleider dem Lo gab, verweigerte Lo die Annahme und klagte in einem Berichte

1 Vgl. meinen S. 565, Anm. 2 genannten Aufsatz. Die aus dem Ming-shih stammende Biographie des Chang Hien-chung habe ich in der Asia Major von 1926, S. 268 ff. veröffentlicht. Herbert A. Giles charakterisiert ihn mit den zutreffenden Worten: „He is chiefly known as one of the most murderous ruffians who ever disgraced the annals of China.“ *Biogr. Dict.* No. 58.

2 Chu Yu-lang war ein Mingprinz. „Known as Prince 永明 Yung Ming, who in 1646 set up as Protector, with his Court at 肇慶 Chao-k'ing in Kuang-tung, and soon adopted the Imperial style as heir and successor of the Mings. In 1648 no less than seven provinces owned allegiance to him; but by the end of 1651 only Yünnan and Kueichou remained.“ Giles a. a. O. No. 480. Bekannt ist er unter seinem Titel 桂王 Kuei Wang. „Enkel des Mingkaisers Shên-tsung, mit Beinamen (名) Yu-lang. Unter Ch'ung Chêng wurde er zum Yung-ming Wang ernannt. Nachdem das Mandchuheer Futschau erobert hatte, proklamierte er sich zum Kaiser in Chao-k'ing. Später ging er nach Yünnan zurück und floh nach Birma, wo er von Wu San-kuei erhascht und getötet wurde.“ *Tz'ê-yüan*, Ch'ên 128.

3 Yüeh steht hier für Kuangtung. Vgl. *Tz'ê-yüan*, Wei 34.

4 Die Hauptstadt der Provinz Szetschuan, 29° 34', 103° 11'.

5 Präfekturstadt in Szetschuan, 29° 34', 104°.

6 Präfekturstadt in Szetschuan, 28° 47', 104° 51'.

7 Präfekturstadt in Szetschuan, 29° 34', 106° 50'.

8 Die 猺獠 sind in Yünnan, Kueitschou und Szetschuan vorkommende Ureinwohner nichtchinesischer Rasse. Vgl. *Tz'ê-yüan*, S. 249.

9 Präfekturstadt in Szetschuan, 31° 32', 105° 59'.

10 巡按御史. Vgl. *Tz'ê-yüan*, Yin 154.

San-kuei an, daß er nur inmitten dichter Soldatenhaufen von weitem zugeschaut hätte. San-kuei nagelte ihn auf die im Berichte gebrauchten Worte „er hätte persönlich Pfeilen und Steinen getrotzt“ fest und klagte Lo an, daß er betrügerisch Verdienste für sich in Anspruch genommen hätte. Während Lo zur Verbannung an die Grenze verurteilt wurde, erhielt San-kuei zur Belohnung eine Aufbesserung seines jährlichen Grundgehaltes um 1000 Unzen; sein Sohn 應熊 Ying-hiung wurde mit einer kaiserlichen Prinzessin vermählt, zum Hoſoi Efu¹ gemacht und zum Vicomte 3. Klasse² ernannt. Danach ist er noch Shao-pao und T'ai-tzê-t'ai-pao geworden³.

Im 14. Jahre (1657) drang Ting-kuo im Gefolge Yu-lang's nach Yünnan ein. Als K'o-wang mit Ting-kuo in Streit und offenen Kampf geriet, wurde er geschlagen und ging nach 長沙 Ch'ang-sha⁴, wo er sich der Großen Armee ergab⁵. Eine Allerhöchste Order ernannte San-kuei zum P'ing-si-ta-tsiang-kün⁶ und Kuo-han zum Ting-si-tsiang-kün⁷ und befahl ihnen, nach Kueitschou vorzurücken.

Im 15. Jahre (1658) brachen sie von Han-chung⁸ auf, zogen durch Pao-ning⁹ und 順慶 Shun-k'ing¹⁰ nach 合州 Ho-chou¹¹ und brachten am Yangtze entlang die sämtlichen Kriegsschiffe in ihre Gewalt. Als Ting-kuo und Genossen sich auf 石壩關 Shih-hu-kuan¹² stützten und hartnäckig wehrten, ließ San-kuei die Kavallerie am Fuße des Gebirges entlanggehen und die Infanterie den Kamm erklettern, um mit Kanonen das Versteck zu beschießen. Da gerieten alle in

1 Hoſoi efu war der Titel kaiserlicher Schwiegersöhne, die mit einer Prinzessin 1. Ranges, d. h. einer Tochter der Hauptgemahlin des Kaisers, vermählt worden waren. („Hoſoi efu: hoſoi gegē de holbohunge be, hoſoi efu sembi,“ Yu-chih-tsêng-ting-Tsing-wên-kien, Heft 3, S. 5a). Efu bedeutet „Eidam“.

2 三等子.

3 少保 und 太子太保. Näheres über diese auf Titulaturen höchster Hofchargen der Chouzeit zurückgehenden Ehrentiteln bei William F. Meyers, *The Chinese Government*, 3. Aufl., S. 14.

4 Hauptstadt der Provinz Hunan, 28° 12', 112° 47'.

5 Siehe C. T., S. 751.

6 平西大將軍 „Den Westen befriedender Großheerführer“.

7 定西將軍 „Den Westen zur Ordnung bringender Heerführer“.

8 Siehe S. 569, Anm. 3.

9 Siehe S. 570, Anm. 9.

10 Präfekturstadt in Szetschuan, 30° 49', 106° 08'.

11 Departementstadt in Szetschuan, 30° 08', 106° 24'.

12 „Sperrung des Felsentopfes“.

Schrecken und liefen auseinander. Darauf brachte man 遵義 Tsun-i¹ zu Fall und eroberte 開州 K'ai-chou². Nach dem Tode Kuo-han's kehrte San-kuei um und besetzte Tsun-i.

Damals waren der Diktator³ Großkanzler 洪承疇 Hung Ch'êng-ch'ou und der Ning-yüan-ta-tsiang-kün⁴ Gesippe⁵ 洛託 Loto⁶ von Hukuang nach 貴陽 Kuei-yang⁷ einmarschiert und der Chêng-nan-tsiang-kün⁸ 卓布泰 Jobutai von Kuangsi nach 都勻 Tu-yün⁹. Als der An-yüan-ta-tsiang-kün¹⁰ und Sin Kün-wang¹¹ 多尼 Doni¹² mit dem Gardekorps¹³ eingetroffen war, stieß San-kuei in Eilmärschen zu ihm bei 揚老堡 Yang-lao-pu in der Präfektur 平越府 P'ing-yüeh-fu¹⁴ und riet, das Heer auf drei Straßen ausmarschieren zu lassen. San-kuei ging von Tsun-i nach 天生橋關 T'ien-shêng-k'iao-kuan¹⁵. Auf die Kunde, daß Wên-süan 七星關 Ts'i-sing-kuan¹⁶ besetzt hielte, zog er dann im Bogen um das Gebiet des Eingeborenenfürsten von 烏徭 Wu-ch'ê¹⁷ hinaus und drang nach 雷益

1 Präfekturstadt in Kueitschou, 27° 38', 106° 58'.

2 Departementstadt in Kueitschou, 27° 15', 107° 05'.

3 經略. Siehe Tz'ê-yüan, Wei 71.

4 寧遠大將軍 „Die Ferne zur Ruhe bringender Großherrführer“.

5 宗室, d. h. Angehöriger des Kaiserhauses.

6 Loto war ein Urenkel des postum zum König Fu Wang und Kaiser Hien-tsu Süan-huang-ti erhobenen Dschurdschenhäuptlings Taksi und der älteste Sohn des postum zum Beile erhobenen Jaisanggü. Siehe die Stammtafeln im Uksun i wang gung sai gungge faßan be iletulere ulabun.

7 Gebiet der Hauptstadt der Provinz Kueitschou, 26° 30', 106° 36'.

8 征南將軍 „Den Süden zur Unterwerfung bringender Heerführer“.

9 Präfektur in Kueitschou, 26° 12', 107° 22'.

10 安遠大將軍 „Die Ferne zum Frieden bringender Großheerführer“.

11 Doni war der älteste Sohn des Prinzen Dodo, des 15. und jüngsten Sohnes Kaiser T'ai-tsung Wên-huang-ti's.

12 信郡王. „Kün-wang“ hießen die Prinzen 2. Ranges.

13 禁旅, eig. „Schutz-Bataillone“, d. h. Garde du Corps. So hießen während der damaligen Kämpfe die Pekinger Bannertruppen, die aus Mandchus, Mongolen und übergetretenen Chinesen bestanden, den sog. „Bannerleuten“.

14 Präfektur in Kueitschou, 26° 40', 107° 20', von der Mandschudynastie zum selbständigen Departement gemacht.

15 „Sperrung der natürlich entstandenen Brücke“.

16 „Sperrung des Siebengestirns“. Über die 七星 vgl. Tz'ê-yüan, Tzê 16. Der Paß liegt 45 km westlich der Kreisstadt Pi-tsieh-hien in Kueitschou, deren Lage Playfair als 27° 12', 105° 13' angibt. Siehe Tz'ê-yüan, Tzê 18.

17 Das Gebiet der Kreise Chên-hiung-hien in Yünnan (27° 18', 103° 50') und Wei-ning-hien in Kueitschou (26° 43', 104° 14'). Siehe Tz'ê-yüan, Sz 184.

州 Chan-i-chou¹ ein. Der Sin Kün-wang drang nach 曲靖府 K'ü-tsing-fu² ein und schlug Wên-süan, während Jobutai nach 羅平州 Lo-p'ing-chou³ einrückte und Ting-kuo schlug. Als man im 1. Monat des 16. Jahres (Februar 1659) gemeinsam die Stadt 雲南 Yün-nan⁴ angriff, floh Yu-lang nach 永昌 Yung-ch'ang⁵. Im 2. Monat (März) marschierte San-kuei mit dem Beile 尙善 Šangšan⁶ und Jobutai nach 南州 Nan-chou vor und schlug Wên-süan vernichtend bei 玉龍關 Yü-lung-kuan⁷. Als er den 瀾滄江 Lan-ts'ang-kiang⁸ überschritt und Yung-ch'ang zu Fall brachte, hatte Yu-lang sich vorher aus dem Staube gemacht. Nachdem unsere Truppen den 潞江 Lu-kiang⁹ überschritten hatten, erfuhr man, daß Ting-kuo am Gebirge 磨盤山 Mo-p'an-shan¹⁰ einen Hinterhalt gelegt hätte. In acht Gruppen ging man zum Angriff über und machte mehr als die Hälfte nieder. In Ausnutzung des Sieges nahm man 騰越 T'êng-yüeh¹¹ und setzte die Verfolgung bis 南寧 Nan-ning¹² fort. Dann sammelte man die Bataillone und kehrte über Yung-ch'ang, 大理 Ta-li¹³ und 姚州 Yao-chou¹⁴ zurück. Yu-lang's Abteilungsführer 馬寶 Ma Pao, 李如碧 Li Ju-pi, 高起隆 Kao K'i-lung, 劉之復 Liu Chih-fu, 塔新策 T'a Sin-ts'è, 王會 Wang Hui, 劉倬 Liu Ch'èng, 馬惟興 Ma Wei-hing, 楊武 Yang Wu, 楊威 Yang Wei, 高應鳳 Kao Ying-fèng und 狄三品 Ti San-p'in sowie die Eingeborenenfürsten von 景東 King-tung, 蒙化 Mêng-hua, 麗江 Li-kiang, 東江 Tung-kiang, 東川 Tung-ch'uan und

1 Departement in Yünnan, 25° 38', 103° 41'.

2 Präfektur in Yünnan, 25° 32', 103° 50'.

3 Departement in Yünnan, 24° 58', 104° 18'.

4 Die Hauptstadt der Provinz Yünnan, 25° 03', 102° 52'.

5 Präfekturstadt in Yünnan, 25° 07', 99° 26'.

6 Šangšan war der Sohn Fiyanggü's, eines Enkels Taks'i's.

7 Die Departementstadt Nan-chou liegt 24° 58', 101° 45'; die „Sperrung des Edelsteindrachens“ habe ich nicht identifizieren können.

8 Lan-ts'ang-kiang heißt dort der Mekong. Die Präfekturstadt Yung-ch'ang liegt 25° 07', 99° 26'.

9 Lu-kiang heißt dort der Salween.

10 Gebirge zwischen dem Salween und T'êng-yüeh.

11 Distriktsstadt in Yünnan, 25° 02', 98° 45', auf Birmanisch Momein genannt.

12 Die birmanische Grenzstadt, etwa 40 km nordöstlich von Bhamo.

13 Präfekturstadt in Yünnan, 25° 42', 100° 22'.

14 Departementstadt in Yünnan, 25° 33', 101° 23'.

鎮雄 Chên-hiung¹ unterwarfen sich nacheinander und kehrten zum Gehorsam ein. Ein Allerhöchstes Dekret ernannte San-kuei zum General von Yünnan und befahl dem Sin Kün-wang, mit Jobutai und Genossen das Heer zurückzuführen; die Bannergeneräle 伊爾德 Ilde und 卓羅 Jolo sollten dableiben und mit geteilter Heeresmacht in Garnison liegen und schützen. Zugleich befahl ein Allerhöchstes Edikt den beiden Ministerien der Verwaltung und des Krieges, alle Beförderungen und Degradationen der Zivil- und Militärbeamten in der Provinz Yünnan sowie die sämtlichen Angelegenheiten des Militärs und der Zivilbevölkerung bis auf weiteres an oberster Stelle von San-kuei wahrnehmen zu lassen; nach einigen Jahren sollten die Anstellungen und Entlassungen dann nach den alten Vorschriften erfolgen.

Damals war Yu-lang nach Birma geflohen und Wên-süan nach 木邦 Mu-pang². Als Ting-kuo Yu-lang zurückholen wollte, verweigerten die Birmanen es. Ting-kuo wandte Waffengewalt an, aber der Widerstand der Birmanen wurde immer stärker. Da lagerte er zu 孟良 Mêng-kên und faßte wieder den Plan, nach Yünnan hineinzugehen, um mit gestempelten Erlassen Yu-lang's den Eingeborenenfürsten 那嵩 Na-sung von 元江 Yüan-kiang³ zu geheimem Einverständnis zu bewegen. Na-sung zettelte dann mit dem übergetretenen Führer Kao Ying-fêng einen Aufstand an. Im 10. Monat (September/Oktobre) trat San-kuei von 石屏 Shih-p'ing⁴ aus den Vormarsch an und schloß seine Stadt ein; er ließ Gräben ausheben und hungerte sie aus. Nach einem Monat schlug er dann Ying-fêng und ließ ihn köpfen. Na-sung verbrannte sich selbst; sein Gebiet wurde zur Präfektur 沅江府 Yüan-kiang-fu⁵ gemacht.

Als im 17. Jahre (1660) die Würdenträger der Ministerien die Löhnungsgelder der Provinz Yünnan auf über neun Millionen⁶ jährlich berechneten und die Rückziehung der Mandschutruppen

1 King-tung 24° 31', 101° 04'; Mêng-hua 25° 18', 100° 20'; Li-kiang 26° 52', 100° 27'; Tung-ch'uan 26° 25', 103° 26'; Chên-hiung 27° 18', 103° 50'.

2 Name eines Gebietes vor der Grenze von Yünnan. Siehe Tz'üan, Ch'ên 76.

3 Departement in Yünnan, 23° 36', 102° 11'.

4 Departementstadt in Yünnan, 23° 47', 102° 46'.

5 Das spätere selbständige Departement Yüan-kiang-chou. Siehe Anm. 3.

6 Nämlich Taels.

nach Peking sowie die Entlassung von 20—30 000 der 50 000 Soldaten der Grünen Fahne¹ vorschlugen, behauptete San-kuei, daß es im Grenzgebiet noch nicht ruhig geworden sei und daß die militärischen Kräfte unmöglich verringert werden könnten; man müsse es beim Alten belassen.

Damals hegte San-kuei insgeheim ehrgeizige Pläne. Als der seiner Grenzherrschaft unterstellte Bannergeneralleutnant 楊申 Yang Shên darlegte, man müsse zunächst Yu-lang aus dem Wege räumen und die Hoffnungen der Leute abschneiden, erbat San-kuei in einem Berichte die Entsendung von Truppen zur Invasion Birmas und der Vernichtung Yu-lang's. In seinen Ausführungen hieß es: „Auf den Geheimbericht in Sachen der Expedition nach Birma ist das Allerhöchste Edikt ergangen: ‚Falls die Machtmittel irgendwie unzulänglich sind, sei man vorsichtig und wende keine Gewalt an.‘ Ferner erging das Allerhöchste Edikt: ‚Man soll eingehend prüfend erwägen und dann handeln.‘ Ich habe mir jetzt die Sache reiflich überlegt. Meiner unmaßgeblichen Meinung nach wird es, solange die Hauptperson nicht vernichtet worden ist, drei Arten Unheil und zwei Schwierigkeiten geben. Wenn Li Ting-kuo, Po Wên-süan und Genossen unter dem Vorwande des Schutzes die auseinandergelaufenen Häufen heranzuführen und plündern lassen, liegt dieses Unheil in der Tür. Wenn die Eingeborenenfürsten, die hin- und her schwankend nur dem Vorteil zueilen, sich auf einen Schlag aufstacheln lassen und überall wie Bienenschwärme sich erheben, liegt dieses Unheil in der Achselhöhle. Wenn übergetretene Offiziere und Mannschaften, die etwa ihren früheren Herren nicht vergessen haben, bei Unruhen und Unzufriedenheit an der Grenze sich die Umstände zunutze machen, liegt dieses Unheil in den Poren. Zudem ist in Yünnan das Korn sehr knapp und teuer geworden. Wenn man es auf ununterbrochenen Karrenzügen herbeischaffen muß, die Bauern das Land brach liegen lassen und große Mengen weglaufen, ist es schwierig, die Truppen zu verpflegen, und auch schwierig, die Bevölkerung ruhig zu halten. Wenn man aber rechtzeitig vorrückt und Wurzel wie Stamm rein austilgt, wird man nach einer einzigen Kraftanstrengung dauernd Ruhe finden.“

1 „Soldaten der Grünen Fahne“ hießen die chinesischen Milizaufgebote im Gegensatz zu den mandschurischen Bannertruppen, welche Banner in den Farben Gelb, Weiß, Rot und Blau führten.

Der Bericht wurde den Würdenträgern des Hofes zur Begutachtung überwiesen; gleichzeitig schickte der Herrscher den Kanzler¹ 麻勒吉 Malgi und den Ministerialvizepräsidenten² 石圖 Shih T'u nach Yünnan und ließ sie die nötigen Maßnahmen vertraulich besprechen. Nachdem der Thronbericht eingegangen war, ernannte der Herrscher den Palastgroßwürdenträger³ Herzog 愛星阿 Aisingga zum Ting-si-tsiang-kün⁴ und befahl ihm, an der Spitze des Gardekörps⁵ zusammen mit San-kuei vorzurücken. Auf Antrag San-kuei's waren den übergetretenen Eingeborenenfürsten in 南甸 Nan-tien, 隴川 Lung-ch'uan, 千崖 Ts'ien-yai, 蓋達 Chan-ta und 車里 Ch'ê-li⁶ vom Herrscher zur Aufmunterung und als Ansporn kaiserliche Diplome und Amtssiegel⁷ verliehen worden; auch hatte man Birma in Proklamationen aufgefordert, Belohnungen auf die Festnahme und Auslieferung Yu-lang's zu setzen. Da die Birmanen lange unter den Angriffen und Belästigungen Ting-kuo's zu leiden gehabt hatten, baten sie, die Große Armee möge Ting-kuo vertreiben, und erklärten sich zur Auslieferung Yu-lang's bereit.

Im 1. Monat des 18. Jahres (Februar 1661) schickte San-kuei eingeborene Beamte nach Birma; er ließ den Termin des Heerzuges bekannt geben und Weisung erteilen, unserm Heere nach 猛卯 Mêng-mao⁸ entgegenzukommen. Mit dem Bannergeneralleutnant 何進忠 Ho Tsün-chung samt den Generälen 沈應時 Shên Ying-shih und 馬寧 Ma Ning zog er an der Spitze des Heeres über T'êng-yüeh hinaus durch das Gebiet des Residenten bei den Eingeborenen⁹ von Lung-ch'uan. Als er am Neumondtage des 3. Monats (30. März) nach Mêng-mao kam, kämpften die Birmanen mit Ting-kuo um die Engpässe und erst nach mehr als zwanzig Tagen trafen birmanische Abgesandte ein. Weil die Birmanen hofften, daß die Große Armee

1 學士.

2 侍郎.

3 內大臣.

4 定西將軍 „Den Westen zur Ordnung bringender Heerführer“.

5 Siehe S. 572, Anm. 13.

6 Diese Eingeborenengebiete liegen in Westyünnan zwischen T'êng-yüeh und der birmanischen Grenze.

7 Der Sohn des Himmels erteilte in seiner Eigenschaft als Statthalter Gottes auf Erden nach alter Tradition den Häuptlingen der Grenzvölker kaiserliche Ämter, Titel und Würden, um ihrer Eitelkeit zu schmeicheln und sie an das chinesische Imperium zu ketten.

8 Südwestlich von T'êng-yüeh.

9 宣撫司.

Ting-kuo beseitigen werde, meldeten sie, daß eine Seuche¹ ausgebrochen wäre, worauf Tsin-chung und Genossen die Truppen wegzogen und ins Grenzland einrückten. San-kuei berichtete dem Throne, daß man, sobald nach dem Fallen von Reif die gefährlichen Ausdünstungen aufgehört haben würden, wieder vorrücken werde. Im 4. Monat (Mai) schickte er die Generäle Ma Pao und Kao K'i-lung sowie den Major Chao Liang-tung zur Austilgung des Eingeborenenfürsten 龍吉兆 Lung Ki-chao von 馬乃 Ma-nai. Nachdem sie mehr als siebenzig Tage lang angegriffen hatten, zerstörten sie das Nest der Rebellen, köpften Ki-chao und machten sein Gebiet zum Kreise 普安縣 P'u-an-hien².

Im 9. Monat (Oktober/November) bezog San-kuei mit Aisingga sowie dem Vorhutkommandeur 白爾赫圖 Belhetu und den Bannerherren 果爾欽 Gürkin und 遜塔 Sun-ta als Oberbefehlshaber der Truppen ein Lager bei Ta-li³. Nachdem er die Pferde über einen Monat herausgefüttert hatte, marschierte er von T'êng-yüeh aus und sicherte die Straße nach Nan-tien, Liung-ch'uan und Mêng-mao, während er die Generäle Ma Ning und Wang Fu-ch'ên mit einem Detachement von 10 000 Mann ausschickte und die Straße nach 姚關 Yao-kuan, 鎮康 Chên-k'ang und 孟定 Mêng-ting⁴ sichern ließ. Da er ferner besorgte, daß die beiden Eingeborenenfürsten von 蠻暮 Man-mu und 猛密 Mêng-mi⁵ von Ting-kuo aufgewiegelt unsern Rücken bedrohen könnten, ließ er den General 張國柱 Chang Kuo-chu mit 3000 Mann zu Nan-tien im Quartier zurück. Als im 11. Monat (November/Dezember) die Kolonnen in Mu-pang⁶ zusammentrafen, zerstörte Po Wên-süan die Brücke über den 錫箔江 Si-po-kiang⁷ und zog nach 茶山 Ch'a-shan⁸ ab. Nach einem Marsche von über 300 Li gelangten unsere Truppen an das Ufer des Stromes und stellten Flöße her, um überzusetzen. Während

1 Vermutlich die dort endemische Malaria.

2 In Kueitschou, 25° 44', 104° 39'.

3 Präfekturstadt in Yünnan, 25° 42', 100° 22'.

4 Chên-k'ang 24° 12', 99° 36'; Mêng-ting 23° 37', 99° 14'.

5 Nach dem *Tai-Ts'ing-I-t'ung-chih*, Kap. 328, zwei Residentschaften an der Grenze von Birma.

6 Siehe S. 574, Anm. 2.

7 Da ein Fluß dieses Namens im *Tai-Ts'ing-I-t'ung-chih* fehlt, dürfte er schon in Birma gelegen sein.

8 Vermutlich in Birma. Im *Tai-t'ing-I-t'ung-chih* nicht zu ermitteln.

San-kuei Ma Ning und Genossen an der Spitze eines Detachements Wên-süan verfolgen ließ, eilte er selbst mit Aisingga nach Birma.

Damals war Ting-kuo nach 景線 King-sien¹ ausgewichen. Die Birmanen, denen wiederholt von San-kuei Proklamationen zugegangen waren, fürchteten, daß Yu-lang sich selbst töten werde; sie schickten unter der Hand Leute zu seiner Bewachung und töteten die sämtlichen Beamten seines Gefolges. Als im 12. Monat (Januar/Februar 1662) unsere Truppen 奮挽坡 Fên-wan-p'o erreichten, das von der Hauptstadt Birmas² 60 Li entfernt ist, begrüßten birmanische Abgesandte die Große Armee und baten um die Entsendung von hundert Mann nach 扞衛 Kan-wei am Ufer des 蘭鳩江 Lan-kiu-kiang³. Darauf ließen sie Yu-lang und seine Verwandten ergreifen und lieferten sie vor der Front des Heeres aus. Wên-süan wurde von Ma Ning und Genossen bis nach 猛養 Mêng-yang⁴ verfolgt, wo er sich an der Spitze seiner einige tausend Mann zählenden Haufen ergab. San-kuei sammelte die Bataillone und kehrte zurück.

