

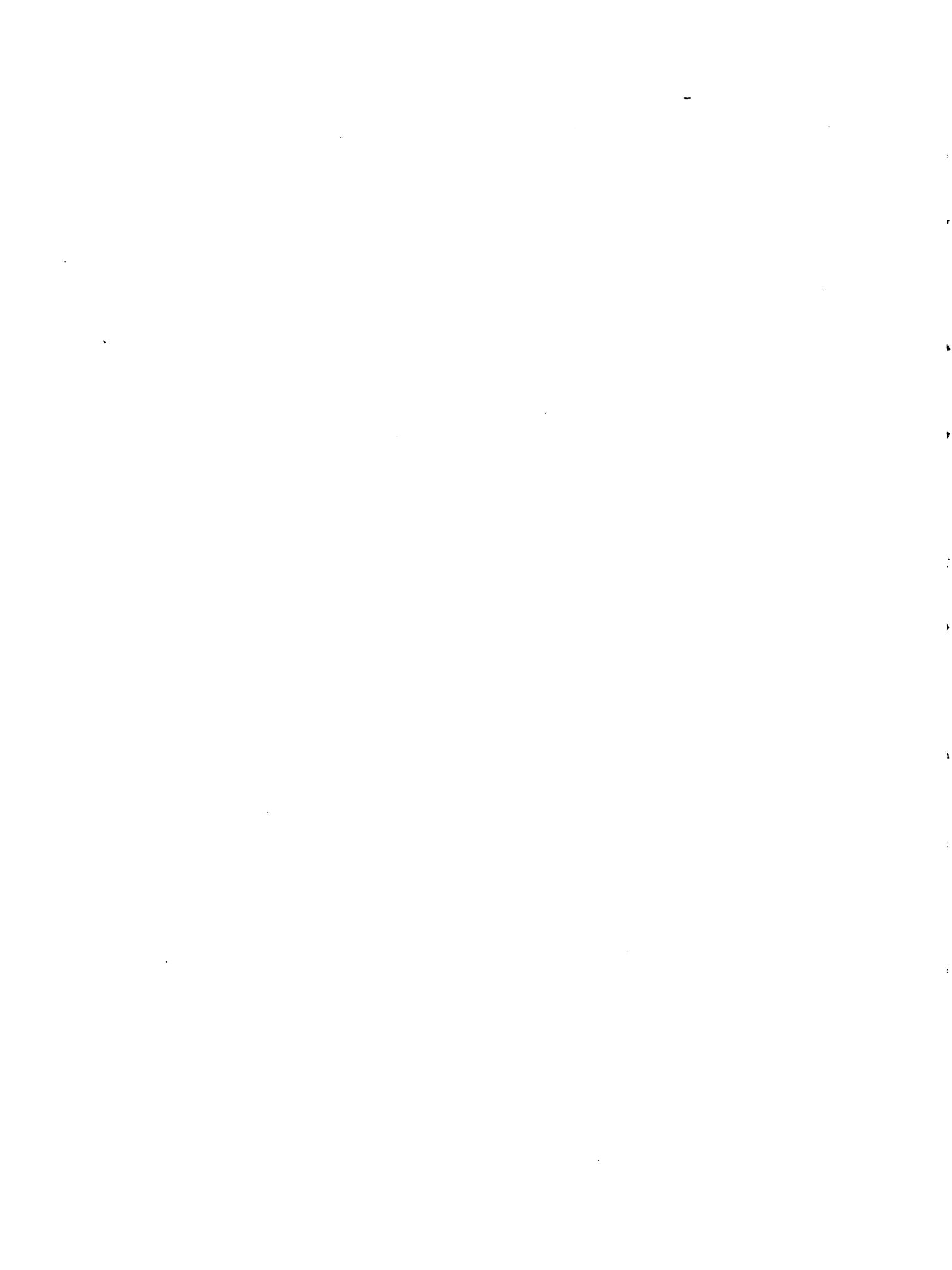


THE LIBRARY



Wilson Library
Periodicals Collection





OSTASIATISCHE ZEITSCHRIFT

THE FAR EAST

L'EXTRÊME ORIENT

BEITRÄGE ZUR KENNTNIS DER KULTUR UND
KUNST DES FERNEN OSTENS

HERAUSGEGEBEN

VON

OTTO KÜMMEL/ERICH HÄNISCH

WILLIAM COHN

1918/19

SIEBENTER JAHRGANG

OESTERHELD & CO. :: VERLAG :: BERLIN W. 15

UNIVERSITY OF
MICHIGAN
LIBRARY

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg.

TO YRBYVNU
ALCIBYDES
YRBYVNU

INHALT DES SIEBENTEN BANDES.

ABHANDLUNGEN.

- JARL CHARPENTIER, Heilige Fußabdrücke in Indien. I. II. 1, 179
TH. KLEE, Die Plastik in den Höhlen von Yün-kang, Lung-mên und Kung-
hsien. Mit 13 Abb. 31
ERICH HÄNISCH, Der chinesische Feldzug in Ili im Jahre 1755. Mit 2 Abb. 57
M. W. DE VISSER, The Arhats in China and Japan. I. II. 87, 221
H. SMIDT, Eine populäre Darstellung der Shingonsekte (Schluß.) Mit 1 Abb. 103
BERTHA GOTTSCHKE, Sok-kul-am, das Steinhöhlenkloster. Mit 11 Abb. 161
WILLIAM COHN, Zur koreanischen Kunst. Mit 5 Abb. 168
ERICH HÄNISCH, Ein chinesischer Baedeker aus dem 13. Jahrh. Mit 5 Abb. 201

SAMMLUNGEN UND DENKMÄLER.

- W. v. BODE, Das asiatische Museum in Dahlem 122
OTTO KÜMMEL, Chinesische Bronzen. II. Mit 6 Abb. 126

MISZELLEN.

- A. BERNHARDI u. E. V. ZACH, Einige Bemerkungen über Si-hia-Schrift und
-Sprache 232
Sinologische Seminare und Bibliotheken (E. v. Zach) 238

BESPRECHUNGEN.

- Rudolf Otto, Texte zur indischen Gottesmystik (*M. Winternitz*) 132. F. E. A. Krause,
Die Aufgaben und Methoden der Sinologie, Sprache und Schrift in China (*A. Forke*)
135. J. Strzygowski, Die bildende Kunst des Ostens (*Zoltán v. Tákács*) 136. Ernst
Börschmann, Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen (*Max Kutschmann*)
141. Neuere Literatur zur Geschichte und Kunst des japanischen Holzschnittes
(*Jul. Kurth*) 145. Hermann Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden (*R. O. Franke*)
242. A. Coomaraswamy, Rajput Painting (*Ernst Kühnel*) 244. Albert Grünwedel,
Altkutschas 245. Alice Getty, The Gods of Northern Buddhism (*Smidt*) 246.
T. B. Roorda, Keur van Werken van Oostaziatische Kunst (*Kümmel*) 250. Frie-
drich Perzyński, Von Chinas Göttern (*O. Franke*) 251. M. Anesaki, Buddhist Art
(*O. K.*) 252. J. Witte, Das Buch des Marco Polo (*F. Jäger*) 253. Hermann Consten,
Weideplätze der Mongolen (*Hänisch*) 254. Rudolf Lange, Thesaurus Japonicus
(*Kümmel*). Karl Florenz, Die historischen Quellen der Schinto-Religion (*H. Haas*)
257.

- ZEITSCHRIFTENSCHAU 151, 260
BÜCHERSCHAU 154, 264
KURZE MITTEILUNGEN 268
GLOSSEN 159

REGISTER ZUM SIEBENTEN BANDE.

- abhijñā 90, 95.
 açaiksha 89.
 Açoka 222, 223.
 Adamsberg 2ff.
 Ai-wan-t'ing, Pavillon 217.
 Aksu 82.
 Amsterdam 156.
 Amursana 64.
 Ānanda 226, 229, 230.
 Anavatapta lake 224, 225.
 Anesaki 252f.
 Aniruddha 229, 230.
 Arhats 87 ff., 226 ff.
 Asiatisches Museum, Dahlem
 122 ff.
 ashtāngika-mārga 92, 99.
 āsraṅkshaya 89, 96.
 Aubert, Louis 146 f.
 Ayusi 81.

 Baedeker, a. chinesischer 201 ff.
 bala 92, 98.
 Bandi 61.
 Barkul 68.
 Berliner Völkerkunde-Museum
 268 f.
 Bernhardi, A. 232 ff.
 Bhadra 229.
 Bhadrīka 226.
 Bode, W. v. 122 ff., 270 f.
 Bodhisattva 91.
 bodhyaṅga 92, 98.
 Börschmann 141 f.
 Boston, Museum 156.
 Bronzen, chinesische 126 ff.
 Buddhaphalam 89.
 Buddhistische Plastik 143 ff.
 Burut 67.

 Camões 190 ff.
 Cappeller 89.
 Çāriputra 225, 229, 230.

 Chang-an 172.
 Chao Hui 65.
 Charpentier, Jarl 1 ff., 179
 Chavannes 87.
 Chinesische Bronzen 126 ff.
 — Plastik 31 ff.
 Chiu-i-shan s. Kiu-i-schan.
 Cohn, William 168 ff., 271.
 Cohor 73.
 Consten 254.
 Coomaraswamy, A., 244 f.
 Coros 67.
 Couto 19 ff., 195 ff.
 çrāvaka 91.
 Cūdapanthaka 226, 229, 230.

 Dahlem, Asiatisches Museum
 122 ff.
 Daldangga 81.
 Darani 114.
 Dawaçi 64.
 Deva 102.
 Deussen, Paul 272.
 Dharmaraksha 225.
 Diamantberge 168.

 Ebei-See 73.
 Edkins 89.
 Eitel 89, 95, 98, 224.
 Elephantiasis Arabum 1 ff.,
 179 ff.
 Emil-Fluß 70.
 Ercis-Fluß 69.

 Fah-hien 101, 222, 228.
 Fan-yih ming-i tsih 88, 229
 Feist, S. 157.
 Ficke, A. D. 148.
 Five hundred Arhats 220—
 231.
 Florenz, Karl 257 ff.
 Forke, A. 135 f.

 Foucher 175.
 Franke, Otto 250 f.
 Franke, R. O. 242 ff.
 Freer, Ch. L. 157.
 Fuh-shwoh hing-k'i-hing king
 225.
 Funingga 88.
 Fußabdrücke 1 ff., 179 ff.

 Galdan 64.
 Gandhāra 37 ff., 175, 178.
 Gedeng-Berg 78.
 Geißblattornament 39 ff.
 Getty, Alice 246 ff.
 Glaser, Curt 124 f.
 Glocken 214.
 Gokai 120.
 Göteborg 156.
 Gottsche, Bertha 161 ff., 172f
 Gräber 215.
 Groot, J. J. M. de 238 ff.
 Grosse, Ernst 143 ff.
 Grünwedel 88, 94, 224, 244.

 Haas, H., 257 ff.
 Hänisch, E. 57, 158, 201, 254.
 Harlez, de 98, 99.
 Heiligenfuß 1 ff.
 Helman, Kupferstecher 58.
 Hirth 272.
 Hojis Beg 82.
 Hokusai 148 ff.
 Holzschnitt, japan. 145 ff.
 Hörman 69.
 Hsi-än-fu 172 f.
 Hüen-tsang 102, 222,—224
 228.

 Ibn Baṭūṭa 14.
 India Society 158.
 indrya 92, 98.
 Ingei 103.

- Ivanov 232 ff.
- Jacobi, Hermann 272.
 Jacoby, Gustav 268.
 Jäger, Fritz 252 f.
 Jōdosekte 117.
 Jōdoshinsekte 117.
 Joly, Henri L. 273.
 Journal Asiatique 87.
- kaji kitō 104.
 Kanishka 224.
 Karlgren, B. 156.
 Kashmir 223, 224.
 Katyāyana 229, 230.
 Kern 90—101, 220, 221.
 Kernut 73.
 Kiu-i-schan 219.
 Kiu-kung-schan 204, 206.
 Klee, Th. 31 ff.
 Konow, Sten 157.
 Korea 161 ff.
 Koreanische Königsgräber 162
 — Kunst 168 ff.
 Krause, F. E. A. 135 f, 156.
 Kuhn, Ernst 272.
 Kühnel, Ernst 244 f.
 Kuldscha 67.
 Kümmel, Otto 126, 157, 250 f.,
 252 f., 254 ff.
 Kung-hsien 31 ff.
 Kupferstiche, chinesische 57
 Ku-schan 204, 205.
 Kutschmann 141 ff.
 kwanjō (Taufe) 119.
 kwannen 109, 112.
 Kwan-yin 176.
 Kw'un-lun mountain 224, 225.
 Kyōngju 161 ff.
- Lama Darja 64.
 Lange, Rudolf 254 ff.
 Lévi 87.
 Li Hung-chang 159.
 Liu-ho-t'a 213.
 Lobzang Cering 77.
 Lobzang Danjin 64.
 Lohan 88.
- Louvre, Paris 268.
 Lung-mên 31 ff., 174 f.
 Lu-shan 207.
- Mahādeva 223.
 Mahākāçyapa 221, 225, 226,
 229, 230.
 Mahāmaudgalyāyana 225, 229,
 230.
 Maitreya 102.
 Mandgalaputra 222.
 Manual of Buddhism 90—101,
 220, 221.
 Minayeff 221.
 Morisse 232 ff.
 Mudra 114.
 Münsterberg, Oskar 272.
- Nāga-king 225.
 Nanda 225.
 Nandi 226.
 Nanjō 95, 100, 224—231.
 Nihon hyakkwa daijiten 101,
 223, 228.
 Nirvāna 93, 226.
 Nord-Wei 175.
 — — -Kunst 172.
- Oldenberg, H., 242 ff., 272.
 ōlet 79.
 Ōmura Seigai 95, 99, 100, 101
 223.
 Otto, Rudolf 132 ff.
- Pagoden 209—213.
 Pai-lu-tung 207.
 Pao-ching-ssü 171.
 Pārçva 224.
 parinirvāna 94.
 Pātaliputra 222.
 Pekche 171.
 Pelliot 272.
 Perzyński 250 f.
 Piṇḍola 225, 226, 229, 230.
 P'i-pa-t'ing 220.
 Plastik, chin. 31 ff.
 Polo, Marco 96.
 prajñā 90.
- pratisaṃvid 90, 95.
 Pratyekabuddha 91.
 Pul-kok-sa 161 ff.
 Pūrṇa 229, 230.
- Rāhula 226, 229, 230.
 Rājagṛha 221.
 Rajput Painting 244 f.
 Rakan 88.
 Rakan zuzō kō (Ōmura) 95,
 99, 223.
 Rāmānuja 132 ff.
 Ramusio 11 f.
 rddhipāda 92.
 Revata 222.
 Roßtrappe 220.
- Saddharma Puṇḍarika sūtra
 89, 91, 94.
 Sain Usub Beg 80.
 Śakdurjab 78.
 samādhi 94.
 Samantaprabhāsa 226.
 samathayānika 93.
 samyakprahāna 90, 92, 97.
 San Mitsu 103, 104.
 Scheffler, Karl 268.
 Schmitt, Erich 157.
 Schroeder, L. v. 272.
 Sebtenbaljur 69.
 Segalen, Victor 272.
 Seidlitz, Woldemar v. 146.
 Seminare, sinol. 238 ff.
 Seoul Museum 169 ff.
 Shen-yueh 95.
 Shō Nenjū 111.
 Shūji 114.
 Si-hia 232 ff.
 Sila-Dynastie 161.
 Silla 171.
 Sinologie 135 f.
 Sinologische Seminare 238 ff.
 s'lipada 1 ff., 179 ff.
 Smidt, H. 246 ff.
 smṛtyupasthāna 92, 98.
 Sök-kul-am 161 ff., 171.
 Soku Shin Jō Butsu 103.
 s'ripada 1 ff.

- sthavira 91.
 Strange, E. F., 147.
 Stüpa 174 f.
 Strzygowski 136 ff.
 Subhüti 230.
 Succo, Friedrich 145.
 Suiko-Kunst 175.
 sukkhavipassaka 93.
 Sūtra on the 500 disciples 225.
 Sym 248.
- Tajima 95.
 Takács 136 ff.
 Takahashi 95, 223.
 Talki 76.
 Ta-Ming san-tsang Fah-shu
 90, 95, 229.
 Taufe 118 f.
 Tekis 76.
- Tendaisekte 116.
 Tetsugaku daijisho 101.
 Thomas, Apostel 179 ff.
 Tōshōdaiji 173.
 Tressan, Marquis de 147.
 Turfan 70.
- Upāli 229, 230.
 Uriyanghai 75.
 Uramci 68.
- Vaiçāli 222, 227.
 Vairocana 176.
 Vākula 226, 227, 229, 230
 Vasumitra 224.
 vidya 90, 97.
 Vihāra 175.
 vimoksha 99.
 Vishnu-Nārāyana 132 ff.
- Visser, M. W. de 87 ff., 221 ff.
- Wang Siang- tschi 201.
 Wei-Dynastie 34 ff.
 Waisenberg 204-05.
 Winternitz 132 ff., 273.
 With 143 ff., 169.
 Witte 253 f.
- Yakub Beg 62.
 yāna 91, 94.
 ying-kung 88.
 Yu 126.
 Yuga 108.
 Yün-kang 31 ff., 172.
 Yü-ti ki-scheng 201.
- Zach, E. v. 232 ff., 238 f.
 Zensekte 116.
 Z'ewang Rabtan 64.



HEILIGE FUSSABDRÜCKE IN INDIEN.

Von JARL CHARPENTIER.

I. EINLEITUNG.

Die Elephantiasis Arabum, die bekanntlich in krankhaften Anschwellungen besonders der unteren Extremitäten sich äußert, welche durch das Eindringen des parasitischen Wurmes *Filaria Medinensis* (oder *F. Bancrofti*) unter die Haut verursacht werden¹, ist in den Küstengegenden Südindiens offenbar ganz gewöhnlich. Wenn nichts anderes würde dies der früher unter den Engländern Indiens geläufige Name der Krankheit „the Cochin-leg“ bezeugen.² Die Elephantiasis — und offenbar auch ihre Ursache, wie ich an anderer Stelle zeigen werde — war offenbar den Indern schon früh wohlbekannt; in der einheimischen Medizin und anderer Literatur führt sie den Namen *s'lipada-*, und die ältesten Belege dieses Wortes finden sich in den Päliformen *sīpadin-* und *sīpadika-* „mit Elephantiasis behaftet“, die man im Vinaya Piṭaka I, pp. 91, 13; 322, 24, findet — sie stammen wohl also wenigstens aus dem 4. oder 3. vorchristlichen Jahrhundert. Die Belege der Sanskritform *s'lipada-* sind später: das Gesetzbuch des Manu (2. oder 3. Jahrh. n. Chr.)³ und die alten medizinischen Schriftsteller Caraka (vor dem 7. Jahrh.) und Sus'ruta (4. oder 3. Jahrh. ?) scheinen hier die ältesten Stellen darzubieten. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß, wenn auch das Pälwort **sīpada-* (woraus *sīpadin-* und *sīpadika-*) nicht direkt aus der Form *s'lipada-* stammt, sie beide aus einer gemeinsamen älteren Sanskritform **s'rīpada-* „Elephantiasis“ abgeleitet werden müssen.

Es bereitete mir im Anfang Schwierigkeiten mit der Etymologie des sanskritischen *s'lipada-* (= *s'rīpada-*) „Elephantiasis“ ins reine zu kommen, da ich mir die Bedeutung des sonst so geläufigen Wortes *s'ri-* gerade in dieser Zusammensetzung nicht zurechtzulegen wußte. Allmählich wurde mir aber die Sache klar: *s'rīpada-* ist ja sonst ein Terminus technicus des „Heiligenfußes“, des übergroßen Fußtrittes irgendeines Gottes oder eines Heiligen, wie man ihn auf dem Adamsberge auf Ceylon u. a. findet. Mit diesem Worte mußte ja *s'rīpada-* „Elephantiasis“ identisch sein — weil diese heiligen Fußtritte so übermäßig groß sind, wurde auch die Krankheit die in der riesenhaften Anschwellung der Beine und Füße besteht, *s'rīpada-*, *s'lipada-* „Heiligenfuß“ benannt!

Nachdem ich dies festgestellt zu haben glaubte, ging ich auf die Sache etwas

¹ Vgl. Yule-Burnell Hobson-Jobson, A glossary of Anglo-Indian colloquial words and phrases. p. 401 f. (s. v. 'Guinea-Worm').

² Vgl. Yule-Burnell l. c. p. 227; Eastwick Handbook of Madras p. 316 usw.

³ Jolly, Recht und Sitte (= GIAPh. II, 8), p. 16.

weiter ein, um die Traditionen über diese heiligen Fußtritte innerhalb Indiens etwas weiter zu verfolgen. Die Resultate meiner zuweilen viel zu oberflächlichen Untersuchung lege ich auf den folgenden Seiten vor; die Natur und der Gang dieser Untersuchung führte es mit, daß die Materialien, die hier dargeboten werden, z. T. sehr disparat und schlecht geordnet sind. Dennoch habe ich mich dazu entschlossen, sie so wie sie sind vorzulegen, da sie teilweise aus einer Literatur stammen, die leider viel zu wenig beachtet worden ist — aus der älteren europäischen Geschichts- und Reiseliteratur über Indien und dessen religiöse und soziale Verhältnisse.

II. HEILIGE FUSSABDRÜCKE. DER BUDDHAFUSS (*S'RĪPADA*) AUF DEM ADAMSBERGE.

Daß Abdrücke menschlicher Hände und Füße — entweder künstlich hergestellt oder als direkt durch Fußtritt oder Handauflegung in grauer Vorzeit entstanden betrachtet — schon von alters her als Gegenstände besonderer Heiligkeit oder mächtiger Abwehr gegen böse Einflüsse angesehen worden sind, scheint offenbar zu sein, obwohl die Sache, die wohl einer besonderen Monographie wert sein möchte, hier nicht ausführlich behandelt werden kann.

So finden sich unter den Diagrammen, die auf den inneren Dachplatten des Kurnatempels in Ägypten, der durch Seti I. (1366—1333 v. Chr.) vollendet wurde, dargestellt worden sind, mehrmals Abdrücke menschlicher Hände und Füße, besonders des rechten Fußes¹, die wohl hier, da sie sich unter Svastikas u. a. finden als unheilabwehrende und glückbringende Zeichen aufgefaßt werden müssen. Unter den Mandan- und Minnetareeindianern Nordamerikas wurde ein gewisser heiliger Stein, der als Orakel diente, verehrt, auf dem neben anderen Zeichen auch Fußabdrücke von Menschen und Tieren zu sehen waren². In dem Chin-wa ssu-Tempel („Tempel der goldenen Ziegel“) in Kumbum in der Mongolei „in the northeast corner near the door is an impress in a chunk of sandstone of a human foot about eighteen inches long and two inches deep and said to be that of Tsong-ka'pa³. It is placed in a vertical position. On the top of the stone is a little wax; on this the people place a copper cash, and then examine the footprint to ascertain their luck. If it is good, then bright spots will appear on the surface of the stone in the footmark“⁴. Obwohl der buddhistische Lamaismus ja die Verehrung solcher heiligen Fußtritte aus dem alten Buddhismus ererbt haben mag, dient hier der Stein mit dem Fußabdrucke besonders als Orakel, hat also ganz genau dieselbe Verwendung gefunden wie der Orakelstein der eben erwähnten indianischen Stämme.

Der französische Reisende *François de la Boullaye Le-Gouz* be-

¹ Parker *Ancient Ceylon*, p. 643 (vgl. *ibid.* p. 519).

² Maximilian Prinz zu Wied, *Reise in das Innere Nordamerikas II*, S. 186 ff.; Frazer, *Folklore in the Old Testament*, London 1919, II, 71, n. 1.

³ Vgl. Schulemann, *Die Geschichte der Dalailamas*, p. 59 ff.

⁴ Rockhill, *Diary of a journey through Mongolia and Tibet 1891/92*, p. 69.

richtet aus seinen Reisen in Irland folgendes¹: «Dans une des fauxbourgs de Korq il y a une vieille tour, laquelle a dix ou douze pas de circuit, et plus de 100 pieds de haut, que l'on tient religieusement avoir été bastie par S. Baril sans chaux ny sans pierre, pour prouver par ce miracle sa Religion, puis coupée; ou destruite à moytié par le mesme Saint, lequel sauta du haut en bas, et imprima la marque de son pied sur un caillou, où les vieilles vont en grande devotion faire leurs oraisons». Der christliche Heilige ist wohl hier nur ein Nachfolger und Erbe älterer Vorgänger aus heidnischer Zeit, denen derartige Wunder zugeschrieben wurden. Die Tarahumares, ein Indianerstamm Mexikos, erzählen, daß bei der großen „Sintflut“ nur zwei Kinder gerettet wurden; sie kamen dann nach dem Absinken des Wassers von einem Berge herunter, wobei die Steine so weich waren, daß die Spuren ihrer Füße in ihnen eingedrückt wurden, wo sie noch immer zu sehen sind.² Daß es sich hier um religiöse Verehrung der Fußtritte handelt, wird nicht gesagt; als Merkmale einer grauen Vorzeit werden sie wohl jedenfalls mit besonderer Ehrfurcht angesehen und behandelt werden.³

Diese wenigen Beispiele, die aus weit verschiedenen Ländern und Zeiten stammen, mögen hier genügen, da es, wie schon gesagt, nicht meine Absicht ist, diese sehr weitläufig hier weiter zu verfolgen. Ich wende mich jetzt zu Indien, wo mir etwas mehr Material zur Verfügung steht.

Daß Hand- und Fußabdrücke in Indien in ausgedehntem Maße als unheilabwehrend und glückbringend betrachtet werden, darf wohl als feststehend gelten. Bekannt ist der Brauch, dem Weißtünch der Wände hier und da Hände mit ausgespreizten Fingern (*pañcāṅgula*)⁴ aufzudrücken, die dann als *maṅgala*'s aufgefaßt werden. Neben dem Haupttore in Jodhpur in Rājputāna findet sich eine Tafel mit einunddreißig Abbildungen von weiblichen Händen, von denen jede von einer Satī stammt und ein Andenken an sie sein soll.⁵ Wenn auch diese Handabdrücke vor allem an diese ausgezeichneten Frauen erinnern sollen, so dürfen sie wohl auch, besonders da sie von derartigen als heilig betrachteten Personen stammen, als kräftig wirksame Glückszeichen und Gegenstände tiefer Verehrung betrachtet werden.

In der Hauptstraße von Rāyalcheru⁶ findet sich ein Stein, der einstmals als Schutzmittel gegen eine Choleraepidemie aufgestellt wurde und unter dem Namen

¹ Les voyages et observations du Sieur de la Boullaye Le-Gouz, 2me éd., Paris 1657, p. 471.

² Lumholtz, Unknown Mexico I, 298; Frazer, Folk-lore in the Old Testament I, 281.

³ In dem Passo del Cavallo in Savoyen finden sich auf einem großen Steine Hufabdrücke eines Pferdes, die auch aus der Zeit der Sintflut stammen sollen, vgl. E. Canziani, Costumes, Traditions and Songs of Savoy. London 1911, p. 98; Frazer l. c. I, 179.

⁴ Es mag hier die Gelegenheit benutzt werden, ein Mißverständnis zu verbessern, das sich in dem Petersburger Wörterbuch s. v. *pañcāṅgula* findet. Es heißt dort: „Die Rizinuspflanze (fünf Finger lang)“; das hat keinen Sinn, vielmehr wird die Pflanze so genannt, weil die Blätter Händen mit ausgespreizten Fingern ähnlich sind.

⁵ Vgl. Martin, The gods of India, London & Toronto 1914, p. 256.

⁶ Rāyalcheru ist eine kleine Stadt in dem Anantapur-Distrikt der Madras Presidency.

yantram rāyi („magic stone“) bekannt ist. Neben einer Menge von Telugubuchstaben sind am unteren Rande des Steines ein Linga und zwei Paare von Fußabdrücken abgebildet.¹ Diese dienen hier offenbar als magische Abwehrmittel der mörderischen Seuche. Unter den Gonds wurde früher das Tätowieren in ausgedehntem Maße gebraucht; jetzt fängt es an, unter den Männern nicht mehr so gebräuchlich zu sein, unter den Weibern wird es aber noch immer in voller Ausdehnung aufrecht gehalten. „Women are tattooed over a large part of the body, but not on the hips or above them to the waist . . . A woman should be tattooed at her father's house, if possible before marriage, and if it is done after marriage her parents should pay for it. The tattooing is done with indigo in black or blue, and is sometimes a very painful process, the girl being held down by her friends while it is carried out.“² Wenn die Tätowierung einer Frau vollständig sein soll, so enthält ihr Körper von den Fußsohlen aufwärts Bilder oder vielmehr Symbole des ganzen Pantheon der Gonds und dazu noch andere Gegenstände; auf der rechten Fußsohle befindet sich ein rechtwinkliges Dreieck, das die Erde symbolisieren soll und den Fuß vor Stößen und Verwundungen schützen soll. „On the sole of the left foot is this pattern: It is meant to be in the shape of a foot, and is called Padam Sen Deo or the Foot-god. This deity is represented by stones marked with two footprints under a tree outside the village. When they have a pain in the foot they go to him, rub his two stones together and sprinkle the dust from them on their feet as a means of cure. The device tattooed on the foot no doubt performs a similar protective function.“³ Leider kann ich in der sehr guten Übersicht, die Russell über die religiösen und magischen Vorstellungen der Gonds gegeben hat,⁴ nichts über diesen Padam Sen Deo finden; er mag mit irgendeinem anderen Gotte identisch oder einfach eine Form des Bura Deo, des großen Gottes der Gonds⁵, sein. Das kann aber so ziemlich gleichgültig sein; die große unheilabwehrende Kraft, die man der Abbildung des menschlichen Fußes zuschrieb, tritt hier besonders deutlich zutage. Wenn wir hier sehen, wie dieser Padam Sen Deo, wer er nun immer sei, einfach durch zwei Fußabdrücke dargestellt wird, so liegt die Vermutung nahe, daß die auf dem eben erwähnten Steine in Rāyalcheru abgebildeten Fußpaare einfach irgendeine unheilabwehrende Gottheit darstellen sollen.

Der englische Arzt John Fryer († 1733), der zwischen 1673/77 und 1679/81 sich in Indien aufhielt, berichtet, daß er in Surat Grabsteine gewisser Pilger sah — wahrscheinlich sind hier Yogis gemeint — auf denen die Bilder ihrer Fußsohlen eingeritzt waren.⁶ Obwohl er nichts darüber erwähnt, werden wohl auch diese Fußabdrücke irgendwelche religiöse oder magische Bedeutung gehabt haben.

¹ Thurston, *Ethnographic Notes from S. India*, p. 264.

² Russel, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. London 1916, III, 124.

³ Russell l. c. III, 125. ⁴ L. c. III, 97—118. ⁵ L. c. III, 102 f.

⁶ *A new account of East India and Persia being nine year's travels 1672/81*. By John Fryer. Edited by W. Crooke, I (London 1909), p. 254.

Auch ein südindischer Gott scheint unter dem Bilde eines Fußpaares dargestellt worden zu sein; unweit des Dorfes Araköd in den Nilgiris wird nämlich auf einem Felsen der Abdruck eines Fußpaares vorgezeigt, das den Gott Rangasvāmi darstellen soll.¹ In den mir zugänglichen Quellen — älteren und neueren — suche ich aber vergebens Auskunft über diesen mir völlig unbekanntem Gott. Steht er wohl mit den Fußpaaren auf dem Steine in Rāyalcheru in irgendwelcher Verbindung?

In dem Haupttempel in Pāvāpurī, der Stadt², wo der Tradition gemäß Mahāvira gestorben ist, wird ein Abdruck seines Fußpaares als besonderer Gegenstand der Verehrung aufbewahrt.³ Daß aber diese Fußabdrücke sogar den Religionsstifter selbst versinnbilden sollen, darüber erhalten wir keine Nachricht, und das wird wohl auch nicht der Fall sein.

Derartige Beispiele ließen sich leicht vervielfältigen, was aber hier kaum einen Zweck hätte, da es ja doch feststeht, daß Hand- und Fußabdrücke überall in Indien als Gegenstände religiöser Verehrung und als unheilabwehrende Glückszeichen betrachtet werden. Es sind nun besonders zwei Gestalten des gesamtindischen Pantheons, die mit dem Kultus der heiligen Fußtritte unauflöslich verbunden sind, und die deswegen hier ein wenig näher berücksichtigt werden müssen: der Gott Viṣṇu und der Religionsstifter Buddha.

Früher war man wohl geneigt, den speziell hinduistischen Religionen, vor allem dem Viṣṇuismus, eine relativ späte Entstehungszeit zukommen zu lassen. Daß dies nicht der Fall ist, wissen wir nunmehr zur Genüge; darauf brauche ich jedenfalls hier nicht näher einzugehen. Nun hat ja der Viṣṇuismus in späterer Zeit ganz unzweifelhaft einige der berühmtesten Kultstätten des Buddhismus übernommen⁴, wie vor allem Buddhgayā und Puri (Jagannāth) in Orissa bezeugen, und da nun Buddha schon früh unter dem Bilde seiner Fußsohlen verehrt wurde, möchte man denken, daß die Viṣṇuiten zusammen mit den Kultstätten auch diesen Kultus ererbt hätten, daß das *Viṣṇupada* sozusagen aus dem *Buddhapada* entstanden wäre. Dies ist aber sicher nicht der Fall, wie in der letzten Zeit fast unwiderleglich bewiesen worden ist.

K. P. J a y a s w a l IA. 1918, p. 84, weist in einer kurzen Notiz „Vaishnava worship and Buddhism“ auf eine m. W. früher unbeachtete Stelle in Yāskas Nirukta hin, die für diese Frage von entscheidender Bedeutung ist. In Nir. 12, 2, 8 (= Daivata 6, 3, 19) bespricht Yāska den bekannten Vers RV. I, 22, 17: *idāṃ viṣṇur vī cakrame tredhā nī dadhe padām* und beruft sich dabei auf zwei seiner bedeutendsten Vorgänger S'ākrapūṇi und Aurnāvābha, die es folgendermaßen erklären: „*Yad idāṃ kiṃ ca*

¹ Thurston, Castes and Tribes of S. India, II, 374.

² Jetzt freilich nur ein unbedeutendes Dorf.

³ Stevenson, The heart of Jainism. Oxford 1915, p. 45.

⁴ Darüber, wie der Hinduismus in Bengalen u. a. allmählich den Buddhismus in sich absorbiert hat, handelt neuerdings B. K. Sarkar, The folk-element in Hindu culture. London 1917, p. 163 ff.

*tad vikramate Viṣṇus tridhā nidhatte padam (tredhābhāvāya)*¹ *prthivyām antarikṣe divīti S'ākapūṇih samārohane Viṣṇupade Gayas'irasīty Aurnavābhaḥ* usw. Sonderbarerweise haben sowohl Durga² wie Jayaswal die doch ziemlich einfache Stelle mißverstanden; freilich nicht den ersten Teil der Erklärung *yad . . . s'ākapūṇih*, was natürlich heißen muß: „Dieses All überschreitet Viṣṇu, an drei Orten setzt er seinen Fuß nieder, an der Erde, im Luftraum, am Himmel“, so sagt S'ākapūṇi.“ Durga aber, der es total mißverstanden oder vergessen hat, daß Aurnavābha ein *aitihāsika* ist und somit das *vi cakrame* des Textes als wirklich historisches Tempus aufgefaßt hat, nimmt auch bei der Besprechung seiner Erklärung an, daß Viṣṇu einfach = Sonne ist und glossiert demgemäß: „*samārohane udayagīrāv udyan padam ekam nidhatte Viṣṇupade madhyamdine 'ntarikṣe Gayas'irasy astamgirau*“, was den Sinn von Aurnavābhas Erklärung total verrückt. J a y a s w a l wiederum übersetzt: „in ascending (he stepped) at the *Vishnu-pada* on the Gaya Peak“, was ja auch absolut unrichtig ist, da offenbar Aurnavābha ebensowohl wie S'ākapūṇi die drei Punkte, wo Viṣṇu seinen Fuß niedergesetzt hat, angeben wollte und nicht nur den einen Ausgangspunkt. Natürlich heißt die Stelle ganz einfach: „Auf der Stelle des Aufsteigens, am höchsten Himmel³ und auf dem Gipfel von Gaya“, so sagt Aurnavābha.“ Demnach hat Aurnavābha zu wissen geglaubt, daß Viṣṇu, als er einst seine berühmten drei Schritte tat, auf dem Gayaberge herunterstieg; ein buchstäbliches Zeugnis dafür, daß zu Aurnavābhas Zeit ein wirkliches „*Viṣṇupada*“ sich dort befand, wie J a y a s w a l meint, gibt die Stelle freilich nicht. Dagegen ist es offenbar, daß schon zur Zeit des Aurnavābha (d. h. wenigstens im 7. Jahrh. v. Chr.) sich auf dem Gayaberge eine berühmte Kultstätte des Viṣṇu befand, und da die Tradition sie mit den Schritten des Gottes durch den Weltraum verband, ist es so gut wie sicher, daß sich hier eine Abbildung seines Fußtrittes befand, um so mehr, weil ja später dort der Buddhafuß verehrt wurde. Das Heiligtum zu Gaya ist also von den Viṣṇuiten zu den Buddhisten, von diesen wiederum zu den Viṣṇuiten übergegangen; wenn vor der Buddhistenzeit dort der Fußtritt des Viṣṇu verehrt wurde, wie wir aus triftigen Gründen vermuten dürfen, so nahm später unter den dort als besonders heilig betrachteten Gegenständen der Buddhafuß wohl den vornehmsten Platz ein; jetzt wird dort wiederum dem Viṣṇupada hohe Verehrung gewidmet.⁴

Das Viṣṇupada wird im heutigen Indien mehrmals als Gegenstand der Verehrung und als Amulett verwendet. So glauben die Joshi, die Kaste der Astrologen und Dorfpriester der Central Provinces, in dem *nakṣatra S'rāvaṇa* (α , β und γ Aquilae) den Fußtritt des Viṣṇu — offenbar den am höchsten Himmel gesetzten — wiedererkennen zu dürfen⁵. Es mag im Vorübergehen erwähnt werden, daß unter den Hindus als

¹ Dieses Wort fehlt in Mss. *k*, *kh* und *g*, sowie auch bei Durga. ² Nirukta IV, 282.

³ Das bedeutet ja wie bekannt *Viṣṇupada* auch sonst.

⁴ Dahlmann, Indische Fahrten I, 286.

⁵ Barnett, Antiquities of India, p. 190 f.; Brennard, Hindu Astronomy, p. 40 f.; Russell, Tribes and Castes of the Central Provinces, III, 263.

Eigenname *Rāmcharan* ganz gewöhnlich ist, was Russell¹ mit „footprint of Rāma“ wiedergibt; dies hat aber wenig zu bedeuten, zumal ich lange nicht überzeugt bin, daß die Übersetzung hier das Richtige trifft. Die Bēdar oder Bōya, eine Kaste von Jägern und (früher) Soldaten in Südindien, tragen als Amulett eine goldene Platte mit eingeritztem Viṣṇupada². Unter den Brahmanen des Südens wird bei der *pūjā* u. a. eine Schale mit Darstellung des Viṣṇupada benutzt³ usw.

Es darf ja also als sicher angenommen werden, daß der Kultus des Viṣṇupada, der Fußtritte Viṣṇus, jedenfalls in Gaya bedeutend älter ist als das Auftreten des Buddhismus. Da ja nun der Buddhismus, wie wir nunmehr wissen, neben so vielen anderen Sachen fast seinen ganzen mythologischen Apparat aus älteren brahmanischen Vorstellungen übernommen hat, so liegt die Vermutung auf der Hand, daß auch die Verehrung des Buddhapada aus der des Viṣṇupada entsprungen ist. Dann fragt man sich aber, was für eine Bedeutung der Buddhafuß ursprünglich hatte — ob er wohl auf bestimmte Vorgänge im Leben des Religionsstifters anspielt? Dies um so mehr, weil wir ja wissen, daß in der älteren Zeit die großen Ereignisse aus dem Leben des Heiligen nur durch bestimmte Symbole dargestellt wurden, während er selbst niemals im Bild repräsentiert wurde. So wurden ja seine Geburt, seine Erleuchtung, seine erste Predigt und sein Tod durch den Lotus, den Pipalbaum, das Rad und den Stūpa dargestellt⁴, seine Wanderung durch die Luft durch den *caṅkrama*, die Promenade⁵ usw. Da nun das Viṣṇupada auf die drei Schritte Viṣṇus durch das Universum hindeutete, so darf man wohl vermuten, daß der Buddhafuß ursprünglich auf die Wanderung des Heiligen durch die Welt und also auch auf die Ausbreitung der Lehre über das ganze Weltall anspielte; daraus würde sich gut erklären, wie gerade der Buddhafuß ein so hervorragender Gegenstand der Verehrung innerhalb der buddhistischen Kirche geworden ist.

Auf den Reliefs der großen Stūpas finden sich solche Buddhapadas, die in sich Svastikas, Räder usw. tragen, mehrmals, so z. B. zu Amarāvati an vielen Stellen.⁶ Ein besonders berühmter Fußabdruck fand sich zu Rājagaha, der alten Hauptstadt des Magadhareiches: schon Fa-Hian hat ihn dort gesehen, und Yüan Tsang beschreibt ihn ausführlich⁷: es waren nebeneinander zwei Füße, 18 Zoll lang und 6 Zoll breit⁸, in ihnen waren *cakras* usw. eingeritzt, jede der zehn Zehen trug stilisierte Adernetze, und bisweilen verbreiteten die Füße ein klares Licht. As'oka ließ den Fußabdruck mit einem Schirmdach versehen und widmete ihm eifrige Verehrung, während König S'as'ānka⁹, der ja auch sonst die Buddhisten heftig verfolgte¹⁰, den Abdruck zu ver-

¹ L. c. III, 275.

² Thurston, Castes and Tribes of S. India, I, 194.

³ Thurston, l. c. I, 332.

⁴ Marshall, A guide to Sanchi. Calcutta 1918, p. 41 ff.

⁵ Marshall, l. c. p. 57.

⁶ Vgl. Goblet d'Alviella, The migration of symbols, pp. 41, 60, 62 f, 240 f.

⁷ Watters, On Yuan Chwang II, 92 f.

⁸ Zoll ist hier = inch.

⁹ Er beherrschte das zentrale Bengalen um 600 n. Chr.

¹⁰ Vgl. Vincent A. Smith, The Early History of India³, pp. 203 u. 346.

tilgen und den Stein, der ihn trug, zu zerbrechen und in den Ganges zu versenken suchte¹ — nach Yüan Tsang freilich ganz und gar ohne Erfolg.

Um nun weiter dem großen chinesischen Pilger zu folgen, so war der Buddhafuß zu Rājagaha gar nicht der einzige, den er auf seinen weiten Wanderungen gesehen hatte. Wenigstens auf drei anderen Stellen fand er derartige heilige Reliquien vor. Den ersten Buddhafuß sah er schon in Zentralasien, in der Buddhahalle des östlichen Chao-hu-li-Klosters bei Kutscha²; er fand sich auf einem Block von Nephrit, war einen Fuß acht Zoll breit und mehr als acht³ Zoll breit und verbreitete auf den Fastentagen ein mystisches Licht. In Udyāna ferner, etwa 30 *li* südwestlich von der Quelle des Drachen Apalāla, befand sich ein zweiter Buddhafuß, auf einem großen, flachen Stein sichtbar, dessen Größe sonderbarerweise nach dem religiösen Verdienst des Beschauers wechselte.⁴ Nicht weit von dort endlich, neben dem Mo-yü-Kloster, das etwa 30 oder 40 *li* nordwestlich von dem Mahāvana-Kloster lag, befand sich auch ein Buddhafuß⁵, der aber nicht zu den berühmtesten gehört zu haben scheint.⁶

Der unzweifelhaft berühmteste aller Buddhafüße ist aber derjenige auf dem Adams Peak auf Ceylon, den Buddha bei seiner Abfahrt von der Insel dort eingedrückt haben soll⁷; von den Mohammedanern wird dieser Fußabdruck Adam, dem Vater des Menschengeschlechts, von manchen Hindus dem S'iva usw. zugeschrieben, worauf ich weiter unten zurückkomme. Die Traditionen über ihn, wie sie sich in der älteren Literatur abspiegeln, mögen hier etwas ausführlicher erörtert werden.

Fa-Hian⁸, der im Jahre 413 n. Chr. Ceylon besuchte, hat diesen Buddhafuß erwähnt, während ihn sein berühmterer Nachfolger Yüan Tsang m. W. nicht kannte. Die ältesten abendländischen Zeugnisse über dessen Existenz, die ich nur aus Tennent⁹ kenne, scheinen die folgenden zu sein: die gnostische Pistis Sophia, Ms. Brit. Mus. 5114, fol. 148, col. 2, wo der Fußtritt dem Jēū, dem ersten Menschen zugeschrieben wird¹⁰; Sanchoniathons phönizische Geschichte in der griechischen Version des Philo I. VII cap. 12,¹¹ wo von Bauth (Buddha) gesprochen wird, der sich auf Ceylon aufhielt, wo sich „eine Fußspur in den Bergen findet“; endlich Moses von Chorene¹², der jedenfalls eine sonst nicht bekannte Tradition wiedergibt, nach welcher der sonst von den Bekennern verschiedener Religionen als besonders heilig betrachtete Fußtritt einfach von Satan stammen soll, und zwar soll er dort

¹ Vgl. Smith, l. c. p. 346.

² Watters, On Yuan Chwang I, 62. ³ Nach Text D freilich nur sechs.

⁴ Watters, l. c. I, 231. ⁵ Watters, l. c. I, 233.

⁶ In buddhistischen Klöstern außerhalb Indiens mögen sich wohl solche Buddhafüße in Menge befinden. So erwähnt, z. B. Dahlmann, Indische Fahrten I, 161, einen in der Wat-Pho-Pagode zu Bangkok usw.

⁷ Vgl. Mahāvamsa I, 77: *Tattha dhammam desayitvā satthā lokānukampako | uggantvā Sumanakūṭe padam dassesi nāyako //*.

⁸ Foe-koue-ki Kap. XXXVIII (p. 332). ⁹ Ceylon⁵ II, 133 n. 6.

¹⁰ Vgl. Tennent, l. c. II, 135 f. ¹¹ Ed. Wagenfeldt (1837), p. 163.

¹² Hist. Armeniae et Epitome Geogr., p. 367.

vom Himmel heruntergefallen sein („ibidem Satanæ lapsum narrant“). Sonderbarerweise hat der im 6. Jahrhundert schreibende Cosmas Indicopleustes, der sonst über Ceylon ganz gut unterrichtet ist, offenbar über den Adamsberg und den heiligen Fuß gar nichts gewußt, sonst hätte er es wohl an dieser Stelle¹ eingefügt.

Ich wende mich nun zunächst zu den Reisenden des Mittelalters, wo wir etwas mehr Material vorfinden.

Zuerst Marco Polo, der freilich den heiligen Fußtritt nicht direkt erwähnt, dessen Bericht über Ceylon z. T. aber so merkwürdig und zudem so wenig beachtet worden ist, daß er in diesem Zusammenhang wohl angeführt werden darf. Es finden sich gerade in diesem Abschnitte zwischen dem ursprünglichen französischen Texte, der mir nur in Yule's Übersetzung vorhanden ist, und dem italienischen bei Ramusio bedeutende Differenzen, die von Yule sonderbarerweise nicht so genau wie gewöhnlich verzeichnet worden sind. In dem älteren Texte² lautet nämlich Buch III, Kap. 15, folgendermaßen: „Furthermore you must know that in this island of Seilan there is an exceeding high mountain; it rises right up so steep and precipitous that no one could ascend it, were it not that they have taken and fixed to it several great and massive iron chains³, so disposed that by help of these men are able to mount to the top. And I tell you they say that on this mountain is the sepulchre of Adam our first parent: at least that is what the Saracens say⁴. But the Idolaters⁵ say that it is the sepulchre of *Sogamoni Borcan*⁶, before whose time there were no idols. They hold him to have been the best of men, a great saint in fact, according to their fashion, and the first in whose name idols were made.

He was the son, as their story goes, of a great and wealthy king. And he was of such an holy temper that he would never listen to any worldly talk, nor would he consent to be king. And when his father saw that his son would not be king, nor yet take any part in affairs, he took it sorely to heart. And first he tried to tempt him with great promises, offering to crown him king, and to surrender all authority into his hands. The son, however, would none of his offers; so the father was in great trouble, and all the more that he had no other son but him, to whom he might bequeath the Kingdom at his own death. So after taking thought on the matter, the King caused a great palace to be built, and placed his son therein, and caused him to be waited upon there by a number of maidens, the most beautiful that could anywhere be found. And he ordered them to divert themselves with the prince, night and day, and to sing and dance before him, so as to draw his heart

¹ Cosmas Indicopleustes ed. Winstedt, p. 322. ² Yule, Travels of Marco Polo¹ II, 256 ff.

³ Diese Ketten werden von allen späteren Reisenden erwähnt und sind noch immer da.

⁴ Eine durchaus korrekte Bemerkung.

⁵ Damit werden von dieser Zeit an in der europäischen Literatur Buddhisten und Hinduisten fast immer bezeichnet.

⁶ Eine ganz gute Wiedergabe von *S'ākyamuni* und *Burkhan*, das mongolische Substitut für *Buddha* (Yule, l. c. p. 260 nach Marsden).

towards worldly enjoyments. But 'twas all of no avail, for none of those maidens could ever tempt the king's son to any wantonness, and he only abode the firmer in his chastity, leading a most holy life, after their manner thereof. And I assure you he was so staid a youth that he had never gone out of the palace, and thus he had never seen a dead man, nor any one who was not hale and sound; for the father never allowed any man that was aged or infirm to come into his presence. It came to pass however one day, that the young gentleman took a ride, and by the roadside he beheld a dead man. The sight dismayed him greatly, as he never had seen such a sight before. Incontinently he demanded of those who were with him what thing that was? and then they told him it was a dead man. ‚How then‘, quoth the king's son, ‚do all men die?‘ ‚Yea, forsooth‘, said they. Whereupon the young gentleman said never a word, but rode on right pensively. And after he had ridden a good way he fell in with a very aged man who could no longer walk, and had not a tooth in his head, having lost all because of his great age. And when the king's son beheld this old man he asked what that might mean, and wherefore the man could not walk? Those who were with him replied that it was through old age the man could walk no longer and had lost all his teeth. And so when the king's son had thus learned about the dead man and about the aged man, he turned back to his palace and said to himself that he would abide no longer in this evil world, but would go in search of Him who dieth not, and who had created him.

So what did he one night but take his departure from the palace privily, and betake himself to certain lofty and pathless mountains. And there he did abide, leading a life of great hardship and sanctity, and keeping great abstinence, just as if he had been a Christian. Indeed, if he had but been so, he would have been a great saint of Our Lord Jesus Christ, so good and pure was the life he led. And when he died they found his body and brought it to his father. And when the father saw dead before him that son whom he loved better than himself, he was near going distraught with sorrow. And he caused an image in the similitude of his son to be wrought in gold and precious stones, and caused all his people to adore it. And they all declared him to be a god; and so they still say.

They tell moreover that he hath died fourscore and four times¹. The first time he died as a man, and came to life again as an ox; and then he died as an ox, and came to life again as a horse, and so on until he had died fourscore and four times; and every time he became some kind of animal. But when he died the eighty-fourth time they say he became a god. And they do hold him for the greatest of all their gods. And they tell that the aforesaid image of him was the first idol that the ido-

¹ Warum die früheren Existenzen hier auf gerade 84 angegeben werden, ist mir nicht klar und wird von Yule nicht erklärt. Es ist ja aber bemerkenswert, daß es nach indischer Anschauung 8 400 000 (d. h. 84 *lakh*) Arten von beseelten Wesen gibt, durch die die Seele in dem *Samsāra* passieren muß.

laters ever had; and from that have originated all other idols. And this befehl in the Island of Seilan in India.

The idolaters come thither on pilgrimage from very long distances and with great devotion just as Christians go to the shrine of Messer Saint James in Gallicia. And they maintain that the monument on the mountain is that of the king's son, according to the story I have been telling you; and that the teeth, and the hair, and the dish that are there were those of the same king's son, whose name was Sogomoni Borcan, or Sogomoni the Saint. But the Saracens also come thither on pilgrimage in great numbers, and *they* say that it is the sepulchre of Adam our first father, and that the teeth, and the hair, and the dish were those of Adam.

Whose they were in truth, God knoweth! Howbeit, according to the Holy Scripture of our Church, the sepulchre of Adam is not in that part of the world.¹

Diese durch ihre größtenteils sehr korrekte Darstellung charakterisierte Geschichte enthält freilich nichts über den heiligen Fußtritt Buddhas, sondern erwähnt nur sein Grabmal als auf dem Adamsberg befindlich, worüber weiter unten. Wichtig ist sie indessen, weil sie wohl die erste Darstellung der Buddhalgende in der europäischen Literatur — die Geschichte von Barlaam und Josaphat mit ihren Ausläufern natürlich ausgenommen — darbietet, und weil sie ganz deutlich den Schauplatz jener Legende nach Ceylon verlegt. Marco Polo stützt sich offenbar auf dieselbe Tradition, die ihm auf der Insel selbst irgendwie mündlich mitgeteilt worden ist — daß er in diesem Zusammenhang den heiligen Fußtritt nicht erwähnt, mag auf Zufall oder Mißverständnis beruhen.

Weit weniger ergiebig zeigt sich der italienische Text bei Ramusio; nachdem dort² in Libro III, cap. 19, „Dell' isola di Zeilan“ Allgemeines über Ceylon gegeben worden ist — der Inhalt des Kapitels entspricht dem von III, cap. 15, des französischen Textes — handelt das 20. Kapitel „Della provincia di Malabar“, das 21. „Del regno di Murphili,³ overo Monsul“ und das 22. „Della provincia di Luc, overo Loac, e Lar“, was den Kap. 16—20 des französischen Textes entspricht. Dann folgt endlich das Kap. 23, das wiederum die Überschrift „Dell' Isola di Zeilan“ trägt, und das folgendermaßen lautet: „Non voglio restare di scrivere alcune cose, che ho lasciato di sopra, quando ho parlato dell' Isola di Zeilan, lequali intesi ritrovandomi in quei paesi, quando ritornavo a casa. Nell' Isola di Zeilan, dicono esservi un monte al-

¹ Der übrige Teil des Kapitels handelt davon, wie Kublai Khan im Jahre 1284, wie er von den vermeintlichen Adamsreliquien auf Ceylon gehört hatte, eine Ambassade dahin sandte, der es gelang, zweier Zähne und der Almosenschale habhaft zu werden und nach Cambaluc (Peking) zu führen. Zahnreliquien des Buddha sind ja vielfach vorhanden gewesen; eine wurde in 1560 von dem portugiesischen Vizekönig Dom Constantin de Bragança nach Goa gebracht und zerstört, obwohl der König von Pegu dafür eine fabelhafte Summe zahlen wollte. Später wurde dieser von portugiesischen und anderen Schriftstellern für einen Zahn des Hanumant ausgegeben. Ich werde darüber an anderer Stelle handeln.

² Ramusio, *Navigazioni et viaggi* II (1573) fol. 53^r.

³ Lies eher „Mutphili“, die arabische Wiedergabe von Motupallé (Yule, *Marco Polo* II, 297).

tissimo così dirupato nelle sue rupi e grotte, che niuno vi può ascendere, se non in questo modo, che da questo monte pendono molte catene di ferro, talmente ordinate, che gli uomini possono par quelle ascendere fino alla sommità, dove dicono esservi il sepolchro d'Adamo primo padre. Questo dicono i Saraceni, ma gl'Idolatri dicono, che vi è il corpo di Sogomonbarchan, che fu il primo uomo, che trovasse gl'Idoli, e l'hanno per un'huomo santo. Costui fu figliuolo d'un Re di quell' Isola, e si dette alla vita solitaria, e non voleva, ne regno, ne alcuna altra cosa mondana, anchor, che'l padre con il mezo di bellissime donzelle, con tutte le delitie, che immaginar si possa, si sforzasse di levarlo da questa sua ostinata opinione, ma non fu mai possibile, di modo che'l giovane nascosamente si fuggì sopra questo altissimo monte, dove castamente, e con somma astinentia finì la vita sua. Et tutti gl'Idolatri lo tengono per santo. Il padre disperato, ne hebbe grandissimo dolore, e fece far un' imagine a similitudine sua, tutta d'oro, e di pietre preziose, e volse, che tutti gli uomini di quella Isola l'honorassero, e adorassero, come Iddio, e questo fu principio dell' adorare gl'Idoli, e gl'Idolatri hanno questo Sogomonbarchan per il maggior di tutti gli altri. Et vengono di molte parti lontane in peregrinaggio a visitare questo monte, dove egli è sepolto. Et quivi si conservano anchor di suoi capelli e denti et un suo catino, che mostrano con gran cerimonie. Li Saraceni dicono, che sono di Adam, et vi vanno anchor loro à visitarlo per devotione".¹

Auch der seelige Odoricus von Pordenone († 1331), der etwa in den Jahren 1321 bis 1322 die Küsten Indiens bereiste, weiß von dem heiligen Fußtritt nichts zu sagen, obwohl er sonst Ceylon beschreibt und auch von dem Aufenthalt Adams dort zu berichten hat. In der ersten Version des Odoricus bei Ramusio² heißt es über diesen Gegenstand folgendermaßen: „l'altra isola era di circa due mila miglia di giro, domandata Silam . . . In questa contrada ancora è un grande et alto monte, dove dicesi Adam haver ivi pianto il figliuolo cento anni: sopra del quale è un bel piano, et in mezzo di quello è un grande et profondo lago: le acque del quale dicono essere nate (il che non si crede) le lagrime d'Adam et d'Eva etc.“ Und in einem lateinischen Texte aus einer Handschrift der Bibliothèque Nationale³ lautet die Stelle (Cap. 25) derart: „Alia est insula Sillan,⁴ circuiens bene plura quam duo milia miliarium . . . In hac contrata est unus maximus mons de quo dicunt gentes quod super illo Adam planxit filium suum centum annis. In medio montis hujus est quaedam pulcherrime planicies in qua est unus lacus non multum magnus. Sed tamen est bene in eo aqua magna quam dicunt gentes esse lacrimas quas Adam et Eva effuderunt, quod tamen non creditur esse verum, cum tamen intus nascatur aqua illa“. Und der französische Text⁵ endlich sagt folgendes: „Une autre province y

¹ Das übrige handelt von der Ambassade des Kublai Khan nach Ceylon, für die hier das Jahr 1281 angegeben wird. ² Navigazioni et viaggi II (1573), fol. 248^r f.

³ Yule, Cathay and the way thither³, II, 305 f.

⁴ Andere Texte haben die Form *Sil(l)am* wie bei Ramusio.

⁵ Cordier, Voyages en Asie de Odoric de Pordenone (= Recueil de voyages et de documents géographiques X), p. 219 f.

a qui a nom Sillam, qui a plus de 11^m miles de tour . . . En ceste isle est une tres grand montaigne, et dient les gens de ce pais qu'Adam et Eve plourerent leurs pechiez C ans. Au milieu de ceste montaigne est une grande eau, et dient les gens de ce pais que ce sont les larmes Adam et Eve, mais ce n'est mie chose à croire.“ Odoricus wußte freilich von dem heiligen Fußtritt ebensowenig wie Marco Polo; dennoch wußte er darüber gut Bescheid, daß Adam (und Eva) dort gelebt haben sollte, was offenbar beweist, daß in dieser Sache seine Gewährsmänner Mohammedaner waren, wie wir eben sehen werden.

Seit welcher Zeit die Araber Ceylon zu besuchen begannen, ist wohl m. W. kaum genau bekannt; seit dem Beginn des 8. Jahrhunderts sind wohl jedenfalls arabische (d. h. hier soviel wie mohammedanische) Kaufleute in den Hafenstädten der Malabarküste dauernd seßhaft gewesen, und viel später werden sie es wohl kaum begonnen haben, die wegen ihres Reichtums an Edelsteinen berühmte Insel zu besuchen. Nun scheinen die Araber schon früh aus der jüdischen Tradition¹ die Geschichte von der übernatürlichen Größe unserer ersten Eltern übernommen zu haben, und da nun von ihnen Adam nach dem Sündenfall auf Ceylon, Eva in Djiddah beigesetzt wurde,² so fügte es sich wohl ganz natürlich, daß man unter den Bekennern des Islam den schon früher von den Buddhisten verehrten riesengroßen Fußabdruck auf dem Adamsberge dem Adam zuschrieb. So heißt es schon in zwei älteren arabischen Quellen³ folgendermaßen:

1. „La dernière de ces îles⁴ est Serendyb sur la mer de Herkend; c'est la principale de toutes . . . On remarque dans l'île une montagne, appelée *Al-rohoun*,⁵ sur laquelle fut jeté Adam, sur lui soit la paix! La trace de son pied est marquée sur le roc qui couronne la montagne, gravée dans la pierre, au sommet de la montagne. On n'y remarque qu'un seul pied; il est dit qu'Adam plaça son autre pied dans la mer. On ajoute que le pied dont la trace est empreinte au haut de la montagne est d'environ soixante et dix coudées de long.“

2. „Parmi les îles remarquables, il n'y en a point dans la mer de pareille à l'île de Serendib, aussi nommée *Sehilân* . . . Il y a une montagne escarpée, qui est la montagne des jacinthes et des diamants. C'est là, dit-on, que descendit Adam, et on y voit la trace de son pied long de soixante-dix coudées. Ce sont les habitants

¹ Vgl. D ä h n h a r d t, *Natursagen* I, 245 f. Die älteste Erwähnung des Fußes Adams (Jeû) findet sich in der gnostischen *Pistis Sophia* Ms. Brit. Mus. 5114 fol. 148 col. 2 (ed. S c h w a r z e, p. 354) nach T e n n e n t *Ceylon* II, 135. Dies Werk war wohl den Arabern auch nicht unbekannt.

² Eine Angabe darüber, woher jene Tradition stammt, habe ich leider nicht gefunden.

³ R e i n a u d, *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IX^e siècle de l'ère chrétienne* I, 5 f.; *Livre des merveilles de l'Inde*, p. 179 f.

⁴ In dem sog. dritten Meere, dem Meere von Herkend (vgl. *Relation* II, 7 n. 7.)

⁵ R o h u n a oder R o h a n a war in alter Zeit ein Teil der Insel, wo Galle liegt, und von wo aus der Adamsberg gesehen werden kann (T e n n e n t, *Ceylon*⁵ II, 136 n. 5).

qui disent que c'est la trace du pied d'Adam, et que le saint patriarche avait placé un pied là et l'autre dans la mer.“

Ferner weiß Q a z w i n i¹ folgendes zu erzählen: „Der Berg Serandib ist derjenige Berg, auf den Adam herabgeworfen ist . . . Er reicht in den Himmel . . . Auf ihm zeigt sich noch die Spur von Adams Fuß, und zwar ist das nur ein einziger, tief in den Felsen eingeschnittener Fuß, dessen Länge ungefähr 70 Ellen beträgt. Man sagt, den zweiten Schritt habe er schon ins Meer gesetzt, während dieses doch eine Tag- und Nachtreise entfernt liegt.“

Der große Reisende I b n B a ṭ ū ṭ a² (1304—1378), der im September 1333 die Grenze Indiens überschritt und nach längerem Aufenthalt am Hofe des Sultans Mohammed ibn Taghlak in Delhi bis zum Jahre 1347 Indien, Hinterindien und China bereiste, hat auch eine kurze Beschreibung von Ceylon hinterlassen, worin er sich hauptsächlich mit dem Adamsberg und seinen Merkwürdigkeiten beschäftigt. Dabei kommt er natürlich auch auf den „Fuß“ zu sprechen³: „Die Spur des verehrungswürdigen Fußes, des Fußes unseres Vaters Adam nämlich, befindet sich auf einem schwarzen, hohen Felsen an offener Stelle. Der Fuß drang in den Felsen ein, so daß die Stelle vertieft blieb. Seine Länge beträgt 11 Spannen. Die Bewohner Chinas kamen von alters dorthin.⁴ Sie brachen aus dem Felsen den Platz der großen Zehe und den Fels, der sich herum befand, heraus und legten ihn in einem Tempel der Stadt Zaitūn nieder⁵, wohin sie aus den fernsten Ländern wallen. In den Felsen wo sich der Fuß befindet, sind 9 Löcher gemeißelt, in die die heidnischen Pilger Gold, Edelsteine und Perlen legen. Du kannst sehen, wie die Fakire, wenn sie zur Hidrgrotte angelangt sind, nun einander zu überholen trachten, um das zu nehmen, was sich in den Löchern befindet. Wir fanden nichts außer ein paar kleine Edelsteine und Gold, was wir den Führern gaben.“

Ibn Baṭūṭa gibt, von den älteren arabischen Quellen stark abweichend, nur 11 Spannen (etwa 2,3 m) als Länge des Fußes an, was vernünftiger sein wird⁶. Mit Zeugnissen arabischer Schriftsteller mag es damit genug sein.

¹ Kosmographie, p. 335.

² Eher Baṭūṭa nach F i s c h e r, ZDMG. LXXII, 289.

³ H. v o n M ž i k, Die Reise des Arabers Ibn Baṭūṭa durch Indien und China (= Bibliothek denkwürdiger Reisen, 5, 1911) p. 364 f.; vgl. Ibn Baṭūṭa ed. D e f r é m e r y und S a n g u i n e t t i, IV, 181.

⁴ Nach v. M ž i k, „seit etwa 2000 Jahren“; worauf er sich dabei stützt, weiß ich freilich nicht. Soviel ich verstehe, können doch die Chinesen erst nach der Einführung des Buddhismus ins Reich der Mitte ihre Wallfahrten nach Ceylon angefangen haben.

⁵ Bezieht sich dies womöglich auf die Ambassade des Kublai Khan nach Ceylon im Jahre 1284 (1281)?

⁶ Ibn Baṭūṭa hatte auch in Damaskus einen Fußabdruck gesehen, der zwar von Moses stammte und sich in der „Moschee des Fußes“ befand, vgl. T e n n e n t, Ceylon⁵ II, 135 n. 2. Ibn Baṭūṭa erwähnt an anderer Stelle (II, 79 ed. D e f r é m e r y et S a n g u i n e t t i), daß er in Shiraz das Grab des Imām Abu-abd-Allah besucht hatte: „C'est lui qui enseigne le chemin de la montagne de Serendib dans l'île de Ceylon.“ Nach G i l d e m e i s t e r, Scriptorum Arabi p. 54, starb dieser Abu-abd-Allah ben Khalif im Jahre 942; vgl. auch T e n n e n t, Ceylon⁵ I, 604, 606.

Giovanni di Marignolli¹ († nach 1357 als Bischof von Bisignano) ein Franziskaner, wurde im Jahre 1338 von Benedikt XII. als Missionär nach Cambaluc (Peking) gesandt und besuchte auf der Rückreise (zwischen 1346/47—48/49) die Christenversammlungen auf Malabar und Koromandel. Dabei scheint er auch auf Ceylon einen Besuch gemacht zu haben. Seine Reiseerinnerungen legte er sonderbarerweise in einer böhmischen Chronik, die er (etwa um 1354) im Auftrage Kaiser Karls IV. zusammenschrieb, nieder. Sie sind deswegen erst ganz spät bekanntgeworden. Marignolli berichtet über den Adamsberg usw. folgendermaßen²:

„On that very high mountain (of which we have spoken), perhaps after Paradise the highest mountain on the face of the earth, some indeed think that Paradise itself exists. But this is a mistake, for the name shows the contrary. For it is called by the natives *Zindan baba*; *baba* meaning ‚father‘ (and *mama* ‚mother‘) in every language in the world; whilst *Zindan* is the same as ‚Hell‘, so that *Zindan baba* is as much as to say ‚the hell of our father‘³, implying that our first father when placed there on his expulsion from Paradise was as it were in hell.

That exceeding high mountain hath a pinnacle of surpassing height, which, on account of the clouds, can rarely be seen. But God, pitying our tears, lighted it up one morning just before the sun rose, so that we beheld it glowing with the brightest flame. In the way down from this same mountain there is a fine level spot, still at a great height, and there you find in order, first *the mark of Adam's foot*; secondly, a certain statue of a sitting figure with the left hand resting on the knee, and the right hand raised and extended towards the west; lastly there is the house (of Adam) which he made with his own hands. It is of an oblong quadrangular shape like a sepulchre, with a door in the middle, and is formed of great tabular slabs of marble, not cemented, but merely laid one upon another.“

An einer etwas früheren Stelle,⁴ wo Marignolli über das Paradies und den Sündenfall spricht, kommt er auch dazu, über den heiligen Fuß einige Worte zu sprechen: „And straightway the Angel took Adam by the arm and set him down beyond the lake on the Mountain Seyllan, where I stopped for four months. And by chance Adam placed his right foot upon a stone which is there still, and straightway by a divine miracle the form of the sole of his foot was imprinted on the marble, and there it is to this very day. And the size, I mean the length, thereof is two and a half of our palms, or about half a Prague ell. And I was not the only one to measure it, for so did another pilgrim, a Saracen of Spain; for many go on pilgrimage to Adam.“

Aus diesen Darstellungen geht es, wie Yule⁵ hervorhebt, deutlich hervor,

¹ Yule, *Cathay and the way thither*² III, 175—269.

² Yule, l. c. III, 232 f.

³ Nach Yule gibt es in neueren Beschreibungen über Ceylon keine Spur eines derartigen Namens; pers. *zindán* bedeutet „a dungeon, and seems often applied to buildings of mysterious antiquity.“

⁴ Yule, l. c. III, 227. ⁵ L. c. III, 233 n. 1.

daß *Marignolli* nicht auf dem eigentlichen Adamsberge gewesen ist. Die Länge des Fußes wird auf viel weniger angegeben, als man sie bei anderen Reisenden findet, und zudem sagt ja *M.* selbst, daß es ihm von Gott vergönnt wurde, einmal die Spitze des Berges von fern her zu sehen. Was er gesehen hat, ist offenbar ein Abguß (in verminderter Gestalt) des heiligen Fußes; derartige Abgüsse finden sich nach *Tennent* u. a. zu *Alu wihara* in *Cotta*, zu *Kornegalle*, zu *Palabadulla* („one of the resting places in ascending from *Ratnapura*, which would be the route likely to be followed by *Marignolli*, considering the position of the port where he landed¹⁾ u. a. Ferner beschreibt er offenbar ein *Buddhabildnis* sowie einen alten Bau, den er als *Adams Grabmal* bezeichnet, der aber bis jetzt nicht sicher identifiziert zu sein scheint.

Niccolò Conti, der nach etwa 25-jähriger Abwesenheit auf Reisen im fernen Osten nach seiner Vaterstadt Venedig im Jahre 1444 zurückkehrte und dessen Reisebericht zuerst durch *Poggio Bracciolini* in dem IV. Buche seines Werkes *De varietate fortunae* (Paris 1723) aufgenommen wurde, hat auch eine kurze Schilderung von *Ceylon* gegeben.² Darin findet sich aber weder von dem Adamsberge noch von dem heiligen Fuß irgendwelche Nachricht; es scheint demnach eigentümlich, daß auf der berühmten Karte des *Fra Mauro* im *Palazzo Ducale* zu Venedig, die sich zum großen Teil gerade auf *Conti* stützt, der Berg da ist und gerade durch eine Abbildung des Fußes markiert wird.³ Dadurch, daß *Fra Mauro* weit mehr Material bringt als die von *Bracciolini* überlieferte Relation des *Conti*, scheint aber hervorzugehen, daß der Kartograph sich in wesentlichen Stücken auf mündliche Überlieferung seines weitgereisten Landsmannes stützte,⁴ und es mag sich vielleicht auch mit dem Adamsberge so verhalten. Oder *Fra Mauro* mag hier eine andere Quelle benutzt haben.

Lodovico di Varthema, ein bolognesischer Edelmann, dessen Geburts- und Todesjahr gleich unbekannt sind,⁵ bereiste in den Jahren 1503/08 Arabien, Persien und Indien und hat eine z. T. sehr wertvolle Beschreibung seiner Reise, während welcher er sogar eine Zeitlang in portugiesischem Dienst stand und an der Seeschlacht bei *Ponani* unter *d'Almeida* teilnahm, hinterlassen.⁶ Darin werden

¹ *M.* landete in einem Hafen, den er selbst *Pervilis* nennt; nach *Yule* l. c. III, 231 n. 4 ist dies „*Beruwala*, near *Bentotte* and the mouth of the *Kalaganga*.“

² *Ramusio*, *Navigazioni et viaggi* I, fol. 339r; *Major*, *India in the XVth century* II, 7 f. ³ *Yule*, *Cathey and the way thither*², III, 233 n. 1.

⁴ *Yule*, l. c. I, 176 f. Vgl. auch unten die Angabe des *Do Couto* (p. 9), daß *Conti* über den Adamsberg berichtet hätte.

⁵ Er muß aber vor 1517 gestorben sein gemäß der Worte im Privileg zur Ausgabe von jenem Jahre: „*Ludovico defuncto, neminem ex heredibus superesse qui ex nova impressione vel jactura vel injuria afficiatur*“ (*Jones and Badger*, *The travels of Ludovico di Varthema*, London 1863, p. IV).

⁶ *Varthema* gibt auch eine Schilderung seiner Reisen in Hinterindien usw. Nach *Garcia de Orta* (oder vielmehr *d'Orta*, *Rev. da Univ. Coïmbra* II, 1913), *Colloquios dos Simples e Drogas e Cousas Medicinaes da India* (Goa 1563, Lisboa 1872) fol. 290 f. ist aber dieser Teil des Buches eine Fälschung und ist *Varthema* nicht jenseits *Cap*

auch einige kurze Nachrichten über Ceylon (und besonders über den dort wachsenden Kaneelbaum) gegeben, worin auch in Buch VI, Kap. 4, der Adamsberg erwähnt wird¹: „Uno Moro mercante ci disse, che in cima di quella grandissima montagna è una caverna, alla quale una volta l'anno andavano tutti gli huomini di quel paese a far oratione, per rispetto che dicono che 'l nostro primo padre Adam stete ivi dentro a piagnere et far penitentia dapoi che'l peccò: et ch'Iddio li pardonò et che anchora si veggono le pedate de suoi piedi, et che sono cerca duoi palmi lunghe.“

Die portugiesischen Schriftsteller kommen jetzt an die Reihe. Von der äußerst großen und wertvollen portugiesischen Literatur über Indien vom Anfang des 16. Jahrhunderts an ist vieles leider verlorengegangen, vieles wohl nie veröffentlicht worden; wieviel davon in den Archiven von Lisboa, Coïmbra, Goa usw. begraben liegt, ist wohl nie genau bekannt geworden. Es können hier natürlich nur ein paar Stichproben gegeben werden, zumal mir hier die ältere portugiesische Literatur nur in äußerst beschränktem Umfange zugänglich ist.

Der älteste, in Betracht kommende Verfasser ist wohl *Duarte Barbosa*, ein Schwager und vielleicht auch ein Vetter des großen Magalhães,² den er auf der Weltreise im Jahre 1519 begleitete, während der er auf der Insel Zubut gestorben sein soll.³ Der Text seines Werkes wurde zuerst von *Ramusio* in dem ersten Bande der „*Navigazioni et viaggi*“ (1554) veröffentlicht; der portugiesische Text erschien im Jahre 1812 in der „*Collecção de noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas*“ zu Lisboa; eine englische Übersetzung, von *Lord Stanley of Alderley* nach einer alten spanischen Handschrift gemacht, wurde in 1866 unter dem Titel „*The coasts of East Africa and Malabar*“ von der Hakluyt Society veröffentlicht.⁴ Kein Text befindet sich in ganz tadellosem Zustand, und bei *Ramusio* finden wir öfter einen Zwischenraum mit dem bezeichnenden Zusatz: „qui mancano molte (alcune) righe“. Dennoch gehört das Buch zu den allerwertvollsten der älteren Reisebeschreibungen aus neuerer Zeit; äußerst beachtenswert ist z. B. die eingehende Darstellung des indischen Kastenwesens, wohl die älteste, die wir in einer modernen europäischen Sprache besitzen.

Comorin gekommen. *Garcia*, der lange Zeit Leibarzt des Königs *D. João III.* von Portugal (1521/57) war, genießt mit Recht wegen seiner Scharfsinnigkeit und seiner tiefen Kenntnisse großen Ruhm. Das Originalwerk ist mir leider nicht zugänglich, und in der „*Histoire des Drogues*“, Lyon 1619 (bearbeitet von *Clusius* und *Colin*) findet sich die Stelle über *Varthema* nicht; ich verweise aber auf *Yule-Burnell*, *Hobson-Jobson*², p. XLVI.

¹ Ich zitiere aus *Ramusio*, *Navigazioni et viaggi I* (1613) fol. 163 v.; vgl. auch *Jones and Badger* *The travels of Ludovico di Varthema*, p. 191.

² *Guillemaud*, *Ferdinand Magellan*, pp. 87, 90f. Über *Barbosa*, vgl. auch *Crawford*, *Dictionary of the Indian Islands*, London 1856, p. 39.

³ *Ramusio*, *Navigazioni et viazzi I* (1613), fol. 287 v.

⁴ Eine neue und offenbar bedeutend erweiterte englische Ausgabe ist im Jahre 1918 von der Hakluyt Society veröffentlicht worden. Leider ist sie mir noch nicht zugänglich.

Die Stelle über den Adamsberg findet man bei R a m u s i o I, fol. 313^r f.¹; sie lautet dort folgendermaßen:

„*Del monte di Zeilam dove vanno in peregrinaggio.*

Nel mezzo di questa isola, vi è un' altissima montagna, in cima della quale si vede un sasso assai alto, et ivi vicino un stagno d'acqua chiara che di continuo risorge: nel detto sasso è fatta la forma delli piedi d'un' huomo, che gl' Indiani dicono esser la pedata del nostro primo padre Adam, che essi chiamano Adam Baba,² et di tutte quelli parti, et regni vengono i Mori in peregrinaggio [313^v] dicendo che di li ascese in cielo il padre Adam, e vanno vestiti in habito di peregrino, legati con catene di ferro, e coperte di pelli di leonze, e di leoni, e d'altri animali selvatici. Sopra le braccia e gambe portano alcuni bottoni, che hanno le punte acute, che caminando gli vanno battando, e facendo di continuo piaghe, che buttano sangue il che dicono, che fanno in servizio di Dio, e di Macometto, e di Adam Baba. Alcuni di costoro portano seco gran quantità di denari per investirgli in gioie nell' isole da persone particolari, e le portano fuori poi con gran segretezza. Avanti che arrivino alla montagna, dove è la detta pedata, convien che passini per terre paludose, valli e campagne piene d'acqua, e fiumi, e questo camino dura da 15. in 18. miglia, che vanno infino alla cima per l'acqua, e tutti portano cottelli in mano per levarsi delle gambe le san-suche, che sono infinite, il che se non facessero, sariano morti da quelle³, et arrivati alla montagna comminciano a salirla, ma non possono salir fino al pinnacolo, senon attaccati ad alcune scale fatte di catene di ferro mol to grosse, che son poste all' intorno di esso, e giunti in cima si lavano in quello stagno d'acqua, e fatto le lor orationi dicono di restar salvi e netti di tutti li lor peccati.“

O s o r i o, De rebus Emmanuelis regis Lusitaniae fol. 144 r hat folgendes⁴: „est in media insula⁵ mons praecelsus multis paludibus cinctus. Ex illius summo fastigio collis assurgit e cuius medio e lacu quodam aquae dulces atque perennes emanant. Prope lacum est silex in qua cernitur vestigium hominis impressum. Est autem insitum incolis vestigium illud esse primi parentis generis humani, qui inde in coelum sublatus ab illis esse dicitur. Nec procul autem inde sacellum visitur, in quo duo sepulchra mira superstitione coluntur. Existimant enim in his condita fuisse corpora primi hominis et uxoris illius, e quorum semine fuit univèrsum genus humanum propagatum. Ea vero opinio animis penitus infixata facit, ut eo multi Sara-

¹ Vgl. Stanley, The coasts of East Africa and Malabar, p. 170 f.

² Vgl. Ibn Batūta oben p. 7.

³ Über den Landegel von Ceylon (Haemobdella ceylanica), der eine wahre Landplage ist, vgl. z. B. Ibn Batūta über v. Mžik, p. 361; Tennent, Ceylon⁵ I, 302 ff.; Haeckel, Indische Reisebriefe³, p. 142 f.

⁴ Ich benutze die Kölner Ausgabe von 1572; die Originalausgabe erschien Lisboa (1570), dort findet sich die Stelle fol. 129^v: Hieronymo Osorio (geb. 1506, gest. 1580) war Bischof von Selvas; sein Werk ist hauptsächlich eine Paraphrase der „Chronica do felicissimo Rey D. Emanuel“ (I—IV, 1566/67) seines Vorgängers Damião de Goes (1502/74).

⁵ Nämlich Ceylon.

zeni et alii longe diversis superstitionibus impliciti religionis (144v) gratia confluant. Locus adeo acclivis est, ut neque manibus niti ad summum possint sed scalis et catenis adiuti eo perveniant.“ Obwohl im großen und ganzen korrekt scheint der Bericht bei *O s o r i o* doch auf Vermischung gewisser Tatsachen zu beruhen und erinnert darin ein wenig an die oben erwähnte Darstellung des *M a r i g n o l l i*.

Ich darf wohl in diesem Zusammenhang an den größten Dichter Portugals nicht vorbeigehen; *C a m õ e s*, *Os Lusíadas*¹ X, 136, erwähnt in einigen Worten den Adamsberg und den „Fuß“ als allgemein bekannt:

„Olha em Ceilão, que o monte se alevanta
Tanto, que as nuvens passa, ou a vista engana:
Os naturaes o tem por cousa santa:
Pela pedra, onde está a pégada humana.“

„Sieh auf Ceylon, wie sich der Berg erhebt, so (hoch), daß er über die Wolken emporragt, oder den Blick täuscht; die Einwohner halten ihn für heilig des Felsens wegen, auf dem sich die menschliche Fußstapfe befindet.“

Das Wichtigste aus älterer europäischer Literatur, das sich über den Adamsberg und die damit verbundenen Traditionen findet, ist bei dem größten portugiesischen Geschichtschreiber *D i o g o d o C o u t o* (1542—1616) überliefert. Jener Verfasser, der sich als „Chronista e guarda mor da torre do Tombo do estado da India“ bezeichnet, hatte der meisten Teil seines Lebens in Indien verbracht² und war offenbar mit indischen Verhältnissen außerordentlich wohl vertraut; es kann nur bedauert werden, daß seine Geschichte, die zu den vornehmsten Geschichtswerken aller Zeiten gehört, einem so traurigen Schicksal begegnete. Nur der kleinere Teil der von ihm verfaßten *Decadas* IV—XII ist in der Gestalt bewahrt geblieben, die ihnen der Verfasser selbst gab, und sie liegen beide in Ausgaben vor, die zwischen 1612—1788 in sehr ungleichmäßigen Editionen veröffentlicht worden sind. Für die genaue Erforschung der Geschichte Indiens wäre es sehr wünschenswert, daß *D o C o u t o* — sowie die *Decadas* I—III (IV) des *J o ã o d e B a r r o s* (1496—1570) — in einer modernen, mit zweckmäßigen Erläuterungen versehenen Ausgabe publiziert würde.

Was *D o C o u t o* über den Adamsberg zu sagen hat findet sich eigentlich in der *Decada* V, *Livro* 6, *capitulo* 2, und ist von der Wichtigkeit, daß ich hier am besten fast das ganze Kapitel in Übersetzung gebe. Es führt die Überschrift: „Do Pico, que chamão de Adão na ilha de Ceilão: e das varias opinioens que sobre elle houe, e do que os naturaes tem“³ und lautet folgendermaßen:

„In dem vorhergehenden Kapitel boten wir uns an, über jene Fußstapfe zu

¹ Bekanntlich zuerst in Lisboa 1572 veröffentlicht.

² *W h i t e w a y*, *The rise of Portuguese power in India 1497—1550*, p. XI. *D o C o u t o* kam (nach der Angabe bei *M. S. de F a r i a*) schon 1556 nach Goa und blieb — mit Ausnahme eines kurzen Besuches in Portugal zu Ende der 1560er Jahre — bis zu seinem Tode dort; vgl. *B a r b o s a M a c h a d o*, *Bibl. Lusitana* I, 646.

³ *Decada* V (Lisboa 1612) fol. 121^v—124^v; in der Gesamtausgabe Tom XIII, 10ff. (1780).

berichten, die sich auf jenem Berge, den sie ‚Pico d'Adão‘ auf der Insel Ceylon nennen, wegen der großen Verschiedenheit, die bei den Schriftstellern zu sehen ist, und der Irrtümer, die Marco Polo der Venetianer und Niccolò di Conti,¹ sowie andere Venetianer aufgezeichnet haben. Und weil wir die Wahrheit dieser Sache mit vielen sehr alten und in den Verhältnissen, Riten und Gewohnheiten jener Insel gut bewanderten Singhalesen untersucht haben, und sie uns gesagt haben, was ihre Schriften (darüber) enthalten, wird es nützlich sein, daß wir die Verwirrung, die bis heute herrscht, beseitigen. Jene Bergspitze, die sie ‚Pico de Adão‘ nennen, ist eine Bergkette, die sich in der Mitte dieser Insel befindet, in einer Gegend, die sie *Dinavaca*² nennen, und ist so hoch, daß man sie beim Abstand von zwölf Meilen sieht, wenn man die Insel zu erreichen sucht. Die Einwohner nennen sie *Amalalá Saripadi*,³ was in ihrer Sprache ‚Bergkette der Fußstapfe‘ heißt. Sie steigt unten herauf, und oben teilt sie sich in zwei Spitzen⁴, und auf einer derselben befindet sich jene Fußstapfe, und von beiden fließen einige Wasserrinnen herunter, die sich aus einigen Quellen auf dem Gipfel bilden und durch verschiedene Gegenden laufen, um beim Fuß des Berges einen kleinen Strom zu bilden, der es sozusagen umkreist. In jenem Strome waschen sich die Pilger, die da gehen, um der Fußstapfe Opfer zu bringen, weil dies ihre Taufe ist, und damit sie sich dort reinigen mögen. Auf dem Gipfel [122] einer jener Bergspitzen findet sich eine angemessene⁵ Ebene, und in der Mitte derselben ist eine Steinplatte (die wie zwei Grabsteine sein mag), auf großen Steinen erhoben; und in ihrer Mitte trägt sie das Bild einer Fußstapfe von einem Fuße, der viel größer ist als ein gewöhnlicher, und derart, daß es aussieht, als wäre sie in jenem Steine eingedrückt, gerade wie man in ein wenig weichen Wachses ein Siegel abdrückt oder in ein wenig weichen Lehms die Fußstapfe eines Menschen. Die Pilger, die dahin zusammenkommen (und sie sind unendlich viel) — nicht nur Heiden, sondern auch Mohammedaner von Persien bis zu China — wenn sie nach jenem Fluß kommen, reinigen sie sich, wie wir schon sagten, mit ihren Zeremonien und legen neue Kleider

¹ Worauf sich dies bezieht ist mir unklar, da C o n t i, wie schon gesagt, über den Adamsberg nichts zu berichten weiß (vgl. oben p. 8).

² Der Name *Dinavaca* war mir lange unverständlich, bis ich gesehen habe, daß auf Ceylon verschiedene Ortschaftsnamen in *-wac(c)a* enden, vgl. z. B. *Sitawacca* auf dem Wege von Colombo nach Kandy (T e n n e n t, Ceylon⁵ II, 179 n. 1); zu diesen gehört offenbar auch *Dinavaca*. Es findet sich unter Nr. 39 als Bezeichnung eines kleinen Fleckens südwestlich von dem Pico d'Adam auf der alten portugiesischen Landkarte von Ceylon bei T e n n e n t, l. c. II, 5; auch bei V a l e n t y n, Oud en Nieuw Ost-Indiën (1725) V: Beschryving van Ceylon, p. 22, steht auf der beigelegten Karte südwestlich vom Adamsberge 't R y k v a n D e n v a c a. Auf modernen Karten finde ich es aber nicht.

³ *Amalala* soll offenbar = *Samanella* (L a s s e n, IA.² I, 233 f.) oder *Samanala*, *Hamallel* (vgl. J o n e s & B a d g e r, The Travels of Ludovico di Varthema, p. 191 n. 2 aus P r i d h a m, Ceylon and its dependencies, p. 614 f.) sein; *Saripadi* ist natürlich = *Siripada*, *S'ripada*. Die Übersetzung *Do Coutos* ist nicht eine ganz genaue.

⁴ *Nâmana Kulikandi* und *Samanella* (L a s s e n, IA.² I, 233).

⁵ Die Übersetzung ist nicht gut, ich weiß aber nicht, was *arreoada* (= *arrazoada*) sonst bedeuten würde.

an. Wenn es ihnen scheint, daß sie rein sind, steigen sie den sehr steilen Berg hinauf, und wenn sie nicht weit davon sind, die Spitze zu erreichen, so finden sich dort einige Querbalken, von welchen eine große Glocke von chinesischer Art¹ und von feinstem Metall herabhängt, und von ihr hängt herab ein großer Klöppel, mit Lederriemen bekleidet, mit welchem jeder Pilger genötigt ist, einen Stoß zu machen, um zu wissen, ob er rein ist; denn sie halten unter sich, daß für jeden, der dahin unrein gelangt ist, die Glocke nicht läute, und ein solcher ist gezwungen zurückzukehren, um sich unter anderen, größeren Zeremonien zu reinigen. So verblindet machen sie die Teufel, daß sie ihnen derart in den Kopf setzen, daß sie alle rein sind; denn niemals gab es einen Menschen, dem die Glocke nicht läutete. Und wir haben mit Menschen gesprochen, die sich auf jener Pilgerfahrt in Gesellschaften von mehr als fünfhundert befanden, nach jedem läutete die Glocke. Nach der Spitze angelangt, können sie nichts weiter tun, als die Fußstapfe mit großer Ehrfurcht küssen und dann zurückkehren; unter keinem Umstand dürfen sie die Oberflächen der Steinplatte betreten, denn das ist eine Sünde ohne Vergebung. Auch die Mohammedaner gehen hin, um dort zu opfern; denn sie sagen, jene Fußstapfe sei die unseres Vaters Adam, der von dort nach dem Himmel emporstieg; und von letzterem Fuße blieb auf dem Steine jener Abdruck.

Marco Polo, der Venetianer, sagt im 3. Buche, auf dem Blatt 55², daß die Mohammedaner unter sich meinen, unter jener Steinplatte sei die Grabstätte Adams. Und er sagt ferner, daß die heidnischen Einwohner erzählen, daß ein Königssohn namens *Sogomombarcão*,³ das Königreich verschmähend, sich nach jenem Berge zurückzog, um ein heiliges Leben zu führen, und daß er von dort nach dem Himmel aufstieg, und daß der Vater ihm Tempel weihte und Denkmäler errichten ließ; und von da an hätte in Indien die Abgötterei ihren Anfang gehabt. Darüber lachten die Einwohner, bei denen wir uns erkundigten⁴; aber das, was sie in ihren Schriften geben und das, was sie heute in ihren Liedern singen (in welchen sie alle ihre Altertümer aufbewahren), ist, was wir soeben erzählen wollen, und zwar in starker Abkürzung, denn [122^v] in allen ihren Sagen und Geschichten sind sie sehr weitschweifig.

Sie sagen, es gab einen König, der über dieses ganze Morgenland herrschte; daß, nachdem er viele Jahre hindurch verheiratet gewesen, ohne Söhne zu erhalten, wäre Gott gekommen am Ende seines Greisenalters, um ihm einen Sohn zu geben, das größte und schönste Geschöpf, das es geben könnte; und ihn beauftragend, durch seine Antrologen dessen Horoskop stellen zu lassen, machten sie ausfindig,

¹ Was damit gemeint wird, ist mir nicht klar; bei *Kircher*, *China illustrata* (1667) p. 224, findet sich jedenfalls die Abbildung einer großen chinesischen Glocke.

² *Ramusio*, *Navigazioni et viaggi* II (1573), fol. 55^v.

³ Entspricht dem *Sogomonbarchan* bei *Ramusio*.

⁴ *Do Couto* hat hier dem großen *Polo* kaum recht getan, wohl weil er und seine Gewährsmänner sich nicht in jeder Einzelheit richtig verstanden.

daß jenes Kind ein Heiliger werden würde, daß es die Reiche seines Vaters verschmähen und Pilger werden würde (was sie *Jogues* nennen); dadurch wurde der Vater besorgt und beschloß, alle jene Sachen zu verhindern, indem er den Sohn einsperrte, damit er keine Sache zu sehen bekäme.¹ Wie er dann fünf Jahre alt geworden, schloß er ihn in einige Paläste ein, die er gerade deswegen hatte bauen lassen, verschlossen und abgesperrt, mit großen und kühlen Gärten dadrinnen; dort ließ er ihn erziehen in Gesellschaft von edeln Jünglingen gleichen Alters, von Wächtern und Kundschaftern umgeben, damit außer ihnen kein anderer mit ihm spräche, auf daß er Sachen, die ihm Leid verursachen möchten, weder höre noch sehe, und auch nicht zu wissen bekäme, daß es außerhalb (des Palastes) irgendwelche Dinge gäbe, damit er sie nicht verlange. Dort wuchs er auf bis zum Alter von achtzehn Jahren, ohne zu wissen, daß es Krankheit, Tod oder andere menschliche Leiden gab.

Wie er zum vernünftigen Alter gelangte, konnte er nicht umhin zu erfahren, daß es mehr Dinge gab als jene, die er grade sah. Deswegen ließ er seinen Vater bitten, er erlaube ihm von dort auszugehen, um die Städte und Dörfer seines Reiches sich zu besehen. Dies erlaubte ihm der König, indem er befahl, daß man ihn ausführe und durch die Stadt begleite unter großer Bewachung. Und in einer Straße begegnete er einem verstümmelten und schwächlichen Manne, und wie er seine Begleiter fragte, was das denn sei, sagten sie ihm, das wären Erscheinungen der Natur, sehr gewöhnlich in dieser Welt, in der es viele Verstümmelte, Blinde und mit anderen Gebrechen Behaftete gäbe. Ein andermal, wie sie ihn von neuem herausführten, sah er einen sehr abgelebten Alten, sich an einem Wanderstabe stützend, dessen ganzer Körper zitterte. Der Prinz, durch diesen Anblick bestürzt, fragte, was das denn sei; man sagte ihm, dieses rühre von den vielen Jahren, die er gelebt, her, und daß deswegen die Menschen, die zu jenem Alter gelangten, dazu kämen, sehr abgelebt zu werden. Einen anderen Tag begegnete er einem Leichnam, den man unter großem Wehklagen forttrug, um ihn zu begraben; wie er nun fragte, erzählten sie es ihm; worauf der Prinz fragte: ‚Wie, ich und alle werden dann sterben?‘ Und wie sie ihm ‚jawohl‘ antworteten, wurde er betrübt und traurig.

Wie er sich mit dieser Vorstellung herumtrug, erschien ihm, sagt man, in einer Vision ein Heiliger in der Gestalt eines Pilgers, der ihn zur Weltflucht und zum Einsiedlerleben überredete.² Und wie er schon betrübt herumging und mehr Freigebigkeit übte, kam er darauf, wie er in Pilgerstracht verschwinden möchte, und daß [123^r] er sich nach diesem Lande begeben sollte, um dort ein einsames und sehr strenges Leben zu führen. Und ich lasse viele Legenden beiseite, die sie erzählen, sowohl von der Flucht wie von dem Pilgerleben: nachdem er viele Länder durchgelaufen hatte, kam er, sagt man, nach Ceylon, schon einen großen Zusammenlauf

¹ Er ist offenbar ausgelassen worden, wie gewahrsagt wurde, das Kind würde durch den Anblick dieser oder jener Dinge zur Weltflucht bewegt werden.

² Dies ist offenbar die vierte Begegnung — die mit dem Bettelmönche — obwohl hier als Vision aufgefaßt.

von Schülern mit sich führend. Dort auf jenem Berge führte er viele Jahre hindurch ein solches Leben, daß ihn die Einwohner wie Gott anbeteten. Und wie er sich von dort nach anderen Gegenden begeben wollte, baten ihn die Schüler, die dort blieben, er möchte ihnen irgendein Andenken zurücklassen, damit sie es in seinem Namen verehren möchten. Darauf setzte er seinen Fuß auf jene Steinplatte nieder und drückte jenen Fußtritt ein, der in solcher Ehrfurcht gehalten geblieben ist, wie wir gesagt haben. Diesen Prinzen nennen ihre Geschichten bei vielen Namen: sein wirklicher war *Dramá Rajo*¹; aber derjenige, bei welchem er bekannt wurde, seitdem sie anfangen, ihn für heilig zu halten, ist der *Budão* (Buddha), d. h. ‚der Weise‘. Von ihm sagten wir schon vorher, im neunten Kapitel des fünften Buches,² daß man erzählt, er hätte über die Stadt Pegú geweissagt, weil er sich nach jenen Gegenden begab, nachdem er Ceylon verließ.

In diesem Namen haben die Heiden von ganz Indien große und herrliche Pagoden konsekriert. Wie wir diese Geschichte hörten, dachten wir darüber nach, ob die alten Heiden dieser Gegenden womöglich in ihren Schriften von dem heiligen Josaphat Kenntnis gehabt hätten, der durch Barlão (Barlaam) bekehrt wurde, und den wir in seiner Legende für einen Sohn eines Großkönigs von Indien halten, und daß er dieselbe Erziehung erhielt und alle die übrigen Maßnahmen, die wir von dem Leben dieses Budão erzählt haben. Und weil die Geschichte von Josaphat von den Einwohnern hätte geschrieben bleiben müssen, so scheint es, daß sie mit der Zeit dazu kamen, viele Fabeln zuzufügen, wie sie sie im Leben des Budão haben, die wir beiseite lassen; denn wir könnten sie nicht in zwei Kapiteln zu Ende bringen, sowie sie sie haben.

Und weil es uns gerade zur Zeit paßt, so scheint es uns gut anzuführen, was uns ein sehr alter Mann aus der Gegend von Salsete in Baçaim von dem heiligen Josaphat erzählte. Wie wir uns nach der Insel Salsete begaben, sahen wir jene merkwürdige und wunderbare Pagode (die sie die ‚Pagode von Canará‘ nennen), in einem Gebirge verfertigt, wo in einem einzigen Felsen viele Säle eingehauen sind, und einer von diesen so groß wie der große Saal der Paläste am Ufer in Lisboa, und mehr als 300 Gemächer durch das Gebirge hindurch bis zum Gipfel, wie schneckenförmig, jedes von ihnen mit seiner Zisterne an der Tür, von dem kühlestem und besten Wasser, das man verlangen könnte. Und bei den Türen des großen Saals die schönsten Statuen, so groß wie Riesen, so fein und vornehm gearbeitet, daß man sie nicht in Silber besser ausgraben könnte; und dazu viele andere Herrlichkeiten, die wir beiseite lassen, um nicht weitschweifig zu sein.

Und wie wir den alten Mann, von dem wir sprachen, über jene Arbeit befragten und für wen es ihm schien, daß sie ausgeführt worden war [123^v], so sagte er uns,

¹ Natürlich *Dharmarāja*.

² In Dec. V, 5, 9 (p. 118 v) wird die Legende erzählt, Buddha wäre mit vielen Schülern nach Pegú gekommen und hätte die künftige Größe jener Stadt vorhergesagt.

diese Arbeit wäre ohne Zweifel auf Befehl des Vaters des heiligen Josaphat dargestellt worden, damit er ihn dort einschließe und erziehe, wie es seine Legende erzählt. Und wie wir es in ihr lesen, daß er der Sohn eines Großkönigs von Indien war, so mag es wohl sein, wie wir schon sagten, daß er jener Budão war, von dem sie so große Wunder erzählen.“

Den übrigen Teil des Kapitels, der nicht in diesen Zusammenhang gehört, werde ich weiter unten geben.

Merkwürdig ist die Genauigkeit, mit welcher D o C o u t o über den Adamsberg und dessen heiligen Ort zu berichten weiß; merkwürdig auch, wie gut er mit der Jugendgeschichte des Buddha bekannt war¹ — freilich sind ja der Aufenthalt auf Ceylon und die weitere Fahrt nach Hinterindien spätere Zusätze, für die aber nicht er, sondern seine Quellen verantwortlich zu machen sind. Aber noch sonderbarer kommt es mir vor, daß D o C o u t o zu einer Zeit, wo eine Wissenschaft wie vergleichende Literaturgeschichte doch gar nicht existierte, und überhaupt das gegenseitige Verhältnis der mittelalterlichen und der orientalischen Literaturen absolut unbekannt war, ganz klar den Zusammenhang zwischen der Buddhageschichte und der Legende des heiligen Josaphat gesehen hat — sagt er doch mit deutlichen Worten [fol. 123^v]: „*e como nos temos della,*² *que fora filho de um grande Rey da India, bem pode ser, como ja dissemos, que fosse este o Budão, de que elles contão tantas maravilhas.*“ Freilich meint natürlich D o C o u t o von seinem Standpunkt aus, daß von jenen beiden der heilige Josaphat sozusagen die primäre Gestalt sei, aus dem „os Gentios“ ihren Buddha zurechtgemacht haben — das darf man ihm aber nicht schwer nehmen. Man braucht eigentlich nur dieses Stück zu lesen, um sich von dem großen Talent des Mannes zu überzeugen; wer da mehr wünscht, mag z. B. Decada V, 1, 7, wo er die verschiedenen Ansichten über das antike Taprobana bespricht, und nach seinem Vorgänger J o ã o d e B a r r o s³ dessen Identität mit Ceylon feststellt, oder V, 6, 3—4, die über die Religion der Hindus handeln, lesen. Das wird auf jeden Fall genügen.

Ich übergehe andere, weniger bedeutende Quellen, um aus dem späteren Teile des 17. Jahrhunderts noch zwei Relationen über den heiligen Fuß auf dem Adamsberge anzuführen. Erstere rührt her von dem bekannten holländischen Missionar P h i l i p p u s B a l d a e u s (1632—1671), der die Jahre 1657/66 bei der Mission in Jafnapatnam⁴ auf Ceylon (mit kürzeren Aufenthalten auf Malabar und in Negapatam)

¹ Da D o C o u t o offenbar nur den Text des M a r c o P o l o aus R a m u s i o kannte, ist es begreiflich, daß er seine Vertrautheit mit der Buddhalgende nicht hochschätzte. Hätte er den älteren, von Y u l e benutzten Text gekannt, der doch in wesentlichen Teilen mit seiner eigenen Erzählung übereinstimmt, so wäre sein Urteil wohl ein anderes geworden.

² Nämlich *a lenda do Sancto Josaphat*.

³ Fol. 17^r: *o nosso grande João de Barros*.

⁴ Zuerst bei D e B a r r o s , Decada III, 2, 1, erwähnt, vgl. Y u l e - B u r n e l l , Hobson-Jobson², p. 445.

verbracht.¹ Seine z. T. sehr wertvolle Schilderung der indischen Küsten, der Insel Ceylon und der hinduistischen Religion wurde 1672² zu Amsterdam zugleich holländisch und deutsch veröffentlicht; die deutsche Ausgabe — die ich allein benutzen konnte — trägt den Titel: „Wahrhaftige ausführliche Beschreibung der berühmten Ost-Indischen Küsten Malabar und Coromandel, als auch der Insel Ceylon: samt dero angränzenden und untergehörigen Reichen / Fürstenthümern / Ländern / Städten / vornehmsten Hafen / Gebäuden / Pagoden / Gewächsen / Thieren; der Einwohner Gestalt / Sitten / Kleidertracht / Haushaltung / Ceremonien: So wol auch der merkwürdigsten Kriegshändel / Belagerungen / Feld- und Seeschlachten / sonderlich zwischen den Portugesen und Holländern / Handel- und Kaufmannschaften . . . Benebst einer umständlichen und gründlichen Entdeckung der Abgötterey der Ost-Indischen Heyden, Malabaren, Benjanen, Gentiven, Bramines etc. So wol aus ihrem eigenen mit anhero gebrachten Vedam oder Gesetzbuch / und urkundlichen Handgeschriften / als Gespräch und Beywohnung ihrer vornehmsten Priester und Schriftgelehrten / nachgespüret / erforschet / und widerleget: zusamt den Abbildungen ihrer Götzen nach dero eigenen Bildern gezeichnet und fürgestellt.“ Nur die dritte Abteilung des Werkes ist von De Jong mit einer Einleitung und wertvollen Anmerkung neu veröffentlicht worden.³

Sonderbarerweise gibt uns nun Baldaeus in seiner sonst ausführlichen und reichhaltigen Beschreibung Ceylons über den Adamsberg nur wenig zu wissen. Dort steht nämlich darüber nur folgendes⁴: „es ist alda ein hoher spitziger Berg / welchen man für den höchsten in gantz India hält / Picodadam genannt / die Einwohner glauben / daß daselbst das Paradies gewesen / und Adam erschaffen worden / wie sie dann fürgeben / daß alda noch Adams Fußtapfen / tief in Stein ausgedruckt / zu finden seyn. Nach diesem Berge gehen viel Singalesen wallfahrten / um besagte Fußtapfen zu sehen / wovon das Masincandy bey dem Kaiser in Verwahrung gehalten wird. Es kommt oftmal viel Volks / von hundert Meilen und weiter / anher gereiset / dis vermeinte Heiligtum zu besichtigen. Der Berg ist sehr beschwerlich hinauf zu steigen / und / wie der Jesuit Maffaeus⁵ sagt / anders nicht dann mit eisern Ketten / und eingeschlagenen Nageln / zu erklettern. Etliche sagen⁶ / daß alda der Kämmerling der Königin Candace von Mohrenland / geehrt werde / welchen einige Geschichtsschreiber / und insonderheit Dorotheus, Bischof zu Tyro (welcher unter Constantino [416] dem Großen wegen Heiligkeit und Gelehrtheit sonderlich berühmt war) wollen / daß er in Arabia

¹ Vgl. De Jong, Afgoderye der Oost-Indische Heydenen door Ph. Baldæus, Haag 1917, p. XXXIX ff.

² Also erst nach dem Tode des Verfassers (Herbst 1671).

³ Vgl. dazu die äußerst wertvolle Anzeige von Zachariae GGA., 1919p. 50 ff.

⁴ Wahrhaftige ausführliche Beschreibung usw., p. 415 f.

⁵ Maffaeus, Historiarum Indicarum libri XVI (Köln 1593), p. 54, worüber weiter unten.

⁶ Dies stammt offenbar auch aus Maffaeus.

Felice, Erythraea, und Taprobana¹ das Evangelium von Jesu solle gelehret haben.“

An einer anderen Stelle² spricht aber Baldaeus weit ausführlicher über eine solche heilige Fußtapfe, die aber nicht auf Ceylon, sondern in Siam sich befand. Die Stelle darf — trotz ihrer ziemlichen Länge — ihrer Wichtigkeit wegen nicht ausgelassen werden; nachdem der Verfasser mit einigen Worten die Adamsbrücke berührt hat, fährt er fort: „es ist gewiß / daß nicht allein bey den Cingalesen von Adam viel gesaget wird / sondern auch bey den Siammern selbst: denn sie weisen alda den Fußtritt von Adam, oder dem ersten Menschen / auf einem Felsen oder Berg von Stein / und ist derselbe Fus $1\frac{1}{2}$ Ellen lang und $\frac{3}{4}$ breit / und in einem Stein ausgedruckt / als ob iemand in weicher Erde getreten hätte; die Fussohle ist $\frac{1}{4}$ Elle tief / und am Rande herum mit Silber beschlagen / hierbey stehet ein schöner Tempel gebauet / und wohnen daherum viel Siammische Priester / und andere Völker dessen Landes. Unsere Niederländer haben im Martio 1654 / mit Vergünstigung der Majestät / diesen Fus besichtigt. Die Priester zeigten ihnen eine goldene Plate / von der Länge und Breite wie Adams Fus / worauf unterschiedliche Figuren stunden / welche sie sagten daß zuvor in dem Fus gestanden wären; nachdem sie aber von den Priestern in das Gold gegraben worden / sollen die anderen verschwunden seyn. Dieser Figuren waren in allem 68 / welche ihnen erklärt und verdolmetscht wurden aus der Siamischen Priester Sprache. Es ziehen ein hauffen Menschen / ja bey tausenden / nicht allein aus der Hauptstadt Iudia, sondern von allen Orten umher / mit Weib und Kindern / hiernach zu / und bleiben wohl 3 oder 4 Tage da. Die Siammer glauben / wann in die Höle dieses heiligen Fußes Wasser getahn / und davon ein wenig auf das Haupt gegossen wird / daß sie dadurch Ablas der Sünden bekommen / auch wird dies Wasser niemand geweigert. Ehe man in dem Tempel erscheint / so zündet man 10 oder 12 Wachskertzen an / jedweder nach seinem Vermögen / so daß der Kertzen bey tausenden in und außer dem Tempel brennen; als man wiederum heimkehret / bringet ein ieder 2 oder 3 Bambusriete mit sich / diese sind mit dem heiligen Wasser gefüllet / und gehen in etliche Bambusen 2 / auch wol 4 Kannen Wassers / damit diejenigen / so daheim geblieben / desfalls kein Gebrech haben möchten. Ehe diese des Wassers auf ihre Haupte schütten / tuhn sie große Ehrerbietigkeit nach der Weise des Landes. Die Majestät selbst ge-

¹ Seit De Barros stand es fest, daß die Alten unter *Taprobana* Ceylon und nicht, wie man früher geglaubt hatte, Sumatra verstanden; vgl. *Do Couto*, Decada V, 1, 7 (fol. 17^r f.): „*Só o nosso grande João de Barros homem doutissimo na Geografia falando nas suas decadas da ilha de Ceilão, diz que he a Tapobrana de Ptholomeo, como mais largamete provava snas uas tavoas da Geografia, que depois de sua morte desaparecerão, que foi perda muito notavel.*“ Nach Yule; Marco Polo I, p. XXXV n. 1 ist das geographische Werk von De Barros niemals gedruckt worden; Ramusio muß aber mindestens eine Abschrift — wenn nicht das Original selbst — gesehen haben, vgl. *Navigazioni et viaggi* II (1573), fol. 3^r f. (Vorrede zu M. Polo, datiert 7. Juli 1553).

² L. c. p. 147 f.

braucht dieses Wassers zum Abwaschen der Sünden / und gehet der König mit allen seinen Mandarinen und Großen / im Februario das Heiligtum zu besuchen / wann der Mohnd voll ist / und die gantze Nacht durch scheint / des Abends erlustigt man sich mit spielen / trincken und tanzten.

Die Figuren so vorzeiten in Adams Fuß gestanden / waren diese: 1. Ein Pieck. 2. Eine Königin mit einem Ring am Finger. 3. Etliche Rosen. 4. Eine Kette. 5. Ein Arm. 6. Ein gulden Bette. 7. Ein guldnher Stuhl. 8. Ein Elefants-haak. 9. Ein königlicher Pallast. 10. Ein gulden Wehrehänck. 11. Sombreibros oder Sonnenschirme. 12. Ein königlicher Hauer. 13. Ein Wäher von einem Terri-Baum gemacht. 14. Ein Wäher aus einem Pfauenschwanz gemacht. 15. Eine königliche Krohn. 16. Ein eiserner Priesters-betteltopf. [148.] 17. Eine Kette von edlen Gesteinen. 18. Eine rohte Seebloom. 19. Eine weiße dergleichen. 20. Eine doppelte rohte. 21. Eine weiße Seebloom / daran das Hertz schwarz. 22. Eine doppelte weiße. 23. Ein Trinckgeschirr voll Wassers. 24. Ein großer Scherben voll Wassers. 25. Das Meer. 26. Die Welt. 27. Ein Wald außerhalb der Welt / welches das Fegfeuer der Siammer. 28. Der größte Berg in der Welt. 29. Die Sonne. 30. Der Mohnd. 31. Der Abendstern. 32. Der oberste Gott des Himmels. 33. Der Gott der vier Winde. 34. 2000 Diener der vier Winde. 35. Eine Meerschnecke. 36. Ein Paar goldene Fischlein. 37. Sieben Hauptflüsse oder Mutterströhme. 38. Sieben Berge mit allerley Gesteinen. 39. Sieben königliche Weiber. 40. Der König der Thiere. 41. Der König der Camans oder Krokodile. 42. Eine Fahn. 43. Ein papieren Fahnlein. 44. Ein Tragsessel oder Sänfte. 45. Ein Wäher mit einem langen Stiel. 46. Ein Berg auf einer Insel. 47. Der König der Schlangen. 48. Der König der Tiger. 49. Ein springend Pferd. 50. Ein rohter Elefant. 51. Ein weißer. 52. Eine Wasserschlange. 53. Ein Casarius (welches ein Thier von große und ansehen einem Strauß nicht ungleich). 54. Ein König der weißen Kühe. 55. Ein Elefant mit drey Häuptern und drey Schwäntzen. 56. Eine Schlange. 57. Ein gulden Schiff. 58. Ein Engel. 59. Eine Kuh mit ihrem saugenden Kalbe. 60. Ein Menschvogel (halb Mensch / halb Vogel). 61. Ein Frauenbild dergleichen. 62. Ein singender Vogel. 63. Der König der Pfauen. 64. Der König der Kranich. 65. Ein Vogel Krapat genannt. 66. Der Vogel Kuyshit. 67. Sechs Himmel. 68. Sechszehnerley Himmel.

Woher Baldaeus gerade diese 68 Zeichen in dem Fußtritte des Buddha erhalten hat, ist mir nicht klar; denn außerdem, daß jedem Buddha 32 *Mahāpurasāksana's* und 80 *Anuvyañjana's* gehören, sollen sich auf jedem seiner Füße 108 *Maṅgalyāksana's*, zusammen also 216, befinden.¹ Ich kenne aber kein Verzeichnis sämtlicher Zeichen, die man offenbar vom Anfang als durch die verschiedenen Linien in der Haut der (Hände und Füße) gebildet betrachtete.² Von den bei Bal-

¹ Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 367; Kern, *Manual of Indian Buddhism* (= GIAPH. III, 8), p. 62.

² Vgl. Varāhamihira *Brhats. Kap. LXIX*, wo aber nur einige aufgezählt sind (vgl. Kern, *Verspreide Geschriften II*, 72 ff.).

d a e u s aufgezeichneten Dingen lassen sich aber viele ohne weiteres mit bekannten indischen *maṅgala's*¹ gleichstellen: so ist wohl 7 = *bhadrāsana*, der Thronsessel; 8 ist der *āṅkuṣa*, der mit dem hier sonderbar genug fehlenden *cakra* zusammen zu den am öftesten erwähnten Zeichen auf den Füßen Buddhas gehört; 11 = *chattra*; in 13,² 14 und 15 sind *cāmara's* erwähnt; in 16 haben wir das *pātra*, den heiligen Betteltopf des Buddha; in 18—22 werden verschiedene Arten von Lotussen aufgezählt; 25 ist *sāgara*, der Ozean, wohl das Milchmeer, unter den 14 großen Glücksträumen mit aufgezählt;³ in 29—30 haben wir *sūrya* und *candra*; 35 und 36 sind *śāṅkha* und *matsya*, zwei der am besten bekannten *maṅgala's*; „40. Der König der Thiere“ ist wohl der Löwe (unter den 14 Träumen); 42—43 sind Fahnen, *patāka's* oder *dhvaja's*; „47. Der König der Schlangen“ ist wohl *Sesa*; das Pferd in 49 und die Elephanten in 50, 51 und 55 sind wohlbekannte Glückszeichen, unter „54. Ein König der weißen Kühe“ ist wohl einfach der weiße Stier zu verstehen. Weiter glaube ich unter „2. Eine Königin mit einem Ring am Finger“ wohl *S'rī* verstehen zu dürfen; der königliche Palast in 9 ist wohl ein *vimāna*, ein Götterhaus; in 4 und 17 sind Ketten genannt, die wohl auch zu den Glückszeichen zählen, unter „etliche Rosen“ in 3 sind womöglich Kränze oder Girlanden (*dāma*) zu verstehen. In 23 finden wir den *kumbha*, den Wasserkrug, der ja als sehr glückbringend betrachtet wird; in 39 finden wir sieben Weiher — der Lotusteich gehört jedenfalls zu den 14 großen Träumen⁴; eine Kuh, die ihr Kalb säugt (59) gehört zu den Dingen, deren Erscheinen als glückbringend zu betrachten ist; in 60—61 haben wir es offenbar mit *garuḍa's* zu tun — dagegen weiß ich über die anderen, am Ende aufgezählten Vögel wie überhaupt über die bis jetzt nicht erwähnten Dinge leider nichts zu sagen.

In seinem Buche „An Historical Account of the Island Ceylon in the East-Indies“, London 1681,⁵ weiß der englische Schiffskapitän Robert Knox, der beinahe zwanzig Jahre in Gefangenschaft auf der Insel verbracht hatte, über den Adamsberg ganz wenig zu sagen. Es heißt auf p. 3: “On the South side of *Conde Uda* is an Hill, supposed to be the highest in this Island, called in the *Chingulay* Language, *Hamalell*; but by the *Portuguez*, and the *Europeen* nations, *Adams Peak*. It is sharp like a Sugar-loaf, and on the Top a flat Stone with the print of a foot like a mans on it, but far bigger, being about two foot long. The people of this land count it meritorious to go and worship this impression; and generally about their New Year, which is in *March*, they, Men, Women and Children, go up this vast and high Mountain to worship. The manner of which I shall write hereafter, when I come to describe their Religion.“ Die letzten Worte beziehen sich, soviel ich sehe, nur auf

¹ Vgl. dazu besonders Hüttemann, Baeßler-Archiv IV, 47 ff.

² Was der hier erwähnte *Terri*-Baum sein soll, vermag ich leider nicht zu entraten.

³ Vgl. Hüttemann, l. c. p. 59.

⁴ Hüttemann, l. c. p. 56 f.

⁵ Eine deutsche Übersetzung des Buches erschien in Leipzig 1689. Eine neue englische Ausgabe, in London 1911, ist mir leider nicht zugänglich.

die folgenden Zeilen auf p. 72: „There is another great God, whom they call *Buddou*, unto whom the Salvation of Souls belongs. Him they believe once to have come upon the Earth. And when he was here, that he did usually sit under a large shady Tree, called *Bogahah*.¹ Which Trees ever since are accounted Holy, and under which with great Solemnities they do to this day celebrate the ceremonies of his Worship. He departed from the Earth from the top of the highest Mountain on the Island, called *Pico Adam*: where there is an Impression like a foot, which, they say, is his, as hath been mentioned above.“ Weiteres finde ich hier nicht.

Neuere Beschreibungen des heiligen Fußes auf dem Adamsberge finden sich in fast jedem Werke über Ceylon, wenn sie auch zum Teil ganz unbedeutend sind.² Ich begnüge mich hier damit, nur auf ein paar der wichtigsten hinzuweisen.

So gibt Davy, „An account of the interior of Ceylon“, Ceylon 1821, p. 341 f., folgendes zu wissen: „From the surrounding scenery our curiosity soon led us to examine the summit of the mountain, and the object which induces thousands annually to undertake this weary pilgrimage. The summit is very small; according to the measurements by Lieutenant Malcolm its area is 74 feet by 24. It is surrounded by a stone wall five feet high, built in some places on the brink of the precipice. The apex of the mountain is a rock which stands in the middle of the inclosure, about six or eight feet above the level ground. On its top is the object of worship of the natives, the *Sree-pada* — the sacred impression, as they imagine, of the foot of Boodhoo which he stamped on his first visit to the island. It is a superficial hollow five feet three inches and three quarters long and between two feet seven inches and two feet five inches wide. It is ornamented with a margin of brass, studded with a few gems of little value, it is covered with a roof which is fastened to the rock by four iron chains and supported by four pillars; and it is surrounded by a low wall. The roof was lined with coloured cloths, and its margin being decked with flowers and streamers it made a very gay appearance. The cavity certainly bears a coarse resemblance to the figure of the human foot: were it really an impression, it is not a very flattering one, or the encomiums which are lavished on the beauty of the feet of Boodhoo are very improperly bestowed. It is hardly worth enquiring how it was formed; and whether it is entirely or only partly artificial. From its appearance and other circumstances I believe it to be partly natural and partly artificial. There are little raised partitions to represent the interstices between the toes; these are certainly artificial; for a minute portion, which I secretly detached, was a mixture

¹ D. h. „Bo-Baum“, da *gahah* (*gauhah*) das singhalesische Wort für „Baum“ sein soll nach Knox, p. 108.

