

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

Von P. FRANZ BIALLAS

II.

遠遊

1. 悲時俗之迫阨兮 願輕舉而遠遊

1. Bekümmert über die drückende Bedrängnis der Gebräuche der Zeit, wünschte ich, leicht (geworden) mich zu erheben und in die Ferne zu fahren.

1. Die Zeitformen sind entsprechend dem chinesischen Sprachgebrauch fast nie näher bezeichnet. In der Übersetzung sind die Zeiten gewählt, wie sie der bald erzählende, bald schildernde Charakter der Dichtung verlangte.

時俗 = „die Zeitgewohnheit“, die Sitten und Bräuche der Zeit; ein oft gebrauchter Ausdruck, vgl. z. B. *Li-sao*, Strophe 19: 非世俗之所服 und Str. 23: 因時俗之工巧 auch *Meng-tze* I, 2; I, 2; IV, 2; XXX, 2 u. a.

迫阨 wörtlich: „die quetschende Enge“. Für 阨 v. l. nach W. 隘. Über die Bedrängnis durch die Zeitgebräuche vgl. *Li-sao* und die Einleitung. Über das Zäsurwort 兮 vgl. Näheres in der Einleitung (S. 23).

輕舉 wörtlich: „sich leicht erheben“, oder auch: „leicht geworden, sich erheben“. W. paraphrasiert den Halbvers 1b — wie er es gewöhnlich tut — durch: 高翔避世求道真也. Er denkt also an das Fliegen, welches man den taoistischen „Heiligen“ resp. Zaubern beilegte. Sehr gut erklärt L. den Sinn des ersten Verses: 因悲而欲捨去輕身高舉遊于上下四方而自得其遠大也. Tze-tien, Couvreur und Palladius erklären die Zusammensetzung nicht. Giles: „which is exempt of all natural laws“. Der weitere Inhalt des

2. 質菲薄而無因兮
焉託乘而上浮

2. Die Natur ist aber schwach und bietet keine Unterlage; worauf sollte ich da, mich stützend, steigen, um in die Höhe zu schwimmen?

Yüan-yu zeigt auch, daß der Dichter an die Fähigkeit des Fliegens der 真人, 仙 und 方士 (r̄sis) denkt. Conrady vermutet mit Recht, daß der Ausdruck 輕舉 aus 輕身 durch Verkürzung oder Umprägung entstanden ist (vgl. oben die Erklärung des V. durch L.); für das Sicherheben, „Fliegen“ ist das Leichtwerden des Körpers der Sien Bedingung. Zu diesem 輕舉 ist bei den Yogin die unter dem Namen laghimā laghutvā bekannte mahāsiddhi die Parallele, vgl. dazu die Einleitung, S. 103.

遠遊 wörtlich: „in die Ferne wandern“. Näheres siehe auch Einleitung S. 83 A. 1.

2. 質 erklärt W. durch 性 Natur; es bedeutet ursprünglich im Gegensatz zu 氣 „Materie“, „Stoff“, „Substanz“, daher auch „Wesen“. Um zu wissen, ob der Dichter mehr an den Körper oder an die ganze Natur gedacht, müßte uns bekannt sein, wie man sich das Fliegen der Sien vorstellte, doch vorläufig fehlt uns diese Kenntnis.

菲薄 ist ein Synonym-Kompositum, wie sie bei K'üh Yüan so häufig sind. Wir übersetzen sie stets, wenn nicht ein besonderer Grund zum Gegenteil vorliegt, durch ein Wort. (Vgl. dazu Gab., *Gr. Gr.* §§ 265, 281, 305 u. a.)

乘 — im vierten Ton — wird von K'üh auch in andern Gedichten in der Bedeutung von: „auf etwas steigen“, „fahren“ gebraucht, siehe *Ch'u-ts'e* 2, 2b; 2, 6a; 2, 6b; 2, 7a; 2, 9a; 2, 9b. Der Dichter will also auf etwas steigen, das ihm als Stütze, Wagen dienen soll.

上浮 = „in die Höhe schwimmen“ oder „hinaufschwimmen“; damit gibt der Dichter ein anschauliches Bild des Fliegens der Sien, das eben eher ein Schwimmen ist. W. erklärt 2b: „Woran soll ich mich halten, um auf die Wolken zu steigen?“ Gut umschreibt L. den Sinn von V. 2: 自願根器淺薄無緣何所憑託而附之上昇以遂所願乎.

Mit Rücksicht auf das Fragewort 焉 dürfte 而 in 2b wohl die Folge und Absicht ausdrücken, vgl. Gab., *Gr. Gr.* 826; Weiteres über 而 siehe Anm. zu V. 4.

3. 遭沈濁而汙穢兮
獨鬱結其誰語

4. 夜耿耿而不寐兮
魂營營而至曙

3. Tief war ich hineingeraten in Schmutz und befleckt worden; allein in Schmerz verstrickt, mit wem sollte ich da reden?

4. Des Nachts ganz unruhig, schlief ich nicht; der Geist arbeitete beständig bis zum Morgengrauen.

3. 遭 „durch Zufall oder Unglück zu etwas kommen“; 沈 „eingetaucht sein“, also 遭沈 — „tief hineingeraten“. Doch könnte nach Tze-tien (沈者莽也) 沈 auch schon „Sumpfdickicht“ bedeuten, dann wäre 沈濁 Synonym-Kompositum.

汙穢, ein Synonym-Kompositum, auch jetzt in der Umgangssprache gebraucht, dürfte wegen des 而 verbal zu nehmen sein, ähnlich wie *Chao-hun* V. 2b: 牽於俗而蕪穢 „hineingeführt in den Zeitgeist war ich ein unbestelltes Feld“; vgl. Erkes, „*Das Zurückrufen der Seele*“, S. 12.

Für 而 v. 1. bei W. 之, danach müßte man übersetzen: „Tief hineingeraten in die Befleckung des Schmutzes“ oder ähnlich. Jedenfalls zeigt dieser Vers gut die moralische Versumpfung der Zeit, durch die K'üh zu leiden hatte; daß er sich davon innerlich fernhielt, zeigt Yüan-yu V. 1 und V. 3b wie auch die meisten andern Lieder K'ühs, siehe die Einleitung.

其誰語 umschreibt W. durch 無告陳, was der obigen Übersetzung entspricht; 誰 ist Objekt vor dem Verbum und 其 wohl modal auch vor dem Objekt (nicht nur vor dem Subjekt, wie Gab., *Gr. Gr.* 566a will); vgl. dazu Gab., *Gr. Gr.* § 341; ähnlich auch *Kia I*, *Ch'u-ts'e* 8, 4a: 子獨壹鬱其誰語. Nach *Gr. Gr.* § 566 könnte man auch übersetzen: „Wer redet da?“ oder: „Wer sollte da noch reden?“ und 其 wäre modal vor dem Subjekt.

4. W. und C. erklären 耿耿 durch 傲傲 = „ruhelos“, „aufgeregt“ und „schlaflos“. Vgl. *Shi-king* I, III, I, 1: 耿耿不寐 = Legge, *Ch. Cl.* IV, p. 38: „Disturbed am I, and sleepless“.

而 wird von K'üh oft und in der verschiedensten Bedeutung gebraucht; es ist satzverknüpfend — vgl. *Gr. Gr.* 638 —, sowohl

5. 惟天地之無窮兮
哀人生之長勤
6. 往者余弗及兮
來者吾不聞

5. Ich dachte an die Unendlichkeit des Himmels und der Erde; ich beklagte des Menschenlebens lange Plage.

6. Die Vergangenen habe ich nicht erreicht; die Zukünftigen habe ich nicht erfahren.

in Yüan-yu VV. 1 und 2a; oft aber auch „das Vorhergehende mit Rücksicht auf das Folgende adverbial kennzeichnend“ — vgl. *Gr. Gr.* 619 —, ja direkt adverbial — *Gr. Gr.* 636 —. Die Übersetzung als Adverbialsuffix dürfte bei K'üh oft am ungezwungensten sein, wie auch hier: „Voller Unruhe, schlief ich nicht“.

Das oben genannte Shikinglied ist die Klage eines Beamten über unverdiente Zurücksetzung, und es könnte darin eine von K'üh beabsichtigte Anspielung liegen.

營營 im *Shi-king* II, VII, V, 1 von dem Summen der Fliegen gebraucht und bezeichnet metaphorisch die Verleumder; vielleicht auch eine Anspielung. W. liest 營營 = „verlassen“, „betrübt“ und erklärt es durch 怔忡 = „furchtsam“, „überstürzt“; 營 | gibt er als v. l. C. erklärt 營 durch 熒 | = „strahlend“, „sinnend“.

5. Vgl. dazu die Parallelstelle in Li-sao Str. 20: 哀民生多艱; Pfizmaier: „Mich schmerzten der Geborenen viele Mühen“.

Zu dem pessimistischen Inhalte des Verses vgl. auch *Chuang-tze* XVIII, 31 b—f.

6. Inversion des Objektes, ohne daß Gabelentz' Einschränkung (*Gr. Gr.* § 1175; vgl. auch § 476) ganz erfüllt wäre; vgl. dazu auch Conrady, *Der altchines. Fragesatz und der steigende Ton* S. 1, A. 1 (Sonderabdruck aus den Mitteil. des Seminars für Orient. Sprachen, Jahrg. XVIII, Berlin 1915).

Nach W. sind die 往者 die 三皇 und die 五帝; vgl. zu diesen *Manual*, Pt. II n. 24; Pt. III, Introd.; Chav., *MH* I, 25 u. a.); die 來者 sind nach W. die etwaigen künftigen Herrscher.

7. 步徙倚而遙思兮
悵悵悅而永懷
8. 意荒忽而流蕩兮
心愁悽而增悲

7. Der Schritt tastete hin und her und in die Ferne ging das Denken; von Schmerz war ich zerrissen und barg (ihn) ewig im Busen.

8. Die Gedanken waren wild verwirrt und flossen ins Ungemessene; das Herz war (voll) Sehnsuchtschmerz und gehäufter Kummer.

Zu 往者 in der verwandten Bedeutung vgl. auch *Kin-chang*, *Ch'u-ts'e* 4, 9a:

望三五以像兮
指彭咸以爲儀
夫何極而不至兮
故遠聞而難虧,

wo C. die 三五 als 三皇 und 五帝 erklärt.

Ähnliche Form des Ausdrucks findet sich noch *Ch'u-ts'e* 8, 7a (im *Ngai-shih-ming* des *Kia I*): 往者不可扳援兮來者不可與期; auch *Lun-yü* XVIII, 5, 1 im „Lied des Narren“: 往者不可諫來者猶可追 = *Ch. Cl.* I, p. 197: „As to the past, reproof is useless; but for the future still may be provided against“; dasselbe Lied in *Chuang-tze* IV, 14b: 來世不可待往世不可追 = *SBE* 39, 221: „The future is not to be waited for; the past is not to be sought again“; vgl. auch *Lieh-tze* 1, 5b.

7. Für 徙倚 gibt Couvreur: „aller et venir“, „hésiter“, „indécis“ an. 悵悵 ist anscheinend ein dreigliedriges Kompositum und bezeichnet das Sehnen des grammerfüllten Innern. Für 永 hat W. 乖 = „dem Gehegten den Rücken kehren“ und sagt, daß der Dichter, von Schmerz überwältigt, die Hoffnung verliert und auf Irrwege gerät. Doch könnte 乖懷 auch bedeuten: „Entgegengesetztes“, „ein Widerstreit der Gefühle war in meinem Innern“; das würde auch gut zu V. 7a passen und parallel zu 遙思 sein. C. jedoch verwirft die v. l. 乖. 悵悵 ist Doppelung und vielleicht auch 徙倚 und 乖懷.

8. 荒忽 ist eine der vielen von K'üh Yüan und seinen Nachfolgern beliebten Zusammensetzungen mit 忽. *Tze-tien* führt aus

9. 神儻忽而不反兮
形枯槁而獨留

9. Der Geist wurde blitzschnell (fortgerissen) und kehrte nicht mehr wieder; der Körper wurde trocken und dürr und blieb allein zurück.

楚辭哀郢 an (= *Ch'u-ts'e* IV, 6b): 荒忽其焉極; Couvreur zitiert diese Stelle einfach als 楚辭 und übersetzt: „Le trouble de sa vue ou de son intelligence est extrême“. Entsprechend der Grundbedeutung von 荒 und 忽 dürfte wohl die richtige Übersetzung sein: „wild verwirrt“. Es scheint ebenfalls Doppelung zu sein.

In den VV. 7 und 8 verwendet K'üh, wie sehr oft in seinen Gerichten, recht schönen Parallelismus gleichsam als Gegensatz zu dem öfters unregelmäßigen Rhythmus; ebenso künstlerisch ist hier die Wahl der Charaktere, die mit den Radikalen für Gehen, Herz und Wasser zusammengesetzt sind, um das tastende Suchen und den rastlos wühlenden Schmerz auszudrücken; besonders sprechend ist auch der Charakter 愁 = „Herbstherz“.

9. 儻忽 (für 儻 v. l. 倏 und 倏, verschiedene Schreibweisen) kommt noch vor im *T'ien-wen*, *Ch'u-ts'e* III, 6a: 雄虺九首倏忽焉在, wo es das schnelle Erscheinen der neunköpfigen Schlange bezeichnet; in den *K'iu-ko*, *Ch'u-ts'e* II, 7b: 倏而來兮忽而逝 findet sich der Ausdruck getrennt, aber auch in der Bedeutung von „rasch“, „schnell“; schließlich auch noch einmal im *Yüan-yü* V, 88a, siehe jedoch die dortige Anmerkung. 而 könnte auch als Adverbialsuffix aufgefaßt werden (siehe A. zu V. 4), und man könnte übersetzen: „Plötzlich kehrte der Geist nicht mehr zurück“.

枯槁 werden einzeln und zusammen zunächst in natürlicher Bedeutung gebraucht, um trockne, dürre Pflanzen und Bäume zu bezeichnen; vgl. dazu die Texte in *Tze-tien* und *PWYF* (皓), auch *Chou-shu* IV, 7b: 春發枯槁; dann in übertragener Bedeutung, so z. B. bei *Chuang-tze* VII, 27b (= *SBE* 40, 62): 形若槁骸, 心若死灰, diese Stelle auch bei *Huai-nan-tze* 7, 5a—6a: 形若槁木, 心若死灰, beide Male bei der Beschreibung eines 真人 gesagt: „Der Körper ist wie ein dürrer Baum, das Herz wie tote Asche“. K'üh Yüan gebraucht es sonst noch einmal von sich selbst im *Yü-fu*, *Ch'u-ts'e* 5, 7a: 形容枯槁 „das körperliche Aussehen war mager

10. 內惟省以端操兮
求正氣之所由

11. 漠虛靜以恬愉兮
澹無爲而自得

10. Im Innern forschte ich nur, um das rechte Ziel (zu finden); ich suchte den (Ursprungs-)Ort, woher der rechte Odem käme.

11. Ich wurde weit, leer und ruhig (und) dadurch zufrieden und froh; in Stille ward ich nicht-handelnd und erreichte alles von selbst.

und abgehärmt“. Die übertragene Bedeutung hat es auch in V. 9; vgl. die Parallele dazu in der Yogapraxis *Kāṣṭavaj jāyate dehah*.

10. W. scheint 省 im Sinne von „vermindern“ zu nehmen, denn er umschreibt V. 10a durch: 捐棄我情慮專一也.

C. und L. nehmen 省 in der Bedeutung von „betrachten“, „den Geist auf etwas hinlenken“. 操 kann als Verbum gefaßt werden und dann ist 端 vorangestelltes Objekt; es könnte aber auch im fallenden Tone = „Ziel“ genommen werden und dann wäre 以 in der Grundbedeutung von „nehmen“ zu übersetzen. Der Sinn bleibt im wesentlichen derselbe, wie ihn auch C. angibt: 能反自循而求其本初也.

所由 wörtlich: „Ort, wo (er) herkommt“. *Gab., Gr. Gr.* § 527 u. f. dürfte mit seinem Bedenken, dem Relativum 所 wirklich substantivische Bedeutung beizulegen, wohl kaum recht haben. K'üh Yüan wendet an dieser Stelle, wie auch an vielen Stellen seiner Gedichte, vgl. auch z. B. *Yüan-yü* VV. 20, 25, 48 u. a., 所 in der Grundbedeutung „Ort“ an. Gabelentz hat bei seinen Erörterungen zu ausschließlich die klassischen und zu wenig die vorklassischen Schriften berücksichtigt. Vgl. z. B. auch: *Shi-king* II, III, VI, 2: 獸之所同 und l. c.: 天子之所; III, III, IV, 4: 云我無所; III, III, IX, 4: 王君之所; IV, III, II: 及爾斯所; IV, III, V: 其所 u. a.

11. 漠虛靜 ist wohl ein dreigliedriges Kompositum; doch es wäre auch möglich, 漠 von 虛靜 getrennt zu nehmen, so auch L., denn er umschreibt den Vers: 漠猶漠然澹猶然不妄思則虛靜不妄悲則恬愉. So wäre 漠 parallel zu 澹 und 虛靜 parallel zu 無爲; 漠 bezeichnete dann „die Weite“, „Öde“ und „das Schweigen der Wüste“ und 澹 „die Indifferenz des Meeres“ gegen Ruhe und Bewe-

12. 聞赤松之清塵兮
願承風乎遺則

12. Ich hörte vom Zunichtemachen des Staubes durch Ch'ih Sung; ich wünschte das Vorbild und hinterlassene Beispiele zu erreichen.

gung und man wäre versucht zu übersetzen: „Nach Wüstenart ward ich leer und still . . . , nach Meeresart ward ich nicht-handelnd . . .“ Vgl. dazu *Tao-teh-king* c. 20: 澹兮其若梅, mit der doppelten Variante für 澹: 溟 und 忽; Carus liest 忽 und übersetzt (*Lao-tze's Tao-Teh-King* p. 107): „Desolate am I, alas! like the Sea“; Wilhelm (*Laotse, Vom Sinn und Leben*, S. 20): „Unruhig, ach, als das Meer“; er wird wohl 溟 lesen, denn 澹 bezeichnet sowohl die Bewegung als die Ruhe des Meeres. Legge, *SBE* 39, p. 63: „I seem to be carried about as on the sea“. Über dieses taoistische Ziel vgl. unter anderm vor allem auch *Chuang-tze* XV, 24b u. d. XVI, 25b.

自得 *Couvreur* p. 911: „Etre content de ce qu'on possède, avoir tout ce qu'on désire“; Giles: „content with oneself“; Palladius erklärt diese Zusammensetzung gar nicht. Die von Giles und *Couvreur* angegebene Bedeutung wäre hier nur eine Tautologie mit 恬愉 und dürfte auch nicht die ursprüngliche dieser Zusammensetzung sein.

自得 kann sowohl reflexive als adverbiale Bedeutung haben, vgl. *Gr. Gr.* 342, 419 und besonders 511—555; reflexiv ist es z. B. *Tao-teh-king* cap. 33, 39 und vor allem 72 (vgl. dazu *Gr. Gr.* 342); adverbial ist es *Tao-teh-king* cap. 32 und vor allem 37. Dieselbe Doppelbedeutung hat es auch z. B. bei *Meng-tze*, vgl. die Stellen bei Gab., wo besonders *Gr. Gr.* 555 *Meng-tze* III, 1, IV, 8 使自得之 die Übersetzung Legges: „thus causing them to be possessing of themselves“, an sich schon sehr unwahrscheinlich nach der grammatischen Konstruktion, auch durch die Mandschu-Version als unrichtig erwiesen wird. Nach dem Inhalt des *Yüan-yü*, nach *Tao-teh-king* cap. 57, 3 u. a. wie überhaupt nach der taoistischen Theorie des 無為 ist hier die richtige Übersetzung: von selbst erreichen.

Zu dem echt taoistischen Inhalt dieses Verses vgl. die Parallelen im *Tao-teh-king* 2, 4; 3, 4 u. 6; 10, 2; 37, 1; 42, 3; 48, 1 u. a.; auch *Chuang-tze* 4, 11a; 15, 24b; 16, 25b u. a.