Als im Anfangsjahre K'ang Hi (1662) der Sieg dem Throne gemeldet wurde, verlieh Kaiser Shêng-tsu Jên-huang-ti ihm ein Diplom, in dem er belobt und zum Ts'in-wang⁵ befördert wurde. Zugleich befahl der Herrscher, daß die Provinz Kueitschou ihm auch unterstellt sein und daß Aisingga das Heer zurückführen solle. Im 4. Monat dieses Jahres (Mai/Juni) starb Yu-lang in Yünnan⁶. Da Ting-kuo in King-sien⁷ stand, fürchtete San-kuei von ihm Einfälle über Ch'ê-li und ließ den kommandierenden General 張勇 Chang Yung mit über zehntausend Mann in Streifkorps 普洱 P'u-êrh⁸ und 沅江 Yüan-kiang⁹ schützen und säubern. Als kurz darauf Ting-kuo starb, schickte San-kuei hin und ließ die hinterlassenen Haufen zur Kapitu-

1 Vermutlich in Birma.

2 Gemeint ist wohl Bhamo und nicht die damalige Hauptstadt Ava, die beim heutigen Mandalay liegt.

3 In Birma.

4 Im Distrikte Chên-yüan-t'ing in Yünnan.

5 親王 hießen nach der mandschurischen Hofrangordnung die Prinzen 1. Ranges.

6 D. h. im Gefängnis zu Yün-nan-fu. „Die allgemeine Überlieferung erzählt, daß er samt seinem Sohne von Wu San-kuei erdrosselt wurde.“ Hänisch, *a. a. O.*, S. 13, Anm. 2.

7 Siehe Anm. 1.

8 Präfektur in Yünnan, 23° 02', 101° 10'.

9 Präfektur in Yünnan, 23° 36', 102° 11'.

lation auffordern, worauf Ting-kuo's Sohn 圖興 Ssë-hing sich mit über tausend Mann ergab.

Im 2. Jahre (1663) schickte er den General 王會 Wang Hui und Genossen und ließ die Eingeborenen von 隴納山 Lung-na-shan¹ ausrotten. Man zerstörte ihre Nester, nahm die Häupter der Rebellen fest und köpfte sie. Im 3. Jahre (1664) schickte er die Generäle Liu Chih-fu und Li Shih-yao über 大方 Ta-fang und 烏蒙 Wu-mêng² getrennt zur Ausrottung der Eingeborenenfürsten 安坤 An K'un von 水西 Shui-si³ und 安重聖 An Chung-shêng von 烏徹 Wu-ch'ê⁴. Es ließ beide köpfen und errichtete aus ihrem Gebiete Präfekturen. Aus 比喇 Pi-la machte er 平遠 P'ing-yüan, aus Ta-fang 大定 Ta-t'ing, aus Shui-si 黔西 K'ien-si und aus Wu-ch'ê 威寧 Wei-ning. Im 4. Jahre (1665) meldete er dem Throne die Entlassung von mehr als fünftausend Soldaten der Grünen Fahne in der Provinz Yünnan. Im 5. Jahre (1666) vernichtete er den Eingeborenenfürsten 祿昌賢 Lu Ch'ang-sien in 隴青 Lung-ts'ing⁵ und nahm einige Dutzend Burgen ein. Nachdem ostwärts die eingeborenen Rebellen alle zur Ruhe gebracht worden waren, errichtete er die Präfektur 開化府 K'ai-hua-fu⁶ und das Departement 永昌州 Yung-ch'ang-chou⁷.

Im 6. Jahre (1667) beantragte Sang-kuei in einem Berichte die Entbindung vom Oberkommando. Als San-kuei Yu-lang nach Birma hinein verfolgte, hatte zuerst der Diktator Hung Ch'êng-ch'ou, weil das Gebirgsland schwer ruhig zu halten war, unter Berufung auf den Vorgang der erblichen Statthalterschaft des Mingherzogs von 黔 K'ien, 沐英 Mu Ying⁸, gebeten, die Grenzherrschaft in eine

1 „Lungna-Gebirge.“

2 Wu-mêng liegt nach Playfair 20 Li östlich von Chao-t'ung-fu in Yünnan (27° 20', 103° 50').

3 Shui-si ist der heutige Kreis K'ien-si-hien in Kueitschou, 27° 10', 106° 10'.

4 Siehe S. 572, Anm. 17.

5 Im Gebiete von Yung-ch'ang-fu. Siehe Anm. 7.

6 In Yünnan, 23° 10', 104° 50'.

7 Später zur Präfektur Yung-ch'ang-fu erhoben, 25° 07', 99° 26'.

8 Mu Ying war ein Pflegesohn des Gründers der Mingdynastie gewesen. Zur Belohnung für seine Verdienste bei der Eroberung Yünnans wurde er 1384 zum Statthalter von Yünnan gemacht, wo er sich die eingeborenen Fürsten zu gewinnen wußte und weite Gebiete urbar machte. Nach seinem Tode wurde er vom Kaiser zum Prinzen erhoben und zu den Opfern im Kaiserlichen Ahnentempel zugelassen. C. T. S. 502. Der Statthalterposten wurde in seiner Familie erblich. Hānisch, S. 18, Anm. 3.

langdauernde Statthalterschaft umzuwandeln, und San-kuei war darauf durch ein Allerhöchstes Dekret zum Statthalter von Yünnan ernannt worden. Von den Untertanen seiner Grenzherrschaft hatten je fünf rüstige Männer einen Geharnischten¹ zu stellen; für 200 Geharnischte setzte er einen Bannerhauptmann² ein und für etliche Dutzend Bannerhauptleute linke und rechte Bannergeneräle³ als Vorgesetzte. Als „Vordere“, „Hintere“, „Linke“ und „Rechte“ hatte er vier Feldbrigaden⁴ aufgestellt, deren Generäle und Obersten er selbst aussuchte, und zwölftausend übergetretene Soldaten in zehn Lager⁵ eingeteilt mit Ma Pao und neun andern als Generälen. Nachdem er die Absetzung wie die Beförderung sämtlicher Beamten des Zivil- und des Militärdienstes an sich gebracht hatte, war von ihm noch eine Allerhöchste Order beantragt worden, daß der Generalgouverneur und der Gouverneur von Yünnan von ihm Weisungen entgegenzunehmen hätten sowie daß der kommandierende General nach Ta-li und der Generalgouverneur nach Kuei-yang⁶ versetzt werden sollten. Er hatte das von Yu-lang bewohnt gewesene alte Palais auf dem 五華山 Wu-hua-shan⁷ bezogen und zum Regierungspalais der Grenzherrschaft gemacht; die Besitzungen 華崇 Hua-ch'ung und 麗藉 Li-tsieh 沐天波 Mu T'ien-po's⁸ hatte er dazugeschlagen. Er hatte unter dem Vorwande der Anlegung von Kanälen und des Baues von Stadtmauern in weitem Umfange an Sperren und auf Märkten Zölle und Abgaben erhoben und sich an den Erträgen von Salzbrunnen, Goldgruben und Kupferbergwerken schwer bereichert. Als der Zensor 楊素蘊 Yang Su-yün seine eigenmächtige Wirtschaft anzeigte, nagelte San-kuei ihn auf die Worte „gleich im Keime ersticken“ des Berichtes fest und erbat ein Allerhöchstes Reskript, daß Su-yün gerichtlich zur Verantwortung gezogen werden solle, „um die Verletzung eines für Altertum und Gegenwart gleich gültigen Pflichtgebotes schon im Keime zu er-

¹ 五丁出一甲.

² 佐領. ³ 左右都統. ⁴ 前後左右援勦四鎮. ⁵ 十營.

⁶ D. h. 270 km und 420 km von Yün-nan-fu weg.

⁷ Ein in der Stadt Yün-nan-fu gelegener Berg. *Hänisch*, S. 15, Anm. 4.

⁸ Mu T'ien-p'o, ein Nachkomme Mu Ying's, war unter dem letzten Mingkaiser der erbliche 黔國公 Herzog von K'ien und Statthalter von Yünnan gewesen. Er war dem Prinzen Yung-ming nach Birma gefolgt, wo er den Tod gefunden hatte. *C. T. S.* 502.

sticken¹. Nachdem er dann nochmals in einem Thronberichte auf die Sache zurückgekommen war, hatte er sich beruhigt.

Als nunmehr San-kuei wegen eines Augenleidens die Entbindung vom Oberkommando nachsuchte, wies das zur gutachtlichen Äußerung aufgeforderte Ministerium darauf hin, daß die Provinzen nach den Bestimmungen dem Generalgouverneur, dem kommandierenden General und dem Gouverneur unterständen. Der Generalgouverneur von Yün-Kuei 卞三元 Pien San-yüan, der kommandierende General von Yün-Kuei 張國柱 Chang Kuo-chu und der kommandierende General von Kueitschou 李本深 Li Pên-shên hätten in ihren Berichten immer wieder zum Ausdruck gebracht, daß San-kuei durch seine Arbeit große Verdienste um den Staat erworben hätte, und gesagt, daß die Miao-tzê und die Man-tzê² gewaltige Dinge im Schilde führten; wenn man San-kuei nicht auf seinem Posten ließe, stände zu fürchten, daß an der Grenze das Blutvergießen jeden Tag losginge. Auf die Bitte, durch Allerhöchste Order das Verbleiben im Oberkommando anzubefehlen, war das Allerhöchste Reskript ergangen: „Da der Prinz wegen täglicher Abnahme der Spannkraft den Abschied nachgesucht hat, sei ihm die Bitte gewährt. Wenn man ihn die Geschäfte weiterführen ließe, stände zu fürchten, daß er überbürdet würde. Wenn sich im Grenzgebiete militärisch wichtige Dinge ereignen, soll der Prinz selber handeln“. Alsdann wurde Ying-hiung zum Shao-fu und T'ai-tzê-t'ai-fu³ befördert; auf Allerhöchsten Befehl begab er sich nach Yünnan, um nach dem Befinden zu sehen und gleich nach Peking zurückzukehren.

San-kuei trachtete in immer steigendem Maße danach, alle Macht an sich zu reißen. Unter dem Vorwande bevorstehender Expeditionen gegen die Miao-tzê und die Man-tzê übte er rastlos Truppen ein. Er annektierte das bisher zur Präfektur 麗江府 Li-kiang-fu gehörende 中甸 Chung-tien⁴, wo er mit den Eingeborenen Viehzucht und Tauschhandel trieb. Als Pien San-yüan auf Krankheitsurlaub nach Hause ging, wurde 甘文燾 Kan Wên-hun Generalgouverneur. San-kuei haßte diesen, weil er sich ihm nicht

1 D. h. von Yünnan und Kueitschou.

2 Miao-tzê und Man-tzê sind die Ureinwohner nichtchinesischen Stammes.

3 少傅 und 太子太傅. Vgl. S. 571, Anm. 3.

4 Distrikt in Yünnan, 27° 32', 100° 08', an der Straße von Li-kiang-fu nach Tibet.

angeschlossen hatte. Er erdichtete Räubereien an der Grenze und schickte ihn hin, um Ordnung zu schaffen; sobald er an Ort und Stelle angekommen war, sagte er, die Räuber hätten sich davongemacht, und rief ihn zurück. Die Löhnung und Verpflegung der zur Grenzherrschaft gehörenden Generäle und Offiziere kostete über eine Million. Die nächstgelegenen Provinzen lieferten das Korn und führten dafür keine Steuern ab; in ganz Kiangnan waren es jährlich über zwanzig Millionen. Blich etwas aus, so liefen in einem fort Berichte mit der Meldung beim Throne ein; hatte sich ein Überschuß ergeben, so wurde nicht um Nachprüfung gebeten. Zu dieser Zeit schützten der P'ing-nan Wang 尚可喜 Shang K'o-hi¹ und der Tsing-nan Wang 耿精忠 Kêng Tsing-chung² zusammen mit San-

1 Der 平南王 „den Süden befriedende Prinz“ Shang K'o-hi war als chinesischer Oberst zu den Mandschus übergegangen und hatte in deren Diensten gegen die Mingtruppen in Liaotung sowie gegen Korea gekämpft. „Er nahm unter dem Prinzen Dorgon an der Schlacht bei Shan-hai-kuan teil, danach unter Ajige an den Kämpfen mit Li Tze-ch'êng in Schansi und Schensi. Nach der Einnahme von Si-an verfolgte er Li Tze-ch'êng über Yün-yang, King-chou bis Kiu-kiang und kehrte erst nach dem Tode des Rebellen nach Peking zurück. Im 3. Jahre Shun Chih zog er mit K'ung Yu-tê und Kêng Tsing-chung gegen Hunan. Im 6. Jahre wurde er zum Statthalter ernannt und marschierte durch Kiangsi auf Kuangtung, wo er Kanton im Jahre 8 eroberte. Seitdem residierte er dort als Statthalter. Im 12. Jahre K'ang Hi bat er den Kaiser, ihn durch seinen Sohn Chih-sin abzulösen. Der Kaiser genehmigte diesen Antrag, zog aber beim Ausbruch des Aufstandes am Ende des Jahres seine Genehmigung wieder zurück: Shang K'o-hi mußte im Amte verbleiben. Er hatte sich, als auch in Kuangsi der General Sun Yên-ling rebellierte, nach allen Seiten zu wehren. Die Angebote Wu San-kuei's wies er zurück. Doch konnte er es nicht verhindern, daß im Jahre 15 sein Sohn Chih-sin sich den Rebellen anschloß. Er wurde sogar selbst von ihm gefangen gesetzt. Als Chih-sin sich im nächsten Jahre wieder den Kaiserlichen unterwarf, und von ihnen mit der Statthalterschaft betraut wurde, trat Shang K'o-hi die Reise nach seiner Heimat Liaotung an. Er starb unterwegs in Ki-an.“ *Hänsisch*, S. 95/6.

2 Der 靖南王 „den Süden beruhigende Prinz“ Kêng Tsing-chung war ein Enkel des zu den Mandschus übergetretenen chinesischen Obersten Kêng Chung-ming. Sein Vater Kêng Ki-mao hatte unter Shang K'o-hi in den beiden Kuangprovinzen gefochten und war im 17. Jahre Shun Chih zum Statthalter der Provinz Fukien ernannt worden. Kêng Tsing-chung war mit einer kaiserlichen Prinzessin vermählt worden. „Es ging im 2. Jahre K'ang Hi zu seinem Vater nach Fukien und folgte ihm im Jahre 10 in sein Amt als Statthalter. Im 3. Monat des Jahres 13 rebellierte er, besetzte Fukien und einen Teil der Provinz Kiangsi mit seinen Truppen, wurde aber im Jahre 15 gezwungen, die Waffen zu strecken. Er wurde vom Kaiser in seinem Amte belassen und erhielt den Befehl,

kuei als Statthalter ihre verschiedenen Grenzgebiete. Sie hatten die ganze Militärgewalt in Händen und hießen „die drei Grenzherrn“¹. Die Hälfte der Einkünfte des Reiches wurde von ihnen vergeudet, doch war San-kuei der arroganteste und verschwenderischste. Als K'o-hi aus Gesundheitsrücksichten seinen Sohn 之信 Chih-sin die militärischen Angelegenheiten vertretungsweise wahrnehmen ließ und nach Liautung übersiedeln wollte, wurde durch Allerhöchstes Dekret das Erbetene gestattet.

Im 7. Monat des 12. Jahres (August/September 1673) reichte San-kuei auch einen Bericht ein, in welchem er heuchlerisch um Versetzung bat. Zugleich wies er auf die vielen Gebietserweiterungen unter seinem Kommando hin und führte aus: „Nachdem ich seinerzeit von Han-chung nach Yünnan einmarschiert war, bin ich verschiedentlich hin- und hergeworfen worden und erst seit drei Jahren zur Ruhe gekommen. Da ich jetzt in vorgerücktem Alter stehe, bitte ich Eure Majestät untertänigst, mir Ländereien schenken zu wollen im mehrfachen Umfange der unter Seiner Majestät dem Kaiser Shih-tsu bei Kin-chou und Ning-yüan² gegebenen, damit ich in Frieden das Erworbene genieße“. Als der Bericht den beiden Ministerien der Finanz und des Krieges überwiesen worden war, waren bei den Beratungen die Würdenträger des Hofes der Meinung, daß San-kuei, weil er als Statthalter die Miao-tzë und die Man-tzë in Schranken halte, nicht versetzt werden dürfe. Der Präsident des Finanzministeriums 米思翰 Mishan und der Präsident des Kriegsministeriums 明珠 Mingju hielten aber dafür, daß San-kuei, weil die Miao-tzë und die Man-tzë schon zur Ruhe gebracht worden seien, nicht länger Statthalter von Yünnan bleiben könne, und befürworteten die von ihm erbetene Versetzung nach Shan-hai-kuan³. Als der Kaiser die regierungsberatenden Prinzen, Beile und Großwürdenträger zu einem nochmaligen gemeinsamen Gutachten aufforderte, fielen die Worte: Wenn man aus Yünnan den Statthalter entferne, werde man vielfach Gardetruppen ab-

die Seeräuber von den Küsten seiner Provinz zu vertreiben, was ihm auch gelang. Scheinbar wieder in Gnaden angenommen, wurde er nach Fu-chou zurückbeordert. Sobald aber im Westen die kaiserlichen Heere den Erfolg an sich gerissen hatten und die Sache der Dynastie gesichert erschien, machte man ihm den Prozeß. Im Jahre 20 wurde er hingerichtet.“ *Hänisch*, S. 83/4.

¹ 三藩.

² Siehe S. 564, Anm. 3 und S. 565, Anm. 1.

³ Siehe S. 565, Anm. 7.

kommandieren müssen als Garnisonen und die Bevölkerung mit Vorpann- und Kurierdiensten belästigen; zudem würden dadurch die militärischen Kräfte der Residenzstadt geschwächt; man müsse San-kuei Statthalter bleiben lassen. Da Mishan und Mingju anderer Ansicht waren, wurde an den Thron berichtet, worauf Seine Majestät der Kaiser in Erwägung, daß der Statthalter, der seit langem über beträchtliche Truppen verfügte, vielleicht die Saat zu weitverzweigten Unruhen lege und nicht auf Ruhe und Ordnung gerichtete weitgesteckte Ziele verfolge, ausdrücklich San-kuei die Erlaubnis gab, nach Kin-chou heimzukehren. Der Herrscher schickte den Ministerialvizepäsidenten¹ 哲爾肯 Jelken und den Kanzler² 傅達禮 Fudari mit folgender Allerhöchster Order an San-kuei: „Der Prinz hat als Statthalter ein schwieriges Bergland gehütet und seine Verdienste sind groß. Da er aber hochbetagt ist und lange Zeit in ferner Wildnis residiert hat, bedenken Wir gnädigst das in vollem Umfange und gewähren dem Prinzen seine Bitte. Der Prinz möge mit den Seinen nach dem Norden kommen und sich einer unbegrenzten Muße erfreuen. Wir beauftragen ihn, das von ihm Verwaltete sorgfältig in Ordnung zu bringen in allen Einzelheiten, damit der Prinz nach seinem Eintreffen ein geruhames Obdach hat und sich deswegen keine Gedanken zu machen braucht“.

Im 9. Monat (Oktober/November) trafen Jelken und Fudari in Yünnan ein. San-kuei setzte den 24. Tag des 11. Monats (31. Dezember) als Termin fest und organisierte insgeheim mit dem Linken Bannergeneral 吳應麟 Wu Ying-lin³, dem Rechten Bannergeneral 吳國貴 Wu Kuo-kuei, dem Bannergeneralleutnant 高得捷 Kao Tê-tsieh und seinen Schwiegersöhnen 夏國相 Hia Kuo-siang und 胡國柱 Hu Kuo-chu den Aufstand. Sie verteilten zuverlässige Leute an die Sperren und Pässe, welche jedermann herein-, aber niemanden hinausließen. Drei Tage vorher hatte er den Gouverneur 朱治國 Chu Chih-kuo aufgefordert, sich der Erhebung anzuschließen; als er nicht folgte, hatte er ihn totschiessen lassen. Er versammelte die zehn Lager der vier Brigaden. Die Generäle Ma Pao, Kao K'i-lung, Liu Chih-fu, Chang Tsu-fa, Wang Hui und Wang P'ing-fan gehorchten und setzten sich in Marsch. Nachdem er sich den Titel „Oberster zum Strafzug einladender Generalfeld-

¹ 侍郎

² 學士

³ Der zweite Sohn Wu San-kuei's.

marschall des Fußvolkes und der Reiterei des Weltreiches¹ beigelegt hatte, ließ er das Haupthaar wachsen und wechselte Kleider und Kopfbedeckung².

Jelken und Fudari wurden festgesetzt. Der Provinzialoberrichter 李興元 Li Hing-yüan, der Präfekt 高顯辰 Kao Hien-ch'ên und der Subpräfekt 劉峨 Liu K'un, die den Rebellen getrotzt und sich nicht gebeugt hatten, mußten schwer leiden; man brachte sie nach einer Märiagegend, wo Hien-ch'ên Gift nahm und starb. Der kommandierende General 張國柱 Chang Kuo-chu, der General von 永北 Yung-peï³ 杜輝 Tu Hui, der General von 鶴慶 Hao-k'ing⁴ 枸鐸 K'o To, der Provinzialschatzmeister 崔之瑛 Ts'ui Chih-ying und der Studentaotai⁵ 國昌 Kuo Ch'ang schlossen sich sämtlich der Erhebung an und nahmen Pseudoämter⁶ an.

San-kuei schickte darauf aufrührerische Schriftstücke an die beiden Grenzherrschaften des P'ing-nan Wang⁷ und des Tsing-nan Wang⁸ sowie an die Beamten von Kueitschou, Szetschuan, Hukuang und Schensi, welche in früheren Zeiten seine Bekannten gewesen waren, und bewog sie, sich anzuschließen, Truppen auszuschicken und abzufallen. Die Farbe der Fahnen war weiß und Fußgänger wie Reiter trugen Mützen aus weißem Filz.

Als Ma Pao als Erster nach Eilmärschen in Kuei-yang eintraf, trat der kommandierende General Li Pên-shên mit ihm ins Benehmen. Der Generalgouverneur Kan Wên-hun schickte auf die Kunde von der Umwälzung durch berittene Eilboten Schreiben nach 荊州 King-chou⁹ und ersuchte den Generalgouverneur von Ch'uan-Hu¹⁰ 蔡毓榮 Ts'ai Yü-jung, schleunigst wieder als Diktator¹¹ zu fungieren. Während vom Stabe des versetzten Statthalters der Ministe-

1 天下都招討兵馬大帥.

2 Vgl. S. 567, Anm. 4. Bei den Beamten und Offizieren mußten auch die Kleidungsstücke und Kopfbedeckungen nach mandschurischem Muster sein.

3 Departementstadt in Yünnan, 26° 50', 101° 15'.

4 Departementstadt in Yünnan, 26° 32', 100° 22'.

5 提學道.

6 偽職. Nur die vom Sohne des Himmels als Statthalter Gottes auf Erden verliehenen Ämter und Würden sind echt; die von Rebellen verliehenen werden 偽 „falsch, unecht“, genannt.

7 D. i. Shang K'o-hi. Vgl. S. 582, Anm. 1.

8 D. i. Kêng Tsing-chung. Vgl. S. 582, Anm. 2.

9 Präfekturstadt in Hupeh, 30° 27', 112° 05'.

10 川湖, d. i. Szetschuan und Hukuang.

11 Vgl. S. 572, Anm. 3.

rialrat¹ 黨務禮 Danggûri, der Ministerialassessor² 薩穆哈 Samha, der Ministerialsekretär³ 辛珠 Sinju und der Schreiber⁴ 薩爾圖 Sartu zur Pforte des Kaiserpalastes eilten, um die Umwälzung zu melden, begab er sich selbst an der Spitze einiger Reiter schnell nach 鎮遠 Chên-yüan⁵. Sinju und Sartu wurden von Rebellen verfolgt und getötet. Der Oberst 江義 Kiang I von Chên-yüan, der eine schriftliche Aufforderung zum Aufruhr erhalten hatte, umzingelte Wên-hun mit Truppen, worauf Wên-hun sich im Kloster 吉祥寺 Ki-siang-sê die Kehle durchschnitt. Der Gouverneur von Kueitschou 曹申吉 Ts'ao Shên-ki, der General von 黔西 K'ien-si 王永清 Wang Yung-ts'ing und der General von 沅州 Yüan-chou 崔世祿 Ts'ui Shih-lu ergaben sich den Rebellen. Die Rebellen rückten vor und eroberten Yüan-chou und 辰州 Ch'ên-chou⁶.

Im 12. Monat (Januar 1674) trafen Danggûri und Samha nach einem Gewalttritte in Peking ein⁷ und erstatteten dem Throne Meldung. Nachdem Seine Majestät der Kaiser die regierungsberatenden Prinzen und Großwürdenträger berufen hatte, befahl er und sprach: „Wu San-kuei hat gemeutert. King-chou ist nun ein strategischer Punkt von vitaler Bedeutung. Da sehr viel von ihm abhängt, schicke man den Vorhutkommandeur 碩岱 Šodai an der Spitze eines Mannes jedes Bannerhauptmanns der Vorhut⁸ mit tunlichster Beschleunigung nach King-chou und lasse es verteidigen, um den Ansturm der Rebellen zu brechen.“ Auf Allerhöchsten Befehl zogen die Bannergeneräle 尼雅韓 Niyahan, 赫業 Heye und 珠滿 Juman sowie die Bannergeneräle 席布根 Sibugen und 特穆占 Temujin an der Spitze des Heeres in verschiedenen Kolonnen geschwind nach den wichtigen Plätzen Wu-ch'ang, Si-an, Han-chung, An-k'ing und Yên-chou⁹ und hielten sich zu weiterer Verwendung bereit.

1 郎中 2 員外郎 3 主事

4 筆帖式, d. i. die phonetische Wiedergabe des Mandschuwortes bithesi „Schreiber“ (von bithe „Schrift, Brief, Buch“).

5 Präpekturstadt in Kueitschou, 27° 01', 108° 18'.

6 Yüan-chou-fu liegt in Hunan 27° 41', 109° 25'; ebenso Ch'ên-chou-fu 27° 56', 109° 53'.

7 „Schon in Chên-yüan, wo der Oberst Kiang I sich erhoben hatte, waren ihnen die Relaispferde verweigert worden. Sie mußten durchreiten.“ *Hänisch*, S. 20, Anm. 3.

8 前鋒.

