

JAPANISCHE WISSENSCHAFTLICHE HILFSMITTEL ZUR KULTUR- UND RELIGIONSGESCHICHTE ZENTRAL- UND OSTASIENS

Von F. M. TRAUTZ

Vorbemerkung:

1. An Abkürzungen kommen vor allem in Betracht:
„R.“ = „Rosenberg, Vocabulary, Tōkyō 1916“; s. auch S. 150.
„R. 22, c, 20: Shi. 2300.“ = „Rosenberg S. 22, Spalte c, Zeile 20:
Kokushi daijiten S. 2300.“
Die weiteren Abkürzungen s. Anl. VII. --
2. Einfache Klammern schließen immer Zusatz, Einfügung, Erläuterung usw. ein vom Verfasser der vorliegenden Arbeit.
Doppelte Klammern bezeichnen stets schon im zitierten oder übersetzten Urtext in Klammern Stehendes.

Die erste Erschließung der wissenschaftlichen Ergebnisse der deutschen Turfan-Expeditionen war in Berlin einigen wenigen genialen Forschern zu danken; sie haben, in ihrer stillen Gelehrtenarbeit unterstützt durch eine, stets nur von einem starken Deutschland gewährleistet, europäische Friedensperiode, intuitiv die Wege gefunden und die Brücken geschlagen zwischen sonst ein Menschengehirn und -leben voll ausfüllenden Einzelgebieten: der Sinologie, der Indologie und der Iranistik, den Religionen Vorder- und Zentralasiens und dem Buddhismus des Fernen Ostens, der hellenistischen Kunst und den religiösen Kunstäußerungen Zentral- und Ostasiens. Auf dem gewaltigsten

der Kontinente, dem Ursprungsgebiet der ältesten Schriftsysteme und aller Weltreligionen, sind „Orient und Occident“ wissenschaftlich in der Tat nicht mehr zu trennen. So sieht die Jetztzeit den Aufgabenkreis der zentral- und ostasiatischen Forschung ungeheuer erweitert. Überwältigend ist die Menge des Stoffes, verwirrend die Fülle der Zusammenhänge, noch lange nicht voll ausgeschöpft die Tiefe der Probleme und — verschwindend klein die Zahl der Mitarbeiter. Die neuen bedeutenden Aufgaben auf den Gebieten der Kultur- und Religionsgeschichte Asiens, insbesondere des Buddhismus, fordern dringend weitere Hilfskräfte und Hilfsmittel. Das staatlich und wirtschaftlich geschwächte Europa kann die wissenschaftliche Mitarbeit der Asiaten selbst, an ihrer Spitze der — seit Siebold und Baelz, Meckel und Mayet besonders an deutscher Wissenschaft und Methode erstarkten — *Japaner* nicht mehr entbehren.

Im ostasiatischen Kulturkreis, der ein Viertel der Menschheit umfaßt, hat heutzutage das gesicherte Inselreich Japan mit seinen modernen Hochschulen und Instituten — nicht das kontinentale, kriegszerfleischte China — wissenschaftlich allein die Führung. Heute führt auch der Weg zu den Erbwerten des alten China, von dessen heiligen und profanen Büchern viele in Japan dank jahrhundertlangem, eifrigem Sammeln und Aufspeichern noch erhalten sind, über dieses meergeschützte Museum für die gesamte alte ostasiatische Kultur.

Japan ist der älteste und erfolgreichste Chinaforscher und Sinologe der Welt; in über tausendjährigem Studium hat es die chinesische Kultur aufgenommen, sich angeeignet und weiterentwickelt. Je mehr Chinas alter Staat und alte Kultur verfällt — ein Vorgang, der im 19. Jahrhundert deutlich sichtbar wird — desto mehr wird Japan Alleinverwalter und -nutznießer des chinesischen Kulturgutes der Jahrhunderte; klug und rastlos benutzte es schließlich die Kriegsjahre, die Europa zerfleischten, um das chinesische und das eigene Erbe in Ruhe zu mehren, und hat neuerdings intensiv begonnen, es europäisch-methodisch zu sichten. So ist im letzten Jahrzehnt die japanische Sprache zu einer Wissenschafts- und Kultursprache ersten Rangs für den Fernen Osten geworden. Hochgespannter japanischer Ehrgeiz mag daran seinen Anteil haben; aber der eiserne Fleiß und die opferwillige Arbeit von japanischen Lehrern und Schülern in den letzten Jahrzehnten lassen die Tatsache der Führerschaft Japans auf dem Gesamtgebiet

der wissenschaftlichen Ostasienkunde, namentlich der buddhistischen Forschung, nicht unverdient erscheinen.¹

Von dem in japanischen Bibliotheken verwahrten unvergleichlichen chinesischen Material abgesehen, bildet dem Europäer gegenüber natürlich die lebenslange Vertrautheit des japanischen Gelehrten mit Sprachen, Schrift, Literatur und Religion Ostasiens für diesen eine große Erleichterung und Überlegenheit. Aber andererseits sieht der Japaner sich von der europäischen wissenschaftlichen Fragestellung abhängig und beginnt erst im Bereich von Einzelaufgaben sich selbständig europäisch-methodisch zu bewegen — wie man aber zum Beispiel an den japanischen prähistorischen Grabungen in der Süd-Mandschurei und den ethnologischen Forschungen in Formosa sieht, mit unleugbarem Erfolg; für die meisten von der abendländischen systematischen Forschung in seinen Studiengebieten aufgestellten Aufgaben ist er bereits der einzig gegebene ausführende Bearbeiter.

Die Zeit ist also da, wo die abendländische Wissenschaft, insbesondere die Sinologie und die Indologie, an der japanischen wissenschaftlichen Arbeit im eigenen Interesse Anteil nehmen muß. Eigentlich hätte gerade die japanische Sinologie und Buddhologie mit ihrer auf 1½ Jahrtausend zurückblickenden Tradition und neuerdings ihrem verhältnismäßig schnellen Anpassen an europäische Methoden nicht von den soviel jüngeren europäischen Schwestern vernachlässigt werden dürfen. Wieviel Arbeit dem abendländischen Sinologen und Indologen durch die Benutzung japanischer Hilfsmittel erspart oder sehr erleichtert wird, haben hervorragende Sinologen, die aber eben auch dem Japanischen und (bzw. oder) dem Sanskrit ein volles Studium gewidmet haben, wiederholt ausgesprochen und nachdrücklich auf die Wichtigkeit einer Heranziehung der japanischen Mitarbeit hingewirkt und hingewiesen.² Diesen Forschern schließen sich aus voller Über-

¹ Nach neuesten Nachrichten aus China ist dort die Beachtung und Kenntnis der japanischen Sprache in steter Zunahme begriffen. Die japanische Literatur über alle modernen Wissenszweige, namentlich Volkswirtschaft, Politik, Pädagogik, Psychologie, aber auch Buddhismus u. a. m. wird in China jetzt eifrig studiert und findet ihren Niederschlag in chinesischen Büchern, die vielfach, wenn auch gradweise verschieden, Auszüge, bzw. Übersetzungen japanischer Werke sind.

² Siehe auch: De Groot: Sinologische Seminare, S. 26. Dem Verf. gegenüber hat De Groot mehrfach betont, daß seine Anregung einer Neuherausgabe des chinesischen Tripitaka (1903) nicht in China, wohl aber in Japan alsbald Gehör, Mitarbeiter und Gönner gefunden hat, sowie, daß er die Bibliothek seines Sinologischen Seminars (in Berlin)

zeugung diejenigen deutschen Gelehrten und andern Sprachkundigen an, die in Japan selbst (zum Teil in Kriegsgefangenschaft) in die Sprache und Literatur eingedrungen sind und die Bedeutung der japanischen modernen wissenschaftlichen Produktion für Sinologie, Buddhologie und Indologie, Prähistorie, Ethnologie und anderes kennen lernten; sie befürworten dringend enge Zusammenarbeit mit den japanischen Gelehrten, besonders auf deren Sondergebieten. Japan war auch längst auf die Befriedigung sinologischer und buddhologischer Bedürfnisse eingestellt, ehe es eine europäische Sinologie und Indologie gab. Während es in China äußerst schwierig ist, ältere Literaturwerke größeren Umfangs in vollständigen Exemplaren, oder bestimmte Teile literarischer Sammlungen aufzutreiben, besitzt Japan in Kyōto besondere Antiquariate, Buchhandlungen und Druckereien, die sich ausschließlich mit der Beschaffung, der (Neu-)Herausgabe und dem Vertrieb chinesischer und sinologischer Literatur befassen.

In China kann von einer chinesischen Wissenschaft auf dem Gebiet der ostasiatischen Religionsgeschichte und einer buddhistischen „theologischen Wissenschaft“ im abendländischen Sinne noch nicht gesprochen werden.¹ An den zahlreichen japanischen staatlichen und buddhistischen Hochschulen aber steht beides mit im Mittelpunkt des Interesses und erfreut sich regen Zuspruchs; die Professoren, die ihre Arbeitsgebiete, historisch und geographisch, längst auf das asiatische Festland, das sie meist selbst bereisten, ausgedehnt haben, sind in der Regel in England, Ceylon oder Calcutta — viele auch in Deutschland — herangebildete japanische Indologen, an ihrer Spitze der Sanskritist und Nestor der japanischen buddhistischen Theologie, Bunyiu Nanjio, in Kyōto zurzeit Rektor der Hochschule der Shin-Sekte.

Die Zunahme des Studiums der Philosophie und der Religionsgeschichte in Japan findet vielbemerkten Ausdruck in der Entsendung zahlreicher Japaner nach Britisch-Indien, der Heimat ihrer religiösen

auch mit japanologischen Hilfsmitteln zu versehen wünsche; es ist dann aber nur noch zur Beschaffung des Thesaurus Japonicus von Lange (Bd. I—III) gekommen. — Übrigens hat De Groot sich stets gefreut, auch japanischen Gelehrten sein Seminar zu zeigen; so waren auf seine bei derartiger Gelegenheit ausgesprochene Einladung hin bei einer Seminarsitzung zwei Kyōtoer Professoren als Gäste zugegen — das einzige Mal, dessen sich Verf. erinnert, daß Ostasiaten dabei auch an der Besprechung eines an die Tafel geschriebenen Textes teilnahmen.

¹ Auch das i. allg. philologisch, historisch und naturwissenschaftlich bedeutende neue Tz'ü-yüan der Commercial Press in Shanghai (s. Anl. VII; I, a), 1.) berücksichtigt nur kurz die buddhistische Nomenclatur.

Kultur, und nach Europa; sie kommen meistens von den Hochschulen der japanischen Sekten, studieren auf den deutschen Universitäten, sowie in London und Paris, und sind dabei bemüht, in ausgedehntem Maß die wissenschaftliche Literatur ihres Faches für sich und die Hochschulbibliothek ihrer Sekte zu sammeln.

Im folgenden sollen nun einige wenig bekannte, zum Teil ganz neue wissenschaftliche Werke aus Japan eingehend gewürdigt und durch Auszüge, Übersetzungen usw. dargestellt werden; denn die Art und Weise, wie zum Beispiel „The Eastern Buddhist“ (s. 1921, S. 91) in 6—7 Zeilen „Besprechungen“ bedeutender Veröffentlichungen zur Buddhologie bringt, vermittelt dem Leser keine Vorstellung des betreffenden Werkes, seines Zwecks und Umfangs, seiner Brauchbarkeit und fachwissenschaftlichen Bedeutung. Und gerade darüber möchte doch jeder, der unter anderem zur Frage der Anschaffung Stellung nehmen muß, sich vor allem unterrichtet sehen. Erfahrungsgemäß führt nur längeres wissenschaftliches Arbeiten in und mit einem Buche zu einem Urteil darüber. Daher sind im folgenden lediglich Werke, bei denen dies zutrifft, besprochen.

Derselbe Gesichtspunkt erklärt auch, wie es kommt, daß die aus den Werken übersetzten und beigegebenen Stücke sich in der Hauptsache auf einen Gegenstand, nämlich den buddhistischen Stūpa, beziehen, dessen Bearbeitung zur Benutzung dieser Hilfsmittel mit den Hauptanlaß geboten hatte; dabei ergibt sich weiter — als in der Natur der Sache liegend — daß die lexikalischen Hilfsmittel eine besonders ausführliche Behandlung erfuhren. Steht doch die Japanologie, insbesondere die buddhistische, wie die Sinologie, noch durchaus in einem Stadium, das durch die Forderung nach möglichst weitreichender lexikalischer Grundlage beherrscht wird.

Leicht erklärlich ist, daß eine voll befriedigende, umfassende derartige Grundlage zurzeit noch fehlt, denn es ist sehr schwierig — auch für den in Indien und Europa gebildeten japanischen Gelehrten, einerlei welcher Sekte — ein buddhistisches Lexikon von einiger Vollständigkeit und der nötigen Authentizität zu schaffen, da sich dazu japanische, chinesische, Sanskrit- (Pāli-), tibetische und mongolische, neuerdings auch uigurische, tocharische und iranische Sprach- und Sachkenntnisse vereinigen müßten. Die Bearbeitung erfordert also die zwischenfachliche, einträchtige Zusammenarbeit mehrerer; selbstlose, opferwillige Unterordnung unter das gemeinsame wissenschaftliche

Ziel ist solchen Aufgaben gegenüber genau so wichtig, wie gründliche Einzelfachkenntnis.

Das hier zuerst zu nennende *Wörterbuch der buddhistischen Terminologie (chinesisch-japanisch-Sanskrit) von Rosenberg* hat den Titel: *Introduction to the Study of Buddhism according to Material preserved in Japan and China. Part I. Vocabulary. A Survey of Buddhist Terms and Names arranged according to Radicals with Japanese Readings and Sanskrit Equivalents. Supplemented by addition of Terms and Names relating to Shintō and Japanese History*, by O. Rosenberg, Tōkyō 1916. Es ist mit der Hilfe der bedeutendsten japanischen Fachmänner zustande gekommen; Professor J. Takakusu, Dr. U. Wogihara, Dr. K. Watanabe, Dr. C. Ikeda, K. Itō (Shingon-Sekte), B. Matsubara (Jōdo-Sekte), T. Satō (Zen-Sekte), J. Makino (japanische Geschichte) werden ausdrücklich genannt. Die Herausgabe und Bearbeitung lag in den Händen des leider der Wissenschaft zu früh entrissenen, 1917 in Petersburg verstorbenen Balten O. Rosenberg, eines Schülers des Sanskritisten Professor F. H. Schtscherbatskoj.

Rosenberg ist als Japanologe bekannt durch ein Wörterbuch „Arrangement of Chinese Characters according to an Alphabetical System with Japanese Dictionary and List of Characters.“ Kobunsha, Tōkyō 1916. Darin erläutert er auch das Ordnungsprinzip, wonach in seinem buddhistischen Vocabulary die Composita gleichen Anfangszeichens untereinander geordnet sind, nachdem ihre Anfangszeichen die übliche Anordnung nach Strichzahl gefunden haben. Die zweiten Zeichen der Composita eines und desselben Anfangszeichens sind nämlich nach der sog. „optical termination“ geordnet. Hiermit bezeichnet Rosenberg den „Endstrich“ des Zeichens. Rosenberg unterscheidet 24 derartige Endstriche und ordnet sie nach den fünf Richtungen: 1. waagrecht nach rechts; 2. senkrecht nach unten; 3. von rechts oben nach links unten; 4. von links oben nach rechts unten; 5. von links unten nach rechts oben.¹ Das anfangs seltsam erscheinende Prinzip ist praktisch und gestattet sehr schnellen Überblick.