12. Über Ch'ih Sung, den Regenzauberer, der zu Shen-nung's Zeiten gelebt haben soll, siehe *Lieh-sien-chuan* 1, 4; *Biogr. Dict.*

13. 貴真人之休德兮
美往世之登仙

13. Ich verehrte die beglückende Tugend der vollendeten Menschen; ich hielt für schön das Emporsteigen zu den Unsterblichen in vergangenen Zeiten.

n. 377; *Manual* n. 113 und auch über seine Inkarnation Huang Ch'u-p'ing *Manual* n. 214. Er wird oft mit Wang-tze K'iao zusammen genannt, siehe *Yüan-yü* V. 27. Als „Regenmeister“ schlägt er den Staub nieder, daher ist auch 清 in der aktiven Bedeutung zu nehmen = „reinigen“, „vernichten“.

風乎 wird von den chines. Komm. nicht weiter erklärt, es scheint darum, daß 風 in der übertragenen Bedeutung von „Vorbild“, „Beispiel“ genommen wird und 乎 müßte dann den etwas seltenen grammatischen Wert einer Kopula haben. In diesem Sinne wird 風 gebraucht in den *Kiu-chang*, *Ch'u-ts'e* 4, 7a: 悲江介之遺風 und von Sung Yüeh, *Kiu-p'ien*, *Ch'u-ts'e* 6, 5b: 竊慕詩人之遺風兮. Doch diese Stellen und auch *Li-sao* Str. 19: 願依彭咸之遺則, besonders aber der Parallelismus mit V. 12a könnten darauf hinweisen, daß 風乎 Eigennamen ist. Es müßte dann der Minister des Kaisers Hoang-ti sein, vgl. dazu *Manual* n. 135 und Chavannes, *MHI*, 32, N. 3; der Umstand, daß er nach *Huang-fu Mi's Ti-wang-shi-ki* mit dem Niederschlagen des Staubes im Traume des Huang-ti in Verbindung gebracht wird, könnte auch dafür sprechen, daß Feng Hu Eigennamen ist. Doch kein Text gibt eine v. l. 后 für 乎.

13. 貴 und 美 sind aktivisch zu nehmen wie *Tao-teh-king* c. 21 und sonst oft bei *Chuang-tze*.

Die beiden Charaktere 真 und 仙 (v. l. 僊) würden am besten wohl unübersetzt bleiben, denn ihre ursprüngliche Bedeutung ist uns unbekannt wie auch die Anfänge des Taoismus.

Das *Shuo-wen* bezeichnet auch die alte Form von 真 für unerklärlich. Wieger, *Rudiments*, 1905, *Leçons étymologiques* 10 L, sagt zu dieser Konstatierung des *Shuo-wen*: „Je ne suis pas de son avis. Pour moi, elles (die alten Formen des Charakters, die er anführt, ohne aber die Quelle zu nennen): expriment, on ne peut plus clairement, la transformation en génie par la pratique de l'alchimie, but que tous les taoistes anciens ont cherché à atteindre en calcinant du cinabre, opération d'où devait sortir une drogue conférant l'im-

14. 與化去而不見兮
名聲著而日延

14. Mit (ihnen wollte) ich verändert entschwinden und nicht mehr gesehen werden; (nur) Name und Ruf sollte strahlen und täglich wachsen.

mortalité“. Was damals so klar ausgedrückt war — on ne peut plus clairement —, war es später nicht mehr, denn in *Taoïsme* t. I (1911) sagt Wieger p. 12, n. 3: „Mes recherches ultérieures m'ont conduit à rectifier le paragraphe L 10 des leçons étymologiques“ und er erklärt nun: „les 眞, hommes 兀 montés dans les airs, en plein midi, aux yeux 十目 de nombreux spectateurs . . .“ In der neuen Ausgabe der *Leçons étymologiques* 10 L (1924) heißt es (über 眞): „L'objet ayant été placé sur 兀 un piédestal bien en vue, 直 dix yeux n'ont pu découvrir aucune erreur, aucune faute“. Es wird gut sein abzuwarten, zu welcher Erklärung die „weiteren Untersuchungen“ Wieger führen werden!

Die Erklärung des Charakters 仙, wie sie von de Groot (*Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui* pp. 169 und 694 und später *Universismus*, S. 98), von G. Schlegel (*Problèmes Géographiques* XVIII, p. 15, Extrait du T'oung Pao vol. VI, n. 1) und ihnen folgend von W. Grube (*Religion und Kultus der Chinesen* S. 90 und 104 ff.) gegeben wird, stützt sich auf diese spätere Form des Charakters, die mit der ursprünglichen 僊, 僊 so wenig zu tun hat, wie die späteren Formen des Taoismus mit den früheren. Schlegel, *l. c.* p. 15 verwirft die Übersetzung „Familles des Génies“ für 仙家 und meint, man sollte „übersetzen“: „Ermites“ oder „Solitaires“ oder „Réfugiés“ und „Reclus“. Diese Übersetzung könnte allenfalls stimmen für die Sien seit dem zweiten Jahrh. vor Chr. und später, gewiß aber nicht für die frühere Zeit. De Harlez (*Le Livre des Esprits et des Immortels* pp. 11 und 15) sucht das Wesen der 眞人 und 仙 nach dem 神仙通鑑 zu bestimmen, das ja aber für die früheren Formen des Taoismus, die wir doch auch hier im Yüan-yu haben, nicht in Betracht kommt.

Zu den 眞人 vgl. besonders *Tao-teh-king* c. 54 und *Chuang-tze* c. VI (大宗師) u. a.

休德 entspricht 和德 in V. 31 b; es ist überflüssig zu sagen, daß „Tugend“ den taoistischen Begriff von 德 nur annähernd wiedergibt.

15. 奇傳說之託辰星兮
羨韓衆之得一

15. Wunderbar fand ich das Sichstützen des Fu Yüeh auf das Sternbild Ch'en; erschnenswert (erachtete ich), die Einheit zu erlangen wie Han Chung.

14. 與 ist hier prägnant zu nehmen = „mit ihnen“, vgl. dazu *Gr. Gr.* § 776. 化去 = „verändern“ und „verschwinden“ ist term. techn. für das Verschwinden, Unsichtbarwerden der Sien, wie auch V. 16 遁逸; vgl. näheres darüber bei De Groot, *Universimus* S. 97 und passim.

15. Über Fu Yüeh, den Minister des Kaisers Wu Ting der Yin-Dynastie, siehe *Biogr. Dict.* n. 604 und *Manual* n. 956; besonders aber auch *Shu-king* IV, 8 說命 = *Ch. Cl.* III, 248 ss; auch *MH* I, 195. Die Identifizierung des Sternbildes Ch'en ist bei den chines. Komm. nicht gleich. W. sagt: 辰星房星東方之宿蒼龍之體也; er setzt somit 辰星 und 房星 gleich; so auch L.: 辰星房星也; C. sagt nur: 辰星東方蒼龍之體, der „azurne Drache“ ist eben die Konstellation 房 (vgl. G. Schlegel, *Uranographie Chin.* p. 113). Doch 大辰 soll nach Hung Hing-tsu 房心 und 尾 sein (大火謂之大辰大辰房心尾也), während nach C. 大辰 die Sternbilder 心 尾箕 sind. Zu der Gleichsetzung des Hung (大火 = 大辰), die wohl dem *Erh-ya* entnommen ist, vgl. *MH* I, 443, n. 6 und vor allem L. de Saussure, *Les Origines de l'Astronomie Chinoise*, T'oung Pao XV, pp. 665 ss.

Zu dem Sternbild des Fu Yüeh sagt W.: 傳說死後其精著於房尾也. *Chuang-tze* 3, 7a dagegen sagt: „Fu Yüeh stieg auf die Seile des östlichen Himmels“ (Legge, *SBE* 39, 245: „mounted on the eastern part of the milky way!“) und reitet auf 箕 und 尾. Näheres über diese Sternbilder siehe Schlegel *l. c.* und pp. 49 und 139 und L. de Saussure, *Les Origines de l'Astronomie Chin.*, TP I. c. 韓衆 v. I. 韓終; weiteres darüber siehe Einleitung.

Über die Erlangung der Einheit als Ziel taoistischen Strebens siehe *Tao-teh-king* c. 39; *Chuang-tze* IV, 11a; VI, 19a; XII, 13b; XVI, 25b u. a.

16. 形穆穆以浸遠兮
離人羣兮而遁逸

17. 因氣變變遂曾舉兮
忽神奔而鬼怪

16. Ihre Gestalt wurde fein und dadurch drangen sie in die Ferne; sie trennten sich von der Menschen Menge und blieben verborgen.

17. Durch Veränderung des Odems stiegen sie noch weiter in die Höhe; plötzlich flohen die Geister und staunten die Dämonen.

16. 穆穆 wird hier von den chines. Komm. nicht weiter erklärt; es kommt öfters im *Shi-king* vor, z. B.: III, I, I, 4; III, II, V, 2; IV, I, III; IV, II, III, 4 und wird von Legge übersetzt durch: „to be profound“, „to be reverent“, „to be admirable“; ähnliche Bedeutungen geben Couvreur und Giles; Palladius gibt an: „tief und fern“ (diese Bedeutung offenbar nach dem Komm. des C.), „erhaben“, „schön“, „ehrwürdig“. All diese Bedeutungen gibt auch das Tze-tien. Nach dem Zusammenhang dürfte in V. 16a wohl eine Eigenschaft des Körpers gemeint sein, wodurch die Sien befähigt wurden (以) in die Ferne zu dringen, also vielleicht Geschmeidigkeit, Feinheit.

Auf den ersten Blick könnte es zweifelhaft erscheinen, ob der Dichter in V. 16 und den folgenden von sich selbst, wie Lu es zu nehmen scheint, siehe Einl. S. 93, oder den Sien spricht. Doch aus dem Zusammenhang (V. 15 werden gerade zwei Sien genannt) und wegen des 其 in V. 20 dürfte zweifellos von den Sien die Rede sein. In seiner „Versenkung“ denkt er an das „rechte Ziel“ und die Vorbilder, welche dieses Ziel erreicht haben.

17. 因 ist hier instrumental, vgl. *Gr. Gr.* § 1012. W. nimmt 氣 in der Bedeutung von Luft oder Luftschichten, auf die die Sien stiegen: 乘風蹈霧升皇庭, also wohl ähnlich wie *Chuang-tze* I, 2b sagt: 御六氣之辯. Doch L. weist auf V. 10 und scheint es von der Veränderung des Odems, Atems zu nehmen: 所以求正氣者以氣之能變也氣變則形嘗自舉. Dieser Sinn dürfte hier der einzig richtige sein: in V. 28 u. 29 kaut der Dichter die sechs Odem und erlangt die Reinheit der Geisterwesen; dann ist ja nach taoistischer Theorie die verschiedene Atmung das wichtigste Mittel der Veränderung des Wesens, vgl. dazu *Chuang-tze* VI, 18a; XV, 24b, f u. a.,

18. 時髣髴以遙見兮
精皎皎以往來

18. Dann wurden sie scheinend und so in der Ferne gesehen; ihr geistiges Wesen war silberweiß, und so gingen sie hin und her.

besonders auch *Lü-shih-ch'un-ts'iu* III, 2 u. 3. Aus diesen Gründen ist aber auch vollständig auszuschließen die Übersetzung mit „Lebenskraft“ oder ä. V. 17b könnte man wegen der Unbestimmtheit der chines. Ausdrucksweise auch übersetzen: „Plötzlich flohen sie wie Geister und waren wunderbar wie Dämonen“. So will L. Vielleicht ist auch die *Chung-yung*-Stelle (XVI, 1 = *Ch. Cl.* I, 261 f.) in diesem Sinne zu verstehen. Doch nach der taoistischen Ansicht, daß auch Geister und Dämonen den Sien untertan sind, scheint die obige Übersetzung näherliegend; vgl. dazu auch *Chuang-tze* XII, 10b: 通於一而萬事畢無心得而鬼神服 (= *SBE* 39, 308f.: „When the one (Tao) pervades it, all business is completed. When the mind gets to be free from all sin, even the Spirits submit“). Ähnlich auch *Chuang-tze* 16, 25b: 鬼神不擾.

18. 髣髴 oder in anderer Form 彷彿 und 仿佛 (vgl. auch A. zu V. 74) bedeutet nach Couvreur: „semblable en apparence“, „sembler“, „apparaître“; ähnlich auch Giles und Palladius; *Tze-tien* gibt nach dem *Shuo-wen*: 見不謔; diese Erklärung nimmt auch C. in V. 18 an.

皎皎 (v. l. 皎皎) kommt bei K'üh noch in den *Kiu-ko*, *Ch'u-ts'e* 2, 8a, vor: 夜皎皎兮既明 und Couvreur übersetzt: „La nuit, la lune répand une clarté blafarde“; richtiger wird es dort aber heißen: „glänzend silberweiß“ und so auch hier. Vgl. dazu den Gebrauch von 皎 | im *Shi-king* II, IV, II, 1—4 (*Ch. Cl.* IV, 299: „to be brilliantly white“).

精 ist im Gegensatz zu 形, „der geistige Teil“, „das geistige Wesen“; Carus übersetzt es daher in *Tao-teh-king* gewöhnlich mit „spirit“, „spirituality (essence)“; mißverständlich ist die Wiedergabe durch „Lebensäther“, wie de Groot es tut, vgl. *Universismus* 43 ff. Gemeint ist offenbar in V. 18 die Spiritualisierung — eine Art Astralleib — der Sien. 以 daher auch wohl prägnant zu nehmen; doch gibt es auch v. l. 而 für 以. W. gibt gut den Inhalt von V. 18 folgendermaßen an: 託貌雲飛象其形也神靈照耀皎如星也.

19. 超氛埃而淑郵兮
終不反故都
20. 免衆患而不懼兮
世莫知其所如
21. 恐天時之代序兮
耀靈垂而西征

19. Sie überschritten den Dunst und Staub und verbesserten ihre Schwächen; sie kehrten durchaus nicht mehr zur alten Heimat zurück.

20. Sie vermieden die Kümernisse der Menge und waren ohne Furcht; niemand von den Zeitgenossen wußte den Ort, wohin sie gegangen.

(Aufgesang):

21. Ich fürchtete den Wechsel der Himmelszeiten; die strahlende Gottheit glänzt auf und geht nach Westen.

19. Für 超 v. l. 絕; für 郵 v. l. 尤. Die doppelte Bedeutung von 尤 = „Fehler“ und „hervorragend“ als auch von 郵 = „Grenze“ und „Fehler“ läßt eine zweifache Übersetzung von V. 19a zu: „sie verbesserten (淑 wird von allen Komm. = 美 gesetzt) ihre Mängel, Gebrechen“ (C. sagt: 其淑美而絕尤也); oder: „sie gingen ein (das Verbum wäre dann noch 超) in die Regionen des Vollendeten (und Guten)“. Diese zweite Übersetzung entspricht der Erklärung, welche L. gibt: 境上行曰郵超時俗而入美境. Vgl. zu dem Inhalte von V. 19a *Chuang-tze* II, 7b: 遊乎塵垢之外 und XXI, 43a: 逸絕塵 und XIV, 37b: 彷徨乎塵垢之外故都 ein bei K'üh Yüan und seinen Nachahmern beliebter Ausdruck, vgl. *Yüan-yu* V. 39 und 69, Erkes, *Chao-hun* V. 47 und die dort angegebenen Stellen.

20. 衆患 könnte auch heißen: „alle Kümernisse“; doch nach W. und *Yüan-yu* V. 16b 衆 besser im Sinne von „Menge“. Eine Lesart läßt in V. 20b 如 aus. Ähnlich wie V. 20b *Chuang-tze* 12, 13b: 託生與民竝行而不知其所之茫; besonders aber zweimal in Huai-sha, das K'üh kurz vor seinem Tode verfaßt haben soll (siehe dazu Einleitung): (*Ch'u-ts'e* 4, 11b): 羌不知余之所臧 und: 莫知余之所有.

21. Nachdem der Dichter in den VV. 13—20 sich das anziehende Bild der früheren Chen-jen vorgeführt, wirft er nun, VV. 21

22. 微霜降而下淪兮
悼芳草之先萎
23. 聊仿佯而逍遙兮
永歷年而無成

22. Feiner Reif fiel und das Untere ward ertränkt; mich jammerte das frühe Fallen der duftenden Gräser.

23. Wohl wollte ich hin- und hergehen und schweifen (nach Belieben); (doch dann) durchlief ich die Jahre und es gäbe keine Vollendung.

bis 25, einen Blick auf sich selbst und sein Leben. Diese Verse 21—25 sind durch gleichen Reim zu einer Strophe verbunden und parallel zu den VV. 26—27, daher ist die Überschrift „Aufgesang“ gewählt worden; siehe auch Anm. zu V. 26.

耀靈 kommt noch im *T'ien-wen*, *Ch'u-ts'e* 3, 4a, vor und wird von den chines. Komm. als „Sonne“ erklärt; vgl. dazu auch Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, Anm. 104 (*Ostas. Zeitschrift* 1917); über 靈 vgl. die dortigen Ausführungen und besonders Schindler, *Das Priestertum im Alten China*, S. 14ff. 垂 von C. durch 閃光 erklärt, also „aufblitzen“. Dieser Charakter wird im Shi-king mit dem Radikal 火 gebraucht: 燿燿震電 und von Legge *Ch. Cl.* IV, II, p. 322 übersetzt: „Grandly flashes the lightning of the thunder“; V. von Strauß: „Erdonnernd flammt der Blitze Wut“.

Ein ähnlicher Gedanke an die Kürze des Lebens findet sich auch sonst noch öfters bei K'üh, siehe z. B. unten V. 26 und *Li-sao* Str. 5: 日月忽其不淹兮春與秋其代序 u. a.; aber auch sonst in taoistischen Schriften, vgl. z. B. *Chuang-tze* XVII, 29a: 年不可舉時不可止消息盈虛終則有始是所以語大義之方論萬物之理也物之生也若驥若馳 (= *SBE* 39, 382f.) u. a.

22. Nach W. symbolisiert der Halbvers 22a die zu große Schärfe bei Anwendung des Gesetzes: 淪者論上用法之刻深也; es läge also darin eine Anspielung auf die Behandlung K'üh Yüans durch den König von Ch'u: auf die Blüte der Absichten und Pläne Yüans fiel der Reif königlicher Ungunst. Vgl. zu dem Bilde das Lied: „Es fiel ein Reif in der Frühlingsnacht“.

23. 聊 von W. und C. durch 且 erklärt. Von Gabelentz in *Gr. Gr.* gar nicht erwähnt; Couvreur übersetzt es: „en attendant“, „quelque

24. 誰可與玩斯遺芳兮
長鄉風而舒情

24. Wer konnte sich mit (mir) ergötzen an dem zurückgelassenen Duft? Immer auf die Vorbilder blickend, entfaltete ich die Natur.

temps", „quelque peu"; Giles: „a particle indicating purpose, concession"; Palladius: „wünschen", „sorglos", „irgendwie". Nach den Stellen des Shiking gibt Legge den Sinn des Charakters im Index zum Shiking ziemlich gut wieder: „a particle, indicating purpose, with some uncertainty". K'üh und seine Nachfolger gebrauchen 聊 sehr oft, besonders in Verbindung mit Ausdrücken für „wandern", „schweifen", vgl. z. B.:

Ch'u-ts'e 1, 10b: 聊逍遙以相羊; 1, 12b: 聊浮游以逍遙; 1, 16b: 聊浮游而求女; 1, 17a: 聊假日以媮藥; 2, 2b: 聊翺遊兮周章; 2, 4a: 聊逍遙兮容與; 2, 5b: 聊逍遙兮容與; 4, 10a: 聊以娛心兮; 4, 10b: 聊以自教兮; 4, 12a; 4, 17a u. a. Es dürften in diesen Verbindungen am besten im Deutschen entsprechen: „ich möchte", „ich wünschte". Doch findet sich bei K'üh 聊 auch in der Bedeutung von stützen, z. B. *Ch'u-ts'e* 4, 7a; 4, 13b.

仿佯, auch 彷徨, von Couvreur wiedergegeben durch: „aller et venir"; „suivre sa fantaisie"; Giles: „unsettled", „doubtful"; Palladius: „umherschweifen", „sich nicht trennen wollen". *Tze-tien*: setzt nach 集韻 die Ausdrücke 彷徨 und 徘徊 gleich. Es dürfte in dieser Doppelung das unentschlossene Hin- und Hergehen, das Folgen jeder Neigung ausgedrückt sein; vgl. auch *Chuang-tze* 1, 3b: 彷徨乎無爲其側, 逍遙乎寢臣其下. Eine ähnliche Bedeutung hat auch die Doppelung 逍遙; sie findet sich öfters im *Shi-king* z. B. I, VII, V, 2; I, XIII, I; II, IV, II, 1 und wird von Legge im Index mit „to saunter about, to be at ease" wiedergegeben. Vgl. auch die Überschrift in Chuang-tze's erstem Kapitel: 逍遙遊.