9 „In diesen Sammelpunkten wurden später die Expeditionen nach Schensi, Szetschuan, Tschekiang, Fukien und Kiangsi aufgestellt.“ *Hänisch* S. 21,

Der Herrscher befahl den beiden Ministerien der Verwaltung und des Krieges und sprach: „Untergebene der Grenzherrschaft Wu San-kuei's, welche in Tschili oder in den Provinzen in den Staatsdienst getreten sind, sollen, auch wenn sie Vater, Sohn oder Brüder in Yünnan haben, nicht als Komplizen mit zur Verantwortung gezogen werden, sondern ruhigen Herzens ihr Amt wahrnehmen, ohne Zweifel und Sorgen zu hegen. Man soll ihnen das durch Runderlaß bekanntgeben!“ Als die regierungsberatenden Prinzen und Großwürdenträger, weil Ying-hiung und die Beamten seines Gefolges nicht begnadigt werden dürften, die Ausdehnung des Verfahrens auf sie beantragten, erhielten sie das Allerhöchste Reskript: „Vorläufig in Haft nehmen. Nach Beilegung der Angelegenheit ein anderweitiges Reskript erbitten.“ Alsdann ernannte der Herrscher den 順承郡王 Shun-ch'êng Kün-wang 勒爾錦 Lergiyen zum Ning-nan-tsing-k'ou-ta-tsiang-kün¹ und befahl ihm, als Oberbefehlshaber des Heeres nach King-chou zu gehen.

Ein Allerhöchstes Dekret entkleidete San-kuei seiner Würden. Das in der Hauptstadt und in den Provinzen veröffentlichte Allerhöchste Dekret lautete: „Der aufsässige Rebell Wu San-kuei war, als zu Ende der Ming der Drauflos-Rebell² in die Residenz eingedrungen war, im Zwange der Not zur Unterwerfung gekommen. Unser Shih-tsu Chang-huang-ti hatte ihm mit Rücksicht auf seine Anerbietungen und seinen Übertritt Bataillone des Heeres verliehen und mit der Prinzenwürde bedacht. Nach den Gebietserweiterungen im Süden von Yünnan haben Wir ihn eigens zum Ts'in-wang befördert und Uns fest auf sein Herz und Rückgrat verlassen. Als er im 7. Monat dieses Jahres selbst um Versetzung in die Heimat nachgesucht hatte, haben Wir in Erwägung seines langen Verweilens im Grenzlande und seiner abnehmenden Rüstigkeit den Wunsch gehabt, ihn, den Vater und Großvater, mit seinen Söhnen und Enkeln vereint werden zu lassen, und ihm dann in Erfüllung seiner Bitten

Anm. 2. Wu-ch'ang ist die Hauptstadt von Hupeh, Si-an die Hauptstadt von Schensi und An-k'ing die Hauptstadt von Anhuï. Han-chung liegt in Schensi 32° 56', 107° 12', Yën-chou in Schantung 35° 47', 116° 59'.

1 寧南靖寇大將軍 „den Süden zum Frieden und die Räuberbanden zur Ruhe bringender Großheerführer“. Lergiyen war der zweite Sohn des Prinzen Lekdehun.

2 闖賊. So hieß Li Tzê-ch'êng, den seine Banden wegen seines Draufgängertums erst 闖將 „Drauflos-Führer“ und dann 闖王 „Drauflos-Prinz“ getauft hatten. Vgl. S. 565, Anm. 8.

einen Wohnort angewiesen und die Umzugskosten bewilligt, auch haben Wir eigens Großwürdenträger nach Yünnan geschickt und den Befehl verkünden lassen. Hinsichtlich Unserer Fürsorge kann man wohl sagen, daß die Höflichkeit weitgehend und das Wohlwollen höchstmöglich und nicht mehr zu steigern gewesen sind. Wider Erwarten hat sich Wu San-kuei als ganz eigenartig von Charakter gezeigt. Insgeheim hat er Betrug im Busen gehegt. Als die Gnadenbeweise den Gipfel erreicht hatten, ist ihm das zu Kopfe gestiegen. Stracks ist er abgefallen und hat die Gnade der reichlichen Versorgung mit Undank gelohnt. Mit Raubvogelgelüsten hat er schändlich gehandelt und sich gewaltsam aufgelehnt. Daß er Menschenleben dem sicheren Untergange weiht, ist mit Moral und Recht unvereinbar: Götter und Menschen werden ihn verabscheuen. Jetzt haben Wir ihn seiner Würden entkleidet, Feldherren mit Gardetruppen zu seiner Vernichtung ausgeschiedt und den Termin für seine Niederwerfung bestimmt. In dem Gedanken aber, daß von den Rebellen eingeschüchterte Beamte, Soldaten oder Bürger vielleicht im Herzen Treue und Pflichtgefühl bewahrt haben, ohne sich befreien zu können, und daß nach dem Eintreffen der Großen Armee kein Unterschied zwischen Prinzen und Steinen gemacht werden wird, ist Unser Herz in hohem Maße beunruhigt. Darum verbreite man den Erlaß und gebe allenthalben bekannt, daß ein jeder durch ruhiges Weiterbetreiben seines Berufes sich schützen soll, ohne auf Drohungen oder Lockungen zu hören. Sollte jemand aus Irrtum den Rebellen gefolgt sein, so soll ihm, wenn er nur das Unrecht zu bereuen vermag und zum Gehorsam zurückkehrt, in vollem Umfange verziehen sein und er soll fürderhin nicht noch einmal zur Verantwortung gezogen werden. Wer imstande ist, Wu San-kuei zu ergreifen und zu enthaupten oder vor der Front des Heeres einzuliefern, wird mit einer Würde bedacht werden. Wer imstande ist, Führer der Rebellen zu töten oder gefesselt einzubringen, oder mit Soldaten, Pferden, Städten oder festen Plätzen zum Gehorsam zurückkehrt und sich auszeichnet, wird nach Maßgabe des Verdienstes reich belohnt werden. Wir werden Unser Wort nicht brechen!"

Im 1. Monat des 13. Jahres (Februar 1674) proklamierte San-kuei das Anfangsjahr des 周王 Chou Wang¹. Er ließ durch den Pseudo-

¹ D. h. „Prinz, König oder Kaiser von Chou“, je nachdem man das Wort auffassen will. Offenbar wollte Wu San-kuei durch die Bezugnahme auf die

general¹ Yang Pao-yin 常德 Ch'ang-tê² nehmen, durch den Pseudofeldherrn³ Hia Kuo-siang 澧州 Li-chou⁴, durch Chang Kuo-chu 衡州 Hêng-chou⁵ und durch Wu Ying-lin 岳州 Yo-chou⁶. Der Oberst von 長沙 Ch'ang-sha⁷ 黃正卿 Huang Chêng-k'ing und der Oberstleutnant 陳武衛 Ch'en Wu-wei übergaben die Stadt den Rebellen. Der General von 襄陽 Siang-yang⁸ 楊來嘉 Yang Lai-kia und der Oberst 洪福 Hung Fu rebellierten; sie stützten sich auf Burgen im Gebirge bei 穀城 Ku-ch'êng⁹ und 鄖陽 Yün-yang¹⁰ und wurden Pseudofeldherren¹¹ San-kuei's. San-kuei begab sich von Yünnan nach Ch'ang-tê, wo er einen Bericht aufsetzte und an Jelken und Fudari gab, die damit zurückkehrten und dem Throne Meldung erstatteten.

Seine Majestät der Kaiser befahl den Würdenträgern der Ministerien und sprach: „In Wu San-kuei's Thronbericht sind rebellische Worte und unsinnige Bitten zu lesen. Die Prinzen und Großwürdenträger sind sich darüber einig, daß, weil Wu San-kuei stetig im Bösen verharret, sein Sohn und die Enkel von rechtswegen unverzüglich zum Tode durch Zerstückelung¹² verurteilt werden müssen und daß Nachsicht unmöglich ist. Indem Wir bedenken, daß aufrührerische Würdenträger und rebellische Söhne¹³ sich selber in Unheil verstricken und Leibesstrafen zuziehen und daß hinsichtlich der Ausführungen des Berichtes Einstimmigkeit herrscht, dürfen auch Wir nicht schützend die Hand über sie halten. Weil aber Wu Ying-hung lange Zeit Dienst bei Hofe getan hat, vermag Unser Herz es nicht zu ertragen. Man soll Wu Ying-hung und seinen Sohn 吳

hochberühmte alte Choudynastie das chinesische Nationalbewußtsein gegen die fremdstämmige Mandschuherrschaft aufrütteln.

1 偽總兵. Vgl. S. 585, Anm. 6.

2 Präpekturstadt in Hunan, 29° 01', 111° 27'.

3 偽將軍.

4 Departementstadt in Hunan, 29° 37', 111° 43'.

5 Präpekturstadt in Hunan, 26° 55', 112° 23'.

6 Präpekturstadt in Hunan, 29° 18', 113° 02'.

7 Hauptstadt der Provinz Hunan, 28° 12', 112° 47'.

8 Präpekturstadt in Hupeh, 32° 06', 113° 05'.

9 Kreisstadt in Hupeh, 32° 18', 111° 40'.

10 Präpekturstadt in Hupeh, 32° 49', 110° 52'.

11 偽將軍. 12 凌遲處死.

13 Anspielung auf Mêng-tzê III, 2, IX, 11, wo es heißt: „Konfuzius verfaßte das Ch'un-t's'iu und aufrührerische Würdenträger wie rebellische Söhne hatten Furcht“.

世霖 Wu Shih-lin zur Erdrösselung verurteilen; seine übrigen jugendlichen Söhne sollen dem Tode entgehen und in den Palast aufgenommen werden¹.

Im 6. Monat (Juli) ernannte der Herrscher den Beile 尚善 Šangšan² zum An-yüan-tsing-k'ou-ta-tsiang-kün³ und befahl ihm, mit dem Shun-ch'eng Kün-wang in getrennten Kolonnen zur Strafexpedition vorzurücken. Šangšan ließ San-kuei folgendes Schreiben zugehen: „Der Prinz hatte, weil er beim Untergange der Dynastie am Leben geblieben war, um militärische Hilfe zur Vernichtung der Räuber gebeten. Er hat von Allerhöchster Stelle Gnaden und wohlwollende Berücksichtigung empfangen, ist mit Würden bekleidet und mit einer Grenzherrschaft bedacht worden. Bis heute sind es dreißig Jahre einer Fülle von Reichtum, Ehren und Gnadenbeweisen gewesen, wie sie Würdenträgern der letzten Generationen selten zuteil geworden ist, aber am Ende der Laufbahn und am schließlichen Ziel hat er die Treue gebrochen. Daß der Verblendete sich selber den Sturz zuzieht, hat meiner unmaßgeblichen Meinung nach der Prinz nicht berücksichtigt. Wieso? Wenn der Prinz die Wiedereinsetzung des Minghauses zum Vorwand nimmt, warum hat man dann, als seinerzeit die Große Armee durch die Sperre einzog⁴, nichts davon gehört, daß der Prinz gebeten hätte, einen Mingsprossen auf den Thron zu setzen? Überdies ist die vollständige Eroberung des Weltreiches doch ein Werk unserer Berechnungen gewesen. Während der Beilegung der nachfolgenden Wirren hat er Mingprinzen ausgerottet: wo ist da die aufopfernde Treue, die er seinem früheren Herren erwiesen hat? Wenn er für Sohn und Enkel die Errichtung eines Erbreiches plante, warum hat er dann nicht, als der Prinzgemahl⁵ mit nach Yünnan gekommen war, damals gleich rebelliert, sondern den Sohn weggeschickt? Erst nachdem dieser lange Zeit bei Hofe Dienst getan hatte, ist er abgefallen und hat dadurch die Hinrichtung des Sohnes verschuldet. Kann man ihn

1 Um dort erzogen zu werden, weil ihre Mutter eine kaiserliche Prinzessin war.

2 Siehe S. 573, Anm. 6.

3 安南靖寇大將軍 „den Süden beschwichtigender und die Räuberbanden zur Ruhe bringender Großheerführer.“

4 D. h. durch Shan-hai-kuan. Vgl. S. 565, Anm. 7.

5 Efu. Vgl. S. 571, Anm. 1. Wu Ying-hung war der 14. und jüngsten Tochter Kaiser T'ai-tsung's vermählt worden.

da väterlich liebevoll nennen? Als der Prinz übergetreten war, sind sein Großvater und sein verstorbener Vater beide mit postumen Ehren bedacht worden. Jetzt aber sind die Gräber zerstört und die Gebeine auf die Straße gestreut worden¹. Kann man ihn da pietätvoll nennen? Als Würdenträger hat er nacheinander zwei Dynastien gedient und ist keinem einzigen Herrn vollkommen treu geblieben. Kann man ihn da pflichtbewußt nennen? Wenn er, trotzdem er selber die Verbrechen der Treulosigkeit, der Pietätlosigkeit, der Pflichtvergessenheit und der Lieblosigkeit begangen hat, dennoch dünkelfhaft mit Gewalt die Herzen der Menschen gewinnen will, so ist es als ob er Reisig ins Feuer wirft oder auf dem Zelte ein Nest baute: wie wäre es möglich, daß es Bestand hätte? Bisher sind die Unruhen vielleicht bloß von untergebenen Offizieren angezettelt worden. Wenn man unverzüglich zum Gehorsam zurückkehrt und die Untat bereut, wird der Hof des heiligen Herrschers in weitem Maße Gnade walten lassen und verständnisvoll gewähren, daß man sich selbst erneuert. Folge nicht den alten Spuren von 公孫述 Kung-sun Shu² und 彭寵 P'êng Ch'ung³. Die Familie ausrotten und sich selbst enthaupten zu lassen, ist die größte Schande der Welt!" San-kuei ließ das Schreiben unbeantwortet.

Damals waren Yünnan, Kueitschou und Hunan in der Gewalt San-kuei's. Er eröffnete Marktverkehr mit den Eingeborenen und ließ gegen Tee Pferde eintauschen: er bildete Hilfstruppen aus Lolos⁴ und ließ auf den Bergen Bäume fällen, um mehrstöckige große Kampf-

¹ Damit die Toten nicht weiter das Schicksal der Nachkommen günstig beeinflussen können. Näheres über diesen Aberglauben bei De Groot, *The Religious System of China* I, S. 344 ff.

² Kung-sun Shu war der Sohn eines früheren Gouverneurs von Honan und selber 14—22 n. Ch. Gouverneur von Szetschuan. Im Jahre 24 proklamierte er sich zum Prinzen und 25 zum Kaiser von Shu mit der Hauptstadt in Ch'êng-tu. Die kaiserliche Farbe war weiß und er heißt daher 白帝 „Weißer Kaiser“. Im Jahre 37 brachen die Hangenerale Wu Han und Ts'ên P'êng nach Szetschuan ein und belagerten Ch'êng-tu. Der „Weiße Kaiser“ starb an einer Wunde, die er bei einem Ausfall erhalten hatte. Sein abgeschnittener Kopf wurde nach Lo-yang geschickt, seine Familie ausgerottet und die Stadt den Truppen zur Plünderung überlassen. Giles, *Biogr. Diet.* No. 1033.

³ Als P'êng Ch'ung gegen Liu Siu, den ersten Kaiser der späteren Handynastie, Hochverrat plante, wurde er im Schlafe ermordet und sein Kopf in einem Sack dem Kaiser zugesandt. Giles, *a. a. O.* No. 1635.

⁴ Lolos heißen die Ureinwohner nichtchinesischen Stammes.

schiffe zu bauen, die er über Yunnan verteilte. Er ließ die Kupfermünzen einschmelzen und Pseudogeld¹ herstellen mit der Aufschrift: „利用“². Zur Ausbreitung seines Ansehens ließ er reiche Vorräte aufspeichern und raubte das Edelmetall der Staatskassen und das Korn der Staatsspeicher; er umgab sich mit Glanz und Überfluß, um Anhänger zu ködern, und seine Macht wurde täglich bedrohlicher. Die kaiserlichen Truppen hielten King-chou, Wu-ch'ang, Siang-yang und I-ch'ang³ besetzt und wehrten die Pseudofeldherren Liu Chih-fu, T'ao Wei-chih und Wang Hui ab; es war ihnen noch nicht geglückt, den Yangtze zu überschreiten und vorzurücken.

Die zur Rebellion auffordernden Schreiben brachten nach ihrem Eintreffen den Aufruhr in Gang. In Fukien 耿精忠 Kêng Tsing-chung, in Kuangsi der Feldherr⁴ 孫延齡 Sun Yên-ling und der kommandierende General 馬雄 Ma Hiung, in Szetschuan der kommandierende General 鄭蛟龍 Chêng Kiao-lung mit den Generälen 吳之茂 Wu Chih-mou und 譚洪 T'an Hung und in Schensi der kommandierende General 王輔臣 Wang Fu-ch'ên schlossen sich insgesamt San-kuei an, besetzten das Land und fielen ab. Fu-ch'ên verlockte durch das zur Rebellion auffordernde Schreiben San-kuei's den kommandierenden General 張勇 Chang Yung von Kansu zum Abfall und ließ seine Abgesandten köpfen. San-kuei schickte Leute aus und nahm mit dem Dalai Lama freundschaftliche Beziehungen auf. Als der Dalai Lama ihm zu liebe ein Schreiben einreichte und für ihn um Verzeihung bat, ging Seine Majestät der Kaiser nicht darauf ein, sondern schickte noch den 康親王 K'ang Ts'in-wang 傑書 Giyešu und Genossen an der Spitze eines Heeres zu seiner Züchtigung aus. Ein Allerhöchstes Edikt drängte den Beile Šangšan, nach Yo-chou vorzustoßen.

San-kuei ließ durch die Pseudofeldherren Wu Ying-lin, Liao Tsin-chung, Ma Pao, Chang Kuo-chu, K'o To und Kao K'i-lung die kaiserlichen Truppen abwehren und wandte andererseits seine Aufmerksamkeit auf Kiangsi, wo er einesteils vom Yangtze her in das Gebiet von 南康 Nan-k'ang⁵ gelangte und 都昌 Tu-ch'ang⁶ zu

¹ 偽文. Vgl. S. 585, Anm. 6.

² „Zu nützlichem Gebrauch“.

³ Die Präfekturstadt I-ch'ang liegt in Hupeh an der Stelle, wo der Yangtze aus dem Gebirge in die Ebene tritt. 30° 49', 111° 10'.

⁵ Präfekturstadt in Kiangsi, 29°, 23', 116° 10'.

⁴ 將軍.

⁶ Präfekturstadt in Kiangsi, 29° 12', 116° 25'.

Fall brachte, andernteils von Ch'ang-sha her in das Gebiet von 袁州 Yüan-chou¹ einfiel und 萍鄉 P'ing-hiang², 安福 An-fu³, 上高 Shang-kao⁴ und 新昌 Sing-ch'ang⁵ zu Fall brachte.

Seine Majestät der Kaiser ernannte den 安親王 An Ts'in-wang 岳樂 Yolo zum Ting-yüan-p'ing-k'ou-ta-tsiang-kün⁶ und befahl ihm, als Oberbefehlshaber nach Kiangsi zu gehen; ferner ernannte er den 簡親王 Kien Ts'in-wang 喇布 Labu zum Yang-wei-ta-tsiang-kün⁷ und befahl ihm, als Oberbefehlshaber Kiangnan⁸ zu schützen.

Im 1. Monat des 14. Jahres (Februar 1675) befahl ein Allerhöchstes Edikt an Yolo: „Hunan ist die eine Ecke, nach der die Räuberscharen der vier Himmelsrichtungen von weitem blicken: man muß schleunigst Wu San-kuei vernichten. Sobald erst Hunan zur Ordnung gebracht worden ist, werden die kleinen Schelme der verschiedenen Gegenden auf die Kunde davon sich von selbst zerstreuen. Jetzt sind die King-chou-Truppen noch nicht imstande gewesen, den Yangtze zu überschreiten, während andererseits die Yo-chou-Truppen schnelles Vorrücken erschnen. Man muß von Yüan-chou her geradenwegs Ch'ang-sha nehmen: 1. um die Rebellen einzukreisen, 2. um die Streitkräfte der Rebellen zu trennen, 3. um Kuangsi an der Gurgel zu packen⁹, und 4. um die Tore Kiangsis stark zu machen. Wenn die versammelten Krähenschwärme sich von selbst auflösen, kann die Große Armee von King-chou sich gleich den Umstand zunutze machen und geradenwegs nachsetzen, dazu die K'iang¹⁰ beruhigen und den Umschwung bekannt geben.

1 Präpekturstadt in Kiangsi, 27° 52', 114° 22'.

2 Kreisstadt in Kiangsi, 27° 39', 113° 50'.

3 Kreisstadt in Kiangsi, 27° 20', 114° 34'.

4 Kreisstadt in Kiangsi, 28° 11', 114° 47'.

5 Kreisstadt in Kiangsi, 28° 18', 114° 38'.

6 定遠平寇大將軍 „die Ferne zur Ordnung bringender und die Räuberbanden befriedender Großheerführer“. Yolo war der vierte Sohn des Prinzen Abatai, eines Bruders Kaiser T'ai-tsung's.

7 揚威大將軍 „die Staatsautorität hebender Großheerführer“. Der hier abgekürzt Labu genannte Lambu war der älteste Sohn des Prinzen Nikan, eines Enkels Kaiser T'ai-tsu's.

8 Kiangnan heißt der südlich vom Yangtze gelegene Teil der Provinzen Kiangsu und Anhui samt der Provinz Kiangsi.

9 Von Hunan führt die alte Einfallsstraße nach Kuangsi.

10 羌 K'iang ist der Name für die Grenzvölker tibetischen Stammes.

Die Szetschuanrebelln werden sicherlich mit den beiden Rebellen Yang und Hung¹ in Verbindung treten, unser 耶襄 Yün-Siang² belauern, unser 南鄧 Nan-chêng³ bedrohen und über den hinteren Teil unseres King-chou herfallen. Sie geben zu ernstlichen Befürchtungen Anlaß, so daß der Vormarsch durchaus keinen Aufschub zuläßt. Wenn man bis in die Sommermonate zögert, so werden obendrein die andauernden Regengüsse einsetzen. Wenn die Große Armee längere Zeit untätig liegen bleibt, werden nicht nur die Kavalleriepferde größtenteils eingehen, sondern vielleicht auch die Kornzufuhren abreißen. Infolgedessen ist der Vormarsch nach Hunan unaufschiebbar. Der Prinz soll an den wichtigsten Plätzen Kiangsis schleunigst Ordnung schaffen und, sobald einige Erfolge gezeitigt sind, gleich vorrücken und Hunan nehmen. Er soll nicht den richtigen Augenblick verpassen!"

Damals hatte der An Ts'in-wang Truppen ausgeschiedt und Tu-ch'ang, Shang-kao, Sin-ch'ang und An-fu zurückerobert. Die Rebellen verteidigten hartnäckig P'ing-hiang und bauten bei Li-ling aus Baumstämmen ein Bollwerk, um Ch'ang-sha zu schützen. Rings um die Stadt Yo-chou zogen sie einen dreifachen Graben und stellten mit Bambus und Holz Fallgruben her. In die enge Mündung des Tung-t'ing-Sees rammten sie dicht beieinander zugespitzte Pfähle ein und sperrten sie für Dschunken und Kriegsschiffe. Bei den Lagern auf dem festen Lande pflanzten sie überall spanische Reiter und Pfahlwerk auf, um Reiterei fernzuhalten. San-kuei selber begab sich von Ch'ang-tê nach 松滋 Sung-tzé⁴ und stationierte Rebellenschiffe auf dem Oberlaufe bei 虎渡 Hu-tu⁵; er schnitt die bei Kin-chou und Yo-chou stehenden kaiserlichen Truppen voneinander ab und ließ sie nicht miteinander in Verbindung treten. Öffentlich erklärte er, er werde King-chou angreifen, den Damm durchstechen und die Stadt unter Wasser setzen; insgeheim teilte er von den bei Yo-chou stehenden Rebellenhaufen ein Detachement ab, ließ 荊州鎮 King-chou-chên nordöstlich von

1 Das sind Yang Lai-kia und Hung Fu. Vgl. 13. Jahr, 1. Monat, S. 580.

2 D. i. Yün-yang-fu und Siang-yang-fu in Hupeh.

3 So heißt der Stadtkreis der Präfekturstadt Han-chung in Schensi, 32° 56', 107° 12'.

4 Kreisstadt in Hupeh, 30° 26', 111° 34'.

5 Hu-tu-k'ou ist der Ort im Kreise Kung-an der Provinz Hupeh, wo der Li-Fluß in den Yangtze mündet. *Hänisch*, S. 37.

I-ch'ang besetzen und zog Wang Hui zur Vereinigung heran. Als Yang Lai und Hung Fu Ku-ch'êng, Yün-yang, Kün-chou und 南漳 Nan-chang¹ plünderten, wies der Shun-ch'êng Kün-wang den Beile 察尼 Cani² und den Bannergeneral 宜理布 Ilibu an, sie anzugreifen und zu schlagen, wodurch die Macht der Rebellen ein wenig eingedämmt wurde.

Im 15. Jahre (1676) berief San-kuei sieben der Pseudofeldherren zur Vereinigung und griff Kuangtung an. Er machte den Präfekten 馬甦 Fêng Su von Ta-li-fu³, der sich dem Aufstande angeschlossen hatte, zum Pseudogouverneur⁴ von Kuangtung und verlieh Shang Chih-sin den Pseudotitel Chao-t'ao-ta-tsiang-kün⁵. Weil damals K'o-hi schwer krank war, ordnete Chih-sin sich San-kuei unter. Der Kien Ts'in-wang führte auf Allerhöchstes Geheiß das Heer nach Nan-ch'ang⁶, während der An Ts'in-wang P'ing-hiang säuberte und Hia Kuo-siang nach Li-ling und 瀏陽 Liu-yang⁷ hinuntertrieb, von wo er weitermarschierte und Ch'ang-sha angriff. San-kuei schickte den Pseudofeldherren Wu Kuo-chu als Verstärkung zur Verteidigung Ch'ang-sha's, während Ma Pao und Kao K'i-lung von Yo-chou her zu Hilfe eilten. Ferner schickte er die Pseudofeldherren Han Ta-jên und Kao Tê-tsieh aus und ließ 吉安 Ki-an⁸ nehmen und besetzen; sie hielten am 螺子山 Lo-tzê-shan⁹ die Große Armee auf. Detachements überfielen 新淦 Sin-kan-t'un und 泰和 T'ai-ho, eroberten Li-ling zurück, belauerten P'ing-hiang und schnitten dem An Ts'in-wang den Rückzug ab. San-kuei kam aus Sung-tzê und lagerte am 巖麓山 Yüeh-lu-shan¹⁰.