² Ich erwähne nur im Vorbeigehen *Perceval*, An account of the island of Ceylon, London 1803, p. 207 ff. und *Cordiner*, A description of Ceylon I, 9, die nichts von Gewicht geben. Das wertvolle Buch von *Parker*, Ancient Ceylon, pp. 519, 643, weist nur ganz allgemein auf die magische Wirkung gegen „the evil eye“ hin, die von alters her derartigen Hand- und Fußabdrücken zugeschrieben worden ist.

of sand and lime, similar to common cement and altogether different from the rock itself."

Einen Auszug aus P r i d h a m , Ceylon and its Dependencies II, 614 f., kenne ich nur aus zweiter Hand¹ und brauche ihn deswegen nicht anzuführen; er erhält auch wenig von Interesse. v. M ž i k , Die Reise des Arabers Ibn Baṭūṭa, p. 364 A., führt die Schilderung von H o c h s t e t t e r und F r a u e n f e l d , die der österreichischen Novara-Expedition von 1858 beiwohnten und dabei den Adamspik bestiegen, an, die im wesentlichen mit der eben angeführten von D a v y stimmt.

Das wertvollste Material aber findet sich natürlich in dem berühmten Buche von T e n n e n t , Ceylon⁵ II, 132—141, worauf schon im vorhergehenden mehrmals hingewiesen worden ist. Es ist dort schon das Wichtigste zusammengeführt worden, was sich bei Verfassern verschiedener Zeiten über den heiligen Fuß geschrieben findet; dennoch ist hier oben ziemlich viel berücksichtigt worden, das man bei T e n n e n t nicht findet², und wenn ich auch diesem großen Kenner Ceylons natürlich sehr viel verdanke, habe ich es nicht für ganz zwecklos gehalten, hier eine neue kurze Übersicht des einschlägigen Materials zu geben. Auf T e n n e n t s eigener Darstellung brauche ich aus leicht ersichtbaren Gründen nicht einzugehen. Es wären vielleicht hier noch andere neuere Werke zu berücksichtigen, die aber, soviel ich gesehen habe, nichts von besonderer Wichtigkeit enthalten.

Soweit streckten sich ursprünglich meine Untersuchungen, die sich an die oben erwähnte Etymologie von *s'ṭīpada* „Elephantiasis“ — d. h. der Feststellung der Identität dieses Wortes mit *s'ṛīpada* „Heiligenfuß“ — anknüpften. Ich hatte von Anfang an gedacht, das so vorgeführte Material würde genügen, fand aber später, daß dies nicht der Fall war. Neben Buddha und Viṣṇu spielt sonderbarerweise auch der heilige Apostel Thomas in der Geschichte der heiligen Fußabdrücke sowie auch besonders in der Geschichte der Elephantiasis eine Rolle. Über ihn müssen hier noch ein paar Worte folgen.

¹ Angeführt bei J o n e s & B a d g e r , The travels of Ludovico di Varthema, p. 191 n. 2.

² Z. T. findet sich aber Hierhergehöriges bei T e n n e n t schon in I, 607—643, wo chinesische und mittelalterliche Nachrichten über Ceylon im allgemeinen zusammengestellt sind.

Der Schluß folgt im nächsten Heft.

DIE PLASTIK IN DEN HÖHLEN VON YÜN-KANG, LUNG-MÊN UND KUNG-HSIEN. Von TH. KLEE.

Die Plastik der Wei- und T'angzeit ist bisher vorsichtig umgangen worden. Der Gründe sind mehrere. Die Qualitätshöhe der außerplastischen Kunst der späteren T'angzeit des 8. und 9. Jahrhunderts, vor allem aber die in Japan befindlichen Bronze- und Holzskulpturen des 7. und 8. Jahrhunderts, machen es wahrscheinlich, daß die in China erhaltene Plastik der Wei- und T'angzeit nur einen geringen und wahrlich nicht den besseren Bruchteil der in den genannten Perioden entstandenen Bildwerke darstellt. Der Mangel an größerem und besserem Material dürfte auf die noch kaum begonnene Durchforschung des alten Zentrums der T'angkultur am mittleren Huang-ho und auf die geringe Haltbarkeit der in China sicher in der Überzahl vorhanden gewesenen Holz- und Bronzeskulpturen zurückzuführen sein, die beide in nicht zu großer Anzahl den im Vergleich zu Japan recht wechselvollen historischen Ereignissen oder der Geldnot späterer Jahrhunderte entgangen sein mögen. Zu allem gesellt sich noch die Schwierigkeit, daß die Publikation¹ der Höhlenskulpturen zu einer genauen stilistischen Untersuchung nicht ausreicht und auch in dieser Hinsicht kaum mehr verbessert werden kann, da die schon damals stark zerstörten Bildwerke dank den Bemühungen des europäischen Kunsthandels heute in nur mehr spärlichen Resten erhalten sind. Besonders mit abgeschlagenen Köpfen, aber auch mit ganzen Statuen scheint in den letzten Jahren vor dem Krieg ein schwunghafter Handel getrieben worden zu sein, da sich solche in fast allen größeren, einschlägigen Museen und Sammlungen finden und meist auf dem Umweg über Paris ihren jetzigen Aufenthaltsort erreicht haben. Dabei wirken die aus der Wand losgelösten Figuren so unglücklich und sind formal so unverständlich,² wie es etwa in den freien Raum gestellte Statuen aus den Laibungen romanischer oder gotischer Kirchenportale sein würden. Dieser Raubbau ist um so bedauernswerter, als es sich dabei nicht nur um Gewaltakte gegenüber der chinesischen Bevölkerung, sondern auch um eine Unfruchtbarmachung der eigenen europäischen Expeditionen handelt. In diesem Fall hätte sich an Hand der von Chavannes übersetzten Inschriften³ die genaue zeitliche Aufeinanderfolge der einzelnen Höhlen in Lung-mên feststellen lassen, ein Vorgang, der in Anbetracht der zerstörten Bildwerke nur mehr ein geringes Interesse

¹ Ed. Chavannes: *Mission Archéologique dans la Chine Septentrionale. Première Partie.* Pl. 200—416.

² Vgl. die Kuan-yin im Museum of Fine Arts. Boston. *Mus. Bulletin*, August 1915, Fig. 7 und O. Z. II, 3, S. 328, Abb. 1.

³ Der zugehörige Textband stand mir bei Bearbeitung der Abbildungen nicht zur Verfügung.

haben kann, da, wie gesagt, das Abbildungsmaterial zu einer erschöpfenden Bearbeitung nicht ausreicht und die besten Stücke ohne Gewähr für ihre genaue Herkunft in alle Winde zerstreut sind.

Trotzdem ist diese, wenn auch aus den oben angeführten Gründen keineswegs das letzte Wort sagende Bearbeitung der Wei- und frühen T'angplastik wünschenswert, vor allem mit Rücksicht auf die von With¹ in ausgiebigem Maß publizierten und besprochenen japanischen Bildwerke der Suiko- und Hakuhōzeit, die durch eine schärfere zeitliche Einstellung der für sie vorbildlich gewesenen chinesischen Plastik an fester historischer Grundlage gewinnen. Denn der Wert dieser Arbeit ist ein rein historischer, wie jedem nach einem Vergleich der japanischen Bildwerke mit den chinesischen Höhlenskulpturen sofort klar sein wird; um enthusiastische Schilderungen künstlerischer Qualitäten kann es sich hier nicht handeln. Doch gewinnt die Arbeit dadurch an Interesse, daß sie der sich in ungebrochener Linie auf- und, wenn man will, auch abwärts bewegenden Entwicklung in Japan ein wechselvolles Auf und Ab in China entgegenstellt. China ist gewissermaßen das große Sammelbecken, in dem die verschiedenen Zuströme mit Eigenem durcheinanderwogen, sich endlich beruhigen und von dem aus dann der geläuterte Strom nach Japan fließt.

Die Frage, inwieweit die hier behandelte Plastik als Maßstab für die andern, nicht erhaltenen Bildwerke gelten kann, muß als verfrüht beiseite gestellt werden. Daß sie nicht ein ausgefallener Lokaltypus ist, sondern mit Recht von ihr aus allgemeingültige Schlüsse gezogen werden können, lehren die Analogien mit den japanischen Skulpturen, nur immer mit der einen großen Einschränkung, daß die Höhlenplastik Steinmetzarbeit, Handwerk, keine Kunst ist.

Die Skulpturen in den Höhlen von Yün-kang, Lung-mên und Kung-hsien stammen in der Hauptsache aus dem 5., 6. und 7. Jahrhundert und zwar die von Yün-kang aus dem 5., die von Lung-mên aus dem 6. und 7. und die von Kung-hsien aus der zweiten Hälfte des 6. und aus dem 7. Jahrhundert. Dieses zeitliche Gerüst neben einigen anderen Daten fußt auf Angaben der Wei-shu (魏書), der Pei-shih (北史), den Lo-yang Ch'ieh-lan-chi (洛陽伽藍記), den Ta-ch'ing I-t'ung-chih (大清一統志)² und auf den Inschriften in den Lung-mên-Höhlen selbst.

Allgemeines über die Höhlen.

Die Höhlen sind angelegt an den steilen Felsabhängen tiefeingegrabener Flußtäler. Sie sind in die Kalksteinfelsen hineingehauen, oder bereits vorhandene Höhlen

¹ Karl With: Buddhistische Plastik in Japan, I und II. Wien 1919.

² Auszüge der genannten Quellen in: Wieger, Textes historiques II, p. 1400; Chavannes: Le défilé de Lung-mên, Journal asiatique II^{me} série, vol. 20; Chavannes: Notes préliminaires sur les résultats archéol. de la mission accomplie en 1907. Comptes rendus, Acad. des inscript. 1908; Chavannes: Voyage archéol. etc. T'oung pao II^{me} série vol. 9; Chûta Itô: The Cave Temple at Yün-kang, China, Part. I. Kokka Nr. 197.

sind künstlich erweitert. Es sind meist Einzelräume, oft noch mit einem Vorraum, rechteckig, mit gewölbter Decke, erhellt nur durch das Licht, das durch die Türöffnung fällt¹. Die Wände sind überzogen mit Skulpturen, die auf die Weise aus dem Felsen ausgehauen sind, daß sie einzeln in eine Nische gesetzt erscheinen, indem ihre am weitesten vorn befindlichen Punkte in der Wandebene liegen, in ihnen also die Fläche gewahrt ist, von der aus der Arbeitende in die Tiefe drang. Wir haben es demnach in allen Fällen mit gewachsener, nie mit fertig hineingestellter Plastik zu tun. Der Typus des buddhistischen Höhlentempels ist in früheren und späteren Beispielen aus Indien und Turkestan bekannt, jedoch fehlt den chinesischen Höhlen die einheitliche Raumgliederung, die bestimmende Blickrichtung, überhaupt jegliche Ordnung der einzelnen Bildwerke mit Rücksicht auf die Architektur oder untereinander. Im Anfang sind die Wände in zwei Stockwerke gegliedert (Abb. 1), oder es fällt, wie in den die Riesenbuddhas enthaltenden Höhlen, der Blick des Eintretenden auf die an der Rückwand befindliche Hauptgruppe jedoch sind im ersten Falle die Ornamentbänder viel zu schwach, um ihre architektonische Funktion wirklich zu erfüllen, und derartige Versuche werden auch bald aufgegeben und die einzelnen Nischen willkürlich über- und nebeneinander ausgehauen (Abb. 10), im zweiten Fall² schließt sich der Raum dicht wie eine Eischale um den ihn fast erfüllenden Buddha, so daß der Eintretende überhaupt nicht zu einem Gesamteindruck kommt. Die völlige Regellosigkeit in der Anordnung der Skulpturen und der Mangel an Interesse für die räumliche Erscheinung finden ihre Erklärung in dem Zweck dieser Tempel. Sie sind weder Versammlungsraum oder Haus Gottes wie die abendländischen Kirchen, die indische Chaitya und die turkestanischen Höhlen, noch Schutzhalle für das heilige Bild wie die japanischen Tempel, sondern ihnen liegt derselbe Sinn wie den indischen, aus gewachsenem Fels gehauenen Architekturen zugrunde, nur daß ihnen die Architektur, sowie diesen der Innenraum, fehlt. Die Arbeit selbst, die Mühe mit dem schwer zu meisternden Material, die darauf verwendete Zeit oder die Höhe des zur Widmung notwendigen Geldes sind Selbstzweck, sind Kulthandlung, sind ein Opfer an die Gottheit. Nicht die Qualität der Arbeit oder der gute Wille, sondern die Masse entscheidet. Der Kaiser eröffnet eine Höhle mit einem Riesenbuddha, und der gewöhnliche Sterbliche widmet größere oder kleinere Figuren, je nach seinem Geldbeutel. Die Höhlenplastik ist daher kein Dokument der Kunst, sondern des religiösen Empfindens, ein Stein gewordener religiöser Akt ihrer Zeit,

Neu im Vergleich zu den indischen und turkestanischen Höhlentempeln ist auch der Mangel an erzählenden Darstellungen. Eine Ausnahme bilden nur die in Höhle II in Yün-kang befindlichen 14 Reliefs mit Szenen aus dem Leben Buddhas³.

¹ Vgl. die Grundrisse bei Chūta Itō: *The Cave Temple etc.* P. I.

² Vgl. den Grundriß Fig. 1 bei Chūta Itō: *The Cave Temple etc.* Die bei Chavannes abgebildeten Riesenbuddhas geben keinen Aufschluß über die räumlichen Verhältnisse, weil der vordere Teil der Höhlen eingestürzt ist und sich die Bildwerke heute in freier Luft befinden.

³ Chavannes: *Miss. archéol.* Abb. Nr. 204—214.

Alle anderen Skulpturen sind reine Existenzbilder, selbst die für Turkestan so charakteristischen Buddhapredigten fehlen.

Die Höhlen von Yün-kang.

Die Plastik in den Höhlen von Yün-kang ist das einzige erhaltene Dokument der Weikunst des 5. Jahrhunderts. Über ihre Urheber mögen einige historische Bemerkungen vorausgeschickt werden

Unter den „drei streitenden Reichen“ der Wu, Wei und Shu bekam Wei um 265 die Oberhand. Aus ihm ging die Chin-Dynastie hervor, unter der sich die für alle Folgezeit wichtig gewordene politische Trennung zwischen Nord- und Südchina vollzog. Unter dem Druck der überall im Reich entstehenden kleinen Staaten mußte die legitime chinesische Dynastie 317 ihren Sitz von Lo-yang (洛陽) nach Chen-k'ang (建康) dem heutigen Nan-king verlegen. Die Machtsphäre der Chin und ihrer Nachfolger war auf den Yang-tse beschränkt, und mehr als das: alle Wege nach dem Westen mußten das feindliche Gebiet der Wei vermeiden, also südlicher verlaufen und als nächstes Ziel andere indische Gebiete erreichen als die vom Norden ausgehenden.

Damit waren die Vorbedingungen geschaffen für zwei aus verschiedenen Quellen genährte, selbständige Kunstzentren auf chinesischem Boden, ein tatarisches im Norden und ein chinesisches im Süden. Die buddhistische Kunst des Südreiches läßt sich heute kaum überblicken, da die Forschung auf diesem Gebiet erst begonnen hat. Man hat sich zwar angewöhnt, alle mit der nördlichen Weikunst nicht unmittelbar zusammenhängenden Skulpturen als südchinesisch zu bezeichnen, jedoch ohne damit einen klaren Begriff zu verbinden.

Den angeführten Quellen entnehmen wir folgendes über den Ursprung und die früheste Geschichte der Wei. Die Hsien-pei (鮮卑, früherer Name der Wei) besaßen große Gebiete im Norden, lebten nomadisierend, besaßen keine Schrift noch andere auf eine längere Kultur deutenden Errungenschaften. Wir finden sie gegen Ende des 3. Jahrhunderts im Norden der Provinz Shan-hsi, ihr Fürst Kuei (珪) legt sich 386 den Kaisertitel bei und begründet 398 seine Residenz in P'ing-ch'êng (平城) dem heutigen Ta-t'ung. Hier verbleibt sie etwa ein Jahrhundert, bis sie unter Kaiser Hsiao Wên Ti (孝文帝) 493 nach Lo-yang (洛陽) verlegt wird. Ohne der vorgefundenen chinesischen Kultur feindlich gegenüberzutreten, behalten die Wei während des 5. Jahrhunderts ihre alten Lebensgewohnheiten bei, wenigstens hört man erst unter Hsiao Wên Ti von durchgreifenden Reformen in Sprache, Kleidung, Jugendbildung usw. Über die Beziehungen der Wei zum Westen in dieser frühesten Zeit ihrer Niederlassung auf chinesischem Boden schreibt Chavannes¹: „Les Wei, en effet, avaient renoué les relations avec les pays d'Occident interrompues depuis la fin des Han, des l'année 338, leur empire s'étendait jusqu'au

¹ Chavannes: Le défilé de Lung-mên, Journal asiatique II^{me} série. Vol. 20, p. 143.

P'o-lo-na, c'est-à-dire jusqu'au Ferghanah; en 445, le royaume de Chanchan, au sud du Lop-nor, s'était soumis à eux et la route de Turkestan avait été rouverte.“ Ebenso berichtet Richthofen: China I, S. 514, „die Fürstenfamilie stammte aus Sibirien und hatte Beziehungen mit den nördlichen Völkern bis zum Baikalsee, dem Obi und fast bis zum Eismeer. Nie waren die Chinesen mit dem Norden besser bekannt“. Diese Beziehungen zum Westen wurden noch zahlreicher nach der Ausdehnung nach dem Süden und der Verlegung der Residenz nach Lo-yang, doch wird davon erst später die Rede sein.

Über die Zeit der Anlage von Yün-kang sind wir durch die Angaben in den Ta-Ch'ing I-t'ung-chih¹ (大清一統志) unterrichtet. Die Höhlen befinden sich auf dem Berg Wu-chou (武州山) im Tal des gleichnamigen Flusses, westlich von Ta-t'ung.

Diese sich allmählich zu 10 Höhlen erweiternde Anlage wurde unter Ming Yüan Ti (明元帝) in der Periode Shên Jui (神瑞) (414—416) begonnen und in der Periode Chêng Kuang (正光) (519—525) vollendet. Den Wei-shu (魏書) ist religionsgeschichtlich noch zu entnehmen, daß Kaiser T'ai Wu Ti (太武帝), der Nachfolger Ming Yüans, gegen Ende seiner Regierung (um 550) die Zerstörung aller buddhistischen Bildwerke und Schriften befahl. Um diese Zeit mag das Werk in Yün-kang wohl gestockt haben, um dann unter Wên Ch'êng Ti (文成帝) fortgeführt zu werden.

Das Material ist ein ziemlich weicher, poröser Kalkstein. Die Skulpturen, die bedeutend schlechter erhalten sind als die aus härterem Stein bestehenden Figuren in Lung-mên sind in späterer Zeit mit Stuck und Farbe restauriert worden, leider läßt sich auf den Abbildungen Ursprüngliches und Zutat häufig nicht trennen. Die Inschriften sind sämtlich zerstört, sodaß die Einstellung der einzelnen Höhlen in die Zeit von 414—524 lediglich auf stilistischer Grundlage erfolgen kann, im Gegensatz zu der Plastik von Lung-mên, die durch die erhaltenen Inschriften ein ziemlich solides zeitliches Gerüst erhält, das durch den noch ausstehenden Textband von Chavannes bedeutend vervollständigt werden dürfte. Irgendein Vergleichsmaterial zu der Yün-kang Plastik fehlt, da die Einzelstelen sämtlich aus dem 6. Jahrhundert stammen.

Der früheste Typus der Yün-kang-Plastik wird durch die Grotten V, VI, IX und IV repräsentiert. Man darf sich durch den durch spätere Bemalung hervorgerufenen fremdartigen Eindruck nicht verwirren lassen. Das springend Plastische, Aufdringliche und Überfüllte dieser Höhlen (Abb. 1) wird durch den dunkel gemalten Hintergrund mehr als nötig betont. Es ist auf den ersten Blick klar, daß wir hier einen neuen Anfang vor uns haben. Beim Versuch, über die Lücke der vorhergehenden beiden dunklen Jahrhunderte hinweg den Anschluß an die Hankunst zu finden, ergeben sich nur wenige Anknüpfungspunkte. Steinreliefs aus früherer Zeit sind nicht vorhanden, sind vielleicht auch nie dagewesen. Die Hansteine sind Malerei und haben nie Tendenzen zum Relief gehabt. Die Tonplastik der Grab-

¹ Chûta Itô, The Cave Temple etc. P. I. p. 448.



Abb. 1. Yün-kang. Höhle VI. Teilansicht des Vorraumes. Aus Chavannes, Mission Archéologique dans la Chine Septentrionale. I. Abb. 235.

Ton, Bronze oder Jade. Wenn eine solche für den freien Raum gedachte Plastik vor eine Wand tritt, so bleibt sie entweder unvermittelt vor ihr, oder aber sie wird, wenn sie in Beziehung tritt zu ihr, zur Zeichnung oder zum malerischen Relief, letzteres jedoch in China erst sehr spät und auch dann nur in Ausnahmefällen.

Daß die einzelnen Figuren in den frühen Grotten von Yün-kang den in Tempeln

¹ Tei Sekino, Stone Mortuary Shrines etc. II. Kokka Nr. 227, Abb. S. 305.

beigaben ist durchaus kubisch, rundkörperlich gedacht. Der figürliche oder tierische Schmuck einzelner Bronzegefäße hat, wenn er Relief ist, mit diesem nur den gebundenen Hintergrund, nicht aber sonstige Eigentümlichkeiten gemein. Diese haben sich bei uns nur durch den unsere Plastik im Anfang völlig beherrschenden Stein entwickelt, indem der Künstler von der Steinoberfläche in die Tiefe dringt und die anfängliche Fläche zum Teil gewahrt bleibt. Steinplastik scheint im alten China nur äußerst selten gewesen zu sein, wo sie sich aber findet¹, ist sie völlig rundplastisch und unterscheidet sich stilistisch kaum von den Skulpturen in

frei und einzeln aufgestellten buddhistischen Skulpturen in Holz oder Bronze nachgebildet sind, geht unzweifelhaft aus den auf Tempelarchitekturen und Baldachine mit textilen Gehängen deutenden Rahmungen (Abb. 1), aus den manchmal runden Sockeln der Figuren und den feiner Durchbruchsarbeit nachgeahmten Nimbren, vor allem auch aus der Art der Silhouettierung einzelner früher Figuren hervor. Einige Skulpturen bei Chavannes (z. B. *Miss. arch. Abb. 217, 218*) zeigen die manchen kleinen, meist der Suizeit zugeschriebenen Bronzestatuetten stehender Bodhisattvas¹, vor allem aber den zahlreichen Bronze- und Holzskulpturen der Suikizeit eigentümlichen, seitlich flossenartig abstehenden Gewänder oder Haarlocken. Dieses bei gegossenen Bronze- und Holzfiguren gewiß nur formal zu wertende Motiv² ist in seinem Ursprung technischer Natur, indem dieser vorstehende Grat durch die Löttechnik der in zwei Hälften getriebenen frühesten Bronzen bedingt war³, also gerade durch die Bronzetechnik freistehender Figuren, nicht durch die Befreiung der Skulptur aus dem vorbildlichen chinesischen Steinrelief. Die archaisch reliefhafte Wirkung der Torigruppe gegenüber dem Holzstil der bei With als koreanisch bezeichneten dürfte wohl neben der Beeinflussung durch den chinesischen Steinstil auf eine dem Guß vorangehende, primitive, nur mit geringen Ausladungen arbeitende Treibtechnik zurückzuführen sein.

Daß die Einzelformen dieser Plastik, entsprechend dem neuen Inhalt, der indischen Kunst entlehnt sind, ist zu oft gesagt worden, als daß es hier noch einmal besonders betont werden müßte. Sowohl Formen der Gandhāra- wie der Guptakunst sind übernommen worden, und diese Tatsache ist durch die Reiserouten der chinesischen Missionen nach Indien vollauf erklärt. Die reinliche Trennung der beiden Quellen ist nicht möglich, über die Art der Übertragung, die Frage, wo und wann die Mischung erfolgt ist, läßt sich heute kaum etwas aussagen. Jedenfalls zeigen turkestanische Höhlen des 4. Jahrhunderts⁴, daß die Stilmischung bereits ein Jahrhundert vor der Entstehung der Yün-kang-Plastik eingesetzt hatte.

Unzweifelhaft von Gandhāra und den Formen der Guptakunst abhängig ist die Gewandauffassung bei den frühen Figuren in Yün-kang⁵. Eine wirklich plastische Durchführung findet man nur bei wenigen Beispielen (Abb. 3, Mitte, überschnitten, dann ornamental umgebildet bei dem Riesenbuddha Abb. 2). Meistens legt sich, ebenso wie in der Guptaplastik, das Gewand wie ein nasser Schleier über den Körper. (Abb. 1 und 3 unten rechts.) Dieser selbst gibt den Ausschlag und bildet den Umriß, das Volumen der Figur, während die Gewandlinien nur ein feines, zurückhaltendes Ornament in der Form der für die ganze Wei- und Suikoplastik charakteristischen festgeschichteten Treppenfalten bilden.

¹ Vgl. z. B. die Begleitfigürchen des kleinen 510 datierten Shaka, *Selected Relics of Japanese Art*, vol. XII, pl. 3.

² Karl With, *Buddh. Plastik in Japan*. II, S. 48.

³ Kosaku Hamada: *Sculpture of the Suiko Period*, *Kokka* Nr. 179, p. 525.

⁴ Grünwedel, *Altbuddhist. Kultstätten in Chin.-Turkestan*.

⁵ Curt Glaser, *Die Gewanddarstellung in der ostasiatischen Plastik*. O. Z. III, 4, S. 402/403.

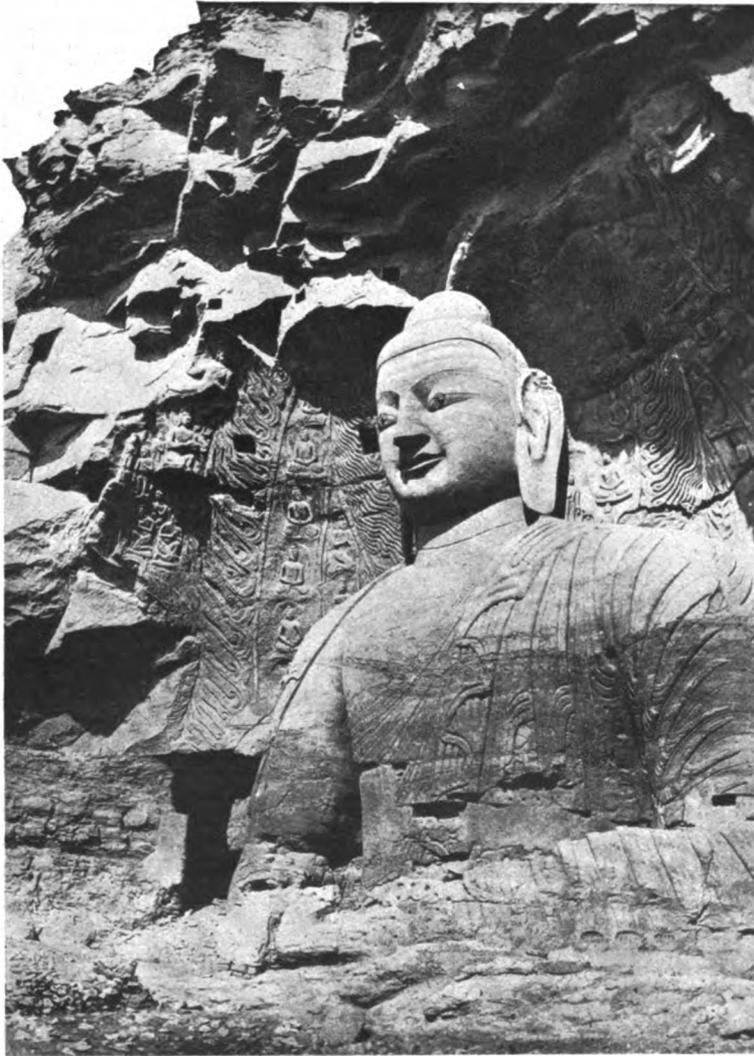


Abb. 2. Yün-kang. Großer Buddha. Aus: Chavannes, *Miss Archéol.* I. Abb. 261.

Auch der Gesichtstypus (Abb. 2 und 3) geht in Einzelheiten, so in Nasen- und Brauenansatz und in der völlig unchinesischen Augenstellung auf Gandhāraformen zurück, hat aber in Turkestan schon mancherlei Abwandlungen erfahren: sehr breite, ziemlich unvermittelt nach den Schläfenumbiegende Stirn mit gerade ansetzendem und über den Ohren scharf gewinkeltem Haaransatz, mit ziemlich weit geöffneten Augen und mit bei der Nasenwurzel in stumpfem Winkel zusammenstoßenden Brauen, das Gesicht trotz aller Fülle in scharf voneinander absetzende Flächen geteilt. Die Stirn setzt sich ohne Einsenkung in

einem schmalen Steg in die Nase fort, die unten scharf umbiegt, die Lippen sind kantig und breit aufgeworfen, und das Kinn hat schon die manchmal noch mit der vertikalen Einkerbung versehene flächige Form. Doch rundet sich das Gesicht im Gegensatz zu den schweren Kinnladen der Köpfe des 6. und 7. Jahrhunderts unten zu einem sanften Oval.

Als von der Gandhārakunst übernommen, wurde von Chavannes¹ die Form

¹ Chavannes, *Comptes rendus* 1908.

des Sitzens mit gekreuzten Beinen bezeichnet. Das ist eine auf ostasiatischem Boden sich fast ausschließlich auf die Weikunst beschränkende Eigentümlichkeit, die sich weder gleichzeitig in Japan, noch später in China oder Japan wiederfindet. Obwohl in der Gandhāraplastik vereinzelte Beispiele dieser Beinstellung vorkommen¹, ist diese selbst natürlich erst durch Gandhāra übernommen. Jedenfalls findet sich das Motiv sehr häufig in Turkestan², sowohl in der Malerei wie in einer den Beispielen von Yün-kang völlig analogen Form in Stuckplastik³, mit dem die Beine wie nassen Stoff überziehenden Gewand, das seitlich im Bogen ausschlägt.

Als „griechisch“ wurde dann von Chūta Itō⁴ die auch die Suikozeit beherrschende Geißblattornamentik (Abb. 1) der frühen Yün-kang-Höhlen bezeichnet, doch lassen sich Analogien weder in Gandhāra noch in dem von ihm beeinflussten Gebieten in Indien und Turkestan nachweisen. Wir scheinen hier eines der wenigen originalen Motive Chinas vor uns zu haben, dazu in einer Fülle und Mannigfaltigkeit, die sich höchstens den reichen ornamentalen Rahmungen indischer Felsplastik vergleichen läßt. Dieses sog. Geißblattornament hat sich bereits in der Hanzeit entwickelt und findet sich völlig ausgebildet auf dem 209 n. Chr. datierten Grabpfeiler des Kao I (高頤)⁵ in Ssu-ch'uan. Es scheint auch in späterer Zeit üblich geblieben zu sein und ist nicht etwa auf den Kreis der Nordwei beschränkt, sondern findet sich auch auf einem der wenigen sicheren Dokumente der Kunst der Liang-Dynastie, dem Löwenpfeiler bei Nan-king⁶.

Unzweifelhaft auf hellenistischen Ursprung weisen dagegen einige architektonische Details in den frühen Höhlen von Yün-kang, so die jonischen und korinthischen Kapitelle auf den als Pagodentürme umgebildeten Säulen, die einzelne Nischen flankieren (Abb. 1).

Die beiden Hauptformen der in Yün-kang und Lung-mên vorkommenden Nischenbekrönungen: der im stumpfen Winkel gebrochene und immer mit fliegenden Genien gefüllte Architrav und der Kielbogen sind für die Gandhāra-Skulptur bezeichnend, natürlich auch von dieser erst der indischen Architektur entlehnt. Auch der wulstartig ausgezogene und seitlich in Köpfe endigende Tierkörper als Nischenumrahmung findet sich in ganz gleicher Form bei Gandhāra-Skulpturen⁷, während der Gedanke selbst, die gegenständigen Tiere als Wehr- oder Segensspruch über dem Eingang, in ganz Asien verbreitet ist (Nepal, Khmer, Talismantor von Bagdad)⁸.

¹ Grünwedel, *Buddh. Kunst in Indien* III. Aufl. 1919, Abb. 97.

² Grünwedel, *Alt buddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan* (typisch wiederkehrend bei den *Buddhapredigten*).

³ Grünwedel, *Alt buddhistische Kultstätten* Fig. 325.

⁴ Chūta Itō, *The Cave Temple usw. Part. II. Kokka* Nr. 198, p. 509.

⁵ Chavannes, *Miss. archéol.* Abb. Nr. 183.

⁶ Chūta Itō, *Stone Column and Lion before the Sepulchre of the Courtier Hsiao of the Liang Dynasty.* *Kokka* Nr. 217, Abb. Nr. 10.

⁷ Burgess, *Ancient monuments of India*, Tafel 24, 112.

⁸ H. Glück, *Die beiden sassanidischen Drachenreliefs.* Konstantinopel 1917.

Ebenso geht wohl die für die japanischen Skulpturen so bedeutsam gewordene kielbogenförmige Form der Mandorla, die als solche keine Analogien in Indien aufzuweisen hat, auf die indischen Nischenbekrönungen zurück.

Die von flatternden Gewandstreifen ganz eingehüllten fliegenden Genien lassen sich ebenfalls bis in die älteste indische Plastik verfolgen, machen jedoch in China eine ganz eigene Entwicklung durch, die sich wie ein roter Faden bis in die T'angzeit hineinzieht. Sie eilen in ihrer allmählichen Abflachung und schließlich frei linearen Behandlung der übrigen Plastik immer um einen Schritt voraus und sind oft eine gute Handhabe zur ungefähren Datierung mancher Höhlen.

Nach diesem ikonographischen, nur die unzweifelhaft von außen übernommenen Motive streifenden Exkurs kehren wir zu unserer stilistischen Betrachtung zurück.

Das schreiend Plastische der Grotten V, VI und IX erscheint in Grotte IV schon bedeutend gemäßigt (Miss. arch. Abb. 227, 228). Besonders die Reliefs in der Türleibung (Miss. arch. Abb. 222—226) eignen sich zu einer Betrachtung in dieser Richtung. Die im untersten Feld der Ostseite (Miss. arch. Abb. 222) auch ikonographisch merkwürdige Figur, wohl ein Donnerkeilträger, mit allerlei griechisch anmutenden Symbolen, erscheint wie breitgepreßt in der Ebene, die Steinoberfläche ist in dem erhobenen Arm, dem Dreizack und dem Donnerkeil gewahrt geblieben. Ebenso sind die Arme der darüber befindlichen Gottheit ängstlich in die Ebene gedreht, und statt der Treppenfalten liegt eine leichte Liniengravierung auf den sonst noch weich gewölbten Flächen. Die übrige Plastik in Grotte IV unterscheidet sich nicht wesentlich von der der früheren Grotten, doch fehlt die wuchernde Ornamentik. Das Geißblattornament hat im Gegensatz zu den geometrisch gereihten Einzelmotiven in den vorher betrachteten Höhlen die mehr fließende, wachsende Form der späteren Zeit angenommen.

Den Übergang von diesen, wohl im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts entstandenen Höhlen zu den späteren, die stilistisch zu denen in Lung-mên überleiten und darum aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts stammen müssen, bilden die Grotten X, XVII, XIV, II und XII, wobei die Aufzählung auch die zeitliche Aufeinanderfolge ungefähr andeuten soll.

Die Wände der Höhlen dieser Gruppe sind weniger überfüllt, die einzelnen Motive sind reduziert worden, (Abb. 3), die stützenden Säulen der Architrave fehlen, die anfänglich auf hohem Sockel stehenden Drachen der Nischenumrahmungen hängen in der Luft oder müssen sich mit der Andeutung einer Unterlage begnügen, die in Grotte IV noch unter dem Randwulst der Nische fliegenden Genien sind weggelassen, die in den früheren Höhlen üppig wuchernde Ornamentik ist durch ein in ruhiger Reihung, fast geometrisch angeordnetes Figürliches abgelöst worden. Wo noch Ornamentstreifen verwendet sind (Abb. 3 rechts unten) zeigen sie die zierliche, in der Mitte eingekerbte Form der Metallbeschläge des Tamamushi-Schreines.

Die Figuren selbst werden schlanker und höher, die Köpfe schmaler, die anfänglich mit breit gespreizten Beinen sitzenden Bodhisattvas nehmen die Knie enger zusammen. Die zuerst mit der Wand nur in einem schmalen Steg verbundenen, sonst rund durchmodellierten Figuren treten dichter und dichter zur Wand, bis sie schließlich in ganzer Breite mit ihr verbunden sind, also Relief werden. Die Körperformen werden flacher, die Arme legen sich eng an und vollführen nur ängstliche Bewegungen, das Gewand ist reicher, völliger, selbständiger geworden und breitet sich wie ein schwerer, teppichartiger Vorhang über die Figuren (Miss. arch. Abb. 251, 217, 218). Die anfänglich in ihrer Lagerung deutlich erkennbaren Beine der hockenden Buddhas verschwinden nun allmählich hinter dem Gewand. Die Faltengebung hält sich anfänglich an



Abb. 3. Yün-kang. Höhle XII. Teilansicht der Rückwand.
Aus: Chavannes, Miss. Archéol I. Abb. 250.

der nicht viel anders wirkenden festgeschichteten Treppenfalten (Miss. arch. Abb. 248, 217, 218), doch raffen sich die den Körper zuerst in fast geometrische vertikale Streifen zerlegenden Linien zu einzelnen Zügen zusammen, und der untere Kleidersaum bildet manchmal schon das in späterer Zeit immer mehr an Ausdehnung gewinnende zierliche Wellenornament (Abb. 3, oben links.). Auch der Gesichtstypus hat sich geändert. Die Augen sind geschlossen, sie liegen mit wie geschwollen aussehenden Lidrändern in flachen Höhlen, doch bewahrt der Kopf im übrigen recht zierliche Formen, die er auch in der folgenden Entwicklung der Plastik in Shan-hsi nicht verliert¹, während für die Ho-nan-Plastik bis zur T'angzeit die schweren, unten fast quadratisch abschließenden Köpfe charakteristisch werden.

Die Geniefriese werden flacher und nähern sich der Technik der Hansteine (Abb. 3), die früher in willkürlichem Schwung flatternden Gewandstreifen gleichen

¹ Boston Museum of Fine Arts Bulletin vol. IX, 1911, Nr. 49, S. 2.

sich nun den Flugbewegungen an, führen sie fort und füllen den rechteckigen Rahmen mit frei rhythmisch schwingenden Linien.

Eine Besonderheit dieser Gruppe bilden die in Höhle II befindlichen 14 Reliefs mit Darstellungen aus dem Leben Buddhas. Vergleichsmaterial aus anderen Höhlen kann nicht herangezogen werden, da, wie anfangs hervorgehoben, die ganze ostasiatische Plastik das Erzählende vermeidet und nur Existenzbilder gibt. Doch setzen gewisse Stileigentümlichkeiten diese Reliefs in nächste Nähe von Höhle XII, so die Darstellung der fliegenden Genien mit den spiralig eingewickelten Gliedern (Miss. arch. Abb. 209¹, 212) und die wohl auf eine damalige Mode deutenden, bei den Ellbogen spitz abstehenden Ärmel. Auffallend sind die Übereinstimmungen mit Darstellungen auf den aus dem 2. Jahrhundert stammenden Grabpfeilern aus Ho-nan und Ssu-ch'uan, vor allem in der Tracht und in der eigentümlichen Schreitbewegung mit weit gespreizten Beinen und gebogenen Knien (Miss. arch. Abb. 40—43.).

Die folgende, wohl aus dem Ende des Jahrhunderts stammende Gruppe (G, XX, B, E, A, F, vorletzte Höhle östlich vom Tempel und C), zeigt die Weiterbildung der bereits bei dem Übergangstypus bemerkbaren Tendenzen. Die Figuren werden immer schlanker und höher und haben keinerlei organische Verbindung mehr mit dem Unterkörper. Das Verhältnis zwischen Körper und Gewand wird durch zwei Richtungen bestimmt, beide durchaus chinesisch. Der Körper hat keine selbständige Funktion und ist nur Träger des Gewandes. Spricht die Linienggebung des Gewandes zu laut, so muß die plastische Form unter ihm erdrückt werden. Wird das Gewand weit, völlig und ohne starke Linienbelebung, so tritt ein Verhältnis ein wie bei den Darstellungen auf den Hansteinen. Der Körper wächst durch das Gewand in seinem Volumen und der Gravität seiner Erscheinung, alle Bewegungen werden erst ein-drucksvoll durch die Linienverschiebungen im Gewand.

Im allgemeinen zeigen die Skulpturen von Yün-kang ein immer mannigfaltiger werdendes Linienspiel in den Gewändern, der Körper degradiert zum Träger einer reichen Faltenzeichnung, die über ihn gern noch hinauswächst. Die bei den sitzenden Figuren vorn herabfallenden Stoffteile spreizen sich fächerförmig nach den Seiten hin aus (Miss. arch. Abb. 239, 262, 270) oder fallen, die Beinlagerung gänzlich verdeckend, in reichen Kaskaden über den Sockel (Abb. 4), sodaß Unterkörper und Sockel zu einer einzigen Unterlage für den ihr schlank und steil entsteigenden Körper werden. Das Endresultat ist die völlige Vernachlässigung der plastischen Form und deren Aufteilung in flache Schichten.

Bei einigen stehenden Figuren (Miss. arch. Abb. 271) dagegen legt sich das Gewand weit und sackartig um den Körper, eine der altchinesischen Tracht und ihrer Darstellung auf den Hansteinen entnommene Form. Für die Kleidung der Bodhi-sattvas ist das vorn zu einem flachen, losen Knoten verschlungene Schulterstück

¹ Vgl. dazu den Bronze-Nimbus im Yakushiji aus dem 7. Jahrhundert. Nippon Seikwan III, Pl. 7.

typisch geworden, dessen schmal auslaufende Zipfel meist über die Arme geschlungen werden und so die für die japanischen Freifiguren bezeichnenden seitlich lose herabhängenden Streifen bilden.

Die Nischenumrahmungen sind meistens reines Relief, in den kleinen Figuren macht sich manchmal schon ein Bestreben zur Lösung von starrer Symmetrie und Frontalität bemerkbar, selbst eine kleine Neigung im Hüftgelenk findet sich hin und wieder (Abb. Nr. 4.).

Die Höhlen von Lung-mên und Kung-hsien.

Im Jahre 493, unter dem Wei-Kaiser Hsiao Wên Ti wurde die Residenz nach

Lo-yang und damit in das Herz des alten Hanreiches verlegt, denn Loyang war auch die Residenz der östlichen Han gewesen. Hsiao Wên Ti führte eine Reihe von Reformen in bezug auf Sprache und Tracht durch, verehrte die heiligen Bücher des Konfuzianismus, errichtete Schulen nach dem Muster der chinesischen, kurz, er tat alles, um seine Barbaren zu Chinesen zu erziehen. Er und noch mehr sein Nachfolger Hsüan Wu Ti (宣武帝) waren eifrige Förderer des Buddhismus, man hört von Tausenden von Priestern und Mönchen aus dem Westen, die sich



Abb. 4. Yün-kang. Höhle C. Buddha-Nische in der Westwand.
Aus Chavannes, Miss. Archéol. I. Abb. 267.

in Ho-nan niederließen, von unzähligen Tempel- und Klosterbauten, von Gesandtschaften und Missionen aus und nach Indien. Die Reisen der chinesischen Priester scheinen vor allem nach Gandhāra gerichtet gewesen zu sein, so die bekannteste des Sung Yün (宋雲), dessen Mission in das erste Drittel des 6. Jahrhunderts fällt, und der unzählige Schriften aus Indien heimbrachte. Derselbe Kaiser Hsüan Wu Ti (500—516) begann im ersten Jahr seiner Regierung mit der Anlage der Lung-mên-Höhlen, indem er nach dem Muster von Yün-kang zu Ehren seiner verstorbenen Eltern die beiden ersten Höhlentempel anlegen ließ. Die dank des härteren Steinmaterials in den Höhlen erhaltenen Inschriften beweisen, daß an ihnen etwa bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts weitergearbeitet worden ist, doch läßt sich an Hand der Abbildungen bei Chavannes keine so lückenlose Entwicklung feststellen, wie dies bei der Yün-kang-Plastik möglich ist.

Die Verschiebung der Machtsphäre der Wei nach dem Süden hat für unsere Untersuchung zweierlei Bedeutung. Die Nordtataren kamen dadurch in engste Fühlung mit der in Ho-nan zentralisierten Hankultur und, was heute in seiner Wirkung noch nicht recht zu überblicken ist, in Fühlung mit Kunst und Kultur des seit den östlichen Chin nach dem unteren Yang-tse verschobenen legitimen chinesischen Südreiches. Doch sollen die wenigen künstlerischen Dokumente der fünf Dynastien erst da herangezogen werden, wo sie für die hier behandelte Plastik wirksam zu werden beginnen.

Die von Hsiao Wên Ti angeordneten Reformen scheinen zunächst ohne tiefere Wirkung geblieben zu sein, denn die Plastik der durch Inschriften in das erste Drittel des 6. Jahrhunderts datierten Höhle X (Lao-chün-tung 老君洞) zeigt die konsequente Weiterbildung der aus der letzten Gruppe in Yün-kang schon bekannten Bestrebungen. Es seien ebenso wie dort nur die für die Weiterbildung wichtigen, neu hinzutretenden Elemente hervorgehoben.

Die Nischenumrahmungen sind sehr flach und in ihren Motiven sehr reich geworden. Die bei den einzelnen Nischen in Yün-kang verwendeten Schmuckelemente sind hier zu seltsamen Kombinationen vereint, so z. B. auf Miss. arch. Abb. 289. zunächst ein von Fransen überdeckter, geraffter Vorhang, dann der gebrochene Architrav, endlich der mit der Darstellung fliegender Genien bedeckte Kielbogen, seitlich phantastische Tierköpfe, die allein von dem den Kielbogen unten abschließenden wulstartigen Tierkörper noch übriggeblieben sind. Besonders beliebt sind die von Löwenköpfen getragenen Guirlanden (Abb. 5), ein Motiv, das in Gandhāra durchaus üblich ist, auch hier wieder von Indien übernommen, und das sich gelegentlich schon in Yün-kang (Miss. arch. Abb. 264) findet. Die Geniendarstellungen sind zu einem lebendigen Ornament geworden, das sich, wenn die Darstellung auf den Kielbogen übertragen wird, und somit die trennenden Stege des Architravs fallen, von beiden Seiten her in drängender Bewegung nach der Bogenspitze zu zentralisiert (Miss. arch.

Abb. 389). Die Nischen selbst sind tiefer geworden, schließen oben rechteckig ab, und der Kielbogen ist demgemäß mehr gedrückt. Die Nimben sind sehr groß und reich, sie füllen die ganzen Nischenwände und umgeben die aus dem Dunkel auftauchende Gestalt wie mit züngelnden Flammen. Die Figuren wachsen immer mehr in die Höhe, die mit gekreuzten Beinen sitzenden Bodhisattvas heben sich von ihren Sitzen, wie im Begriff aufzustehen (Abb. 5, links unten), obwohl die Diagonale schwerer und lastender geworden ist durch die Einbeziehung der seitlichen Löwen zu einem breiten Sockel (Abb. 5). In einem



Abb. 5. Lung-mên. Höhe X. (Lao-chün-tung) Teilansicht der No. dwand. Aus: Chavannes, *Miss. Archéol. I.* Abb. 371.

sonderbaren Gegensatz zu den dekadenten Körpern stehen die schweren, von hohem, steifem Hals getragenen Köpfe. Dem rechteckigen Stirnansatz setzt sich unten ein fast ebenso strenges Rechteck entgegen, sodaß das Gesicht fast Quadratform erhält (Abb. 5), doch scheint daneben der Typus der schmalen, grazilen Köpfe der Yün-kangzeit noch fortbestanden zu haben, wenigstens nach einigen, aus Lung-mên stammenden Köpfen im Berliner Museum für Völkerkunde zu urteilen¹. Die kleinen Abbildungen bei Chavannes

¹ Siehe auch die 518 datierte kleine Bronze bei Goloubew, *Notes sur quelques sculptures Chinoises*, O. Z. II, 3, S. 329, Fig. 2.



Abb. 6. Kuan-yin. Boston, Museum of Fine Arts.

Weise sind alle die kleinen sitzenden Figuren in Lung-mên komponiert, eine schichtweise Aufteilung des rundkörperlichen Objekts, Projektion und Zeichnung aller zwischenliegenden Punkte auf die nächstfolgende Schicht. Ikonographisch bieten die Skulpturen in Lao-chün-tung einiges Neue, das jedoch erst später voll ausgebildet wird und sich hier nur in bescheidenen Anfängen hervorwagt.

Während sich die großen Nischen meist auf die üblichen Bodhisattvas beschränken, tritt bei den kleineren häufig eine Vervielfältigung der Begleitfiguren ein, ent-

lassen Einzelheiten nicht erkennen, doch bietet die heute im Bostoner Museum of Fine Arts befindliche Kuan-yin-Statue (Abb. 6) insofern einen Ersatz, als sie, wenn nicht aus der gleichen Grotte stammend, so doch stilistisch ganz mit ihr zusammenhängt. Das durch die breiten, langen Ohren festgerahmte Gesicht ist kräftig in Licht und Schatten durchgebildet, im Gegensatz zu den flauerer Köpfen in Yün-kang. Die harten Kanten der Augenbrauen und des Nasenrückens wiederholen sich bei den in der Augenhöhle sich in scharfer Linie absetzenden Augäpfeln; Mund und Nase liegen tief eingesenkt, wodurch das Profil dieser Köpfe sehr flach wirkt. Von den Nasenflügeln zu den Mundwinkeln zieht sich eine tiefe Falte, die den Gesichtern den leidenden Ausdruck gibt. Die Lippe selbst, wie die vertikale Einkerbung in der Oberlippe sind in scharfkantigen Flächen geschnitten.

Dieselbe Statue ist auch bezeichnend für die räumliche Auffassung dieser Plastik. Die Figur ist in zwei Schichten aufgebaut, aus der nur der Kopf und die eine Hand nach vorn vorragen, der Sockel mit dem bloßliegenden Fuß bilden die erste, der Oberkörper die zweite, die nur wenige Zentimeter zurückspringt. In dieser



Abb. 7. Lung-mên. Stifterprozession. Aus Chavannes, *Miss. Archéol.* II. Abb. 566.

sprechend der Entwicklung des Mahāyānismus. Zu den beiden Bodhisattvas treten zwei Çramaṇas und als Eckfiguren zwei Lokapālas. Oft erhöht sich auch die Zahl der Bodhisattvas auf vier, sodaß manchmal die ganze Nischenwand durch sie verstellt ist (*Miss. Arch. Abb.* 366, 383, 384 und 385). Neu ist auch das Motiv der im Gespräch einander zugekehrten beiden Buddha Sakya-muni und Prabhuta-ratna (*Miss. arch. Abb.* 388), ferner die manchmal unter der Nische erscheinenden Prozessionsreihen der Stifter (Abb. 7). Sie zeigen zusammen mit den Geniendarstellungen den Entwicklungsgrad der gleichzeitigen Malerei. Sie und die durchaus frei bewegten Lokapālas sind Beweis genug, daß die byzantinische Frontalität und die Zurückhaltung in der Bewegung freiwillige Beschränkungen und durch das Motiv, nicht durch Nichtkönnen bedingt sind.

Ehe wir zu den folgenden Grotten von Lung-mên übergehen, müssen wir uns nach dem Schicksal der legitimen chinesischen Dynastie im Süden umsehen. Die östlichen Chin (317—420) hatten sich nur mit Mühe den übrigen selbständigen Staaten der Wei, Hsia, Nord-Liang, West-Liang, Nord-Yen und West-Chin gegenüber behaupten können. Sie mußten 317 ihre Residenz von Lo-yang nach Nan-king verlegen, und machten drei Jahre später ihrem ärgsten Bedränger Liu Yü (劉裕), dem Begründer der Liu-Sung (420—479) Platz. Unter den illegitimen Staaten waren die Wei die mächtigsten, und nachdem sich die kleineren Rivalen bereits im ersten Drittel des 6. Jahrhunderts in gegenseitigen Kämpfen aufgerieben hatten, blieben nur noch Wei im Norden mit der Hauptstadt Lo-yang und Liu-Sung mit Nan-king im Süden bestehen.

Schon die östlichen Chin hatten zahlreiche Beziehungen zum Westen unterhalten und sich gleich den Wei eine Reihe von turkestanischen Stämmen tributpflichtig gemacht. Der Buddhismus und mit ihm die indischen Kunstformen fluteten sowohl auf dem Weg über Turkestan, als auf dem Seeweg über Canton ins Land, doch muß der Strom Nord-Indien—Turkestan der stärkere gewesen sein, da seit den Massenbekehrungen durch Kumarajiva¹ (鳩摩羅什) zu Beginn des 5. Jahrhun-

¹ Wieger, *Textes historiques* II, p. 1225.

derts der Mahāyānismus nun auch in China die einzige buddhistische Glaubensform war und blieb. Immerhin darf der Zustrom auf dem Seeweg nicht unterschätzt werden. Sowohl der unter den Liu-Sung weitverbreitete Seehandel der Chinesen mit Ceylon, Malabar bis nach Hira am Chat-el-Arab¹, sowie die meist auf dem Seeweg erfolgende Rückkehr der chinesischen Mönche müssen im Gegensatz zu dem von der Gandhāra- und Guptakunst ausgehenden turkestanischen Strom, mittel- und südindische Kunstformen nach dem chinesischen Südreich verpflanzt haben².

Zum Beweis buddhistischer Kunstübung in Südchina führt Chavannes den Bericht des Gunavarman² an, der um 430 in einem Tempel bei Canton eine Szene aus einem berühmten Jataka malte. Solche Beweise lassen sich mit Leichtigkeit vermehren. Schon 395 kam eine Gesandtschaft aus Ceylon zu einem Kaiser der östlichen Chin und brachte als Geschenk eine Buddha-Statue aus Jade mit. Diese wurde in einem Tempel aufgestellt, in dem bereits fünf Buddhastatuen standen³. Ebenso geht aus gelegentlichen Rückschlägen zugunsten des Konfuzianismus⁴ hervor, daß das Land mit buddhistischen Tempeln, Bildern und Statuen⁵ geradezu überschwemmt war, die unter den Liang, namentlich unter der Regierung des religiösen Fanatikers Wu Ti (武帝), des Begründers der Liang-Dynastie, gewiß eine starke Vermehrung erfuhren. Auch nach der Vereinigung des Nord- und Südreiches unter den Sui (581—618) sind die Chinesen immer stark für die Erweiterung ihrer Macht nach dem Süden interessiert. Im Jahre 605 macht Yang Ti (煬帝) eine Expedition in das Gebiet von Ton-king und brachte unter anderem 18 Goldstatuetten⁶ mit heim, die bei der Plünderung des königlichen Tempels in der Hauptstadt gefunden worden waren. Zusammengenommen jedenfalls Beweise genug, daß die buddhistische Kunstübung der Chin und ihrer Nachfolger nicht nur vom Norden, sondern auch vom Süden beeinflußt worden ist und daß die wenigen Dokumente nur zufällig erhaltene Reste einer Fülle von Skulpturen sind, von Malereien schon gar nicht zu reden⁷.

Reste buddhistischer Kunst des chinesischen Südreiches wurden erst in jüngster Zeit durch die französische Expedition in das östliche China 1914 aufgefunden. Es handelt sich um Nischenskulpturen in der Art von Yün-kang und Lung-mên in den Felstälern des nördlichen Ssu-ch'uan, die durch Inschriften in die Zeit zwischen dem 6. und 12. Jahrhundert datiert sind. Der vorläufige Bericht über die Ergebnisse der Expedition⁸ ist zu kurz und die beigegebenen Abbildungen sind zu klein, um zu

¹ Wieger, Textes historiques II, p. 1358.

² Chavannes, Gunavarman, T'oung Pao 5, II^{me} série, p. 200.

³ Sylvain Lévi, Les Missions de Wang-Hiun-tse. Journal asiatique 1900, vol. 15.

⁴ Wieger, Textes historiques II, p. 1312. Allgemeines über den buddh. Kult im Südreich, p. 1398, 1430.

⁵ Wieger, Textes historiques II, p. 1312. ⁶ Wieger, Textes historiques II, p. 1510.

⁷ Über die Beziehungen der T'ang zu Indien siehe Literaturangaben bei Cohn, Einiges über Naraplastik O. Z. I, S. 415—416.

⁸ Premier exposé des résultats archéologiques obtenus dans la Chine occidentale par la mission Gilb. de Voisins, Jean Lartigue et Victor Segalen 1914. Journal asiatique XI^{me} série, 1916, vol. 5, 6, 7.

weitgehenden Schlüssen zu berechnen. Die aus der Liang-Zeit (502—557) stammenden Reliefs (Bodhisattvas?) (Abb. 26, *Journal asiatique* XI^{me} série, 1916, vol. 6) reichen nicht aus zur Begründung der Behauptung, daß die buddhistische Kunst der Liang aus zwei Quellen schöpfe: Aus den Formen der Hankunst und einem auf dem Seeweg übertragenen indischen Einfluß. Die reliefhafte Auffassung, die flachgedrückten Körper mit dem seitlich sägeartig abstehenden Gewand hängen im Gegenteil stilistisch mit der Weikunst zusammen. (Vgl. *Miss. arch. Yün-kang*, Abb. 218 und *Lung-mên, Lao-chiun-tung*, Abb. 294). Mit mehr Berechtigung ließe sich eine Beeinflussung durch die bodenständige Hankunst und durch süd- oder mittelindische Formen bei dem zweiten erhaltenen Dokument der Kunst der Liang annehmen: dem Löwenpfeiler vom Grab des Hsiao.¹ Das Motiv der einen Löwen tragenden Einzelsäule, ebenso das

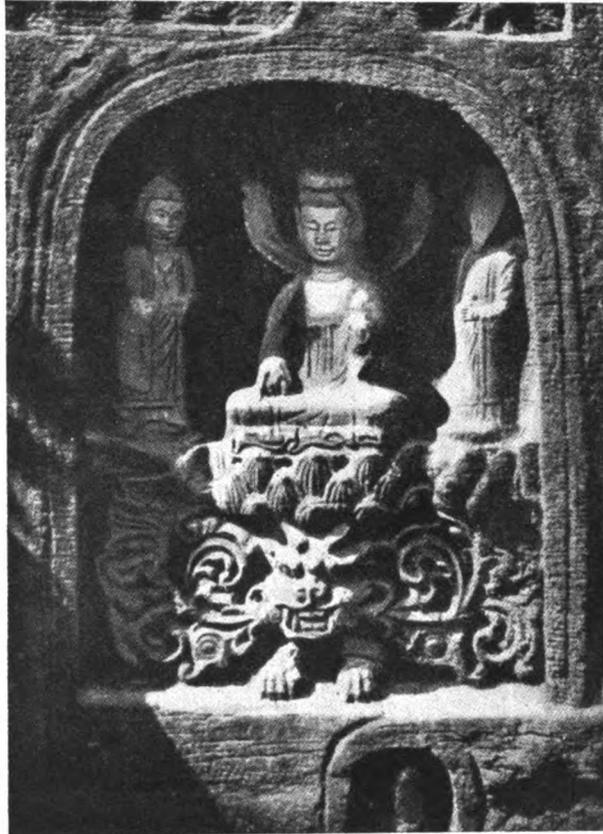


Abb. 8. Buddha mit zwei Çramaṇas. Felskulptur in Mien-chu (Ssu-ch'uan). Aus: De Voisins, Lartigue et Segalen, *Résultats Archéol. dans la Chine Occid. Journal Asiatique*. XI^{me} S., 7, 1916.

gestürzte Kelchkapitel und die drei Dämonen unterhalb der Inschriftentafeln gehen auf indische Vorbilder zurück und dürften, da in der Nord-Weikunst ohne Analogien, auf dem Seeweg übertragen worden sein.

Den in der Ankündigung der Nischenskulpturen in Ssu-ch'uan gemachten Behauptungen bezüglich der Sui-Plastik (Abb. 8) muß entgegnet werden, daß diese recht wenig mit dem eigentlichen Weistil, so wie er sich aus Yün-kang und Lao-chiun-tung ergibt, zu tun hat, hier dürften im Gegenteil die bei der Liang-Nische angeführten Quellen: Han und Indien zu Recht bestehen. Die tiefe Bohrarbeit unter dem Sockel und die Auflösung des die Lotosblüte tragenden Löwen in das vegetabile Ornament zu beiden Seiten können nie auf dem Weg über Turkestan übermittelt

¹ Chūta Itō, *Stone Columns and Lion before the Sepulchre of the Courtier Hsiao, of the Liang Dynasty*. *Kokka* Nr. 217.



Abb. 9. Buddha mit zwei Bodhisattvas, zwei Cramanas und zwei Lokapālas. Aus: Chavannes, Miss. Archéol I. Abb. 412.

worden sein. Die Figuren selbst sind zwar säulenhaft gebunden, jedoch ganz rundplastisch ausgeführt und erinnern an gleichzeitige und vorhergehende Tonstatuetten. Der Gesichtstypus ist ganz chinesisch, mit flachem Profil und schrägliegenden Augen, im Umriß breit und fast rechteckig, die Körper sind, im Gegensatz zu Yün-kang und Lao-chiun-tung, untersetzt und hoch abgebunden. Ihre gesunde Körperlichkeit führt auch formal zu neuen Idealen. An die Stelle der graziösen und fast schwebenden Figuren tritt ein wuchtiges Lasten, an Stelle des fließenden Umrisses ein scharf gewinkelter und ein Aufbau in drei mächtigen Würfeln: Sockel, Oberkörper und Kopf. Diese Eigentümlichkeiten sind bestimmend geworden für das Ende der Wei- und den Beginn der T'ang-Plastik. Daß sie in der buddhistischen Kunst des Südreiches wurzeln, beweisen die Nischenskulpturen aus der T'angzeit in Ssu-ch'uan, welche die eben angeführten Besonderheiten noch in

einer Zeit bewahrt haben, als die T'ang-Plastik in Ho-nan längst zu reicheren und gefälligeren Formen übergegangen ist.

Von den Ho-nan-Skulpturen zeigen am frühesten und reinsten die durch Inschriften um die 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts datierten Höhlen im Shih-k'o-ssü 石窟寺 bei Kung-hsien den Einfluß der buddhistischen Südkunst. Die kleinen Nischen von Kung-hsien (Abb. 9) decken sich stilistisch mit den Sui-Nischen in Ssu-ch'uan. Auch die glatte Rahmung und die, entsprechend der Erweiterung der Begleitpersonen auf die von nun an typische Sechszahl, fast rechteckige Form der Nische, sind bei den eben erwähnten Sui-Skulpturen und in Kung-hsien am frühesten ausgebildet.

Die Stifterprozessionen in Kung-hsien (Miss. arch. Abb. 405, 407, 408, 414) zeigen im Gegensatz zu der noch in Lao-chiun-tung üblichen Aufreihung am vorderen Bildrand schon eine beträchtliche Bildtiefe und an Stelle der einheitlichen,

sich in der Richtung der Schreitbewegung fortpflanzenden Bewegungslinie ein mannigfaltiges Liniengewoge (Miss. Arch. Abb. 407), Anfänge von Gruppierung und leiten somit zu den monumentalen Stifterbildern von Pin-yang über.

Daneben läßt sich bei einzelnen Nischen in Kunghsien und mehr noch in den Lung-mên-Höhlen M, S, V der unmittelbare Anschluß an die graziöse Linienkunst der Yün-kang- und Lao-chiun-tung-Plastik feststellen. Neben streng blockmäßig gebundenen Figuren mit wuchtig lastenden Körpern (Abb. 10) finden sich solche mit schlanken, steigenden Proportionen, ohne daß sich vorläufig für

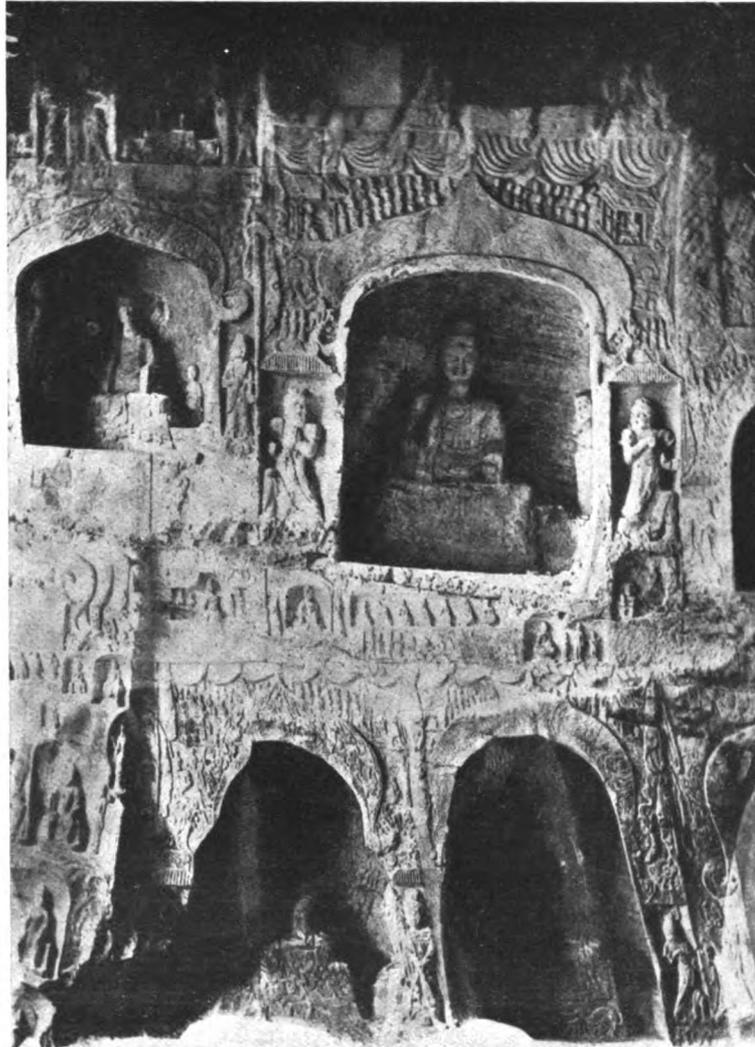


Abb. 10. Lung-mên. Höhle 16. Südwall.
Aus: Chavannes, Miss. Archéol. I. Abb. 327.

die letzteren unbedingt der zeitliche Vortritt vor den ersteren beweisen ließe. Es haben mehrere Schulen nebeneinander bestanden, die sich stilistisch und technisch voneinander unterscheiden. Wie unbekümmert um die endgültige Wirkung sich manchmal Angehörige verschiedener Werkstätten bei derselben Arbeit beteiligen, zeigt die Stele vom Jahre 554¹, bei der im Motiv der gegenständigen Löwen ein völliger Wechsel in der Relieftiefe eintritt.

¹ Chavannes, *Ars asiatica* II, Pl. XXXIX—XLV.



Abb. 11. Lung-mên. Höhle Pin-yang. Stifterbild. Aus: Chavannes, *Miss. Archéol.* Abb. 296.

Die genaue zeitliche Einstellung der Höhlen M, S, V ist vorläufig nicht möglich. Sie hängen einerseits eng mit den dem ersten Drittel des 6. Jahrhunderts entstammenden Lao-chiun-tung-Skulpturen und den beiden besten bisher bekannten in die Mitte des 6. Jahrhunderts datierten Einzelstelen zusammen, andererseits bilden sie die Grundlage der Suiko-Plastik, und auch die Skulpturen der um 642 datierten Pin-yang-Grotten bedeuten ihnen gegenüber keinen großen Sprung in der Entwicklung. Mit Rücksicht auf die Nähe der Suiko-Plastik, deren Verhältnis zu den chinesischen Steinskulpturen noch ziemlich ungeklärt ist, möge hier noch einmal kurz zusammengefaßt werden, wie der Stil der chinesischen Plastik um 700 geworden ist.

Die erste Gruppe der Yün-kang-Plastik zeigte ein wahlloses Übernehmen indischer Elemente und ein unausgeglichenes Vermischen mit eigenen Formen. Darauf folgt eine ganz zielbewußte Umwertung der westlichen Modellierung entweder zur ornamentalen Linie, eine Rückentwicklung der plastischen Form zum Relief, oder die Figuren sind mit Hilfe der ausgleichenden Wirkung weiter Gewänder auf ein linear möglichst wenig bewegtes Volumen gebracht. Die in diesem Umbildungsprozeß begriffene Provinzkunst des nördlichen Shan-hsi gerät um 600 in die vielfach gerichteten Strömungen des alten zentralen China in Ho-nan, wo neben der noch lebendigen Tradition der alten Hankunst eine auf anderen Wegen übermittelte buddhi-

stische Kunst erblüht war. Die Suiko-Plastik ist erst ein Produkt des nun durch die neuen Komponenten entstehenden, sehr mannigfaltigen Formenschatzes. Tori ist durchaus ein Kind seiner Zeit. Sein Stil bildet mit den chinesischen Steinplastiken aus der Zeit um 600, denen stilistisch auch die Plastik von Pin-yang zuzurechnen ist, den Übergang von der Linienkunst der Wei zu der in plastischen Formen schwelgenden der Zeit gegen Ende des 6. Jahrhunderts und zu Beginn der T'ang. Es ist noch nicht der Ausgleich zwischen Linie und Block gefunden. Die alten linearen Mittel, die den unplastischen Formen ihrer Zeit entsprechend waren, werden nun auch noch zur Gliederung der im Volumen mächtig gewachsenen Figuren verwandt, und fressen sich erst in der T'angzeit tiefer in den Block hinein, werden malerisch.

Den monumentalen Abschluß dieser Periode bilden die Skulpturen der Pin-yang-Grotten. Die Abbildungen bei Chavannes lassen leider keinen Gesamteindruck gewinnen, selbst der zentrale Shaka ist durch Überschneidung des Sockels in seinem Aufbau nicht zu übersehen. Neues bieten nur die Reliefs mit den Stiftern, Abb. 11, chinesische Menschen in der weiten Tracht mit den leicht schwingenden Falten, welche die Linienführung des ganzen Reliefs beherrschen, chinesische Menschen mit den runden, abfallenden Schultern und dem kurzen Hals, mit den umständlichen, langsamen Bewegungen, die nirgendwo hart ausladen, nirgendwo Konzentrationspunkte im Bilde schaffen. Das ist das Wunderbare in der Komposition dieser Reliefs, keine Gruppierung, kein Beziehen auf einen Punkt, der Blick gleitet, ohne zu ermüden, über die ganze, gleichmäßig aufgeteilte Bildebene. Das ist die rein chinesische Komposition, ein ungemein vorsichtiges Abwägen der Auffälligkeitspunkte gegeneinander, Abschleifung aller hart aufeinanderstoßenden Linien, keine gewaltsame Zusammenfassung wie bei unserer zentralen Komposition oder der Diagonalaufteilung.

Nach der Vollendung von Pin-yang wurde an den Höhlen von Lung-mên noch etwa ein Jahrhundert weiter gearbeitet. Die letzte Inschrift stammt aus dem Jahre



Abb. 12. Lung-mên. Bodhisattva links vom großen Buddha. Aus: Chavannes *Miss. Archéol. I.* Abb. 352.



Abb. 13. Lung-mên. Höhle J.
 Çramaṇa, Bodhisattva und Lokapāla des Buddha der Rückwand.
 Aus: Chavannes, Miss. Archéol. Abb. 395.

749, führt also mitten ins 8. Jahrhundert hinein, das für die Malerei und gewiß auch für die Plastik die erste Blüte der T'angkunst bedeutet.

Doch reichen die Skulpturen der in diese Zeit fallenden Höhlen: Löwengrotte, L, T, Y auch nicht annähernd aus, um an ihnen eine Entwicklungsreihe aufzustellen, wie dies die gleichzeitigen japanischen Skulpturen erlauben.

Die ersten bemerkenswerten Ansätze zu einer mehr menschlichen, naturnäheren Auffassung fallen in die Mitte des 7. Jahrhunderts, denn aus einem Vergleich des Buddha und seiner Begleitfiguren aus Pin-yang (642) und des 672—675 datierten Riesenbuddhas (Miss. arch. Nr. 351—356) folgt, daß in diesen drei Jahrzehnten die Vorstellung von der Göttlichkeit durchaus andere Gestalt angenommen hat,

daß der abstrakte, menschenferne Typus auf eine dem naiven Betrachter leichter begreifbare Form gebracht ist. Das Bild dient nicht mehr allein dem Zweck, Kultstück zu sein, sondern ist auf Betrachtung eingestellt, *l'art pour l'art*, wenn man so will. Aus dieser neuen Tendenz folgt notwendig eine neue Form: Vermenschlichung, sinnlich, faßbar, schön (Abb. 12). Der bisher ganz verhüllte Körper tritt deutlich unter den schleierartigen Gewändern hervor, Oberkörper und Arme werden entblößt und in ihrer Nacktheit durch den aufgelegten Schmuck betont. Das Gewand wird ausführlich geschildert, der Umriß durch bewegtere Gesten und Biegung in der Hüfte lebhafter. Die aufs Anmutige und Liebliche eingestellten Linien übertragen sich

auch auf die Gesichtsformen. Die Wangen- und Mundpartien werden weicher; die Stirn breit und niedrig. Ob beide, die Tendenz zur Lebensnähe und die Lockerung des gebundenen Körpers auf Eigenentwicklung oder neue Zuflüsse aus Indien zurückzuführen sind, ist fraglich. Die indische Menschendarstellung ist von vornherein lebenswärmer gewesen und kann dies der T'angkunst neben manchen schon angeführten ikonographischen Neuerungen übermitteln haben, doch ist schließlich die Vermenschlichung und Volkstümlichkeit das notwendige, wenn auch traurige Ende jeder anders gerichteten Kunst und hat nicht unbedingt die Beeinflussung von außen zur Voraussetzung.

Die aus der Zeit kurz vor 700 oder aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts stammenden Höhlen (Löwenhöhle, L, T, Y) zeigen die Weiterbildung der neuen Auffassung. Die Gewandlinien werden tiefer und plastischer (Abb. 13), die anfänglich flach aufliegenden, losen Streifen drehen sich spiralig um sich selbst (Miss. arch. Abb. 348), die Arme lösen sich vom Körper und bekommen die gezierten Bewegungen spätgotischer Madonnen, die Köpfe, die anfänglich die frontale Haltung bewahren, folgen allmählich der geschwungenen Bewegungslinie des Körpers und neigen sich zur Seite.

Die Sechszahl der Begleitfiguren: 2 Bodhisattvas, 2 Çramaṇas, 2 Lokapālas ist zum Typus geworden. Die Lokapālas, jetzt meistens nackt, erscheinen nun manchmal als Torwächter außen am Höhleneingang (Miss. arch. Abb. 357, 358, 359). Sie sind wieder ein Beweis dafür, daß das langsame Tempo, in dem sich die übrige Plastik zur Modellierung und zum freibewegten Körper durchringt, mehr durch das Motiv als durch das Können bestimmt wird. Ikonographisch merkwürdig an diesen Grotten ist die nun durchgängige Verwendung des Lotossockels und bei der Löwenhöhle (Miss. arch. Abb. 307, 305, 306) die dem Lotosteich hoch entsteigenden Kelche, ein Motiv, das gleichzeitig in Japan mit Vorliebe verwendet wurde (Schrein der Tachibana Fujin, erstes Drittel des 8. Jahrhunderts).

Mehr dürfte sich aus den Lung-mên-Höhlen der T'angzeit kaum erschließen lassen. Nach 700 erlahmt das Interesse der Gläubigen an der Anlage in Lung-mên, größere Bestellungen folgen nicht mehr, dagegen weisen die zahlreichen Miniaturnischen auf eine starke Beteiligung der kleinen Leute. Mit dem aufgewendeten Geld nehmen die Skulpturen an Größe ab, und an Hand der kleinen und bei der Masse wenig zahlreichen Abbildungen bei Chavannes würden sich nur ganz zufällige Beobachtungen machen lassen.

Die eigentliche T'angplastik ist nach wie vor nur aus den japanischen Nara-skulpturen zu erschließen. Der Höhlentempel ist nur aus der indischen Architektur heraus verständlich und hält sich auf chinesischem Boden nicht länger, als unter dem überwältigenden Eindruck der neuen Weltanschauung wahllos alle Formen ihres Ursprungslandes übernommen werden. Es ist eigentümlich genug, daß der Höhlentempel bei seiner Verbreitung über das gewaltige Gebiet von Indien, Turkestan und China

an der chinesischen Küste plötzlich haltmacht. Die Freifigur ist in Japan von Anfang an und in China seit dem 8. Jahrhundert der einzige Träger der Entwicklung, denn schon die späteren Figuren in Lung-mên haben alle Stileigentümlichkeiten der Steinplastik verloren. Höhlentempel in der Art von Yün-kang und Lung-mên, die auf eine starke Beteiligung der großen Menge berechnet sind, wären in der Hofkunst der ersten buddhistischen Jahrhunderte in Japan auch gar nicht möglich gewesen, und wo einmal eine weitverbreitete Propaganda einsetzt wie bei den Daibutsu, ist ihr Ziel die Freifigur im offenen Raum.

N a c h s c h r i f t. Der zu den Tafelbänden von Chavannes, *Mission Archéologique dans la Chine Septentrionale* gehörige zweite Textband, der sich in der Hauptsache mit den Inschriften in den Höhlen von Lung-mên beschäftigt, kam erst in meine Hände, als die vorliegende Arbeit fertiggedruckt war. Änderungen irgend welcher Art wurden nicht vorgenommen und erwiesen sich auch als unnötig, da die ungefähre zeitliche Einstellung der Höhlen von Lung-mên auf Grund von Stilanalyse mit der an Hand der Inschriften von Chavannes aufgestellten Reihenfolge im wesentlichen übereinstimmt. Geringe Differenzen ergaben sich nur bei einigen späteren Höhlen (Löwengrotte, L, T, Y), deren Plastik zum Teil nebeneinander, nicht nacheinander entstanden ist.

DER CHINESISCHE FELDZUG IN ILI IM JAHRE 1755

(mit zwei zeitgenössischen französischen Kupferstichen).

Von ERICH HÄNISCH.

Es dürfte nur wenig bekannt sein, wann und unter welchen Umständen der Kupferdruck in China aufgekommen ist. Wir finden hierzu bei Paléologue¹ folgende Angaben:

Die Jesuitenpatres Castiglione und Attiret hatten um die Mitte des 18. Jahrhunderts versucht, am chinesischen Kaiserhof die europäische Malweise einzubürgern. Als Künstler vom Kaiser Kienlung geschätzt und begünstigt, erfreuten sie sich häufiger Aufträge und hatten eine ganze Reihe von Bildnissen der Majestät selbst sowie der bedeutendsten Generäle und Minister hergestellt, die zur Ausschmückung des Sommerpalastes verwandt wurden. Allmählich aber hatte der Kaiser seinen Gefallen an der fremden Malerei verloren und die Künstler gezwungen, ihrer Eigenart zu entsagen und sich mehr und mehr der chinesischen Geschmacksrichtung anzupassen. Nach diesem Fehlschlage gedachten die Künstler es mit dem in China unbekanntem Kupferstich zu versuchen. Anlässlich der Eroberung der Dsungarei in den Jahren 1755—1760 fertigten sie, zur Verherrlichung der kaiserlichen Kriegstaten, eine Reihe von 16 Kupferplatten mit Darstellungen der wichtigsten Feldzugsbegebenheiten an, die in Frankreich abgezogen wurden². Die Abzüge, die man danach in China von den Platten nahm, fielen aber sehr unglücklich aus, und später ist das Verfahren dann wieder in Vergessenheit geraten, bis auf ein unabhängiges Unternehmen des Kantonesen Lan Kua in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts. Soweit unser Gewährsmann Paléologue.

Nach dem Muster der genannten Platten hat nun der Kaiser in der Kupfer- und Bronzeabteilung seiner Werkstätten, dem im Jahre 1680 eingerichteten Tsao-panch'u³, von seinen eigenen Leuten eine große Anzahl von Stichen herstellen lassen, die zwar gegen ihre Vorbilder durch Plumpheit der Zeichnung stark abfallen, aber doch in Einzelheiten der Darstellung richtiger, genauer, eben ursprünglicher sind. Behandelt sind die Kriegstaten aus den sonstigen Feldzügen seiner langen und ruhmreichen Regierung. Folgende Bilderreihen sind bekannt geworden: Eroberung von

¹ L'Art chinois. Paris, S. 290 ff.

² Wie unten zu ersehen, ist diese Angabe nicht zutreffend.

³ 造勒步處, die amtliche mandschurische Bezeichnung ist weile arara ba, s. Spiegel der Mandschusprache, sachlicher Teil, Buch XX, 42 b; das Amt, das die für den kaiserlichen Haushalt benötigten Geräte anzufertigen hatte, wurde im Jahre 1680 gegründet.



Abb. I. General Bandi überfällt den Öletenfürsten Dawaci.

Turkestan 1759—1765, Kintschwan¹ (im osttibetischen Hochlande) 1775, Formosa 1786, Annam 1789, Krieg gegen Nepal und die Ghorkas 1792, Unterwerfung der Wildvölker in den Provinzen Hunan, Yünnan und Kweitschou 1795. Von den eingangs besprochenen 16 Kupferstichen wurde im Jahre 1784 von dem Kupferstecher Helman, im Dienste des Herzogs von Chartres, ein verkleinerter Druck in der Größe $0,418 \times 0,235$ m hergestellt, der in Albumform herausgegeben ist. Diese Ausgabe wird von Cordier² als sehr viel geringwertiger bezeichnet. Eine Vergleichung bestätigt dies Urteil durchaus. Jedoch haben die kleineren Drucke der Albumausgabe vor den anderen, abgesehen davon, daß sie nicht so außerordentlich selten sind, den Vorzug der erläuternden Beischriften. Bei den Originaldrucken wird jemand, der in der Geschichte des Feldzuges nicht Bescheid weiß, manche Darstellung überhaupt nicht verstehen können. — Das Berliner Museum für Völkerkunde besitzt die Albumausgabe und hat sie in dankenswerter Weise für diese Arbeit zur Verfügung gestellt³. Sie trägt den Titel: *Suite des seize Estampes représentant les Conquêtes de l'Empereur de la Chine, avec leur Explication*. Unter dem Titel findet sich die kurze Entstehungsgeschichte des Albums: „Im 30. Jahre seiner Regierung hat der Kaiser von China

¹ Von den Bildern aus dem Kintschwan-Kriege ist eins veröffentlicht bei Tafel, *Meine Tibetreise*, Stuttgart 1914, Bd. II, Bild LI, Eroberung der Türme von Ragu auf dem Kunserberg, 1775.

² *Bibliotheca sinica*, II. Aufl. I, 641.

³ I D. 23745.

Kien-Lung¹, eine Verfügung vom Tage des 13. Juli 1765 erlassen, daß 16 Zeichnungen mit Darstellungen der Siege, die er in dem Reiche Chanagar² und den benachbarten Mohammedanerländern errungen hat, nach Frankreich geschickt werden sollten, um dort von den berühmtesten Meistern in Kupfer gestochen zu werden. Diese Verfügung war von einem Empfehlungsbrief des Bruders Joseph Castilhoni, ebenfalls aus Peking den 13. Juli 1765 datiert, begleitet, der an den Direktor der Akademie der Künste gerichtet war und die vier ersten Zeichnungen enthielt: das Ganze wurde am 31. Dezember 1766 durch Herrn de Mery d'Arcy an Herrn Marquis de Marigny, den damaligen Leiter der Königlichen Akademie, übergeben. Die anderen Zeichnungen trafen im nächsten Jahre ein. Die Oberleitung über die Herstellung dieser Kupferstiche wurde Herrn Cochin anvertraut, dem Sekretär-Historiographen der Akademie, der zur Ausführung acht der in ihrem Fache bekanntesten Kupferstecher nahm. Dies Werk wurde erst im Jahre 1774 beendet, und die Platten wurden mit 100 Abzügen, die man davon herstellte, nach China geschickt. Nur eine ganz kleine Zahl wurde für die königliche Familie und die Bibliothek des Königs zurückbehalten, so daß diese Sammlung eine sehr große Seltenheit geworden ist. Die Drucke betragen 2 Fuß 9 Zoll Länge zu 1 Fuß 7 Zoll Höhe: sie wurden für den Kaiser von China und für den König auf eigens hergestelltem, Grand Louvois genannten Papier von 3 Fuß 4 Zoll Länge zu 2 Fuß 6 Zoll Höhe abgezogen.“

Unter dieser geschichtlichen Einleitung folgen dann die Erläuterungen zu den 16 Bildern, die hiermit kurz gekennzeichnet werden sollen:

- I. Kaiser Kienlung bestellt den Fürsten Amursana zum Herrscher der Öleten.
- II. General Bandi überfällt den Öletenfürsten Dawaci.
- III. Zweiter Kampf zwischen Bandi und Dawaci am Ufer des Ili-Flusses.
- IV. Entsatz der durch den aufrührerischen Amursana belagerten Stadt Barkul.
- V. Innere Kriege unter den Öleten: Kampf der Fürsten Dawa und Galdan Dorgui.
- VI. Der Kaiser überträgt dem General Chao Hui den Befehl für den neuen Feldzug gegen Amursana.
- VII. Chao Hui siegt über Amursana.
- VIII. Chao Hui empfängt die Huldigungen der Hasak, Burut und Torgut.
- IX. General Yarasan überfällt den aufrührerischen Fürsten Šakdurman Khan.
- X. Die Generale Chao Hui und Fude siegen über die Coros.
- XI. Wettspiele im Lager Chao Hui's vor dem Zuge nach Turkestan.
- XII. Erster Sieg über die beiden Hojomts.
- XIII. Chao Hui empfängt unter den Mauern der Stadt Yeresin³ die Huldigungen der Einwohner.

¹ Kienlung, eigentlich die Bezeichnung der Regierungsperiode 1736—1796.

² Jedenfalls eine Verhunzung von Jungar=Dsungaren. Die französische Umschreibung in den Erläuterungen ist auch nicht immer richtig und gleichmäßig.

³ Jedenfalls Verhunzung eines türkischen Namens.



Abb. 2. Zweiter Kampf zwischen Bandi und Dawaci am Ufer des Ili-Flusses.

XIV. Zweiter Sieg über die beiden Hoĵoms.

XV. Dritter Sieg über die beiden Hoĵoms an den Seen Bulok Kol und Isik Kol.

XVI. Der Kaiser empfängt die Huldigungen der unterworfenen Völker: Ölet, Burut, Fangut¹, Torgut und der Mohammedaner.

Hierunter sind dann noch 6 mit der Reihe nicht in Zusammenhang stehende Bilder mit Darstellungen von Feierlichkeiten aus dem Leben des Kaisers angefügt.

Aus dem Album sind für die vorliegende Arbeit die Bilder II und III ausgewählt, die als Zeichner die Patres Joannes Damascenus a S^{ma} C^e und Joseph Castilhoni Soc. Jesu, als Kupferstecher² Helman 1784 aufweisen. Die Beischriften lauten wörtlich für Bild II (Abb. 1):

Pan-Ti³ envoyé par l'Empereur pour installer Amour-Sana⁴ et commandant 150 mille hommes des troupes de l'Empire, surprend, à la faveur d'un brouillard, Ta-Oua-Tsi⁵, rival de l'Amour-Sana, et fait prisonnières mille familles sans perdre un seul des siens. Année 1755.

Für Bild III (Abb. 2):

Second combat entre Pan-Ti et Ta-Oua-Tsi sur les bords de la Rivière d'Ily⁶

¹ Vielleicht Tangut.

² D. h. also für den neuen verkleinerten Stich.

³ Bandi 班第. ⁴ Amursana 阿睦爾撒納. ⁵ Dawaci 達瓦齊.

⁶ Ili 伊犁. Für die weniger wichtigen nicht chinesischen Namen werden die chinesischen Umschreibungen, die auch in der Literatur nicht durchgeführt sind, nicht angegeben.

où Ta-Oua-Tsi qui avoit attaqué l'armée Impériale avant que son pont fut achevé est battu et fait Prisonnier. Année 1755.

Hierzu sei bemerkt, daß, wie wir unten sehen werden, die beiden chinesischen Heeresabteilungen, die gegen die Dsungarei vorgingen, nach den chinesischen Angaben nur je 25 000 Mann und 74 000 Pferde zählten, sodann, daß es von vornherein nicht ganz klar ist, um welche Kämpfe es sich bei diesen beiden Bildern handelt. Die chinesischen Berichte wissen nur von einem Kampfe zu erzählen. Die von Amiot übersetzte Inschrift, die der Kaiser zur Erinnerung an den Sieg in Ili am Gedeng-Berg¹ errichten ließ, spricht überhaupt von einem kampflosen Erfolg und nach ihr bestreiten die neueren europäischen Geschichtsdarstellungen jeden kriegerischen Zusammenstoß in diesem kurzen Feldzuge oder erwähnen jedenfalls nichts von einem solchen.

Im folgenden seien die beiden Bilder kurz beschrieben:

Auf Bild II sieht man im Vordergrunde links auf einer Bergkuppe den General (Bandi) mit seinem Stabe und dem Standartenträger halten. Die chinesischen Reiter sind über das feindliche Lager hergefallen und im Begriff, die Viehherden, Kamele, Pferde, Rinder und Schafe einzufangen. Vom Vordergrunde links bis zum Hintergrunde rechts läuft ein Wasser, an dessen mittlerem Ufer sich eine Schar Öleten noch zur Wehr setzt. Die Wellen und Streifen, die links in der Mitte sowie im Hintergrunde über die Landschaft ziehen, sind als Nebel anzusehen. Man erkennt sie als solchen an den Stellen, wo sie über die Zelte hinwegstreichen, sowie vor den beiden dahinsprengenden Reitern hinter dem Standartenträger und unter der Kamelgruppe links im Mittelgrunde. Dagegen ist der Wasserlauf durch die beiden vom stehenden Pferde schießenden Reiterfiguren in der Mitte des Bildes gekennzeichnet: Man sieht die Pferdebeine durch die Decke hindurchschimmern. Ebenso sieht man weiter rechts oben eine Schar fliehender Öleten, von denen drei versuchen, mit angehobenen Gewehren den Fluß zu durchwaten, während dicht davor sechs andere ihn durchschwimmen. Die chinesischen Truppen, bei denen es sich nach den Berichten übrigens nur um mandschurische Bannertruppen und solonische sowie mongolische Hilfsvölker handelt, sind durchweg beritten und mit Pfeil und Bogen ausgerüstet, einige wenige gepanzert. Die Gesichter der Soldaten sind dem französischen Künstler nicht gerade geglückt. Die Öleten tragen hohe spitze Mützen und als Waffen Gewehre. Sie sind alle unberitten, denn es ist ihnen bei der Überraschung nicht mehr gelungen, an die Pferde zu kommen. Nur ein Reiter ist in der flüchtenden Gruppe links oben zu bemerken: jedenfalls der entfliehende Öletenfürst Dawaci selbst.

Bild III zeigt einen offenen Reiterkampf am Ufer des Ili-Flusses. Auch hier hält General Bandi mit seinem Stabe an erhöhter Stelle, die zugleich als chinesische Artilleriestellung benutzt wird. Davor im Vordergrunde liegen die Kamele der Artillerie und der Munitionskolonnen. Links vom Flusse sieht man das chinesische Lager

¹ Hsi-yü-shui-tao ki IV 3a. Über dies Buch vgl. unten.

und beim Brückenbau beschäftigte Kulis. Rechts und im Hintergrunde befindet sich der Feind bereits in der Flucht. Die chinesischen Soldaten sind wie auf dem ersten Bilde mit Pfeil und Bogen ausgerüstet, die sie auch im Nahkampfe anwenden. Auch unter den Öleten, die hier im allgemeinen mit der Lanze angreifen, sieht man einige vom laufenden Pferde herab feuern. Andere tragen das Gewehr umgehängt. Auf beiden Seiten sieht man auch Schwerter im Gebrauch.

Es wurde schon oben erwähnt, daß hinsichtlich der Kämpfe im Feldzuge 1755 in der Literatur Verwirrung herrscht. Nach den allein maßgeblichen Quellen, den Berichten der chinesischen Generäle, hat nur ein Zusammenstoß stattgefunden, nämlich ein Überfall auf das Lager des Fürsten Dawaci am Berge Gedeng, bei dem Dawaci entkommt und über die Berge zu den Türken flieht, die ihn dann ausliefern. Auf diesen Kampf würde das Bild II passen. Bild III, der Reiterkampf am Ili-Fluß, wäre somit als freie Erfindung oder wahrscheinlicher noch, mit Rücksicht auf die angegebenen Einzelheiten — der feindliche Überfall auf das noch beim Brückenbau beschäftigte chinesische Heer —, als Verwechslung mit einem andernorts geschehenen Vorgang zu betrachten. Auch die Gefangennahme Dawacis ist ja, wie unten zu ersehen, nicht im Verlaufe einer Schlacht, sondern unter anderen, genau mitgeteilten Umständen erfolgt.

Wenn nun in dieser Arbeit an der Hand der Quellen den Ereignissen des Jahres 1755 nachgegangen werden soll, so sei vorher betont, daß es sich hierbei nicht um belanglose innere Kämpfe unbedeutender Völker handelt, Geschehnisse, die über das Feld der Geschichte laufen, ohne Spuren zu hinterlassen, so wie eine Sandwehe in den Wüsten Turkestans, von der am nächsten Tage nichts mehr zu sehen ist. Vielmehr haben wir es hier mit einem Abschnitt des gewaltigen 88 Jahre dauernden Ringens zu tun, aus dem das große chinesische Kolonialreich hervorging, mit den Ländern der äußeren Mongolei, Turkestan und Tibet. Maurice Courant hat in dem Untertitel seiner Abhandlung¹, die er diesen Kriegen gewidmet hat, „Empire Kalmouk ou Empire Mantchou?“ ihre Bedeutung treffend gezeichnet: Es ging um die Frage, ob Innerasien dem mandschurischen d. h. chinesischen Reiche zufallen oder ob es ein zweites großes Mongolenreich werden sollte, das dann seinerseits um die Zeit der russischen Eroberungskriege in Mittelasien, falls es diese noch erlebt hätte, zweifellos eine Beute des russischen Ausdehnungstriebes geworden wäre. Das beweist die russische Haltung gegenüber dem Reiche Yakub Begs. Dieser hatte in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts das chinesische Joch abgeschüttelt und in Ostturkestan und Ili eine selbständige Herrschaft errichtet. Die Folge war, daß im Jahre 1871 die russischen Truppen zunächst das Iligebiet besetzten. Nur die schleunigst durchgeführte restlose Rückeroberung Ostturkestans durch den General Tso Tsung-t'ang² rettete damals dieses Land vor dem Schicksale Ilis, und nur die

¹ L'Asie centrale aux XVIIe et XVIIIe siècles, Lyon-Paris 1912.

² 左宗堂.

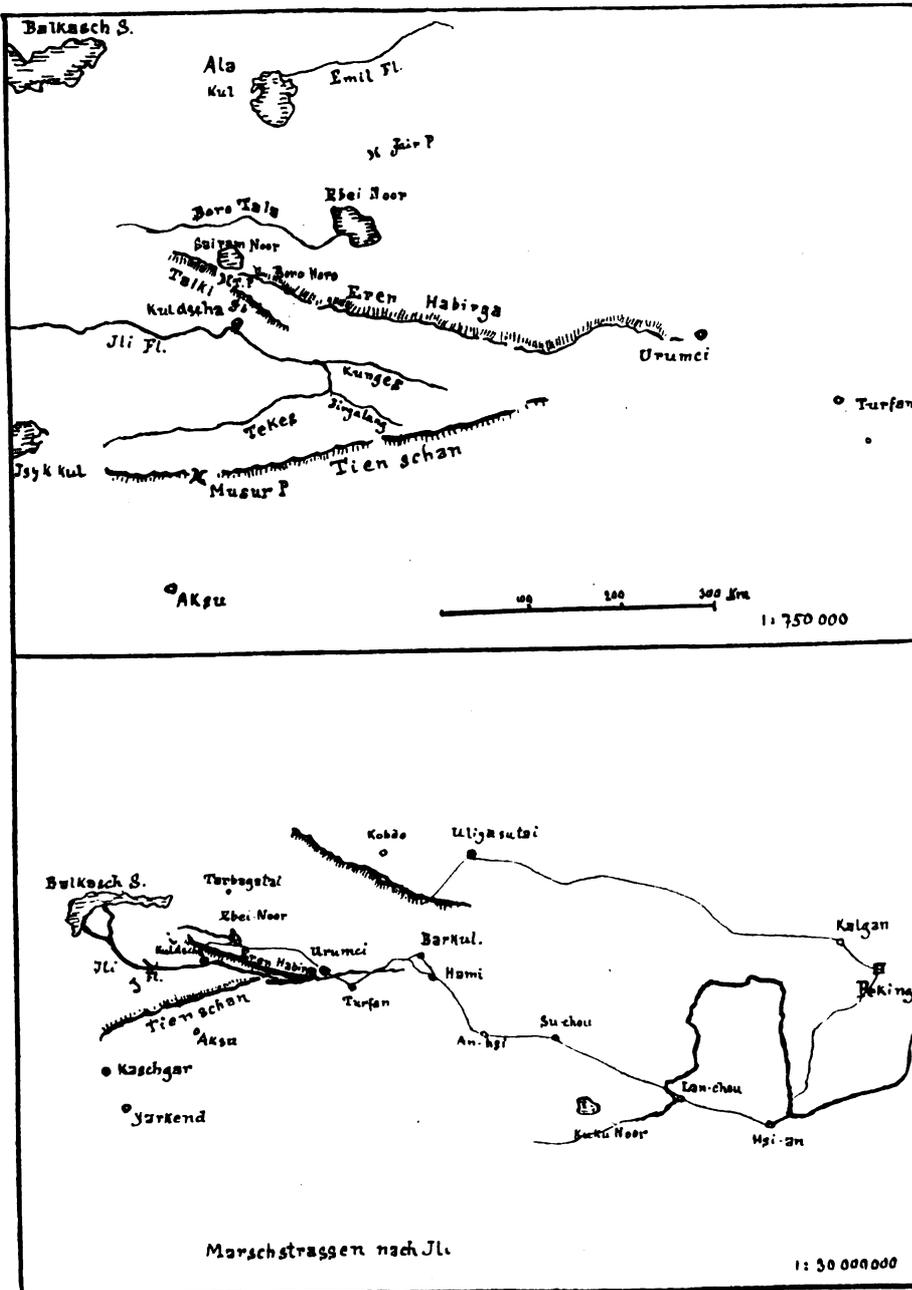


Abb. 3.

Geschicklichkeit des chinesischen Staatsmannes Tseng Kuo-fan¹ und der Umstand, daß Rußland mit dem chinesischen Reiche noch andere Berührungspunkte hatte und schließlich auf freundschaftliche Beziehungen Gewicht legen mußte, führte dann auf den Petersburger Verhandlungen im Jahre 1881 auch zur Herausgabe des besetzten Ili-Gebietes. Und wieviel verlockender noch wäre die Angliederung des Mongolenreiches für Rußland gewesen, wenn jenes die lamaistische Vormacht dargestellt hätte, die es im Jahre 1717 zu werden schien. Denn damals waren die Westmongolen in Tibet eingebrochen, hatten Lhasa besetzt und sich des Dalai Lamas bemächtigt. Erst ihre Niederlage im Jahre 1720 hatte über das Schicksal des lamaistischen Papstreiches und damit der lamaistischen Vormachtstellung zugunsten Chinas entschieden². — Das große Ringen zwischen Chinesen und Westmongolen, das vom Jahre 1677 bis 1765 währte, läßt sich in drei Abschnitte zerlegen, die sich wieder unter den Namen von fünf mongolischen Fürsten bezeichnen lassen. 1. G'aldan, 2. Z'ewang Rabtan und Lobzang Danjin, 3. Dawaci und Amursana. Eine allgemeine Darstellung des großen Krieges und der politischen Lage Innerasiens im 18. Jahrhundert findet sich bei Courant, so daß es sich erübrigt, an dieser Stelle noch einmal darauf einzugehen. Es soll hier nur eine kurze Übersicht über den Feldzug gegeben werden, den der chinesische Kaiser im Jahre 1755 in Ili gegen den Öletenfürsten Dawaci durchführen ließ.

Um das Jahr 1750 herrschte in Ili der Bürgerkrieg. Zwei Fürsten Dawaci³ und Amursana werden von einem neuen Thronanwärter Lama Darja besiegt und vertrieben. Sie fliehen zu den Hasak, den Kirgisen, um dann mit deren Hilfe im Jahre 1753 das Land zurückzuerobern und Lama Darja ums Leben zu bringen. Jetzt gibt es Streit zwischen Dawaci und Amursana. Letzterer muß flüchten, begibt sich an den chinesischen Kaiserhof, und macht dort Stimmung für einen Feldzug nach Ili. Der Kaiser geht auf den Plan ein, da er hierin eine Gelegenheit sieht, seine innerasiatischen Eroberungen abzuschließen und den durch die fortwährenden mongolischen Unruhen hervorgerufenen Störungen an seinen Westgrenzen ein Ende zu bereiten. Amursana wird von ihm zum neuen Herrscher von Ili bestellt,

¹ 曾國蕃.

² Vgl. E. Haenisch, Bruchstücke aus der Geschichte Chinas unter der Mandschudynastie. I. Die Eroberung von Tibet, T'oung-Pao, Vol. XII.

³ Über Dawacis Leben finden wir nähere Angaben in seiner Biographie, d. i. Nr. 78 der großen Reihe von „Genealogien und Biographien bedeutender tibetischer, mongolischer und türkischer Fürsten aus der Zeit des chinesisch-mandschurischen Kolonialreiches.“ 欽定外藩蒙古回部王公表傳. Diese durch einen Nachtrag bis in die Periode Taokuang fortgesetzte Reihe findet sich selbständig nicht, ist aber in der riesigen, aus 720 Büchern bestehenden Sammlung von biographischen Werken der Mandschuzeit 國朝書獻類微初編 erhalten, wenn auch nicht vollständig. Selbständig erschienen und nicht allzu selten, wenigstens nicht im genealogischen Teile, sind die späteren Nachträge für die Perioden Hsienfung und Tungchih, und zwar in dreisprachiger Ausgabe; chinesisch, mandschurisch und mongolisch. — Dawacis Biographie besagt: Dawaci ist ein Ölete, von der Familie Coros. Er stammt von dem Dsungaren Batur Hong Taiji . . . Auf die Einzelheiten seiner Schicksale soll hier nicht eingegangen werden.

natürlich unter chinesischer Aufsicht, und darf sich einem chinesischen Heere anschließen, das im Frühjahr 1755 in zwei Abteilungen nach dem äußersten Westen aufbricht. Dawaci wird geschlagen und gefangen, aber begnadigt und erhält seinen Wohnsitz in Peking angewiesen. Der zweite Teil des Feldzuges spielt sich dann so ab, daß Amursana, an Dawacis Stelle gesetzt, sich nun seiner Schutzherren zu entledigen sucht und das über das Land verzettelte chinesische Heer überfällt und vernichtet. Er wird in einem neuen großen Feldzuge von dem General Chao Hui¹ niedergeworfen, flieht auf russisches Gebiet und stirbt dort wenig später an den Pocken. Die Unterwerfung des Landes Ili ist gesichert, und die Eroberung von Ostturkestan beschließt den großen Krieg. —

Wollen wir über die Kriegshandlungen beim Kampfe mit Dawaci ein genaueres, zuverlässiges Bild gewinnen, so können wir uns nur an die eigentlichen Quellen halten, nämlich die amtlichen Aufzeichnungen und die Berichte der chinesischen Generäle sowie an die Mitteilungen der europäischen Zeitgenossen, d. h. der Missionare in China. In unserem Falle handelte es sich hier einmal um das 1772 erschienene große Geschichtswerk des Paters Moyriac de Mailla², das für die Zeit bis zur Mingdynastie einschließlich eine Übersetzung von Chu Hsi's T'ung-kien Kang-mu³ „Übersicht des allgemeinen Geschichtsspiegels“ darstellt, für die Mandschuzeit sich auf amtliche Bekanntmachungen, Archive und eigene oder fremde Wahrnehmungen stützt, weiter in der großen Sammlung von Einzelberichten der Missionare um einen Brief des Paters Amiot aus demselben Jahre 1772, der die Übersetzung der Inschrift über die Eroberung von Ili enthält⁴. Den späteren europäischen Geschichtszusammenstellungen hier nachzugehen, wäre müßige Arbeit. Sie sind ausschließlich, bis auf Fries⁵ und Macgowan⁶ von den Missionaren abgeschrieben. Mailla äußert sich über den Feldzug sehr lakonisch und erwähnt keinen Kampf. Die von Amiot übersetzte Inschrift, die selbstverständlich mehr als literarisches, denn als geschichtliches Denkmal zu gelten hat, sagt in ihrer gehobenen Sprache: „Kaum daß ein Pfeil abgeschossen wurde.“ Bei dieser Spärlichkeit der europäischen Quellen ist es nicht befremdlich, wenn uns die späteren Geschichtschreiber über den Krieg nicht viel zu sagen wissen. Verwunderlicher ist es schon, daß Courant in seiner auf chinesische Literatur gestützten Abhandlung in diesem Falle ebenso ungenau ist. Wenn er sagt⁷: „In einem Spaziergang von etwa 100 Tagen erreichten die Truppen Kuldscha (am 5. V.); man fand keinen Widerstand; Dawaci und die Seinen waren verschwunden“, so scheint er in dem von ihm zugrunde gelegten Tung-hua-lu den Bericht des Fürsten

¹ 兆惠.

² Histoire générale de la Chine. Paris 1777. 12 Bände.

³ 通鑑綱目, Verfasser Chu Hsi 朱熹 1130—1200.

⁴ Mémoires concernant les Chinois. Paris 1776, I. S. 325 ff. — Text bei Franke & Laufer, Epigraphische Denkmäler. Bl. 45.

⁵ Abriß der Geschichte Chinas. Wien 1884.

⁶ Imperial history of China, II. Aufl. Shanghai 1906.

⁷ S. 101.

Amursana vom Tage ping-wu VI Monats des 20. Jahres der Regierung Kienlung übersehen zu haben¹, der das feste Lager Dawacis und den nächtlichen Überfall der Chinesen beschreibt. Türkische Quellen sind von Shaw² und Hartmann³ beigebracht. Die chinesische Literatur bietet um so reicheren Stoff: 1. im eben erwähnten Tung-hua-lu, der großen zeitlich geordneten Aktensammlung der Mandschudynastie, 2. im Sheng-wu-ki⁴, dem Kriegsbuche der Mandschudynastie, 3. in der Reichsgeographie Ta-Ts'ing I-t'ung-chih⁵, nämlich dort in der geschichtlichen Einleitung zum Abschnitt Ili, sowie in mehreren Sonderwerken der Kolonialliteratur. All diese Werke aber lassen sich auf eine Hauptquelle zurückführen, die im folgenden zugrunde gelegt werden wird. Das ist die große Kriegsgeschichte „Der Feldzug gegen die Dsungaren“⁶ im Jahre 1765 in drei Teilen zu insgesamt 171 Büchern erschienen, und zwar in chinesischer und mandschurischer Ausgabe. Diese letztere Ausgabe ist darum besonders wichtig, weil sie die mannigfachen vorkommenden fremden Orts- und Personennamen in Lautschrift wiedergibt, also in sehr viel besserer Form als der chinesische Text.

Für die Kenntnis des Kriegsschauplatzes kämen als Hilfsmittel in Betracht: an Karten Nr. 62 aus dem Stielerschen Handatlas⁹, die auch der angefügten Übersichtsskizze zugrunde liegt, weiter Nr. 18 aus dem Atlas der Commercial Press⁸; an einschlägigen erdkundlichen Büchern vor allen die schon erwähnte Reichsgeographie; danach an Sonderwerken das Hsi-yü shui-tao-ki⁷ Aufzeichnungen über die Hydrographie von Turkestan; das Hsin-kiang yao-liao¹⁰, Beiträge zur Kunde von Turkestan, mit einer Beschreibung der Stämme Torgut, Hasak und Burut und einer Geschichte der Garnisonen und chinesischen Siedelungen in Ili; schließlich des Meng-kuyu-mu-ki¹¹ Aufzeichnungen über die Weidegebiete der Mongolen.

¹ 東華錄, Kienlung, Shanghai-Ausgabe, Buch XIV, S. 24b, Zeile 3 ff.

² History of the Khôjas of Eastern-Turkestan, summarised from the Tazkira-i-khwâjagân of Muhammad Sâdiq Kâshghari. Calcutta 1897. ³ Ein Heiligenstaat im Islam: das Ende der Caghataiden und die Herrschaft der Choğas in Kaşgarien. Berlin 1905.

⁴ 聖武記 Berichte über die Kriegstaten der heiligen, d. h. der regierenden (Dynastie). Buch IV. Diese sehr übersichtliche Darstellung der Kolonial- und inneren Kriege der Mandschuzeit ist in Geschichtsdarstellungen nur von Macgowan herangezogen worden, übrigens unter einem irreführenden Titel „the holy war“. Parker hat einige kürzere Auszüge und Inhaltsangaben aus dem Werk gegeben, außerdem gibt es Übersetzungen der Kriege in Birma, Korea (Imbault-Huart) und des Dunganen-Aufstandes (Iwanowski), vgl. Cordier, bibl. sin. II. Aufl. I S. 631), schließlich von dem Aufstande des Wu San-kuei (Haenisch, T'oung-Pao XIV).

⁵ 大清一統志, Buch C D XV.

⁶ 欽定平定準噶爾方略. Auf kaiserlichen Befehl hergestellte Übersicht über die Maßnahmen bei der Unterwerfung der Dsungarn. Daraus gibt es einen Auszug in Übersetzung: Haenisch, Die Eroberung von Tibet, vgl. oben.

⁷ 9. Aufl. 1906.

⁸ 大清帝國全圖.

⁹ 西域水道記 „Aufzeichnungen über die Wasserläufe der Westmarken“, die Karl Himly zu einer wertvollen Abhandlung benutzt hat: Ein chinesisches Werk über das westliche Innerasien, Ethnologisches Notizblatt Band III, Heft 2, S. 1 — 77.

¹⁰ 新疆要畧.

¹¹ 蒙古游牧記, ins Russische übersetzt von Popow, St. Petersburg 1895.

Das Land Ili,¹ die große Senke am Oberlauf der südöstlichen Zuflüsse des Balkasch-Sees wird in der Reichsgeographie folgendermaßen beschrieben:

Es liegt 1930 chinesische Meilen westlich von Ti-hua². Im Osten stößt es bei Boro Burgasu an die Kul Kara Usu-Grenze, im Westen am Talas-Fluß an die Grenze der rechtsseitigen Hasak³, im Süden über das Tienschan-Gebirge hinweg an die Grenze von Kutsche, Sairam und Aksu, im Norden am Balkasch-See an die linksseitigen Hasak, im Südosten über Borotu Tak an Pi-chan, im Nordosten bei Boro Tala an Kul Kara Usu, im Südwesten bei Jingar an die Ost-Burut³, im Nordwesten am Cui-Fluß an die rechtsseitigen Hasak. Bis Peking sind es 10 820 chinesische Meilen.

Die Bewohner dieses Gebietes sind in der Hauptsache Westmongolen, die wir mit dem Namen Kalmücken zu bezeichnen pflegen. Richtiger wäre „Khalmaken“ zu sagen. Sie werden in der Literatur als Dörbön Oirad die „vier Stämme“ bezeichnet, nämlich die Dsungar (linke Hand), Dörböt, Torgut und Hošot. Sie zeichnen sich vor den übrigen Mongolen durch Kriegstüchtigkeit und Wanderlust aus. So findet man Teile von ihnen versprengt über die ganze Mongolei, im Kukunor-Gebiet, in Tibet in der Landschaft Dam nördlich von Lhasa, sogar im europäischen Rußland am Don und an der unteren Wolga. Die Ili-Kalmücken, die bald als Dsungaren, bald als Öleten⁴, zuweilen auch in dem zur Behandlung stehenden Kriege, als Untertanen des Dawaci nach dessen Familie, als Coros bezeichnet werden, sind wie alle Mongolen Lamaisten und als solche erbitterte Feinde ihrer mohammedanischen Nachbarn, der Hasak am Balkasch-See und der Burut im Westen. Mit den Osttürken im Süden scheinen ihre Beziehungen, die zeitweilig ja zu Kampf und Unterwerfung führten, doch im allgemeinen erträglicher gewesen zu sein. Eine große Zahl von Osttürken war in ihrem Gebiet als Händler und Kaufleute ansässig. Zu den östlichen Nachbarn, den Kalkas, Ostmongolen, von denen die Kalmücken sich

¹ Auf den chinesischen Karten steht der Name Ili sowohl für das eigentliche Ili-Gebiet, die Dsungarei, als auch manchmal für Ost-Turkestan. Die Stadt Ili, bei den Türken Kuldja, den Chinesen Hui-Yüan 惠遠 heißen, ist eine alte Kulturstätte.

² Der chinesische Verwaltungsname für Urumci.

³ Hasak und Burut, kirgisische Völker, letztere bekannt als die schwarzen Kirgisen. Das I-yü-so-t'an 異域瑣談, kleine Plaudereien über die fremden Länder, findet sich im Buch IV ebenso wie im Sheng-wu-ki Buch IV einiges über diese Völker: Die Hasak sind danach ein großes mohammedanisches Reich, das auf die alten Ta-Wan 大宛 zurückgehen soll, die Burut ein mohammedanischer Stamm, dessen Land, zwischen Andijan und Kaschgar gelegen, an Ili grenze und sehr dicht bevölkert sei. Ihre Fürsten nennen die beiden Völker Bi 比 (Beg). Ihre Sitten sind denen der chinesischen Mohammedaner ungefähr gleich, doch soll bei den Hasak auch Genuß des Schweinefleisches vorkommen. Sie haben keine Städte, sondern wohnen in Filzjurten, mit denen sie herumziehen, treiben keinen Ackerbau, sondern nur Viehzucht und besitzen riesige Herden. Sie bereiten berauschendes Getränk aus Pferdemilch usw. — Über die heutigen Burut berichtet Radloff, Aus Sibirien, Leiptig 1893, auf S. 230. s. a. Radloff, Türkstämme Sibiriens und der Mongolei, S. 26.

⁴ Zusammgezogen aus Ögelet, chinesisches 準噶爾 Chun-ka-rh bzw. 危魯特, Wei-lu-t'ê, 額魯特 Ê-lu-t'ê, 衛拉特 Wei-la-t'ê, in europäischen Sprachen: Eleuth, Ölet, Oelöt u. dgl.

nach Sprache und Stammesart nicht unwesentlich unterscheiden — die Kalmücken sollen eine starke Beimischung tatarischen Bluts haben —, muß ihr Verhältnis immer besonders gespannt gewesen sein. Überfälle und Raubzüge ins Kalkagebiet sind an der Tagesordnung, und ein solcher Raubzug war es auch gewesen, der im Jahre 1680 die Kalkas an die chinesischen Grenzen gedrängt und damit die Einmischung des Kaisers herbeigeführt hatte. Die chinesischen Kaiser pflegten die Kalmücken ihrerseits mittels der Kalkas zu bekämpfen. So bestanden auch im Feldzuge 1755 die chinesischen Heere großenteils aus ostmongolischen Hilfstruppen. Im zweiten Monat des Jahres 20 der Regierung Kienlung brach das chinesische Heer in zwei Abteilungen auf: einer Nordabteilung unter General Bandi und einer Westabteilung unter General Yung Ch'ang¹. Beiden waren zwei mongolische Fürsten beigegeben, die den Befehl über die Vortrupps führten: Amursana und Saral². Jede Abteilung zählt 25 000 Mann und 74 000 Pferde³. Die Nordabteilung marschiert über Uliyasutai auf dem Wege Kalgan—Jair Usu, die Westabteilung über Barkul⁴—Urumci auf der großen Heerstraße durch die Provinzen Shansi, Shensi, Kansu. Als Treffpunkt ist Boro Tala an der Ili-Grenze ausersehen, das von Uliyasutai 46—47, von Barkul nur noch 21—22 Märsche entfernt ist⁵. Wir folgen dem Marsch der beiden Abteilungen von ihren Hauptsammelpunkten Uliyasutai und Barkul ab, an der Hand der bezüglichen Schriftstücke aus dem „Dsungarenfeldzug“ die hierunter in Übersetzung gebracht sind⁶.

X 1 a.⁷ Meldung des Generals Yung Ch'ang.⁸

Ich bin am 9. III. mit meiner Abteilung von Barkul aufgebrochen. In Aktas angekommen, erhielt ich am 18. einen Brief von General Saral: er marschiere jetzt auf Urumci, ich solle schleunigst mit der Armee folgen. Darauf bin ich sogleich in

¹ 永常.

² So lautet der Name in der mandschurischen Lautschrift und nicht Salar, wie er nach der chinesischen Form 薩喇爾, wohl in Anlehnung an den bekannten Stammesnamen, bei Courant und sonst in europäischer Literatur sich findet.

³ Sheng-wu-ki IV.

⁴ Chinesisch 巴里坤 Pa-li-k'un vom türkischen Bari köl. Die ganze Strecke von Peking bis Ili beträgt 10 820 Meilen, und zwar von Barkul bis Urumci 1094 Meilen, von Urumci bis Ili 1930 Meilen. Der mandschurische General Funingga, der denselben Marsch bis Urumci im Jahre 1717 gemacht hatte, gibt folgende Stationen von Barkul aus an: Oosihi, Habirgan, Urtu, Gaşun, über den Sebit, Kuweše, Ulan Usu, Aktas, Sarhai, Murui, Jirmatai, Kitai, Tobicuk, Bilis, Lamuk, Cagan Usu, Sain Tara, Örumci (Urumci).

⁵ Vgl. Ta-T'sing I-t'ung-chih I. c.

⁶ Und zwar aus der mandschurischen Ausgabe. — Die Schriftstücke zeichnen vom IV.—VI. chinesischen Monat des 20. Jahres Kienlung (1755).

⁷ Die römische Ziffer bezeichnet das Buch, die arabische das Blatt, die Buchstaben a und b Vorder- und Rückseite des Blattes.

⁸ Die Eigennamen sind durchweg nur in der Lautschrift der mandschurischen Schreibung (nach Gabelentz' Schreibweise) gegeben. Nur für die chinesischen Namen wird die Umschreibung nach den Zeichen gebracht.

Eilmärschen vorgerückt und jetzt in Cagan Usu eingetroffen, das von dem Orte Loklun, an dem Saral haltgemacht hat, etwa 400 Li entfernt ist.

14 a. Meldung des Generals Bandi.

Ich bin mit meinem Heere auf dem Marsche nach Sira Tohoi in Ercis mit Amursanas Vortrupp zusammengetroffen . . .