Jedem Zeichen folgt seine japanische Aussprache (Kanon, Goon usw.) in Umschrift, in Klammern die chinesische Aussprache (meist

¹ Also: 1. Richtung → (一 □ ㄣ); 2. Richtung ↓ (丨 𠄎 𠄎 𠄎); 3. Richtung ↘ (ノ ㄣ ㄣ); 4. Richtung ↙ (ㄣ ㄣ ㄣ ㄣ ㄣ ㄣ ㄣ ㄣ ㄣ ㄣ); 5. Richtung ↗ (ㄣ ㄣ). (s. Rosenberg, Vorwort S. 4.)

nach Giles). Wird das Zeichen als Umschrift eines Sanskritworts oder einer Sanskritsilbe gebraucht, so folgen zunächst die Sanskrittransliterationen (unter andern nach St. Julien, S. 152, 15), sodann die japanischen Lesarten (Kana). Für die Sanskritworte ist durchweg lateinische Umschrift gewählt.

Die Composita sind auch darin zweckmäßig angeordnet, daß z. B. alle, die mit einem Zahlzeichen beginnen, unter dem betreffenden Haupt- (also nicht dem Zahl-)zeichen aufgeführt werden, mit Ausnahme natürlich derjenigen buddhistischen Umschriften, bei denen etwa das Zahlzeichen san 三 als Wortbestandteil (zum Beispiel Samādhi) dient. Jedem Compositum folgt abgekürzte Angabe derjenigen japanischen Lexika und Handbücher, die das betreffende Wort enthalten, jede mit Angabe der Seite.

Die in das Rosenbergsche Buch verarbeiteten Werke sind folgende (die in diesem Aufsatz zur Besprechung gelangenden sind mit einem Stern bezeichnet):

- * 1. 佛教辭典. 浩々洞. 無我山房.
Bukkyō jiten. Kōkōdō. — Tōkyō 1909. Mugasambō.
- * 2. 佛教辭林. 藤井宣正. 明治書院.
Būkyō jirin. Fujii Senshō. — Tōkyō 1912. Meijishoin.
- 3. 秘密辭林. 富田數純. 加持世界社.
Himitsu jirin. Tomita Kōjun. — Tōkyō 1911. Kajisekaisha.
- * 4. 佛教いろは字典. 若原敬經. 名古屋. 其中堂書店.
Bukkyō iroha jiten. Wakahara no Yukitsune. — Nagoya 1897. Kichūdō shoten.
- 5. 大藏法數. (一代經律論釋法數). 寂照. 鴻盟社.
Daizō hōssū. (Ichidai kyō ritsu ron shaku hōssū.) Jakushō. Tōkyō 1899. Kōmeisha.
- 6. 禪林象器箋. 無著道忠. 貝葉書院.
Zenrin shōkisen. Mujaku Dōchū. — Kyōto 1909. Baiyōshoin.
- 7. 梵語字典. 枳橘易士集. 慧晃. 哲學館大學.
Bongo jiten. (Kikitsu ekido shū.) Ekō. — Tōkyō 1905. Tetsugakkwan daigaku.

- * 8. 國史大辭典. 八代國治, 早川純三郎, 井野邊茂雄, 吉川弘文館.
Kokushi daijiten. Yashiro Kuniji, Hayakawa Junzaburō, Inobe Shigeo. — Tōkyō 1913. Yoshikawa Kōbunkwan.
9. 大日本神名辭書. 明治神社誌料編纂所.
Dai Nihon shimmei jisho. Meijijinsha shiryō hensansho. — Tōkyō 1912. Meijijinsha shiryō hensansho.
10. 哲學大辭書. 同文館.
Tetsugaku daijisho. Dōbunkwan. — Tōkyō 1912. Dōbunkwan.
11. 梵漢對譯佛教辭典. (翻譯名義大集). 荻原雲來.
丙午出版社.
Bonkan taiyaku bukkyō jiten. (Honyaku myōgi daishū.) Wogihara Unrai. — Tōkyō 1915. Heigo shuppansha.
12. Mahāvvyutpatti. Ed. I. P. Minayef. Second edition, with index, ed. N. D. Mironow. (Bibliotheca Buddhica. XIII.) St. Petersburg 1911.
13. Ernest J. Eitel. Hand-book of Chinese Buddhism, being a Sanskrit-Chinese Dictionary with vocabularies of Buddhist Terms. Second edition. Hongkong 1888.
— id. — with a Chinese Index by K. Takakuwa. Tōkyō 1904. Sanshusha.
14. Sylvain Lévi. Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra. Edité et traduit. Tome I. II. Paris 1907, 1911.
15. Stanislas Julien. Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois. Paris 1861.
16. Baron A. von Staël-Holstein. Kien-ch'ui-fan-tsan. 犍椎梵讚 (Gaṇḍistotragāthā). (Bibliotheca Buddhica. XV.) St. Petersburg 1913.

Das Rosenbergsche Buch stellt sich also i. allg. als ein Generalindex der wichtigsten japanischen buddhistischen, philosophischen und historischen Sachlexika (I–II, 13) und einiger anderer Werke dar und wird damit zu einem „ersten Versuch, die religiöse, philosophische und historische Sprache der japanischen einschlägigen Literatur nach Klassenzeichen geordnet vorzuführen“.

Das drucktechnisch von der Verlagsbuchhandlung Shūeisha, Tōkyō geradezu vollendet ausgestattete Werk umfaßt in Kleinquart

(19×26 cm) 527 dreispaltig geteilte Seiten, ohne den alphabetischen Index, der an die in der buddhistischen Terminologie vorkommenden japanischen Aussprachen der chinesischen Zeichen anknüpft.

Besonders hervorgehoben zu werden verdient das in diesem Lexikon meines Wissens zum erstenmal befolgte — im Interesse der Handlichkeit überhaupt für derartige Lexika wohl gebotene — Prinzip, für jedes Wort nicht eine ausführliche (englische) Übersetzung oder dergleichen zu geben, sondern Hinweise, wo Näheres darüber in den führenden buddhistischen Wörter- und Handbüchern zu finden ist.

Dieser Charakter des Werkes zeigt auch den Weg und gibt die Möglichkeit, es, das mit Recht vom Verfasser als „of a pioneer nature“ bezeichnet wird, mit der Zeit vielleicht sogar zu der Grundlage auf dem Gebiet der ost- und mittelasiatischen buddhistischen Terminologie auszugestalten, die das wichtigste Desideratum vergleichender buddhologischer Studien bildet.

Manches bleibt allerdings dazu noch zu tun.

Trotz aller Reichhaltigkeit des mit bewundernswerter Sorgfalt bearbeiteten Rosenbergschen Buches ist beim Lesen von Texten so- gleich zu bemerken, wo die Schwächen des Werkes liegen:

- I. — das war wohl unvermeidlich — es ist eben nicht nach Texten, sondern nach Wörterbüchern oder deren Indices, die man ja nicht zu „lesen“ pflegt, zusammengestellt;
- II. es entbehrt der Verweisungen auf die Synonyma. Solche Hinweise sind aber unentbehrlich bei der verwirrenden, stellenweise willkürlichen Mannigfaltigkeit der buddhistischen Benennungen von Tempeln, heiligen Stätten, Persönlichkeiten, Schriften usw. und bei den so verschiedenen Umschreibungen der übernommenen Sanskrit-Fachausdrücke und -namen; siehe zum Beispiel Anlage I für das Wort Stūpa 50 verschiedene Schreibweisen, die ohne Verweisungen in dem Buche (wenn überhaupt enthalten) kaum zusammenzufinden sind;
- III. es fehlt ein Index der in dem Buch enthaltenen Sanskritworte.
- IV. Der dem Buch gezogene Rahmen umfaßte mit Vorteil noch einige wenige Werke mehr von der bereits verwendeten Art; es sind dafür u. a. zu nennen:

1. Bunyiu Nanjios 'Tripitakakatalog, d. h. alle darin vorkommenden chinesischen, japanischen und Sanskrit-Namen und Bezeichnungen in moderner Umschrift, mit Angabe der Seiten- (Spalten-)zahl, der Sūtra- usw. Nummer im Katalog und der Stelle im Kyōtoer Tripitaka von 1905 (nach Denison Ross, Index usw., Calcutta, 1910).
2. Der von den japanischen Gelehrten für das 1880—85 in Tōkyō erschienene Tripitaka (s. unten S. 212) meist gebrauchte, nach dem Gojūon geordnete, sogenannte „Fujii mokuroku“, (s. unten S. 214), d. h. alle darin aufgeführten Sūtra- usw. Bezeichnungen und deren ebenfalls aufgeführte Abkürzungen (letztere mit Verweisung auf den vollen Titel) mit Angabe der Stelle im Tōkyōer Tripitaka (1880—85).
3. Papinot, Dictionnaire d'Histoire et de Géographie du Japon, Yokohama 1906, wofür ein Index nach Zeichen fehlt, und sein japanisches Urbild, das von der Rekishichiri kōshū kwai 歴史地理講習會 herausgegebene Nippon rekishi jiten, 日本歴史辞典, wovon 1902 die 8. Aufl. in Tōkyō erschienen ist.²
4. Die für den Anhang des Bukkyō jirin benutzten acht Werke oder der Anhang selbst (s. unten S. 198f.).
5. Das Shakumon ichiji senkinshū, Kyōto 1884 釋門一字千金集.
6. Mochizuki Shinkō, Bukkyō dainempyō (s. unten S. 204).

Ferner kommen für spätere Auflagen des Rosenbergschen Vocabulary folgende nach seinem Erscheinen (1916) zum Teil oder ganz herausgekommenen Werke für eine Erweiterung besonders in Betracht:

7. Oda Tokunō, Bukkyō daijiten (s. unten S. 205f.).
8. Die Encyclopaedia Japonica, worin die buddhistischen Abschnitte sorgfältig und gut bearbeitet, und mit guten Abbildungen versehen sind. Bei einer gleichzeitigen Aufnahme historischer und geographischer Stichworte daraus, wäre nicht

¹ Nur dieser Name wird in der eingebürgerten, unjapanischen Reihenfolge von Vor- und Zunamen zitiert.

² Befindet sich im Ostasiatischen Seminar der Universität Leipzig und wurde dem Verfasser von Herrn Dr. A. Wedemeyer in liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellt.

engherzig zu verfahren, weil, nachdem diese in den ersten Bänden außerordentlich groß angelegte Encyclopaedie in wesentlich eingeschränktem Maßstab vor kurzem zu Ende geführt sein soll, eine (erweiterte) Neuauflage kaum in Jahren zu erwarten sein dürfte. Namentlich für Grenzgebiete, wie buddhistische Kunst, und in Artikeln wie zum Beispiel dem über den Stūpa, über Daibutsu, über das Daizōkyō u. a. m. steckt in der Encyclopaedia Japonica eine Fülle von Material, das man sonst kaum so bequem beieinander findet.

Weitere neueste Veröffentlichungen zum japanischen Buddhismus werden sicher diese Liste noch zu erweitern erlauben, zum Beispiel das Bukkyō Daigaku Bukkyō daijii (s. unten) und das 日本佛家人名辞書 Nippon bukka jimmei jisho von 鷲尾順敬 Washiwo Junkei, aber davon liegen zurzeit Exemplare hier noch nicht vor.

Von ganz besonderer und anders gearteter Wichtigkeit als die eben erwähnte bloße Erweiterung wäre aber eine Zurückführung des Rosenbergschen Werkes auf Quellen erster Ordnung, also vor allem auf das Tripitaka selbst; mit der Zeit ließe sich so vielleicht eine Art Concordanz, das heißt das oben als wichtigste Aufgabe bezeichnete „Namen- und Sachregister zum Tripitaka“ entwickeln. (Über Tripitaka-Ausgaben und einen modernen Versuch eines solchen Index s. unten S. 214.)

Das Tripitaka selbst enthält, namentlich in seinem vierten Teil, eine ganze Reihe von Vorarbeiten zu einem umfassenden Index, die sogenannten Ongi 音義, zum Beispiel B. N. Nr. 1605 und 1606; Fujii mokuroku S. 154 verzeichnet ein Zoku issaikyō ongi (nicht im P. und K. Tr.), und die Kataloge: z. B. B. N. Nr. 1476, 1483, 1485—88, 1504, 1608—12, 1662, wozu auch der von B. N. noch nicht behandelte „Katalog der Ergänzung zum (Kyōtoer) Tripitaka“, Zokuzōkyō moku-roku 續藏經目錄 kommt, der schon lange nach dem Vorbilde B. Ns. eine kritische Übersetzung und Bearbeitung von japanischer Seite hätte finden sollen.

Das Daiminsanzōhossu ist bereits (s. S. 153 Nr. 5) berücksichtigt; die Angaben im R. brauchten daher nur noch durch die beizufügenden Stellenangaben aus dem Tripitaka und Ausfüllung eventueller Lücken ergänzt zu werden. Ebenso das wichtige (im Anhang zum Bukkyō jirin [s. S. 198] verarbeitete) Honyakumyōgishū (Fan-i ming-i chi B. N. 1640), welches leider auch nur im Tōkyōer, nicht im Kyōtoer Tripitaka vorhanden ist.

Bei geschickter Stoffverteilung und Namenabkürzung müßte es möglich sein, die vorstehenden Desiderata mit der Zeit in einem einigermaßen handlichen Band unterzubringen.¹

Leider erscheint die Zurückführung des im Rosenberg steckenden gewaltigen Materials von den japanischen Quellen zweiter Ordnung auf die buddhistischen Originalquellen durch die heutige Drucknot in weite Ferne gerückt; beim jetzigen Stand der abendländischen Tripiṭaka-Forschung sind somit erst recht diese japanischen Hilfsmittel unentbehrlich geworden und nicht mehr zu umgehen. Unzulänglichkeiten, und manche Unzuverlässigkeiten — die überall im einzelnen nachzuweisen wesentlich schwerer ist als sie im allgemeinen zu behaupten! — ändern an der wissenschaftlichen Bedeutung dieser Literatur nichts. Schließlich sind auch die im Tripiṭaka enthaltenen, oben genannten chinesischen Vorarbeiten nichts weniger als einwandfrei²; der Satz, mit dem B. N. das Honyakumyōgishū charakterisiert („very useful though much correction is required“) ist, einerlei in welchem Lande, sicher noch auf Jahre hinaus auf die meisten Werke zur Buddhologie anwendbar!

In Anlage II sind zwei kurze Texte beigegeben, in Übersetzung aus dem Kyōtoer Tripiṭaka, mit Anmerkungen versehen. Das R.sche Vocabulary ist hierbei, wie überhaupt bei der vorliegenden Arbeit, durchgehend in erster Linie verwendet. Um gegebenenfalls seiner Ergänzung zu dienen, ist jede Stelle, wo es versagt hat, in der Arbeit und in den Anlagen kenntlich gemacht.

Schon jetzt ist das R.sche Buch so reichhaltig, daß es jeder weiteren ostasiatisch-buddhistischen Forscherarbeit mit zugrund gelegt werden muß. Aus der ihm eigenen Art der Bearbeitung ergibt sich aber die Notwendigkeit, möglichst viele der darin enthaltenen Lexika usw. zu besitzen.³

¹ In diesem Zusammenhang sind ferner Arbeiten wie Hackmann, Alphabetisches Verzeichnis zum Kao seng chuan (Acta Orientalia, II (1923) S. 81 ff.), obwohl nur erst die Namen der in den Biographien behandelten Hauptpersonen gegeben sind, von Bedeutung und müssen berücksichtigt werden.