In diesem Jahre unternahm der Fu-yüan-ta-tsiang-kün¹¹ 圖海 Tuhai den Kriegszug nach Schensi, wo er Wang Fu-ch'ên zur Kapitu-

1 Kreisstadt in Hupeh, 31° 47', 111° 42'.

2 Cani war der zweite Sohn des Prinzen Dodo, des 15. und jüngsten Sohnes Kaiser T'ai-tsu's.

3 Präfekturstadt in Yunnan, 25° 42', 100° 22'.

4 偽巡撫.

5 招討大將軍 „zum Strafzug auffordernder Großheerführer“.

6 Die Hauptstadt der Provinz Kiangsi, 28° 33', 116° 01'.

7 Zwei Kreisstädte in Hunan, 27° 41', 113° 16' und 28° 10', 113° 27'.

8 Präfekturstadt in Kiangsi, 27° 02', 115° 05'.

9 „Schneckenberg“.

10 Dieser Berg liegt 10 Li westlich von der Stadt Ch'ang-sha. Die Ebene zwischen Fluß und Berg war oft der Schauplatz von Schlachten. Hānisch, S. 37, Anm. 2.

11 撫遠大將軍 „die Ferne beschwichtigender Großheerführer“.

lation brachte. Der Pseudofeldherr 吳之茂 Wu Chih-mou wurde verschiedentlich von dem Tsing-yüan-tsiang-kün¹ Chang Yung geschlagen und zog sich nach Szetschuan zurück. Der K'ang Ts'in-wang² zog nach Fukien und forderte Kêng Tsing-chung zur Unterwerfung auf, worauf Shang Chih-sin und Fêng Su beide der Armee des Kien Ts'in-wang ihre Loyalität versicherten. Yên-ling's³ Gattin 四貞 Sê-chêng war des 定南王 Ting-nan Wang 孔有德 K'ung Yu-tê⁴ Tochter. Als sie mit Yên-ling die Rückkehr zum Gehorsam plante, ließ San-kuei seinen Adoptivenkel 世琮 Shih-tsung in Kuei-lin⁵ überfallen. Er lockte Yên-ling zu sich, tötete ihn und

1 靖遠將軍 „Die Ferne zur Ruhe bringender Heerführer“.

2 D. i. Giyešu. Er war ein Enkel von Kaiser T'ai-tsu's zweitem Sohne Daišan. Vgl. S. 592.

3 D. i. Sun Yên-ling. Er war ein chinesischer Bannermann vom Ganz Roten Banner. „Er erhielt im 5. Jahre K'ang Hi den Oberbefehl über die Truppen in Kiangsi, welche vordem unter dem Kommando K'ung Yu-tê's gestanden hatten. Als Wu San-kuei's Aufstand ausbrach, empfing er den Befehl, die Provinz Kiangsi gegen die Rebellen zu halten. Doch ging er auf Wu San-kuei's Anerbietungen ein, nahm den Gouverneur gefangen und erklärte seinen Anschluß an die Rebellen. Nachdem er zwei Jahre auf seiten Wu San-kuei's gekämpft hatte, bestimmte ihn seine Frau, eine Tochter K'ung Yu-tê's, wieder zum Gehorsam zurückzukehren. Wu San-kuei jedoch, der von seiner Sinnesänderung erfahren hatte, kam ihm zuvor. Er sandte seinen Neffen Wu Shih-tsung nach Kuei-lin, welcher Sun Yên-ling an sich lockte, gefangen nahm und hinrichten ließ.“ Hänisch, S. 99.

4 K'ung Yu-tê war ein chinesischer Oberst, der gemeutert und einen Teil der Provinz Schantung geplündert hatte. „Nach zweijährigen Kämpfen mit den Regierungstruppen wurde er in Têng-chou eingeschlossen. Es gelang ihm zu Schiff nach der gegenüberliegenden Küste zu entkommen, wo er von den Mandschus aufgenommen und in ihrem Heere als General angestellt wurde. In den nächsten Jahren nahm er an den Kämpfen gegen die Mingdynastie und gegen Korea teil. An den Kämpfen gegen Li Tze-ch'êng in der Schlacht bei Shan-hai-kuan und später in Schensi war er beteiligt. Nach der Eroberung von Si-an im 2. Jahre Shun Chih begab er sich auf den südlichen Kriegsschauplatz. Zum Oberbefehlshaber der mit der Eroberung Südchinas betrauten Armee ernannt, besetzte er Hunan, vertrieb Wang Kin-ts'ai aus Ch'ang-sha, den Prinzen Kuei aus seiner Residenz Wu-kang und drang bis nach Kuangsi vor. Als nach seiner Rückkehr nach Peking die Provinz Hunan wieder verloren gegangen war, mußte er sie in den Jahren 6 und 7 von neuem erobern. Im 8. Monat des 9. Jahres wurde er in Kuei-lin von Li Ting-kuo, einem General des Prinzen Kuei, eingeschlossen. Er fiel bei der Verteidigung oder nahm sich beim Falle der Stadt das Leben.“ Hänisch, S. 85.

5 Hauptstadt der Provinz Kueitschou, 25° 13', 110° 14'.

plünderte 柳州 Liu-chou¹, 橫州 Hêng-chou², 平樂 P'ing-lo³ und 南寧 Nan-ning⁴.

Als im 16. Jahre (1677) der Beile Šangšan 3000 Reiter des Lagers abteilte und dem Heere des An Ts'in-wang zur Verstärkung schickte, fing San-kuei sie bei 七里台 Ts'i-li-t'ai ab. Damals berannte der Kien Ts'in-wang 吉安 Ki-an⁵. Nach geraumer Zeit schickte San-kuei plötzlich Rebellen zu Hilfe, worauf man sich gegenseitig das Gleichgewicht hielt und die Stadt nicht erobern konnte. Seine Majestät der Kaiser beauftragte den Chêng-nan-tsiang-kün⁶ 程占 Muan, von Yo-chou aus vorzurücken, und mit dem An Ts'in-wang Ch'ang-sha von zwei Seiten her anzugreifen. Die Rebellen vermochten nicht, vor Ki-an auszuharren, und zogen unvermerkt ab. Als die Rebellen in Ki-an durch Mangel in Not gerieten, gaben Han Ta-jên und Genossen die Stadt auf und entwischten bei Nacht. San-kuei begab sich von Yüeh-lu nach Hêng-chou; er ließ ein Detachement der Rebellenhaufen nach 南安 Nan-an⁷ in Kiangsi und nach 韶州 Shao-chou⁸ in Kuangtung einfallen und unterstützte Shih-tsung bei der Plünderung von Kuangsi.

Im 17. Jahre (1678) eroberte der An Ts'in-wang 平江 P'ing-kiang⁹ und 湘陰 Siang-yin¹⁰ zurück. Nachdem der Pseudofeldherr 林興珠 Lin Hing-chu sich Muan ergeben hatte, griff man 永興 Yung-hing¹¹ an und nahm es. Die zwölf Städte 茶陵 Ch'a-ling¹², 攸縣 Yu-hien¹³, 靈縣 Ling-hien¹⁴, 安仁 An-jên¹⁵, 興寧 Hing-ning¹⁶,

1 Präfekturstadt in Kuangsi, 24° 14', 109° 09'.

2 Departementstadt in Kuangsi, 22° 37', 108° 57'.

3 Präfekturstadt in Kuangsi, 21° 42', 110° 29'.

4 Präfekturstadt in Kuangsi, 22° 43', 108° 03'.

5 Präfekturstadt in Kiangsi, 27° 02', 115° 05'.

6 征南將軍 „den Süden zur Unterwerfung bringender Heerführer“.

7 Präfekturstadt in Kiangsi, 25° 42', 114° 18'.

8 Präfekturstadt in Kuangtung, 25° 07', 113° 09'.

9 Kreisstadt in Hunan, 28° 42', 113° 24'.

10 Kreisstadt in Hunan, 28° 42', 112° 38'.

11 Kreisstadt in Hunan, 26° 05', 112° 45'.

12 Kreisstadt in Hunan, 26° 54', 113° 23'.

13 Kreisstadt in Hunan, 27° 08', 113° 03'.

14 Kreisstadt in Hunan, 26° 32', 113° 35'.

15 Kreisstadt in Hunan, 26° 43', 113° 04'.

16 Kreisstadt in Hunan, 25° 55', 111° 59'.

郴州 Ch'en-chou¹, 宜章 I-chang², 臨武 Lin-wu³, 藍山 Lan-shan⁴, 嘉禾 Kia-ho⁵, 桂陽 Kuei-yang⁶ und 桂東 Kuei-tung⁷ wurden alle zurückerobert. Der Kien Ts'in-wang rückte mit dem Generalgouverneur⁸ von Kiangsi 董衛國 Tung Wei-kuo zusammen vor und schlug Han Ta-jên bei 寧都 Ning-tu⁹. Ta-jên ging von 萬安 Wan-an¹⁰ nach Fukien, wo er sich ergab. Während der Kien Ts'in-wang sein Standquartier nach Ch'a-ling verlegte, fiel San-kuei mit zusammengerafften Kräften über Yung-hing her; der Bannergeneral Iibu und der Gardekommandeur¹¹ 哈克山 Haksan fielen im Kampfe. Die Rebellen besetzten 河外營 Ho-wai-ying und griffen Ch'en-chou an. Der Vorhutkommandeur¹² Šodai und Genossen zogen den Kürzeren und kehrten nach Yung-hin zurück.

In diesem Jahre maßte San-kuei im Alter von 67 Jahren sich den Kaisertitel¹³ an und den Pseudojahresnamen¹⁴ 昭武 Chao Wu. Als man daraufhin die Zeremonien der Gratulationscour vollzog, stieg ein Hund auf den Tisch und setzte sich. San-kuei entsetzte sich über das böse Omen. Darauf erkrankte er an Schluckbeschwerden¹⁵. Als im 8. Monat (September/Oktobre) die Krankheit schlimmer wurde und der Mund geschlossen war, ließ er seinen Enkel 世璠 Shih-fan aus Yunnan holen. Noch vor dessen Ankunft starb San-kuei. Man hielt die Tore der Stadt vier Tage geschlossen und zog die Rebellen, welche Yung-hing belagerten, in die Stadt hinein. Die versammelten Banden setzten Shih-fan in Kuei-yang¹⁶ auf den Thron und änderten den Pseudojahresnamen in 洪化 Hung Hua; der Pseudogroßkanzler¹⁷ 方光琛 Fang Kuang-shên und der Pseudoreichsherzog¹⁸ 郭壯圖 Kuo Chuang-t'u wurden die Vertrauenspersonen.

1 Departementstadt in Hunan, 25° 47', 112° 38'.

2 So heißt der Stadtkreis von Ch'en-chou, s. Anm. 1.

3 Kreisstadt in Hunan, 25° 22', 112° 14'.

4 Kreisstadt in Hunan, 25° 48', 112° 23'.

5 Kreisstadt in Hunan, 25° 31', 112°.

6 Departementstadt in Hunan, 25° 48', 112° 23'.

7 Kreisstadt in Hunan, 26° 04', 113° 34'.

8 總督.

9 Departementstadt in Kiangsi, 26° 28', 115° 51'.

10 Kreisstadt in Kiangsi, 26° 38', 114° 54'.

11 護軍統領. 12 前鋒統領. 13 僭稱帝. 14 僞號.

15 Symptome von Wundstarrkrampf (Tetanus).

16 Siehe Anm. 6.

17 僞大學士.

18 僞國公.

Der Beile Šangšan hatte verschiedene Male die Rebellen am Tung-t'ing-See geschlagen und war nahe an die Stadt Yo-chou herangerückt. Als Šangšan erkrankte und starb, ernannte Seine Majestät der Kaiser den Beile Cani zum Ta-tsiang-kün¹ und beauftragte ihn, unter Einsetzung der gesamten Land- und Marine-truppen die Rebellen auszurotten und ihnen die Kornzufuhr abzuschneiden. Ein Allerhöchstes Edikt wies die Feldherren der verschiedenen Gruppen darauf hin, daß nach dem erfolgten Tode San-kuei's die Rebellenbanden sicherlich auseinanderlaufen würden und daß es daher geboten sei, unverzüglich vorzurücken und die Säuberungsaktion vorzunehmen. Ferner beauftragte Seine Majestät der Kaiser diejenigen Würdenträger und Beamten der Hauptstadt und der Provinzen, welche einst San-kuei unterstanden hatten, den zur Unterwerfung gebrachten und geschädigten Beamten und Bürgern zur Beruhigung eine Allerhöchste Botschaft zugehen zu lassen. Das Allerhöchste Edikt lautete: „Seitdem aufrührerische Rebellen Unruhen angefacht haben, sind die an Ort und Stelle befindlichen Beamten und Bürger größtenteils verlockt worden und haben sich den Rebellen überliefert, ohne daß jemand sich hätte entziehen können. Da Wir die Lage der Dinge vollkommen durchschaut hatten, haben verschiedentlich erlassene Proklamationen öffentlich zur Rückkehr zum Gehorsam eingeladen und den Weg zur Erneuerung seiner selbst gewiesen. Jetzt ist das Haupt des Auf-
ruhrs schon vom Himmel mit dem Tode bestraft worden. Wenn man der von jenem zur Gefolgschaft gezwungenen Beamten und Offiziere gedenkt, so sind sie alle Unsere Kindlein² gewesen. Die Soldaten wie die Bürger haben ständig die gnädige Fürsorge des Herrscherhauses an sich erfahren und werden sicher nicht freiwillig dem Rebellen gefolgt sein. Ob sie nun in Treue und Pflichtbewußtsein zögernd die Zeit abgewartet haben oder ob sie durch die Umstände genötigt keinen andern Ausweg haben — Wir empfinden tiefes Mitleid. Ihr sollt hingehen und diese Worte der Güte³ verbreiten, bei passender Gelegenheit zuredend bescheiden und die Leute anweisen, kurzum zu bereuen und miteinander um die Wette zum

1 Zum „Großheerführer“, d. h. zum Oberstkommandierenden.

2 赤子, eig. „rote Kindlein“, weil Neugeborene eine rote Hautfarbe haben. So nennt nach dem Vorbilde des Schukingtextes der Kaiser seine geliebten Untertanen.

3 D. h. dieses Anerbieten der Amnestie.

Gehorsam einzukehren. Wer in geheimem Einverständnis Führer der Rebellen faßt und köpft, oder wer an der Spitze von Soldaten und Bürgern Städte übergibt oder seine Loyalität anbietet, wird in vollem Umfange amnestiert und nach Maßgabe der Verdienste belohnt werden. Trefft mit ganzem Herzen Maßnahmen, um Unsere Absichten zu unterstützen!"

Im 11. Monat (Dezember/Januar) zog der Pseudogeneralgouverneur Wu Ying-lin die Pseudofeldherren Kiang I, Pa Yang-yüan und Tu Hui zusammen und ließ sie auf über 200 großen Kriegsschiffen bei günstigem Winde 柳林嘴 Liu-lin-tsui¹ angreifen. Der Belle Cani ließ die Marinetruppen leichte Dschunken an den Kriegsschiffen vorbeirudern und sie aus Kanonen² beschießen. Man zerstörte über die Hälfte und von den Rebellen ertranken unzählige. Als Ying-lin dann mit einem Haufen von 5000 Mann 陸石口 Lu-shih-k'ou³ angriff, wurde er von dem T'ao-ni-tsiang-kün⁴ 鄂訥 Ono und dem Vorhutkommandeur 杭奇 Hangki zurückgeschlagen. Tu Hui hatte einen Sohn, der im Heere für die Rückkehr zum Gehorsam agitierte; als es herauskam, ließ Ying-lin den Hui töten.

Im 18. Jahre (1679) hatten die Rebellenbanden täglich Streit miteinander und die Lebensmittel gingen aus wegen mangelnder Zufuhr. Als in der Stadt Yo-chou der Proviant zu Ende gegangen war, ergaben sich die Pseudogeneräle 陳華 Ch'ên Hua, 李超 Li Ch'ao und 王度冲 Wang Tu-ch'ung mit sämtlichen Mannschaften, Dschunken und Kriegsschiffen. Ying-lin sammelte die erschöpften Soldaten, ließ den Troß in die Mitte nehmen und zog nach Ch'ang-sha ab. Die Rebellenhaufen waren erschüttert und demoralisiert; sie räumten auch diese Stadt und zogen weiter. 華容 Hua-jung⁵, 安鄉 An-hiang⁶, 湘潭 Siang-t'an⁷ und 衡山 Hêng-

1 „Weidenwaldmünde“, bei Yo-chou. Vgl. Hānisch, S. 49.

2 „Dann beauftragte der Kaiser den Westländer Ferdinand Verbiest, eine größere Anzahl von leichten und bequemen Feldgeschützen herzustellen, die sich über Ströme und Berge schafften ließen, zur Erleichterung der militärischen Bewegungen.“ Hānisch, S. 25.

3 Bei Yo-chou. Vgl. Hānisch, S. 50.

4 討逆將軍 „die Aufrührer züchtigender Heerführer“.

5 Kreisstadt in Hunan, 29° 30', 112° 22'.

6 Kreisstadt in Hunan, 29° 22', 112° 02'.

7 Kreisstadt in Hunan, 27° 53', 112° 42'.

shan¹ kehrten zum Gehorsam zurück. Als der Shun-ch'eng Kün-wang bei King-chou den Yangtze überschritten hatte, liefen die Rebellen, die auf dem 鎭荊山 Chên-King-shan am Oberlaufe bei Hu-tu² standen, alle auseinander. Der Pseudofeldherr Hung Fu verheerte auf eigene Faust Sung-tzê³, 枝江 Chih-kiang⁴, 宜都 I-tu⁵, 石門 Shih-mên⁶, 慈利 Tz'ê-li⁷ und 澧州 Li-chou⁸ und nahm auf dem Weitermarsche Ch'ang-tê⁹. Die Rebellen legten Feuer, verbrannten die Häuser, Hütten, Dschunken und Kriegsschiffe und zogen dann ab. Der Pseudogouverneur 李益陽 Li I-yang, der Pseudoprovinzialoberrichter 陳寶鑑 Ch'ên Pao-yao und der Pseudogeneral 黃志功 Huang Chih-kung ergaben sich.

Als der Kien Ts'in-wang Hêng-chou¹⁰ eroberte und die Stadt besetzte, ergaben sich mehr als hundert Beamte. Er nahm 祁陽 K'i-yang¹¹, 耒陽 Lei-yang¹² und 寶慶府 Pao-k'ing-fu¹³. Damals hatte Wu Kuo-kuei 武岡 Wu-kang¹⁴ besetzt; Wu Ying-lin hielt 辰州 Ch'ên-chou¹⁵ und Hu Kuo-chu 辰龍關 Ch'ên-lung-kuan¹⁶. Nachdem der Feldherr Mujan 永明 Yung-ming¹⁷, 江華 Kiang-hua¹⁸, 東安 Tung-an¹⁹, 道州 Tao-chou²⁰ und 永州 Yung-chou²¹ zurückerobert hatte, ergab sich der Pseudofeldherr K'o To.

1 Kreisstadt in Hunan, 27° 14', 112° 38'.

2 Siehe S. 594, Anm. 5.

3 Kreisstadt in Hupeh, 30° 26', 111° 34'.

4 Kreisstadt in Hupeh, 30° 24', 111° 22'.

5 Kreisstadt in Hupeh, 30° 28', 111° 19'.

6 Kreisstadt in Hunan, 29° 31', 111° 23'.

7 Kreisstadt in Hunan, 29° 22', 111° 05'.

8 Departementstadt in Hunan, 29° 37', 111° 43'.

9 Präfekturstadt in Hunan, 29° 01', 111° 27'.

10 Präfekturstadt in Hunan, 26° 55', 112° 23'.

11 Kreisstadt in Hunan, 26° 30', 111° 44'.

12 Kreisstadt in Hunan, 26° 30', 112° 41'.

13 Präfekturstadt in Hunan, 27° 04', 111° 21'.

14 Departementstadt in Hunan, 26° 34', 110° 30'.

15 Präfekturstadt in Hunan, 28° 22', 110° 09'.

16 Ein Engpaß östlich von Yüan-ling-hien, der etwa ein Li lang ist und so schmal wird, daß nur zwei Pferde nebeneinander hergehen können. Vgl. *Ts'ê-yüan*, Yu 170.

17 Kreisstadt in Hunan, 25° 20', 111° 45'.

18 Kreisstadt in Hunan, 25° 19', 111° 32'.

19 Kreisstadt in Hunan, 26° 13', 111° 14'.

20 Departementstadt in Hunan, 25° 33', 111° 28'.

21 Präfekturstadt in Hunan, 26° 08', 111° 35'.

Der An Ts'in-wang eroberte von Hêng-chou ausgehend 新寧 Sing-ning¹ und nahm Wu-kang zurück. Als Kuo-kuei mit 20 000 Mann, gestützt auf 楓木嶺 Fêng-mu-ling², zum Kampfe entgegtrat, wurde er schwer geschlagen; er wurde von einer Kugel getroffen und starb. Shih-tsung erlitt ebenfalls eine Niederlage in Kuangsi; schwer verwundet entkam er und starb. Der Pseudofeldherr Kuo Yi ergab sich mit einigen Dutzend von Pseudobeamten.

Im 1. Monat des 19. Jahres (Februar 1680) eroberte der Yung-lüeh-tsiang-kün³ 趙良棟 Chao Liang-tung die Rebellenstadt 成都 Ch'êng-tu⁴. Als der Fên-wei-tsiang-kün⁵ 王進寶 Wang Tsin-pao die Rebellenstadt 保寧 Pao-ning⁶ eroberte, töteten die Pseudofeldherren Wang P'ing-fan und Ch'ên Kün-ki sich selbst, während Wu Chih-mao ergriffen wurde. Als der Kien-wei-tsiang-kün⁷ 吳丹 Udan 重慶 Ch'ung-k'ing⁸ eroberte, ergab sich Yang Lai-kia. Im 3. Monat (April) eroberte der Beile Cani Ch'ên-lung-kuan und nahm dann Ch'ên-chou und Yüan-chou zurück; Yang Pao-yin und Ts'ui Shih-lu ergaben sich, Wu Ying-lin und Hu Kuo-chu zogen nach Kuei-yang ab. Chih-fan wies Kuo-chu an, mit Wang Hui, Kao K'i-lung und Hia Kuo-siang Szetschuan zu plündern. Als sie 瀘州 Lū-chou⁹, 敘州 Sū-chou¹⁰ und 永寧縣 Yung-ning-hien¹¹ zu Fall gebracht hatten, beauftragte Seine Majestät der Kaiser Udan und Chao Liang-tung, an den wichtigen Punkten von Kueitschou und Szetschuan die Truppen zu verstärken, die Rebellen abzuwehren und bei günstiger Gelegenheit vorzustößen. Der Kien Ts'in-wang sollte in Kuangsi die Ordnung herstellen, der An Ts'in-wang, der Shun-ch'êng Kün-wang und der Beile Cani nach Peking zurückkommen. Dafür wurden der Beile 彰泰 Jangtai zum Ting-yüan-p'ing-k'ou-ta-tsiang-kün¹² und 蔡毓榮 Ts'ai Yü-jung zum Sui-

1 Kreisstadt in Hunan, 26° 25', 111° 44'.

2 „Ahornpaß“.

3 勇略將軍 „Kühn operierender Heerführer“.

4 Die Hauptstadt der Provinz Szetschuan.

5 奮威將軍 „Mutig die Staatsautorität verbreitender Heerführer“.

6 Präfekturstadt in Szetschuan, 31° 32', 105° 59'.

7 建威將軍 „Die Staatsautorität aufrichtender Heerführer“.

8 Präfekturstadt in Szetschuan, 29° 34', 106° 50'.

9 Departementstadt in Szetschuan, 28° 56', 105° 33'.

10 Präfekturstadt in Szetschuan, 28° 47', 104° 51'.

11 Name des Stadtkreises von Sü-yung-t'ing in Szetschuan, 28° 08', 105° 18'.

12 定遠平寇大將軍 „die Ferne zur Ordnung bringender und die

yüan-tsiang-kün¹ bestellt. Der Herrscher übergab ihnen den Operationsplan², demzufolge sie mit dem Feldherrn Mujan und dem Generalgouverneur Tung Wei-kuo von Yüan-chou³ aus den Vormarsch antreten sollten. Als sie im 10. Monat (November/Dezember) 鎮遠府 Chên-yüan-fu⁴ eroberten, wurden die Pseudofeldherren 張足法 Chang Tsu-fa und Genossen in die Flucht geschlagen. Darauf nahm man 平越 P'ing-yüeh⁵ und eilte nach Kuei-yang. Shih-fan floh mit Ying-lin nach Yünnan, der Pseudovizepräsident 郭昌 Kuo Ch'ang ergab sich mit über 200 Pseudobeamten des Zivil- und des Militärdienstes.

Im 11. Monat (Dezember/Januar) eroberte die Große Armee die Präfekturen 遵義 Tsun-i⁶, 安順 An-shun⁷, 石阡 Shih-ts'ien⁸, 都勻 Tu-yün⁹ und 思南 Sē-nan¹⁰ zurück, und schlug die Rebellen bei Yung-ning-chou¹¹. Als man auf der Verfolgung die Eisenkettenbrücke¹² von 雞公背 Ki-kung-pei¹³ erreichte, verbrannten die Rebellen die Brücke und zogen ab. Nachdem die Eingeborenenfürsten 龍天祐 Lung T'ien-hu, 沙起龍 Sha K'i-lung und 禮廷試 Li T'ing-shih an der Spitze ihrer Kontingente zu Hilfe gekommen waren und auf dem 盤江 P'an-kiang¹⁴ eine schwimmende Brücke gebaut hatten, um das Heer hinüberzubringen, ergab sich der Pseudofeldherr Li Pên-shên.