22 b. Ich hatte vordem nach der Ankunft des Generals Yung Ch'ang in Urumci die von mir geführten Truppen, soweit sie ermattet waren, ausgesondert und zurückgelassen . . . Weiter habe ich, nachdem der Taiji Namki von den Hörman mit 1600 ihm unterstehenden Familien sich uns angeschlossen hatte, ihm den Willen Sr. Majestät dargelegt, ihm Seide und Tee zum Geschenk gemacht und seinem Wunsche, mit 300 von ihm aufgestellten Leuten sich bei uns einreihen und betätigen zu dürfen, stattgegeben. Seine übrigen Untertanen habe ich wieder in ihr altes Weidegebiet gesetzt. Dann hat Amursana einen Brief geschickt, demzufolge das Nordheer abmarschiert ist und bis zum 15. IV. in Boro Tala anlangen kann . . .

43 a. Bericht des Generals Bandi.

Die Truppen meiner beiden Abteilungen sind nach ihrer Vereinigung gemeinsam vorgerückt und am 30. III. in Erdelik angekommen. Die Pferde unserer Leute sind bei dem Marsch durch die Gobi, bei dem noch andauernd starker Sturm herrschte¹, ziemlich abgemagert und ermattet. Als wir nach Cagan Hôjir kamen, sahen wir, daß es dort Wege gab, die nach allen Richtungen hin führten. Banjur wollte zwar weiter vorrücken. Aber es schien geraten, zunächst den Amursana persönlich vorauszusenden zur Wahrnehmung der Heeresangelegenheiten, weiter zur Einholung zuverlässiger Nachrichten über Batmacering² und zur Abordnung von Boten, welche die Leute der Fünf Jisai zur Unterwerfung bewegen sollten. Daher kamen wir zu dem Schlusse, daß Amursana, Sebtanbaljur und Cingguntsab 1000 Stück im besten Futterzustand befindliche Pferde auswählen und mit diesen zuerst vorgehen, in Cagan Hôjir mich (Bandi) erwarten und dann mit mir gemeinsam weitermarschieren sollten. Die übrigen Mannschaften, alle unter meinem, Mamuts und Arantais Befehl, sollten erst die Pferde weiden und dann nach und nach hinterhermarschieren. Vordem waren Truppenkörper als Besatzungen an die Orte Bulagan und Cinggil gelegt worden. Ihnen habe ich jetzt Tributfelder und neu anzubauende Ländereien an den Orten Isutu Kengger und anderen zugewiesen. Da der erwähnte Platz weit entfernt ist und die Lager und Grenzwachen nicht bis dorthin reichen, so konnten die in der Umgegend weidenden Dsungaren alle entweichen, und es ist nur das leere Land zurückgeblieben. Man müßte die 2000 Mann in Cinggil nach Cagan Hôjir verlegen und die 1000 Mann in Bulagan nach Olon Noor östlich von Isutu Kengger. Erst so könnte man die mit der Bebauung der Tributäcker beschäftigten Truppen schützen. Unter den von Ciwangdorji geführten Truppen sollte man je nach den Umständen 100 Mann

¹ Vgl. die S. 65 (9) erwähnte Inschrift.

² War vordem als Bote ausgesandt worden.

zurücklassen und sie unter einem tüchtigen Taiji nach Ercis legen, um dort den neu unterworfenen Sira Hasiha unter Aufsicht zu haben.

52b. Bericht des Generals Yung Ch'ang.

Am 5. IV. kam der Beg Manglik von Turfan zu uns und berichtete: Da der General Saral Boten gesandt und ihm den Kaiserlichen Willen kundgegeben habe, so sei er mit seinem Sohne und 150 Mann nach Habirga gekommen in der Absicht, im Gefolge des Generals freiwillig Dienst zu tun. Dort seien sie aber auf einige 200 Burut gestoßen, die ihnen Pferde und Habe geraubt hätten, so daß sie wieder nach Turfan umgekehrt seien. Als sie nun jetzt mit nur einigen 70 Mann sich auf den Weg gemacht hätten, seien sie einem von General (Saral) geschickten und wieder heimkehrenden Boten begegnet, der ihnen gesagt habe, sie sollten nicht ins Feld ziehen, sondern an ihre alten Weideplätze zurückkehren und dort bleiben. Daher sei er nun nicht abmarschiert, sondern habe seinen jüngeren Bruder Alinizar mit 5 Begleitern zu General Saral geschickt und ihm sagen lassen, er wolle sich ihm auf dem Feldzuge anschließen, und zwar mit den Mannschaften von 1000 mohammedanischen Turfan-Familien. — Eine Anfrage des Kaisers: Ist dieser Manglik derselbe wie der Turfan Beg Minggalik, von dem Saral vorher gemeldet hatte, daß er sich mit 400 Familien unterwerfen wollte? Antwort: Nein.

55 b. Bericht Amursanas über die näheren Umstände bei seinem Vormarsch von Cagan Hôjir.

Als ich am 5. IV. in Cagan Hôjir angelangt, die mit der Kundschafterabteilung vorgegangenen Prinzen¹ Banjur, Cebdenjab und Dejit antraf und sie nach Nachrichten über Dawaci befragte, meldeten sie: es sei keine Spur von ihm zu finden, es sei auch keine Gelegenheit gewesen, Gefangene zu machen (von denen man Nachrichten hätte erhalten können). Ich denke mir, Dawaci hat auf die Kunde vom Herannahen des kaiserlichen Heeres seine Truppen zusammengezogen, ist auf seiner Hut und kommt nicht heraus. Ob er etwa bei Emil und Jair Lager aufgeschlagen hat und im geheimen auf zuverlässige Nachrichten wartet, kann man nicht mit Sicherheit sagen. Ich habe nun den Kalka-Hilfs-Taiji² Dasi mit 13 Mann zur Einholung von Nachrichten ausgesandt, dazu den Kalka-Prinzen Cebdenjab, den Öletprinzen Purpu, den Herzog Buyantegus und den Jasak-Taiji Abdasi mit 300 Mann nach und nach abgeordnet. Ich selbst will nach meiner Ankunft in Emil sichere Kunde einholen und nach den Umständen handeln. Weiter habe ich über den derzeitigen Aufenthalt des Batmacering immer noch keine klare Nachricht. Wir marschieren jetzt über Cagan Hôjir. Wenn es von dort wirklich einen Weg zu den Hasak gibt, dann will ich (Amursana) den mir unterstehenden Demci Danjin mit 3 Mann zu ihnen schicken und wenn ich

¹ Die eigentlich nur den mandschurischen Prinzen zugeordneten Titel Ts'in Wang 親王, Kiün Wang 郡王, Beile, Beize, Chen-kuo Kung 鎮國公 und Fu-Kuo Kung 輔國公 werden auch an verdiente mongolische Fürsten verliehen.

² Mandschurisch aisilara Taiji 協理吉台.

dann Kunde von ihnen erhalte, ihnen noch einen Boten zusenden, der sie zum Anschluß auffordern soll.

58 b. Bandis Bericht über die Lage bei seiner Ankunft in Cagan Hôjir.

Ich hatte mit Amursana verabredet, daß ich hinter ihm hermarschieren und in Cagan Hôjir zu ihm stoßen wollte. Wie ich aber nun in Cagan Hôjir anlangte und nachfrage, erfahre ich, daß Amursana, in Anbetracht des mäßigen Grases und Wassers am Orte und, weil er auch noch keine Nachricht über Dawaci erhalten habe, mit seiner Abteilung nach Emil weitermarschiert sei. Ich war der Meinung, daß, obgleich das kaiserliche Heer jetzt schon weit vorgekommen sei, doch die Pferde der mir unterstellten Truppen nach der mehrtägigen Ruhe wieder genügend Kräfte gewonnen hätten. Ich habe daher 800 Mann unter Mamut und Arantai dem Amursana nachgeschickt, mit dem sie dann gemeinsam weitermarschieren sollten. Mit dem noch bleibenden Rest von 800 Mann bin ich selbst hinterhermarschiert.

60 b. Sarals Bericht über die Unterwerfung des Coros-Taijis Gumbujab mit seinen Leuten.

Ich war mit meiner Abteilung vorgerückt und hatte allmählich alle Stämme (an der Straße) zum Anschluß bewogen. Da kamen am 30. III. der Taiji der Coros Gumbujab und sein jüngerer Bruder mit 20 Familien zur Unterwerfung. Am 2. IV. kamen Bukunut und Dangjamsu, dazu neun Demcis und Šeolengges mit über 1100 ihrer Familien, am 5. kamen fünf Familien des Taiji Baljur von den Bukunut und 39 Taijis von den Hôruma, Namk'aramjui und andere, im ganzen 224 Familien. Am 6. und 7. kam der Demci Purpu von den Abagas Hadan mit über 3000 Familien zur Unterwerfung. Am 8. kam der Hojom¹ von Yerkiyang² und Kasigar³ und meldete: Zur Zeit des Z'ewang Rabtan⁴ hatte man meinen Vater (mit Familie) gefesselt fortgeführt und als Geisel behalten. Bis jetzt hat man uns nicht freigelassen und heimgeschickt. Ich will gern mit den mir unterstehenden einigen 30 Familien mich der kaiserlichen Majestät unterwerfen und Untertan werden und habe hiermit eine Nephritschale als Huldigungsgabe mitgebracht. Ich (Saral) habe ihn darauf mit dem gnädigen Willen Ew. Majestät bekannt gemacht, den Leuten zugeredet, sie beschenkt und sie einzeln an ihre alten Sitze heimgeschickt, um dort Wohnung zu nehmen. Weiter hatte ich eine Meldung von dem Taiji Bayar der Yeke Minggan und dem Dsaisang Hasak Sira der G'alzat: Unsere Leute hatten bei den Unruhen der letzten Jahre ihr Vieh eingebüßt und waren in eine elende Lage gekommen. Könnte man ihnen nicht Land geben, damit sie Ackerbau trieben und Viehzucht

¹ Türkisch; eigentlich eine Anredeform: mein Hoĵa; Hoĵa ist die Beziehung der religiösen Herrscher von Turkestan.

² Yarkend. ³ Kaschgar.

⁴ Vgl. oben, auch in der mongolischen Form Tsagan Arabtan bekannt, ein Neffe des Öleten-Fürsten Galdan, kämpfte erst gegen diesen, dehnte seine Herrschaft über die Dsungarei, die Kirgisienländer und einen Teil von Ostturkestan aus und führte danach einen langen Krieg gegen den chinesischen Kaiser (1697—1727); vgl. hierzu Teil I des Fang-liò; s. S. 66 (10) Anm. 6.

und damit ihre Familien ernährten? Ich bin diesen Wünschen nachgekommen und habe sie nach Turfan geschickt zur Landbestellung und Viehweide. Das Saatgut sollen sie vom Lande des Manglik von Turfan empfangen. Weiter waren die in Eren Habirga wohnenden Leute, die vordem von Amursana und von den Hasak beraubt worden waren, in höchst schwierige Lebensverhältnisse gekommen. Ich habe nun die Amursana unterstehenden, seinerzeit nicht fortgeführten 200 Familien, dazu über 800 Familien von den verarmten Stämmen von Eren Habirga, zusammen über 2900 Personen, alle in Eren Habirga angesiedelt, habe sie eingeteilt, zu den Leuten des Dsaisangs Dondok der Jahacin geschickt, ihnen dort Vieh und Saatgut geben lassen und sie dann auf die Landbestellung und Viehzucht verwiesen. Nachdem ich am 29. III. von Loklun aufgebrochen war, kam G'alzangdorji mit seinem Bruder- sohn Janag'arbu und erklärte, er sei bereit, mit dem Heere mitzumarschieren und sich nützlich zu erweisen . . .

XI. 4 b. Amursanas Meldung von der Unterwerfung des Dsaisangs Cibaha von den Jisai.

Am 8. III. kam eine Botschaft von den Prinzen Cebdenjab und Purpu: Taiji Dasi war mit seiner Abteilung ins Land der Jisai gelangt und erfuhr dort, daß Leute am Orte Hara Ajirga lagerten. Er faßte den Entschluß, sie abzufangen, da erschien der Demci Dambi und berichtete: Ich bin ein Demci des Dugar Dsaisang und komme aus freien Stücken mich zu unterwerfen. Ich habe bereits einen Boten mit einer Mitteilung an den Dsaisang Dugar abgehen lassen, damit er auch komme und sich anschließe.

Am 9. kam uns der Dsaisang Cibaha von den Jisai unterwegs entgegen und erzählte: Mein Weideplatz liegt an dem Emil-Flusse. Ich komme euch in der Absicht entgegen, mich zu unterwerfen. Wir Fünf Jisai haben im ganzen 6 Dsaisangs. Ursprünglich war mein älterer Bruder Uktu Dsaisang, aber er ist von Dawaci festgenommen worden. So hat man im zweiten Monat dieses Jahres mich zum Dsaisang gemacht und mich von Ili an meinen Weideplatz zurückgesandt. Weiter sind die beiden Dsaisangs Dawa und Sengker auch von Dawaci festgehalten worden. Es bleiben nur noch die alten Dsaisangs Zebeg, Dasicering und Dulba Cibaha. Von diesen dreien befindet sich Dulba Cibaha zur Zeit im Lande Ili, die anderen noch auf ihren Weideplätzen. Ich habe auf die Nachricht von der Ankunft des chinesischen Heeres mich schleunigst aufgemacht, mich zu unterwerfen. Ich konnte mir daher nicht die Zeit nehmen, den anderen Dsaisangs Nachricht zu geben. Ihre Wohnsitze sind alle zu weit entfernt. Ich nehme an, daß sie binnen zwei, drei Tagen sicher auch erscheinen und ihre Unterwerfung anzeigen werden. Mir unterstehen über 1000 Familien. Früher haben die Jisai über 10000 Familien gezählt. Infolge der wiederholten räuberischen Überfälle der Hasak sind aber nur noch 7—8000 Familien übriggeblieben. Die Leute, die ihre Weidegebiete in der Nähe von Dawaci haben, sind bei den Kriegszügen in den letzten Jahren jetzt an Viehbestand stark verarmt. Dawaci selbst läßt

alle Angelegenheiten durch Engke Bolot, Tuntub und Gumbu erledigen. Er betrinkt sich jeden Tag, und seine Leute haben sich von ihm abgewandt. Als im zweiten Monat dieses Jahres Dawaci zum Kriegszuge gegen die Hasak den Befehl gab, bei den Jisai einige 5000 Mann aufzustellen und in Cagan Hôjir zu sammeln und in Bereitschaft zu halten, fühlte niemand mehr Neigung mitzumachen. Aber man mußte sich fügen.

9 b. Durch Bandi weitergereichte Meldung der aus Ili eingetroffenen Mendu und Hasiha:

Sie seien Leute des Amursana. Sie seien nach dem Aufbruch nach 13 Tagen Marsch hier eingetroffen. Dawaci habe immer noch nichts vom Anmarsch des chinesischen Heeres gehört. Er sei täglich betrunken. Er habe jetzt zu einem Angriffe auf die Hasak bei Ebei Noor mehrere tausend Mann zusammengezogen und unter den Befehl des Hoit-Taiji Hotong Emegen gestellt. Der Ort sei von hier (Bandis Lager) nur einen Tagemarsch entfernt . . . Bandi bemerkt dazu: Ich höre weiter, Dawaci habe die Dsaisangs Engke Bolot und Tuntub ausgesandt, um bei den Jisai Truppen auszuheben. Ich weiß von diesen beiden, daß sie die Vertrauten und Werkzeuge Dawacis sind. Wenn man sie beide abfinge, könnte man eingehende Kunde über Dawacis Lage erhalten. Deshalb habe ich den Staatsrat Prinzen Banjur mit 300 Mann den Auftrag gegeben, koste es, was es wolle, ihrer habhaft zu werden¹.

37 b. Meldung des Generals Saral über die Lage Dawacis nach seinen unterwegs angestellten Nachforschungen.

Am 13. IV. brachte der Demci Ures von den Hadan einen von Dawaci an die Hadan und Abagas gesandten Boten Sibekcin mit 12 Begleitern als Gefangene ein. Ich erfuhr von Sibekcin auf Befragen: Dawaci sei noch immer in Ili. Da er in den letzten Jahren ständig Kriege geführt und Unruhen angezettelt habe, so seien seine Untergebenen äußerst verarmt. Dawaci habe, da in Eren Habirga und andernorts Räubereien und Plünderungen vorkämen, sie (die Boten) ausgesandt, um Ordnung zu schaffen. Sie seien zu Beginn des Monats von Ili aufgebrochen und hätten erst im Hadan-Gebiet erfahren, daß die Taijis und Dsaisangs von Eren Habirga sich alle mit ihren Leuten unter chinesischen Schutz gestellt hätten. Wenn das chinesische Heer herankäme, würden sich die Otoks² Urut, Keret und Cohor sicherlich auch alle unterwerfen. Ich (Saral) gab darauf dem Sibekcin den Erlaß bekannt, in dem Ew. Majestät eine gnädige Behandlung aller Dsungarenstämme versprochen haben, zeigte ihm im einzelnen, daß auf der Marschstraße des kaiserlichen Heeres keine Belästigungen vorkämen und daß die Angehörigen der einzelnen Stämme sich uns in aufrichtigster Gesinnung angeschlossen hätten. Ich ließ dann die Leute frei und erteilte ihnen die Weisung, wieder an ihre Weideplätze zurückzukehren und den Urut-,

¹ Bandi hat demnach nicht den Entschluß gefunden, den in nächster Nähe gemeldeten Feind sogleich anzugreifen.

² Mongolisch: Stamm.

Keret- und Cohorstämmen die Verhältnisse klarzustellen: Wenn diese Otoks sich uns angeschlossen hätten, dann wäre Dawacis Macht noch mehr erschöpft, seine Mittel wären geschwächt, und er selbst würde keinen Ort mehr finden, wo man ihn aufnehmen.

52 b. Bandis Meldung betr. seine Absicht, Truppen nach Jair Usun Hôjir zu verlegen.

Amursana hatte gemeldet: wenn er die Zahl der Familien von den neu unterworfenen Fünf Jisai schätzungsweise berechne, käme er auf über 8000. Nun sei ihr Weidegebiet sehr weit ausgedehnt. Und da man unter den unterworfenen Leuten die guten und die üblen auch nicht auseinanderhalten könne, so müsse man sie schon durch Besatzungstruppen unter Aufsicht halten. Sonst sei es nicht ausgeschlossen, daß verbrecherische und hinterhältige Elemente unter ihnen Unruhen erregten. Man müsse daher 2000 Mann, die in Cagan Hôjir ständen, nach Jair Usun Hôjir und 1000 Mann, die in Ulan Noor ständen, nach Cagan Hôjir verlegen. Auf diese Weise könne man das Gebiet der Fünf Jisai in Ordnung halten und habe außerdem die Möglichkeit, Truppenverschiebungen nach den Plätzen der Umgebung vorzunehmen. Ich (Bandi) habe ihm daraufhin zur Kenntnis gegeben, daß ich Jalahangga nach Jair Usun Hôjir, Ciwangdorji nach Cagan Hôjir setzen, dort feste Lager anlegen und gut Wacht halten wolle. — Nach meiner Ankunft in Boro Tala am 20. IV. sind die Dsaisangs der neu unterworfenen Fünf Jisai: Cibaha, Dasicerling und Basang zu mir gekommen und haben mir gesagt, sie wollten freiwillig jeder mit seinen Truppen uns ihre Hilfe anbieten.

56 a. Bandis Meldung von der Unterwerfung des Barat Hojo¹ von Kasigar.

Hadaha ist mit dem uns jetzt beigetretenen Barat Hojo von Kasigar eingetroffen, der folgendes erzählt: Die Angehörigen unseres Stammes sind schon seit über 50 Jahren den Dsungaren botmäßig. Zur Zeit, als mein Vater noch lebte, hat G'aldan Cering ihn aus dem Hojo (Amt) entfernt und ihn dem Otok der Abagas in Gewahrsam übergeben. Nach dem Tode meines Vaters hatte man mich und meinen älteren Bruder Birgan immer noch unter Aufsicht gehalten. Erst unlängst, als man bei der Heimkehr des jüngeren Bruders des Dsaisangs der Abagas, Hadan, an seinen Weideplatz erfuhr, daß deren Brüder sich dem chinesischen Reiche ergeben hätten und heimkehren wollten, um Truppen auszuheben, da haben wir beiden Brüder uns auch freiwillig mit unseren Truppen angeschlossen, um an der Gnade der kaiserlichen Majestät teilzunehmen. So sind wir mit ausgewählten 50 Mann mit Hadan zusammen hierher gekommen. Weiter bemerken wir: Kasigar ist seit alters ein Hojo(staat). Wenn nach der Unterwerfung Ilis der Kaiser in seiner Gnade uns in unser Heimatland zurückschickte, würden wir gern die Bewohner der Länder Kasigar und Yerkiyang zur Unterwerfung veranlassen und uns gemeinsam unter seinen Schutz stellen. Können wir unsere 40 Mann, die jetzt zum Heere stoßen wollen, unter unseren eigenen Feldzeichen

¹ Barat Hojo ein Titel.

und Fähnchen schicken? — Ich, Amursana, bin der untertänigen Meinung: Die in Ili wohnenden Mohammedaner sind sehr zahlreich. Wenn wir den Barat und seine Leute unter ihren eigenen Feldzeichen ziehen ließen, würden die Mohammedaner, wenn sie von dieser Ehrung hörten, sich uns noch eher anschließen. Daher habe ich die Bitte gewährt.

61 b. Bandis Bericht über seine Vereinigung mit dem Westheere und seinen Vormarsch gegen Dawaci.

Ich hatte vorher dem Führer der Westabteilung Saral geschrieben, daß ich, in Boro Tala angelangt, meine Truppen mit den seinen vereinen und dann (mit dem Gesamtheere) auf Ili vorgehen wolle. In seinem Rückschreiben meldet er, daß Dawaci nach dem Orte Cabciyal gegangen sei, der dem Wege von Boro Burgasutai sehr nahe liege. Wenn wir erst die Vereinigung der beiden Heere vollziehen und danach nach Cabciyal marschieren wollten, so machten wir einen großen Umweg. Jetzt sei der Haupttrupp des Westheeres mit Sicherung geradeswegs auf den Berggrat von Boro Burgasutai losmarschiert. Wenn dann der von mir (Bandi) geführte Haupttrupp des Nordheeres über Kusumsuk hinausgekommen sei, sollten die beiden Heere, in ihren Maßnahmen sich gegenseitig unterstützend, je nach den Umständen handeln: — Ich bin darauf am 23. IV. mit Marschsicherung aufgebrochen und über Kuke Tom hinausmarschiert. Der Efu¹ Sebtenbaljur ist ebenfalls in Boro Tala eingetroffen, hat sich mit uns vereinigt und mit uns gleichzeitig den Vormarsch angetreten.

Weitere Meldung Bandis: Als Efu Sebtenbaljur mit seiner Abteilung nach Altan Tebsi kam und dort versuchte, die Leute unter unsere Herrschaft zu bringen, nahm er den Öleten Kubung gefangen, der ihm folgendes berichtete: Er sei der Oheim des Dsaisangs Ulum. Dawaci habe Ulum mit 100 Mann gegen die Hasak bestimmt. Er (Kubung) biete freiwillig seine Unterwerfung an und wolle Boten absenden, um Ulum herbeizuholen und auch zur Unterwerfung zu veranlassen.

Danach kam Ulum ins Lager und erzählte: Wir hatten schon früher die Absicht, uns dem chinesischen Reiche anzuschließen. Als wir nun kürzlich Nachricht von dem kaiserlichen Heere erhielten, sind wir bei Nacht mit 30 Mann hergezogen. Uns unterstehen 4 Demcis mit über 400 Familien und etwa 10 000 Stück Vieh (der vier Arten)². Wir unterwerfen uns alle in aufrichtiger Gesinnung. So sagte er. — Weiter stieß Prinz Cebten, der seine Truppen geteilt hatte und die Gebiete des Altai-gebirges absuchte, am 27. IV. bei Gurban Naitak auf Untertanen des Uriyanghaidemci Coogan, der dem Generalmajor Cadak untersteht, dann bei Ulan Bulak und Kara Haba auf Untertanen des Orcuk Namdak und solche des dem Dsaisang Tubsin unterstehenden Demci Kara Manji, die er alle zur Unterwerfung brachte. Dann nahm er die 8 Familien des mit Barang zusammen entflohenen Manji gefangen. Alles in allem unterwarf er über 200 Familien mit mehr als 1000 Gliedern.

¹ Mandschurisch; wer eine kaiserliche Prinzessin zur Frau hat, führt diesen Titel vor dem Namen, mongolisch Tabunang. ² Pferde, Kamele, Rinder und Schafe.

XII. 3 b. Bandis Bericht über die Gefangennahme des Barang Cagan und seine Befragung über die Lage Dawacis.

Der Dsaisang Kubun, den der neu unterworfenen Taiji Hotong Emegen im Weidegebiet zurückgelassen hatte, hat den von Dawaci ausgesandten Steuereinzahler¹ Barang Cagan als Gefangenen eingebracht. Ich habe den Barang Cagan ausgefragt und von ihm folgende Auskunft erhalten: Dawaci hat mir, als er mich zwecks Aushebung von Truppen zu Hotong Emegen schickte, folgenden Auftrag gegeben: Von G'alzangdorji sind Meldungen gekommen, daß Saral mit 70 000 Mann über Barkul im Anmarsch sei. Du Hotong Emegen, stelle jetzt den Kriegszug gegen die Hasak ein, setze Abteilungen an die wichtigen Punkte von Boro Tala, halte Wacht, beziehe ein Lager am Unterlauf des Flusses und ziehe Nachrichten (vom Feinde) ein. — Diesen Auftrag hat er (Dawaci) mir gegeben und er hat einen Plan gemacht, um vorrückend kämpfen, zurückgehend sich verteidigen zu können. Bevor die von Saral geschickten Boten in Ili anlangten, hatte Dawaci schon seinen Sitz nach Tekis hin zurückverlegt. Daher hat man ihn nicht finden können. Die Leute, die noch in dem alten Weidegebiet von Ili waren, haben sich alle nacheinander entfernt. Es ist nicht sehr viel zurückgeblieben. Vorher war es Dawaci nicht gelungen, ein Heer aufzubringen. Erst jetzt hat er überallhin Aufforderungen geschickt und hat mich mit dem Auftrag abgeordnet, aus den drei Otok der Dsaisangs Danjin, Mamasi und Sula Jirgal Truppen aufzustellen und die Plätze Tali, Cagan Usu und den Mogaitu-Paß in Verteidigungszustand zu setzen. Da im vergangenen Jahre alle Pferde und Viehherden aus Danjins Weideland von den Hasak geraubt worden sind, so ist jetzt die Stärke von Dawacis Heer nur sehr mäßig. Sie wird kaum 100² Mann übersteigen. Er hat bei Cagan Bum östlich von Talki ein Lager bezogen. Man braucht sich nur von einem erhöhten Punkte die Lage des Feindes anzusehen.

6 b. Aussage des gefangenen Öljeitu, den Dawaci zur Truppenaushebung geschickt hatte.

Dawaci hat mich am 13. III. von Ili aus an die Otoks des Hotong Emegen und der anderen mit dem Auftrage ausgesandt, Truppen für den Krieg gegen die Hasak auszuheben, zu besichtigen und in Marsch zu setzen. Der Dsaisang Bos von den Bardamut und anderen sind je mit mehreren hundert Mann einer nach dem anderen aufgebrochen. Diese Truppen sind alle zum Kampf gegen die Hasak bestimmt und durchaus nicht dazu, erst dem kaiserlichen Heere entgegenzumarschieren und es zu bekämpfen.

Von Dawaci weiß man, daß er nichts tut, als täglich Branntwein trinken. Er ist außer stande, irgendeine Sache zu regeln. Auch die Dsaisangs sind untereinander uneinig. Die Leute sind Dawaci nicht mehr zugetan. Pferde und Viehherden sind

¹ Mongolisch: albaci.

² Die Zahl ist ganz übertrieben gering angegeben. Wie aus dem später folgenden Bericht vom Überfall auf Dawacis Lager sich ergibt, muß er gegen 7000 Mann bei sich gehabt haben.

abgemagert. Sollte er auch die Absicht zum Widerstande gehabt haben, so wird er doch tatsächlich keinen Ort finden, wo er Fuß fassen kann. Einen Weg zum Vormarsch und Rückzug gibt es nicht mehr.

8 b. Meldung von Saral:

Ich bin mit meiner Abteilung nach Überschreitung von Boro Burgasutai in Dengnultei angekommen. Von Dawaci waren da keinerlei Wachen zu sehen. Die im Umkreis wohnenden Dsaisangs, Taijis und Lamas habe ich durch Boten zum gütlichen Anschluß auffordern lassen.

11 b. Meldung von Bandi.

Nach der Vereinigung von West- und Nordheer wollen wir angesichts der Tatsache, daß der Feind zu Gegenmaßnahmen keine Zeit mehr gefunden hat, geradeswegs den Ili-Fluß überschreiten und dann alle Kräfte aufbieten, um Dawaci in unsere Hand zu bekommen.

14 b. Aussage des Demci Ubasi.

In unserem Kutuciner-Stamm herrschen 5 Dsaisangs, jeder für sich. Der Name meines Dsaisangs ist Kesim. Er hat unter sich im ganzen einige 700 Familien, die alle in Nicugun wohnen. Der Dsaisang Kesim ist gemäß einem Befehl Dawacis mit 60 Mann zu einem Überfall auf die Hasak ausgezogen. Ich habe, als ich sah, daß das kaiserliche Heer sich Nicugun näherte, eine Beratung abgehalten und bin dann mit den 6 Begleitern Manji, Neneri, Jirgal, Sira Batur, Hotong und Mamasi zur Unterwerfung hergekommen. Während vorher Dawaci gar keine Möglichkeit gehabt hatte, ein Heer aufzubringen, hat er auf die Kunde von der Ankunft des kaiserlichen Heeres Briefe herumgeschickt mit der Weisung, Truppen aufzustellen und die Pässe und Engen von Boro Burgasutai zu bewachen. Aber wir haben in der Ansicht, es sei gar nicht möglich, Truppen aufzubringen und sich zur Verteidigung einzurichten, uns mit einer Anfrage an die Demcis der Šampiling Jisai, Suke und Durgeci Hasiha gewandt, deren Antwort lautete: Unser Otok ist zur Zeit des Lama-darja¹ neu eingeteilt und aufgestellt worden, im ganzen einige 600 Familien. Die eine Hälfte ist dem Dasidawa untertan, die andere dem Lobzang Cering. Gegenwärtig wohnen unsere 4000 Familien alle bei Ciloohai. Als unser Taiji Mangnai sich aufmachte, mit den Leuten von 200 Familien nach Tekes zu ziehen, gab er uns folgende Weisung: Das chinesische Heer wird in Kürze eintreffen. Mein jüngerer Bruder Abagas hat sich bereits unterworfen, die Dsungaren werden sicher kommen, mich auszurauben. Ich will (daher) meinen Wohnsitz jetzt einstweilen nach Tekes verlegen. Bei Eintreffen des chinesischen Heeres sollt ihr euch unterwerfen und mir Nachricht geben, daß ich mich auch unterwerfen kann.

16 b. Weiter fragte ich (Bandi) die Demcis von dem Gurit Otok aus, Hotong Kara, Boro Mangnai, Isitek, Zama und Bol, die mir folgendes antworteten: Die Leute von unserem 200 Familien sind ursprünglich Lobzang Cering zinspflichtig gewesen.

¹ Siehe oben S. 64 (8).

Dawaci hat uns in den Gurit Otok eingereiht. Nachdem Dawaci neuerdings auf die Kunde vom Herannahen des kaiserlichen Heeres seinen Wohnsitz nach Tekes verlegt hat, sind wir hierher gezogen und bieten jetzt freiwillig unsere Unterwerfung an.

Als wir dann nach Nicugun kamen, erschien der Dsaisang vom Altacin Otok, Tarba, mit seinen beiden Söhnen und 5 Demcis, um seine Unterwerfung anzubieten. Tarba erklärte im Verhör: Unser Otok hat 10 Demcis und über 700 Familien. Wir wohnen hier um den Jirgalang-Fluß herum. Wir sind jetzt bereit, uns freiwillig dem chinesischen Reiche zu unterwerfen.

21 b. Meldung von General Saral.

Ich bin mit meiner Abteilung am 27. IV. an einem Orte Dengnultai angekommen, Bandi und Amursana mit ihren Abteilungen am 28. an dem Orte Nicugun. Die Halteplätze der Haupttrupps der beiden Heere sind 20 Li voneinander entfernt. Wir haben bei einer Beratung betr. gemeinsames Vorgehen der Heere folgenden Beschluß gefaßt: Wenn wir so vorrückten, daß das Nordheer über die Gölja-Furt¹ des Ili-Flusses ginge und dann über das Tuimerlik-Gebirge, das Westheer über die Hadak-Furt und dann über das Keomen-Gebirge, könnten wir unsere Heeresmacht zur Entfaltung bringen und doch noch in wechselseitigem Meldungsverkehr bleiben. Es wäre dann ein leichtes, uns gegenseitig weiter zu helfen. Dann würden wir geradeswegs zum Angriff auf den Gedeng-Berg marschieren, wo sich Dawaci festgesetzt hat. Am 30. IV. wollen wir aufbrechen.

42 b. Aus einer Meldung Amursanas.

Am 1. V. kam der Hilfs-Taiji Šakdurjab, den wir mit einer Aufforderung zur Unterwerfung an den Taiji Norbu ausgesandt hatten, von seinem Auftrag zurück und meldete: Als wir mit unserer Truppe nach Jinjilik und Bes Belcir gelangten und Nachforschungen nach dem Taiji Norbu anstellten, hörten wir, daß er sich immer noch in Belcir im Gebiete von Basigan Šargan aufhalte. Dorthin soll nun der Dsaisang Bosi mit 847 Mann zum Kampfe gegen die Hasak gezogen sein. Jetzt kommt nun, nachdem wir den gnädigen Erlaß Ew. Majestät bekanntgegeben haben, Bosi mit seinen Leuten mit gekreuzten Händen und Kotau um sich zu ergeben. — Weiter liegt eine Meldung der Prinzen Cebdenjab und Purpu von der Kundschafterabteilung vor: Wir waren am 28. IV. in Ili eingetroffen. Da kamen die Lamas des Buddha-tempels, weiter von den Mohammedanern über 2000 Familien, von den Bootsleuten² etwa 10 Familien und von dem Handels-Dsaisang³ Borbo etwa 45 Familien, ihre Unterwerfung anzubieten. Als wir am 1. V. an den Ili-Fluß herankamen, näherten sich die Leute zur Unterwerfung einer nach dem andern ohne Aufhören. Der Taiji Dondob von den Kernut, die Taijis Cohônai und Sira Hotong von den Yeke Minggan,

¹ Gölja (Kuldscha) türkisch: Wildschaf.

² Die Fährleute, die den Verkehr über den Ili-Fluß vermitteln.

³ Wohl ein Beamter, der den Handelsverkehr mit den türkischen Kaufleuten in Ili zu überwachen hat. Vgl. den heutigen Zoll-Taotai in China.

der Hoit-Taiji Tanggôt von den Tarbahacin kamen alle, um sich unter unsere Oberhoheit zu stellen und erklärten, sie wollten freiwillig Truppen aufbringen, sich dem kaiserlichen Heere anschließen und ihre Kräfte unserer Sache weihen.

Weiter berichtete der Dsaisang Ôljei, ein Mann des zu den Hasak übergegangenen Taiji Erkecin: Nachdem unser Taiji zu den Hasak übergegangen war, wurden die Angehörigen unserer 100 Familien alle von Dawaci festgenommen und an seine Leute verteilt. Wir haben jetzt freiwillig 50 Mann aufgestellt und wollen als Fußtruppen am Kriege teilnehmen.

44 a. Meldung von Sain Isub Beg¹ von Kasigar.

Ich war ursprünglich Dsaisang von Kasigar. Dawaci hatte mich abgesetzt und nach Ili gebracht. Jetzt will ich mich mit 20 Mann freiwillig zur Verfügung stellen. Wenn man mir nach Beendigung des Feldzuges einen Gesandten beigibt und mich mit ihm in mein altes Siedlungsgebiet schickt, dann will ich die Leute von den mir früher unterstehenden 20 000 Familien zur Unterwerfung herbeiführen. — Dann eine Meldung von dem in Ili handeltreibenden Mohammedaner Abdamomim und zwölf anderen Dsaisangs: Wir gehören einer Gruppe von mehr als 2000 Familien an und wohnten in dem Lande Hasi, südlich des Ili-Flusses bis Cagan Usu nördlich des Ili-Flusses. Wir alle sind Untertanen des früheren Taijis Galdan Cering. Da Dawacis Habgier keine Grenzen kennt, sind wir heute alle verarmt. Wir wären gern bereit, 300 Mann aufzustellen, um bei der Ergreifung Dawacis mitzuwirken.

XIII. 4 a. Meldung des Generals Saral.

Die Vortruppen sind bereits in das Ili-Gebiet eingerückt, in Dengnultai mit der Nordabteilung zusammengestoßen und am 30. IV. mit ihr gemeinsam weiter vorgeückt.

17 b. Sarals Meldung von der Unterwerfung des K'ambu Lama².

Ich hatte meine Abteilung in zwei Gruppen geteilt und war in der Absicht den Ili-Fluß zu überschreiten und Dawaci zu verfolgen, am 30. IV. aufgebrochen und am 3. V. am Ufer des Ili-Flusses eingetroffen. Inzwischen war der Generalmajor Eldenge mit 1000 Solonen gleichfalls herangekommen. Vom 5. bis 7. V. rückten wir zusammen vor, gingen allmählich über den Fluß, wobei wir uns durch Rufen verständigten und führten der Bevölkerung die Macht des kaiserlichen Heeres vor Augen. Vom 5. bis 7. V. stellten sich die am Flußufer wohnenden Dsaisangs und Demcis nacheinander zur Unterwerfung ein. Dazu die dem K'ambu Lama unterstehenden Demcis Ozar, Tudub, Gendusi und Ôlet mit 300 Familien, an Mohammedanern 100 Familien, Leute von Dawacis Leibwächter Uktu Hasiha über 20 Familien, von dem in Ili wohnenden mohammedanischen Beg Memeit über 2000 Familien, von dem Dsaisang Tubsin der Curhot 51 Familien, von dem Dsaisang Ulemji der Urut 24 Familien,

¹ Jusuf Beg über ihn vgl. Shaw S. 43 ff., Hartmann S. 259.

² Tibetisch: m K'an-po, Abt, hier der Abt des großen lamaistischen Klosters und damit das Haupt der lamaistischen Kirche in Ili.

von dem Dsaisang Hotong der Urut 19 Familien, von dem Mohammedaner Beg Memeit Nizar 1600 Familien, von dem jüngeren Bruder Coilok des Jasak-Taiji der Durbet Dasidondob 3 Familien, von dem Beg von Kasigar Sain Usub¹ 49 Familien, zusammen 4166 Familien. Wir redeten den Leuten gut zu, belobten sie und wiesen ihnen ihre alten Siedlungsplätze als Wohnsitze an.

25 b. Meldung von Amursana.

Ich habe am 5. V. den Ili-Fluß überschritten. Als ich danach mit meiner Abteilung vorging, kam eine Botschaft von Abagas und seinen Leuten: sie seien selbst vor Dawacis Ankunft nach Hôwa Noohai gezogen. Während sie ihre Weideplätze in Verteidigungszustand setzten, sei Dawaci wieder von Gedeng aufgebrochen und habe sein Lager in Sângtus genommen. — Ich habe auf diese Nachricht hin meinen Marsch beschleunigt und bin in ständiger Verbindung mit dem Haupttrupp der Nordabteilung, am 10. in Hôwa Noohoitu Sili eingetroffen. Dort fand ich Spuren der Feinde. Darauf habe ich mich nun in das Lager des Generals vom Westheere Saral begeben und mit ihm ausgemacht, daß die Truppen der beiden Heere gemeinsam vorgehen sollten. Nach Hasin Usu gelangt, bin ich persönlich vorgegangen und habe gesehen, daß Dawaci mit etwa 1000 Mann ein Lager bezogen hatte und scharf bewacht hielt, mit dem Rücken an den Berg Gedeng gelehnt, in der Front durch einen Morastsee geschützt. Während wir noch in Beratung begriffen waren, brachten uns unsere Kundschaftertrupps zwei aus Dawacis Lager entlaufene Leute als Gefangene angeführt. Sie hießen Manghan und Mendu und sagten folgendes aus: Wir sind Leute vom Stamme der Minggat und wohnen am Temurtu-See. Dawaci hatte uns für den Krieg ausgehoben und hergebracht. Jetzt, wo wir das kaiserliche Heer gesehen haben, faßten wir den Entschluß, uns freiwillig zu unterwerfen. Wenn Dawaci mit seinen Truppen vom Temurtu-See hierher gezogen ist, so sind seine Waffen in Unordnung und seine Pferde und Vieh sind an Fleisch vollgefressen². Obgleich wir seine Natur und seine Lage nicht genau kennen, können wir uns doch nicht denken, wie er etwa, wo er jetzt mit Truppen ausgezogen ist, die Absicht haben könnte, sich zu unterwerfen. Viele von seinen Leuten aber, die im Herzen von ihm abtrünnig geworden sind, haben den Wunsch, sich unter chinesischen Schutz zu stellen. Das ganze jetzt vorhandene Heer ist von überall hergeholt und nach allen Seiten verteilt so gut es ging. Außer diesen vermag er keine Truppen mehr aufzubringen. — Ich, Amursana, bin der Meinung, wenn Dawaci sich auch mit seinen Leuten fest zur Verteidigung eingerichtet hat, wird er doch, wenn er erst einmal den Mut verliert und sieht, daß es keinen Ausweg mehr gibt, sich nicht mehr lange halten können. Und überdies ist die Stimmung seiner Leute auch nicht mehr bei ihm. Daher will ich in Tag- und Nachtmarsch auf ihn losmarschieren.

Nachdem ich nach Auskundschaftung des Geländes am 14. mit den Truppen

¹ = Isub (Jusuf.)

² Nicht recht verständlich, im mandschurischen Text steht wörtlich yali joksun.

der beiden Abteilungen die wichtigen Stellungen besetzt und eine Linie hergestellt hatte, verhielt ich mich abwartend. Ich stellte mich, als wollte ich seine Weideplätze plündern, damit er von mir glaubte, ich hätte die Absicht, ihn herauszulocken und bei der Gelegenheit abzufangen. In der Nacht aber bestellte ich den Flügelkommandanten Kara Batur Ayusi, den Öleten Generalmajor Batu Jirgal und den neu unterworfenen Dsaisang Cagasi, die ich mit 22 Mann ausschickte, um die unbewachten Stellen von Dawacis Lager zu erkunden. Ayusi und seine Leute drangen mit Mut und Ungestüm einfach ins feindliche Lager ein. Als sie die Überraschung des Feindes sahen, gingen sie kämpfend darauf los, und bei dem Krachen ihrer Gewehre und ihrem Kriegsgeschrei gerieten die Feinde in Verwirrung, traten aufeinander und ergriffen die Flucht. Dabei gelang es Dawaci mit nur einigen 2000 Mann zu entkommen¹. Die übrigen Leute haben wir einzeln zusammengeholt und gefangen. Wir fingen 20 von seinen Taijis, 4 Dsaisangs, 25 Söhne und Brüder von Dsaisangs, über 500 Mann von Dawacis Leibwache und über 4000 Mann² von den von allen Seiten herbeigeholten Truppen. Weiter erbeuteten wir ein mongolisches Wohnungszelt des Dawaci und 6 Kanonen. Nach diesem Erfolge habe ich einmal die Gefangenen unserer Oberhoheit unterstellt, andererseits aber die Prinzen Cingguntsab, Nimeku, Banjar, G'angdorji, Namjalcesurung, Cebdenjab, Šakdurjab, Purpu und Erdeni, sowie den Herzog Buyantegus und den Staatsrat Herzog Daldangga ausgeschickt, um auf getrennten Wegen die Verfolgung aufzunehmen. Ich selbst bin mit meinem Heere im Anschluß vorgegangen, wobei ich die Kinder, Frauen und Familienglieder Dawacis aufsammelte. Ich bemerke ehrerbietigst, daß Dawaci, wenn er auch diesmal im Dunkel der Nacht entkommen ist, doch ohne Zweifel bei der Macht und dem Kriegsglück Ew. Majestät bald ergriffen werden wird.

40 a. Bandis Meldung von der Gefangennahme der Familienglieder Dawacis.

Als das kaiserliche Heer der eiligen Flucht Dawacis und den Resten seines Heeres nachzog, konnte es die etwa 2000 Mann, die er mitgenommen hatte, und die sich allmählich überall verstreut hatten, auf dem Marsche nach und nach auflesen. Die Leute, die bei Dawaci geblieben waren, nur einige 100 Mann an der Zahl, wagten nicht ihre Weideplätze aufzusuchen, sondern flohen auf einem Umwege über das Kuiluk-Gebirge zu den Burut. Ich habe mich nun mit Cinguntsab, Nimeku, Jalafungga und Oyonggo nach dem Weideplatz Dawacis begeben, wo wir seinen Oheim, seine Kinder, seine Frau und seine Familienglieder, einige 6000 Lamas und seine Untertanen aus der Gegend restlos zusammengebracht haben. Wenn man Dawaci auch zunächst hat entfliehen lassen, so sind ihm doch die mit der Verfolgung betrauten Arantai, Banjar und Cering Ubasi so hart auf den Fersen, daß ein Entkommen aussichtslos scheint. Dazu sind die Burut von alters her Dawacis erbitterte Feinde. Sollte er also etwa bei ihnen Zuflucht suchen, so würden sie ihn keinesfalls aufnehmen.

¹ Nur um diesen Vorgang kann es sich bei dem ersten unserer beiden Bilder handeln.

² Betr. die Zahlen vgl. oben Anm. 2 auf S. 76.

Ich habe von mir aus Boten an sie geschickt, die sie aufklären und dazu bestimmen sollen, daß sie ihn unbedingt festnehmen und mir brächten.

XIV. 1 a. Bandis Bericht über die Verfolgung Dawacis.

Nach Dawacis Flucht habe ich aus den Kundschafterabteilungen der beiden Heere eine Truppe zusammengestellt und unter dem Befehl des Staatsrats¹ Cinggunsab mit der Weisung abgeschickt, auf getrennten Wegen in ununterbrochener Verfolgung hinter Dawaci herzusetzen und ihn zu ergreifen. Dann habe ich den Staatsrat Arantai auf einer andern Straße abgesandt, um Dawaci den Weg zu verlegen . . . Daldangga stellte, als er auf der Verfolgung an das Kuiluk-Gebirge gekommen war, fest, daß Dawaci bereits in das Gebiet der Burut eingetreten sei. Und da die Pferde unserer Truppe ausgehungert waren und auch keine Verpflegung mehr nachkam, kehrte er um. Da ich erfahren habe, daß es jenseits des Kuiluk-Gebirges Wege zu den Burut und zu den Mohammedanerstädten gibt, so läßt sich nicht sagen, ob Dawaci bei seiner Flucht ums Leben in das Gebiet der Burut eintreten oder nicht vielmehr in den Mohammedanerstädten Aufnahme suchen oder aber schließlich sich an irgendeinem abgelegenen Ort verbergen wird. Ich habe den Prinzen Cering Ubasi mit 800 Mann auf Kundschaft ausgeschickt, und daneben zu den Mohammedanern und Burut Botschaft gesandt mit der Aufforderung, Dawaci zu ergreifen und auszuliefern.

21 b. Ein Befehl weist General Saral an, dem Dawaci ins Gebiet der Burut hinein zu folgen.

33 a. Bandis Meldung von der Gefangennahme Dawacis.

Amursana hatte bei der Niederlage und Flucht Dawacis sofort seine Offiziere Langsu und Barang zusammen mit dem Mohammedaner Abu Halik an die Mohammedaner von Aksu und Turman geschickt, um ihnen kundzutun, wenn Dawaci auf der Flucht zu ihnen käme, sollten sie ihn ergreifen und an uns ausliefern. Nun erhalte ich heute am 13. VI. eine Botschaft, die Langsu und Barang aus dem Lande des Akim Hojisbeg der Turman in unser Lager gesandt haben, daß Dawaci gefangen sei. Dazu heißt es in dem beigefügten Briefe Hojisbegs: „Gemäß den vom Gesandten übermittelten Weisungen haben wir an allen Engpässen der Gebirge befestigte Lager errichtet zur Überwachung der Zugänge. Am 8. d. Mts. hatte sich Dawaci an einem an Kasigar angrenzenden Orte gelagert. Darauf schickte ich meinen jüngeren Bruder mit Wein und Pferden zu seinem Empfange und ließ ihm sagen: ‚Ich kann wegen Krankheit nicht persönlich kommen. Wohin willst du dich jetzt begeben und was brauchst du? Ich werde dir alles beschaffen. Warum kommst du denn nicht her und nimmst einstweilen bei mir Wohnung?‘ Dawaci schickte darauf (einen seiner Leute) Tuba und ließ mir danken und antworten: ‚Wenn du eine aufrichtige Gesinnung hast, werde ich also zu dir kommen.‘ Da habe ich dann Truppen im Walde verborgen und ihn gefangengenommen². Jetzt bringe ich ihn

¹ Militärische und zivile Kommandos wechseln häufig bei einem Beamten ab.

² Vgl. Shaw S. 48 ff.

unter einer Bedeckung von 20 Mann in Euer Lager. Sein Sohn Lobca und die Dsaisangs Ailci, Danjin, Darbagai Ubasi, Dondok, Molom, Cuisonom Emci und Tuba mit noch anderen, im ganzen 80 Mann, sind gefangen. Ich bitte ergebenst, eine Schwadron nach dem Musur-Paß zur Abholung zu schicken.“ — Ich habe darauf sogleich 300 Mann Solonen und 200 Mann Kalka und Öleten unter Generalleutnant Eldengge und dem Kalka-Herzog Cebdensampil zusammengestellt und am 14. nach Musur abmarschieren lassen mit der Weisung, Dawaci unterwegs auf das schärfste zu bewachen. Weiter sandte ich einen Boten an den Mohammedaner Hojisbeg und ließ ihm sagen, er solle sich dem Zuge anschließen.

XV. 54 b. Bandis Meldung über den Tag, an dem er den gefangenen Dawaci heimsenden wolle.

Ich hatte seinerzeit, als mir von dem Mohammedanerbeg Hojis die Gefangennahme Dawacis gemeldet wurde, den Generalleutnant Eldengge mit einer Truppe ausgeschiedt, um ihn einzubringen. . . Am 24. IV. brachte Eldengge in Gemeinschaft mit Beg Hojis den Dawaci und seinen Sohn ins Lager. In der Erwägung, daß Dawaci bei seiner Weiterschaffung nach Peking seine Weidegebiete durchqueren, man also unbedingt eine Wachmannschaft mitgeben und Vorsichtsmaßregeln ergreifen muß, habe ich von den Truppen, die jetzt den Heimmarsch antreten sollen, 500 Mann zur Bedeckung des Gefangenzuges kommandiert. Sie sind am 25. dieses Monats unter dem Befehl des Herzogs Hadaha, des Öleten-Taiji Gendunjab und des Kalka-Prinzen Namjalcesurung abmarschiert. Der Dsaisang Ailci und die 70 anderen Gefangenen werden erst später eingebracht werden. Sobald sie eintreffen, werde ich sie verhören und dann diejenigen, die in Betracht kommen, unter der Bewachung eines Offiziers nach Peking schicken.

XVI. 64 b. Befehl des Kaisers an den Generalleutnant Osi, Dawaci und seinen Sohn in Kalgan zu belassen und nach der Rückkehr des Kaisers aus Jehol unter Beobachtung der Vorschriften ihm zuzuführen, seine Dsaisangs und Leute aber sogleich nach Peking zu schaffen und ins Gefängnis zu werfen.

Namensnachweis.

Die Bedeutungen der Namen sowie die Sprachen, denen sie entstammen, sind, soweit feststellbar, angegeben worden.

mo. = mongolisch, ma. = mandschurisch, ch. = chinesisch, tib. = tibetisch, sk. = Sanskrit, t. = türkisch, a. = arabisch.

I. Stämme und Geschlechter.

Nach Pallas, Sammlung historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften, Frankfurt und Leipzig, 1779, Bd. I, S. 280 ff., steht der einzelne mongolische Volksstamm (ulus) unter einem Taiji, 150—300 Feuerstellen (örkö) sind als ein Aimak einem Dsaisang, 40 Feuerstellen einem Demci unterstellt, bei den Westmongolen „Schulungge“ heißen, was dem *seolengge* der mandschurischen Schreibung entspricht und wieder auf chinesisches 首領 zurückgeht. Darhan ist ein Ehrentitel für Dsaisangs.

Abagas 111. 73.	Hadan 73.	Minggat 80.
Abagas Hadan 71.	Hasak 67.	Ôlet-Ôgeled 57.
Altacin 78.	Hoit 73.	Solon 79.
Bardamut 76.	Hôrman 69.	Šampiling Jisai 77.
Bukunut 71.	Hôrma 71.	Tabun Jisai 69 = Jisai.
Burut 67.	Jahacin 72.	Tarbahaci 79.
Cohor 73.	Jasak 70.	Torgut 67.
Coros 67.	Jisai 69.	Uriyanghai 75.
Curhot 79.	Kalka 68.	Urut 73.
Durbet 80.	Keret 73.	Yeke Minggan 71.
G'alzat 71.	Kernut 73.	
Gurit 77.	Kutuciner 77.	

II. Ortsnamen.

Bei dem Nomadenleben der Stämme in der Mongolei sind die Benennungen selbst von örtlich ganz festliegenden Punkten, wie Bergen und Pässen, einem außerordentlichen Wechsel unterworfen. Eine Feststellung der Orte ist daher hier sehr schwierig.

Altai.

Altan-Gebirge, 75 mo. Goldgebirge.
 Altan Tebsi, 75 mo. Goldschüssel, Berg
 200 chinesische Meilen östlich des im Norden
 von der Stadt Ili noch jenseits Boro Horo ge-
 legenen Gebirges Hara Hartsagai (schwarzer
 Falke).
 Aksu 82 t. weißes Wasser.
 Balkasch-See 67 nach Radloff, Wörterbuch
 der türkischen Dialekte S. 1499, ein sump-
 figes Hügelland.
 Barkul 68 t. Bari köl, köl See.
 Basigan Šargan 78 šargan, mo. gelbes Pferd.
 Belcir 78 t. mo. Zusammenfluß, eine Bo-lo-
 ji-r-Sperre befindet sich am oberen Emil.
 Bes Belcir 78 t. fünf Zusammenflüsse.
 Boro Burgasu (tai) 75 mo. wo es Ulmen gibt.
 Boro Horo 75 mo. graues Birkhuhn.
 Boro Tala 68 mo. graue Steppe.
 Borotu Tak 67.
 Bulagan 69 mo. Zobel.
 Cabciyal 75 mo. Holzung.
 Cagan Bum 76 mo. weißer Abhang.
 Cagan Hôjir 69 mo. weißes Glaubersalz.
 Cagan Usu 69 mo. weißes Wasser.
 Ciloochai 77 von mo. ciloo Stein.
 Cinggil 69 = mo. cinggir bläulich?
 Dengnulte 77 mo. wo Erdstücke sind, west-
 licher Teil des Eren-Habirga-Gebirges.
 Ebei-See 73 mo. Fischotter.
 Emil 70 t.
 Ercis 69 t. für Irtisch.
 Erdelik 69.
 Eren Habirga 72 mo., bunte (eriyen) Flanke.

Gedeng 78 etwa 500 chinesische Meilen sw.
 von der Stadt Ili (Kuldscha).
 Gôlja 78 t. Wildschaf.
 Gurban Naitak 75, gurban mo. drei.
 Habirga 70 mo. Flanke, Rippe.
 Hadak-Furt 78 vielleicht vom tib. khabtag,
 Geschenktuch.
 Hara Ajirga 72 mo. schwarzer Hengst.
 Hasi 79 pers. kasch Nephrit.
 Hasin Usu 80 mo. Kasch-Fluß.
 Hôwa Noohai 80 mo. hoa rot, nagohai Grün,
 Gras.
 Hôwa Noohoitu Sili 80 mo. Ebene mit rotem
 Gras.
 Ili 67.
 Isutu Kengger 69.
 Jair 70 mo. Uferabhang.
 Jair Usun Hôjir 74 wie oben, hôjir mo.
 Glaubersalz.
 Jehol 83 ch. 熱河兒 heißer Fluß.
 Jingar 67.
 Jinjilik 78 t. üncülük Perlenfluß?
 Jirgalang-Fluß 78 mo. Freude.
 Kalgan 83 mo. Tor.
 ara Haba 75 mo. schwarzer Eber.
 Kasigar 71 t. Kaschgar.
 Keomen-Geb. 78.
 Kuiluk-Geb. 81.
 Kuke Tom 75.
 Kuku Noor 67 mo. blauer See.
 Kuldscha 67 s. Gôlja.
 Kul Kara Usu 67.
 Kusumsuk 75.
 Kutsche 67.

Loklun 69.
 Mogaitu-Paß 76 mo. wo es Schlangen gibt.
 Musur 83 t. Musart Eispaß.
 Nicugun 77 mo. nackt.
 Olon Noor 69 mo. viele Seen.
 Sairam 67.
 Sira Tohoi 69 mo. gelber Flußarm.
 Sangtus 80.
 Talas 67.
 Tali 76.
 Talki 76 mo. Schabeisen.
 Tekes 77 Plur. von teke mo. Wildschaf.
 Tekis 76.
 Temurtu-See 80 mo. es Eisen gibt.

Ti-hua 67 造化 chinesische Bezeichnung von Urumci, (wo man das Volk der chinesischen) Zivilisation zuführt.
 Tiënschan 67 ch. Himmelsgebirge 天山.
 Tuimerlik 78.
 Turfan 70.
 Turman 82. -
 Ulan Bulak 75 mo. rote Quelle.
 Ulan Noor 74 roter See.
 Urumci 68 vielleicht Hirschjäger vom mo. urum Lockruf für Hirsche.
 Yerkiyang 71 nach der chinesischen Umschreibung des t. Yarkend.

III. Personennamen.

Abagas 73 mo.
 Abdamomim 79 a.
 Abdasi 70 t.
 Abu Halik 82 a.
 Ailci 83 mo. von ail Nachbar.
 Akim Hojisbeg 82 a. t.
 Alinizar 70 a.
 Amursana 64 mo.
 Arantai 69 mo. von araga Zahn?
 Ayusi, Kara Batur 81 mo-sk äyus Leben.
 Baljur 71 tib.
 Bandi, 69 tib. ban-de Budhist, sk. vandhya.
 Banjur 69 tib.?
 Barang 75 mo.
 Barang Cagan 76 mo.
 Barat Hojo 74 a. t.
 Basang 74.
 Batmacering 69 tib. Amursanas älterer Bruder.
 Batu Jirgal 81 mo.
 Bayar 71 mo.
 Birgan 74 t?
 Bol 77.
 Borbo 78.
 Boro Mangnai 77 mo.
 Bos 75.
 Boši 78 t.
 Bukunut 71.
 Buyantegus 70 mo.
 Cadak 75.
 (Cagan Arabtan) 64 mo. tib.
 Cagasi 81.
 Cebdenjab 70 tib.

Cebdensampil 83 tib.
 Cebten 75 tib.
 Cering Ubasi 81 tib. mo. ubasi sk. upāsaka.
 Chao Hui 65 ch.
 Cibaha 72 mo.
 Cingguntsab 69 tib.
 Ciwangdorji 69 tib.
 Cohônai 78.
 Coilok 80.
 Coogan 75.
 Cuisonom Emci; 83 emci, mo. ist der Arzt. Es handelt sich hier vielleicht um D's Leibarzt.
 Daldangga 81 mo. entspricht dem Taltangga auf der Beischrift zu den Kupferstichen.
 Dambi 72.
 Dangjamsu 71 tib.?
 Danjin 70 tib.
 Darbagai Ubasi 83 mo.
 Dasi 70 tib.
 Dasicering 72 tib.
 Dasidawa 74 tib.
 Dasidondob 80 tib.
 Dawa 72 tib.
 Dawaci 64 tib.
 Dejit 70.
 Dondob 98 tib.
 Dondok 72 tib.
 Dugar 72.
 Dulba Cibaha 72.
 Durgeci Hasiha 77.
 Eldengge 76 ma. der glänzende.

Engke Bolot 73 mo.
 Erdeni 81 mo.
 Erkecin 79 mo.
 Funingga 88 ma.
 G'aldan 64 tib.
 G'aldan Cering 74 tib.
 G'alzangdorji 72 tib.
 G'angdorji 81 tib.
 Gendusi 79 von gendu mo Panter?
 Gendunjab 83 tib.
 Gumbu 73 tib.
 Gumujab 71 tib.
 Hadaha 83 ma. Nagel.
 Hadan 73.
 Hasak Sira 71 mo.
 Hasiha 73 mo.
 Hojis(beg) 82 tib.
 Hotong 77 mo.
 Hotong Emegen 73 mo.
 Hotong Kara 77 mo.
 Isitek 77.
 Jalafungga 81 mo. langlebig.
 Jalahangga 74.
 Jakub Beg 62 a. t.
 Janag'arbu 72 tib.
 Jirgal 77 ma. Freude.
 Kambu Lama 79 tib. k'ampo Abt.
 Kara Manji 75 mo. schwarzer Zauberer.
 Kesim, 77 t.
 Kubun 76 mo. Kind.
 Kubung 75 mo. Baumwolle.
 Lama Darja (Lamadarja) 64 tib.

Langsu 82.	Norbu 78 tib. Edelstein,	Šakdurjab 78 tib.
Lobca 83 tib.	edel.	Tanggöt 79 mo.
Lobzang Cering 77 tib.	Ozar 79 tib.	Tarba 78 von mo. tarbaga
Lobzang Danjin 64, tib.	Orcuk Namdak 75 tib.	Murmeltier?
Mamasi 76 ma.?	Osi 83.	Tsagan Arabtan 71 mo.
Mamut 69 a. Mahmūd.	Oyonggo 81 ma. wichtig.	Tseng Kuo-fan 64 ch.
Manghan 80 mo. Sand-	Ôlet 79 mo.	Tso Tsung-t'ang 64 ch.
hügel.	Ôljei 79 mo. eigentlich Glück	Tuba 82.
Manglik 70 t.	Segen.	Tubsin 75 tib.
Mangnai 77.	Ôljeitu 76 mo. beglückt.	Tudub 79.
Manji 75 mo. Zauberer.	Purpu 70 tib.	Tuntub 73.
Memeit 79 a. Mehmed.	Sain Isub Beg 79 mo. a. t.	Ubasi 77 mo. (sk.)
Memeit Nizar 80 a.	Sain Usub 80 mo. a.	Uktu 72 mo. berühmt.
Mendu 73 mo. heil.	Saral 68.	Uktu Hasiha 79 mo.
Mendu Hasihan 888, mo.	Sebtenbaljur 69 tib.	Ulemji 79 mo. reichlich.
Minggalik 70 t.	Sengker 72 mo.	Ulum 75 mo.
Molom 83.	Sibekcin 73 mo.	Ures 17 mo. die Nachkom-
Namjalcesurung 81 tib.	Sira Batur 77 mo.	men.
Namk'aramjui 71 tib.	Sira Hasiha 70 mo.	Yung Ch'ang 68 ch.
Namki 69 tib.	Sira Hotong 78 mo.	Zama 77.
Nemeri 79 tib.	Suke 77 mo. Axt.	Zebeg 72 tib.?
Nimeku 81 ma. Fehler, Krank-	Sula Jirgal 76 mo. s. leer,	Z'ewang Rabtan 64 tib.
heit.	j. Freude.	

THE ARHATS IN CHINA AND JAPAN.

By M. W. DE VISSER.

PREFACE.

After having written the main part of this paper I learned from Professor LÉVI that he, in collaboration with Professor CHAVANNES, intended to publish a treatise on the sixteen and eighteen Arhats, based upon Chinese and Indian texts. At the same time they had the great kindness of leaving to me the subject of the 500 Arhats as well as the extensive and interesting field of art relating to both groups of saints (500 and 16 or 18), which formed the chief part of my paper. Moreover, by sending me the first proof of their treatise immediately after its having been printed, they enabled me to compare their results with mine long before they published them in the *Journal Asiatique* (1916). For this kindness I am extremely grateful. The sincere spirit of friendly collaboration, shown by these great authorities towards an ordinary worker in the same field, shines as a bright light amidst the darkness of this sorrowful time. May all those who serve science, not for low, egoistic purposes but only because they love it with all their heart, collaborate in order to rebuild the international work, so necessary for its progress and success!

Alas! Mr. CHAVANNES' death has deprived us of a great and noble man in the highest sense of these words. This loss will be the more felt as his gifted pupil, Mr. PETRUCCI, had shortly before passed away. We shall always remember them with the greatest admiration, respect and gratitude. Their eminent works are invaluable to all students of Eastern-Asiatic religion, art and history. May Mr. LÉVI, to whom I tender my heartiest thanks, for many years continue his splendid investigations in the wide field of Asiatic studies.

Mr. LÉVI and Mr. CHAVANNES have thrown a brilliant light upon the difficult problem of the sixteen and eighteen Arhats. They were kind enough to express their good expectations as to my part of the great work. I must confess that I am afraid to publish the results of my study after their splendid performance. It was a very difficult task to compare my third chapter (on the 16 and 18 Arhats) with their elaborate and ingenious treatise, based upon all possible Chinese and Indian works, and to change my argumentation in connection with their highly interesting results. At last I decided to leave my original text mainly as it was, and to add to each part of the complicate subject the principal details of their arguments and conclusions. Thus the reader will be able to follow the intricacies of the problems and the solu-

tions, given by them in such an admirable and persuasive way. Then he is sure to read and re-read their treatise in extenso, if he has not studied it beforehand, and to increase his knowledge as I did my own. May my work be of some use to him too with regard to the other parts of this extensive subject, and may the students of Buddhism and of Chinese and Japanese Buddhistic art get a clearer insight into this interesting branch of their enhancing study.

Again I express my sincerest thanks to my learned Japanese friend and teacher Mr. K. KAZATO in Tōkyō for giving me a great many interesting details referring to this subject, and to Miss E. SCHMIDT for her kind and invaluable assistance as regards the language of this paper. At the same time I tender my best thanks to Professor VOGEL and Dr. H. H. JUYNBOLL for their valuable explanations with regard to the meaning and orthography of many sanscrit terms, and — last not least — to the editors of the *Ostasiatische Zeitschrift*, Dr. WILLIAM COHN and Dr. OTTO KÜMMEL, for having sent me the interesting Japanese work on the Arhats which formed the base of this study, and for having kindly undertaken the difficult task of publishing my paper with many illustrations in their beautiful periodical.

Chapter I.

THE NAME AND QUALITIES OF AN ARHAT.

§ 1. *The name Arhat.*

The meaning of the word *Arhat* or *Arhant* (a present participle, the nominative of which is *Arhan*) is *worthy*¹, one who deserves (to be honoured). Chinese Buddhists have translated it by 應, *ying*, “corresponding with”, “worthy of”, “deserving”, and added the character 供, “offerings”, to denote the worship which these saints deserved. Thus the term 應供, *ying-kung*, comes nearest to the meaning of the sanscrit word.

There are, however, two other terms, more common than *ying-kung*, but based upon wrong derivations of the word *arhan*. We find these three explanations in the well-known work entitled *Fan-yih ming-i tsih*² or “Collection of the meanings of (Sanskrit) names translated (into Chinese)” and published in A. D. 1151 by the priest FAH-YUN, 法雲. The first explanation given there is that the two first characters of the word 阿羅漢, *A-ra-han*, mean *robbers*, 賊, and that the last means *breaking, destroying, defeating, 破, or killing, 殺*, as we read a little further in the same passage. The term 殺賊, *shah-tsch*, “killing the robbers”, is, indeed, mostly used to translate the word *Arhan*, but the abbreviated transcription 羅漢, *Lohan*, Jap. *Rakan*, is by far the most frequent form. We learn from Professor GRÜNWEDEL³, that the Ti-

¹ Cf. EITEL, *Sanskrit-Chinese Dictionary*, s. v. *Arhan*, second ed. p. 16. GRÜNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Index, p. 218 („der würdige“, ἀρχων).

² 翻譯名義集 (NANJŌ's Catalogue, Nr. 1640).

³ L. c., p. 218.

betans derived the word from *ari* and *han*, translating it into *dgra-bcom-pa*, "Conqueror of the enemies". The two words *ari* and *han* meaning *enemy* and *killing, destroying*, it is obvious that the Chinese Buddhists, in wrongly deriving the term *Arhan* from these words, used the character 賊 in the sense of *enemies*, and not in that of *robbers* or *thieves*, as it is taken by EITEL¹ and EDKINS². These "enemies" were, as we learn from the Chinese vocabulary, quoted above, "all vexations", 一切煩惱, i. e. all perceptions and sensations, which are the enemies of the mind³. However ingenious this derivation might be, it was quite erroneous, for the root *arh* means to deserve, to be worthy of, and *arhant, arhat* means deserving, worthy, so that the term *ying*, 應, mentioned above, is the correct translation⁴. As to the word *ari-han*, "killing the enemies", this is an existing, but quite different term⁵.

The second explanation, given by the Chinese vocabulary, is right. "The Arhats on account of their entire 'exhaustion of leaking' (一切漏盡, the Chinese translation of the sanscrit term *āsravakshaya*, 'destruction of faults'⁶), deserve (應) to receive offerings (供養) from all the devas and men of all the worlds." (復次阿羅漢一切漏盡故應得一切世間諸天人供養).

The third explanation is based upon a false etymology, the *a* of *Arhan* being considered as an *alpha privans* (*not*), and the remaining of the word being translated into "to be born", "birth". Thus the term was written 不生, *puh-sheng*, and taken in the sense of "not to be reborn", i. e. exempt from transmigration (又阿名不, 羅漢名生, 彼世中更不生, 是名阿羅漢).

A commentary on the *Fah-hwa-king* (法華經疏, i. e. "Commentary on the *Saddharma Pundarika sūtra*), quoted in the same passage of the Chinese vocabulary as well as by EDKINS⁷, gives the same three meanings: "Not to be reborn" (不生), as they do no longer receive the fruit of life and death; "killing the enemies" (殺賊), as within them the 98 vexations are exhausted, and "deserving offerings" (應供), as they are provided with knowledge and judgment, meritorious actions and virtues, and are able (堪, also a meaning of the root *arh*) to give happiness to mankind. There we also find another explanation, namely 應真 or "corresponding to truth", i. e. 真人, a "true man".

According to EITEL⁸ the state of an *Arhat* is explained by 佛果, i. e. *Buddhaphalam*, the „fruit of Buddha", and one of his attributes is 不學, "one who is exempt from study" (*açaiksha*, opp. 學考, *çaiksha*, disciple)⁹. We found the term 無學, "without

¹ L. c., p. p. 16.

² *Chinese Buddhism*. sec. ed., p. 184.

³ 阿羅名賊, 漢名破, 一切煩惱賊破.

⁴ Cf. CAPPELLER, *Sanskrit Wörterbuch*. s. v. *arh* and *arhant*.

⁵ *Ibidem*, p. 27. s. v. *arihan*.

⁶ Cf. EITEL, l. l., s. v., p. 21 a.

⁷ *Chinese Buddhism*. p. 184.

⁸ L. l., s. v. *Arhán* (which must be *Arhan*) and *Buddhaphalam*.

⁹ Cf. GRÜNWEDEL, *Myth. des Buddh. in Tibet und der Mongolei*. p. 8: *Asekha*, er hat „ausgelernt“.

study" attributed to the Arhats in the *Fah-shu*¹, with the explanation that "he who is without the Law must study", 無法可學 (but he who knows the Law need not study).

§ 2. *The rank, virtues and powers of an Arhat.*

In order to give the best description of the nature of the Arhats we have to cite in extenso the following passage of Professor KERN's *Manual of Indian Buddhism*².

"Arhats are, dogmatically, all those who are walking in the fourth and highest stage of the path leading to Nirvāṇa. They are distinguished by faculties far surpassing those of common mortals. First of all then they possess the *four sorts of paṭisambhidā* — in N. texts *pratisamvid* — regarding 1. *Artha*; 2. *Dharma*; 3. *Nirukti*; 4. *Pratibhāna*. The purport of these terms seems to be: a transcendent faculty in grasping the meaning of a text or subject; in grasping the Law of all things as taught by the Buddha; in exegesis; readiness in expounding and discussing."

"Besides the four distinctive faculties just named, the Arhat possesses *five kinds of transcendent knowledge, Abhiññā (Abhiññā)*; to wit: *Ṛddhi (Iddhi)*, the power of working miracles (this has 4 subdivisions, *pādas*). Further the Divine ear by which he is enabled to hear and understand all sounds in the universe; knowledge of the thoughts of others; memory of former existences; and the Divine eye, by which he sees all that is occurring in the world and perceives how beings in different worlds die and are reborn. There is also a sixth *Abhiññā*, being the transcendent knowledge which causes the destruction of defiling passions."

"The Arhat is also endowed with *eight Vidyās*, branches of knowledge, which, however, are nothing else but the six *Abhiññās* with the addition of *vipassanañāna* and *manomayiddhi*. The latter is properly only one of the 10 *Ṛddhis*."

"*Vipassanā*, skr. *Vipaṣyanā* and more correctly *Vidarṣanā*, is contemplation and the true insight connected with it. It is often mentioned together with *Samatha*, skr. *Ṣamatha*, quietude, as an attribute of Arhats. Accordingly it is said that there are two orders of Arhats, the *Sukkhavipassaka*, the barely contemplative philosopher, and the *Samathayānika*, he who is devoted to quietude."

"The power of working miracles requires the aid of the fourfold *Padhāna* or *Sammā-padhāna* (the form *Prahāna* in N. texts is a decidedly blundering rendering of a Prākṛt term into Skr.), right exertion or application, consisting: 1. in the restraint of the senses, *Samvara-padhāna*; 2. in the abandonment of sinful thoughts; 3. in the *Bhāvanās*; 4. in steady perseverance. — Certain spiritual qualities which the Arhats share with the Bodhisattvas will be noticed in the sequel."

"The prominent characteristic of the Arhat is *Wisdom, Prajñā*. It is by *Wisdom*

¹ The Chinese vocabulary entitled *Ta-Ming San-tsang Fah-shu*, mentioned below; Chapter XXVI, p. 180, s. v. 六種阿羅漢, the six kinds of Arhats. The same vocabulary gives also the three meanings ascribed to the word *Arhat*, which we mentioned above (殺賊, 不生, 應供), Ch. XI, p. 77.

² III, 5, p. 60.

that he crosses the ocean of existence; hence he is said to be *Prajñāvimukta*. His inferior, the *Anāgāmin*, cannot reach that ultimate goal, but becomes a denizen of the Brahmaloaka, by means of *Samādhi*, whilst the *Sakṛdāgāmin* and *Srotaāpanna* by virtue of Morality, *Çīla*, occupy places intermediate between the Brahmaloaka and the *Apāyas* (states of punishments)."

"The Arhat is the *Ārya par excellence*, though all others who are progressing towards Deliverance are entitled to that denomination. In many cases *Ārya*, *Arhat* and *Çrāvaka* are controvertible terms. Primarily *Çrāvaka* is a hearer, a disciple of Buddha, but it is not seldom used synonymously with *Arhat* or *Ārya*, and the compound *Ariyasāvaka* in general denotes a pious believer (*Sāvaka-bodhi* is the knowledge possessed by an Arhat, opposed to supreme Buddhaknowledge and to *Pratyekabuddhi*)."

"In a later period we see the Mahāyānists apply *Çrāvaka* to denote the primeval Buddhists, but it is with them also a comprehensive term for their opponents, the Hinayānists, whom we may call Old Buddhists."

"The Mahāyānists divide all sons of Buddha into three classes, according to the *yāna*, the vehicle they use, the curriculum they go through: 1. the *Yāna* of the *Çrāvakas*, the lowest; 2. that of the *Pratyekabuddhas*; 3. that of the *Bodhisattvas*. In connection with the whole tenor of the passage in *Saddharma Puṇḍarīka* where the three *Yānas* are spoken of, it would seem that by the followers of the *Srāvakayāna* are meant the *Sthaviras* or Buddhists of the old orthodoxy; with the second class the solitary contemplative philosophers; with the third, the accomplished teachers and preachers."

"Although such a distinction is made, one should know that essentially there is only one *Yāna*, the *Buddhayāna*, because ultimately all beings, at one time or another, shall reach the same goal. Therefore the Tathāgata declares that he will lead all beings to final Nirvāṇa, adding: 'all beings are my children.'"

"Both with the Mahāyānists and the adherents of the old creed the Arhats are inferior to the *Pratyekabuddhas* or private Buddhas. Dogmatically the *Pratyekabuddha*, P. *Paccekabuddha*, is a being who has attained, like a Buddha, by his unaided powers the knowledge necessary to Nirvāṇa, but does not preach it. He is not omniscient, and is in all respects inferior to a supreme Buddha. It is a law of nature that he can not live at the same time with a Buddha."

"The *Bodhisattvas* are endowed with many eminent moral and intellectual qualities. Their most striking characteristic is *compassionateness*. They represent, in general, active virtue and highmindedness, *in contradiction to the Arhats, who are inactive*. One might mark the difference between the two classes of persons by saying that the *Bodhisattvas* are compassionate, *the Arhats unpassionate or passionless*¹."

¹ L. 1., p. 66.

“Along with their eminent moral virtues (the 10 Pāramitās) the Bodhisattvas possess such *intellectual qualities* as are conducive to enlightenment, and which are therefore termed *Bodhipākshika-dharmas*, *Bodhipakshadharmas*, thirty-seven in number. These qualities are not, as is the case with the Pāramitās, peculiar to the Bodhisattvas, for they belong likewise to the Arhats. They comprise seven categories.

I. The four kinds of *Smṛtyupasthāna*, presentness of memory, thoughtfulness: 1. in regard to the body; 2. to sensations; 3. to rising thoughts; 4. to Dharma¹.

II. The four kinds of application, right exertion, *Sammā-padhāna*, N. *Samyak-prahāna*, already enumerated.

III. The four parts of miraculous power, *Rddhipāda*, *Iddhipāda*; as above [there not enumerated; according to EITEL s. v. the “steps (pāda) of desire (*chanda*), energy (*vīrya*), memory (*citta*) and meditation (*mīmāṃsā*)].

IV. The five *Indriyas*, mental energies, faculties: faith, energy, memory or thoughtfulness, concentration of mind, and wisdom.

V. The five *Balas*, mental powers, not differing from the *Indriyas*, unless in intensity.

VI. The seven constituents of *Bodhi*, *Bodhyaṅga*, *Sambodhyaṅga*, to wit: memory, investigation (*dharmavicaya*), energy, contentment (*prīti*), calm, concentration of the mind (contemplation) (*samādhi*), and indifference or equanimity.

VII. The *Eightfold Path*, *Aṣṭāṅgika-mārga* of the Āryas (right views, thoughts, speech, actions, living, exertion, recollection, meditation)”.

As to the rank and virtues of the Arhat we may further quote the following passage of the same work².

“According to the stage one has reached in one’s course towards Deliverance, Nirvāṇa, there is a fourfold division. Those who are walking in this path of Sanctification in four stages are called, respectively: *Srotaāpanna*, *Sakṛdāgāmin*, *Anāgāmin*, *Arhat*, and with a common designation *Ṣrāvaka*, disciple. Each of the stages or path-divisions is subdivided into a higher and a lower degree, the *mārga*, and its *phala*, result, fruition.”

“The *Srotaāpanna* is he who has entered the first stage (*srotaāpatti*), the neophyte. He has got rid of the first three bonds of human passion, *saṃyojana* (heresy, scepticism, and observance of superstitious rites); the doors of the states of punishments, *apāya*, are shut for him.”

“The *Sakṛdāgāmin* is so termed because he will once be reborn in the world of men. He is not only free from the first three bonds, but has in addition reduced to a minimum *rāga*, affection, *dveṣha*, hatred, and *moha*, infatuation.”

“The *Anāgāmin* is he who has freed himself from the first five or lower (*avara-*

¹ We shall see below, that this is not Buddha’s Law, but the *dharmas*, i. e. the principles of human nature.

² III, 2, p. 52.

bhāgīya) bonds (to wit the 3 specified above, with *kāmarāga*, attachment, and *pa-tiḡha*, antipathy), and will not be reborn on earth or in a *Kāmaloka*, but in a *Brahmaloka*.”

“The *Arhat* is he in whom the causes of moral infection [*āsrava*; their number is three: *kāma* — (desire), *bhava* — (affection) and *avidyāsrava* (ignorance); or four: the foregoing with addition of heresy] are exhausted¹, the impurities washed away, the *kleças* [i. e. besetting evil propensities of the mind, 10 in number; according to EITEL, there are five *kleças*, to wit: cupidity, anger, foolishness, irreverence and doubts²] rejected; who has fulfilled his task, laid down his burden, removed all bonds (not only the lower, but also the higher), obtained the four kinds of transcendent faculties. *He is no more subject to rebirth.*”

“Those who are walking in the four paths in their progress towards final beatitude rank as true *Āryas* in contradistinction to the *profanum vulgus*, the *Pythagjanas*. Their power far surpasses that of common mortals, which is nothing strange, as the notion that transcendent power is attainable by man is prevalent among Hindu sects; the *Yogin* more especially is, to vulgar apprehension, a worker of miracles.”

“The object of the *Ārya* is to reach *Nirvāna*. . . . We must distinguish the secondary *Nirvāna* and the final or absolute one. The former *Nirvāna*, attained by *Arhats* in this life, is virtually the same as the *Jīvanmukti* of the *Vedāntins*. It is specified by the addition of *upādīśesa* (*upadhiḡśeṣa* with the N. Buddhists), i. e. having the residuum of a substratum.”

“The second or final, absolute *Nirvāna* can only be reached after death. In that state all suffering ceases, completely and for ever . . . Practically, *Nirvāna* means a happy death without fear of rebirth.”

We further learn from Prof. KERN's *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde* that the *Arhat*'s mind easily rises and proceeds into the regions of all believers, but that it is difficult for him to elevate his mind to the region of the *Pratyekabuddhas*. After 20 000 kalpas he is sure to reach *Nirvāna*³. Longing for *Nirvāna* is his distinct characteristic. Of the two classes of *Arhats*, mentioned above, the *Samathayānika*, who is devoted to *quietude*, is preferred to the *Sukkhaviḡpassaka*, the contemplative philosopher, who seeks for wisdom. It is not known whether each sage has to pass through these two stages or whether the former is simply a higher being than the latter. At any rate, the title of *Arhat*, in the fullest sense of the word, belongs only to him who has reached complete knowledge⁴.

Thus we are well informed of the *Arhat*'s nature by one of the greatest scholars of Buddhism. The question rises, however, how the *Arhat*, who is exempt from re-

¹ This is the *āsravakshaya*, translated into 漏盡 or „exhaustion of leaking“, mentioned above.

² S. v. *pancakleḡa*, sec. ed., p. 113 b.

³ Vol. I, pp. 409 sq.

⁴ P. 415.

birth, has to pass 20 000 kalpas before reaching Nirvāṇa. During his life he already reaches the secondary Nirvāṇa, and after death he is not reborn, i. e. he enters the absolute Nirvāṇa. Evidently only the Arhats of the *lower* rank, who are not yet exempt from rebirth, may have to wait for 20 000 kalpas before reaching the final aim. Those of the higher degree, however, during their life time obtain the partial Nirvāṇa and after death enter Parinirvāṇa.

This agrees with Prof. GRÜNWEDEL's description, who mentions even three degrees of Arhats, apparently corresponding to the seekers and the quietists, dealt with above. „Auf der vierten Stufe wird er (der Mensch) frei von allem Verlangen nach materieller Existenz, von Stolz, Selbstgerechtigkeit und aller Unwissenheit; er erkennt alle Sünden und alle Dinge in ihrem wahren Werte; er hat die zärtlichste Liebe zu allen Wesen: er ist Arhat. Noch weiter emanzipiert, wird er zum „*asekha*“, d. h. er hat „ausgelernt“, er hat alle Fesseln gebrochen, sein Kamma ist erloschen, und eine neue Wiedergeburt tritt bei ihm nicht mehr ein. Die höchste Stufe ist *samādhi*: Ablösung von allem, was sich auf Leidenschaft bezieht, tiefer Seelenfrieden. In dieser Stufe erreicht er das Nirvāṇa, bei seinem Tode das *Parinirvāṇa*¹.“

Thus according to GRÜNWEDEL the Arhats of the lower degree, who are not yet „*asekha*“, i. e. who are still learning, namely the contemplative philosophers, the seekers, mentioned by KERN, are apparently not yet exempt from rebirth. It is not before one has arrived at a higher degree, that of quietism (to be compared with Lao-tszé's *wu-wei* or „being without action“), that his Karma is finished and he is free from rebirth. Then, finally, he rises to the highest stage and enters *samādhi*, which procures him the secondary Nirvāṇa during his life time and the absolute Nirvāṇa after death.

As to the Bodhisattvas, they, on the contrary, were active and compassionate and passed through innumeral births to finally reach Buddhahood. They used, according to the Mahāyānists, the highest of the three vehicles, the *Mahāyāna*, whereas the passionless, inactive Arhats, using the *Śrāvaka-yāna*, the lowest of the three vehicles — the middle one being that of the Pratyekabuddhas —, were not born again and entered Nirvāṇa after their death. „Not the Arhat, who has shaken off all human feeling, but the generous, self-sacrificing, active Bodhisattva is the ideal of the Mahāyānists².“ „In the picture of the Supreme Buddha the traits of the Arhat and the Bodhisattva have been blended into a harmonious whole³.“

As we saw above, Prof. KERN supposes that the *Saddharma Puṇḍarīka* by the followers of the *Śrāvaka-yāna* (i. e. all the four classes, of whom the Arhats are the highest) designates the *Sthaviras* or Buddhists of the old orthodoxy; that the Pratyekabuddhas are the solitary contemplative philosophers; and that the Bodhisattvas are the accomplished teachers and preachers.

¹ *Myth. des Buddh. in Tibet und der Mong.*, p. 8.

² KERN, *Manual of Buddhism.*, p. 69.

³ *Ibidem*, note 5.

When examining the Chinese equivalents of the different sanscrit words, designating the virtues and powers of the Arhats, we find the following details.

The four sorts of *paṭisambhidā*, in N. texts *pratisamvid*, are called 四無礙智, "the four unlimited (forms of) wisdom", viz:

1. *Artha*, 義無礙智, unlimited knowledge of the meaning", i. e. a transcendent faculty in grasping the meaning of a text or subject.
2. *Dharma*, 法無礙智, "unlimited knowledge of the Law".
3. *Nirukti*, 詞 or 辯無礙智, "unlimited knowledge of exegesis" (得解).
4. *Pratibhāna*, 樂說無礙智, "unlimited knowledge of pleasant discourses", i. e. readiness in expounding and discussing¹.

We find them explained in the *Ta-Ming San-tsang Fah-shu*, 大明三藏法數, "Numerical terms of the Law of the Tripiṭaka, (collected) under the Great Ming dynasty" (NANJŌ, Nr. 1621)², where we read that they are also called 四無礙辯. There the "Four (sorts of) knowledge", 四智, are mentioned as being different from the *pratisamvid*. There is, however, a third kind of "Four (sorts of) knowledge", namely the 羅漢四智 the "Four (sorts of) knowledge of the Arhats", enumerated and explained in the same Chinese vocabulary³, which refers to the 涅槃經 (*Nirvāna-sūtra*, NANJŌ Nr. 113 sqq.). They are: 1. 我生已盡; 2. 梵行已立; 3. 所作已辦; 4. 不受後有, i. e. "having exhausted one's personal life, having set up Brahmanic (i. e. pure) actions, having well prepared (or distinguished) one's deeds, and exemptness from rebirth."

These four kinds of knowledge are also given by ŌMURA SEIGAI, 大村西崖, in his treatise on the pictures and images of the Arhats, *Rakan zuzō kō*, 羅漢圖像考⁴, given as an appendix to TAJIMA's edition of pictures of the 16 Rakan in the possession of Baron Takahashi, attributed to the famous SHEN-YUEH, 禪月, of the T'ang dynasty⁵. The same scholar quotes the 彰所知論 ("Çāstra on explaining what is known", 13th century, called by Nanjō (Nr. 1320), a "useful and interesting manual of the Buddhistic terminology"), where these four kinds of knowledge are said to be: 苦已知, 集已斷, 滅已證, 道已修, i. e. "Complete knowledge of the sufferings (of existence), having cut off confused ideas (集 instead of 雜?), having testified extinction, and practised the Doctrine."

The six kinds of transcendent knowledge (*abhiññā*) are translated as follows: 六通 or 六神通. EITEL⁶ remarks that these are "six supernatural talents, which Çākyamuni acquired in the night before he became Buddha, and which every Arhat takes possession of by means of the fourth degree of Dhyāna. Most Chinese texts

¹ Cf. EITEL, s. v. *pratisamvid*, p. 122 b.

² Latest Jap. ed., published in Kyōto, bundle 36 B, Ch. XIV, p. 99.

³ Ch. XVI, p. 111, b, s. v.

⁴ Sect. I, p. 1.

⁵ 禪月大師十六羅漢, *Zengetsu daishi jūroku Rakan*, "The 16 Arhats of SHEN-YUEH TA-SHI". (Tōkyō, *Shimbi shoin*, 1909).

⁶ S. v. *abhiññā*, p. 3 a. Cf. the *Ta-ming San-tsang Fah-shu*, Ch. XXVI, p. 177, s. v. 六神通.

reckon six such talents, while the Singhalese know only five. Sometimes however only five are mentioned."

1. 天眼, the "Celestial Eye", i. e. *Divyacakshus*, the "Divine Eye", by which the Arhat sees all that is occurring in the world and perceives how beings in different worlds die and are reborn.

2. 天耳, the "Celestial Ear", i. e. *Divyaçrotra*, the "Divine Ear", by which he hears and understands all sounds in the universe.

4. 知他心, "Knowledge of the hearts (i. e. the thoughts) of others", *Paracitta-jñāna*.

4. 宿命, "Destiny of the dwellings", i. e. *Pūrvanivāsānusmṛti-jñāna*, "Knowledge of the former existences (of one's self as well as of others).

5. 身如意, "Dominion over one's body at will," i. e. *Ṛddhi*, the "power of working miracles", according to KERN divided into four subdivisions, *pādas*. He does not enumerate these "four parts of miraculous power", called *ṛddhipāda*. We find them, however, in EITEL's dictionary s. v., as well as their Chinese equivalent 四如意足, "The four steps (of acting) at will." These "steps" refer to *desire* (欲, *chanda*), *energy* (精進, *vīrya*), *memory* (念, *citta*), and *meditation* (思惟, *mīmāṃsā*). They are also explained in the *San-tsang fah-shu*, the ancient Chinese vocabulary quoted above¹. EITEL, who (p. 131) mentions the 神足力, "Power of the supernatural steps", which he explains as the power of assuming any *shape*, as the third of the six *Abhi-jñās*, is evidently mistaken in considering the four *ṛddhipādas* as the "four modes of attaining *ṛddhi*", consisting of "annihilation of desire, energy, memory and meditation." They are, on the contrary, *parts of ṛddhi*. Energy, memory and concentration of mind also belong to the five *Indriyas*, mental energies, possessed by *Bodhi-sattvas* and Arhats².

6. 漏盡, "Exhaustion of leaking", i. e. *Āsravakshaya*, according to KERN "(the transcendent knowledge which causes) the *destruction of defiling passions*" (*āsrava*, Pali *āsava*, means *scum* on boiling rice; hence defiling passions). EITEL remarks that "the Chinese explanation derives the term from the root *çru* (this must be *sru*) (落, to drop), and supposes the word *āsrava* to refer to "the stream" of metempsychosis. Accordingly *āsravakshaya* designates "supernatural knowledge of the finality of the stream of life". This is a mistake. In the first place the character 漏, *leaking, dripping*, is never used in the sense of *stream*, but may very well have served to designate "constantly failing", as water drips through a crack in a jar. And secondly, we find it explained as "*delusion of views and thoughts* on the three worlds (of desire, form, and the formless)", 三界見思惑, which delusion is "cut off", 斷, by the Arhats, who thereby are free from the births and deaths of the three worlds and attain super-

¹ Ch. XIV, p. 101 b, s. v. 四如意足.

² The Arhats could even ascend to the Tushita heaven, and take others up there to show them Maitreya, cf. FAH-HIEN, Nanjō Nr. 1496, p. 4 b; Legge's translation, pp. 24 sq.

natural power. This is the explanation of the Chinese vocabulary (the *Fah-shu*)¹, which refers to the 瓔珞經 (“Sūtra on the necklace”).

The “*Eight Vidyās*”, branches of knowledge, are, as we learned from KERN, the six *Abhijñās* with the addition of *vipassanañāna* and *manomayiddhi*, the first being contemplation and the true insight connected with it, the latter belonging to the 10 *ṛddhis*. The word *Vidyā* is translated into Chinese by means of the character 明, *Light*. The Chinese texts² ascribe “*Three Vidyās*” (*Trividya*, 三明) to the Arhats, to wit: 宿命明, 天眼明 and 漏盡明, i. e. the knowledge of one’s former existences as well as of those of others, the “Divine Eye” (which sees everything) and the destruction of defiling passions called “the exhaustion of leaking”. Thus we see that the *Three Vidyās* are nothing else but the fourth, first and sixth of the *Abhijñās*. As to EITEL, he explains the *Trividya* in a different way. “They are”, he says, “the subjects of knowledge which contain the elementary truths of Buddhism: 1. 無常, the impermanency (of all creature) 2. 苦, “sorrow”, *Duḥkha*, as the lot of all beings; 3. 身如泡沫, “the conformity of the body with a bubble of water, *Anātmā*, designating the unreality of all material phenomena”. We do not know, where EITEL found this explanation. The *Eight Vidyās*, however, are called 八識, the eight forms of knowledge, designated by EITEL as the *Eight Vijñānas*.

The *Samyakprahānas* (Pali: *Sammā-padhānas*), required for the power of working miracles, are called 四正勤, the “Four correct efforts”. KERN explains them as: 1. restraint of the senses; 2. abandonment of sinful thoughts; 3. the *Bhāvanās* (benevolence, pity, joyful sympathy and indifference with regard to wordly matters)³; 4. steady perseverance. EITEL, however, declares the *Samyakprahānas* to be one of the 37 categories of the *Bodhipakshika-dharmas*, comprehending a fourfold effort, viz: 1. after the birth of evil to stop its birth forever; 2. before the birth of evil to prevent its birth; 3. before the birth of *karma* to cause its birth; after the birth of *karma* to cause its continuous development.” DE HARLEZ⁴ gives a similar explanation (but “good doctrines” instead of “*karma*”), found in the *Han-Fan tsih-yao*, 漢梵集要, a Chinese-Sanscrit vocabulary composed by order of the Emperor of the K’ang-hi period (1662—1723). A comparison of the Chinese text with KERN’s explanation shows that the first effort is to stop evil *thoughts* not yet born (restraint of the senses); the second is the effort to suppress evil *thoughts* already born (abandonment of sinful thoughts); the third is the resolute, fierce desire to produce virtuous thoughts not yet born; and the fourth is “not destroying” the virtuous thoughts already born (steady perseverance). EITEL is evidently mistaken in speaking of “the birth of *karma*” instead of translating it into “the birth of virtuous thoughts”,

¹ Ch. XXVI, p. 178 a, s. v. 六神通.

² *Ta-ming san-tsang jah-shu*, Ch. X, p. 69 a, s. v. 三明, where the 雜阿含經 (NANJŌ, Nr. 544, *Samyuktāgama sūtra*) is quoted.

³ Cf. KERN, *Hist. du Bouddhisme dans l’Inde*, vol. I, pp. 392 sq.

⁴ *Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois*, T’oung-pao, vol. VII, p. 387.

and DE HARLEZ's "doctrines mauvaises" and "bonnes doctrines" are to be taken in the sense of "evil and good thoughts". The *Fah-shu*¹ gives them simply as "evil" and "good", the first to be cut off or not allowed to be born, the second to be developed or produced, thus enumerating them in a different order (2, 1, 4, 3).

The *four Smṛtyupasthānas* are translated into 四念處, the "Four dwellings of memory". They are the following.

1. 觀身不淨, "contemplating the impurity of the body" (*kāya*).
2. 觀受是苦, "contemplating the bitterness of the sensations" (受, *vedanās*).
3. 觀心無常, "contemplating the inconstancy of the heart" (*citta*).
4. 觀法無我, "contemplating the impersonality of the dharmas (the principles of human nature)".

Thus we find them enumerated in the *Fah-shu*², and it agrees with KERN's statement about their belonging to the body, the sensations, the rising thoughts, and the dharma. EITEL gives their Chinese equivalents as follows: 念身不淨, 念受苦處, 念心生滅無常, 念諸法從因緣生本無有我 i. e. "remembering that the body is impure, that the sensations are bitter, that the heart's products (the thoughts) extinguish and are inconstant (EITEL's translation "keeping in mind that birth and death continue incessantly" is erroneous), and that all the dharmas (the principles of human nature) originate according the *nidānas* and originally have no personality". It is clear, that the word *dharma* is to be taken in the sense of "principles of human nature" instead of in that of the Buddhist Law. The *four rddhipādas*, 四如意足, are explained above.

The *five Indriyas*, mental energies, faculties, are called 五根, the "Five Roots", and explained by 發生, "productive of life". They are: 1. 信, faith (*śraddhā*); 2. 精進, energy (*vīrya*); 3. 念, memory or thoughtfulness (*smṛti*); 4. 定, concentration of mind (*samādhi*); 5. 慧, wisdom (*prajñā*)³. In the Chinese vocabulary, translated by DE HARLEZ⁴, the *pañca indriyāṇi* are confused with the "Six Roots", 六根, also called the "Six Entrances", 六入, i. e. the *Ṣaḍāyatanas*, the organs of sense, viz. the eyes, ears, nose, tongue, body and mind.

The *five Balas*, mental powers, differing from the *Indriyas* only in intensity (according to EITEL the former are "viewed as negative moral agents preventing the growth of evil") are called 五力, "The Five Powers".

The *seven Bodhyaṅgas* or *Sambodhyaṅgas*, i. e. the seven constituents of *Bodhi* (菩提, explained by 道, the "Road" [of Intelligence] or by 正覺, "Correct understanding, intelligence"), are designated by 七菩提分, or 七覺分, "the Seven divisions of Bodhi", or 七覺支, "the Seven branches of understanding". They are the following:

¹ Ch. XIV, p. 101, s. v. 四正勤. They are also called 四斷.

² Ch. XIV, p. 101. Cf. also DE HARLEZ, *T'oung Pao* VII, p. 382, Nr. 23; VIII, p. 134, Nr. 70.

³ *Fah shu*, Ch. XXI, p. 145; EITEL, s. v. *Indriya*.

⁴ L. I., vol. VII, p. 377, nr. 11; the right *pañca indriyāṇi* are given on p. 378.

1. 念, memory (*smṛti*).
2. 擇法, discrimination of the *dharma* (*dharmapraṇicaya*, according to KERN: *dharmavicaya*, investigation).
3. 精進, energy (*vīrya*).
4. 喜, joy (*prīti*, contentment).
5. 除, removal (scil. of misery), explained by 斷除煩惱, "cutting off and removing trouble and vexation" (according to the *Fah shu*¹ and EITEL², but 輕安 according to DE HARLEZ³, who gives the sanscrit word *praçānti*, whereas EITEL gives *praçrabdhi*, confidence). As it is calmness, the characters of DE HARLEZ's vocabulary give the right translation.
6. 定, contemplation, concentration of mind (*samādhi*).
7. 捨, "throwing away", renunciation, i. e. indifference (*upekshā*).

The *Eightfold Path*, *Aṣṭāṅgika-mārga* of the *Āryas*, is designated by 八聖道 or 八正道 "The Eight Holy (or Correct) Paths", or, according to EITEL⁴, by 八正門 "The Eight Correct Gates (sc. into *Nirvāṇa*). They are 正見, 正思惟, 正語, 正業, 正命, 正精進, 正念, 正定, right views, thoughts, speech, actions, living, exertion, recollection, meditation⁵.

ŌMURA, in his treatise on the Arhats mentioned above, enumerates the faculties and virtues of the Arhats as follows: 四智, 入解脫, 三明, 六通, i. e. the Four kinds of knowledge, the Eight *Vimokshas*, the Three *Vidyās*, and the Six *Abhijñās*. The Eight *Vimokshas*, not mentioned by KERN in his list of the capacities and actions attributed to the Arhats, are found neither in the *Fah shu* (where the 八勝處 are something similar⁶), nor in DE HARLEZ's list. The *Fah shu*, however, gives "Three Gates of Salvation", 三解脫門, to wit: 空, 無相 and 無作, or "Emptiness" (of passions), "Being without attachments" and "Being without actions"; and DE HARLEZ gives also three, of which the two former correspond to those of the *Fah shu*, whereas the last is said to be 無願, "Being without desires". EITEL, however, explains the *Eight Vimokshas* or acts of self-liberation as follows.

1. Liberation from the conception that notions have both subjective and objective realities corresponding to them.
2. Liberation from the conception that notions have indeed no subjective, but have objective, realities corresponding to them.
3. Liberation from the conception of any realities whatsoever, whether subjective or objective.
4. Liberation by the recognition that unreality is unlimited.

¹ *Fah shu*, Ch. XXIX, p. 197, s. v. 七覺分.

² *Sanskrit-Chinese Dictionary*. sec. ed., p. 122, s. v. *Praçrabdhi*.

³ L. I. XII, p. 390, Nr. 37.

⁴ L. I., s. v. *mārga*.

⁵ *Fah shu*, Ch. XXXI, p. 214.

⁶ Ch. XXXI, p. 213.

5. Liberation by the recognition that knowledge is unlimited.
6. Liberation by the recognition of absolute non-existence.
7. Liberation by a state of mind in which there is neither consciousness nor unconsciousness.
8. Liberation by means of a state of mind in which there is final extinction (*nirvāṇa*) of both sensation and consciousness.

EITEL further remarks that the three first *vimokshas* cause the mind to dwell in the three first regions of *Dhyāna* (different heavens), the four following raise the mind to the *catur arūpa Brahmaloḥas*, the 四空天, "Four heavens of unreality", and the last *vimoksha* causes it to enter *Nirvāṇa*. He adds that this Chinese account differs from those of Southern Buddhism, extracted by BURNOUF.

KERN gives the following statement about the *Vimoksha*. "Vimoksha signifie affranchissement de l'esprit, et est triple, comme le *vimukti* correspondant dans le Yoga. Or, ces trois Vimokshas ont littéralement les mêmes noms que les trois *Samādhis* de distraction parfaite, etc., nommés plus haut (*Samādhi* avec doute et réflexion; sans doute, mais avec réflexion; sans doute et sans réflexion). On parle parfois de huit *Vimokshas*. Comme le *Samādhi* consiste justement dans l'effort de distraire, de détourner l'esprit des choses de ce monde, il va donc de soi que *Vimoksha* et *Samādhi* reviennent en fait au même. Si nous devons distinguer *Dhyāna*, *Vimoksha*, *Samādhi* et *Samāpatti* comme autant de degrés dans l'intensité de l'attention, nous pourrions les appeler: méditation, abstraction, attention, concentration¹."

ŌMURA², quoting the 三法度論 (*Tridharmaka-ḥāstra*, NANJŌ's *Catalogue* Nr. 1271; translated in A. D. 391) and the 四阿含暮抄解 (Commentary on the four *Āgamas*, i. e. the four classes of Hīnayāna sūtras), enumerates three kinds of Arhats, to wit: 利根, 鈍根, and 中根, i. e. "sharp root", "blunt root" and "middle root", which seems to indicate three degrees of holiness. He also refers to the 法華玄義 or "Dark (hidden) meaning of the Saddharma puṇḍarīka sūtra" (cf. NANJŌ, Nr. 1534 sq.), where six classes of Arhats are mentioned, viz: 退法, 思法, 護法, 住法, 進法, 不動法, i. e. "those who retire from the Law, think upon the Law, protect it, stay in it, advance in it and do not move in it." These six classes are explained in the *Fah-shu*³ in the following way. The first category of Arhats retires from the "fourth fruit" (果) (i. e. the Arhatship) to the first (i. e. that of the *Srotaāpanna*) because by falling into errors they lose the Law they have found. The second kind of Arhats thinks upon the Law, because they are afraid to lose the Law they have obtained. The third class of Arhats protects the Law, because they enjoy having understood it. The fourth class stays in the Law, because they do neither retire nor advance. The fifth advances in it, because they can increase their merits and advance towards the last and highest degree. This, the

¹ *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, vol. I, p. 406 (381).

² L. 1., Sect. I, p. 1.

³ Ch. XXVI, p. 180, s. v. 六種阿羅漢, "The six kinds of Arhats."

sixth, does not move whatever in the Law, because they are free from all disturbing vexations.

When comparing these six classes with the two of Southern Buddhism, mentioned by Prof. KERN (the contemplative seekers and the quietists), we see that the sixth or highest degree is that of the quietists, whereas the five others have taken the place of the contemplative philosophers, divided into different degrees. ŌMURA remarks that, although all the Arhats were Buddha's disciples, there was a great difference in "independence of understanding" (心得自在) between them, i. e. there were higher and lower ones, as e. g. the very enlightened Ānanda and Çāriputra, and the stupid 周利槃特 (Cūdapanthaka).

The Japanese author who composed the article on the Arhats in the *Tetsugaku daijisho* or "Great Philosophical Dictionary"¹, after having dealt with the different Chinese translations of the word Arhat (besides 應供 also 應真, "Corresponding to the Truth"), points out the radical difference between the Buddhas (and Bodhisattvas) and the Arhats. The former are the active teachers of the Wisdom they have attained, the saviours of the living beings, whereas the latter are inactive and possess their wisdom only for their own benefit, i. e. to enter Nirvāṇa. Although the old church knew this difference, it was especially the *Mahāyāna* school, with her self-sacrificing, active Bodhisattvas, which laid stress upon it, as we also saw above.

How the Arhats were honoured after death we learn from FAH-HIEN's account of the cremation of an Arhat in Ceylon (410 A. D.). "The king buried him after the fashion of an Arhat, as the regular rules prescribed. Four or five li east from the vihāra there was reared a great pile of fire-wood, which might be more than thirty cubits square, and the same in height. Near the top were laid sandal, aloe, and other kinds of fragrant wood. On the four sides (of the pile) they made steps by which to ascend it. With clean white hair-cloth, almost like silk, they wrapped (the body) round and round. They made a large carriage-frame, in form like our funeral car, but without the dragons and fishes.

At the time of the cremation, the king and the people, in multitudes from all quarters, collected together, and presented offerings of flowers and incense. While they were following the car to the burial-ground (i. e. to the pyre), the king himself presented flowers and incense. When this was finished, the car was lifted on the pile, all over which oil of sweet basil was poured, and then a light was applied. While the fire was blazing, everyone, with a reverent heart, pulled off his upper garment, and threw it, with his feather-fan and umbrella, from a distance into the midst of the flames, to assist the burning. When the cremation was over, they collected and preserved the bones, and proceeded to erect a tope²."

¹ 哲學大辭書, vol. I, p. 44. Cf. also the *Nihon hyakkwa daijiten*, 日本百科大辭典, vol. I, p. 242.

² *Fah-hien*, Nanjō Nr. 1496, p. 32 b, Legge's translation, Ch. XXXIX, pp. 107 sq.

As to these topes, the pilgrim saw as many as a thousand topes of Arhats and Pratyeka-buddhas near the capital of Nagāra¹.

HÜEN-TSANG (637 A. D.) gives an interesting tale about the Bodhisattva Deva, who visited an Arhat and requested him to dispel his (the Bodhisattva's) doubts. The Arhat explained everything he asked him, but at last kept silent, and by means of his supernatural power secretly rose up to the Tushita heaven. There he interrogated Maitreya, who exhorted him to be very respectful towards the Bodhisattva, who in the Bhadrakalpa should reach Buddhahood. In a moment the Arhat returned and eloquently explained the most difficult questions. Deva, however, replied that he, the Arhat, would never have known this without the help of Maitreya's divine wisdom. The Arhat acknowledged the truth of this remark, rose from his seat, humbly thanked the Bodhisattva and showed him the greatest respect and admiration².

Here we see how the wisdom of an Arhat could be superior to that of a Bodhisattva, but that the latter was treated by the former as a much higher being. The Arhat with his great wisdom represents, so to say, the Hīnayāna doctrine, whereas the Bodhisattva is the divine being worshipped by the Mahāyānists.

¹ Ibidem, p. 8 a, b; Legge's translation, Ch. XIII, p. 40.

² *Ta-T'ang Si-yuh-ki*, Ch. X, p. 20, JULIEN's translation, vol. II, pp. 117 sq.

EINE POPULÄRE DARSTELLUNG DER SHINGON-LEHRE. Bearbeitet von H. SMIDT¹.

DIE PRAXIS DER SHINGON-LEHRE.

Die Aktion der drei Geheimnisvollen (San-Mitsu-Yō-Dai, Kap. 67) Wir haben im vorigen Abschnitte (s. Kap. 63) aus der Trias Substanz, Erscheinung und Aktion die ersten beiden bereits in Gestalt der sechs Ur-Substanzen und der vier Mandara-Arten besprochen.

Bei der Aktion handelt es sich um die Betätigung des Leibgeheimnisses (Shin-Mitsu), Sprachgeheimnisses (Go-Mitsu) und Geistesgeheimnisses (J-Mitsu).

Im Mikkyō-Ritus geschieht diese dreifache Aktion bei dem meditativen Gottesdienste (Shūzen-kwan-Hō 修禪觀法); das Leibgeheimnis wird durch das Formen der Ingei (印契 sanskr. Mudra), das Sprachgeheimnis durch das Sprechen von Shingon-Darani (眞言陀羅尼 sanskr. Mantra), das Geistesgeheimnis durch die Meditation (Kwannen 觀念), durch die völlige In-Ruhe-Stellung und Konzentration der Seele vertreten.

Da nun aber das Mikkyō im Universum nur die Personifikation des Dainichi Nyorai sieht (und wiederum in den ritualen Handlungen wirksame Symbolisierungen universaler Betätigungen vornimmt), so bedeuten die *Ingei* die dingliche, die *Meditation* die psychische Lebendigkeit aller Phänomene. In den *Darani* sind nicht nur durch Buchstaben ausdrückbare Laute enthalten, sondern sie bedeuten die gemeinsame Betätigung von Ding und Seele.

In der Harmonisierung dieser drei geheimnisvollen Betätigungen, der leiblichen, sprachlichen und geistigen, muß nun das Ziel der Menschheit bestehen. Wer sie nicht erstrebt, ist ein Widersacher der Wahrheit und ein schlechter Mensch.

Die Hotoke können wir als Menschen mit voller Harmonie der drei Geheimnisvollen, uns arme Sünder als Hotoke ohne diese Harmonie bezeichnen.

Um nun die Hotoke und uns in Harmonisierung der drei Geheimnisvollen zu vereinigen, dazu ist der meditative Gebets-Gottesdienst, das San-Mitsu-Kaji (Kap. 68) da.

* * *

Soku Shin Jō - Butsu (即身成佛 „der Leib kann direkt Butsu werden“, Kap. 69). Ein volles Einswerden mit dem Hotoke ist auch uns möglich, und zwar nicht nur auf dem umständlichen Wege des Kengyō, sondern sofort durch Erlangen eigener vollständiger Erleuchtung (Dai Kaku). Das „Hatsu Bodai-Shin-Ron“ lehrt:

¹ Vergl. O.Z. IV. S. 45 ff. u. 180 ff.

„Wenn jemand nach Butsuweisheit verlangend seine göttliche geistesvolle Seele (Bodai-Shin, sanskr. Bodicitta s. Suzuki, p. 297 f.) gründlich durchforscht, so wird der von Eltern geborene (zeitliche) Leib sofort in den Zustand großer Erleuchtung gelangen.“ Das ist geradeso, wie das Zusammentreffen eines Kindes mit seinem Vater, die sich aus besonderen Umständen vorher nicht gekannt haben. Wenn sie sich zufällig an ihrem Namen erkennen, so sind die sich bisher völlig fremden plötzlich Vater und Sohn geworden.

* * *

(Von dem Wege, der zur Erleuchtung führt, werden wir im folgenden nur Weniges und zwar wesentlich nur Äußerlichkeiten erfahren. Es handelt sich dabei ja hauptsächlich um intuitive Vorgänge, die nicht lehrbar sind. In ihnen liegt der Kern der Mikkyō-Ideen, und es ist somit gerechtfertigt und für uns auch erwünscht, daß der Erörterung des Kaji-Kitō, der Hülle des Mikkyō-Geheimnisses, vom Verf. ein breiter Raum gewidmet ist).

Die drei Geheimnisvollen und die göttliche Hilfe (San-Mitsu-Kaji, Kap. 68).

Die göttliche Hilfe wird durch die drei Geheimnisvollen mittels des Kaji-Kitō (加持祈禱) herbeigeführt. „Ka“ ist A n d e r e r K r a f t. „Ji“ ist u n s e r e A s s i m i l i e r u n g d e r v o n A n d e r e n g e k o m m e n e n K r a f t. Das Kaji-Kito (also etwa „Beschwörungsgebet“) bestimmt am meisten den Charakter des Mikkyō.

Im „Soku-Shin-Ji“ wird die Beziehung des Kaji zu Hotoke und Sterblichen so gelehrt: „Das Kaji zeigt des Hotoke Mitleid und der Menschen gläubige Seele. Wenn der Butsu-Sonne Strahlen in der Seele der Sterblichen wie in einem klaren Wasser erscheinen, so wird das ‚Ka‘ genannt. Wenn das Seele-Wasser des Gläubigen die Butsu-Sonne gebührend bewundert, so ist das „Ji“ benannt.“ Wenn das Wasser das Bild des Mondes beherbergt, so ist das nicht, weil der Mond ins Wasser gefallen ist, noch das Wasser aufspringend den Mond geholt hat, aber sie stimmen zusammen, vermischen ihr Prinzip, werden eine Substanz.

Das ist das San-Mitsu-Kaji: Wie der Hotoke sich uns zu verknüpfen geruht, verknüpft das Leibgeheimnis die In-Figuren. Wie er zu predigen geruht, so predigt das Sprachgeheimnis die Shingon-Darani. Wie der Hotoke uns zu denken geruht, so konzentriert sich das Geistesgeheimnis in meditierendem Denken. Unser dreifaches Geheimnis und des Hotoke San-Mitsu stimmen zusammen, wie das „Erhalten und Halten“ (Ka Ji). Unser San-Mitsu und des Hotoke San-Mitsu stimmen in der Kaji-Harmonie zusammen. Mit anderen Worten: Während wir die Kraft des Unbegrenzten, Absoluten (in uns) empfinden, wird tatsächlich unsere sehr kleine begrenzte Kraft verwandelt, eine grenzenlose, großmächtige Kraft kann entstehen. Hier wird die gute Frucht des Kaji-Kitō offenbar.

(Hier mögen noch einige Bemerkungen über die Frucht des Gebetgottesdienstes (Shū-Hō no Kōkwa, Kap. 73) in verkürzter Wiedergabe eingeschaltet werden.)

Wir wollen hier von der Frucht des Gebets, das wir in der Sorge um den eigenen Unterhalt verrichten, nicht sprechen, sondern nur von dem Erfolge des Gebetes für andere. Für den, der an ihm zweifelt, gelte folgendes: Nach der Mikkyōlehre sind Dinglichkeit und Psychisches ihrer Ursubstanz nach eins, was das Mikkyō mit den Worten: „Kongōkai und Taizōkai sind Nicht-Zwei“, ausdrückt. Wenn der Bittende und der das Gebet Ausführende in ihrer Psyche eins sind, so wird das Gebet in dinglicher und psychischer Beziehung volle Frucht bringen. „Äußerste Wahrhaftigkeit bewegt Himmel und Erde“, sagt das Sprichwort. Indessen muß man verschiedene Grade des Erfolges unterscheiden. Wenn die Kraft einer Krankheit = 8 ist, und die des Gebetes ebenfalls = 8, so wird die Krankheit sich bessern. Indessen wir mögen die Kraft der Krankheit = 8, 6 oder 3 setzen, unsere eigene begrenzte Kraft ist leider ein unmeßbares Ding, und so werden wir letzten Endes uns nur dem Glauben überlassen können.

Ein lahmer Mensch betete zu Fudō-Son um Heilung seiner Lahmheit, da wurde er stumm. Er betete noch heftiger, da wurde er blind. Da wandte er all seine seelische Kraft in erstaunlicher Weise an ein Gebet: diesmal wurde er aussätzig. Da war seine Gebetskraft zu Ende. Da er nun behaupten wollte, Fudō sei ohne Mitleid, war dessen Antwort: „So tief ist deine Schuld, daß du während dieser deiner Existenz lahm bist, während der nächsten stumm sein würdest, während der folgenden blind, während der darauf folgenden aussätzig. Dahingegen ist es die Folge deines Glaubensverdienstes, daß du die in vier Existenzen zu empfangenden Strafen nun in einer abgemacht hast.“ So erzählt eine alte Geschichte. Das ist eine ähnliche Resignation, wie sie im „Kaji mi Mayō“ steht, „Ein großer Brand, aber niemand verwundet! Denke an das Glück im Unglück!“

Eine solche närrische Ausflucht in bezug auf das Gebet kann uns nicht befriedigen. Das Grundprinzip des Mikkyō beruht auf wahren Beweisen (Jikken), (zweideutig, kann auch „persönliche Erfahrungen“ heißen). Auch beim Gebete sind nur solche von Wert.

* * *

Die vier Systeme des Gebet-Gottesdienstes (Shi Shū Hō Kap. 71).

Die folgenden vier Systeme gelten für Taizōkai und Kongōkai:

1. Soku-Sai 息災 „Ruhens des Unglücks“. Es bezieht sich auf Unwetter und Erdbeben, Krankheit und Wunden.
2. Zō-Yaku 增益 Vermehrung des Nutzens. Volles Glück, Gedeihen der fünf Getreidearten.
3. Kei-Ai 敬愛 Beilegung von Zwietracht, gutes Einvernehmen von Mann und Frau.

4. Chō-Buku 調伏 Unterjochung und Vertreibung der Feinde. Im Japanisch-Russischen Kriege ist das Gebet um Eroberung feindlichen Gebietes oft verrichtet. In Kap. 76 fügt Verf. dieser Gebetsform noch die Erläuterung hinzu, daß man mit ihr zwar ein Mittel anwende, das gewöhnlichen Menschen böse erscheine, aber man tue es nur, um größeren Schaden zu verhüten. Nicht töten wolle man die Feinde, sondern böse Herzen zur Ordnung bringen, Verbreiter von Irrlehren, die die drei Schätze nicht ehren, und andere von der Erreichung des Nehan abhalten.

Folgendes Schema berichtet über zeremonielle Einzelheiten:

Gebetsart	Danform	Farbe	Gemüt	Blick
Soku-Sai	Rund	Weiß	Unbewegt	Teilnehmend
Zō-Yaku	Viereckig	Gelb	Heiter	Kongō (?)
Kei-Ai	Lotusform	Rot	Froh	Hell
Chō-Buku	Dreieckig	Schwarz	Grollend	Zornig
Sitz (Za-Hō 座法)	Gebet	Anfang		Richtung
Satta-Ka 薩埵伽 (Bosatsusitz)	Schweigend	Nachtaufgang		N
Ren-Za 蓮座 (Lotussitz)	Leise	Morgen		O
Ken-za 瞤座 (Weisheitssitz)	Laut	Nacht		W
Chō-Ji-Dachi 丁字立 (Aufgestellte Gewürznelke (??))	Sehr laut	Mittag und Mitternacht		S

(Kap. 70). Abgesehen von diesen vier Gebetssystemen werden geheimer und allgemeiner Gottesdienst unterschieden. Ferner gibt es einen auf 18 In-Gruppen aufgebauten Dienst (Jū-hachi-Dō-Date 十入道立), einen Jū-shichi-Dō-Date für die dem Dainichi nächsten Son, einen San-jū-shichi-Dō-Date für die 37 Son der weiteren Umgebung. Man unterscheidet großen, mittleren, kleinen Gottesdienst, solchen mit einer, zwei bis zu hundert Plattformen.

