

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

Von P. FRANZ BIALLAS.

I.

Einleitung¹.

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

1 Folgende Abkürzungen sind angewandt:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C. = Chu Hi.

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

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

Hung = Hung Hing-tsu.

Lin = Lin Si-cheng.

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

PWYF = P'ei-wen-yün-fu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Giles, *A History of Chinese Literature* 508s.; London 1901.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Shi-ki cap. 84, Lieh-chuan n. 24.

³ Liu Hiang (劉向), Sin-hü (新序) cap. 7 (節士) 7b—8a. Über das Sin-hü vgl. Notes, p. 83 und Wieger, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*, 311, wo Wieger näheres über die Entstehung und Bedeutung dieses Werkes angibt.

⁴ Ch'u-shih-kia in Shi-ki cap. 40 n. 10 (III, IV, 337 ss.); Chang I-chuan, in Shiki cap. 70, Lieh-chuan n. 10.

⁵ MH, I, CLXXX s.

⁶ Kia lebte von 200 bis 168 v. Chr.; vgl. dazu *Biogr. Dict.* n. 321.

⁷ 弔屈原, auch in Ch'u-ts'e 8 (12), 3b ff.

⁸ Zottoli hat Lieh-chuan n. 24 teilweise übersetzt (*Cursus Lit. Sin.* IV, 229 ss.); doch wegen der notwendigen Erörterungen und auch weil diese Übersetzung nicht überall zugänglich ist, sei der Text hier übersetzt. Eine vollständige

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

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

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

皇覽揆余於初度兮
肇錫余以嘉名
名余曰正則兮
字余曰靈均

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

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

C. und andere Erklärer nehmen cheng-tse 正則 und ling-kün 靈均 als schöne Umschreibung der rechtlichen Gesinnung des Dichters; Hung Hing-tsu speziell meint, daß cheng-tse den Sinn des P'ing 平 und ling-kün den Sinn des Yüan 原 wiedergibt. Iu glaubt, daß diese Erklärung wohl kaum stimmen könne, und führt nach 蔣驥 an, daß es früher Brauch war, einen 小名 und 小字 zu haben, wie z. B. auch Se-ma Siang-ju mit dem siao ming 犬子 geheißen hätte. Doch muß er auch zugestehen, daß man sonst keinen Beleg hat, daß vor Siang-ju dieser Brauch der „kleinen“ Namen Gebrauch war. Am nächsten liegt es, diese Namen des Li-sao als poetische Umschreibungen des ming und des tse zu nehmen, die mit den glücklichen Geburtszeiten des Dichters übereinstimmen, vgl. dazu auch Liu Hiang in *Kiu-p'an* (Lie-shih): 名曰正則兮卦登子曰靈均 (Ch'u ts'e chang-küh 16, 4a).

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

攝提貞於孟陬兮
惟庚寅吾以降

„Im Jahre she-t'i, gerade im ersten Monat, am Tage K'ang-yin, da ward ich geboren.“ Die zyklischen Zeichen 庚寅 hat das Jahr 331 v. Chr. (vgl. M. Tchang, *Synchronismes Chinois*, 106; *Var. Sinol.* 24); Giles, *Bibl. Dict.*, n. 503 und Grube, *Geschichte d. Chines. Lit.*, 173, nehmen 332 als Geburtsjahr an; das dürfte auf

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 上官 hat zunächst nichts zu tun mit dem Titel 官大夫 unter Shih Huang-ti (vgl. *MH*, II, 528); Grube (*Gesch. der Chines. Lit.*, S. 174) sagt, daß „Großwürdenträger“ K'üh das Dekret entreißen wollten, nimmt also fälschlich Shang Kuan als Titel. Der tai-fu Shang Kuan wird von Se-ma noch zweimal genannt und einmal der 用事 Kin Shang 靳尚 (siehe S. 59, Anm. 2); Liu Hsiang spricht einmal von dem tai-fu Shang Kuan Kin Shang (siehe S. 67, Anm. 5). Wang Yi nimmt nun an, offenbar auf den Text Hsiang's gestützt, daß Shang Kuan 姓 und Kin Shang 名 wäre; so auch Zottoli. Hung Hing-tsu polemisiert gegen diese Ansicht mit der Begründung, daß zwei Ämter — tai-fu und yung-shih — genannt werden und daher auch zwei verschiedene Personen Shang Kuan und Kin Shang gemeint sein müssen (siehe Ch'u-t's'e pien-teng I, 2af. 楚辭辯證). Doch der Grund Hung's dürfte kaum durchschlagend sein, denn weder tai-fu noch yung-shih bezeichnet ein ganz bestimmtes Amt (siehe auch S. 59, Anm. 2). — Nachträglich sehe ich, daß im Ts'e-yüan unter 上官 angegeben ist: 姓也楚莊王少子蘭爲上官邑大夫以爲氏 usw. Wenn diese Angabe zutrifft, was sich leider mangels Quellenangabe nicht feststellen läßt, würde es sich also um den tai-fu der Stadt Shang-kuan handeln. Margouliès übersetzt shang-kuan auch als „haut dignitaire“.