Im 1. Monat des 20. Jahres (Februar/März 1681) zogen die Pseudogeneräle Kao K'i-lung, Hia Kuo-siang, Wang Hui und Wang Yung-ts'ing über 20 000 Mann zusammen und lagerten in

Räuberbanden befriedender Großheerführer'. Jangtai war ein Sohn des Prinzen Bohoto, dessen Vater Abatai, der 7. Sohn Kaiser Tai-tsu's gewesen war.

1 綏遠將軍 „die Ferne besänftigender Heerführer". 2 方略.

3 Die Präfekturstadt in Hunan, 27° 41', 109° 25'.

4 Präfekturstadt in Kueitschou, 27° 01', 108° 18'.

5 Departementstadt in Kueitschou, 26° 40', 107° 20'.

6 In Kueitschou, 27° 38', 106° 58'.

7 In Kueitschou, 26° 13', 105° 53'.

8 In Kueitschou, 27° 30', 108° 10'.

9 In Kueitschou, 26° 12', 107° 22'.

10 In Kueitschou, 27° 56', 108° 26'.

11 Departementstadt in Kueitschou, 27° 53', 105° 23'.

12 Noch heute sind in Südchina primitive Hängebrücken üblich, die jedem Abendländer, der sie einmal passieren mußte, in schlimmer Erinnerung sind.

13 An der Stelle, wo die von Yung-ning-chou nach Yünnan führende große Straße über den P'an-kiang geht.

14 Ein linker Nebenfluß des Nordflusses.

den Bergen südwestlich von 平遠 P'ing-yüan¹; die Pseudofeldherren Sien Kien, Pa Yang-yüan, Chêng Wang und Li Ki-yeh zogen über 10 000 Mann zusammen und besetzten das Westufer des P'an-kiang. Als die Große Armee auf verschiedenen Straßen vormarschierte und die Eingeborenenfürsten 安勝祖 An Shêng-tsu und Genossen ihrerseits bei der Säuberungsaktion halfen, wurden die Rebellen geschlagen und liefen auseinander. Wang Hui ergab sich, der Pseudogouverneur 張維堅 Chang Wei-kien wurde niedergemacht; die Präfekturen und Departements 普安 P'u-an², 平遠 P'ing-yüan³, 黔西 K'ien-si⁴ und 大定 Ta-ting⁵ wurden sämtlich wiedergenommen.

Nachdem der Chêng-nan-ta-tsiang-kün⁶ 賈塔 Laita die Allerhöchste Weisung erhalten hatte, von Kuangsi nach Yünnan einzurücken, schlug er hintereinander die Pseudofeldherren Chang Tsu-fa, Ho Ki-tsu, Chan Yang und Wang Yu-kung bei 石門 Shih-mên⁷, passierte die schwierigen Defilés von 新城所 Sin-ch'êng-so und 黃草坭 Huang-ts'ao-kü und erreichte 曲靖府 K'ü-tsing-fu⁸. Nachdem er sich im 2. Monat (März/April) mit Jangtai und Ts'ai Yü-jung bei 嵩明州 Sung-ming-chou⁹ vereinigt hatte, trat man in getrennten Kolonnen den Vormarsch an. Shih-fan hatte über 10 000 Fußgänger und Reiter zusammengebracht und eine Schlachtreihe mit Elefanten¹⁰ 30 Li vor der Stadt aufgestellt; er wehrte sich von der Doppelstunde Mao¹¹ bis zur Doppelstunde Yu¹². Nachdem die Große Armee in fünf Zusammenstößen fünfmal siegreich gewesen war, rückte sie dicht an die Stadt heran. Im Kampfe enthauptete man die Pseudofeldherren 胡國柄 Hu Kuo-ping und 劉圯龍 Liu I-lung sowie von den Pseudogenerälen neun Mann.

1 Departementstadt in Kueitschou, 26° 32', 105° 30'.

2 Kreisstadt in Kueitschou, 25° 44', 104° 39'.

3 Siehe Anm. 1.

4 Departementstadt in Kueitschou, 27° 10', 106° 10'.

5 Präfekturstadt in Kueitschou, 27° 05', 105° 33'.

6 征南大將軍 „den Süden zur Unterwerfung bringender Großheerführer“.

7 Vgl. Hänisch, S. 52, Anm. 6.

8 Präfekturstadt in Yünnan, 25° 32', 103° 50'.

9 Departementstadt in Yünnan, 25° 23', 103° 08'.

10 Die Elefanten stammten aus Birma. „Aber die Elefanten machten plötzlich kehrt und trampelten ihr Heer in den Chin-chih-ho.“ Hänisch, S. 63.

11 5 bis 7 Uhr vormittags.

12 5 bis 7 Uhr nachmittags.

Die Rebellenhaufen zertrampelten sich gegenseitig und die Leichen lagen übereinander. Nachdem man die Pseudogeneräle von 臨安 Lin-an¹, 永順 Yung-shun² und 姚安 Yao-An³ sowie den von den Rebellen zu P'ing-yüan entkommenen Kao K'i-lung und Genossen zur Unterwerfung gebracht hatte, kam der Pseudoherzog von Tung-p'ing, Chang Kuo-chu, aus Ta-li und unterwarf sich. Als Shih-fan, weil er umzingelt worden war, Ma Pao, Wu Kuo-chu und Hia Kuo-siang dringend aus Szetschuan zu Hilfe rief, verlegten der Feldherr Chao Liang-tung, der Bannergeneral 希福 Hife und der kommandierende General 桑峨 Sangge auf verschiedenen Straßen den Weg. Pao ging von 尋甸 Hün-tien⁴ mit Frau und Kindern nach 楚雄 Ch'u-hiung⁵, sammelte Rebellen und lagerte im 烏木山 Njao-mu-shan⁶; die auseinandergelaufenen Rebellen zogen mit Pa Yang-yüan, Chêng Wang und Li Ki-yeh nach Yao-an und ergaben sich. Hu Kuo-chu ging über 麗江 Li-kiang⁷ und 鶴慶 Hao-k'ing⁸ nach 雲龍州 Yün-lung-chou⁹, wo er in äußerster Not durch Selbstmord endete. Kuo-siang wurde nach Kuangsi zurückgeschlagen. Als der General 李國樑 Li Kuo-liang und der Eingeborenenfürst 儂朋 Nung-p'êng ihn mit vereinten Kräften bei 西板橋 Si-pan-k'iao¹⁰ eingeschlossen hatten, sah Kuo-siang ein, daß ein Entkommen unmöglich war, und ergab sich mit Wang Yung-ts'ing, Kiang I und Genossen.

Im 10. Monat (November/Dezember) schlossen Jangtai, Laita, Ts'ai Yü-jung und Chao Liang-tung die Stadt Yün-nan mit einem mehrfachen Ringe ein. Als die Pseudofeldherren Ho Tsin-chung, Lin T'ien-k'ing, Sien Kien und Huang Ming die Festnahme von Shih-fan und Chuang-t'u planten, um sie auszuliefern, töteten Shih-fan und Chuang-t'u sich selbst; Tsin-chung und Genossen kamen an der Spitze der Ihrigen entgegen und ergaben sich. Als Mujan und

1 Präfekturstadt in Yünnan, 23° 37', 103° 05'.

2 Kreisstadt in Kuangsi, 22° 41', 108° 23'.

3 Yao-an-fu hieß damals die spätere Departementstadt Yao-chou in Yünnan, 25° 33', 101° 23'.

4 Departementstadt in Yünnan, 25° 34', 103° 10'.

5 Präfekturstadt in Yünnan, 25° 02', 101° 43'.

6 „Vogelbaumgebirge“.

7 Präfekturstadt in Yünnan, 26° 52', 100° 27'.

8 Präfekturstadt in Yünnan, 26° 32', 100° 22'.

9 Departementstadt in Yünnan, 25° 54', 99° 36'.

10 „Westliche Bretterbrücke“.

der Bannergeneral 馬齊 Maci als Erste in die Stadt eingezogen waren und den Besitz der Rebellenbanden registrierten, bekamen sie Kuang-shên, seinen Sohn 學潛 Hüh-ts'ien und seinen Brudersohn 學範 Hüh-fan zu fassen, die vor dem Haupttore des Lagers zerstückelt wurden. Man hieb dem Leichnam Shih-fan's den Kopf ab und schickte ihn eingepackt durch Kuriere an die Pforte des Kaiserpalastes. Die Provinzen Yünnan, Kueitschou, Szetschuan und Hukuang waren vollkommen befriedet.

Im 12. Monat (Januar 1682) erging aus Allerhöchster Gnade ein Amnestieerlaß an die Welt. Die Allerhöchste Botschaft lautete: „Wir sind von früh bis spät emsig bemüht gewesen, die Grundzüge der Umgestaltung zu finden in der Hoffnung, daß die Kriegswirren zu Ende wären und die ganze Welt Ordnung und Ruhe genösse. Wider Erwarten hat der aufrührerische Rebell Wu San-kuei, uneingedenk der reichen Gnaden der Dynastie, einen Aufstand und Wirren angezettelt, indem er insgeheim Verräterbanden zusammenbrachte, die in gleicher Verruchtheit sich gegenseitig halfen. Der Raum zwischen Yünnan, Kueitschou, Fukien, Tschekiang, Hunan, Szetschuan, Schensi, Kuang-tung, Kuangsi und Kiangsi hat durch fortwährende Plagen und ausgedehnte Razzias schwer zu leiden gehabt. Dadurch, daß Wu San-kuei sich Pseudotitel¹ angemäßt hat, ist die Flamme des Aufstandes überallhin verbreitet und seine Schuld noch schwerwiegender geworden. Indem Wir in Person die Strafe des Himmels vollstreckten, haben Wir die Sechs Armeen² getrennt beauftragt, zu vertilgen und zu besänftigen und unter Anwendung von Güte oder Schrecken in gegenseitiger Unterstützung entweder die Toten an das Tor des Kaiserpalastes zu hängen³ oder die Lebenden an der Front hinzurichten und festnehmend zu säubern oder strafend auszutilgen, um so allmählich die Unterwerfung entgegenzunehmen. Als aber Wu San-kuei von Gott mit dem Tode bestraft worden war, hat sein aufrührerischer Enkel Wu Shih-fan nochmals Raubvogelgelüste entwickelt und unter Besetzung einer Ecke von 六詔 Lu-chao⁴ seine letzten Atemzüge verlängert, um

1 僭稱偽號

2 Siehe S. 567, Anm. 1.

3 Die Leichen toter Rebellen wurden nach Peking geschickt und in dem langen Vorhofe des Kaiserpalastes vor dem Tore Wu-mên zerstückelt und ausgestellt.

4 Lu-chao ist ein Name für Yünnan und Südwestszetschuan. „lu“ bedeutet in der Sprache der Ureinwohner „König“; lu-chao sind also eigentlich die sechs Könige und ihr Gebiet. *Tz'ü-yüan*, Tz'ü 288.

der kaiserlichen Gewalt zu trotzen. In der Erwägung, daß, wenn die Rebellengefahr nicht mit einem Schlage beseitigt würde, die Bevölkerung keinen Tag ruhig leben werde, haben Wir Führer und Mannschaften zu mehrfachen geschwinden Feldzügen angestachelt. Nachdem dann die Tigerbataillone nach einheitlichem Plane vorgestoßen waren, haben am Fuße der Stadtmauer die Rebellenhaufen am Ende ihres Witzes und ihrer Machtmittel Loyalität angeboten; vor dem Haupttore des Lagers haben sie die Häuptlinge hingerichtet und die Köpfe überreicht. Mit dem Tage des Erfolges der Armee sind Handel und Wandel nicht länger gestört worden und die Grenzgebiete liegen in Frieden. Nach dem Eintreffen der Siegesbotschaft beruhigen Wir die hilfreichen Kräfte des Himmelsaltars in der Vorstadt, des Kaiserlichen Ahnentempels und des Altares der Götter des Erdbodens und der Feldfrüchte und verscheuchen die Besorgnisse der Würdenträger und des Volkes in der Hauptstadt und in den Provinzen. Menschen und Götter frohlocken, fern und nah springt man vor Freude. Zu bedenken bleibt, daß seit dem Aufstande die Militär- und die Zivilbevölkerung bitteres Leid durchgemacht hat wie in Wasser und Feuer, und daß gewappnete Soldaten mit dem Speere in der Hand jahrelang nicht müßig gewesen sind in häuslicher Ruhe, sondern tausende von Li weit Hilfe gebracht haben. Nachdem das von den Truppen mitgenommene Land die Schrecken des Krieges zu tragen gehabt hat, wird den steuerpflichtigen Massen des Volkes die Aufbringung und Zahlung der Gefälle schwer. Da Wir herzliches Mitleid mit dem Volke empfinden, können Wir unmöglich eine Erhöhung der Abgaben zulassen und geben als vorläufige Maßnahme Weisung, die für den Krieg bereitgestellten Reservefonds zu verwenden. Ich richte das Augenmerk nur auf die Heilung von Schäden und nicht auf Einnahmen und bin, selber im Palaste weilend, bloß der Hort der kleinen Leute draußen. Mitten in der Nacht erhebe ich mich oft und speise erst zu Sonnenuntergang, ohne Hunger gespürt zu haben. Im Geiste habe ich acht Jahre daran gearbeitet. Jetzt sind die Rebellen vertilgt oder befriedet und die Grenzgebiete völlig zur Ordnung gebracht worden: ganz und gar hat man die Schädlinge einer Reihe von Jahren vernichtet und künftigen geheimen Umtrieben für immer die Wurzel abgegraben. Darum soll man über das Vergangene Gras wachsen lassen, alle Zweige der Verwaltung reformieren und in reicher Fülle die Wohltat verzeihender Nachsicht zeigen in der Hoffnung, gute

Beispiele zu geben des aufsteigenden Glanzes. Man verkünde es weit und breit der ganzen Welt, man lasse es überall gehört werden und verstanden sein!“

Das Allerhöchste Edikt an die regierungsberatenden Prinzen und Großwürdenträger lautete: „Als einst der P'ing-nan Wang Shang K'o-hi seine Abberufung beim Throne erbeten hatte und Wir mit den Würdenträgern der Reichskanzlei¹ mündlich berieten, sagte Tulai, er dürfe unter keinen Umständen versetzt werden, während Molo, Mishan, Subai, Mingju und Sekede sagten, er müsse versetzt werden, und die übrigen schließlich sagten, durch die Versetzung werde Wu San-kuei zum Aufstande veranlaßt werden. Von den Männern, welche die Sache beraten haben, sind jetzt noch viele am Leben. Man frage sich einmal, ob es damals für Wu San-kuei einen Anlaß zum Aufstande gegeben hat. Noch bei den ersten Nachrichten von der Erhebung hat er sich meist zurückgehalten und keineswegs die Versetzung zum Anlaß von Verwünschungen genommen. Wenn Wir seinerzeit diejenigen, welche die Abberufung geraten hatten, verantwortlich gemacht und gleich die Todesstrafe an ihnen hätten vollstrecken lassen, so würden Gewissensbisse in Menge entstanden sein. Wir haben seit Jugendzeit dafür gehalten, daß man nicht werde umhin können, mit der täglich wachsenden Macht der drei Statthalter aufzuräumen. Dürften Wir, weil San-kuei rebelliert hat, andere mit ins Spiel ziehen? Wenn jetzt auch die aufständischen Rebellen vernichtet oder befriedet worden sind, so sind doch die bösen Wunden noch nicht völlig wieder geheilt und man muß für die Truppen sorgen, dem Volke Unterhalt schaffen und die Kultur verbreiten, um so den Weltfrieden zu erlangen.“

Ein weiteres Allerhöchstes Edikt lautete: „Von den Leuten, welche sich den Rebellen unterworfen hatten, sind etliche als ehemalige hohe Beamte schamrot den Aufständischen gefolgt und haben Pseudoämter angenommen; Ruf und Ansehen haben sie verloren und sehr ihrer Pflicht als Würdenträger Schande gemacht, doch mag nach erfolgter Rückkehr zum Gehorsam das Verdienst ihr Vergehen gutmachen und man soll die Belassung im Amte in Erwägung

1 閣臣. Das sind die Mitglieder des von den Engländern „Großsekretariat“ getauften 內閣 Nei-ko. Vgl. W. F. Meyers, *The Chinese Government, Shanghai*, 3. Aufl., S. 13. An der Spitze standen vier Großkanzler (內閣大學士), zwei Mandschu und zwei Chinesen. Diese vier Würdenträger sind hier gemeint.

ziehen. Im übrigen sollen alle gerichtlichen Maßnahmen zu Ausmerzungen und Degradationen, weil Yünnan gefesselt den Rebellen gehört hat, nach Maßgabe der Gesetze dem Souverän vorgeschlagen werden.“

Auf den eingereichten Thronbericht erging das Allerhöchste Dekret: „Nach Antrag.“ Kao K'i-lung, Chang Kuo-chu, Pa Yang-yüan, Chêng Wang und Li Ki-yeh, die den Aufständischen geholfen hatten, Frevel zu verbreiten, und die erst in Zwangslage kapituliert hatten, wurden auf den Markt gestoßen¹ und ihre Frauen, Töchter und Vermögen konfisziert. Ma Pao, Hia Kuo-siang, Li Pên-shên, Wang Yung-ts'ing und Kiang I starben den Tod durch Zerstückelung, ihre Verwandten wurden enthauptet. Der Kopf Shih-fan's wurde auf dem Markte ausgehängt und der Leichnam San-kuei's zerhackt als warnendes Exempel für alle Welt.

Als im 45. Jahre K'ien Lung (1780) die Würdenträger des Amtes² die Hefte mit der Geschichte der beiden Prinzen T'ang und Kuei vorlegten und am Schlusse nicht erwähnt worden war, daß San-kuei den Yu-lang ergriffen hatte, besagte ein Allerhöchstes Edikt: „Die Aufzeichnungen des Anhanges zum T'ung-kien-tsi-lan³ stellen den Prinzen T'ang und den Prinzen Kuei dem Kaiser 帝昌 Ti Ping der Sung⁴ gleich, indem sie über Ti Ping „Wahrhafte Aufzeichnungen“⁵ zehntausend Geschlechtern zur Kenntnis hinterlassen.

1 棄市 Metapher für „öffentlich hinrichten lassen“. Der Übeltäter wurde auf dem Markte der Wut des Pöbels preisgegeben. Vgl. Liki, Wang-chih II, 11.

2 館臣, nämlich des 國史館 Kuo-shih-kuan oder Historiographenamtes, in dem das T'ung-kien-tsi-lan ausgearbeitet wurde.

3 Im K'in-ting-Sê-k'u-t's'üan-shu-mu-lu lautet der vollständige Titel 御批通鑑輯覽 Yü-p'i-T'ung-kien-tsi-lan in 116 Kapiteln mit einem Anhang der Geschichte der beiden Mingprinzen T'ang Wang und Kuei Wang in 3 Kapiteln. Das im 32. Jahre K'ien Lung befohlene Buch ist ein Kompendium der chinesischen Geschichte von Huang Ti bis zum Ende der Mingdynastie. Vgl. Tz'ê-yüan, Yu 190.

4 Der im 9. Lebensjahre ertränkte letzte nominelle Herrscher der südlichen Sungdynastie 趙昌 Chao Ping ist nicht kanonisiert worden und ist in der Geschichte nur als „Kaiser Ping“ bekannt. Er hat 1278/79 kurze Zeit auf dem Throne gesessen und daher selber keine „Wahrhaften Aufzeichnungen“ hinterlassen.

5 實錄 Shih-lu, mand. Yargiyan kooli, hießen die vom Kuo-shih-kuan, dem am Osttore des Kaiserpalastes belegenen Reichshistoriographenamte aufgezichneten und im 皇史宬 Huang-shih-ch'êng, dem Kaiserlichen Archiv, aufbewahrten offiziellen Annalen der Kaiserregierungen. Sie bildeten das Material für die nach dem Ende der Dynastie zu schreibende amtliche Geschichte und durften während des Bestehens der Dynastie nicht veröffentlicht werden.

Die Würdenträger des Amtes haben, weil Wu San-kuei eine rebellischer Würdenträger gewesen ist, nicht geschrieben, daß er es gewesen ist, der den Prinzen von Kuei, Yu-lang, gefaßt hat, sondern haben das Verdienst Aisingga zugeteilt. Ach! Aisingga hat zwar damals als Ting-si-tsiang-kün¹ Truppen geführt, aber San-kuei ist zu jener Zeit tatsächlich der P'ing-si-ta-tsiang-kün² gewesen und hat seine Einwilligung zur Unschädlichmachung Yu-lang's geben müssen. Wie die Erörterung der drei Arten Unheil und der zwei Schwierigkeiten³ von San-kuei ausgegangen ist, so sind auch später der Vormarsch, die friedliche Unterwerfung Birmas sowie die Tötung Li Ting-kuo's und Po Wên-süan's allein durch San-kuei's Maßnahmen zustande gekommen, dessen wahre Verdienste durchaus nicht verdunkelt werden dürfen. Sind denn aber seine Maßnahmen wirklich im Interesse des Herrscherhauses getroffen worden?! Wenn er zu jener Zeit schon sein Verlangen auf Yünnan und Kueitschou gerichtet und die Absicht gehabt hätte, sie zu besetzen, hätten Yu-lang, Ting-kuo und Po Wên-süan, die sich darinnen befanden, sie nicht besetzen können?! Zudem hat es vom Altertume an zu jeder Zeit und in jedem Lande mächtige Schurken gegeben. Wie San-kuei die Vernichtung Yu-lang's erstrebte, genau so hat in neuester Zeit Amursana die Vernichtung Dawaci's erstrebt⁴. Wenn aber Dawaci

1 定西將軍 „den Westen zur Ordnung bringender Heerführer“.

2 平西大將軍 „den Westen befriedender Großheerführer“. Als solcher ist Wu San-kuei der Vorgesetzte Aisingga's gewesen.

3 Siehe S. 575.

4 Im Jahre 1745 brachen neue Unruhen aus in Zentralasien, der Dsungarei und im Tale des Ili. Nach dem Tode des Öletenkhans Cering Galdan gerieten seine beiden Söhne in Streit um die Herrschaft und Darja, der eine der beiden, tötete seinen Bruder. Darauf machte Amursana, ein mächtiger Häuptling, einen Enkel Galdans, namens Dawaci zum Prätendenten; er schlug und tötete Darja und setzte seinen Schützling auf den Thron. Dawaci erwies sich aber so undankbar, daß Amursana 1754 nach Peking kam und dem Kaiser die Eroberung des Landes der Öleten nahelegte. Kaiser K'ien Lung beauftragte damit den General Bandi, dem er Amursana als Adlatus zugesellte. 50 000 Fußgänger und 80 000 Reiter setzten sich nach Ili in Marsch. Die Armee war in zwei Korps geteilt und führte Lebensmittel auf zwei Monate mit sich. Es kam zu keinem Kampfe, da die Öleten sich beim Nahen des großen Heeres unterwarfen. Dawaci, der nach Utsch geflohen war, wurde von dem Befehlshaber dieses Platzes ausgeliefert und gefangen nach Peking geschickt. Nun hatte Amursana sich selber Hoffnungen auf den Thron gemacht. Als Dawaci aus dem Wege geräumt worden war, brachte er die Öleten zur Empörung und machte den General Bandi mit seinen Soldaten nieder. Der Kaiser schickte mehrere Armeen gegen Amursana, aber die chinesi-

im Falle Amursana's die Dsungarei gar nicht besetzen konnte, so ist das ganz allein durch die Ausbreitung unserer Macht von selbst zustande gebracht worden. Die Neuzeit und die Vergangenheit gleichen sich genau. Aber warum soll man nicht, auch nachdem San-kuei's schurkische Absichten offenbar geworden sind, seine Verdienste anerkennen und doch seine Verbrechen tadeln? Man möge auf Grund der Überlieferungen der drei Ämter für die Geschichte des Reiches¹ die Ereignisse seines Einmarsches nach Birma vollständig aufnehmen und nichts auslassen. Die beiden Ausführungen, wie einst 許子將 Hū Tzē-tsiang dem 曹操 Ts'ao Ts'ao gedient hat², treffen das Wesentliche, doch hat Ts'ao auch die Schilderhebung freudig angenommen. Daß die beiden Männer in sehr hohem Grade wesensgleich waren, sollte auch zum Ausdruck gebracht werden. Auch gebe man im voraus darauf acht, daß meine Richtlinien nicht überschritten werden!"

schen Truppen erlitten schmachvolle Niederlagen und hatten Riesenverluste. Im Jahre 1757 gelang es endlich dem General Chao Hui, Amursana mit Mühe zu besiegen. Amursana floh auf russisches Gebiet und starb dort in der Verbannung. Vgl. Léon Wiegner, *Textes Historiques*, 2. Aufl. 1923, S. 1801/02.

1 國史三館

2 許邵 Hū Shao, mit Mannesnamen 子將 Tzē-tsiang, lebte im 2. und 3. Jahrhundert. „A native of P'ing-yü in Honan, who attracted the notice of Ts'ao Ts'ao but refused to serve under him, telling the great commander to his face that he was a rebel and a disturber of the public peace. He is now chiefly remembered in connection with his practice of devoting the first day of every month to criticism of his neighbours and their conduct.“ Giles, *Biogr. Dict.* No. 786.

Um die Anspielung des Kaisers zu verstehen, mußte man den Wortlaut der angezogenen Stelle kennen.