23b wird am besten als Folgesatz aufgefaßt: „Wenn ich so nach Wunsch und Willen schweifen wollte, dann verrinnen die Jahre..." oder kurz: „Wohl möchte ich so schweifen..., doch dann verrinnen..."

24. 與 ist prägnant; 斯 ist demonstrativ (vgl. *Gr. Gr.* § 489) und weist auf V. 22 hin; für 斯遺芳 v. l. 此芳草. Vgl. auch zu V. 24a die Parallelstelle in *Ch'u-ts'e* 4, 13b:

25. 高陽邈以遠兮
余將焉所程

25. Kao-yang war fern; wo sollte ich einen Maßstab finden?

惜吾不及古之人兮
吾誰與玩此芳草

Weh, daß ich die Männer des Altertums nicht gekannt habe,
Wer soll sich mit mir an den duftenden Gräsern ergötzen?

Zu V. 24b gibt C. keine Erklärung; L. sagt, daß K'üh, da sich niemand in der Welt mit ihm ergötzen will, mit dem reinen Winde seine Kräfte zu entfalten sich bemüht (與潛風相向自冀所願之情而已), er legt also taoistischen Sinn in den Vers, wogegen aber doch der Zusammenhang spricht. 鄉風 kann die ländlichen — wohl unverdorbenen — Sitten bezeichnen (so faßt auch diesen Ausdruck das Wörterbuch *Ts'e-yüan*), und es läge darin wohl eine Kritik der Zustände am Hofe; doch auch diese Bedeutung scheint in den Zusammenhang wenig zu passen. 鄉 hat auch den Sinn von 向 und W. nimmt die v. l. 晨向風 für 長鄉風. 向風 von Couvreur gar nicht erklärt; von Palladius als „Harfenart"; Giles: „turned towards the north", „to be influenced by one's teaching or example" (向 bedeutet auch das nach Norden gelegene Fenster, vgl. *Shi-king* I, XV, I, 5; Legge: „a window facing the north"). Danach dürfte der Sinn des Verses im Zusammenhange sein: „Immer — oder von früh auf — wandte ich mich den Vorbildern zu (oder wie W. will: auf den Wunsch und Willen des Fürsten) und entfaltete meine Natur, aber Vorbilder wie Kao-yang sind fern." Zu 風 im Sinne von Vorbild vgl. auch Anm. zu V. 12b.

25. 以 hat hier die Bedeutung von und, *Gr. Gr.* § 707.

Kao-yang nach chines. Komm. = 顛頊; vgl. auch *Li-sao*, Str. 1: 帝高陽之苗裔兮, wo die chines. Komm. auch allgemein den Kaiser Chuan-hü als den Ahnen K'üh Yüans nehmen; so auch identifiziert auch Se-ma Ts'ien Chuan-hü mit Kao-yang. Doch dürfte diese Gleichstellung wohl kaum richtig sein; vgl. dazu *MH.* I, 26, 27, 76, 92.

Für 焉 v. l. 安; es ist wohl Frageadverb (vgl. *Gr. Gr.* § 1349), doch ist die Verbindung 焉所 immerhin auffällig.

重曰

26. 春秋忽其不淹兮
奚久留此故居

27. 軒轅不可攀援兮
吾將從王喬而娛戲

Abgesang:

26. Frühling und Herbst waren eilig dahin und weilten nicht; warum sollte ich da noch in dieser alten Heimat bleiben?

27. Hien Yüan, ihn konnte ich nicht erreichen; so wollte ich dem Wang K'iao folgen und (mit ihm) mich spielend freuen.

26. Zu 重曰 sagt W., daß die Klage wie auch der Schmerz noch nicht beendet sei und daher die Klage fortgeführt würde; demnach wäre also der Sinn von 重曰: „Wiederum heißt es“. C. erklärt diesen Ausdruck nicht; L. sagt nur: 亦歌之音節. Wie dieser so sind auch die andern term. techn. des chinesischen Kunstgesanges, deren es noch verschiedene gibt, in europäischen Wörterbüchern nicht erörtert. In den *Ch'u-ts'e* z. B. finden sich noch folgende: 亂曰 (*Ch'u-ts'e* 1, 17a; 4, 5a; 4, 8a; 4, 10a; 4, 12a; 7, 7a); 小歌曰 (*Ch'u-ts'e* 4, 9a); 倡曰 (*Ch'u-ts'e* 4, 9b); 辭曰 (*Ch'u-ts'e* 8, 4a).

Die Verse 26—29 sind wieder durch gleichen Reim zu einer Strophe verbunden; hier wie dort beginnt die Strophe mit der Klage über die Flüchtigkeit des Lebens und die Unerreichbarkeit der hohen Vorbilder. Doch nun kommt hier ein Fortschritt des Gedankens: der Dichter will es mit einer neuen „Methode“, der Atempraxis, versuchen, die ihm auch gelingt. Wegen dieser Beziehung der beiden Strophen zueinander und ihrer Stellung im Yüan-yu sind die Überschriften „Aufgesang“ und „Abgesang“ gewählt worden, doch es soll damit nicht gesagt werden, daß Abgesang eine genaue Übersetzung von 重曰 wäre. Vgl. zu diesem Ausdruck auch die Bemerkung Legge's am Schluß des Aufsatzes über das Li-sao.

27. 軒轅 ist nach den chines. Komm. Huang-ti; über ihn siehe *Biogr. Dict.* n. 871; *Manual* n. 225; *MH* I, 15, 16, 27, 28; auch L. Gaillard, *Croix et Svastika* pp. 264—268. (An den Zauberer 軒轅集 — siehe *Manual* 166 — ist hier nicht zu denken, schon

wegen des Fehlens des dritten Charakters und wegen des Zusammenhanges.)

攀援 wörtlich: „erklettern“, „erklimmen“. 可 wird gewöhnlich mit passivem Verbum konstruiert, vgl. *Gr. Gr.* §§ 209, 248, 1224; doch dürfte hier wegen der Konstruktion in 27b das Verbum wohl aktivisch sein.

Wang K'iao ist nach den chines. Komm. Wang-tze K'iao; der Sohn des Choukönigs Ling; es ist der chines. „Rip van Winckle“; Näheres über ihn siehe *Biogr. Dict.* 2240; *Manual* n. 801 und vor allem Pelliot, *T'oung Pao* vol. XIV, 406, wo noch weitere Stellen über Wang K'iao angeführt werden. Er wird oft mit Ch'ih Sung (siehe *Yüan-yu* V. 12) zusammen genannt (vgl. den Ausdruck 喬松之壽, *Manual* 801), so *Ch'u-ts'e* 8, 2a; 8, 9b; Wang K'iao allein noch *Yüan-yu* V. 31 und *Ch'u-ts'e-chang-küh* 16, 18a; mit Pi Kan (siehe über diesen *Biogr. Dict.* n. 1645) zusammen: *Ch'u-ts'e-chang-küh* 16, 6b; 16, 10a. Lu K'an-ju hat in seinem Artikel 大招招魂遠遊的著者問題 der Zeitschrift *讀書雜誌* N. 2 behauptet, daß Wang K'iao nicht Wang-tze Kiao, der Sohn des Choukönigs Ling, wäre, sondern der Wildgansreiter Wang K'iao, der unter Kaiser Ming der Hou-Han gelebt. Dieser wäre eben später erst irrtümlich zu dem Sohne des Ling Wang gemacht worden, der ja eigentlich 太子晉 hieß. Den Hauptgrund für seine Behauptung nimmt Lu aus der Verschiedenheit der beiden Namen: Wang K'iao und Wang-tze K'iao (oder Wang Tze-k'iao); Wang K'iao wäre eben nicht 王的兒子! Diese beiden Personen, der Han Chung des Shih Huang-ti und der Wang K'iao des Ming-ti, sind für Lu unumstößliche Beweise 鐵證, daß das Yüan-yu nicht von K'üh Yüan gedichtet ist. In seinem Buche „K'üh Yüan“ führt, wie schon gesagt, Lu den Wang K'iao nicht mehr gegen die Authentizität ins Feld, vielleicht hat er die Schwäche dieses „unumstößlichen“ Argumentes eingesehen. Denn es ist wirklich nicht einzusehen, warum Wang K'iao nicht gleich Wang-tze K'iao sein kann; die chines. Komm. haben es seither immer so angenommen. Dann sprechen aber schon Kia I im *Si-shih* und Chuang Ki im *Ngai-shih-ming* von Wang K'iao, Liu Hiang spricht in den *Kiu-t'an* zweimal von Wang-tze und einmal von Wang K'iao: all diese werden doch wohl kaum über 100 Jahre im voraus den Wildgansritt des Ming-ti Wang K'iao „gegickt“ haben. Und wenn nun wirklich

28. 餐六氣而飲沆瀣兮
漱正陽而含朝霞

28. Ich verschlang die sechs K'i (Odem) und trank die Mitternachtsnebel; ich kaute das rechte Yang und hielt im Munde die Morgenwolken.

Wang K'iao nicht der Wang-tze K'iao des Königs Ling ist, so hat es eben noch einen andern Mann gegeben, der Wang K'iao hieß und dem K'üh hier folgen will: dagegen lassen sich jedenfalls ebenso wenig Beweise anführen, als Lu für seine Behauptung hat, nämlich gar keine. Vgl. auch, was in der Einleitung zu Han Chung gesagt worden.

Was unter den 六氣 zu verstehen ist, wird verschieden angegeben; hier dürften die im *Manual* Pt. II, 192 und 193 nicht gemeint sein. W. und C. führen zur Erklärung folgende Stelle aus dem Buch des 陵陽子明 an: 春食朝霞朝霞者日始欲出赤黃氣也秋食淪陰淪陰者日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣沆瀣者北方夜半氣也。夏食正陽正陽者南方日中氣也。并天地玄黃之氣是爲六氣也。

Dieses dürften die sechs Odem des V. 28 sein, da ja drei von ihnen genannt werden. 沆瀣 nach Couvreur: „vapeur qui s'élève de la mer“; „brouillard“, „rosée“; „vaste plaine d'eau“; Giles: „a smoky mist“; Palladius: „kalte Mitternachtluft aus dem Norden, die das Leben verlängert“; das *Tze-tien* gibt die von Couvreur genannten Bedeutungen, dann noch 露氣, was aber nicht „rosée“ ist, und 北方夜半之氣, was Couvreur ausläßt, aber gerade hier in V. 28 die Bedeutung ist. Die sechs K'i kommen öfters bei Chuang-tze vor, z. B. I, 2b (siehe Anm. zu V. 17), von Legge folgendermaßen übersetzt: „drives along the six elemental energies, of the changing (seasons)“; *SBE* 39, 109.

Die vier Verben 餐飲漱 und 含, (v. l. 食) bezeichnen die verschiedenen Arten des Atmens der Sien, das ja anders als bei den gewöhnlichen Sterblichen ist; vgl. dazu auch *Chuang-tze* I, 2b: 不食五穀吸風飲露; vor allem die bekannte Stelle über die Atempraxis der Chen-jen, *Chuang-tze* XV, 24b: 吹呵呼吸故納新熊經鳥申爲壽而已矣此道引之士; auch *Chuang-tze* XXVI, 17b—f: 物之有知者恃息.

29. 保神明之清澄兮
精氣入而麤穢除

30. 順凱風以從遊兮
至南巢而壹息

29. Ich genoß den reinen Trank der Geisterwesen; der feine Odem ging ein und der grobe ging hinaus.

30. Ich folgte dem günstigen Winde und wanderte mit ihm; ich gelangte zum „Nest des Südens“ und ruhte zum ersten Male.

W. bemerkt noch zu V. 28, daß der Dichter die fünf Getreidearten verschmäht und nur noch das Naß des Tau schlürft.

29. W. erklärt 29a auf folgende Weise: 常吞天地之英華也, er nimmt also 保 im Sinne von 吞 „verschlingen“, „atmen“; ähnlich auch L.: 既得外氣可以再求內氣矣; somit ist hier noch nicht von der vollen Wirkung der Atmung, der „Bewahrung der Helligkeit des Geisterwesens“ die Rede, sondern noch von dem Genuß des Geistertrankes; 清澄 — „reiner Trank“.

神明 wörtlich: „der Glanz der Geister“; doch ist es hier wohl schon ein Begriff = „Geisterwesen“; 明 hat hier dieselbe Bedeutung wie in den Zusammensetzungen 明堂 und 明器 (vgl. darüber auch Schindler, *Das Priestertum im alten China*, S. 18ff.). Zu dem Begriff 神明 siehe auch *Li-ki* II (*T'an-kung*) I 3, 3 und II, 1, 44 (= Couvreur, *Li-ki* I, 164, 209); auch de Groot, *Universismus*, S. 45.

30. Die chines. Komm. erklären 凱風 als „Südwind“; ihnen folgend auch Couvreur und Palladius. Diese Erklärung stützt sich jedenfalls auf *Shi-king* I, III, VII, 1—2 (凱風自南), *Ch. Cl.* IV, I, p. 50f. sagt Legge: „The triumphant or pleasant wind is a name given to the south wind from its genial influence on all vegetation“. Da der Dichter dem Winde folgt (順) und mit ihm wandert (從遊) und so zum Süden kommt, so ist es nicht recht verständlich, wie hier der „günstige Wind“ vom Süden kommen soll; darum ist die chines. Erklärung wohl nicht allgemein richtig und 凱風 hat bei K'üh noch die ursprüngliche Bedeutung „günstiger Wind“, der eben auch einmal vom Norden blasen kann. 從 ist prägnant „mit ihm“. Durch die vorhergehende Atempraxis hat der Dichter

31. 見王子而宿之兮
審壹氣之和德

31. Ich besuchte den „Königssohn“ und verehrte ihn; ich forschte nach der harmonischen Wirksamkeit des einen Odems.

die Fähigkeit erlangt, auf dem Winde zu fahren (vgl. dazu die echt taoistischen Ausdrücke: 順水順風). *Shan-hai-king* 1, 5a heißt es: „Im Osten 400 Li gelangt man zum Ende des Berges Yü-mao (oder bloß Mao?); südlich davon gibt es ein Tal, mit Namen Yü-i (v. l. Yü-suei) und viele wunderbare Vögel; von dort kommt auch der günstige Wind 凱風. Der Komm. erklärt *k'ai-feng* als Südwind.

Nach W. ist 南巢 = 朱雀, auch 朱鳥 genannt, das große Sternbild des Sommers, „der rote Vogel“, vgl. dazu G. Schlegel, *Uranographie Chinoise* p. 69 ss. So auch C. und H., die ausdrücklich betonen, daß Han-ch'ao nicht der Ort Han-ch'ao ist, wo Kaiser T'ang den letzten Herrscher der Yin-Dynastie interniert hat (siehe darüber *Shu-king* IV, II, 1) und das mit Nan-ch'ao, Bezirk Lu in Nganhuei identifiziert ist (vgl. *Ch. Cl.* III, I, p. 178). Diese Fahrt nach Süden, um Belehrung über das Tao zu bekommen, hat ihre Parallele im *Li-sao* Str. 36, wo K'üh zum Grabe Shun's zieht, um dort sein Wort zu ordnen (siehe Einleitung); etwa zu denken, daß hier im Yüan-yu der Dichter ebenso nach Nan-ch'ao, dem Verbannungsorte des Kieh, zieht, um dort den „Königssohn“ zu besuchen, liegt kein Grund vor, denn Kieh wird *Li-sao* Str. 40 zu den schlechten Herrschern gerechnet; freilich ist auch nicht ersichtlich, weshalb der Dichter zum „Nest des Südens“ zieht, um dort den „Königssohn“ zu treffen. Die chines. Komm. führen noch nach dem *Shan-hai-king* an, daß der Süden das Nest des Vogels Feng sei und daher der Name Nan-ch'ao.

息 nach L. = 止 „anhalten“.

31. Wang-tze, „Königssohn“, ist nach den chines. Komm. Wang-tze K'iao, siehe darüber V. 27. 宿 nach C. = 肅 „Verehrung erweisen“; 審 nach C. = 究問 „forschend fragen“. Zu 31a sagt W.: „Er will das Geheimnis des Ursprungsoedems erforschen“; und L.: „Der eine Odem des Beginns heißt der rechte Odem“ (先天一氣謂之正氣).

曰

32. 道可受兮
而不可傳

33. 其小無內兮
其大無垠

(Antwortgesang) — Er sprach:

32. Das Tao kann empfangen, aber es kann nicht mitgeteilt werden.

33. Seine Kleinheit hat kein Inneres, seine Größe hat keine Grenzen.

32. Der Sprechende ist nach den chines. Komm. Wang K'iao; das folgt auch aus den VV. 27 und 31. Die Verse 32—37, durch gleichen Reim zu einer Strophe verbunden, enthalten die Belehrung über die Eigenschaften, die Bedingungen zur Erlangung und die Wirksamkeit des Tao; sie sind eine genaue Parallele zu der Belehrung, die bei *Chuang-tze* XI, 7b—9a (= *SBE* 39, pp. 297ff.) Huang-ti von Kuang Ch'eng-tze (siehe über ihn *Manual* 298) über das Tao erhält.

V. 32 wird von W. folgendermaßen erklärt: „Es ist leicht, über das Tao zu sprechen, doch schwer es zu erklären“; von C. und L.: „Man kann das Tao wohl mit dem Herzen empfangen, doch es nicht mit Worten mitteilen“. Vgl. dazu auch *Tao-teh-king* c. 1.: 道可道非常道也.

Chuang-tze sagt VI, 19b (*SBE*. 39, 243) scheinbar das Gegenteil: 夫道有情有信無爲無形可傳而不可受, doch H. erklärt auch diese Stelle im Sinne von V. 32: „Das Tao kann mitgeteilt werden durch das Herz, doch es kann nicht empfangen werden nach Maß und Gewicht“.

33. Nach W. ist der Sinn von V. 33: „Das Tao hat keine (Anfangs-)Urform, es bedeckt (erfüllt) Himmel und Erde“; C.: „Es ist überall“; L.: „Sein Wesen und seine (äußere) Gestalt ist vollendet“. Der Grundgedanke dieses Verses dürfte wohl sein: „Das Tao ist so atomhaft klein, daß man von keinem Innern reden kann; es ist so groß, daß man bei ihm keine Grenzen findet, d. h. es ist überall“.

34. 毋滑而魂兮
彼將自然

34. Verwirre deinen Geist nicht, so wird er naturgemäß sein.

Vgl. dazu auch die Beschreibung des Tao im *Chung-yung* c. 12 (= *Ch. Cl.* I, 225—257); siehe dazu überhaupt die taoist. Parallelen im *Chung-yung* in Erkes, *Zur Textkritik des Chung-yung*, Sonderabdruck aus d. Mitt. d. Seminars für Orient. Sprachen, Jahrg. XX, I. Abt. Ostas. Studien, Berlin 1917.

34. Für 毋 v. l. 無; für 滑 v. l. 澗; noch eine andere v. l. 無澗滑而魂. In diesem Verse kommt es vor allem auf die Bedeutung von 彼 und 自然 an. 彼 weist an sich auf das Entferntere hin und man würde eigentlich an das Tao V. 32 denken; nach C. und L. dagegen soll es sich auf 魂 beziehen; W. scheint es sogar auf 氣 zu beziehen, denn er sagt zu V. 34b: 應氣臻. Die Zusammensetzung 自然 hat zwei Grundbedeutungen: „naturgemäß“, „in natürlicher Verfassung sein“, und: „von selbst“; vgl. dazu auch *Tao-teh-king* 17, 2; 25, 5; 23, 1; 64, 3; 51, 2; Carus gibt im Index zu *Lao-tze's Tao-teh-king* zu den beiden Bedeutungen „natural way“ und „spontaneous“ noch an: „independent“ und „intrinsic“. Weist 彼 auf Tao hin, dann müßte man übersetzen: „so wird jenes (das Tao) von selbst erreicht werden“. Doch richtiger wird es wohl sein, wie auch C. und L. es tun, 彼 auf 魂 zu beziehen und wie oben zu übersetzen: „naturgemäß“, „in der rechten Verfassung sein, d. h. nicht durch Geschäftigkeit und Tätigkeit verwirrt“. Palladius gibt für 自然 auch die beiden Bedeutungen: „von selbst“, „frei (= unbehindert, unbeschäftigt)“ an und sagt, daß es ein Hauptprinzip der taoistischen Philosophie sei; doch damit ist noch nicht bestimmt, welches im konkreten Falle die richtige Übersetzung ist.