² s. De Groot, R. S. I, S. XX, letzter Absatz.

³ Ein weiterer Teil folgt im nächsten Heft.

ANLAGE I

QUELENNACHWEIS DER AUFGEFÜHRTEN SCHREIBWEISEN DES WORTES „STÜPA“

Bem.: Die überhaupt vorkommenden Schreibweisen für „Stüpa“ dürften mit der nachstehenden Zusammenstellung nicht erschöpft sein. Alle Zusammensetzungen, auch mit schmückenden Beiworten, und Sonderbezeichnungen sind fortgeblieben.

Abkürzungen: siehe Anlage VII.

Besondere Abkürzungen:

„Ta.“ = Tahōtō, (s. Heft 212 der Zeitschrift des Ingenieurvereins Tōkyō v. 10. 10. 1899. „Der Tahōtō“ von Dr. Itō Chūta.

„Nankai“ = Nankaikikinaihōden, K. T. XXIX, 10.

Quelle (Abkürzungen)	Schreibweisen für Stūpa (sotoba, tōba, tō).				
	1	2	3	4	5
	窠堵波	窠堵婆	窠都婆	窠觀波	窠堵坡
R.	359. b. 8	359. b. 11	359. b. 13	359. b. 20	
Sha.					
Shi.					
Ta.					
De Groot, Th.					
Th. J.					
Iz.					
Seigo.			698		
Kwarin.				952	
Kwatan.					
Gr. Syn.					
Bten.					
Brin.					
Ir.		II, 242			
Ei.	160				
Saiki.	7, 28; 8, 46; 9, 8; 13, 20, 25, 31, 40				
Nankai.				K. T. 20, 10; 107, a. 2 Z. 5/6	
K. Tr., soweit Anl. II, I u. II.					
Oda	1088, 1, 18, 23, 30 („richtig“)			1088, 1, 18	

Quelle (Abkürzungen)	Schreibweisen für Stūpa (sotoba, tōba, tō).				
	6	7	8	9	10
	素觀波	科塔婆	窠塔婆	窠堵婆	窠觀婆
R.					
Sha.					647
Shi.				1719	
Ta.		532, 12	550, 7		
De Groot, Th.					
Th. J.					
Iz.					
Seigo.					
Kwarin.					
Kwatan.					
Gr. Syn.					
Bten.					
Brin.					
Ir.				II, 182; II, 242 f	II, 196
Ei.					
Saiki.					
Nankai.					
K. Tr., soweit Anl. II, I u. II.					
Oda	1088, 1, 18				

Quelle (Abkürzungen)	Schreibweisen für Stūpa (sotoba, tōba, tō).				
	11	12	13	14	15
	卒都婆	卒塔婆	卒都婆	卒塔	卒都婆
R.					
Sha.					647
Shi.					1719
Ta.			550,7		
De Groot, Th.					
Th. J.					
Iz.					
Seigo.					698
Kwarin.					
Kwaten.					
Gr. Syn.		827		827	
Bten.					
Brin.					517, 249
Ir.	II, 169				II, 243
Ei.					
Saiiki.					
Nankai.					
K. Tr., soweit Anl. II, I u. II.					
Oda					

Quelle (Abkürzungen)	Schreibweisen für Stūpa (sotoba, tōba, tō).			
	16	17	18	19
	卒塔婆	卒塔婆	率都婆	率塔婆
R.	69, b, 17	69, b, 18		
Sha.				
Shi.	1600, (1719)			
Ta.				
De Groot, Th.				
Th. J.	I, 604	I, 604, II, 195	I, 604	I, 604
Iz.	I, 804			
Seigo.				
Kwarin.				952
Kwaten.				
Gr. Syn.		827		
Bten.		810: ヲ ト ㇿ		
Brin.	517: ヲ ト ㇿ 702, 745	517: ヲ ト ㇿ		568
Ir.				
Ei.				
Saiiki.				
Nankai.				
K. Tr., soweit Anlage II, I u. II.				
Oda			1088, 1, 18	

Quelle (Abkürzungen)	Schreibweisen für Stūpa (sotoba, tōba, tō).					
	20	21	22	23	24	25
	率觀波	率者	率堵	蘇儸填	蘇儸婆	蘇儸婆
R.		321, 2, 47	321, 2, 18		409, C, 2.	409, C, 3.
Sha.						
Shi.					1719	
Ta.						
De Groot, Th.						
Th. J.						
Iz.						
Seigo.						
Kwarin.						
Kwatan.	95a					
Gr. Syn.						
Bten.						
Brin.					681	
Ir.					II, 169 („falsch“)	
Ei.						
Saiiki.						
Nankai.						
K. Tr., soweit Anlage II, I u. II.						
Oda				1058, 1, 15	1088, 1, 1, 29	

Quelle (Abkürzungen)	Schreibweisen für Stūpa (sotoba, tōba, tō).					
	26	27	28	29	30	31
	蘇樓波	私儸簾	私儸婆	私儸簾	私儸	儸婆
R.	409, C, 3				355, 2, 1	
Sha.						
Shi.			1719			
Ta.						
De Groot, Th.						
Th. J.						
Iz.						
Seigo						
Kwatin.						
Kwatan.						
Gr. Syn.						
Bten.						
Brin.						
Ir.				II, 242		
Ei.						
Saiiki.						
Nankai.						
K. Tr., soweit Anlage II, I u. II.						
Oda		1088, 1, 20		1088, 1, 21		1088, 1, 19

Quelle (Abkürzungen)	Schreibweisen für Stūpa (sotoba, tōba, tō).					
	32	33	34	35	36	37
	𦵇斗婆	𦵇斗波	𦵇偷婆	兜婆	偷婆	偷波
R.	408, b, 20	408, b, 20		47, a, 48	40, c, 18	
Sha.						
Shi.	1719					
Ta.						
De Groot, Th.						
Th. J.						
Iz.						
Seigo.						
Kwarin.						
Kwaten.						
Gr. Syn.					827	
Bten.						
Brin.					568	
Ir.		II, 169		II, 169	II, 212; II, 169	II, 169
Ei.	160			160	160	
Saiki.						
Nankai.						
K. Tr., soweit Anlage II, I u. II						
Oda	1088, 1, 19	1088, 1, 19, 24, 28	1088, 1, 19	1088, 1, 20, 28	1088, 1, 23, 29	

Quelle (Abkürzungen)	Schreibweisen für Stūpa (sotoba, tōba, tō).						
	38	39	40	41	42	43	44
	浮圖	浮都	浮屠	佛圖	佛陀	佛屠	佛塔
R.	292, a, 23						
Sha.							
Shi.	1719						
Ta.							
De Groot, Th.	2		2	2	2	2	
Th. J.					I, 239		I, 240
Iz.							
Seigo.							
Kwarin.							59
Kwaten.							
Gr. Syn.	827, 887		827, 887				
Bten.							
Brin.	745						
Ir.	II, 242, 169	II, 169					
Ei.	171						
Saiki.							
Nankai.							
K. Tr., soweit Anlage II, I u. II.							
Oda	1088, 1, 20, 23						

Quelle (Abkürzungen)	Schreibweisen für Stūpa (sotoba, tōba, tō).					
	45	46	47	48	49	50
	弗圖	弗屠	塔波	塔婆	塔	塔
R.				100, c. 39	100, c. 13	
Sha.						
Shi.				1719	1719 f	
Ta.						
De Groot, Th.	2	2			1 ff	
Th. J.			I, 604	II, 195	II, 195	
Iz.				I, 801	II, 860	
Seigo.						
Kwarin.					263	
Kwaten.					223	223
Gr. Syn.					827	
Bten.				873	872	
Brin.				568, 517, 911, 602, 876, 101	517, 568, 299	
Ir.				II, 182, 242, 169	II, 169	
Ei.				100	171	
Saiki.						
Naukai.						
K. Tr., soweit Anlage II, I n. II.					XXXVI, 2 Bl. 184 a. XV 5 Bl. 468 b.	
Oda				1088, I, 20, 23, 28	1088, I, 20	

ANLAGE II

I. Kyōtoer Tripiṭaka, XV, 5, Bl. 468 b.

(P. T., Ausg. v. 1598, 302, p. 11—12. Forke, Kat. 438.)

Von Buddha gesprochenes Sūtra von den Namen der acht großen wunderkräftigen Stūpas.¹

B. N. 898 u. Sp. 451: Aṣṭamahāśricaityanāma-sūtra, S. M.

(S. Actes du dixième Congrès internat. des Orient. 1894, II, S. 187 u. B. N. 1071, K. Tr. XVI, 10, 0: Verse des Königs Śīlāditya.)

(Von dem) „Sūtra-Tripiṭaka-Übersetzer aus dem Indischen“, dem „Chōsandaifu“ (Chao san ta fu)², und „Shi-Kōrokukyō“ (Shih kuang lu ch'ing)³, dem „Myōkyō Daishi“ (Ming chiao ta shih)⁴ und (gehorsamen) Diener, Fa-hsien⁵, ehrerbietig auf Kaiserlichen Befehl übersetzt.

Einst sprach der Bhagavat zu den vielen Bhikṣus: Jetzt nenne und preise ich die Namen der acht großen wunderkräftigen Stūpas. Ihr (aber) hört in Ehrfurcht; Euch will ich auseinandersetzen, welches die acht Orte sind:

¹ Es steht hier 塔 Stūpa, nicht 支提 Caitya, daher obige Übersetzung. Nach Ei. 171 (auch F. W. K. Müller, Zwei Pfahlschriften S. 15) ist eigentlich Caitya gemeint.² 朝散大夫テウサンゲイフ ein Titel aus der Suizeit (589—618), der auch in der Sungzeit (960—1127) im Gebrauch war; s. Tz'ü-yüan I, 辰, 74. Nicht i. R. Nicht in Mayers, Chin. Gouv.³ 試光祿卿シクワウロクキヤウ (nicht i. R. und in Mayers, Chin. Gouv.). 試 in diesem Zusammenhang nicht belegt; vielleicht „geprüft“ (?). 光祿卿, ein Titel, aus der Ts'inzeit (246—206 v. Chr.) hergeleitet; s. Tz'ü-yüan I, 子 251 f.⁴ 明教大師ミョウケウダイシ als Titel nicht i. R. Nach B. N. Sp. 452 ist es der, 982 n. Chr. dem Śramaṇa T'ien-hsi-tsai 天息災テンソクサイ (R. 123, a. 41: Bten. 941) verliehene Titel. Der (auch 982 verliehene und in B. N. erwähnte) Titel des (in Anm. 5 genannten) Fa-hsien ist 傳教大師デンケウダイシ; Fa-hsien hat also wohl beide Titel gehabt; weitere Belegstellen fehlen noch. Verwechslung von 明 statt 傳 dürfte kaum vorliegen.⁵ 法賢ホフケン R. 289, c. 7: Dharmabhadra Ei. 44; Fa-hsien (wirkte 973—1001 n. Chr.), Übersetzer des Sūtra B. N. Sp. 202 Nr. 898; s. auch B. N. Sp. 450 Nr. 159.

Der erste ist der Lumbinī-Hain von Kapilavastu; dort ist des Buddha Geburtsstätte. Der zweite ist unter dem Bodhi-Baum am Ufer des Nairāṇjanā-Flusses in Magadha; dort gelangte der Buddha zum Erlebnis der Frucht seines Pfades.¹ Der dritte ist die Stadt Vārāṇasī im Lande der Kāśī; dort drehte er das Rad des großen Gesetzes. Der vierte ist im Jeta-Park in Śrāvastī; dort zeigte er seine große göttliche Macht (mit der er durch alle Hindernisse dringt).² Der fünfte ist in Kanyākubja³; dort stieg er hernieder vom Trāyastriṃśa-Himmel. Der sechste ist in Rājagṛha; dort war ein Śrāvaka abgefallen, Buddha (aber) hat (ihn) wieder

¹ 佛證道果, s. Mitt. d. Sem. f. Or. Spr. 1911, S. 259, Anm. 2.

² 神通ジンツウ R. 351, b, 4; Brin. 390; Ir. IV, 155; Ei. 3, 113. Abhiññā oder Saḍabhiññā: die sechs übernatürlichen Fähigkeiten (Brin. 891), die Buddha erlangte; s. auch F. W. K. Müller, Ikkaku sennin, Berlin 1896, Bastian-Festschrift; ferner: Kern, Manual of Ind. Buddhism, 60. — Oda 1232: „Ādhipāda-jñāna“. — Nämlich:

1. 天眼テンゲン R. 122, a, 37; Brin. 610; Ir. III, 303; Ei. 51. Divya-cakṣuḥ.

2. 天耳テンニ R. 120, c, 39; Brin. 617; Ei. 51. Divyaśrotram.

3. 神足(力)シンソク(リキ). R. 351, a, 13 Ādhipāda; a, 14: Ei. 131: „Ādhisāṅkriyā“. Der übernatürliche Wandel. (s. bes. Bten. 627.)

4. 宿命シユクニヤウ. R. 145, a, 45; Ei. 126: Pūrvanivāsānu-smṛtijñāna. Kenntnis früherer Existenzen.

5. 他心タシン. R. 23, c, 25; (Brin. 565); Ir. II, 206; Ei. 115: Paracitta-jñāna. (Intuitive) Kenntnis der Gedanken anderer.

6. 漏盡ロジン. R. 299, a, 27; Brin. 895; Ir. I, 120; Ei. 21: Āsava-kṣaya-jñāna, Vernichtung der Āsava (s. Kern, Manual of Ind. Buddhism, 53).

Im übrigen siehe dazu auch den Nachtrag.

³ 曲女城キョクニョジヤウ R. 241, b, 13. — Heute Kanauj. — S. Watters II, 321: 羯若鞠闍國; ferner I, 337, wo auch näheres über Buddhas Herabsteigen vom Trāyastriṃśahimmel; ebenda die Angabe, daß die Stadt im Lande „Sankāśya“ oder „Andhra“ liege, s. B. N. Nr. 955 und 898: „Sankisa“ oder „Kapitha“ (Beal. Si-yu-ki, Kie-pi-tha I, S. 202, 206, 207 f.) — „Sēng-ka-she“ 僧迦舍 s. Watters I, 335, Saiki IV, 2, 31; R. 41, c, 45; 42, a, 27; Ei. 143.

桑迦尸, das an späterer Stelle des Sūtra vorkommt, muß wohl eine andere Schreibweise für Sāṃkāśyā (s. Böhtlingk-Roth, VII, Sp. 896) sein: Sang-chia-shih, die aber in R. und anderen Werken nirgends zu finden war.

迦尸 Kāśī, s. Rapson, Hist. of India 1922, I, S. 117. — Watters I, 337, Anm. 2, zitiert das Sūtra B. N. 898 und zwar wegen Sāṃkāśyā, denn der Name Andhra (s. Saiki, X, 2, 27; Beal II, 217 f.; Watters II, 209 ff.) kommt im Sūtra nicht vor. Es ist nicht ersichtlich, warum Watters die Schreibweise 桑迦尸 nicht miterwähnt; wenn ihm das Sūtra in derselben Fassung vorgelegen hat, kann sie ihm doch nicht entgangen sein.

bekehrt.⁴ Der siebente ist der wunderkräftige Stūpa von Vaiśālī; dort überdachte und berechnete er das Maß seines Lebens.⁵ Der achte ist zwischen dem Paar von Śāla-Bäumen im Park von Kuśīnagara; dort ging er ins Nirvāṇa ein. Dies sind also die acht großen wunderkräftigen Stūpas.