Der Geheimgottesdienst ist eine Besonderheit der Geheimlehre. Der Gottesdienst zwischen dem 8. und 14. Januar (Go Shichi Nichi Mi-Shuhō) ist ein beiden Ryū gemeinsamer Geheimdienst. Das Hirosawa-Ryū feiert den Kujaku-Kyō-Dienst als den höchsten, das Ono-Ryū den Regen-Bittendienst. Außerdem ist ihm der Geheimdienst des Aizen (NyoHō Aizen-Bō 如法愛染法) überliefert worden.

Wenn man den Ein-Plattform-Dienst (Ichi-Dampō) ausführt, ist nur eine Plattform festlich geschmückt. Wird das Hyaku Dampō gefeiert, so sind allein 100 Ajari anwesend. Wenn man deren Begleitung, ihre Unterpriester und niederen Funktionäre bis zu den Dienern hinzufügt, so kommen an tausend Menschen zusammen, und wenn das „chirin-chirin“ der Glocken erschallt, so mag das ein überwältigendes Geräusch sein! Solche Feiern sind etwas ganz Außergewöhnliches. Aber auch beim „großen Gottesdienst“ (Tai Hō 大法) sind in der Regel außer dem Ajari 14—20 Priesterassistenten, beim mittleren 8—10, beim kleinen 6—8 anwesend. Hinzu

kommt noch die niedere Bedienung. Dazu sind, wie man sich durch die Lektüre der alten Ritualbücher überzeugen kann, sehr bedeutende Kosten erforderlich. Ein Tai Hō kann nur gefeiert werden, wenn die kaiserliche Familie, Adel, Daimyō dabei sind. Für gewöhnliche Leute ist eine solche Feier zu teuer. Da aber das Volk für die Feinheit des Mikkyō-Prunkes kein rechtes Verständnis hat, so ist es auch mit einem einfachen Gebete nach Shūgendō-Art zufrieden.

* * *

Die Organisation des Gebetdienstes (Shu-Hō no So-Shiki 修法の組織 Kap. 72). Die Gebetsfeier ist als Empfang eines hohen Gastes nach indischer und chinesisch-japanischer Weise gedacht. Sie ist in Voropfer (Sen-Kuyō) (Einladung des Gastes, Vorfeier) Yuga (sansk. Yoga) und Nachopfer (Go-Kuyō, Nachfeier, Heimgang) eingeteilt.

Für die Vorfeier sind folgende 18 In-Gruppen angeordnet. (Alle hier verzeichneten Tätigkeiten werden lediglich durch In-Gruppen symbolisiert.)

I. Dienst zum Schutze des Leibes.

1. Reinigung der 3 Tätigkeiten.
2. Butsu-Sammai-Abteilung: Reinigung der Leibestätigkeit.
3. Renge-Sammai-Abteilung: Reinigung der Sprachtätigkeit.
4. Kongō-Sammai-Abteilung: Reinigung der Geistestätigkeit.
5. Rüstung zum Leibesschutz: Panzer und Helm anlegen.

II. Erste Absperrung.

6. Grund-Abgrenzung: Das Fundament legen.
7. Abgrenzung der vier Himmelsgegenden: Zaun an den vier Seiten flechten.

III. Schmückung des Dōzō, (Sansk. Bodhimanda, Sitz des Butsu).

8. Betrachtung des Dōzō: Schmückung des Raumes.
9. Kokuzō (s. Kap. 62): Harmonisierung des Geschmacks.

IV. Einladung des Gastes.

10. Einen Kaiserlichen Wagen mit der Einladung senden.
11. Den Kaiserlichen Wagen heranziehen.
12. Bewillkommnung, den Gast in den Festraum hineinbitten.

V. Zweite Absperrung.

13. Herren-Raum-Absperrung: Torwache aufstellen.
14. Am Himmel ein Netz ausspannen.
15. Feuerflamme: Rings herum Feuer anzünden.

VI. Opfer.

16. Weihwasser: Den Gast baden lassen.
17. Blumensitz dem Gast anbieten.
18. Allgemeines Opfer: Alle Arten Festfeier.

Das allgemeine Opfer (Nr. 18) besteht nun wieder aus folgenden Abteilungen:

1. Glocke läuten: Musik machen.
2. Parfüm: den Körper parfümieren.

3. Blumenschmuck: Kränze anlegen.
4. Weihrauch: berühmten Weihrauch verbrennen.
5. Speise und Trank: die kostbaren Speisen von Berg und Meer auftragen.
6. Lichtglanz: Feuerwerk anzünden.
7. Hymne: Gesang.
8. Allgemeines Opfer: Harmonie des Geschmacks.

Wie der Wirt den Gast zur Harmonie mit sich stimmen will, so will der Priester als Einleitung zur Erleuchtung sich mit dem Hotoke in Gefühlsgemeinschaft bringen.

Das Yuga, der zweite und wichtigste Teil der Feier, ist ein dreifaches, nach den drei Tätigkeiten von Leib, Sprache, Geist: Die Vereinigung der Leibesaktion mit dem Geiste geschieht durch

das NyūGa, GaNyū, s. Kap. 78.

Die Vereinigung der Geistesaktion mit dem Gaste geschieht durch

das Jirin-Kwan, s. Kap. 79.

Die Vereinigung der Sprach-Aktion mit dem Gaste geschieht

durch das Shōnen-Jū, s. Kap. 79.

Nach Beendigung des Yuga findet das Nachopfer als dritter Teil der Feier statt, das nur in etwas anderer Anordnung das allgemeine Opfer Nr. 18 wiederholt, nämlich wie folgt:

1. Parfümieren; 2. Blumenschmuck; 3. Weihrauch; 4. Speise und Trank;
5. Lichtglanz; 6. Weihwasser; 7. Hymne; 8. Glockenläuten; 9. Verabschiedung und Heimweg.

Die Hauptopferformen symbolisieren die 6 Paramita (Roku Baramitsu, Kap. 82), und zwar entspricht das geweihte Wasser (6) dem Dan-Haramitsu (sansk. Dāna, Wohltun), da durch des Wassers Wohltat alle Wesen wachsen. Der Wohlgeruch (1) entspricht dem Kai-Baramitsu (sansk. Sila, Gebot). Wenn man Wohlgerüche einreibt, empfindet man reine Kühle, wie man das Gebot befolgend rein wird. Der Blumenschmuck (2) bedeutet das Ninjoku-Baramitsu (sansk. Kchānti, Geduld), da die Blumen biegsam sind. Der brennende Weihrauch (3) ist gleich dem Shōjin-Haramitsu (sansk. Virya, Energie), weil das vom Feuer entzündete bis zur Selbstverzehrung brennende Holz ein Beispiel der Rastlosigkeit ist. Speise und Trank (4) sind das Zenjō-Baramitsu (sansk. Djñāna, Meditation). Da im Hokke-Kyō „der freudige Genuß der guten Meditation des Gesetzes (法喜禪悅食)“ enthalten ist und die Meditation den Leib wohl ernährt, da man mit dem meditativen Sitzen korpulent wird, so paßt das gut zusammen. Der Lichtglanz (5) entspricht dem Hannya-Baramitsu (sansk. Pradjñā, Weisheit), weil man von dem hellen Glanze der Weisheit spricht.

Eine fernere symbolisierende Meditation ist die der sechs Opferarten als der sechs Ursubstanzen, aus denen bestehend man die geformte Erscheinung des Hosshin Dainichi Nyorai meditiert (Kap. 64 und 90).

Da endlich jede Blüte, jeder Wohlgeruch die gesamte Gesetzeswelt bedeutet

(s. Kap. 11), ist das Opfer einer Blume und eines Wohlgeruches als das Opfer der ganzen Gesetzeswelt als letzte und höchste Geheimmeditation auszuführen. Wenn diese vier Geheimmeditationen richtig vollführt sind, gelangt die magische Kraft (Dai Shitchi 大悉地 sanskr. Siddhi) zur Vollendung.

(Im Si-Do-In-Dzou v. Toki, Kawamura u. L. de Milloué, Paris 1899, findet man unter den Zeremonien der Tendai-Sekte ganze In-Gruppen, die nahezu identisch mit den hier angedeuteten sind. Man vergleiche z. B. das Jū-hachi Dō, S. 147 ff. mit der hier wiedergegebenen Vorfeier).

* * *

(Der im vorhergehenden nur kurz gestreifte Hauptteil des Kaji-Kitō, das Yuga, ist im Mikkyō identisch mit dem Kwannen (觀念), der Meditation.

Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes geben wir hier die Aufzeichnungen des Verf. ziemlich unverkürzt und in seiner Anordnung.

Im Gebets-Gottesdienste ist das Kwannen (Kap. 77) das allerwichtigste. Alle Phänomene des Universums existieren tatsächlich objektiv (Kyakkanteki 客觀的, etwa „das Beschaulbare“), aber die Erkenntnis dieser Existenz geschieht durch die Kraft des Subjekts (Shu-Kwan 主觀 „Der Beschauer“). Deshalb ist das Universum kein absolut objektiv existierendes Ding. Wenn dem so ist, so ist die sogenannte Kraft des Subjekts, die von der Objektivität verschieden ist, ein mächtiges Ding. Ihre Ausbildung ist bei allen Sekten das Wichtigste. Das Mikkyō nährt ganz besonders die im ruhigen Denken entstehende wunderbare Kraft. Das nennt man „das Gebiet, das im Seelen-Sammai wohnt (Shin Sammajī ni Jūsuru Kyōgai)“. Im „HiZōGi“ wird über dieses Gebiet so gelehrt: „Wenn der Gläubige die geheime Kraft (Shitchi) zu erreichen wünscht, muß er die Seele genau mit allen Mitteln auf ein Gebiet konzentrieren. Wenn er die Seele so in der Gewalt hat, entsteht nämlich Freude.

Aus Freude entsteht Leibesleichtigkeit.

Aus Leibesleichtigkeit entsteht Seelenbehagen.

Aus Seelenbehagen entsteht Seelenstetigkeit.

Aus Seelenstetigkeit entsteht Beten mit festvertrauender Seele.

Aus dem Gebete entsteht Sündenzerstörung.

Aus Sündenzerstörung entsteht Seelenreinheit.

Aus Seelenreinheit entsteht Erreichung des Shitchi.“

Dieses Kwannen-System ist am treffendsten als „Aji-Kwan“ zu bezeichnen, d. h. Meditation über den Sanskritbuchstaben A, der sich vor dem Meditierenden befindet. Mit ihr allein kann ein der Sache sich ganz hingebender Mensch das volle Shitchi erreichen. Im „Dainichi-Kyō-So“ heißt es: „Der uranfängliche Buchstabe A wird die Seele der himmlischen Weisheit (Bodai-Shin). Über diesen Buchstaben meditierend und mit ihm eins werdend wird man der Substanz des Birushana-Hosshin gleich.“ Das ist die Meinung. Wenn wir einmal der Kwannen-Welt zugehörig werden,

erhalten wir in der Tat unbegrenzte eigene Kraft. Unser Auge überblickt tausend Meilen, das Feuer kann uns nicht verbrennen, das Wasser den auf seinem Grunde Liegenden nicht ertränken. Wenn man die „Wasserkreis-Meditation“ ausführt, wird der Wohnraum Wasser, mit der „Mondkreis-Meditation“ steigt der helle Mond über der Wand auf. Auch das folgende erscheint möglich: Der Hauptpriester des Erinji in der Provinz Kai saß ruhig inmitten eines lodernden Feuerbrandes in tiefer Meditation. Da wurde das Feuer, als ob es seine innere Natur zerstört hätte, wie ein kühler Mantel um ihn!

(Wenden wir uns nun zu den einzelnen Methoden des Kwannen.)

Wenn wir meditativ schauen, daß der Honzon in unseren Leib eingeht, wir in des Honzon Leib eingehen, beide eine Substanz, Nicht-Zwei, ungesondert werden, so nennen wir das NyūGa-GaNyū (入我我入, Unser Eintritt, Eintritt in Uns)-Kwan (Kap. 78). Aus dem beiderseitigen Hinüberschreiten und Eingehen der Leibes-substanzen, der des Honzon und der unsrigen, ist diese Kwannen-Methode zusammengesetzt. Sie beginnt mit Meditation über das A-Ji (das Sanskritzeichen des Dainichi des Taizōkai) in unserem Geiste. Es wandelt sich und wird zur Mondscheibe (Gachi-Rin) auf der das Ban-Ji (das Sanskritzeichen des Dainichi Nyorai) steht. Diese wandelt sich und wird zur Tōba der Gesetzeswelt (Dainichis Sammaya-Gestalt). Die Hōkai-Tōba wandelt sich und wird Dainichi Nyorai in Leibesgestalt, von weißer Farbe, in der Pracht all seiner Tugenden; vom Haupte des Nyorai geht ein Strahlenglanz, aus, der alle zehn Richtungen der Welt erleuchtet.

Wenn wir weiter meditieren über den eigenen Leib, erwerben wir zunächst die eigene Erleuchtung (Jikaku), Butsu zu werden. Wir suchen das A-Ji auf dem Dan (= Mandara) auf, es wechselt in das Mondrund usw., bis es die Leibesgestalt von weißer Farbe in der Pracht aller Tugenden wird. Wir schauen auf des Nyorai Haupt, den Strahlenglanz, der alle zehn Richtungen der Welt erleuchtet. Wir gehen dann in das Gebiet ein, wo wir selbst mit dem Nyorai des Dan „Nicht-Zwei“, ungesondert, sind. Nicht nur wir selbst und der Honzon des Dan sind Hotoke, alle Erdgeborenen müssen ungetrennt Hotoke werden. Darum ist in aller Geborenen Geist das A-Ji vorhanden, das sich in das Mondrad und weiter wandelt bis zum weißleibigen Nyorai in der Pracht aller seiner Tugenden mit dem Strahlenglanz des Hauptes, der alle zehn Richtungen der Welt erhellt.

Die Erdgeborenen im allgemeinen kennen diese Theorie nicht, aber auf unsere Verdienste, auf des Honzon an uns übertragene und von uns bewahrte Kraft und auf die wachsende Kraft der Gesetzeswelt gestützt erlangen auch alle Erdgeborenen die Fähigkeit, Butsu zu werden. Unser, des Honzon und der Erdgeborenen Leib werden dann alle drei gleich, wie der helle Spiegel die Gestaltenbilder beherbergt und zurückstrahlt. Darauf ist die Meditationsidee zu konzentrieren.

Es hebt unsere Menschenwürde, wenn wir erleuchtet einsehen, daß wir Hotoke werden können, Glück und Freude erfaßt alle Menschen, die zu dieser Erleuchtung

kommen. Wenn man im Gebetsdienste sich müht bis zum Eingehen in dieses Gebiet, dann gibt es keinen Neid, keine Eifersucht mehr, man betrachtet niemanden mehr als einen schlechten Menschen. Wenn jeder von uns sich rein und prächtig werdend von Butsu und Bosatsu umgeben auf heiligem Übungsplatze meditierend schaut (dann steigt sein moralisches Gefühl ins Ungemessene), begeht er nur eine kleine Übeltat, fühlt er sich, als sei ihm ein fünfzölliger Nagel ins Haupt geschlagen.

Unter dem Priestertum des Mikkyō können große und edle Menschen heranwachsen. Es ist ein hohes Geschenk, daß wir uns auf dieses Kwannen stützen können!

* * *

Das Sprachgeheimnis und den Honzon zu vereinigen ist der Zweck des Shō Nenjū, („Richtiges Beten“, Kap. 79). Davon gibt es viele Arten. Wenn wir mit der Stimme der wahren Seele Butsu preisen, wird Butsu uns preisen mit der wundervollen Gesetzesstimme. Auf dieses Verdienst gestützt werden wiederum die Erdgeborenen der Hochschätzung Butsus anvertraut. Hierdurch erreichen wir die Dreigleichheit unserer selbst, Butsus und aller Menschen. Darum heißt es im „Hizo-Ki“: „Wenn man das Nenjū ausführt, meditiert man die Drei-Gleichheit.“ So ist im Gottesdienst das richtige Gebetsrezitieren die höchste geheime Meditation.

In diesem Gottesdienst hält man den Rosenkranz in beiden Händen in der Höhe der Brust und rezitiert das Shingon (Darani) des Honzon. Auf dessen Seelen-Mondscheibe sind die Wortzeichen des Shingon von rechts nach links im Kreise gereiht. Auf unserer Seelen-Mondscheibe stehen des Shingon Wortzeichen wiederum gerade so. Wenn der Honzon das Shingon zu rezitieren beliebt, geht es von seinem hohen Munde aus und nimmt seinen Sitz in unser Haupt eingehend auf unserer Seelen-Mondscheibe in gleicher Ordnung. Das von uns rezitierte Shingon geht in des Honzon Nabel ein und gelangt gerade so auf des Honzon Seelen-Mondscheibe. Honzon und wir werden „Nicht-zwei, nicht gesondert“.

Bezüglich unseres und des Honzon gemeinsames Beten müssen wir meditieren, daß alle Sprachtätigkeit aller Erdgeborenen ganz rein, ungehemmt, eine Substanz wird. Wenn man so meditiert, rezitiert man (zwar) selbst das Shingon, hat aber nicht das Gefühl, allein zu sprechen, sondern man hat die herrliche Intuition (Ikwan 偉觀), als ob Tausend-Millionen Menschen mit allen Stimmen das Shingon verkünden, ein Gefühl steigt auf, als ob man selbst dem Meister der Welt gleich sei. Von jeher waren die Glaubensmänner (Shūkyō-ka 宗教家) den anderen Helden und großen Geistern weit überlegen. Das ist die Frucht, die vom Kwannen genährt worden ist.

* * *

Neben den Meditationen über die Übereinstimmung des Honzon mit dem Leibgeheimnisse (NyūGaGaNyū) und mit dem Sprachgeheimnisse (Shō-Nenjū) gibt es natürlich auch eine Meditation über eine Übereinstimmung des Geistesgeheimnisses.

Dieses ist das **J i - R i n - K w a n** (Kap. 80). Der „Schriftzeichenkreis (Ji-Rin)“ ist eine Anordnung von Schriftzeichen auf der Seelen-Mond-Scheibe. Zunächst sind die Zeichen **A Ba Ra Ka Kya** (die Zeichen der fünf dinglichen Ursubstanzen, s. Kap. 64) in unserer Seele auf einer Mondrundscheibe aufgezeichnet:

A: Weil es, alles Gesetzes Ursprung, nicht entstanden (ewig), nicht erwerbbar (**Fu-Shō-Fu-Ka-Toku** 不生不可得) ist, so wird es

B a: Der unveränderliche wahre Charakter, der nicht durch mündliche Lehre erwerbbar ist. Weil **Ba** dies wird, wird es

R a: Das nicht erwerbbares Staub-Beschmutzte (**Shaba**?). Weil **Ra** dies wird, wird

K a: Das nicht erwerbbares ursächliche Geschehen, weil **Ka** dies wird, wird

K y a: Die nicht erwerbbares gleiche Leerheit.

(Ist die Übersetzung „nicht erwerbbar“ für „Fu-Ka-Toku“ richtig, so würde der Sinn etwa sein: Aus dem seit Ewigkeit bestehenden durch äußeres Zutun nicht erwerbbares, unveränderliches Gesetze entsteht das eigene Wesen des Menschen, das in der **Shaba** der Verknüpfung von Ursache und Wirkung unterworfen ist, und das nach dem unveränderlichen Absoluten, dem **Nehan** strebt.)

Wenn man nun nach und nach das Ursprungsprinzip dieser Schriftzeichen meditiert, so kommt man nunmehr auf entgegengesetztem Wege von der gleichen, nicht erwerbbares Leerheit des **Kya** zum **Ka**, der nicht erwerbbares ursächlichen Tätigkeit bis zum **A**, dem nicht geborenen, nicht erwerbbares Ursprung. Dann meditiert man weiter, daß auf des Honzon Seelen-Mond-Scheibe wiederum dieselben Schriftzeichen sind. So meditiert man, daß der Honzon und der Meditierende sich gegenseitig überschreitend ineinander eingehen. Da diese Meditation die Anleitung ist, die wahre Erscheinung aller **Dharma's** (法, etwa: Organismen) zu meditieren, so ist sie sehr schwierig.

Die Konzentration der Meditation auf die auf die Seelen-Mondscheibe angeordneten Schriftzeichen heißt **Ji-Rin-Kwan**, die Meditation der Bedeutung der auf die ganze Leibessubstanz bezüglichen Schriftzeichen wird **Fu-Ji-Kwan** (布字觀 etwa „Allgemeine Schriftzeichen Meditation“, die vierte Meditationsart s. Kap. 83) genannt.

NyūGaGaNyū, **ShōNenjū** und **Ji-Rin-Kwan** sind Meditationen über das Prinzip, daß wir und der Honzon Nicht-Zwei, nicht gesondert sind, in querer Anordnung. Das **Go Sō Jō - S h i n - K w a n** (Meditation über die 5 Arten des [Butsu-] Leib-Werden 五相成身觀) sind Meditationen über dasselbe Thema in senkrechter Anordnung.

Jikaku Daishi lehrt, daß das sogenannte **Jō-Butsu** (成佛) zwar im **Kengyō** vorhanden sei, die Regeln zur Erreichung des **Jō-Butsu** dort aber nicht gelehrt würden. Die vollständigen Regeln des **Jō-Butsu** seien in der **Go Sō Jō-Shin-Meditation**, der fünften Meditationsart des **Mikkyō**, vorhanden.

Die fünf Arten sind nun folgende:

1. Tsūdatsu Bodai-Shin (通達菩提心), die Stufe, den eigenen Urcharakter, nämlich das Bodai-Shin vom theoretischen Standpunkte intuitiv zu erfassen.

2. Shū Bodai-Shin (修菩提心), die Stufe, durch Tatsachen die Selbsterkenntnis zu beweisen.

Wenn wir die Auferbauung des Butsuleibes durch Samenzeichen, Sammaya-Gestalt und Sonbildnis zugrunde legen, so gehören diese beiden Arten zur „Samenzeichen-Stufe“.

3. JōKongō-Shin (成金剛身 der werdende Kongōleib) und

4. ShōKongō-Shin (證金剛身 etwa „der verbürgte Kongōleib“) sind die Stufe der Sammayaform des Butsu, der fünfschenkigen Kongōkeule. Dieses Symbol des Hauptgelübdes des Nyorai stellen wir uns vor, wie es, sich weithin ausbreitend über das große Tausend-Welten-Gebiet, alle Wesen von den Dämonen, Tieren, Menschen usw. bis zu Ländern und Erden zu einem Dinge macht. Die Vorstellung dieses Gebietes nennt man die weite Kongō-Meditation (KōKongō-Kwan). Diese tausend Welten bedeckende Kongōkeule verkleinert sich allmählich wieder bis zur Quantität des eigenen Leibes. Das ist die konzentrierte Kongō-Meditation (KenKongō-Kwan). Auf diese beiden Meditationen gestützt erhält der eigene Leib gesichert die ungehinderte Mischung mit allen Butsuleibern. Das ist der verbürgte Kongōleib. Indem wir uns selbst nämlich im erleuchteten Schauen als Hotoke über das Universum ausbreiten, kehrt diese Ausbreitung wiederum zur Größe unseres Leibes zurück. So werden alle Dinge des Universums und wir schließlich eins werden.

Daß ebenso wir und die Hotoke eins werden, das ist

5. die Vollendung des Butsuleibes (Busshin Em-Man 佛身圓滿).

Wenn wir dies unter Bezugnahme auf menschliche Verhältnisse erklären, so stützt sich die Vollendung des Charakter auf Selbsterleuchtung und Erfahrung. Die Selbsterleuchtung besteht zuerst in der Erkenntnis des allgemeinen Verstandesgesetzes (Nr. 1), dann in Erleuchtung des wahren Selbst (Nr. 2). Ist diese Selbsterleuchtung hergestellt, so wird weite Erfahrung erworben (Nr. 3). Diese weite Erfahrung wird dann auf unser eigenes Ich angewandt (Nr. 4). Wenn wir soweit gelangen, beginnen wir vollendete Menschen zu werden. Verf. faßt das Mitgeteilte in folgendem Schema zusammen:

1. Tsūdatsu Bodai-Shin	Unseren Urcharakter erschauen	} Samenzeichen } Stufe	} Selbsterleuchtung
2. Shū Bodai-Shin	Unseren Urcharakter beweisen		
3. Jō Kongō-Shin	Des Honzon Sammayaform erschauen	} Sammayaform } Stufe	} Erfahrung
a) Kō Kongō	Groß wie das Universum werdend		
b) Ken Kongō	Auf unsere Quantität reduziert		
4. Shō Kongo-Shin	Den Honzon in unseren Körper eingehen lassen		
5. Bushin Em-Man	Vollendung des ganzen Butsuleibes	} Sonbildnis- } Stufe	} Charakter- } vollendung

(Es folgen noch einige Bemerkungen über Shūji, Darani und In.)

(Kap. 83.) Alle Sütren und Ritualbücher sind ursprünglich in Sanskritbuchstaben geschrieben. Man nannte diese Samenzeichen (Shūji 種子), weil sie die Samen (Shūji 種子) sind, aus denen alle Gesetze geboren wurden.

Später wurden Butsu, Bosatsu, Myōō, Ten usw. jeder mit einem Shūji bezeichnet, und zwar sind besondere und allgemeine Zeichen zu unterscheiden.

Das besondere Zeichen für Dainichi Nyorai ist Ban.

„ „ „ für Amida Nyorai ist Kirika.

Das allgemeine Zeichen für das Butsubu ist A.

„ „ „ für das Rengebu ist Sa.

„ „ „ für das Kongōbu ist Ba.

„ „ „ aller Ten ist Ron.

„ „ „ aller Myōō ist Un usw.

Auch mit einem japanischen Wortzeichen können wir einen ganzen Namen schreiben, so den Familiennamen Fūsa, des Jünglings, dessen Beiname etwa Tarō ist. Wenn wir diesen Fusa Tarō einfach Fusa nennen, so genügt somit ein Zeichen, in dem in weiterem Sinne seine Leibessubstanz, Charakter, sein eigener Besitz insgesamt eingeschlossen sind. So bedeutet das A-Ji, Dainichi Nyorai's Shūji, gleichzeitig die Substanz-Natur der Gesetzeswelt, was in der Theorie ihm entspricht.

* * *

(Kap. 84.) Zu den Butsu, Bosatsu usw. des Mikkyō gehört notwendig das Shingon, auch Darani, Misshū (密呪) oder einfach Jū (呪) genannt. Das Shingon offenbart gewöhnlich auf Sanskrit Hauptgelübde und Hauptgebetwunsch, Samenzeichen oder Titel der Butsu, Bosatsu, Myōō, Ten usw., außerdem stellt es eine Beschwörung oder Kaji u. dgl. dar. Hat es die Bedeutung einer Sentenz (Ku 句), so spricht man von einem Shingon des Ku-Kreises, hat jedes Wortzeichen seine Bedeutung, so ist es ein Shingon des Ji-Kreises. Des Dainichi des Taizōkai: A (Erde), bi (Wasser), ra (Feuer), un (Luft), ken (Leere) ist ein Shingon des Ji-Kreises. Des Kongōkai-Dainichi: Bazara (Kongō) dato (Kai) ban (Same) ist ein Ku-Rin-Shingon.

Der Sinn der Shingon, die beim Kaji benutzt werden, ist ziemlich unklar. Diese werden wohl noch Erbstücke aus der Veda-Zeit sein. Sie sind gleich unverständlich, wie etwa Abzählreime der Kinder. Aber ob verständlich oder unverständlich, solche Beschwörungsworte muß man als eine Art wunderbare Geisteskraft besitzend behandeln. Wenn man die in allen Sūtras enthaltenen einmal rezitiert, so schützt man seinen Leib, zweimal, seine Familie, dreimal, seine Heimat. So werden sie denn haufenweise immer wieder rezitiert.

* * *

(Kap. 85.) Die Finger zu Mudragruppen zu verflechten (Ingei wo musubu) ist die Besonderheit des Mikkyō. In dem Kengyō ist nichts davon vorhanden, höchstens wird in der Nichiren-Jōdō- und Zensekte ein wenig dergleichen getan. Ursprünglich

hat das Ingei-Flechten die gleiche Bedeutung, als ob man auf einen Vertrag ein Siegel (Ingyō) aufdrückt. Wenn die zehn Finger auch nur kleine Dinger sind, so kann man damit doch unzählige Bedeutungen darlegen. Man kann sie als das große Universum meditativ erschauen. Denn mit dem Beugen und Strecken der 10 Finger kann man von den großen Ereignissen, von Erdbeben und Wasserfluten und anderen himmlischen und irdischen Katastrophen bis zu den kleinen menschlichen Höflichkeits- und Bewillkommungsbezeugungen alles ausdrücken. Und auch sich selbst kann der Mensch innerhalb dieses Gebietes in andere Zustände bringen: Wenn man das In des großen Meeres flicht, sind die Menschen weit und breit vom Meere umgeben, mit dem In der Flamme erscheint man sich meditierend vom aufflammenden Feuer umhüllt. Auch im Kengyō lehrt man, daß man den Sumi-San in ein Senfkorn hineintun könne, aber in Wirklichkeit kann man dort diesen großen Gedanken aus eigenen Kräften nicht ausführen. Jedoch im Mikkyō erschaut man meditierend an den Fingerspitzen dies sich offenbaren, und man kann sich diese große Idee erzwingen. Somit können wir unsere 10 Finger, die kaum 5 Sun lang sind, als das große Universum erschauen. Der (in der Meditation) nicht geübte Mensch kann sich das Gebiet der unendlichen, unzähligen freien wunderbaren Kräfte auch in der Phantasie nicht vorstellen. Das Gebiet unseres kleinen Selbst in das große Universum gewandelt erscheint wie „Himmel und Erde in einen Klob gerundet in der Hand gehalten und verschluckt, ohne in der Kehle steckenzubleiben!“

Aber in bezug auf diese Ingei-Meditation ist es doch ein anderes Ding, ob man sich selbst und eigene Angelegenheiten in ihren Kreis zieht, oder die anderer. Man gibt wohl zu, daß es ganz gut ist, wenn wir unsere Meditationsbestrebungen mit allerlei Mitteln unterstützen, zweifelt aber daran, daß irgendein objektives Resultat dabei herauskomme. Das ist aber wohl nur eine Frage des Grades. Wir können nicht sagen, daß absolut kein Effekt von solchen kleinen Fingerbewegungen ausgehe. Verf. führt als Beispiel des Gegenteiles an, daß das Beugen des Fingers des Mörders des großen Staatsmannes Itō, das die Entladung seiner Pistole bewirkte, die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse nicht nur Japans in hohem Grade beeinflußt habe.

(Kap. 86.) Die Lehre von den Ingei unterscheidet solche, deren Gestalt, und solche, deren theoretische Bedeutung das Maßgebende ist (Gyō-In und Ri-In). So hat das In, bei dem 3. Finger die dreispitzige Sankōkeule nachahmen, den Namen Sankō-In erhalten (s. Fig. 5). Im Mu-Shō-Fu-Shi-In (無所不至印 etwa „an keinen Ort nicht hinlangend“, s. Fig. 6) bedeuten die 6 gestreckt gekreuzten Finger von den Mittelfingern bis zu den kleinen die 6 Ursubstanzen, die Daumen und Zeigefinger die vier Mandara-Arten, die bei dieser Fingergruppierung entstehenden drei Höhlen die drei geheimnisvollen Aktionen. So sind Substanz, Erscheinung und Tätigkeit in Fingerverflechtung dargestellt. Diese drei sind in allen Phänomenen enthalten, es gibt keinen Ort, wo sie nicht hingelangen. Daher der Name Mu-Shō-Fu-Shi-In.

Das ist also ein Ri-In. Um solche Theorien auszudrücken, sind von alters her für beide Hände und Finger verschiedene Zuerteilungen gemacht worden, von denen wir ein paar hier wiedergeben:

R e c h t e H a n d (Weisheit, Butsuwelt, Kongōkai usw.).

Daumen	Leere	Meditation	Dainichi Nyorai
Zeigefinger	Wind	Energie	Ashuku Nyorai
Mittelfinger	Feuer	Geduld	Hō-Jō Nyorai
Ringfinger	Wasser	Gehorsam	Amida Nyorai.
Kleiner Finger	Erde	Barmherzigkeit	Shaka Nyorai.

L i n k e H a n d (Dhyana, Welt gewöhnlicher Menschen, Taizōkai usw.).

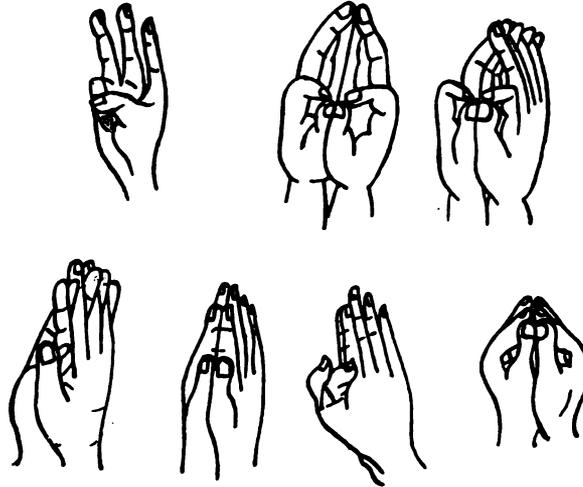
Kleiner Finger	Erde	Intelligenz	Shaka Nyorai.
Ringfinger	Wasser	Richtung	Amida Nyorai.
Mittelfinger	Feuer	Wunsch	Hō-Jō Nyorai.
Zeigefinger	Wind	Kraft	Ashuku Nyorai.
Daumen	Leere	Wissen	Dainichi Nyorai.

Ob nun bei solcher Bedeutung der Finger durch eine Beugung des kleinen ein Beben die Erde schütteln, oder wenn der Mittelfinger hin und her bewegt wird, ein Weltbrand lodern wird, wissen wir nicht.

(Wenn sie auch mit unserem Thema nur in lockerem Zusammenhange stehen, so mögen doch einige Bemerkungen hier willkommen sein, die Verf. über die Gebetshaltung der Hände (Gasshō 合掌) bei verschiedenen Sekten sowie über die In des Amida als Kap. 87 und 88 hier einschaltet.)

Das Mikkyō hat ein Kongō-Gasshō (s. Fig. 7). In ihm kreuzen sich die Fingerkuppen beider Hände gegenseitig. Aus der U r s a c h e der gegenseitigen Verbindung der rechten Hand, der Butsuwelt, mit der linken Hand, der Erdgeborenen-Welt, entsteht die Gestalt der F r u c h t , es ist die Gestalt des „Nicht-Zwei“, daß nämlich die Substanz der Butsu und der Erdgeborenen nur eine sei. Indessen ist das Tendai-Gasshō ein Lotus-Gasshō. Das Kongō-Gasshō entspricht dem Kongōkai, das Renge-(Lotus-) Gasshō dem Taizōkai, weil die S h i n g o n - S e k t e ein Kongōkai-System, die T e n d a i - S e k t e ein Taizōkai-System ist. Das Gasshō der Z e n s e k t e ist das der „festen Seele“ (Kenjitsu-Shin s. Fig. 8), indem sich Handfläche an Handfläche fest an einanderlegen. Wie man sie fest aneinander preßt, so legt man in die innere Erschauung seine ganze Energie hinein. Das entspricht gut dem Grundsatz der Zenlehre: Jiki Shi Jin Shin Ken Shō Jō Butsu (直指 人心 見性成佛, Butsu werden, indem man von der genauesten Kenntnis der eigenen Seelennatur ausgehend die Urnatur der Menschenseele klar durchschaut. B. jir p. 577.) — In den Sekten des „Reinen Landes“ gibt es kein bestimmtes Gasshō. In der Jōdosekte kreuzt man die Daumen nach Art des Kongō-Gasshō (s. Fig. 9), die vier anderen Finger werden in Form des Ko-Shin-Gasshō (Seelenleere-Gasshō, s. Fig. 10) angeordnet. Da so Kongō-Gasshō und Ko-Shin-Gasshō hier gleich beteiligt sind, so bedeutet das erstere die Weisheit des Kongōkai, das letztere den Verstand des Taizōkai. Die „Seelenleere“,

die Höhle, die zwischen beiden Händen bei ihm besteht, ist der Schatzbehälter aller Gesetze, das Schatzhaus der Butsunatur, das alle Erdgeborenen darstellen. Die „feste Seele“ ist so fest geschlossen, daß zwischen den Erdgeborenen und dem Hotoke kein Haar Platz hat, die „leere Seele“ bedeutet, daß zwischen dem Hotoke und den Erdgeborenen sich eine Treppe befindet. — Da die Jōdosekte feststellt, daß wir durch die Kraft von Amidas großem Mitleid gerettet werden, muß es das Ko-Shin-Gasshō anwenden. Die Jōdo-Shin-Sekte hat nur das Ko-Shin-Gasshō ohne die Kongō-Gasshō-Daumenkreuzung, welche die Jōdosekte mit dem Ko-Shin-Gasshō der anderen Finger vereinigt. Es ist Amida Nyorais Renge-Gasshō. — Die Nichirensekte hat das Renge-Gasshō. Nichiren hat die Tendaisekte fortsetzend wie diese das Lotus-Sūtra (Hokkekyō) als grundlegendes Buch angenommen. — Alle Stifter der genannten Sekten, Nichiren, Genkūjōnin (Jōdo) Shinran-Jōnin (Shin) Dōgen-Zenshi (Sōdō-Zen) haben auf dem Hieizan das Taimitsu studiert. Deshalb hat es Interesse die verschiedenen Gesichtspunkte ihrer Gasshō zu vergleichen.



Oben: Fig. 5. Sankō-Jn. Fig. 6. Mu Shō Fu Shi Jn.
 Unten: Fig. 7. Kongo-Gasshō. Fig. 8. Ken-jitsu Gasshō
 (Zensekte). Fig. 9. Gasshō der Jōdo-Sekte.
 Fig. 10. Koshin-Gasshō.

* * *

Der Honzon der Jōdosekte ist der Hosshin Amida. Sein Samadhi-In (Jō-In 定印) ist ein mit jeder Hand gemachtes Gesetzesrad (Daumen und Zeigefinger zu einer Rundung zusammengelegt), beide Hände über den Knien des Hockenden gelagert. Das Rad ist des Inderfürsten heiligster Schatz und das Symbol seiner Tugenden. Es ist aber auch ein Zerstörungswerkzeug und deutet an, daß die Predigt des Nyorai die törichten Irrtümer der Erdgeborenen zerstört. Deshalb sagt man auch, die Predigt setze das Gesetzesrad in Bewegung.

Der Honzon der Shinsekte ist der Hōshin Amida. Wenn er die Lehrtätigkeit aufnimmt, wird des Hosshin-Amida Jō-In in zwei Rad-In gespalten. Das der linken Hand (die die Welt der Erdgeborenen bedeutet), symbolisiert das Jō-Gu-Bodai (上求菩提, das Verlangen nach höherer göttlicher Weisheit zum Aufstieg in das Butsu-Gebiet. B. jir. p. 398). Die Fingerkuppen werden dabei nach oben gehalten. — Die rechte Hand (die Butsu-Welt bedeutend) symbolisiert das Ge-ke-Shūjō (下化衆生,

den göttlichen Gewinn, den die Erdgeborenen von der Wandlung des Butsu haben, B. jir. I. c.). Hier sind die Fingerspitzen nach unten gewandt. Dies nennt man gewöhnlich Amida Nyorais Raddrehform (Tempō-Rin-Sō) oder Predigtform (Seppō no Sō).

* * *

(Die Marksteine in der Entwicklung des Mikkyō-Schülers sind die verschiedenen Grade der Taufe. Ihnen und ihrer Vorbereitung widmet der Verf. die Kap. 96—98.)

(Kap. 96.) Wenn der Lehrer auch ein großer Gelehrter ist, so kann er doch nur wirken, wenn seine Hörer nicht auf dem Elementarschüler-Standpunkte stehen. Aus diesem Gesichtspunkte hat das Mikkyō die Prinzipien einer Fähigkeitsprüfung, Kikon-Shirabe (機根調べ) aufgestellt. Das Mikkyō bedarf zu seinem Verständnisse die tiefsten Geistesfähigkeiten und kann mit Dummköpfen, deren nach allgemeiner Rede 80% sind, nichts anfangen. Daher ist die Fähigkeit „die Beziehungen anzuknüpfen“ (En wo musubu, „des Hotoke mildes Mitleid verehren, seine wunderbare Lehre hören, Tōba und Bildwerke errichten“, B. jir. p. 197) allein die Basis der Auffassungsfähigkeit für das Mikkyō. Von alters her unterscheidet man folgende Fähigkeiten:

- | | |
|---|---|
| I. Vage (Oï 迂回) Fähigkeit (Ki) | Fähigkeit die exoterische Lehre zu verstehen. |
| II. Allmählich fortschreitende (Zenji 漸次) Fähigkeit | Fähigkeit, über das Kengyō in das Mikkyō einzudringen, kann aber den Mikkyō Religionsübungen (Shūgyō) nicht genügen |
| III. Gerade gehende (Jiki Ō 直往) Fähigkeit | 1. Beziehungen anknüpfende (Kechien) Fähigkeit. Fähigkeit in Zukunft Butsu zu werden. |
| | a) Gradweise (Zen 漸) F., durch Religionsübungen gradweise fortschreitende F. |
| | 2. Richtige (Shō 正) Fähigkeit |
| | b) Überspringende (Chō 超) F., Zwischenstufen überspringend fortschreitende F. |
| | c) Rasche (Ton 頓) F., mit religiöser Erweckung Erleuchtung eröffnende F. |

Die vage und allmählich fortschreitende Fähigkeit kommen für das Mikkyō nicht weiter in Betracht.

III 1, das Kechien-Gi ist die Fähigkeitsgrundlage zum Empfange der Kechien-Taufe.

III 2a und III 2b, das Zenki und das Chōki sind die die Jō-Myō-Taufe empfangenden, durch Religionsübungen fortschreitenden Fähigkeiten.

III 2c, das Tonki erhält die Dempō-Taufe und ist die Fähigkeit, Dai-Ajari zu werden.

(Kap. 97.) Das Beginnen, das intuitive Verständnis einzuleiten mit dem Zwecke, Hotoke zu werden, wird Hosshin (發心) genannt.

Das Kengyō kennt 52 verschiedene Arten von Religionsübungen. Da man im Mikkyō für das Hosshin die Fähigkeitsgrundlage, direkt Hotoke zu werden, als Hilfe heranzieht, so ist die aufgestellte Ordnung der Religionsübungen natürlich eine andere. Mehr als 3 Ober- und 5 Unterabteilungen sind hier nicht nötig. Die 3 Ober-

abteilungen (San Gu 三句) sind: 1. die göttlicher Weisheit volle Seele (Bodai-Shin) erheben „als Ursache benützen“; 2. des großen Mitleids tausend Manifestationen üben; 3. bis zum letzten Ende der großen Erleuchtung hinansteigen. — Die 5 Unterarten sind folgende: 1. Hosshin: den Willen, Butsu zu werden, zu steigern; 2. Shūgyō: die 3 geheimen Yuga (Kap. 78—80) auszuüben; 3. Bodai: die Frucht der Yuga-Ausübung zu ernten; 4. Nehan: dieser Frucht wirkliche Substanz zu wissen; 5. Ausnutzung der individuellen Mittel zur Erlösung (Hoben, sanskr. Upaya, s. Suz. p. 298): alle vorhergehenden Resultate zu harmonisieren.

Diese fünf Abteilungen stehen unter dem Einfluß der fünf Nyorai. Sie bilden das „innere Zeugnis-Sammai“ (Naishō-Sammai) der 5 Butsu.

Im Schema sind die Beziehungen folgendermaßen dargestellt:

I. Das Bodai-Shin als Ursache	1. Hosshin	O.	Ashuku Nyorai.
	2. Shūgyō	S.	Hō-Shō Nyorai.
II. Das große Mitleid als Wurzel	3. Bodai	W.	Amida Nyorai.
	4. Nehan	N.	Shaka Nyorai.
III. Hilfsmittel bis zum äußersten gebraucht	5. Schlußresultat	Zentrum	Dainichi Nyorai.

Wer nun mit der Absicht, Butsu zu werden, die Fähigkeitsgrundlage zu Religionsübungen besitzt, der schreitet aufwärts mit dieser Absicht von Osten her bis zu Dainichi Nyorai im Zentrum, auf den fünf Abteilungen wirklicher Religionsübungen, den fünf Arten „Sammaya“ (hier wohl in der Bedeutung „imashime satoru“ „zur Erleuchtung instruieren“, s. B. jir. p. 379) oder 5 Dan (Plattformen):

1. Das Sammaya des ersten Anblicks: das Mandara von weitem sehend einfach die Butsu und Bosatsu verehren, anbetend ihnen opfern.

2. Das Sammaya des „Eintritts in die Hauptstadt“. Eintreten in den Ort des Himitsu-Dan (Geheim-Plattform, Mandara). Den Weg, um Hotoke zu werden, antreten, jetzt Kechien-Taufe benannt.

3. Das Sammaya des vollständigen Dan. Des Hotoke In und Shingon empfangen, jetzt Jō-Myō-Taufe benannt.

4. Das Sammaya der Lehr-Tradition, Vollendung der Religionsübungen, jetzt der Dempō-Taufe entsprechend.

5. Das Sammaya des Himitsu, von Seele zu Seele durch mündliche Überlieferung das wahre Gesetz fortpflanzen.

Wer dieses Höchste erreicht, wird völlig ein Dai Ajari, der Freiheit in allen Dingen hat, neue Lehre und neue Meinungen verkünden darf.

(Kap. 98.) **D i e T a u f e.** Das **K w a n j ō** (灌頂) ist, wie die Wortzeichen anzeigen, ein Übergießen des Hauptes mit Wasser. Es ist somit von der christlichen Taufe (äußerlich) nicht sehr verschieden, aber seine Bedeutung ist eine ganz andere. Das Mikkyō nimmt, wie schon mehrfach gesagt, die in der Laienwelt üblichen Gebräuche in seinen Medizinkasten auf zu seinem Bedarfe. Ursprünglich ist das Kwanjō eine indische Krönungszeremonie. Nach dem „Dainichi-Kyō-So“ gießt man das

Wasser der 4 großen Meere in den Krug der vier Schätze und begießt damit aus einem Elefantenzahn das Haupt des Kronprinzen. Im Mikkyō begießt der Dai Ajari mit dem Wasser des Kruges der fünf Weisheiten das Haupt seines Schülers und macht ihn zum Erben des geheimen Gesetzes. — Wie am Tage, nachdem der Kronprinz den Thron bestiegen, seine Befehle auf Erden ausführbar sind, so kann im Mikkyō der, welcher das Dempō-Kwanjō empfangen hat, sofort zum Range des Hotoke aufsteigen.

Gewöhnlich unterscheidet man drei Tauf-Arten:

1. Das Kechien (結縁) Kwanjō bedeutet einfach, mit dem Hotoke Beziehungen anknüpfen.

2. Das Jō-Myō (Glanz erhalten 受明) Kwanjō erteilt dem Getauften das Recht des Son (des Verehrungswürdigen). Wenn man

3. das Dempō (Gesetzes-Überlieferung 傳法) Kwanjō erhalten hat, ist man Dai Ajari, dem das Gesetz anvertraut ist. Weil der Empfänger wie ein Hotoke behandelt wird, werden ihm Opfer dargeboten. Er ist gleich einem Kronprinzen, der gekrönt wird!

* * *

(Über die letzten beiden Kapitel können wir uns kurz fassen.)

Kap. 99 behandelt die 5 Gebote (Gokai 五戒).

Die drei ersten: „Nicht töten“, „Nicht stehlen“, „Nicht ehebrechen“, werden als Leibeshandlungen (Shin-Gyō), das vierte „Nicht verleumden“ als Sprachhandlung (Ku-Gyō) bezeichnet. Statt des fünften: „Nichts Berauschendes trinken“ wird eine Geisteshandlung (I-Gyō): „Nicht unmoralisch sein“, eingeführt mit den drei Unterabteilungen: „Nicht geizig sein“, „Nicht zornmütig sein“, „Nichts Unrechtes denken“, „Dem Zeitgeiste sich entgegenstellen wie dem Glauben, ist eine Art der Unmoralität.“

Der knappe Raum, den Verf. der Ethik zubilligt, beweist, daß die Bedeutung des Mikkyō auf einem ganz anderen Felde liegt. Im Schlußkapitel ermahnt er den Leser, durch Harmonisierung der drei Geheimnisvollen in sich immer vollkommener zu werden.

Wer die Geduld gehabt hat, unserem Verfasser durch ein fremdartiges Gebiet bis zum Ende zu folgen, der wird vielleicht die Überzeugung des Bearbeiters teilen, daß der Versuch der Shingon-Lehre, die schwierigsten metaphysischen Probleme dem Gedankenkreise der Gläubigen einzuordnen, ja, aus dem objektiven Idealismus weitestgehende praktische Konsequenzen zu ziehen, wohl einen Platz in der Geschichte der Philosophie verdient.

Allerdings nimmt das Mikkyō Gedanken auf, die durch die altindische Metaphysik vorbereitet schon Shaka in seiner Erleuchtungslehre ausgesprochen hat und die dann in Gnosis, Tantra usw. entwickelt sind. In ihrer technischen Anwendung,

in der Art der Benutzung der Autosuggestion, ja, Autohypnose scheint es aber vielfach eigne Wege zu gehen, an manche Ideen des modernen Mystizismus erinnernd.

Allerdings werden wir dem Zauberwesen des Kaji-Kitō, das sich in und um den Shingontempel auch bis zu diesem Tage noch breit macht, wenig Teilnahme entgegenbringen. Aber wenn wir an die lebhafteste Verfechtung der Superiorität der intuitiven Weisheit gegenüber dem logischen Verstande uns erinnern, so wissen wir, daß diese Anschauung auch heute noch eine hervorragende Stelle in unseren Geisteskämpfen einnimmt. Könnte es nicht ebensogut ein Shingon-Priester gesagt haben, was Goethe in seinem Tagebuche am 13. Januar 1779 aufzeichnet:

„Aber auch kein stolzer Gebet als um **W e i s h e i t!** Denn diese haben die Götter ein für allemal den Menschen versagt. **K l u g h e i t** teilen sie aus: dem Stier nach seinen Hörnern und der Katze nach ihren Klauen.“

Gegensatz von Kongōkai und Taizōkai! Nur höchster Erleuchtung gelingt es, aus ihm eine Einheit zu schaffen!

A n h a n g.

(Kap. 36—38.) Die Hauptschriften der Shingon-Sekte.

1. Dainichi-Kyō, vollständiger Titel: Dai-Birushana Jō-Butsu Shimpun Kaji, Kyō. 7 Bde. Übersetzer: Zemmui Sanzō (und Yi-Hhin) (BN II 530). Hauptschrift des Taizō-Bu.
 2. Kongōchō-Gyō, vollständiger Titel Kongōchō Issai Nyorai Shinjitsu Shō Dai Jō Gen Shō Dai Kyō Ō Kyō 金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經 3 Bde. Übersetzer Fukū Sanzō (BN II 1020) Hauptschrift des Kongō Bu. — Diese beiden werden die großen Sūtren der beiden Abteilungen (Ryōbu no Dai-Kyō) genannt.
 3. So Shichi Ji-Kyō, 3 Bde. Übersetzer: Zemmui Sanzō (BN II 533).
 4. YuGi-Kyō 瑜祇經 1 Bd. Übersetzer: Kongochi Sanzō (BN II 1039?).
 5. Yō Ryako Nen Jū-Kyō 1 Bd. Übers. Kongochi Sanzō (B. N. II 538?).
- Nr. 1—5 werden als die 5 Abteilungen Geheim-Sūtra (Goba Hi-Kyō) zusammengefaßt. 3 und 5 gehören zum Taizō-Bu. 4 zum Kongō-Bu. Außer diesen sind die wichtigsten Schriften über die Sektenlehre die folgenden (sämtliche in B. Nr. II nicht sicher auszumachen).
6. Hatsu Bodai Shin Ron 發菩提心論 1 Bd. Verf.: Ryū Myō Bosatsu.
 7. Shakuma Ka-En Ron 釋摩訶衍論 10 Bde. Verf.: Ryū Myō Bosatsu.
 8. Dainichi-Kyō So 大日經疏 20 Bde. Verf.: Ichigyō Zenji.
 9. Kongōchō-Gyō Giketsu 金剛頂經義訣 1 Bd. Verf.: Fuku Sanzō.
 10. Jū Jū-Shin-Ron 十住心論 10 Bde. Verf.: Kōbō Daishi.
 11. Hi-Zō-Hō-Yaku 祕藏寶鑰 3 Bde. Verf.: Kōbō Daishi.
 12. Benken Mitsū Nikyō Ron 辯顯密二教論 2 Bde. Verf.: Kōbō Daishi.
 13. Soku Shin Jō Butsu Gi 即身成佛義 1 Bd. Verf.: Kōbō Daishi.
 14. Shō Ji Jissō Gi 聲字實相義 1 Bd. Verf.: Kōbō Daishi.
 15. Un Ji Gi 件字義 1 Bd. Verf.: Kōbō Daishi.
 16. Hannya Shin Gyō Hiken 般若心經祕鍵 1 Bd. Verf. Kōbō Daishi.
 17. Hi-Zō-Gi 祕藏記 2 Bde. Verf. Kōbō Daishi.

SAMMLUNGEN UND DENKMÄLER.

DAS ASIATISCHE MUSEUM IN DAHLEM.

Von W. v. BODE.

Der Bau eines besonderen Asiatischen Museums, der im Jahre 1913 beschlossen wurde, wurde noch in demselben Jahre nach den Plänen von Professor Bruno Paul begonnen. Es war in Aussicht genommen, den Bau, an den später drei weitere Bauten für die übrigen Abteilungen des Völkerkundemuseums angeschlossen werden sollten, in etwa 3 Jahren fertigzustellen. Der Ausbruch des Krieges, der die Neubauten Messels auf der Museumsinsel fast völlig zum Stillstand gebracht hat, so daß jetzt nach 10 Jahren erst der eine Flügel notdürftig unter Dach gekommen ist, hat nur eine kümmerliche Fortsetzung des Baus ermöglicht. Der unheilvolle Abschluß des Krieges hat die Aufschiebung, wenn nicht den völligen Verzicht auf die Ausführung jenes geplanten Baukomplexes für sämtliche ethnographischen Sammlungen zur Folge gehabt und hat auch eine starke Einschränkung des Asiatischen Museums notwendig gemacht. Über diesen eingeschränkten Plan, dessen Ausführung bis zum Dachstuhl noch in diesem Jahr gesichert schien, als der Bau durch Beschlagnahme des Baumaterials im Oktober von neuem gefährdet wurde, werden an dieser Stelle einige Worte am Platze sein, da die Ostasiatische Kunst in diesem Neubau einen wesentlichen Raum einnehmen wird.

Die im Besitze unserer Museen befindlichen Realien der asiatischen Kultur, insbesondere ihrer Kunst sind von sehr verschiedenem Charakter. Neben kleinen und ganz kleinen Arbeiten zu vielen Tausenden stehen einige Stücke von ganz außerordentlichem Umfang: in der islamischen Abteilung vor allem die Fassade des Wüstenschlosses M'schatta, die — soweit wir sie besitzen — etwa 30 m breit ist, sowie die Abformung der Samara-Paneele, in der mittelasiatischen Abteilung die Fresken von Turfan, die fast den gleichen Raum einnehmen, wie M'schatta. Auf diese außerordentlich umfangreichen Stücke mußte bei der Planlegung in erster Linie Rücksicht genommen werden, was auch durch ihre künstlerische und wissenschaftliche Bedeutung gerechtfertigt erscheint. Der Unterbau der M'schatta-Fassade der aus großen Travertinblöcken besteht, macht ihre Aufstellung im Untergeschoß zur Notwendigkeit; und um eine nur einigermaßen richtige Wirkung der Fassade dieses in der offenen Wüste und für diese erbauten Schlosses zu erhalten, erschien es gegeben, sie an den Abschluß des untersten Geschosses zu bringen und in einem

großen Oberlichtsaal derart aufzustellen, daß der Blick des in den Museumsbau eintretenden Besuchers sofort auf die Fassade in der Ferne fällt. Die übrigen Räume des Untergeschosses werden in einem großen Vorsaal die Ausbeute der Grabungen in Samara, in den benachbarten kleineren Sälen die Sammlungen der islamischen Kleinkunst aufnehmen. In dem vorderen Teil des Untergeschosses sind die Bureaus, die Wohnungen von Kastellan und Portier, Heizung, Packräume usw. vorgesehen.

Das hohe Erdgeschoß, das mehr als die doppelte Grundfläche des Untergeschosses enthält, ist für die indische Kultur bestimmt. Hier werden vor allem die reichen Freskenfunde aus den verschiedenen Turfanexpeditionen Platz finden, deren wunderbare Abnahme, Konservierung und Aufstellung dem Konservator Bartus zu verdanken ist, der alle 4 Expeditionen begleitete. Während diese Erzeugnisse der indisch-chinesischen Kunst des frühen Mittelalters die Säle des einen Flügels füllen werden, wird der andere Flügel die rein indischen und die hinterindischen Kulturwerke, darunter die wertvollen Gandara-Bildwerke aufnehmen. Im Oberstock kommen die ethnographischen Sammlungen aus Ostasien, vor allem China und Japan, zur Aufstellung, während die Kulturwerke der Aboriginer im Dachgeschosse Platz finden sollen, dessen Ausbau jedoch erst in einiger Zeit in Angriff genommen werden kann. Die Räume an den inneren Höfen sind für die Studiensammlungen und als Arbeitszimmer für die Beamten vorgesehen.

Vor den Frontbau des Museums legt sich links und rechts je ein Pavillon, der durch einen Gang mit dem Hauptbau im ersten wie im zweiten Stock verbunden ist, der aber auch einen besonderen Eingang hat. Hier werden die Sammlungen der älteren chinesischen und japanischen Kunst in einer für Betrachtung und Konservierung geeigneten besonderen Weise zur Aufstellung kommen. In einem dieser Pavillons ist ein besonderer Lese- und Studiersaal eingerichtet, und mehrere kleine gut beleuchtete Zimmer werden den wirklichen Freunden ostasiatischer Kunst die Möglichkeit geben, die edelsten Werke der Sammlung, die ihrer Natur nach nicht dauernd ausgestellt werden können, wie im eigenen Hause zu genießen. Beide Vorbauten sind bereits seit Jahresfrist unter Dach, so daß die Einräumung unserer Sammlungen hier bereits im Laufe des kommenden Sommers vor sich gehen kann. Dann wird sich hoffentlich schon die Gelegenheit bieten, auch dem Publikum, diese in Berlin so gut wie unbekanntesten Meisterwerke zu zeigen, schon bevor die übrigen Teile des Ostasiatischen Museums ganz fertiggestellt sind. Wie das neue Museum überhaupt, so wird diese ostasiatische Kunstabteilung ganz besonders zeigen, was in dem kurzen Zeitraum von wenig mehr als einem Jahrzehnt durch den aufopfernden Fleiß und Spürsinn der Leiter unserer Sammlungen wie durch die reichen Gaben unserer Museumsfreunde an tüchtigen und selbst ausgezeichneten Werken der chinesischen wie der japanischen Kunst bis in das frühe Mittelalter und in die vorchristliche Zeit hinein zusammengebracht worden ist.

Zu demselben Thema schreibt Curt Glaser in der „Kunstchronik“ vom 31. Oktober u. a.:

Während in Berlin eine Umordnung der Museen, die zu ihrer Nutzbarmachung für weite Teile des Volkes außerordentlich beitragen müßte, immer wieder an neuen Widerständen scheitert, gehen noch weit seltsamere Dinge in Dahlem vor sich, wo seit einer Reihe von Jahren der Neubau des Asiatischen Museums im Gange ist. Nach den von Bruno Paul entworfenen Plänen wird dort ein großer Gebäudekomplex errichtet, in dem die kunst- und kulturgeschichtlichen Sammlungen aus den verschiedenen asiatischen Ländern, die jetzt in den Berliner Museen verstreut und großenteils ganz magaziniert sind, im Zusammenhang würdig aufgestellt werden sollen. Es handelt sich um drei Abteilungen des Völkerkundemuseums, die ostasiatische, die islamische und die indische Sammlung, der zugleich die außerordentlich umfangreichen und wertvollen Ausgrabungen aus Turfan angehören. Die kunstgeschichtlich hochbedeutenden Wandgemälde hat die Öffentlichkeit überhaupt erst zu einem Teile kennengelernt. Sie sollen hier in geeigneten Räumen zur dauernden Aufstellung kommen. Ferner wird die islamische Abteilung, die jetzt eine ziemlich fremdartige Enklave im Kaiser-Friedrich-Museum bildet, in Dahlem ihrer Bedeutung entsprechende Räume erhalten. Die Mschattafassade, die bisher nur notdürftig untergebracht ist, soll durch eine würdige Anordnung zu voller Wirkung gebracht werden. Gleichzeitig würde damit im Völkerkunde- wie im Kaiser-Friedrich-Museum bedeutender Raum gewonnen. Es könnten die reichen Bestände an afrikanischer, ozeanischer und amerikanischer Kunst aus den Magazinen hervorgeholt und der allgemeinen Besichtigung zugänglich gemacht werden, was große Teile unserer Künstlerschaft besonders freudig begrüßen würden. Und endlich soll die unvergleichliche Sammlung ostasiatischer Kunst, die alle ähnlichen Museen in Europa in den Schatten stellen würde, aus den Vorratskammern, in denen sie seit Jahren den Dornröschenschlaf schlief, befreit werden. Erst in neuester Zeit sind zwei der wertvollsten deutschen Privatsammlungen diesem Museum anheimgefallen, aber die Öffentlichkeit, der diese Schätze doch gehören, hat kaum Kenntnis von ihrem Besitz. Nur gelegentliche Ausstellungen, in denen kleine Teile der Sammlung gezeigt wurden, vermittelten eine Vorstellung von dem Reichtum des Museums. Zwei vorgeschobene Pavillons, die seit längerer Zeit schon unter Dach stehen und binnen kurzem gebrauchsfähig sein könnten, sind zur Aufnahme der ostasiatischen Kunstsammlungen bestimmt. Man sollte meinen, daß es die neue Regierung als eine selbstverständliche Aufgabe betrachten würde, die Arbeiten wenigstens in diesem Teile aufs schleunigste zu fördern, um eine Sammlung, an deren Aufstellung die Öffentlichkeit ein dringendes Interesse hat, so bald als möglich dem Volke zu erschließen.

Anstatt dessen geschieht das Gegenteil. In Dahlem haben sich einige dortige Privatleute zu einer Siedlungsgesellschaft zusammengetan, mit dem Endziel, Einfamilienhäuser zu errichten. Diese „Siedlungsgesellschaft“ hat sich an den Reichskommissar für das Wohnungswesen gewendet und von ihm die Ermächtigung erwirkt, die Ziegelsteine, die auf dem Bauplatz des Museums lagern, abzufahren und für ihre Zwecke zu verwenden. Alle Vorstellungen von seiten der Museumsverwaltung sowie das Eingreifen des Kultus- und Finanzministeriums haben nichts gefruchtet. Es ist geltend gemacht worden, daß Landhäuser ebenso gut und billiger aus Lehmziegeln gebaut werden könnten, die ohne Schwierigkeiten zu beschaffen sind. Die Antwort war, dann solle man das Museum mit Lehmziegeln weiterbauen. Daß die Eisenträger für das Dach auf Lehmziegeln unmöglich versetzt werden können, daß noch ein Winter ohne Dach den Bestand der bisher errichteten Gebäudeteile aufs ernstlichste gefährden könnte, kümmerte die Herren sehr wenig. Sie rieten, ein Notdach zu errichten, was natürlich eine ebenso große wie unnütze Geldausgabe bedeuten würde, da es so bald als möglich wieder abgebrochen werden müßte, während das Material für das endgültige Dach vorhanden ist und nun für Zwecke benutzt wird, für die das Ersatzmaterial vollkommen genügen würde. Luxusbauten sind in dieser Form die Landhäuser der Siedlungsgesellschaft, nicht das Museum, das als einfacher, solider Nutzbau errichtet wird. Aber es scheint, daß man in diesen Kreisen die Kunst selbst als einen überflüssigen und unbequemen Luxus zu betrachten geneigt ist. Die Forderung der „Kunst fürs Volk“ ist aufs vollkommenste erfüllt, wenn in Berlin nur möglichst viele riesenhafte Kinos errichtet werden, für die es ja noch niemals an den nötigen Baumaterialien gemangelt hat.

So hat sich in Dahlem der geradezu groteske Zustand herausgebildet, daß allen Protesten der Museumsverwaltung und der Ministerien zum Trotz unter dem Schutze der Polizei die Ziegelsteine von dem Bauplatz abgefahren und aus ihnen Einfamilienhäuser errichtet werden. Es kann von einem Notstand nicht wohl die Rede sein. Es handelt sich um nichts anderes als einen baren Gewaltakt, der nur aus der Mentalität der Kriegszeit erklärbar ist, die an die Stelle der Achtung vor Recht und Eigentum den Begriff der „Requisition“ setzte.

Der ganze Vorgang ist ein höchst betrübliches Zeichen für den Geist unserer Zeit. Die Regierung sieht machtlos dem Treiben ihrer eigenen Organe zu. Der Eigennutz beherrscht die Welt. Und die Güter der Kultur werden achtlos verschleudert. Während mit flammenden Worten gefordert wird, die Kunst solle dem Volke gehören, werden die Taten, die solche Forderungen verwirklichen wollen, durch rohen Eingriff verhindert. Die Bewegung der Museumsbestände, die alle Teile der Berliner staatlichen Sammlungen der Allgemeinheit besser zu erschließen bestimmt ist, gerät ins Stocken, weil an einer wichtigen Stelle aus nichtigen Gründen ein Hemmnis entsteht. Es ist höchste Zeit, daß dieses öffentliche Ärgernis beseitigt wird. Die Gewalthaber in Dahlem mögen sich erinnern, daß andere Interessen auf dem Spiele stehen als die ihrer engherzigen Kirchturmspolitik.

CHINESISCHE BRONZEN. Von OTTO KÜMMEL.

II.¹

Name und Zweck der schönen und merkwürdigen, in verlorener Form gegossenen Bronze — Höhe 38, Umfang 78 cm, Dicke 3—4 mm, Gewicht 6 kg — Abb. 11 sind nicht mit Sicherheit festzustellen, da eine genau entsprechende Form in den chinesischen Bronzwerken nicht zu finden ist. Am nächsten kommen ihr die Yu 卣, Gefäße für Opferwein, *Hs.* XVII, 17 ff., deren Deckel allerdings in zwei Ringen über die Griffkette läuft, während bei unserer Bronze eine kurze viergliedrige Kette mit frei beweglichem Ringe — in Abb. 11 oben l. gut zu erkennen — Deckel und die beiden sechsgliedrigen Griffketten verbindet. Der Handgriff selbst, der in der Abbildung auf dem Deckel liegt, läuft in Tierköpfe aus. Eine Nase im Deckel greift in einen Ausschnitt des Randes ein und hält ihn so in seiner Lage.

Das mittlere der drei wagerechten Wulstbänder, die den Körper des Gefäßes gliedern, trägt die eingravierte Inschrift, die Abb. 11 a nach mehreren photographischen Einzelaufnahmen und infolge der Rundung des Gefäßes in etwas ungleicher Größe wiedergibt. Wenn die meisten dieser Zeichen auch zu lesen sind, ist es bisher doch noch nicht gelungen, ihren Sinn zu deuten, ja selbst nur Anfang und Ende der Inschrift festzustellen. In der Reihenfolge der Abbildung scheinen die Zeichen in moderner Schrift zu sein: 多寶不許候?已?○飲○我室家○○得尊○我車於千福寺歲○于○是金○齋自身○登自頌題○.

Das untere der vier Felder trägt keinen Zierat, soweit die hier stehengebliebene graugrüne krustige Patina des offenbar in neuerer Zeit ausgegrabenen Gefäßes erkennen läßt. Die drei anderen Felder sind mit Einlagen einer hellen Kupferlegierung in unterschrittene Vertiefungen geschmückt, wobei die Innenzeichnung im Bronze-grunde ausgespart bleibt. Sie machen die Bronze zu einem der kostbarsten Denkmäler frühchinesischer Kunst.

Im obersten Felde, Abb. 11 b, kehren Gruppen von je sechs in zwei Reihen angeordneten Tieren dreimal wieder; um den Raum zu füllen, sind außerdem die zwei Tiere an der linken Seite noch einmal wiederholt. Fünf von diesen naturwissenschaftlich kaum zu bestimmenden Wesen tragen Hörner, mehrere deutlich Hufe, ein würde mit seinen stark betonten Langohren einem Esel gleichen, wenn die krallenartigen Füße nicht eher auf ein Raubtier wiesen. Gemeinsam ist allen Tieren die strenge Profildarstellung, die ruhige, wie kauernde Haltung und die Völligkeit der Formen, im Gegensatz zu den regenwurmartigen Gebilden, die sonst auf den alten

¹ I. s. O. Z. VI, 267 ff. Abb. 7 a ist dort irrtümlich als Abb. 8 a bezeichnet.



Abb. 11.



Abb. 11a.

chinesischen Bronzen die Tierwelt vertreten. Alle Kennzeichen übernatürlicher Wesen fehlen vollständig.

Um so deutlicher treten sie im mittleren Felde, Abb. 11 c, hervor, das mit vier Gruppen von je sechs Tieren und einem Menschen — wieder in zwei Reihen übereinander gefüllt ist. Die obere Reihe begrenzt r. ein mächtiges vogelartiges Wesen, mit Schnabel, Flügel, Krallen und einem langen Schwanz. Das nächste Tier mit Flügeln, Hufen und pferdeartigem Kopfe gleicht bis auf den hornartigen Auswuchs auf der Stirne einem Flügelpferde, das dritte, mit geöffnetem Maule, kleinem Horne, langem Schweif und Krallen, ähnelt dem Haupttypus des oberen Feldes. In der unteren Reihe fesselt in erster Linie der Mensch unsere Aufmerksamkeit. Nackt bis auf einen schmalen Gürtel, stößt er in lebhafter Bewegung, mit vorgesetztem, stark gebogenem rechtem, zurückgesetztem, leicht

gekrümmtem linkem Beine, die Lanze, die er mit der rechten Hand vorn, mit der linken am Lanzenschuh faßt, in den Rücken eines Tieres, das bis auf das überlange, gebogene Horn der letzten Gestalt der oberen Reihe ähnelt. Ein gleichartiges Tier, nur mit kürzerem Horne, wendet auf der anderen Seite dem Jäger den Rücken zu, und ein eselartiges Wesen mit Hufen und langen Ohren schließt links die Reihe.

Noch stürmischere Bewegung herrscht im unteren Felde (Abb. 11 d und e), das außer drei gleichen Szenen von je 13 Figuren noch eine nur einmal vorkommende Gruppe von 5 Figuren zeigt. Hier ist auch die strenge Anordnung in zwei Reihen durchbrochen, indem einige Gestalten zwischen die obere und untere Reihe eingeschoben sind. Am Rande rechts bildet ein drachenartiges gehörntes Ungetüm mit formlosen Beinen und großem krummem Schnabel eine kräftig betonte senkrechte Begrenzung. Daneben rennt ein Tier, das durch die enorme Länge seines Schwanzes auffällt, auf die vorgestreckte Lanze eines herbeistürmenden Mannes, der ein kurzes Schwert im Gürtel trägt, sonst aber nackt zu sein scheint, wie die deutlich sichtbaren Brustwarzen beweisen. Im Rücken bedroht ihn eine Bestie mit vierstrahligem Kamme auf dem Kopfe und einem flügelartigen Ansatz an der Schulter. Zwischen einem ähnlichen Ungetüm und einem Tiere mit kurzem Horne folgt dann, etwas tiefer gesetzt, ein zweiter Kämpfer mit erhobenem, aber anscheinend waffenlosem rechten Arme, nur angedeutetem Kopfe und ganz verkümmertem linkem Arme, an dem aber ein unten vorgebogener Schild sitzt. Ein geflügeltes Rind (?) mit zurückgewandtem



Abb. 11 b.



Abb. 11 c.



Abb. 11 d.



Abb. 11e.

Köpfe und ein gehörntes Tier, von dessen Kinn ein gefiederter Ansatz herabhängt, machen den Schluß der Reihe.

Der untere Streifen beginnt rechts mit zwei eselartigen Tieren, von denen das eine aber deutlich zwei Schwänze, das andere ein nach vorn gebogenes Horn trägt, unter zwei nicht besonders bezeichneten Tieren der Mittelreihe. Dann folgen vier ganz gleichartige, sämtlich nach links gewandte Wesen, die dem Opfer des Jägers im mittleren Felde gleichen, und dazwischen ein Dämon mit Hörnern und Rüssel, der in Stellung und Bildung sonst dem beschildeten Jäger gleicht, aber keinerlei Waffen trägt.

Ein Gegenstück zu der Bronze ist mir nicht bekannt. Nur das *Tou Hs. XXIX*, 29, das u. a. Laufer, *Chin. Pottery of the Han Dynasty*, S. 150 ff. als „unique and costly monument“ bespricht und abbildet, und zwei ähnliche Gefäße, die ich 1914 bei Marcel Bing in Paris flüchtig sah, und deren weiteres Schicksal mir unbekannt ist, zeigen eine gewisse Verwandtschaft. Die Versuchung liegt nahe, das sehr merkwürdige Gefäß der Sammlung des Ch'ien Lung, das die gelehrten Sachverständigen des Kaisers der Chouzeit zuschreiben, technisch und stilistisch mit unserer Bronze zu vergleichen. Über seine Technik geben freilich weder Text noch Tafel irgendwelche Aufschlüsse. Indessen beweist die sehr sorgfältige farbige Abbildung in der handschriftlichen Ausgabe des Werkes, daß auch hier der Zierat nicht gegossen oder graviert, sondern tauschiert ist. Sie beweist aber leider auch, daß die Abbildungen zu stilistischen Untersuchungen nur mit großer Vorsicht zu verwenden sind, denn sie stimmen in der Gesamtform ziemlich vollständig, in den Einzelheiten des Zierats aber so wenig überein, daß auch die naheliegende Erklärung, es seien zwei ver-

schiedene Seiten wiedergegeben, nicht ausreicht. Bisher spricht allerdings alles zugunsten der handschriftlichen Ausgabe, mit Sicherheit aber wird sich erst nach einer gründlichen Prüfung beider Quellen urteilen lassen. Bis dahin ist bei der Benutzung des scheinbar so sorgfältigen Holzschnittwerkes Vorsicht am Platze.

Zu den anderen Darstellungen der Tierwelt in der frühen chinesischen Kunst, etwa den Bronzen *Hs.* XII, 16, XIX, 41, XXI, 11, 13, 14, 15, die übrigens nach der handschriftlichen Ausgabe deutlich als tauschiert zu erkennen sind, mit der gedruckten aber wieder sehr wenig übereinstimmen, den gold- und silbertauschierten Bronzen *Hs.* XIX, 42, XXI, 12, *P.* XII, 27, den Steinen und Töpfereien der Hanzeit, bildet das Gefäß geradezu einen Gegensatz. Noch weniger hat der eigenartige Menschen- oder Dämonentyp der Bronze mit seiner Nacktheit, der breiten Brust, den schmalen Hüften, der mächtigen Muskulatur an Schulter und Schenkeln in den Arbeiten der Hanperiode seinesgleichen. Ein Vergleich mit bekannten Werken der frühen Kunst des Mittelmeergebietes liegt hier besonders nahe. Wahrscheinlich aber wird eine gründlichere Bekanntschaft mit der noch immer sehr wenig erforschten chinesischen Kunst der Frühzeit solche Reisen ins Blaue überflüssig machen.

BESPRECHUNGEN.

RELIGIÖSE STIMMEN DER VÖLKER
herausgegeben von Walter Otto. Die
Religion des alten Indien III. Aus dem
Sanskrit übertragen von RUDOLPH
OTTO: Texte zur indischen Got-
tesmystik I Visnu - Nārāyana,
II Siddhānta des Rāmānuja. Verlegt
bei Eugen Diederichs Jena 1917. 162
und 162 ff. 8°.

Bis vor kurzem herrschte allgemein die Ansicht, daß die Philosophie Indiens der Monismus sei, wie er zuerst in den Upaniṣads und ungefähr ein Jahrtausend später von dem Philosophen Śāṅkara gelehrt wurde, d. i. die Lehre von dem All-Einen, nach der alle Vielheit in der Welt nur trügerischer Schein ist, hinter dem sich das einzig wahrhaft Seiende, das unpersönliche Brahman, das Göttliche, verbirgt, das auch von dem Ātman, dem Ich-Bewußtsein, der Seele, nicht verschieden ist. Da die Erlösung in der Befreiung vom Nichtwissen (Avidyā), d. h. in der Erkenntnis dieser Lehre vom Advaita, der „Nicht-Zweiheit“, besteht, so ist die Vedāntaphilosophie auch eine Religion, eine Heilslehre. Und man glaubte früher, daß es die Religion der Gebildeten Indiens sei. Wir wissen heute, daß dem nicht so ist, daß es in Indien neben dieser auf monistischer Grundlage ruhenden Religiosität der Gebildeten ohne einen persönlichen Gott auch eine zweite, theistisch gerichtete Philosophie und Religion gibt und seit Jahrhunderten gegeben hat — die Religion der Bhakti. Diese Religion setzt den Glauben an einen Eingott, Viṣṇu oder Śiva, voraus und verkündet die Lehre, daß weder die auf das Brahman gerichtete Erkenntnis, noch die den Göttern gewidmeten frommen Werke, sondern nur die Bhakti, die gläubige und liebevolle Hingabe an Gott, zur Erlösung führen könne, und daß die im Einswerden mit Gott bestehende Erlösung dem

Gläubigen nur durch die Gnade Gottes zuteil werde. Diese Religion war nicht wie die des Vedānta auf die Gebildeten beschränkt, sondern übte auch eine große Anziehungskraft auf „die Armen im Geiste“ aus.

Der älteste Text, in dem diese Lehre verkündet wird, ist das heilige Buch der Bhāgavatas, der Anhänger der Bhakti-Religion, die berühmte Bhāgavadgītā. Eine vortreffliche, poetische Übersetzung dieses heiligsten Buches der Inder hat Leopold von Schroeder in den „Religiösen Stimmen der Völker“ (Die Religion des alten Indien II) im Jahre 1912 veröffentlicht. Daß jetzt (1919) bereits das fünfte und sechste Tausend erschienen ist, zeigt, welcher großen Beliebtheit sich diese religiöse Dichtung, an der sich schon Wilhelm von Humboldt begeisterte und erbaute, noch immer in Europa erfreut.

In dieser selben dankenswerten Sammlung der „Religiösen Stimmen der Völker“ sind nun zwei weitere Bände erschienen, welche Texte der Bhakti-Religion enthalten.

Unter dem Titel „Viṣṇu-Nārāyana“¹ hat Rudolf Otto in dem ersten Bändchen eine Anzahl kleinerer Texte aus älteren und jüngeren Werken der indischen Literatur übersetzt, die den Glauben an Viṣṇu als einen Eirgott und die gläubige Hingabe an diesen Gott lehren. Otto unterscheidet drei Klassen von Schriften, in denen der Viṣṇuismus „als Höhenreligion und Herzensreligion“ erscheint, nämlich: 1. die in Epen und Purāṇas eingebetteten Lehrdichtungen in Versen; 2. katechismusartige Lehrschriften, die in populärer Form eine bestimmte Kirchenlehre einprägen wollen; und 3. Lehrschriften, die ein theologisches und philosophisches System in streng scholastischen Formen behandeln. Jede dieser drei Klassen

¹ Nach den Reformvorschlägen in der Monatschrift „Die Tat“ wird in diesen Bänden statt sch das durchstrichene S verwendet, daher Visnu für Viṣṇu. Man gewöhnt sich nur schwer an Söpfer, Slangen, Srift, Sauen usw. für Schöpfer, Schlangen, Schrift, Schauen usw.

von Schriften ist in dem Bändchen vertreten; die erste Klasse durch poetische Texte aus dem Viṣṇupurāṇa, dem Mahābhārata, der Bṛhadbrahmasaṃhitā (einem ganz auf dem Boden der Bhakti stehenden purānischen Text), aus einem Stotra des Yāmuna-Muni, der (im 11. Jahrhundert) der Lehrer des berühmten Rāmānuja war, und schließlich durch einen neuindischen Hymnus, der auf dem allindischen Nationalkongreß 1911 auf Hindi, Bengalisch und Englisch gesungen wurde und vielleicht von Rabindranath Tagore verfaßt ist. Aus dem Viṣṇupurāṇa stammt die Legende von dem Büber Saubhari, der trotz seines Alters und seiner Häßlichkeit kraft seiner Askese und der durch sie erlangten Wunderkraft die fünfzig Töchter des Mandhātara zu Frauen gewinnt und das Ziel aller seiner irdischen Wünsche erreicht, bis er einsieht, daß alles Wünschen eitel und nichtig ist, worauf er sich von der Welt zurückzieht, um zu Viṣṇu einzugehen. Es ist dies eigentlich nur ein Stück alter Asketenpoesie, das viṣṇuitisch ausklingt. Für die Ethik des Viṣṇuismus von Wichtigkeit ist das ebenfalls dem Viṣṇupurāṇa entnommene Stück „Wie man den Tod überwindet“, das zeigt, wie sich in den Rahmen dieser Religion so ziemlich dieselbe Moral einfügt, die wir im Buddhismus finden. Aus demselben Purāṇa sind auch die Gedichte „Der Glaubenszeuge“ und „Missionspredigt“ übersetzt, welche die Sage von Prahlāda behandeln, der trotz aller Drohungen und Verfolgungen von seinen Vätern Hiraṇyakaśipu unentwegt den Glauben an Viṣṇu als den einzigen Herrn bekennt und predigt.

Zur zweiten Klasse viṣṇuitischer Schriften gehört das unter dem Titel „Aller Meister Lehren kurzgefaßt“ von O. übersetzte, etwa aus dem 14. Jahrhundert stammende *Sakalācāryamātasaṃgraha*, eine Zusammenfassung der Lehren der Sektengründer des Viṣṇuismus Rāmānuja, Nimbārka, Madhva und Viṣṇusvāmin, die vom 11.—13. Jahrhundert lebten und lehrten¹. Im 13. Jahr-

hundert lebte auch der Südinder Pillai Lokācārya, der das *Arthapañcaka* („die fünf Hauptstücke“) in einem stark mit Sanskrit gemischten populären Tamil verfaßte, das ins Sanskrit übertragen und aus diesem von O. hier ins Deutsche übersetzt worden ist. In diesem zur dritten Klasse viṣṇuitischer Texte gehörigen Werke wird die ganze Heilslehre über die Seele, den Herrn (auch seine Verehrung durch Bilder), die Heilmittel, die Menschenzwecke und die Heilshinderungen kurz entwickelt. Ein anderer gelehrter Text dieser Art handelt über „die achtzehn Unterschiede“ zwischen den beiden Richtungen der Rāmānuja-Gemeinde, den Tenkalais, der Südschule, und den Vadakalais, der Nordschule. Aus *Pratāpasīma* im Jahre 1866 geschriebener Hindi-Übersetzung der um 1600 verfaßten *Bhaktamālā* von Nābhādāsa sind zwei Kapitel über die Notwendigkeit der frommen Werke und über den Beruf des Glaubenspredigers übersetzt.

Zu den gelehrten, scholastischen Werken der Bhakti-Religion gehört auch das *Śrībhāṣya* „der hehre Kommentar“, des Rāmānuja, d. i. der große Kommentar zu den Vedāntasūtras des Bādarāyaṇa. Die Einleitung zu diesem Kommentar, eine weitläufige Kritik der Advaita-Philosophie des Śaṅkara, hat O. in dem II. Bande der „Texte zur indischen Gottesmystik“ unter dem Titel „Siddhānta des Rāmānuja“ übersetzt. O. übersetzt aber nicht nur den *Siddhānta* (den „endgültigen Standpunkt“), sondern auch den vorausgehenden *Pūrvapakṣa* (den „Standpunkt des Gegners“)¹. O. nennt das Werk des Rāmānuja „eines der gewaltigsten Geisteswerke, die Indien hervorgebracht hat“. Das ist doch wohl sehr übertrieben. Es ist ebenso wie der Kommentar des Śaṅkara zu den Vedāntasūtras ein hervorragendes Werk scholastischer Dialektik, in dem viel Gedankenarbeit, Scharfsinn und Spitzfindigkeit steckt. Aber es ist kein Werk wahrer wissenschaftlicher Forschung. Man vergesse nicht, daß

¹ Otto (Visnu-Nārāyaṇa, S. 73, 81, 90, 65) setzt Rāmānuja 1055—1173, Nimbārka's Tod um 1160, Madhva 1206—1279 und Viṣṇusvāmin um 1250 ff. Nach R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religions Systems* (Grundriß der indo-arischen Philologie III, 6), p. 51 ff. ist aber Rāmānuja 1016—17 geboren und bekehrte

1098 den Viṭthala Deva von Mysore zum Viṣṇuismus. Madhva lebte nach Bhandarkar (a. a. O. p. 59) 1197—1276.

¹ Eine vollständige englische Übersetzung des *Śrībhāṣya* von G. Thibaut ist im 48. Band der „Sacred Books of the East“ enthalten.

sowohl Śaṅkara, als auch Rāmānuja ihre „Argumentation“ auf den Buchstaben der „Schrift“ stützen. Jede Upaniṣad-Stelle und jede Stelle aus der Bhagavadgītā, aus dem Mahābhārata oder einem Purāṇa ist für Rāmānuja ein „Beweis“ für die Wahrheit seiner Anschauungen. Und obgleich Śaṅkara und Rāmānuja ganz entgegengesetzte Standpunkte vertreten, behauptet doch jeder von ihnen, die allein richtige Erklärung der Sūtras des Bādarāyaṇa zu geben.

In Einleitungen und Anmerkungen zu den übersetzten Stücken gibt O. wertvolle Beiträge zur Geschichte und zum Verständnis der „indischen Gottesmystik“ nebst interessanten Parallelen aus der Geschichte des Christentums und anderer Religionen. Denn die indische Bhakti ist nach O. „ein fast aufregendes Beispiel für das seltsame Gesetz der Parallelen auf den verschiedenen Schauplätzen und Gebieten der Religionsentwicklung und für die innere Verwandtschaft des religiösen Triebes und seiner Äußerungen in der Menschheit überhaupt“. Er leugnet entschieden jede Art von Entlehnung oder Herübernahme von Lehren aus dem Osten nach dem Westen oder umgekehrt und sieht in allen Übereinstimmungen nichts als „Konvergenz- und Parallelbildungen“. Ja, er sieht gerade in der Übereinstimmung zwischen der christlichen und indischen Gottesmystik „das klassische Paradigma“ von dem „Gesetz der Parallelen in der Entwicklung“.

Daß ein solcher Parallelismus tatsächlich besteht und daß ihm eine gemeinsame Anlage der Menschheit zugrunde liegt, ist sicher. Daß aber nicht alle von O. angeführten Parallelen auf diese Weise zu erklären sind, daß manche tatsächliche Beziehungen und Entlehnungen nicht nur zwischen Ost und West, sondern auch zwischen den Religionen des Ostens untereinander stattgefunden haben, unterliegt keinem Zweifel. Daß die griechischen Philosophen, die Eleaten und vor allem Pythagoras Kenntnis von indischer Weisheit hatten, ist zum mindesten sehr wahrscheinlich¹. Im späteren Kṛṣṇakult und in der Religion der Rāmānujas sind christliche Einflüsse deutlich zu erkennen².

¹ Vgl. R. Garbe, Die Sāṃkluya-Philosophie, 2. Aufl., Leipzig 1917, S. 113 ff.

² Vgl. R. Garbe, Indien und das Christentum, Tübingen 1914, S. 254 ff., 272 ff.

Vor allem aber kann man es nicht als bloßen Parallelismus bezeichnen, wenn uns die Bhaktireligion auch als eine Phase in der Entwicklung des Buddhismus begegnet. Nicht nur der Mahāyāna-Buddhismus ist ganz durchdrungen von der Idee der Bhakti, wir finden sie auch in jüngeren Werken des Buddhismus von Ceylon. So lesen wir im Milindapaṇḥa: „Wenn ein Mensch . . . dem Erhabenen bloß eine Handvoll Lotusblumen gäbe, würde er neunundneunzig Kalpas lang nicht in die Hölle kommen“, und: „Selbst wenn ein Mann hundert Jahre lang ein schlechtes Leben geführt hätte, aber in der Todesstunde seine Gedanken auf den Buddha richtet, so wird er unter den Göttern wiedergeboren!“ In einer Legende der Rasavāhini wird durch die Worte: „Ehre sei dem Buddha“ der Zorn eines Schlangenkönigs besänftigt, und in den der Erzählung angefügten Versen heißt es u. a.: „Dessen Ohr ist ein Ohr, wenn der Mensch hört das schwer zu erlangende, alles Glück verleihende Wort ‚Buddha‘. Das ist ein Panzer für den Körper, ein Amulett, das die Wünsche erfüllt, die Kuh Surabhi, der Götterbaum“³. Im Mahāvastu finden wir einen Hymnus auf Buddha, der sich von den Stotras auf Viṣṇu oder Śiva in nichts unterscheidet⁴. Im Saddharmapūṇḍarika heißt es: „Der Weise muß immer gegen alle Buddhas fühlen, als ob sie seine Väter wären“, und es wird gesagt, daß selbst diejenigen, die nur zufällig einmal mit dem Gedanken „Verehrung dem Buddha!“ des Herrn gedacht haben, die höchste Erleuchtung erreichen⁵. Im Mahāyāna-Buddhismus werden Amitābha und Avalokita, welche die Gläubigen selbst gegen ihren Willen retten, „wie die Katze ihre Jungen, indem sie sie ins Maul nimmt“, mit derselben inbrünstigen Liebe verehrt, wie Kṛṣṇa bei den Bhāgavatas und Rāma bei den Rāmānujas. Im Amitāyurdhyānasūtra heißt es sogar, daß selbst der Vatermörder gerettet wird, wenn er den Namen Amitābha ausspricht⁵. Aber

¹ Sacred Books of the East 35, 129; 123 f.

² Sten Konow, in ZDMG 43, 1889, S. 303 ff.

³ S. meine Geschichte der indischen Literatur, II, 192.

⁴ Sacred Books of the East, 21, 270 ff.

⁵ Vgl. L. de La Vallée Poussin in Encyclopaedia of Religion and Ethics II, 259; J. S. Speyer, Die Indische Theosophie, Leipzig 1914, S. 182 ff. und F. Heiler, Die buddhistische Versenkung, München 1918, S. 58 ff.

alles das ist nur so zu erklären, daß diese Ideen vom Heil durch die Gnade der Gottheit aus der Religion der Bhāgavatas in den Buddhismus eingedrungen sind. Auch das von O. im Anhang zum „Siddhānta des Rāmānuja“ übersetzte Bhaktiśāstra des Rāmācandra (13. Jahrhundert) ist nichts anderes als eine Übertragung der Ideen und Gefühle, die sonst Rāma oder Kṛṣṇa gegenüber geäußert werden, auf den Buddha. Allerdings muß zugegeben werden, daß die dem Wesen des Buddhismus so fremde Bhakti in diesen nie hätte so tief eindringen und unter den Buddhisten so weite Verbreitung finden können, wenn nicht die Gefühle der Gottesliebe, der völligen Hingabe an eine Gottheit und des Vertrauens auf die göttliche Gnade bei einem großen Teile der Menschheit einem Bedürfnis entsprächen.

M. Winternitz (Prag).

F. E. A. KRAUSE, DIE AUFGABEN UND METHODEN DER SINOLOGIE, SPRACHE U. SCHRIFT IN CHINA UND JAPAN. Heidelberg 1919 (Verlag der Weiß'schen Universitätsbuchhandlung).

Dieses sind die Titel von zwei an der Heidelberger Universität gehaltenen Habilitationsvorlesungen, eine Tatsache, welche besonders hervorgehoben zu werden verdient, denn es ist erfreulich, daß das Studium des Chinesischen sich in Deutschland ausdehnt. Wie wir hören, wird dies Fach in Zukunft nicht nur in Heidelberg, sondern auch in München einen Vertreter haben. Die beiden Aufsätze erfüllen ihren Zweck, dem Laien einen Begriff von der Sinologie zu geben, und sind zugleich bis zu einem gewissen Grade Programmreden. Natürlich werden die Fachgenossen des Verfassers in manchen Punkten anderer Ansicht sein, so wenn er die Sinologen warnt, sich nicht nur auf China zu beschränken, sondern auch die Sprachen der Nebenländer zu studieren. Das führt leicht zur Zersplitterung. Die ältere Schule der deutschen Sinologie hat sich mit allen möglichen ostasiatischen Sprachen beschäftigt, aber niemals gründlich Chinesisch verstanden. Die größten neuen Werte sind

geschaffen von Forschern wie Julien, Chavannes, Legge, de Groot, welche nur Spezialisten im Chinesischen waren. Es kommt auf das besondere Gebiet des Forschers an. Wer die Geschichte, Kultur und Kunst Ostasiens studieren will oder Sprachvergleiche treibt, kommt mit Chinesisch allein nicht aus, aber es genügt für das Studium von chinesischer Sprache, Literatur, Philosophie, Archäologie. Natürlich darf man auch dabei verwandte Kulturkreise nicht ganz unberücksichtigt lassen, aber man braucht sie nicht selbständig zu durchforschen.

Krause betont mit Recht, daß nicht die Vermittlung praktischer Sprachkenntnisse, sondern die Erschließung der klassischen Literatur Aufgabe eines sinologischen Lehrstuhls sei, und daß man also vom klassischen Chinesisch, nicht von der modernen Umgangssprache ausgehen müsse, aber er hat über letztere doch wohl nicht ganz zutreffende Ansichten. Es ist nicht richtig, daß der Peking-Dialekt keinerlei Literaturbedeutung habe, alle Romane, Novellen und Dramen sind in einem Stile geschrieben, welcher der Umgangssprache sehr nahe kommt, und sogar der eigentümliche Stil der Philosophen der Sungzeit ist stark davon beeinflusst. Moderne amtliche Schriftstücke werden nicht in Mandarin oder „kuan-hua“ abgefaßt, wie Krause sagt, sondern in moderner Schriftsprache. Man nennt „kuan-hua“ nur die Umgangssprache der Beamten. Sie hat auch keine feste Aussprache, wie Verfasser meint, sondern schwankt sehr stark nach dem Lokaldialekt jedes Beamten, welcher den Peking-Dialekt (nördliches kuan-hua) oder den Nanking-Dialekt (südliches kuan-hua), so gut es geht, nachzuahmen versucht. Auch die Angabe, daß die Schüler des Orientalischen Seminars nur die moderne Umgangssprache erlernt hätten, ist demnach zu berichtigen. Sie erlernen auch die davon ganz verschiedene moderne Schriftsprache „wën-hua“.

Sehr bedenklich erscheint in der zweiten Vorlesung die Behauptung, daß wir die Kultur Chinas nur in einem erstarrten und verfallenden Zustande kennen und daß sich in historischer Zeit kaum etwas daran geändert habe, eine Ansicht, die unausrottbar zu sein scheint und doch falsch ist. Wir können die Entwicklung der chinesischen Kultur in der Geschichte genau verfolgen, von einer Erstarrung kann gar keine Rede sein. Der Grund zu dem bewunderungs-

würdigen Verwaltungssystem wurde in der Tschou-Dynastie gelegt und unter den Han und T'ang weiter entwickelt. Die Philosophie entsteht in der Tschou-Epoche, wird konsolidiert in der Hanzeit und weiter ausgebildet in der Sung und Ming-Dynastie. Die Blütezeit der Lyrik ist die T'ang-Zeit, die des Dramas die Mongolen-Dynastie, die des Romans Ming- und Mandschu-Dynastie. Die Malerei erreicht ihren Glanzpunkt unter den Sung, das Kunstgewerbe unter den Ming und den Mandschus. Die Mandschu-Dynastie ist die Blütezeit für Philologie, Archäologie und gelehrte Forschung.

Das absprechende Urteil des Verfassers über chinesische Grammatik, Phonetik und Graphik dürfte kaum berechtigt sein. Es wäre verfehlt, gleich mit der Lektüre eines Textes zu beginnen, ohne dem Schüler wenigstens die Elemente der Grammatik mitgeteilt zu haben. Sie werden ihm nicht wie in andern Sprachen das Verständnis des Textes ohne weiteres ermöglichen, aber sie helfen ihm doch und bewahren ihn vor den größten Irrtümern. In der Phonetik muß man freilich mit sehr vielen Unbekannten operieren, trotzdem lassen sich Lautgesetze wenigstens für die modernen Dialekte aufstellen und mit ihrer Hilfe, mit Benutzung der phonetischen Wörterbücher, der Sanskrit-Transkriptionen, und der Reime im Schiking dürfte es doch noch gelingen, die alte chinesische Aussprache wenigstens zur Hanzeit zu rekonstruieren. In der Paläographie haben die Chinesen Vorzügliches geleistet, die Entwicklung der Schrift läßt sich historisch verfolgen und von sehr vielen Schriftzeichen die ursprüngliche Bedeutung mit ziemlicher Sicherheit nachweisen.

Zu den kategorischen Erklärungen, welche nur halb wahr sind, gehört die, daß nur der Zusammenhang im Satze die grammatische Kategorie eines chinesischen Zeichens bestimme. Fast jedes Zeichen hat eine bestimmte Kategorie, ist Substantiv, Adjektiv, Verbum oder Partikel, in der es fast immer erscheint, kann aber allerdings unter Umständen durch seine Stellung im Satze in eine andere Kategorie übergehen. — Zu erwähnen wäre noch, daß die falsche Übersetzung von Avalokiteśvara ins Chinesische nicht der Grund ist, weshalb der genannte Bodhisattva im chinesischen Buddhismus weibliches Geschlecht hat, wie Krause annimmt.

A. Forke (Berlin).

J. STRZYGOWSKI, DIE BILDENDE KUNST DES OSTENS. Ein Überblick über die für Europa bedeutungsvollsten Hauptströmungen. Werner Klinkhardt, Leipzig 1916. Mit 28 Abbildungen. 8^o. VII u. 86 S. Bibliothek des Ostens, herausgegeben v. Prof. Dr. Wilhelm Kosch. 3. Band.

Es ist jetzt nicht das erste Mal, daß ich mich gegen die in diesem Büchlein ausgesprochenen Ansichten bekenne. (Vgl. meine Rezension in den Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst, Beiblatt der Graphischen Künste, 1917, Heft 2—3, S. 36—37; Über Strzygowskis „Altai-Iran“ in der Zeitschrift „Túrán“ Heft 1—2, S. 97—107.) Prinzipielle Gründe zwingen mich auf das Thema auch in der Ostasiatischen Zeitschrift zurückzukommen. Ich bin überzeugt, daß Strzygowskis Lehren, die er in diesem seinem „Op. 155“ kurzgefaßt, aber besondere Aufmerksamkeit breiter Kreise beanspruchend veröffentlicht, voreilige Synthesen enthalten und infolgedessen geeignet sind, unsere über die Kunst des Ostens bisher gebildeten grundlegenden Begriffe eher zu verwirren als zu klären. Vor allem durch den neuerlichen Versuch, einige Grundmotive der Kunst der Mittelmeervölker als Schöpfungen der hochasiatischen Nomaden hinzustellen. Man ist wohl berechtigt, in dieser Tendenz einen Beweis dessen zu sehen, daß Verfasser dem Geiste der Kunst des Ostens und besonders derjenigen Ostasiens fremd gegenübersteht, da im Kunstschaffen der orientalischen Völker die Vollkommenheit bekannterweise nicht im Reichtum des darzustellenden Stoffes, sondern in der Verinnerlichung und Vergeistigung traditionell geheiligter Motive, nicht in der vielseitigen Ausgestaltung der Formen, sondern in der sinnreichen Interpretation ihrer Grundelemente gesucht wurde.

Ein innerer Widerspruch liegt schon in der Konzeption des ganzen Strzygowskischen Werkes. Verfasser bekennt sich zu der wohlbegründeten Anschauung, daß — um seine eigenen Worte zu gebrauchen — „das Ornament nicht am Anfange der Entwicklung der bildenden Kunst stand“, und dennoch geht er von der Annahme aus, daß die Nomadenvölker

des Orients ursprünglich keine darstellende, sondern eine ornamentale Kunst entfaltet hätten. Diese Behauptung kann sich aber auf keinerlei Beweismaterial stützen. Sie läßt sich nicht einmal durch Parallelerscheinungen bekräftigen.

Strzygowski nimmt u. a. an, daß die geometrische Ranke, die er als Grundmotiv der Arabeske betrachtet, eine Erfindung der innerasiatischen „Zeltnomaden“ sei. Den Beweis versucht er indirekt, durch einen Rückschluß, zu liefern. Allein das Denkmal der chinesischen Provinzkunst aus der T'angzeit (Lecoq, Chot-schö, Taf. 20), worauf er bauen zu dürfen meint, berechtigt durchaus nicht zu der von ihm aufgestellten Hypothese. Die auf den Wandgemälden aus Bäcklik als Ornament eines Teppichs angewendete Ranke ist nicht nur viel zu später Herkunft, sondern auch als gleichmäßige Flächenfüllung unlogisch. Es ist undenkbar, daß die Teppichwände der Jurten in der Wirklichkeit mit Ranken dieser Art geziert gewesen wären. Das von einem Provinzkünstler dritten Ranges gemalte Ornament von Bäcklik zeugt nur von unentwickeltem Geschmack, Können und Stilgefühl. Es ist auch nicht im Sinne der chinesischen Kunst appliziert. Die urchinesische Ornamentik hat die Ranke wohl gekannt. Es ist aber durchaus nicht nachweisbar, daß sie dieselbe in der angeführten Form verwendet hätte. Man soll dabei nicht vergessen, daß die Chinesen alle ihre Zierformen für schematisierte Darstellungen halten und ihre ältesten Legenden auf eine eminent naturalistische Kunst hindeuten. (Die Ranke auf dem Relief des Wu Leang-tse, die Strzygowski in seinem Buch „Altai-Iran und Völkerwanderung“ gleichfalls als Grundmotiv der Arabeske hinstellt, hat mit der letzteren entschieden nichts zu tun. Sie ist wohl die dekorative Ausbildung des Ideogrammes für Blitz.)

Es ist ferner auch zu berücksichtigen, daß die nachweisbar ältesten Kunstdenkmäler der hochasiatischen bzw. altaischen Völker — Messer und Dolche bzw. Kurzscherer aus der Bronzezeit — z. T. rein chinesische Zierformen, besonders Variationen des Wolkenornaments und z. T. Tierornamente aufweisen, die den ältesten stilisierten Tierdarstellungen der Chinesen entschieden verwandt sind. Andere, ähnliche, zu derselben Gruppe gehörende Stücke sind dagegen mit Ranken ver-

ziert, die in einen wesensfremden Kunstkreis passen. (Siehe z. B. die Abbildungen der Bronzemesser bei Martin, „L'âge du bronze au Musée de Minoussinsk“, Taf. 17, Nr. 17, 18.) Und diese Ranken, die Strzygowski mit den oben erwähnten zu identifizieren versucht, wurden entschieden aus vegetabilischen Formen abgeleitet. Sie entstammen dem hellenistischen Kunstkreise und zeugen daher von dem Einfluß der gräko-baktrischen Kunst auf die Ornamentik der nord- und zentralasiatischen Nomadenvölker.

Dieses Nebeneinander von Motiven verschiedener Herkunft macht uns klar, wie sich im Innern der alten Welt Ost und West begegnet sind, und wie die oft erwähnte Vermittlerrolle der innerasiatischen Völker zu verstehen ist. Die Vermengung der gräko-baktrischen und chinesischen Kunstformen mußte natürlich in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten vor sich gegangen sein. (Es ging ihnen auf dem westlichen Gebiete der sog. srythischen Kunst der allgemein bekannte griechische und achemänidisch-persische Einfluß voraus.)

Die ursprünglichsten Kunstformen der hochasiatischen Völker aber — die man bis jetzt als solche nicht erkannt zu haben scheint — sind von denjenigen der Chinesen so gut wie nicht zu trennen, nur sind sie anorganischer und degenerierter als die letzteren. Dieser dekadente Charakter wird dann manchmal durch die grotesk-dekorative und durchaus unnatürliche Kombination der Formen geradezu ins Geheimnisvolle gesteigert.

So viel und nicht mehr läßt sich einstweilen von der bis jetzt für die älteste gehaltenen Kunstproduktion der hochasiatischen Nomadenvölker feststellen. Gar nichts spricht aber dafür, daß die Wanderer der Steppe eine originelle geometrische Zierkunst entfaltet hätten. Ein strengeres geometrisches System haben — nach den noch erhaltenen chinesischen Denkmälern zu urteilen — in der Han-Zeit, vielleicht aber schon früher, die Hunnen von den Chinesen übernommen. (Vgl. das einfache geometrische Ornament eines Gefäßes auf einer der berühmten Wandzeichnungen auf dem Hiao T'ang-shan (Chavannes, Mission archéologique dans la Chine septentrionale, Pl. XXVI) und dasselbe Muster auf einem Opfergefäß aus Teletskoje-Altai (Aspelin, Antiquités du Nord Finno-Ougrien, I, Fig. 318)

sowie die aus Zickzacklinien bestehenden Ornamente des Hiao T'ang-shan (Chavannes, Pl. XXIV bis XXV) und ein ähnliches geometrisches Muster auf einer Schnalle von Ordas, Ungarn. (Abb. bei Hampel, Denkmäler des frühen Mittelalters in Ungarn, Taf. 79, Nr. 13.)

Zum Verständnis des ganzen Mischprozesses der hochasiatischen Kultur und Kunst ist aber vor Augen zu halten, daß gerade die entscheidenden Zusammenstöße zwischen dem asiatischen Osten und Westen auf dem Gebiete stattgefunden haben, das schlechtweg Türan genannt wird. Deshalb ist es, meiner Meinung nach, wenigstens in kulturhistorischer Hinsicht richtiger, die hochasiatischen Völker, insofern sie Nomaden sind, nicht Altaier, sondern Turanier zu nennen. Der geographische Begriff „Türan“ ist auch historisch durchaus bezeichnend geworden, gleich einem Adelsprädikat, das eine Familie besser als der gewöhnliche Name charakterisiert. (Vgl. die für die Beurteilung dieser Frage ausschlaggebenden Abhandlungen: „Turan — ein Landschaftsbegriff“ von Paul Graf Teleki, mit Einverleibung der Abhandlung Prof. Eugen Cholnokys; „Der Name Turan“ von Eugen Oberhummer; beide in der Zeitschrift *Turán*, 1918, S. 84—90, 193—208.)

Und wo sind ja schließlich die zwingenden Belege dafür, daß das Altaigebirge tatsächlich die Wiege der türkischen Völker war? Man ist im Gegenteil durchaus berechtigt, anzunehmen, daß die Urahnen dieser Völkerfamilie auf dem Gebiete lebten, das auch heutzutage mit dem Namen Türan bezeichnet wird. Man lese daraufhin die sehr interessanten Ausführungen des Grafen Georg V. von Almásy in „Keleti Szemle“ (Revue orientale, Bd. III, S. 179—207, „Centralasien als Urheimat der Türkvölker“).

Die hochwichtige Frage wurde neuerdings von Prof. Dr. Julius Németh aufgeworfen. Sein philologisches Material, das er in zwei Vorlesungen in der Ungarischen orientalischen Kulturzentrale (Turanischen Gesellschaft) bekanntmachte und soeben für weitere Kreise zu publizieren im Begriffe steht, spricht m. E. gleichfalls dafür, daß das uralte, legendenhafte Türan tatsächlich für die Urheimat aller Türken gehalten werden kann. Auch die Denkmäler der altaischen Bronzezeit sind also keine Überbleibsel der Urkultur der Türk-

völker. Sie bezeichnen überhaupt keine primäre Bildung, sondern vertreten nur den chinesisch stark beeinflussten östlichen Zweig einer großen nordischen Kultur, die mit gewissen Abweichungen das ganze skythische Gebiet der alten Welt beherrschte.

Es wundert mich nicht, daß für Strzygowski der Begriff Türan nicht existiert. Sein Werk ist von einer gewissen kulturpolitischen Tendenz nicht frei. Es will ein indogermanisches Kulturprogramm aufstellen, oder wenigstens anregen, welches Programm aber nicht konkretisierbar ist. Es ist in diesem Punkte um so schwerer mit Strzygowski zu polemisieren, da er sich immer sehr kurz und ungenau ausdrückt. Er begnügt sich mit vagen Andeutungen, die nur den völligen Mangel eines konsequent durchgebildeten, festen kunst- und kulturhistorischen Standpunktes verraten.

Im großen und ganzen läßt sich doch feststellen, daß er in der Kunst nicht das dekorative, das Leben verschönende, die jeweilige Macht inszenierende Element, sondern die freischöpferische persönliche Kraft hochschätzt, die er aber dem Orient, soweit er nicht arisch ist, abspricht oder wenigstens absprechen möchte.

Nun fragen wir aber: Warum hat die Philosophie der alten indogermanischen Völker gerade in Indien ihr Höchstes geleistet? Und sind etwa die chinesischen Taoisten Arier gewesen? — Läßt sich überhaupt eine Weltanschauung von Volk zu Volk, bzw. von der einen geographisch begründeten ethnischen Einheit zur anderen übertragen? — Mit nichten. — Man nimmt von dem Fremden an, wozu man eben selbst das Zeug hat.

Und es leidet meiner Meinung nach gar keinen Zweifel, daß die Chinesen recht haben, wenn sie auf ihre künstlerische Vergangenheit mit maßlosem Stolz zurückblicken und ihr Bestes daran setzten, ihre ursprüngliche formbildende Kraft während der ganzen Entwicklung ihrer nationalen Kunst immer wieder neu aufleben zu lassen. Diese retrospektive Veranlagung wird sogleich verständlich, wenn man die altchinesischen Schriftzeichen auf ihren Forminhalt hin analysiert. Diese Denkmäler allein beweisen meines Erachtens zur Genüge, daß ihre Schöpfer bereits im Besitze einer reifen Kunstanschauung waren, die ihr Höchstes in vielfach abgeleiteten Formen zeitigte, welchen eine nicht minder abgeleitete geometrische Ornamentik entsprach.

Man wolle nur die ältesten chinesischen Schriftzeichen den ägyptischen Hieroglyphen entgegenhalten, um zu sehen, wie abweichend die Richtungen waren, die die Kunstentwicklung der zwei großen Kulturvölker der alten Welt bezeichneten. Auf der einen Seite objektiv aufgefaßte Formen. Auf der anderen nur wenige Andeutungen, deren Verständnis eine künstlerische Veranlagung voraussetzt, die von der Fähigkeit zu weitgehenden philosophischen und poetischen Abstraktionen bedingt ist.

Es ist wohl keine Übertreibung, zu behaupten, daß die ältesten chinesischen Schriftzeichen systematische kunstphilosophische Abstraktionen sind, die darauf schließen lassen, daß die Malerei der Chinesen bereits in der Chou-Zeit dieselben Ideale anstrebte, die ihr in ihren uns bekannten klassischen Perioden vorschwebten.

Die sechs goldenen Regeln der Malerei mit dem ersten und Hauptpostulat nach der Lebensbewegung des Geistes durch den Rhythmus der Dinge mußten dem chinesischen Kunstgeiste bereits zur Zeit seiner ersten Blüte innegewohnt haben.

Außerdem haben die Chinesen jedenfalls schon zu dieser frühen Zeit durch Reduktionen, bzw. Weglassungen eine lineare Darstellungsweise zu schaffen gewußt, die auf die subjektive Formbildungskraft des Beschauers zu appellieren und dieselbe mächtig anzuregen geeignet war.

Und man möge dabei das Wichtigste nicht vergessen: daß man nämlich in China verstanden hat, die größte Verfeinerung zu erreichen, indem man an den primitivsten Grundformen festhielt. Das Reich der Mitte wurde somit und auch dadurch, daß alle seine geistigen, bzw. intellektuellen Äußerungen sich gegenseitig durchdrangen, der Hauptvertreter der Asien einheitlich belebenden Gesinnung, deren Grundprinzip sogar in der byzantinischen Kunst noch erkennbar ist. Was in dieser mächtigen Kunstströmung von ansteckender Kraft das suggestiv Wirkende und Eigenartige ausmacht, ist im Grunde wohl eine Ausstrahlung des panasiatischen Geistes, der in der ostasiatischen Malerei im ersten Kanon des Hsie-ho gipfelt. (Die indische Ästhetik stellt bekannterweise dieselbe Forderung an die Spitze ihrer Hauptregeln. — Vgl. Ostasiatische Zeitschrift Bd. III, S. 202 und 375.)

Erkenntlich ist dieser animistische Zug auch in den altaischen dekorativen Tierformen, die in erster Linie zu berücksichtigen sind, wenn man von der Kunst der hochasiatischen Völker spricht.

Strzygowski zieht diese Hauptmomente nicht in Betracht und fällt eben deshalb in Inkonsequenz, wenn er behauptet: „Im Bereiche von Ornament und Architektur geben Ländergebiete den Ausschlag, die, sobald es sich um Plastik und Malerei handelt, zurücktreten. Diese beiden Gattungen sind dauernd unter dem Einflusse der alten Kulturoasen des Südens geblieben. Wo sie daher bei den Nomaden oder in der altnordischen Kunst darstellend verwendet sind, handelt es sich um Grenzerscheinungen. Die alttürkischen Grabfiguren sind chinesischen, die Darstellungen skythischer Vasen griechischen Ursprungs, die figürlichen Denkmäler im Tarimbecken gehören dem indochinesischen Kreise, bzw. dem persischen Hellenismus an. Auch die christliche Darstellung des östlichen Nordens ist nicht wie Ornament und Architektur von Altai-Iran oder aus Armenien eingewandert — dort gibt es keine eigene, zu höherem Aufschwunge gelangte darstellende Kunst, eine bodenständige Plastik oder Malerei —, sondern vom Süden. Das Zurücktreten der Plastik in der christlichen Kunst des Ostens weist übrigens darauf, daß der gebende Teil auch in diesem Falle nicht Hellas und Rom, sondern ein Gebiet war, in dem die figürliche Plastik in christlicher Zeit nicht zur Entfaltung gelangte, d. h. ein orientalischer, dem Mittelmeere benachbarter Kreis. Das wird durch andere Beobachtungen bestätigt.“

Den Grundstock der altaischen Zierformen bilden nicht die aus den pflanzlichen abgeleiteten geometrischen Motive, sondern die Tierformen, die aber ebenso chinesisch beeinflusst sind wie die Kamennaia Babi. Armenien kann auch nicht zu den schöpferischen Kunstgebieten gerechnet werden. Auch in der Architektur nicht. Die Heimat der Kuppelwölbung ist nicht Armenien. Die dekorative und figurale Kunst dieses Landes, die auf Byzanz zweifellos stark gewirkt haben, verdankten ihre Grundlagen, gleichwie die älteste religiöse Kultur der Armenier, dem Nachbarlande Persien, für dessen Entwicklung aber anfangs Mesopotamien, später Indien ausschlaggebend waren.

Den indisch-persischen Einfluß auf Byzanz illustriert auch der Schatz von Nagyszentmiklós, deren ornamentale Grundmotive Strzygowski unrichtig deutet. Er meint nämlich, indem er die Dekoration eines zu diesem Schatze gehörenden Goldnapfes beschreibt: „Wir haben hier also aus der Zeit der Völkerwanderung (!) das gleiche Ornamentmotiv, das schon in der Bronzezeit Sibiriens, dann auf dem Goldtiere aus dem Kuban, endlich auf den Mustern von Zelt- und Teppichdarstellungen in den Gemälden aus dem Tarimbecken zu beobachten ist. Es wird unten davon zu reden sein, daß dieses Motiv, die geometrische Ranke mit dem Kreislappen, später in islamischer Zeit, der Ausgangspunkt der „Arabeske“ geworden ist.“ (S. 13.)

Diese wenigen Zeilen enthalten nicht weniger als vier irrtümliche Behauptungen. Die Ornamentmotive nämlich, die Strzygowski als identische hinstellt, sind in der Wirklichkeit grundverschieden. Die Dekoration des Napfes von Nagyszentmiklós besteht aus Verschnürungen, bzw. Kombinationen von degenerierten spät-römischen Palmetten, diejenigen der sibirischen Bronzemesser zum Teil aus Ranken hellenistischer Herkunft, zum Teil aus chinesischen Wolken-, bzw. chinesisch beeinflussten Tierornamenten, und die Tierfigur aus dem Kuban ist mit kleinen Wiederholungen desselben Tiermotivs kombiniert, auf denen die geometrisch stilisierten Beine, bzw. Tatzen, Nasenlöcher, Augen und Ohren rankenartig wirkende Zusammensetzungen von Stäbchen und Kreisen abgeben.

Es kann also weder hier noch dort von geometrischen „Kreislappen“ die Rede sein, aus welchen später die Arabeske entstanden sein sollte. Es ist bereits festgestellt, daß die islamische Ornamentik aus der antiken abgeleitet wurde. An der Richtigkeit dieser hauptsächlich von Alois Riegel aufgestellten These ist nicht zu zweifeln.

Strzygowskis Äußerung über die Herkunft des Schatzes scheint absichtlich zurückhaltend zu sein. („Abb. 4 zeigt den typischen Vertreter der einen hier in Betracht kommenden Ornamentgruppe dieses in Südungarn gefundenen Schatzes, der durch eingeritzte Beischriften als irgendwie mit den Türken in Zusammenhang stehend erwiesen gelten kann.“ — S. 13.) Dennoch ist er nicht vorsichtig genug, denn wir wissen aus einem ungarischen Aufsatz

von Julius Németh und aus der sowohl philologisch als auch archäologisch ausschlaggebenden Studie von Wilhelm Thomsen, daß die Quelle, woraus Strzygowski seine oben zitierte Meinung schöpft, durchaus wertlos ist.

„Un nouvel essai d'interprétation de toutes les inscriptions par cette même voie a été fait dernièrement par un autre savant hongrois, M. G. Supka. (Das Rätsel des Goldfundes von Nagyszentmiklós; Monatshefte für Kunstwissenschaft, IX. Jahrg., Heft 1, Januar 1916, S. 13 bis 24.) Malgré les prétentions avec lesquelles cet auteur expose ses résultats, son ouvrage considéré sous un point de vue philologique est celui d'un pur et simple amateur, et il n'a pas la moindre valeur scientifique. Le déchiffrement manque absolument de méthode ... De plus, l'auteur est dépourvu des notions les plus élémentaires sur les langues turques ... la langue trouvée dans les inscriptions par M. Supka n'a rien à faire avec le vieux turc, ni avec aucun autre idiome turc défini. Je suis loin de vouloir contester, qu'une fois les lettres déchiffrées, la langue pourrait se montrer turque. Ce que je conteste, c'est seulement que le caractère turc des inscriptions soit en aucune façon prouvé par l'auteur, ou que son interprétation puisse fournir aucune preuve de leur origine turque ou de l'existence d'un art spécialement turc.“ — (Une inscription de la trouvaille d'or de Nagyszent-Miklós (Hongrie). — Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. I, 1; København 1917.)

Der Schatz von Nagyszentmiklós scheint mir überhaupt aus dem Standpunkte der künstlerischen Entwicklung der Türkvölker überschätzt worden zu sein. Die griechischen Buchstaben der von Thomsen in genialer Weise gelösten Inschrift sprechen dafür, daß die Fundstücke von byzantinischer Hand (natürlich sehr wahrscheinlich direkt auf bulgarische Bestellung) ausgeführt wurden. Die auf dem Schatze vorkommenden dekorativen Motive lassen sich dagegen, insofern sie nicht hellenistisch, bzw. spätrömisch sind, so gut wie restlos aus der indischen Kunst herleiten. (Der erste Schritt wurde auf dem Wege dieser Erkenntnis meines Wissens von Prof. D. Anutschin getan.) Man hat also durchaus keinen Grund, diesen so oft besprochenen Fund an die Spitze von Betrachtungen über die Kunst der alttürkischen Völker zu setzen.