滑 wird von C. durch 亂 erklärt. Da nun sowohl Reinheit als Ruhe Vorbedingung zur Erlangung des Tao ist, so ist der Sinn von V. 34a wohl: „Verwirre deinen Geist nicht durch Geschäftigkeit und besudele ihn nicht durch Begierden, dann wird er in der rechten Verfassung sein, um das Tao von selbst zu erlangen“, oder: „um den rechten Odem zu erlangen“ (dieses nach W.). 而 nach den Komm. = 汝; merkwürdigerweise auch in der Rede des Kuang Ch'eng-tze (siehe Anm. zu V. 32) gebraucht.

35. 壹氣孔神兮
於中夜存

36. 虛以待之兮
無爲之先

35. Der einzige Odem ist höchst geistig; mitten in der Nacht wird er bewahrt.

36. Man ist leer und erwartet ihn; (das) ist des Nichthandelns Erstes.

35. 壹 durch 專 erklärt, also = „einzig“, und nicht im aktiven Sinne: „eine Sache zur einzigen machen“, „sich einer Sache hingeben“, was W. annimmt; vgl. auch V. 31, wo der Dichter nach dem einen Odem forschen will. 孔 nach C. = 甚. 孔神 könnte man sowohl als Subjekt (wie C.) als auch als Prädikat nehmen; doch es ändert den Sinn kaum, ob man sagt: „Der einzige Odem ist höchst geistig“, oder: „Das höchst Geistige des einen Odems“. Nach C. wird das Geistige des Odems (nach L. = das einzige Yang) zur Zeit der Mitternachtsruhe von selbst bewahrt (und erneuert — nach L.). Der Dichter nimmt hier einen Vergleich aus der Natur: „Wie in der Natur zur Mitternacht das Yang zu erstarken beginnt und von dort ab ständig wächst, so erstarkt auch im Menschen das Tao in der Leere des Nichthandelns und der Mensch bewahrt den geistigen Odem (nach L.)“. Vgl. dazu auch *Chuang-tze* XV, 24b: 聊人之生也天行其死也物化靜而與陰同德動而與陽同波, von Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 117 gut wiedergegeben: „Das Leben des berufenen Heiligen ist Wirken des Himmels; sein Sterben ist Wandel der körperlichen Form. In seiner Stille ist er eins mit dem Wesen der Nacht; in seinen Regungen ist er eins mit dem Wogen des Tages“. Hung weist in der Anm. zu V. 35b auf *Meng-tze* IV, I, VIII, 2 (= *Ch. Cl.* II, 284) hin, wo es heißt: 梏之反覆則其夜氣不足以存夜氣不足以存則其遠禽獸不遠矣. Diese Stelle ist im einzelnen nicht klar (vgl. Legge *l. c.*), doch der Grundgedanke Meng-tze's ist folgender: „Es werden in der Natur die äußeren störenden Einflüsse durch die eigene Kraft teilweise beseitigt (存夜氣), doch es muß der Mensch von außen auch nachhelfen, sonst genügt die Kraft der Natur nicht; so muß auch durch die Erziehung nachgeholfen werden, sonst erreicht der Mensch die Vollendung

37. 庶類以成兮
此德之門

38. 聞至貴而遂徂兮
忽乎吾將行

37. Alle Gattungen werden dadurch vollendet; das ist das Tor der Wirksamkeit.

38. Ich vernahm die Höchstgeehrten und sogleich folgte ich (ihnen); da war ich plötzlich im Begriffe weiterzugehen.

nicht“. — Hierin zeigt sich deutlich der Gegensatz und wesentliche Unterschied der Lehre Meng-tze's und der Taoisten.

虛 kann verbal = „leer sein“ aufgefaßt werden, aber auch substantivisch: „Leere“; im letzteren Falle wäre 以 nachgestellte Präposition (siehe *Gr. Gr.* § 709) und 虛 emphatisch vorangestellt: „In der Leere gerade erwartet er es“. 之 geht wohl auf Tao zurück, doch möglicherweise auch auf 氣 (so L. und W., der V. 36a umschreibt 執清靜). 無爲 V. 36b läßt auch verschiedene Auffassungen zu. Man kann es wie in V. 11 als das taoistische Nichthandeln nehmen, und dann muß man übersetzen: „das — die Leere — ist des Nichthandelns Erstes“, oder: „ist früher als das Nichthandeln“. Doch es ist auch gängig, 無爲 zu trennen: „Man hat das Handeln nicht als Erstes, Wichtigstes“; diese Auffassung scheint W. anzunehmen, C. dagegen die erstere. Der Sinn wird aber nicht wesentlich geändert.

37. Nach C.: „Alle Veränderungen (= Schöpfungen) kommen dann von selbst“; ähnlich auch H., der auf *Lao-tze* c. I, 4 hinweist: 玄之又玄衆妙之門. W. scheint mehr an die Praxis der Sien zu denken: 衆法陳也仙路徑也.

Diese Verse 32—37 enthalten, trotz aller Unklarheit und Dunkelheit im einzelnen — darin teilen sie das Los aller chinesischen Werke, der taoistischen besonders, die ja in der chinesischen „Bilderschrift“ niedergelegt worden —, eine kurze und treffende Zusammenstellung der wichtigsten Grundsätze des Taoismus und man dürfte in älteren taoistischen Werken kaum eine prägnantere Zusammenfassung finden. C. sagt daher auch zu diesen Versen mit Recht: 蓋廣成子之告黃帝不過如此奉神仙之要訣也.

38. Nach C. und L. sind 至貴 die Worte des Wang K'iao;

39. 仍羽人於丹丘兮
留不死之舊鄉.

39. Ich gelangte zu den Flügelmenschen auf dem Zinnoberhügel; ich hielt an in der Unsterblichen altem Land.

nach W. ist 至貴 Wang K'iao selbst; die gleiche Bezeichnung wird bei *Chuang-tze* XI, 9b (= *SBE.* 39, 304) dem Manne beigelegt, dessen Lehre dem Schatten gleicht, der dem Körper folgt. Unter 遂徂 versteht W. das Weiterziehen (奔驚), doch das ist nicht recht verständlich, denn in V. 31b sagt der Dichter erst, daß er im Begriffe war, weiterzugehen. L. nimmt richtigerweise die übertragene Bedeutung an und sagt, daß der Dichter daran ginge, die Worte, welche er vernommen, sogleich zu befolgen, um den rechten Odem zu erlangen. C. erklärt sie gar nicht. 乎 ist Interjektion, vgl. *Gr. Gr.* 746.

39. Von 仍 scheint Gabelentz, *Gr. Gr.* § 1014 nur die präpositionale Bedeutung zu kennen: „gemäß“, „ähnlich“. Doch der Zusammenhang von V. 38 und 39 weist entschieden auf die verbale Bedeutung: „folgen“, „hingelangen“ hin, die auch die Grundbedeutung des Charakters ist; die chines. Komm. verstehen es hier und an zwei weiteren Stellen (*Ch'u-tse* 4, 19a und 4, 20b) verbal: 因 und 因就. So auch wohl am besten in *Shi-king* III, 3, IX, 4.

羽人 nach C. und L. = 飛仙; vgl. dazu *Shan-hai-king* 6, 1, wo von einem Reich der Flügelmenschen — oder Federmenschen — die Rede ist; ein chines. Komm. sagt zu dieser Stelle: „Wenn die Menschen das Tao erlangen, so wachsen ihnen am Körper Haare und Federn“. Siehe auch Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, Anm. 100. 丹丘 nach den chines. Komm. ein Ort, der Tag und Nacht erleuchtet ist. Nach *Erh-ya* wäre es der Ort, wo die Sonne in China im Zenith steht, die Zinnoberhöhle (丹穴).

Zu 不死之舊鄉 sagt W.: 遂居蓬萊處崑崙; daraus geht nicht ganz klar hervor, ob W. P'eng-lai mit dem K'un-lun identifizieren will. Über die Insel P'eng-lai, die im „östlichen Meere“ liegen soll, siehe G. Schlegel, *Problèmes Géographiques* XVIII, p. 52 s; *T'oung Pao* Vol. VI. Nach C. und L. ist „der Unsterblichen altes Land“ der Ort, wo die 仙靈 wohnen; noch nichtssagender ist die Bemerkung des H., der einfach auf V. 69 verweist und sagt,

40. 朝濯髮於湯谷兮
夕晞余目兮九陽
41. 吸飛泉之微液兮
懷琬琰之華英

40. Des Morgens wusch ich (meine) Haare im Heißwassertale; des Abends trocknete ich mein Gesicht an den neun Sonnen.

41. Ich schlürfte der fliegenden Quelle zartes Naß; ich barg im Busen den Blütenglanz des Yüan und Yen.

daß 舊鄉 das Land Ch'u ist, hier aber die Heimat der Seligen. Zu 舊鄉 vgl. den Ausdruck 故都 in V. 19 und die dortige Anm. *Shan-hai-king* 15, 2a heißt es: „Es gibt noch (im Süden der großen Wüste 大荒之南) der Unsterblichen Reich, Ngo mit Namen (姓?); süßes Holz ist die Speise“.

40. C. trennt die V. 40—41 und 42—43 in zwei Strophen; doch der gleiche Reim und vor allem der Inhalt weisen darauf hin, daß VV. 40—43 eine Strophe sind. Durch die wunderbare Waschung und Trocknung, durch den geheimnisvollen Trank und die Speise erlangt der Dichter die vollkommene Verwandlung; sein Äußeres und sein Inneres, Stoff und Geist erreichen die Vollendung eines Sien. Vgl. dazu auch die Einleitung, S. 102.

„Des Morgens“, „des Abends“ ist eine von K'üh oft gebrauchte Form des Ausdrucks, wohl zur Belebung der Darstellung oder auch zur Bezeichnung des schnellen Wechsels angewandt; vgl. *Yüan-yu* V. 50; *Li-sao* Str. 4, 17, 47, 54, 87; in den *Kiu-ko Ch'u-ts'e* 2, 4a; 2, 5a; schließlich noch in den *Kiu-chang*, *Ch'u-ts'e* 4, 5a.

Über das Heißwassertal und die Sage von den Neun Sonnen an dem Baum Fu-sang von K'üh noch in den *T'ien-wen* erwähnt), siehe Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, Anm. 112; *Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen*, *T'oung Pao* 24 (1925/26), p. 32—53. Für 目 v. l. 身. *Li-sao* Str. 57: 朝濯髮於涓盤.

41. 飛泉 ist nach chines. Komm. „die rotgelbe Luft“ (赤黃氣) „nach Sonnenuntergang“, also „Abendröte“; eines der sechs K'i, siehe Anm. zu V. 28. H. führt noch nach 張揖(?) an, daß 飛泉 „das fliegende Tal“ (飛谷) wäre und im Südwesten der K'un-lun läge.

42. 玉色頰以晚顏兮
精醇粹而始壯

42. Edelsteinfarben ward die Gesichtsfarbe und glänzend das Antlitz; die (innere) Substanz wurde geklärt und rein und begann zu erstarren.

懷 nach C. und L. = „genießen, und so im Busen bergen, um den Geist zu nähren“. Zu 琬琰 sagt C. nur, daß es 玉名 wären. Diese Edelsteine werden noch im *Shuking* V, XXII, 19 erwähnt (= Legge, *Ch. Cl.* III, II, p. 554: „the rounded and the pointed maces“) auch *Chou-li* XX, woraus hervorzugehen scheint, daß es zwei Edelsteinszepter waren, die diesen Namen hatten (vgl. auch B. Laufer, *Jade* 83, 93, 94). L. weist auf *Shan-hai-king* hin 2, 9b, wo es heißt: „Im Westen, im Mi-shan ist der Tsi-Teich, und in diesem wieder sind viele Edelsteine, aus denen das Edelsteinfett (玉膏) hervorquillt). Huang-ti hat es genossen und wurde befähigt, auf Drachen zu reiten. Mit dem Edelsteinfett begießt man auch den roten Baum, der in fünf Jahren fünf Farben hat und glänzend frisch ist.“ Die Komm. zu dieser *Shan-hai-king*-Stelle weisen auf *Yüan-yu* V. 41 und auch auf die *Kiu-chang*, wo es (*Ch'u-ts'e* 4, 4b) heißt: 登崑崙兮食玉英; dazu bemerkt C., daß 玉英 die Reinheit der Speise bezeichne; nach 援神契, von H. zitiert, heißt 玉英 nichts anderes, als daß die Edelsteinfarbe wie eine Blüte wäre. Danach dürfte V. 41b auch wohl so zu verstehen sein: „Durch das Schlürfen des wunderbaren Naß — das Atmen des Odems — erhält der Dichter im Innern die Zauberkraft, welche ihn ganz umwandelt“ (V. 42 und 43).

42. 英 kann nach C. sowohl „die Schönheit des Gesichtes“ als „den Gesichtsausdruck im allgemeinen“ bedeuten, daher könnte man auch übersetzen: „Edelsteinfarben schön und glänzend ward das Antlitz“. 晚 nach C. = 澤 = „feucht glänzend“. 精 ist im Gegensatz zum Äußern das Innere, also das Wesen, siehe auch Anm. zu V. 18.

醇 nach C. = 厚, also „kräftig, doch auch rein und edel“; 粹 nach C. = 不雜; diese beiden Ausdrücke werden besonders vom Wein gebraucht; der sich geklärt hat und unvermischt ist; vgl. dazu auch V. 29. Für 晚 v. l. 豔 = „schön“ und 娶 = „kräftig“.

43. 質銷鑠以沙約兮
神要眇以淫放
44. 嘉南州之炎德兮
麗桂樹之冬榮

43. Der Stoff ward umgeschmolzen und wurde dadurch weich und zart; der Geist wurde wunderbar fein und so schweifte er frei.

44. Ich freute mich der Feuerkraft des Südlandes; ich fand schön die winterliche Blüte des Zimmetbaumes.

43. 質 ist hier das Stoffliche im Gegensatz zum Geist, siehe auch V. 2 und die dortige Anm. 銷鑠 wird vom Schmelzen der Metalle gebraucht; C. sagt: „der Körper wird aufgelöst und umgeschaffen“; L. spricht von der Entfernung der Schlacken. Der Ausdruck und die ganze Stelle hier erinnert an Chuang-tze's großartiges Bild vom Schmelztiegel der Natur, in dem der Schöpfer die Wesen schmilzt und neu gießt (*Chuang-tze* VI, 21a). Zu dieser Verjüngung und dem jugendlichen Aussehen, der Sien trotz hohen Alters, vgl. *Chuang-tze* I, 2b: 藐姑射之山有神人居焉肌膚若冰雪淖約若號子 und andere; *Lieh-tze* 2, 7a u. a.

要眇 von C. durch 深遠 erklärt, also „tief und fern“, d. h. „wunderbar, geheimnisvoll“; *Ch'u-tse* 2, 2a wird es im 湘君 gebraucht und dort von C. mit „schön und gut“ umschrieben; *Tao-teh-king* 27, 2 übersetzt es Carus durch „significant spirituality“; Palladius gibt die Bedeutung schön, fein und zart; Couvreur und Giles erklären es gar nicht.

淫 nach C. = 縱 „sich gehen lassen“, „nachgiebig“. Im *Shi-king* IV, I, II, 9 wird es von einem Gaste gebraucht und *Ch. Cl.* IV, II, 593 mit „groß“ übersetzt, doch dürfte auch dort: „frei, zügellos“ die richtige Bedeutung sein. Die Sien werden durch nichts behindert, sie können sich hinbewegen, wohin sie nur wollen und wünschen.

44. Nach C. gibt der Dichter in den Versen 44 und 45 die Zeit und Umstände an; C. denkt also an die Angabe der Zeit = „Winter“ und des Ortes = „einsame Wildnis“. Besser gibt L. die Bedeutung an: „Der Dichter ist nun fähig, ins Südland zu ziehen, und braucht nicht mehr über das frühe Welken der fallenden Blüten zu klagen; doch er findet dort niemanden, mit dem er sich erfreuen kann —

45. 山蕭條而無獸兮
野冢漠其無人
46. 載營魄而登霞兮
掩浮雲而上征

45. Das Gebirge war einsam, und es gab keine Tiere; die Wildnis war öde, und sie hatte keine Menschen.

46. Ich packte auf die (leuchtende) geläuterte Körperseele und stieg auf die Morgennebel; ich barg mich in den schwimmenden Wolken und zog hinauf.

als Sien ist er der Welt entrückt —, daher will er noch höher steigen“ (V. 46).

南州 wird von den Komm. nicht näher erklärt, nur L. sagt, daß es 故都 sei, also das Ch'u-Reich. Es dürfte der Süden im allgemeinen bezeichnet sein, wo die Kraft der Sonne im Winter nicht vermindert ist. Zimmetbaum ist wohl pars pro toto.

45. 蕭條 wieder eine Doppelung. 冢 ist Dialektzeichen von Ch'u (s. *Rang-yen* 10, 3a); es wird auch von Chuang-tze gebraucht. Für 其 v. l. 而.

46. V. 46a ist wohl eine Anspielung auf *Tao-teh-king* c. 10: 載營魄抱一能無離專氣致柔能嬰兒 und die Erklärung ist gerade so schwer wie dort wegen des Charakters 營. Viktor von Strauß, *Laotze's Tao-te-king*, Leipzig 1870, S. 45 übersetzt diese Stelle folgendermaßen: „Wer dem Geist die Seele einergibt und Einheit umfängt, kann ungeteilt sein. Bezwingt er das Seelische bis zur Nachgiebigkeit, kann er wie ein Kindlein sein.“ Weil 營 auch „planen“, „denken“ bedeutet und die Verben auch substantivisch gebraucht werden können, so glaubt Strauß, daß 營 hier das denkende Prinzip, als den Geist bezeichnen kann und so würde Lao-tze 營 und 魄 unterscheiden wie Aristoteles *νοῦς* und *ψυχή*. Diese Deduktion geht aber doch zu weit. Zunächst stimmt es nicht ganz, daß im Chinesischen alle Verben auch Substantiva sein können. Dann ist die erste Bedeutung von 營 „Lager“ und „Plan eines Lager, einer Stadt“; dann erst „planen“; das Substantiv könnte also wohl nur sein: „das Gedachte“, „Geplante“, nicht „das Denkende“, „Planende“. Auch Legge scheint die Erklärung des 營 wie Strauß

47. 命天關其開關兮
排闥闔而望予

47. Ich befahl dem Himmelspfortner, er möge die Schranke öffnen; er drückte das Himmelstor auf und winkte mir zu.

zu nehmen, denn er übersetzt (*SBE* 39, 53): „When the intelligent and animal souls are held together in one embrace, they can be kept from separating“. Carus wird der Bedeutung von 營 mehr gerecht durch die Übersetzung: „by disciplining the animal spirit“. H. sagt zu der Lao-tze Stelle: „Wenn der Yang-odem die 魄 Seele nährt, so wird sie zur 魂 Seele und diese kann sich fortbewegen und bringt Gold hervor — (oder soll es heißen: wird glänzend wie Gold?)“ — Eine ähnliche Erklärung gibt C., der 營 durch 熒熒 wiedergibt (vgl. Anm. zu V. 4, wo die Doppelung 營 vorkommt): 營魄者陰靈之聚若有光景 und die Abhängigkeit der 魄 von der 魂 mit der Abhängigkeit des Lichtes des Mondes von dem Licht der Sonne vergleicht; dann sagt er weiter: 故脩鍊之士必使魂常附魄. Noch klarer drückt denselben Gedanken L. aus: 上文 (in V. 34) 毋滑而魂是煉魂此是煉魄. Nach diesen chines. Komm. hat 營 hier also die Bedeutung von „planen“, „üben“, „läutern“, daher „strahlen“ und der Gedankengang in den obigen Versen dürfte sein: „Da der Dichter vollständig verwandelt ist, so ist es auch die niedere Seele; daher kann die höhere sich ganz mit ihr vereinen, beide werden voneinander nicht mehr getrennt, der letzte Schritt zur Unsterblichkeit ist getan und zieht zur Höhe“. Wilhelm, *Laotse, Vom Sinn und Leben*, S. 12, gibt die Tao-te-king-Stelle folgendermaßen wieder: „Wer leuchtend seinen Geist bewahrt“; wohl nach dem Komm. des Wang Pi (清神).

霞 sind nach W. die rotgelben Lüfte der Morgenwolken; C. gibt es bloß sinngemäß wieder: 霞與遐通謂遠也; diese Erklärung des C. wird von Tze-tien wiederholt. Vgl. zu diesem und den folgenden Versen *Chuang-tze* XII, 11a = *SBE* 39, 314): 乘彼白雲至于帝鄉; auch *Chuang-tze* 22, 48a.