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

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

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

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

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

² Diese vier Satzteile sind gereimt:

王聽之不聰也。讒諂之蔽明也。

邪曲之害公也。方正之不容也。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Tan 丹, ein Fluß, der von Shensi kommt und durch die Unterpräfektur Si-chuan (Honan) geht. Die unbestimmte Angabe des Ortes in Ts'in-pen-chi Shiki, cap. 5, *MH*, II, 74 n. 1) wird durch Ch'u-shih-kia (*MH*, IV, 391), wo es heißt: „Im Norden des Tan“, und hier durch die Biographie des K'üh genauer bestimmt; Si 澍 ist linker Nebenfluß des Tan. Liu Hiang spricht nur von mehreren 10 000 Enthaupteten; siehe S. 68, Anm. 1.

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

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

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

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

⁷ Es war im Jahre 311.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Im Jahre 297.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

K'üh Yüan² gelangte zum Ufer des (Yang-tse-)Kiang und wandelte klagend am Rande des Sees³. Sein Aussehen war schmutzig und vergrämt, sein Leib hager und abgehärmt. Ein Fischer sah ihn und fragte: „Herr, bist du nicht der tai-fu der drei Geschlechter?“⁴ Wie kommst du dann hierher?“ K'üh Yüan erwiderte: „Die ganze Welt ist in Schmutz, ich allein bin rein; alle Menschen sind trunken, ich allein bin nüchtern, deshalb sehe ich mich verbannt.“ Der Fischer sagte: „Die Weisen lassen sich nicht von den Dingen behindern, sondern der Welt sich anpassend, können sie sie zur Besserung zwingen. Wenn die ganze Welt im Schmutz liegt, weshalb folgst du nicht ihrem Laufe, sondern hebst ihre Wellen?“⁵ Sind alle trunken, weshalb trinkst du nicht ihren ungeklärten (Wein)⁶, sondern schlürfst ihren leichten Wein? Wozu bargst du im Busen den Edelstein und siehst dich verbannt?“⁷ K'üh Yüan sagte: „Ich

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

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

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

4 Die drei Geschlechter sind 昭, 屈, 景. So sagt C. in Ch'u-tse 1, 12; anders de Groot nach einem Kommentar des Li-sao, den er leider nicht nennt; vgl. Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées*, p. 353 n. 8. Aus dieser Anrede des Fischers schließt Lu K'an-ju (*K'üh Yüan* S. 51), daß K'üh Yüan erst nach der Entlassung aus dem Amte zu dieser Würde erhoben worden, sonst hätte der Fischer wohl die Anrede: 左徒 gebraucht. Dieser Grund ist kaum durchschlagend, denn die Zeit des Amtes des Ersten Beraters lag zu weit zurück, als daß sie zu dieser Zeit nach mehr als 20 Jahren noch lebendig in Erinnerung gewesen.

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

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

7 懷瑾握瑜 Zottoli: mente habens claritatem gemmarum, manuque jaspidis splendorem; Grube: „Warum hast du deinen Sinn auf kostbare Kleinodien gerichtet?“ Giles, n. 2049: „with such jewels of hand and heart“; ähnlich Couvreur

hörte dies: Wer (sich) die Haare (Kopf) frisch gewaschen hat, der stäubt sicher auch die Mütze ab; wer (den Körper) frisch gebadet, der klopft sicher auch den Staub von den Kleidern. Wer könnte die schmutzigen Kleider über den reinen Leib anlegen? Ich will lieber zu dem ewig strömenden Flusse hinzutreten und im Bauche der Fische begraben sein. Wie sollte ich es ertragen, daß die strahlende Reinheit mit dem schmutzigen Staube der Welt überzogen würde?" Dann dichtete er das *Huai-sha*¹. . . . (Hier folgt das Gedicht). Hierauf barg er einen Stein im Gewand und stürzte sich in die Fluten des Mi-lou und starb so².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Im Jahre 223 unter König Fu Chou 負芻.

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

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

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

8 Über diese Gedichte siehe weiter unten.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Hier liegt ein Gegensatz zu Se-ma Ts'ien und zu Pan Ku (vgl. Ch'u-ts'e chang-kü 1, 29a ff., in Pan Ku's Li-sao tsan-hü), die beiden sagen, daß Li-sao nach der Verleumdung durch Shang Kuan gedichtet worden wäre. Lu, K'üh