Es ist bereits von verschiedenen Seiten beobachtet worden, daß Indien (bzw. Gandhara) und China miteinander bereits in der Han-Zeit in Verbindung standen. Einen eklatanten Beweis dieses Zusammenhanges sehe ich auch in dem oben erwähnten Rankenornament der sibirischen Bronzemeser. Die Abkömmlinge dieser Ranken mit ihren bezeichnenden Kreislapen sind uns aus Hunderten von Denkmälern der Völkerwanderung bekannt. Riemenbeschläge mit Ornamenten dieser Art werden in Ungarn sehr häufig gefunden. Sie lassen sich in die Zeit der Jazygen, Sarmaten, Hunnen und Avaren datieren. Es ist anzunehmen, daß diese kunstgewerblichen Erzeugnisse zum größten Teil nicht von den Barbaren selbst hergestellt wurden. Sie stammen höchstwahrscheinlich, wie es Riegl annimmt, von römischen, bzw. byzantinischen Arbeitern, die natürlich die speziellen ästhetischen Forderungen ihrer Besteller nach Möglichkeit berücksichtigten.

Die asiatische Eigenart schlägt aber auf einigen Stücken beinerkbar durch. (Ich denke in erster Linie an einige in Szegedöthalom gefundene Riemenbeschläge und auf eine Schnalle von Ordas.) Da ist es wohl anzunehmen, daß auch die Verfertiger Nomaden — in diesen Fällen Hunnen — waren.

Der Werdegang der Kunst der türanischen Nomaden ist also auf Grund der erhaltenen Denkmäler und mit Berücksichtigung der entsprechenden historischen Daten in seinen Hauptmomenten ziemlich gut zu rekonstruieren. Strzygowski hätte auf das bereits festgestellte größere Gewicht legen sollen.

Die Frage des Polygonalornaments ist mit derjenigen des dreistreifigen Bandornaments nicht zu vermengen. Das erstere ist nämlich nichts als eine rein geometrische Konstruktion, während das letztere nur eine dekorative Ausdrucksform ist, die sich an verschiedene Motive anpaßt, die zumeist aus vegetabilischen oder textilen Elementen abgeleitet wurden. — Dazu ist es so gut wie unmöglich, auch nur annähernd festzustellen, wo das Bandornament zuerst verwendet wurde. Es kommt bereits in der sumerischen Kunst vor.

Ich ließ in meiner obenerwähnten ersten Rezension Strzygowskis Neigung, in der chinesischen Landschaftsmalerei arischen Geist zu erkennen, nicht unberücksichtigt und führte als Gegenbeweis meine Beobachtungen an alt-

chinesischen Ideogrammen an, die ganz entschieden darauf schließen lassen, daß Pflanze und Landschaft als Erreger der künstlerischen Phantasie der Chinesen bereits vor der Han-Zeit eine bedeutende selbständige Rolle spielten. Einige Zeichen der chinesischen Bilderschrift zeugen nicht nur von einer ungemein tiefwurzelnden Naturpoesie, sondern auch davon, daß das Denken der Chinesen des Altertums von landschaftlichen und pflanzlichen Erscheinungen ganz anders befruchtet wurde, als der Geist anderer Völker, gleichviel, ob arischer oder nicht arischer Herkunft.

Das ist eben eines der wichtigsten Beweismomente dafür, daß mit Recht von einer autochtonen chinesischen Kultur gesprochen werden kann.

Es ist übrigens letzten Endes ziemlich nichtig, darüber zu streiten, welche Völker gewisse Grundsteine der Kultur gelegt haben. Die Entwicklung des Menschen ist hauptsächlich von der ihn umgebenden Natur abhängig; die Rasse nur ein Produkt des Bodens. Die Kunstforschung hat wohl kaum eine wichtigere Aufgabe, als mit der Frage nach der Bedeutung der geographischen Kulturfaktoren ins reine zu kommen. Strzygowski aber ist dieser Bedeutung in seinem Buche auf keine Weise gerecht geworden.

Zoltán v. Takács (Budapest).

ERNST BÖRSCHMANN, DIE BAUKUNST UND RELIGIÖSE KULTUR DER CHINESEN. Bd. II. Gedächtnistempel.

Berlin 1914, Georg Reimer. 286 S., 212 Abb., 36 Tafeln.

Der vorliegende Band ist der zweite einer großangelegten Folge von Einzeldarstellungen, die der Verfasser unter dem gemeinsamen Titel „Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen“ erscheinen läßt. Nachdem im ersten Band „Pütóshan“ die auf dieser kleinen Insel befindlichen, zusammengehörigen buddhistischen baulichen Anlagen und der Kult, dem sie ihre Entstehung verdanken, dargestellt sind, hat Börschmann die in dem zweiten Band veröffentlichten Beispiele aus dem gesamten Material ausgewählt, das er auf ausgedehnten Reisen im Bereiche der achtzehn Provinzen gesammelt hat. Es sind die verschiedenartigsten Tempelanlagen, die ohne

Rücksicht auf Entstehungszeit, Ort, künstlerischen Wert und Charakter, sondern einzig und allein, weil sie der Verehrung oder dem Gedächtnis von Personen gewidmet sind, auf ein vom Verfasser „Gedächtnistempel“ betitelt Prokrustesbett zusammengezwungen werden. Unter diesem, dem europäischen Vorstellungskreise entstammenden Begriffe Gedächtnistempel ordnet er Andachtsstätten für die gewaltigen, gottähnlichen mythischen Herrscher aus grauer Vorzeit, Tempel für Konfuzius und andere historische Persönlichkeiten, dem Familienkulte geweihte Bauten der beliebigen Familien Chén und Hi und noch manches andere unter. Das gibt natürlich ein ähnlich schiefes Bild, wie wenn ein Chinese die Peterskirche, die Elisabethkirche, die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche und ähnlich benannte Gotteshäuser zur Dreifaltigkeitskirche, Friedenskirche, Französischen Kirche u. a. in einen Gegensatz bringen und zu einer Gruppe vereinigen wollte und dazu unternehmen würde, die Reihenfolge in seinem Buche nach den Lebensdaten der Namenspatrone zu ordnen. Dieser etwas derbe aber im wesentlichen wohl zutreffende Vergleich mußte angestellt werden, um die Bedenklichkeit einer solchen Gruppierung anschaulich zu machen, denn es liegt die Gefahr vor, daß ein so deutlicher Begriff, wie ihn das Wort Gedächtnistempel ausdrückt, wenn er als Titel eines mit Reichsunterstützung herausgegebenen Werkes auftritt, ohne weitere Prüfung in die Literatur übernommen wird. Seine Beseitigung wird dann später schwierig, vielleicht unmöglich sein. Beseitigt müßte er aber werden, weil er bei der Durchdringung der gesamten religiösen Vorstellungen der Chinesen mit dem Ahnenkult nach keiner Seite hin ohne grobe, das wirkliche Bild verzerrende Gewaltigkeiten begrenzt werden kann. Eine gewisse Willkür und Kritiklosigkeit bei der Auswahl der Bauwerke ist dagegen bei dem fast vollständigen Fehlen brauchbarer Vorarbeiten auf dem Gebiete der chinesischen Architektur durchaus entschuldbar. Vorläufig muß alles und jedes Material dankbar begrüßt werden, und die gemachten Ausstellungen sollen das große Verdienst des Verfassers nicht verkleinern, das er sich durch die Inangriffnahme einer so weitausgreifenden Bearbeitung dieses wichtigen, fast gänzlich vernachlässigten Zweiges der chinesischen Kultur erworben hat.

Der große und unzweifelhafte Wert des Buches liegt in dem Versuche Börschmanns, die Architektur in ihrer Bedingtheit durch den Kult und in ihrer Gestaltung aus der jeweiligen landschaftlichen Umgebung heraus zu schildern. Er leitet den Leser durch die verschiedenen Tempelanlagen wie ein für seine Sache begeisterter Fachmann Laien führt, bei denen er kein allzu großes Interesse an konstruktiven und anderen rein architektonischen Fragen voraussetzt. Er schildert an Hand von Photographien und meist ziemlich summarischen Grundrissen die Gesamtanlagen und einzelne Baulichkeiten, erzählt mit den Tempeln verknüpfte geschichtliche Erinnerungen und Sagen, erklärt die zur Verehrung aufgestellten Figuren, übersetzt Inschriften, flicht Reiseschilderungen ein und plaudert über religiöse Themen, um ein möglichst anschauliches Bild von der Kultur zu geben, aus der die Anlagen gewachsen sind. Es ist leicht verständlich, daß bei dieser allgemeinen und weiten Fassung der Aufgabe die eigentliche Architektur nicht sehr eingehend behandelt werden konnte. Ein vorwiegend architektonisch interessierter Leser darf daher keine sehr eingehende Belehrung erwarten. Das Eindringen in die Fragen der Baugestaltung wird für einen solchen noch besonders dadurch erschwert, daß Schnitte und Aufrisse der Gebäude in diesem Bande so gut wie ganz fehlen und die Photographien, die oft von großem landschaftlichem und malerischen Reiz sind, für ein eingehenderes Studium meist nicht genügen. Der auf Tafel 5 abgebildete chinesische Entwurf einer Tempelanlage für Li Hung-chang, aus dem wieder die außerordentliche Anschaulichkeit chinesischer Architekturzeichnungen ersichtlich ist, läßt es lebhaft bedauern, daß Börschmann von solchem Material keinen ausgiebigeren Gebrauch gemacht hat. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß Darstellungen chinesischer Baubeflissener das Wesentliche und Charakteristische ihrer eigenen Architektur besser übermitteln als das die Zeichnungen europäischer Architekten vermögen, denn keine Begeisterung eines solchen für die chinesische Baukunst kann das im Blute sitzende Verständnis für die Konstruktionen und der durch sie verfolgten ästhetischen Ziele ersetzen. Eine gründliche Belehrung auf diesem Gebiete wird von einem Europäer wohl auch nur zu erwarten sein, wenn er

längere Zeit an rein chinesischen Bauten tätig mitgewirkt hat.

Max Kutschmann (Berlin).

KARL WITH, BUDDHISTISCHE PLASTIK IN JAPAN BIS IN DEN BEGINN DES 8. JAHRHUNDERTS N. CHR. — 2 Bände; Textband, 207 S. mit 28 Abbildungen; Tafelband mit 224 Tafeln nach eigenen Aufnahmen des Herausgebers. 1919. Kunstverlag Anton Schroll & Co., G. m. b. H. in Wien. Preis: 80 M

Die ältesten in Japan erhaltenen Werke der buddhistischen Plastik, denen With seine Arbeit gewidmet hat, werden manchem europäischen Kenner der ostasiatischen Kunst noch ziemlich unbekannt sein. In unseren Sammlungen sind sie meines Wissens nicht einmal durch Fälschungen vertreten und in der landläufigen Literatur werden sie recht kurz abgetan. Sie unterscheiden sich auch so weit von den japanischen Kunstwerken, welche die europäische Bewunderung bisher gefesselt haben, daß es ganz in der Ordnung ist, wenn sie erst zu guter Letzt in den westlichen Gesichtskreis treten. Übrigens sind sie selbst in Japan noch niemals so umfassend und eingehend in Bild und Wort dargestellt worden wie es hier geschehen ist. Man findet zwar in den japanischen Zeitschriften und Sammelwerken schon eine beträchtliche Anzahl reproduziert; daß aber diese Reproduktionen zum größten Teile keineswegs vollkommen sind, erkennt man am besten, wenn man sie mit den vorliegenden deutschen Abbildungen vergleicht. Gerade der gewaltigen Schönheit der Hauptwerke, wie der Toritrinität und der Kokuzo im Kondo des Horiuji, des Shaka im Kanimanji, der großen Bronzen im Yakushiji, ist With zum ersten Male gerecht geworden. Welche Schwierigkeiten dabei zu überwinden waren, kann nur der ermessen, der die Originale und die Orte aus eigener Anschauung kennt. Und solche Aufnahmen erfordern nicht nur die Beherrschung der photographischen Technik, sondern vor allem ein volles Verständnis der künstlerischen Eigenart der Gegenstände. Diese sind sämtlich so gegeben — fast alle von mehreren Seiten, und viele

nicht nur im Ganzen, sondern auch in Einzelheiten, — daß der Charakter eines jeden so klar zum Ausdrucke gelangt, wie es bei einer graphischen Darstellung plastischer Werke überhaupt möglich ist. With selbst sieht den Hauptwert seiner Arbeit in den Bildern, die den ersten Band des Werkes füllen. Sie sagen in der Tat alles Wesentliche. Aber sie sagen es freilich in einer Sprache, die den meisten Europäern und wohl auch vielen Ostasiaten nicht ohne weiteres verständlich ist. Und es ist deshalb nicht überflüssig, daß With die Anschauung durch eine genaue Beschreibung und Erläuterung der Dinge ergänzt hat. Mit hellem Sinne und warmer Empfindung fühlt er dabei jeder Linie und Fläche nach, und der Leser, der seiner Führung geduldig folgt, macht einen wahren Lehrkursus künstlerischen Sehens durch, der ihm nicht nur für ostasiatische Dinge zugute kommen wird. With zeigt, daß die älteste in Japan erhaltene buddhistische Plastik „wie die ursprüngliche buddhistische Empfindung naturabgewandt ist und die menschliche Form nur benützt, um eine geistige Wirklichkeit darzustellen, nicht aber um das Körperliche zu potenzieren“. „Diese Kunst, die von der reinen Idee ausgeht und in der Vorstellung, im inneren Erlebnis selbsttätig wurzelt, ist eine völlig unnaturgemäße. — Dem inneren Erlebnis entspricht die Form, die sich der Idee unmittelbar anschließt, ohne auf die äußere Naturgesetzlichkeit Rücksicht zu nehmen. Sie besitzt ihre eigene immanente Gesetzmäßigkeit.“ (I, 29.) Dieser „archaische Stil“ wird durch Werke wie die Toritrinität, die Yumedono Kannon, die Kokuzo und die Shi-Tenno im Horiuji vertreten. — Allmählich aber tritt ein Wechsel in der Empfindung und in der Gestaltung ein. „Die künstlerische Konzeption entwickelt sich nicht mehr ausschließlich aus der abstrakten Vorstellung, sondern nimmt den Weg über die Anschauung. Die Formen gehen immer mehr durch die Beobachtung hindurch; die Idee verkörpert sich nicht mehr, eigenmächtigen Gesetzen folgend, an einer menschlich gedachten Form, sondern unmittelbarer in einer menschlich gegebenen Form. — Die Form folgt nicht mehr ausschließlich der darzustellenden Idee, sondern der Beobachtung.“ (I, 29.) Dieser Stil, in dem „der Mensch in seiner ganzen menschlichen Erscheinung, seiner körperlichen wie geistigen Schönheit, zum Mittelpunkt aller

Bildideen, zum Inbegriff alles Lebens“ wird (I, 196), erreicht seinen Höhepunkt im 8. Jahrhundert in der Kunst der Tempyo-Periode, mit deren Erstlingswerken With seine Betrachtung schließt. Also „im archaischen Sinne Entkörperung und völlige Vergeistigung der Form; im späteren Sinne Verkörperung und lebendige Potenzierung der Form“. (I, 30.) Die Entwicklung von dem einen zu dem anderen Pole hat sich im Verlaufe des 7. Jahrhunderts abgespielt oder, sagen wir vorsichtiger, stellt sich uns in den plastischen Werken dar, die aus jenen hundert Jahren in Japan erhalten sind. With verteilt diese Werke nach ästhetischen Prinzipien in acht Gruppen; und ihre ästhetische Ordnung entspricht wohl im ganzen zugleich ihrer historischen. Daß nicht jede einzelne Zuweisung als endgültig angenommen werden muß, gibt With selbst zu. Im wesentlichen aber ist der Gang der historischen Entwicklung, die sich übrigens weder streng auf einer Linie noch in einer Richtung bewegt hat, wahrscheinlich richtig gezeichnet. Um auch ihre Gründe vollkommen verständlich zu machen, dazu reichen die in Japan erhaltenen Denkmäler freilich nicht aus; denn die eigentliche Entwicklung hat sich nicht in Japan, sondern auf dem ostasiatischen Festlande vollzogen und aus den Werken, die uns die religiöse und künstlerische Verehrung der Japaner bewahrt hat, lassen sich nur einzelne Phasen des Prozesses erkennen. — Der eigene Anteil der Japaner an dieser frühen buddhistischen Plastik ist vermutlich nicht groß. Daß die Hauptwerke, welche die entscheidenden Schritte und Wendungen der Entwicklung bezeichnen, nicht originale Schöpfungen japanischer Künstler sind, kann man schon aus der Tatsache schließen, daß sie in Japan ganz unvermittelt ohne Vorarbeiten erscheinen, während sich auf dem Festlande wenigstens für eine Anzahl ähnliche Formen nachweisen lassen. Tori, der Meister der Shakatrinität im Kondo des Horiuji, die von Witth mit Recht als „eine rein chinesische Leistung“ bezeichnet wird (II, 143) war der Enkel eines in Japan naturalisierten Chinesen. Die Kokuzo-Bosatsu ist von den Japanern immer für ein koreanisches Werk gehalten worden. Die Tooindokwannon, die große Yakushitrinität und der Shaka im Kanimanji machen „den Eindruck, als ob eine neue, unverbrauchte und von der Tradition unbeschwerte Künstler-

generation vom chinesischen Festlande herübergekommen sei, Künstler, die vielleicht nur zu dem Zwecke, diese Werke an Ort und Stelle zu gießen, herübergeschickt wurden“. (I, 142.) Auch von den Werken der Kleinplastik sind wohl viele fremder Herkunft. Die Einführung solcher Figuren vom Festlande war ja nicht schwierig. Bei dem Mangel von Signaturen und zuverlässigen Traditionen kann man mit Bestimmtheit nur solche für Japan in Anspruch nehmen, die in Gegenstand und Form durchaus deutliche japanische Eigenart zeigen, — dies aber sind nur wenige. Ganz unzweifelhaft japanisch scheinen mir erst die Tonstatuetten in der Pagode des Horiuji aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts. With freilich bringt gerade sie in enge Verbindung mit den irdenen Figuren, die man in den letzten Jahrzehnten so zahlreich aus den chinesischen Gräbern der T'angzeit gehoben hat. Nach meiner Ansicht sind die beiden Gruppen wesentlich voneinander verschieden. Ich vermag an den Statuetten im Horiuji wenig chinesische Züge zu entdecken; dagegen finde ich, besonders in den Frauen- und Kinderfiguren, einen ausgeprägten japanischen Typus, und zwar den Typus von Yamato. Außerdem ist hier zum ersten Male die charakteristische japanische Form des Kniesitzens dargestellt worden, die weder in China noch in Indien gebräuchlich ist. Daß auch manche andere und frühere Werke von Japanern gearbeitet sein können, will ich natürlich nicht bestreiten; aber diese haben dabei sicherlich im wesentlichen nur Ideen und Formen ausgeführt, die nicht in ihrer Heimat, sondern auf dem Festlande erwachsen waren. Sowohl der ältere „vorstellungsgemäße“ wie der spätere „beobachtungsgemäße“ Stil sind unzweifelhaft zuerst in China aufgetreten. Zweifelhaft ist nur, ob jener ältere Stil in China entstanden ist. Um diese Frage zu entscheiden, müßten wir sein Verhältnis zu dem Stile der vorbuddhistischen chinesischen Plastik kennen, über die wir einstweilen nur mangelhaft unterrichtet sind. Es sind jedoch in alten Bronzegüssen und Jadeskulpturen, die wir mindestens der Hanperiode zuschreiben dürfen, Anzeichen dafür vorhanden, daß die urwüchsige chinesische Kunst bereits einen Stil anderer Art besaß, der ihrem späteren ähnlicher war als dem frühbuddhistischen. Primitiv darf man sich ihn jedenfalls nicht vorstellen; denn für eine

primitive Kunst gab es in dem China der Hanzeit längst keinen Boden mehr. Auch der „archaische“ Stil der frühesten buddhistischen Plastik in China ist nichts weniger als primitiv, sondern ganz offenbar das Ergebnis einer langen Arbeit und Tradition. Er scheint sich in engem Anschlusse an eine Steinarchitektur ausgebildet zu haben, und ich möchte ihn deshalb auch lieber architektonisch als archaisch nennen. Ich glaube, daß sich dieser architektonische Stil nicht in China, wo man mit Lehm, Ziegeln und Holz baute, sondern in Indien entwickelt und erst mit dem Buddhismus in China Wurzeln geschlagen hat. Dabei wird er in der Hauptsache auf die buddhistische Plastik beschränkt geblieben sein, während der einheimische chinesische Stil neben ihm weiter bestand und wuchs. Unter dieser Voraussetzung würde sich die Umbildung, die der archaische buddhistische Stil in der T'angzeit erfahren hat, durch eine Reaktion des nationalen chinesischen Stiles erklären lassen. Ob meine Vermutung richtig ist, wird sich freilich erst erweisen, wenn wir von der alten chinesischen Kunst mehr wissen als wir heute ahnen. Der geheimnisvolle

Boden Chinas bewahrt uns sicherlich noch manche Überraschung auf. Jedenfalls aber hat With einen unentbehrlichen und sehr bedeutenden Beitrag zur Erkenntnis der Entwicklung der ostasiatischen Kunst geleistet. Indessen der größte Wert seiner Arbeit ist ganz unabhängig von ihrer wissenschaftlichen Nutzbarkeit. Man vergißt in unserer Zeit nur allzu oft, daß Kunstwerke, auch alte und fremde, nicht nur dazu bestimmt sind, wissenschaftlich verarbeitet zu werden, sondern daß sie vor allem genossen und so für das Leben fruchtbar werden sollen. Das Beste, das uns With gegeben hat, ist die Anschauung dieser wunderbaren Werke, deren reine und hohe Schönheit die Seele gerade in unserer trüben, wüsten Zeit wie mit dem Lichte einer anderen besseren Welt erhellt und befreit. Zum Schluß sei noch dankbar des Mannes gedacht, ohne dessen Unterstützung, wie With im Vorworte bezeugt, „die Arbeit überhaupt nicht hätte ausgeführt werden können“ Oskar Vonwiller's, dem sie denn auch zusammen mit Karl Ernst Osthaus gewidmet ist.

Ernst Große (Freiburg i. Br.).

NEUERE LITERATUR ZUR GESCHICHTE UND KUNST DES JAPANISCHEN HOLZSCHNITTES.

Die Scientia amabilis des japanischen Holzschnittes ist eine Friedensblüte. Hingebende Beschäftigung damit streift bereits die Überkultur, und die Veröffentlichungen verlangen einen gewissen Luxus. Das Behagen, das zu ihrer Pflege nötig ist, hat der Krieg gestört; seit Friedrich Succos zweibändigem Werke „Utagawa Toyokuni und seine Zeit“ (München 1913/14) ist meines Wissens in Deutschland keine umfangreichere Arbeit über den Holzschnitt mehr erschienen. Dagegen ist das Interesse an dem Stoffe keineswegs erlahmt. Nach wie vor sind die Blätter gesuchte Sammelgegenstände und haben infolge des Einfuhrmangels oft märchenhafte Preise erstiegen, wie auch zahlreiche Auktionskataloge beweisen, daß die Nachfrage eine starke geblieben ist. Was die Liebhaber anreizt, stammt weniger aus dem Gefallen an den Formen, die die Blätter festhalten. Wer dafür einen ausgeprägten Sinn hat, gipfelt in seinem Verlangen vielleicht in der chinesischen Kunst oder der altjapanischen Malerei. Es sind immer wieder die wunderbaren Farben,

die meist absichtlich, bisweilen aber auch durch die Patina des Alters unabsichtlich eine staunende Freude auslösen. Dazu kommt mehr und mehr die Erkenntnis, daß der Holzschnitt zwar in japanischem Sinne keine Höhenkunst darstellt, daß er aber eine wahre Schatzkammer japanisch-nationalen Volksempfindens geworden ist. Und das gilt keineswegs nur für die Tokugawazeit. Da er sich mit seiner eigenen Zeit auch kritisch abfindet, ja wiederholt mit ihren leitenden Kreisen in Widerspruch gerät, so dokumentiert er ein Volksempfinden überhaupt, das an keine bestimmte Epoche gebunden ist.

Allerdings birgt vom wissenschaftlichen Standpunkte aus sein Studium eine Gefahr. Wohl jeder Holzschnittsammler kennt den wahrhaft dämonischen Reiz, der von diesen Blättern ausgeht, diesen prickelnden Nervenkitzel, den die fremdartigen Töne erwecken, wenn oft ein winziges Farbenfleckchen die Symphonie der anderen Tinkturen über europäisches Empfinden hinaus steigert und das ganze Raffinement jener versunkenen Zeit

seinen Ausdruck findet. Dadurch wird der klare Blick des Forschers leicht getrübt. Ungesunde Schwärmerei ist von je die Todfeindin der Wissenschaft gewesen; auf unserem Gebiete hat sie zahlreiche Schriftsteller zur Überschätzung des Stoffes geführt. Les contrastes se touchent: Es konnte nicht ausbleiben, daß nüchterne Betrachter in das Gegenteil verfielen, besonders wenn sie durch die Hochkunst der altjapanischen Malerei gefesselt wurden und nun zu einer ebenso falschen Unterschätzung gelangten. So liegt in der Literatur des Holzschnittes etwas Unfertiges, Gärendes; die Geschmacksurteile prallen oft hart aufeinander, ich erinnere nur an die grundverschiedene Auffassung der Kunst des Sharaku bei Fenollosa gegenüber den Pariser Sammlern. Seine abschätzigste Kritik dürfte allerdings als überwunden gelten. Als zweiter Faktor dieses schwankenden Elementes kommt die Überfülle des Stoffes hinzu. Neue Blätter bringen fortwährend neue Überraschungen und neue Kriterien. Wer jetzt noch den Utamaro als „debauchierenden“, „raffinierten“ Ostasiaten schildert, der als ganz besonderer Minneknecht den schwülen Brodem des Yoshiwara in Flaschen destillierte, der hat weder von dem ruhigen, vielseitigen Meister, noch von dem Geiste seiner Mitstreiter eine Ahnung. Es war Edmond de Goncourt nicht zu verdenken, daß er den Achilleus unter die Mädchen setzte, denn was er vom Utamaro kannte, schien sein Urteil zu bestätigen. Seit seinen Tagen aber ist eine so große Fülle neuen Stoffes zusammengetragen worden, daß die Kurtisanenbildnisse und die Erotika des Meisters in seinem Lebenswerke durchaus keinen größeren Raum einnehmen als in dem der meisten anderen Künstler vor, in und nach seiner Zeit.

Es ist Woldemar von Seidlitz' unstreitiges Verdienst, daß er in seiner „Geschichte des japanischen Farbenholzschnittes“ (Dresden 1897, 2. Auflage 1910) den überquellenden Strom der Begeisterung in ruhige Bahnen geleitet hat. Mit deutscher Gründlichkeit begann er, den großen Stoff zu sichten, die Gestalten der zahlreichen Meister durch biographische Notizen zu stützen, große Linien der Entwicklung zu ziehen und den Sammlern wissenschaftlichen Halt zu geben. Daß sehr viele seiner Resultate wissenschaftlich längst überwunden sind, weil er meist aus sekundären Quellen schöpfte,

nimmt seiner Grundlage nicht den Wert. Die erste Auflage seines Werkes wird für unsere deutschen Forschungen immer vorbildlich bleiben. Gerade sein Buch hat befruchtend gewirkt wie kein anderes. Um seine Funde zu sichern und zu vertiefen, habe ich meinen „Utamaro“ (Leipzig 1907), „Sharaku“ (München 1910), „Harunobu“ (München 1910), „Der japanische Holzschnitt“ (München 1911), „Die Momochidori des Kitagawa Utamaro“ (Berlin 1912) usw. geschrieben, im selben Geiste arbeiteten Friedrich Succo, Hans von Winiwarter, Hermann Smidt.

Nach dem oben Gesagten waren zwei Möglichkeiten einer anderen Behandlung gegeben: Einerseits konnte Goncourts Erbe angetreten werden: die unbändige Freude am Stoffe konnte eine streng wissenschaftliche Arbeit überwuchern. Andererseits konnten die großen Sammlungen zu prachtvollen Katalogen rufen, die irgendeine mehr oder weniger wertvolle Einleitung gaben und sich bei der Beschreibung der Blätter in Einzelnotizen zersplitterten. Beides ist geschehen. Mit glühender Begeisterung hat Friedrich Perzy^{nski} seinen „Japanischen Farbenholzschnitt“ (Die Kunst, Richard Muther, 13. Bd.) heruntergeschrieben. Er bestrahlt darin v. Seidlitz' Funde mit Goncourtschem Feuer, und das Büchlein liest sich ganz entzückend und ist wohl geeignet, Laienkreise für die fremdartige Kunst im Sturme zu gewinnen. Aber wissenschaftlich bleibt es mit Ausnahme der starken Unterstreichung des Sharaku ziemlich belanglos. Ähnliches gilt von seinem „Hokusai“ (Künstler-Monographien, H. Knackfuß, Bielefeld und Leipzig 1904). Diesen Riesen in so knapper Form zu umzirken, war damals noch nicht die Zeit.

Ein klassisches Beispiel für diese Art bietet als verhältnismäßige Neuerscheinung das Buch „Les Maîtres de l'Estampe japonaise“ von Louis Aubert (Paris 1914). Es umfaßt 284 Seiten und 55 Abbildungstafeln. Wer aber in diesem umfangreichen Werke nach einer Geschichte der alten Meister oder ihrer Kunst sucht, wird sich sehr enttäuscht fühlen. Es ist vielmehr aus einer Betrachtung der Ausstellungen des Musée des Arts Décoratifs (1909—1914), die in der Revue de Paris veröffentlicht sind, ent-

standen. (S. 11, Anm. 1.) Diese umfangreichen Kataloge bilden seine Grundlage, ihre Nummern werden tausendfach in den Fußnoten zitiert. Nur Hauptmeister werden herausgehoben, ihre Namen bilden die Überschriften der meisten Kapitel; aber nicht etwa in ihren Lebensbildern! Nur kurze Anmerkungen enthalten den dürftigsten biographischen Stoff; vielmehr handelt es sich allein um ästhetische Wertungen ihrer dem Autor bekannten Blätter. So wird Sharaku unter dem Kapitel Kiyonaga mit vier Seiten farbenreicher Empfindungsschilderei abgetan, Yeishi, Nagayoshi und der fruchtbare Toyokuni sind in einer einzigen Anmerkung abgefunden, und ein Laie würde keine Ahnung haben, daß statt der wenigen Dutzend Meisternamen eine Schar von mehr als 600 Holzschnittkünstlern existiert. Das Werk wendet sich fast ausschließlich an ästhetische Genießer. Seine Kunsturteile sind oft treffend und glücklich, oft übertrieben, die Sprache streift den Feuilletonstil in Wendungen wie: „Heureuse canaille, pour qui tant d'élégance eût été imaginé!“ (Utamaro, S. 148), oder: „C'est un effrayant musée de dégénérés, à la trogne bestiale et méchants etc.“ (Sharaku sub Kiyonaga, S. 116.) Der lebendige Geist des Autors, der mit großem Geschick alle möglichen Kunstparallelen heranzieht, gestaltet das Buch fraglos zu einer fesselnden Lektüre, aber für die Wissenschaft wird dadurch wenig Neues gewonnen. Daß Utamaro wieder in Goncourtischem Sinne als der Yoshiwaramaler kat' exochen auftritt, sei nur nebenbei bemerkt. Die nur beiläufigen Literaturangaben und der Mangel gerade auf diesem Gebiete unentbehrlicher Register macht das Werk sowohl für den Forscher als besonders für den Sammler schwer benutzbar.

Die Richtung prächtig ausgestatteter Kataloge mit obligaten Einleitungen (ich selbst habe verschiedene herausgegeben und halte sie als Vorarbeiten für dringend nötig) findet in Frederick William Gookins „Japanese Colour-Prints and their Designers“ (New York 1913, numerierte Exemplare) einen Höhepunkt. Die Beigabe von schönen Farbentafeln in luxuriöser Herstellung ist ganz besonders dankenswert, am wertvollsten ein Blatt des Harunobu in drei verschiedenen Tönungen. Die noch nicht 23 Seiten umfassende Einleitung ist von einigen Autoren viel zu stark beachtet worden.

Der Verfasser fußt auf deutschen Funden, ohne die Quellen zu nennen, und hat dadurch bei anderen, gewiß ohne es zu wollen, den Eindruck hervorgerufen, als trüge er eigene Forschungen vor. Ich habe bereits im Jahrgang II dieser Zeitschrift, S. 317, Anm. 1, darauf hingewiesen.

Sein Katalog hat einem französischen Schriftsteller den Anlaß zu einer vortrefflichen Arbeit gegeben: Es ist die Schrift „L'Estampe Japonaise“ (Bulletin de la Société franco-japonaise 1913) des Marquis de Tressan aus Rennes. Dieser Autor, ein höherer Offizier, scheint nach Briefen seiner Gemahlin an mich eines der ersten Opfer des unseligen Weltkrieges geworden zu sein. Es ist das um so mehr zu beklagen, als der Marquis mit geradezu deutscher Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit arbeitete. Bei aller Verehrung Gookins bringt er eine ganze Reihe von Korrekturen über Namen und Lebensbeschreibungen der Meister, die er, wie wir das auch tun, aus japanischen Quellen gezogen hat. Er druckt auch die Namen mit chinesischen Zeichen. Ganz vorzüglich ist sein historischer Überblick über die verschiedenen Arten der Technik und die Hauptschulen des Holzschnittes. Im Jahre darauf (1914) erschien aus derselben Feder in derselben Zeitschrift (Bull. Nr. XXXI—XXXII) der Aufsatz „Documents Japonais Relatifs à l'Histoire de l'Estampe“, der in vorbildlicher Methode auf Grund japanischer Zeugnisse einen Grundriß der Geschichte der Technik gibt. Das Postulat, das ich in meinem „Utamaro“ aussprach: Jeder Holzschnittforscher müsse in stande sein, die Originalquellen zu lesen, ist hier erfüllt. Das genaueste Studium der Meistersignaturen und -namen, ihrer eigenen Notizen über ihre Kunstübung und zeitgenössischen Schriften darf heute als unerläßlich gelten, wenn diese Wissenschaft überhaupt gefördert werden soll. Es ist tragisch, daß der Tod einem der wenigen, der in diesem Sinne schuf, die Feder aus der Hand genommen hat.

Unter den englischen Veröffentlichungen hat das Werk von Edward F. Strange, „Japanese Illustration“ (1. Auflage 1896, London, 2. 1904) eine gewisse Rolle gespielt. Auch eine spätere Auflage hat seine Schwächen nicht verwischen können. Es lehnt sich im allgemeinen an v. Seidlitz an, gibt wissenschaftlich wenig Neues und schöpft nur an der Ober-

fläche. Seine zahlreichen Errata machen es für den Forscher schwer brauchbar. 1908 gab derselbe Autor eine Toyokuni-Monographie heraus. („Toyokuni and his theatrical colour prints“, London). Friedrich Succo hat sie in seinem Toyokuni (I, S. 141) einer vernichtenden Kritik unterzogen, die mit dem Satze schließt: „Ich habe mich mit Strange näher beschäftigen müssen, um einmal zu zeigen, wie durch solche unverantwortlichen Urteile, die ausgesprochen werden, ohne daß ihr Urheber auch nur die nächstliegenden Quellen zu Rate zieht, Legenden über die Holzschnittmeister entstehen resp. verbreitet werden.“ Das Urteil erscheint nicht zu hart, wenn man die Einzelausführungen des deutschen Forschers verfolgt.

In ganz anderen Bahnen wandelt der Amerikaner Arthur Davison Ficke. Zunächst konnte man den Eindruck gewinnen, als werde er sich gleich vielen anderen in reiner begeisterter Anschauung verlieren und die gründliche Forschung vernachlässigen. 1913 erschien nämlich ein Buch aus seiner Feder: „Twelve Japanese Painters“ (Chicago. Luxusausgabe, März 1913, in 250 Expl., von denen nur 100 für den Verkauf bestimmt), eine Sammlung farbenglühender Dichtungen, zu denen ihn Blätter des Harunobu bis zu Landschaften des Hiroshige begeistert. Im März 1914 brachte *The Little Review* (Bd. I, Nr. 1, Chicago) noch eine Ergänzung dazu: „Five Japanese Prints“, die den Primitiven bis Harunobu gewidmet ist. Diese Verse verraten eine außerordentliche Vertiefung in den Geist der alten Drucke. Eine stark empfindende Sprache scheint Formen und Farben nachzumalen. Man durfte gespannt sein, ob der Dichter überwiegen und den Forscher an der Klippe der bloßen Ästhetik scheitern lassen würde. Er hat die Klippe glücklich umsegelt! Als bereits der Weltkrieg tobte, sandte mir der Autor, mit dem ich über Einzelfragen des Gebietes in Briefwechsel getreten war, ein 456 Seiten umfassendes Werk zu: „Chats on Japanese Prints“ (London 1915, 56 schwarze, 1 Farbentafel, Meistersignaturen und Register), das eine ganz vortreffliche Geschichte des Holzschnittes darstellt. Er hat trotz seiner Vorliebe für Gookin, dem ein Einleitungsgedicht gewidmet ist, die Quellen gründlich studiert, benutzt und kritisch bearbeitet. Unter gewissenhafter Sich-

tung des großen Materials bringt er kurze Lebensbeschreibungen aller ihm zugänglichen Meister und sucht aus ihren Werken ein Bild ihrer künstlerischen Entwicklungsstadien zu gewinnen. Daß er wieder Gedichte einstreuen würde, war vorauszusehen. Sie wirken aber durchaus stimmungsvoll und treten durch kleineren Druck dezent zurück. Vielleicht ohne daß er es wollte, hat er durch dies tüchtige, besonders für Sammler wertvolle Werk seinen Sprachgenossen Strange völlig aus dem Felde geschlagen. Kleine Errata, die ihm untergelaufen sind, nehmen der schönen Arbeit nichts von ihrer Geltung. Daß er (S. 89) die Feststellung eines Theaterplakates des Torii II Kiyomasu von 1693 und damit die Datierung des Meisters überhaupt v. Seidlitz zuschreibt, ist allerdings nicht seine Schuld, sondern v. Seidlitz' Schuld, der meinen Fund aus meinem „Sharaku“ (S. 39, Tafel 2) oder aus meinem „Japanischen Holzschnitt“ (S. 27) übernahm, ohne den glücklichen Finder und Besitzer des Blattes zu nennen. Die v. Seidlitzsche Unterlassung mußte auf den Unbefangenen um so frappanter wirken, als er bei derselben Gelegenheit sowohl Fenollosa als auch Hayashi zitiert! Das Schlußkapitel des Werkes heißt „The Collector“ und gibt dem Holzschnittsammler wichtige Fingerzeige.

Ein Buch liegt längst in der Luft, es würde auch von denen, die der Kunst des Holzschnittes fern stehen, mit großem Interesse aufgenommen werden: ein wissenschaftliches Werk über Hokusai. Seine Kunst hat trotz ihres Nationalcharakters etwas ausgesprochen Universales; auch wer von der japanischen Formenwelt keine Ahnung hat, versteht sie sofort. Dazu kommt, daß sich seine Technik von der strengen Art des Holzschnittes entfernt und in das Malerische übergeht. Aber der Umfang seines Lebenswerkes ist ungeheuer, es sind große Schatzkammern, die der Meister in den neunzig Jahren seines arbeitstüchtigen Lebens aufgefüllt hat, und ein wissenschaftlich erschöpfendes Werk über ihn wäre fast wieder eine Lebensarbeit. *Edmond de Goncourt* hat es nicht gegeben, *Perzynski* erst recht nicht. Manche gute Vorarbeiten sind vorhanden, z. B. „The Mangwa of Hokusai. Katsushika Hokusai: A biography from the Jimmei-Jisho. The prefaces to the Mangwa. The contents of the Mangwa“ von *F. Victor Dikins*, London 1903; Derartige gründ-

liche Einzelarbeiten in größerer Anzahl würden es ermöglichen, dem Meister schließlich mit einem zusammenfassenden Werke gerecht zu werden. 1914 erschien in Paris das Buch „Hokusai“ von Henri Focillon in der Sammlung *Art et esthétique*. (154 Seiten, 24 Bildtafeln.) Es ist nicht das erwartete Buch, aber doch eine höchst beachtenswerte Arbeit. In einer Einleitung setzt sich der Verfasser mit den widerstreitendsten Ansichten über den Meister auseinander, der europäischen Überschätzung, der japanischen Unterschätzung, schließlich mit v. Seidlitz' Vermittlungsvorschlag. Dieser hatte in seiner „Geschichte des japanischen Farneholz-schnittes“ geschrieben (1. Auflage, S. 193): „Da es ihm (Hokusai) aber an Bildung und persönlichem Gehalt fehlte und er an Äußerlichkeiten haften blieb, so vermochte er weder die Kunst zu ihrer früheren Höhe zurückzuführen noch einen neuen großen Stil zu schaffen.“ Und S. 182: „Literarische Bildung scheint auch nie seine Stärke gewesen zu sein — er ist — stets ein Handwerker geblieben.“ Man kann diese Auseinandersetzung des Aristokraten mit dem Plebejer vollkommen nachempfinden. In der französischen Übersetzung, die Focillon allein vorlag, klingt das noch etwas härter: „Hokusai manquait de culture et de génie (sic!), il en resta réduit à exprimer les choses externes...“ und: „il resta ainsi jusqu'à la fin de sa vie un artisan.“ Ent-rüstet ruft Focillon (S. 41): „Est-il donc impossible de s'élever au-dessus de l'appréciation contingente des contemporains d'un maître? Est-il bien établi que les sentiments des amateurs japonais les plus délicats et les mieux avertis, en vertu de ce rythme profond auquel obéissent l'art et le goût public dans leur patrie, ne doivent jamais changer?“ und sagt von v. Seidlitz' Urteilen: „par une curieuse dé- viation du sens historique, ses principes de japonisant strict se mêlent, s'associent à ses préférences idéalistes et l'entraînent à de sur- prenantes formules.“ Ich halte diese Auslas- sungen für völlig ungerechtfertigt. Mein eigenes Urteil über Hokusai habe ich in meinem „Japanischen Holzschnitt“, S. 107, 112 f. ge- geben. Es deckt sich in vielem mit v. Seidlitz' Auffassung, nur habe ich des Meisters Kunst als Auflösung der alten Ukiyoe-Kunst und einen Griff in das Universale geschildert. (Vgl. auch „Sharaku“, S. 48 und sonst.). Focillon

läßt uns Deutsche mit Ausnahme der genannten französischen Übersetzung völlig außer acht, auch Perzyńskis „Hokusai“ nennt er nicht. Ebenso scheint ihm Victor Dikins' Arbeit unbekannt zu sein. Er zitiert fast nur seine Landsleute. Es liegt ihm daran, Hokusai als echt nationalen Meister zu schildern, als Kind seines Volkes, als „homme du peuple“ (S. 98), als „ouvrier héroïque et jovial“ (S. 99), den „wunderbaren Maler der Alten und Ar- men“ (S. 121). „Die Straße ist das Atelier des Hokusai, das Volk sein Modell“ (S. 109). Da- neben betont er stark das religiöse Element in der Seele des Mannes, der den posthumen Namen: „Der reine Mensch“ erhielt (S. 103 ff.). Er nennt ihn „eine religiöse Seele unter der Hülle eines Humoristen“ und weist diese Eigenart glücklich in den Werken des Künst- lers nach. In drei Kapiteln (*Les origines, Les recherches d'Hokusai, La maturité*) gibt er Lebenslauf und Hauptwerke, drei Kapitel (*L'inspiration populaire, Le dessin d'Hokusai, Hokusai coloriste*) sind seiner Kunst gewidmet. Das Buch ist in gutem Sinne populär, es liest sich leicht und flüssig, oft fesselnd. Viele seiner Schilderungen sind durchaus treffend und packend, z. B. die des Elefanten aus Mangwa VIII (S. 105 f.), zu der er nur auch eine Ab- bildung hätte geben sollen! Für Sammler wäre es von Wichtigkeit gewesen, wenn er die vielen Signaturen in chinesischen Zeichen und zahlreiche in das Französische übersetzte Werk- titel im Urtext gegeben hätte. Eigenartig wirkt es, daß er bei sonst genauem Eingehen auf die Persönlichkeit des Shiba Kōkwan (S. 65 ff.) nur sagt, er habe „nach dem plötzlichen Tode eines Ukiyomalers dessen Art nachgefälscht“ und den Namen dieses Malers verschweigt... es war kein Geringerer als Harunobu! Dies „Abgeblaßte“ findet sich auch sonst; man vergleiche z. B. seine pointe- lose Schilderung des Abenteurers des Haikai- dichters Bashō bei den Bauern (S. 101) mit der prachtvollen Darstellung Perzyńskis in seinem „Korin und seine Zeit“ (S. 19 ff. Die Kunst. Richard Muther. Bd. 63 f.). Vieles vortreffliche enthält die Kunstanalyse. Sätze wie: „Die Felsenstudien der Mangwa sind Porträte“ (S. 122), die Studie über Hokusai und die Tiere (S. 123), seine „courbe sinueuse“ und seine „lignes brisées“ (S. 125 f.) zeigen gute Beobachtung. Summa summarum: Es ist ein lesenswertes, anregendes Buch, aber das

letzte Wort über Hokusai ist wohl noch lange nicht gesprochen!

Schließlich sei auf einen noch weniger bekannten Japanforscher aufmerksam gemacht, der sich mit Glück bemüht, diese Ars amabilis Kreisen der tschechischen Mundart zuzuführen. Es ist der Prager Benediktiner P. Sigismund Bouška, der auch auf anderem Gebieten der Kunst und Literatur eine hochbedeutende Tätigkeit entfaltet hat. Er besitzt die Gabe, japanische Holzschnitte in Farben und Formen so verblüffend zu kopieren, daß man sie beim ersten Anblick für Originale halten könnte. Diese künstlerische Anlage kommt ihm bei seinen Arbeiten sehr zustatten: er besitzt ein starkes Hineinempfinden in die fremdartige Formensprache. In seinem „Japonské Dřevoryty (a staré kresby a malby) 1913, Výstava

Klubu Přátel Umění v Brně) hat er in Form eines Kataloges Holzschnitte der Sammlungen Kurth, Succo, Jaekel, Součka und seiner eigenen Sammlung beschrieben, abgebildet und mit einer Einleitung versehen, die einen guten Überblick über die Hauptepochen gewährt. In einem besonderen Blatte veröffentlichte er dann noch 18 schöne Stücke derselben Sammlungen.

Es ist klar, daß die ganze Wissenschaft des japanischen Holzschnittes noch in den Windeln liegt. Nur gewissenhafteste Spezialarbeiten über das riesengroße Gebiet können sie von den zwei Extremen befreien: der Verseichtung in mehr oder weniger berechtigten Kunsturteilen und der Verknöcherung in Katalogwerken.

Julius Kurth (Berlin).

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Nur die in das Stoffgebiet der O. Z. fallenden Aufsätze werden genannt. Um eine möglichst vollständige Übersicht über die Zeitschriftenliteratur zu ermöglichen, werden die Herren Verfasser um Einsendung von Sonderabzügen oder um Hinweise auf ihre Ostasien betreffenden Arbeiten gebeten.

DEUTSCHSPRACHLICHES.

ANTHROPOS XII—XIII, 1, 2.

HAYAVADANA RAO, Indian Ceremonial Baths.

P. A. VOLPERT, Chinesische Volksgebräuche beim T'chi jü, Regenbitten.

HUGO KUNICKE, Indische Götter, erläutert durch nichtindische Mythen.

P. J. DOLS, La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine). Abb.

DER KUNSTWANDERER. I, 1. Novemberheft.

OSCAR MÜNSTERBERG, Chinesische Marmorfiguren. (4 Abb.)

Ein Briefwechsel (in deutscher Übersetzung), über vier Photographien von sofort erkennbaren Fälschungen von Marmorfiguren.

MITTEILUNGËN DES SEMINARS FÜR ORIENTALISCHE SPRACHEN ZU BERLIN. Ostasiatische Studien 1919.

HERBERT MUELLER, Numismatische Miscellen. (4 Tafeln.)

1. Über „Jade-Münzen“. „Die Existenz eines steinernen Geldes im alten China ist noch zu beweisen.“ 2. Zur Geschichte des „Käsch“.

DER NEUE ORIENT. V, 1. 2.

HELMUTH V. GLASENAPP, Tempel und Opfer der Hindus.

DESGL. V, 3. 4.

Fachmann und Laie.

„Entgegnung auf eine Kritik von Eduard Erkes. Mit Anmerkungen und einem Schlußwort von Herbert Mueller.“

DESGL. V, 5. 6.

H. W. SCHOMERUS, Das heilige Wecken. „Ein Morgenlied indischer Tempelmädchen, mit dem sie beim Sonnenaufgang den Gott Siva begrüßen.“

Eine Hymne des Sängers Mänikkavāṣagar, der vielleicht im 8. oder 9. Jahrhundert lebte, aus der Sammlung Tiruvāṣagam.

HELMUTH V. GLASENAPP, Leib und Seele des Menschen nach der Vorstellung der Hindus.

DESGL. V, 7. 8.

HELMUTH V. GLASENAPP, Der Festkalender der Hindus.

DESGL. V, 9. 10.

HELMUTH V. GLASENAPP, Das indische Weltbild.

DESGL. V, 11. 12.

HELMUTH V. GLASENAPP, Indischer Okkultismus.

FRANKFURTER ZEITUNG Nr. 642.

ERWIN REICHE, Von chinesischer Lyrik.

ORIENTALISCHE BIBLIOGRAPHIE

XXV, 2.

Für 1911. III. Ostasien und Ozeanien. IV. Indogermanen.

Z. D. M. G. 73. Bd. 1/2 H.

L. SCHEFTELOWITZ, Die Nividas und Praisās, die ältesten vedischen Prosatexte. JARL CHARPENTIER, Beiträge zur alt- und mittelindischen Wortkunde. Zum Gedächtnis Ernst Windischs.

ZEITSCHRIFT DES DEUTSCHEN VEREINS FÜR BUCHWESEN U. SCHRIFTTUM. 11/12. 1918.

O. NACHOD, Die ersten Bibliotheken Japans. „Die beiden ersten wirklichen Bibliotheken Japans, deren die Quellen gedenken, entstehen im 8. und 9. Jahrhundert, und zwar nicht als Sammlungen des Kaiserhauses oder der Regierung, sondern wie auch mehrere Lehranstalten dieser Zeit als Stiftungen von privater Seite.“

DESL.

O. NACHOD, Der älteste erhaltene Blockdruck. Japanische Dhārani-Zettel von 770. (2 Abb.)

FREMDSPRACHLICHES.

THE BURLINGTON MAGAZINE. Jan. 1919.

C. HERCULES READ, The Eumorfopoulos Collection I. (6 Abb.)
„An early Chinese Bronze“, eine Eule darstellend.

DESL. Febr.

ARTHUR WALEY, A Sketch from Tun-Huang, British Museum, Print Room, Stein Collection. (2 Abb.)
Datiert 966 n. Chr., Pferd und Kamel mit Führern darstellend, Tusche und einige Töne Rot.

R. L. HOBSON, The Eumorfopoulos Collection II. (2 Abb.)
„Han Pottery I.“, zwei Lampen, Weinkrug und Hund.

DESL. März.

J. J. O'BRIEN SEXTON, Illustrated Books of Japan IV. (1 Abb.)
„Utamaro's Book of Shells.“ Beschreibung des Buches.

R. L. HOBSON, The Eumorfopoulos Collection III. (8 Abb.)
„Han Pottery (continued).“

DESL. Juni.

R. L. HOBSON, The Eumorfopoulos Collection IV. (9 Abb.)

„Pottery, from Han to T'ang.“

T. W. ARNOLD, An Indian Picture of Muhammed and his Companions. (1 Abb.)

DESL. JULI.

R. L. HOBSON, The Eumorfopoulos Collection V. (6 Abb.)

„T'ang Pottery“. Priester, sitzende Frau, Tempelwächter, Tiere.

DESL. August.

LAURENCE BINYON, T. W. ARNOLD, A Painting of Emperors and Princes of the House of Timur. (1 Abb.)

R. L. HOBSON, The Eumorfopoulos Collection VI. (7 Abb.)
„T'ang Pottery“.

JOURNAL ASIATIQUE, Bd. 6.

Premier exposé des résultats archéologiques obtenus dans la Chine occidentale par la mission Gilbert de Voisins, Jean Lartigue et Victor Ségalen 1914.

II. „Les Tombes Falaises du Sseu-Tch'ouan.“ Grabkammern aus der Hanzeit in den Tälern der nördlichen Zuflüsse des Yang-tse. Reste von Reliefs.

DESL. Bd. 7.

Premier exposé usw.

III. „L'art bouddhique ancien au Sseu-tchouan.“ Besprechung buddhistischer Nischensculpturen in Sseu-tchouan in der Art von Yün-kang und Lung-mên. Den Inschriften nach Liang- und Sui- bis Sung-Dynastie.

IV. „Les tumulus impériaux de la basse vallée de la Wei.“ Grabhügel und Gräber.

R. PETRUCCI, L'épigraphie des bronzes rituels de la Chine ancienne.

Behandelt die Inschriften, ohne auf die Frage der Echtheit einzugehen.

DESL. Bd. 8.

SYLVAIN LÉVI ET ED. CHAVANNES, Les seize Arhats protecteurs de la loi.

I. La relation de Nandimitra. II. Le groupe des seize Arhats.

THE KOREA MAGAZINE, Febr., März 1919.

Ancient Korean Remains V, VII.

MUSEUM OF FINE ARTS BULLETIN,
Boston, Aug. 1917.

A. K. COOMARASWAMY, Illustrated Jain Manuscripts. (4 Abb.)
Kalpa Sutra and Kalakacarya Katha, aus dem 15. Jahrhundert.

DESGL. Febr. 1918.

A. K. C., Mughal Painting. (7 Abb.)

DESGL. Juni 1918.

A. K. C., Indian Bronzes. (20 Abb.)
I. Buddhist Bronzes from Ceylon. II. Bronzes from Nepal. III. Hindu Bronzes.

DESGL. Aug. 1918.

A. K. C., Rajput Painting.
I. Introduction. II. The Musical Modes. III. The School of Jammu. (16 Abb.)

Mediaeval Chinese Currency.
Indian Essays.

DESGL. Aug. 1919.

A. K. C., Rajput Painting. (9 Abb.)
IV. The Kangra Valley. Vaishnava Themes. Sawa Themes. Rhetoric Romance.

THE QUARTERLY JOURNAL OF THE MYTHIC SOCIETY, Jan. 1919.

A. VENKATASUBBIAH, Kalidasa's Sociological Ideals.

K. G. SANKARA, Ai yar, The Early Kings of Nepal.

T. A. GOPINATHA RAO, Bhushana Lakshanam, or a description of Ornaments usually worn by Indian images.

L. A. CAMMIADE, Some Primitive Stone Images from the Mysore Plateau.

BÜCHERSCHAU.

(Alle Büchersendungen unmittelbar oder durch Vermittlung des Verlages Oesterheld & Co., Berlin W 15 an Dr. William Cohn, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 97/98.

OSTASIEN.

BABINGER, FRZ., Gottlieb Siegfried Bayer (1694—1738). Ein Beitrag zur Geschichte der morgenländischen Studien im 18. Jahrhundert. Leipzig 1916.

CATALOGUS der Tentoonstelling van Oost-Aziatische Kunst in het Stedelijk Museum to Amsterdam van 14 September tot 15. Oktober 1919. Leiders: T. R. Roorda en H. F. E. Visser, Inleidingen en Catalogus door T. B. Boorda. 8°. 115 S. 20 Tafeln.

HAGEMANN, CARL, Spiele der Völker. Eindrücke und Studien auf einer Weltfahrt nach Afrika und Ostasien. Schuster und Loeffler, Berlin 1919.

OKAKURA KAKUZO, Das Buch vom Tee. Aus dem Englischen von Marguerite und Ulrich Steindorf. Inselverlag, Leipzig. Inselbücherei Nr. 274. 8°. 84 S.

INDIEN, INDOCHINA, MALAISIEN.

BLOOMFIELD, MAURICE, The Life and Stories of the Jaina Savior Pārçvanātha. The Johns Hopkins Press, Baltimore 1919. 8°. 266 S. Pr. \$ 3,00.

BROWN, PERCY, Indian Painting. Illustrated. Oxford University Press.

CHATTERJI, J. C., Kashmir Shaivism. The Research Department, Kashmir State, Srinagar 1914. (The Kashmir Series of Texts and Studies, vol. II, fasc. 1.)

COOMARASWAMY, ANANDA AND DUGGIRALA, GOPALA KRISTNAYYA, The Mirror of Gesture, being the Abhinaya Darpana of Nandikesvara. Translated into English. Harvard University Press, Cambridge 1917.

COOMARASWAMY, A., The Dance of Siva. Fourteen Indian Essays. The Sunwise Turn, New York 1918. 8°. 139 S. 38 Tafeln.

GANGOLY, O. C. South Indian Bronzes. Calcutta 1915.

HARDY, E., Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt. Neue Ausgabe besorgt von R. Schmidt. Münster 1919.

HAVELL, E. B., The History of Aryan Rule in India. From the earliest times to the death of Akbar. London 1918.

HOPKINS, E. W., Epic Mythology. Trübner, Straßburg 1915. 8°. Grundriß der indoarischen Philologie. III, 1 b.

JOHANNSSON, K. F., Über die altindische Göttin Dhisana und Verwandtes. Beiträge zum Fruchtbarkeitskultus in Indien. Upsala 1917. 8°.

KEITH, A. B., The Samkhya System, A history of the Samkhya Philosophy. Calcutta 1918. 109 S.

LEUMANN, E., Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten. Die nordarische Schilderung in Text und Übersetzung. I. Straßburg 1919.

NIVEDITA, SISTER, The Web of Indian Life. With an Introduction by Sir Rabin-dranath Tagore. New Edition. London 1918. VIII, 276 S.

OJHA, G. H., Indian Palaeography. New and revised edition. Ajmere 1918.

OLDENBERG, HERMANN, Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmana-Texte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1919.

RAO, T. A. G., Elements of Hindu Iconography. Madras. 2 Bände. 8°. XXXIII, 400, 160 S.

RAWLINSON, H. G. Intercourse between Indian and the Western World. Cambridge 1916.

RICE, E. P., A History of Kanarese Literature. Calcutta, London 1919. III, 101 S. The Heritage of India Series.

SASTRI, H. K., South Indian Images of Gods and Goddesses. Madras 1916.

SMITH, V. A., *The Oxford History of India*, Clarendon Press. Oxford 1919. 816 S.
 WILLIAMS, L. F. Rushbrook, *An Empire Builder of the Sixteenth Century*. A summary account of the political career of Zahir-Ud-Din Muhammad surnamed Babur. Longmans, Green and Co., London 1918. 8°. XVI, 187 S.

CHINA, TIBET, TURKESTAN.

BRUCE, PERCY, J., *An Introduction to the Philosophy of Chu Hsi and the Sung School*. Probsthain, London.

BRUCE, J. PERCY, *The Philosophy of Human Nature of Chu Hsi*, translated from the Chinese. Probsthain, London.

ROSTHORN, A. v., *Tsch'un-tch'iu und seine Verfasser*. Akademie der Wissenschaften. Wien 1919. 8°.

ROSTHORN, A. v., *Das soziale Leben der Chinesen*. Der Neue Geist. Verlag Leipzig.

ROSTHORN, A. v., *Unser Verhältnis zu China vor und nach dem Kriege*. Der Neue Geist. Verlag, Leipzig. 8°. 24 S.

SCHINDLER, BRUNO, *Das Priestertum im alten China*. 1. Teil: Königtum und Priestertum im alten China. Einleitung und Quellen. Forschungsinstitut für Völkerkunde zu Leipzig. Leipzig 1918. 8°. XII. 101 S.
 STEELE, JOHN, *The I-li or Book of Etiquette and Ceremonial*. Translated from the Chinese with Introduction, Notes and Plans. Probsthain, London 1917. 2 Bde. 8° XXIV, 288, 242 SS.

STREHLNEEK, E. A., *Chinese Pictorial Art*. Illustrated by coloured and collotyped reproductions from the author's collection with descriptions and notes on the history of drawing, writing etc., translated from standard Chinese authors. Commercial Press, Shanghai 1914. 73 S.

JAPAN, KOREA.

KÜMMEL, O., *Kunstgewerbe in Japan*. R. C. Schmidt & Co., Berlin 1919. 2. Aufl. Mit 168 Textabb. u. 4 Markentafeln. 8°. VIII, 200 S. 8 M.

REISCHAUER, A. K., *Studies in Japanese Buddhism*. Macmillan, London. XVIII, 361 S.

KATALOGE.

BÜCHER UND ÄHNLICHES.

OTTO HARRASSOWITZ, Leipzig. *Bibliographie der Deutschen Neuerscheinungen auf dem Gesamtgebiete der Orientalistik*. 1914—1919.

MARTINUS NIJHOFF, La Haye. *Catalogue 440*. 1919. *Histoire et Géographie des Indes Orientales Néerlandaises depuis 1800*. 3035 Nummern.

DERS. *Catalogue 445*. *Les Hollandais en Orient avant 1800*. 1040 Nummern.

JAMES TREGASKIS, London W. C. 1, *Catalogue of valuable and rare Japanese Colour Prints*. 338 Nummern.

VERSTEIGERUNGEN.

OSTASIATISKE KUNSTSAGER, Eftersyn

14—16 Juni, Wilstrup, Kjøbenhavn. 418 Nummern. 8°. 64 S. Abb.

PORZELLANE UND WAFFEN, Aus den kgl. sächsischen Sammlungen in Dresden, 7.—8. Okt. *Chines. Porzellan* Nr. 239—459, *Japanisches Porzellan* 460—542. LEPKE, Berlin, Katalog 1835. Tafeln.

Burchard-Altmann, Berlin, *OSTASIATISCHE KUNST* usw. Nr. 56—112, 18. Okt.

ART JAPONAIS, Collection W. P. Graaf van Rylandt, La Haye. 27. Nov. Frederik Muller & Cie., Amsterdam, 238 Nummern, Tafeln.

OBJETS D'ART D'EXTRÊME-ORIENT. 1. de Madame P, 2. de divers amateurs. 20. Nov. André Portier, Paris. 270 Nummern.

KURZE MITTEILUNGEN.

AUSSTELLUNGEN UND MUSEEN.

In KRISTIANIA fand anlässlich des Kongresses skandinavischer Museumsdirektoren im Kunst- und Industrie-Museum eine AUSSTELLUNG CHINESISCHER GEMÄLDE statt. Ein reich illustrierter Katalog von Dr. E. A. Voretzsch ist erschienen. —

Das MUSEUM OF FINE ARTS ZU BOSTON hat eine ABTEILUNG FÜR INDISCHE KUNST eröffnet. Dr. A. K. Coomaraswamy wurde zum Keeper of Indian Art ernannt. —

In BUDAPEST ist ein Ostasiatisches Museum eröffnet worden. Es besteht vor allem aus der Sammlung Franz Hopp, die der kürzlich im 87. Lebensjahre verstorbene Besitzer dem Staate vermacht hat. Das neue Museum befindet sich in einer Villa, Andrassy-ut 103. Leiter ist Dr. ZOLTAN v. TAKÁCS. —

Die „GESELLSCHAFT DER FREUNDE ASIATISCHER KUNST“ veranstaltete im Städtischen Museum zu AMSTERDAM vom 14. September bis 15. Oktober 1919 ihre erste Ausstellung ostasiatischer Kunst. Ein hübscher Katalog mit zwanzig Tafeln mit reichen Literaturhinweisen und Erklärungen der wichtigsten Fremdworte und Namen gibt eine kurze erste Einführung in die verschiedenen Gebiete der ostasiatischen Kunst. —

INSTITUTE.

An DEUTSCHEN UNIVERSITÄTEN werden im Wintersemester 1920 folgende VORLESUNGEN UND ÜBUNGEN über ostasiatische Themen gehalten:

BERLIN: PROF. DE GROOT, Kulturgeschichte und Volkskunde Chinas; Übungen in der chinesischen Schriftsprache und Literatur. Dr. HÄNISCH, Einführung in die chinesische Schriftsprache; Chinesisch, Lektüre des Ku-wen yüan-kien; Mongolisch, Lektüre des Altan Gerel. PROF. LÜDERS, Vedische Texte; Kalidāsa's S'akuntalā; Indische Inschriften; DR. SCHUBRING, Anfangskursus des Sanskrit; Prakrit-Lektüre. DR. BECKH, Die Lehre Buddhas. PROF. JULIUS RICHTER,

Der Buddhismus als Religion und Weltanschauung. PROF. F. W. K. MÜLLER, Lektüre d. uigurischen Textes Altun yaruq m. Benutzung der chin. Version.

MÜNCHEN: PROF. SCHERMANN, Die religiöse Kunst des Buddhismus; Einführung in die Völkerkunde Indiens.

WIEN: Dr. MZIK, Süd- und Ostasien nach den Berichten des Mittelalters; DR. WOITSCH, Nordchinesische Umgangssprache.

HEIDELBERG: Dr. KRAUSE, Einführung in die klassische chinesische Sprache; Geschichte Ostasiens; Manschurische Grammatik.

LEIPZIG: PROF. CONRADY, Grundzüge der chinesischen Grammatik; Übersicht über die chinesische Literatur; Ausgewählte Oden des Schi-king; T'un-wen; Tibetisch; Übungen zur altchinesischen Kulturgeschichte an der Hand des Tschou-li. DR. ERKES, Lun-yü; Die ostasiatische Kultur; Übungen zur Einführung in die Religionspsychologie. PROF. HERTEL, Sanskrit für Anfänger; Säkuntala; Veda (Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad; Daśakumāracarita).

HAMBURG: PROF. FRANKE, Erklärungen eines älteren chinesischen Textes; Übungen in der chinesischen Historik. PROF. FLORENZ, Japanisch für Anfänger; Übungen und Lektüre in japanischer Umgangssprache; Neujapanische Texte; Erklärung der altjapanischen Sammlung der hundert Lieder; Interpretation ausgewählter Abschnitte aus dem Kojiki. PROF. KONOW, Anfängerkursus im Sanskrit; Ausgewählte Lieder des Rgveda; Sāṅkhyapravacanabhāṣya. DR. F. JÄGER, Sprachkurse für Anfänger u. Fortgeschrittene. PROF. FRANKE, Die abendländisch-chinesischen Beziehungen bis 1894. PROF. FLORENZ, Neuere Geschichte Japans seit der Eröffnung des Landes. PROF. KONOW, Grundzüge der ältesten Religion der arischen Inder. —

Neben den sprachlichen Vorlesungen und Übungen, die die Prof. Lange, Schüler, Forke, Dr. Scharschmidt und Herr Hsüeh Shen abhalten, finden im Wintersemester 1919/20 noch

folgende realistische Vorlesungen im SEMINAR FÜR ORIENTALISCHE SPRACHEN ZU BERLIN statt: PROF. FORKE über „Chinas Kultur und Kunst“; PROF. SCHÜLER über „Chinas Wirtschaftsleben, Handel und Verkehrswesen“; PROF. LANGE über „Die Religion der Japaner“; DR. SCHARSCHMIDT über die „Geschichte Japans“. —

PERSONALIEN.

An der HEIDELBERGER UNIVERSITÄT habilitierte sich DR. F. E. A. KRAUSE mit einer Antrittsvorlesung über „Sprache und Schrift in China und Japan.“ Dr. Krause war früher aktiver Hauptmann im deutschen Heere und stand während des Krieges in türkischen Diensten. Von seinen früheren wissenschaftlichen Arbeiten sei die Veröffentlichung in den Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen (1915) genannt: „Fluß und Seegefechte nach chinesischen Quellen aus der Zeit der Chou- und Han-Dynastie und der drei Reiche.“ —

An der UNIVERSITÄT GÖTEBORG (Schweden) besteht seit September 1918 ein Lehrstuhl für ostasiatische Sprachwissenschaft und Kultur. Inhaber des Lehrstuhles ist Prof. BERNHARD KARLGREN. —

Dr. ERICH SCHMITT hat sich mit einer Schrift „Die chinesische Ehe nebst einem Anhang über Prostitution und Unzuchtsdelikte“ als Privatdozent für Sinologie an der Universität Berlin habilitiert. Das Thema seiner Probevorlesung vor der Fakultät lautete: „Universistische Spekulationen über das chinesische Kaisertum“. In seiner Antrittsvorlesung behandelte er „Das asketische Ideal in der chinesischen Philosophie“. Sch. ist Schüler von de Groot. Von seinen früheren Veröffentlichungen seien genannt: „Taostische Klöster im Lichte des Universismus“ (M. S. O. Spr. Jahrg. XIX) und „Universismus“ (O. Z. VI). —

Prof. STEN KONOW von der Universität Hamburg nahm einen Ruf an die Universität Kristiania an. —

DR. K. DÖHRING, der Verfasser wichtiger Arbeiten über die Kunst Siams, erhielt den Titel Professor. —

CHARLES L. FREER, Amerikas bedeutendster Sammler ostasiatischer Malerei, starb vor kurzem. Wir werden auf das Wirken dieses Mannes, der seine sämtlichen Sammlungen

und dazu Kapital für einen großen Museumsbau seinem Vaterlande hinterließ, ausführlich zurückkommen. —

VEREINE UND VORTRÄGE.

DR. OTTO KÜMMEL hielt am 1. Dezember 1919 in der Immermann-Gesellschaft zu Düsseldorf einen Vortrag über „Japanische Plastik“. —

DR. S. FEIST hielt am 3. Dezember in der GESELLSCHAFT FÜR DEUTSCHE PHILOGOLOGIE einen Vortrag über „Die neuentdeckte indogermanische Sprache, das Tocharische. Der gegenwärtige Stand des Problems und seine Bedeutung für die Urheimatfrage.“ —

In Berlin hat sich eine „VEREINIGUNG DER „CHINA-FREUNDE“ gebildet. Die Geschäftsstelle befindet sich Berlin W, Rankestraße 36. Ehrenpräsident ist Geheimrat de Groot, Vorsitzender Herr Liao, stellvertretender Vorsitzender Dr. E. Hänisch. „Mitglieder können alle Personen beiderlei Geschlechts aller Nationalitäten werden, insofern sie wirklich Freunde Chinas sind, also außer solchen, die sich aus irgendeinem politischen Zweck für China interessieren.“ Der Beitrag beträgt vierteljährlich 3 M. Es fanden im Rahmen der Vereinigung bisher zwei Vorträge statt. Am 21. November 1919 sprach Herr Schang Kuo Liao: „Vom chinesischen Tee“. —

Im „Archiv für den Fernen Osten“ berichtet FRITZ SECKER über die Tätigkeit des VEREINS FÜR CHINESISCHE SPRACHE UND LANDESKUNDE IN SHANGHAI vor allem im letzten Geschäftsjahr 1916/17. „Schanghai gehört zu den westländischen Gemeinden in China, die der chinesischen Umgebung, in der sie leben, wohl das geringste Interesse und Verständnis entgegenbringen.“ „Zu dem ersten und verständigen Teil der internationalen Gemeinde Schanghais gehörten die Deutschen. Der neue Verein wurde 1915 gegründet. Zunächst wurden zwei Sprachklassen eingerichtet, die Dr. E. Michelsen, früher Dozent an der Deutsch-Chinesischen Hochschule in Tsingtau, leitete. Oktober 1918 waren sechs Sprachklassen mit 40 Teilnehmern im Gange. Die Mitgliederzahl des Vereins belief sich auf über 100. Folgende Vorträge wurden in den Jahren 1916/17 gehalten: Dr. Pernitzsch, Ein chinesisches Gedicht; O. Schultze, Einiges über chinesisches Etikette; Hans Heinze, Chinesisch-Turkestan; Dr.-Ing. Otto Israel, Zwischen

China und Tibet; Gemeinverständliche Anleitung zur Aufnahme des Reisewegs, unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in China; Fritz Secker, Die chinesische Dorfschule; Friedrich Jessel, Über chinesische Malerei bis zur Mingzeit; Albert Nathanson, Chinesische Stickereien, ihre Art und Herstellung. Die jährlichen Vorträge wurden in einem Jahrbuch veröffentlicht. Der Verein hat sich offenbar als lebensfähig erwiesen. Hoffentlich kann er bald wieder seine Tätigkeit aufnehmen. —

Dr. E. HÄNISCH hielt in der VEREINIGUNG DER CHINA-FREUNDE am 6. Dezember einen Vortrag über „Eine Reise im osttibetischen Hochland“ mit Lichtbildern. —

Die DEUTSCH-ASIATISCHE GESELLSCHAFT hat sich mit dem Deutsch-Chinesischen Verbands verschmolzen. —

Die „INDIA SOCIETY“ in London versendet ihren Bericht für das Jahr 1918. In den Kriegsjahren gab sie folgende Veröffentlichungen heraus. 1914/15, Ajanta Frescoes; 1916, The Mirror of Gesture (Coomaraswamy); 1917, The Beginnings of Buddhist Art (Foucher) 1918. —

Die INDIA SOCIETY in London fordert in einem Aufruf an ihre Mitglieder zur Zeichnung eines Beitrages für einen Fond auf, der „a Lectureship in Indian Art“ an der School of Oriental Studies zu London ermöglichen soll. Sie beruft sich auf den Ausspruch des Königs Georg bei der Eröffnung der Schule, daß „the ancient literature and the art of India are of unique interest in the history of human endeavour.“ Für uns, die wir uns schon wundern, daß in Deutschland nur selten akademische Vorlesungen über ostasiatische und indische Kunst abgehalten werden, wirkt dieser Aufruf in dem größten asiatischen Kolonialreich einigermassen befremdend. —

BÜCHER UND ZEITSCHRIFTEN.

Infolge der hohen Kosten für Papier und Drucklegung sieht sich die Schriftleitung der „MITTEILUNGEN DES SEMINARS FÜR ORIENTALISCHE SPRACHEN“ gezwungen, das Erscheinen der Mitteilungen einstweilen einzustellen. Sobald die finanzielle Lage wieder günstiger sein wird, sollen die „Mitteilungen“ wieder erscheinen. —

Die Zeitschrift „GEIST DES OSTENS“, das Organ der Gesellschaft der Kunde des Ostens in München, wird, nachdem die Herausgabe

der Zeitschrift während des Krieges ruhte, demnächst wieder im Schahin-Verlag, Darmstadt, zu erscheinen beginnen. Als Herausgeber zeichnen Dr. Hermann v. Staden und Frau E. Marquardsen.

Bei BRUNO CASSIRER, Berlin, beginnt eine neue Bücherreihe unter dem Titel „DIE KUNST DES OSTENS“ zu erscheinen. Herausgeber ist Dr. WILLIAM COHN. Folgende Bände sollen im Laufe des Jahres 1920 erscheinen: OTTO KÜMMEL, Die Kunst Ostasiens; Ostasiatisches Gerät; FRIEDRICH SARRE, Die Kunst des alten Persiens; Der orientalische Teppich; HEDWIG FECHHEIMER, Ägyptische Plastik; Ägyptische Kleinplastik; WILLIAM COHN, Indische Plastik; Buddhistische Kunst. Außerdem sind folgende Bände geplant: Assyrisch-Babylonische Kunst; Islamitische Baukunst; Persisch-indische Miniaturmalerei; Chinesisch-japanische Plastik; Chinesisch-japanische Baukunst; Hinduistische Baukunst; Das ostasiatische Tuschbild; Das Buch in Ostasien u. a. m. Jeder Band enthält etwa 150 Tafeln und 50 Seiten Text. —

KUNSTHANDEL.

Am 7. und 8. Oktober fand bei Lepke in Berlin eine AUKTION von „PORZELLANEN UND WAFFEN AUS DEN KÖNIGL. SÄCHS. KUNSTSAMMLUNGEN IN DRESDEN“ statt. Folgende höchste Preise wurden für chinesische und japanische Porzellane erzielt:

China.

- Zwei Seladonflaschen, eingepreßte Blätterverzierung, 23 cm hoch, 12 300 M.
- Zwei Deckeldosen mit blauer Glasur, 13,5 cm hoch, 7200 M.
- Zwei schwarze Kugelflaschen mit langem Hals, goldene Bemalung, 45 cm hoch, 43 000 M.
- Zwei Schalen in gespritztem Blau, mit goldener Verzierung, 52,5 cm Durchm., 72 000 M.
- Zwei kobaltblaue Balustervasen, bemalt, 74 cm hoch, 40 000 M.
- Zwei vierkantige Flaschen mit Deckel, bemalt, 24,5 cm hoch, 16 000 M.
- Zwei Flaschen, kobaltblau, mit braunem Hals, 24 cm hoch, 11 000 M.
- Zwei Flaschen, gespritztes Blau mit Ausparungen, 31 cm hoch, 24 000 M.
- Zwei Kugelflaschen, gespritztes Blau, 24,5 cm hoch, 21 100 M.

Japan.

Zwei Deckelvasen, blau-rot-gold, mit Landschaften und Figuren, 62,5 cm, 16 000 M.
Zwei Teller, blau-rot-gold-schwarz, 53 cm Durchm., 4200 M.
Zwei Spitzflaschen, 23 cm hoch, 2400 M. —

Im Januar findet bei LEPKE, BERLIN, eine VERSTEIGERUNG VON DOUBLETTEN ostasiatischer Kunst AUS DEN STAATLICHEN MUSEEN zu Berlin statt. —

Die BÜSTE EINES LOHAN aus gebranntem Ton, ehemals SAMMLUNG PERZYNSKI, dann im Besitze der Kunsthandlung LUDWIG GLENK, BERLIN, ist in Privatbesitz übergegangen. Vgl. O.Z. II, S. 457 ff. —

HERMANN ABELS IN KÖLN hat eine bedeutende süddeutsche Sammlung japanischer Farbenholzschnitte erworben. Es soll demnächst ein Katalog der etwa 700 Blätter erscheinen. (Kunstwanderer.) —

„Der Kunstwanderer“ meldet aus Stockholm: „Man erwartet für die nächste Zeit die KUNSTSAMMLUNG DES 1901 VERSTORBENEN CHINESISCHEN VICEKÖNIGS LIHUNG-TSCHANG. Diese Sammlung, die durch ihre äußerst seltene Chinakunst den Kennern seit langem bekannt ist, wurde von einer Reihe von Kunsthändlern und Sammlern gemeinsam angekauft. Ein Bruchteil der Kollektion fiel dem Nationalmuseum zu. In den hiesigen Sammlerkreisen, in deren Besitz sich besonders auch ostasiatische Kunst in starken Qualitäten befindet, sieht man dem Eintreffen der Lihungtschang-Sammlung mit um so größerem Interesse entgegen, als schon vor einiger Zeit in Stockholm der Plan aufgetaucht ist, eine große Ausstellung ostasiatischer Kunst zu veranstalten.“ Hoffentlich können wir bald nähere Angaben über die Qualität und Zusammensetzung der Sammlung bringen. —

Im Oktober und November fanden bei W. B. PATERSON, CARFAX AND CO., und bei PARISH-WATSON & CO., LONDON, AUSSTELLUNGEN FRÜHER CHINESISCHER KUNST statt. —

GLOSSEN.

Einem Aufsätze über „Die Kopie in der ostasiatischen Malerei“ im 2. Novemberheft des „Kunstwanderers“ — der Name des Verfassers sei milde verschwiegen — entnehmen wir die folgenden tief sinnigen Betrachtungen:

„Wohl muß es, besonders in den Glanzepochen der chinesischen Malerei, Meister gegeben haben, die ihre Eingebungen hauptsächlich der Natur verdankten. Aber so groß ist das Übergewicht des Impersonalismus als chinesischer Rasseigentümlichkeit im Verein mit dem dieses Volk kennzeichnenden¹ Mangel an folgerichtigem Denken, daß das Schöpferische, geschweige denn das Geniale, wenn es überhaupt als höchste Potenz des Individualismus je in einem chinesischen Kunstwerk zutage trat, nicht bemerkt wird und daß die Wertschätzung eines Bildes im allgemeinen von rein technischen Momenten abhängt . . .“
„Weil nun das Malen nach der Natur so in Vergessenheit geriet, daß es nachgerade kaum je ein Künstler mehr betrieb, machen die neueren ostasiatischen, besonders japanischen Kunstgelehrten, wohl auch um der diesbezüglichen westländischen Kritik die Spitze abzubrechen, aus der Not eine Tugend und erklären, daß der ostasiatische Künstler in seinen Bildern Naturtreue nicht anstrebe und daß die selben mehr Ausdruck von Ideen als Nachahmungen der Natur seien. Sie unterlassen es aber hinzuzufügen, daß es sich für den chinesischen und japanischen Maler eigentlich um ein non possumus handelt, daß er einfach nicht mehr imstande ist, die drei Dimensionen der Natur in die zwei Dimensionen der Malfläche zu übertragen . . .“
„Ist also die Literatur als Fundgrube für das tiefere Verständnis von problematischem Wert, so ist es der Chinesen von heute, beziehungsweise die hier in Betracht kommende gebildete Literaturklasse in noch höherem Maße. Ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich sage, daß, wenn in China in den letzten drei oder vier Jahrhunderten große Kunstwerke entstanden sind — was Forscher, wie Fenollosa bestreiten — die selben nicht unter der Ägide, sondern geradezu gegen den Geist der oberen Zehn- oder Hunderttausend geschaffen wurden. Und ich teile vollkommen die Ansicht des eben genannten Amerikaners, der den Mandarin von heute überhaupt die Fähigkeit abspricht, auch nur zu ahnen, was ein wirkliches Kunstwerk der Ljungzeit bedeutet.“

Ob alle europäischen Mandarinen von heute ahnen, was ein wirkliches Kunstwerk unserer großen Zeit bedeutet, wissen wir nicht. Jedenfalls aber ist uns nicht bekannt, daß sich irgend-

¹ Die Sperrungen rühren von den Herausgebern her.

einer ihrer chinesischen Kollegen ebenso oberflächlich, verständnislos, anmaßend und in ebenso jammervollem Chinesisch über europäische Kunst geäußert hätte.

In den nächsten Heften der O. Z. werden u. a. voraussichtlich folgende Autoren vertreten sein: J. CHARPENTIER (Upsala), OTTO

FISCHER (München), A. FORKE (Berlin), F. JÄGER (Hamburg), TH. KLEE (Berlin), J. KURTH (Berlin), O. NACHOD (Berlin), M. W. DE VISSER (Leiden). E. v. ZADO (Batavia).

ABGESCHLOSSEN 1. Dezember 1919.

SOK-KUL-AM, DAS STEINHÖHLEN-KLOSTER.

Von BERTHA GOTTSCHÉ.

In der südöstlichen Provinz Korea's, Kjonsang, unweit der alten Königstadt Kyöngju, haben die Japaner im Frühjahr 1913 eine uralte Kulturstätte wieder aufgefunden.

Kyöngju war die Hauptstadt des Königreiches Sinra, der eigentliche Sitz sino-koreanischer Kultur und des Buddhismus. Heute nun ist Kyöngju ein ärmlicher Ort mit strohgedeckten Lehmhütten und wenigen japanischen Häusern, aber ein Blick auf die Umgebung läßt auf eine große Vergangenheit schließen.

In dem weiten Tal, von kahlen Gebirgszügen eingeschlossen, liegen ca. 25 bis 30 Königsgräber, von denen das älteste das des ersten Shiragi Königs ist, ca. 57 v. Chr.—3 n. Chr., Hügel von 9 Meter Höhe mit noch zum größten Teil unberührten Schätzen (Abb. 1). Wo das Abtragen der Hügel für Wegebauten erforderlich war, hat die japanische Regierung alle zu Tage geförderten Altertümer sorgfältig gesammelt und in einem kleinen provisorischen Museum in Kyöngju aufgestellt. Das Wertvollere, darunter eine berühmte Marmorflöte, haben die Koreaner für das Museum in Seoul (Keijo) beansprucht.

Selten schöne Seladongefäße, in schlanken Formen und hübschen Ornamenten, sowie Überreste alter Bauten, Tonziegel, Dachfirsten mit eigenartigen Zeichnungen erregen die Bewunderung des Besuchers.

Etwa drei Stunden auf schmalen Wegen durch Reisfelder mit der Jinrikscha zu fahren, liegt nordöstlich von Kyöngju das alte Kloster Pul-kok-sa; angeblich zur Zeit der Sila-Dynastie vor 1494 Jahren gegründet, besteht es jetzt noch aus einigen baufälligen Häusern mit zwei übermalten Buddhastatuen und 2 Pagoden (Abb. 2), die von 3 Mönchen bewacht werden.

Das ca. 1000 Meter höher gelegene Sok-kul-am, die „Steinhöhle“ (Abb. 3), soll vor 1363 Jahren, also um 550 n. Chr., als Annex zu dem Kloster gebaut sein, und ist eine Buddhistische Grabkammer Stûpa (Sanskrit) oder Tope, wie Ritter¹ sie namentlich in Indien gefunden hat. Die Topen sind über einen großen Teil Asiens verbreitet; M. A. Stein² fand solche Grabmäler in den verschütteten Sandstädten bei Khotan in Chinesisch Turkestan; aber bis dahin waren diese Stûpas aus dem östlichen China und aus Korea noch nicht bekannt.

Die kugelförmig aufgemauerten Grabhügel von verschiedener Größe haben im Innern Kammern oder Gewölbe zur Aufbewahrung der Reliquien Buddha's und seiner vornehmsten Schüler.

¹ C. Ritter: Erdkunde von Asien. Die Indisch-Buddhistischen Stupas 1838.

² M. A. Stein: Sandburied ruins of Khotan.



Nr. 6. Gräber von Seitoku (702—36)
u. Kosho (692-701). 32. u. 33. König.



Nr. 1. Grab des Shimbun (681—91)
31. König.



Nr. 4. Grab des Buretsu (654—60)
29. König.



Nr. 7. Grab des Generals Kinyashin
(7. Jahrh.).

Abb. 1. Koreanische Königgräber (Lesungen von Hara, Hamburg).

Von Kloster Pul-kok-sa steigt man noch reichlich eine Stunde auf steilem, engem Fußpfade, der sich an der Bergseite hinaufwindet, zwischen Gestrüpp, Bäumen und Felsstücken hindurch, bis zur Eingangspforte der Höhle. (Abb. 6.)

In unendlicher Einsamkeit, mit weitem Blick über das japanische Meer, haben die Mönche den Platz gewählt, wo sie den Rundbau in den Felsen mit Vorbildern griechisch-indischer, — der Gandhara-Kunst, errichteten. Zu beiden Seiten des Einganges in die Grabkammer halten je vier Himmelskönige oder Weltenhüter und vier Himmelsgeneräle, den Vadschrastab in der Hand, Wache, letztere unter ihren Füßen Dämonen zertretend. Die Figuren sind unmittelbar aus den Felswänden herausgehauen (Abb. 5 Nr. 1—6 und 22—27).

In der Mitte der Rotunde thront eine ernst blickende Buddhastatue, auch aus Granit, ca. 4,9 Meter hoch (Abb. 6); über ihrem Haupte ist die Kuppeldecke eingestürzt. Rings herum an den Felswänden sind die Figuren Abb. 5 Nr. 7—21 in übernatürlicher Größe, als Flachreliefs, aus dem Granit gehauen und wirken ergreifend in ihrer Verlassenheit.



Abb. 3. Sok-kul-am.



Abb. 2. Pagode des Klosters Pul-kok-sa.

Auffallend ist der semitische Typus der alten Philosophen oder Schüler Buddha's (Abb. 7) im Gegensatz zu den rein griechisch-indischen Figuren der Gandhara-Kunst in fließenden Faltengewändern (Abb. 8 u. 9), wie auch Stein sie ähnlich in Khotan freigelegt hat.¹

Inmitten der zehn alten Herren ist die jugendliche Gestalt der elfköpfigen Kwan-non (Avalôkitês-vara, auch häufig als männliches Prinzip, pferdeköpfig dargestellt, oder als tausendarmige Göttin, Abb. 8). Oberhalb der großen Figuren sind in verfallenen Nischen 8 kleine Bodhisattva's in verschiedenen Stellungen (Abb. 5 Nr. 28—31).

Die Höhe der Grabkammer mißt nach japanischem Maaß 30 shaku ca. 10 Meter und die Tiefe des Raumes fast 7 Meter.

Auch hier hat die japanische Regierung gleich nach der Entdeckung Vorkehrungen getroffen, um dieses Denkmal ältester Kultur zu erhalten. Nachdem der Gouverneur Graf Terauchi Sok-kul-am besuchte, wird jetzt ein Schutzdach gebaut, um der weiteren Zerstörung durch Regen und Schnee Einhalt zu tun.

Die in und außerhalb des Gewölbes angebrachten Inschriften sind Namen früherer Besucher; nirgend findet sich ein Schriftzeichen, was auf das Alter des Baues oder den Bildhauer hinweisen könnte. Wenn Reliquien oder Münzen dort aufbewahrt waren, so haben die Koreaner im Laufe der Jahrhunderte längst alles entfernt.

¹ Auch aus Bamian, an der alten Karawanenstraße von Kabul nach Turkestan sind solche Felsreliefs in folgender Weise beschrieben „Die weiblichen Figuren in natürlichen Stellungen mit leichter Draperie“.



Abb. 5. Die Reliefs des Sok-kul-am.



Abb. 7.

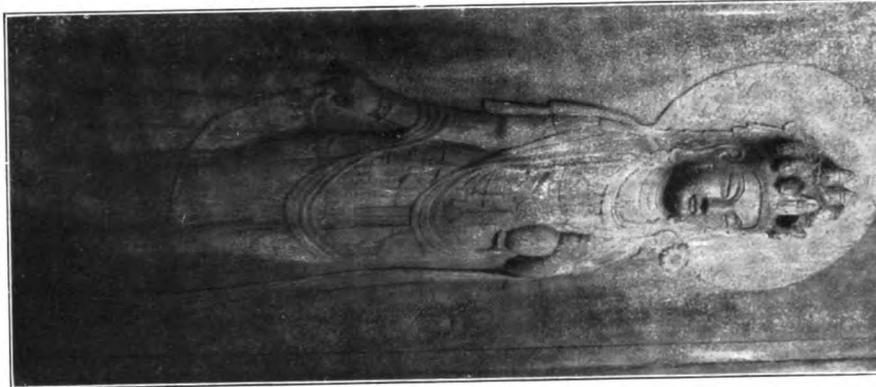


Abb. 8.



Abb. 9.



Abb. 10.



Abb. 11a.

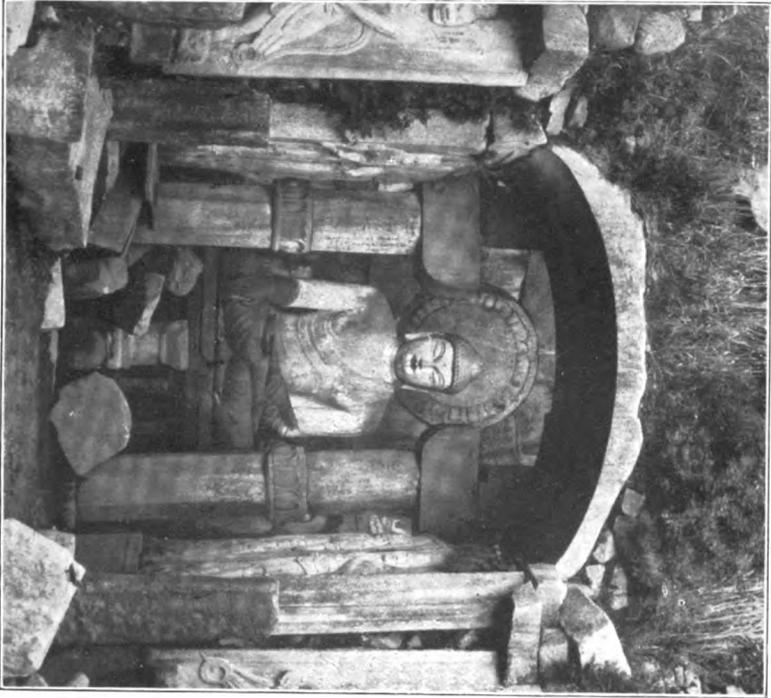


Abb. 6.



Abb. 11b.

Die Regierung hat Gipsabgüsse von den schönen weiblichen Figuren herstellen lassen, die im Museum von Seoul (Keijo) zu sehen sind.

Ich besuchte die Stätte im November 1913 in Begleitung meines Dieners und eines koreanischen Dolmetschers, der sein fertiges Deutsch in der Schule des Herrn Bolljahn in Seoul gelernt hatte.

Kein europäischer Gelehrter hatte bis zum Ausbruch des Krieges diese Stüpa besucht. Außer den Japanern aus Tokio war vor mir eine Engländerin Mrs. G. dort gewesen und später einige amerikanische Missionare.

Voraussichtlich werden jetzt Jahre darüber hingehen, bis ein deutscher Forscher seinen Fuß auf dieses hochinteressante Stück Erde setzen wird.

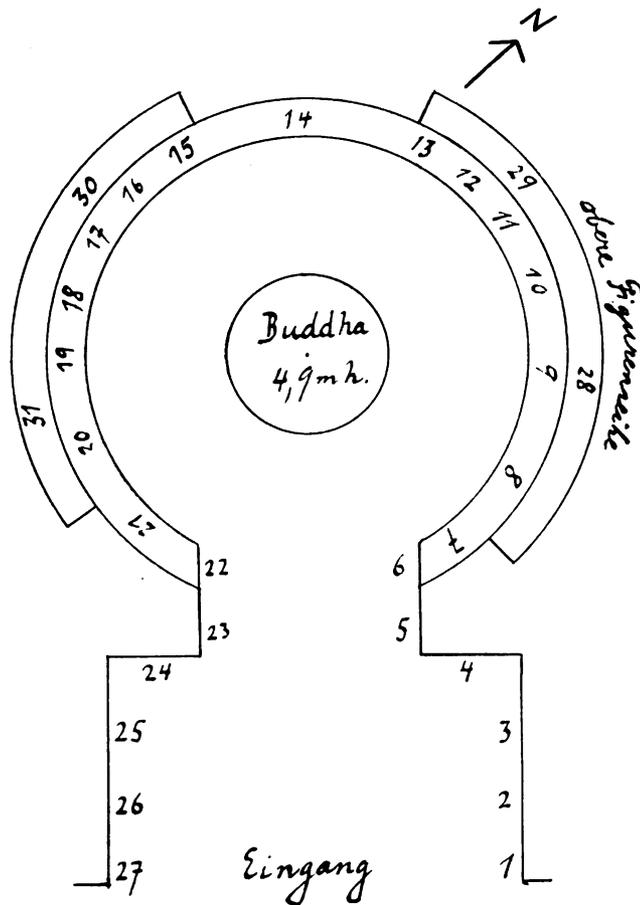


Abb. 4. Grundriß des Sok-kul-am.

ZUR KOREANISCHEN KUNST.

Von WILLIAM COHN.

I.

Die Kunst von Korea ist noch recht unbekannt. Abgesehen von keramischen Erzeugnissen kamen bisher nur wenige Denkmäler ans Licht. Dabei steht fest, daß Korea sich seit der ersten Einführung des Buddhismus in dem nördlichen der drei Teilreiche, Kokuryö (4. Jahrhundert), bis zum Einfall der Japaner im Jahre 1592 reichen künstlerischen Lebens erfreute. Japans Kunst, die immer wieder von Korea befruchtet wurde, und die japanischen Chroniken geben die besten Zeugnisse dafür.¹ Die Japaner dürften in ihrem unerhört grausamen Eroberungszuge die meisten Kunstschatze, die die inneren Kämpfe Koreas und seine Kriege mit China noch unangetastet gelassen hatten, nach Japan entführt oder vom Erdboden vertilgt haben. Adolf Fischer,² der zwei Mal, im Jahre 1905 und 1910, Korea bereiste mit dem ausdrücklichen Ziele die Vorbilder der frühen Kunst Japans kennen zu lernen, fand weder in Taikyū (übrigens nicht das Zentrum des Reiches Silla, wie F. meinte; seine Hauptstadt war vielmehr Kyōngju), noch in Songdo, der Hauptstadt des seit dem Jahre 960 vereinigten Reiches Kōrai, noch in Seoul (Keijō), seit 1392 Hauptstadt der letzten koreanischen Dynastie, irgend welche bemerkenswerten Reste von Malereien oder Skulpturen. Von seiner Reise zu den Klöstern der Diamantberge im Nordosten der Halbinsel erwähnt er allerdings mit einigen Worten das etwa 30 Fuß hohe Felsrelief eines Buddha, der Mañjuśri, den Schutzheiligen der Diamantberge, darstellen soll. Er setzt die Skulptur in das 11. oder 12. Jahrhundert. Münsterberg³ veröffentlichte eine Abbildung nach einer Aufnahme, die Otto Franke von diesem Relief in Korea gemacht hat, und nennt als mutmaßliches Datum an einer Stelle das siebente, an einer anderen das achte Jahrhundert. Eine genaue Zeitbestimmung ist hier ohne literarische Unterlagen recht schwierig. In der Flachheit der Relieferung, die fast zur Gravierung wird und in dem linearen unstofflichen Charakter des Gewandes dürfte das Werk den chinesischen Felskulpturen von Jün-kang (5. Jahrh.) näher stehen, als denen von Lung-mên (6. u. 7. Jahrh.); die Ansetzung in das 11. oder 12. Jahrhundert ist sicher falsch. Schade, daß Fischer diesem einzigen Denkmal von Bedeutung, das er in Korea sah, so wenig Aufmerksamkeit schenkte. Um so dankbarer haben wir Franke für seine schöne Aufnahme zu sein.

¹ Vergl. K. Florenz, *Japanische Annalen* (1903), passim.

² Adolf Fischer, *Über koreanische Kunst*. *Orientalisches Archiv* I, 3.

³ Oskar Münsterberg, *Chinesische Kunstgeschichte* (1910), S. 133, Abb. 93.

Überhaupt ist Korea nicht in dem Maße von alten Denkmälern entblößt, wie Fischer es darstellt. Im Laufe der Zeit sind immerhin eine kleine Reihe von Zeugnissen koreanischer Kunst zum Vorschein gekommen. Von der Stele, dem Wall und den Gräbern aus dem alten Kokuryö (Kao-Keou-Li, Koma, Kaoli, Kōrai), die Chavannes¹ veröffentlicht hat, sei nicht weiter gesprochen. Sie haben kaum irgendwelche künstlerische Bedeutung. Ergiebiger sind schon die Wandmalereien, die man in einigen Grabbauten im Gebiete desselben Teilreiches, aber weiter südlich (Gegend der ehemaligen Hauptstadt Pyong Yang, jetzt Heijō) fand². Erlauben sie doch, wenn auch nur spärliche Reste, die Feststellung einer engen Verwandtschaft einerseits mit der chinesischen Kunst der Nord-Wei-Zeit, andererseits mit dem Tamamushi-Schrein³. Sie können also als Beispiele der Malerei der frühesten uns bekannten koreanischen und japanischen Kunstsicht gelten. Mit der skulpturengeschmückten Pagode aus dem 7. und mit den laternenartigen Aufbauten aus dem 8. und 9. Jahrhundert (sämtlich im Bereich von Silla) stehen dann Werke vor uns, deren künstlerischer Charakter unmittelbar aus den feinen Proportionen und aus der gediegenen Steinarbeit erhellt.⁴

Im Jahre 1908 gründeten die Japaner in Seoul ein Museum, in dem sie alles zusammentrugen, wessen sie an beweglichen älteren Kunstwerken in Korea habhaft werden konnten.⁵ In der Hauptsache sind es Metallspiegel in der Art der chinesischen und die berühmten keramischen Erzeugnisse des Landes. Dann Malereien, die aber selten künstlerisch allzu hoch stehen und auch in der Mehrzahl den letzten Jahrhunderten angehören. Uns interessieren hier vor allem die wenigen Skulpturen des Museums. Darunter befinden sich in der Tat einige Bronzen, deren nahe Verwandtschaft mit japanischen Werken des 7. Jahrhunderts augenscheinlich ist (Abb. 12). Andere Werke weisen auf die Plastik der Naraperiode. Der größte Gewinn für unsere Kenntnis der altkoreanischen Kunst wäre es, wenn es gelänge, unter den reichen Schätzen des 7. Jahrhunderts, die sich in Japan befinden, eine koreanische Gruppe auszusondern. Daß damals Meister und Werke aus allen drei Teilkönigreichen der Halbinsel nach Japan kamen, steht ja fest. Und viele noch heute in Japan bewunderte Skulpturen werden auf Grund sehr alter Tradition als koreanisch bezeichnet. Immer wieder hat man versucht daraufhin ausgesprochen koreanische Eigentümlichkeiten bloßzulegen. Zuletzt tat es With, der einem Kapitel

¹ Edouard Chavannes, Les monuments de l'ancien royaume coréen de Kuo-keouli. T'oung Pao, Série II. Vol. IX. S. 236ff.

² Wall-paintings in ancient Korean Tombs. Kokka XXIII S. 257 ff.

³ Vergl. O. Z. II S. 402 ff.

⁴ Tei Sekino, Stone Lanterns of ancient Korea. Kokka, XVI, S. 304ff. The Sharitō of the Kegon-ji Temple. Kokka XXIII, S. 34f.

⁵ Über dieses Museum erschien ein zweibändiger prachtvoll illustrierter Katalog in japanischer Sprache unter dem Titel: Ri (李)-Ō-Ke Hakubutsukwan Shōzōhin Shashinjō. Keijō (Seoul) 1912.



Abb. 12. Bronze aus dem Museum zu Seoul.
Nach Ri-Ō-Ke Hakubutsukwan Shōzōhin Shashinjō.

seines Buches¹ die Überschrift „Der koreanische Stil der Suikozeit“ gibt. Wie er aber darauf kommt, einzelne Stilelemente als koreanisch zu umschreiben, ist nicht zu ersehen. Es ist bezeichnend, daß seiner Gruppe gerade die den koreanischen Museumsstücken am nächsten stehenden Arbeiten fehlen². In jedem Falle scheinen mir alle diese Versuche vergebliche Liebesmüh. Das Material genügt nicht, um einen koreanischen Stil klar herauszuschälen. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß wir auch von der chinesischen Kunst des 6. und 7. Jahrhunderts nur zufällige Trümmer kennen. Vermutlich war die frühe Kunst Koreas, die wohl erst im 5. Jahrhundert mit der größeren Verbreitung des Buddhismus erwachte, mindestens ebenso abhängig von der chinesischen, wie die frühe japanische ihrerseits von der koreanisch-chinesischen. Das neue koreanische Denkmal, das uns hier beschäftigen soll — dessen Kenntnis wir Frau Bertha Gottsche verdanken — ist ein weiteres Beispiel für dieses Abhängigkeitsverhältnis.

Auch das politische Leben Koreas³ in den ersten Jahrhunderten nach Einführung des Buddhismus weist darauf hin, daß man von einer eigentlichen koreanischen Kunst in so früher Zeit wird kaum sprechen dürfen. Der Buddhismus kam aus China in das Land. Die heilige Schriftsprache ist chinesisch. Die meisten Denkmäler, von denen wir heute wissen, stammen aus der jetzigen Provinz Keishō 慶州 d. h. aus dem alten Reiche Silla (Shinra, Shiragi 新羅). Und gerade von diesem Reiche ist überliefert, daß es immer in engster Verbindung mit China stand, und daß dort das politische Zentrum und der eigentliche Sitz der koreanischen Gesittung sich befand⁴. Japan lag allerdings meist in Feindschaft mit Silla. Die wichtigsten Kulturerrungenschaften erhielt es nicht von Silla, sondern von Pekche (Kudara 百濟, Hiakusai) im Südwesten der Halbinsel⁵. Da die japanische Kunst des 7. Jahrhunderts dennoch nur ein Echo der chinesischen ist, so muß man annehmen, daß auch Pekche im wesentlichen von chinesischem Geiste lebte.

2.

In Sök-kul-am 石窟庵 fehlen jegliche ältere Inschriften. Vorläufig sind auch keinerlei literarische Erwähnungen bekannt geworden. Allein stilkritische Untersuchungen können über das Datum und über die Kunstschicht, aus der das Denkmal stammen möge, Aufklärung bringen. Das Material bieten in erster Linie die chinesischen Felsskulpturen, deren Daten ja ziemlich genau feststehen, dann Skulpturen aus dem Tempel Pao-ching-ssü 寶慶寺 im ehemaligen Ch'ang-an, dem

¹ Karl With, *Buddhistische Plastik in Japan*. (Wien 1919) Textband S. 62ff.

² Vergl. z. B. unsere Abb. 12 und With, Tafel 125ff. In bezug auf dieses Werk spricht With sogar von einer „selbständigen Weiterbildung der Suikowerke“ (S. 119).

³ Vergl. Hulbert, *The History of Korea* (Seoul 1905) I. passim. L. Wieger, *Textes Historiques* (1905), III S. 1567f.

⁴ W. E. Griffis, *Corea* (New York 1907) S. 46ff.

⁵ O. Nachod, *Geschichte von Japan* (Gotha 1906), I S. 372ff.

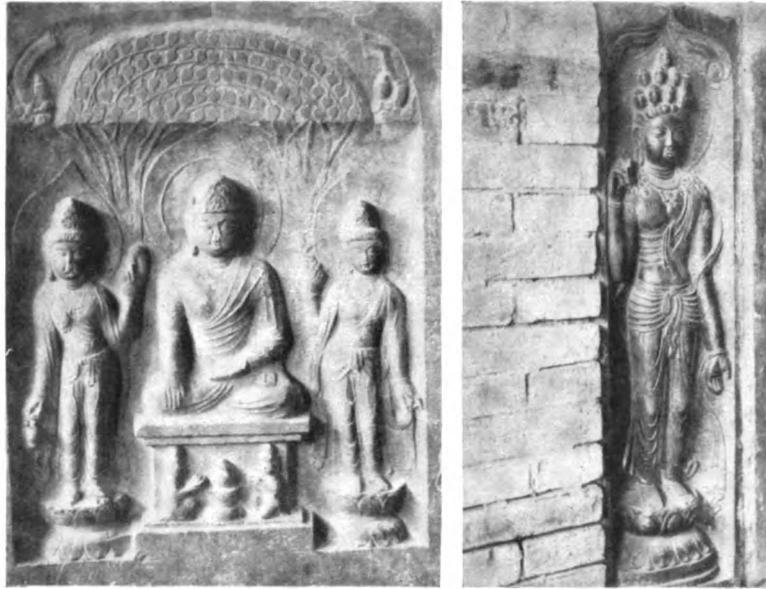


Abb. 13. Skulpturen aus dem Pao-ching-ssü (China).
Nach Kokka, Heft 85.

heutigen Hsi-an-fu, die das Datum 692 tragen,¹ schließlich die entsprechenden japanischen Werke. Frau Gottsche gibt an, daß der Tradition nach die Anlage aus der Mitte des 6. nachchristlichen Jahrhunderts stammen soll. Das dürfte erheblich zu früh sein. Die Bildwerke von Sök-kul-am haben weder etwas zu tun mit der ältesten koreanischen Kunstschrift, die wir aus dem Museum von Seoul kennen (Abb. 12), noch mit den japanischen Skulpturen des 7. Jahrhunderts, ihrem Echo. In gleicher Weise stehen sie den Höhlen von Jün-kang in China fern, den ältesten unter allen diesen Denkmälern, und den frühesten Skulpturen von Lung-mên (5./6. Jahrh.).

Nicht der Stil der Nord-Wei-Kunst (5./6. Jahrh.), sondern der ganz anders geartete Geist der frühen T'angzeit (seit dem 7. Jahrh.) klingt vernehmlich aus den neuen koreanischen Bildwerken. Wieder dürfte es nicht möglich sein, ausgesprochen koreanische Eigenart zu erfassen. Was wir vor uns haben, zeigt chinesischen Charakter. Skulpturen von solcher künstlerischen Bedeutung sind in China allerdings noch nicht aufgefunden worden. Es wäre aber vorschnell, daraus etwa auf die

¹ Vergl. Kokka, Heft 85, Bijutsu Shūyei, II, IV und Frederik W. Coburn, Chinese Stone Sculpture at Boston, Burlington Magazine XX, S. 12ff. Über diese Skulpturen heißt es dort: „... it is a matter of record that the Boston Museum has one, a very well know American collector another, and that the others are still held in Japan.“ Im Jahre 1910 waren diese offenbar im Besitz von K. Hayasaki in Tōkyō. S. 5.

Überlegenheit Koreas zu schließen. Die ganze politische und geistige Lage der Zeit spricht, wie schon betont, dafür, daß in China die Sonne zu suchen ist, deren Strahlen das künstlerische Leben ringsherum erweckten und befruchteten.

Für die in der Mitte des Rundbaues befindliche Freifigur eines Buddha (Abb. 6), ebenso für die Kwanyin im Zentrum des Relieffrieses (Abb. 8) und für die vier Bodhisattvas (Abb. 5 No. 7, 8, 20, 21, Abb. 9) dürften in China die Skulpturen des Tempels Pao-ching-ssü in Hsi-an-fu (Ch'ang-an) die besten Vergleichsstücke bieten (Abb. 13), in Japan etwa das Bronzerelief der Amida-Trinität des Hōryūji¹ und die mächtigen Bronzen im Kondo des Jakushiji zu Nara². Alle diese Figuren weisen bereits eine gewisse durchgebildete Körperlichkeit auf. Die verträumte Insichgekehrtheit früherer Zeit ist einem leisen repräsentativen Zuge gewichen. Die Skulpturen von Hsi-an-fu haben mit den koreanischen auch einige auffallende Äußerlichkeiten gemein. So den hufeisenförmigen Heiligenschein (Abb. 5 No. 7 u. 21), der sonst selten ist. Die Begleiter Buddhas halten Wedel in den Händen (Abb. 5 No. 7 u. 21), ein in Indien und China sehr allgemeines, in Japan merkwürdiger Weise überhaupt unbekanntes Attribut. Ja, einer der chinesischen Bodhisattvas scheint sogar, wie einer der koreanischen (Abb. 5 No. 7), das in diesem Zusammenhang ungewöhnliche Attribut eines Vajra zu tragen. Schließlich finden wir hier wie dort den Buddha mit einer ganz nackten Schulter (Abb. 6 u. 13). Natürlich gibt es auch genug stilistische Abweichungen. Die koreanischen Reliefs sind flacher als die chinesischen, malerischer; die Bodhisattvas stehen nicht en face, sondern im Dreiviertel-Profil, sie repräsentieren nicht nur, sie schreiten oder besser gleiten dahin. Einer von ihnen (Abb. 5 No. 2) ist voll bekleidet, in der Art, wie man es in Japan erst bei dem Jakushi des Kondo im Tōshōdaijii sieht, der bereits der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehört³. Wie schon betont, die koreanischen Skulpturen sind künstlerisch wertvoller als die chinesischen aus Ch'ang-an, sie erreichen die Qualität der japanischen. Die Gewänder fallen besonders weich und schmiegsam, die Gesichter blicken rührend zart und lieblich, die Körper zeigen seltene Feingliedrigkeit.



Abb. 14. Tempelwächter aus Lung-mên (China). Nach Chavannes, M. A. Abb. 358.

¹ Abb. Japanese Temples and their treasures, Tafel 200.

² Vergl. O. Z. I S. 308 Abb. 4, S. 404 Abb. 1, S. 406 Abb. 2. Näheres über diese Werke ebenda: W. Cohn, Bildnerie der Naraperiode I S. 407ff., S. 427 Anm. 1.

³ Vergl. O. Z. I, S. 432.



Abb. 15. Figurenfries aus dem K'an-ching-ssü (Lung-mên).
Nach Chavannes, M. A. Abb. 397.

Für die meisten anderen Bildwerke des koreanischen Heiligtums haben wir die Gegenstücke in Lung-mên zu suchen. Die enge Verwandtschaft der beiden wuchtig bewegten, muskulösen ringerähnlichen Tempelwächter hier und dort (Abb. 11 u. 14) leuchtet sofort ein. In diesem Falle stehen die koreanischen Figuren an künstlerischer Kraft sichtlich unter den

chinesischen¹. Jene gewaltige Leidenschaft, jene unwiderstehliche Wildheit erfüllt sie nicht. Dem Künstler von Sök-kul-am lagen offenbar Zartheit und Beseelung mehr als irdische Derbheit.

Von größter Bedeutung innerhalb des ganzen Frieses sind die zehn Priestergestalten (Abb. 5 No. 4—13, 14—19, Abb. 7). Aus ikonographischen Gründen — es dürfte sich um die älteste Serie der zehn großen Schüler Buddhas handeln, die wir kennen — und aus ästhetischen. In Lung-mên und auf den chinesischen Stelen gibt es zwar eine Fülle von Priesterdarstellungen, aber es sind fast immer recht tote schematische Gestalten, nichts weiter als dekorative Begleiter der Gottheit. In Sök-kul-am haben sie das geistige und zahlenmäßige Übergewicht. Sie verkörpern die höchsten durchgeistigten Menschentypen des Ostasiaten. Alle Erden schwere tritt zurück. Asketen, die in langen Meditations-Übungen die letzte Herrschaft über ihre Leiblichkeit gewonnen haben. Nicht nur die von Gedankenarbeit durchgeformten Köpfe, auch Haltung, Gestus und die von stärkster Konzentration und Willenskraft durchzuckten Hände klingen davon wieder. Das einzige Vergleichsobjekt, das hier in Betracht kommt, obwohl das Motiv nicht ganz übereinstimmt, ist ein Fries von neunundzwanzig Priestergestalten in der Grotte des Tempels K'an-ching-ssü (K'an king-sseu) zu Lung-mên (Abb. 15), der nach der Inschrift aus dem späten 7. Jahrhundert stammt.² In beiden Fällen flache, auffallend malerische

¹ Chavannes, *Mission archéologique*, Abb. 358/359.

² In Lung-mên handelt es sich vor allem um die 25 Patriarchen des Buddhismus. Chavannes, *Mission Archéologique*. Text I S. 526ff.

Reliefs, die Figuren in abwechslungsreichen Posen, wie heraustretend aus dem Grunde; nirgends eine Andeutung der vorderen Grenzfläche. Wie übertreffen aber die energisch zusammengenommenen Silhouetten der koreanischen Priester (Abb. 7) die zerrissenen ausdrucksloseren der chinesischen! Die chinesischen Köpfe sind schwer erkennbar. Doch schon die Kopfhaltung verrät die schwächere Leistung.

Auch für die noch übrigen Relieffiguren wäre unschwer Verwandtes, wenn auch nicht in dem Maße Gleichartiges aufzuzeigen — wieder aus Lung-mên für die vier Himmelskönige, für die sechs Kriegergestalten etwa von Kaisergräbern. Doch das Besprochene genügt, um eine Datierung innerhalb eines nicht zu großen Spielraumes zu ermöglichen. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir die Skulpturen von Sök-kul-am — entsprechend den Vergleichsstücken, die wir herangezogen haben — etwa der Mitte des 7. Jahrhunderts, also der frühen T'angzeit zuweisen. Ein Hauch der zarten Versunkenheit, die die Nord-Wei- und die japanische Suiko-Kunst auszeichnet, liegt noch über ihnen, die monumentale, selbstsichere Großartigkeit der hohen T'angzeit (8. Jahrh.) und der japanischen Naraperiode hat sich noch nicht völlig durchgesetzt.

Frau Gottsche gibt auch die Aufnahme einer Pagode aus der Nähe von Sök-kul-am (Abb. 2). Sie gleicht im Aufbau völlig einer, ebenfalls im Gebiet von Silla befindlichen Pagode, die allerdings reichen Skulpturenschmuck¹ trägt. Möglich, daß dieser Typus für das 7. Jahrhundert charakteristisch ist.

3.

Frau Gottsche nennt das koreanische Denkmal einen Stūpa. Der Stūpa ist meist ein kuppelförmiger Tumulus, errichtet über irgendwelchen Reliquien oder an heiliger Stelle. Einen Innenraum gibt es selten, höchstens eine kleine Kammer. Hier haben wir aber vor allem einen Innenraum vor uns, einen runden Innenraum (Abb. 4) mit Kuppel. Es handelt sich also nicht um einen Stūpa, sondern um einen Vihāra (Foucher) oder Chaitya. Auch diese Bauform dürfte der ferne Osten von Indien übernommen haben. In Gandhāra sind zum Beispiel ähnliche runde Kuppelbauten gefunden worden². Bei dem Worte Gandhāra denkt man meistens allerdings weniger an Indien, als an den hellenistischen Westen. In diesem Falle ebenso wie im Falle des Stūpa ist aber noch kein Forscher auf den Gedanken hellenistischer Herkunft gekommen. Foucher nennt die beiden Bautypen urindisch³. Und man braucht auch durchaus nicht anzunehmen, daß solch ein Vihāra gerade aus Gandhāra nach dem Osten eingeführt wurde. Wie dem auch sei, ein ähnlicher Kuppelbau wurde in Ostasien wohl bislang noch nicht festgestellt. Die planmäßige symme-

¹ Leider können diese Skulpturen zum Vergleich nicht herangezogen werden, da die Aufnahme nicht genügt. Vergl. oben.

² A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra* (Paris 1905). I S. 120ff.

³ Op. cit. S. 125. Es ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß gerade der Kuppelbau aus Persien nach Indien kam.

trische und einheitliche Verteilung des Skulpturenschmuckes und sein fein abgewogenes Verhältnis zum Raumganzen erscheint ebenso einzigartig. In dieser Hinsicht sind die chinesischen Höhlen das gerade Gegenteil.

Frau Gottsche spricht einerseits von einem Rundbau, andererseits von einer Grotte und unmittelbar aus dem Felsen gehauenen Figuren. Die letzte Angabe kann schwerlich stimmen. Denn deutlich sind die einzelnen Steinplatten, die mit Reliefs versehen wurden, erkennbar; ebenso die Steinblöcke, die den ganzen Bau und vor allem die Kuppel zusammensetzen (vergl. Abb. 6). Alles wurde offenbar ohne Mörtel einfach übereinandergeschichtet, wie das auch in Indien allgemein geschah. Dennoch ist der Ausdruck Grotte nicht ganz unberechtigt, da das Erdreich den Bau beinahe eindeckt. Das Ganze wirkt in der Tat wie eine mit Stein tafeln ausgekleidete Höhle.

Die ikonographische Bedeutung der einzelnen Bildwerke, die das Innere des Vihāra schmücken, ist im großen und ganzen klar. In der Mitte des Frieses Kwan-yin mit elf Köpfen und ihrem Dhyānibuddha, das Fläschchen mit der Lotosblüte in der Hand (Abb. 8). In schärfstem Gegensatz zu ihrer überirdischen Lieblichkeit rechts und links die zehn großen Schüler Buddhas 十大弟子 in ihrer irdischen Individualisiertheit und Häßlichkeit, alle mit Heiligenscheinen. Ihr strenges, frommes Leben hat ihnen diese scharfen Züge aufgeprägt, diese knochigen Körper verliehen. Sie sind nicht (vielleicht noch nicht) so klar durch Attribute und Gesten gekennzeichnet, daß man sie alle im einzelnen benennen könnte, wie das sonst möglich ist (Abb. 16)¹. Ihnen schließen sich rechts und links je zwei Bodhisattvas an, erkennbar durch ihre betontere Menschlichkeit, zumal durch ihr Schreiten, das sie gleichsam in diese Welt verstrickt. Welche Bodhisattvas sie darstellen, wissen wir trotz ihrer zum Teil deutlichen Attribute, Vajra, Almosenschale, Fliegenwedel, nicht. Der Vajra weist zumeist auf Heilige aus dem Pantheon der Shên-yên-眞言 Sekte (Shingon-shū) hin. Käme diese Sekte wirklich in Frage, so wäre die in der Mitte thronende Gestalt vielleicht nicht der historische Buddha, sondern Roshana 大日 (Vairocana). In der Tat erscheint zum Beispiel in der japanischen Kunst gerade Vairocana (Dainichi) mit unbedeckter rechter Schulter. Doch die Bhūmisparça-Mudrā (Gestus der Zeugnisanrufung) paßt wieder nicht für diese Hauptgestalt der mystischen Sekte. Neben den Bodhisattvas stehen je zwei Weltenhüter 四天王 auf Dämonen und je ein Tempelwächter 仁王. Ihnen schließen sich je sechs Kriegerfiguren (Abb. 5 No. 1—3, 25—27) an, wie sie ähnlich zum Beispiel die Alleen der kaiserlichen Grabanlagen umsäumen². Die acht hockenden

¹ Vergl. Butsu zō zui IV. S. 18f. und vor allem die beiden schönen Kakemono der Zenrinji in Kyōto, die einem chinesischen Meister des XII. oder XIII. Jahrh. zugeschrieben werden (Abb. Sel. Rel. Bd. XIX., Kokka No. 124), wo fast jeder Schüler durch Attribut und Hautfarbe außerdem durch ein Namentäfelchen unterschieden ist, (Abb. 16). Außerdem diese Nummer S. 229f.