Weiter sprach er dann die (folgenden) Strophen:³

Kapilavastu, wo König Śuddhodana residierte;

Lumbinī-Park, Geburtsstätte des Buddha;

Am Ufer des Nairāṇjanā-Flusses in Magadha,

Unter dem Bodhi-Baum vollendete er das wahre Erwachen;
Stadt Vārāṇasī im Lande der Kāśī, (dort) drehte er

Das Rad des großen Gesetzes sechs Jahre lang;

Im Jeta-Park in Śrāvastī; — überall

In der Dreiwelt zeigte er seine göttliche Macht;

Kanyākubja im Lande Sāṃkāśyā,

Vom Trāyastriṃśa-Himmel(-spalast) stieg er da hernieder;

Rājagṛha, große Stadt, wo bei der Abspaltung des Saṃgha der

Tathāgata, zum Guten (ihn) bekehrend, übte Liebe und Erbarmen.

Im (sic) wunderkräftigen Stūpa der großen Stadt Vaiśālī,

Dort überlegte der Tathāgata das Maß seines Lebens;

Kuśīnagara, Stätte gewaltiger Kräfte⁴ —

Eingang ins Nirvāṇa unter dem Paar Śāla-Bäumen!

¹ 聲聞分別佛爲化度處. B. N. sagt Sp. 203, zu Nr. 898: „6. Rājagṛha, where Buddha taught his disciples, whose division (also took place there?). Cunningham pp. 467—468.“

Eine Schwierigkeit liegt also nach B. N. in 分別フンベツ, R. 57, b, 33; Ir. III, 192, Ei. 197; Bten. 479; Ir. IV, 26. — Oda 1410, 3, 3 gibt folgende Erklärung: „6. Der Ort, wo er den abtrünnigen Mönch bekehrte. Es war in Rājagṛha. Devadatta machte Saṃghabheda, die Gemeinde schied sich in zwei getrennte Lager, und Buddha bekehrte ihn wieder und veranlaßte alle, zur Eintracht zurückzukehren.“

² 思念壽量 dieser Ausdruck (nicht i. R.) kehrt noch zweimal wieder in den folgenden Versen und in Sanzōhossu II, Bl. 211. Ferner s. K. T. IX, 1; B. N. 126, II (Bl. 2a) und B. N. 127, II (Bl. 45b), wo die (思) „Gedanken“ und (念) „Überlegungen“ und „Berechnungen“ Buddhas über die „zwei Nidānas“ (1. nicht töten, 2. Speise usw. spenden) berührt werden, durch deren Befolgung man sein Leben (壽命) verlängern könne; s. Brin. 459 (471).

³ R. 505, c, 7; Bten. 687; Brin. 441 = Gāthā; Ei. 58 gibt für Gāthā nur Komposita (調頌 usw.).

⁴ 大力地ダイリキヂ, nicht i. R.

Dies sind also die acht großen wunderkräftigen Stūpas. Wenn es Brāhmaṇas gibt und gute Männer und Frauen, die großen Glauben haben, Stūpas und Caityas errichten und Verehrung (Gottesdienst) erweisen¹ und Opfer darbringen, diese Menschen erlangen großen (religiösen) Gewinn und die Belohnung großer Frucht² und erwirken großes Lob und Preis. Ihr Ruhm ist überall in der Welt, weit in die Tiefe, Breite und Größe; sogar alle Bhikṣus müssen hinfert daran lernen.

Und dann wiederum, Ihr vielen Bhikṣus, wenn es reingläubige Männer und gute Frauen gibt, die können an diesen acht großen wunderkräftigen Stūpas Opfer höchster Wahrhaftigkeit darbringen, trotzdem sie in diesem Leben stehen; und dieser Menschen Leben endet mit sofortiger Wiedergeburt in der Götterwelt.

Dann sprach wiederum der Bhagavat zu den vielen Bhikṣus: Höret in Ehrfurcht; ich werde jetzt predigen von meinen Reisen und meinem Verweilen in Ländern und Städten und in der bewohnten Welt; und er sprach die (folgenden) Strophen:
Neunundzwanzig Jahre war ich im Palaste des Königs.

Sechs Jahre übte ich die Askese in den Schneebergen.
Fünf Jahre war ich in Rājagṛha, bekehrend tätig.³

Vier Jahre lebte ich im 毗沙 Wald.⁴
Zwei Jahre verbrachte ich die Ruhezeit⁵ in 惹里巖.⁶

Dreiundzwanzig Jahre verblieb ich in Śrāvastī,
Vaiśālī und dem Hirschpark,

¹ 承事供養 ジ ヨ ウ ジ ク ヤ ウ. R. 209, c, 21: Him. 597 und R. 35, a, 16: Brin. 165; Ir. III, 50; Him. 199.—Pūjā: Ei. 124. Gottesverehrung mit Weihrauch-, Blumen- usw. Opfer für alle Tathāgatas und Bodhisattvas.

² Saṃvāsa I, Bl. 10 u. II, Bl. 111.

³ 化度 ケ ド R. 67, b, 25: Bten. 317; Brin. 200; Ir. III, 128. Wandlung und Hinüberführung, das heißt „Bekehrung“.

⁴ Nicht i. R. u. Oda. Der *Viśā[na]-Wald. Viśāṇa R. 275, c, 43: Ei. 197: „毗沙擊 oder 角 Horn ist eine Bezeichnung für jeden Pratyekabuddha, da er einsam wie das einhörige Rhinoceros lebt.“ (S. auch p. 168, Anm. 2: Ikkaku sennin, p. 16.)

⁵ 安居 ア ン グ R. 138, c, 13; Brin. 22; Ir. III, 327; Shi. 97. Die Ruhezeit des Buddhisten. S. De Groot, Mahāyāna, 201f. Julio, Ex. prat. S. 170ff. Watters I, 144—146, 337; II, 138—139. Nach Shi. 97 dauert das „ango“ vom 15. 4. Monats bis 15. 7. Monats (90 Tage).

⁶ Nicht i. R. u. Oda.

摩拘梨¹ mit dem Trayastrimśa,
尸輪那² und Kauśāmbī³

Auf dem Gipfel des Stūpaberges⁴ und in 大野⁵
Im Dorfe 尾努⁶ und in 吠蘭帝⁷ und in
Śuddhodanas Hauptstadt Kapilavastu.

Diese alle sind heilige Orte, an jedem ein Jahr
Verweilte der Śākyatathāgata. —
So lebte er achtzig Jahre⁸ auf der Welt,
Und danach ging der Muni ein ins Nirvāṇa.

II. Kyōtoer Tripiṭaka, XXXVI, 2, Bl. 184.

(B. N. 1621 u. Sp. 468 Nr. 99.)

„Stūpas zu errichten, hat sechsfachen Sinn.“

Auszug aus 大方廣佛華嚴經疏ダイハツクワフツツ
ケゴンキヤウシヨ, einem „Kommentar (B. N. 1589, K. Tr. XXXIII, 10 u. XXXIV, 1—3) zum Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭya-sūtra“ (B. N. No. 88). Nach B. N. Sp. 350 ist der Kommentar verfertigt von Ch'êng-kwan, † zwischen 806 und 820 n. Chr.; s. Sp. 463 No. 37.

(Stūpas zu errichten, hat folgenden Sinn):

1. Die Unübertrefflichkeit eines Mannes kundzutun: das heißt, weil der Tathāgata der von der Dreiwelt Höchstverehrte,⁹

¹ 摩拘梨, nicht i. R. u. Oda.

² 尸輪那, nicht i. R. u. Oda.

³ 憍曇彌, nicht i. R. Jedoch 憍賞彌 Kao (Kiao)-shang-mi; R. 201, b, 13: ケウシヤウミ Kauśāmbī. S. Satōki, V, 1, 27, wo als weitere Schreibart 拘曇弥 angegeben ist. Watters I, 365: „Kosāmbi (Kauśāmbī, Kosāmbī)“. Beal, Si-yu-ki, I, LXVIII, 235f, II, 21, 322. — Oda 377, 2: ケウセンミ und 298: クセンミ.

⁴ 寶塔山 ハウタフサン, nicht i. R. u. Oda.

⁵ 大野 R. gibt 111, a, 40 nur die hier nicht in Betracht kommenden japanischen Lesarten an; nicht i. Oda.

⁶ 尾努, nicht i. R. u. Oda.

⁷ 吠蘭帝, nicht i. R. u. Oda.

⁸ Die 80 Jahre ergeben sich genau: 29 + 6 + 5 + 4 + 2 + 23 + 11 = 80.

⁹ R. 389, c, 32: 至尊 Bhaṭṭāraka.

Unübertreffliche,¹ Unvergleichliche² ist, errichtet man Stūpas und veranlaßt mit diesen Zeichen³ die Menschen dazu, ihre Blicke zu erheben, anzubeten und ihre Zuflucht zu nehmen (zu Buddha usw.).

Trailokya (Dreiwelt) ist Kāma-, Rūpa- und Arūpadhātu.

2. Die Lebewesen zum reinen Glauben zu veranlassen: das heißt, Buddha-Stūpas bauen veranlaßt alle Wesen, ihre Blicke nach oben zu richten, anzubeten und hervorzubringen ein Gemüt von echtem Glauben, voll Ehrfurcht und Ernst;⁴

3. Das Vorhandensein eines Wahrzeichens⁵ für die Herzen zu bewirken⁶; das heißt, Buddha-Stūpas errichten läßt die Herzen aller Lebewesen etwas haben, dem sie sich zuwenden, das sie verehren und lieben, und wozu sie ihre Zuflucht nehmen.

4. Zum Opfern zu veranlassen, um (dadurch) Segen hervorzubringen: das heißt, Buddha-Stūpas errichten veranlaßt alle Lebewesen, aus vollstem Herzen ehrfürchtig zu opfern und befähigt sie dann dazu, allen Segen und (religiösen) Gewinn hervorzubringen.

5. Zu krönen die Werke zur Vergeltung der Wohltaten: das heißt, Buddha-Stūpas bauen bewirkt nicht nur (religiösen) Gewinn für das eigene Ich, sondern vergilt auch die vier Gnaden und krönt die endlosen Werk-Gelübde.⁶

¹ R. 242, c, 24: 最勝サイシツ: Brin. 266; Jina Ei. 53; Vijaya Ei. 197.

² R. 311, a, 4: 無比ムヒ: Brin. 821; Asita Ei. 19 f.

³ 表ヘウ hyō = 表章ヘウシヤウ hyōshō = 標章 = 標シ
ルシ. Gr. Syn. 747, 3.

⁴ 崇重正信之心; als Ganzes nicht i. R. 崇 (jap. agameru) aufblicken zu, ehrfürchtig anbeten, 重 (jap. omonzuru) großes Gewicht legen auf; etwas sehr ernst nehmen.

⁵ Japanisch gelesen: hyōshin wo shite aru arashimeru. 有在 bedeutet ein verstärktes Dasein.

⁶ 行願ギヤウグワン R. 415, b, 27: Bten. 220, 525. Bten. 220: das Tatgelübde, das Gelöbniß, daß man eine Sache (Tat, Werk) ausführen wird. Bten 525: die vier Arten Tatgelübde. Die alle Lebewesen betreffenden vierfachen Tatgelübde (bei dem Jōdomon) sind: 1. Das „Tor“ (die Abteilung) der (demütigen) Verehrung und der Buße (禮懺門): Buddha (demütig) verehrend, Körper und Seele reinigen. 2. Das „Tor“ der „Zehn“ (Bten. 589; Brin. 372) Anrufungen (十念門): den (heiligen) Namen mit Lob und Preis anrufend das Samenkorn der „Hin-geburt“ (nach dem „Reinen Land“) pflanzen. 3. Das „Tor“ der weiterleitenden Tätigkeit (R. 372, a, 46: Bten. 123: 因ヲ資助スル) — (繫縁門): sein Inneres (darauf) konzentrierend, die Keime

Die vier Wohltäter sind: der Landesfürst, Vater und Mutter, Lehrer und Freunde, die Dānapatis (= „Gaben-Herren“).¹

6. Segen hervorzubringen und die Sünde zu vernichten: das heißt, Buddha-Stūpas errichten bewirkt, daß nicht nur das eigene Glück hervorgebracht wird und die eigene Sünde vernichtet, sondern daß alle Lebewesen, wenn sie emporblicken und anbeten, alle ihr volles Glück (dadurch) erlangen und die gesamte Sünde vernichten.

des Guten dauernd „erpflegen“. 4. Das „Tor“ der Glückseligkeit aller (衆福門): „mittels der Glückmachung aller den Keimen des Guten zur Vervollkommenheit verhelfen“. — Zu „Jōdomon“, s. Oda 1343, 2 s. v. Ni-mon. —

Zu dem Wort „Hin-geburt“ s. Tannisho 歎異抄, Kyōto 1920.

¹ R. 265, b, 23: 檀越ダンジュツ: Bten. 874, Brin. 573, Ir. II, 194, Shi. 1728; Dānapati Ei. 40. Die Transkription „dan(w)otsu“ für Dānapati hat zu der falschen Etymologie geführt: Ei. S. 40: „by charity crossing (the sea of misery)“. 施主セシユ ist die Übersetzung von Dānapati, s. R. 230, b, 5: Bten. 758; Brin. 481; Ir. IV, 313; Ei. 40. An der zuletzt genannten Stelle (Ei. 40) muß es außerdem statt „sovereign“ und „patrons“ heißen „lord“ und „patrons“. S. auch De Groot, Th. S. 68 und 85.

NACHTRAG.

Herrn Dr. Weller — Leipzig — auch an dieser Stelle verbindlichen Dank für wertvolle Bemerkungen zu vorstehenden Übertragungen aus dem Chinesischen auszusprechen, möchte ich nicht unterlassen. Leider war mir seine Ausgabe des Dharmasaṃgraha nicht zugänglich.

Herr Dr. Weller gibt auch zu einigen buddhologisch-technischen Ausdrücken noch folgende weitere Literatur an:

Zu S. 168, Anm. 2, 6) Āsava: cfr. Mrs. Rhys Davids. A Buddhist Manual of Psychological Ethics (= Dhammasaṅgani, übers. in Orient. Transl. Fund. N. S. XII) S. 291; Franke, Dīghanikāya S. 83, Anm. 1 und Z. D. M. G. 69, 479 (auch W. Z. K. M. 27, 204); Walleser, Die Streitlosigkeit des Subhūti, S. 32; Hardy, Buddhismus, 2. Aufl. 107.

Zu S. 168, Anm. 3 Kāśi: cfr. Cunningham, Ancient Geography of India 438, 435.

Zu S. 169 Śāla-Bäume: cfr. Sumaṅgalavilāsini zu D. XVI, 5, 1 (ed. P. T. S.); = siam. Ausgabe Bd. II, 228, ferner: Franke, Dīghanikāya 231. A. 1.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — REVIEWS OF BOOKS

KRAUSE, F. E. A.: Cingis Han. Die Geschichte seines Lebens nach den chinesischen Reichsannalen. Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1922. (112 z. T. autographische Seiten, zwei Tafeln.) 4°. Heidelberger Akten der von Porthcim-Stiftung. 2.

Gz. 10. —, e. Schlz.