47. Für 其 v. l. 而; für 闥闔 v. l. 闥闔. C. erklärt 排 durch 推 „aufdrücken“. Zum Himmelstor vgl. Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, Anm. 51 und die weiteren dort angeführten Belege. 望予 „er schaute mir entgegen“, d. h. nach den chines. Komm.,

48. 召豐隆使先導兮
問大微之所居

48. Ich rief den Feng-lung und hieß ihn voranführen; ich fragte nach dem Ort, wo der „Große Geheimnisvolle“ wohnte.

der Himmelspfortner winkte hereinzukommen, im Gegensatz zu der sonst gleichen Stelle im *Li-sao* Str. 52, wo der Dichter nicht eingelassen wird: 吾令帝闔開關兮倚闥闔而望予.

48. 豐隆 kommt öfters bei K'üh vor: *Li-sao* Str. 56: 吾令豐隆 乘雲兮求處妃之所在, in den *Kiu-chang*, *Ch'u-t'se* 4, 13a: 過豐隆而不將. W. sagt, daß Feng-lung der Regengott sei; C., daß es der Donnergott sei. L. polemisiert in seinem Nachwort zu 思美人 gegen die Behauptung, daß Feng-lung der Donnergott sei und zwar mit doppelter Begründung: Der Dichter wäre in den „schwimmenden Wolken“ und wozu dann Feng-lung erst noch in die Wolken steigen lassen; dann wäre es nicht passend, daß der Dichter den Donnergott zu Mi-fei als Boten gesandt hätte (vgl. *Li-sao*, Str. 56); man müsse K'üh Yüan durch K'üh Yüan selbst erklären. Dieser Grundsatz ist richtig, aber leider sind die Angaben im K'üh nicht derartig, daß sie die Frage lösen könnten, ob Feng-lung Donner- oder Regengott ist. Jedenfalls ist er nach K'üh nicht Regen- und Donnergott zugleich, denn V. 66 stellt er den einen zur Linken, den andern zur Rechten. Der Komm. zu *Mu-t'ien-tze-chuan* 2, 2 sagt auch, daß Feng-lung Regengott sei. Später wird er mehr als Donnergott betrachtet, daher auch die Meinung C.s; im *Se-hüan* des Chang Cheng wird Feng-lung neben dem 雲師 (Wolkenherrn) genannt und vom Komm. auch mit dem Donnergott identifiziert; Wen-süan 25, 10a: 豐隆軒其 震霆兮列缺暉其照夜雲師雲以交集兮凍雨沛其灑塗; vgl. Weiteres darüber Doré, *Recherches sur les Superstitions en Chine* t. X, p. 692 ss.

大微 nach C. zehn Sterne im Norden der Sternbilder 翼 und 軫. W. meint, daß 大微 der Himmelspalast selbst sei (der Dichter forsche nach dem Orte, wo der Himmelspalast sei); doch dagegen spricht das Verbum 居 „wohnen“. Zu dem Sternbild vgl. auch *MH* III, 347 und 367.

49. 集重陽入帝宮兮
造句始而觀清都

50. 朝發軔於太儀兮
夕始臨乎於微閭

49. Ich gelangte zum gestuften Yang und trat in den Palast des Gottes; ich kam zum Sün-shih und betrachtete die reine Stadt.

50. Des Morgens entfernte ich den Haltebalken bei der „Erhabenen Gerechtigkeit“; des Abends begann ich hinabzusehen auf Yü-wei-lü.

49. 集 kann heißen „ansammeln“, aber auch: gelangen; die letztere Bedeutung nimmt L. an; vgl. auch *Li-sao* Str. 62: 欲遠集而無所止兮. Nach C. ist 重陽 = 稍陽, also das angesammelte oder gestufte Yang; solcher Yang hat der Himmel neun; vgl. dazu Erkes, *Weltbild*, Anm. 70. Man kann daher V. 49a auf zweifache Art übersetzen: „Ich sammelte gedoppeltes Yang an (Atmung)“, oder wie oben. Eine v. l. fügt vor 入 noch 以 ein.

Die chines. Komm. sagen weiter nichts, wer eigentlich der 帝 ist; nur W. sagt, daß es die 五帝 sind (vgl. Anm. zu V. 6); doch da der Dichter in V. 48b eben nach der Wohnung des „Großen Geheimnisvollen“ fragte, so dürfte dieser auch in V. 49a gemeint sein.

造 nach H. = 至. Sehr verschieden wird von den chines. Komm. angegeben, was unter Sün-shih zu verstehen ist. W.: „ein Stern am Himmel“; C.: „ein Sternname“; ein anderer: „Planet Venus“; einer: „Saturn“. Couvreur: „ein Komet“; im *Shi-ki* heißt es von ihm (siehe *MH* III, 392): „Sün-shih erscheint zur Seite des Großen Bären; seine Gestalt ist die eines männlichen Fasans; wenn er zornig wird, dann ist er grün und schwarz; er stellt eine Schildkröte dar“. (Im Index sagt Chavannes: „un météore“).

清都 ist nach den Komm. dieselbe Stadt, zu der der Magier den König Mu im Traume entführte, siehe *Lieh-tze* 3, 2a: 王實以爲清都紫微鈞天廣樂帝之所居.

Gewöhnlich wird 清都 im Singular genommen; doch könnten nicht auch die Städte der Herrscher der vier Weltgegenden gemeint sein? 發軔 wörtlich: „den Haltebalken entriernen“, also „abfahren“. Ähnlich *Li-sao* Str. 87: 朝發軔於津兮夕余至乎西極.

51. 屯余車之萬乘兮
紛浴輿而竝馳

51. Ich sammelte die zehntausend Gespanne meiner Wagen; in großer Zahl strömten sie zusammen, und vereint stürmten sie vorwärts.

太儀 ist nach C. der Palast des Himmelsgottes. W. sagt noch dazu, daß es der Ort sei, wo Autorität und Gerechtigkeit ausgeübt würde; offenbar ist diese Erklärung ad hoc erfunden. Sonst wird nicht näher angegeben, ob und welcher Stern gemeint ist.

臨 kann bedeuten: sich „näher und hinabblicken“ (so erklärt hier L.); 始 kann auch „zuerst“ bedeuten, der Sinn des V. 50 wird aber nicht geändert.

於微閭 von den Komm. als ein Gebirge im Osten, in 幽州 angegeben. Der Name kommt schon im *Chou-li* 33, 37 vor; die Schreibweise des Namens ist verschieden: *Erh-ya*: 醫無閭 I-wu-lü; *Shih-wen* (釋文): 微毋閭 Wei-wu-lü; *Yen Shih-ku*: 醫巫閭 I-wu-lü. Es scheint die Transkription eines fremden Namens zu sein; vgl. auch Erkes, *Das Weltbild*, Anm. 143.

Mit V. 47 beginnt die eigentliche „Fahrt in die Ferne“. Nachdem der Dichter durch die Atempraxis nach dem Vorbild der alten Sien und Chen-jen verwandelt, mit neuen Kräften begabt und unsterblich geworden, verläßt er die Welt und dringt in die höheren Regionen, in die glänzende Sternenwelt ein, die Paläste der „oberen Kaiser“. Er hält zuerst einen Umblick und dann schaut er nach Yü-wei-lü, nach Osten, wohin die Fahrt zuerst geht.

51. Zunächst wird der ganze Zug geordnet und beschrieben (V. 51—56). W. und C. sagen, daß 51a sich auf das Gefolge der Geister bezieht. 紛 ist ein Lieblingsausdruck bei K'üh zur Bezeichnung der Fülle und Masse; sonst noch: *Ch'u-ts'e* 1, 2b; 1, 7b; 1, 8a; 1, 11a; 1, 12a; 1, 15a; 2, 1b; 2, 6a (zweimal); 2, 9a; 4, 14a (zweimal); 4, 17b; 4, 20a. 浴輿 von den Komm. durch 水盛 erklärt; doch von keinem der Komm. wird die Funktion des 輿 erläutert. Es kommt bei K'üh besonders häufig mit 容 vor, vgl. auch *Yüan-yu* V. 72 und die dortige Anm.; sonst kaum in klass. und vorklass. Schriften. Sollte sie ein besonderer Ch'u-Ausdruck sein? Vielleicht wird es dem 如 gleichzusetzen sein, vgl. *Gr. Gr.* 774 oder prägnant wie 相輿, vgl. *Gr. Gr.* 776 am Schlusse.

52. 駕八龍之婉婉兮
載雲旗之透蛇

52. Ich schirrte an der acht Drachen Willigkeit; ich pflanzte auf des Wolkenbanners Geschlängel.

Zu 51 vgl. die Parallelstelle im *Li-sao* Str. 91: 屯余車其千乘兮齊玉鞅而竝馳.

52. Dieser Vers wörtlich im *Li-sao* Str. 90b: 駕八龍之婉婉兮載雲旗之委蛇.

Couvreur „übersetzt“ Str. 90b: „Porté (!) sur un char de huit dragons“ Pfizmaier: „Auf das Gewälze stieg ich der acht Drachen“; am nächsten kommt dem Sinn des Verses D'Hervey de St. Denys: „J'attèle mes huit dragons aux allures ondulentes“. 駕 heißt: „anspannen“, „anschirren“; 婉婉 „die Krümmungen“, „Windungen der Drachen“, doch auch „Gefügigkeit“, „Willigkeit“; es ist Objekt zu 駕. Sonderbar übersetzt aber D'Hervey den zweiten Vers: „Et je retrouve avec orgueil mes étendards de nuages flottants“; besser Pfizmaier: „Ich trug der Wolkenfahnen roll'nde Krümmen“. Doch 載 bedeutet zunächst: „auf einem Wagen führen“, „tragen“; dann: „aufpflanzen“; in gleicher Bedeutung 建 V. 53a; vgl. auch *Ch'u-ts'e* 2, 7a: 載雲旗; *Ch'u-ts'e* 2, 8a: 載雲旗兮委蛇.

委蛇 wird im *Shi-king* I, II, VIII (*Ch. Cl.* IV, 1, 285) vom Gange der Menschen gebraucht; Legge: „Easy and selfpossessed“; Couvreur: „marché d'un air joyeux et content“. Diese Gedanken kann man wohl in die Charaktere hineinlegen, doch eigentlich bezeichnen sie den feierlichen zeremoniösen Gang (den man nebenbei gesagt auch heute noch bei alten chines. Gelehrten beobachten kann) der Hofgäste und der gar nicht schlecht mit „schlängeln“ charakterisiert wird. Die eigentliche Bedeutung ist eben „schlängeln“ und wird von K'üh für das Schlängeln der Fahnen beim Wehen des Windes (vgl. auch *Ch'u-ts'e* 2, 9a) und für die Windungen der Drachen gebraucht (vgl. auch *Yüan-yü* V. 78). Für 透 v. 1. 委.

K'üh gebraucht verschiedene Fahnnamen: 旗 V. 52b; 旒 V. 53a; 旒 V. 60a; 旒 V. 61a; 旒 V. 62b, die ursprünglich teils nach den Emblemen, teils nach der Verwendung unterschieden wurden. So ist nach *Chou-li* 6, 50b—f (= Biot I, 133 s) 旗 das Banner mit dem Emblem des Bären und Tigers; 旒 das Banner mit zwei ver-

53. 建雄虹之采旒兮
五色雜而炫燿

53. Ich richtete auf des Regenbogens buntes Banner; die fünf Farben waren gemischt, und feurig glänzten sie.

einigten Drachen; 旒 das Schweifbanner; vgl. dazu auch *Meng-tze* I, II, 1, 6, wozu Legge im Index: „a white cow's tail“; doch nach *Shu-king* V, II, 1 ist es wohl nur ein weißes Winkbanner, mit dem der Führer den Truppen „winkte“, Zeichen gab (die Übersetzung von 旒 = *Ch. Cl.* III, II, 300 — „which he brandished“ — ist unberechtigt). 旒 (nach *Tze-tien* = 旒) besteht aus gespaltenen Federn; 旒 ist nach *Tze-tien Yü-p'ien* — offenbar nach der eben erwähnten Stelle des *Shu-king* — ein Banner, das als Winksignal benutzt wurde. Über die Bedeutung der Fahnen und die Symbolik einzelner Flaggen siehe noch: *Chou-li* 6, 50b—f = Biot II, 153s; und *Chou-li* XI, 11a—f = Biot II, 488; *Shu-king* V, XXIV, 7 (旒 ist hier wohl verbal gebraucht: „ein Zeichen geben“); *Shi-king* I, IV, IX, 1—3; II, I, VIII, 2—3; II, III, V, 5; *Meng-tze* I, II, 1, 6; III, II, 1, 2; V, II, VII, 5, 6. Zottoli, *Cursus Lit. Sin.* II, tab. XII gibt Abb. einiger Banner.

53. 雄虹 eigentlich: „der männliche Regenbogen“; im Gegensatz dazu 雌霓 „der weibliche Regenbogen“, siehe V. 78. Zu *Li-sao* Str. 51b: 帥雲霓而來御 führt C. 郭璞 an, wo es heißt: „Der männliche Regenbogen heißt 虹 und es ist der helle volle 明盛, der weibliche heißt 霓 und ist der dunkle schwache 暗微. Weiteres über die beiden Regenbogen siehe Granet, *Les Chants du Cheu-king*, Anhang; Schindler, *The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings*, Hirth Anniversary Volume, p. 322, note 6.

采 hier nicht „zusammengefügt“, sondern wie 彩 „bunt“, „verschiedenfarbig“, „prächtig“.

Die „fünf Farben“ des Regenbogens legen den Gedanken an die Nü-kua-Sage nahe, die ja zuerst von *Lieh-tze* V, 1 erwähnt wird. W. F. Meyers (*Notes and Queries on China and Japan*, July 1868, pp. 99—101; vgl. auch Chav., *MH* I, 9—12) glaubt, die fünf Steine, mit denen Nü-kua den eingestürzten Himmel ausgebessert, wären die Kohle, deren Nutzen Nü-kua zuerst erkannt haben soll. Doch es ist nicht leicht einzusehen, daß damals schon

54. 服偃蹇以低昂兮
驂連蜷以騶驚

54. Die Deichselferde streckten sich stolz und gingen so tief und hoch; die Außenpferde stampften und waren so voller Übermut und Ausgelassenheit.

der Nutzen der Kohle bekannt gewesen sein soll, noch weniger, warum dann gerade von farbigen Steinen die Rede ist und welche Beziehung denn die Kohle zur Festigung des Himmelsgewölbes haben soll; die Motive der Sage müssen doch wenigstens irgendwie begründet sein. Näher dürfte der Gedanke liegen, daß jene fünf Steine die Farben des Regenbogens sind, der dem Naturmenschen als Symbol der hergestellten Ordnung nach der Erschütterung des Himmelsgewölbes erscheinen muß. Nach einer persönlichen Mitteilung des verstorbenen Prof. Conrady hätte Fr. Dr. Wohlgemuth denselben Gedanken schon früher einmal mündlich ausgesprochen.

Über die Gespannbezeichnungen 服 und 驂, vgl. *Shi-king* I, VII, IV, 2 und 3 (= *Ch. Cl.* IV, I, 136) und Legge's Ausführungen dazu.

Die Doppelung 偃蹇 wird hier von den Komm. nicht erklärt, doch sie findet sich noch *Li-sao* Str. 59 望瑤臺之偃蹇, wo sie C. mit 高貌 umschreibt; Pfizmaier: „Ich sah die Perlterrasse ragen jäh und hoch“; *Li-sao* Str. 76 何瓊佩之偃蹇兮; Pfizmaier: „Warum der Perlengürtel voll und schwer“; C. sagt hier: 衆盛貌; *Ch'u-ts'e* 2, 1b: 靈偃蹇 von der — durch die Gottheit beseelten — Zauberpriesterin ausgesagt; C.: 美貌; W.: 舞貌; H.: 委曲貌.

Nach diesen Erklärungen der Komm. gibt Palladius an: „der Tanz der Zauberpriesterin, deren Hand- und Fußbewegungen, stolz, prächtig“; Couvreur: „être accablé sous un poids, orgueilleux, arrogant, florissant“. Die Grundbedeutung von 偃 ist „sich strecken“, „niederlegen“, „winden“, und das dürfte wohl auch die eigentliche Bedeutung der Doppelung sein: „sich streckend“, „windend“; „stolz“, „erhaben“, „arrogant“ sind die zweiten Bedeutungen; selbst *Tso-chuan* V, 808, wo sie von dem widersetzlichen Handeln der Minister gebraucht wird, dürfte die erste Bedeutung näherliegen: sie „werden sich drehen und winden und den Befehlen entziehen“.

低昂 „tief und hoch“, ist von dem Auf- und Niedergehen der galoppierenden Rosse oder von ihrem Werfen der Köpfe zu nehmen.

55. 騎膠葛以雜亂兮
斑漫衍而方行

56. 撰余轡而正策兮
吾將過乎句芒

55. Die Rosse (der Reiter) wirrten sich im Gedränge und waren so in buntem Durcheinander; verschiedenfarbig und zahllos waren sie, und nun stürmten sie dahin.

56. Ich faßte meine Zügel und richtete auf die Peitsche; ich war im Begriffe, bei Kou-mang vorbeizufahren.

連蜷 C. = 句蹄 gemeint ist das Krümmen und Werfen der Hufe beim Bäumen und Galoppieren; doch man könnte es auch von dem Winden und Bäumen der Pferde selbst nehmen, vgl. *Ch'u-ts'e* 2, 2a: 靈連蜷 C. = 長曲貌: „die Zauberverhafter (Schamanin) windet sich (im Tanze) schlangengleich“. 騶驚 C. = 馬行綴恣.

55. 騎 kann sowohl „Rosse“ als „Reiter“ bedeuten; zu damaliger Zeit gab es schon Reiterei in China, vgl. Conrady in Wassiljew, *Die Erschließung Chinas*, S. 167; dazu Erkes, *Chao-hun*, Anm. 79. 膠葛 von den chines. Komm. verschieden erklärt; C. = 雜亂 und = 交如; ein anderer Komm. = 長遠; noch ein anderer 驅馳貌. Couvreur gibt sonderbarerweise für diese Verbindung nur „air pur“ an; Giles: „the complications which arise from the dispute of any kind“; Palladius: „enge Vereinigung“, „reiner Äther in den höheren Regionen“, „Verwirrung“, „Durcheinander“. Diese letzte Bedeutung ist die Grundbedeutung nach dem ursprünglichen Sinn der beiden einzelnen Charaktere und der Gedanke in 55a: „die Rosse drängten und wirrten in der Enge beim Vorwärtsstürmen, so daß es ein buntes Durcheinander schien“. 膠葛 eine Doppelung?

斑 C. = 駮文, also „buntscheckig“, „Schecken“ oder verschiedenfarbige Rosse, die einen weiß, die andern schwarz usw. 漫衍 C. = 無極. Über die Funktion des 方 siehe *Gr. Gr.* §§ 854, 1394.

56. Zu Kou-mang, dem Geist des Ostens, siehe *Li-ki*, *Yüeh-ling* = *SBE* pp. 257—262. Nach *Tso-chuan*, 29. Jahr des Herzogs Ch'ao, *Ch. Cl.* V, 729—731 ist Kou-mang der Herr der Bäume. *Shan-hai-king* 9, 2b heißt es: „Im Osten ist Kou-mang, mit dem Körper eines Vogels und dem Gesicht eines Menschen, er fährt auf

zwei Drachen.“ Der Komm. dazu sagt: „Es ist der Baumgeist; er hat ein viereckiges Gesicht und ein weißes Kleid“; dann zitiert dieser Komm. noch eine Stelle aus Mo Ti, worin es heißt: „Einst besaß der Fürst Mu von Tsin glänzende Tugend; Shang-ti sandte Kou-mang zu ihm, um ihm 19 Lebensjahre zu schenken. Die Stelle aus dem *Tso-chuan* lautet: „Der Hauptherr der Bäume hieß Kou-mang; der des Feuers Chuh-jung; der des Metalls Juh-shou; der des Wassers Hüan-ming; der der Erde Hou-t'u.“ Dann: „Zur Zeit des Shao-hao lebten vier Männer, sie hießen Ch'ung, Kai, Siu und Hi, welche fähig waren, Metall, Holz und Wasser zu regulieren. Ch'ung ward Kou-mang, Kai Juh-shou; Siu und Hi Hüan-ming. Durch Jahrhunderte hindurch erfüllten diese Familien ihre Pflicht und vollendeten das Verdienst des K'jung-ming (Shao-hao). Diese nahmen teil an dreien der Opfer. Chüan-hü hatte einen Sohn, Li genannt, der Chuh-jung wurde. Kung-kung hatte einen Sohn, genannt Kou-lung, der Hou-t'u wurde.“ Im *Shan-hai-king* 9, 3a heißt es über Kou-mang: „Im Osten ist Kou-mang mit dem Leib eines Vogels und dem Gesicht eines Menschen; sein Gespann sind zwei Drachen.“ C. sagt: „Kou-mang ist der Geist der Bäume oder Baumgeist“; ein anderer Komm. (?): „Es ist der Geist des östlichen Meeres“.