² Die sechs Kriegergestalten weichen am meisten von dem gewöhnlichen Typenvorrat ab. Sie sind stärker individualisiert und lebhafter bewegt, als die bekannten Grabfiguren. Möglich, daß sie hier besondere Funktionen zu erfüllen haben.

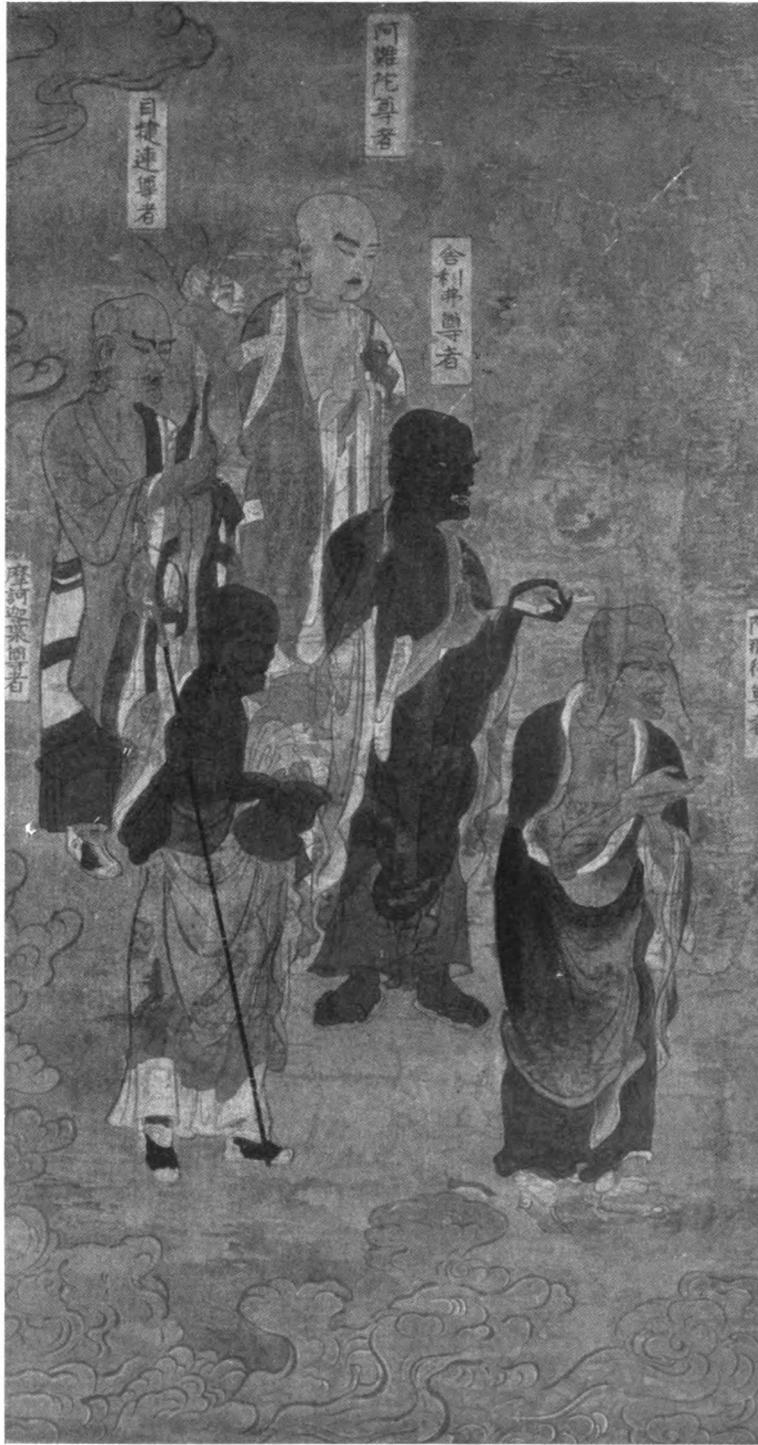


Abb. 16. Die zehn großen Schüler Buddhas. Eins von zwei Kakemonos auf Seide in Farben. Einem chinesischen Meister des 12. oder 13. Jahrhunderts zugeschrieben. Zenrinji, Kyōto.

schwer zu erkennenden Skulpturen in den Nischen über dem Fries (Abb. 5 No. 28 bis 31) dürften ebenfalls Bodhisattvas sein. So weit vermögen wir in der Deutung dieser heiligen Welt, in der alle religiösen Sphären vertreten sind, zu gelangen. Die hier vorhandene ganz bestimmte Zusammenstellung, vor allem in Verbindung mit den sechs Kriegergestalten und der Kwanyin in einem Kuppelbau ist jedoch für uns neu und bedarf noch weiterer Aufklärung.

Das koreanische Denkmal vermehrt unsere Anschauung von der chinesischen Bilderei der T'angzeit um ein Bedeutendes, sowohl durch Bekanntschaft mit neuen Motiven wie durch die hohe Qualität der Werke. Frau Gottsche verweist vor diesen Skulpturen einerseits auf „griechisch-indische“ Vorbilder der Gandhāra-Kunst, andererseits auf den semitischen Typus der Priester. Wie sich von selbst versteht, atmen die buddhistischen Figuren von Sök-kul-am irgendwie indischen Geist — übrigens sicherlich nicht alle. Die sechs Kriegergestalten haben gar nichts Indisches. Wie man aber hier das Wort „griechisch“ aussprechen kann, ist schwer zu fassen. Vielleicht klingen in den Faltenmotiven einige ferne der Gandhāra-Kunst entlehnte hellenistische Züge nach. Sonst stammen die Skulpturen aus einer Welt so unantik wie möglich. Und der Typus der Priestergestalten erscheint teils ausgesprochen indisch, teils chinesisch, so wie die Arhats und Schüler Buddhas immer in der chinesisch-koreanisch-japanischen Kunst gebildet wurden, aber nicht semitisch, wenn auch einige Nasen etwas gebogen sind. Ähnliche Köpfe trifft man noch heute allenthalben gerade unter den hochkastigen Indern. Übrigens ist man sich über die Entstehung der Gruppe der zehn Schüler Buddhas noch nicht recht im klaren.

Wir haben Frau Gottsche für ihre schöne Veröffentlichung ganz besonders dankbar zu sein. Sie hat unsere Kenntnis von der ostasiatischen Kunst um ein Glied von höchstem künstlerischem Wert bereichert. Immer wieder zeigt es sich, daß China mit seinen Nebenländern noch ungeahnte Schätze birgt. Vielleicht wird es doch einmal gelingen, wenigstens auf dem Gebiete der älteren Bilderei eine nicht zu lückenhafte Übersicht zu gewinnen.

HEILIGE FUSSABDRÜCKE IN INDIEN.

Von JARL CHARPENTIER.

III. DER APOSTEL THOMAS IM VERHÄLTNIS ZUR ELEPHANTIASIS UND ZUM HEILIGENFUSSE.

Die Portugiesen — oder allenfalls die Portugiesen Indiens — nennen oder nannten¹ die Elephantiasis Arabum mit einem Namen, der beim ersten Anblick sehr sonderbar aussieht: *pejo do S. Tomé*. Denn man wird kaum auf einmal den Zusammenhang zwischen dem ersten Apostel Indiens und jener ekelhaften Krankheit fassen können.

Die Portugiesen waren ja die ersten Europäer, die sich dauerhaft in Südindien festsetzten; sie wurden dort zu ihrer nicht geringen Verwunderung mit nicht unbedeutenden Gemeinden von Christen bekannt, die den Apostel Thomas als Urheber ihres Glaubens bezeichneten.² Die Portugiesen setzten also diese Krankheit mit dem heiligen Thomas irgendwie in Verbindung — aber in welcher Weise? Hören wir dann zuerst, was ein ganz moderner Verfasser³ darüber zu sagen hat: „It is recorded, in connection with the disease called elephantiasis, that the old Roman legendaries impute the cause of these great swelled legs to a curse St. Thomas laid upon his murderers and their posterity.“ Die Elephantiasis wäre also von den Bewohnern des Landes — und infolgedessen auch von den Portugiesen — als eine Strafe dafür, daß ihre Vorfäter den heiligen Apostel getötet hätten, aufgefaßt worden. Wir werden in aller Kürze untersuchen, wie es sich in Wirklichkeit damit verhält.

Ich muß gestehen, daß es mir völlig unklar ist, was Thurston unter „the old Roman legendaries“ verstehen will. Das Martyrologium Romanum von Baronius (Antwerpen 1613) weiß weder auf p. 527f. (20. und 21. Dezember, vigiliae et passio S. Thomae) noch auf p. 279 (3. Juli, translatio S. Thomae) irgendwas davon zu sagen; die Acta Sanctorum der Bollandisten sind noch nicht über den Monat November hinausgekommen⁴; auch in anderen Legendensammlungen ist m. W.

¹ Ich mache diese Reservation, weil ich den Namen in einigen modernen Wörterbüchern nicht finde. Ein Wörterbuch des Indisch-Portugiesischen ist mir nicht bekannt.

² Vasco da Gama und seine Gefährten glaubten sonderbarerweise, daß die Hindus im allgemeinen — die Muhammedaner natürlich ausgenommen — Christen waren und knieten vor den Götzenbildern in einer Pagode, vgl. Ravenstein, A Journal of the First Voyage of Vasco da Gama 1497/99 (London, Hakluyt Soc., 1898), p. 52ff.; Whiteway, The rise of Portuguese power in India 1497—1550, p. 79f.; Hümmerich Vasco da Gama p. 171 A. 5. Nur einer, João de Sá, hegte dabei nicht ganz leise Zweifel, vgl. Castanheda, Historia do Descobrimento e Conquista da India, I, p. 57.

³ Thurston, The Madras Presidency (Cambridge 1913), p. 271.

⁴ In den Acta Sanctorum wird unter dem 3. Juli ausschließlich auf den 21. Dezember hingewiesen.

nichts darüber zu finden. Überhaupt wäre es sehr sonderbar, falls sich in mittelalterlichen Texten irgendwas von dieser Geschichte fände, denn bekanntlich existierte eigentlich, ehe die Portugiesen mit den Thomas-Christen Südindiens in Verbindung traten, in Europa nur eine Form der Thomas-Legende, die durch die apokryphen Acta S. Thomae (etwas vor 250 verfaßt) endgültig festgelegt worden war. Und diese Legende knüpft offenbar die Wirksamkeit des heil. Thomas an dem Reiche des Gundaphara in Nordindien an und weiß von seiner Tätigkeit in Südindien überhaupt nichts zu berichten. Bemerkenswert ist ja auch, daß die ältesten christlichen Zeugnisse über die Missionstätigkeit des heil. Thomas ihn am ehesten mit den Parthern in Verbindung zu setzen scheinen.¹

Diese „nördliche“ Tradition hat für uns hier gar kein Interesse; dagegen mag das, was die Portugiesen bei ihrer Ankunft in Südindien über den heil. Thomas erfahren, ganz kurz berücksichtigt werden.²

Die Geschichte, auf die Thurston anspielt, finde ich am besten bei dem berühmten holländischen Seefahrer Jan Huyghen van Linschoten (1563—1611) wiedergegeben;³ Linschoten, der die Jahre 1583—1589 in Indien, und vornehmlich in Goa am Hofe des Erzbischofs Vicente da Fonseca († 1586), verbrachte, mag aus älteren portugiesischen Quellen und mündlichen Berichten geschöpft haben. Bei ihm lautet die Geschichte, nachdem er zuerst die Lebensgeschichte und das Martyrium des heil. Thomas gegeben hat, folgendermaßen⁴: „Ende willen seggen dat die afcomste van die gheen die hem ghedoot hebben, souden van Godt vervloect wesen met een maledictie, als datse gheberen worden met een been ende voet, te weten, vande knie nederwaerts, soo dick als een Olyfants been; ende het ander Been, ende voorts het gheheele lijf sonder ernighe letsel wel gheproportioneert, als ander

¹ Vgl. Phillipps, I. A. XXXII, 1ff., 145ff.; Fleet, JRAS. 1905, p. 223ff.; Manual of Travancore II, 136ff.; Roe, The Syrian Church in India p. 15ff. und besonders Dahlmann, Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten. Freiburg i. Br. 1912. Die Kritik, die Garbe, Indien und das Christentum, p. 128ff. gegen Dahlmann gerichtet hat, und der ich früher, ZDMG. LXIX, 444, völlig beistimmte, ist, wie ich allmählich eingesehen habe, nur zum Teil berechtigt und geht mit dem schwierigen Probleme viel zu oberflächlich herum. Man vergleiche auch Vincent Smith, Early History of India³, pp. 231ff., 245ff. Hier kann natürlich nicht weiter auf die Thomaslegende eingegangen werden; vielleicht darf ich aber hoffen, einmal in kommender Zeit das Problem der Thomaschristen in seiner ganzen Tragweite aufnehmen zu können.

² Leider ist mir die Arbeit von Medlycott, India and the Apostle Thomas, London 1905, nicht zugänglich; sonst wäre vielleicht hier nur ein Hinweis auf das, was der gelehrte Bischof von Mailapur ausgeführt hat, vonnöten gewesen. Ein Buch von Broadby Howard, Christians of St. Thomas kenne ich nur dem Namen nach (zitiert bei Yule, Cathay and the way thither² III, 219 n.).

³ Nach Linschoten zitiert von Purchas, Pilgrimage (1626), p. 562.

⁴ Itinerario Voyage ofte Schipvaert von Jan Huygen van Linschoten naar Oost ofte Portugaels Indien 1579—1592. Uitgegeven door Prof. Dr. H. Kern, Haag 1910, I, 61f. Die beste Übersetzung ist die alte englische von 1598 in der neuen Ausgabe der Hakluyt Society von 1885, I—II, von Burnell und Tiele; die Anmerkungen von Burnell zu Band I sind von hohem Wert (die Stelle findet sich dort auf p. 88f.).

menschen, welcker ick veel ghesien hebbe, so Mannen als Vrouwen: want zijnder by gheheele geslachter ende Dorpen vol, (ende veel van haer Christenen op haer manier) voortghesproten uyt het Landt von S. Thomas, alwaerse noch in groote menichte woonen, oft dit die selfde oorsaek is von haerder gheboorten, dat laet ick Godt oordeelen, ick hebt haer wel mondelick gevraecht d'oorsaek: maer sy segghen dat zijt niet en weten, dan alleenlick datmen haer diestmaeck die boven verhaelde oorsake: ende oock en hebbender geen letsel af in't gaen, dan alleenlick die leelickheyte ende quade ghedaente, wiens Figuren ende afmaellsel men sal vinden op een ander plaets by d'ander conterfeytsels van Indien¹). Es wird also hier die Elephantiasis direkt als Folge des Fluches, den der heil. Thomas über seine Mörder ausgesprochen haben soll, dargestellt; und zwar soll sie nur die Nachkommen jener Mörder treffen, aber von ihnen auch nicht entgangen werden können. Ein Reisender, der sich kurz nach Linschoten in Indien aufhielt, der Engländer Edward Terry, der als Prediger bei der Ambassade von Sir Thomas Roe am Hofe des Jahāngīr in den Jahren 1615/18 tätig war, scheint die ganze Geschichte bezweifelt zu haben². Andere wiederum, wie John Fryer³, ein englischer Arzt, und Alex. Hamilton,⁴ schreiben die Ursache der Krankheit dem Wasser zu⁵, was allenfalls vernünft-

¹ Das hier erwähnte Bild findet sich in der neuen Ausgabe des Itinerario, wo überhaupt nur wenige der Originalabbildungen aufgenommen worden sind, nicht. Ich kenne es aus der ursprünglichen Ausgabe des Itinerario (1596), p. 64—65, aus der französischen Übersetzung von 1638, p. 81, sowie aus De Bry, *India Orientalis* (1628) pars II, p. 42; man sieht dort einen Mann und eine Frau, die das linke Bein aufgedunsen und etwa von der doppelten Größe des rechten haben mit der Unterschrift: „*Penequais familiae a Divo Thoma execratae, in totam (ut Indi referunt) progeniem.*“

² *A Voyage to East India &c.*, London 1777 (reprint of the ed. of 1655), p. 424.

³ *A New Account of East India and Persia, in 8 Letters; being nine years Travels.* Begun 1672. And Finished 1681, London 1698, p. 53 (ed. Crooke, Hakluyt Soc. 1909, I, 116, 139). Fryer referiert aber kurz die Geschichte von den Mördern des heil. Thomas (p. 116).

⁴ *A New Account of the East Indies*, 2^d ed., London 1744, I, 238. Fernere Stellen über die Elephantiasis in Südindien bei Pyrard de Laval (Gray) I, 392; Tavernier (Ball) II, 395; Ives, *Voyage*, p. 194; Buchanan, *Journey* I, 42; Bowrey, *A geographical Account of Countries round the Bay of Bengal* (Temple), p. 50. W. Schouten (engl. Übers.) I, 466, 468f. gibt die Tradition über den heil. Thomas wieder, wohl nach Linschoten. Über Elephantiasis in Ceylon vgl. Cordiner, *A Description of Ceylon* I, 182f.; Davy, *An Account of the interior of Ceylon*, p. 485ff.; Pridham, *Ceylon and its Dependencies*, p. 690.

⁵ Die älteste mir bekannte Quelle, die als Ursache der Elephantiasis das Wasser angibt, ist der „Sommario di tutti li regni, città, e popoli Orientali... tradotto dalla lingua Portoghese nella Italiana“ (Ramusio I (1613), fol. 324ff.), die zum ersten Male in der zweiten Auflage von den „Navigationi et Viaggi“ I (1554) gedruckt wurde — das portugiesische Original findet sich leider nicht mehr. Dort lesen wir auf fol. 331: „Molte persone in Malabar, cosi Bramini come Nairi, et anco le donne, e gente bassa, communamente la quarta parte di loro hanno le gambe molto grosse enfiate di gran grossezza, e muoiono da questo: è cosa molto brutta da vedere: dicono che procede delle acque, cioè dal luogo doue elle passano, perche la terra è molto paludosa: costoro nelle lor lingua sono chiamati Penicaes (vgl. *Penequais* bei De Bry oben; offenbar ein portugies. Plural zu *Penical* = *Panikkar*. vgl. Yule-Burnell, *Hobson-Jobson*², p. 669; Thurston, *Castes and tribes* VI, 54f.). E tutta questa enfiatura è generalmente dalle ginocchie in giu, e non sentono dolore alcuno di tal infermità.“

tiger zu sein scheint. Auf die medizinischen Ansichten über die Elephantiasis Arabum einzugehen, liegt natürlich hier nicht der geringste Anlaß vor.

Nun weiß aber schon Marco Polo, daß es mit den Nachkommen der Mörder des heil. Thomas eine besondere Bewandnis hat, obwohl er von der Geschichte über die Elephantiasis nichts kennt. Er spricht in dem Buch III, Kap. XVII (des Yuleschen Textes) über die Provinz von Ma'abar (Coromandel) und sagt dabei u. a. folgendes¹: „The people are Idolaters, and many of them worship the ox, because (say they), it is a creature of such excellence. They would not eat beef for anything in the world, nor would they on any account kill an ox. But there is another class of people who are called Govy, and these are very glad to eat beef, though they dare not kill the animal. Howbeit if an ox dies, naturally or otherwise, then they eat him. . . And about that race of *Govis*, I should tell you that nothing on earth would induce them to enter the place where Messer St. Thomas is — I mean where his body is, which is a certain city of the province of Maabar. Indeed were even 20 or 30 men to lay hold of one of these *Govis* and try to hold him in the place where the Body of the Blessed Apostle of Jesus Christ lies buried they could not do it! Such is the influence of the Saint: for it was by people of this generation that he was slain as you shall presently hear.“ Nach einer Vermutung des Bischof Caldwell bei Yule² wären die *Gavi* oder *Govi* des Marco Polo mit den *Paraiyan*³ identisch, deren jetziger Name wohl erst im 11. Jahrhundert belegt ist, und die nach Caldwell früher *Kayavar* hießen⁴; weil sie jede Art von Nahrung zu sich nehmen, werden sie öfter verächtlich pers. *Halál-Khor* oder hind. *Sab-khawá* („Alleser“) genannt. Ob dies richtig ist oder ob *Govi* eher mit *go-* „Kuh“ zusammenhängt, vermag ich nicht zu entscheiden.

Marco Polo kommt im nächsten Kapitel (III, 18)⁵ darauf zu erzählen, was er weiter von dem heil. Thomas gehört hatte: wie der Apostel in einem kleinen Flecken der Maabarküste ruhte, der von Christen und Sarazenen gleich besucht und verehrt wurde; wie sogar die Erde dort die Fähigkeit besaß, Krankheiten und

¹ Yule, Marco Polo II, 277f. Der Text bei Ramusio, *Navigazioni et viaggi* II (1573), fol. 54r ist etwas kürzer: *Quelli del regno adorano gl'Idoli, et par la maggior parte adorano buoi, perche dicono ch'il bue è cosa santa, et niun mangerebbe delle carni del bue, per alcuna causa del mondo. Ma v'è una sorte d'huomini, che si chiamano Gavi, i quali benche mangino carne di bue, non pero ardiscono d'ucciderli. Ma quando alcun bue muore di propria morte, ovvero altrimenti, essi Gavi ne mangiano. . . Et questi Gavi, et tutti della loro progenie sono di quelli, i predecessori de' quali ammazarono San Tommaso apostolo, et niuno de' detti potria entrare nel luogo dov'è il corpo del beato apostolo, anchor che vi fosse portato per dieci huomini, perche detto luogo non riceve alcuno di loro per la virtù di quel corpo santo.“*

² L. c. II, 286.

³ Vgl. Baines, *Ethnography* (= *GIAPh.* II, 5), p. 75f.; Yule-Burnell, *Hobson-Jobson*², p. 678ff.

⁴ Baines gibt als früheren Namen *Eyinan* an; Caldwell scheint sich aber auf alte tamilische Lieder zu stützen. Vgl. auch Thurston, *Tribes and Castes of S. India*, VI, 77ff.

⁵ Yule, l. c. II, 290ff.

Gebrechen zu heilen; wie der Heilige sich im Jahre 1288 dort geoffenbart und ein Wunder verrichtet hatte. Endlich teilt er auch über seinen Tod folgendes mit: „Now I will tell you the manner in which the Christian brethren who keep the Church relate the story of the Saint's death. They tell that the Saint was in the wood outside the hermitage saying his prayers; and round about him were many peacocks, for these are more plentiful in that country than anywhere else. And one of the idolaters of that country, being of the lineage of those called *Govi* that I told you of, having gone with his bow and arrow to shoot peafowl, not seeing the Saint, let fly an arrow at one of the peacocks; and this arrow struck the holy man in the right side, insomuch that he died of the wound, sweetly adressing himself to his Creator. Before he came to that place where he thus died he had been in Nubia¹, where he converted much peopie to the falth of Jesus Christ².

Der nächste in Betracht kommende Verfasser ist Giovanni de' Marignolli, den ich schon oben³ in anderem Zusammenhang angeführt habe. Da mir der lateinische Text bei Dobner⁴ ja nicht zugänglich ist, gebe ich die englische Übersetzung der Stelle aus Yule⁵; an dieser Stelle berichtet Marignolli auch über das Wunder des heil. Thomas mit dem Baumstamm, worüber ich unten weiter handeln werde⁶ — es ist dies die früheste Stelle, wo ich diese Wundergeschichte erwähnt gefunden habe.

Der Bericht lautet also folgendermaßen: „The third province of India is called Maabar, and the church of St. Thomas which he built with his own hands is there besides another which he built with the agency of workmen. These he paid with certain very great stones which I have seen there, and with a log cut down on Adam's Mount in Seyllan, which he caused to be sawn up, and from its sawdust other trees were sown. Now that log, huge as it was, was cut down by two slaves of his and drawn to the seaside by the saint's own girdle. When the log reached the sea he said to it: 'go now and tarry for us in the haven of the city of Mirapolis.' It arrived there accordingly, whereupon the king of that place with his whole army endeavoured to draw it ashore, but ten thousand men were not able to make it stir. Then St. Thomas the Apostle himself came on the ground, riding on an ass, wearing a

¹ Dies bezieht sich offenbar auf die Tradition, nach der Thomas, ehe er nach Südindien kam, in Socotra und sogar in Abessinien die Lehre seines Meisters verkündigt hatte.

² Der Text bei Ramusio II, fol. 55r, lautet so: „dicono, che quel santissimo apostolo fu morto in questo modo, ch'essendo lui in romitorio in oratione, v'erano intorno molto Pavoni, de' quali quelle contrade sono tutte ripiene, un' Idolatro della generatione di Gavi, detti di sopra, passando di quivi, ne vedendo detto santo tirò con una saetta ad un Pavone. Laqual andò a ferire nel costato di quel santissimo apostolo, qual sentendosi ferito, referendo gratie al nostro Signor' Iddio, rese l'anima a quello.“

³ Vgl. p. 7.

⁴ Monumenta historica Bohemiae nusquam antehac edita etc. I—II, Prag 1764/68.

⁵ Cathay and the way thither² III 249ff.

⁶ Vgl. p. 193 f.

shirt, a stole and a mantle of peacock's feathers, and attended by those two slaves and by two great lions, just as he is painted¹ and called out: 'Touch not the log, for it is mine!' — 'How,' quoth the king, 'dost thou make it out to be thine?' So the Apostle lossing the cord wherewith he was girt, ordered his slaves to tie it to the log and draw it ashore. And this being accomplished with the greatest ease, the king was converted, and bestowed upon the saint as much land as he could ride round upon his ass. So during the day-time he used to go on building his churchies in the city, but at night he retired to a distance of three Italian miles, where there were numberless peacocks...² and thus being shot in the side with an arrow such as is called *friccia*, (so that his wound was like that in the side of Christ into which he had thrust his hand), he lay there before the oratory from the hour of complines, continuing throughout the night to preach, whilst all his blessed blood was welling from his side; and in the morning he gave up his soul to God. The priest gathered up the earth with which his blood had mingled, and buried it with him. By means of this I experienced a distinct miracle twice over in my own person, which I shall relate elsewhere³.

Standing miracles are, however, to be seen there, in respect both of the opening of the sea, and the peacocks⁴. Moreover whatever quantity of that earth be removed from the grave one day, just as much is replaced spontaneously again the next. And when this earth is taken in a potion it cures diseases, and in this manner open miracles are wrought both among Christians and among Tartars and Pagans."

Dieselbe sonderbare Geschichte gibt in ausführlicher Form der frühe portugiesische Indienfahrer Duarte Barbosa, dessen Bekanntschaft wir schon oben gemacht haben. Ich gebe auch hier den Text des Ramusio⁵, der folgendermaßen lautet: "Avanti per la costa, passata la costa di Coromandel, vi si trova una città quasi dishabitata molto anticha, che si chiama Malepur, che nel tempo passato fu città grande del Re di Narsinga: quivi è sepolto il corpo del glorioso Apostolo *Santo Tommaso*, in una picciola chiesa vicina al mare. Li Christiani di Coulan, che seguitano la sua dottrina, dicono havere nelle lor memorie, che essendo il detto glorioso apostolo perseguitato dalli gentili se ne venne in Coulan ad habitar in questa città con li suoi compagni. La qual in quel tempo era lontana dal mare circa sei miglia, ma pure poi che il mare sia andata rodendo il paese, che si è fatto vicino come egli è hora. In questa città havendo egli cominciato a predicare del nostro Signore Giesù Christo, convertiva molti alla fede Christiana, per il che alcuni gentili lo cominciarono à perseguitare, cercando lo far morire, et per questa causa il detto allontanandosi

¹ Worauf sich dies bezieht, weiß ich leider nicht; Yule gibt das nicht an.

² Eine Lücke im Texte.

³ Diese Stelle findet sich nicht in seiner böhmischen Chronik.

⁴ Es ist leider ganz unverständlich, worauf sich dieser Satz bezieht.

⁵ *Navigazioni et viaggi* I (1613), fol. 315r. Übersetzt bei Stanley, *The Coasts of East Africa and Malabar*, p. 174ff.

delle genti se ne andava per li boschi, et monti facendo vita solitaria: pur che un giorno un gentile andando alla caccia con un'arco, vide sopra un monte, che erano posti insieme molti pavoni, e nel mezzo vi era una cosa alta tutta splendente, posta sopra una pietra piana, ma per lo splendore non poteva discernere ciò che fosse: qui fatto animo tirò con una frezza nel mezzo, et li pavoni si levarono à volo, ma egli senti si haver dato come nel corpo di un' uomo per la qual cosa corse subito, et lo vide cadere in terra morto: et venuto nella città, raccontato per ordine alli governatori, ciò che gli era avvenuto, quelli andarono à vedere, e conobbero essere il corpo del glorioso apostolo, e che sopra la pietra dove ei cadde, era restata la forma delli piedi impressa nel sasso, et com' ponti nel core dissero costui era uomo santo, et noi non lo credevamo: e lo volsero seppellire nella chiesa dove hora stà, e posero la pietra con la forma di piedi appresso la sepoltura. Dicono chel nel seppellirlo, mai poterono coprirgli il braccio destro, che sempre restava di fuori, et se gli coprivano tutto il corpo, il giorno seguente ritrovavano il braccio fuori, e così lo lasciarono stare: li Christiani suoi discepoli, gli edificarono quella Chiesa: e li gentili l'ebbero in somma veneratione, e si dice, che egli stette col braccio fuori per grande spatio di tempo, e che venevano genti da diverse parti in peregrinaggio a visitarlo per devotione, e che alla fine vi vennero dei popoli dalla China, li quali volsero levargli via quel braccio, e portarselo per reliquia, e volendolo tagliar, dicono che se lo tirò dentro, e che piu non si è veduto."

Was es mit dem heil. Thomas und den Pfauen für eine Bewandnis hat, ist mir völlig unklar¹; nur mag in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, daß De Barros, Decada III, 7, 11² — übrigens wohl ohne Grund — den Namen der Stadt *Mailapur*, *Meliapur* mit dem Pfau in Verbindung bringt (*Meliapòr, que he nome que tem os pavões, por ser a maes fermosa das aves*), und daß die Abbildung des Vogels, den man über das wunderbare Kreuz des heil. Thomas herunterschwebend sieht, die sich bei Do Couto, Decada VII, 10, 5 (p. 293; Gesamtausgabe XVII, 472) und Ath. Kircher, *China illustrata* (1667), p. 54, findet, ganz sicher keine Taube³, sondern einen Pfauen darstellen soll. Hier weiter dieses schwierige Thema zu verfolgen, ist mir aus leicht ersichtlichen Gründen nicht möglich.

Diese Geschichte, wie der Heilige durch einen fahrlässigen Pfeilschuß getötet wurde, erinnert lebhaft an gewisse indische Heiligensagen, die sich im Epos und in der buddhistischen Literatur⁴ finden, und ist vielleicht am Ende nur ein Abklatsch

¹ Die Anmerkung bei Stanley, *The coasts of East Africa and Malabar*, p. 175, ist wie die allermeisten in jenem Werke wertlos.

² Ed. 1563, fol. 198a.

³ So Do Couto: „*huma cruz. . . e em cima na cabeça huma Pomba, assim como se pinta quando o Espirito Santo appareceo à Senhora, e aos Apostolos.*“ Die Erklärung seiner Irrung hat er mit diesen Worten selbst gegeben. Dagegen erwähnt, wie ich nachträglich sehe, Correa, *Lendas II*, 722, „*figuras de pavões*“.

⁴ Ich erinnere z. B. an das *Sāmajātaka* (Jāt. 540, ed. Fausbøll VI, 48ff.) und die damit zusammenhängenden Texte, vgl. Verf. WZKM. XXIV, 397 A. 2.

einer solchen. Jedenfalls weicht sie von der gewöhnlichen südindischen Tradition über den Tod des Apostels, auf die wir jetzt kommen, vollständig ab.

De Barros, Decada III¹, l. 7, cap. 11, handelt "Das cousas que em diversos tempos os nostros poderão saber por mandado d'El Rey do corpo do benaventurado São Thome, que pregou e converteo a gente do Malabar e terra de Choromandel, onde estava sua sepultura." Er erzählt zuerst, daß sowohl D. Manuel (1495—1521) wie D. João III (1521—1557) es sehr eifrig wünschten, die einheimischen Überlieferungen über den heil. Thomas kennen zu lernen, und daß sie zu verschiedenen Zeiten die Statthalter von Indien beauftragten, an Ort und Stelle genaue Untersuchungen veranstalten zu lassen. Schon im Jahre 1517 wären einige Portugiesen mit einem Armenier Coje Escander² zusammen aus Malacca nach Meliapur gekommen; dort hätte ihnen der Armenier große Ruinen von Kirchenbauten gezeigt und ihnen erzählt, hier wäre der heil. Thomas bestattet worden, auch hätten sie dort einen blinden „Mouro“ vorgefunden, der von dem Heiligen seine Heilung erwartete. Im Jahre 1519 kamen wieder einige Portugiesen dahin. Der Statthalter D. Duarte de Menezes³ (1521—1524), dessen Interesse durch diese Nachrichten erweckt wurde, sandte im Jahre 1522 Manuel de Frias als „capitão da costa de Choromandel“, um sich näher über die Verhältnisse in Meliapur zu erkundigen, und im folgenden Jahre (1523) wurde die alte Grabkirche genau untersucht, wobei gewisse Gebeine u. a. zutage kamen, die man natürlich für diejenigen des Thomas, seiner zwei Schüler und seines Wohltäters, des Königs Sagama,⁴ hielt und in kostbaren Särgen eingeschlossen unter dem Altar begrub. Dann setzt De Barros (fol. 198a) folgendermaßen fort, indem er die Resultate der Untersuchung von 1523—1525 hervorlegt: „Sie sagten, es wären mehr als 1500 Jahre,⁵ seitdem dorthin kam jener Heilige, wo sich diese jetzt im Grunde verfallene Stadt in solcher Herrlichkeit befand, daß man sie ihrer Schönheit wegen Meliapur nannte; das ist der Name, den die

¹ Im Jahre 1563 veröffentlicht. Die ältesten Nachrichten finden sich bei Correa, *Lendas da India* (I—IV, Lisboa 1858/64) II, 721 ff., die mir leider nicht zugänglich sind; die „Lendas“ wurden etwa zwischen 1515/61 geschrieben. Den hier gegebenen Auszug aus De Barros und die Decada VII, 10, 5 des Do Couto, die im folgenden zitiert wird, verdanke ich der Güte des Herrn Dr. Poul Tuxen an der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen, da sich hier leider nur die Decada V befindet. (Erst nachdem dies schon fertiggeschrieben war, ist mir die Gesamtausgabe der Decadas von 1778/88 zugänglich geworden.)

² Khwāja Iskander.

³ Whiteway, *The rise of Portuguese power in India 1497—1550*, p. 199 ff.

⁴ Nicht an dieser Stelle von De Barros mit Namen genannt (vgl. aber Do Couto VII, 10, 5 (p. 295) u. a.). Er ist eigentlich mit dem am Anfang des 14. Jahrhunderts lebenden Sangama, dem vorgegebenen Gründer der Vijayanagar-Dynastie identisch, vgl. Burnell, *Elements of S. Indian Palaeography*, p. 54 n.; Smith, *The Oxford history of India* p. 301.

⁵ De Barros scheint hier von der Zeit aus, wo er selbst seine Dekaden veröffentlichte, gerechnet zu haben. Denn von 1525 aus würden „maes de mil e quinhentos annos“ in eine Zeit führen, wo Christus noch gar nicht seine Lehre verkündigt hatte. Nach südindischer Tradition kam der heil. Thomas im Jahre 52 n. Chr. aus Socotra nach Malabar, und erlitt im Jahre 68 den Märtyrertod.

Pfauen haben, weil sie die schönsten der Vögel sind. Denn außerdem, daß ihr Bezirk sehr fruchtbar und mit allen Dingen reichlich versehen war, kamen dort des Handelsverkehrs wegen alle Nationen, sowohl des Ostens wie des Westens zusammen; und jede dieser Nationen, weil (die Stadt) von ihnen häufig besucht wurde, hatte dort viele Tempel ihrer Religion. Und sie sagen, es seien in ihr 3300 Tempel,¹ von denen die Ruinen zu sehen sind, zierlich gearbeitet, wie man sie sieht, und von so feiner Arbeit, daß man sie in Silber nicht besser machen könnte. Diese Stadt stand zu jener Zeit vom Meere (198b) sechs Grade entfernt. . . was in unserem Maße zwölf Meilen ausmacht, und das Meer ist in so langer Zeit dahingekommen, nur einen Steinwurf von jener Kirche entfernt zu sein. Und (sie sagen), daß jener Heiliger gesagt hätte, wenn das Meer nach seinem Hause gelange, würden Menschen aus dem Westen kommen, die den Glauben seines Gottes bekannten; sie würden kommen, um denselben Gott in ihren Gottesdiensten zu verehren. Derselbe Heilige hätte den König dieser Stadt zur Verehrung seines Gottes bekehrt; und er wurde mit seiner ganzen Familie zusammen ein Christ; und dies geschah wegen zwei großen Taten, die er zu großer Verwunderung vollbrachte. Die erste war die, daß ein sehr großer Baumstamm an die Küste des Meeres gelangte; der König wünschte, ihn aufs Land zu schleppen, um damit ein wenig Arbeit an einem seiner Paläste zu vollbringen, und versammelte viel Volkes und dazu eine große Menge von Elephanten, aber nicht vermochte er ihn von dem Platze, wo er sich befand, zu verrücken. Und wie der Heilige sah, was sich ereignete, bat er den König, daß er ihn ihm gäbe und ihm erlaube, an dem Orte, wohin er ihn führte, daraus einen Tempel des Gottes, den er verkündete, zu machen; was ihm der König mit Spott gestattete, weil er es für unmöglich hielt. Aber der Heilige band einen Strick, mit dem er sich gürtete, los, befestigte ihn an einem Aste des Baumes, und, indem er das Kreuzzeichen machte, schleppte er ihn bis zu dem Orte, wo er die Kirche baute².

Und die zweite Begebenheit, die ganz und gar seine Heiligkeit bestätigte, war die, daß ein Brahmane,³ der der höchste Priester des Königs war⁴, aus Eifersucht wegen der Taten, die der Heilige verrichtete, einen seiner Söhne tötete, und bei dem Könige den Thomas verklagen ließ, daß er ihn getötet hätte, weil er ihm viel Übles wollte; und auf diese Weise wollte er es erreichen, daß sie ihn töteten. Der Heilige wurde von dem König gerufen, der über ihn zürnte, als hätte er in dieser Sache ein Verbrechen begangen; endlich ging die Sache dahin, daß der Apostel sagte, sie sollten den toten Knaben holen — er würde ihnen sagen, wer ihn getötet hatte,

¹ Schwebte hier dem Verfasser irgendeine mißverständene Nachricht über die hohen Dreizahlen der hinduischen Götter vor?

² Bemerkenswert ist jedenfalls, daß Thomas auch hier in der südindischen Tradition als Baumeister auftritt; in den Acta S. Thomae kommt er ja zum König Gundaphara, gerade um einen Palast zu bauen, vgl. Dahlmann, p. 77ff.

³ *Brammane* oder *Bramane* geschrieben.

⁴ Also sein *purohita*.

und so geschah es. Wie nun dieser aufgefordert wurde, er möchte auf Befehl jenes Gottes, den er (der Apostel) verkündigte, sagen, wer ihn getötet hätte, so antwortete er, sein Vater (hätte es getan) des Hasses wegen, den er gegen diesen Apostel des Christus, wahren Gottes, hegte. Diese Sache verursachte so große Verwunderung, daß der König sich bekehrte, und mit ihm zusammen ließen sich viele Menschen taufen; und der Brahmane, der dies getan, wurde von dort verbannt.

Und bei jener Untersuchung, die Nuno da Cunha¹ ganz besonders halten ließ, legte auch ein armenischer Bischof Zeugnis ab; dieser schwur bei seiner Weihe, daß er vor zwanzig Jahren² nach jener Gegend gekommen war, und daß er durch das Binnenland gegangen war, um eine Gemeinde von Christen jenes Apostels zu visitieren, die die Gegenden unter Coulam³ bewohnte. Und was er von dem heiligen Apostel, dem gemäß das in ihren Schriften steht, wußte, war, daß, wenn sich die Apostel über die Welt verteilten, um das Evangelium zu verkündigen, gingen drei zusammen fort; der heil. Thomas, der heil. Bartholomäus und der heil. Judas Thaddäus; sie begaben sich nach Babylonien, und dort schieden sie voneinander. Der heil. Judas ging nach einem Lande im Norden, genannt „Cabeçada despone“ (?), wo er viel Volks bekehrte und Kirchen baute — es ist jetzt alles in der Gewalt der Mohammedaner; (199a) der heil. Bartholomäus ging gegen Persien, wo er ebenfalls das alles getan hat, und liegt bestattet an einem Ort, genannt Tarom, in einem Kloster der armenischen Brüder, das neben der Stadt Tabris⁴ liegt; und der Apostel Thomas schiffte sich in der Stadt Basçora, die neben dem Euphrat liegt, ein, reiste durch das Persische Meer und kam nach der Insel Socotora, wo er das Evangelium predigte; und nachdem er viele Christen gemacht hatte, begab er sich von dort nach Indien nach der Stadt Meliapor, die zu jener Zeit zu den bedeutendsten von ganz Indien zählte. Und nachdem er dort das Christentum stark verbreitet hatte, schiffte er sich nach China in chinesischen Schiffen ein und kam nach einer Stadt namens Cambalia⁵, wo er viel Volks bekehrte und Tempel baute zur Ehre Christi; dann kehrte er nach dieser selben Stadt Meliapor um, wo er jene zwei gelieferten Wunder verrichtete, die das Volk des Landes viel rühmte, dasjenige mit dem Baume und das-

¹ Er war Statthalter von Indien zwischen 1529—1538 (Whiteway, l. c. 221 ff.) Die Untersuchung fand im Jahre 1533 statt.

² Also um 1513.

³ Coulam = Quilon, vgl. Yule-Burnell, Hobson-Jobson², p. 751 ff. Der Bischof war wohl dort ans Land gegangen und setzte seine Fahrt durch das Hinterland fort; denn die Meinung ist wohl doch kaum, er wäre von Meliapor aus quer durch die Halbinsel bis Quilon gegangen.

⁴ Nach Wilhelm von Ruysbroeck (ed. Michel, p. 189; übersetzt von Rockhill London 1900, p. 268) wären sowohl Bartholomäus wie Judas Thaddäus an einem Orte zwischen Tabriz und Nachidjevan gemärtyrt worden, nach Jordanus, Mirabilia, p. 4 (Yule), sogar auch Simon. Der Tradition gemäß wurde Judas in Urania getötet — ob Tarom in unserem Texte eine Verdrehung dieses Namens sein soll?

⁵ Cambalia soll wohl doch mit Cambalec oder Cambaluc (*Khan balog* = Peking, über die verschiedenen Namensformen vgl. Yule, Cathay and the way thither² IV, 285) identisch sein.

jenige, wo er dem Sohne des Brahmanen das Leben gab. Und nachher erlitt er den Märtyrertod in dieser Weise. Eines Tages predigte er dem Volke in der Nähe eines Teiches, der damals dort war; er war aber den Brahmanen des Landes so verhaßt, weil sie das Ansehen ihrer falschen Religion verloren, daß sie durch einige ihrer Anhänger einen Tumult veranstalteten, und während der Verwirrung wurde der Heilige gesteigt. Und wie er auf dem Boden lag, gleich wie tot von den Steinwürfen, kam von hinten einer der Brahmanen her und durchbohrte ihn mit einer Lanze. So starb der Apostel ganz und gar und wurde sogleich von seinen Schülern in jener Kirche bestattet.

Wenngleich nun die ganze Christenheit von Indien meint, daß der Apostel hier starb, und daß er diese Kirche baute, so wohnten doch zu der Zeit, wo wir in Indien eindringen, mehr Leute jener Christenheit in Malabar in der Gegend von Cranganor und (an dem Ort), den man Diamper¹ nennt, Nachbarorte zu Cochin, als in Paleacate,² obwohl dort der Leichnam des heil. Thomas war. Und die Ursache war, daß die Christen von dort durch Krieg ausgetrieben waren zu der Zeit, wo die Stadt Meliapur zerstört wurde; und in jenen Gegenden von Cranganor und Diamper waren sie mehr begünstigt von den vielen Christen, die sich dort fanden, ehe sie von dort vertrieben wurden.³ Deswegen ist es wie eine allgemeine Redensart, daß sie den Fürsten von Diamper „König der Christen“, den König von Cochin „König der Juden“⁴ und den König von Calecut⁵ „den König der Muslimen (*Mouros*)“ nennen wegen der großen Menge dieser drei Nationen, die es in jedem dieser Reiche gibt. Und die Ursache, daß es viele Christen in Cranganor und Diamper und in allen Gegenden von Malabar in der Nachbarschaft von Coulam gibt, ist diejenige, daß sich in ihnen Kirchen finden, die zur Zeit des Apostels gebaut sind in dieser Weise.“ Es folgt dann die Erzählung eines Thomas-Christen, der nach Coulam gekommen wäre, um Latein zu lernen: er sprach darüber, daß die Kirchen in Malabar von Schülern des Apostels gebaut wären, von den Visitationen und der Geizigkeit des arme-

¹ *Udayampura* im Gebiete des Königreiches Cochin, bekannt durch die Synode, die dort im Jahre 1599 unter Präsidium des Erzbischofs von Goa, D. Aleixo de Menezes, abgehalten wurde, vgl. De Sousa, *Oriente conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus*, Lisboa 1710, II, 119ff.; La Croze, *Abbildung des Indianischen Christenstaats*, Berlin 1727, p. 327ff.; Paulinus a S. Bartholomaeo, *India orientalis Christiana*, Rom 1794, p. 35; Müllbauer, *Geschichte der kathol. Missionen in Ostindien*, p. 164ff. u. a. (die Synodalakten von Diamper in *Archivo portugues oriental* IV, Nova Goa 1862, und in *History of the Church of Malabar etc. Out of Portuguese by M. Gedds*, London 1694).

² Pulicat, vgl. Yule-Burnell, *Hobson-Jobson*², p. 736f.

³ Der Ausdruck ist nicht völlig klar.

⁴ Die Kolonie der Juden in Cochin ist jedenfalls sehr alt; selbst geben sie an, sie wären im Jahre 68 n. Chr. dahin gekommen, was wohl Unsinn sein mag, vgl. Garbe, *Indien und das Christentum*, p. 149f. Die Quellen für diese Behauptung, die Garbe vergebens sucht, findet man z. B. bei Tennent, *Ceylon*⁵ I, 396 n. 3. 518 n. 525 n. Vgl. auch Thurston, *Castes and Tribes of S. India* II, 460ff.

⁵ Sonst gewöhnlich der *Zamorin* (*rājā samudrī*) genannt, vgl. Yule-Burnell, *Hobson-Jobson*², p. 977f.; Thurston, l. c. VI, 292; VII, 6ff.

nischen Klerus usw.; nach ihm wäre endlich (p. 199b) die Kirche in Coulon früher die Wohnung der Sibylla Indica gewesen, die die Geburt Christi geweissagt hätte — es wäre infolgedessen der König Pirimal¹ von Ceylon mit zwei arabischen Königen² zusammen nach Bethlehem gegangen, um das Kind anzubeten. De Barros endet das Kapitel mit einer Jeremiade über die Falschheit und den Betrug der damaligen Thomas-Christen.³

Als eine Art Zusammenfassung des eben referierten Kapitels lasse ich hier die Thomas-Legende aus der auf De Barros sich gründenden Darstellung bei Camões folgen, Os Lusíadas X, 108ff.:

108. As provincias, que entre hum e o outro rio
vês com varias nações, são infinitas:
hum reino Mahometa, outro Gentio,
a quem tem o Demonio leis escritas.
Olha que de Narsinga o senhorio
tem as reliquias sanctas e bemditas
do corpo de Thomé, barão sagrado,
que a Jesu Christo teve a mão no lado.
109. Aqui a cidade foi, que se chamava
Meliapôr, formosa, grande e rica:
os idolos antigos adorava,
como inda agora faz a gente inica:
longe do mar naquelle tempo estava,
quando a Fé, que no mundo se publica,
Thomé vinha prégando, e já passara
provincias mil do mundo, que ensinara.
110. Chegado aqui prégando, e junto dando
a doentes saude, a mortos vida,
a caso traz hum dia o mar vagando
hum lenho de grandeza desmedida:
deseja o Rei, que andava edificando,
fazer delle madeira, e não duvida
poder tira-lo a terra com possantes
forças d'homens, de engenhos, de elephantés.

¹ Offenbar *Perumal*, der tamulische Name des höchsten Gottes Visṇu.

² In bezug auf diese zwei verweist De Barros auf sein leider verloren gegangenes geographisches Werk (vgl. oben p. 11).

³ Es mag nebenbei erwähnt werden, daß ein Verfasser, der selbst ein Thomaschrist war, der Presbyter Josephus Indus (Joseph von Cranganore), sehr wenig über den heil. Thomas zu sagen weiß, vgl. *Itinerarium Portugallensium* (1508), fol. LXXXVIII; Grynaeus, *Novus orbis*, Nürnberg 1555, p. 205. Dieser Joseph ging im Jahre 1501 mit der portugiesischen Flotte nach Europa, um in Rom den Papst zu besuchen.

111. Era tão grande o pezo do madeiro,
que, só para abalar-se, nada abasta;
mas o nuncio de Christo verdadeiro
menos trabalho em tal negocio gasta:
ata o cordão, que traz, por derradeiro
no tronco, e facilmente o leva, e arrasta
para onde faça hum sumptuoso templo,
que ficasse aos futuros por exemplo.
112. Sabia bem, que se com fé formada
mandar a hum monte surdo, que se mova,
que obedecerá logo á voz sagrada;
que assi lho ensinou Christo, e elle o prova:
a gente ficou disto lavoroçada,
os Brähmenes o tem por cousa nova:
vendo os milagres, vendo a sanctidade,
hão medo de perder autoridade.
113. São estes sacerdotes dos Gentios,
em quem mais penetrado tinha inveja,
buscam maneiras mil, buscam desvios,
com que Thomé não se ouça, ou morto seja:
o principal, que ao peito traz os fios,
hum caso horrendo faz, que o mundo veja;
que inimiga não ha a tão dura, e fera
como a virtude falsa da sincera.
114. Hum filho proprio mata, logo accusa
de homicidio Thomé, que era innocente:
dá falsas testemunhas, como se usa,
condemnam-no á morte brevemente:
o Sancto, que não vê melhor escusa,
que appellar para o Padre Omnipotente,
quer diante do Rei, e dos senhores,
que se faça hum milagre dos maiores.
115. O corpo morto manda ser trazido,
que resuscite, e seja perguntado
quem foi seu matador, e será crido
per testemunho o seu mais approvedo:
viram todos o moço vivo erguido
em nome de Jesu crucificado:
dá graça a Thomé, que lhe deo vida,
e descobre seu pai ser homicida.

116. Este milagre fez tamanho espanto,
 que o Rei se banha logo na agua santa,
 e muitos após elle: hum beija o manto,
 outro louvor do Deos de Thomé canta.
 Os Brähmenes se encheram de odio tanto,
 com seu veneno os morde inveja tanta,
 que, persuadindo a isso o povo rudo,
 determinam mata-lo em fim de tudo.
117. Hum dia, que prégando ao povo estava,
 fingiram entre a gente hum arruido:
 já Christo neste tempo lhe ordenava,
 que, padecendo, fosse ao ceo subido.
 A multidão das pedras, que voava,
 no Sancto dá, já a tudo offerecido:
 hum dos maos, por fartar-se mais depressa,
 com crua lança o peito lhe atravessa.

„Die Provinzen, die du zwischen dem einen und dem anderen Strome¹ mit verschiedenen Völkern (erfüllt) siehst, sind unzählig — ein König ein Muslim, ein anderer ein Heide, denen der Teufel Gesetze geschrieben hat. Siehe, daß die Herrschaft von Narsinga² die heiligen und gesegneten Reliquien des Körpers des Thomas innehat, des heiligen Helden, der die Hand in die Seite des Jesus Christ steckte (108).

Dort lag die Stadt, namens Meliapôr, schön, groß und reich; sie betete die alten Abgötter an, wie es die frevlerischen Leute noch immer tun. Weit entfernt vom Meere lag sie zu jener Zeit, als Thomas dahin kam, den Glauben, der sich über die Welt verbreitete, verkündend — und schon hatte er Tausende von Landschaften der Erde überfahren, die er unterrichtet hatte. (109.)

Er gelangte dorthin predigend, und zugleich gab er den Kranken Heilung, den Toten Leben — dann trug zufällig eines Tages das wellende Meer einen Baum von übermäßiger Größe mit sich; der König, der eben beim Bauen war, wünschte es, daraus Bauholz zu machen, und zweifelte nicht daran, (den Baum) ans Land tragen zu können durch starke Kräfte von Menschen, Maschinen und Elefanten. (110.)

So groß war aber die Schwere des Holzes, daß sie nicht ausreichten, um es nur zu bewegen, aber der Bote des wahren Christus brauchte wenig Mühe bei diesem Unternehmen; er band den Gürtel, den er trug, an den Baumstamm und hob ihn mit Leichtigkeit und zog ihn dahin, wo er einen kostbaren Tempel bauen möchte, damit er den Nachkommen zum Exempel stehen bleibe. (111.)

¹ Die Mündungen des Indus und des Ganges.

² So nennen die Portugiesen — und nach ihnen andere Europäer — das Königreich Vijayanagara (Bisnayar) nach dem Könige Narasimha (nach 1486), der bei ihrer Ankunft in Indien das Reich beherrschte (Yule-Burnell, Hobson-Jobson², p. 618 f.).

Er wußte wohl, daß, wenn man mit festem Glauben einem tauben Berge zuruft, daß er sich erhebe, er sofort dem heiligen Worte Gehorsam spendet — so hatte ihn Christus belehrt, und er beweist es. Das Volk wurde darüber erregt, die Brahmanen halten es für eine neue Sache; wie sie die Wunder, die Heiligkeit sehen, fürchten sie ihre Auctorität zu verlieren. (112.)

Jene sind die Priester der Heiden; diejenigen, bei denen die Eifersucht stärker durchdrungen war, suchen nach tausend Arten, suchen nach Umwegen, damit Thomas sich nicht hören lasse oder sterbe; der vornehmste, der auf seiner Brust die Fäden¹ trug, beging eine abscheuliche Tat, damit die Welt sehe, daß es keinen derart harten und wilden Feind gibt, wie es die falsche Tugend der wahren ist. (113.)

Er tötet einen seiner Söhne und verklagt sofort Thomas, der unschuldig war, wegen Mord; er legt falsche Zeugnisse ab, wie es gebräuchlich ist, dann verurteilen sie ihn in Kürze zum Tode; der Heilige, der keine bessere Befreiung sieht, als sich zu dem allmächtigen Vater zu wenden, will, daß vor dem Könige und den großen Herren eins der größten Wunder sich zutrage. (114.)

Er verordnet, daß man den toten Körper hole, damit er aufstehe und gefragt werde, wer sein Mörder sei, und daß man ihm als seinem am besten genehmigten Zeugen glaube; alle sahen den Knaben sich lebendig aufrichten im Namen des gekreuzigten Jesus — er dankt Thomas, der ihm das Leben gab, und enthüllt seinen Vater als den Mörder. (115.)

Dieses Wunder verursachte so große Bestürzung, daß der König sich sofort in dem heiligen Wasser badete, und viele nach ihm; einer küßt den Mantel des Thomas, ein anderer singt das Lob seines Gottes. Die Brahmanen wurden von solchem Haß erfüllt, der Neid beißt sie mit seinem Gifte derart, daß sie beschließen — indem sie dazu das unwissende Volk überreden — ihn doch schließlich kurz und gut zu töten. (117.)

Eines Tages, wie er dem Volke predigte, brachten sie unter den Leuten einen Tumult zustande; schon hatte ihm Christus zu jener Zeit befohlen, daß er, den Tod leidend, zum Himmel hinaufsteige. Die vielen Steine, die herumflogen, trafen den Heiligen, der schon für alles bereit war; einer der Bösewichte, um eiliger befriedigt zu werden, durchbohrte ihm mit einer harten Lanze die Brust. (118.)“

Es ist zu bemerken, daß schon Duarte Barbosa an der Stelle, wo er von der Stadt Coulan (Quilon) handelt, über das Wunder mit dem Baumstamme zu berichten weiß, daß er es also dahin lokalisiert². Er weiß darüber folgendes zu erzählen³: „Allontanandosi un poco dalle città si distende una punta in mare, sopra la

¹ D. h. die Brahmanenschnur. So nach Wollheim da Fonseca; sonst hat man wohl gewöhnlich die Stelle etwa „der in seiner Brust die Fäden (= Intrigen) trug“ aufgefaßt.

² Barbosa meint, die Kirche von dem heil. Thomas stamme von dem heil. Thomas selbst her, während sie nach De Barros von seinen Schülern aufgebaut ist.

³ Ramusio, *Navigazioni et viaggi* I (1613), fol. 312^v. Übersetzt bei Stanley, *The coasts of East Africa and Malabar*, p. 158ff. Was früher Marignolli über dieses Wunder zu berichten wußte, ist schon oben (p. 183) gegeben worden.

qual e posta una chiesa grande del glorioso san Tommaso, fatta per causa d'un miracolo che egli fece avanti che morisse: (il quale li Christiani del paese mi affermarono haverlo descritto nelli lor libri, che tengono con somma veneratione)¹: e fu in questo modo, che ritrovandosi il prefato nella città di Coulan, dove tutti erano gentili, andando in habito povero, convertendosi le genti alla nostra fede menava seco alcuni pochi compagni naturali del paese, e quivi una mattina apparve nel detto porto un legno grande, che andava sopra l'acqua, il qual venne poi a dar in terra: la qual cosa intesa dal Re, mandò subito molte genti, et elefanti per tirarlo in terra, ma non fu possibile, che lo movessero, venuto poi il Re in persona, manco lo potè far muovere: della qual cosa veggendo san Tommaso che il Re si desperava, gli disse s'io lo cavo dell'acqua sarete voi contento di darmi tanta terra, dove io possa far una chiesa in nome del nostro signore Iddio, que qui mi ci ha mandato? Il Re alzati gli occhi verso di lui con maraviglia gli rispose, se tu vedi ch'io con tutto il mio potere non lo posso cavar, come hai tu speranza di farlo? Io lo caverò disse san Tommaso, con l'aiuto del mio vero Iddio, il qual ha maior possanza di voi. Allhora il Re gli fece consegnare il terreno dimandato: e san Tommaso accostatosi al legno lo legò con un cordone, e lo tirò in terra, dove haveva determinato di far la chiesa: del qual miracolo rimasto stupefatto, et attonito il Re con tutto il popolo che era concorso a veder tal cosa, ma non già per questo si volse far Christiano, ma molta gente si convertì. Il glorioso apostolo fatti venir molti marangoni, e segatori, cominciò à far lavorare in diverse parti il detto legno, il qual solo fu bastate a compir tutta l'opra della detta chiesa, e perche è costume fra gl'Indiani di dare alli maestri, et altri lavoranti nell'hora del mezzo giorno una scodella di riso per mangiare, e come è sera una moneta d'oro basso, che chiamano fanan². Il detto apostolo, com' era il mezzo giorno, pigliava una misura d'arena, la qual diventava subito riso, e lo dava alli maestri, la sera poi un pezzetto del detto legno, che si convertiva in un fanan, di sorte che si partivano tutti allegri e contenti: et a questo modo fu fatta la chiesa in Coulan, et il Re la dotò di certa intrata, che le paga tutto il pepe, che nasce nel paese, che ancora sino al di d'hoggi la riscuote: questi miracoli accrebero molti la fama delle santità sua, di sorte che molti popoli si convertirono alla fede Christiana, et ancora in questo regno di Coulan, il qual si estende fino alla fronte dell' isola di Zeilam, se ne trovano più di diecisette mila case di detti Christiani, che hanno molte chiese sparse per il paese, ma la maggior parte di costoro mancano di dottrina, et alcuni anco del battesimo. Il Re veggendo questa novità di tanti, che si facevano Christiani, e dubitando che non gli facessero ribellare tutto il paese, cominciò a perseguitare il detto glorioso apostolo, il qual si ritiro in Coromandel, nella città di Malepur dove dapoi ricevuto il martirio, fu sepolto, come si

¹ Die eingeklammerten Wörter finden sich nur bei Ramusio.

² Yule-Burnell, Hobson-Jobson², p. 348f.; Dalgado, Glossario luso-asiático I, 386 f.

dirà qui di sotto¹.“ Das Ende des Abschnittes spricht von der Verbindung der malabarischen Kirche mit der armenischen und von den Riten des armenischen Klerus, was hier nicht angeht.

Bemerkenswert ist die nahe Übereinstimmung in der Darstellung des Wunders mit dem Baumstamme, der zwischen Barbosa und De Barros waltet; es scheint fast, als hätte letzterer den ersteren benutzt², oder sie gehen beide auf genau dieselbe Quelle zurück. Nur bezeichnet Barbosa Coulam — und nicht Meliapur — als Schauplatz des Wunders und erzählt noch dazu eine andere Wundertat des Apostels — wie sich Kies in Reis und Holzspänchen in Geld unter seinen Händen verwandelten.

Hören wir endlich, was Do Couto, Decada VII, l. 10, cap. 5 (p. 291 ff.)³ über das Martyrium des heiligen Thomas zu berichten weiß. Das Kapitel trägt die Überschrift „de huma breve relação das cousas do Bemaventurado Apostolo S. Thomé, de sua morte e milagres. E das grandes maravilhas de huma pedra que se achou no lugar em que o matarão. E de huns padroens, que os Reys daquelle tempo passarão de rendas pera a Igreja que alli fez.“ Ich brauche keinen Teil des Kapitels in extenso anzuführen. Erstens handelt Do Couto von dem Tode des Apostels: er hatte sich etwa eine Meile von der Stadt an zwei Stellen, die die Portugiesen „Monte pequeno“ und „Monte grande“ nannten, und wo sich zur Zeit des Verfassers das Jesuitenkolleg und die Kirche „de nossa Senhora“ befanden, Gebetszellen gemacht; eines Tages befand er sich in derjenigen auf dem Monte pequeno, als einige Brahmanen, die ihn herzlich haßten, durch ein Loch eine Lanze schleuderten, die ihn durchbohrte. Er stürzte heraus, um seine Schüler auf dem „Monte grande“ zu suchen, fiel aber auf dem Wege um und starb. Seine Schüler beerdigten ihn in der Kirche, die aus dem wunderbaren Baumstamme — davon spricht Do Couto als von einer schon längst erledigten Sache — gebaut worden war. Do Couto weist dann in bezug auf die Untersuchung von 1523 auf De Barros⁴ hin.

Weiter spricht er aber über einen Stein mit einem Kreuz und einer Inschrift, der im Jahre 1547⁵ aufgefunden wurde, und dessen Abbildung man bei ihm selbst Decada VII, p. 293; Ath. Kircher, China illustrata (1667), p. 54, u. a. findet. Die Inschrift, die in Wirklichkeit ein nestorianisches, in Pahlawi abgefaßtes Glau-

¹ Vgl. oben, p. 184 f.

² In Dec. IV, 4, 3 (Gesamtausgabe VII, 334 f.) rühmt De Barros einen Duarte Barbosa wegen seiner Vertrautheit mit den Sitten und der Sprache von Malabar; sonderbarerweise nimmt Barbosa Machado, Bibl. Lusitana I, 727, diesen als den Verfasser an, der doch im Jahre 1521 gestorben sein soll, während es sich doch hier um Ereignisse der Jahre 1529/30 handelt.

³ Unter dem Jahre 1562.

⁴ III, 7, 11 (s. oben p. 186 ff.).

⁵ Während der Zeit des Vizekönigs D. João de Castro (1545/48), vgl. Whiteway, The rise of Portuguese power in India 1497—1550, p. 299 ff.

bensbekenntnis aus dem 8. Jahrhundert ist,¹ enthielt nach der Interpretation eines alten Brahmanen einen Bericht von der Sendung des Thomas, dem Baumwunder und seinem Tode aus der Zeit kurz nach dem letztgenannten Ereignisse². Am 18. Dezember, dem Festtage des Apostels, schwitzte der Stein während der Messe Blut³, was nach Burnell⁴ sich vielleicht in natürlicher Weise ganz glatt erklären läßt. Endlich handelt Do Couto (p. 296ff.) über drei Kupfertafeln, die im Jahre 1552 ein Brahmane an den Vicarius der Casa do S. Thomé, P. Antonio Penteadó, verkaufte, die Schenkungsurkunden lokaler Rajahs an die Kirche enthalten sollen; die Inschriften werden auf p. 297f. angeführt⁵, ich kenne aber leider keine neuere Behandlung derselben und muß es mir aus ersichtlichen Gründen versagen, mich näher darüber zu äußern.

In den hier angeführten alten Quellen — Barbosa, De Barros, Camões und Do Couto — die über das Martyrium des heil. Thomas handeln, war davon keine Rede, daß die Nachkommen seiner Mörder — die übrigens als Brahmanen und gar nicht als „lowcasts“ dargestellt werden — durch Elephantiasis des einen Beines ausgezeichnet seien. Und doch hätten diese Verfasser, falls sie die Tradition gekannt hätten, es kaum unterlassen, sie ad majorem S. Apostoli gloriam anzuführen. Es fragt sich demnach, ob es nicht am Ende mit dem „pejo do S. Thomé“ eigentlich eine andere Bewandnis habe. Wir werden es versuchen, hier der Sache etwas näher nachzugehen.

Eine schon zitierte Stelle aus Barbosa⁶ mag hier als Ausgangspunkt genommen werden, diejenige, wo er von dem Tode des Apostels spricht⁷. Es heißt nämlich dort: „E venuto⁸ nella città, e raccontata per ordine alli governatori, cio che gli era avvenuto, quelli andarono à vedere, e conobbero essere il corpo del glorioso apostolo, e che sopra la pietra dove ei cadde, era restante la forma delli piedi impressa nel sasso . . . e lo volsero sepellire nelle chiesa dove hora stà, e posero la pietra con la forma di piedi apresso la sepoltura.“ Der Stein, auf dem der Heilige stand, wie er totgeschossen wurde, trug also nach dieser Version der Legende den Abdruck seiner

¹ Burnell, On some Pahlaviinscriptions in S. India, Mangalore 1873; Haug, Allg. Zeit. 29. 1. 1874.

² Do Couto, l. c. p. 295; Lucena, Historia da Vida do P. Francisco de Xavier, Lisboa 1600, p. 171; Ath. Kircher, Prodromus coptus, Rom 1636, p. 106ff. u. a.

³ Do Couto, l. c.; Barretto, Relation de la Province de Malabar, Paris 1646, p. 289; Lucena, l. c. p. 169ff.; Maffei, Hist. Ind. I. XVI, Florenz 1588, p. 252; Vincenzo Maria de S. Catharina de Siena, Viaggio all' Indie Orientali, Rom 1672, p. 135; De Sousa, Oriente conquistado, Lisboa 1710, I, 254 f.

⁴ The voyage of J. H. van Linschoten to the East Indies, I, 85 n. 1.

⁵ Der Inhalt derselben wird bei Osorio, De rebus Emmanuelis (Köln 1580), fol. 108aff., kurz angeführt ebenso wie das Wunder des blutschwitzenden Kreuzes; Damião de Goes, der mir nicht zugänglich ist, hat wohl deswegen kaum Weiteres darüber zu berichten.

⁶ Vgl. oben p. 185.

⁷ Ramusio, I, fol. 315f.

⁸ Sc. il uccisore.

Füße, genau wie die Steinplatte auf dem Adamsberge den Fußtritt des Buddha — oder des Adam — erhalten hat.

Fast genau gleichzeitig mit Barbosa schrieb der Florentiner Kaufmann Andrea Corsali aus Cochín seine beiden Briefe „allo illustrissimo Signor Giuliano de Medici, Duca di Fiorenza“¹ und „allo illustriss. Principe, et eccellen. Signor il Signor Duca Lorenzo de Medici“, die man bei Ramusio² abgedruckt findet. Der erste Brief trägt die Datierung: „nell' anno MDXV. alli VI. di Gennaio“; dieses Datum ist aber deswegen unrichtig, weil auf p. 180^v am Ende des Briefes von dem Tode des großen Affonso d'Albuquerque gesprochen wird, der am 16. Dezember 1515 bei der Einfahrt im Hafen von Goa starb — das einfachste wird wohl also sein, anzunehmen, daß wir „nell' anno MDXVI. alli VI. di Gennaio“ zu lesen haben. Der zweite Brief trägt das Datum „alli XVIII. di Settembre. MDXVII“, und soviel ich ihn recht verstehe, spielt Corsali dort auf den ersten Brief an, der, „già due anni passati“ geschrieben sein soll, was ja ungefähr zu einer Datierung Anfang 1516 stimmen würde³. Dem sei jedoch, wie ihm wolle. Die einzige Stelle, die uns in diesem Zusammenhang interessiert, findet sich auf fol. 179 v; nachdem er erwähnt hat, daß in Cochín und Colón (Quilon) sich Kirchen der Thomaschristen finden, „che dicono esser fatte maravigliosamente“⁴, fährt er so fort: „L'altra è in Coromandel principale di tutte, dove l'anno passato fu Pietro d'Andrea Strozzi, che dice in essa esservi sepolto S. Thomaso, e che ancor si vede un sepolchro antico di pietra, et appresso d'esso esservi un sepolchro d'un Ethiope Christiano⁵ delle terre del Prete Janni che andava in sua compagnia. Et che nelle parti della chiesa ci sono certi intagli con lettere, lequali egli non pote intendere. Dice anche *esservi una forma d'un piede incavato, in una pietra di mirabil grandezza, e fuori della natural moderna, che dicono essere stata fatta per San Thomaso miracolosamente.* Piacendo a nostro Signor egli tornerà costà fra un mese, e levarammi secco, e però mi riserbo a un' altra volta a dire di ciò meglio il particolare a V. S., e anche ogn' altra cosa piu chiara.“ Corsali fügt also zu, der Stein mit dem Fußabdrucke wäre „di mirabil grandezza“. also wohl auch der Fuß selbst; es handelt sich also hier um ein wirkliches *s'rīpada* im indischen Sinne.

Bei Purchas, His Pilgrims IV : VI, 1219 (new ed. XVI, 227) steht in der

¹ Giuliano de' Medici war der Bruder des Papstes Leo X.

² Navigazioni et viaggi I (1613), fol. 177^v—188^v; der „Discorso di M. Gio. Battista Ramusio sopra la prima, et seconda lettera di Andrea Corsali Fiorentino“ steht auf fol. 176^r—177^r.

³ D. e Sache wird aber noch verwickelter dadurch, daß am Anfang des zweiten Briefes die Expedition des Statthalters Lopo Soares (1515/18) nach Socotra und dem Roten Meere erwähnt wird; dort heißt es: „partimmo poi delle città, et isola di Goa alli 8. di Febraio 1526“, offenbar ein Druckfehler für 1516. Nach Whiteway, p. 182, der portugiesischen Quellen folgt (Correa, De Barros), fand aber die Expedition im Febr. 1517 statt. Whiteway scheint Corsali gar nicht gekannt zu haben.

⁴ Mit diesen Worten wird wohl auf das Baumwunder angespielt.

⁵ Wohl der Eunuch der Königin Candace, worüber weiter unten.

„Voyage of Anthonie Knivet with Thomas Candish, 1591“, nachdem über den Ort, wo der heil. Thomas gepredigt hatte, gesprochen worden ist, folgendes: „Likewise by the Seaside there are great Rockes, upon them I saw *great store of prints of the footing of the bare feete; all which prints were of one bignesse.*“

Wir kommen demnach zu Do Couto, Decada V, l. 6, cap. 2¹, zurück, von welchem Kapitel oben² der erste Teil übersetzt worden ist. Er fährt in der folgenden Weise fort: „Und indem wir mit der Fußstapfe aufdem Gipfel fortsetzten und viel gearbeitet haben, um darüber irgendwelche Sicherheit zu erlangen, viele Altertümer Indiens durchgehend, schien es uns, sie könnte von dem seligen Apostel Thomas herrühren, und ebenso einige Abdrücke von Knien, die bis zum heutigen Tage auf einem großen Steine im Steinbruch zu Columbo eingedrückt sich finden, worüber uns ein Vikar in jener Festung sagte, er habe sie vielmals genau beobachtet, und sie schienen ihm nicht absichtlich gemacht zu sein; und dies sagen wir wegen anderer Exemplare, die sich in der Stadt Meliapor finden, wo jener Apostel seine Kirche baute Denn obwohl seine Legende nicht erklärt, er wäre auf dieser Insel gewesen, könnte er doch möglicherweise da gewesen sein, da ja das Andenken sich nicht erhalten hat von allen Gegenden, wo er hinging, wie wir schon in dem ersten Kapitel des zehnten Buches der vierten Decade³ sagten, in bezug auf die Zeit, zu welcher die Tataren und Mongolen den Glauben an Christus empfangen.“

Dann folgt eine kurze Notiz über die Untersuchung von 1523⁴, wo Diego Fernandez über seine Erfahrungen von 1517 erzählte; er hatte dabei von einem alten „Mouro“ über das Leben des Apostels Verschiedenes erfahren. Dann heißt es: „Und daß er⁵ ihnen eine Fußstapfe in einem Stein abgedruckt zeigt, so neu, als wäre er eben in jener Stunde damit fertig geworden, seinen Fuß dort zu setzen, und jenes war Lehm, und dann ein anderer Stein, auf dem sich eine Kniescheibe befand, und daß es unter den Eingeborenen als gut bewiesen galt, daß jene zwei Zeichen von dem heiligen Apostel dageblieben waren; und wie sie ihn totschlügen, kniete er auf jenem Felsen und ließ dort jenes Zeichen nach.“

Er sagte ferner, daß im Jahre (1519) drei Portugiesen aus Malakka da waren, namens Antonio Lobo Falcão, Manoel Falcão und João Moreno; sie nahmen den Stein mit der Kniescheibe und zerbrachen ihn (124a) und verteilten ihn unter sich, ihn als große Reliquie mit sich führend, und daß sie nachher viele Wunder verrichtete, was wir an anderer Stelle⁶ sagen werden. Dies alles ist ein genügender Beweisgrund für unsere Vermutung über den Fußtritt auf dem Adamsberge und über die Kniescheiben im Steinbruche, daß sie von dem heiligen Apostel herrühren, der ganz

¹ Ed. 1612, fol. 123bff.

² Vgl. p. 19ff.

³ Die Stelle findet sich in der Gesamtausgabe der Decaden XI, 390ff.

⁴ De Barros III, 7, 11 (oben, p. 186).

⁵ Sc. o Mouro.

⁶ Wo, weiß ich leider nicht.

Indien mit Wundern und Wundertaten erfüllte, von denen wir den kleineren Teil in seiner Legende haben.“

Als Parallelen zu jenen Erscheinungen führt dann Do Couto folgendes an: 1. der Abdruck zweier Füße auf einer Steinplatte in der Kirche des heiligen Grabes in Jerusalem, von einem Abessinier herrührend, der dort gemärtyrt wurde; 2. einen Fußtritt von Jesus in der Himmelfahrtskirche auf dem Ölberge; 3. Abdrücke der Körper der drei Apostel im Garten von Gethsemane an der Stelle, wo sie schliefen, während Jesus betete. Endlich polemisiert er gegen die von Dorotheus, Bischof von Tyrus, und von Maffei verteidigte Ansicht, der Fuß auf dem Adamsberge könne von dem Eunuchen der Königin Candace von Äthiopien herrühren, der in Arabia Felix und Taprobana den Glauben verkündigt hätte; kein anderer als der Apostel Thomas hätte zu jener Zeit die wunderbaren Fußtritte und Abdrücke der Kniescheiben nachlassen können.

Der Vollständigkeit wegen mag auch die Stelle aus Maffei, auf die Do Couto hier anspielt, angeführt werden; sie findet sich im dritten Buche der „Historiarum Indicarum l. XVI¹“ und lautet folgendermaßen²: „ad haec, vel in primis iucundo spectaculo sylvosi montes ad effigiem theatralem inflexi, vastam planitiem oblongo circuitu in caveae formam includunt: quorum unus in arduum et subrectam altitudinem paene septem leucarum³ exurgit; habetque in summo aequatam agri planitiem, ex cuius medio bicubitale saxum eminens ad instar mensae, vestigium demonstrat impressum inclyti sanctitatis viri quem ex Indiae regno Deli⁴ quondam in ea loca venisse tradunt, ut gentem superstitionibus deditam fabulosis ad unius Dei cultum religionemque traduceret. Ergo tantae venerationis est locus, ut a leucis amplius mille omnium ordinum peregrini, ac praesertim Jogues, illuc pietatis causa contendant ingenti labore; siquidem praeter ceteras itineris difficultates atque pericula, in eius etiam montis cacumen, non nisi per adactos clavos ferreasque catenas ascensus est. Haud absimile vero videtur quod aiunt quidam, in eo, quod dixi, vestigio, quamquam extincta iam nominis antiqui et peregrini memoria, coli Eunuchum Candaces Ethiopum Reginae, quem cum alii scriptores, tum vero Dorotheus Tyri Episcopus (qui Constantino Magno (55) imperante et sanctitatis et doctrinae laude praecelluit) in Arabia Felice, totaque Erythra, et in Taprobana, Christi Evangelium promulgasse testatur.“

Während also die Buddhisten den Buddha, die Hindus den S'iva, die Mohammedaner den Adam als Urheber des heiligen Fußabdruckes betrachteten, scheinen die Christen zwischen dem Apostel Thomas und dem Eunuchen der äthiopischen

¹ Ed. Köln 1593, p. 54f.

² Es ist vorher über Ceylon gesprochen worden.

³ Port. *légua*.

⁴ *Monte d'Eli (Mount Delly)* auf der Malabarküste, vgl. Yule-Burnell, *Hobson-Jobson*², p. 303f. Vgl. auch Purchas, *Pilgrimage* (1626), p. 616.

Königin Candace geschwankt zu haben, obwohl letzterer doch offenbar nicht besonders viele Fürsprecher gehabt haben kann¹.

Die Form der Legende, nach welcher die Nachkommen der Mörder des heil. Thomas mit Elephantiasis behaftet wären, mag alt sein — ich kann das weder bestätigen noch verneinen. Soviel geht aber schon aus dem oben Gesagten deutlich hervor, daß es eine weitverbreitete Tradition gab, nach der an verschiedenen Stellen Indiens *s'ripada*'s, heilige Fußabdrücke, dem Apostel zugeschrieben wurden, und Do Couto unter anderen geht jedenfalls so weit, ihn auch als Urheber des heiligen Fußes *par préférence*, dessen auf dem Pico de Adam, zu bezeichnen². Es mag demnach zweifelhaft sein, ob nicht dem portugiesischen Namen der Elephantiasis „*pejo de São Thomé*“ eigentlich dieselbe Vorstellung zugrunde liegt, wie dem indischen *s'lipada* — diejenige nämlich, daß die Krankheit nach der Ähnlichkeit der kranken Füße mit den übernatürlich großen Fußabdrücken des Heiligen ihren Namen empfangen hat. Es fragt sich auch, wie alt die Vorstellung von den Fußabdrücken des heil. Thomas sein mag; würde sie schon in sehr alter Zeit unter den Thomaschristen, deren Existenz jedenfalls zur Zeit des Cosmas Indicopleustes (um 530 n. Chr.) außer Zweifel gestellt ist, und die wahrscheinlich viel früher in Indien zu Hause waren, verbreitet gewesen sein, dann mag man sich auch fragen, inwieweit nicht auch in ihren Kreisen der Name *s'ripada*, „heiliger Fuß“, sich ausgebildet hätte, und ferner inwieweit nicht auch diese Leute zur Ausbreitung der Benennung *s'lipada* für Elephantiasis mitgewirkt haben. Doch das bleibt ein Rätsel, das ich nicht zu lösen vermag.

¹ Nach Purchas, Pilgrimage (1626), p. 616, hegte Boterus dieselbe Meinung wie Maffei (näheres über die Stelle gibt er nicht an).

² Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß in dem oben angeführten Bericht des Marignolli über das Baumwunder angegeben wird, der große Baumstamm wäre auf dem Adamsberge gehauen worden. Das scheint unzweifelhaft auf eine legendarische Verbindung des Apostels mit diesem Berge hinzudeuten.

EIN CHINESISCHER BAEDEKER AUS DEM 13. JAHRHUNDERT.

Von ERICH HÄNISCH.

Der Nachtrag zu dem chinesischen Kaiserlichen Katalog führt in Buch V S. 71 unter dem Titel Yü-ti ki-scheng¹ 輿地紀勝 ein Werk auf, das er als die beste Geographie der Sung-Zeit bezeichnet. Der Titel wäre in Übersetzung wiederzugeben als „Aufgezählte Sehenswürdigkeiten aus der Landeskunde“. Das Zeichen scheng mit der Grundbedeutung „siegen, übertreffen“ ist hier als eine Verkürzung des Doppelwortes hing-scheng 形勝 oder ming-scheng 名 | zu verstehen d. h. „durch äußere Gestalt oder durch Überlieferung bemerkenswerte Plätze“. Das Buch hat eine Geschichte. Verfaßt von einem Gelehrten der Sung-Zeit Wang Siang-tschü 王象之 aus Tung-yang 東陽 in der heutigen Provinz Tschekiang, war es lange Zeit verloren und wurde erst unter der Regierung Tao-kuang des Mandschuhauses von einem Kantoner Bücherfreunde Wu Tsch'ung-yao 伍崇曜 in einer lückenhaften Handschrift aufgefunden und in Druck gegeben, in einer Ausgabe v. J. 1855 mit Vorreden des Herausgebers v. J. 1851, des Verfassers v. J. 1200 und eines gewissen Li Tschü 李直 aus Mei-schan 眉山, Provinz Szetschuan, (des vermutlichen alten Herausgebers) v. J. 1220. Von einem Gelehrten Namens Tschang Kien 張鑑 ist das Werk einer genauen Durchsicht unterzogen worden, und zwei Gelehrte aus I-tsch'eng 儀徵 in der Provinz Kiangsu, Liu Wen-k'i 劉文洪 und sein Sohn Yü-sung 毓崧, haben eine Kritik, kiao-k'an-ki 校勘記, in 52 Büchern dazu geschrieben.

Die Quellen, auf die sich unser Buch stützt, sind zunächst amtliche und einige andere Geschichtswerke wie die Geschichte der Teilstaaten Wu und Yüeh, Wu-Yüeh tsch'un-ts'iu 吳越春秋, weiter ältere und zeitgenössische geographische Werke, vor allem die „Aufzeichnungen über die Welt“ Huan-yü-ki 寰宇記, die Sammelhandbücher für die Verwaltungsbezirke des Sung-Reiches, Huang-tsch'ao kiün-hien tschi 皇朝郡縣志, und eines aus der Regierung Yüan-ho der T'ang-Zeit (807—21), sodann die Einzelhandbücher der Bezirke wie z. B. das von Hangtschou, Lin-an tschi 臨安志, schließlich eine Reihe von Einzelwerken, vor allem die Dichtungen der T'ang-Zeit.

Das Buch ist, wie gesagt, Jahrhunderte lang wenn auch nicht unbekannt, so doch verschollen gewesen. Durch die Provinzial- und Bezirkshandbücher sind zwar viele aus ihm angeführte Stellen erhalten geblieben und so auch in die große

¹ Zitiert Y, vorhanden, außer im Besitz des Verfassers, in den Beständen der K. B. Berlin, Slg. Hirth 133.

Reichsgeographie der Mandschu-Zeit übergegangen, Ta-Ts'ing I-t'ung tschi 大清一統志. Aber da das Buch im großen Kaiserlichen Katalog selbst noch nicht verzeichnet ist, so ist es auch nicht in Wylie's notes on Chinese Literature und Cordier's bibliotheca Sinica übernommen worden und daher der Sinologie im allgemeinen wohl noch fremd geblieben.

Da es immer von Wert ist, Lücken in der Literaturkunde auszugleichen und dabei auf den Reichtum des chinesischen Schrifttums hinzuweisen, so wird sich eine Besprechung an dieser Stelle rechtfertigen.

Das Werk zählt 200 Bücher, von denen 32 völlig verloren, 16 mit meist geringen Lücken und 156 vollständig erhalten sind. Behandelt ist das Gebiet des Süd-Sung-Reiches (aus der Zeit 1127—1279), das nur Süd- und Mittelchina umfaßte: die Landesteile südlich des Yangtse, zwischen Yangtse und Han-Fluß sowie die heutige Provinz Szetschuan. So bleibt schließlich nur die Hälfte des eigentlichen China von heute in den Beschreibungen vertreten, und auch aus diesem Gebiete fallen mit den verlorenen Heften wieder wichtige Teile heraus, wie Tsch'eng-tu, K'uei-tschou 夔州, und Tschung-tschou 忠 | in Szetschuan, Schi-tschou 施 | in Hupei, T'an-tschou 潭 | mit Tsch'ang-scha in Hunan und Wen-tschou in Tsche-kiang. Aber der Rest ist immer noch beträchtlich genug.

An der Spitze steht die Kaiserliche Residenz, dann folgt der Bezirk der Landeshauptstadt Lin-an, das heutige Hang-tschou, danach kommen die anderen Gebiete des Sung-Reiches, in die damaligen Provinzen, lu 陸, eingeteilt: die beiden Tschê West und Ost, Kiang-nan Ost und West, Huai-nan Ost und West, King-Hu 刑湖 Süd und Nord, King-si 京西 Süd, Kuang-nan Ost und West, Fukien, Tsch'eng-tu-fu, T'ung-tschu'an-fu 潼川, K'uei-tschou, Li-tschou 利州 und Li-si 利西.

Die innere Anordnung des Buches bringt innerhalb eines jeden Bezirkes zunächst einen kurzen Abriß der Verwaltungsgeschichte, yen-ko 沿革, wörtlich die aufeinanderfolgenden Veränderungen, danach eine Abteilung feng-su hing-scheng 風俗形勝 wörtlich Gebräuche und bemerkenswerte Punkte, dem Inhalt nach aufzufassen etwa als „auf das Gebiet und seine Sonderheiten bezügliche Sentenzen“. Darauf folgt der Hauptabschnitt in 2 Teilen, king-wu 景物 genannt, Sehenswürdigkeiten, danach ku-tsi 古迹 Altertümer, vor allem Archäologisches, danach bedeutende Männer aus der Gegend, nämlich kuan-li 官吏 Beamte, jen-wu 人物 Privatpersonen, sien-schi 仙釋 taoistische Einsiedler und Buddhistenmönche, danach kommen pei-ki 碑記 Steininschriften und zuletzt schi 詩, auf das Gebiet bezügliche Stellen aus der Dichtung.

Die Ähnlichkeit mit den geographischen Handbüchern, den tschi-schu 志書, fällt in die Augen, aber auch der Unterschied. Das oben erwähnte große geographische Reichshandbuch der Mandschu-Dynastie, die Reichsgeographie (Ta-Ts'ing I-t'ung-tschi, zitiert T. I.) enthält folgende Unterabteilungen: Verwaltungsgeschichtlicher Abriß, Bodengestalt, Kultur, Stadtmauer, Schulwesen, Zensus, Kataster, Geographie,

Archäologisches, strategische Punkte, Furten und Brücken, Grabanlagen, Gedächtnistempel und Mönchsklöster, bedeutende Persönlichkeiten wie oben, und schließlich Landeserzeugnisse. Die Einteilung der Einzelhandbücher ist im allgemeinen dieselbe. Wir sehen, daß das Tschü in erster Linie ein Verwaltungshandbuch, das Y aber mehr ein literarisches Werk ist. Das zeigt sich besonders in seinem Abschnitt „Sehenswürdigkeiten“. Nicht daß dieser Stoff in den Handbüchern gänzlich fehlte, aber er ist in den einzelnen Abschnitten verteilt und längst nicht so reich wie im Y, in dem er schätzungsweise 15000 Nummern zählen mag und eine Fülle von kulturgeschichtlichen, volkskundlichen, mythologischen, etymologischen und literarischen Angaben enthält. Von seiner Reichhaltigkeit zeugen die vielen behandelten Einzelgegenstände. Neben den natürlichen Sehenswürdigkeiten wie Bergen, Tälern, Höhlen, Wäldern, Einzelbäumen, Flüssen, Seen, Quellen und Furten werden auch Bauwerke und Anlagen aller Art aufgeführt, wie Tempel, Pagoden, Klöster, Türme, Pavillons, Gedächtnishallen, Brücken und Brunnen, aber auch berühmte Standbilder, Glocken, Altertums- und Sammlungsgegenstände u. dergl., auch eigentümliche Pflanzen und Tiere. In vielen Fällen findet sich außer der Ortsangabe auch eine etymologische Erklärung des Namens mit der dazu gehörigen Sage oder Geschichte. Da diese „Sehenswürdigkeiten“ den Hauptabschnitt des Buches bilden, können wir es nicht als eine einfache Geographie ansprechen, glauben vielmehr mit dem in der Überschrift gewählten Namen „Baedeker“ es am treffendsten gekennzeichnet zu haben. Es ist zwar kein Reisebuch, ihm fehlt der Abschnitt Reisewege tsch'eng-tschan 程站 mit Verbindungen, Angaben über Entfernungen und Unterkunft, vgl. etwa die Handbücher für Tibet Si-Tsang t'ung-tschü 西藏通志 u. a. Aber auch der Baedeker dient ja nicht allein Reisezwecken.

In seiner Benutzung stellt sich das Werk als eine literarische und mythologische, archäologische Landeskunde dar, ein Nachschlagebuch für den chinesischen Literaten, teils zur Feststellung der von den Sung-Dichtern besungenen Plätze und Naturschönheiten, teils wohl auch als Hilfsmittel dienend, eine Stoffsammlung für eigene Dichtung. Hier findet der Dichter die Angaben über die Landschaften oder Bauwerke, die er zum Gegenstand seiner Verse wählt. Den Mangel eines Index, der diesen Gebrauch des Buches nach unserem Dafürhalten sehr beeinträchtigen muß, scheint der Chinese ja in seinen Stoffsammlungen nie so sehr zu empfinden. Für den europäischen Forscher stellt nun das Buch eine Fundgrube bei selbständigen Arbeiten kulturgeschichtlicher, archäologischer und mythologischer Art dar, wie sie reichhaltiger kaum zu denken ist, mag sich auch bei genauerer Durcharbeitung etwa herausstellen, daß der eine oder andere Abschnitt nicht so ergiebig ist wie erwartet. Für eine Beschreibung bestimmter Örtlichkeiten, Städte, heiliger Berge, Klöster u. dergl. werden wir natürlich die betr. Sonderhandbücher vorziehen, für monographische Arbeiten, die sich bis auf die neuere Zeit erstrecken, die große



Abb. 1. Gelbe Bergwand (unten).
2. Kleiner Waisenberg (oben).
3. Neunklösterberg (Mitte).

illustrierte Encyklopädie der K'ang-hi-Periode, T'u-schu tsi-tsch'eng 圖書集成 zu Rate nehmen. Diesen Quellen gegenüber behauptet das Y seinen besonderen Wert. Es gibt einen Querschnitt durch die Heimatkunde des chinesischen Reiches vor 600 Jahren, also 4 Jahrhunderte vor der Darstellung der Encyklopädie, ein Bild von allem, was man im damaligen China an bedeutenden Plätzen und Anlagen um sich sah, und teilt uns mit, was die Volksüberlieferung damals davon erzählte. Mancher Berg hat seitdem seinen Namen gewechselt, manches Bauwerk ist verfallen und vergangen und manche Sage verschollen, über die wir nur aus diesem Werke Aufschluß erwarten dürfen. So hat es auch in der Literatur stets in hohem Ansehen gestanden und findet sich in den landeskundlichen Büchern schon seit alter Zeit als Hauptquelle herangezogen.

Eine Bearbeitung des Werkes wäre in dreifacher Richtung denkbar: nach Gebieten, nach Gegenständen, nach kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten. Man könnte einen bestimmten Platz, etwa die Stadt Hang-tschou, so darzustellen suchen, wie er vor 600 Jahren aussah, unter Bezeichnung der noch heute erhaltenen Denkmäler nach Augenschein, Bild oder neuerer Beschreibung. Oder man nähme sich eine mono-

graphische Arbeit vor, vielleicht die Gedächtnishallen im China der Sung-Zeit. Schließlich könnte man etwa den mythologischen oder volkskundlichen Stoff herausziehen.¹

Vorliegende Arbeit will einen Versuch in den beiden letzten Richtungen bringen. Sie kann dabei keineswegs als erschöpfende Abhandlung, sondern nur als Skizze gewertet werden. Eine genaue Darstellung eines bestimmten Platzes in allen seinen Einzelheiten verbietet der kleine Rahmen des Aufsatzes. Statt dessen seien einige typische Beispiele für king-wu „Sehenswürdigkeiten“ im Bilde gebracht. Abbildung 1 zeigt eine Landschaft, heißen Huang-yen 黃巖 Gelbe Bergwand. Rechts der steile Abhang mit dem gelben Gestein und dem weißen Faden eines Wassersturzes, dahinter Bambus- und Föhren-Wald, in der Ferne hochragende

¹ Allein die Darstellung der örtlichen Gebräuche, die man zur Herbeiziehung des Regens anwendet, wird manches Neue ergeben.

Bergesspitzen und links auf schroffer Klippe eine Pagode¹: ein ausgesprochenes king-wu. Dasselbegilt von Abb. 2, dem Kleinen Waisenberge, siao ku-schan 小孤山. Dies ist ein besonders berühmtes king-wu, über das sich mehr sagen läßt.² Es sind zwei Brüder, der Kleine und der Große Waisenberg, mächtige einzelstehende Felsen, wie hingeworfene Blöcke schroff aus dem Wasser aufragend. Der erste, hier im Bilde gebracht, mit Tempelanlagen bedeckt, auf der Strecke zwischen An-k'ing und Kiu-kiang nahe der Stadt P'eng-tse 彭澤 im Strom gelegen und allen Yangtse-reisenden wohl vertraut, der andere, wegen seiner Form auch Schuhberg, hieh-schan oder hai-schan 鞋山 genannt, mit einem kleinen Tempel und einer schlanken weithin sichtbaren Pagode geschmückt, reich bewaldet, ein herrlicher Erfrischungsaufenthalt während des in dieser Gegend besonders drückenden Sommers. Der Fels fällt unten scharf ins Wasser ab, das an der glatten Fläche brandet und bei Wellengang eine Landung unmöglich macht. Der Felsenwald ist ein Horst für wilde Tauben. Wer dort während des Pilgermonats im Tempel weilt, hört des Nachts die Boote über das Wasser rauschen, welche die Wallfahrer zu dem Bildnis der Kuan-yin bringen und noch vor Tagesanbruch wieder entführen.

Das Handbuch der Provinz Kiangsi³ sagt von dem erstgenannten, hier abgebildeten Felsen, daß er in seiner Form einer Frauenfrisur ki gleiche und daher auch den Namen Ki-schan 髻山 führe. Die Reichsgeographie⁴ berichtet dazu noch, daß man in dem Namen Ku-schan das Zeichen „Waise“ im Laufe der Zeit in das gleichlautende Zeichen für „Fräulein“ 姑 geändert habe, daß aber der Tempel siao-ku-miao „kleiner-Fräulein-Tempel“ amtlich den Namen sheng-mu-miao „Tempel der Heiligen Mutter“ trage. Also hat jedenfalls das Kuan-yin-Bild im Tempel die Ursache zur Umbenennung des Berges gegeben.

Von dem anderen Felsen, dem Großen Waisenberg oder Schuhberg, sagt das Y 30, 7a: Er liegt im SO. von Te-hua, d. i. der Kreis der Stadt Kiu-kiang, auf der Grenze des Kreises Tu-tsch'ang 都昌... Danach bringt es ein Zitat: Der P'eng-li-See 彭蠡湖 beträgt 450 Meilen im Umkreise. Darin liegt ein Felsen, mehrere 100 Fuß hoch, berühmt dadurch, daß der große Yü hier eine Inschrift auf einem Steine hinterlassen hat... Das Handbuch der Provinz Kiangsi⁵ weiß dann aus neuerer Zeit noch zu berichten, daß in der Regierung Kia-tsing der Ming-Dynastie (1522—67) ein Mönch Wan kung 萬恭 die Pagode auf dem Felsen errichtet habe, die aber danach eingestürzt und erst kürzlich⁶, d. h. im Beginne der Mandschu-Dynastie, wieder aufgebaut worden sei.

¹ Auf dem Bilde tritt sie leider nicht sehr scharf hervor.

² Die Ansicht ist sehr bekannt.

³ Buch 6 unter Kiu-kiang-fu.

⁴ Buch 244.

⁵ Buch 6 unter Kiu-kiang-fu.

⁶ Die Ausgabe der K B. Berlin ist v. J. 1683.

Abb. 3 zeigt uns eine Ansicht von dem an der Hupei-Kiangsi-Grenze gelegenen Neunklösterberg Kiu-kung-schan 九宮山. Das ist ein abgelegenes Gebirge, fast 400 Meilen südlich von der Stadt Wu-tsch'ang. An seinem Nordabhang dicht bestanden mit den Bambuswäldern der Provinz Hupei, fällt es im Süden sanft ab zu den Teebergen des Bezirks Ning-tschou in Kiangsi. Es bildet die Wasserscheide zwischen dem in den Yangtse abfließenden Fu-Flusse 富水 mit seinen Nebengewässern und dem in den Poyang-See mündenden Wu-ning-Fluß¹. Von der an klarem grünen Wasser lieblich gelegenen Stadt T'ung-schan 通山 geht es an einem pagodengekrönten Hügel vorbei zum Fuße des Gebirges, an dem man steil emporsteigen muß, bis sich von der Paßhöhe I-t'ien-men 一天門 eine wundervolle Fernsicht eröffnet. Hier findet sich ein kleiner Tempel mit Opferaltar davor. Westwärts der Blick auf eine Mulde mit einem Kratersee, einem t'ien-tsch'i 天池², Himmelsteich, Wunderteich, an dem sich die taoistische Klosterstadt angebaut zeigt. Sonst ist das Gebirge wüst und unbewohnt, mit hochragenden Spitzen und steilabfallenden Hängen. Der Trägerverkehr über den Paß ist gering, seitdem die Dampfschiffahrt auf dem Yangtse den Wasserweg zu der kürzesten oder wenigstens billigsten Verbindung zwischen Ning-tschou und Hankou gemacht hat. Der Berg hat im Beginne der Mandschu-Geschichte eine Rolle gespielt. Hierher hatte sich der berüchtigte Bandenführer Li Tze-tsch'eng 李自成 schließlich geflüchtet, als er von den unter Mandschubanner fechtenden Generalen Wu San-kuei 吳三桂 und K'ung Yu-te 孔有德 von Peking nach dem Westen getrieben, nach dem Han-Fluß und dem Yangtse durchgebrochen war. Das war der Mann gewesen, der während das Heer an der Grenze im harten Kampfe mit dem andrängenden mandschurischen Eroberer stand, dem Kaiser in den Rücken fiel, worauf das Reich zusammengebrochen und der Fremdherrschaft anheimgefallen war. Hier, am Kiu-kung-schan hauste der Bandit, zuletzt von allen Gefährten verlassen, bis er auf einem Beutezuge von den Landleuten erschlagen wurde. Der Mann, der aus Machthunger, um noch 3 Tage in Peking den Herrn zu spielen, das Land um sein angestammtes Herrscherhaus gebracht hatte, endete hier unrühmlich und unerkant unter der Hacke eines Bauern. — Das Y 33,4^b macht zu dem Berge folgende Angaben: nach dem Huan-yü-ki hatte der König An der Tsin-Dynastie³ hier mit 8 Brüdern 9 Klöster gebaut. In dem Handbuche des Bezirks Fu-tsch'uan 富川⁴ heiße es: der Kiu-kung-schan ist der Tao-Platz des Priesters von der Dhyāna-Sekte Fuhu 伏虎禪師. Der Berg hat von unten bis oben 9 Schichten hohe Gipfel, daher der Name....

In dem Handbuche der Provinz Kiangsi⁵ steht, der Name rühre von einer

¹ Nach der Teestadt Wuning in Kiangsi benannt.

² Auf dem Bilde hinter den Bäumen als dunkler Streifen erkennbar.

³ 264—65.

⁴ P'ing-lo in Kuangsi.

⁵ Buch 6 unter Nan-tsch'ang.

Sage her, nach der sich 9 Drachen auf dem Teiche niedergelassen hätten. Daneben wird die Erzählung von den 9 Brüdern berichtet. Das Handbuch des Kreises T'ung-schan¹ ist ausführlicher. Es bemerkt nach der Anführung der Stelle aus dem Y, daß das Buch der berühmten Berge auch die Sage von den 9 Drachen berichte. Es sagt dann weiter, die Spuren der Menschen der Vorzeit hätten selten hierher geführt. Erst seitdem der Taoist Tschang Ta-ts'ing 張大清 in das Gebirge gekommen sei, um das Tao zu pflegen, seien Spuren von Heiligen dort zu finden. Dann heißt es: Unter der Regierung Ning-tzung der Sung-Dynastie (1195—1224) wurde auf Kaiserlichen Befehl der Tempel K'in-t'ien jui-k'ing kung 欽天瑞慶宮 errichtet. Unter der Regierung Tsching-tscheng (1341—68) des Mongolenreiches baute man dann die Halle Miao-ying-tien 妙應殿. Die Leute, die zur Audienz zu Hofe gingen, benutzten diesen Weg als Verbindung zwischen Kiangsi und Hupei (Hunan?). Er zweigt sich am Föhren-Passe Sung-kuan des Zehntausendbambus-Berges Wan-tschu schan ab. An der Kuei-yün 歸雲-Brücke bei Yün-ts'ang 雲廠 geht es in Windungen in die Höhe bis zum I-t'ien-men. Dort steigt man zur Terrasse der flachen Kanne P'ing-hu-t'ai 平壺台, die eben ist wie eine Handfläche. Dort steht der Jui-k'ing-tien. . . . Es folgt dann eine Aufzählung der einzelnen Landschaftspunkte im Gebirge. Die Reichsgeographie bringt nichts Besonderes dazu.

Nicht zu weit von diesem Berge, im Westen des großen Binnensees Poyang, liegt der Hüttenberg Lü-schan oder Lu-schan 廬山, einer der berühmtesten Berge Chinas. Das Y erwähnt ihn an zwei Stellen, bei den Bezirken Nan-k'ang und Kiu-kiang: Zur Zeit des Kaisers Wu von der Tschou-Dynastie war ein Mann Namens K'ang-su 康俗 mit 6 Brüdern, alle mit taoistischen Zauberkraften begabt, die sich auf diesem Berge Hütten flochten. Nachdem sie als Geister entschwunden waren, blieben die Hütten zurück, wovon der Berg den Namen erhielt. Die Reichsgeographie bemerkt dazu, das sei ein überkommenes Gerede, keine einleuchtende Etymologie, was wir nur unterschreiben können. Am Fuße dieses Berges, der ja seit längerer Zeit der beliebte Sommeraufenthalt der in Mittelchina wohnenden Fremden geworden ist, liegt nun eine der berühmten klassischen Schulen, genannt Schule von der Grotte des weißen Hirsches Pai-lu-tung-schu-yüan 白鹿洞書院. Das Y 25, 8b erzählt uns hierzu: Li Po und sein älterer Bruder Schê 李渤, 涉 aus der T'ang-Zeit hatten sich beide an den Lü-schan zurückgezogen und hielten dort einen weißen Hirsch, nach welchem die Höhle benannt ist. Unter der Regierung Scheng-yüan (937—43) erbaute man die Schule und setzte den Li Schan-tao 李善道 zum Herrn der Grotte (also Leiter der Schule) ein. . . . Danach wird eine Meldung des Präfekten von Kiang-tschou (Kiu-kiang) vom Jahre 967 erwähnt, daß die Schule der Grotte des weißen Hirsches durchweg einige Tausend Studenten und Hörer zähle. Er beantragte, der Schule zu ihren Übungen die 9 Klassiker zu stiften,

¹ Buch 2 unter „Berge“.

worauf der Kaiser die Prinzen anwies, ein Kapital zu stiften und es jenen dorthin zu senden. . . . Diese berühmte Schule, heute umgewandelt in eine moderne Mittelschule der Präfektur Nan-k'ang, besitzt ihre eigene Chronik, aus der ausführliche Nachrichten zu erfahren sind.

Es soll jetzt zur Frage der monographischen Behandlung des Y geschritten und als Beispiel die Pagode gewählt werden. Die Pagoden, als Reliquienbehälter oder über den Reliquien errichtete Wahrzeichen ursprünglich rein buddhistische Bauten, haben in China unter dem Einfluß des taoistischen Gedankens esoterische und geomantische Bedeutung bekommen, wie es de Groot in seiner Abhandlung, der Thüpa¹, überzeugend darlegt.² Diese Gebäude, die sich in China heute in jeder Landschaft finden und als Richtpunkte fast die Stelle unserer Kirchtürme vertreten können, sind einmal gedacht sozusagen als buddhistische Kraftstationen, als Sender von Wellen der Glückseligkeit und Erleuchtung. Dann aber dienen sie auch als eine Art geomantische Blitzableiter, zum Schutze der Gegend gegen unheilvolle Natureinflüsse. Diener des ersten Gedankens wird man im allgemeinen in den Pagoden zu erblicken haben, die auf besonders erhöhtem Standpunkt errichtet sind, der ihnen einen weiteren Aktionsradius gibt. Vertreter der zweiten Art werden oft solche Pagoden sein, die gerade an nicht hervorragenden, auffälligen Plätzen stehen, nämlich an geomantischen Punkten, die von den Fachgelehrten ausgesucht worden sind. In diesem Falle kann es oft so liegen, daß eine Pagode erst eigens zu diesem Zwecke erbaut worden ist d. h. daß eine besorgte Gemeinde das Geld aufgebracht und den Bau einer Pagode mit Tempel in Auftrag gegeben hat.³

In der Sung-Zeit kann die Zahl der Pagoden noch nicht so groß gewesen sein wie heute. Jedenfalls werden im Y. nur 19 Pagoden mit einer Beschreibung, 9 mit dem bloßen Standort aufgeführt. Wohl nur wenige von diesen werden sich in die Jetztzeit hinübergerettet haben, außer im Falle mehrmaligen Neuaufbaus. Ein Gebäude aus der Sung-Zeit ist in China schon eine Seltenheit, und gerade das obige Beispiel der Pagode auf dem Schuhberge hat uns gezeigt, von wie kurzer Dauer solche Anlagen sind.

Die nur dem Namen und Standort nach erwähnten Pagoden sind folgende: die Pao-schu 保叔塔-Pagode am Westsee bei Hang-tschou; Pagode mit langem Stamm Tsch'ang-kan t'a 長干 in Nanking; Pagode der Heiligen Frau Sien-nü t'a 仙女 im Kreise Sin-kan 新淦. Provinz Kiangsi; Tausendbuddha-Pagode Ts'ien-fo t'a 千佛 auf dem Lang-ya 琅瑕-Berg in Tsch'u-tschou 涿, Anhui; wachhaltende Elefanten-Pagode Tschen-siang t'a 鎮象 s. von der Kreisstadt Tung-kuan, Kantonprovinz; Götterglanz-Pagode Schen-kuang t'a 神光 in Fu-tschou; wieder eine Tausendbuddha-Pagode in Kien-tschou 簡, Sze-

¹ Berlin Abh. d. A. d. W. 1919.

² l. c. Kap. 3 u. 6.

³ l. c. S. 85.

tschuan, auf dem Wasserdammberge 3 Meilen s. das Präfekturamtes, am Tempel der heiligen Tugenden; Hühnerknochen-Pagode Ki-ku t'a 雞骨 auf dem Weihrauchhaufenberg in Yung-k'ang 永康, Szetschuan; Wildgans-Pagode Yen t'a 雁 in der Präfektorschule der Stadt Lu-tschou, Szetschuan; Weiße Pagode Pai t'a in T'ai-ning 太寧, Szetschuan, auf dem Phönixgipfel.

PAGODEN MIT NÄHEREN ANGABEN:

1. Donnergipfel-Pagode Lei-feng t'a 雷峯 2, 10b befindet sich in dem „Gelben-Haut-Garten“ 黃皮園? auf den Bergen s. das Westsees (bei Hang-tschou). Ein König von Wu-Yüeh, aus der Familie Ts'ien, hat sie erbaut. Sie ist sehr hoch.

2. Sechs-Harmonien-Pagode Liu-ho 六和 t'a 2, 11a. Sie wurde unter der Regierung K'ai-yüan (713—43) gebaut. Sie steht auf dem Mondradgipfel des Drachenberges in dem Tempel K'ai-hua-sze 開化寺 bei Hang-tschou. Zuerst zählte sie 9 Stockwerke mit einer Höhe von mehr als 50 Klaftern. Später zerfiel sie und wurde erst unter der Regierung Schao-hing (1131—63) wieder aufgebaut, aber mit nur 7 Stockwerken.

3. Gesetzesblumen-Pagode Fa-hua t'a 法華 2, 14b. Beim Siang-fu 祥符-Tempel¹ in der Stadt Hang-tschou ist diese Pagode erbaut. Sie ist aus einem Lack hergestellt, der aus den zu Staub gestoßenen 7 Kostbarkeiten gemischt wurde. Mit einer Nadel und mit Blut hat man das Gesetzesblumen-Sutra geschrieben, die innen und außen befindlichen Buddhafiguren, über 10000, sind alle aus den 7 Kostbarkeiten gefertigt.

4. Schäkya-Pagode Schi-kia t'a 2, 16a. Sie befindet sich im Brahma-loka-Tempel, Fan-t'ien yüan 梵天院, in Hang-tschou. Ts'ien Tschung-i 錢忠懿 hatte echte persönliche Reliquien des Schäkjamuni Buddha erhalten und baute darüber die Pagode. Im Jahre 1116 schrieb der Kaiser ihr eigenhändig den Namen (das Namensschild) „Pagode der heiligen Kostbarkeiten des Gebets vom himmlischen Frieden“ T'ien-ning-tschu scheng-pao t'a 天寧祝聖寶塔.

5. Pagode der fünf goldenen Kostbarkeiten Wu-kin-pao t'a 2, 16a, ebenfalls in Hang-tschou. Der König Ts'ien Tschung-i hat im Ganzen 84000 Stück angefertigt. Er schickte Gesandte zur Stiftung von 500 Stück nach Japan und anderen Orten.

6. Pagode des Tao-Pflegers Siu-tao-tsche 秀道者 t'a 3, 9a. Sie befindet sich auf dem Pflaumenberge in Kia-hing, Tschekiang. In alter Zeit war eine Hütte auf diesem Berge errichtet, die stets von zwei Tigern bewacht wurde. Danach bauten diese selbst eine Pagode auf dem Paßübergange. Nach Vollendung des Werkes häuften sie Reisig auf und verbrannten sich. Jetzt ist noch eine Inschrifttafel zu sehen.

¹ Er ist jedenfalls in der Regierungszeit Siang-fu (1008—17) gebaut worden.

7. Reliquien-Pagode Schê-li 舍利 t'a 4, 11a. Sie befindet sich in An-ki-fu (Hu-tschou, Tschekiang). Ihr Bau wurde im Jahre 884 begonnen und 894 vollendet. Sie zählte im ganzen 37 Stockwerke bei 65 Klafter Höhe. Im Jahre 1150 durch einen Blitzschlag in Asche gelegt, ist sie jetzt von dem Präfekten Tsch'ang T'ung 常同 wieder aufgebaut worden.

8. Die Eiserne Pagode vom Dankestempel Pao-en-sze 報恩寺 t'ieh-t'a 11, 9a. Sie liegt 100 Schritt w. des Präfekturgebäudes von K'ing-yüan (d. i. Ning-p'o) Die eiserne Pagode ist in der Regierungszeit Kien-lung (960—62) des Königs Ts'ien Kung-i errichtet worden.

9. Pagode mit den echten Reliquien des Schäkjamuni Tathägata Schi-kia ju-lai tschen-schen schê-li t'a 釋迦如來真身舍利塔, 11, 9a. Ebenfalls in K'ing-yüan. Die Tempelinschrift besagt: Im Anfange der Regierung I-hi der östlichen Tsin-Dynastie (405—18) hat man wegen der Erscheinung der Pagode diesen Tempel gebaut. Der Kaiser Wu Ti von der Liang-Dynastie hat der Pagode den Namen gegeben: Pagode des Königs der Asura. In der Kategoriensammlung der gegenwärtigen Dynastie 皇朝類苑 heißt es: die Pagode mit den Reliquien des Schäkjamuni Tathägata, die in Yin-hien 鄞 in Ming-tschou, Ning-p'o, erschienen ist, gehört zu den 84000 vom Asura-König gebauten. Ts'ien Liu 錢鏐 baute dann die Südpagode... Verschiedentlich ist sie durch Feuer niedergebrannt. Ein Mönch rettete sich (bei einer solchen Gelegenheit) durch die Flammen hinauf zum dritten Stockwerk, griff mit der Hand danach (nach der Brüstung) und ließ sich herunterfallen. Seine Kleidung, Haut und Körper hatten durch Brand gelitten. — Im Anfange der Regierung T'ai-p'ing hing-kuo (976—83) verehrte man den Platz dem Kaiser. T'ai-tzung befahl die Pagode (ihre Trümmer?) in Besitz zu nehmen und auf ihrem Bannkreise einen Tempel zur Ausstellung der Reliquien anzulegen. Im Nordosten auf dem freien Gelände am Torweg baute man eine Pagode mit 11 Stockwerken. Darunter erbaute man einen T'ien-kung 天宮, in dem man die Reliquien bestattete.

10. Pagode des Herrn Pao, Pao-kung t'a 寶公 17, 20b in Nanking. Der Herr Pao heißt mit Rufnamen Pao-tschi | 誌 und hat im Nan-schi eine Biographie¹. Nach der Kien-k'ang-Chronik steht die Pagode auf dem Grat des Tsiang-蔣 schan. Im 13. Jahre der Regierung T'ien-kien der Liang-Dynastie 570 baute man, weil auf dem Bergrücken vor dem Ting-lin 定林 Tempel der Herr Tschi begraben war, darüber eine Pagode, 5 Stockwerke. Davor errichtete man einen Tempel „Offenbarung des Guten“. K'ai-schan-szê 開善寺.

11. Pagode der Wolken von Güte, T'ze-yün t'a 慈雲 47, 6b. Im Huan-yü-ki heißt es: sie steht am Fuße des Doppelgipfelberges Schuang-feng-schan, 40 Meilen n. w. von Huang-mei hien (Hupei) 黃梅. Es ist der Ort, wo der vierte Patriarch Sin ta-schi 信大師² als Eremit lebte und ins Nirvāṇa einging, dem im

¹ Nan-schi 76.

² Lehrer der Dhyāna-Sekte.

9. Jahre der Regierung Ta-li 774 der Kaiser den posthumen Titel „Großer Arzt-Priester“ verlieh. Die Pagode erhielt den Namen „Wolke der Güte“.

12. Pagode vom Regen des Gesetzes, Fa-yü 法雨 t'a 47, 6b. Im Huan-yü-ki heißt es: sie steht auf dem Berge Feng-mou-schan 馮茂山, 26 Meilen n. o. von Huang-mei hien. Es ist der Ort, wo der fünfte Patriarch Jen ta-schi 忽大師 als Eremit lebte und ins Nirvāṇa einging, dem im 1. Jahre der Regierung Ta-li 766 der Kaiser den posthumen Titel „Priester der großen Fülle“ verlieh. Die Pagode erhielt den Namen „Regen des Gesetzes“.

13. Tausend-Buddha-Pagode, Ts'ien-Fo t'a 89, 9a. Sie steht am Fuße des Allreiniger-Tempels Tsing-p'u-sze 淨普寺 westlich von Kanton. Unter der Regierung Tuan-kung (988—90) von einem Ortsangesessenen Liu erbaut. Neun alte Brunnen reihen sich um ihren Standort. In der Mitte steht ein riesiger Dreifuß, der zwei Schwerter birgt. Ein Opferbuddha steht darunter, das ist der „Tempel des Langen Lebens“ der Frau Liu. Eine Frau aus der Sippe Liu hat ihn als Nonne bewohnt. Die Pagode ist 27 Klafter hoch.

14. Pagode vom Weißen Rind, Pai-niu t'a 91, 4a. Sie steht vor dem „Gipfel des Wanderheiligen“ Yu-sien-feng 遊仙峯 auf dem „Höhenberge“ in Lungtsch'uan (Sün-tschou, Kanton-Provinz). Ein Buddhabild aus Sandelholz ist auf einem weißen Rinde reitend hergekommen und hat sich hier in einen Felsen verwandelt.

15. Nephrit-Pagode, Yü t'a 95, 3a. Sie steht am K'ai-yüan-Tempel von Han-kuang 洽光 in der Präfektur Ying-te 英德, Kanton-Provinz, errichtet von dem Mönch Kien 簡. Spitze und Fuß sind aus unbehauenen Stein, aber der Rumpf der Pagode glänzt, daß mancher meint, er sei aus Nephrit.

16. Papageien-Pagode, Ying-wu 嬰鳥武身 t'a 95, 5b. Unter der Regierung Hien-t'ung der T'ang-Dynastie (860—74) hielt sich ein Mönch Kien im Tempel K'ai-yüan im Kreise Han-kuang einen Papagei¹, der das Vajra-Sutra hersagen konnte. Immer wenn der die Zweistundenuhr hörte, sagte er es auf und machte es so zur täglichen Gewohnheit. Als der Papagei starb, begrub ihn Kien zur Seite des Buddha. Man nannte die Pagode Ying-wu-t'a.

17. eine andere Papageien-Pagode, 164, 4a. Sie steht auf dem Drei-Schulen-Berg im Kreise Kin-schui². Im 17. Jahre der Regierung Tscheng-yüan der T'ang-Dynastie[?] war ein Mann Namens Wei Nan-k'ang 韋南康, der hielt sich einen Papagei, der das Wort Amitābha sprechen konnte. Er schenkte ihn an einen Tempel. Plötzlich eines Tages wurde das Tier krank. Sein Wärter schlug darum an den Klangstein, worauf es bei jedem Tone einmal (den Namen Amitābha) aussprach. Beim zehnten Tone sprach es ihn zum zehnten Male, zog danach seine Flügel ein

¹ vgl. Nr. 15.

² Stadtkreis des alten Militärdistriktes Huai-an 懷安 in der Präfektur T'ung-tsch'uan Szetschuan.

und starb. Man verbrannte es dann nach Art des Buddha, wobei es zehn Körner śarīra's gab. Der Mönch baute einen Stupa dazu, und danach versammelten sich jedes Jahr am dritten Tage des dritten Monats Schwärme von Papageien und schrien um die Pagode herum.