DIE SPALTUNG DER CHINESISCHEN TIEFTON- REIHE

Von WALTER SIMON

Die sehr berechtigte Frage, warum der fallende Ton im Chinesischen nicht im Gegensatz zum 上聲 *schang schēng* als 下聲 *hsia schēng* bezeichnet wird, ist wohl zuerst von Eddkins¹ zutreffend beantwortet worden: Die chinesischen Bezeichnungen für die Tonformen sollten gleichzeitig Beispielwörter sein, und 下 hatte im Altchinesischen nicht fallenden, sondern steigenden Ton.

Bekanntlich steht der bei 下 zu beobachtende Tonübergang nicht isoliert da. Über Art und Umfang sämtlicher hierhergehöriger Erscheinungen sind wir letzthin durch das den Tönen gewidmete 16. Kapitel der Karlgrenschen „*Études sur la phonologie chinoise*“² mit der für den Verfasser kennzeichnenden Sauberkeit und Genauigkeit orientiert worden.

Danach ergibt sich die Notwendigkeit einer Unterteilung der alten stimmhaften Anlaute in zwei Gruppen³:

Gruppe A umfaßt die Nasale (*ñ, n, ñ, ñ̃, m*), sowie *l* und den weichen Einsatz 喻 *yü*.

Gruppe B die allein übrigbleibenden Verschuß-, Halbverschuß- und Reibelauten (*b', d', g', d̃', d̃̃', d̃̃̃', v, z, z̃, γ*).

Folgen wir in der Charakterisierung des Verhaltens dieser beiden Gruppen zunächst der Karlgrenschen Darstellung, so muß zu ihrem Verständnis vorausgeschickt werden, daß Karlgren⁴ die altchinesischen *Ping*-, *Schang*-, *Tjü*- und *Ju*-Töne mit *x*¹, *x*², *x*³, *x*⁴

¹ „*A Grammar of colloquial Chinese, as exhibited in the Shanghai Dialect*“.

² ed. Shanghai 1868, S. 219.

³ Leiden, Stockholm u. Gotenburg 1915—1926, S. 381 ff.

⁴ *a. a. O.*, S. 395.

⁵ Vgl. *a. a. O.*, S. 382 f.

für die hohe und x_1, x_2, x_3, x_4 für die tiefe Reihe, und die Töne der einzelnen Dialekte nach dem Tonerbe bezeichnet, das sie angetreten haben. So werden die kantonesischen Töne, die dem alten hohen bzw. tiefen *Ping*-Ton entsprechen, ebenfalls als x^1 bzw. x_1 gebucht. Umfaßt ein Ton gleichzeitig die hohe und die tiefe Reihe, wie der *Ju-Schēng* des Nankinesischen, so schreibt Karlgren den Zahlenindex in die Mitte (x_4). Hat ein Dialektton mehr als das Erbe einer alten Tonform angetreten, so wählt Karlgren die *denominatio a potiori*: Ein Dialektton, der außer den *Tjü-Schēng*-Wörtern beider Reihen auch noch Teile der alten *Schang-Schēng*-Wörter umfaßt, wird als x_3 gekennzeichnet usw.

Dementsprechend läßt sich im Anschluß an Karlgren¹ das Verhalten der beiden Gruppen durch die folgende Tabelle veranschaulichen:

I. Alter *Hsia-Ping-Schēng*

Gruppe A: Annamitisch: *Schang-Ping* x^1

Gruppe B: Annamitisch: *Hsia-Ping* x_1 .

II. Alter *Hsia-Schang-Schēng*

Gruppe A: a) Mandarin-Dialekte ²	}	<i>Schang-Schēng</i> x_2
Yangdschou		
Min-Dialekte ³		
Hakka		

b) Wu-Dialekte ⁴	}	<i>Hsia-Schang-Schēng</i> x_2
Kantonesisch		
Annamitisch		

Gruppe B: a) Mandarin-Dialekte	}	<i>Tjü-Schēng</i> x_3
Yangdschou		

b) Min-Dialekte: *Hsia-Tjü-Schēng* x_3

c) Hakka: gewöhnlich *Tjü-Schēng* x_3 (manchmal *Schang-Ping* x^1 oder *Schang-Schēng* x_2)

1 *a. a. O.*, S. 595.

2 Als Mandarin-Dialekte bezeichnet Karlgren (*a. a. O.*, S. 231) die Dialekte der Städte Peking, Hankou und Nanking, sowie die für seine Untersuchungen in Betracht gezogenen Dialekte der Provinzen Schan-Hsi, Gan-Su, Schen-Hsi, Ho-Nan und Si-Tschuan.

3 Die Dialekte von Fu-Dschou, Amoy und Swatow (*a. a. O.*, S. 231).

4 Die Dialekte von Schanghai, Wendschou und Ningpo (*a. a. O.*, S. 231).

- Argument 1: Unter I (Alter *Hsia-Ping-Schēng*) zeigt sich in Gruppe A der *Schang-Ping* x^1 .
- Argument 2: Unter II (Alter *Hsia-Schang-Schēng*) gehen in den Min-Dialekten die Wörter der Gruppe A mit den stimmlosen, also hochtonigen zusammen (x_2), während die Wörter der Gruppe B einen Ton annehmen, der einem alten Tiefton (x_3) entspricht.
- Argument 3: Unter III (Alter *Hsia-Ju-Schēng*) zeigt sich in Gruppe A in den Yüa-Dialekten neben *Hsia-Ju-Schēng* x_4 auch *Schang-Ju-Schēng* x^4 .
- Argument 4: „*Ça et là, dans tous les dialectes, on trouvera des cas sporadiques où un ton correspondant à un ton haut ancien s'emploie là où l'on s'attendrait à un ton correspondant à un ton ancien-chinois bas. Il s'agit alors presque exclusivement de mots aux initiales A, non de mots aux initiales B. Ainsi, parmi les mots à l'ancienne initiale m on en rencontre quelques-uns qui ont en Pékinois x^1 au lieu de x_1 , quelques-uns qui ont en Changhai x^2 et x^3 au lieu de x_2 et x_3 etc.*“

Ohne auf diese Argumente zunächst im einzelnen einzugehen, scheint mir für ihre Beurteilung von Wichtigkeit, daß sie sämtlich das Verhalten der Gruppe A als besonders bemerkenswert herausarbeiten und daß von dieser Voraussetzung aus eine Lösung des Problems gewonnen wird. Zu einer völlig abweichenden Auffassung muß man m. E. gelangen, wenn man sich auf den entgegengesetzten Standpunkt stellt, das Verhalten der Gruppe B besonders auffallend findet und von dieser Seite her einen Erklärungsversuch wagt.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt zuerst die unter II (Alter *Hsia-Schang-Schēng*) zusammengestellten Fälle, so beobachten wir hier — mit alleiniger Ausnahme der Wu-Dialekte — in den Wörtern der Gruppe B einen Übergang vom *Schang-Schēng* zum *Tjü-Schēng*, also einen Wechsel der Tonform. Wo — wie in den Min-Dialekten, im Kantonesischen und im Annamitischen — die beiden alten *Tjü-Schēngs* auseinandergehalten werden, steht der *Hsia-Tjü-Schēng* x_2 . Man muß also annehmen, daß bereits in alter Zeit die Wörter der Gruppe B vom *Hsia-Schang-Schēng* zum *Hsia-Tjü-Schēng* übergegangen sind. Damit ist aber dem für die Karlgrensche

Erklärung ins Feld geführten Argument 2 der Boden entzogen: Wenn in den Min-Dialekten die im alten *Hsia-Schang-Schēng* verbliebenen Wörter der Gruppe A mit den Wörtern des alten *Schang-Schang-Schēng* zusammengehen, so darf daraus nicht auf einen relativ höheren Ton der Gruppe A geschlossen werden. Die unterschiedliche Behandlung ist vielmehr eine einfache Folge davon, daß die Min-Dialekte zwar im *Tjü-Schēng*, aber — wie sämtliche unter II A a aufgeführten Dialekte — nicht mehr im *Schang-Schēng* die alten Tonstufen auseinanderhalten.

Nicht anders, wenngleich etwas schwieriger zu durchschauen, liegen die Dinge m. E. auch in I (Alter *Hsia-Ping-Schēng*). Hier scheint zunächst alles für die Karlgrensche Erklärung zu sprechen. Gruppe A hat *Schang-Ping* x¹, Gruppe B *Hsia-Ping* x₂ (Argument 1). Gehen wir indes auf den eigentlichen Sinn der Karlgrenschens Symbole zurück, so besagen sie nicht mehr, als daß die stimmlos anlautenden *Ping*-Wörter und die stimmhaft anlautenden der Gruppe A durch einen und denselben Ton des Annamitischen (*bāng*) wiedergegeben werden. Sobald wir nach den beim *Schang-Schēng* gemachten Erfahrungen auch hier für Gruppe B eine Änderung der Tonform annehmen, so erweist sich das Karlgrensche erste Argument nicht beweiskräftiger als das zweite: Die alten *Schang-Ping*-Wörter und die im *Hsia-Ping*-Ton verbleibenden Wörter der Gruppe A der tiefen Serie nahmen im Annamitischen den Ton *bāng* an, der dementsprechend als xi (nicht x¹) zu schreiben ist. Die die Tonform ändernden ehemaligen *Hsia-Ping*-Wörter der Gruppe B erhielten den annamitischen Ton *huyēn*, auf den keine chinesischen Wörter anderer Tonformen entfallen sind.

Da von einer Spaltung innerhalb der *Hsia-Ping*-Gruppe in keinem anderen Dialekte Spuren vorhanden sind, wird man ihre Fixierung im Sino-Annamitischen auf den besonderen Umstand zurückführen müssen, daß das chinesische Tonsystem hier einem bereits vorhandenen Tonsystem angepaßt werden mußte. Dabei scheint den Annamiten die Vereinigung der hohen und tiefen *Ping*-Töne auf den Ton *bāng* näher gelegen zu haben, als die Vereinigung der tiefen Teilgruppe A mit der in der Tonform auseinanderstrebenden tiefen Teilgruppe B¹.

¹ Es muß unter diesen Umständen dahingestellt bleiben, ob Maspero (*a. a. O.*, S. 102) mit Recht dem Altannamitischen das Gefühl für die Verbindung von Anlaut und Tonstufe abspricht.

Wenden wir uns nun zu den in Gruppe III (Alter *Hsia-Ju-Schöng*) zusammengestellten Fällen, so ist für ihre Beurteilung zunächst zu bedenken, daß die Bezeichnung „*Ju-Schöng*“ an sich nur für den Auslaut, nicht für die Tonform eines Wortes einen Anhalt bietet¹. Da aber im Pekinesischen der fallende Ton das Haupterbe des ehemaligen „*eingehenden Tones*“ angetreten hat², dürfen wir annehmen, daß der fallende Ton in dieser Wortform allmählich vorwiegend geworden war, und somit das abweichende Verhalten von Gruppe B im Pekinesischen wiederum als einen Wechsel der Tonform ansehen.

In den Yüa-Dialekten gestattet Gruppe B keinen Rückschluß auf eine Veränderung der Tonform, aber auch Gruppe A (Argument 3) bietet keine andere Besonderheit, als die das vierte Argument bildenden sporadischen Hochtöne. Diese, die allein von den Karlgrenschen Argumenten übrigbleiben³, sind schwerlich geeignet, einen Schlüssel für die zu deutende Erscheinung zu geben. Für ihre Erklärung ist vielmehr bis auf weiteres auf den — von Karlgren wohl übersehenen — Conradyschen Deutungsversuch⁴ zu verweisen, der in diesen Hochtönen Reste alter Nasal- und Liquida-Anlaute mit *s*- oder *l*-Präfix sah.

Wenn sich somit die Spaltung der Tieftonserie durch die Annahme eines relativ höheren Tones für die Wörter der Gruppe A nicht befriedigend erklären läßt, so scheint mir auf der anderen Seite eine Begründung für den in Gruppe B zu beobachtenden Wechsel der Tonform nicht schwer zu finden zu sein: Betrachten wir einmal die Verteilung der Anlaute auf die beiden Gruppen! Auf der einen Seite stehen die Nasale, das *l* und der weiche Einsatz,

1 Vgl. Verf. in „*Zur Rekonstruktion der altchinesischen Endkonsonanten*“, Berlin 1928, S. 4.

2 Vgl. hierzu die statistischen Zusammenstellungen von Fu Liu (劉復) in seiner „*Étude expérimentale sur les tons du chinois*“ Paris und Peking 1925, S. 82 ff.

3 Ein weiteres Argument findet sich in seinem „*Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*“ Paris 1923, S. 29, Anm. 1. Hier sieht Karlgren in der für die Nasale vorausgesetzten relativ höheren Tonlage eine Erklärung dafür, daß „*final -m, -n, -ng had not the same power of producing a falling tone as -d, -g*“. Ich glaube in der soeben in Anm. 1 zitierten Abhandlung nachgewiesen zu haben, daß im Chinesischen zwischen stimmhaftem Auslaut und fallendem Ton überhaupt keine Beziehungen bestehen.

4 „*Eine indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung*“ Leipzig 1896, S. 188.

auf der anderen die stimmhaften Verschluß-, Halbverschluß- und Reibelaute. Wer mit der chinesischen Lautgeschichte vertraut ist, erkennt hier leicht das eigentliche Einteilungsprinzip: In nahezu sämtlichen chinesischen Dialekten ist ein Teil der alten stimmhaften Anlaute zu stimmlosen geworden, und die von diesem Entsonorisierungsprozeß ergriffenen und verschonten Laute sind genau die Anlaute, die in den Gruppen B und A zusammengefaßt sind.

So möchte ich in dem Entsonorisierungsprozeß die Ursache des Tonformwechsels der Gruppe B suchen. Denn in einem Tonsystem, das stimmlose Anlaute mit Hochtön und stimmhafte mit Tieftön verbindet, wird man von einer Reduktion der stimmhaften Anlaute auch Veränderungen in den Tonverhältnissen der stimmhaften Reihe erwarten dürfen. In der Tat sind — wenigstens beim steigenden Tieftön — derartige Veränderungen nur in einer einzigen Dialektgruppe fast völlig ausgeblieben. Und diese — die Wu-Gruppe — ist bezeichnenderweise auch die einzige, in der die Entsonorisierung erst in jüngster Zeit langsam sich durchzusetzen beginnt.

Es ist nunmehr also erklärlich, warum die Spaltung gerade bei der Tieftönsreihe und nicht auch bei den Hochtönen eingetreten ist, warum ferner die Anlaute gerade in der angegebenen Verteilung auseinandergehen und warum endlich gerade die Wu-Dialekte von dieser Spaltung im allgemeinen ausgenommen sind. Darüber hinaus gewinnen wir aber noch einen wertvollen Anhalt für die Datierung des Entsonorisierungsprozesses. Da der Wechsel der Tonform u. a. durch das Sino-Annamitische bezeugt wird, das in das 9. und 10. Jahrhundert zu setzen ist¹, muß die Entsonorisierung der stimmhaften Anlaute spätestens im 10. Jahrhundert eingesetzt haben.

¹ Vgl. Maspero, *a. a. O.*, S. 14.

ZUM AUSBAU DER GABELENTZSCHEN GRAMMATIK

Von E. VON ZACH.

IV.

201. Das vorletzte Beispiel des § 1019 (Legge II² 117) ist unvollständig: 禮義由賢者出, *dorolon, jurgan, säisa ci tucimbikai* (aber nicht *tucibumbikai*). Im drittletzten ist 焉 konditional aufzufassen: wenn die Studenten mit diesem Buch zu lernen beginnen, dürften sie wohl kaum fehlgehen. Mandschu: *tacire urse, urunakô ereci tacire ohode, calahun akô ome haminambidere*; vgl. auch § 757 c.
202. Im zweiten Beispiel des § 620 (Legge I² 382 ist 也 kausal (da Tzü-ssü fürchtete) und 其 pronominal (nicht modal; vgl. Legge: about it, mandschur. *erebe goidafi tasara burahô seme olhome*). — Im folgenden Beispiel ist 殺 eine Art Imperativ: Laßt ihn immerhin, wenn's hoch kommt, zwei Menschen töten! Mandschu: *labdu oci juwee niyalma wakini* (der sog. Optativ oder Jussiv). — Im letzten Beispiel halte ich die Übersetzung von 因而 mit „daher“ für unrichtig, vgl. § 1414; vgl. auch Tsochuan V 555.
203. Im letzten Beispiel des § 622 lies: erzeugt Kinder (Legge V 438₁₁ a son); § 624 drittes Beispiel lies: *shao⁴-nan* statt *chao⁴-nan*; § 610 d) zweites Beispiel lies 幸 statt 辛; § 610 c) zweites Beispiel lautet vollständig 父母有 甚愛之, wenn die Eltern unter den außer-ehelich erzeugten Kindern eines besonders lieben, . . .; § 617 c) das Beispiel aus Liki I 503 übersetzt Couvreur: avec cela ils croyaient pouvoir témoigner suffisamment leur respect aux esprits; mandschur. *hono hutu enduri de ginggun be akômbuci ojoro gese*, als ob sie nicht trotzdem (trotz der Bescheidenheit der Mittel) damit ihre Ehrfurcht erweisen konnten.
204. Im letzten Beispiel des § 617 (Legge V 560₇) muß 寡君 mit: „unser Fürst“, nicht „ich“ übersetzt werden (vgl. § 581 erstes Beispiel); ein anderes Beispiel gleicher Konstruktion findet sich Legge V 636₄: 無若諸侯之賓何, ich bin in Verlegenheit wegen der Gäste aus den Feudalstaaten; mandschur. *goloï beise i antahasa be ainambi?*

205. Zum dritten Beispiel des § 785 (Legge II² 184) sei bemerkt, daß, wenn 食 *ssä*⁴ (statt *shih*²) zu lesen wäre, auch 飲 *yin*⁴ (statt *yin*²) und 爲 *wei*⁴ (statt *wei*²) gelesen werden müßte; aber es fällt jeder Grund dafür weg, wenn man 易⁴ 爲² mit „es ist leicht zu machen (daß er ißt)“ übersetzt; vgl. Han Yü, Ges. Werke, C. 12₁₁ (in der Geschichte des Maurers).
206. Im zweiten Beispiel des § 623 lies statt „der Rebell Kiet“ der grausame Kaiser Chieh Kuei (der Hsia-Dynastie, Giles, *B. D.*, Nr. 354).
207. 善者果而已, § 460 (Taotekking C. 30) wird am besten wie bei Parker (*Dublin Review* 1903/4) übersetzt: the beneficent man is satisfied with attaining his end.
208. Das erste Beispiel des § 762 lautet richtig 太公何以加諸, was hätte T'ai Kung (Giles *B. D.* Nr. 1862) noch hinzufügen können?; vgl. Yang-tzū Fa-yên 5₁₂ (in welchem Werke der Gebrauch von 諸 in dieser Bedeutung überhaupt häufig ist).
209. *Liki*, ed. Couvreur I 215 findet sich der Satz: 吾以將爲賢人也, 吾未嘗以就公室, da (kausales 也) ich dachte, er (mein Sohn) würde (將) wohl ein braver Mann werden, bin ich nie zuvor zu ihm an den Hof des Fürsten gekommen (wußte daher nicht wie er sich daselbst aufführte). Couvreur läßt dieses 以 unübersetzt, bei Legge (*Liki* I 176) finden wir „with him“, das meiner Ansicht nach nicht recht paßt; wenn 以 wirklich hier die Bedeutung von 與 hat, könnte man auch übersetzen: um mit ihm (meinem Sohn) zusammen zu sein; vgl. v. d. Gabelentz § 719.
210. Der vierte Satz des § 1237 (Legge V 433) muß übersetzt werden: Wenn ein Gesandter von Ch'u kommt uns Vorwürfe machen, können wir (seinen Forderungen) etwa nicht nachgeben? Ebenso im zweiten Beispiel des § 720.
211. Das letzte Beispiel des § 1239 muß übersetzt werden: ein guter Boden kann Getreide hervorbringen, ein tugendhafter Fürst versteht es, weise Männer heranzubilden.
212. Im vorletzten Beispiel des § 1246 (Legge V 64₈) muß es heißen: (Mein Gatte) Yung hat seine Familie preisgegeben und gedenkt Dir, o Vater, außerhalb der Stadt ein Fest zu geben (wobei er Dich töten will). Legges „leaving his house“ halte ich für unrichtig. — Im § 1247 lies *yin*⁴ statt *yin*². — pg. 464 erstes Beispiel lies *yang*⁴ statt *yang*². — § 1269 lies *Chêng*⁴ statt *Ch'ing*².
213. Das letzte Beispiel des § 1284 ist nach Forke, *Mé Ti*, pg. 253, zu verbessern: man lese 火 *huo* statt 水 *shui*: der Feuer mit Feuer bekämpft.

214. Die Verse des Shihking (Legge IV 152) im § 638 bedeuten: Er wartete auf mich beim Thore, vor dem die Schutzmauer (doorscreen) steht. Von seinen Ohrklappen hingen weiße Seidenschnüre, an denen herrliche Edelsteine pendelten.
215. Das dritte Beispiel des § 654 muß wie bei Chavannes II 447 übersetzt werden: Was man den König von Gottes Gnaden nennt, das ist der Himmelssohn.
216. Im § 658 wird ein K'ung-i aus Nam-ts'i erwähnt. Es handelt sich aber um K'ung I (aus der Zeit) der südlichen Ch'i-Dynastie, vgl. K. W. Y. Ch. 26.
217. Daß 至, § 1304, auch adjektivisch gebraucht wird, ist bei v. d. Gabelentz nicht erwähnt, z. B. 論至德者, die die höchste Tugend erörtern (T.Ch.K.M. 120). Interessant ist auch sein verbaler Gebrauch in folgendem Satze (Shihchi C. 122): 湯嘗病, 天子至自視病, als Chang T'ang eines Tages krank war, ging der Kaiser so weit (ließ sich so weit herab), persönlich den Kranken zu besuchen. Notiere auch die sehr häufige Bedeutung von 嘗 „eines Tages“ unter § 1260.
218. Das erste Beispiel des § 1183 dürfte bedeuten: Kluge machen Gesetze, Dumme werden dadurch (焉) regiert. Gute gestalten die Riten um, Schlechte (Lik, ed. Courvreur I 298) halten daran (焉) fest. — Im Beispiel aus Lun-yü (Legge I² 189) wird 焉 am besten mit „dort“ (於此) übersetzt: Hast Du wenigstens Leute dort, die Dir zusagen? — Im folgenden Beispiel ließ Ch'ü⁴ (距) statt K'ü³. Verbessere diesen Fehler auch im Index bei Legge II² 576. — Das erste Beispiel auf pg. 441 ist interessant, weil der Anfänger die Konstruktion 不如 (nicht gleichkommen) vermutet, während doch 如丘 zusammengehört. Solche vorgetäuschte Konstruktionen sind als Fehlerquellen erwähnenswert; z. B. im Satze 其不可以相爲明矣 (Legge, II² Prolegom. pg. 86) dürfte so mancher die Konstruktion 以 . . . 爲 voraussetzen, während 相爲, to become the one the other, als Binom aufzufassen ist.
219. Im vorletzten Beispiel des § 542 wird 當 als Personennamen aufgefaßt (im früher besprochenen § 469aa als Landname), während es Gast oder Besucher bedeutet. — Das 當 des vorletzten Beispiels des § 1235 bedeutet: „entgegengetreten“ und nicht „entsprechen“.
220. Im letzten Beispiel des § 343₁, pers. (Legge I² 269) faßt 其 alles folgende zu einem substantivischen Satzteil zusammen, der von einem zu ergänzenden 唯樂乎 regiert wird: ich habe nur darin Freude, daß niemand sich meinen Anordnungen widersetzt. — Der vorher-

- gehende Satz (der in den Ch'u Tz'ü 427 fehlt) lautet vollständig 世既莫五知兮, 人心不可謂兮, die Welt versteht mich nun einmal nicht, und auch ich kann das menschliche Herz nicht ergründen.
221. Im Satze des § 319 命之曰同 hat 命 die Bedeutung: benennen, wie oft im Tsochuan; darum übersetzt auch Legge V 50 „the child was named Tung“ und der Mandschu: *gebu be Tung seme araha*.
222. Im vorletzten Beispiel des § 1088 (Legge V 914) kann 鄭子 nicht mit „Vicomte von Chêng“ übersetzt werden, weil Chêng's Herrscher ein Graf (伯 und nicht 子) war. Legge übersetzt daher mit „a son of“ oder „the actual ruler of“. Ähnliche Fälle finden sich im Tsochuan häufig. In der Mandschuübersetzung findet sich irrtümlich: *Jeng gurun i ze*. Ferner muß 納 mit „wiedereinsetzen (to restore)“ übersetzt werden. — Im letzten Beispiel (Legge V 422a) lies *ao*⁴ statt *kiao*₁ (bei Legge unrichtig, vgl. auch V 792a).
223. Unter § 1241 hätte neben 不得已 (i) auch das synonyme 不獲已 angeführt werden sollen, z. B. T.Ch.K.M. 181 然有不獲已者, aber es war nicht zu vermeiden. 不得 (z. B. in kaiserlichen Edikten) bedeutet: man braucht nicht, es ist nicht notwendig (= ein mildes Verbot). 不已 (z. B. 侵暴不已) unaufhörlich; 得已, vgl. Chavannes II 248, 以故事得已, um die alte Affaire aus der Welt zu schaffen.
224. Zum letzten Satze des § 704 (aus Kung-yang-chuan zu Ch'un-ch'iu III 28a) vgl. Legge V 114: darin liegt der Tadel verborgen, daß man in einem Jahre des Mißwachses eine Stadt umwallt hat (諱以凶年造邑也). Da 諱 . . . 也 zusammengehört, ist der Text bei v. d. Gabelentz unvollständig.
225. Das letzte Beispiel des § 711 ist dem Shihking (Legge IV 56: and think me not worth being with) entnommen; das 以 kann mit 與 *yü*⁴ oder mit 已 *i*³ erklärt werden; die Mandschuübersetzung (*mimbe hihalarakó ohobi*) scheint sich der letzteren Auffassung anzuschließen.
226. Im § 714 ist 稔之日 der Tag der Ernte (der Vergeltung); in 侈故之以 könnte das 以 ebenfalls als 已 *i*³ gedeutet werden: es hatte so kommen müssen wegen seines Übermutes (*dabali turgunde tuttu oho bihe*); dagegen spricht aber folgende Tsochuan-Stelle (Legge V 645₁₇): 我之不共, 魯故之以, daß wir unsere Kontribution nicht zahlen können, dafür ist Lu verantwortlich zu machen (*meni albabun benjirakóngge, Lu gurun i turgun sere (jakade)*).
227. Der letzte Satz unter § 729a) bedeutet: nur wegen ihrer Kinderlosigkeit wurde sie (die Kaiserin Ch'en, Giles B. D. Nr. 1) abgesetzt;

vgl. T.Ch.K.M. 44, wo wir auch den Unterschied finden zwischen: 廢皇后, (der Kaiser) setzte die Kaiserin ab (ohne ihr Verschulden) und 皇后廢, die Kaiserin legte ihre Würde nieder (infolge eigenen Verschuldens).