Lu K'an-ju hat in dem genannten Artikel über das Yüan-yu (siehe Anm. zu V. 27) gegen die Authentizität des Yüan-yu auch noch das Vorkommen der Geister der vier Weltgegenden — Kou-mang V. 56, Juh-shou V. 60, Chu-jung V. 75 und Hüan-ming V. 83 — ins Feld geführt. Alle diese kämen im Yüeh-ling vor; die Aufzeichnungen des Tai Teh und Siao Teh seien aber nicht zuverlässig und das Yüeh-ling wäre dazu erst später noch von Ma Yung (79—166) hinzugefügt worden und daher noch weniger vertrauenswürdig. Der Name Hüan-ming käme ja wohl auch im *Tso-chuan* vor, doch auch dieses wäre wahrscheinlich eine nach K'üh Yüan entstandene Kompilation.

Lu führt wie das Argument von Wang K'iao so auch dieses in seinem „K'üh Yüan“ nicht mehr an, denn es ist auch völlig unbrauchbar. Zunächst kommt im *Tso-chuan* nicht nur der Name Hüan-ming vor, sondern auch Kou-mang, Juh-shou und Chu-jung und zwar mehr als der bloße Name (siehe oben den Text aus dem *Tso-chuan*). Sollte nun auch das *Tso-chuan* wirklich später verfaßt

57. 歷太皞以右轉兮
前飛廉以啓路

57. Ich fuhr vorüber bei T'ai-hao und wandte mich zur Rechten; ich sandte den Fei-lien voraus, den Weg zu öffnen.

worden sein, wie die neuere chinesische Kritik und O. Franke (siehe O. Franke, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*, Hamburg 1920) wollen, so wird man damit doch wohl nicht behaupten wollen, daß nun alles, was im *Tso-chuan* berichtet wird, spätere Erfindung sei. Das Yüeh-ling ist sicher eine spätere Kompilation (siehe dazu auch Legge, *SBE* 27, Introd. p. 20). Doch es enthält ebenso sicher sehr alte Teile wie z. B. den „kleinen Kalender der Hia“; dann kommen die Geister und Herrscher der vier Weltgegenden schon im Lü-shi-ts'un-ts'iu, Anfang der Kap. 1—12, des Lü Puh-wei (gest. 237 v. Chr.) wörtlich wie im Yüeh-ling vor. Da solche mythologischen Anschauungen nicht über Nacht entstehen und der Synkretismus der zwei Jahrhunderte v. Chr. doch nicht alles geschaffen haben kann, so liegt nicht der geringste Grund vor zu sagen, daß die Sagen über die Geister und Herrscher der Weltgegenden nicht vor K'üh Yüan bereits existiert hätten (zum Li-ki vgl. auch Schindler, *Das Priestertum im alten China*, S. 84). Vgl. zu den Geistern und Herrschern der vier Weltgegenden *Huai-nan-tze* 5, 5a—5b.

57. Zu T'ai-hao, auch 太皞 geschrieben, den Herrscher des Ostens siehe *Li-ki*, *Yüeh-ling* = *SBE* 37, 200—263. Nach W. und C. ist T'ai-hao = P'ao-li (Fu-hi), der zuerst Netze flocht, den Fischfang lehrte, Schlachthäuser einrichtete und daher auch 庖羲 genannt wurde. Diese, übrigens recht synkretistische Theorie findet sich in der Einleitung zu *Shi-ki*, siehe *MH* I, 1—8. *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 665—668 nennt T'ai-hao einen der fünf Herrscher des Volkes, der durch die Kraft der Drachen regierte. Nach *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 179—180 führte der Clan Feng 風 bei den Opfern an T'ai-hao den Vorsitz. Über die vier Weltherrscher T'ai-hao V. 57, Shao-hao V. 60, Yen-ti V. 73 und Chuan-hü V. 82 siehe die wichtigen neueren Forschungen von G. Haloun, *Beiträge zur Siedlungsgeschichte chinesischer Clans*, in *Asia Major*, Hirth Anniversary Volume, S. 165 ff. und Haloun, *Contributions to the History of Clan Settlements in Ancient China*, *Asia Major*, Vol. I, pp. 76 ff.

58. 陽杲杲其未光兮
凌天地以徑度
59. 風伯爲余先驅兮
氛埃辟而清涼

58. Die Sonne stieg empor, doch sie war noch nicht hell; ich zog über Himmel und Erde und nahm den geraden Weg.

59. Den Windfürsten machte ich zu meinem Vorläufer; Dunst und Staub wich und es wurde klar und frisch.

58. *Fei-lien* kommt noch *Li-sao* Str. 50 vor: 後飛廉使奔騰. Von W. und C. wird er dem „Windfürsten“ *Feng-peh* gleichgesetzt. Doch es ist etwas befremdend, daß K'üh in V. 59 gleich wieder denselben Gott ohne ein neues Motiv, denn hier wie dort, ist er Vorbote, nennen sollte. Eine v. l. gibt für 啓 — 燭 — voranleuchten; da zudem in V. 59 gesagt wird, daß es noch nicht hell war, so möchte man denken, daß *Fei-lien* wohl der Blitzgott ist. Doch sonst wird er stets als Windgott angegeben, siehe noch *MH* III, 444, n. 4 und 508, wo von dem „Observatorium“ des *Fei-lien* die Rede ist; dann noch Doré, *Recherches sur les Superstitions en Chine* X, 699.

58. 杲杲 = „die Sonne über dem Sonnenbaum“; vgl. Erkes, *Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen*, *T'oung-pao* 24 (1925/26), p. 35, Anm. 2. Vgl. auch *Shi-king* I, V, VIII, 3: 杲杲出日 Legge, *Ch. Cl.* IV, 105 übersetzt: „But brightly the sun comes forth“, vielleicht könnte man richtiger übersetzen, dem V. 58a entsprechend: „langsam zieht die Sonne empor“. Das Subjekt von 58b könnte noch die Sonne sein, die über Himmel und Erde zum Westen zieht; doch W. und L. beziehen den Halbvers auf K'üh selbst, der nicht wartet, bis es hell geworden, sondern in Begleitung des Windfürsten, der ihn umkreisend begleitet, geraden Weges nach Westen fährt (L.). 徑 nach W. und C. = 直; für 徑 v. l. 徑.

59. Zu *Feng-peh* siehe Anm. zu V. 58 und Doré, *Recherches* X, p. 699—703. Diese Bezeichnung kommt bei K'üh sonst nicht mehr vor.

驅 ursprünglich: „jagen“, „peitschen“; es ist recht bezeichnend für den Windgott, der Dunst und Staub wegpeitscht. Nach den chines. Komm. wäre 爲 im fallenden Tone zu lesen, also „für mich“, doch scheint die obige Auffassung der stets personifizierenden Dar-

60. 鳳凰翼其承旂兮
遇崦收乎西皇

60. Feng und Huang, breitend das Gefieder, trugen das Banner; ich begegnete Juh-shou beim Kaiser des Westens.

stellung K'üh's entsprechender. In V. 59b v. l. 辟氛埃, eine andere setzt: 辟除氛埃, somit zu übersetzen: „er (der Windfürst) verjagte...“

60. 鳳凰 nach chines. Komm. zwei Vögel, *Feng* männlich und *Huang* weiblich; vielleicht ist es aber nur eine alte Doppelung. *Shan-hai-king* 1, 5a heißt es von ihm: „Im Osten 500 Li weit ist der Berg der Zinnoberhöhle. Auf ihm gibt es viel Gold, Metalle und Edelsteine, (aus ihm) fließt Zinnoberwasser und ergießt sich in die Meeresbucht (Ostmeer). Es gibt (dort) einen Vogel; seine Gestalt ist die eines Hahnes; er ist fünffarbig und gezeichnet. Er heißt *Feng-Huang*. Die Kopfzeichnung ist *teh* 德, die Flügelzeichnung ist *i* 義; die Rückenzeichnung ist *li* 禮; die Brustzeichnung *jen* 仁; die Bauchzeichnung *sin* 信: das ist der Vogel. Er ernährt sich von selbst, er singt selbst und tanzt selbst; bei seinem Erscheinen herrscht auf Erden Friede und Wohlergehen.“

Er wird von K'üh recht gern angeführt: *Li-sao*, Str. 50: 鸞皇爲余先戒兮; hier soll nach chines. Erklärern *Luan* der Begleiter des *Huang* sein; Str. 51: 吾令鳳鳥飛騰 wird *Feng* allein genannt; *Ch'u-ts'e* 4, 6a: 鸞鳥鳳皇日以遠 werden *Luan*, *Feng* und *Huang* zusammen genannt; *Li-sao* Str. 87a wörtlich mit V. 60a: 鳳凰翼其承旂; Pfizmaier: „Der *Fung* und *Huang*, sie lieh'n die Glockenfahne“; *Ch'u-ts'e* 4, 11a: 鳳皇在筮兮.

Juh-shou ist der Geist des Westens; siehe darüber *Li-ki*, *Yüeh-ling* = *SBE* 39, 282—291; kommt auch im *Kuoh-yü* 8, 7b vor; *Shan-hai-king* 2, 11a heißt es: „Im Westen 290 Li weit ist ein Berg, genannt *You*. Der Geist *Ju-shou* bewohnt ihn.“ Der Komm. dazu sagt: „Es ist der Geist des Metalles; er hat das Gesicht eines Menschen, die Tatzen eines Tigers, weißen Schwanz und hält ein breites Beil (Hellebarde).“ *Shan-hai-king* 7, 2b heißt es: „Im Westen ist *Ju-shou*; er hat im linken Ohr Schlangen(-gehänge) und fährt auf zwei Drachen.“ Der Komm. ist der gleiche wie oben, nur anstatt „weißer Schwanz“ heißt es „weiße Haare“. Weiteres siehe noch Anm. zu V. 56.

61. 擊彗星以爲旂兮
舉斗柄以爲麾
62. 叛陸離其上下兮
遊驚霧之流波

61. Ich packte den Besenstern und machte ihn zur Fahne; ich erhob den Griff des Nordsterns und machte ihn zum Winksignal.

62. Flatternd durcheinander in bunter Pracht, (wehten) sie auf und ab; sie zogen auf den flutenden Wogen des erschreckten Nebels.

Der „Kaiser des Westens“ nach den chines. Komm. = Shao-hao 少皓 v. l. 皞 der Herrscher des Westens, siehe Li-ki Stellen wie bei Ju-shou; *Shan-hai-king* 2, 10a heißt es: „Im Westen des Ch'ang-liu. Sein Geist der weiße Kaiser Shao-hao bewohnt ihn.“ Der Komm. dazu sagt: 少昊金天氏帝摯之號. *Shan-hai-king* 14, 1a heißt es aber: „Außerhalb des östlichen Meeres ist der große Schlund (siehe dazu Yüan-yu V. 86). Das Reich des Kaisers Shao-hao, Shao-hao, Sohn der Kaiser Chuan-hü ist dort (?).“ Nach dem Komm. ist 皞 nicht erklärbar. Soll es vielleicht heißen: „der Kaiser Ju?“ Dann *MH* I, 77; III, 324, 420 und die Artikel von Haloun, siehe Anm. zu V. 56.

61. Eine ähnliche Wendung findet sich in den *Kiu-ko*, *Ch'u-ts'e* 2, 7b: 撫彗星德長劍. „Der Griff des Nordsterns sind die Sterne der Deichsel des Großen Wagens (= Scheffel im Chinesischen“); vgl. dazu Schlegel, *Uranographie Chinoise*, 172 ss.

62. 叛 bedeutet auch „glänzend“; die chines. Komm. beziehen ihn auf das Flattern und Wehen der Fahnen, die noch Subjekt sind. 陸離 wird öfters von K'üh gebraucht, so z. B. *Li-sao* Str. 30 vom Perlengürtel, wo C. es erklärt durch: 美好分散之貌, also etwa: „schön durcheinander fließen“. V. 62a fast wörtlich in *Li-sao* Str. 52; 斑陸離其上下. Dieser Vers wird von Pfizmaier vollständig falsch auf die Unschlüssigkeit und den Wechsel der Gedanken des Dichters bezogen. Er geht auf Str. 51 zurück, wo von dem Vogel Feng, den Wirbelwinden und dem Regenbogen die Rede ist; er bezeichnet das bunte Durcheinanderwogen der Farben, wie hier V. 62a. 陸離 auch noch *Ch'u-ts'e* 2, 6b und 4, 4b gebraucht und besonders von den Nachahmern des K'üh; es scheint ein Ch'u-Ausdruck zu sein.

63. 昔曖曖其曠莽兮
召玄武而奔屬
64. 後文昌使掌行兮
選署衆神以並轂

63. Die Zeit ward dunkel; es wurde finster; (da) rief ich nach dem „Dunklen Krieger“, und eilends folgte er.

64. Zurück ließ ich den Wen-ch'ang bleiben und hieß ihn des Weges warten; ich wählte die Geister aus, um die Radnaben zu ordnen.

In V. 62b könnte man auch den Dichter als Subjekt nehmen; doch etwas näher scheint es zu liegen, an die Fahnen zu denken, vor deren Wehen die Nebelwolken erschreckt zurückweichen.

63. 昔 (ein altes Zeichen für 時) ist die Zeit, wo der Dichter zum Abend, zum „Kleinen Glanz“ gekommen. Für 曖曖 vv. lit. 曖曖 und 曠曠; es ist wie 曠莽 eine Doppelung. Nach W. wurden Sonne und Mond verdunkelt und gaben kein Licht; daher ruft der Dichter nach den Geistern der Dunkelheit, des Yin, die Wache halten sollen. Ein ähnliches Motiv wie V. 63a findet sich öfters bei K'üh, so z. B. *Li-sao* Str. 53: 時曖曖其將罷.

Der „Dunkle Krieger“ sind nach C. sieben Sternbilder im Norden, die 龜蛇 heißen; wegen der Lage im Norden nennt man sie „dunkel“ und wegen des Schuppenpanzers „Krieger“; siehe darüber *MH* III, 353 und Schlegel, *Uranographie Chinoise*, 59. Über das Banner des „Dunklen Kriegers“ siehe *Li-ki* I (*K'üh-li*), I, 5, 8.

64. Wen-ch'ang wohnt nach C. im „purpurnen geheimnisvollen Palast“; es sind die sechs Sterne, die an der Spitze des Scheffel liegen und ein Viereck bilden. Das sind die Sterne des Großen Bären, vgl. *MH* III, 342 und Schlegel, *Uranogr. Chin.*, 530. Zur Verehrung des Wen-ch'ang bei den Taoisten siehe Grube, *Religion und Kultus der Chinesen* S. 135. Vgl. auch besonders über die verschiedene Angabe der Sterne des Wen-ch'ang de Groot, *Fêtes*, p. 162. Nach H. soll Wen-ch'ang des Weges warten und daher wählt er die Geister aus, die nun auf der weiteren Fahrt mitgehen sollen (= die Radnaben ordnen); es ist aber auch möglich, daß der Dichter selbst Subjekt in V. 64b ist.

65. 路曼曼其修遠兮
徐弭節而高厲
66. 左雨師使徑待兮
右雷公而爲衛
67. 欲度世以忘歸兮
意恣睢以坦搖

65. Der Weg war lang, er dehnte sich in die Ferne; ich verlangsamte die Abschnitte und klomm zur Höhe.

66. Zum Linken machte ich den Regenmeister (und) hieß ihn den Weg hüten; zum Rechten machte ich den Donnerfürsten und ließ ihn Wache halten.

67. Ich wünschte über die Welt hinauszufahren und so die Heimkehr zu vergessen; die Gedanken schweiften zügellos und gingen hoch.

65. V. 65a wörtlich im *Li-sao* Str. 48: 路曼曼其修遠兮; Pfizmaier übersetzt: „Die Wegstrecke war gedehnt und weit“. Ähnliche Wendungen auch sonst bei K'üh, z. B. *Li-sao* Str. 86: 路脩遠以周流 und Str. 89: 路脩遠以多艱弭節 wörtlich: die Abschnitte verringern; auch sonst öfter bei K'üh, z. B. *Li-sao* Str. 48: 吾令羲和弭節兮; Str. 91: 抑念而弭節兮; *Ch'u-ts'e* 2, 4a: 夕弭節兮北楮 u. a.

厲 nach C. 憑陵之意 also etwa: „stützend“ oder „mit Anstrengung steigen“, „klimmen“; nach L. bezeichnet 厲 sonst „mit (aufgehobenen) Kleidern das Wasser durchwaten“ 以衣涉水, doch hier: 高厲 = 高舉而過, also etwa „die Höhe überwinden“; nach H. 舉 = 渡 = „mit einem Kahn übersetzen“. Diese Bedeutung würde darauf hinweisen, daß der Dichter das Wolkenmeer durchfährt.

66. Der „Donnerfürst“ kommt noch einmal bei K'üh vor, *Li-sao* Str. 50: 雷師告余以未旦, wo er von C. mit Feng-lung identifiziert wird, siehe Anm. zu V. 48. Außer im *Shan-hai-king* 13, 1a (Lei-shen) wird er sonst vor K'üh Yüan in der chines. Literatur nicht erwähnt, 雲師 auch *Shan-hai-king* 9, 2a. Über ihn siehe auch *MH* III, 444, n. 2 und Doré, *Recherches* X, 665—697.

67. Die Schilderung der Luftfahrt wird unterbrochen durch die Beschreibung der inneren Seelenstimmung: wie er in den höheren

68. 內欣欣而自美兮
聊嬉娛以淫樂
69. 步青雲以汎濫游兮
忽臨睨夫舊鄉

68. Im Innern war ich voller Freude und fand mich selbst schön; ich wollte mich fröhlicher Lust hingeben und mich maßlos freuen.

69. Ich durchzog die blauen Wolken und flutend und wogend wanderte ich dahin; plötzlich blickte ich hinab auf mein altes Land.

Regionen wandert, so steigen auch seine Gedanken und Wünsche und ziehen ihn in die Ferne; er gibt sich der Freude über seinen Erfolg hin. 度 „messen“, doch hier hat es die zweite Bedeutung: „hinausschreiten“, daher sagt C. für 度世: 越塵世而仙去也; H. setzt es gleich 僊; es ist term. tech. für das Verlassen der Welt durch die Sien. 恣 „frei umherblicken“, „schweiften“, C. = 放肆; für 坦搖 Couvreur: „avoir des hautes aspirations“; C. = 軒舉.

68. 自美 „sich selbst schön finden“, auch „sich wohl fühlen“, „mit seiner eigenen Vollendung zufrieden sein“; 自 ist pronominal (siehe *Gr. Gr.* 551, 552) und 美 zum Verbum factivum geworden (siehe *Gr. Gr.* 553 und die dort aus Han Fei-tze angeführte Stelle: 美者自美...). Zu 聊 siehe Anm. zu V. 23 淫樂. C. = 樂之深.