19. Pagode vom Kriegsgrafen¹, Wu-hou-t'a 武侯, 166, 5a. Sie steht unterhalb der Schlucht von der Burgsteigschnelle in Ning-yüan, Kien-tsch'ang, Szetschuan. Nach einer alten Sage ist sie von dem Kriegsgrafen Tschu-ko errichtet als ein Wahrzeichen für das Unterwerfungsgelöbniß der Man und I.

Auch unter anderen Abteilungen mögen sich Pagoden erwähnt finden, etwa unter „Archäologisches“. So führt der Abschnitt „Taoisten und Buddhistenmönche“ von Hangtschou 2, 21a eine Pagode an, die Pagode des Dhyāna-Lehrers vom großen Erwachen Ta-kiao tsch'an-schi t'a. Sie findet sich am Siang-fu-Tempel. Der Lehrer war im 8. Jahre der Regierung Tscheng-yüan ins Nirwāṇa eingegangen und hier begraben worden. Als man während der Unruhen zur Zeit der Regierung T'ien-fu (901—03) sein Grab öffnete, war sein Fleisch noch nicht zerstört, und seine Haare hingen ihm lang ins Gesicht.

Schließlich wird man auch unter anderen Gegenständen von Pagoden lesen können und bei genauerer Durchsuchung des Buches vielleicht noch mancherlei Angaben finden. So wird von dem Riesenfelsberge Kiü-schi-schan, 3 Meilen südlich von Hangtschou berichtet (2, 11a), daß nach dem Kiün-kuo-tsch'i 郡國志 darauf eine Pagode aus Felssteinen mit 7 Stockwerken gestanden habe. Nördlich des Berges lägen zwei große Findlinge. — Das soll also heißen, daß der Name des Berges entweder von diesen beiden Felsblöcken oder von Trümmern der Steinpagode herzuleiten sei.

Die hier aufgeführten Pagoden stammen durchweg aus der T'ang-Zeit. Das älteste feststehende Gründungsdatum reicht bis in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts hinauf. Es bliebe die Aufgabe, an der Hand der Reichsgeographie und der einzelnen Chroniken die Geschichte der Bauwerke bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen, eine Arbeit, die in der vorliegenden Skizze nicht unternommen werden soll.² Nur auf die älteste Pagode soll beispielsweise eingegangen werden, da wir zufällig im Besitze eines Bildes (Abb. 4) sind, das als „the great six harmony Pagoda near Hang-chau“ bezeichnet ist. Es ist kaum zweifelhaft, daß wir es hier mit der oben an zweiter Stelle erwähnten Pagode zu tun haben, wenn auch mit einer späteren Nachbildung. Denn auf dem Bilde erscheint sie mit 13 Stock-

¹ d. i. der berühmte General Tschu-ko Liang der Han-Zeit.

² Die große Enzyklopädie T'u-schu tsi-tsch'eng zählt im Abschnitt schen-i 神異 Buch 120—123 eine ganze Reihe von Pagoden auf, unter denen jedoch die hier aufgeführten nicht vertreten sind.

werken, während der im Y erwähnte Neubaubau aus der Zeit Schao-hing (1131—63) nur 7 Stockwerke gezählt haben soll. Wenn wir zur Ergänzung die Nachrichten der Reichsgeographie heranziehen¹, so finden wir unter Hang-tschou fu beim Drachenberg, auch Berg vom liegenden Drachen² genannt, 5 Meilen südl. der Stadt zwar merkwürdigerweise keinen Hinweis auf eine Pagode, dagegen wird sie bei dem Tempel K'ai-hua-sze 開化 aufgeführt³; allerdings mit etwas abweichenden Daten. Der Text heißt: Der Tempel liegt südlich der Stadt, unterhalb eines hohen Gipfels,⁴ südlich des Berges Li-tsch'i-schan 里赤山, der alte Name ist Sechs-Harmonien-Tempel. Unter der Regierung K'ai-pao (967—75) der Sung-Dynastie wurde eine Pagode errichtet zur Beherrschung des Stromes und der Flutwelle. Unter der Regierung T'ai-p'ing hing-kuo (976—83) erhielt der Tempel den neuen Namen. Die Pagode ist im 13. Jahre der

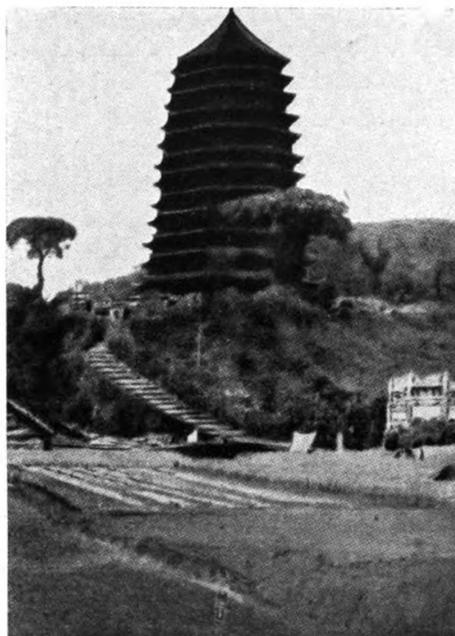


Abb. 4. Sechs-Harmonien-Pagode bei Hang-tschou.

Regierung Yung-tscheng (1735) neu aufgebaut worden. Die Reichsgeographie hat in diesem Falle das Y nicht herangezogen. Sie legt (daher) die Errichtung der Pagode 250 Jahre zu spät und gedenkt des Neubaues im 12. Jahrh. gar nicht. Andererseits erfahren wir von ihr, daß die Pagode in ihrer jetzigen Gestalt, so wie sie auf dem Bilde erscheint, noch keine 200 Jahre alt ist. —

Die Verteilung der Pagoden auf die Gebiete des Reiches ergibt, unter der Voraussetzung, daß die Liste vollständig ist, folgendes Bild:

Tschekiang	= 10 Pagoden (davon 6 in Hangtschou und Umgebung, die andern in Kia-hing, Tsch'u-tschou und Hu-tschou).		
Kiangsu	= 2 (Nanking).	Hupei	= 2 (Huang-mei).
Kiangsi	= 1 (Sin-kan).	Anhui	= 1 (Ts'üan-tsiao).
Fukien	= 1 (Futschou).		
Kuangtung	= 5 (Kanton, Ying-te, Tung-kuan, Sün-tschou).		
Szetschuan	= 6 (Tsch'eng-tu, Lü-tschou, Kin-schui, Ning-yüan und K'uei-tschou).		

¹ T. I. 216.

² 臥龍山 O-lung-schan, vgl. auch Y 2, 7b.

³ T. I. 217.

⁴ Dieser Gipfel muß rechter Hand aufsteigen. Nach der Natur des Geländes auf dem Bilde würde man ihn nicht vermuten.

Für die anderen Gegenstände aus dieser Abteilung oder aus der der Altertümer seien nur Einzelbeispiele in Auswahl gebracht:

a) *Glocken:*

1. Die Glocke vom 2. Jahre Tsch'ui-kung der T'ang-Dynastie (686) Y 179, 4a. In dem Tempel „Versammlung der Leere“ Tsi-hü-kuan 集虛觀 im Norden des Marktes Kuei-k'i 桂溪 (30 Meilen n. ö. von Tien-kiang 墊江, nicht weit von Tschung-tschou, Szetschuan) befindet sich eine Glocke von dem 2. Jahre Tsch'ui-kung der T'ang Wu-hou. Diese Glocke ist von Riesengestalt, und ihr Klang dröhnt über 15 Meilen weit. Weiter gibt es da ein Riesen-Eisen, braun von Farbe. Wenn man bei einer Dürre um Regen betet, dann brennt man es mit einem (glühenden?) Stein. Wenn es dann schwitzt, als sei es von Wasser benetzt, so gibt es Regen. Trocknet es und blakt an, so bleibt die Dürre bei.

2. Die Glocke aus dem K'ai-yüan-Tempel 188, 6a. Diese Glocke gehört eigentlich zum Antiquarium des Tsin-Tempels 晉觀. In Ying-schan-hien 營山 (Schun-k'ing-fu, Szetschuan) gab es eine Glocke von 15 Zentner Gewicht, auf der die Zeichen eingegossen waren: 9. Jahr K'ai-yüan (721). Bei Gelegenheit von Räuberunruhen hatte die Bevölkerung sie in einen Pfuhl versenkt, wo man sie immer, wenn Unheil drohte, unten in tiefem Grunde schimmern sah. In der Regierungszeit Yüan-feng (1078—86) kam plötzlich mit einem Geräusch wie Donnerrollen die Glocke auf die sandige Bank heraufgesprungen. Danach brachte man sie in den K'ai-yüan-Tempel.

b) *Bildnisse:*

1. Die Bronzefiguren der Familie Liu 189, 11b. Sie stehen in der Ost-Verandah des Himmelsglückwunsch-Tempels T'ien-k'ing-kuan 天慶觀 (in Kanton). In alten Zeiten war ein gewisser Liu Tsch'ang 劉鏞 mit seinem Sohn, die ließen sich beide ihre Bilder in Bronze gießen. Wenn diese auch im geringsten unähnlich ausfielen, töteten sie den Gießer. Das geschah dreimal, und danach erst gelang das Werk.

2. Das Konterfei des Tschang Kiu-ling 張九齡 (in Schao-tschou) 90, 8b. Die „Langen Aufzeichnungen“ 長編 besagen: Im 3. Jahre T'ai-p'ing Hing-kuo (978) stellte ein gewisser Yen Tschun-tschao 言准詔 aus Schao-tschou Studien an über den Minister aus der T'ang-Zeit Tschang Kiu-ling. Bei seinen Forschungen gelang es ihm, ein gemaltes Porträt von demselben sowie 9 Bücher seiner Schriften aufzufinden, die er dem Kaiser überreichte.

3. Kopf eines eisernen Buddhastandbildes (in Hui-tschou, Kanton-Provinz) 99, 6b. Unter der Regierung K'ai-yüan der T'ang-Zeit (713—41) hatte ein indischer Buddhistenmönch K'ien-mo-to-lo 乾末多羅 ein eisernes Schäkya-Bild über das Meer gebracht. Bei P'an-yü 番禺 war er (d. h. sein Schiff) nicht weitergekommen und hatte so die Statue auf dem Lo-fou 羅浮-Berge aufgestellt. Doch wurde das Standbild von der Bevölkerung zerstört und zu Ackergerät eingeschmolzen. Nur der Kopf findet sich heute noch im Yen-siang-Tempel 延祥寺 (dem zum Glück führenden Tempel).

4. Eiserne Buddhastatuen (in Lin-kiang, Kiangsi) 34, 8b. Unter der Regierung Hien-t'ung des Kaisers I-tsung der T'ang-Dynastie (860—73) war der Gouverneur von Ling-nan 嶺南 namens Wei Tschou 韋宙 auf einem Zuge gegen die Süd-Man auf dem Wege über Siao-t'an 蕭灘 kommend bei dem Tempel Hing-hua 興化寺 vor Anker gegangen. Da sah er in der Nacht einen Schein: ein Fischer fischte aus dem Eise 5 eiserne Buddhastatuen. Er gelobte, an dem Tage seiner siegreichen Heimkehr einen Tempel zu bauen und ihnen (den Statuen) zu weihen. Und kaum nach dem Siege zurückgekehrt, berichtete er dem Kaiser, der an dem Tempel ein Schild anbringen ließ: Hing-hua-sze. Der heutige Name ist Pao-en kuang-hiao-sze.

5. Nephritfigur-Heiliger 玉像世尊 32, 9b. Die Figur befindet sich im Tempel der beiden Heiligen Örh-scheng-yüan in Ning-tu, Kiangsi, wo sie im 4. Jahre der Regierung K'ai-tsch'eng der T'ang-Dynastie (839) bei Ausbaggerung eines Teiches gefunden wurde. Darüber befand sich ein Stein mit eingehauener Inschrift, der zufolge das Bild im 5. Jahre (des Kaisers) Ts'in Schi (d. i. 242 v. Chr.) angefertigt worden war. In dem Tempel der alten (früheren) Stadt Schi-tsch'eng 石城 gibt es auch eine Nephritfigur.

c. Gräber.

Grab des Man-Königs 蠻王墓, 179, 4a. Es liegt etwas über 3 Meilen westl. des Amtsgebäudes (von Liang-schan 梁山 K'uei-tschou, Szetschuan). Dort gibt es seit alters einen alten Hügel, den die Überlieferung als Grab eines Man¹-Königs bezeichnet. Vielleicht daß man damit seine äußere Form meint. Links und rechts hat er die Zeichen der 8 Diagramme. Darüber nachzusehen im „Geographiebuch“.

Grab des Königs von Pa 巴王家 175, 5b. Es liegt 5 Meilen n. w. von Pa-hien (dem heutigen Tsch'ung-k'ing in Szetschuan). Davor und dahinter stehen je zwei steinerne Vierfüßler und Schildkröten und je ein steinernes Einhorn und ein Tiger. Das war der Fürst des alten Pa-Reiches.

In der Abteilung „Antiquitäten“ ku-tsi werden auch einzelne Sammlungsgegenstände aufgeführt. So heißt es 111, 4b: Ein Landbewohner (aus Kuei-tschou 貴州) Herr² besitzt ein Bronze-Tiger-Siegel und ein Bambus-Gesandten-Siegel, von denen gesagt wird, sie seien in der Han-Zeit verliehen worden und bis jetzt erhalten geblieben.

Beispiele zur Etymologischen Untersuchung.

Benennungen:

1. nach der äußeren Form: reich vertreten sind Namen wie Ma-an-schan Sattelberg, P'an-schan Tafelberg, Fang-schan viereckiger Berg, Pi-schan Nasenberg, P'ing-schan Wandschirmberg, Pa-kio-tsing viereckiger Brunnen, Ta-p'en-schan großer Berg von der Form einer (umgekehrten) Schüssel, P'i-pa-schan Berg von der

¹ Die Ureinwohner der Südgebiete.

² Name fehlt.

Form einer Laute. Weiter sind häufig Benennungen nach Tieren wie Niu-t'ou-schan und Hu-t'ou-schan Rindskopf- und Tigerkopfberg, Siang-pi-yen Elefantenrüsselabhang, Lung-wei-schan und Lung-örh-schan Drachenschwanz- und Dracheno-hrberg. Auch einfach Schi-tze-schan Löwenberg, Lung-schan und Kuei-schan sowie O-lung-schan und O-kuei-schan Berg des Drachen oder der Schildkröte bezw. des kauern den Drachen und entsprechend. Namen wie San-t'ung-yen Dreiknabenberg kommen vor. Hung-schan 洪山 ist der höchste Berg in einer Kette.

2. nach der Farbe: Hier ist bei Bergen wohl der häufigste Name der azurblaue Berg Ts'ing-schan 青山. Aber auch alle anderen Farben kommen vor. Kin-schan deutet wohl meist auf die goldschimmernde Farbe, nicht auf das Metallvorkommen, Huang-schan ist der mit Gras und Kraut bestandene unfruchtbare Berg im Winterkleide, Pai-yün-feng ein Gipfel, der in weiße Wolken eingehüllt ist. Bekannt und viel besungen in der Literatur ist die Rote Wand Tsch'i-pi 赤壁, an der der berühmte General Ts'ao Ts'ao von Tschu-ko Liang eine schwere Niederlage erlitt, eine der Begebenheiten aus der sogenannten Zeit der drei Reiche (drittes nachchristliches Jahrhundert). — Tze-ki-schui 紫溪水 ist ein Bergwasser von rötlicher Farbe, Tsch'i-lan-k'iao eine Brücke mit rotem Geländer.

3. nach dem Klange: Lei-feng 雷峯 Donnergipfel, in Bergen, wo es viel gewittert. Wenn ein Gebäude Lautenpavillon genannt wird, so kann das bedeuten, daß man dort in eine Stimmung gerät, in der man Lautenspiel hören möchte oder in der einem das vorüberrauschende Wasser Lautenklänge vortäuscht. Lung-yin-schui ist ein Bergwasser, das wie das Brüllen des Drachen 龍吟 dröhnt. Die Bezeichnung Yü 玉 Nephrit findet sich oft in Namen von Quellen und Höhlen. Sie bedeutet dann durchaus nicht, daß die Quelle wie Nephrit schimmert oder daß in der Höhle dieser kostbare Stein zu finden sei, — dieser kommt, wie bekannt, vom K'un-lun-Gebirge in Innerasien. — Vielmehr hat der Name den Sinn, daß das Perlen der Quellen oder das Tropfen des Wassers in der Höhle dem feinen Klange aufeinanderschlagender Nephritstücke vergleichbar sei.

4. nach einem Zahlbegriff: Ts'i-feng-schan ein Berg mit sieben Gipfeln, Wu-tu-schui 五渡水 ein Fluß mit fünf Fähren. Der Pa-fen-schan Acht-Teile-Berg bei Wu-tsch'ang soll nach zwei Bächen benannt sein, die von ihm herabrinnen und die Form des chinesischen Schriftzeichens für acht 八 bilden. Überhaupt spielt das chinesische Schriftzeichen in diesem Sinne eine bedeutende Rolle in der Etymologie.

Die Stadt Kiu-kiang soll ihren Namen von den 9 Flußläufen herleiten, die sich bei ihr zusammenfinden. — Einzelstehende Berge heißen, wie wir oben sahen, Waisenberge Ku-schan.

5. nach der Himmelsrichtung: Si-hu Westsee d. h. westlich von der Stadt gelegen, Tung-sze Ost-Tempel. Namen wie Wang-hai-ko 望海閣 Balkon mit Aussicht auf das Meer, Wang-hu-lou Turm mit Blick auf im See, Wang-yün-t'ai Ter-

rasse, auf der man zu den Wolken emporschaut, und Wang-schan-men Stadttor, das auf die Berge gerichtet ist, sind ohne weiteres verständlich.

6. nach dem Stoffe: Schi-k'iao Steinbrücke, T'ieh-schan und T'ung-schan, auch T'ung-scha-schan Berge, an denen Eisen, Kupfer und Kupfersand(erz) vorkommt.



Abb. 5. Ai-wan-t'ing Pavillon.

7. nach besonderen Merkmalen: T'a-schan Berg mit einer Pagode, Meng-schan 蒙山 (von Wolken) verhüllter Berg, Sien-hing-schan Berg mit Pfirsichhain, wo sich die Fußspur eines Heiligen findet, Tu-sung-ling 獨松嶺 Bergzug mit einer einzelstehenden Föhre. Ming-schan 鳴山 tönender Berg (in Huang-mei-hien 黃梅): Daneben liegt ein Drachenpfuhl. Wenn man bei Trockenheit dort betet, hört man einen Ton wie rauschenden Wind und Sturzregen. — Ling-schan 靈山 verzauberter Berg, weil sich dort keine Tiere und Vögel niederlassen; Hao-schan 鶴山 Berg, wo die Kraniche herkommen sollen; Jê-schi 熱石 heißer Stein: legt man Gegenstände darauf, so fangen sie an zu sengen; Tuan-k'iao 斷橋 Brücke mit einem in der Mitte durchgebrochenen Quader; Hu-yüan-tung 呼猿洞 Höhle, in der die Affen auf Rufen herbeikommen; Schi-yü-hu 石魚湖 See, aus dem ein Block aufragt, der wie ein schwimmender Fisch aussieht; Tsch'ui-hiang-t'ing 吹香亭 Pavillon, zu dem der Wind den Duft des nahegelegenen Waldes herüberweht; Ai-wan-t'ing Pavillon, in dem man sich des Sonnenunterganges erfreut s. Abb. 5.

8. nach Fabeltieren: Feng-huang-schan Phönixberg, Lung-schan Drachenberg, Lung-t'an Drachenpfuhl, Ao-t'ing Riesenschildkrötenpavillon: der wie eine Schildkröte mitten aus dem Wasser aufragt, Kin-niu-schan Berg, auf dem sich ein goldenes Rind gezeigt hat.

9. nach Volkssagen: Meng-ts'üan Traumquelle, 2, 8a die ein Mönch durch Nachgraben an einer ihm im Traum bezeichneten Stelle gefunden haben soll, Schi-ku-schan Berg mit einem Stein in Trommelform: wenn es Krieg gibt, fängt der Stein an zu tönen.

10. nach geschichtlichen Begebenheiten und geschichtlichen Personen: Tsch'eng-siang-ling Ministergebirge: ein berühmter Minister der T'ang-Zeit soll es überschritten haben. Vgl. hierzu die oben besprochenen Pagoden 10 und 19. Die Benennungen nach Personennamen sind sehr häufig und oft schwer zu erkennen. — Wer an den Westgrenzen des Reiches entlang wandert findet viele Berge, Brücken, Türme und sonstige Gebäude nach dem berühmten General der Han-Zeit Tschuko-Liang mit dem Titel Wu-hou, Kriegsgraf, benannt, der in jenen Gebieten gegen die Eingeborenen zu Felde zog¹.

11. nach berühmten anderen Plätzen wie K'un-schan nach dem K'un-lun-Gebirge.

12. religiöse Benennungen: diese finden sich zunächst bei den Tempeln und Pagoden, sodann aber auch bei den Bergen, die ja meist von den Klöstern in Besitz genommen sind und dabei oft den Namen des Tempels angenommen haben. Hier wird die Etymologie taoistisch und buddhistisch d. h. oft indisch, bildet damit ebenso wie die der literarischen Benennungen ein ganz besonderes Gebiet für sich, das in dieser Skizze nur bei wenigen Beispielen betreten werden soll: Ts'i-pao-schan Berg der Sieben-Kostbarkeiten, ist nach einem Tempel benannt, der auf seinem Altar die saptaratnāni stehen hat². Lo-han-yen ist die Felswand der 18 Arhat (Heiligen), Lo-tscha-schi der Stein der Rackschas (buddhistischen Unholde), der Schiffsunfälle verursacht. T'ieh-schi-ting der „Bergkamm mit dem eisernen Löwen“, das Zeichen 獅 hat hier nichts mit dem Löwen zu tun, sondern steht hier lautangebend als eine Verkürzung aus Wen-tschu-schi-tze siang 文朱獅子像 (alte Aussprache Man-tschu-schi...) = Bild des Mañjuśrī, nach einer im Tempel befindlichen eisengegossenen Statue.

Unzählig sind schließlich die Berge, die auf taoistische Heilige sien 仙 hinweisen.

13. Nicht selten sind besondere Namensbildungen wie etwa die folgende: der Kan-Fluß in Kiangsi wird mit dem Zeichen 贛 geschrieben, wie es heißt, nach seinen Quellflüssen Tschang 章 und Kung 貢 oder 貢. In der Regel wird man bei allen den Zeichen, die nur als Ortsnamen vorkommen, eine ähnliche Bildung oder aber einen zugrunde liegenden Fremdnamen vermuten müssen.

14. Zum Schlusse sei der Volksetymologie gedacht, die auch in der chinesischen Erdkunde eine bedeutende Rolle spielt und viel Verwirrung geschaffen hat. Der kurz vorher erwähnte T'ieh-schi-ting wird, wenn der Tempel des Mañjuśrī vergangen, als Berg vom eisernen Löwen fortleben und der Volksmund wird eine Sage zu diesem Namen erfinden. Vielleicht ist dieser Fall hier längst eingetreten. So gibt es einen Steinspiegelberg, Schi-king-schan, dessen Namen man aus der

¹ Er lebte von 181—234. vgl. o. Pagode 19.

² die buddhistischen Embleme.

Schreibung nicht recht erklären kann. Und doch hat er eine ganz natürliche Lösung: Das mittlere Wort king 鏡 Spiegel beruht auf einer Zeichenverwechslung. Es ist für das gleichlautende Zeichen 徑 eingetreten. Es handelte sich hier also um einen „Berg mit einem steingepflasterten Abkürzungsweg“. Besonders oft können wir Volksetymologien in den fremdsprachlichen Gebieten vermuten, wo die Chinesen die einheimischen Ortsnamen nicht verstanden haben, so an den Grenzen und in den Bezirken mit noch heute oder früher vorhandener Urbevölkerung. Als Beispiel sei der altberühmte Berg Kiu-i-schan 九疑山 gebracht, abgelegen im Süden der Provinz Hunan, mit wilden Schluchten und Höhlen, Bambuswäldern und Sturzbächen, der Platz der sagenhaften Grabstätte des Kaisers Schun. Sein Name bedeutet in wörtlicher Übersetzung „Berg der 9 Zweifel“ und wird Y 58, 4 b folgendermaßen erklärt: Er zähle neun Bergspitzen, einander zum Verwechseln ähnlich, so daß man neunmal in Zweifel gerate. Das Gesuchte dieser Erklärung erkennen wir sofort. Außerdem fallen auch dem Reisenden, der sich dem Gebirge nähert, durchaus keine 9 gleichen Berge in die Augen wie die Stelle behauptet. Wollte man das Gebirge nach einer Äußerlichkeit benennen, dann mußte man dazu die eine scharf und kahl aufragende Einzelklippe wählen. Viel näher liegt es, hier einen Namen aus der Sprache der Ureinwohner, Yao, zu vermuten, die noch heute in diesem Gebirge sitzen.

Nachdem wir diese allgemeinen Richtlinien für die etymologische Betrachtung gegeben haben, wollen wir hinunter noch einige besonders ausgewählte Beispiele dafür aus dem Y beibringen:

1. der Berg der guten Erlösung Schan-tsi-schan 善濟山 68,5b. Er liegt im W. von Wu-ling 武陵 (Tsch'ang-te in Hunan). Vor Alters war da ein Hexen-Tempel und ein Standbild in prächtiger Ausführung errichtet, um den Wald und Bambus wie eine Hecke wucherten. Unter der Regierung K'ai-yüan (713—41) ließ ein Präfekt Yüan Yang 袁映 den Tempel mit Feuer niederbrennen, die Bäume abschlagen und eine Straße hindurchlegen, so daß der Zauber nicht mehr schaden konnte. Die Leute der späteren Zeit nannten den Berg den „Berg der guten Erlösung“ und errichteten darauf eine Halle mit einem Verzeichnis patriotischer Männer 表烈士堂.

2. Der Berg mit der Felsdurchbohrung, Tsch'uan-schi-schan 穿石山 68, 5b. Er liegt 120 Meilen sw. von T'ao-yüan 桃源 (Tsch'ang-te in Hunan). Unten befindet sich eine große Höhle, die von Ost nach West hindurchführt. Die Pilger gehen hier aus und ein zum Atemanhalten (Samādhi). Die Höhle faßt 100 Personen.

3. Glockenberg, Tschung-schan, 34, 3a. Er liegt 40 Meilen w. von Sin-yü 新喻, Lin-kiang, Kiangsi, im P'ei-tze-Feld 裴子野¹. In dem Geschichtsabriß der Sung-Zeit heißt es: Im 1. Jahre der Regierung Yung-kia wurde von der Flut eine große Glocke aus dem Berge herausgespült. Die Leute von damals prüften die

¹ Das Zeichen p'ei bedeutet „in lange und prächtige Gewänder gekleidet“. Leider finden wir bei Y eben diesen Namen nicht erklärt.

Inschrift, die das Stück als ein Musikinstrument der Ts'in-Zeit auswies. Davon erhielt der Berg den Namen.

4. Steintrommelberg, Schi-ku-schan, 33,4a. Er liegt im Kreise Yung-hing 永興, Tsch'en-tschou, Hunan. In dem geographischen Handbuch der Regierung Yüan-ho (806—21) heißt es: Oben auf dem Berge liegt eine Steintrommel. Klingt sie, so gibt es Regen.

Weitere Beispiele:

5. die Drachenquelle, Lung-ts'üan 龍泉 30, 5a in Te-hua, Kiangsi (Kiu-kiang). Sie liegt 5 Meilen n. von dem Siang-fu 祥符 Tempel. Als vor Zeiten (der Mönch) Hui Yüan 慧遠 nach dem Lü-schan kam und sein Kloster baute, hatte der Ort kein fließendes Wasser. Der Meister stieß einen Stab in die Erde, und sogleich kam ein Quell hervorgesprudelt, der einen Bachlauf bildete. Als danach eine Trockenheit einsetzte, rezitierte der Meister Yüan das Sutra vom Drachenkönig an dem Teich (der Quelle), worauf sich plötzlich ein Drache daraus erhob und zum Himmel fuhr und ein reichlicher Regen fiel. Daher der Name. — Westlich vom Ost-Wald-Tempel steht die Pagode des Großmeisters Yüan.

6. Der Lautenpavillon P'i-pa-t'ing 琵琶亭, 30, 6b liegt vor dem Westtore der Stadt Kiu-kang, nach dem Strome zu gerichtet. Als Po Kiü-i 白居易 Gouverneur von Kiang-tschou (Kiu-kiang) war, geleitete er einmal des Nachts einen Gast nach P'an-p'o-k'ou 湓浦口 (der Mündung eines Flübchens westl. der Stadt). Da vernahm er von einem nahen Boote den Ton einer Laute. Danach begegnete er einer Kaufmannsfrau. Weil er an diesem Orte die Lautenmusik gehört hatte, benannte er den Platz danach.

7. Die Roßtrappe, Ma-t'i-tsi 馬蹄跡 2, 13a. Nach den „stofflich geordneten wichtigen Aufzeichnungen des Yen-kung 晏公類要 befindet sie sich 7 Meilen westl. von Lin-an (Hang-tschou). Nach dem „alten Klassiker“ 舊經 soll sie eine vom Kaiser Ts'in-Schi Huang-ti (246—210 v. Chr.) herrührende Spur sein.

8. Die Buddhafüße in Fou-tschou 涪 Szetschuan, 174, 3b. 65 Meilen von der Stadt, östl. vom Tempel „Sammlung des Gesetzes“ Fa-yüan-sze 法苑寺 finden sich auf einem Stein zwei riesige Fußabdrücke. Eine Inschrift besagt, es sei die Spur Schäkyamuni Buddha's.

Die Steintrommel (bei Nanking) 17, 10b. Am Rindskopfberge befindet sich eine Felsenhöhle, darin eine steinerne Trommel. Wenn es regnen will, ertönt sie von selbst.

Hiermit sei die Untersuchung abgeschlossen. Die Zahl der Beispiele ließe sich ins Hundertfache vermehren, und zweifellos würde eine genauere Durcharbeitung des Werkes noch eine Fülle neuer, wichtiger Einzelheiten fördern. Vielleicht gibt diese Skizze Anregung zu einer weiteren Beschäftigung mit dem bedeutsamen Buche.

¹ Der berühmte Dichter der T'ang-Zeit (772—836).

THE ARHATS IN CHINA AND JAPAN.

By M. W. DE VISSER.

Chapter II.

THE FIVE HUNDRED ARHATS.

A. In India.

§ 1. *Mahākāçyapa's First general Council, held at Rājagṛha.*

Part V of Professor KERN's *Manual of Indian Buddhism* (Outlines of Ecclesiastical History, pp. 101 sqq.) gives us many interesting details about the general Councils of the Buddhists in India. There the narrative of the first Council, found in the Pāli canon, is given. "In order to obviate the dangerous effects of *unbesee-ming* utterances (of a certain Subhadda, who after the Master's death said that they now could do what they liked), *Kāçyapa the Great*, whom the Master had designed as his successor, made the proposal that the brethren should assemble to rehearse the Lord's precepts. The proposal was adopted, and *Kāçyapa* was now entreated to select 500 *Arhats*. This being done, it was decided that *Rājagṛha* should be the place of assembly. During a seven month's session in the *Sattapaṇṇa* or *Sattapaṇṇi* Cave of the *Vebhāra* Hill near *Rājagṛha* the *Vinaya* was fixed with the assistance of *Upāli*, the *Dhamma* with *Ānanda's*."

As to this dogmatical story KERN remarks, that it is comparatively young, and that the only really historical fact is that the Council of the *Sthaviras* at *Rājagṛha* is recognized by all Buddhists. "A rehearsal of the *Tripitaka*, or even of the *Vinaya* and *Sūtra* collections, is wholly out of question... It is as yet impossible to separate the dogmatical and legendary elements from the historical facts"¹.

The 500 *Arhats* of this Council are mentioned in works of the Chinese canon, found in the second part of the second division, containing the *Vinaya* of the *Hīnayāna*. These works were translated in the beginning of the fifth century A. D., and their titles are as follows: 四分律藏 (Nanjō Nr. 1117; Ch. 54); 彌沙塞部五分律 (Nanjō Nr. 1122; Ch. 30); 十誦律 (Nanjō Nr. 1115; Ch. 60); 摩訶僧祇律 (Nanjō Nr. 1119; Ch. 32). The preface of another work, translated about the same time (A. D. 402—405, Ch. I, p. 1b), mentions them also. This is the *大智度論* (*Mahāprajñāpāramitā cāstra*), a commentary of the *sūtra* of this name, belonging to the *Abhidharma* of the *Mahāyāna* (Nanjō Nr. 1169, Ch. 2).

This Council was called that of the 五百集法, "Five hundred collectors of the Law", and the name of the cave *Sattapaṇṇa*, on the North of the *Vaihāra* hill, where it was held, was translated into 七葉窟, "Cave of the Seven Leaves".

¹ About the first Council cf. also MINA YEFF, *Recherches sur le Bouddhisme*, Ch. II pp. 13 sqq.

According to HÜEN-TSANG¹ this Council was held by Mahākāçyapa with 999 great Arhats. FAH-HIEN, however, tells us that in the Saptaparna Cave 500 Arhats collated the sūtras. Of the three lofty seats Çāriputra occupied the one on the left, Maudgalyāyana that on the right, and Mahākāçyapa, as the president, the middle seat. "At the place was (subsequently) raised a tope, which is still existing. Along (the sides of) the hill, there are also a very great many cells among the rocks, where the various Arhats sat and meditated²". Fah-hien travelled in India and Ceylon from A-D. 399 to 414.

§ 2. *Revata's Second general Council, held at Vaiçālī.*

A hundred years after the Buddha's death, at Vaiçālī 700 Arhats held the second Council, instigated by Yaças (耶舍) and presided by *Revata* (熱波多). There the Ten Points, declared as permissible by the Vṛjjan monks, were rejected as being against the rules, and the Vinaya was rehearsed. KERN³ points out, that the chronology must be wrong, as a century after the Lord's Parinirvāṇa the active Theras (i. e. the leading monks) would have been much too old, but "the account of their doings may be founded upon a genuine tradition". As to the date of this council, most Northern traditions even give 110 years after the Buddha's death. After having compared the different accounts, KERN arrives at the conclusion that the traditions are extremely vague, and that the date of this council, which had a historical base, was an uncertain number of years after the death of the founder of the Order, but a considerable time before the composition and first collection of the great bulk of the Scriptures.

The "Council of the 700 Arhats" is mentioned in the same Vinaya works of the Chinese canon, as the first council⁴, and also in the *Vibhāshāvinaya* (善見毗婆沙律, Nanjō Nr. 1125, translated in A. D. 489; Ch. I). FAH-HIEN near Vaiçālī saw a tope, commemorating this Council of "the Arhats and Bhikshus observant of the rules, to the number in all of 700 monks"; this indicates that only part of them were Arhats⁵.

§ 3. *Maudgalaputra's Council of Pāṭaliputra under King Açoka's reign.*

This was, according to KERN,⁶ no general council, but a party meeting, held at Pāṭaliputra 18 years after King Açoka's Abhiçeka (his anointment, which took place about 259 B. C.). Tissa Moggaliputta (i. e. Maudgalaputra) convoked it, and it was attended by 1000 monks (according to a second account sixty thousand).

¹ *Ta-T'ang Si-yuh-ki*, Ch. IX, p. 13b, STANISLAS JULIEN's translation II, p. 32.

² Nanjō Nr. 1496, p. 22b, LEGGE's translation p. 85.

³ *Manual of Buddhism*, p. 105.

⁴ Same chapters except Nanjō Nr. 1119, where we find the second council mentioned in Ch. 33.

⁵ Nanjō Nr. 1496, f. 19a; LEGGE's translation, p. 75.

⁶ L. I., pp. 110sqq.

ŌMURA SEIGAI (木村西崖), in his *Rakan zuzō kō*, 羅漢圖像考 or "Research on Arhat pictures" (forming the additional text of TAJIMA's edition of reproductions of the 16 Arhats, attributed to KWAN-HIU and in the possession of Baron TAKAHASHI)¹ quotes the 善見毗婆沙律 (Nanjō Nr. 1125, mentioned above, in the preceding paragraph)², where 1000 monks are said to have held this council, like in the first account given by KERN. HÜEN-TSANG, however, according to the same Japanese scholar should have called it a meeting of 500 *Arhats*. When examining the passage of the pilgrim's 大唐西域記 or "Records of the Western regions (made) under the Great T'ang dynasty" (Nanjō Nr. 1503, written in A. D. 646; Ch. III), we read that in King Açoka's time there were in Magadha 500 Arhats and 500 ordinary monks. The king convoked them all and intended to kill them all by having them thrown into the Ganges. Then the Arhats rose into the sky and fled to the mountains of Kashmir. The king, filled with fear and repentance, followed them and entreated them to return to his kingdom. When they refused, he erected 500 monasteries on their behalf and presented the whole kingdom of Kashmir to the monks. But the council is not mentioned with a single word. This is, of course, due to the fact that it was only a party meeting of the Theravādas or Vibhajyavādins, ignored by all other sects, as we learn from KERN's *Manual*, quoted above. It is curious however, that here also 1000 monks are mentioned, and that again 500 Arhats were their leaders.³

In the modern Japanese encyclopaedia *Nihon hyakkwa daijiten*, 日本百科大辞典, or "Great Japanese dictionary about a hundred (i. e. all kinds of) branches (of study)", the 500 Arhats, who more than 100 years after the Buddha's death (this is a mistake; the second general council was held at that time, and according to an Indian account this party meeting took place 236 years after the Buddha's Nirvāṇa) left Magadha and went to Kashmir, proclaimed the heterodox ideas of MAHĀDEVA, and were called the 上座分裂五百羅漢, "the 500 presiding schismatic Arhats" (上座, "upper seat", chairman, is *Sihavira*), or 1 座部, "The Presiding Section". It refers to the 俱舍論頌疏 (cf. Nanjō Nr. 1270), which says: "Rising into the air at Magadha, 500 Arhats went flying to Kashmir, and all existing sects flourished in this country". As it was a party meeting, it is clear why the other sects called those who held it schismatics. As to Mahādeva, KERN states that by the Northern Buddhists "he is remembered as a great sceptic, a kind of Mephistopheles, who by his destructive criticism caused dissensions in the brotherhood, much to the prejudice of the true Faith. His party was especially powerful in Kashmir"⁴.

¹ P. 2.

² Ch. I, nr 3, 阿育王品.

³ *Ta-T'ang Si-yuh-ki*, Ch. III, p. 15a; STANISLAS JULIEN's translation, I, pp. 170 sqq.

⁴ *Manual*, p. 117.

§ 4. *Vasumitra's Third general Council, held in Kashmir under King Kanishka's patronage.*

This Council was held about A. D. 100 under the patronage of King KANISHKA. Some say that the place of assembly was the monastery of Kuvana near Jālandhara others that it met in the Vihāra at Kuṇḍalavana in Kashmir¹. KERN refers to a Tibetan source which states that it was held by 500 Arhats under PĀRÇVA, and 500 Bodhisattvas under VASUMITRA, with the purpose to collect the canonical books. According to HÜEN-TSANG² the king built a monastery in Kashmir (he intended to go to Rājagṛha, but at the advice of Pārçva (脇) and the others he remained in his own kingdom) and the 499 Arhats requested VASUMITRA (世友) to be their president (Sthavira). There they drew up commentaries on the Tripiṭaka. Thus they compiled the *Abhidharma mahāvibhāshā çāstra*, 阿毗達磨大毗婆沙論, Nanjō Nr. 1263 (a commentary on Nr. 1275), translated by HÜEN-TSANG in A. D. 656—659. KERN makes the following statement: "If this account (of HÜEN-TSANG) were exact, the proceedings of the Council would have been limited to the composition of commentaries contenting everybody. This is highly improbable, and it is much more likely that somehow an agreement, a *modus vivendi*, was hit upon on a base of the principal truths unassailed by any of the 18 sects. On external and internal grounds we may draw the inference that the Council was only attended by the Çrāvakas or Hīnayānists, or at least that the opinions of the Mahāyānists, if represented at all, found no support. It is not improbable that the text of the sacred books underwent a revision, and it is not impossible that some parts of the canon were then written down for the first time." Yet the Mahāyānists also acknowledged the authority of this Council.

As to the approximate date of the third general council, KERN says: "We have no single indication of the probable date of Kanishka's conversion, but we shall hardly go far amiss if we assume as the approximate date of the Council held under his patronage A. D. 100." According to EITEL³, however, Kanishka reigned B. C. 15 to 45 A. D., but GRÜNWEDEL also fixed the time of his reign at about 100 A. D.⁴ HÜEN-TSANG says that he ascended the throne 400 years after the Buddha's Nirvāṇa.

§ 5. *The 500 Arhats of the Anavataṭṭa lake on the top of the K'w'un-lun mountain, mentioned in the "Sūtra on the rising steps (i. e. former actions of the Buddha), spoken by the Buddha", 佛說興起行經.*

This work (Nanjō Nr. 733) belongs to the *Hīnayānistic sūtras* of the canon

¹ KERN, *Manual*, p. 121.

² *Si-yuh-ki*, Ch. III, pp. 15b sqq.; STANISLAS JULIEN's translation, I, pp. 172 sqq. where Vasumitra by mistake is called Vasubandhu).

³ *Sanscr.-Chin. Dict.*, s. v. Kanishka.

⁴ *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, p. 17.

and was translated in the Eastern Han dynasty (A. D. 25—220). Its Chinese title is *Fuh-shwoh hing-k'i-hing king*, and it consists of ten short sūtras.

The preface begins as follows: "The so-called *Kw'un-lun* mountain is the centre of Jambudvīpa. The whole mountain consists of precious stones, and all around are 500 caves, all of yellow gold and always inhabited by 500 Arhats (周市有五百窟, 窟皆黃金, 常五百羅漢居之). The great Anavatapta Spring outside surrounds the mountain. Inside the mountain there is level ground, in the centre of which is the spring. Each side of that spring is 25 yojanas long, and it is 21 miles deep. In its centre there is a golden terrace (tower 臺), one yojana in square, and on this terrace there are golden lotus flowers with stalks consisting of the seven precious things. On the 15th day of the month the Tathāgata, leading the 500 Arhats, always there explained the precepts"¹.

In the beginning of the first chapter of the same work² we read how the Buddha, surrounded by these 500 Arhats, flew to this Anavatapta lake (here called a spring, because four large rivers were said to rise from it). And a little further³ we read: "One time the Buddha was at the Great Anavatapta Spring with 500 great bhikshus, all Arhats, endowed with the six kinds of transcendent knowledge (abhijñā) (六神通) and with great names".

§ 6. *The meeting of the 500 Arhats, led by the Buddha to the Anavatapta lake at the request of the Nāga-king of that lake, according to the "Sūtra on the 500 disciples telling their own 'original rise' (i. e. their previous births)", 五百弟子自說本起經.*

This *Hīnayānistīc* sūtra (Nanjō Nr. 729) was translated by Dharmaraksha (法護) in A. D. 303. It begins with the statement that the Dragon king of the Anavatapta lake, who lives in a splendid palace on Mount Kw'un-lun, during the Buddha's life time received the state of a Bodhisattva on account of his divine virtue. From his palace (situated in the lake) he rules the sources of five rivers. The water of the lake has eight different tastes, and flowers of seven colours grow in it. Whoever drinks of this water obtains knowledge of former lives. The Dragon king invited the Buddha and his 500 supreme disciples (上首弟子) to his palace. After having finished their meal they sat down on lotus seats and related their actions in previous existences, which had caused them evil or felicity. Then the hymns (頌), chanted successively by 29 Arhats, and the final hymn of the Buddha himself, are given. The 29 Arhats related about their former lives, the Buddha dealt with the origin of human passion. The first who sung was *Mahākāçyapa* (大迦葉), the second *Çāriputra* (舍利弗), the third *Mahāmaudgalyāyana* (摩訶目犍連). The eighth song was that of *Pinḍola* (賓頭盧), the tenth that of *Nanda*

¹ Preface, p. 1a.

² P. 2a.

³ P. 3a.

(Ānanda) (難陀). *Vakula* (薄拘盧) was the thirteenth, *Cūḍapanthaka* (朱利槃特) the twenty-first, *Rāhula* (羅雲) the twenty-fifth, *Nandi* (難提) the twenty-sixth, and *Bhadrika* (跋提) the twenty-seventh. We omit the other names, the transcription of which is difficult and which seem to be of little importance. As to *Piṇḍola*, *Vakula*, *Cūḍapanthaka* and *Rāhula*, we shall find their names among the 16 and 18 Arhats, to be treated below; sometimes also *Mahākācyapa* is mentioned as the first of the 18 Arhats.

We see that here again the Anavatapta lake was the place where the 500 Arhats, presided by the Buddha, assembled.

§ 7. *The 500 Arhats who received the Buddha's prophecy of their Buddhahip, according to the Saddharma puṇḍarīka sūtra, Ch. IV, nr 8, 五百弟子受記品.*

Before treating of this interesting section of the "Mahāyānistic Sūtra on the Lotus of the Wonderful Law" we have to mention the 500 Great Disciples who one day accompanied the Buddha when he was in the *Karaṇḍa veṇuvana*, the bamboo park at *Rājagṛha*. We read this in the Hīnayānistic *Ekottarāgama-sūtra* (增壹阿含經) (Nanjō Nr. 543, translated by Dharmanandi, A. D. 384—385; Ch. 42, p. 11a); further details about these disciples are not given.

The section of the Lotus sūtra contains the following facts¹. One day, when the Buddha was accompanied by *Pūrṇamaitrāyaṇīputra* (富樓那彌多羅尼子) (one of his personal disciples, called a Bodhisattva) and 1200 Arhats, he pronounced a long praise of this disciple, whom he called the first (i. e. the *most* prominent) of those who explained the Law, and he predicted that this man should afterwards be the Buddha *Dharmaḥprabhāsa* (法明, "Light of the Law"). When he had thus spoken in prose and verse, the 1200 Arhats were very delighted and their minds dwelled on the other Great Disciples. Then the Buddha, knowing their thoughts, addressed *Mahākācyapa* and again uttered a prophecy in prose and verse, to the effect that his great disciple *Kauṇḍinya* (憍陳如), who was present at this meeting, should see and worship innumerable Buddhas, reach perfect Enlightenment, always emit a great brilliant light, and be endowed with all kinds of transcendental knowledge; he should be famous and respected everywhere, and always explain the unsurpassable Law, and his name should be *Samantaḥprabhāsa* (普明, "Universal Light"). Also the 500 Arhats successively should become Buddhas, all bearing the name of *Samantaḥprabhāsa*. Then the 500 Arhats rose from their seats and bowed down before the Buddha, expressing their great joy at this prophecy. They said that they repented of their former crimes, and that they, in their ignorance, had thought that it would be sufficient if from the innumerable treasures of the Buddha they only obtained a small part of Nirvāṇa. But now, having heard the Buddha's

¹ Nanjō Nr. 134 (translated A. D. 384—417); Nanjō Nr. 138 (translated A. D. 265—316) (Ch. V, Nr. 8).

prophecy, they were filled with joy, because they now knew that they should obtain the Buddha's unsurpassable wisdom and the real Nirvāṇa. They compared themselves to a poor man who from a rich friend had received a very precious pearl, hidden between the lining of his garment. The man did not know this and lived a miserable life, quite satisfied if he had the means of barest sustenance. Then the rich friend met him and told him about the pearl; and behold, the poor man, finding it in his robe, was rich at once and his heart was greatly rejoiced. In the same way they, the 500 Arhats, had thought a small part of Nirvāṇa sufficient for themselves, till by the Buddha's prophecy they had learned that Buddhahood and real extinction (Parinirvāṇa) awaited them.

Here we have a curious specimen of the difference between the Mahāyānistic ideas and those of Hīnayāna. According to the latter the Arhats reach Parinirvāṇa without having been Bodhisattvas or Buddhas; here they have to become active preachers and Buddhas before they can attain the highest aim: Parinirvāṇa.

Of these 500 Arhats whom the Buddha said to be destined to obtain anuttara samyaksaṃbodhi (unexcelled perfect intelligence) he mentioned eleven by name, to wit: *Uruvilākāṣyaṇa*, *Gayākāṣyaṇa*, *Nadīkāṣyaṇa*, *Kālōdāyīn*, *Udāyī*, *Aniruddha*, *Rāivata*, *Kapphiṇa*, *Vakula* (薄拘羅, translated into 善容), *Cunda* and *Svāgata*¹. Of these great Arhats only *Vakula* is mentioned in connection with the group of 16 or 18 Arhats, to be treated below (Ch. III).

§ 8. *Five hundred blind beggars went to the Buddha, who opened their bodily and mental eyes and caused them to reach Arhatship, according to the "Sūtra on the nidānas of the wise and the fool", 賢愚因緣經.*

This sūtra (Nanjō Nr. 1322), which belongs to the miscellaneous works of the Canon, was translated in A. D. 445. The 28th section, found in Ch. VI, pp. 9sq., gives a story of 500 blind beggars, who from Vaiçālī went to Ćrāvastī to be cured by the Buddha, of whose wonderful miracles they had heard. After many difficulties, deceived by their guide and going in vain from Ćrāvastī to Magadha, at last they were led before the Buddha, who had returned to Ćrāvastī. As soon as the Buddha's light touched them, to their immense amazement and joy their eyes were opened and they could see the Tathāgata, surrounded by his monks. Then, on having heard the Law, they became Arhats at once.

Now the Buddha told to Ānanda, how in former times these same beggars had been 500 rich merchants, who on their journey were led astray by the darkness in a region infested with robbers. They were greatly afraid to lose their treasures and loudly lamented, praying to all the gods of heaven and earth, sun and moon, mountains and seas. Then Sarvada, a former incarnation of the Buddha, pitied

¹ Chinese text, Nr. 134, p. 5a; Nr. 138, p. 9b; the latter text gives 2 names, namely 4 Kāṣyapas instead of three.

them. Wrapping soft, white cloth around his arms and saturating it with oil, he used his arms as torches and thus gave them light and guidance to a safe place, which they reached within seven days. Thus even numberless kalpas ago the Buddha had led them from the darkness into light.

It is interesting to compare this story with a tale, found in the *Mahāparinirvāṇa sūtra* (大般涅槃經, Nanjō Nr. 113) according to the *Nihon hyakkwa daijiten*, 日本百科大辭典, a modern Japanese encyclopaedia, which contains an interesting article on the Arhats (Vol. IV, pp. 332 sqq.) There we read that these 500 Arhats were merchants, who on having gathered treasures on their journey were robbed and blinded by robbers. After having heard the Buddha explaining the Law, they all became Arhats at once, and thenceforth lived in the mountains and woods, in the possession of all the miraculous powers of Arhats, like the power of transforming themselves, flying, etc. Here we find the two former tales, that of the blind beggars and that of the merchants, blended into one story.

§ 9. *The 500 Arhats of the Buddhavanagiri (a mountain near Rājagṛha, famous for its rock caverns), mentioned in HÜEN-TSANG's Ta-T'ang Si-yuh-ki, Ch. IX.*

HÜEN-TSANG (A. D. 646) tells us, that the Buddha had descended into one of the many rock caverns of the Buddhavanagiri, and stayed there for some-time. "There five hundred Arhats have concealed their divinity¹. Some of those who try to move them by their prayers in order to meet them, obtain (the favour of) seeing them. Then they assume the shape of *çrāmaṇeras* (religious novices) and enter the villages to beg for food. Sometimes they hide themselves, sometimes they appear. Their divine miracles are different and difficult to relate". 五百羅漢潛靈于此。諸有感遇或得覩見。時作沙彌之形入里乞食。或隱或顯。靈奇之迹差難以述。²

FAH-HIEN (who travelled from 399 to 414) on Mount *Gṛdhrakūta* saw "caverns of the Arhats, one where each sat and meditated, amounting to several hundreds in all".³

§ 10. *The hundred greatest of the Buddha's disciples, according to the Ekottarāgama sūtra, Ch. III, nr 4, 弟子品.*

This section of the Hinayānistic sūtra (Nanjō Nr. 543, mentioned above, this Chapter, § 7) contains the names of a hundred holy sages (百聖賢), praised by the Buddha as his prominent disciples. Here we find the names of *Ājñāna-Kauṇ-*

¹ 潛靈, which STANISLAS JULIEN (II, p. 10) translates into "sont entrés dans le Nirvāṇa". This must be taken in the sense of the partial Nirvāṇa, for they evidently had not entered Parinirvāṇa, but were living on in the caverns of the mountain.

² Ch. IX, p. 4a.

³ Nanjō Nr. 1496, p. 22a; LEGGE's translation, p. 83.

dinya (阿若拘隣), *Udāyi* (優陀夷), *Bhadrika*, *Vāshpa*, *Mahānāman* (摩訶男), the three Brothers *Kāçyapa*, *Açvajit* (馬師), *Mahāmaudgalyāyana* (大目犍連), *Çariputra*, *Aniruddha* (阿那律), *Piṇḍola*, *Nandi*, *Kumbhira* (金毗羅), *Dharmarucci*, *Vakula*, *Upāli* (優波離). *Bhadra* (娑陀), *Nanda*, *Mahākatyāyana*, *Mahākaushthila*, *Kumārakāçyapa*, *Rāhula* (羅云), *Panthaka* (槃特), *Cūḍapanthaka* (周利槃特), *Ānanda*, *Candraprabha* (月光), *Deva* (天), *Subhūti*, *Brahmadatta*, *Pilindavatsa*, *Abhaya* (無畏), *Sunanda*, *Subhadra*, etc. etc.

Of these Arhats we shall find back among the 16 Arhats: *Piṇḍola*, *Vakula*, *Bhadra*, *Rāhula*, *Panthaka*, and *Cūḍapanthaka*. As to 軍頭婆漢 (*Kuṇḍopadhāniya*), this Arhat is the second of a Chinese group of 18 Arhats (*Mahākāçyapa* being the first), with which we shall deal below (Ch. III, § 19H). There his name is written: 君屠鉢歎 or 軍徒鉢歎.

§ 11. *The Ten Great Disciples* (十大弟子) according to the *Fan-yih ming-i tsih*, 翻譯名義集 and the *Ta-Ming San-tsang fah-shu*, 大明三藏法數.

The latter work, entitled "Numerical terms of the Law of the Tripitaka, (collected) under the Great Ming dynasty" (Nanjō Nr. 1621), Ch. 41, p. 273, s. v. 十大弟子, quotes the former work, entitled "A Collection of the meanings of (Sanskrit) names translated (into Chinese)" (Nanjō Nr. 1640, written A. D. 1151). There the *Ten Great Disciples* are enumerated as follows.

1. *Mahākāçyapa*, the first in superior conduct (上行).
2. *Ānanda*, the first in "hearing much" (多聞)¹.
3. *Çariputra*, the first in wisdom (智慧).
4. *Subhūti*, the first in explaining the emptiness (of this world) (解空).
5. *Pūrṇa*², the first in explaining the Law (說法).
6. *Maudgalyāyana*, the first in transcendental knowledge (神通, *iddhi*).
7. *Katyāyana*³, the first in discussion (論議).
8. *Aniruddha*, the first in the practice of the "Celestial Eye"⁴ (天眼).
9. *Upāli*, the first in keeping the precepts (持戒).
10. *Rāhula*, the first in mystic actions (密行).

Of these ten Great Disciples only *Rāhula*, the Buddha's son, belongs to the group of the 16 Arhats.

In the *Mahāyānistic Mahāprajñāpāramitā-çāstra* (大智度論)⁵ *Upāli* is called the first of the 500 Arhats in keeping the precepts, and *Ānanda* is said to be the first of them in explaining the meaning of the sūtras.

¹ *Ānanda* was famous for his great memory and knowledge.

² I. e. *Pūrṇa-Maitrāyaṇīputra*.

³ I. c. *Mahākatyāyana*.

⁴ The first of the six kinds of transcendental knowledge, cf. above, Ch. I, § 2.

⁵ Nanjō Nr. 1169, compiled by the Bodhisattva NĀGĀRJUNA, and translated by KUMĀRAJĪVA, (A. D. 402—405). Ch. II, p. 12.

The *Butsuzō zui* (IV, pp. 18sq.) gives pictures of these Ten Great Disciples, enumerated as follows.

1. *Çāriputra*, transl. into 身子 (with fan).
2. *Maudgalyāna*, transl. into 採菽 (with lotus flowers in vase).
3. *Mahākāçyapa*, transl. into 飲光 (with khakkhara).
4. *Aniruddha*, transl. into 無貧 (joining his hands in adoration).
5. *Subhūti*, transl. into 空生 (with *nyo-i* sceptre).
6. *Pūrṇa*, transl. into 滿慈 (with incense burner).
7. *Katyāyana*, transl. into 扇繩 (hands folded).
8. *Upāli*, transl. into 近執 (tops of two fingers joined).
9. *Rāhula*, transl. into 障蔽 (with sūtra and fly-brush).
10. *Ānanda*, transl. into 慶喜 (hands joined in adoration¹).

§ 12. Names and number of the Arhats.

When comparing the different groups, mentioned above, we find that the 500 Arhats of the Anavatapta lake did not live there, but only assembled there, led by the Buddha, whose supreme disciples they were. *Mahākāçyapa*, *Çāriputra*, *Mahāmaudgalyāyana*, *Ānanda*, *Nandi* were among their leaders, as well as four of the 16 Arhats, namely *Piṇḍola*, *Vakula*, *Cūḍapanthaka* and *Rāhula*. We would expect that the principal Arhats of the 500, who received the Buddha's prophecy about their future Buddhahood, would be the same disciples, but this is not the case: *Vakula*'s name is, as far as we see, the only one which is mentioned in both groups. As this Arhat also belonged to the 100 Great Disciples (although not to the Ten Greatest), we need not wonder that there was a Chinese tradition which said that *Vakula* (there called *Nakuna*) was the leader of the great crowd of Arhats (800, of whom 500 took their abode on *T'ien-t'ai-shan*, and 300 on *Yen-tang-shan*, 雁蕩山), who in olden times came from India to China². Yet the sūtras clearly show that *Mahākāçyapa*, *Ānanda* and *Çāriputra* were the Buddha's greatest disciples.

As to the number 500, from the preceding paragraphs we may conclude that Indian tradition liked to apply this number to the Arhats, as well to the Buddha's principal disciples as to others who went to him in order to hear him explain the Law and who thus obtained Arhatship. Evidently this number was used to indicate a large crowd of holy men³.

This is also evident from another story, related by the *Sukhāvātyamṛtavyūha sūtra* (佛說阿彌陀經, "Sūtra spoken by the Buddha on Amitābha"⁴). There

¹ Cf. below, Ch. III, § 36, the images of the Buddha and the Ten Great Disciples, placed by Gikū shōnin in *Hōonji*, in Kyōto, in A. D. 1221, the images of *Kōfukuji*, and the kakemono's of *Zenrinji*.

² Cf. below, Ch. II, B.

³ Cf. the *Ekottarāgama sūtra*, Nanjō Nr. 543, Ch. VII, p. 17b: „Çakra, Brahma, the Four Deva kings, and 500 angels.“

⁴ Nanjō Nr. 200, translated by KUMĀRAJĪVA, A. D. 402; Ch. I, nr 14, 阿闍世王分, „Section devoted to *A. C. 4. utru*“, pp. 22 sq.

the crownprince *Udāyi*, the son of *Ajātaçatru* (*Bimbisāra*'s successor on the throne of *Magadha*) is said to have gone to the Buddha with 500 sons of *çreshthins* (長者, elders, prominent laymen), each of them holding a golden state umbrella in his hands, which they offered up to the Buddha. Then they sat down and heard him explain the blessing power and the brilliant light emitted by the Buddha *Amitābha*. They were all greatly enjoyed and in their hearts wished to become like *Amitābha*, when they ever reached Buddhahood. The Buddha, who knew this thought of them, addressed the bhikshus as follows: "After innumerable kalpas the Crownprince, son of King *Ajātaçatru*, and the 500 sons of *çreshthins* shall all become Buddhas like *Amitābha*. During innumerable kalpas they have walked already on the *Bodhisattva* road and all have worshipped 400 *kōṭi* of Buddhas. Now again they sacrifice to me. In olden days, at the time of the Buddha *Kāçyapa*, they were all my constant pupils. Now again they come here and we meet again".

Here we find 500 *Bodhisattvas*, pupils of the Buddha in a former incarnation. Five hundred *Bodhisattvas* are also mentioned in the beginning of the *Sūtra* on *Maitreya*'s birth in the *Tushita* heaven (*Nanjō* Nr. 204) as the followers and relatives of *Mañjuçrī*. There also a group of *Sixteen Bodhisattvas* is said to form *Bhadrapāla*'s retinue. The number 500 is repeatedly used in this passage, evidently to designate a large number. Also in many other *sūtras* 500 persons or objects or pieces of gold are mentioned, which is evidence of the fact that this number served to indicate not only a large crowd of saints and sages, but in general to express a large quantity.

As to the Buddha's disciples, the number 1250 is also often applied to them in the sacred texts, where the Buddha is said to have stayed and preached somewhere in their company.

MISZELLEN.

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER SI-HIA-SCHRIFT UND -SPRACHE von A. BERNHARDI und E. VON ZACH.

Die 1904 erschienene Arbeit von Morisse „*Contribution préliminaire à l'étude de l'écriture et de la langue Si-hia*“ hat aus einer tangutischen Ausgabe des Saddharma-puṇḍarika-Sutra's etwa 150 Zeichen der Si-hia-Schrift nach ihrer Bedeutung und eine noch größere Anzahl der Aussprache nach festgestellt. Vor ihm hatten Wylie und Dévéria auf die bislang unbekannte Schrift aufmerksam gemacht, und Bushell war es 1895 gelungen, den Sinn von einigen 20 Zeichen herauszufinden. Auf Morisse folgte im Jahre 1909 eine Veröffentlichung von Ivanov, der unter den aus Mittelasien nach Petersburg gelangten Schriften die Reste eines tangutisch-chinesischen Wörterbuches gefunden hatte. Er beschränkte sich dabei auf die Wiedergabe eines einzigen Blattes, das im wesentlichen Vogelnamen enthielt und vermehrte die Kenntnis der Zeichen nur um einige 20 Wörter. Da die von Morisse benutzte Handschrift inzwischen in den Besitz der Kgl. Bibliothek zu Berlin übergegangen ist, konnte seine Arbeit mit dem tangutischen Texte verglichen werden, und hierbei drängten sich die folgenden Ergänzungen, beziehungsweise Einwände, auf.

In der auf S. 9 ff. gegebenen Liste buddhistischer Namen hätte die Feststellung der Laute nicht nach den Sanskrit-Silben, sondern nach den chinesischen Zeichen durchgeführt werden sollen. Es ist kein Zweifel, daß die tangutische Übersetzung auf einer chinesischen, nicht auf einer Sanskrit-Ausgabe beruht, wiewohl dem Übersetzer die Bedeutung der Namen und Fachausdrücke auch in Sanskrit bekannt sein mochte. Um aus den Umschreibungen Schlüsse auf die Laute ziehen zu können, müßte bei den Namen die Aussprache der T'ang-Zeit angewendet werden. Stammt die Handschrift auch aus der Mongolenzeit, als die Umgangssprache schon vielfach verändert war, so wandeln sich doch heilige Namen und überlieferte Bezeichnungen heiliger Begriffe nur sehr langsam, und die frommen und gelehrten Schreiber des Sutra's dürften sich bemüht haben, alle Namen nicht durch spätere Umgangsaussprache verderbt, sondern möglichst rein — wie sie von den großen Übersetzern der T'ang-Zeit festgesetzt waren — wiederzugeben. Die Zusammenstellung mit dem Chinesischen, statt mit den Sanskrit-Lauten, hat den Vorteil, daß sie Ähnlichkeiten, die sonst der Beachtung entgehen würden, estzustellen gestattet. Daß im Tangutischen ganz verschieden aussehende Zeichen den gleichen Laut haben, dürfte einen Kenner des Chinesischen eigentlich nicht überraschen; werden da doch „Wald“, „Irrlicht“ und „sich nähern“ alle drei „lin“ ausgesprochen, ohne in ihren Schreibungen auch nur die allergeringste

Ähnlichkeit aufzuweisen. Ebenso können im Tangutischen mehrere ungleiche Zeichen „lin²“ ausgesprochen werden — ganz abgesehen davon, daß „lin³“, „lin⁴“ u. s. f. mit andern Lautzeichen geschrieben werden müssen!

Wo Kumārajīva einen Namen übersetzt, übersetzt ihn auch der tangutische Herausgeber; wo jener eine Umschreibung der Laute gibt, tut dieser es ebenfalls. Daß Aussprache und passende Bedeutung bei der Wiedergabe eines Wortes zusammenfallen, kann in der einen wie in der andern Sprache gelegentlich vorkommen. Als auffallend ist zu bemerken, daß unter den zur Laut-Wiedergabe gebrauchten Zeichen wenige sind, die auch als Bedeutungszeichen vorkommen. Es macht sogar den Eindruck, als wären Bedeutungszeichen, sobald sie zur bloßen Umschreibung gebraucht werden sollten, in irgend einer Kleinigkeit verändert worden. Hier kann uns aber die Begrenztheit des vorliegenden Textes, in dem sich wenig weltliche, dagegen immer wieder dieselben geistlichen Ausdrücke finden, täuschen.

Bei der Umschreibung des Namens Śāriputra (S. 12, Nr. 14) fällt es Morisse auf, daß die tangutische Handschrift eine Übersetzung, die chinesische Ausgabe eine Umschreibung des Wortes „putra“ bringt; dabei gibt Morisse ohne Erklärung zwei verschiedene Schreibungen des betr. Si-hia-Zeichens. Man vergleiche die Zeichen 1—7 der Tafel. 1) dient zur Umschreibung von „ch'u¹“ und „shu¹“, 2) von „p'u²“ und „po¹“. 3) bedeutet „König“ und muß (nach Laufer) „ghu“ gesprochen werden. 4) ist eine hinter dem Hauptwort stehende Dativpartikel (tibetisch „bu“). 5) hat die Bedeutung „Sohn“ (tibet. „bu“) und 6) steht wie 5) manchmal für „putra“ in Śāriputra. 7) ist offenbar der phonetische Bestandteil in allen diesen Zeichen. Nr. 5 steht immer in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes „Sohn“: Śāri's Sohn, Vaidehi's Sohn, Königssohn usw., Nr. 6 kommt nur da vor, wo der Name Śāriputra in den Versen des Sutra's steht. Durch Weglassen eines Striches ist 5 in 6, das Bedeutungszeichen in ein phonetisches verwandelt worden. Möglichenfalls war mit dem Weglassen dieses Striches auch eine durch Versmaß oder Reim geforderte Tonänderung verbunden. Wahrscheinlich aber lag dem Tanguten eine chinesische Ausgabe vor, die in der Prosa „Śāri's Sohn“, in den Versen „Śa-li-pu“ brachte.

Auf S. 16, als Nr. 36 der „Prononciations“ bringt Morisse zwei Zeichen für „Bahujana“. Sie dienen nicht zur Umschreibung, sondern sind eine — dem chinesischen 衆生 ähnlich gebildete Übersetzung. Nr. 8 unserer Tafel wird von M. nicht erwähnt, Nr. 9 bringt er auf S. 46 — mit einem Fragezeichen für die Bedeutung — als Umschreibung der Silbe „sat“. Beide Zeichen zusammen bilden aber einen der allerhäufigsten Ausdrücke, sie sind die Übersetzung von Bodhisattva. 8) heißt „Wesen“, 9) „erkennendes“ = Bodhisattva; 10) ist wie 8) „Wesen“, 11) „lebende“ = Bahujana; 12) „Wasser“ 13) „lebendes“ = Quelle; 14) „erscheinen“ 15) „lebend“ = wie lebend erscheinen. Die beiden letzten Ausdrücke heißen im Chinesischen 活水 und 現活.

Auf S. 40 erklärt Morisse, die von Bushell festgestellte große Schreibung für „10“ nicht im Sutra gefunden zu haben. Sie steht zweimal auf dem großen Titelbilde, bei den Gruppen der „Buddhas der zehn Weltgegenden“. Ebenso finden sich andere, von ihm übersehene Zeichen aus Bushell's Entzifferung; z. B. gleich in der zweiten Vorrede 祐 und beide Zeichen für 安, das zweite sogar doppelt.

Daß verschiedene Si-hia-Zeichen gleiche Bestandteile enthalten, hat schon Morisse veranlaßt, eine Liste von Radikalen zusammen zu stellen, die er uns allerdings vorenthalten hat; doch geht schon aus den Erörterungen auf S. 56 seiner Abhandlung hervor, daß er im Zerlegen der Zeichen entschieden zu weit gegangen ist und dadurch die Übersicht über ihren Aufbau verloren hat. Die Tafel bringt einige der von uns bestimmten Zeichen unter Radikalen, die wir für sicher halten.

16) Finger, 17) quälen, 18) verwandeln, 19) Musik.

20) Hand, 21) teilen, 22) grüßen, 23) zeigen, 24) Wasser schöpfen, 25) Stock.

26) Geist, 27) Deva, 28) verstehen, 29) bitten.

Meist wird von dem Zeichen des Grundbegriffes nur der wesentliche Teil zur Bildung von Zeichen der betr. Gruppe verwendet. Von dem Zeichen für „Hand“ fiel in allen Zusammensetzungen der seitliche Strich fort, bei „Geist“ die rechte Hälfte. Es ist daher anzunehmen, daß 30), 40), 58) und 61) nur die Abkürzungen von bisher nicht gefundenen Zeichen sind.

30) Abgek. Geschmack, 31) Meer, 32) süß, 33) Teil des Doppelwortes für „Biene“, 34) Pfirsich.

35) Wasser, 36) Wolke, 37) durstig, 38) Brunnen, 39) Boot.

40) Abgek. Feuer, 41) Fackel, 42) verbrennen.

43) Erde, 44) sich erheben, 45) wandern, bereisen, 46) pflanzen, 47) Staub, 48) Pagode

49) Dämon, 50) Hölle (Teil e. Doppelwortes), 51) Nisse, 52) Käuzchen.

53) sprechen, 54) Ausspruch, 55) feststellen, 56) antworten, 57) ansprechend, freundlich.

58) Abgek. hoch, hochgelegen, 59) Schulter, 60) Ufer.

61) Abgek. Metall, 62) Glocke, 63) Zeit, 64) d. Haupthaar scheeren, 65) zerteilen.

Im Gegensatz zum Chinesischen, wo Gold und Metall zusammen fallen, ist Gold im Tangutischen ein nicht unter dem Metall-Radikal stehendes Zeichen. 63) deutet darauf hin, daß die Tanguten die Zeit nicht wie die Chinesen durch Pauken-, sondern durch Glockenschläge verkündeten.

Es läßt sich feststellen, daß zwei Zeichen dieselben Bestandteile, aber in umgekehrter Reihenfolge, enthalten können. So ist z. B. das Zeichen für „Herz“ (66) eine Umstellung dessen für „Mensch“ (67); bei den Zeichen „Wasser“ (68) und „Fisch“ (69) hat nur ein kleiner Bestandteil seinen Platz mit einem andern gewechselt; bei „Blatt“ (70) befindet sich der Radikal „Baum“ unter dem Zeichen, während er bei „Zweig“ (71) darüber steht.

Das Wort „Fliege“ wird in zwei Zeichen geschrieben, die dieselben Strichgruppen in entgegengesetzter Anordnung enthalten. Anscheinend ist 74) ein Ideogramm für „fliegen“, 75) ein Lautzeichen, das je nach seiner Stellung verschieden gesprochen wird; denn 72) wird 夢 73) 積 = möng-chi gesprochen.

Morisse erwähnt unter Nr. 184 auf S. 62 einen Fall, in dem ein Zeichen ganz im andern enthalten ist. Solche Fälle sind sehr häufig; wie im Chinesischen wird ein neues Zeichen dadurch gebildet, daß einem schon vorhandenen ein neuer Radikal oder ein Aussprache-Hinweis beigefügt wird. Z. B. sind enthalten: „erscheinen“ (76) in „Omen“ (77), „haben“ (78) in „Menge“ (79), „kühl“ (80) in „groß“ (81), „klein“ (82) in „Nisse“ (83), „Jahr“ (84) in „Bonze“ (85) und „sehen“ (86) sowohl in „im Auge behalten“ (87) als auch in „prüfen“ (88).

Um aus einem Worte den entgegengesetzten Begriff zu bilden, werden ihm zwei Striche vorgesetzt, die etwa unserm „Un“ vor Glaube, Treue, Wahrheit usw. entsprechen. Nicht immer wird das ganze Zeichen mit den beiden Strichen geschrieben, es genügt vielmehr oft der wichtigste seiner Bestandteile.

89) vergessen, 90) gedenken, 91) zusammen mit . . . , 92) verschwinden (von einer Krankheit gesagt).

93) glauben, 94) zweifeln.

95) bewegen, 96) festmachen, 97) Wandel, 98) Ruhe.

99) Wille, 100) Anschauung.

101) die Beine einziehen (sich einschränken), 102) leichtsinnig.

103) 是 und 長 „Vorzüge“, 104) 不是 und 短 „Mängel“.

105) Schmeichelei, Lüge, 106) Wahrheit = Ungelogenes.

Auf S. 38/39 seiner Abhandlung sagt Morisse: „Et cependant, si l'écriture tangoutaine n'est pas un système alphabétique ou syllabique analogue au système créé par les Jou-tchen, elle ne saurait, vraisemblablement, pas non plus n'être qu'une servile imitation de l'écriture chinoise, car, suivant l'observation très juste de M. Devéria, elle n'aurait pu prévaloir sur l'emploi de celle-ci, déjà parvenue à sa perfection, et dont les caractères eussent pu, tout en gardant leur signification, recevoir la prononciation tangoutaine“. Hier hat Morisse eine wenig durchdachte Bemerkung Devéria's leichthin übernommen. Jeder gebildete Tangute konnte Chinesisch, hätte also bei jedem Zeichen zwei phonetische Werte — den chinesischen und den tangutischen — beachten müssen. Das wäre möglich gewesen, wenn es sich bei der chinesischen Schrift um eine reine Begriffsschrift handelte. Nun ist aber die Mehrheit der chinesischen Zeichen lautangebend, und wir finden beispielsweise unter dem Lautzeichen 各 lo: 烙 erhitzen, 酪 gegohrene Milch und 落 fallen. Diese drei Begriffe werden im Tangutischen vermutlich nicht den gleichen Laut gehabt haben, und daher konnten die chinesischen Zeichen nicht übernommen werden.

Wohl aber wurde das System der chinesischen Schrift übernommen. Manche

Zeichen sind in unmittelbarer Anlehnung an ältere chinesische Formen gebildet, und es ist auffallend, wie oft Zeichen, die im Chinesischen symmetrisch sind, das im Tangutischen ebenfalls sind. Von den „sechs Klassen“ der chinesischen Schriftzeichen hat man die beiden ersten: Bilder und Symbole — die Urbestände — fortgelassen, die entwickelte Schrift aber zum Vorbild genommen. Besonders häufig sind symbolische Zusammensetzungen (會意) wie „Schlamm“ aus Wasser und Erde, „Schilf“ aus Wasser und Gras, „pflanzen“ (46) aus Hand und Erde, „gedenken“ (90) aus vereint und Herz, usw.

Bei den lautangehenden Zeichen scheint man die chinesische Fan-ch'ich-Methode angewendet zu haben. So gibt Ivanov auf seiner Tafel sang¹ (107) und yang¹ (108); angenommen, der Vorschlag (109) hätte die Aussprache „ya“, so entstünde aus ya und sang „yang.“ Die Zeichen 110—116 werden folgendermaßen gesprochen: 110 = p'i, 111 = bhi, 112 = p'in, 113 = a, 114 = chia, 115 = chien. 116 = pin. Der nachgesetzte Bestandteil 117 dient offenbar dazu, die offenen Silben mit „n“ zu schließen.

Trotz all dieser Anlehnungen ist die tangutische Schrift keine sklavische Nachahmung der chinesischen, sie hat vielmehr sehr auffallende Eigenheiten, die vermutlich in der Sprache selbst begründet waren. Das Chinesische macht keinen Unterschied zwischen Dingwort und Tätigkeitswort, und soll das letztere einmal besonders kenntlich gemacht werden, so kann es nur durch Heranziehen eines Hilfswortes geschehen. Im Tangutischen dagegen ist das Tätigkeitswort stets vom Dingwort oder Eigenschaftswort des gleichen Begriffes unterschieden. Vgl. 118 das Ohr und 119 hören; 120 das Gewand und 121 ein Gewand anlegen; 122 die Glocke und 123 verklingen; 124 der Friede und 125 Friede erlangen; 126 die Gesichtsfarbe und 127 färben; 128 der Wandel und 129 wandeln (schon von Morisse bemerkt); 130 hell und 131 leuchten, erhellen; 132 schlecht und 133 schlecht machen, beschimpfen.

Bestimmte Zeitformen mancher Tätigkeitswörter zeigen ebenfalls eine Veränderung: 134 = sprechen, 135/6 = spreche ich; 137 = hören, 138/9 höre ich; 140 = erhalten, 141/2 erhalte ich. Es könnte sich hier um eine — durch das folgende Wort bedingte — Einfügung oder Weglassung eines Lautes oder um Veränderung des Worttones handeln; bemerkenswert ist, daß jedes der angeführten Beispiele sein eigenes Veränderungszeichen besitzt. Ferner wird zwischen 143 (unter 110 als Lautzeichen) „hinausgehen“ und 144 „ging hinaus“ unterschieden.

Der sinngemäße Aufbau der Schrift zeigt sich gut in folgender Zusammenstellung: 145 fragen; 146 wer? 147/8 wem, wen? 149 welchen? 150 dieser, jener; 151 er, sie, es; 152/3 ihn, diesen; 155 sein, ihr (poss.); 156/7 dem Buddha, den Buddha.

Die persönliche Rede pflegt durch 158 (Dixi) abgeschlossen zu werden.

Überall, wo im Chinesischen nur 經 steht, braucht das Tangutische ein Doppelwort 159/60. Doppelwörter stehen auch für andere einfache, so ist 161/2 für 則 und 163/4 für 俱.

Feststehende Wendungen sind 165—67 „dann erst“, 168—71 „viel mehr als zuvor“, 172—75 „wozu?“.

Ivanov's Zweifel an der Einsilbigkeit der Sprache sind unberechtigt, das geht aus den Versen des Sutra's deutlich hervor. Wo in dem tangutisch-chinesischen Wörterbuche zwei chinesische Zeichen zur Umschreibung eines tangutischen Wortes benutzt werden, sollen sie offenbar nach der Fan-chich-Art zusammengezogen werden. Daneben mochte die Umgangssprache — wie das heutige Hochchinesisch — durch den Gebrauch von Doppelwörtern und das Anhängen bedeutungsloser Silben (z. B. ni) einer mehrsilbigen im Klange ähneln. —

Abgesehen von den vorstehenden Bemerkungen haben wir einige Hunderte von neuen Bedeutungszeichen festgestellt, ohne bisher das ganze tangutische Saddharmapundarika-Sutra durchgearbeitet zu haben. Der Wunsch, diese Arbeit erst zu einem gewissen Abschlusse zu bringen, hatte uns davon zurückgehalten, diese vorläufigen Ergebnisse zu veröffentlichen. Inzwischen hat aber Prof. Ivanov einige Blätter des tangutisch-chinesischen Wörterbuches einem jungen chinesischen Gelehrten namens Lo überlassen, dessen in China herausgekommene Arbeit (西夏國書略說 von 羅福苙) durch die Freundlichkeit des aus Schanghai zurückgekehrten Professors Du Bois-Reymond in unsere Hände gelangte. Mit aner kennenswerter Klarheit hat Lo allen ihm zugänglichen Stoff geordnet, und ist dabei vielfach zu den gleichen Ergebnissen gekommen wie wir. Da er nicht nur auf Beobachtung und Schlußfolgerung angewiesen war, ihm vielmehr Teile eines Wörterbuches vorlagen, so können wir jede Übereinstimmung als Bestätigung unserer Ansichten auffassen. Von den bei ihm angeführten Radikalen hatten wir den größten Teil schon gefunden, auch andere, ihm aus seinem Material nicht bekannt gewordene. Daß die Schriftzeichen in Anlehnung an die „sechs Klassen“ der chinesischen gebildet worden sind, hat er ebenfalls bemerkt, ferner bot ihm das Wörterbuch einige sonst nicht bekannte Beispiele von hinter ihren Substantiven stehenden Adjektiven. Darüber hinaus bringt er die Fülle des auf den Wörterbuchblättern verzeichneten phonetischen Stoffes, dessen Bearbeitung noch aussteht.

Da wir das von Lo veröffentlichte Material für unsere weitere Arbeit benutzen werden, halten wir es für angemessen, unsere bisherigen Ergebnisse, trotz ihrer Unvollständigkeit, schon jetzt den Fachgenossen vorzulegen.

SINOLOGISCHE SEMINARE UND BIBLIOTHEKEN.

Unter obigem Titel hat Professor J. J. M. de Groot in den Abhandlungen der Berliner Akademie (1913 Nr. 5) eine Arbeit veröffentlicht, worin er auseinandersetzt, wie eine sinologische Bibliothek eingerichtet werden müsse, „damit aus ihrer Benutzung möglichste Förderung der allgemeinen Wissenschaft erwachse“.

Was immer nun unter „allgemeiner Wissenschaft“ gemeint sein mag, so glaube ich, daß dieses Ziel beim heutigen Stande sinologischen Wissens überhaupt noch nicht in Betracht kommt und daß einstweilen nur an die Förderung der Sinologie und angemessene Heranbildung ihrer Studenten gedacht werden müsse. Unsere Kenntnisse der chinesischen Schriftsprache sind nämlich derzeit noch immer so geringe, daß auch nach mehrjährigem eindringenden Studium das Lesen irgend eines chinesischen Werkes, das weder erklärende Anmerkungen noch Satzzeichen hat, mit den größten Schwierigkeiten verbunden ist. In jeder Zeile begegnet man Stellen, wo man über die Cäsur vollkommen unsicher ist, und in jedem Satze finden sich neue Wendungen und Ausdrücke, die man vielleicht nach langem Suchen im P'eiwên-yüfnu antrifft, um dann wieder den daselbst angeführten Text nicht zu verstehen; selbst der begeistertste Adept verliert unter solchen Umständen die Geduld und wird entweder oberflächlich oder gibt das Studium auf. In China ist für den Europäer, der die Umgangssprache wirklich beherrscht, was wieder recht selten ist, die Sache insofern leichter, als man sich von einem chinesischen Lettré den zu studierenden Text mit Satzzeichen versehen und erläutern läßt; freilich hat man da wieder mit der Gleichgültigkeit und Lügenhaftigkeit dieses Mannes zu kämpfen, der statt selbst in Lexika und Literatur nachzuschlagen, lieber irgend eine einleuchtende Erklärung zum Besten gibt. Nichtsdestoweniger ist diese Unterstützung manchmal gar nicht zu entbehren, und so mancher Sinolog des Westens hat sich entweder einen solchen Lehrer aus dem Reich der Mitte verschrieben oder nimmt die Hilfe eines in Europa wohnenden chinesischen Diplomaten oder Studenten in Anspruch. Es ist klar, daß infolge der großen Schwierigkeiten, denen das Übersetzungswerk aus dem Chinesischen begegnet, die sinologischen Arbeiten (ob sie nun in China oder in Europa verfaßt wurden) ausnahmslos von Fehlern wimmeln und daher die für den Studenten brauchbaren Ergebnisse geringfügig sind. Dazu kommt noch, daß bei der mimosenhaften Empfindlichkeit der heutigen Sinologen jede Kritik verpönt ist und daher auch eine Erörterung grammatischer, lexikalischer und sachlicher Fragen in der einzigen erscheinenden Fachzeitschrift (T'oung Pao) ausgeschlossen war.

Allen diesen Mißständen wird nun, scheint mir, nicht dadurch abgeholfen, daß man die Titel so und so vieler Riesenwerke nennt und deren Anschaffung und Aufstellung in einer Bibliothek empfiehlt, wie es Prof. de Groot tut. Abgesehen von der Kosten- und Raumfrage (für die etwa 30000 Bände des de Groot'schen Vorschlages ist ein Vermögen und ein eigenes Haus notwendig) bringt diese ganze Literatur weder dem Anfänger noch dem Vorgeschnittenen irgend einen Gewinn, da er eben diese Werke mit Erfolg nicht benützen kann und im besten Falle nur Gefahr läuft, die Masse unwissenschaftlicher sinologischer Literatur zu vermehren. Überdies finden sich unter den von de Groot genannten Büchern sehr viele, die vielleicht bibliographischen, aber sicher keinen wissenschaftlichen Wert bean-

spruchen können, weil sie entweder schon in modernen chinesischen Sammelwerken aufgenommen oder mit Recht der Vergessenheit überantwortet wurden; eine Beschäftigung mit solchem Wust würde das in der Sinologie bisher sehr fühlbar gewordene Mißverhältnis zwischen aufgewandter Zeit und erzieltm Ergebnis nur noch vergrößern und den Ruf der jungen Wissenschaft, die ohnehin durch Pauthier, Pfizmaier, Schlegel, Kühnert und viele andere schwer gelitten hat, noch weiter gefährden.

Da aber eine Kritik nicht nur verneinend sein soll, so wirft sich von selbst die Frage auf, was getan werden muß, um den tiefen Stand der Sinologie zu heben und welche Werke dem Studenten zur Verfügung stehen sollten, um seiner Arbeit wissenschaftlichen Wert zu verleihen. Diese Frage ist dahin zu beantworten, daß wir vor allem die chinesische Schriftsprache ebenso lernen müssen, wie der Chinese selbst. Der Letztere beginnt mit eingehendem Lesen und Auswendiglernen der Klassiker, wendet sich dann zum Lesen ausgewählter Literatur, wie sie in zahllosen reichlich erläuterten und mit Satzzeichen versehenen Mustersammlungen zusammengestellt ist, und geht schließlich zum Studium des Tung-chien-kang-mu 通鑑綱目, des Shih-chi, der Bücher der Handynastie und vielleicht noch irgend eines philosophischen Werkes (z. B. Chwang-tzü) über. Damit ist seine allgemeine Bildung abgeschlossen. Alles was er noch dazulernt, ist entweder Formelkram für die Prüfungen (z. B. Pa-ku-wên-chang), Fachwissen für seinen Beruf (z. B. Ta-ch'ing-lü-li) oder Befriedigung einer Sonderneigung (z. B. genaue Kenntnis eines Dichters oder eines geschichtlichen Zeitabschnittes usw.). Was nun unser Studium der chinesischen Klassiker betrifft, so haben wir weder die Zeit noch das Gedächtnis, es so eingehend zu gestalten wie die Chinesen und müssen diesen Mangel durch ein ausführliches, mit genauen Stellenangaben versehenes Wörterbuch ersetzen. Als Grundlage für ein solches kann das bei Legge, *Chin. Classics*, III. S. 734, erwähnte Ching-yün-chi-tzü-hsi chieh 經韻集字析解 dienen sowie die Indices der Übersetzungen von Legge und Couvreur, obwohl sie unvollständig sind, die Binome durchaus nicht berücksichtigen und überdies für Tso-chuan und I-ching erst angelegt werden müßten. Der obenerwähnte zweite Abschnitt des chinesischen Bildungsganges wird vom europäischen Sinologen vollkommen vernachlässigt und es ist daher auch aus jenen Chrestomathien (wenn man von den sehr schlechten „Gems of Chinese literature“ von Giles absieht) so gut wie nichts übersetzt. Es wird daher die weitere Aufgabe der Sinologie sein, die beiden wichtigsten Lesebücher, d. i. das Wên-hsüan (vgl. Legge, *Chin. Class.* III Prolegomena S. 205 Nr. 42, Wylie, *Notes on Chin. lit.* S. 192) und das Ku-wên-yuan-chien (vgl. Wylie, *op. cit.* S. 194) sowie eine ausgewählte Sammlung von Gedichten der T'ang-Dynastie (z. B. Yü-hsüan-t'ang-shih) in Gänze und einwandfrei zu übersetzen und mit genauen, auf die Stellen hinweisenden Wörterverzeichnissen zu versehen. Schließlich wird de Mailla's Über-

setzung des T'ung-chien-kang-mu mit dem Original verglichen, verbessert und dieses sowie Ssü-ma Ch'ien's und Pan Ku's Geschichtswerke an der Hand der Vorarbeiten des unvergänglichen Chavannes lexikalisch ausgezogen werden müssen. Erst dann, wenn all dieser lexikalische Stoff gesammelt, geordnet und veröffentlicht sein wird — erst dann, aber sicher nicht früher, wird eine Grundlage für erfolgreiches Forschen auf sinologischem Gebiete geschaffen sein, ebenso wie die Sanskritphilologie erst mit Herausgabe des großen Petersburger Wörterbuches begonnen hat.

Angesichts dieser allerdingsten Aufgaben der Sinologie ist es leicht, ein Mindestes von Hilfsmitteln zu nennen, die dem jungen Sinologen in die Hand gegeben werden müssen und den eisernen Bestand einer jeden chinesischen Bibliothek bilden sollen. Wir rechnen dazu:

- 1) Gabelentz, Chinesische Grammatik,
- 2) Legge, The Chinese Classics,
- 3) Couvreur, Liki (dessen Text bei Legge fehlt),
- 4) Chines. Text des Yi-king (mit Legge's und Harlez' Übersetzung),
- 5) Chines. Text des Lao-tzü und des Chwang-tzü mit Legge's Übersetzung (Texts of Taoism),
- 6) Giles, Chinese-English Dictionary, 2nd edition,
- 7) Couvreur, Dictionnaire classique, Nouvelle éd.,
- 7a) gegebenenfalls Palladius-Popoff, Kitaisko-russki slowarj,
- 8) K'ang-hsi's Wörterbuch (Tzü-tien),
- 9) K'ang-hsi's Thesaurus (P'ei-wên-yün-fu),
- 10) Wên-hsüan,
- 11) Ku-wên-yuan-chien,
- 12) Yü-hsüan-t'ang-shih,
- 13) T'ung-chien-kang-mu (mit de Mailla's Übersetzung),
- 14) Shih-chi (mit Chavannes' teilweiser Übersetzung),
- 15) Ch'ien und Hou-han-shu,
- 16) Giles, Biogr. Dictionary,
- 17) Pétillon, Allusions littéraires,
- 18) v. Fries, Abriß der Geschichte China's (einzige Geschichte China's, in der die chinesischen Zeichen der Namen angegeben sind),
- 19) Grube, Geschichte der chinesischen Literatur,
- 19a) gegebenenfalls Wylie, Notes on Chinese literature,
- 20) irgend eine handliche chinesische Encyclopädie, z. B. das Ch'ien-ch'üeh-lei-shu, vgl. Wylie, Notes on Chin. Lit. S. 150.

Diese Bücher sind alle (mit Ausnahme von de Mailla's Übersetzung, die 1777 bis 1785 in Paris in 13 Bdn. erschien) leicht erhältlich, und ihr Anschaffungspreis ist im Rahmen der Mittel jeder öffentlichen Bibliothek. E. von Zach (Batavia).

BESPRECHUNGEN.

HERMANN OLDENBERG: DIE LEHRE DER UPANISHADEN UND DIE ANFÄNGE DES BUDDHISMUS. VIII und 366 S. 8^o. Pr. M. 9.00, geb. M. 10.00. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1915.

„Die Frage nach einer jenseitigen Ordnung der Dinge hinter oder über dem Diesseits, das damit so eng verbundene Problem des Todes und dessen, was nach dem Tode folgt, hat die Denker Indiens schon in sehr alter Zeit auf das ernstlichste beschäftigt. Von der Geschichte dieser Gedanken sollen hier einige Abschnitte dargestellt werden, die eine natürliche Einheit bilden“ (S. 1). Diese Abschnitte, die sachlich und zeitlich in mehr oder weniger ununterbrochenem Zusammenhange und in näherer oder weiterer Entfernung zusammengehören, sind außer der Literaturschicht der Upanishaden, deren Entwicklungsanfänge O. vermutungsweise um den Anfang des letzten Jahrtausends v. Chr. ansetzt (S. 3), die Sāṃkhya-Lehre und der Buddhismus, die und deren Verhältnis zu den Upanishaden und untereinander also in vorliegendem Buche der Erörterung mit unterzogen werden, das demgemäß nach der (die geschichtlichen Voraussetzungen, die geistige und kultische Vorgeschichte skizzierenden) Einleitung (S. 1—35) in die drei Kapitel „Die älteren Upanishaden“ (S. 36 bis 147, mit einem Unterkapitel „Die literarische Form der Upanishaden“ S. 148—190 und mit einem „Rückblick“ S. 191—201), „Die jüngeren Upanishaden und die Anfänge von Sāṃkhya und Yoga“ (S. 202—281) und „Die Anfänge des Buddhismus“ (282—340) gegliedert ist, nach denen es noch „Anmerkungen“ und das Register enthält.

Es ist ein beachtenswertes Buch, aus dem manches zu lernen ist. Schade, daß es wieder so viel auf Vorgesichtliches, auf die Anschauungen und Bräuche „primitiver“ Völker als Grundlage auch des Denkens, des Kultes und der Bräuche der indischen Arier zurück-

greift (Einleitung, S. 10—12, und dann an vielen Stellen der einzelnen Kapitel), also die Theorie der ethnologisch gerichteten Religionsforschung vertritt. Die Vertreter dieser Theorie machen methodische Fehler, die sich der Einzelne schwerlich und ein Geist wie Oldenberg wahrscheinlich zu allerletzt zuschulden kommen lassen würde, wenn er nicht im Banne ihrer Suggestionen stände. Sie setzt Anschauungen und Bräuche der verschiedensten Völker gleich, weil sie gleich aussehen. Wäre das so ohne weiteres berechtigt, dann wäre es auch richtig, den Schmetterling, der dank der Mimikry wie ein Blatt aussieht, für ein Blatt zu erklären. Das Entscheidende für die Berechtigung der Vergleichung ist das innere Wesen, d. h. hier, die Vorgeschichte der beiden gleich aussehenden Dinge. Danach aber fragt die völkerkundliche Richtung nicht, sie tut vielmehr so, als ob die zur Vergleichung herangezogenen kultischen und bräuchlichen Besitzstücke der Wilden ohne Vorgeschichte, primitiv, seien. Sie haben aber ihre Vorgeschichte, die wir nur nicht kennen, und daß wir sie nicht kennen, sollte uns eben veranlassen, mit solchen Vergleichungen vorsichtig zu sein. Es ist ein weiterer Fehler, daß die sinnvollen religiösen Anschauungen und Bräuche von Kulturvölkern mit wenigstens teilweise offen zutage liegender Entwicklungsgeschichte in Analogie mit denen der geschichtslosen Wilden gewaltsam gedeutet werden sollen. Wenn z. B. der brahmanische Opferer in der Nacht vor dem Opfer auf dem Erdboden des Opferplatzes schläft mit der ausdrücklichen Begründung, daß die Götter auf dem Opferplatze anwesend seien (und daß also die Ehrfurcht vor ihnen diese Selbsterniedrigung zur Pflicht mache), so liegt darin Sinn und Verstand, und ob Angehörige „primitiver“ Völker bei dieser und jener Gelegenheit auch auf dem Boden liegen, ist für die Erklärung gleichgültig, höchstens könnte man umgekehrt die Erklärung, die wir bei den alten Indern finden, auf den entsprechenden Brauch der Wilden anwenden, obwohl auch das natürlich kein sicheres Verfahren wäre.

Sachlich betrachtet steht es mit der Anwendung dieser völkerkundlichen Theorie auf das altindische religiös-philosophische Denken und Tun nicht besser als mit dem Wesen der Theorie an sich, und um dies klarer zu machen, muß Ref. ihre Verzweigungen in O.'s Buch hinein ein wenig verfolgen.

O. ist nicht gut zu sprechen auf „jenen Urmonotheismus, den manche Religionshistoriker in den Anfang der Dinge zu verlegen beliebt haben“ (96). Er hat ganz Recht, weil wir über den Anfang der Dinge nichts wissen, weil von der Rgveda-Zeit und sogar von der indogermanischen Urzeit zurück bis zum Anfang der Menschheitsgeschichte, die O. mit dem „Anfang der Dinge“ natürlich nur meinen kann, noch recht weit sein dürfte, und weil der Menschengeist bis in diese vergleichsweise späte Periode der Ur-Indogermanen und dann der Rgveda-Inder wohl schon eine lange Entwicklung hinter sich hatte. O. muß dann aber auch umgekehrt des Ref. Meinung teilen, daß es genau ebenso unangebracht wäre, Zauberschauungen und Zauberpraxis in den Anfang der Dinge, d. h. der Menschheit zu verlegen, weil wir darüber ebensowenig etwas wissen können. Wir können nur (mit Bestimmtheit) von der Rgvedaperiode und (mit Wahrscheinlichkeit, auf Grund von Vergleichen) von der indogermanischen Urzeit reden. Was wir aber in diesen beiden Perioden finden, ist höchstens zu einem kleinen Teile Zauber, weit überwiegend eine nach großen, philosophischen Gesichtspunkten zugeschnittene Religion. Wenn aber das der Fall ist, dann kann nicht erst „in der Zeit der Upaniṣaden der Zauberpriester angefangen haben, Philosoph zu werden“ (191). Gerade die zu den allerältesten Götterfiguren gehörenden Ādityas samt ihrer Mutter *Aditi* „Unendlichkeit“ sind wahrhaft groß.

Auch O.'s Darstellung der Upaniṣaden-Philosophie hat unter der Zaubertheorie ein wenig gelitten. Einiges ist schon beiläufig darüber bemerkt. Wenn das Absolute als das Allumfassende und zugleich Alldurchdringende zugleich unendlich groß und unendlich klein genannt wird, so liegt für den, der das philosophisch Gedachte philosophisch aufzufassen willig ist, nicht das geringste Befremdliche in solchem Ausspruch, warum also (S. 126) den Zauberglauben zu Hilfe rufen? Und wenn Menschenseele und Weltseele gleichgesetzt

werden, so ist das ebenfalls ein rein philosophischer, vom pantheistischen Standpunkte aus ganz selbstverständlicher Satz, der mit zauberhafter Mystik (126) nichts zu tun hat. Wenn O. die Upaniṣaden-Philosophie nicht für abhängig vom Zauberglauben hielte, würde er nicht in manchen etwas unbeholfenen Versuchen, hohe Gedanken zum Ausdruck zu bringen, etwas Tiefstehendes und Ausflüsse der „Roheit“ sehen: „Aber dies ungeheuerliche Zauberesen, das zu Mann und Weib, zu Stier und Kuh, zu Esel und Eselin wird, sich vor sich versteckt, sich mit sich begattet, scheint doch besonders wenig befugt, den erhabenen Namen Ātman zu führen. Wie tief steht...“ (80f. und Anm. 2 dazu); ähnlich S. 81: „das Unbehagen der Einsamkeit, das den Ātman überkommt, muß hinreichen, die Welterschöpfung zu motivieren“. Das alles sind doch nur Arten zu reden, bloße Umschreibungen, noch dazu im Munde von Leuten, die die großen Gedanken Früherer nur nachsprachen; an der Größe der Gedanken wird durch das Zufällige und Unzulängliche der Einkleidung nichts geändert. Und wenn solche Darstellungen eine abfällige Kritik verdienen, dann verdienen eine solche auch die mit jenem Geschlechtsteilungs-Mythus identische Adam-Geschichte und andere indogermanische Mythen des A. T.

O. hält noch immer an seiner Erklärung von *upanīṣad* als „Verehrung“ fest (s. z. B. S. 37, 41, 89, 140, 155 und Anm. 97, 98, 101 und von seinen früheren Erörterungen darüber die letzte in Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges. 54, S. 70ff.), obgleich Senarts Wiedergabe etwa mit „Erkenntnis, Wissen“ im großen und ganzen sicherlich das Richtige trifft, was Ref. nur in „tiefste, eindringendste, philosophische Erkenntnis vom innersten Wesen der Dinge“ abzuändern für nötig hält, gelegentlich auch in „das innerste Wesen der Dinge“ selbst. Deussens und schon des Petersburger Wörterbuches Auffassung als „Geheimnis, Geheimlehre“ u. a. ist unberechtigt, es liegt ihr aber doch das rechte Empfinden zugrunde, daß etwas von der Idee des Geheimen in *upanīṣad* steckt, wie ja auch die Lexikographen das Wort mit *rahasya* „Geheimnis“ u. ä. erklären, nur daß „geheim“ im Sinne von „tief“ und nicht von „geheimzuhalten“ genommen werden muß. Daß O. sein so klares und hohes Urteil der Tatsache verschloß, daß

uṇiṣad mit dem philosophischen Erkennen, nicht mit dem kultischen Verehren zu tun hat, wird wiederum auf seine Gesamtanschauung zurückzuführen sein.

Des Verf.'s Ansichten über das historische Verhältnis von Sāṃkhya-Yoga und Buddhismus halte ich nicht für begründet. Das darüber zu Sagende habe ich in der Rezension der zweiten Auflage von Garbe's „Sāṃkhya-System“, in einem späteren Heft dieser Zeitschrift, ausgesprochen. — Diese und jene Einzelheit, zu der ich noch etwas zu bemerken hätte, übergehe ich hier.

Man darf aus meinen kritischen Bemerkungen nicht zu viel entnehmen. Trotz meiner grundsätzlich abweichenden Stellung und verschiedenen Einzel-Bedenken können wir Oldenberg für sein Buch dankbar sein.

Dezember 1919.

R. Otto Franke (Königsberg).

A. COOMARASWAMY: RAJPUT PAINTING. Being an account of the Hindu painting of Rajasthan and the Panjab Himalayas from the 16th to the 19th century, described in their relation to contemporary thought. Humphrey Milford, Oxford University Press, 1916. 2 Bände: 83 S. Text und 77 Tafeln.

Die Erzeugnisse hinduistischer Malerei, die der Verf. hier zum ersten Male zusammenstellt und die größtenteils seiner eigenen Sammlung entstammen, sind, wie er in einer einleitenden Betrachtung ausführt, trotz ihres kleinen Formats im wesentlichen aus der Wandmalerei großen Stils abgeleitet und stehen schon dadurch im Gegensatz zu den Miniaturen der etwa gleichzeitigen Moghulkunst. Er betont, daß sie als Wandgemälde noch heute ähnlich in Palästen und Privathäusern vorkommen und versucht die ganze Richtung als eine letzte Blüteperiode des in den berühmten Fresken von Ajanta geschaffenen indischen Malstils hinzustellen. Freilich klappt zwischen den letzten Ajantabildern und den ersten illustrierten Jainatexten eine Lücke von acht Jahrhunderten, aber C. hofft, daß diese durch spätere Entdeckungen wenigstens z.T. überbrückt wird und

nimmt im übrigen an, daß die Zwischenzeit nicht sonderlich fruchtbar und bedeutend gewesen sein mag — eine, wie man zugeben wird, etwas sehr summarische Hypothese, die auch durch Parallelerscheinungen in der einheimischen Literatur nicht genügend gestützt erscheint. Auf eine Erörterung der technischen und kompositionellen Zusammenhänge, die zwischen zwei von einander so fernliegenden Epochen vermutet werden, läßt sich der Verf. leider nicht ein und setzt so den Leser außerstande, sich von der Berechtigung seiner These zu überzeugen. Dagegen verwendet er große Sorgfalt auf die Definition des Gegensatzes zwischen einem individualisierenden, anziehenden, aber gedanklich nicht tiefen, höfisch-aristokratischen, eklektisch-akademischen Moghulstil und den Rajputschulen, die er als hieratisch volkstümlich, mystisch und mythologisch gerichtet auffaßt. In ihnen dominieren Gefühlstiefe, Zartheit und Pietät über das rein ästhetische Moment, und die ganze Richtung zeigt sich als idealisierend, nicht lediglich in lyrischem, sondern auch in epischem Sinne. Sie bildet nach C. den konservativen Hauptstrom in der indischen Malerei, in der die Moghulminiaturen nur eine Episode bedeuten.

Diese leicht tendenziöse Charakterisierung, bei der die künstlerische Bedeutung des muhammedanisch-indischen Malstils zweifellos sehr unterschätzt wird, kommt dann bei eingehender Besprechung der Rajputarbeiten noch deutlicher zur Geltung. Der Verf. unterscheidet da zwei Hauptschulen: Rajasthani (Hauptzentren: Jaipur, Orcha, Bikaner), deren Blütezeit (16. Jahrh.) er besonders einige stimmungsvolle Ragini-Variationen zuschreibt, und Pahari (in dem von Rajputana durch die Pandschabene getrennten Hügelland) mit Jammu (Ramayana-Malereien größeren Formats aus dem 17. Jh.) und Kangra (seit etwa 1700, in engerer Beziehung zur Moghulkunst) als Hauptorten. Auch der viel genannte Meister Molla Ram von Garhwal wird in die Pahari-Richtung eingereiht. Die Datierung und Lokalisierung der als Bildmaterial herangezogenen Beispiele geschieht ohne hinreichende Begründung, und bei einer ganzen Anzahl von Blättern fragt man sich erstaunt, warum der Verf. die nach unseren bisherigen Kenntnissen viel näher liegende Annahme, daß sie in einem der Moghulzentren entstanden seien, ohne Diskussion ablehnt. Wir haben signierte Arbeiten von muhamme-

danischen Künstlern, die reine Hindumotive behandeln, und wir wissen, daß am Hofe zu Delhi auch andersgläubige indische Maler beschäftigt wurden. Überhaupt wird man nach der kritischen Sichtung alles bekannten Materials fast geneigt sein, die Rajputschulen lediglich als Ableger des Moghulstils mit stärkeren hinduistischen Traditionen anzusehen.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die Themen der Malerei sehr einleuchtend mit der Literatur in Zusammenhang gebracht und bei der Behandlung der einzelnen Vorwürfe interessante Streiflichter auf das ganze indische Seelenleben geworfen. Nacheinander werden Motive des Krishna Lila, der Liebesphasen des Sringara, aus der Siva- und Parvati-Legende, aus den epischen Dichtungen der Ramayana und des Mahabharata, aus Balladen, Romanzen und Ragmalas an der Hand der Abbildungen erläutert und so auch der indischen Literatur Fernstehende zum Verständnis des Inhalts der Darstellungen geführt.

Ein letzter Abschnitt handelt kurz von den der Malerei nahestehenden kunstgewerblichen Techniken und zum Schluß wird ein Überblick über Gegenwart und Zukunft der jetzt dekadenten, aber z. T. noch lebensfähigen Kunstelemente im Rajputlande gegeben.

Druck, Ausstattung und Tafeln (unter denen vorzügliche farbige Wiedergaben) lassen nichts zu wünschen übrig, und das Werk von C. wird allen, die sich mit indischer Kunstgeschichte beschäftigen, unentbehrlich sein. Das Verdienst des Verf., ein wertvolles und bislang größtenteils unbekanntes Material zum ersten Male zusammengetragen und zugänglich gemacht zu haben, soll durch die Ausstellungen, zu denen seine subjektiven Wertungen und Attributionen Anlaß gaben, nicht geschmälert werden.

Ernst Kühnel.

PROF. DR. ALBERT GRÜNWEDEL,
Geheimer Regierungsrat und Direktor
beim Museum für Völkerkunde, Mitglied
der Russischen und Bayerischen
Akademie der Wissenschaften, ALT-
KUTSCHA, archäologische und reli-
gionsgeschichtliche Forschungen an
Tempera-Gemälden aus Buddhistischen
Höhlen der ersten acht Jahr-
hunderte nach Christi Geburt. Mit

24 farbigen Lichtdruckdoppeltafeln, 1
farbigen Lichtdrucktafel, 7 Volltafeln
in Schwarzdruck und 160 eingestreuten
Abbildungen nach eigenhändigen
Federzeichnungen des Verfassers, auf
bestem Papier gedruckt und in Pracht-
band gebunden. 400 in der Presse
numerierte Stücke. 4⁰. Otto Elsner,
Berlin 1920. Subskr.-Pr. M. 600.—,
Ladenpr. M. 850.—.¹

„Das Werk behandelt ausführlich die hauptsächlichsten Typen buddhistischer Höhlenanlagen in der Nähe der Stadt Kutscha in Chinesisch-Turkistan mit einer allgemeinen Einleitung über die Malerei der buddhistischen Ruinen in der Nähe der genannten Stadt und von Turfan (Murtuq).“ „... mein Bestreben ging in der Auswahl davon aus, wie es wohl durch die Bilder selbst² bewerkstelligt werden könnte, uns über die verschiedenen Phasen der dortigen Kunst, wenn wir sie so nennen wollen, aufzuklären.“ „Die Wege, die Berichterstatter vor mehr als zwanzig Jahren als fördernd zur Behandlung buddhistischer Kunst gewiesen, sind nur von Ausländern mit glänzendem Erfolg betreten worden. Nichts ist in Deutschland geschehen, die notwendigen Vorarbeiten zu einer wissenschaftlichen Behandlung des so großen Gebietes hat niemand angefaßt. Ohne Kenntnis asiatischer Geschichte, ohne Kenntnis abendländischer Archäologie, ohne die geringste Kenntnis der Literatur oder gar einer asiatischen Sprache wurde eine Flut von lächerlichen Behauptungen, planlosen Hin- und Hertasten vergleich-

¹ Besprechungsexemplare dieses Werkes sind offenbar grundsätzlich nicht ausgegeben worden, da selbst die O.Z., die einzige deutsche Zeitschrift für die Kunde Ostasiens, keines erhalten konnte. Wir können uns aber um so eher damit begnügen, aus der Selbstanzeige des Verfassers die bezeichnendsten Stellen abzudrucken, als das Werk nach Ausstattung und Preis in erster Linie für die moderne Art Bibliophlien berechnet scheint, weniger für die Forscher, an die sich die O. Z. wendet. Von diesen werden wohl die wenigsten in der Lage sein, das Buch zu erwerben. D. H.

² Alle Sperrungen von den Herausgebern.

bar, über die Anfänge geschüttet. Über Wert und Unwert der Mittelmeerkultur, die die ja doch allein die Weltgeschichte trägt, wurde abgeurteilt von Autoren, deren Stil schon verrät, daß sie nur dilettieren und höchstens bemüht sind, den Zeitläuften sich anschniegender, verblüffende Novitäten zu behaupten. Was mich betrifft, so habe ich widerstrebend gegen die kernfaule, lebensmüde und durch ihre grotesken Entartungen widerliche Weltanschauung des Ostens auch hier wieder gearbeitet mit dem ganzen Apparat langjähriger Museumstätigkeit und bedaure nur, daß er nicht weiter reicht.“ „So reicht auch mein Material kaum aus, die jetzt vorgelegten Bilder alle zu erklären. Ich habe alle die langweiligen, so verschiedenen Versionen der Buddha predigten und anderes mehr gelesen, sah aber bald, daß meine Absicht, aus dem Zusammenhang der Bilder selbst durch Erkenntnis der Formen- und Farbenentsprechung die Riegel zu lösen, die besten Erfolge brachte. Zum Glück ist die Tradition der Lamas Tibets hier eine gute Stütze gewesen. So ergibt sich denn auch wieder die leider nur viel zu wenig beachtete Tatsache, daß die bildende Kunst einen viel größeren Einfluß auf die Literatur gehabt hat, als bis jetzt bekannt ist, und dies tritt am allerstärksten bei der Zaubersliteratur (Tantra) hervor, die ohne die Archäologie unverständlich ist, aber mit den nötigen ikonographischen Grundlagen ganz außerordentliche Einblicke ermöglicht. Damit haben wir den Grundton asiatischer, besonders indischer Ästhetik erreicht, ohne die ein Verständnis unmöglich ist. Alles muß sich diesen Normen unterordnen und die Farbgebung, die Behandlung der widerlich schematisierten menschlichen Körper, die Entsprechungen der Figuren auf den Bildern selbst, die Reihenfolge, der Zusammenhang der Bilder bezüglich ihrer Verteilung im Raum.“ „Typengeschichte der Kompositionen, Typengeschichte der Einzelfiguren jeder der genannten Reihen, Typengeschichte der Anlagen selbst und ihrer ornamentischen Ausschmückung ist die erste, einzige Aufgabe hier genau so wie für die Urquelle, der (sic) graeco-buddhistischen Kunst...“ „Möchten sich jüngere Kräfte finden, die, unbeirrt von der Bluff-Kunstgeschichte modernster Errungenschaf-

ten, uns hier die Grundlagen, die wir brauchen, durch Übersetzungen schaffen.“ „Hier lege ich zum ersten Male eine Schicht des nördlichen Buddhismus vor, deren abstoßende Wirkung mir oben das Wort eingab, alle diese Mühen seien „undankbar“. „Sicher darf der Wahrheitssucher nicht zurückweichen wenn er auf dunkle Partien der Menschheitsgeschichte stößt; wer aber, eingelullt von Menschheitsbeglückungs-Phrasen, „Ethik“ des Buddhismus und ähnlichen Mißgriffen und bei der Arbeit selbst heiter gestimmt durch die bunte Fülle, durch freundliche Erinnerungen aus der Literatur des südlichen Kanons, das Vergnügen hat, Buddha in einer Gesellschaft zu treffen, die ganz andere Dinge verrät als Askese, der erkennt mit einem Schlag das Weichliche und Faule des Ganzen und muß sich enttäuscht fühlen.“

THE GODS OF NORTHERN BUDDHISM. Their history, Iconography and progressive evolution through the northern buddhist countries by ALICE GETTY. With a general introduction on Buddhism translated from the French of J. Deniker, docteur ès sciences. Illustrations from the collection of Henry H. Getty. Oxford. At the Clarendon Press. 1914.

Wer nur immer mit asiatischer Kunst und Religion beschäftigt ist, der greift mit größtem Interesse zu jedem Werke, das ihm Aufklärung über die Geschichte und Entwicklung der nord-buddhistischen Götterwelt verspricht. Denn jeder, der sich diesem Gebiete zuwendet, ahnt zum mindesten, wie tief die asiatische Kultur im Buddhismus verankert ist. Aber recht schwierig ist es, solchem Ahnen eine konkrete Form zu geben. Wohl sind einzelne Kapitel der buddhistischen Ikonographie einer vorläufigen Bearbeitung durch anerkannte Sachkenner unterzogen worden, aber eine kritische Zusammenfassung derselben steht bisher noch aus. Das vorliegende Werk scheint uns eine solche bieten zu wollen.

Es kann uns nicht gedient sein mit einer bequemen Registrierung, einer enzyklopädischen Bearbeitung des buddhistischen Pantheon in der Art des Sho Shu Butsu zozui,

Unbedingt bedürfen wir der natürlichen Entstehungsgeschichte dieses Götterkreises, wenn anders wir klare Einblicke in das religiöse Gefühlsleben des Orients und seine Materialisierung durch heilige Symbolik gewinnen wollen. Es ist nicht allzu schwer, die Leitlinien für solche genetische Darstellung festzulegen. Ich glaube, wir können uns darüber in wenigen Worten verständigen.

Seinen Typenbedarf hat der nördliche Buddhismus (im weiteren Sinne) ohne Zweifel zunächst dem „kleinen Fahrzeuge“ entnommen: Indra und Brahma, die vier Weltkönige und andere dem Buddha wohlgesinnte Schutzgottheiten stammen aus dem Brahmanismus und werden dem neuen Glauben lediglich angepaßt. Ob die körperliche Form Buddhas selbst eingeborenes Hinayanagut, ob römischer Import ist, sei dahingestellt. Jedenfalls treten schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung solche Figuren indischer Erfindung auf zu einer Zeit, als sich auch ein Hofstaat Gautama's schon gebildet hatte. Indra und Brahma und andere Schutzgottheiten schirmen den Meister und den Versammlungsort. Aus den einfachen Lotus- und Vajraträgern früherer Darstellungen entwickeln sich wohl charakterisierte Gestalten: darunter die Vertreter der Haupttugenden zunächst Sakyamuni's, dann auch anderer Buddhas.

Um die strenge Buddhalehre zu mildern, treten nämlich schon früh zwei Buddhas auf, die sozusagen programmäßig die Sorge für die „armen Sünder“ während ihres Erden-daseins und nach ihrem Hinscheiden übernehmen, Bheshajyaguru und Amitäbha, beide wieder von besonderem, ihrem Wirken entsprechendem Hofstaate umgeben und so auch der bildenden Kunst reiche Anregung liefernd.

Allmählig sehen wir auf Grund des mahayanistischen Phaenomenalismus sich eine metaphysische Anschauung vom Absoluten entwickeln, die auch auf die Typenlehre einen fundamentalen Einfluß ausüben mußte. Die Ikonographie tritt in den Dienst der Meditation.

Der aus dem Brahmanismus übernommene Yoga wird mit einem technischen Hilfsapparate versehen, der es dem Priester-Yogin gestattet, sich systematisch in die Extase des Einswerden mit dem Unbedingten zu versenken. In China - Japan wird Vairocana (Dainichi)

schon den exoterischen Sekten die Verkörperung des Noumenon. Die esoterischen Sekten vor allem Shingon verstehen es, die Träger und Symbole der „Tugenden“ dieses verkörperten Absoluten in scharfsinnig durchgearbeiteten Mandarabildern wie ein Mosaik zusammensetzen (s. diese Zeitschr. VI p. 184ff. so daß Schüler und Meister des Yoga den Begriff selbst nach Belieben auf- und abbauen können. Jene Träger und Symbole aber werden als nahezu indifferente Bausteine dargestellt, nur unterschieden durch klassenmäßige Uniformierung und durch Attribute. Jedes künstlerische Miterleben der göttlichen Wesenheit verdorrt durch solche Mechanisierung der Götterbildung.

Diesem Yoga wird dann etwa im siebten Jahrhundert der Sivaitische Tantrismus gepaart, auch er letzten Endes auf der Überzeugung von der Irrealität der Erscheinungswelt beruhend. Wer dieses geheimnisvolle Verhältnis durchschaut, erringt das Siddhi, die Macht über die Welt des Scheines. Er kann „zaubern“.

Während sich die exoterischen Sekten des fernen Ostens vom tantrischen Wesen so ziemlich fernhalten, versagen sich die Geheimsekten keineswegs das Gewürz des Sivaismus. Wahre Orgien feiert dieser aber in all' seiner abschreckenden Gestalt erst im nördlichen Buddhismus im engeren Sinne, dem Lamaismus. Tatsächlich hat diese Form des Buddhismus dann jeden Zusammenhang mit den späteren östlichen Lehrsystemen des Amidaismus und der Verinnerlichung der Gottesanschauung nach Bodhidharma verloren. Aus diesen beiden Richtungen fließen dafür wiederum der *geistigen* Durchdringung des Typenschatzes reichste Quellen zu.

Das dürfte in groben Zügen angedeutet etwa der Weg sein, den jeder Götter-Geschichtsschreiber einschlagen müßte, wenn er das ganze Gebiet des Mahayana-Buddhismus beschreiben will. Daß die schönsten Probleme an diesem Wege liegen, so die typologisch, ethnologisch, stilkritisch gleich interessanten Fragen, die mit der Gandharakunst zusammenhängen, und die einstweilen erst von ganz naivem Standpunkte aus bearbeitet sind, so das Verhältnis des Sivaismus zum gleichzeitigen indischen Buddhismus macht ihn dem Kenner so reizvoll. Nicht alle Gebiete brauchen bei solchen umfassenden Beschrei-

bungen gleich ausführlich behandelt zu werden, das ist selbstverständlich. Aber irgendwie muß sich der Forscher dem historischen Gange anschließen, will er uns nicht mit willkürlichen Konstruktionen abspeisen.

Sehen wir nun, wie die Verfasserin des uns vorliegenden Werkes Frau Getty, ihre schöne Aufgabe angefaßt hat.