228. 民之表, das Modell für ihr Volk (vgl. *Liki*, ed. Couvr. II 516, *irgen t. durun*) übersetzt v. d. Gabelentz im § 458 mit „des Volkes Obergewand“.
229. Im letzten Beispiel des § 864 不可內也 wird 內 *na*⁴ gelesen und steht für 納, empfangen, aufnehmen, Zutritt gewähren. Es muß daher übersetzt werden: wir dürfen (die große Glocke) nicht ins Land hereinlassen.
230. § 882 其不可一也, bedeutet: dies ist der erste Grund, warum es nicht geschehen darf (vgl. Vissering, *on Chinese Currency*, pg. 110). v. d. Gabelentz: sie können nicht vereinigt (entzweit, gedreiteilt) werden!
231. § 460 不免君子之誅, dem Tadel des Edlen nicht entgehen. v. d. Gabelentz glaubt, daß 誅 hier „töten, vernichten“ bedeutet, und übersetzt: der Vernichtung des Edlen nicht enttrinnen. Der umgekehrte Fall findet sich § 442 im Satze aus Han-fei-tzū wo 誅 töten und nicht „tadeln“ bedeutet.
232. Das 起之爲將 im § 787 ist m. E. besser temporal aufzufassen: zur Zeit als Wu Ch'ī General war, oder während er Truppenführer war (*jiyanggiyōn oho fondē*). Ebenso ist 回之爲人也 nicht einfach „ein Mensch, der“, sondern „in seinem Auftreten (oder Lebenswandel) als Mann“ (vgl. § 811 b und temporales 也). Man sieht daraus, daß 爲人 und . . . 之爲人 durchaus nicht dasselbe ist.
233. Im Lunyü (Legge I² 173) finden wir den Satz 女器也 „Du bist ein Gefäß“. Diesen Satz erklärt K'ung An-kuo mit: 言汝器用之人, er (Confucius) meint damit: Du (Tzū-kung) bist ein brauchbarer (Legge III 346) Mensch. v. d. Gabelentz § 444: er meint einen Menschen, welchen du brauchen kannst!
234. Im zweiten Beispiel des § 444 muß 指 mit „Idee“, 立象 mit „Entwerfen der Tafel des Urprinzips (in der Dissertation von Gabelentz pg. 30) übersetzt werden.
235. Zu § 617a sei bemerkt, daß am besten 以此苦言 mit diesen bitteren Worten (tadeln) gelesen wird.
236. § 330 lies im letzten Beispiel: darum habe ich (die Geschichte der drei Könige) den Kapiteln, welche den erblichen Lehensfürsten (*Maisons*

- héréditaires*, Chav. I *Introd.* CLXXIII) gewidmet sind, abgeschlossen.
237. Im letzten Beispiel des § 653 lies: 吾乃今知之, jetzt erst weiß ich es.
238. Die Bemerkung Gabelentz' am Ende des § 656 betreffs eines doppelten *nai* beruht auf einer fehlerhaften Übersetzung Visserings. K'ung I's Thronbericht schließt nämlich mit den Worten 衣食滋殖矣, *clothing and food are produced in abundance*. Alles folgende sind Worte Ma Tuan-lin's. Darin heißt es zum Schlusse: Darauf (乃) ließ der Kaiser im ganzen Reiche große Quantitäten Kupfer aufkaufen. Gerade um diese Zeit starb der Kaiser (plötzlich), worauf (乃) die Sache wieder einschloß. Vissering: *and if the emperor takes care that copper is on hand in the great markets of all the districts, cabals (intending) the emperor's fall then cease*. — Im allgemeinen sind Visserings Übersetzungen nur mit größter Vorsicht zu benutzen.
239. Im ersten Beispiel des § 658 übersetzt v. d. Gabelentz 通 mit „gemeingültig“ während doch 阜通 zusammengehört, vgl. *Chou-li*, ed. Biot, I 27: ils amassent et font circuler les valeurs précieuses.
240. Das erste Beispiel auf Seite 205 bedeutet: (daß der Preis des Getreides nicht hoch ist) hat seinen Grund darin, daß das Geld im Reiche knapp ist, nicht aber daß das Getreide billig zu haben ist (d. h. im Überfluß vorhanden ist).
241. Das letzte Beispiel des § 833 muß so übersetzt werden wie bei Legge I² 259: *what is it you call being distinguished?* Überdies schließt der Satz mit 者, das bei v. d. Gabelentz ausgelassen ist.
242. Im zweiten Beispiel des § 800 lies 爲 *wei*² und nicht *wei*⁴ (Fehler bei Vissering pg. 88) und übersetze: wenn man das Volk nach eigenem Gutdünken vorgehen läßt, werden die Mißbräuche von selbst sich bessern. Visserings Text hat 得改, während ich im T.Ch.K.M. 31²¹ 自改 finde. Mandschu: *irgen buyeme yabure ohode, jenden ini eisui halambi*.
243. Im zweiten Satze des § 699 ist 夫² nicht mit „dieser“ zu übersetzen, sondern mit „nun“ oder „nämlich“: Buddha nämlich ist es, der durch seine Ethik die Menschen beeinflußt. Wer wirklich nach dem Guten strebt, der dient dadurch Buddha. Kann man aber diese Erzstatuen Buddha nennen? Vissering, pg. 128, hat die Stelle mißverstanden und übersetzt: *when our will is directed to the good, we must honor Buddha*.

244. Das zweite Beispiel des § 737 ist unvollständig: lies 涕 *t'i* 泣於市道, vgl. T.Ch.K.M. 8₂₀. Dieses 道 übersetzt Vissering mit: it is said that
245. 二三子 (meine Schüler, Freunde usw.), ein besonders im Tsochuan häufig vorkommender Ausdruck, kann weder in § 765 noch in § 771 mit „Kinder“ übersetzt werden. Im zweiten Beispiel des § 468 (Legge II² 161, *Liki*, ed. Couvreur I 725) übersetze: der Ming-t'ang-Tempel nämlich (夫 *fu*²) ist ein Tempel für Herrscher. 明 bedeutet hier soviel als Verherrlichung der Regierung. — Der erste Satz in § 753 ist dem Shihking (Legge, IV 131) entnommen (dies scheint selbst Stan. Julien entgangen zu sein). — § 783 d) muß 守 mit Gouverneur (von Hsi-ho in Shensi, *Shihchi* C. 65_{6a}) übersetzt werden. —
246. Zu § 930 b sei bemerkt, daß es wohl ausnahmsweise auch vorkommt, daß historische Personen mit ihrem 字 statt ihrem 名 genannt werden, vgl. Giles, *B.D.*, Nr. 1255, 1705, 2162, 2576; ebenso auch Kao Tao-mu (Pei-shih C. 50), dessen Ming 恭之 war; Vissering, pg. 88, nennt ihn: the imperial historiographer (er war Oberzensor) Wei-kao-tien. — Auch die Voranstellung des Hao vor den Familiennamen, z. B. Tung-lai Lü-shih (呂氏, Lü Tsu-ch'ien, Giles, *B.D.*, Nr. 1457) oder 致堂胡氏 wäre erwähnenswert. Vissering, pg. 129, übersetzt letzteren Namen: Hu-shih coming up to the audience hall.
247. In § 1103 (Legge II² 494) gehört 充 . . . 實 (dem wahren Gefühl in seinem Innern nachgeben, entsprechen) zusammen. v. d. Gabelentz konstruiert unrichtig. Man vergleiche auch die vorhergehenden Sätze im Mêngtzü, wo 充 . . . 心 verbunden werden muß. — Im § 1127 würde ich (trotz des Mandschu) *pi-yung* und *p'an-kung* unübersetzt lassen; korrigiere *pi*⁴ statt *p'ik*, da der Charakter aspiriert „per-vers“ bedeutet; ferner *chiao*¹ statt *ch'iao*¹; vgl. *Liki*, ed. Couvreur I 280.
248. § 1140a lies 犬 *ch'üan*² statt 太 *t'ai*⁴ und übersetze wie bei Chavannes II 10: les habitants de K'üen-k'ieou parlèrent de lui au roi Hiao de la dynastie Tcheou.
249. Das letzte Beispiel des § 792 dürfte bedeuten: die höchste Klasse der Pflichtmenschen handelt so und hat einen Grund (以), um so zu handeln (das Sittengesetz in ihrer Brust zwingt sie dazu, während z. B. den Barmherzigen nur der Instinkt treibt zu helfen).
250. In § 1433 findet sich der Satz aus Tsochuan V 20₁₃: 善鄭以勸來者, 猶懼不蔭, wenn Du Chêng gut behandelt hättest, um dasselbe zu ermuntern, wieder zu Hofe zu kommen, so stand erst noch

zu befürchten, daß es nicht wieder kommen würde. Wie erst, nachdem Du es schlecht behandelt hast! v. d. Gabelentz: Behandle Čing mit Güte, um die Kommenden zu ermuntern; immerhin bleibt zu befürchten, daß sie nicht kommen.

251. Der Satz aus Shih-chi C. 103,16 (§ 325₂) ist unvollständig und bedeutet: in seiner amtlichen Carrière stieg er zur Zeit des Hsiao-wén-ti infolge seiner gehäuften Verdienste bis zum Range eines T'ai-chung-ta-fu (vgl. Chav. II 515).
252. § 702, Beispiel aus Shih-chi C. 87,7₄: auf daß (durch Verbrennung der Bücher und konsequente Verdummung des Volkes) auf der Welt niemand wäre, der an der Hand des Beispiels der Alten das Neue hätte kritisieren können.
253. § 669c lies: 是國爲越也, dieses Reich würde ein zweites Yüeh werden. v. d. Gabelentz: so ist dies des Staates Verderben.
254. § 606, letztes Beispiel, lies: 而得罪者乎 und übersetze: Du bist nur nicht treu gewesen. Wo gäbe es jemanden, der treu wäre und der Strafe verfiel? 若 bedeutet hier nicht „wenn“, sondern „Du“.
255. § 508, letztes Beispiel: „Die Gelehrten — wenn sie nach Hause kommen — mißbilligen uns im Herzen; wenn sie das Haus verlassen — kritisieren sie uns auf der Straße“.

(Fortsetzung folgt.)

MISZELLEN — MISCELLANIES

NOTIZ ZUR ZENTRALASIATISCHEN RITTERKLEIDUNG

Von FRIEDRICH WELLER

Wie die Wiedergabe der Stifterbilder bei Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in chinesischem Turkistan*, S. 38, Fig. 116 zeigen, findet sich an der Klappe, welche über die rechte Brustseite der Ritter aufgeklappt wurde, teilweise ein Band angesetzt. A. v. le Coq führt darüber aus, daß dieses Band als eine Art Stehkragen um den Hals geschlungen wurde, wenn man den Rockausschnitt durch Umlegen der Klappe auf die linke Brustseite schließen wollte, und daß dieses Band verknüpft oder angehakt wurde, um die Klappe festzuhalten. Ich verweise auf A. v. le Coqs *Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittelasiens*, S. 39, Beschreibung zu Fig. 8 und auf S. 66 seines Buches: *Von Land und Leuten in Ostturkistan*.

Die Linienführung scheint mir bei der vierten Stifterfigur der erwähnten Grünwedelschen Abbildung und auch bei der dritten Figur der unteren Reihe der Fig. 415 des Grünwedelschen Buches dafür zu sprechen, daß dieses Band in der Richtung der Borte angesetzt war, die, wenn die Klappe geöffnet war, von der Schulter nach rechts außen zu herabließ. Die erste der von le Coq im *Bilderatlas*, Fig. 8 abgebildeten Gestalten ist an dieser Stelle nicht so deutlich wie die Pause Grünwedels.

Ist diese Vermutung über die Ansatzrichtung des Bandes zutreffend, so fielen die Zugrichtung des Bandes und die Richtung der Borte unter einem Winkel gegeneinander ein, wenn die Klappe so geschlossen würde, daß das Band um den Hals geschlungen wurde. Der Schluß der Klappe bliebe dann immer recht unvollkommen.

Nun hängt bei diesen Stifterbildern aber auch noch vom Gewandrücken ein Band herab. Es hängt von unterhalb der linken Achselhöhle zwischen der linken Hüfte und dem abgespreizten linken Ellbogen hernieder. Besonders deutlich ist dies Band zu sehen bei der 1., 2. und 4. Stifterfigur der Grünwedelschen Abbildung Nr. 116, bei der erwähnten dritten Figur der Abb. 415 bei Grünwedel, sowie auch in Fig. 8 des le Coqschen *Bilderatlases*. Wie ein Vergleich der zuletzt erwähnten Grünwedelschen Abbildung mit Fig. 216 bei Grünwedel zeigt, kann es sich nur um ein Band, nicht um einen Zopf handeln. Ich verweise darauf wegen le Coqs Ausführungen auf S. 65 seines Buches: *Von Land und Leuten in Ostturkistan*.

Mir scheint alles dafür zu sprechen, daß beide Bänder unter der linken Achsel zusammengebunden wurden, wenn die Klappe über dem Rockausschnitt geschlossen wurde.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

MARGOULIËS, G., *Le Kou-wen Chinois*. Recueil de textes avec introduction et notes, Paris, P. Geuthner 1926, CXXVII u. 464 S.

Wenn man bedenkt, welche Rolle im Studium der chinesischen Gelehrtenwelt der Aufsatz einnimmt, so muß man sich wundern, daß er bei unserer sinologisch-sprachlichen Ausbildung so wenig gepflegt wird. Es ist damit natürlich zunächst nicht die Komposition gemeint, sondern die Analyse, die Lektüre in der großen Aufsatzliteratur. In unserer sinologischen Ausbildung geht es gemeinhin nach einer mehr oder weniger dürftigen Einführung oder auch überhaupt ohne eine solche an die Klassikerlektüre und dann gleich in die Sonderliteratur. Eine sorgfältig langsame Schulung, wie sie nur an der Hand der Musteraufsätze erzielt werden kann, „erspart“ man sich. Und das, obgleich schon Zottoli im IV. Bande seines *Cursus litteraturae sinicae* der Aufsatzliteratur den gebührenden Platz zugewiesen hat.

Da ist es höchst erfreulich, daß man sich neuerdings wieder mit diesem Stoff beschäftigt. Margouliès hat ihm nun sogar eine recht umfangreiche Arbeit gewidmet. Nach einer ansehnlichen Einleitung von 116 Seiten, die allein eine kleine Literaturgeschichte darstellt, bringt er 120 teils längere, teils kürzere Schriftstücke in französischer Übersetzung, von 48 verschiedenen Schriftstellern, sowie aus den Kommentaren des *Kung Yang* und *Ku Liang* und aus dem *Kuoh-yü* und *Chan Kuoh-ts'eh*. Das ist ein ganz gewaltiger Stoff, und dabei, wie die Inhaltsliste zeigt, auch eine besonders schöne Auswahl, die hier dem Leser vorgelegt wird. Allerdings nicht zum ersten Male. Denn eben das Verzeichnis, das in dankenswerter Weise die Vorarbeiten angibt, zeigt uns auch, daß fast 100 Stücke der Auswahl bereits eine Übersetzung oder mehrere von anderer Seite erfahren haben. Die Vorarbeiter sind in erster Linie Du Halde und Zottoli, danach Giles, Morgan, Couvreur, Grube, Chavannes und Wieger. — Aber auch die Neuübersetzung von nur einigen 20 Aufsätzen bleibt immer

noch eine beachtenswerte und höchst verdienstliche Leistung, die nur derjenige so recht würdigen kann, der selbst und selbständig in dieser Literaturgattung gearbeitet hat, das heißt, nicht mit dem bequemen Frageautomaten des belesenen aber verantwortungslosen chinesischen Helfers, sondern durch mühevollen Anwendung aller der chinesischen literarischen Hilfsmittel, deren Anführung allein die Resultate wissenschaftlich rechtfertigt. — M. gibt am Ende seiner Einleitung, nachdem er auf den Ausdruck 古文 *ku-wen* (*kou-wen*), die Bezeichnung für eben diese Literaturgattung, eingegangen ist, eine Aufzählung von 20 Anthologien, eine Zahl, die allein schon für die Wichtigkeit der Aufsatzliteratur spricht. Hier hätte bemerkt werden müssen, daß die bedeutendste und umfangreichste der Sammlungen, das 古文淵鑑 *Ku-wen yüan-kian* (in 64 Büchern) eine unter kaiserlicher Obhut hergestellte Übersetzung ins Mandschu erfahren hat (v. J. 1685), ebenso des *Ku-wen kuan-chi* 古文觀止 und dazu noch eine ganze Anzahl von anderen Auszugsübersetzungen in mandschurischer Sprache vorhanden sind. — Die Bedeutung der Aufsatzliteratur scheint uns eine dreifache zu sein: Erstens einmal sind die Aufsätze rein gedanklich interessant und belangreich als Muster der von der unseren so verschiedenen chinesischen Geistesart. Zweitens beziehen sie sich stofflich größtenteils auf wichtige innere und äußere Ereignisse der Reichsgeschichte oder betreffen spannende Fragen philosophischer, ethischer, rechtlicher und literarischer Art. Dem Gegenstand nach zusammengestellt und mit dem nötigen Kommentar versehen, könnten sie uns äußerst lehrreiche Bilder abgeben, etwa die Schriftstücke zum Kampfe um die Reformen des Staatsmannes *Wang An-shih*. Zum dritten haben die Aufsätze eine sprachliche Bedeutung. Sie sind ausgesuchte Muster des Stiles. Und hierin möchten wir ihren Hauptwert erblicken. Wenn schon der chinesische Literat sich an ihnen in Analyse und Komposition schult, so bieten sie auch dem Sinologen das beste sprachliche Ausbildungsmittel. Hier ist er gezwungen, an einem straff gegliederten Gebilde einen Gedanken über eine längere Satzperiode hin zu verfolgen und bei dem durchaus eindeutigen Sinne sich für eine richtige oder falsche Übersetzung zu entscheiden. Der Weg zum Ziele kann, wenn er selbständig gegangen wird, nur durch eine peinlich genaue und mühevollen Arbeit unter ständiger Benutzung der Konkordanzen führen. Denn es ist offensichtlich, daß unsere, in der Hauptsache auf der bisher allein durchgearbeiteten Klassikerliteratur beruhenden Wörterbücher hier noch oft versagen müssen. Dafür wird eine solche Arbeit aber reiche lexikalische Früchte zeitigen. Wer den mühevollen Weg meidet, und, wo die Wörterbücher versagen, sich etwa auf die

Auskunft des chinesischen Gewährsmannes verläßt, wird solche Früchte natürlich nicht ernten. Eine Übersetzung in der angedeuteten Art, welche mit einer Analyse der Aufsätze dem Schüler zeigt, wie die Lösung der schwierigen Stellen gefunden wurde, eine solche Übersetzung würde unseres Erachtens erst den eigentlichen Wert der Aufsatzliteratur ausschöpfen. Darauf hatten wir bei dem vorliegenden Buche auch gehofft, und hier wurden wir nun leider enttäuscht. M. behandelt seine Arbeit nur nach dem ersten der obengenannten drei Gesichtspunkte, geht auf den Inhalt der Stücke kaum ein und läßt das Sprachliche, Literarische so gut wie völlig unberücksichtigt. Er zeigt nicht, wo er Schwierigkeiten gefunden und mit welchen Hilfsmitteln er sie überwunden hat, welche anderen aber versagt haben. Er setzt sich auch nicht mit den Vorarbeiten auseinander.

Die Übersetzungen selbst scheinen, soweit wir die Texte nachgelesen haben, geschickt und korrekt zu sein. Doch haben wir auch Stellen gefunden, die offenbar nicht genau genug durchdacht sind. Als Beispiel sei auf die Schrift *Liu Tsung-yüan's*, über die Blutrache 柳宗元, 駁復讐議 hingewiesen, von der H. A. Giles in seinem *Gems of Chinese Literature* ebenfalls eine, recht freie, Übersetzung gegeben hat. Es handelt sich da um den grundsätzlichen Widerstreit zwischen Rite (ethischer Pflicht) und Staatsordnung, indem erstere bei widerrechtlicher Tötung des Vaters die Blutrache aus der Kindespflicht herleitet, während das Staatsgesetz diese Rache ahnden muß. *Liu Tsung-yüan* äußert sich zu dieser Frage:

臣聞禮之大本,以防亂也.若曰無爲賊虐.凡爲子者殺無赦.刑之大本,亦以防亂也.若曰無爲賊虐.凡爲治者殺無赦.其本則合.其用則異.

Giles übersetzt S. 137/138: „Honours and rewards originated in a desire to prevent aggression. If therefore a son avenges the death of a guilty father, the former should be slain without mercy. Administration of punishment was also organized with the same object. If therefore, officers of government put the laws in operation without due cause, they too should be slain without mercy. Though springing from the same source, and with the same object in view, honours and punishments are applicable to different cases and cannot be awarded together“¹.

Margouliès übersetzt S. 220/221: „J'ai entendu dire que la grande base des rites était d'empêcher les troubles. C'est comme si l'on disait: on

¹ Die von den Übersetzern eingefügten Ergänzungen sind hier gesperrt gedruckt.

ne peut permettre de crimes et de violence; tous ceux qui prennent [leur vengeance] en qualité de fils doivent être exécutés sans miséricorde. La grande base des châtiments est également d'empêcher les troubles. C'est comme si l'on disait: on ne peut permettre de crimes et de violence. Tous ceux qui, étant fonctionnaires, [exécutent injustement] doivent être exécutés sans miséricorde. Ces bases sont identiques mais leurs applications [conclusions] sont différentes".

Wir sehen hier zunächst einen Unterschied in der Übersetzung des Wortes 禮 *li*, welches von Giles nur als der Ausfluß der Ritenbestimmungen angesehen wird, während es sich doch wohl nicht nur um Belohnung und Ehrung, sondern um die Grundsätze des Sittengesetzes selbst handelt, im Gegensatz zum Strafgesetz, wie auch M. es auslegt. Den Worten 爲子者 und 爲治者 ist von beiden Übersetzern eine Prägnanz untergelegt worden. M. übersetzt *wei tse ché* 'diejenigen, welche ihre Rache nehmen in ihrer Eigenschaft als Söhne (eines Getöteten)'. Nun kann es aber unmöglich heißen, daß die Ritenbestimmung die Hinrichtung für eben diese Personen fordere. Die Rite fordert im Gegenteil die Racheübung seitens des Sohnes. G. hilft sich hier, indem er noch die Prägnanz verstärkt: 'wenn der Sohn den Tod des schuldigen Vaters rächt'. Jedoch ist von der Frage, ob der Vater zu Recht hingerichtet sei, in dem Schriftstück bis zu dieser Stelle nicht die Rede gewesen. Außerdem ist nicht zu verstehen, was diesen Satz 'therefore' mit dem vorausgehenden innerlich verbindet. Für die Prägnanz des Ausdrucks *wei chi ché* als 'die Richter, welche ungerechterweise eine Hinrichtung veranlaßt haben', ist ebensowenig eine Berechtigung gegeben. Schließlich wird durch diese Ergänzung die Frage nicht geklärt, sondern verdunkelt, das Problem verwischt. Sobald die Schuld des hingerichteten Vaters oder die Willkür des Richters feststeht, hat das Problem aufgehört. Dieses besteht nur, wenn die Staatsraison gezwungen ist, um der öffentlichen Ordnung willen sich gegen die vom Sittengesetz geforderte Blutrache zu wenden. — Wir schlagen vor, die Prägnanz nicht in die Verbindung 爲子者 und 爲治者 zu legen, sondern in das Zeichen 殺, dieses nicht passivisch, sondern aktivisch 殺之 aufzufassen und den ganzen Abschnitt folgendermaßen zu übersetzen: „Der Grundgedanke der Rite ist die Abwehr der Unordnung, Zügellosigkeit. Sie hat gleichsam gesagt: man begehe keine Gewalttätigkeiten! Denn es ist in allen Fällen den betr. Söhnen (des Opfers) aufgetragen, (die Gewalttätigkeit an ihrem Urheber) ohne Erbarmen zu ahnden (*shah chi* 'ihn zu töten'). Der Grundgedanke des Strafgesetzes ist ebenfalls die Abwehr der Unordnung. Es sagt gleichsam: man begehe keine Gewalttätigkeiten, denn es ist in allen Fällen den Organen der Justiz

(wei chi ché) aufgetragen, die Gewalttätigkeit, und zwar auch die von der Rite geforderte Blutrache, ohne Erbarmen zu ahnden (shah chi den Bluträcher hinzurichten'). In ihren Grundgedanken stimmen sie (Rite und Strafgesetz) überein, in der Praxis führen sie zu verschiedenen Ergebnissen'. — In dieser Übersetzung wäre kein neuer Gedanke ergänzt. — Die Rite will die Ordnung erzwingen, indem sie den (natürlich unrechtmäßigen) Töter, abgesehen von der gesetzlichen Strafe, noch mit der Blutrache bedroht, die oft, etwa bei gestörter Rechtsordnung, schneller und sicherer als diese wirken wird. Das Staatsgesetz aber will jedes Auswachsen der Blutrache unterbinden, indem es erbarmungslos auch die vom Sittengesetz geforderte Rache unter Todesstrafe stellt. Wäre dieser grausame Widerstreit der Pflicht des Untertans und des pietätvollen Sohnes nicht da, dann könnten die Schriften eines Ch'en Tzé-ang, Liu Tsung-yüan, Han Yü und Wang An-shih ungeschrieben bleiben.