69. Ein ähnliches Kontrastmotiv wie hier in VV. 69 und 70 findet sich auch *Li-sao* Str. 91 und 92: Der Dichter erhebt sich in die Höhe und überläßt sich der Freude, da sieht er plötzlich seine alte Heimat und wird von Schmerz ergriffen; doch während im *Li-sao* die Fahrt mit dem Entschluß, dem P'eng-hien zu folgen, endigt, bezwingt der Dichter hier seinen Schmerz und setzt die Fahrt fort, bis er Nachbar des großen Anfangs geworden. Der dichterische Wert dieses Verses 69 und der folgenden liegt wohl in dem Kontrast, der in die Schilderung Abwechslung bringt, oder sollte es als der letzte Abschied von der alten Heimat gefaßt werden? Der Ausdruck 汎濫, bei *Meng-tze* III, I, IV, 7: 汎濫於天下 und III, II, IX, 3: 汎濫於中國 wohl aktivisch zu nehmen: „überschwemmte“, wird von L. umschrieben: 無度之意; danach würde es also besagen, daß der Dichter mit den Wolkenfluten ohne End

70. 僕夫懷余心悲兮
邊馬顧而不行

71. 思舊故以想像兮
長太息而掩涕

70. Dem Wagenlenker ging zu Herzen meines Herzens Traurigkeit; die Außenpferde schauten zurück und gingen nicht weiter.

71. Ich dachte an das Alte und sann dem Vorbilde nach; ich seufzte lang und schwer und barg die Tränen.

und Ziel hinwandert. W. sagt, der Dichter folge dem Feng-lung — nach W. der Regen- resp. Wolkengott, vgl. Anm. zu V. 48 — und wanderte dahin. Der Gedanke ist wohl der, daß der Dichter, der ja auf Wolken fahren kann, wie die Wolken und mit den Wolken dahin flutet und wogt. Eine V. läßt 以 aus, eine andere 游. Zu V. 69b und 70 vgl. die fast gleiche Stelle im *Li-sao* Str. 93: 忽臨眺夫舊鄉僕夫悲余馬懷兮蜷局顧而不行.

Pfizmaier übersetzt:

„Da plötzlich überblick' ich Kieu-hiang;
Der Lenker klagt, es sehnen sich die Rosse,
Sich bäumend, störrig weilen sie und geh'n nicht.“

夫 in *Li-sao* Str. 92 übersetzt Pfizmaier mit „dieses“; diese demonstrative Bedeutung kann 夫 haben, vgl. *Chung-yung* XXII, 9 = *Ch. Cl.* I, 9, wo Legge in der Anm. darauf aufmerksam macht. Gab., *Gr. Gr.* § 413 betont diese Bedeutung zu wenig. Hier hat 夫 diese auf Bekanntes hinweisende Bedeutung, man kann es wohl gut mit „mein“ übersetzen.

70. Hier könnte man 余心悲 auch als selbständigen Satz fassen: „Der Wagenlenker ward bekümmert, und mein Herz ward traurig“, entsprechend dem Satz im *Li-sao*: 僕夫懷余心悲. Die chines. Komm. sagen weiter nichts dazu, nur W. sagt, daß der Wagenlenker an des Dichters Ahnen denkt und König Huai beklagt; er scheint also die Konstruktion wie in der oben gegebenen Übersetzung zu fassen.

71. C. bemerkt zu den VV. 71, 72: „Obwohl K'üh Yüan sich selbst vervollkommnet, an das Tao denkt, mit den Sien verkehrt, sich freut und durch alle Himmelsgegenden wandert und den Geistern

72. 汜容與而選舉兮
聊抑志而自弭

72. Doch ich schwamm ruhig dahin und fernhin erhob ich mich; ich wünschte, die Gedanken zu bändigen und mich (zur Ruhe) zu zwingen.

befiehlt, so kommt doch diese Freude dem Gedanken an das Land Ch'u nicht gleich: darum sinnt er dem Alten nach, wünscht seine Loyalität vollends zu beweisen, indem er dem Reiche nützt. Das ist des Herzens höchste Vollendung, das ist der wahren Tugend Vollkommenheit.“ Diese Verse sprechen auch entschieden für K'üh Yüans Autorschaft, siehe Einleitung.

W. sagt zu V. 71a, daß K'üh liebevoll an seine Freunde und Brüder denkt; L.: „er denkt zurück an das, was er in früheren Tagen gehört und gesehen. Die Vorbilder waren wohl die Ideale, welche er in seiner politischen Tätigkeit zu erreichen suchte“.

像 könnte auch, wie Erkes, *Chao-hun*, V. 49 nach der Erklärung des C. annimmt, „Bildnis des Verstorbenen“ bedeuten; es wäre dann ein Gedenken an die Ahnen gemeint, v. l. 象 für 像; 而 für 以.

容與 findet sich oft in den Ch'u-ts'e. Couvreur gibt als Bedeutung an: „à l'aise“, „commodément“; Giles gibt nur die Satzverbindung: 聊且容與而戲 „therefore let us take things easy and amuse ourselves“; Palladius: „sorglos“, „untätig“, „sich angenehm ergehen“, „anständig“. Diese Angaben von Pall. stützen sich auf C.s Erklärungen der einzelnen Ch'u-ts'e Stellen: *Li-sao* Str. 88 erklärt C. den Ausdruck: 遊戲貌; *Ch'u-ts'e* 2, 11b: 容與有態度; *Ch'u-ts'e* 4, 6b: 徘徊; *Ch'u-ts'e* 6, 3a: 徐步; *Ch'u-ts'e* 6, 7a: 嬉遊. Sonst wird 容與 in den *Ch'u-ts'e* noch gebraucht: 2, 4a; 2, 5b; 4, 5a; 4, 14b.

In V. 72a dürfte der Ausdruck wohl in der Bedeutung: „gefaßt“, „in ruhiger Fassung“ genommen sein wie *Ch'u-ts'e* 2, 11b. Über die Funktion des 與 siehe Anm. zu V. 51. 聊 wird auch hier wie V. 21, siehe die dortige Anm., als Partikel des Wunsches, des Versuches aufgefaßt. Vgl. zu V. 72b auch *Li-sao* Str. 91: 抑志而弭節, wo Pfizmaier übersetzt: Den Vorsatz ändert' ich und mäßigte die Eile; richtiger heißt auch hier 抑志 „den Wunsch (emporzu-)stürmen) niederzwingen, mäßigen“.

73. 指炎帝而直馳兮
吾將往乎南疑
74. 覽方外之荒忽兮
沛澗瀆而自浮

73. Ich wies auf den „Flammengott“ und stürmte geradeaus; ich war im Begriffe, zu den „Zweifeln des Südens“ zu ziehen.

74. Ich blickte auf der äußeren Gegenden weite Wildnisse; ich zog wogend dahin und schwamm von selbst.

73. 炎帝 ist der Herrscher des Südens, vgl. *Li-ki, Yüeh-ling* = *SBE* 37, 268—280; siehe auch Anm. zu V. 57. 南疑 nach C. ein Gebirge mit neun gleichen Spitzen, so daß man sie leicht verwechseln konnte, daher neun Zweifel genannt. Es ist ein Gebirgszug, der in den Präfekturen 永州府 und 道州府 liegt; Kaiser Shun soll dort gestorben und auch begraben sein. Näheres siehe auch darüber Tschepe, *Royaume de Tch'ou*, p. 4 und *MH* 1, 91. Dieses Gebirge auch noch in *Ch'u-ts'e* 2, 6a erwähnt.

Für 帝 v. l. 神; für 疑 v. l. 姪.

74. 荒忽 bezieht sich zunächst auf die Wildnisse des fernen Südens; doch man kann es auch auf die Verschwommenheit, verworrene Unbestimmtheit der grauen Ferne, wo Himmel und Erde zu verschwimmen scheinen, beziehen. Ähnliche Bedeutung noch *Ch'u-ts'e* 2, 4b; 4, 6b; siehe über die Doppelung auch *Yüan-yu* V. 8. Ähnliche Doppelungen mit ungefähr gleichem Sinn sind auch noch: 儼忽 in V. 88, 髣髴 in V. 18 und 依稀; 方外 „außerhalb der Weltgegenden“. W.: „er durchforscht darauf die Enden der Welt und die Grenzen der Meere“. Es ist nicht klar, was in 74b Subjekt ist. Nach C. ist: 沛 = 流貌; 澗瀆 = 水盛貌, danach scheint C. 沛澗瀆 von dem Strömen und Fluten der Wassermassen zu nehmen; doch könnte 沛 auch trans. Verbum sein, wie in *Ch'u-ts'e* 2, 2b: 沛吾乘 (C. erklärt hier 沛 durch 行貌) „der Siangfürst treibt — trägt — mein Boot“; vielleicht auch: „es zieht (fährt) mein Boot...“ Danach könnte man auch oben übersetzen: „ich ziehe wogend und...“ 自浮 kann man wohl nicht anders als auf K'üh selbst beziehen. So nimmt es auch wohl L.: 自九疑而又遊流波.

W. jedoch faßt V. 74b von den Wassermassen, denn er sagt:

75. 祝融戒而蹕御兮
騰告鸞鳥迎處妃
76. 張咸池奏承雲兮
二女御九韶歌

75. Chu-jung warnte (mich) und hielt an die Fahrt (das Gefährt); emporsteigend hieß er den Vogel Luan der Mi-fei entgegengehen.

76. Lang dehnte sie das Hien-chi und spielte das Ch'eng-yün; die beiden Frauen begleiteten den Gesang der Neun Shao.

水與天合商漂流也。Für 澗瀆 = Doppelung v. l. 罔象; dieses bedeutet auch den Wassergeist, woran hier aber kaum zu denken ist. Für 覽 v. l. 覺.

75. Chu-jung ist der Geist des Südens, siehe *Li-ki, Yüeh-ling* = *SBE* 37, 268—280 und Anm. zu V. 56. 蹕 nach C. und L. = 止行人; 御 nach C. = 御 „verbieten“, „anhalten“, „hindern“; doch könnte es auch einfach „das Gefährt“ bedeuten. W. hat für 蹕御 die v. l. 還衡 „die Wagendeichsel drehen“, recht konkret. In V. 75b könnte K'üh selbst Subjekt sein, doch liegt es näher, das Subjekt aus dem vorhergehenden Halbvers zu nehmen. Über den Vogel Luan siehe Anm. zu V. 60. Mi-fei ist nach den chines. Komm. der Geist des Lo-Flusses, welcher der Stadt 洛邑 (Honan) den Namen gibt. K'üh fragt im *Li-sao* Str. 56, wo Mi-fei weilt; C. sagt hier, daß sie die Tochter des Fu-hi ist, die sich im Lo-Flusse ertränkt hat, und darauf ein Flußgeist geworden ist.

76. Auch hier ist nicht klar, wer Subjekt ist. Im *Li-sao* Str. 91 sagt K'üh:

抑志而弭節兮
神高馳之邈邈
奏九歌而舞韶兮
聊假日以媮樂

D'Hervey de St. Denys faßt in den beiden letzten Halbversen K'üh als Subjekt und übersetzt: „J'ai chanté les cantiques de Yu, j'ai dansé la danse de Chun“; Legge: „I sang the nine Songs (of Yü), and danced the dance (of Shun)“ Pfizmaier übersetzt: „Neun Töne hört' ich und getanzt ward zu den Schao“. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß die Gesänge und Tänze von den Geistern ausge-

77. 使湘靈鼓瑟兮
令海若舞馮夷

77. Er befahl dem Sianggeist die Laute zu schlagen; er ließ Hai-joh und P'ing-i tanzen.

führt wurden, die K'üh im vorhergehenden Verse nennt, so wird auch hier in V. 76a wohl Mi-fei am besten als Subjekt gefaßt werden.

Nach C. ist Hien-chi die Musik des Kaisers Yao und Ch'eng-yün die Musik des Kaisers Hoang-ti; doch er sagt auch, daß diese Musik von andern dem Chuan-hü, wieder von andern dem Kaiser Yü zugeschrieben wird; es ließe sich das nicht mehr feststellen. Zu der Musik der Alten vgl. auch *MH* III, 255 ss.

Die 二女 sind nach C. und W. die beiden Töchter des Yao 娥皇 u. 女英, die Gattinnen des Shun; vgl. dazu auch *Shu-king* I, III, 12 (*Ch. Cl.* III, 27). Diese beiden Frauen auch von K'üh noch in zwei der *Kiu-ko* besungen 湘夫人 und 湘君. Nach Chav. *MH* II, 154 n. 4 wäre unter 湘君 Shun selbst zu verstehen, unter 湘夫人 — die beiden Frauen. (Weiteres darüber in der demnächst folgenden Arbeit: *Die Neun Gesänge K'üh Yüans*.) 御 nach C. = 侍, also bedienen „begleiten“; L. faßt 御 als 奏 „spielen“, „ausführen“. Die Neun Shao sind die Musik des Kaisers Shun; *Li-sao* Str. 91: 奏九歌而舞韶兮, nach C.: 韶 = 九韶之舞, also „Tanzmusik“.

77. Nach W. wären unter 湘靈 „die Geister (oder der Geist?) der Ströme im allgemeinen“ nach C. und L. „der Geist (oder die Geister?) des Siang-Flusses“; H. bemerkt ausdrücklich, daß darunter nicht die beiden Frauen (V. 76a) gemeint sind.

Nach W. und C. ist 海若 „der Meerestgott“; von den chines. Komm. wird auf *Chuang-tze* XVII, 26 ff. = *SBE* 39, 274 ff. verwiesen, wo Chuang-tze in großartiger Weise den Gott des Nordmeeres: 北海若 mit dem Flußgott: 河伯 über das Tao reden läßt. H. und L. identifizieren 馮夷 P'ing I (oder Feng I?) mit 河伯; C. sagt in seinem Komm. zu 河伯, einem der *Kiu-ko*, daß dieser Flußgott nach alter Aussage mit P'ing I identisch sei, doch ließe sich dieses nicht mehr klarstellen; zu 馮夷 in V. 77b sagt C.: 馮夷水仙 und verweist auf Chuang-tze; es wird also wohl *Chuang-tze* VI, 19b *SBE* 39, 244) gemeint sein, wo es heißt: 馮夷得之以遊大川 „P'ing I erlangte das Tao und wanderte in großen Fluten“

(Legge wohl ungenau: „enjoyed himself in the Great River“). *Mu-t'ien-tze-chuan* I, 1b sagt: 河伯無夷之所都居 (vgl. auch dazu *MH* V. 47 n. 1); der Komm. hierzu identifiziert 無夷 mit 馮夷 (ob mit Recht?) und verweist auf *Shan-hai-king* 12, 2a, wo es heißt: „Der Abgrund des Tsung-ki (?), 300 Klafter tief, ist (維) die ständige Residenz des P'ing I. P'ing I hat ein Menschenantlitz und fährt auf zwei Drachen.“ Nach dem Komm. ist 冰夷 gleich 馮夷. *Manual* Pt. I, 136 wie auch *Bibliogr. Dict.* n. 568 transkribieren 馮 mit Feng; Legge *l. c.* mit Feng; sollte die v. l. im *Shan-hai-king* nicht darauf hinweisen, daß hier nicht die Transkription des Familiennamens zu nehmen ist, sondern die ursprüngliche P'ing oder Ping?

Nach den verschiedenen Stellen, besonders denen aus Chuang-tze, scheint es doch sicher, daß *P'ing I* mit *Ho-peh* identisch ist. Vgl. dazu auch noch *MH* V, 47 n. 1 und die weiteren dort angeführten Angaben bei Chavannes. Über den Flußgott *Ho-peh* (*Biogr. Dict.* n. 655 — unter den verschiedenen Namen dieses Gottes führt Giles auch 水夷 *Shui I* an, was ein Irrtum für 冰夷 *P'ing I* sein dürfte —), die ihm dargebrachten Mädchenopfer und deren Abschaffung durch Si-men Pao (*Biogr. Dict.* n. 678) siehe *Shi-ki Lieh-chuan* 126, 7b ff. (cf. de Groot, *Religious System* VI, 1196/99).

Das neue Wörterbuch der Commercial Press, *Ts'e-yüan* 辭源, gibt für P'ing I die doppelte Bedeutung: „Wassergeist und Himmelsgeist“. Für die Bedeutung „Wassergeist“ zitiert es Chuang-tze, für die zweite führt es Huai-nan-tze I, 1b an: 昔者馮夷大丙之御也. „P'ing I ist der Wagenlenker des Ta Ping.“ Abgesehen davon, daß es noch nicht bestimmt ist, was man eigentlich unter Ta Ping zu verstehen hat (Couvreur sagt einfach: „une divinité“), können die weiteren Aussagen über P'ing I an der genannten Stelle bei Huai-nan-tze — er fährt auf dem Wolkenwagen, steigt in den Wolkenregenbogen, wandert im zarten Nebel — ja auch vom Fluß (Wassergott) verstanden werden. Dann aber führt der Komm. zu *Shan-hai-king* 12, 2a eine Stelle aus Huai-nan an (es gelang mir allerdings nicht, sie bei der cursorischen Durchsicht im Original zu finden), wo es heißt: 馮夷得道以潛大川 (即河伯也 — dieses offenbare Bemerkung des Komm.). Eigenartig ist allerdings die Stellung des Verbums zwischen den beiden Objekts substantiven Hai-joh und P'ing I. P'ing I noch im *Se-hüan* = *Wen-süan* 25, 6a.

78. 玄螭蟲象竝出進兮
形螺虬而透蛇

79. 雌蜺便娟以增撓兮
鸞鳥軒翥而翔飛

78. Dunkle Drachen, Wurmgestalten, traten zusammen hervor und gingen zurück; in ihrer Form waren sie gewunden und krümmten sich.

79. Der (weibliche) Regenbogen, in leichter Anmut, wand sich gestuft darüber; der Vogel Luan schwang sich empor und flog hin und her.

78. 螭 erklären W. und L. als 龍類; 象 wird von allen chines. Komm. als das fabelhafte Wasserungeheuer 罔象 bezeichnet, und C. sagt: 象國語所謂水之怪龍罔象也. „Siang (ist dasselbe Wesen), von dem es im Kuoh-yü heißt: Das Wasserungeheuer heißt Drache Wang-siang.“ *Kuoh-yü* cap. 5 (Abt. *Lu*, 2. Teil, S. 31 b n. m. Ausgabe); siehe zu diesem Wang-siang weiteres bei Conrady in der Einleitung S. 7 zu Stenz' *Beiträge zur Volkskunde Süd-Shantungs* und auch *MH* V, 311 n. 1.

Gar nicht erklärt wird von den chines. Komm. die Bedeutung von 蟲; nach Couvreur: „nom générique des insectes, reptiles, mollusques; anciennement ce nom désignait tous les animaux et même l'homme“. Man könnte es also als generische Bezeichnung zu 螭 nehmen und dann übersetzen: „Dunkle Drachenwesen und Siang-wang“. Besser wird man aber wohl so zerlegen: 玄螭 und 蟲象, also Dvandva-Kompositum und dann — trotz der chines. Komm. — 象 in eigentlicher Bedeutung nehmen, also 蟲象 etwa „Wurmgestalten“ oder ähnlich. Eine v. l. gibt für V. 78a: 列螭衆而竝進.

Für 象 v. l. 螭

V. 78b beschreibt nun die Formen der Ungeheuer noch näher. 形 „der Gestalt und Form nach“ oder: „ihre Gestalten“. 螺虬 (eine Doppelung?) nach C. = 盤曲貌 „gewunden“, „zusammengeballt“; Palladius: „sich drehen“, „krümmen“. Zu 透蛇 siehe V. 52.

Interessant ist die Erklärung, welche die europ. Wörterbücher zu dem Charakter 螭 geben. Couvreur: „dragon qui a des cornes“; Giles: „a dragon without horns“; Palladius: „das Junge eines

80. 音樂博衍無終極兮
焉乃逝以徘徊

81. 舒并節以馳騫兮
連絕垠乎寒門

80. Gesang und Musik schwoll mächtig ohne End und Ziel; so fuhr ich dahin und wanderte hin und her.

81. Ich dehnte die gleichen Takte, um so vorwärts zu stürmen; ich fuhr hinaus über der Erde Enden, zum Tor der Kälte.

Drachen mit Hörnern“; Tsang (*A Complete Chinese-English Dictionary*, The Republican Press, Shanghai 1922): „a young dragon with a horn“.

79. Zu 雌蜺 siehe Anm. zu V. 53; 便娟 nach C. 輕麗貌 „leicht und schön“; vielleicht sogar „kokett“; 撓 nach C. = 纏 „umspannen“. Über den Vogel Luan siehe V. 60; 翥 nach C. = 舉. Zu dem Erscheinen der Vögel Feng und Huang beim Klange der Musik vgl. auch *Shu-king* II, 4, 9 (*Ch. Cl.* III, 87), besonders aber auch die Schilderung der Musikszene bei *Lieh-tze* 2, 14a f. und *Chuang-tze* XIV, 20b ff.

80. 音樂 nach W. = 五音; Couvreur: „musique“; doch besser wird man wohl 音 auf den Gesang und 樂 auf die Musik beziehen; so scheint es auch L. zu fassen, der sagt: 歌鼓合奏之久; doch wird dieser Unterschied gewöhnlich nicht festgehalten.