Unter den dynastischen Geschichten Chinas ist keine so dürftig und unklar wie jene der Yuan-Dynastie und innerhalb dieser ist wieder die Geschichte Dschengis-Khans, ihres Begründers, höchst unkritisch und fragmentarisch. Es war daher keine dankbare Aufgabe, welche der Verfasser sich gestellt hat, indem er das erste Kapitel des Yuan-sch'iao mi-sch'i übersetzte und der Biographie des großen Eroberers zugrunde legte.

An der Übersetzung ist kaum etwas auszusetzen, aber es ist die Frage, ob der Text die darauf verwendete Mühe gelohnt hat. Für die Darstellung des Aufstieges der Mongolen, welche sich hauptsächlich unter Dschengis-Khan vollzog, ist meines Erachtens keiner der vorhandenen Texte ausreichend. Eine solche Darstellung kann nur aus vielen Bausteinen zusammengefügt werden, welche aus den verschiedensten Quellen entnommen sind.

Das Yuan-sch'iao mi-sch'i ist Ende 1369 begonnen und in zehn Monaten fertiggestellt worden, also eine höchst flüchtige Arbeit. Zur Zeit seiner Abfassung existierten zwei größere Vorarbeiten: das Yuan Sch'engwu tsch'in-tsch'eng lu und das Yuan-tsch'iao mi-sch'i. Das erstere ist, wie schon aus dem Titel zu entnehmen, erst nach dem Regierungsantritt Sch'itsus (Kublai Khans) verfaßt worden, denn Sch'engwu ist ein posthumer Titel, welcher Dschengis-Khan erst im Jahre 1266 verliehen wurde.

Das Tsch'in-tsch'eng lu ist ein anonymes Werk; es beginnt mit Yesugai, dem Vater Dschengis-Khans, und endet mit dem Tode T'ai-tsungs (Ogdais, Ügeteis) im Jahre 1237. Es hat den Kompilatoren des Yuan-sch'iao mi-sch'i sichtlich als Unterlage gedient und alle Fehler und chronologischen Umstellungen sind aus diesem Werke in die offizielle Geschichte übergegangen.

Ein ungleich wichtigeres Quellenwerk ist das Yuan-tsch'iao mi-sch'i. Es wurde im Jahre 1228, also ein Jahr nach dem Tode Dschengis-Khans niedergeschrieben. Obgleich sein Verfasser nicht genannt ist, so war dieser jedenfalls ein Zeitgenosse des grossen Kaisers und seine Geschichte ist daher so glaubwürdig wie eine Geschichte es nur eben sein kann. Es ist der Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür erbracht worden, daß das Mi-sch'i den in den Annalen der Yuan-Dynastie mehrfach erwähnten T'opitsch'ien zum Verfasser hat. Es war in mongolischer Sprache verfaßt und in uigurischen Lettern aufgezeichnet. Das Werk war zur Zeit der Herausgabe des Yuan-sch'iao mi-sch'i im Jahre 1370 noch nicht ins Chinesische übersetzt und ist deshalb von Sung Lien und Wang Hui nicht benutzt worden. Die später erfolgte Übertragung hatte erst den Titel Sch'engwu K'ai-t'ien lu, war aber besser bekannt unter dem generellen Namen mi-sch'i, die Geheimgeschichte.

Beginnend mit dem mythischen Ursprung des späteren Kaisergeschlechtes aus der Paarung eines Wolfes mit einer Hirschkuh, welcher an die Stammsage der Türken erinnert, führt das Mi-sch'i die Ahnenreihe um 11 Generationen weiter zurück als das Yuan-sch'iao mi-sch'i, welches mit Budantsar beginnt. Die ganze Vorgeschichte ist in vulgärer Umgangssprache breit erzählt und enthält wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen zum Yuan-sch'iao mi-sch'i, welche keine Geschichte Dschengis-Khans ignorieren darf. Wir erfahren daraus unter anderem, daß Habul, der Urgroßvater Temudschins (Anm. 40), der erste war, welcher den Khantitel annahm, und daß er bei seinem Tode die Herrschaft über seinen Stamm dem Ambagai, einem Geschwisterkinde, anvertraute. Dieser Ambagai wurde von den Tataren zwischen Kulun und Buin-nor gefangen und an den Hof der Tschin ausgeliefert, wo er den Tod fand. Seine Nachkommen herrschten über den Stamm der Taidischigod. Das Volk machte nun Hutulu, einen Sohn Habuls, zum Khan und dieser unternahm mehrere Rachezüge gegen die Tataren. Von einem dieser Raubzüge brachte Yesugai den Temudschin und andere Führer als Gefangene heim und gab seinem eben zur Welt gekommenen Sohne den Namen des Erstgenannten. Als Temudschin neun Jahre alt war, ging Yesugai mit ihm auf Brautschau und ließ ihn in einer Familie des Stammes Hongkirat (Anm. 146) zurück. Auf dem Heimwege wurde er von Tataren vergiftet. Über all diese Dinge erfahren wir aus dem Yuan-sch'iao mi-sch'i so gut wie nichts.

Als das Geburtsjahr Dschengis' darf mit Raschid Ad-din das Jahr 1155 (Anm. 48) angenommen werden. Seine „Wiege“ stand am kleinen Flusse Tengri östlich des Burkhan-Berges im Kentei-Gebirge. Im Norden dieses Gebirges entspringt der Onon, im Südwesten der Kerulen. Zwischen diesen beiden Flüssen gelegen, stieß das Gebiet der Mongolen im Westen an jenes der Kerait (südlich der Tula): darüber hinaus, am Zusammenfluß

des Orkhon und der Selenga saßen die drei Stämme der Merged. Nördlich des Onon wohnten die Taidschigod. Im Osten, am Arghun-Flusse, zwischen Kulun und Buin-nor, lag das Gebiet der Tatar, noch weiter östlich das des Dschamuga. Südöstlich lebten die kleinen Stämme der Hongkirat, Ikiras, Horlas, Dürben, Hatakin und Sardschut (im Quellgebiet des Khalka-Flusses). Im Westen lag das große Reich der Naiman, im Nordwesten die kleinen Gebiete der Oirat und Dschadscherat, in halber Abhängigkeit von den Naiman. Das Land der letztgenannten war in zwei Teile geteilt: nördlich des heutigen Kobdo herrschte Tayan-Khan, südlich Buyuruk. Im Südwesten schlossen sich Hsi Hsia, die Uiguren und Hsi Liao (Karakitai) an. Im Süden lag das Reich der Tschin (Jutschén), im Südosten waren die Weideplätze der Ongut.

Im Jahre 1167 starb Yesugai. Temudschin war erst dreizehn Jahre alt und die Mehrzahl seines Stammes schloß sich den Taidschigod an. Späterhin, als Temudschin heranwuchs, fürchteten die Taidschigod, daß er ihnen gefährlich werden könnte, nahmen ihn gefangen und wollten ihn töten. Er entkam durch die Flucht und wurde von Torgan schara, dem Vater des Dschilagon (Anm. 135), aufgenommen. Von hier kehrte er erst zu seiner Mutter und seinen Brüdern zurück und holte sich dann seine Braut vom Stamme der Hongkirat. Mit dieser und seinen Brüdern suchte er Wang-Khan (Ong-Khan, Anm. 100), das Oberhaupt der Kerait auf und erneuerte den Freundschaftsbund, der diesen mit seinem Vater verbunden hatte. Im Jahre 1177 überfiel eine Horde der Merged das Lager Temudschins am Fuße des Burkhan-Berges und raubte dessen jugendliche Gattin. Er selbst entkam in die Berge. Er rief die Hilfe Wang-Khans an, welcher sich mit Dschamuga, dem Chef der Dschuirat (Anm. 60), verband, die Merged überfiel und Temudschin seine Frau zurückgab. Dschamuga war ein entfernter Verwandter und Jugendfreund (anda, Anm. 107) Temudschins, der jetzt durch mehr als ein Jahr sein Lager teilte, bis er dessen Mißtrauen gewahr werdend eines Nachts entwich. Viele Stammesgenossen verließen Dschamuga und gingen zu Temudschin über, dessen Gefolgschaft immer mehr zunahm.

Das Yuan-schü übergeht diese Ereignisse, die das Weitere erst verständlich machen, und führt uns unvermittelt in den Konflikt zwischen Temudschin und Dschamuga ein. Kurz vorher war Wang-Khan von den Naiman besiegt worden und zu den Karakitai geflohen. Als er von der zunehmenden Macht Temudschins hörte, kam er zurück und gewann mit dessen Hilfe seine Unabhängigkeit wieder. Dschamuga, welchen der Abfall seiner Leute aufgebracht hatte, suchte Streit mit Temudschin und dieser zog sich aus dem Kampfe sehr geschwächt an die Ufer des Onon zurück. Dies ist die Episode, über welche das Yuan-schü unmittelbar nach

dem Tode Yesugais berichtet (fol. 4a). Im Jahre 1196, als Tschin gegen die Tataren Krieg führte, unterstützte Temudschin im Vereine mit Wang-Khan den Kaiser gegen diese seine Erbfeinde und brachte ihnen eine Niederlage bei. Damit gewann er wieder an Macht und Ansehen und erregte die Eifersucht Dschamugas. Dieser brachte eine Koalition der südöstlichen Stämme zusammen, welche ihn zum Gur-Khan erheben wollten und verband sich mit den Naiman, den Merged, den Oirat, den Taidschigod und den Saldschigod, um Temudschin und Wang-Khan anzugreifen (1201). Die letzteren, von dem Plane unterrichtet, stellten sich ihren Feinden gemeinsam entgegen und schlugen sie am Buin-See. Hierauf verfolgte Temudschin die Taidschigod nach Norden bis zum Onon, während Wang-Khan den Dschamuga nach Osten bis zum Arghun zurückdrängte und zur Unterwerfung zwang. Dieser Sieg wird im Yuan-schü (fol. 7b und 8a) in zwei Siege ausgesponnen, wofür jeder Anhalt fehlt.

Wang-Khan hatte durch diesen Erfolg einen weit größeren Machtzuwachs erfahren als Temudschin; doch ihre Freundschaft blieb bestehen und als Wang-Khan im Jahre 1202 einen Revanchekrieg gegen die Naiman führte, mußte Temudschin seinem Verbündeten Gefolgschaft leisten. Buyuruk, welcher über den Süden des Reiches herrschte, wurde über das Altai-Gebirge getrieben und bis zum Bordo-See verfolgt. Auf dem Rückmarsche stellten sich den Siegern Hilfstruppen des Tayan-Khan entgegen. Wang-Khan suchte sich dem Kampfe zu entziehen, wurde aber vom Feinde hart bedrängt und schließlich nur durch den Beistand Temudschins befreit. In die Heimat zurückgekehrt feierten die beiden Waffengefährten ein Fest der Verbrüderung. Jetzt waren die mächtigsten Gegner im Osten und Westen überwunden. Nur die Merged waren nicht unterworfen, waren aber schwach und bildeten keine Gefahr. Temudschin benutzte die Gelegenheit um vier Stämme der Tataren unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Wang-Khan unternahm auf eigene Faust einen Raubzug gegen die Merged und eroberte reiche Beute. Es konnte nicht ausbleiben, daß zwischen den beiden Rivalen ein Kampf um die Suprematie entbrannte. Dschamuga, der sich in Gefolge Wang-Khans befand, gewann Einfluß auf Sangk'un (Singun 129), den Sohn Wang-Khans, und bewog diesen zu einem Überfall auf Temudschin. Dieser unterlag und konnte nach der Schlacht nur etwa 4000 Reiter um sich sammeln. Ein Aussöhnungsversuch mißlang. Stets in Gefahr, von seinem mächtigen Nachbar überrumpelt zu werden, zog Temudschin weit fort nach Norden und ließ sich im heutigen Gebiete der Burjaten in der Nähe des Baikal-Sees nieder. Wang-Khan hatte jetzt die ganze nördliche Mongolei zu einem Reiche vereinigt und keinen ebenbürtigen Gegner. Es war ein tollkühnes Unternehmen, daß Temudschin nach Süden aufbrach um an ihm Rache zu nehmen. Es mußte mit List

angefangen werden. Er sandte Boten voraus, die mit demütigen Worten das Mitleid Wang-Khans erwecken und seinen Verdacht einschlafen sollten. Durch diese erfuhr er, daß im feindlichen Lager ein großes Trinkgelage stattfand und niemand daran dachte zu den Waffen greifen zu müssen. Temudschin kam in Eilmärschen herbei, überfiel das Lager und machte sich zum Herrn über das Gebiet und Volk des Wang-Khan (1203). Im folgenden Jahre sah sich Temudschin abermals einer starken Koalition gegenüber. Unter der Führung Tayan-Khans verbanden sich die Naiman, die Oirat, die Saldschigod, die Merged und die kleinen Stämme des Südostens gegen ihn. Er kam ihrem Angriffe zuvor, ging nach Westen und schlug die Gegner in der Region des Kangai-Gebirges. Tayan wurde gefangen, fast alle Stämme unterwarfen sich; nur die Merged mußten im Herbst noch einmal bezwungen werden. Mit der Eroberung dieser „Hochburg“ war die Herrschaft Temudschins über die ganze Mongolei hergestellt. Er konnte sich jetzt nach auswärts wenden und begann 1205 mit einem Raubzuge gegen Hsi Hsia, das Reich der Tanguten. Im Jahre 1206 hielt er an den Quellen des Onon die große Fürstenversammlung ab, bei welcher er zum Khan aller Khane (dies ist angeblich die Bedeutung von Dschengis-Khan) ausgerufen wurde.

- Von hier wird das Yuan-schi verlässlicher, die Chronologie geordneter:
- 1207 wurde der zweite Feldzug gegen Hsi Hsia unternommen und Wulianghai, der Wohnsitz der Kirgisen, unterworfen.
 - 1208 wurden die Reste der Merged und Naiman besiegt; Toto, das Haupt der ersteren, fiel im Kampfe, Kütschlük (264), der Chef der Naiman, floh zu den Uiguren und den Karlik (302), wurde überall abgewiesen und fand schließlich ein Asyl beim Gur-Khan der Karakitai.
 - 1209 die Uiguren unterstellen sich der Oberhoheit des Großkhan; ein dritter Feldzug gegen Hsi Hsia endet mit der Einnahme der Hauptstadt Hsingtsch'ing (Ningsia) und der Gewährung eines Friedens.
 - 1210 erster Zusammenstoß mit Tschin; Einnahme der Feste Wuscha-pao.
 - 1211 Unterwerfung der Karlik; zweiter Feldzug gegen Tschin; die Mongolen dringen bis Tschüjung-Kuan und Peking (314) vor. Kütschlük bemächtigt sich der Herrschaft in Karakitai.
 - 1212 Fortsetzung des Kampfes mit Tschin; Peking wird eingeschlossen, Ta'ung (die westliche Hauptstadt) angegriffen. Dschengis-Khan wird verwundet und zieht sich zurück. Im Herbst wird Liaoyang (die östliche Hauptstadt) genommen.
 - 1213 nach einem Siege über Tschin werden sämtliche Städte von Ho-pei und Hotung (nördlich des gelben Flusses) in Besitz genommen.
 - 1214 Friede mit Tschin. Dieses verlegt die Hauptstadt nach Pien (K'ai-feng). Muhuli zieht auf die Eroberung von Liaotung aus.