Was wir in M.'s. Buch im Kleinen vermissen, sei an einer anderen Stelle desselben Aufsatzes gezeigt: den Ausdruck 奮其吏氣 *fen k'i li k'i* finden wir auf S. 223 übersetzt 'violer les prérogatives des fonctionnaires'. Man wüßte gern, worauf diese Übersetzung sich stützt. Weder heißt *fen* = violer, noch *k'i* = prérogatives. Das Zeichen 奮 *fen*, das natürlich nicht mit 奪 *to* = rauben, verwechselt werden darf — die Verbindung 奪氣 *to-k'i*, 'seines Mutes beraubt werden' kommt im *Tso-chuan* vor —, bedeutet, 'entfalten' und 氣 *k'i* heißt hier 'äußere Erscheinung', so viel wie 威 *wei* 'Würde', *fen k'i li k'i* wäre also 'seine Beamtenmacht entfalten'. Die Wörterbücher bringen die Verbindungen mit *fen* nicht. Wohl aber finden wir im *P'ei-wen yün-fu*: *fen-k'i* mit einem Zitat aus den Tsin-Annalen (Buch 55), sowie 吏氣 *li-k'i* mit eben unserer Stelle von Liu Tsung-yüan, die also als Belegstelle gewürdigt zu werden und damit einer Aufnahme ins Wörterbuch wert ist. Der Sinn des ganzen fraglichen Satzes muß der sein, daß ein Beamter seinen persönlichen Widersacher, anstatt etwa mit privaten Mitteln, unter Entfaltung des amtlichen Apparats (und dem Schutze seiner Beamteneigenschaft) vernichtet. Die dazu gehörige Mandschuübersetzung besagt: *hafan de ertufi horon sindame*, 'auf seinen Beamtencharakter gestützt und unter Entfaltung seiner Macht'.

Wir wollen der Hoffnung Ausdruck geben, daß der Verfasser der großen Arbeit aus seinem Präparationsstoff die unbedingt beträchtlichen Neufunde zur Lexikographie und Stilistik noch nachträglich bekanntmachen möge.

E. Haenisch.

EVAN MORGAN, *A Guide to Wenli Styles and Chinese Ideals*, Shanghai 1912.

Der Vorteil dieser schon älteren Sammlung, auf welche gelegentlich der obigen Besprechung hingewiesen sei, liegt einmal in den den Übersetzungen beigegebenen Texten, sodann in dem sprachlichen Beiwerk, das wir bei M. wünschen, außer den Noten noch einer angehängten Liste von Beinamen. Leider sagt uns aber auch dieser Übersetzer nicht, wie er zu seinen Lösungen gelangt. Die Konkordanzen treten überhaupt nicht in Erscheinung. Wir müssen also mündliche Unterrichtung durch einen chinesischen Gewährsmann annehmen. Die Noten genügen auch in ihrer Art durchaus nicht. Ein Beispiel dazu gleich auf der ersten Textseite, in *Sün K'ing's* Schrift über eine rechte Regierung. Es heißt dort, es sei Pflicht der Regierung, auch für die sozial Wertlosen und Minderwertigen (Krüppel aller Art) zu sorgen. Die Übersetzung sagt: the authorities should protect them without fail, even as Heaven does 兼覆無遺. Eine Fußnote (12) dazu lautet: thus act as heaven does —, *fu* refers to heaven. Hier z. B. wäre eine genauere Erläuterung am Platze. Das Zeichen 覆 ist hier nicht in seiner Grundbedeutung *fu*h 'umstürzen' zu verstehen — vgl. 天之所 | 者人不可殞也, 'was der Himmel stürzen will, können die Menschen nicht aufrecht halten', in Anlehnung an eine Stelle aus dem Ritenbuche. — Das Zeichen hat hier seine sekundäre Bedeutung *fu* 'bedecken', in Anlehnung an eine Stelle aus demselben Klassiker 天之所 | 地之所載, 'was der Himmel bedeckt (beschirmt) und was die Erde birgt'. Wir haben dann an eine weitere Stelle desselben Buches zu denken: 天無私 | 地無私載日月無私照, 'der Himmel hat (kennt) keine parteiische (einseitige) Bedeckung, die Erde keine parteiische Bergung, Sonne und Mond keine parteiische Beleuchtung', d. h. sie bieten ihre Gaben allen ohne Unterschied, Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten. So muß auch der Staat allen 兼 ohne Auslassung 無遺 seinen Schutz bieten 覆. An solchen Stellen bedarf der Studierende doch einer gewissen Anleitung. — Im Ganzen ist die Sammlung als brauchbares Übungsbuch zu empfehlen, wenn es auch durch die Zusammenfassung zeitlich weit auseinanderliegender Literatur etwas unorganisch geworden ist. Wenn es in der Einleitung als ein Fehler bezeichnet wird, von der Umgangssprache aus und mit der Vorstellung, es gebe im Chinesischen keinen grammatischen Zwang, an 'die' Schriftsprache heranzutreten, so können wir dies Urteil nur unterschreiben.

E. Haenisch.

WHYMANT, A., NEVILLE J., *A Mongolian Grammar*, outlining the Khalkha Mongolian with notes on the Buriat, Kalmouk and Ordos Mongolian. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1926, 74 S.

Ein eigentliches Lehrbuch der mongolischen Umgangssprache, wenigstens in der außerrussischen Literatur, fehlte uns bisher. Die Bücher von Vitale et de Sercey und Soulié können wir als solche Lehrbücher noch nicht ansprechen. Dieser Mangel hat sich gegenüber dem reichen Stoff an mongolischen Sprachproben stets empfindlich fühlbar erwiesen. Es fragt sich, ob das vorliegende Buch ihn auszugleichen geeignet ist.

Im allgemeinen wäre zur Anlage des ganzen Buches zu sagen, daß u. E. nicht das Umgangsmongolisch die beste Vorbereitung für das Schriftmongolische (vgl. S. 5 Abs. 3), sondern das Umgekehrte der Fall ist, wie ja auch natürlich. Denn es ist bei weitem leichter, sich von der älteren Lautstufe des Schriftmongolischen, mit Kenntnis der Lautregeln (Assimilation, Kontraktion und Verschleifung), in die neuere stark entwickelte Umgangssprache mit ihren vielen verschiedenen Mundarten hineinzufinden, als von dieser zurück zur Schriftsprache. Vgl. Bildungen wie *soona* aus *saguna*, er sitzt, *nügüdör* aus *nöğüe edür*, übermorgen, *songsobass* aus *sonosbasu*, wie er hört(e), *gajirass* aus *gadsar etse* aus dem Lande, *liboo* oder *lowö* aus *sibagen*, Vogel, *üüde* aus *egüde*, Tür, *holdaci* aus *hudaldaci*, Kaufmann, *bolhlör* aus *bolhu luga yer*. Man wird auch an der Umgangssprache nie die Gesetze der Vokalharmonie beherrschen lernen, die zwar oft durchbrochen, doch im Grunde immer noch wirken.

Das Buch würde gewonnen haben, wenn es den Wörtern und Beispielen wenigstens die Formen der Schriftsprache in Klammern beigelegt hätte. Ich meine dabei etwa die Art, in der ich es in meinen Beiträgen zur Mongolischen Schrift- und Umgangssprache getan habe. Dann würde sich auch erst die Beifügung der Schrifttafel aus der Schmidtschen Grammatik rechtfertigen, mit welcher so der Absolvent des Buches doch gar nichts anfangen kann.

Die Darstellung der Grammatik scheint uns nicht überall sehr gelungen zu sein. Auch da wäre oft durch Beigabe der Schriftsprachenformen eine bessere Erklärung gegeben als durch lange, teilweise anfechtbare Ausführungen. Zur Pluralbildung § 21, 22 müßte die Regel doch heißen: Konsonantisch auslautende Substantive bilden den Plural auf *-ut*, *-üt*, außer den Wörtern auf *-n*, den mehrsilbigen auf *-r* sowie den mehrsilbigen auf *-sun*, welche den Auslautskonsonanten bzw. die Endsilbe *-sun* in *-t* verwandeln, also *gar-ut* Hände, *modun* = *modut* Bäume, *citkür* = *citküt*

Teufel, Gespenster, *hubtsasun* = *hubtsat* Kleider (aber *usun* = *usut* Gewässer). Die Bildung *nukur-nukurut* § 22 (*nükür-üt* statt *nüküt*) wäre also eine Abweichung von dieser Regel. Zu § 20 wäre hinzuzufügen, daß die Wörter auf -*i*-Diphthong von dem Plural -*s* das *i* abstoßen: *nohai* = *nohas* Hunde. § 34 there is often no difference observable between the Nominative and Accusative . . . , d. h. beim unbestimmten Objekt und überall da, wo es sich um eine verbale Verbindung handelt, also ein Kleid anziehen, Reis essen, Tee bringen, bleibt der Akkusativ unausgedrückt. Zu § 39: „Das Wort“ heißt in der Schriftsprache nicht *ügün*, sondern *üge* wie in der Volkssprache. Das *n* in dem Ablativ (Elativ) *ugnes* (aus *üge etse* = *üge-es*) wäre ein Hiatusstiller, und zur Unterscheidung von der Pluralform *üges* (*ügés*). — Beim Verbum hätten wir gewünscht, daß der Verfasser sich der eingehenden Studie Ramstedts „die Konjugation des Khalkha-Mongolischen“ angeschlossen hätte. Bezeichnungen, wie Wh. sie gibt, verwischen oft den eigentlichen Charakter der Verbalformen. So ist die Form *yabuhu* durch „Infinitiv = to go“ durchaus nicht erklärt, auch nicht durch die beiläufige Bemerkung, daß das Mongolische einen eigentlichen Indikativ nicht zu haben scheine, oder daß die Form auf *hu* oft als „present indicative“ gebraucht werde. Tatsächlich handelt es sich doch um ein Verbalnomen, das in seiner Bedeutung unbestimmten futurischen Charakters, in seiner Funktion als Nomen substantivum (Infinitiv), Nomen Adjektivum (Partizip) und „wie alle mongolischen Verbalnomina, in prädikativer Stellung mit zu ergänzender Kopula als Verbum finitum vorkommen kann“. Ramstedt nennt es Nomen futuri. Also *yabuhu dur* beim Gehen; *yabuhu kümün* ein Mann, der gehen wird oder kann, zu gehen pflegt; *yabuhu dsam* ein Weg, den man gehen wird, kann oder zu gehen pflegt; *margas yabuhu* morgen wird oder kann man gehen. § 82. *baiga* ist nicht dem *baina* (I am, will be, etc.) gleichzusetzen, denn es ist keine finite Form, sondern das Verbalnomen der unvollendeten Handlung (Ramstedt: nomen Imperfecti), kann also in denselben Funktionen vorkommen wie *yabuhu*. Im § 83 scheint uns die Bezeichnung second gerund für die Form *bolven* = „having already become“ verkehrt. *Bolven* (*boluvsan*) ist ein Nomen Perfekti. Mit den Tabellen und dem Versuche der Übersetzung der Verbalformen sieht es besonders schlimm aus. Hier ist aber sicher viel der Unzulänglichkeit der englischen Sprache zuzurechnen, die, selbst fast konjugationslos, hoffnungslos hinter dem Formenreichtum des Mongolischen zurückbleibt. — Die Postpositionen sind recht kurz abgemacht: „they govern the genitive in all events unless the context demands another case“ (§ 121).

Das Positive, das uns das Whymantsche Buch liefert, ist der recht beträchtliche Stoff, der in den Übungssätzen liegt, sowie vor allem das alphabetische Englisch-Mongolische Wörterverzeichnis, dessen ergänzend beigegebene russische, chinesische und japanische Spalten manchem Reisenden in der Mongolei von Nutzen sein mögen. Aber das sei wiederholt, das mongolische Lehrbuch, dessen wir zur Erlernung der Volkssprache bedürfen, haben wir auch mit dieser Neuerscheinung noch nicht erhalten.

E. Haenisch.

KURT MEISSNER, *Lehrbuch der japanischen Schriftsprache*. 8°. XXIII u. 118 S.; mit Tabelle und einer Beilage (19 S.). Supplementband Nr. 9 der „Mitteilungen“ der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo. Im Buchhandel zu beziehen durch Verlag der Asia Major, Leipzig.

Jeder für Japan interessierte Deutsche kann sich freuen, daß dieses Buch erschienen ist. Wir haben für die japanische Schriftsprache den alten J. J. Hoffmann, vergriffen und veraltet; wir haben den kleinen Seidel, trocken systematisch und ohne Fühlung mit dem japanischen Sprachleben der Gegenwart; wir haben gute Werke von den Engländern: Chamberlain, Aston und Rose-Innes. Aber erst jetzt haben wir Deutsche einen Führer, an dessen Hand wir zum Eindringen in das scheinbare Labyrinth wirkliche Lust verspüren und überrascht sind, uns in so merkwürdig kurzer Frist darin zurechtzufinden.

Es kommt diesem Buche merklich zugute, daß sein Verfasser nicht nur ein vorzüglicher Kenner ist, sondern zugleich praktischer Kaufmann. Format, Papier, Druck, Inhalts- und Wörterverzeichnisse, Tabellen, Einteilung und Dosierung des Stoffs — alles ist darauf angelegt, dem Lernenden die Arbeit so angenehm und leicht wie möglich zu machen. In 25 Kapiteln sind 154 grammatische Paragraphen mit 21 Aufgaben und 55 Lesestücken derart verwoben, daß es dem Lernenden nie zu viel wird und alles sich leicht verarbeiten läßt. Die große Konjugationstabelle am Schluß kommt beim Entfalten neben das Buch zu liegen, so daß man jede Einzelheit, an der man gerade steht, bequem in das Gesamtsystem einordnen kann.

Gleich willkommen ist die Beilage, welche die im Buche lateinisch gedruckten Lesestücke in japanischer Schrift wiedergibt. Auf die Wahl dieser Übungsbeispiele hat der Verfasser besondere Sorgfalt verwendet. Die meisten entstammen japanischen Schullesebüchern und behandeln

Gegenstände aus Geographie, Geschichte und Naturkunde. Sie allein würden freilich mit ihrem korrekten, aber hölzernen Schulstil vom Leben der japanischen Schriftsprache einen falschen Eindruck hervorrufen; darum hat der Verfasser mit gutem Bedacht das Bild durch Zeitungs-ausschnitte und einige Proben aus der schönen Literatur in Poesie und Prosa glücklich ergänzt. Besonders wertvoll für den Lernenden sind die 21 Aufgaben, meistens ein bis zwei Dutzend kurze Sätze zum Übersetzen aus dem Deutschen ins Japanische oder umgekehrt (wobei die Übersetzung der Kontrolle halber angefügt ist), gelegentlich auch Fragen nach Konjugationsklassen oder -formen, durch die man tüchtig geübt wird. Das letzte Kapitel mit seiner Einführung in den Briefstil und entsprechenden Proben wird von manchen besonders begrüßt werden.

Die Lehrmethode zielt, an philologischer Theorie, Sprachgeschichte, Etymologie bewußt vorübergehend, streng auf praktische Erlernung ab, knüpft das Neue stets sorgfältig an schon Gelerntes an, spart nicht mit nützlichen Winken zur Einprägung von Schwierigkeiten, zur Vermeidung von Verwechslungen, und gibt von Zeit zu Zeit übersichtliche Rückblicke, welche den Besitz der erworbenen Kenntnisse befestigen.

Die Darbietung des Stoffes folgt durchaus dem Vorbild der modernen japanischen Grammatiker. Das hat einen doppelten Vorzug: erstens kann man sich auf die Richtigkeit der grammatischen Formen, die das Buch gibt, unbedingt verlassen; und zweitens wird man sich nach Durcharbeiten desselben schnell in einer japanisch geschriebenen Grammatik zurechtfinden, die man zur Vertiefung der gewonnenen Kenntnisse etwa zur Hand nehmen mag. Für den Lernenden verdient der Satz auf S. 1 besondere Beachtung, wonach eine gute Kenntnis der Umgangssprache vorausgesetzt ist. Denn die Darstellung geht durchweg von den Formen dieser Umgangssprache aus, ohne daß ein Neuling besonders darauf aufmerksam gemacht würde, wenn er eine Form aus dieser letzteren vor sich hat. So gibt z. B. das Wörterverzeichnis die Adjektiva in der Form der Schriftsprache, die Verba in der der Umgangssprache¹. Ferner muß der Leser selbst imstande sein, langes und kurzes *o* und *u* zu unterscheiden. Denn bei vielen *o*, auch bei einigen *u*, fehlt das nötige Längenzeichen.

Im übrigen habe ich nur ganz wenig Irrtümliches bemerkt oder Mangelndes vermißt, was zum Besten der Lernenden hier genannt sei:

¹ (In diesem Punkte folgte Meißner dem Beispiele von Brinkleys Dictionary, weil er fürchtete, daß viele Zeitworte der 2. und 3. Konjugation in ihrer Shūshi-Form nicht zu erkennen sein würden.)

S. 11, Z. 1 ist statt *retsude retsuden* zu lesen und mit *Biographien* (Plural) zu übersetzen; S. 97, Z. 13 v. u. statt *go-muin go-buin*.

S. 63, Z. 8 v. u. *ozu* ist mit langem *o* zu lesen, um nicht mit *fürchten* verwechselt zu werden.

S. 66 Par. 110 möchte man wünschen, daß die Verwendung von *nakare* für negative Imperative (*wasururu koto nakare*) ausführlicher besprochen wäre.

S. 75 bei Behandlung des Zeitworts *u* wäre eine Erwähnung des wichtigen Gebrauchs der doppelten Negation willkommen: *sezaru wo ezu* = *er kann nicht umhin zu tun*; *ayashimazaru wo ezu* = *man muß sich wundern* u. ä.

S. 91 kann man als Befehlsform des Kausativs für *yomashimubeshi* ruhig *yomashimeyo* setzen.

S. 95 Par. 149 sucht man unter den wichtigen Verbindungen mit *sôrô* mindestens noch die futurischen mit *-beku-* und *-majiku-* (*mairu-beku-sôrô* = *ich werde kommen*; *itasu-majiku-sôrô* = *ich werde nicht tun*), S. 96 Par. 152 unter den Personalbezeichnungen auch solche für die eigenen und fremden Angehörigen wie *meine Frau, Ihr Herr Gemahl, Ihre Kinder* usw. S. 97 Par. 153 zwischen (e) und (f) verdienen die Ausdrücke *sate* und *nobureba* als Einleitung des eigentlichen Briefanliegens Erwähnung.

Im Eingang wirft der Verfasser die Frage auf, warum man in Japan noch heute neben der Umgangssprache eine besondere Schriftsprache hat. Man kann der Erklärung, die er gibt, noch eine andere hinzufügen: Die japanische Umgangssprache ist noch immer zu wenig losgelöst von Zeit und Umständen des Sprechens. Sie ist, wie ihr Name sagt, immer ein Sprechen *mit jemand*. Nur die Schriftsprache ist zeitlos, beziehungslos, und darum vollkommen sachlich. Gleichet die erstere dem Bürger im Gesellschaftsanzug oder auch in Hemdärmeln, so die letztere der menschlichen Gestalt, wie sie der Künstler darstellt. Darum wird die japanische Schriftsprache mindestens solange leben, bis diese ihre Vorzüge auch der Umgangssprache zu eigen geworden sind. Und darum wird sich ihr Studium an Hand eines so vorzüglichen Lehrbuchs wie des Meißnerschen noch lange lohnen.

W. Gundert

Kulturgeschichte, Ethnologie, Linguistik,
Religionswissenschaft, Anthropologie, Prähistorie.

Einladung zum Abonnement
der

Internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

ANTHROPOS

Fundator Univ.-Professor Dr. W. Schmidt, S. V. D.

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionare und Gelehrten
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Wilh. Koppers, S.V.D.

Redaktionsmitglieder Dr. Dr. P. Schebesta, M. Schulien, Th. Bröring,
G. Hölzker, S. V. D.

Größte fachwissenschaftliche Zeitschrift mit unbeschränktem Inhalt über
Menschheitskunde. Bringt Arbeiten aus dem Gebiete der Ethnologie, der
vergleichenden Religions- und Rechtswissenschaft, Linguistik,
Anthropologie und Prähistorie. Internationale Mitarbeiterschaft:
einerseits im Felde tätige Missionar- und Laienforscher, andererseits die
Fachgelehrten der großen Universitäten der ganzen Welt. Erscheint seit 1906.
Jährlich 1100—1200 Seiten im Quartformat, illustriert, mit Tafeln u. Karten.

„Anthropos“ brachte u. a. folgende Artikel:

Prof. Dr. V. Christian: Vor- und frühgeschichtliche Völker-
wanderungen im vorderen Orient.

Dr. W. Gaerte: Das Weltbild der protoelamischen Kultur.

P. Al. Arnoux: La Divination au Ruanda.

P. E. Dunn: The Mangap Bungai Taun.

P. A. Mostaert: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud).

W. A. Unkrig: Ein moderner buddhistischer Katechismus für
burjatische Kinder.

Prof. Dr. A. Wiedemann: Der Geisterglauben im alten Ägypten.

Prof. Dr. O. Spies: Esman und Zejdschan.

P. J. Dols, C. M. J.: La vie chinoise dans la province Kan-sou (Chine).

P. J. Mullie: Phonetische Untersuchungen über die nordpekinesischen
Sprachlaute.

P. Gurij: Der Buddhismus des Mahājāna.

P. D. Doutreligne: Notes sur le langage des Diou (Thay, Tho)
du Kouy Tcheou méridional.

E. Sidaway: Les manifestations religieuses de l'Égypte moderne usw.

„Anthropos“ gehört in jede wissenschaftliche Bibliothek!

Abonnementspreis pro Jahr RM. 36.—

Von den früheren (zum Teil nur noch in sehr beschränkter Anzahl vorhandenen) Jahr-
gängen können nachbezogen werden: Bd. I (1906), VI (1911), VII (1912), VIII (1913),
IX (1914), X/XI (1915/16), XII/XIII (1917/18), XIV/XV (1919/20), XVI/XVII (1921/22),
XVIII/XIX (1923/24), XX (1925), XXI (1926), XXII (1927).

Preis (Bd. I, VI—IX) pro Band RM. 40.—, die übrigen RM. 36.—.

Ausführlicher Prospekt wird auf Verlangen zugesandt.

Administration des „Anthropos“, Mödling bei Wien
St. Gabriel. Österreich, Autriche, Austria.

VERLAG DER ASIA MAJOR / LEIPZIG S 3

ABTEILUNG ANTIQUARIAT

Angeregt durch die seit Jahren bei uns einlaufenden Bestellungen und Anfragen nach antiquarischen Werken der orientalistischen Wissenschaften aus den Kreisen der Leser unserer wissenschaftlichen Zeitschriften „Asia Major“, „Islamica“, „Armenica“ und „Caucasica“, haben wir uns entschlossen, unserem Verlage eine Antiquariatsabteilung anzugliedern. Auf Grund langjähriger Erfahrungen und gestützt auf ausgezeichnete Verbindungen, vor allen Dingen mit dem Orient, wird es uns ein leichtes sein, den Ansprüchen der Gelehrten, Sammler und Bibliotheken gerecht zu werden.

Der wissenschaftliche Mitarbeiterstab unseres Verlages steht der Antiquariatsabteilung zur Seite. Deshalb sind wir in der Lage, den Gelehrten, Bibliotheken, wissenschaftlichen Instituten und Sammler bei Anfragen nach der einschlägigen Literatur stets genaue und fachmännische Auskunft zu geben.

Im Besitze einer vorzüglichen Handbibliothek sind wir gern bereit, unseren Kunden kostenlose bibliographische Unterstützung bei wissenschaftlichen Fragen zu gewähren. Unser Hauptaugenmerk werden wir vor allen Dingen der kleinen Literatur zuwenden und stets ein großes Lager an orientalischen Dissertationen, Habilitationsschriften und Separatabdrucken unterhalten.

Wir kaufen stets zu zeitgemäßen Preisen geschlossene Bibliotheken, einzelne wertvolle Werke und Zeitschriften unserer Spezialgebiete und werden über diese Erwerbungen die interessierten Kreise durch unsere monatlich erscheinenden Bücherlisten unterrichten. Unabhängig davon geben wir auch von Zeit zu Zeit große wissenschaftliche Fachkataloge unseres Lagers heraus. Als Erster in dieser Reihe ist erschienen:

Katalog der Bibliothek des verstorbenen Leipziger Sinologen Prof. Dr. A. Conrady

In diesem sind besonders vertretene Bücher über: „Fern-Ost“, „Indien“ und „Zentralasien“. Unter den Seltenheiten dieser Sammlung ragen hervor: Hirth, „China and the Roman Orient“; Lacouperie, „Western Origin etc.“; Stein, „Ancient Khotan“; Chavannes, „La sculpture etc.“; De Groot, „The Religious System of China“ usw.

Die meisten Werke dieser Bibliothek tragen viele wertvolle handschriftliche Ergänzungen und Anmerkungen von Prof. Conrady. Diese Bücher sind durch ein hinter dem Titel in Klammern gesetztes (C) kenntlich gemacht. Ernsthaften Interessenten steht dieser Katalog kostenlos zur Verfügung.

Wir bitten die Herren Sammler, die Bibliotheken, wissenschaftlichen Institute usw. beim Verkaufe Ihrer Dubletten stets auch unser Gebot einzufordern. Große Objekte werden an Ort und Stelle geschätzt und unter Umständen wird sofort abgeschlossen. Für Übersendung von Desideratenlisten, deren sorgfältige Durcharbeitung wir versprechen, wären wir dankbar.

20392nd



2.5

13
"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.