Wie wir aus dem ausführlichen Titel ersehen, hat sie sich wohl in ihrem Studium wesentlich auf die Sammlung ihres Gatten gestützt, die ihr auch das Bildmaterial geliefert hat. Nach einer flüchtigen Zählung entstammen aus Tibet die Objekte von etwa 80 Abbildungen, aus China und Japan zusammen genommen etwa ebensoviel, aus Indien und Siam etwa 20. Die tibetanischen Kleinbronzen sind ohne Zweifel am interessantesten, viele scheinen von der guten Qualität der Sammlung Uchtomsky oder der von Deniker beschriebenen Sammlung G. zu sein. Ein großer Teil der japanischen Gegenstände ist für den Zweck ungeeignet, es sind die bekannten niedlichen Tragaltärchen, deren figürlicher Inhalt viel zu minutiös ist, um in der Reproduktion ikonographische Details erkennen zu lassen. Die übrigen Sammlungsobjekte bezeugen mit wenigen Ausnahmen, daß nur sachliche, keine ästhetische Rücksichten bei ihrer Auswahl maßgebend waren.

Fremder Besitz ist nicht berücksichtigt worden. Das große Abbildungsmaterial der Shimbi Shoin und Kokka ist nicht einmal in der Bibliographie erwähnt, auch in bezug auf Indien und China sind fremde Publikationen grundsätzlich nicht zur Illustrierung des Textes herangezogen worden.

Die Einleitung, eine „allgemeine Übersicht des Buddhismus und seiner Entwicklung“ hat für das Buch J. Deniker geschrieben. Die Anlage derselben ist vielversprechend. Budhas Leben und seine Lehre sind besprochen, dann die Ausbreitung des Buddhismus, die Gemeinde, die buddhistische Kunst, die Konvente, Tempel und heiligen Bilder.

Die Mitteilungen über Gautama Sakyamunis Leben und Lehre sind für denjenigen, der dem Buddhismus bisher fern gestanden hat, ohne Zweifel instruktiv, wenngleich bei weitem nicht alle ikonographisch wichtigen Momente der Lebenslegende hervorgehoben sind. Eine Charakterisierung der Entwicklung der Mahāyāna Lehren in bezug auf ihre Einwirkung

auf die Ausgestaltung des Pantheons ist nicht versucht worden. — Die Kapitel über die Gemeinde, die Konvente, Tempel und heiligen Bilder beziehen sich ausschließlich auf tibetaner Verhältnisse. Die wenigen Angaben über den Buddhismus in anderen Ländern, die sich in dem Abschnitte über die Ausbreitung des Buddhismus finden, sind ungenau und dürftig. So spricht der Autor von einer „Ryobu Sekte“ in Japan (womit nicht etwa Tendai oder Shingon gemeint sind). Von der Shinsekte weiß er nur anzugeben, sie sei sozusagen eine protestantische und erlaube die Priesterehe, die Jōdosekte führe die Idee des westlichen Paradieses ein, die Zensekte zeige künstlerische und literarische Tendenzen. Über die chinesischen Sekten wird überhaupt kein Wort verloren. — Die kurze Übersicht der buddhistischen Kunst ist ähnlich unzulänglich. Es genügt, die Einteilung anzugeben: 1. die Kunst der alten Indischen Schule. 2. die sogenannte Gandhāra-Kunst. 3. die mittelalterliche Kunst nach der Lokalität variierend. 4. die moderne Kunst. Die Gegenwart mehr oder weniger degenerierter Gandharakunst in chinesisch Turkestan veranlaßt den Verfasser, dem hellenistischen Stile auch in China und Japan nachzugehen. Es ist anzuerkennen, daß er in der „mittelalterlichen“ Kunst dieser beiden Länder wesentlich nationale Tendenzen sieht, und die Überbleibsel graecoromanischen Einflusses nicht zu überschätzen scheint. Aber mit solchen ganz allgemeinen Feststellungen ist natürlich nichts getan, wenn es gilt einen klareren Überblick über die Ausgestaltung asiatischer heiliger Kunst zu gewinnen. Grade in der Einführung wäre der Platz gewesen, wenigstens den Einfluß der hinduistischen Religion, der sich noch in der Lehre der tantrischen Schulen wie in ihrer Kunst so verhängnisvoll geltend macht, auseinanderzusetzen, wenn wir auch nicht so unbescheiden sein wollen, tiefere Aufklärungen über Beziehungen zu außerindischen Ländern hier zu erwarten.

Betreten wir nun das eigenste Arbeitsgebiet der Verfasserin, so müssen wir uns zunächst aus Titel und Vorwort ausdrücklich vergewissern, daß es ihre Absicht in der Tat war, das gesamte Mahāyāna-Pantheon zu behandeln, daß sie unter den „northern Buddhist Countries“ nicht etwa nur Nepal, Tibet und die Mongolei, sondern auch China, Korea und

Japan verstanden wissen wollte. Denn mehr noch als in der Einleitung wird in dem Haupttexte das Nepalesisch-Tibetanische Lehrgebäude in den Vordergrund geschoben. Und das zum verhängnisvollen Nachteil für das ganze Werk.

Nach dem Titel erwarten wir, das nordbuddhistische Pantheon in seiner „progressive Evolution“ dargestellt zu sehen. Statt dessen werden die Gottheiten nicht nach ihrer Entstehungszeit, sondern in einer rein äußerlichen Rangordnung vorgeführt, zuerst die Kandidaten des Adi-Buddhatum, dann die (Manushi) Buddhas, die Dhyāni-Buddhas und die Dhyāni-Bodhisattvas. Als leitendes System ist damit dasjenige gewählt, das die geringsten Spuren der Lehre Gautama's, den stärksten Einfluß brahmanischer Anschauungen zeigt, das am spätesten entstanden von den älteren buddhistischen Sekten abgelehnt wurde und somit am wenigsten Anspruch erheben darf, einem organisch erwachsenen Gebäude als Grundlage zu dienen. Die Folge dieser künstlichen Rangordnung ist nun, daß bei Beschreibung der einzelnen Gottheiten die sivaitisch-buddhistische Bastardform in all' ihrer Kompliziertheit vorangeht, indeß die frühere reinere einfachere des östlichen Mahāyāna nur als Anhang erscheint, und meist durchaus ohne Berücksichtigung ihrer ethischen und ästhetischen Qualitäten beschrieben wird.

Dem ikonographischen Verständnis dieser letzteren Gruppe ist nur beizukommen, wenn man den Charakter ihrer einzelnen Mitglieder zu entwickeln versucht aus der Rolle, die sie in den heiligen Schriften spielen und aus dem geistigen Gehalte, den ihren Bildern hervorragende Künstler verliehen haben. Etwaige Attribute brauchen dabei erst in zweiter Linie berücksichtigt zu werden.

Ganz anders liegt die Sache bei den tantrischen Formen. Hier entspricht das Attribut dem Wesen, „der Tugend“ der Gottheit („wie die Sichel die Eigenart des Bauern, das Schwert die des Soldaten bezeichnet“). Wer die Bedeutung der unendlich vielfältigen Einzelmerkmale kennt, wäre bei passender Anleitung im Stande, den verworrenen Tugendkomplex etwa einer tausendhändigen Kwannon zu entwirren.

Damit nimmt die typologische Arbeit im ersteren Falle einen *psychologischen*, im zweiten einen *morphologischen* Charakter an.

Wer, wie die Verfasserin unseres Buches, den Hauptwert auf die tantrischen Formen legt, findet die wichtigste Stütze seiner Arbeit in den Sādhanas, den Rezepten zur erfolgreichen Anfertigung von Götterbildern, in denen das ganze Äußere einer Gottheit so pedantisch genau beschrieben wird, wie das eines Käfers von einem gewissenhaften Entomologen¹. Es läßt sich nicht leugnen, daß sich Frau Getty große Mühe gegeben hat, mittelst zahlreicher Tabellen und Einzelbeschreibungen die tantrische, insbesondere lamaistische Götterwelt zu katalogisieren, wie etwa Linné seine Pflanzen ordnet, bequem „zum bestimmen“. Nur werden wir aus der Aufzählung der Merkmale allein nicht viel klüger in bezug auf ihre Bedeutung; eine wirkliche Charakter-Synthese aus ihrer Summe auszuführen ist uns im Einzelfalle nicht möglich. Eine solche kann nur erzielt werden durch praktische Übung unter Leitung der Mystagogen (jap. Ajari), wie sie in der sachgemäßen Meditation üblich ist. Dabei werden in den esoterischen Sekten die Symbole und ihre Bedeutung zum großen Teile nur mündlich überliefert, also Außenstehenden vorenthalten. Da wir zu diesen gehören, so werden uns manche Geheimnisse der Symbolik wohl dauernd verborgen bleiben. Wie viel wir damit verlieren, müssen wir dahingestellt sein lassen. Doch können wir wohl tiefere Einblicke in die blutrünstige sivaitische Schädel- und Yab-Yum-Romantik am leichtesten entbehren.

Die Darstellung der älteren chinesischen und japanischen Götterwelt leidet in unserem Werke empfindlich darunter, daß sie in ihm unter dem Drucke der verwirrenden späteren Symbolik steht. Unter diesen Umständen ist es gar nicht möglich, einen ihrer Typen evolutionär aufzufassen. Infolge der Nichtbeachtung des Prius und Posterius stehen wir in den meisten Kapiteln einem ungeordneten Haufen von Einzelheiten gegenüber, besten Falles Rohmaterial, das sich künftigen Bearbeitern dienlich erweisen kann. Diese Bemängelung durch kritische Revision der einzelnen Götterbeschreibungen zu begründen würde praktisch einer völligen Umarbeitung des Werkes gleichkommen. Hier möge nur an ein paar Beispielen gezeigt werden, wie

¹ s. Foucher, Étude de l'icon-buddh. de l'Inde II p. 7 ff.

unzulänglich die Darstellung des östlichen Pantheon ist.

Ausführlich wird im Kapitel des Vairocana dessen Stellung im östlichen Buddhismus behandelt. Ein Versuch wird gemacht, tiefer in die Bedeutung der beiden Mandara einzudringen und daraus die doppelte und doch einheitliche Natur des Vairocana darzulegen. Aber die Tendenz seine und der Seinen Stellung mit der des Adi- und der Dhyāni-Buddhas zu vergleichen, ja zu identifizieren, wirkt mehr verwirrend als klärend.

Es fehlt, ich möchte sagen, natürlich eine Heranziehung des prächtigen über allen Himmeln und Welten thronenden Roshana von Nara und damit die klarste und eindrucksvollste Darstellung des Gottes der Götter. Daß „in Japan Vairocana (Dainichi Nyorai) mit dem hohen Kopfschmucke der japanischen Bodhisattva aber mit den Mönchskleidern japanischer Buddhas bekleidet sei, die linke Schulter bloß, ohne Ornamente“, ist durchaus unrichtig. Der erwähnte Daibutsu von Nara trägt das volle Mönchsgewand aber ohne jede Kopfbedeckung, der Shingon-Dainichi das volle Bodhisattvagewand mit vollem Schmucke. Die beiden Abbildungen Taf. II und LXII zeigen Dainichi deutlich in der Schärpe, dem „dhoti“ und der Kopfbedeckung der Bodhisattva, nicht der Buddha. Daß sie keinen Schmuck tragen, rührt daher, daß er den holzgeschnitzten Figürchen wahrscheinlich, wie üblich in Form von Golddraht und Goldplättchen aufgelegt war und mit der Zeit verloren gegangen ist. Übrigens zeigt jedes Mandara-Bild des Dainichi diesen im reichsten Goldschmucke prunkend.

Auch der japanische „Yakushi-Butsu“ kommt in dem „Manla“-Artikel nicht zu seinem Rechte. Nichts davon verlautet, daß er nicht nur Arzt im leiblichen Sinne ist, sondern auch als Heiler aller irdischen Not diese schlimme „Shaba“ mit seinen Gehilfen Sonnenglanz und Mondglanz erleuchtet und erträglich macht, unterschlagen werden uns seine zwölf Yasha-Generale, die köstlichen Karrikaturen der vier Himmelskönige, die Patrone der Tagesstunden. Dafür wird ihm der gute Rakan Binzuru aufgeladen, der Allerweltsquacksalber, der mit ihm sonst gar nichts zu tun hat.

Ähnliche Mängel finden wir in fast jedem Artikel.

Fassen wir unser Urteil über das Getty'sche Werk in Kürze zusammen. Seine Anlage ist verfehlt. Man hat überall den Eindruck, als ob zunächst eine Darstellung des Lamaismus beabsichtigt war, und erst im Verlaufe der Arbeit Notizen über die Ikonographie des östlichen Buddhismus nicht eingefügt, sondern lediglich angefügt seien. Eine Entwicklungsgeschichte des Nordbuddhistischen Pantheon unter Voranstellung des Tantrismus ist aber ein Unding. Die lamaistische Mythologie ist breit behandelt, und ihre Darstellung ist wegen der Beibringung neuen Abbildungsmaterials und der Benutzung vielfach schwer zugänglicher Literatur zweifellos wertvoll. Unseren Wünschen nach einer tieferen Erfassung der gesamten Mahāyāna-Mythologie genügt das vorliegende Werk aber nicht.

Smidt (Bremen).

VEREENIGING VAN VRIENDEN
DER AZIATISCHE KUNST, uit-
gaven onder redactie van T. B.
ROORDA. KEUR VAN WERKEN
VAN OOST-AZIATISCHE KUNST
in Nederlandsch bezit (Choix d'Objets
d'art d'Extrême-Orient conservés
dans les Pays Bas). Eerste Serie.
'S-Gravenhage, Martinus Nijhoff 1920.
450 nummerierte Abzüge. Preis 30 holl. fl.

Die musterhaft gedruckte und ausgestattete Mappe gibt in 24 vorzüglichen Lichtdrucken die merkwürdigsten Werke der ostasiatischen Ausstellung wieder, die von der Vereeniging van Vrienden der Aziatische Kunst im Herbst 1919 in Amsterdam veranstaltet wurde. Fast alle Gebiete und Perioden ostasiatischer Kunst sind vertreten: China mit einem frühen Maitreya aus Stein und zwei schönen Tierfiguren aus Jade, Tibet, Japan mit einem sehr merkwürdigen, Tōjitsu 土人? bezeichneten Terracotta-Bodhisattva, der in die Narazeit datiert wird, einem interessanten Rakanbilde, mehreren Skulpturen und Gemälden. Den Preis wird man den hinterindischen Skulpturen geben müssen, unter denen der siamesische Bronzekopf des Rijks Ethnographisch Museum besonders hervorsticht. Der holländische und französische Text gibt in knapper Form die

notwendigen Erläuterungen — über die Bestimmungen und Datierungen wird man manchmal mit dem Verfasser rechten können, wie bei ostasiatischen Kunstwerken fast immer. Das schöne Werk, dessen Fortsetzungen hoffentlich nicht allzulange ausbleiben werden, ist ein wertvolles Zeugnis für die Wiederbelebung der ostasiatischen Interessen in den Niederlanden, deren ruhmreiche Geschichte sie mit den Reichen Ostasiens unlösbar verbindet. Der am Schlusse der Vorrede ausgesprochenen Hoffnung wünschen wir Erfüllung: „mogen onze uitgaven eene aansporing zijn tot het doen verschijnen van gelijksoortige in het buitenland, zoodat, in onderlinge samenwerking, een international archief van afbeeldingen zal kunnen worden gevormt, waarin de gegevens veenigd zullen zijn noodig voor de vergelijkende studie van de Aziatische kunst.“ Deutschland aber wird sich an diesem Werk schwerlich beteiligen können, solange der sog. Friede von Versailles es im Namen der Weltkultur den grausamsten Qualen ausliefert. Otto Kümmel.

FRIEDRICH PERZYŃSKI, VON CHINAS GÖTTERN. REISEN IN CHINA. Mit 80 Bildtafeln. Kurt Wolff Verlag, München (ohne Jahreszahl) 261 Seiten.

Der Verfasser ist Kunsthistoriker und hat anscheinend, nach dem 5. Kapitel seines Werkes zu schließen, in China auf Skulpturen buddhistischer Gottheiten gefahndet, das ist ungefähr alles, was sich zur Rechtfertigung des Titels von seinem Werke beibringen läßt. Er hätte das letztere ebenso gut „Von Chinas Gärten“ oder „Von Chinas Bewohnern“ oder „Von Chinas Klima“ oder dergl. überschreiben können, denn von alledem ist darin ebenso viel und ebenso wenig die Rede wie von Göttern. Es sind Reiseschilderungen, die sich aber insofern vorteilhaft von den üblichen Erzeugnissen dieser Art unterscheiden, als sie weder dem Leser sämtliche kleine Erlebnisse des Verfassers gewissenhaft erzählen, noch ihn über Dinge belehren wollen, die er bereits ein Dutzendmal vorher gehört hat. Perzyński verfügt über eine gewandte Feder und weiß die gesehenen Landschaften, Straßenbilder,

Tempel, Gärten u. a. anschaulich, packend, farbenprächtig zu schildern, wengleich Manchem vielleicht zuweilen der Geistreichigkeit dabei zu viel sein wird. Die Überschriften der zehn Kapitel geben eine Andeutung dessen, was der Verfasser gesehen und was sein Interesse besonders erweckt hat. „Dank aus Heilung t'an“, (Tempel bei Peking), „Peking“, „Wang Chi-chuan spricht“ (Schilderung eines chinesischen Essens in kleinem Kreise, die einem Chinesen in den Mund gelegt wird), „Reise durch Honan“, „Jagd auf Götter“ (bei den westlichen Kaisergräbern) „Jehol“, „Das große Gebet von Yünkang“ (die Grotten unweit Ta-t'ung fu), „Yo feis Grab“ (bei Hangtschou), „Kanton“, „Makao“.

Die einzelnen Kapitel sind nicht gleichwertig. Ausgezeichnet ist die Darstellung der gewaltigen Werke der Wei-Kunst in den Grotten von Yün-kang (S. 208ff.). Hier ist der Verfasser offenbar auf vertrautem Gebiete und spricht mit dem warmen Empfinden des Kenners und Bewunderers. Ganz etwas anderes, aber ebenfalls vortrefflich ist die Schilderung des Lebens in der überhitzten Atmosphäre von Kanton. Auch sonst finden sich fesselnde Einzelheiten in der Darstellung, so z. B. in der Beschreibung der Kaiserlichen Sommerresidenz von Jehol, (S. 183ff.) der berühmten Anlagen am „West-See“ bei Hangtschou (S. 222ff.) u. a. m. Sachliche und geschichtliche Einwendungen lassen sich viele erheben gegen die temperamentvollen Angaben P.'s, aber man hat sich gewöhnt, in dieser Hinsicht mit Büchern wie das vorliegende nicht allzu streng ins Gericht zu gehen. Allerdings — und das ist das am wenigsten erfreuliche an dem Werke — hat der Verfasser eine nicht unbedenkliche Neigung, sich hier und da — gänzlich unnötigerweise — mit gelehrten Draperien zu behängen, deren Unechtheit er selbst auf seinem eigenen Gebiete wahrscheinlich sehr scharf rügen würde. Wenn er bei seiner Beschreibung der Tempel und Gärten sehr reichlich aus dem „Kaiserlichen Führer von Jehol“ zitiert (S. 185 u. a.) so hätte er besser getan, statt dessen anzudeuten, die Schilderungen seien meiner „Beschreibung des Jehol-Gebietes“ entnommen, aus der sie wörtlich abgeschrieben sind. Die Bemerkung auf S. 164 hätte sich sehr leicht entsprechend erweitern lassen. Etwas wie einen „Kaiserlichen Führer von Jehol“ gibt es nicht. Das

Bild auf Tafel 48, das dem Leser als „Plan des kaiserlichen Residenzschlosses und Parkes von Jehol“ vorgeführt wird, ist in Wahrheit ein Plan des „West-Sees“ bei Hang-tschou, was auch deutlich und ausführlich, allerdings in chinesischer Sprache, auf dem Plane selbst gesagt ist. Wenn auf S. 215 ein „Fu chih“ und auf S. 216 ein „Shui ching“ zitiert wird, so kann man sich des Verdachtes nicht erwehren, daß der Verfasser keine klare Vorstellung davon hat, was für Schriften damit gemeint sind. Das Kokettieren mit chinesischen Sprachkenntnissen ist anscheinend bei unseren China-Reisenden eine unausrottbare Manie.

Wundervoll und Ersatz für manche Schwäche sind die Abbildungen. Sie gehen zum größten Teile auf eigene Aufnahmen des Verfassers zurück und sind, zumal in der musterhaften Wiedergabe, wahre Meisterwerke. Sehr verdienstlich ist es dabei, daß auch einige ältere europäische bildliche Darstellungen aus seltenen und schwer zugänglichen Werken aufgenommen sind. Es sind Stiche aus dem 17. und 18. Jahrhundert von hervorragender Feinheit. Buchtechnisch ist das Werk ein weißer Elephant in dieser Zeit.

O. Franke (Hamburg).

M. ANESAKI, BUDDHIST ART IN ITS RELATION TO BUDDHIST IDEALS, WITH SPECIAL REFERENCE TO BUDDHISM IN JAPAN. Boston and New York, Houghton Mifflin Company 1915. VIII, 73 Seiten, 47 Tafeln. 4⁰.

Das schöne Buch gibt vier Vorträge wieder, die der ausgezeichnete Lehrer der Religionsgeschichte an der Universität Tōkyō 1914 im Bostoner Museum of Fine Arts gehalten hat. Seine Absicht war „to elucidate the ideas and ideals which inspired Buddhist artists, and to give some account of the legends which they illustrated.“ Diese Aufgabe hat ihre Schwierigkeiten, zumal wenn man sich, wie der Vortragende, dem Verständnis einer der ostasiatischen Gedankenwelt völlig fremden Zuhörerschaft anpassen muß. Indessen hat sich Anesaki mit dem fast unlösbaren Probleme sehr geschickt abgefunden. Seine Darstellung ist klar, ohne oberflächlich zu werden, an-

schaulich durch manchen glücklichen Vergleich mit europäischen Vorstellungen, ohne doch die tiefen Gegensätze zu verschleiern. Auch der mit dem Buddhismus wenig oder gar nicht Vertraute wird wenigstens eine Ahnung von den Kräften bekommen, die in der buddhistischen Kunst Ostasiens nach Gestaltung ringen, und sich doch bewußt bleiben, diese Kräfte eben nur zu ahnen. Eigentlich neues wird man von einer so volkstümlichen und kurzen Darstellung nicht erwarten, aber auch wer sich mit buddhistischer Kunst schon recht gründlich beschäftigt hat, wird hier und da sein Wissen und vor allem sein Verständnis bereichert finden. Auch hier wird wieder schmerzlich klar, daß wirkliche Kenntnis des Mahayanabuddhismus und seiner unendlichen geistigen Reichtümer doch nur in Japan und bei Japanern zu finden ist, namentlich wenn diese auch der europäischen, vor allem der deutschen, Bildung Herr sind, wie Anesaki. Die beiden ersten Vorträge, die sich mit der Entstehung des Buddhismus und mit der buddhistischen Kunst etwa bis zur Narazet beschäftigen, bieten vergleichsweise wenig. Der dritte Vortrag aber „Buddhist Cosmotheism and the Symbolism of its Art“, das die ungeheure mystische Welt des Shingon zwar nicht begrifflich klar macht – was unmöglich ist – aber doch dem Gefühl, dem Schauen offenbart, ist ein großer Gewinn für unser Verständnis. Noch glücklicher scheint mir der vierte Vortrag „Buddhist Naturalism and Individualism: the Transition from Religious to Secular Arts“, namentlich in seinem ersten Teile, der die kaum mit Worten faßbare Lehre und Kunst des Zen wirklich meisterhaft behandelt. Der Text wird erläutert durch 47 Abbildungstafeln, meist nach Werken des Bostoner Museums, die gr. T. wohl noch nicht veröffentlicht waren. Da die Abbildungen „are primarily intended to illustrate Buddhist religion“, wird man mit dem Verfasser nicht darüber rechten dürfen, daß auch einige „objects of secondary importance“ vertreten sind. Vor allem verdient die gute Abbildung der Hokke-Mandara des Bostoner Museums Dank. Anesaki bringt sie im Gegensatze zu Okakura mit dem Hokkedō des Tōdaiji in Verbindung, wie ich schon 1909 vorgeschlagen habe (Z. f. b. K. N. F. XXI, 30), und datiert sie ebenso wie ich. Auch die andern Abbildungen sind wertvoll, wenn sie auch nicht

durchweg Meisterwerke wiedergeben. Alle sind in Netzätzen von einer Vollendung ausgeführt, die in dem verkommenen Deutschland des Versailler „Friedens“ neidische Bewunderung erregen muß. Die Bibliographie am Schlusse verträgt dagegen eine Überprüfung. Münsterbergs Machwerke sind aufgeführt, dagegen fehlt die wertvollste aller japanischen Veröffentlichungen — Tōyō Bijutsu Taikwan — und die einzige europäische Zeitschrift, die sich in erster Linie mit ostasiatischer Kunst beschäftigt, die O. Z. O. K.

J. WITTE, DAS BUCH DES MARCO POLO ALS QUELLE FÜR DIE RELIGIONSGESCHICHTE. Hutten-Verlag, Berlin o. J. (= 1916), 126 S. 8^o.

Das Ziel des vorliegenden Buches wird durch seinen Titel klar umrissen: es will eine Zusammenstellung und Untersuchung alles dessen geben, was Marco Polo in seinem Reise- werk über religiöse Dinge, insbesondere über nichtchristliche Religionen berichtet. Die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung wird damit begründet, daß in den bisherigen kommentierten Ausgaben die religiösen Nachrichten im Gegensatz zu den volkskundlichen und anderen nur lückenhaft erläutert seien. Die Einleitung orientiert kurz über die Persönlichkeit und das Werk des Marco Polo und prüft dann dessen von der heutigen Wissenschaft mehr und mehr bestätigte Glaubwürdigkeit noch im besonderen an den Berichten über christlich-religiöse Dinge nach. Der Hauptteil des Witte'schen Buches behandelt — mit den von Marco Polo am eingehendsten besprochenen Religionen beginnend — den Buddhismus (S. 20—60), die ursprüngliche Religion der Mongolen (61—65), die Religionen der Chinesen (66—84), den Hinduismus (84—99), den Islam (99—109), das Judentum (nur kurze Erwähnung der Juden an der Westküste Indiens, in Abessinien und in China, S. 109/10), die altpersische Religion (111—115) und die Religion auf Sumatra (116—119). Die Untersuchung selbst führt der Verfasser in der Weise, daß er immer die betreffenden Nachrichten des Marco Polo übersetzt und dann an der Hand des von der vergleichenden Religionsgeschichte und Völkerkunde gebotenen Materials kritisch beleuchtet; er folgt

dabei nicht einfach dem Gang des Reisewerkes, sondern stellt den Stoff nach den einzelnen Religionen zusammen. Die wichtigsten Ergebnisse der Abhandlung sind folgende: 1. Das Buch des Marco Polo bringt für die Kenntnis einer ganzen Reihe nichtchristlicher Religionen reiches Material; dieses betrifft fast ausschließlich das praktische religiöse Leben und den sittlich-religiösen Zustand der verschiedenen Völker, während die dogmatischen Lehren kaum berührt werden. 2. Sein Bericht erweist sich wie für andere Gebiete so auch für die Religionsgeschichte im allgemeinen als eine durchaus glaubwürdige und für die Wissenschaft wertvolle Quelle.

Wer von der vorliegenden Arbeit grundlegende neue Ergebnisse erwartet, würde einen verkehrten Maßstab an das Buch legen. Immerhin erfahren hier gewisse Tatsachen dadurch, daß sie unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet werden, eine besondere Beleuchtung. Hierher gehören vor allem die Angaben über die in einzelnen Gegenden Chinas noch vorhandenen Überreste primitiver Religionsformen, wie Kultus der Familien-Stammväter, Couvade, Teufelsbeschwörung bei Kranken, Geisterbefragung durch Medien, Fesselung von Seelenstoff, auf kultischem Denken beruhende Unsittlichkeit usw. (S. 75 ff.). Für die Erklärung des Marco Polo ist heute der 1903 von Cordier in 3. Auflage besorgte reichhaltige Kommentar von H. Yule allein maßgebend.¹ Es soll aber nicht verkannt werden, daß Witte im einzelnen die Erklärung der religionsgeschichtlichen Erscheinungen noch weiter gefördert hat; in erster Linie geschah dies durch die Heranziehung der einschlägigen deutschen Literatur, die bei Yule-Cordier zu wenig berücksichtigt ist. Auch hat die vergleichende Religionswissenschaft gerade seit 1900 eine Reihe neuer Tatsachen und Gesichtspunkte gewonnen und mehrere zusammenfassende Werke geschaffen, die Witte mit Gewinn benutzt hat. Daß auch so noch Ergänzungen möglich sind, ist bei einer Arbeit,

¹ Inzwischen hat Cordier den Kommentar auf den neuesten Stand der Forschung gebracht in einer mir noch unzugänglichen Veröffentlichung: *Ser Marco Polo. Notes and addenda to Sir Henry Yule's edition, containing the results of recent research and discovery* (London 1920 Murray).

die ihr Vergleichsmaterial aus dem weiten Gebiet der Religionsgeschichte zusammenträgt, nur selbstverständlich. In diesem Sinn seien zum Schluß noch einige Nachträge gegeben.

1. zu S. 25/6: Über Buddhas Fußspuren vgl. vor allem die ausführliche Darstellung von Burnouf, *Lotus de la bonne Loi* (Paris 1852) S. 622-647; weitere Literatur bei Chavannes, *T'oung Pao* Bd. VII (1906) S. 157/58 und Pelliot, ebd. Bd. XIII (1912) S. 380 Anm. 1.

2. zu S. 64/5: Die Sitte der sog. Totenhochzeiten hat Otto Schrader in einem besonderen Schriftchen (*Totenhochzeit*, Jena 1904) behandelt, im wesentlichen unter Beschränkung auf das indogermanische Gebiet; doch wird dort (S. 32/3) auch der Bericht des Marco Polo herangezogen. Das hohe Alter dieser Sitte in China hat de Groot an der schon von Witte angeführten Stelle nachgewiesen und mit Beispielen aus der Zeit des Tschou-li bis zur Ming-Dynastie belegt; de Groot sagt dort, er wisse nicht, ob dieser Brauch auch heute noch bestehe. Wir haben nun eine Reihe von Zeugnissen, welche das Fortleben dieser Sitte in der Gegenwart bestätigen: vgl. T'oung Pao, Bd. X (1899) S. 114 und G. Stenz, *Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs* (Leipzig 1907) S. 91ff. mit Conradys Bemerkung auf S. 93. Auch die europäische Tagespresse berichtet von Zeit zu Zeit Fälle solcher Totenhochzeiten aus China: z. B. Hamburger Nachrichten Nr. 169 vom 7. März 1909 (aus dem oberen Yangtse-Tal) oder Kölnische Zeitung vom 12. August 1911 (aus Têng-tschou-fu im nördlichen Schantung).

3. zu S. 76: Für weitere Illustrationen der von den Miaotse geübten Couvade sei jetzt auf O. Z., Bd. V, S. 280/2 verwiesen. In der Deutung dieser seltsamen Sitte folgt Witte der von Kunike aufgenommenen Frazer'schen Interpretation als einer Nachahmung des Wochenbettes der Frau. Einleuchtender erscheint mir die sog. dämonologische Erklärung, wonach die bösen Geister das Leben der Frau und des neugeborenen Kindes bedrohen und deshalb von dem Mann bewußt getäuscht werden; vgl. K. Beth, *Einführung in d. vergl. Religionsgeschichte* (Leipzig 1920) S. 87. Erwähnung verdient auch der Versuch von Th. Reik, *Probleme der Religionspsychologie* I. Teil (Leipzig und Wien 1919), der eine Erklärung der psychoanalytischen Methode von Freud unternimmt, indem er dabei von den unbewußten

seelischen Vorgängen, besonders der Ambivalenz der Gefühlsregungen ausgeht (vgl. vor allem S. 18ff.).

Fr. Jäger (Hamburg).

HERMANN CONSTEN, WEIDENPLÄTZE DER MONGOLEN, Berlin 1920. Dietrich Reimer. 2 Bde, 120 M.

Mit diesem Buche erhalten wir Kenntnis von einem Lande, das uns bisher so gut wie unbekannt war. Man mußte schon bis auf den russischen Obersten Prschewalski, Reisen in der Mongolei 1870-73, zurückgehen, wenn man gute verlässliche Nachrichten über dies Riesenland erhalten wollte. Kurz vor dem Weltkriege erschien dann ein englisches Sport- und Reisewerk, Carruthers, *Unknown Mongolia*. Demgegenüber bringt nun das vorliegende Buch etwas ganz Besonderes. Es ist kein eigentliches geographisches Werk, wenn es auch höchst wichtigen Stoff zur Landeskunde und Kartographie beiträgt. Es ist aber noch weniger ein oberflächlich hingeschriebenes Reise- und Jagdbuch. Das Eigenartige an dem Buche ist, daß der Verfasser mit den Landesbewohnern in nahem Verkehr stand. Und da sein Aufenthalt in die höchst bedeutsame Zeit nach der chines. Revolution 1912 fiel, als das mongolische Kolonialland sich von der neuen chinesischen Republik löste, so wurde seine Tätigkeit aus der eines Handels- oder Industrieagenten zu einer hochpolitischen. Damit erfahren wir allerhand wichtige geschichtliche Tatsachen, die Erhebung der mongolischen Fürsten unter russischer Ägide, die Rolle der lamaistischen Kirchenherren, die grausame Unterdrückung der chinesischen Kolonisten und Kaufleute, so die Zerstörung der Stadt Kobdo. Alles wird uns in höchst anschaulicher Weise vorgeführt. Ein besonderer Vorzug sind die vielen schönen und typischen Bilder, darunter eine Reihe trefflich gelungener Aufnahmen der bedeutenden chinesischen und mongolischen Persönlichkeiten jener bewegten Jahre.

E. Hänisch.

RUDOLF LANGE, THESAURUS JAPONICUS — Japanisch-Deutsches Wörterbuch — Lexikon der in der japanischen Sprache üblichen chine-

sischen Zeichen und ihrer Zusammensetzungen samt den verschiedenen Arten der Aussprache und den Bedeutungen. Berlin, Georg Reimer. Gr. 4^o. Bd. I, 1913, XI, 666 S., Bd. II, 1919, II, 641 S. Bd. III, 1920, VI, 655 S. Preis 60 M. der Band.

„Das vorliegende Wörterbuch ist dazu bestimmt, eine fühlbare Lücke in der japanisch-europäischen Lexikographie auszufüllen. Jeder, der sich mit der japanischen Literatur beschäftigt, wird den Mangel eines ausführlichen Wörterbuches empfunden haben, das Auskunft gibt über die wichtigsten im Japanischen üblichen chinesischen Schriftzeichen, ihre japanische und siniko-japanische Aussprache . . . , ihre Bedeutung und Verwendung, vor allem ihre Zusammensetzungen mit anderen Wörtern und schließlich ihre Entstehung und Ableitung.“ So heißt es in der Einleitung zu dem ersten Bande des Buches. Ein derartiges Wörterbuch wird jeder, der japanische Texte zu lesen verdammt ist, in der Tat vermisst und ersehnt haben. Von da zu einem „Thesaurus Japonicus“ ist allerdings ein weiter Schritt. Ein einzelner Deutscher ist zweifellos völlig außer Stande, den Wortschatz dieser schwierigsten aller Sprachen mit ihrer riesenhaften Literatur selbständig zu verarbeiten, selbst wenn er sich, wie der Vf. nach S. I der Einleitung zu Bd. I anscheinend beabsichtigt, auf die „Zeit seit dem Ende des 12. Jahrhunderts“ beschränkt, wofür durchaus kein Grund einzusehen ist. Die Sprachen der alten Griechen und Römer sind vergleichsweise kindlich leicht, ihre gesamte Literatur zwergenhaft klein. Aber nach welchen Vorarbeiten haben sich die beiden Stephanus endlich an ihren griechischen und lateinischen Thesaurus gewagt? — ganz zu geschweigen von dem riesenhaften Apparate, der in neuester Zeit zur Bewältigung eines wirklichen Thesaurus der Latinität aufgeboten worden ist. Einen Thesaurus Japonicus wird selbst ein Kollegium japanischer Gelehrter vermutlich erst nach jahrzehntelanger Arbeit schaffen können. Dieser Titel für eine im wesentlichen kompilatorische — darum aber nicht minder verdienstvolle — Arbeit ist daher irreführend und wäre besser vermieden worden.

In dem jetzigen Stadium unserer Kenntnis des Japanischen ist ein Thesaurus auch durchaus überflüssig. Er muß am Ende, nicht am Anfang stehen. Zweifellos wissen wir in Deutschland vom Japanischen heute eher weniger als im Jahre 1400 vom Altgriechischen. In ganz Deutschland gibt es eine einzige Professur für japanische Sprache und Literatur und sicherlich kaum ein Dutzend Leute, die einen gewöhnlichen japanischen Text neuerer Zeit — beileibe keinen spezialwissenschaftlichen! — mit annähernd der Leichtigkeit lesen können, mit der ein Sekundaner eines Gymnasiums an dem englischen Hamlet herumbuchstabiert. Mit einem Thesaurus Japonicus hat es also noch gute Wege und viel Zeit. In hundert oder zweihundert Jahren wird sich vielleicht darüber reden lassen.

Inzwischen würde eine bescheidenere Arbeit, wie sie sich der Vf. nach den oben zitierten Worten im Gegensatz zu dem reichlich volltönenden Titel vorgesetzt hat, sehr nützlich wirken können. Wir bedürfen eines Wörterbuches, mit dem in der Hand wir uns in die japanische Literatur hineinlesen können. Sonderlich ausführlich braucht es nicht zu sein; es schadet nichts, wenn alle hundert Male einmal eines der vom Vf. zitierten allgemeinen oder Spezialwörterbücher zu Hilfe gerufen werden muß. Handlichkeit und Übersichtlichkeit sind die Hauptsache. Ohne diese wird die Benutzung eines Zeichenwörterbuches zur nervenzerrüttenden Qual, die ein wirkliches Einlesen unmöglich macht. Selbst der Fortgeschrittenere muß ja das Wörterbuch viel häufiger befragen, und seine Benutzung ist selbst bei der besten Anordnung unendlich viel mühseliger als bei einer leichteren Sprache. Der geradezu erbärmliche Stand unserer Kenntnis des Japanischen hat seine Hauptursache in dem Fehlen eines solchen Wörterbuches, wie es für die etwas leichtere chinesische Sprache in mehr oder weniger glücklicher Form schon viele gibt.

Die kleinere Hälfte des Werkes (Radikal 1—73) liegt heute in 3 imposanten, auf gutes Papier prächtig gedruckten Bänden zu einem Preise vor, der es zu einem halben Geschenke für den Käufer macht, ein Monument bewundernswürdigen Gelehrtenfleißes — und leider ein völlig verfehltes, praktisch unbrauchbares Uding.

Der Verfasser ist offenbar gar nicht auf den

Gedanken gekommen, daß ein Wörterbuch auch zum Nachschlagen benutzt werden könnte, und hat daher eine merkwürdige Mischung von Wörterbuch, Grammatik, Sprachführer in allen Lebenslagen, Reallexikon, Synonymenverzeichnis (deutsch und japanisch), kurz omnibus rebus et quibusdam allis geschaffen. Der Text plätschert in der behaglichsten Breite dahin, in der Länge und Zahl der Übersetzungen kann er sich gar nicht genug tun. Ein paar beliebige Beispiele seien aus tausenden herausgegriffen. I S. 277 l. : „便門 *bemmon* ein von dem offiziellen Vordertor verschiedenes, meist an der Seite oder der Rückseite gelegenes Tor, das die Leute im Hause zum Ein- und Ausgehen gebrauchen.“ Im Original vier Zeilen! Oder I, 253 „使川 *shiyō* die Verwendung, die Benutzung, der Gebrauch von etwas“, I, 175 „交戦 *kōsen* der Krieg, die Kriegführung, die Schlacht, das Gefecht, Engagement, die Aktion“. Hatte der Verfasser die Absicht den Japanern einen Schatz deutscher (und deutsch-französischer) Synonymen zu liefern? Umgekehrt werden auch alle möglichen japanischen Zeichen und Zeichenverbindungen, oft mit langen Kommentaren, angeführt, durch die derselbe Sinn ausgedrückt werden kann, wie durch die Zeichen, deren Sinn gesucht wird. I, S. 471 l. erfährt z. B. der Leser, der 刀創 sucht, daß „Schwertwunde“ sich durch vier verschiedene Zeichenkombinationen ausdrücken läßt, was ihm herzlich gleichgültig sein wird. Daß alle aktiven und passiven Formen, alle die zahllosen Verbindungen mit *suru* jedesmal mit breitester deutscher Übersetzung gegeben werden, versteht sich von selbst. Und vollends irgend eine Zeichenverbindung wegzulassen, auch wenn Lesung und Bedeutung sich aus den anderen Beispielen ohne weiteres ergab, hat der Verfasser anscheinend niemals über das Herz gebracht. Man kann sich danach denken, welchen Umfang etwa die Abschnitte der Zeichen 大 (30 S.), 小 (19 S.), 御 (20 S.) angenommen haben, mit denen sich der halbe japanische Wortschatz verbinden läßt. Dagegen ist schwer zu verstehen, warum nicht auch die Zeichenverbindungen in die systematische Anordnung aufgenommen worden sind, in denen die Kopfzeichen an zweiter oder dritter Stelle stehen. Bei der Lesung von Inschriften und kursiven Texten wird man häufig das 1. Zeichen aus dem 2. oder 3. erschließen müssen.

Offenbar brauchte der Verfasser den Platz nötiger für die „Beispiele“, die sicherlich die Hälfte des gesamten Raumes einnehmen und an überflüssiger Breite das äußerste leisten. „Vor allem aber habe ich bei den Kopfzeichen sowie den Zusammensetzungen mein Augenmerk auf die Auswahl passender Beispiele gerichtet, die sowohl der Umgangssprache als auch der Schriftsprache . . . entnommen sind, da oft der Gebrauch derselben nur dadurch zu verstehen ist.“ (I, Einl. S. IX). In Wahrheit sind diese Beispiele zu 99 % der gewöhnlichen Umgangssprache entnommen — daß ein Lexikon der Schriftzeichen von der Schriftsprache auszugehen hat, ist dem Verfasser offenbar nicht eingefallen — und leisten für das Verständnis des Gebrauches fast nichts. Ein beliebiges, aber besonders heiteres Beispiel findet sich in der Nähe des oben zitierten 便門 I, 277: „便所 *benjo* das Klosett, die Bequemlichkeit: seltener: *binsho* ein Zimmer, in dem man sich ausruht, ein geeigneter Raum (früher); *shitsurei des' ga, chotto benjo ye* verzeihen Sie, ich muß einmal auf das Klosett; *dōka chotto benjo wo* bitte, zeigen Sie mir das Klosett! oder: ich möchte einmal das Klosett benutzen; *benjo wo kash'te kudasai* ich möchte Ihr Klosett benutzen, darf ich Ihr Klosett benutzen? *benjo wa fusagatte imas'* das Klosett ist besetzt; *benjo wa kitanai* das Klosett ist schmutzig. Vgl. *tsuji-benjo* eine (öffentliche) Bedürfnisanstalt.“ (Die zahlreichen chinesischen Zeichen sind weggelassen). Im Original 11 Zeilen! Und bedauerlich unvollständig! Warum nicht auch: das „K. ist klein, ist groß, riecht, riecht nicht, ich gehe aufs K., es ist kein K. da, das K. ist hier“ usw. usw. Selbst diese „Beispiele“ werden aber häufig noch mit Synonymen verziert. Ist dieses anscheinend auf 7—8 Bände in Großquart berechnete Zeichenlexikon ein Taschensprachführer für den japanischen Hotelbesucher oder glaubt der Verfasser, daß die deutschen Konsulate bei der Abfassung amtlicher Schriftstücke aus dieser Grube schöpfen werden? Es ist unbegreiflich, daß sich niemand gefunden hat, der diese Kollektaneenflut hat eindämmen können. Daß Abkürzungen fast ganz vermieden werden — nur da nicht, wo sie vermieden werden müßten, nämlich bei dem japanischen Worte, das jeweils behandelt wird —, daß jedem deutschen Satze die breiteste, jeder Verweisung die unbequemste Form ge-

geben wird, braucht bei diesem Attentate in Großquart auf Nerven und Arbeitskraft nicht besonders hervorgehoben zu werden.

Es handelt sich hier nämlich nicht etwa um überflüssige, aber unschädliche Zugaben. In einem derartigen Zeichenlexikon ist nichts kostbarer als der Raum. Wenn die Übersichtlichkeit nicht leidet, bedeutet jeder gewonnene Quadratcentimeter einen Gewinn für den Benutzer. Durch diese Überflüssigkeiten aber ist der Umfang des Werkes auf mindestens das fünffache, die Mühe des Suchens auf das 25fache gewachsen, seine Benutzung wird also praktisch unmöglich. Dafür sind aber Kosten und Dauer des Druckes mindestens fünfmal so groß geworden, als sie hätten sein dürfen. Wäre das Werk im wesentlichen mit demselben Inhalt, aber in der knappen Form gedruckt worden, die von den Auftraggebern unbedingt hätte durchgesetzt werden müssen, so wäre es brauchbar, um $\frac{1}{5}$ billiger und zweifellos längst fertig. Jetzt wird es sicherlich ein Torso bleiben, denn die erforderlichen Riesensummen aufzubringen, ist heute ganz unmöglich, um so mehr als der Absatz des völlig verfehlten Buches zweifellos erbärmlich bleiben wird. Es ist ein Jammer, daß die beträchtlichen Mittel, die ausnahmsweise einmal für ein derartiges Unternehmen zur Verfügung standen — Beiträge des Reiches, der Berliner Akademie, selbst des Verlegers und sogar Kaiser Wilhelms, der für künstlerische und wissenschaftliche Zwecke immer freudig Opfer brachte, Ostasien aber mit wahrer Abneigung gegenüberstand — so sinnlos verschwendet worden sind. Mit einem Bruchteile der verfügbaren Gelder hätte sich bei scharfer Kontrolle ein außerordentlich nützliches und gut verkäufliches Wörterbuch herstellen und wahrscheinlich längst vollenden lassen, das für unsere Kenntnis des Japanischen sicherlich mehr getan hätte als alle Grammatiken, Lehrbücher und Phrasensammlungen zusammengenommen. Vermutlich ist das bewilligte Geld längst mehr als ausgegeben. Sonst wäre es heute noch nicht zu spät das Steuer herumzuwerfen, aus den 2000 Seiten ein brauchbares Werk von 3—400 Seiten zu kondensieren und den Rest aus den vorliegenden Materialien neu zu bearbeiten. Vorläufig aber müssen wir dem groß angelegten und von außerordentlichem Fleiße zeugenden Werke leider das Totenlied singen.

Otto Kümmel.

DR. KARL FLORENZ, Bungaku-Hakushi, ord. Professor für Sprache und Kultur Japans an der Universität Hamburg: DIE HISTORISCHEN QUELLEN DER SHINTO-RELIGION. Aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und erklärt. (Quellen der Religionsgeschichte, hrsg. im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. In der Reihenfolge des Erscheinens Band 7, Gruppe 9: China, Japan.) XII u. 470 S. Göttingen und Leipzig 1919, Vandenhoeck & Ruprecht und J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Unter den Arbeiten, die der Leipziger Historiker Lamprecht als Direktor des kultur- und universalgeschichtlichen Instituts seiner Hochschule angeregt, ist eine, die, von Anfang an wohl nicht zur Veröffentlichung bestimmt, soweit sie gediehen ist, jetzt, von niemand beachtet, in Conradys Ostasiatischem Seminar lagert: eine von Dr. Wedemeyer hergestellte Bibliographie, die alles verzeichnen sollte, was von japanischer Literatur ältester, alter, neuerer und neuester Zeit bis heute in eine der dem gebildeten Europäer geläufigen Sprachen übersetzt ist. Nicht also etwa ein anderer Wenckstern oder up to date gebrachter Pagès, nicht 'A classified list of all books, essays and maps in European languages relating to Dai Nihon, published in Europe, America, and in the East', sondern nur eine Heraushebung aller der Arbeiten, mit denen, sei es von Japanern oder Nichtjapanern, der Versuch gemacht ist, ursprünglich japanisch Geschriebenes, in seinem dem Westländer fern gelegenen Idiom unzugänglich, der Erforschung Japans, vor allem der Psyche des so prominent gewordenen Volkes des ostasiatischen Kulturkreises, verwertbar zu machen. Der Bibliograph, wenn er seine Aufgabe richtig faßt, steht jenseits von Gut und Böse und hat keine Prädilektionen, ihm gibt es kein Schlechtes und kein Rechtes, ihm ist alles verzettelnswert, auch — und der heischte hier die größte Zahl

der Zettel — der ärgste Schund. Es ist eine in viele Hunderte gehende Zahl von Titeln, die Wedemeyer vor sechs Jahren, als der Krieg, der auch ihn zu den Fahnen rief, seiner Arbeit ihn entrückte, zusammengesucht hatte, auch unter ihnen, wie nicht anders zu erwarten, Minderwertiges die Menge. Vier Namen heben sich wenn man sie durchmustert, aus diesem Hauf der *dii minorum gentium* oder aus der *massa perditionis* hervor. Kaum nötig, sie zu nennen: das leuchtende englische Japanologen-Dreigestirn Satow, Chamberlain und Aston, neben ihnen aber, durchaus ebenbürtig, dabei vor allen dreien eines voraushabend, die philologische Schulung, wenigstens auch ein Deutscher: K. Florenz.

In Band II seiner 'Gesammelten Aufsätze zur Religionsoziologie' (Tüb. 1921) S. 295 hat ihn soeben erst Max Weber ob der „sehr schönen Skizze“ des Buddhismus der Japaner in der „Kultur der Gegenwart,“ gerühmt. Die ist ja nun mein Werk, und Florenz hat es ganz gewiß nicht nötig, daß man seinem wissenschaftlichen Konto Anderer Leistung gutschreibt. Selbstverständlich traue ich ihm ohne weiteres zu, daß er auch über den japanischen Buddhismus was zu sagen wüßte, und besseres sogar vielleicht als ich. Tatsächlich aber ist die altjapanische Volksreligion das Gebiet gewesen, auf dem vor allem er sich von Anfang an und bis dato als Forscher betätigt und wissenschaftliche Verdienste sich erworben hat, das jüngste, keineswegs geringe, durch Bearbeitung des vorliegenden Bandes, des stattlichsten in der Reihe der bisherigen Veröffentlichungen der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. In der Reihenfolge des Erscheinens Band 7 der „Quellen der Religionsgeschichte“, tritt er als zweiter den Religionen der Japaner gewidmeter in Gruppe 9 (China und Japan) meinen Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvati-Buddhismus ('Amida Buddha unsere Zuflucht') zur Seite, hoffentlich nur der erste, nicht der einzige Band, mit dem der gelehrte Kenner japanischer Sprache und Kultur sich in den Dienst des großzügigen Unternehmens nehmen läßt, das sich dieselbe Aufgabe stellt, wie seinerzeit unser deutscher Landsmann Max Müller in England mit seiner Serie der *Sacred Books of the East*. Sein Titel ja schon sagt es: jene Gruppe von Werken, in denen die alte Zeremonialgesetzgebung der Ja-

paner niedergelegt ist. die also, mehr die praktische Seite des Shintokultes betreffend, zeigen, „wie sich der Shintoist zum Gegenstand seiner religiösen Verehrung verhielt, welche Feste er feierte, wie er sie feierte, welcher Mittel er sich bediente, um die Gunst der Götter zu erlangen oder ihr Übelwollen abzuwehren, und welche rituelle Sprache er den Göttern gegenüber führte“, hat sich der Leser hier nicht zu erwarten. Das sog. *Engi-shiki*, die „Zeremonien der Engi-Periode“ (901—923) mit den vor allem für den Shinto in Betracht kommenden, im achten Buche dieses Sammelwerkes vereinigten 27 Ritualtexten und den anderen neun Büchern seiner ersten Dekas, die alle Angelegenheiten des Shintokultes gewidmet sind, ist nicht berücksichtigt. Für diese Urkunden bleibt man fürs nächste auch weiterhin auf die von Satow und von Florenz selbst in den Bänden 7, 9 und 26 der *Transactions of the Asiatic Society of Japan* und von Weipert in Band 6 der *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* niedergelegten Übersetzungen angewiesen. Was dem Religionsforscher, auf dessen Bedürfnisse bei der Bearbeitung in erster Linie Bedacht zu nehmen war und tatsächlich in vorbildlicher Weise Bedacht genommen ist, hier geliefert wird, sind die historischen Quellen, d. h. in zuverlässiger Übersetzung dargeboten und mit reichem Kommentar in Form von Fußnoten versehen, alle religionsgeschichtlich wichtigen Partien der beiden ältesten Geschichtswerke der Japaner, des im Jahre 712 zu literarischer Fixierung gelangten *Kojiki* und des acht Jahre jüngeren *Nihongi*, dazu — dies besonders zu begrüßen — die Ganzübersetzung eines bislang überhaupt dem Nichtjapanologen nicht zugänglich gewesenen Textes, des wenig umfangreichen *Kogoshūi*. Mehr auf das Einzelne eingehende Besprechungen habe ich dem Bande schon im *Theol. Literaturblatt* 1920, 85—89 und in der *Theol. Literaturzeitung* 1920, 73—76 gewidmet, auf sie darf ich verweisen. Daß Nichttheologen viel dazu kommen werden, in fortlaufender Lektüre den Inhalt der 470 Seiten des Werkes sich zu eigen zu machen, ist eben nicht anzunehmen. Größer wird die Zahl derer sein, die gelegentlich nach dem Bande greifen werden, nachschlagend über die oder jene Einzelheit sich daraus zu unterrichten. Und sie werden auch Prof. Dr. Karl Hagen dankbar sein für die Zusammenstellung des 32 Spalten umfassenden Registers.

Es ist keine kleine Arbeit gewesen, die er damit auf sich genommen, und, man weiß das, dergleichen Arbeit muß in Hast erledigt werden. Con amore hat offenbar auch der Hersteller dieses Registers nicht arbeiten können. Weise ich hier darauf hin, so geschieht dies eigentlich nur des Werkes selber willen. Der Leser soll wissen, daß er aus der bloßen Tatsache, daß er eine Sache im Index nicht findet, nicht ohne weiteres schon schließen darf, daß über sie der Band nichts bietet. Daß Ango 402 im Register keinen Platz gefunden hat, ist zu verstehen. Nach einer vox wie Ainu aber sollte man doch nicht vergebens suchen, möchte unter ihr gleich nur auf Yemishi verwiesen sein. Und ebenso nach Banzai 335,17. Unter dem Buchstaben C vermisste ich Chung-kuo, Mittelreich 24,13, welch letztere vox auch beim Buchstaben M vor Mitteltempel einen Platz hätte finden dürfen. Haya-Susa-no Wo ist entbehrlich. Nach den Stellen im Bande, die sich auf diese Gottheit beziehen, suchend, wird jedermann gleich den Buchstaben S aufschlagen. Dort aber dürfte bei Susa-no Wo nicht der Verweis auf S. 29 vergessen sein. Zu Hani-wa ist ein solcher auf S. 32 nachzutragen. Unter Hirsch wäre noch zu setzen gewesen: -schulterblatt, s. Divination, zu Kürbis trage ich als vergessen nach 17,14, zu maga-tama S. 38. Für Pfeilergottheiten müßte es heißen Pfeiler als Zählwort bei Gottheiten, und hierzu wäre noch 96,1 zu notieren. Auf eben diese vox wäre s. v. Phalluskult zu verweisen gewesen. Bei Schulterblatt zur Divination fehlt 39,12. Unter S wäre ferner einzureihen Shiba Tatto 306, 312, 313, 314, 321, unter T Tasuna 323,12, 320f.,

sowie Tori 323,12. Auch Uzume fehlt. An Ama no Uzume werden doch wohl die wenigsten so leicht denken. Irreführend ist die Registrierung Umayado, Prinz = Yamatotakeru, statt = Shotoku-taishi, Toyotomimi etc. Zu Windgötter ergänze 29,31. Zu Yin und Yang dürfte der Hinweis auf S. 3 nicht vergessen werden. Yang müßte eine Register-vox geworden sein, und ebenso doch die japanischen Äquivalente In und Yō. Natürlich auch Schriftwesen, Schreibkunst (oder ähnliches). S. 298,0. Unter Sutra-Schriften lies 334,8 statt 334,10. Bei Kusanogi no tachi, tsurugi, Schwert hätte ich noch 106,1 notiert, unter K Klageweiber s. Heulweiber gesetzt. Bei Bär fehlt, wie ich bemerke, 32,4, bei Ahnenkult ein Hinweis auf 335,10. Würde Hakase wichtig genug erachtet, im Register zu figurieren, warum dann nicht auch Hakushi, mit Hinweis auf 320,21? (Es ist das der höchste Gelehrtentitel in Japan, den auch Dr. Florenz selber besitzt.) Und so wäre im Index noch manches andere zu berücksichtigen gewesen und Einzelnes zu bessern. Die eigene Arbeit von Dr. Florenz läßt kaum etwas zu wünschen übrig, oder, wenn doch, so ist dies nur die gewiß von jedem Besitzer und Benützer mit Ungeduld erwartete Ergänzung, die ein Bildertafelwerk bieten wird, für dessen Zusammenstellung der Herr Verf. sich von dem Unterzeichneten gewinnen ließ, eine Abteilung der vom Ref. als Veröffentlichung des Staatlichen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig vorbereiteten „Allgemeinen Religionskunde in Bildern“.

H. Haas (Leipzig).

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

(Nur die in das Stoffgebiet der O.Z. fallenden Aufsätze werden erwähnt. Um eine möglichst vollständige Übersicht über die Zeitschriftenliteratur zu ermöglichen, werden die Herren Autoren um Einsendung von Sonderabzügen oder um Hinweise auf ihre Ostasien betreffenden Arbeiten gebeten.)

DEUTSCHSPRACHLICHES.

ANTHROPOS, XII—XIII. 5, 6.

P. CH. GILHODES, Mort et Funerailles chez les Katchins (Birmanie).

P. J. DOLS, La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine). Mit Abb.

BERLINER MUSEEN XLI, 2.

TH. KLEE, Frühe chinesische Plastik (4 Abb.)

Über einige Werke aus der Han- und T'angzeit.

DESGL. 4.

ALBERT GRÜNWEDEL, Indische Albums und ihre Bedeutung für die Ethnologie und Archäologie. (6 Abb.)

Über drei späte südindische Albums mit Kostümbildern.

BUDDHISTISCHER WELTSPIEGEL

I, 1, 2/3, 4, 5/6, 7/8, 9/10, 11/12.

WOLFGANG BOHN, Der Buddhismus in den Ländern des Westens.

K. SEIDENSTÜCKER, Itivuttaka, übersetzt.

DESGL. I, 2/3.

KURT SCHMIDT, Etwas vom Übersetzen.

DESGL. I, 7/8, 9/10, 11/12.

HANS MUCH, Dhammapada (Kap. III V)

DESGL. I, 9/10.

R. SEIDENSTÜCKER, Über Buddha-Darstellungen.

KORRESPONDENZ-BLATT DER D.

G. f. A., E. u. U., LI, 5/10.

LUDWIG LOHN, Lippenpflocke in Süchina.

DAS KUNSTBLATT Jan. 1920.

OTTO FISCHER, Chinesische Landschaft (3 Abb.)

DESGL. März.

ALFRED SALMONY, Zwei chinesische Idealporträts (3 Abb.)

Über zwei Steinskulpturen des Museums für ostasiatische Kunst in Cöln, Priester darstellend, die eine datiert 1027, die andere der T'angzeit zugeschrieben.

DESGL. Mai.

KARL WITH, Buddha. (6 Abb.)

ALFRED SALMONY, Asiatische Kleinplastiken. (6 Abb.)

OTTO FISCHER, Chinesische Baukunst. (5 Abb.)

DER NEUE ORIENT VI, 3.

J. NOBEL, Die indische Kunstdichtung.

WALTER STRZODA, Chinesische Erzählungen aus der Novellen-Sammlung „Liao-Dschai-Dschih-I“.

Nr. 1. „Die Weinwürmer“.

DESGL. VI, 4.

HELLMUTH VON GLASENAPP, Brahmanen und Fakire.

DESGL. VII, 1.

H. W. SCHOMERUS, Das Ende des Buddhismus in Indien.

„Der Buddhismus trat zunächst auf als indische Sekte.“ „Zweierlei steht jedenfalls fest und erklärt sich m. E. am einfachsten aus seiner Stellung als indischer Sekte, einmal, daß es dem Buddhismus zu keiner Zeit gelungen ist, irgendwo unter völliger Beiseiteschiebung der eigentlichen indischen Religion sich als die alleinige Religion durchzusetzen, und sodann, daß bald seinem eigentlichen Wesen fremde

Elemente aus der eigentlich indischen Religion in ihn hineingedrungen sind und zersetzend gewirkt haben.“

HELMUTH V. GLASENAPP, Nāmdev, ein marāthischer Sänger der Gottesliebe.

Nāmdev wurde der Tradition nach 1270 n. Chr. geboren und war ein Schüler des Visobā Kherar.

WALTER STRZODA, Chinesische Erzählungen aus der Novellen-Sammlung „Liao-Dschai-Dschih-I“.

2. „Das treue Mäuschen“. 3. „Der fliegende Ochs.“

STADTBAUKUNST 1920, Heft 5.

KARL WITH, Der Borobudur auf Java.

WOCHENSCHRIFT DES ARCHITECTENVEREINS ZU BERLIN XV, 28.

TH. HOECH, Indogermanische Rundbauten.

„Aus dem reichen Indien sind dann vervollkommnete Religionen und höhere Kunstzweige ausgegangen und durch Wanderungen und den Handel unter den verwandten Völkern verbreitet worden.“ „So schuldet die hellenische Kultur viel der älteren indischen.“ „Das Lysikrates-Denkmal bildet eine vollkommene Hellenisierung indischer Bau- und Zierformen...“

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT. 74. Band 1.

JOHANNES HERTEL, Die Aklāq-ē hindi und ihre Quellen. (Forts.).

M. WINTERNITZ, Kṛṣṇa-Dramen.

1. Das Mahābhāṣya und des Kṛṣṇa-Drama. 2. Bhāṣas Bālacarita. 3. Rāmakṛṣṇas Gopālakelīcandrikā.

E. HULTZSCH, Die Kārikāvāli des Viśvanātha.

V. lebte um 1600 n. Chr.

J. SCHEFTELOWITZ, Die Stellung der Suparṇa- und Vālahilya-Hymnen im Rgveda.

DESGL. 2, 3.

FRIEDRICH WELLER, Yogana und li bei Fa hsien.

HERMANN JACOBI, Einteilung des Tages und Zeitmessung im alten Indien.

J. KIRSTE, Zum Citralakṣana.

Bemerkungen zu Laufers Übersetzung aus dem tibetischen Tanjur. Bestätigt auf Grund des Rigvedaverses (IV, 24, 10) und großer Stellen bei Patañjali und sogar Pāṇini, daß es in Indien schon in sehr früher Zeit plastische und gemalte Darstellungen von Gottheiten gab.

DESGL. 4.

JULIUS JOLLY, Das erste Buch des Kauṭīliya Arthaśāstra.

FREMDSPRACHLICHES.

THE BURLINGTON MAGAZINE,

Jan. 1920.

R. L. HOBSON, The Eumorfopoulos Collection VIII. (2 Tafeln).

T'ang Pottery.

DESGL., März.

R. L. HOBSON, Chinese Porcelain in the Collection of Mr. Leonard Gow. II (2 Tafeln).

DESGL. April.

H. F. E. VISSER, Some Parallels between Western and Far Eastern Pictorial Art. (3 Tafeln).

R. L. HOBSON, The Eumorfopoulos Collection. IX (2 Tafeln).

DESGL. Juni.

OSCAR RAPHAEL, A new Chinese Statue in the British Museum. (2 Tafeln).

Vielleicht ein Maitreya (Holz) aus der Süd-Sungzeit.

R. L. HOBSON, The Eumorfopoulos Collection X. (2 Tafeln).

DESGL. Juli, Aug., Sept.

F. H. ANDREWS, Ancient Chinese figured Silks excavated by Sir Aurel Stein I, II, III. (15 Abb.).

GIORNALE DELLA SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA 1916.

E. BECCARINI-CRESCENZI, L'„Avimā-raka“ di Bhasa.

- G. TUCCI, Note cinesi.
 I. Come Sse-ma Ts'ien concepì la storia.
 II. Han-fei-tze e le sue critiche al Confucianesimo.
 F. BELLONI-FILIPPI, Il „Çiladüta“ di Cāritrasundara Gaṇi.

JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, Jan. 1920.

PADMANATH BHATTACHARYA, To the East of Samatata.

„On the six countries mentioned but not visited by Yuan Chwang.“ Shih-li-ch'a-to-lo ist nicht Prome, wie Chavannes und Takakusu meinen, sondern Srihaṭṭa (Ost-Bengalen), Kammo-lang-ka nicht Pegu, sondern Tipperah (S. O. von Śrihaṭṭa), To-lo-po-ti nicht Dwārāvati (Ayuthiā), sondern Hill-Tipperah (O. v. Tipperah), I-shang-na-pu-lo nicht Cambodia, sondern Manipur, Mo-ha-chan-p'o nicht Cochinchina, sondern der Shan-Staat Champagnagara, Yen-mo-na-chou ist Jambu-dwīpa, d. h. Burma.

JAMES KENNEDY, The Aryan Invasion of Northern India. III.

DESGL. April 1920.

J. N. FARQUHAR, The Historical Position of Ramananda.

R., geboren um 1400, starb um 1470, ist eine der bedeutendsten Gestalten in der Religionsgeschichte Nord-Indiens, besonders der Sikh.

R. D. RANERJI, The Kharosthi Alphabet.

DESGL. Juli 1920.

RAMAPRASAD CHANDA, Taxila Inscription of the year 136.

ROBERT SEWELL, The Dates in Merutunga's „Prabandha Chintamani“.

Das Werk wurde ungefähr 1304 n. Chr. geschrieben und umfaßt die Zeit von 746/934 der Könige von Anhilvāḍa und ihrer Chaulukya-Nachfolger.

DESGL. Oktober 1920.

LOUIS FINOT, Hiuan-tsang and the Far East.

F. hält die älteren Interpretationen der sechs Länder (s. o.) aufrecht.

MUSEUM OF FINE ARTS BULLETIN
 BOSTON, 104.

A. K. C(oomaraswamy), Indian Stone Sculptures (6 Abb.).

Gandhara. „...many writers, notably M. Foucher, speak of a Greek origin of the Buddha image. In fact, however, this suggestion can only be true in a very limited (technical)sense;“ „I suggest accordingly that the cranial protuberance (usniśa) may be an original feature of the Buddha type, and not a later development“, wie Foucher will. Gupta. Mediaeval.

DESGL. 106.

A. K. C. A Nepalese Buddhist Painting (6 Abb.).

Ders. Siamese Bronzes (4 Abb.).

Ders. Khmer Sculpture (4 Abb.).

DESGL. 108.

J. E. L., Kuan-yin P'usa of the Twelfth Century (3 Abb.).

K. T.(omita), Recent Accessions of Japanese Prints (9 Abb.).

Über Nigao-e (Schauspielerporträts), Yakusha-e (Theatertypen), Edo-e, Azuma-nishiki-e, Mitate-e (Parodien), Yatsushi-e.

DESGL. 109.

A. K. C., The Rasikapriya of Kesava Das (3 Abb.).

Ein Meister des 16. Jahrh.

THE NEW CHINA REVIEW März 1919

H. A. GILES, A few Remarks.

W. P. YETTS, Taoist Tales.

R. T. HENRI DORÉ, Le grand pèlerinage bouddhique de Lang-chan.

W. A. CORNABY, Notes on the Chinese Drama and Ancient Choral Dances.

H. CHATLEY, Studies in Chinese Psychology.

C. IRVING, Early Buddhist Art.

DESGL. Mai 1919.

L. C. HOPKINS, Working the Oracle.

R. P. H. DORÉ, Le grand pèlerinage bouddhique de Lang-chan.

H. CHATLEY, Studies in Chinese Psychology.

C. IRVING, Wu-Tai-Shan and the Dalai Lama. A Ming Dynasty Painting.
A. MORLEY, A Study in early Chinese Religion.

RŪPAM I, Jan. 1920.

A panel from Arjuna's Ratha, Māmallapuram (1 Tafel).

AKSHAY KUMAR MAITRA; Garuda, the Carrier of Vishnu: in Bengal & Java (2 Abb.)

„In fact it was the art of this period (Pala of Bengal) which exerted a lasting influence upon many distant countries such as Tibet, China, Japan, and the Islands of the Pacific.“

E. VREDENBURG, The continuity of pictorial tradition in the art of India (11 Abb.).

A note on Kirtimukha: being the life-history of an Indian architectural ornament (35 Abb.).

Es findet sich überall in der indischen Kunst und dürfte auch mit dem chinesischen T'ao-t'ieh zusammenhängen.

DESGL. II, April 1920.

A brass statuette from Mathura (2 Tafeln).

A. COOMARASWAMY, Art and craftsmanship.

E. VREDENBURG, The continuity of pictorial tradition in the art of India (Schluß, 2 Abb.).

Auch die Mughal-Malerei setzt die alte indische Tradition von Ajanta fort.

PUNDIT CHANDRADHAR GULERI, A signed Molārām (1 Tafel).

SUSHIL BANERJEE, A Vaishnavaita Madonna (1 Tafel).

A Buddhist image from Burma (2 Tafeln).

BRINDAVAN C. BHATTACHARYA, Indian art and iconography.

T'OUNG PAO März 1918/19.

FAVRE, Les sociétés de „Frères jurés“ en Chine.

G. MATHIEU, Le système musical.

BÜCHERSCHAU.

(Alle Büchersendungen unmittelbar oder durch Vermittlung des Verlages Oesterheld & Co., Berlin W 15 an Dr. William Cohn, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 97/98.)

OSTASIEN.

- COHEN-PORTHEIM, PAUL, Asien als Erzieher. Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1920. VIII, 241 S. Preis br. M. 20,—, geb. M. 26,—.
- PRALLE, G., Es war einmal. Bilder aus sonnigen Welten und sonnigen Zeiten. Privatdruck. 1920. Gedruckt bei Englert & Schlosser, Frankfurt am Main. 4°, 512 S. Viele Abbildungen.
- SIREN, OSVALD, Essentials in Art. John Lane, London 1920. 44 Abb. 12 s. 6 d.
- VEREENIGUNG VAN VRIENDEN DER ASIATISCHE KUNST, UITGAVEN ONDER REDACTIE VAN T. B. ROORDA Keur van Werken van Oost-Aziatische Kunst in Nederlandsch bezit. (Choix d'Objets d'art d'Extrême-Orient conservés dans les Pays Bas) Martinus Nijhoff, 'S-Gravenhage 1920. 450 numerierte Abzüge. Preis 30 fl.

INDIEN, INDOCHINA, MALAISIEN

- WILLIAM ARCHER, India and the Future. Hutchinson & Co., London 1917. 8°. XXIV, 304 S. 36 Abbildungen.
- BROWN, C. J., Catalogue of coins in the Provincial Museum, Lucknow. Coins of the Mughal Emperors. Clarendon Press, Oxford 1920. 8° 2 Bde. I, XVI, 90 S. II, IV, 468 S. Preis 50 s.
- BROWN, PERCY, The heritage of India: Indian painting. Oxford University Press, London 1918. 8°. 115 S. 17 Tafeln.
- COHN, WILLIAM, Indische Plastik. Bruno Cassirer, Berlin 1921. 8°. VII, 87 S., 161 Tafeln, 3 Textabb. Preis M. 60,—. Kunst des Ostens II.
- FARQUHAR, J. N., An Outline of the Religious Literature of India. Oxford University Press 1920. 8°. XXVIII, 452 S. Preis 18 s.
- FRANCIS, H. T. and THOMAS, E. J., Jātaka Tales selected and edited with in-

roduction and notes. Cambridge University Press. 1916. 8°. XVI, 488 S. 8 Tafeln. Preis 7 s. 6 d.

SPEECHES BY H. E. THE GOVERNOR AND MR. GANGOOLY. Indian Art Salon, held at Government House, Calcutta on 4 th December 1919. Samavaya Mansions, Calcutta, 8°. 16 S.

GOLOUBEV, VICTOR, Quatorze Sculptures Indiennes de la collection Mallon. Geuthner, Paris 1920. 14 Tafeln u. Text. Preis 67 francs 50.

JOUVEAU-DUBREUIL, G., Ancient History of the Deccan. Sold by the Author, Pondicherry 1920. 8°. 115 S. Preis 3 Rupees.

KAUMUNDI (KAVITA), Great Ganga the Guru, or how a seeker sought the real. Kegan Paul, London 1920. 8°, 127 S. Preis 6 s.

W. KIRFEL, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Kurt Schroeder, Bonn u. Leipzig 1920. Mit 18 Tafeln. 4°. 36 u. 402 S. Pr. M. 140,—.

BROWN, N. J. en VAN ERP, T., Beschrijving van Barabudur. Uitgegeven met ondersteuning van het Department van Coloniën. 1920. Ein Band Text 40, VIII, 791 S., 2 Tafeln. Zwei Mappen, 442 Tafeln. 2°. Preis Fl. 400,—.

MAHN, GEORG, Der Tempel von Borobudur. Eine buddhistische Studie. Max Altmann, Leipzig 1919. 8°. 89 S. 28 Tafeln. Preis geb. M. 20,—.

MARSHALL, JOHN, A Guide to Taxila. Calcutta 1918.

MARSHALL, JOHN, A Guide to Sānchi. Calcutta 1918.

MEYER, KARL H., Die Fahrt des Athanasius Nikitin über die drei Meere. Reise eines russischen Kaufmannes nach Ostindien 1466/1472. Historia Verlag Schraepfer, Leipzig o. J. 8°. 47 S. Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte. II.

NARASIMHACHAR, R., The Lakshmidēvi

Temple at Dodda-Gaddavalli. Mysore Archaeological Series. Architecture and Sculpture in Mysore, Nr. 3. Bangalore 1919.

NARASIMHACHAR, R., The Kesava Temple at Belur. Mysore Archaeological Series. Architecture and Sculpture in Mysore, Nr. 2. Bangalore 1918.

NYĀṆATILOKA, Die Fragen des Milindo. Aus dem Pāli zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt. I. Band. Max Altmann, Leipzig 1919. 8°. XVI, 340 S. Preis br. M. 10, —.

SARUP, LAKSHMAN, The Nighaṇṭu and the Nirukta, the oldest Indian treatise on etymology, philology, and semantics. Introduction. Oxford University Press 1920. 8°. 80 S. Preis 6 s.

SCHMIDT, RICHARD, Das alte und moderne Indien. Kurt Schroeder, Bonn & Leipzig 1919. VI, 279 S.

THOMAS, F. W., Outlines of Jainism by Jagmanderlal Jaini. Cambridge 1916.

TOD, JAMES, Annals and Antiquities of Rajasthan, or the central and western Rajput States of India. Clarendon Press, Oxford 1920. 3 Bände. Pr. 52 s. 6 d.

WESTHEIM, PAUL, Indische Baukunst. Mit einem Vorwort. Wasmuth, Berlin ohne Jahr. 8°. 15 S. 48 Tafeln. Orbis Pictus I. Pr. M. 12, —.

WETZEL, FRIEDRICH, Islamische Grabbauten in Indien aus der Zeit der Soldatenkaiser (1320—1540). Mit einer Kartenskizze von Alt-Dehli und 350 Abbildungen. 33. wissenschaftl. Veröffentl. der Deutschen Orient-Gesellsch. Leipzig, Hinrichs 1919.

WINDISCH, ERNST, Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde. I. Teil. Trübner, Straßburg 1917. 8°. VII, 208 S. Preis geh. M. 34, —. Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. I. 1. B.

WINTERNITZ, M., Geschichte der indischen Litteratur. Zweiter Band, zweite Hälfte. Die heiligen Texte der Jainas. Amelang, Leipzig 1920. 8° X, S. 289 bis 406.

WINTERNITZ, M., Die Frau in den indischen Religionen. I. Teil: Die Frau im Brahmanismus. Kabitzsch, Leipzig, III, 121 S. Sonderdruck aus dem Archiv für Frauenkunde und Eugenetik. II, III.

WITH, KARL, Java. Brahmanische,

buddhistische und eigenlebige Architektur und Plastik auf Java. 4°. VIII, 168 S. 160 Tafeln, 13 Pläne. Folkwang Verlag, Hagen i. W. 1920.

CHINA, TIBET, TURKESTAN.

BOYER, A. M.; RAPSON, E. J.; SENART, E., Kharoṣṭhī Inscriptions, discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Transcribed and edited. Clarendon Press, Oxford 1920. 4°, VIII, 154 S. 6 Tafeln. Pr. 30 s.

BURKHARDT, M., Chinesische Kultstätten und Kultgebräuche. Rotapfel-Verlag, Erlenbach-Zürich 1920. Mit 53 Bildern u. Zeichnungen der Verfasserin. 8°. 173 S.

CONSTEN, HERMANN, Weideplätze der Mongolen. Im Reiche der Chalcha. In 2 Bänden. Dietrich Reimer, Berlin 1920. 128 Lichtdrucktafeln, 2 Karten. Preis M. 120, —.

CORDIER, H., Histoire générale de la Chine. Geuthner, Paris 1920.

DUYVENDAK, J. J. L., Over Chineesche Oorlogs-goden. Brill, Leiden 1919. 8°. 37 S.

ERKES, EDUARD, Chinesen. Dürr und Welzer, Leipzig. Zellenbücherei Nr. 30.

J. C. FERGUSON, Outlines of Chinese Art. The Scammon Lectures of the Art Institute of Chicago, 1918. Chicago 1919. \$ 3,20.

FRANKE, O., Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion. Friedrichsen, Hamburg 1920. 8°. 329 S. 1 Tafel. Preis M. 27, —.

GAUTHIOT, ROBERT, ET PELLIOT, PAUL, Le Sutra des Causes et des Effets du Bien et du Mal. Edité et traduit d'après les textes sogdien, chinois, tibétain. I. Facsimile des textes sogdien et chinois. Geuthner, Paris 1920. 4°. Preis 75 fr.

GROOT, J. J. M. DE, Der Thūpa, das heiligste Heiligtum des Buddhismus in China. Ein Beitrag zur Kenntnis der esoterischen Lehre des Mahāyāna. Vereinig. wissenschaftl. Verleger, Berlin 1920. S. A. — Abhdlgn. der Preuß. Akad. d. Wissenschaften.

GRÜNWEDEL, ALBERT, Die Tempel von Lhasa. Gedicht des ersten Dalailama für Pilger bestimmt, aus dem tibetischen Texte mit dem Kommentar ins Deutsche übersetzt. Carl Winter, Heidelberg 1919. Sit-

zungsber. d. Heidelb. A. d. W. 1919. 14. Preis M. 5.—

GRÜNWEDEL, ALBERT, Alt-Kutscha, archäologische und religionsgeschichtliche Forschungen an Tempera-Gemälden aus Buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt. Otto Elsner, Berlin 1920. 400 in der Presse numerierte Stücke. Subskriptionspreis M. 600,—, Ladenpreis M. 850.—

HAAS, HANS, Das Spruchgut K'ung-tszës und Lao-tszës in gedanklicher Zusammenordnung. Hinrichs, Leipzig 1920. 8°. XI. 244 S. Preis M. 13,50.

HAAS, HANS, Lao-tszë und Konfuzius, Einleitung in ihr Sprachgut. Hinrichs, Leipzig 1920. 8°. 60 S. Preis M. 3,—

HAAS, HANS, Konfuzius in Worten aus seinem eigenen Mund. Hinrichs, Leipzig 1920. 8°. 70 S. Preis M. 3,50.

HAAS, HANS, Weisheitsworte des Lao-tszë. Hinrichs, Leipzig 1920. 8°. 36 S. Preis M. 2,50.

OTFRIED V. HANSTEIN, Im Reiche des goldenen Drachen. Reiseerzählung aus dem Innern Chinas. Gustav Fock, Leipzig. 3 Bände.

MASPERO, GEORGES, La Chine. Delagrave, Paris 1918. 8°. 452 S.

PELLIOT, PAUL, „Meou-tseu ou les doutes levés.“ Traduit et annoté. Brill, Leide 1920. Extrait du T'oung Pao, 2e Série, Vol. XIX, Nr. 5, Décembre 1918/19. 8°, 179 S.

P. PELLIOT, Les Grottes de Touen-Houang. I. II Grottes 1—30. Paris 1920.

PERZYNSKI, FRIEDRICH, Von Chinas

Göttern. Reisen in China. Mit 80 Bildtafeln. Kurt Wolff, München o. J. 8°. 255 S.

SALMONY, ALFRED, Die chinesische Landschaft. Mit einem Vorwort. Wasmuth, Berlin o. J. 8°. 16 S. 48 Abb. Preis M. 16,50.

SIMON, EUGÈNE, Das Paradies der Arbeit. Ein Weg in eine deutsche Zukunft. Deutsch bearbeitet von Paul Garin. Huber, Diessen vor München 1920. 8°. 193 S. Pr. M. 9,50.

JAPAN, KOREA.

JOSEPH DAUTREMER, Dictionnaire japonais-français. 1° la prononciation japonaise du chinois, 2° les différentes lectures japonaises des caractères, 3° la traduction française. Garnier frères, Paris 1919. 16°. XVI, 326 S.

FLORENZ, KARL, Die historischen Quellen der Shinto-Religion. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, J. C. Hinrichs, Leipzig 1919. 8°. XII. 470 S.

KOOP, ALBERT J., Victoria and Albert Museum, Guide to Japanese Textiles. III. 2 Bände. Preis je 3 s 6 d.

NACHOD, O., Die älteste abendländische Manuscript-Spezialkarte von Japan von Fernao vaz Dourado 1568. 8°. 26 S. 5 Abb. Roma 1915. X Congresso Internazionale di Geografia. Roma 27 Marzo 3 Aprile 1913.

RIVETTA, S., Storia del Giappone dalle origini ai giorni nostri secondo le fonti indigene. Ausonia, Roma 1920. Preis 10 l.

KATALOGE.

BÜCHER.

PAUL GEUTHNER, PARIS VI., Ephémérides bibliographiques. 50, 51.

PAUL KÖHLER, Leipzig, Neuer Leipziger Bücherfreund, 6/7. Fremde Länder und Völker. 2080 Nummern.

LUZAC & CO., LONDON W. C. 1., Luzac's Oriental List and Book Review. Jan.—June, 1919; July—Dec., 1919; Jan.—Mar., 1920; April—June, 1920; July—Sept., 1920.

DESGL. A complete List of Books & Periodicals published by Luzac & Co.

OXFORD UNIVERSITY PRESS, Supplement to the General Catalogue, Books published Nov. 1914—August 1918.

THE SHIMBI SHOIN Ltd., Tokyo, Valuable and important Japanese Art Publications. 1920.

KUNST.

KUNSTSALON HERMANN ABELS, Köln a. Rh. Altjapanische Farben-Holzschnitte. GALERIE VON GARVENS, Hannover, Alt-Tibetisches Kunstgewerbe. Oct. 1920.

DESSL., Chinaporzellan, Chrysanthemen,
Chinesische Rollbilder. Nov. 1920.
FERDINAND SCHÖNINGH, Osnabrück,
Japanische Farbenholzschnitte. 30 Num-
mern.

VERSTEIGERUNGEN.

RUDOLF LEPKE, Ostasiatische Kunst.
Dubletten aus den staatlichen Museen in
Berlin. 16.—18. März 1920. 34 Tafeln.
1144 Nummern. Katalog 1846.
DESSL., Sächs. Kunstverein in Dresden.
Meissener, China-Porzellan usw. aus den

Sächsischen Staatssammlungen. 12.—14.
Okt. 1920. Katalog 1854. 65 Abb.
FRANKFURTER KUNSTMESSE, Herbst
1920. Asiatisches Kunstgewerbe 731—771.
Japanische Handzeichnungen und Holz-
schnitte 772—839.
ANDRE PORTIER, Paris, 24 rue Chauchat
Objets d'art d'Extrême-Orient. 29./30. März,
26./17. April, 6. Mai, 8. Mai (Collection Jean-
Marc André), 12. Mai, 21. Mai, 26.—28. Mai,
1./2. Juni, 26./26. Juni, 29./30. Juni, 27./30.
Oct., 22./23. Nov. (Estampes Japonaises,
Collection J. van Lepage, Brüssel), 6./7. Dez.,
17./18. Dez. (Gardes de Sabres Japonaises,
Collection A. Roubeaud), 19./23. Dez.

KURZE MITTEILUNGEN.

AUSSTELLUNGEN UND MUSEEN.

Der ehemalige japanische Konsul zu Berlin GUSTAV JACOBY schenkte seine reiche Sammlung ostasiatischer Kunst, die beste Privatsammlung ihrer Art in Deutschland, der ostasiatischen Kunstabteilung an den Berliner Museen. —

Im LOUVRE zu Paris wurden am 11. Mai einige neue Säle eröffnet, die der Kunst Ostasiens gewidmet sind. Sie enthalten die keramische Sammlung Grandier und Neuerwerbungen auf dem Gebiete der chinesischen und japanischen Malerei und Plastik. —

Das BOSTON-MUSEUM hat die keramische Sammlung John Pickering-Lyman als Geschenk erhalten. Die Sammlung umfaßt u. a. 74 Stück chinesisches Steinzeug, 104 Porzellane, 130 Stück japanisches Steinzeug, 10 japanische Porzellane, 4 Stück koreanisches Steinzeug und 4 koreanische Porzellane.

Die SMITHSONIAN INSTITUTION hat ihren Bericht über das Jahr, das mit 30. Juni 1919 endet, herausgegeben. Von besonderem Interesse ist, daß das Gebäude für die Sammlungen von CHARLES L. FREER, die vor allem der Kunst des Ostens gewidmet sind, seiner Vollendung entgegengeht. —

Die HOLLÄNDISCHE GESELLSCHAFT DER FREUNDE OSTASIATISCHER KUNST veranstaltete in New York eine umfangreiche Ausstellung. —

Die in Brüssel befindliche Sammlung ostasiatischer Kunst des belgischen Sinologen RAPHAEL PETRUCCI, der vor kurzem starb, soll in Amsterdam ausgestellt werden. —

Über das BERLINER VÖLKERKUNDE-MUSEUM schreibt Karl Scheffler in der Vossischen Zeitung vom 29. XII. 20 u. a. folgendes:

„Dieses Museum ist ein bewunderungswürdiges Ünding. Was Gelehrtenintelligenz und Sammlerfindigkeit darin zusammengetragen haben, ist erstaunlich. Es müssen ungewöhnliche Gehirne sein, die diese Sammlung geschaffen und geordnet haben; von einem gewissen Standpunkt gesehen, ist dieses Museum für Deutschland aufs höchste ruhmvoll. Aber das produktiv gewordene Gelehrtenwissen beglückt

nicht, es verbreitet vielmehr Staubgeruch, es wird nicht anschaulich. Im größten Spielzeugwarenlager, im buntesten Antiquitätengewölbe, in dem dicht vollgestellten Naturalienkabinett kann es nicht unübersichtlicher, magazinartiger und muffiger sein als in diesen Museumsräumen. Unerhörte Reichtümer, Milliardenwerte, kostbare Seltenheiten sind so neben- und über-, vor- und hintereinander aufgestellt, daß man sie fast zu hassen beginnt. Man kann den Blick nicht konzentrieren; es herrscht ein solches Gedränge von Objekten, daß nur Fachgelehrte oder Museumsdiener die Fassung bewahren. Viele Gegenstände sind gleich zu Hunderten da. Groteske Göttergestalten stehen in langen Reihen nebeneinander; Trachten hängen in den Vitrinen wie Kleider im Konfektionsgeschäft; wertvolle Originale haben nicht Platz und stehen im Schatten unter den Fenstern; hübsche Modelle von exotischen Architekturen, religiösen Bräuchen, Arbeitsgewohnheiten und Lebensformen sind so von anderen Gegenständen eingeengt, daß man nicht frei um sie herumgehen kann; das Fremdartigste steht eng nebeneinander, Architekturplastik sieht man neben Geweben, Handschriften (bündelweis) liegen neben Kolossalstatuen; planmäßig geordnet, und dennoch scheinbar wirr durcheinander geworfen erblickt man Opfergeräte, Landkarten, Abgüsse von Reliefs (gleich hundert Meter lang), Kleiderpuppen, Musikinstrumente, Fayencen und Kacheln, Bilderbücher, Kinderspielzeug, Bronzen, Masken, Porzellangeschirr, Schnitzereien, ganze Serien von Göttergestalten, Stickereien, Zaumzeug, Photographien, Edelsteine, Siegel, Geflecht, Schablonen, Fischereigerät, Schuhzeug und hunderttausend Winzigkeiten. Eine Wunderwelt tut sich auf, die zur Fundgrube werden könnte. Doch ist es eine fast tote Sammlung, von der das Volk kaum etwas weiß. Zwischen diesen vollgestopften Vitrinen wird der Besucher krank. Langsam die Sammlung durchschreiten, das ist als wolle man stundenlang im Konversationslexikon lesen. In Wahrheit: dieses Museum ist nur für die Direktoren da.“

„..... Schuld an der Unmöglichkeit, ein Museum wie das für Völkerkunde lebendig zu

genießen, ist es, daß — für die hochkultivierten Völker Asiens wenigstens — nicht eine strengere Scheidung stattfindet zwischen Gegenständen des ethnographischen und des künstlerischen Interesses, eine Scheidung, die sich für die europäischen Völker doch von selbst versteht. Wo es sich um Kunst handelt, wächst das Interesse gleich über die Völkerkunde hinaus in eine an Zeit und Ort nicht gebundene Sphäre. Dem ist ja auch Rechnung getragen worden, als neben der ethnographischen Abteilung eine Abteilung für die Kunst Ostasiens und des Islams (durch Bodes Tatkraft) gegründet worden ist. Das Prinzip muß aber viel konsequenter durchgeführt werden. Vieles von dem, was sich im Museum für Völkerkunde befindet, gehört ins Kunstgewerbemuseum; in der ostasiatischen ethnographischen Abteilung ist manches Werk enthalten, das ins Ostasiatische Kunstmuseum wandern müßte; unsachlich ist es, daß man Werke islamischer Kunst sowohl im Kaiser-Friedrich-Museum, im Kunstgewerbemuseum und im Museum für Völkerkunde findet: und unabweisbar erscheint auch die Forderung, eine eigene Abteilung für indische Kunst einzurichten, mit den zahlreichen, zum Teil wertvollen Originalen des Museums für Völkerkunde (die besonders unglücklich aufgestellt sind) als Grundstock. Gegen eine solche Scheidung von ethnographischen und künstlerischen Interessen wehren sich nun die Gelehrten mit allen Kräften. Das für die Allgemeinheit Wünschenswerte wird verhindert durch eine starre Ressortpolitik. Hier wird die Notwendigkeit einer Zentralgewalt mit diktatorischen Befugnissen sichtbar. Es kann nicht besser werden, bevor nicht ein Kopf, der das Ganze zu sehen weiß, die Gewalt hat, einen Austausch des Museumsbesitzes durchzuführen und dem Partikularismus, dem Separatismus der Sammeltätigkeit ein Ende zu machen. Schließlich ist das Museumswesen eine große Einheit. Und die Museen sind für das lebendige Leben da, nicht für die Fachinteressen der Direktoren.

Die Übelstände im Museum für Völkerkunde sind nun freilich längst erkannt worden. Um sie, zum Teil wenigstens, zu beseitigen, ist vor dem Krieg schon in Dahlem der Bau eines Asiatischen Museums begonnen worden, der jetzt langsam, oft unterbrochen und gehemmt, weitergeführt wird. Daß das Museum in Dahlem liegt, ist noch ein Symptom der wilhelminischen Illusionspolitik, die mit zehn Millionen Ein-

wohnern für Groß-Berlin rechnete. Dieser Fehler ist nicht wieder gut zu machen. Doch kann in anderer Hinsicht manches Halbe unterlassen, manches Wünschenswerte konsequenter, als beabsichtigt ist, ausgeführt werden. In das Dahlemer Haus soll aus dem Museum für Völkerkunde verlegt werden die ganze ostasiatische Abteilung und die einen weiten Länderbezirk umfassende indische Abteilung. Daneben sind besondere Säle bestimmt für die dem Triebsand der Wüste mit genialer Beharrlichkeit abgewonnenen turkestanischen Funde. Sodann ist ein Teil des Gebäudes reserviert für die ostasiatische Kunstsammlung, deren herrlicher Besitz immer noch auf dem Speicher lagern muß. Und endlich soll auch die schöne Sammlung islamischer Kunst, die jetzt im Kaiser-Friedrich-Museum aufgestellt ist, in Dahlem eigene Räume bekommen. In Berlin, im neuen Museumsbau auf der Museumsinsel, wird hingegen die vorislamische Kunst Vorderasiens (im Original „Vorderindiens“, zweifellos Druckfehler) ihren Platz finden, im Anschluß an die ägyptischen Kunstwerke.

Diesem Programm sind einige Forderungen hinzuzufügen: zum ersten ist in dieser Zeit des lebendigen Interesses für den Osten die Einrichtung einer indischen Kunstabteilung nach dem Muster der ostasiatischen und islamischen Kunstabteilungen zu fordern, wie schon oben erwähnt; zum zweiten ist zu fordern, daß die ethnographischen Sammlungen die künstlerisch wertvollen Stücke an die Kunstabteilungen abgeben; und zum dritten ist die grundsätzliche Trennung von Schausammlung und Studiensammlung im ethnographischen Teil des Asiatischen Museums zu fordern.“

„Das Berliner Museumswesen, über das, von anderen Sammlungen ausgehend, vieles noch zu sagen wäre, ist radikal überhaupt nicht mehr umzugestalten. Dazu sind zu viele Fehler schon gemacht worden, dazu hat die Ressortpolitik bereits zu verheerend gewirkt. Dennoch ist vieles auch jetzt noch möglich. Wir haben im allgemeinen Ursache, auf die Entwicklung unserer Museen stolz zu sein; auch das Museum für Völkerkunde birgt Schätze, um die alle Welt uns beneidet; jetzt aber, nachdem die Sammeltätigkeit im großen abgeschlossen ist, gilt es, den reichen Besitz lebendig darzustellen und fruchtbar zu verteilen. Nach der Periode der musealen Außenpolitik kommt jetzt — notgedrungen — eine Periode innerer Politik. Es

bleibt nur übrig, die Hoffnung auszusprechen, daß diese kommende Epoche so reich sein möge an Männern mit einer genialen Kraft, zu ordnen und die Teile dem Ganzen einzuordnen, wie die eben jetzt abklingende Epoche reich gewesen ist an pionierenden Sammlernaturen, an tatkräftigen Aufspürern und erfolgreichen Materialerobern.“

Darauf antwortet der frühere Generaldirektor der staatlichen Museen **WILHELM v. BODE** in der Deutschen Allgemeinen Zeitung vom 8. I. 21 u. a. folgendes:

„Die Grundübel, an denen das jetzige Völkermuseum leidet, sind nach Scheffler: die Idiosynkrasie, auf Vollständigkeit hin zu sammeln, das Fehlen einer Scheidung in Schau- und Lehrsammlung, sowie drittens das Vermischen von Gegenständen des ethnographischen und des künstlerischen Interesses. Das sind im wesentlichen die gleichen Gesichtspunkte, die ich in meiner Denkschrift betreffend Erweiterungs- und Neubauten bei den Kgl. Museen in Berlin 1906/07 ausgesprochen und auf Grund deren die Neubauten auf der Museumsinsel und später der Bau in Dahlem beschlossen und in Angriff genommen wurde. Besondere islamische und ostasiatische Kunstsammlungen sind auf meinen Betrieb schon kurz bevor ich die Generaldirektion übernahm, begründet worden. Es war mir eine Freude, selbst dafür herzugeben, was ich an alten Teppichen besaß, und ich habe dadurch andere Kunstfreunde bewogen, ihre weit hervorragenderen Sammlungen für diese neuen Abteilungen zu stiften: durch die Sammlungen Meyer-Große und Jacoby, wie durch die Erwerbungen, die Professor Große und Dr. Kümmel in Ostasien aus Stiftungen alter Museumsfreunde machen konnten, ist die Sammlung ostasiatischer Kunst bereits die hervorragendste in Europa; durch die Sammlung Sarre und die Erwerbungen aus Syrien, Mesopotamien und Ägypten steht auch die islamische Sammlung auf gleicher Höhe. Die Forderung Schefflers, daß diesen asiatischen Kunstschätzen auch die indischen Kunstgegenstände des Museums für Völkerkunde angeschlossen werden müßten, wird im Neubau in Dahlem erfüllt werden; natürlich nach Ausscheidung von mancherlei fast modernem Kulturkram, der jetzt gerade diese Abteilung so sehr belastet, durch gut gemeinte Geschenke deutscher Reisender, wie Dr. Jagor, Prinz Adalbert u. a. m.“

„Noch eine Forderung Schefflers ist gewiß

sehr beherzigenswert, daß die einzelnen Museen sich nicht gegenseitig Konkurrenz machen sollen im Sammeln, daß also nicht in zwei oder gar in drei Abteilungen dieselben Materien gesammelt werden dürfen. Dahin zu wirken, ist stets mein Bestreben gewesen, und ich bin überzeugt, daß auch mein Nachfolger sich in der gleichen Richtung bemühen wird. Leicht ist gerade diese Aufgabe für den Generaldirektor nicht, zumal die Abteilungen sich ja vielfach berühren und daher gewisse Materien in verschiedenen Abteilungen mindestens in einigen Beispielen vertreten sein müssen, und da man andererseits von eingefleischten Ethnologen noch heute die Behauptung aufstellen und verfechten hört, daß „eigentlich“ auch die Gemäldegalerie in das Museum für Völkerkunde gehöre. Wenn Scheffler diesem Museum zum Schluß noch wünscht, daß der Periode der großen Sammeltätigkeit eine solche des Ordnen und Verteilens der aufgespeicherten Schätze folgen möge, so hat letzteres doch bereits in sehr anerkannter Weise begonnen; ich erinnere nur an die Prachtwerke über die Ausgrabungen in Turfan von A. von Le Coq und Albert Grünwedel. Im Ordnen wird Prof. Cunow eine Probe ablegen, wenn er noch im Laufe dieses Jahres an die Aufstellung seiner entwicklungsgeschichtlichen Sammlung in den jetzigen Räumen der prähistorischen Sammlung geht. Sonst kann an das Ordnen leider gründlich erst gegangen werden, wenn das Asiatische Museum vollendet sein wird; dem stellen sich aber leider immer wieder neue Hindernisse in den Weg, deren große Gefahren offenbar verkannt werden. Wenn das Asiatische Museum nicht vollendet wird, so muß das Völkermuseum das unheimlich überlastete Magazin bleiben, das es nun bereits zwei Jahrzehnte lang gewesen ist; dann werden aber auch andere Museen, namentlich das ähnlich überfüllte Kaiser-Friedrich-Museum, in dem seit 17 Jahren die Mschatta-Fassade „provisorisch“ aufgestellt ist, nicht entlastet werden können, und es ist obenein zu befürchten, daß auch die Messelschen Neubauten auf der Insel, um derentwillen die Pergamentischen Skulpturen nun schon seit 12 Jahren magaziniert sind, nicht einmal teilweise benutzbar gemacht werden können. Darum ist die Fertigstellung des Asiatischen Museums, sei es auch in der beschränktesten oder einfachsten Form, die Bedingung für eine wenn auch noch so bescheidene Weiterbildung, ja selbst für die Erhaltung der

Sammlungen unserer Berliner Museen überhaupt."

VORTRÄGE UND VORLESUNGEN.

In der Kant-Gesellschaft zu Berlin sprach am 15. Jan. Dr. Graf HERMANN KEYSERLING über „Morgenländisches und abendländisches Denken“. —

In der April-Sitzung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin sprach Dr. A. HERRMANN über die „Entwicklung des Kartenbildes von Tibet und Ostturkestan“. —

Dr WILLIAM COHN hielt an der Lessing-Hochschule zu Berlin einen sechsstündigen Vortragszyklus mit zwei Führungen ab über das Thema: EINFÜHRUNG IN DIE KUNST OSTASIENS (Indien, China, Japan) mit Lichtbildern. —

Folgende Vorlesungen über ostasiatische Themen finden an deutschen Universitäten im Wintersemester 1919/20 statt:

BERLIN: Prof. DE GROOT, Kulturgeschichte und Volkskunde Chinas, Übungen in der chinesischen Schriftsprache und Literatur. Prof. F. W. K. MÜLLER, Lektüre eines chinesischen buddhistischen Textes mit Benutzung der Realien im Museum für Völkerkunde. Prof. HÄNISCH, Einführung in das klassische Chinesisch I.; Erklärung des T'ung-kien kangmu mit der mandschurischen Version; Mongolische Umgangssprache. Dr. E. SCHMITT, Chinesische Staatsreligion und Staatslehre; Chinesisch, Lektüre leichter Texte. Prof. LÜDERS, *Aśvaghosa's Buddhacarita*.

LEIPZIG: Prof. CONRADY, Anleitung zum Gebrauch chinesischer Wörterbücher und Kommentare; Übungen zur Siedlungsgeschichte der Tschou-Zeit. Dr. ERKES, Die ostasiatische Kultur, die chinesische Kunst.

HAMBURG: Prof. FRANKE, Lektüre chinesischer Texte der konfuzianischen Schule. Erklärung eines chinesischen historischen Textes. Dr. JÄGER, Sprachkurse. Prof. FLORENZ, Lektüre und Übungen in der japanischen Umgangssprache; Ausgewählte Texte in neujapanischer Schriftsprache; Man'yōshū-Studien. Prof. HAGEN, Japanische Übungen für Anfänger. HARA, Japanisches Praktikum für Fortgeschrittene.

HEIDELBERG: Dr. KRAUSE, Chinesische philosophische Texte; Chinesische Schriftsprache, Anfängerkursus; Abriß der chinesischen und japanischen Literaturgeschichte.

Neben den sprachlichen Vorlesungen und Übungen finden am Seminar für orientalische Sprachen zu Berlin noch folgende realistische Vorlesungen statt: Prof. FORKE, Kultur Chinas; Prof. SCHÜLER, Geographie Chinas; Dr. KREBS, Verwaltung und Verfassung Chinas. Dr. SCHARSCHMIDT, Die Religion der Japaner. —

PERSONALIEN.

Am 10. Dezember dieses Jahres beehrt WILHELM V. BODE, der am 1. Oktober sein Amt als Generaldirektor der staatlichen Museen in Berlin niedergelegt hat, seinen 75. Geburtstag. Für sein Lebenswerk, das wahrscheinlich erst spätere Geschlechter völlig übersehen und würdigen werden, ist Ostasien von geringer Bedeutung — auch die kleine und feine Sammlung chinesischer Porzellane, die er in glücklicher Zeit vereinigen konnte, bildet in dem großen Bau seiner Sammlertätigkeit nur ein zierliches Ornament. Trotzdem hat auch die Ostasiatische Zeitschrift guten Grund dieses Tages zu gedenken, denn kein einzelner Mann hat soviel für unsere Kenntnis ostasiatischer Kunst getan wie Bode. Die großen preußischen Expeditionen nach Zentralasien, deren Ergebnisse ja heute noch nur zum geringsten Teile bekannt sind, wären ohne seine Unterstützung schwerlich zustande gekommen. Und beinahe seine erste Handlung als Generaldirektor war die Begründung einer eigenen Abteilung für die Kunst Ostasiens an den Berliner Museen, die bis dahin nicht einmal wußten, daß es eine ostasiatische Kunst gäbe. Es war fast schon zu spät — aber auch hier lächelte dem Mutigen das Glück. Mit geringen Beiträgen des Staates, fast ohne die Unterstützung der sonst stets opferbereiten Museumsfreunde, die gerade dieser Kunst gleichgültig oder ablehnend gegenüberstanden, hat Bode in kaum vierzehn Jahren ein Museum ostasiatischer Kunst schaffen können, das allerdings auf das Porzellan, den Stolz der Pariser und Londoner Sammlungen ganz verzichten mußte, diese älteren Sammlungen aber in allen anderen Beziehungen bei weitem übertrifft. Berlin ist jetzt die einzige Stelle in Europa, an der es möglich ist, sich von der hohen Kunst Ostasiens, vor allem der Malerei, eine Vorstellung zu bilden. Bodes letzter großer Tat, dem Asiatischen Museum, hat allerdings das jammervolle Schicksal Deutschlands bisher die Vollendung versagt, sein

künftiger Inhalt liegt größtenteils noch immer in völlig unzulänglichen Magazinräumen eingespart. Hoffen wir, daß wenigstens an seinem 80. Geburtstage seine Schöpfung zum Leben erwacht sein wird! —

Geheimrat Prof. Dr. LANGE, der Leiter der japanischen Abteilung des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, feierte am 12. Juli 1920 seinen 70. Geburtstag. —

Der chinesische Lektor des Seminars, HSÜEH SHEN blickt auf eine dreißigjährige Tätigkeit an dieser Lehranstalt zurück. —

HERMANN JACOBI, der Sanskritist der Universität Bonn, beging am 11. Februar 1920 seinen 70. Geburtstag. —

Professor Dr. W. BANG von der Frankfurter Universität erhielt einen Ruf an die Universität Berlin. —

An der Universität Leyden hielt Dr. J. J. L. DUYVENDAK als Lector des Chinesischen am 19. März 1919 seine erste Vorlesung über „Chinesische Oorlogsgoden“ ab. —

Am 16. April feierte FRIEDRICH HIRTH, ehemals Professor an der Columbia-Universität zu New York, der Altmeister der deutschen Sinologie, seinen 75. Geburtstag. Ihm ist der achte Jahrgang der Ostasiatischen Zeitschrift, der bereits fertig vorliegt, und auch als selbständige Veröffentlichung erschienen ist, gewidmet. Er enthält eine vollständige Bibliographie der Werke Hirths und Beiträge aus der Feder der meisten Fachgenossen des Inlandes und des befreundeten Auslandes. Hirth ist jüngst aus Amerika heimgekehrt und hat sich in München niedergelassen.

Auch eine ENGLISCHE FESTSCHRIFT soll ihm zu Ehren erscheinen unter dem Titel „HIRTH ANNIVERSARY VOLUME“ (Probsthain, London). Als Herausgeber zeichnet der Leipziger Sinologe Dr. Bruno Schindler. Der Prospekt verzeichnet englische Beiträge von folgenden deutschen Autoren: Ed. Erkes, B. Schindler, R. Stübe, M. Walleser, außerdem von John C. Ferguson, L. C. Hopkins, B. Karlgren, Agnes E. Meyer, S. Németh, E. H. Parker, Sir Aurel Stein, Zoltán v. Takárs, C. E. Wilson, Z. L. Jih. In deutscher Sprache beteiligten sich: C. Brockelmann, A. Conrady, H. Haas, O. Nachod, A. v. Rosthorn, André Wedemeyer, F. Weller, E. A. Voretzsch. Der Band soll ungefähr 500 Seiten umfassen.

Am 1. I. 21 ist PAUL PELLLOT in die Redaktion des T'oung-Pao eingetreten. —

LEOPOLD v. SCHROEDER, der Sanskritist der Wiener Universität, starb im 69. Lebensjahre. Neben zahlreichen Übersetzungen sind als seine Hauptwerke „Indiens Literatur und Kultur“ (1887) und „Arische Religion“ (1914—16) zu nennen. —

In München starb der Professor der arischen Philologie ERNST KUHN, im Alter von 74 Jahren. Bevor er im Jahre 1877 nach München kam, wirkte er in Halle, Leipzig und Heidelberg. —

PAUL DEUSSEN, Professor an der Universität Kiel, starb am 8. Juli 20 im Alter von 74 Jahren. Das große Verdienst Deussens ist, daß er in seiner Geschichte der Philosophie der indischen Philosophie einen mindestens gleichberechtigten Platz neben der europäischen einräumte. Diese „Allgemeine Geschichte der Philosophie (1906ff.) sowie die Übersetzungen der Upanishad's (1897) und die „Vier philosophischen Texte des Mahābhāratam sind seine Hauptwerke. —

Am 18. März 1920 starb HERMANN OLDENBERG im Alter von 66 Jahren. Er war seit 1908 Ordinarius der indischen Philologie an der Universität Göttingen. Seine bedeutendsten Werke sind: Die Religion des Veda (1894), Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus (1915). Sein Werk „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde“ (1881, jetzt 7. Auflage) machte ihn auch in weiteren Kreisen bekannt. —

Am 12. April 1920 ist Dr. OSKAR MÜNSTERBERG, der Verfasser vielbändiger japanischer (Braunschweig 1904/05) und chinesischer (Eßlingen 1910/12) Kunstgeschichten, 53 Jahre alt, in Berlin gestorben. Dieses Ereignisses zu gedenken hat die O. Z. an sich keine Veranlassung, denn für die Kenntnis Ostasiens sind Münsterbergs Werke belanglos. Ihre große Verbreitung beweist leider, daß das europäische Publikum der Kunst Ostasiens noch immer ganz hilflos gegenübersteht. Auf jedem anderen Gebiete wären so armselige Kompilationen unmöglich, auch wenn sie der bunte Bilderzitat unterstützte. Münsterbergs „Kunstgeschichten“ aber sind längst vergriffen und gehören zu den Büchern, die in den Anzeigen der Buchhändler als „selten und gesucht“ bezeichnet werden. O. K.

Eine Reihe der bekanntesten Förderer der neu-buddhistischen Bewegung starb in den letzten Jahren. So FRIEDRICH ZIMMER-

MANN, bekannt unter dem Namen SUBHADRA BHIKSHU als Verfasser des „Buddhistischen Katechismus“, so WALTER MARKGRAF, der ein Jahr in einem birmesischen Kloster als Novize lebte und dann einen buddhistischen Verlag in Deutschland gründete, schließlich PAUL CARUS, der Leiter der „The Open Court Publishing Company“ in Chicago und Herausgeber des „Monist“ und „Open Court“. Eine große Zahl weit verbreiteter Schriften über den Buddhismus verdanken wir seiner Feder. Sein Werk „The Gospel of Buddha“ erschien vor kurzem in einer zweiten deutschen Ausgabe nach der 13. englischen. —

Im Alter von 41 Jahren starb VICTOR SEGALÉN. Sein Interesse galt der Erforschung der chinesischen Plastik im westlichen China und im Yang-tse-Tal. Hierüber veröffentlichte er zwei Berichte (Journal Asiatique). Die Resultate seiner Reisen sollten in einem großen Werk erscheinen, als ihn plötzlich der Tod hinwegraffte. Ich bin mit den Verstorbenen eine Zeit lang in Südchina zusammen gereist und hatte Gelegenheit, sein ernstes Streben und seine unermüdliche Arbeitslust kennen und schätzen zu lernen. C.

Am 26. August des Jahres starb HENRI L. JOLY, ein Franzose, der in London lebte. Seine Hauptwerke sind: Legend in Japanese Art (1908); The Sword Book and the Book of Samé (1913); Japanese Art and Handicraft (zusammen mit K. Tomita, 1916). —

In diesem Jahre starb V. A. Smith im Alter von zweiundsiebzig Jahren. Seine Hauptwerke sind: Asoka, the Buddhist Emperor of India (1901); Early History of India (1904), dritte Auflage 1914; Catalogue of Coins in the Indian Museum, Calcutta (1906); History of Fine Art in India and Ceylon (1911), Oxford History of India (1919). Er war auch Mitarbeiter der Ostasiatischen Zeitschrift: Convention in Art (O. Z. I 2), Indian Sculpture of the Gupta Period (III. 1.). —

NEUERSCHEINUNGEN.

Von der „GESCHICHTE DER INDISCHEN LITTERATUR“ VON WINTERNITZ erschien die lang erwartete zweite Hälfte des zweiten Bandes, die die heiligen Texte der Jainas behandelt. Das Werk wird noch einen dritten Band erhalten, der der Kunstdichtung und der wissenschaftlichen Literatur gewidmet und bereits im Druck ist. —

Seit Juli 1919 erscheint im Verlage Max Altmann, Leipzig eine neue Monatsschrift „für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage“ unter dem Titel „BUDDHISTISCHER WELTSPIEGEL“. Als Herausgeber zeichnen Dr. Karl Seidenstücker und Dr. Georg Grimm. Schriftleiter ist Grimm. „Nicht eine offene Halle will der „Weltspiegel“ sein, in der die verschiedensten, teilweise sich stracks widersprechenden Standpunkte vertreten werden können, sondern ein in der Hauptsache missionierendes Blatt.“ „...wie die Herren Hinz und Kunz, mögen dieselben in Yokohama oder Colombo, in Breslau oder Berlin sitzen, die Buddha-Lehre für ihre persönlichen Bedürfnisse frikassieren, oder wie sie sich aus der Buddha-Lehre ihr privates Systemchen zurechtzimmern, oder welche spezielle Schulmeinung innerhalb des heutigen Buddhismus sie verkünden, das kommt für den „Weltspiegel“ überhaupt nicht in Betracht. Ihm ist es allein um die *echte* Buddhalehre zu tun, wie sie in den alten Partien des Pāli-Kanons enthalten ist; sie allein verkündet er, ihr allein dient er.“ —

Bei F. BRUCKMANN, MÜNCHEN erscheint im Januar ein groß angelegtes Werk über „INDISCHE BAUKUNST“ aus der Feder von EMANUEL LA ROCHE. Geleitet von Heinrich Wölfflin. Sechs Bände in Halbpergament gebunden mit 350 Seiten Text, 555 Abbildungen, 125 Tafeln. 226 nummerierte Exemplare. Subskriptionspreis M. 6000,—.

Die japanische Zeitschrift „KOKKA“ erscheint seit einiger Zeit nur noch mit japanischem Text. —

Seit März 1919 erscheint in Hong Kong bei Kelly & Walsh eine neue Zeitschrift THE NEW CHINA REVIEW, herausgegeben von Samuel Cooling, unter der Mitarbeiterschaft vieler Sinologen, wie Giles, Yetts, Père Doré, Parker, Hopkins u. a. m. —

In Neapel erscheint seit Juni des Jahres eine NEUE ITALIENISCHE ZEITSCHRIFT unter den Titel „SAKURA“, die in populärer Form die Kenntnis der Kunst und Dichtung des fernen Ostens, vor allem Japans, verbreiten will. —

Von PAUL PELLIOT beginnt ein großes Werk über die Höhlen von TOUEN-HOUANG bei Paul Geuthner, Paris, zu erscheinen. Band 1 und 2 liegen bereits vor. Wir werden auf das wichtige Werk ausführlich zurückzukommen haben. —

KUNSTHANDEL.

MAX VORWALD, der Mitinhaber des Hauses für Japan- und Chinawaren, Rex & Co., Berlin, starb im Alter von 62 Jahren. Der Firma war auch eine kleine Kunstabteilung angegliedert, der V. seine besondere Aufmerksamkeit schenkte. —

VERSTEIGERUNG VON DUBLETTEN AUS DEN STAATLICHEN MUSEEN IN BERLIN. 16.—18. MÄRZ 1920. LEPKE.

SKULPTUREN: 11. DAINICHI, Holz, Japan 30000; 13a. Priester, Holz, Japan 4900; 13b. Ishana-Ten von Tessai 10500; 20. Marmorrelief, China, dat. 573 14000; 22. Kuan-yin, Marmor, 8100.

METALLARBEITEN: 24. Hsi (Spülschale) 4000; 40. Räucherbecken, China, 17. Jahrh. 13000; 73. Räucherbecken, China, 18. Jahrh. 30800; 74. Bronzebecken, Japan, neuere Arbeit 12500. 75a, b. Zwei Prunkvasen, Japan, 19. Jahrh. 15100; 85. Bronzefigur, China 18. Jahrh. 8000; 97a, b. Zwei Reiher, Japan, neuere Arbeit 7100; 98. Bronzeleuchter, China, 18. Jahrh. 15000; 102a, b. zwei Bronzeleuchter, China, 19. Jahrh. 5100; 105. Buddha, vergoldeter Bronzeguß, China 5600; 108a, b. zwei Sakralgefäße, China 19200.

EMAIL: 225. Becken, Kien-Lung 17000; 226. Räucherbecken, Kien-Lung 9000; 227. Räucherbecken, Kien-Lung 10000. 230. Desgleichen 21000; 232a, b. Zwei Elephanten, Kien-Lung 41500. 233. Räucherbecken, Kien-Lung 27000; 234. Desgl. 10200; 237. Satz von zwei Dosen u. Vase, Kien-Lung 52000; 240. Achteckiger Wandschirm, China, 18. Jahrh. 27100; 241. Becher, Kien-Lung 16000; 251a, b. zwei Räucherbecken, Japan 26000.

LACKE U. HOLZ: 270. Schautisch, mit Perlmutter eingelegt, China, 7600; 271. Rechteckiger Kasten, mit Perlmutter eingelegt, China 5300; 272. Desgl. 8100; 279. Kasten für Schreibgerät, Goldlack, Japan, 19. Jahrh. 5100. 293. Kabinet, Japan, 13000; 294. Deckelschachtel, China 10500; 296. Schale aus Holz, China, 11500; 300. Kabinett, China, 12600; 302. Deckelschachtel, Rotlack, Japan,

8300. 305. Kabinett, China, 13600; 306. Desgl. 21000; 307. Lackschachtel, China, 7000; 338. Setzschirm, Japan, 10000.

JAPANISCHE SCHWERTZIERATEN: 395. Kurzschwert 780; 399. Tsuba 370; 404. Tsuba 200; 406. Tsuba 250; 423. Tsuba 250.

JAPANISCHE FARBENHOLZSCHNITTE: 477. Kiyonaga, Doppelblatt 810. 495. Uta-marō, Dreiblatt 1100; 496. Desgl. 800.

GEMÄLDE: 647. Fee, bez. Yü Chi † 1823, 20000; 660. Chines. Weise China, Ming, 9000; 695. Prügelei zwischen Blinden, bez. Itchō, 5000; 700. Affenfamilie, bez. Mori Sosen, 5000; 702. Drei Affen, bez. Mori Sosen, 8100; 703. Affenfamilie, bez. Mori Sosen 7800;

STEINZEUG: 729. Teeschale, 1020; 730. Kuchenschale 1050.

TEPPICH. China 60000.

CHINESISCHES UND JAPANISCHES PORZELLAN, 18. u. 19. Jahrh. 756. Große Schüssel, Japan 2500; 767. Türkisblaue Vase, China, 4600; 773. Blumen vase, Japan, 5010; 774. Bauchige Vase, China, 5000; 776. Walzenförmige Vase, Japan, 4000; 777. Bauchige Flaschen vase, China, 4000; 791. Sitzender Buddha, China 5600.

CHINESISCHES PORZELLAN, 17.—19. Jahrh. Blaumalerei. 818. Blumengefaß, Flaschenkürbisform, China, 7500; 1032. Vase (Famille verte) 6750; 1033. Zylindrische Vase, China, K'ang-Hi, 10600; 1034. Große Vase, desgl. 8800; 1040. Große gelbglasierte Vase, China 12000.

In den nächsten Heften der O. Z. werden voraussichtlich u. a. folgende Autoren vertreten sein: BIDDER (Berlin), CARL CLEMEN (Bonn), OTTO FISCHER (München), FORKE (Berlin), R. O. FRANKE (Königsberg), HAUER (Berlin), FRITZ JÄGER (Hamburg), JULIUS KURTH (Berlin), MELCHERS (Bremen), H. SMIDT (Bremen), DE VISSER (Leiden), WINTERNITZ (Prag), v. ZACH (Batavia). —

ABGESCHLOSSEN: 15. XII. 1920.

Vertical line of text on the left side of the page.

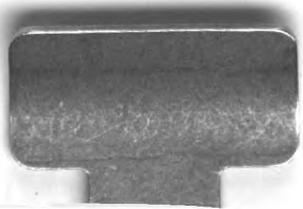
Vertical line of text on the left side of the page.

Vertical line of text on the left side of the page.

Vertical line of text on the left side of the page.

Small horizontal line at the bottom left corner.





UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils,per jarhg.7

Ostasiatische Zeitschrift.



3 1951 001 900 248 6