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

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

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

余雖修姱以鞿羈兮謇朝諝而夕替
既替以蕙纁兮又申之以擘茝。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Näheres darüber später.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Pfizmaier übersetzt l. c. Pu-küh mit „Wahrsagerwohnung“; richtig ist die Übersetzung Zottoli's, *Cursus Lit. Sin.* IV, 109: divinatio de statu vitae, „wahrsagen“, wo er — K'üh Yüan — bleiben soll, d. h. was er tun soll, also etwa: „Lebensdeutung“.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Wörtchen 兮 *hi*, ursprünglich wie 乎 *hu* Empfindungslaut und unserm „ach“ und „oh“ entsprechend, wird sowohl in der Poesie als in der Prosa verwandt. Im Ta-hüeh X, 14 — in der entsprechenden Stelle des Shuking V, XXX, 6, wird dafür 猗 gebraucht und es soll nach Legge (*Ch. Cl.* III, II, p. 629) die adverbiale Funktion von 然 haben. Im Shiking II, IV, VIII, 1 steht es im hypothetischen Vordersatz. Als reiner Empfindungslaut finden wir es in Prosa im Tao-teh-king 17; 20; 34, in dem Liedchen, das der Fischer im Yü-fu singt und das sich schon bei Mêng-tse findet (vgl. S. 106, Anm. 1), und dann vor allem im Shiking, wo es nach Legge, *Ch. Cl.* IV, II, 691 Index, gegen 130 mal vorkommen soll. Doch es tritt auch schon im Shiking zäsurbildend auf; so *Shiking* I, XIV, II, 1 und *Shi* I, III, IV, 1—3 und dürfte darin wohl Vorläufer des Gebrauches bei K'üh sein. Dieser wendet es nun ständig an, vielleicht als Gegengewicht gegen das unregelmäßige Metrum. Es steht zumeist am Ende der nicht gereimten Verszeilen, also im Li-sao und Yüan-yu am Ende der ersten und dritten Zeile; in den Kiu-ko zumeist in der Mitte der Verszeilen, ja es wechselt öfters die Stellung in demselben Gedichte, wie in manchen der Kiu-chang. Es dient wohl nur der Andeutung des Rythmus und bleibt am besten unübersetzt².

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

¹ Vgl. Erkes, *Chao-hun* S. 7 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Die parallelen Strophen und Verse sind folgende:

Yüan-yu:

Ta-jen-fu:

a) 悲時俗之迫隘兮
願輕舉而遠遊
質菲薄而無因兮
焉托乘而上浮

悲世俗之迫隘兮
場輕舉而遠遊
乘絳幡之素蜺兮
載雲旗而上浮

b) 下崢嶸而無地兮
上寥廓而無天
視儻忽而無見兮
聽敝悅而無聞

下崢嶸而無地兮
上寥廓而無天
視肱泯而亡見兮
聽敝悅而亡聞

c) 食六氣而飲沆瀣兮
漱正陽而含朝霞
時嘒嘒其嘒莽兮
祝融戒而蹕御兮
使湘靈鼓瑟兮
今海若舞憑夷

呼吸沆瀣食朝霞兮
時若夢夢將混濁兮
祝融驚而蹕御兮
使靈媧鼓瑟而舞馮夷

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

濫 食朝霞兮 des Ta-jen-fu (siehe S. 92, Anm. 2) findet sich schon teilweise im Hsi-shih des Kia I (Ch'u-ts'e 8 (11), 2a: 吸沆瀣以充虛. Die erste Strophe des Ta-jen-fu stimmt nur zum Teil mit der des Yüan-yu überein; die zweite Halbstrophe ist doch inhaltlich wesentlich verschieden.

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

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

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

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

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

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

1 相如拜為孝文園今天子既美子虛之事相如見上好仙道因曰上林之事未足美也尚有靡者臣嘗為大人賦未就請具而奏之相如以為列僊之傳居山澤間形容甚麗此非帝王之僊意也乃遂就大人賦。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ *Indischer Einfluß*, ZDMG I. c.

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

schränkung des Atems“, dhyāna „Kontemplation“ und samādhi „Versenkung“ bezeichnet werden; dann die wunderbaren Fähigkeiten mahāsiddhi, die erlangt werden: äußerste Leichtigkeit anzunehmen — laghimā —, sich unsichtbar zu machen — animā — und an alles, auch das Entfernteste heranzureichen — prāpti —. Das sind Ähnlichkeiten, die nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sind. Freilich ist das Werk über die Yogapraxis, wenn Patañjali der Verfasser ist, nicht vor 200 vor Chr. entstanden. Doch es ist selbstverständlich, daß die Übung schon früher existiert haben muß, wenn auch die Zusammenfassung zu einem System erst später geschah. Und in der Tat haben wir genügende Belege dafür im R̥gveda und in den Upaniṣaden¹. Um nur einiges aus dem R̥gveda (X, 136) anzuführen, so spricht dieses Lied von den „langhaarigen Verzückten“ — keśin, muni —, in braunen Schmutz gekleidet, die im Windeswehen einhergehen, wenn die Götter in sie gefahren sind. „In trunkener Verzückung haben wir der Winde Wagen bestiegen. Nur unsern Leib könnt ihr Sterblichen sehen . . . Des Windes Roß, des Sturmgotts Freund, gottgetrieben ist der Verzückte. Die Meere beide bewohnt er, das östliche und das westliche“. Hierzu gehört auch alles, was Oldenberg über die Wirkungen des Tapas sagt; der Ritus der Dikṣā, das Atemholen, die Darstellung der fliegenden Genien.

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

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

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

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

³ Lun-yü VII, 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Schlußbemerkung.

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

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

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

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

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

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

(Fortsetzung folgt.)