- 1215 Peking belagert, ein Entsatzheer der Tschin geschlagen, die Stadt genommen. Eine Expedition rückt von Hsi Hsia gegen Kuantschung (Schansi) vor.
- 1216 Dschengis kehrt nach dem Norden der Mongolei zurück.
- 1217 Muhuli, zum Oberbefehlshaber im Süden ernannt, erobert fast alle Distrikte in Ho-pei, Schantung und Schansi. Ein Aufstand der Tumed (535) und der Kirgisen wird von Dschudschi unterdrückt.
- 1218 Krieg mit Hsi Hsia; die Hauptstadt wird eingeschlossen; der König flieht nach dem westlichen Liang (546). Korea sendet eine Tributmission. Mongolische Truppen verfolgen Kütschlük bis über Kaschgar hinaus und töten ihn in den Bergen des Ts'ungling (Pamir).
- 1219 In Hwärezm (301) werden Abgesandte des Großkhans ermordet. Es wird eine große Expedition beschlossen und der Plan hierfür entworfen, doch das Unternehmen wegen Futtermangel verschoben.
- 1220 Dschengis-Khan verbringt den Sommer am Irtisch und sammelt Streitkräfte für den Kriegszug im Westen. Die Chiefs der Uiguren und der Karlik und der König von Almalik stellen Kontingente. Im Herbst nimmt der Kaiser Otrâr (das Yuan-schi bringt die Eroberung dieser Stadt fälschlich zweimal: im Jahre 1219 unter dem Namen Etala, 1220 unter dem Namen Wo'olor); dann übersetzt er den Syr-Fluß, durchquert die Wüste und erobert nacheinander Buhârâ und Samarkand (die Eroberung dieser beiden Städte ist im Yuan-schi ebenfalls zweimal — im Jahre 1220 und wieder 1221 — eingetragen). Tschebe wird zur Verfolgung des Sultans von Hwärezm, Dschalal ad-din (621), nach dem Westen entsandt.
- 1221 Dschebe treibt den Dschalal bis zum Kaspi-See zurück und gibt dann die Verfolgung auf. Dschudschi greift die alte Hauptstadt von Hwärezm, Urgendsch (595), an und bringt sie nach hartnäckigem Widerstande zu Fall. Der Kaiser lagert am „Eisernen Tor“ (581) und läßt durch Tului erst alle Orte nördlich des Amu-daria besetzen und dann nach Horâsân vorstoßen, dessen Städte nacheinander in seine Hände fallen.
- 1222 Dschalal ad-din hat inzwischen neue Kräfte gesammelt und sich in Ghazna festgesetzt. Gegen ihn zieht Dschengis-Khan im Frühjahr aus, übersetzt den Amu, nimmt Balch (594) und steigt zum Schneegebirge (Hindukusch) auf, wo er in der Feste Talikan haltmacht. Die Vorhut trifft mit Dschalal zusammen und erleidet eine Schlappe. Der Kaiser eilt herbei; es kommt am Westufer des Indus zum Kampfe. Dschalal flieht tiefer nach Indien hinein und Bela wird zu seiner Verfolgung entsandt. Der Kaiser verbringt den Sommer in Berman (632), zieht seine Truppen aus den Schneebergen zurück und geht im Herbst

über den Amu und Syr zurück nach Khokand. In diesem Jahre hatte Dschebe den Kaukasus überschritten und das Gebiet von Kiptschak erobert.

1223 Das Reich Hwärezm war nunmehr fast ganz unterworfen und allenthalben wurden darugatschi (Gouverneure 633) eingesetzt, welche Ordnung hielten. Dschebe hatte inzwischen einen Sieg über die Russen errungen, zwei ihrer Fürsten gefangen genommen und kehrte nach Plünderung vieler Städte über die Wolga (*i. e.* nördlich des Kaspischen Meeres) nach dem Osten zurück.

1224 In diesem Jahre stellt der 70 jährige Dschengis-Khan den Kriegszug im Westen ein und kehrt in seine Heimat zurück, wo er erst im folgenden Jahre anlangt und seine Truppen reichlich belohnt.

1226 wird der Krieg gegen Hsi Hsia wieder aufgenommen und die Feste Heischui (Yenting 645) erobert. Der Kaiser nimmt Sommerquartier am Berge Tsch'uhun (im Gebiete des heutigen Alaschan, westlich von Ninghsia). Das westliche Liang (die heutigen Distrikte Kan-tschou, Liang-tschou und Su-tschou umfassend) wird genommen. Gegen Ende des Jahres geht der Kaiser gegen Lin-tschou (einen stark befestigten Platz südöstlich der Hauptstadt Ninghsia) vor und schlägt die zum Entsatz herbeikommenden Truppen. Gleichzeitig wird die südliche Hauptstadt der Tschin (K'ai-feng) von den Mongolen eingeschlossen.

1227 Der Kaiser läßt ein Heer zur Belagerung von Ninghsia zurück, setzt über den gelben Fluß und nimmt die Städte Lin'ao und Hsining. Dann begibt er sich zur Sommerfrische nach dem Liup'an-Berge. Hier erreicht ihn die Nachricht von der Unterwerfung der Hsi Hsia. Im achten Monat stirbt der Kaiser in seinem Reisequartier südöstlich von Hot'ao. Zufällig war der Herrscher von Hsi Hsia dahin gekommen um ihm zu huldigen. Er wurde hingerichtet und dann erst das Ableben des Kaisers bekannt gegeben, dessen Leichnam nach den Ufern des Kerulen-Flusses gebracht wurde.

Dies ist der durch Kollationierung der verschiedenen Quellen gewonnene Rahmen, in welchen sich alle Details einfügen müssen. Die an dem Yuan-schi geübte Kritik trifft keineswegs den Übersetzer. Dieser hat sich vielmehr die größte Mühe gegeben durch Beigabe von mehr als 1000 Anmerkungen den an sich ungenießbaren Text zu beleben und nutzbar zu machen. Die geographischen Erläuterungen sind allerdings ungenügend; eine gründlichere Durcharbeitung der Geographie der Mongolenzeit, für welche genügend Material vorhanden ist, hätte sich gelohnt, lag aber wohl nicht in der Absicht des Verfassers. Hierauf näher einzugehen fehlt hier

der Raum. Auch das Literatur-Verzeichnis ist unvollständig. Es ist erfreulich zu erfahren, daß wir bald der Veröffentlichung einer umfassenden Darstellung der Geschichte der Mongolen „von berufenster Seite“ entgegen sehen dürfen. Angesichts der Mangelhaftigkeit der chinesischen Geschichte wäre eine kritische Bearbeitung gerade dieser Periode unter Heranziehung aller Quellen des Ostens und Westens eine sehr verdienstvolle Arbeit. Nachdem eine solche in Aussicht steht, können weitere Ausführungen füglich bis zu ihrem Erscheinen verschoben werden.

A. von Rosthorn

MÊ TSE: des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke. Zum ersten Male vollständig übersetzt, mit ausführlicher Einleitung, erläuternden und textkritischen Erklärungen versehen von Professor Alfred Forke. Berlin 1922. Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen . . . zu Berlin, Beiheft zum Jahrgang XXIII/XXV) Seiten XIV, 638. Preis: Gz. 15.— mal Schlüsselzahl.

Professor Forke has in this book accomplished a gigantic task. Certainly no Chinese philosopher has ever been handled in Europe with a more laborious and unremitting zeal. For years Mê Tse¹ had loomed like a mysterious island planted across the fairway of the Chinese Classics, unexplored save for a few summaries and extracts,—a kingdom into which we might not enter till China herself had unbarred the gates. Our long ignorance of Mê Tse is indeed a singular testimony to the dependence of European scholarship upon Chinese. The Assyriologist, the Egyptologist stands on his own legs; the sinologue rides upon the back of native commentators and scholiasts, lexicographers and encyclopaedists.

The name of Sun I-jang 孫詒讓 pervades Professor Forke's book and, but for the labours of Sun and the group of friends who worked with him at the end of the 19th century, the task of preparing this German edition would have been a hundred times more difficult.

The long neglect of Mê Tse in China is obviously due to the fact that no sect required his services as a patriarch. The magical Taoist Church of the Middle Ages took possession of Lao Tzū and Chuang Tzū; the semi-Buddhicized philosophers of Sung retained Confucius as a somewhat inappropriate sponsor for speculation which he would not have under-

¹ For convenience I retain Professor Forke's vocalization, though in other proper names I shall use the Wade system.

stood. Only Mē Tse went begging, there was no room for another prophet of the *terre-à-terre*.

To some extent the European "discovery" of Mē Tse antedates the Chinese. The attention paid to him during the second half of the 19th century was almost entirely due to a strange misconception. Faber, in 1877, discovered that Mē Tse was a "socialist". The term at that date inspired deep horror, mixed with the inevitable accompaniment of fascination. Faber was obsessed by the newly-invented bogey and it would, clearly, have figured in any book that he might have written at the time. It would not be worth while to show here that Mē Tse's teaching has nothing in common with socialism in any known acceptation of the word.

Another misconception has helped to popularize Mē Tse, but chiefly in China itself. It has been supposed that the third section of the book contained (in fragments) both a reasoned theory of perception and a scheme of syllogistic logic. Chang Ping-lin 章炳麟 in his *Kuo Ku Lun Heng* 國故論衡 has even gone so far as to suggest that Mē Tse's 大故 and 小故 correspond to our Major and Minor Premise.

A third aspect of Mē Tse's teaching has recommended him to many young Chinese in recent years. He has been hailed as a pacifist,—for example, by Mr. Z. L. Yih in the last number of this journal. It may be remarked in passing that the distinction which Mē Tse draws between offensive and defensive warfare has furnished the excuse for almost every important war in history. Invariably each side claims that it has been wantonly attacked, and the truth is extremely difficult to ascertain. Only in extreme examples (e. g. the British Conquest of Burma, and even this unprovoked assault was represented as the deliverance of an oppressed people) is it quite clear to all concerned that a war is aggressive. Mē Tse does not face this difficulty.

In judging the works of a philosopher some people tend to ask whether the teaching is true; others it is useful. The Chinese have always tended to use the second of these two standards. In attacking Buddhism, for example, the orthodox have always sought to show rather that its doctrines were conducive to bad government than that they were untrue. And with regard to Mē Tse we must certainly agree (even if we cannot believe in all his doctrines) that the world would have been a much happier place if he had succeeded in converting it to his opinions. Even the cult of the Supernatural and the absence of music would be a small price to pay for universal peace and goodwill.

¹ fol. 135 recto, in 章氏叢書

But Mē Tse does not only recommend his doctrines to us on the ground of their utility. He is constantly trying to prove the truth of his views; in fact, he makes a parade of logical method. This is the unsatisfactory side of his book, for his arguments are almost without exception hopelessly weak. Moreover, his whole method of expression is commonplace and nerveless. His sayings seldom ring afterwards on one's head as those of Confucius are wont to do. "We do not understand life; how can we hope to understand death?"—sayings such as this have a majesty that Mē Tse never achieved.

But were he a far worse philosopher than he is, the rarity of ancient Chinese books would still make his task a precious storehouse of information,—religious, philological, historical. It is particularly regrettable that only one chapter of the section 明鬼 ("Klarheit über die Geister") survives, for in many ways this is the most interesting part of the book. Is it quite certain that "Klarheit über die Geister" was the original meaning of the title? The section is elsewhere quoted as 右鬼 "The Paying of Honour to the Dead". If this is a paraphrase of 明鬼 it seems probable that 明 is a verb and that the title means "Giving Light to the Dead". I suggest that just as 明器 are the utensils used to "give light" (i. e. life) to the dead, so 明鬼 is to perform those ceremonies which give "light to the darkness" of the dead beyond the grave. The rendering "Klarheit über die Geister" is of course usual and may have been influenced by the sentence 不可以 [不] 明察 which occurs later on (p. 344 of the translation). Here 明 obviously means "klar werden", but the text only gives sense when an additional negative has been supplied and is therefore to some extent uncertain.

I have hitherto spoken of "Mē Tse" as if he were one person. It is, however, generally agreed that whereas most of the book has some connection with Mē Tse's own teaching, other parts (such as the "Dialectic" and "Treatise on War") were produced by members of this school long after the master's death. The latter, which is technical, need not here concern us. But it is of immense importance to enquire whether the former does indeed (as asserted by recent Chinese writers) contain logical and epistemological enquiries and if so, to what point they are pushed. That certain logical problems had occurred to Mē Tse is evident. He had noticed that the term "horse" was of wider application than the term "white horse" and that it might be true of an object to say both that it was "white" and that it was "hard". I do not see that any syste-

¹ 未知生，焉知死。

² I here mean the writer of the chapters in question.

matic effort to solve these problems is evident in these chapters. Still less do I see in them any "theory of perception". Hu Shih¹ seems to me to have built up the theory by combining stray sentences widely scattered about the text and taking no account of what lies between. This may be the only way to make sense of the text, but it does not follow that the Mehist writer originally meant anything like what his interpreter makes him mean. It must be admitted that here (as frequently) Mr. Hu is much better reading than the text which he expounds.

Professor Forke would, I am sure, be the first to acknowledge that the *Dialectik* is the least successful part of his book, just as the corresponding chapters are the least successful of Sun I-jang's. I gather that Hu Shih's work was not familiar to him at the time when these chapters were translated. I doubt whether the perusal of them would have lead him to a very different interpretation.

A. Waley

J. PERCY BRUCE: *CHU HSI AND HIS MASTERS, An Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy*, Probsthain & Co., London 1923.

do. *THE PHILOSOPHY OF HUMAN NATURE BY CHU HSI*, translated from the Chinese with Notes, Probsthain & Co., London 1922.

Diese beiden Bände gehören ohne Zweifel zu den bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiet der sinologischen Forschung der letzten Jahre. Der Verfasser hat dadurch die Gedankenwelt eines der scharfsinnigsten chinesischen Philosophen, welcher unverdienterweise bis jetzt allzu sehr vernachlässigt ist, nicht nur seinen engeren Fachgenossen, sondern auch weiteren Kreisen, welche an der Kultur und Philosophie Chinas und des Fernen Ostens Interesse nehmen, näher gebracht und sich dadurch eine angesehene Stellung unter den Chinaforschern gesichert. Chu Hsi, der erste Philosoph der Sung Zeit und wohl der größte Denker, den die moderne chinesische Philosophie aufzuweisen hat, hinterließ bei seinem Tode im Jahre 1200 n. Chr. Tausende von Anhängern und sein System hat bis auf den heutigen Tag den chinesischen Geist beherrscht. Seine Weltanschauung ist die der meisten gebildeten Chinesen und es verlohnt sich daher wohl, sie etwas gründlicher kennen zu lernen. Bruce rühmt an Chu Hsi seine große dialektische Gewandtheit, seinen durchdringenden Geist, die Schärfe seiner Methode und die Klarheit seines Stils. Es ist nicht zutreffend, wenn Grube und andere annehmen, daß Chu Hsis Hauptbedeutung

¹ 中國折學史大綱.

in seinen Kommentaren zu den Konfuzianischen Schriften liege. Chu Hsi ist nicht nur der beste Kommentator, den China besitzt, und ein eminenter Gelehrter, sondern auch ein Philosoph allerersten Ranges, der den Konfuzius weit übertagt und noch viel mehr hätte leisten können, wenn er sich frei entfaltet hätte, und nicht als Chinese an die für heilig erachteten Klassiker gekettet gewesen wäre, mit denen er sein System wohl oder übel in Einklang bringen mußte. Er gleicht darin den Scholastikern, welche auch in ihrem philosophischen Fluge stets durch die heilige Kirche zurückgehalten wurden. Das vorliegende Werk wird mit dazu beitragen, Chu Hsi die ihm gebührende Stelle in der Geschichte der Philosophie und in der Weltliteratur zu verschaffen.