焉 von C. einfach als 語詞 erklärt; es hat hier wohl die Bedeutung von „so, wie“, vgl. *Gr. Gr.* § 820; ähnlich auch gebraucht in *Shi-king* I, III, XV, 1—3. L. erklärt 80b folgendermaßen: 欲他遊又忍即去以其樂極也.

81. Nun beschleunigt der Dichter die Fahrt, denn er dehnt die gleichen Takte; vgl. umgekehrt V. 65b. 連 nach C. = 遠; doch es kann auch heißen: „übertreffen“, „hinausfahren“; so nimmt es W.: 經過絕垠 nach C. = 天地邊際絕; wörtlich: „abgebrochen“. 寒門 nach C. = 北極之門, also „das Nordpoltor“ Zum „Tor der Kälte“ vgl. auch Erkes, *Das Weltbild*, Anm. 141, wo es heißt: „Der Berg des Nordens heißt der Berg des Nordgipfels; er heißt das „kalte Tor.“

82. 軼迅風於清源兮
從顛頂乎增冰

83. 歷玄冥以邪徑兮
乘間維以反顧

82. Ich überholte den heftigen Wind bei den klaren Quellen; ich folgte dem Chuan-hü zum gehäuften Eis.

83. Ich zog vorüber bei Hüan-ming und verlor den Weg; ich bestieg der Zwischenräume Himmelsseile und blickte zurück.

82. 軼 nach C. und L. = 從後出前, also „überholen“; 迅 nach C. 疾 = „heftig“.

W. sagt zu diesem Verse: „Nun tritt er in die dunkle Behausung der acht Winde“ (zu den acht Winden und ihrer Beziehung zu den 八卦 acht Trigrammen und den acht Himmelsrichtungen siehe Erkes, *Weltbild* Anm. 52 und *Manual* Pt. II, n. 241. Zu Chuan-hü, dem Herrscher des Nordens siehe *Li-ki*, *Yüeh-ling* = *SBE* 37, 296—310 und Anm. zu V. 56. 清源 nach L. sind die Quellen der Wasser. 增冰 „gehäuftes oder getürmtes Eis“, eine alte Bezeichnung für den Norden, siehe auch *Huai-nan-tze* 4, 6a; Erkes, *Weltbild*, Anm. 131.

83. Zu Hüan-ming, dem Geist des Nordens, siehe *Li-ki*, *Yüeh-ling* = *SBE* 37, 296—310 und Anm. zu V. 56. *Shan-hai-king* 8, 3b heißt es: „Im Norden ist Yü-kiang 禺疆 mit dem Gesicht eines Menschen und dem Körper eines Vogels; er hat Ohrgehänge aus zwei grünen Schlangen bestehend; er fährt auf zwei Schlangen.“ Der Komm. sagt dazu: „(Sein) *tze* 字 ist Hüan-ming 玄冥; es ist der Wassergeist“.

Tso-chuan 669/71 werden noch Opfer an Hüan-ming und Hui-lu erwähnt.

邪 „falsch“, auch: „abliegen“, „den rechten Weg verfehlen“. Nach L. endigt der Weg außerhalb des Kältetores, daher sagt er 邪. Nach W. kommt der Dichter zur „Dunklen Stadt“ des Hüan-ming, wo der Weg endigt. Über die „Dunkle Stadt“ vgl. *Chuang-tze* VI, 6 = *SBE* 39, 245; auch Erkes, *Das Weltbild*, Anm. 140. Nach 孝經緯 hat der Himmel sieben 衡 und sechs 間; der 維 gibt es vier, an den vier den Himmelsrichtungen entsprechenden Ecken.

84. 召黔羸而見之兮
爲余先乎平路

85. 經營四方兮
周流六漠

86. 上至列缺兮
降望大壑

84. Ich rief nach K'ien-lei und besuchte ihn; er machte meinen Vorläufer auf den rechten Weg.

85. Ich durchmaß die vier Weltgegenden; ich kreiste durch die sechs Wüsten.

86. Oben gelangte ich zur Blitzspalte; hinabfahrend starrte ich in den großen Schlund.

Cf. Erkes, *Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen*, *T'oung-pao* 24 (1925/26), p. 49/50.

84. 召 „jemanden rufen“, „kommen lassen“. 黔羸 ist nach W. „der Gott der Verwandlungen“, „der Schöpfergott“. Im *Ta-jen-fu* kommt 黔雷 vor, der mit K'ien-lei sein soll. H. zitiert einen Komm., nach dem K'ien-lei der Wassergott ist; *Shi-ki* nennt ihn 含靈. 爲 soll auch im fallenden Tone zu lesen sein, doch siehe Anm. zu V. 59. 平路 „der ebene rechte Weg“, im Gegensatz zu 邪徑.

85. Für 方 hat W. v. l. 荒; es sind „die vier Weltgegenden“; nach W. fährt der Dichter rund um „die acht Richtungen der Windrose“ (八極). Die „sechs Wüsten“ sind nach C. und L. die sechs 合; nach *Manual* Pt. II, 185 die Kardinalpunkte, d. h. Norden, Süden, Osten, Westen, Oben (= Himmel) und Unten (= Erde). Vgl. auch *Huai-nan-tze* 4, 1a. Der Dichter setzt wohl voraus, da der Himmel ja rund ist, daß oben die Weltpunkte näher zusammenkommen, daher er sie leicht umkreisen kann.

86. Oben ist die Blitzspalte, aus der der Blitz zuckt (C.). 列缺 „Blitzspalte“ (電隙) nach den chines. Erklärern; L. sagt noch, daß man sie „Himmelstor“ (天門) nennt.

大壑 *Lieh-tze* 5, 1b heißt es: „Östlich der Meeresbucht (Gelbes Meer), ich weiß nicht wie viele Tausend Meilen weit, ist ein großer Schlund, in Wirklichkeit ist es ein bodenloses Tal, sein Boden ist

87. 下崢嶸而無地兮
上寥廓而無天

88. 視儻忽而無見兮
聽愴怳而無聞

87. Das Untere war abgrundtief und da war keine Erde; das Obere war weit und leer und da war kein Himmel.

88. Beim Schauen, blitzschnell, da gab es kein Sehen; beim Horchen, verwirrt, gab es kein Hören.

ohne Grund; er heißt das große Grab. Die Wasser der acht Enden (der Erde) und der neun Wüsten und der Strom der Milchstraße fließen dorthin, doch es nimmt weder ab noch zu. In seiner Mitte sind fünf Berge...“ *Shan-hai-king* 14, 1a: „Außerhalb des östlichen Meeres gibt es den großen Schlund.“

87. 崢嶸 nach C. 深遠貌, also etwa „abgrundtief“; für 嶸 v. l. 嶸; 寥廓 nach C. 廣遠 „die weite Ferne“, oder besser: „weit und leer“, denn 寥 auch „leer, öde“; für 寥 v. l. 寥.

88. 儻忽 siehe Anm. zu V. 9; 愴怳 nach C. 耳不諦 „das Ohr vernimmt, unterscheidet nichts mehr“; 而 wird in V. 88 wie V. 87 am besten als Adverbialsuffix genommen, vgl. Anm. zu V. 4. Mit Rücksicht auf den Parallelismus mit 愴怳 könnte 儻忽 nicht bloß „das Schnelle“, sondern auch das „Unklare“, „das Verschwinden“ bezeichnen. Der Dichter hat das Tao vollends erreicht, und da das Tao weder Form noch Farbe hat, so entschwindet Sehen und Hören. Vgl. zu dieser ganz taoistischen Anschauung. *Tao-teh-king* 14, 1 und 2: 視之不見名曰夷聽之不聞名曰希搏之不得名曰微此三者不可致詰故混而為一. *Lieh-tze* 1, 1b: 視之不見聽之不聞循之不得故曰易, vor allem aber *Chuang-tze* XII, 11a: 聽之不聞其聲視之不見其形 XIV, 21a: 聽之不聞其聲視之不見其形 XXII, 49b: 視之無形聽之無聲.

H. weist noch auf die treffende Stelle aus *Huai-nan-tze*, cap. 12 (道應訓), 12b hin: 若我南游乎閩竄之野北息乎沉墨之鄉西窮冥冥之黨東開鴻濛之失此其下無地而上無天聽焉無聞視焉無矚.

Vergleicht man nun die Stellen mit den Versen 87 und 88 und mit der Stelle aus *Ta-jen-fu*: 下崢嶸而無地兮上寥廓而

89. 超無爲以至清兮
與秦初而爲鄰

89. Ich überschritt das Nichthandeln und so gelangte ich zum Reinen; mit dem Erhabenen Anfang war ich Nachbar.

無天視眩眠而無見兮聽愴怳而無聞, so folgt daraus zunächst, daß die VV. 87 und 88 echt taoistisch sind und als Ausdruck der taoistischen Vollendung sehr gut das Ziel der „Fahrt in die Ferne“ zeichnen; dann, daß diese Form des Ausdrucks oft gebraucht worden und daß es daher vollständig grundlos ist zu sagen, *Yüan-yu* hat sie aus dem *Ta-jen-fu* entlehnt. Vgl. zu dem Gebrauch dieser Gedanken *Chung-yung*; die Stellen bei Erkes, *Zur Textkritik des Chung-yung*, S. 9ff.

89. Das ist der letzte Schritt zum Ziele: „Er geht über das Nichthandeln hinaus, das hier auf der Welt für die Sien das Grundprinzip war, und tritt in die Welt des Reinen (Sien) ein“. W. sagt zu 89a: 登天庭; L.: 併無爲之名亦可不設佚無沈濁之汚穢矣. „Er ist zusammen mit des Nichthandelns Namen und kann es nicht aussprechen, er ist zusammen mit dem ohne Flecken und Makel.“ So kommt er dann zu dem „Erhabenen Anfang“, der nach *Lieh-tze* „der Beginn des Odems ist“ 太初者氣之始也, d. h. aus dem alles entspringt und von dem *Chuang-tze* sagt: „Der erhabene Anfang ist das Nichtsein, das Nichtsein ist das Namenlose“ 秦初有无无有无名.

Hier wird das „große Erreichen“ Wirklichkeit; alles entschwindet im „wesenlosen Scheine“; er ist am Anfang alles Seins, und aller Veränderungen; Vergangenes und Zukünftiges, hier wird es gegenwärtig. Schön drückt C. den Inhalt des letzten Verses aus: „Es war K'üh Yüans Schmerz, daß er das Zukünftige nicht erfahren (s. V. 6), und daher wollte er das Tao der Sien erlangen. Da er nun hier angelangt, altert er auch nicht nach dem Tode (後天), er erfaßt den dreifachen Glanz (siehe oben die Stelle aus *Tao-teh-king*, cap. 14). Unten schaut er die Menschen inmitten des Weltenkessels: hunderttausende Eintagsfliegen, im Nu entstehen sie und im Nu vergehen sie. Wie groß ist doch das Tao! Wie groß ist doch das Tao!“

Der Schlußvers des *Ta-jen-fu* lautet:

乘虛無而上假兮超無友而獨存.

Dieser Vers wie die ganze Dichtung des *Ta-jen-fu* zeigt, wie weit Siang-ju hinter K'üh zurückgeblieben ist. C. sagt daher mit Recht: „Siang-ju dichtete das *Ta-jen-fu* und ahmte in vielen seine (K'üh's) Redeweise nach; doch von dem, was K'üh erreicht, davon hat Siang-ju nicht den tausendsten Teil vollbringen können.“

NACHTRAG

A. In seinem Buche *La Chine Antique*, Paris 1927, Ch. VIII: *Le renouveau de la poésie chinoise aux IV et III siècles*: K'iu Yuan) behandelt H. Maspero verschiedene Fragen, die in der vorliegenden Arbeit des weiteren ausgeführt wurden. Es ist mit angenehm zu sehen, daß auch Maspero die Überkritik Hu Shih's zurückweist und die Bedeutung K'üh Yüan's für die chinesische Dichtung besonders betont. Einzelne Punkte, in denen Masperos Ansichten von den meinigen abweichen, wurden bereits im Laufe der Arbeit erörtert oder werden noch bei den folgenden Übersetzungen der Ch'u-ts'e zur Sprache kommen; doch auf zwei möchte ich gleich hier etwas sagen.

Maspero sagt, daß K'üh Yüan, ein Mann aus Ch'u, ein Barbar gewesen und daß Chinesisch nicht seine Muttersprache war; daraus wären wohl manche Eigenheiten des Ausdrucks bei Yüan zu erklären, die bereits von den Chinesen vermerkt wurden.

Ich weiß nicht, welche Gründe Maspero im einzelnen für seine Behauptung hat. Die diesbezüglichen Stellen im *Tso-chuan* III, 30 und VII, 4 (vgl. dazu auch Tschepe, *Le Royaume de Tch'ou*, S. 33, A. 3 und S. 34, A. 1) und auch sonstige Bemerkungen im *Tso-chuan* über die „Leute von Ch'u“ weisen darauf hin, daß in den ersten Jahrhunderten der Chouzeit in Ch'u die Sprache der „Man“ geherrscht hat, die als Nichtchinesisch bezeichnet werden muß. Der Ausdruck „krähenzüngiger Barbar“, den *Mêng-tze* (III, I, IV, 14) von einem Philosophen aus Ch'u gebraucht, dürfte auch wohl darauf hinweisen, daß in Ch'u noch zu Zeiten *Mêng-tze*'s nicht chinesisch gesprochen wurde (doch vgl., was H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*, S. 187 u. A. 339, zu der Übersetzung „krähenzüngig“ oder „krächzend“ sagt; nach ihm müßte die Übersetzung lauten: „Barbar des Südens mit der Neuntöterstimme“ und die Stimme des Neuntöters hätte nichts Krächzendes, im Gegenteil, der Vergleich

bezöge sich auf das Verführende in der Redeweise des Hü Hing). Ob aber mit Sicherheit gefolgert werden kann, das Yüan's Muttersprache nicht chinesisch war, scheint mir weniger gewiß. Der Verkehr des Hofes von Ch'u mit den andern Staaten des eigentlichen China war in den letzten Jahrhunderten der Chouzeit recht rege; viele Eigenheiten des Stiles Yüan's werden von den Kommentatoren als dialektale Verschiedenheiten gegeben, und Yüan zeigt sich jedenfalls als Meister der chinesischen Sprache. Auf jeden Fall müßte der Ausdruck „Barbar“ auf die Sprache eingeschränkt werden, da die Ch'u-ts'e wie auch die Angaben der sämtlichen andern Quellen genügend zeigen, daß die Kultur von Ch'u der anderer chinesischer Staaten nicht nachstand, wenn auch seine Gesandten das Li der nördlichen Höfe öfters nicht zu kennen schienen¹).

Ferner sagt Maspero, daß K'üh Yüan sich während der Verbannung am Ende seines Lebens in die Gegend des Mi-lo, wo vielleicht eine der Domänen seiner Familie gelegen war, zurückgezogen hätte und hier wahrscheinlich hochbejahrt um 285 gestorben wäre; die Tradition, daß er sich im Mi-lo ertränkt, wäre wahrscheinlich nur eine poetische Interpretation des Selbstmordthemas im *Siwang-ji*, einem der *Kiu-chang*.

Möglich ist es schon, daß am Mi-lo eine der Besitzungen der Familie K'üh oder überhaupt der drei Geschlechter Chao, K'üh und King, deren *tai-fu* Yüan gewesen, gelegen hat (die Besitzung K'üh's wird in das Flußgebiet des Huai verlegt); möglich ist auch, daß eine solche Auslegung des Selbstmordthemas, das ja nicht nur im *Siwang-ji* vorkommt, entstehen konnte. Aber die Biographien bei Se-ma Ts'ien und Liu Hiang und die chinesische Tradition (vgl. z. B. *Kia I*) lauten nun einmal anders. Ich halte es nicht für wahrscheinlich, daß sich bereits vor Se-ma Ts'ien eine solche Tradition gebildet haben könnte, wenn nicht mehr als eine poetische Fiktion des Selbstmordthemas vorgelegen hätte. Mit der euhemeristischen Deutung des Drachenbootfestes steht die Sache wesentlich anders.

B. Da der Druck der Arbeit zu weit fortgeschritten war, als daß manche Änderungen ohne große Unkosten hätten vorgenommen werden können, die mir teils durch eignes Studium, teils durch Mit-

¹ Vgl. dazu jetzt Erkes, *Die Sprache des alten Ch'u*, *T'oung Pao* Vol. XXVII (1930), S. 1—11.

teilungen von befreundeter Seite — ich muß hier wieder Herrn Dr. E. von Zach besonders nennen — nachträglich notwendig oder ratsam erschienen, so sei es gestattet, wenigstens hier einiges nachzutragen.

Die Strophenzahlen des *Li-sao* sind von Strophe 12 an um eins tiefer als bei der Zählung Legges, da ich mit einigen chines. Kommentatoren die Halbstrophe 12 als interpoliert angesehen und ausgelassen habe.

Die Umschrift der chines. Wörter weist manche Unregelmäßigkeiten auf, so wurde z. B. im I. Teil *tse* und im II. *tze* geschrieben u. a.; auch die Bandzahl der chines. Werke wurde teilweise mit römischen, teilweise mit arabischen Zahlen gegeben.

Zu einzelnen Versen und den Anmerkungen sei folgendes nachgetragen:

V. 2: 輕舉 erklärt Palladius mit: „sich erheben“, „auf-fliegen“; *Ts'e-yüan* mit 登仙; darnach wäre die A. 2 zu korrigieren.

V. 6: Nach Gab., *Gr.* § 1222 (弗 im Sinne von Nichtkönnen) wird V. 6 richtiger übersetzt: „Die Vergangenen kann ich nicht mehr erreichen, die Zukünftigen werde ich nicht mehr hören“.

V. 7: 悄悅 nach *Ts'e-yüan* = 失意 „enttäuscht“, „verzweifelt“, „aufgeregt“; es wird richtiger parallel zu 徙倚 genommen. Über Doppelungen und ihre Bedeutung für die chines. Sprachentwicklung vgl. A. Conrady, *Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton*; Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen, Jahrg. XVIII, 1915.

V. 10: 氣 ist „Luft“, „Atem“, dann „Odem“, „Lebenskraft“, schließlich in übertragener Bedeutung: „(sittliche) Kraft“, „Recht-schaffenheit“, bes. in der Verbindung 正氣; vgl. das berühmte Gedicht von Wen T'ien-siang: 正氣歌 (de Groot, *Rel. System*, VI, 1044: „Song of the Breaths of Rectitude“; Margouliès, *Le Kou-wen Chinois*, S. 312: „Chant du Grand Fluide“). Dem Inhalt des Yüan-yu scheint mir am meisten die konkrete Bedeutung von „(eingeatmeter) Odem“ zu entsprechen. Vgl. dazu auch Schlußbemerkung zum I. Teil.

V. 12: 清塵 bedeutet eigentlich „leuchtende Stäubchen“, die sich in den Fußstapfen eines Enteilenden erheben, daher auch dann die übertragene Bedeutung „leuchtendes Vorbild“; vgl. dazu E. von Zach, in: *Asia Major*, Bd. II, S. 346. Diese Bedeutung in V. 11a wird durch den Parallelismus nahegelegt.

V. 29: Trotz der chines. Kommentare dürfte für V. 29a folgende Übersetzung empfehlenswerter sein: „Ich bewahrte (pflegte) die Reinheit der Geisteswesen“.

V. 31: Von 壹氣 spricht der Dichter noch in V. 35 und sagt, daß der einzige Odem höchst geistig ist und in der Nacht bewahrt wird; er ist offenbar identisch mit dem 正氣, nach dessen Quelle er forscht (V. 10). Es ist der einzige Odem, die Kraft des Lebens, die in allem Wandel und Wechsel wirkt und schafft (vgl. V. 28 六氣), die das Kleinste wie das Größte erfüllt (V. 33), die in ihren Ursprung wie ihrer Wirkung wunderbar, geistig ist. Nach dieser einzigen Kraft sucht der Dichter, diesen einzigen Odem will er genießen und bewahren, damit das Grobgreifliche seiner Natur schwinde und das sublimierte Wesen hervortreten, das dann in weiter Ferne, in nachbarlicher Nähe des „Erhabenen Anfangs“ (v. 89), sternengleich funkeln soll.

V. 36: V. 36a besser übersetzt: „Mach (dein) Herz rein und erwarte ihn“.

V. 49: Zu Sün-shih sei noch nachgetragen, was L. C. Arlington (*Sinol. Notes in The China Review*, Bd. IV, S. 138) sagt: „始影 (or 旬始) is a name of a star worshipped by women at the Summer Solstice praying for beauty. It is probably Gamma in Draco“.