Chu Hsis eigene Philosophie ist in seinen im Jahre 1713 n. Chr. auf Befehl des Kaisers Kang Hsi herausgegebenen Gesamtwerken, dem 御纂朱子全書 enthalten. Dieses Werk ist aus Auszügen aus zwei ältern Sammlungen entstanden, den Gesprächen des Chu Hsi und den Gesammelten kleinern Schriften, namentlich Briefen, welche der Philosoph mit Schülern und Gegnern gewechselt hat. Die Gespräche sind von den Schülern in verschiedenen Sammlungen aufgezeichnet und dann zu einer zusammengestellt. Aus diesem großen Werke hat der Verfasser die Bücher 42–48 zum ersten Male übersetzt. Sie enthalten vor allem die Ethik des Chu Hsi, aber auch sehr viel Metaphysisches, Naturphilosophisches und Psychologisches und führen den Titel 性理, „Philosophie der menschlichen Natur“, ein Ausdruck, der später zur Bezeichnung der gesamten Philosophie der Sung Zeit benutzt worden ist. Die Grundlagen der Metaphysik des Chu Hsi finden sich in den Büchern 49–51 mit dem Titel 理氣 Li Ch'ü. Nur Buch 49 ist im Jahre 1874 vom Canou Mc Clatchie als Confucian Cosmogony übersetzt und zum Teil auch vom Pater Stanislas le Gall S. J. in seiner kleinen Schrift Le Philosophe Tchou Hi, Sa Doctrine, Son Influence, 1894. Mit diesem Teil der Philosophie des Chu Hsi beschäftigt sich Bruce sehr eingehend in dem einführenden Bande, worin er eine systematische und kritische Darstellung des ganzen Systems gibt. Er beginnt mit den „Meistern“ und Vorgängern des Philosophen, den sogenannten 五子: Chou Tun-i, Shao Yung, den beiden Ch'êng und Chang Tsai. Wir erhalten eine kurze Biographie eines jeden von ihnen nebst einer Angabe ihrer Werke, die ganz kurz skizziert werden. Auffallend ist, daß der Verfasser bei der Besprechung des T'ai-chi t'u-shuo und des T'ung-shu v. der Gabelentz' und Grubes Übersetzungen nicht zitiert, während er sonst vollständige Literaturangaben zu bringen pflegt. Versteht er kein Deutsch, oder hält er es nicht für nötig, auch die deutschen Forschungen zu berücksichtigen? Jeder Sinologe von irgendwelcher Bedeutung sollte die Weltsprachen Deutsch, Englisch, Französisch

verstehen. Gerade die Zeitschrift *Asia Major* wird den Fachgenossen klar vor Augen führen, wie intensiv gerade auf dem Gebiet der Chinaforschung auch in Deutschland gearbeitet wird.

Die Biographie des Chu Hsi ist recht ausführlich, so daß man ein anschauliches Bild dieses großen Mannes gewinnt. Bei der Angabe seiner zahlreichen Werke hätte vielleicht zwischen den Kommentaren, den Ausgaben früherer Schriftsteller und den eigenen Werken des Philosophen schärfer geschieden werden können. Das bekannte Geschichtswerk *T'ung-chien kang-mu* wird als ein Werk des Chu Hsi angeführt, während es doch nur unter seiner Leitung von seinen Schülern verfaßt sein soll.

Die Übersetzung der Werke des Chu Hsi macht weniger Schwierigkeiten als diejenige anderer philosophischer Schriften, da sie in einem sehr einfachen Stile geschrieben sind, welcher der heutigen Umgangssprache sehr nahe kommt. Schon Chu Hsi hat das Problem, welches heute wieder die Geister beschäftigt, ob die sehr schwierige und dabei sehr vieldeutige und unbestimmte Schriftsprache durch die viel einfachere, klarere und schärfer bestimmte Umgangssprache ersetzt werden kann, gelöst und gezeigt, daß auch die schwierigsten philosophischen Probleme sich in einer gehobenen und veredelten Umgangssprache sehr gut und mit vollkommener Klarheit behandeln lassen. Der Text des Chu Hsi ist meist ohne große Mühe richtig zu verstehen und Bruce hat ihn durchweg richtig übertragen. Die Schwierigkeit liegt nicht im Verstehen des Inhalts, sondern in der Terminologie. Das ist eine Klippe, an welcher Mc Clatchie vollkommen gescheitert ist, auf deren Überwindung Le Gall freiwillig verzichtet hat und an welcher Bruce nicht ganz unversehrt vorbeigekommen ist. Trotzdem Chu Hsi seine Hauptbegriffe immer wieder erklärt und sie von den verschiedensten Seiten beleuchtet, ist es doch schwer, dafür die richtigen Äquivalente in europäischen Sprachen zu finden, welche einerseits die Gedanken des Philosophen und den chinesischen Ausdruck einigermaßen wiedergeben und andererseits auch unseren mit dem Worte verknüpften Vorstellungen entsprechen. Das kommt ganz besonders bei den beiden Grundbegriffen des ganzen Systems 氣 Ch'i und 理 Li zur Geltung.

Mc Clatchies Wiedergabe durch „Luft“ und „Schicksal“ ist ganz verfehlt. Mc Clatchie mag ein guter Theologe gewesen sein, von Philosophie hatte er keine Ahnung. Le Gall erklärt Ch'i richtig als Materie. Li soll Form oder Formalprinzip bedeuten. Le Gall mag in den Fußtapfen des katholischen Philosophen Aristoteles wandeln, aber Chu Hsi war kein Aristoteliker und kannte den aristotelischen Begriff der Form nicht. In seiner Übersetzung überträgt Le Gall die beiden Begriffe Ch'i und Li gar nicht, sondern behält sie einfach als technische Ausdrücke bei. Das mag bei sinologischen Lesern nicht schaden, erschwert aber doch für

Nichtkenner des Chinesischen das Verständnis außerordentlich. Bruce besitzt, wie aus seinen sehr gründlichen Untersuchungen über die Terminologie hervorgeht, eine tüchtige philosophische Schulung, trotzdem erscheint mir auch seine Übersetzung der beiden Worte mit „Äther“ und „Gesetz“ recht anfechtbar. Er erkennt an, daß Ch'i Materie bedeutet, zieht aber doch in seiner Übersetzung den Ausdruck Äther vor. Dieser erweckt beim Leser leicht falsche Vorstellungen, indem er dabei an die hypothetische Substanz des Äthers denkt, welche viele Naturforscher annehmen, während andere sie leugnen. Diesen Begriff kannte natürlich Chu Hsi nicht, er wählte den Ausdruck, weil er sich alle Materie aus den luft- oder gasartigen Urdünsten entstanden dachte. An den meisten Stellen, wo er davon spricht, bedeutet das Wort einfach Substanz oder Materie im Gegensatz zum Geist und sollte daher auch mit Materie, nicht mit Äther übersetzt werden.

Li ist für Chu Hsi das höchste Weltprinzip, der Ausdruck Gesetz ist dafür viel zu eng. Was verstehen wir unter einem Gesetz? Ein Gesetz ist ein Begriff, ein Gedankengebilde, eine Norm, welche wir für bestimmte, stets in derselben Weise und nach denselben Regeln verlaufende Vorgänge aufstellen. Ein Staatsgesetz und ein moralisches Gesetz sind Normen, deren Beobachtung von irgend jemand verlangt wird. Ein Gesetz hat keine selbständige Existenz, es setzt stets das Vorhandensein von Dingen und von Personen, welche es unter Umständen erzwingen, voraus. Wenn keine Himmelskörper vorhanden sind, so gibt es auch kein Gravitationsgesetz, ohne chemische Substanzen keine chemischen Gesetze, ohne Organismen keine organischen Gesetze und ohne Menschen keine Strafgesetze, keine bürgerlichen und keine moralischen Gesetze. Ein Gesetz kann nicht ohne ein Objekt, auf welches es sich bezieht, frei in der Luft schweben. Ein Gesetz ist kein für sich existierendes substantielles Wesen. Das aber ist das Li des Chu Hsi. „Was man Li und Materie nennt,“ sagt er, „sind entschieden zwei Dinge“ 所謂理與氣決是二物 (Hsing-li ta-ch'üan B. 49, S. 5, v.). Da Li dem Urprinzip T'ai-chi gleichgesetzt wird, so ist es wie dieses ein Ding von ungeheurer Ausdehnung, es erfüllt die ganze Welt und ist räumlich und zeitlich unbegrenzt: 太極是個大底物事 (B. 49, S. 13, v.) 太極是一個理字 (B. 49, S. 8, v.) Li ist ein Ding, das alles bewegt, von dem alle Bewegung in der Welt ausgeht: „Seitdem es Himmel und Erde gibt, befindet sich dieses Ding in ihnen und bewegt sie im Kreise. Der Tag hat seine tägliche, der Monat seine monatliche und das Jahr seine jährliche Bewegung [durch die Sonne, den Mond und den Jupiter]. Es ist nur dieses Ding, welches sie im Kreise dreht.“ 自有天地.便是這物事在這裡流轉.一日有一日之運.一月有一月之運.一歲有一歲之運.只是這個物事滾將去 (B. 49 S. 10 r.) Li ist nicht selbst Bewegung und

Ruhe, aber es hat Bewegung, es ist ein Wesen, welches alle Bewegung in der Welt hervorruft, daher läßt sich Li auch nicht mit Kraft übersetzen.

Auf die Frage nach dem Wesen des Li antwortet der Philosoph: „Li ist die Substanz des Himmels“ 理者天之體 (B. 42 S. 1 r.), indem unter Himmel das höchste Wesen verstanden wird. Ein Gesetz ist ein Begriff und niemals Substanz. Die Gesamtsbstanz des Li ist eine bestimmte Größe, welche sich niemals ändert: 而理之統體未嘗有異 (B. 49 S. 8, r.) Ch'i ist die materielle, Li die immaterielle Substanz, was Chu Hsi so ausdrückt: „Li ist über alle Körperlichkeit erhaben, Ch'i ist der Körperlichkeit unterworfen Li ist unkörperlich, Ch'i ist grob und enthält Unreinheiten“ 然理形而上者. 氣形而下者 理無形. 氣復粗有渣滓 (B. 49 S. 1). Chu Hsi faßt Li als die höchste Form des Geistes, als reinen Geist und als geistige Potenz auf. Ch'i ist der Inbegriff der Elemente: Metall, Holz, Wasser, Feuer; Li der Inbegriff der Tugenden: Wohlwollen, Gerechtigkeit, Schicklichkeit und Wissen. Li schließt im Urzustand als T'ai-chi schon die Gefühle: Lust, Zorn, Schmerz und Freude in sich, die schon, bevor sie in die Erscheinung treten, potentiell im Li vorhanden sind: 氣則爲金木水火. 理則爲仁義禮智 (B. 49 S. 1, v.) 然中含喜怒哀樂 四者初未著. 而其理已具. (B. 49 S. 12 v.). Wie aus folgender Stelle und aus sonstigen Äußerungen des Chu Hsi hervorgeht, ist Li nach seiner Theorie der Weltgeist oder die Weltvernunft: „Bevor Lust, Zorn, Schmerz und Freude zum Ausdruck kommen, herrscht der Zustand der Stille und Unbeweglichkeit. Das ist der Geist des Himmels und der Erde und das ist der Anfang der Welt. Die Welt hat keine zwei Anfänge. Daher gehen die Veränderungen und Umgestaltungen von Ch'ien und K'un [Himmel und Erde] und die unendliche Mannigfaltigkeit der verschiedenen Arten der Dinge daraus hervor. Jede Form und jedes Geschöpf hat die Natur des Himmels und Anfang und Ende lassen sich deswegen nicht voneinander trennen. Dadurch, daß wir diese geistige Kraft empfangen, werden wir zu Menschen und innerhalb der obigen vier Ausdrucksformen da ruht sie in unerforschlicher Tiefe, leer und still und so, als wenn sie nicht benannt werden könnte. Tse Sse bezeichnet sie als im Gleichgewicht befindlich, da sie sich nach keiner Seite besonders hinneigt, Mencius nennt sie gut wegen ihrer vollkommenen Reinheit und der Meister [Konfuzius] bezeichnet sie als Wohlwollen, da ihr Wesen in der Hervorbringung des Lebens besteht“ 喜怒哀樂之未發. 即寂然不動者是也. 即此爲天地之心. 即此爲天下之本. 天下無二本. 故乾坤變化. 萬類紛揉. 無不由是而出. 形形生生. 各有天性. 此本末之所以不可分也. 得其靈而爲人. 而於四者之際. 淵然而虛靜. 若不可

以名言者. 而子思以其無所偏倚而謂之中. 孟子以其純粹而謂之善. 夫子卽其生生之體而言之以仁 (B. 46, S. 8). Hier wendet ein Schüler des Chu Hsi auf den Weltgeist fast dieselben Worte an, welche die Taoisten von Tao gebrauchen.

Li als Weltprinzip existierte schon, ehe die Welt geschaffen wurde (B. 49, S. 6, r). Durch seine Bewegung brachte es die Materie hervor, zuerst die beiden Ursbstanzten Yin und Yang, aus denen sich dann weiter die fünf Elemente entwickelten. Ein Gesetz kann nicht ohne Objekte, ohne ein Substrat existieren, wohl aber ein geistiges Wesen, welches gesetzmäßig handelt und die Normen der zukünftigen Dinge in sich trägt: 雖未有物. 而已有物之理 (B. 49, S. 5, v.).

Bruce selbst fühlt, daß der Ausdruck Gesetz für Li viel zu eng ist, es soll im weiten Sinne verstanden werden und viel mehr als bloße Norm sein. Er schreibt ihm reale, substantielle Existenz, ja sogar Selbstbewußtsein zu. Aber ein selbstbewußtes Gesetz ist ein Unding, es ist dann eben kein Gesetz mehr, sondern ein nach festen Normen wirkender Geist. In diesem Sinne kann Chu Hsi sagen: „Li bedeutet, daß jedes Ereignis und jedes Ding seine Norm hat.“ 理則就其事物物各有其則者言之 (B. 42, S. 1 r.).

Was Li bedeutet, ist nach dem Gesagten vollkommen klar und darüber besteht auch bei Bruce kein Zweifel, es ist der Weltgeist oder die Weltvernunft, es fragt sich nur, wie der Begriff zu übersetzen ist. Der Ausdruck Li bedeutet im Chinesischen nicht Geist, sondern richtiges Prinzip und Vernunft. Als Vernunft haben es denn auch W. A. P. Martin und Grube aufgefaßt. Das ist sachlich richtig, paßt aber nicht für alle Wendungen, in denen Chu Hsi das Wort gebraucht. Deshalb dürfte der Ausdruck Prinzip vorzuziehen sein. Er ist ebenso umfassend und farblos wie das chinesische Li und kann sowohl ein Gesetz, eine Norm als auch ein materielles oder immaterielles Wesen, einen Begriff und eine Substanz bedeuten.

Da Chu Hsi ein materielles und ein immaterielles Prinzip annimmt, so ist man wohl berechtigt, sein System als Dualismus zu bezeichnen. Bruce glaubt, daß sich trotzdem dieser Dualismus in Monismus auflöse, weil beide Prinzipien nicht als gleichwertig behandelt würden und das materielle erst vom immateriellen hervorgebracht würde. Allein die Entstehung des einen aus dem andern ändert an dem Dualismus nichts, denn de facto wird die Welt, wie sie nun einmal ist, von zwei entgegengesetzten Prinzipien beherrscht. Descartes gilt als ein Hauptvertreter des Dualismus, weil bei ihm Körper und Geist als die Grundpfeiler der Welt betrachtet werden, obwohl auch er die Welt von Gott erschaffen läßt. Der Monismus kennt nur ein einziges wirkliches Weltprinzip an und beseitigt das andere.

Es gibt einen idealistischen und einen materialistischen Monismus. Der erstere sieht nur den Geist als Weltprinzip an und drückt die Materie zur bloßen Erscheinung, zum Schein, zur Vorstellung herab. Das tun die Taoisten und Buddhisten und unsere idealistischen Philosophen wie Berkeley, Fichte, Hegel, Schopenhauer. Für den Materialisten dagegen hat nur die Materie wirkliche Existenz und der Geist ist nur eine Funktion derselben. Demnach muß Chu Hsi als Dualist gelten und er ist mit Recht von W. A. P. Martin mit Descartes verglichen worden. Die naive Anschauung aller Menschen ist dualistisch, auch die des Christentums. Alle Nichtphilosophen pflegen Dualisten zu sein.

Es erhebt sich nun aber noch eine weitere Frage: ist Chu Hsi Theist und glaubt er an einen persönlichen Gott? Diese Frage wird allgemein verneint, aber von Bruce bejaht. Er stützt sich für seine Ansicht auf verschiedene Textstellen, aus denen meines Dafürhaltens gerade das Gegenteil hervorgeht und welche Bruce nicht richtig interpretiert. Bruce hat recht, wenn er behauptet, daß in den alten Klassikern die Idee eines persönlichen Gottes vorkommt, aber er irrt mit seiner Annahme, daß Chu Hsi in seinen Erklärungen von den alten Texten nicht habe abweichen wollen und demgemäß auch die Lehre vom persönlichen Gotte mitübernommen habe. Diese Lehre hat schon Konfuzius beiseite geschoben und Chu Hsi hat sie umgedeutet. Als strenggläubiger Konfuzianer wagte er natürlich nicht, von den heiligen Texten abzuweichen, obgleich seine eigene Lehre nicht immer damit übereinstimmte; er half sich eben, wie sich Theologen und Gelehrte in ähnlichen fatalen Situationen zu helfen pflegen, indem er die betreffenden Stellen weginterpretierte oder umdeutete. „Das blaue Gewölbe“, sagt Chu Hsi, „wird Himmel genannt. Was sich endlos im Kreise dreht, ist jener. Jetzt aber wird behauptet, im Himmel gäbe es jemand (eine Person), welcher über Schuld und Verbrechen urteilt. Das ist sicherlich unmöglich. Wenn man aber sagt, daß es überhaupt keinen Herrscher gäbe, so geht das auch nicht. Das müssen sich die Menschen wohl überlegen.“ 蒼蒼之謂天. 運轉周流不已. 便是那箇而今說天有箇人在那裏批判罪惡. 固不可. 說道全無主之者. 又不可. 這裏要人見得 (B. 49, S. 25, r.). Hierin soll nach Bruce zum Ausdruck kommen, daß der Himmel die Vorstellung eines persönlichen Herrschers einschließe, daß aber Chu Hsi die anthropomorphe Vorstellung eines solchen Herrschers, wie sie zu seiner Zeit üblich war, zurückweise. Mir scheint vielmehr, daß Chu Hsi die Idee eines persönlichen Gottes und himmlischen Richters abweist, aber trotzdem einen Herrscher anerkennt. Und was ist darunter zu verstehen? Der vorangehende Satz gibt die nötige Auskunft: „Gott ist das Prinzip, welches die Herrschaft ausübt“: 帝是理爲主, also Gott ist nichts anderes

als das Weltprinzip, der Weltgeist oder die Weltvernunft, welche alles beherrscht und insofern die Stelle des Herrschers einnimmt. Gott ist nicht eine Person 人, sondern etwas Unpersönliches, ein Prinzip. Derselbe Gedanke liegt den folgenden Ausführungen zugrunde: „Das ist ebenso, wie wenn man sagt, daß König Wên zur Linken und Rechten Gottes auf- und abstieg. Wenn jetzt behauptet wird, daß König Wên wirklich zur Linken und Rechten Gottes gewesen sei und daß es wirklich einen Gott gäbe, ähnlich wie die Statuen, welche man in der Welt davon modelliert, so ist das entschieden nicht richtig, aber da die Heiligen sich so geäußert haben, so verhält es sich so, daß das Prinzip vorhanden ist: 又如云. 文王陟降在帝左右. 如今若說. 文王眞箇在上帝之左右. 眞箇有箇上帝. 如世間所塑之像. 固不可. 然聖人如此說. 便是有此理 (Chu-Tse yü-lei III, 15, v.). Das soll heißen, in Wirklichkeit gibt es keinen persönlichen Gott und der Geist des abgeschiedenen Königs Wên kann nicht neben ihm stehen. Diese Ausdrücke sind bildlich aufzufassen, denn es gibt nur das Prinzip, den Weltgeist, von dem der Geist des Königs Wên nur ein Teil ist, der sich nach seinem Tode wieder damit vereinigt. Bruce's Übertragung des letzten Satzes: „there is a sense in which what the sacred writer says is true“ (Bd. I, S. 295) ist nicht ganz korrekt. 理 ist hier im technischen Sinne des Chu Hsi gebraucht, denn kurz vorher ist von Li und Ch'i die Rede.

Am deutlichsten äußert der Philosoph seine Ansicht, wo er auf eine Frage nach dem Schicksal antwortet: „Jemand fragte: Bei der Ungleichheit des Schicksals glaube ich, daß es nicht wirklich jemand verleiht in dieser Weise, sondern daß es nur die ganz unregelmäßige Vermischung und Verbindung der beiden Fluida [Yin und Yang] ist. Indem das erfolgt, was sich gerade trifft, kommen die vielen Ungleichheiten. Da das alles durch Menschenkraft nicht zuwege gebracht werden kann, so spricht man von der himmlischen Vorsehung, nicht wahr?“ — Antwort: „Es entströmt alles der großen Quelle. Äußerlich mag es so erscheinen, aber es gibt in Wirklichkeit niemand, der das Schicksal verliehe, denn wie könnte es droben eine Person geben, die dieses anordnete? Nach den Äußerungen des Shiking und Shuking könnte es scheinen, als ob es eine Person da droben gäbe, welche so handelte wie an solchen Stellen, wo zum Beispiel vom heftigen Zorn Gottes die Rede ist. Aber auch das bedeutet nur, daß das Prinzip sich so verhält. In der Welt gibt es nichts Erhabeneres als das Prinzip, daher hat man ihm den Namen Gott beigelegt“: 問命之不齊. 恐不是真有爲之賦予如此. 只是二氣錯綜參差. 隨其所值. 因各不齊. 皆非人力所與. 故謂之天所命否. 曰只是從大原中流出來. 模樣似恁地. 不是真有爲之賦予者. 那得箇人在上面. 分

付這箇。詩書所說。便似有箇人在上恁地。如帝乃震怒之類。然這箇亦只是理如此。天下莫尊於理。故以帝名之 (B. 43, S. 34—35). Chu Hsi stimmt dem Fragesteller zu, daß es im Himmel kein persönliches Wesen = 人 gibt, welches das Schicksal verleiht, sondern daß es aus der großen Quelle, dem T'ai-chi oder Li, fließt. Im Shiking und Shuking tritt ein persönlicher Gott auf, welcher unter Umständen gewaltig zürnt. Nach Chu Hsi ist das bloß eine Metapher, denn nur Li, das Weltprinzip, kommt in Betracht. Wegen seiner Erhabenheit soll man ihm den Namen Gott gegeben haben, es ist aber kein persönlicher Gott. Das ist Chu Hsis Deutung, in den Klassikern, die von seinem Hauptprinzip Li nichts wissen, findet sie keine Stütze.

Chu Hsi könnte gar keinen persönlichen Gott annehmen, ohne sein ganzes System zu zertrümmern. Ein persönlicher Gott, wie der des Christentums ist extramundan und steht über der Welt. Chu Hsis Prinzip, Li, durchflutet und erfüllt die ganze Welt in pantheistischer Weise und verbindet sich mit jedem Atom der Materie, Ch'i. Es lebt in der toten und in der belebten Natur und unser Geist ist ein Teil davon. Will man Li als Gottheit bezeichnen, so sind auch wir alle Götter. Nun kann Chu Hsi natürlich nicht plötzlich die immaterielle Substanz seines Li zu einem göttlichen Wesen zusammenfassen und dieses in den Himmel versetzen. Es bleibt ihm nichts anderes übrig als die anthropomorphen Äußerungen der Klassiker bildlich zu verstehen und überall sein unpersönliches Weltprinzip dafür einzusetzen.

Die erste und wichtigste Tugend Jên, welche mit Wohlwollen, Güte oder Humanität wiedergegeben zu werden pflegt, übersetzt Bruce, ob mit Recht, sei dahingestellt, mit Liebe und macht Chu Hsi zum Philosophen der Liebe. Nicht Chu Hsi, sondern Mê Ti ist der Philosoph der Liebe. Die Übertragung der vier Qualitäten des Hexagramms Ch'ien im Yiking, welche Chu Hsi in seine Theorie mit verarbeitet hat, als Ursprung, Schönheit, Nutzen, Potentialität, weicht von der Leggeschen Übersetzung erheblich ab. Eine Untersuchung darüber, welche Übertragung die bessere ist, würde uns hier zu weit führen. Es möge deshalb genügen, auch hinter diese vier Worte ein großes Fragezeichen zu setzen.

A. Forke

ALBERT EHRENSTEIN: Pe-Lo-Thien. Berlin 1923, Ernst Rowohlt Verlag.

Preis: Gz. Pappbd. 7.50

A. Pfizmaier hat es in zwei größeren Arbeiten (Der chinesische Dichter Pe-Lo-Thien, Wien 1886, und Die elegische Dichtung der Chinesen, Wien 1887, Denkschriften der Akademie der Wissenschaften) unternommen, eine

Blütenlese aus den Werken des chinesischen Dichters Po Chü-i den Fachgenossen vorzulegen. Schon der bekannte Sinologe E. v. Zach hat im II. Bande seiner lexikographischen Beiträge darauf aufmerksam gemacht, daß Pfizmaier fern von China und ohne alle Hilfsmittel trotz allen Fleißes kläglich scheitern mußte. E. v. Zach hat am angegebenen Orte und im IV. Bande der erwähnten Beiträge zwei größere Dichtungen Po Chü-i's mustergültig übersetzt. Weitere Übersetzungen hat der Unterzeichnete in seiner Schrift „Aus den Gedichten Po Chü-i's“, Peking 1908, und im II. Hefte seiner „Varia Sinica“ geboten.

Man kann von A. Ehrenstein natürlich nicht Kenntnis der sinologischen Literatur verlangen. Deswegen steht es ihm aber auch nicht zu, zu eigenen Zwecken ein Fachurteil über die Leistungen Pfizmaiers abzugeben, indem er ihn nämlich als den „verlässlichsten Interpreten Pe-Lo-Thiens“ bezeichnet und seine „philologische Akribie“ betont.

Ehrensteins Nachdichtungen, eine „Veredlung“ wörtlicher Interlinearversionen nennt er sie, sind weiter nichts, als eine ohne Rücksicht auf den chinesischen Text und noch dazu in peius geänderte Umarbeitung mit ganz willkürlichen Auslassungen, bzw. ein stellenweise ungenauer Abdruck der erwähnten Arbeiten Pfizmaiers. All die beklagenswerten Mängel, Irrtümer, Unrichtigkeiten, man kann summarisch sagen, der ganze „Gallimathias“ (E. v. Zach, Lexikographische Beiträge III, S. 41) ist von Ehrenstein kritiklos übernommen worden. Unrichtig sind also schon die Angaben über den Namen des Dichters. Noch unrichtiger ist, was Ehrenstein über das Beamtenleben des Dichters erdichtet. Was mag sich Ehrenstein wohl gedacht haben, um nur ein Beispiel unter den unzähligen zu bringen, als er Sätze abschrieb, wie die folgenden:

„Der Nessel Dickicht ist des Staubes Kleid.“

„Durchzogener Hagel sind die Blumenschnüre.“

Wahrscheinlich gar nichts, sonst müßte ihm doch bei der Lektüre der Pfizmaierschen Übersetzungen die schlagende Parallele mit dem berühmten Spruche: „Konkave Viehzucht muß der Numismatik weichen“ eingefallen sein und dieser Einfall ihn selbst bei nur geringem dichterischen Geschmack von seinem anderen Einfall, den Dichter in dem Gewande Pfizmaiers wiedererscheinen zu lassen, abgehalten haben. Daß aber Geschmack und Urteil leider stark im Schwinden begriffen sind, zeigt eine von einem gewissen Oskar Loerke in der Beilage zum Berliner Börsen-Courier Nr. 325 erschienene, äußerst schwülstige Besprechung des literarischen Wertes des Ehrensteinschen Buches. Ähnliche Besprechungen rühren von Max Herrmann (Prager Presse vom 27. Juli 1923), Paul Hatvani (Der Tag vom 28. August 1923) und Max Brod (Wiener Morgenzeitung vom 16. August 1923) her. Letzterer steht sogar nicht an, das Buch als ein „Meisterwerk“

zu bezeichnen. Es ist aber fürwahr nicht der wahre Po Chü-i, den Ehrenstein uns zeigt und Loerke und die nach ihm erwähnten Kritiker uns weismachen wollen, sondern nichts als eine geradezu klägliche Karikatur des großen chinesischen Dichters und Staatsmannes. Po Chü-i wurde von Pfizmaier schon übel genug zugerichtet. Dem Pfizmaier aber wurde von Ehrenstein noch übler mitgespielt. Denn, als ob es nicht genug wäre des Pfizmaierschen Gallimathias, so kleidet ihn Ehrenstein in seinem Buche in ein Deutsch, das Pfizmaier selbst nie und nimmer geschrieben hätte. Ich will nur erwähnen: „In verwesten Jahren hauste hier Räubergesind.“ „Der Vorgesetzte säuft die Zeit.“ „Viele Zimmer wimmeln darin.“ Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Aber man müßte da ja das Buch fast gänzlich abschreiben. Auf die ganz willkürlichen Auslassungen soll gar nicht eingegangen, sondern nur hingewiesen werden. Pfizmaier hat sich bemüht, die chinesische Strophengliederung, so gut wie er sie verstand, beizubehalten. Ehrenstein stößt aber auch diese, wo es ihm paßt, nach Willkür um.

Die Wiederherausgabe der Pfizmaierschen Akademieschriften, welche besser verschollen geblieben wären und mit denen schon die Akademie der Wissenschaften in Wien wenig Freude hatte, kann nur als ein äußerst unglücklicher Mißgriff bezeichnet werden. Zu bedauern ist das deutsche Publikum, das aus einem solchen Machwerk, um etwas anderes handelt es sich hier gar nicht, die Ideen eines chinesischen Geistesgroßen kennen lernen soll. Leider ist es, seitdem der Gang der Ideen so vielfach nach dem Osten gerichtet ist, Mode geworden, daß Leute, denen ersichtlich jede Berechtigung und jedes Verständnis auf dem Gebiet der Sinologie und was damit zusammenhängt fehlt, sich der sinologischen Arbeiten anderer bemächtigen und sie rein nur zu Geschäftszwecken ausbeuten. Das vorliegende Buch ist der schlagendste Beweis hiefür.

L. Woitsch