

# EINLEITUNG

---

Den von dem buddhistischen Kleriker Kyōkai<sup>1)</sup> kurz nach der Narazeit (710-784) oder wahrscheinlich teilweise schon während derselben aufgezeichneten und als Nippon-koku-gembō-zenaku-Ryō-i-ki<sup>2)</sup> vereinigten buddhistischen Legenden wird von seiten japanischer Forscher in mehrfacher Hinsicht Bedeutung zugemessen: erstens wird das Werk von ihnen als erstes seiner Art, d. i. als älteste existierende japanische buddhistische Legendensammlung angesprochen, wobei vielleicht eine minimale Anzahl eng lokal-pragmatisch gerichteter Schriften außer Betracht bleibt. Zweitens: wiewohl in chinesischen Zeichen und demgemäßer Diktion verfaßt, wird es das erste Werk der sogenannten Setsuwa-bungaku<sup>3)</sup> genannt, d. i. Literatur der ursprünglich mündlich gesprochenen, dann in schöner Form aufgeschriebenen „Erzählung“ (im literargeschichtlichen Sinn; vgl. „fabula“ in ursprünglicher Bedeutung: Kurz-Erzählung mit ihrer in alten Zeiten unvermeidlichen lehrenden, unterrichtenden, erbauenden Abzweckung). Mehr noch: wenn diese Literatur sich im Laufe der Zeiten immer mächtiger entfaltet, bis sie auf der Höhe des Mittelalters zu wahren Riesenwerken aufblüht, von wo aus sie sich dann, stark abgewandelt, in die verschiedenartigsten literarischen Gestaltungen hinein fort und fort variiert, so haben jene Werke als Ausgangspunkt, als Anlaß, ja zum guten Teil auch geradezu als Hauptzellkern, um den sich alles andre schließt, das Ryō-i-ki.

Drittens — (darauf ist der Hauptwert zu legen, während das Vorige dahingestellt sein mag): vertieft man sich in eines jener großen späteren Werke, liest man für Tage in demselben, geht man dann zu den zeitlich davorliegenden Werken über, folgt man, durch die Werke selber gewiesen, dem Erzählungsstrom aufwärts, bis man in der Region der Quellen innerhalb des Japanischen, eben

---

a) von Späteren durchweg „Ryō-i-ki“, seltener „Nippon-Ryō-i-ki“ zitiert; T liest Ryō-i-ki, GBL Rei-i-ki.

bei dem Ryō-i-ki, steht, so stellen sich, auf diesem besonderen Gebiete, die Zeitalter des japanischen Wesens so plastisch vor den Blick, daß es —um für den mit dem Osten weniger Vertrauten einen Vergleich zu gebrauchen— ist, als gehe man von der Höhe des europäischen Mittelalters, von jener Zeit, da schon leise der Niedergang der Kreuzzüge einsetzt, zurück über Barbarossa und die Salier, die Ottonen bis in die Zeit Karls des Großen, ja der Vorkarolinger. Das Ryō-i-ki aber gibt uns, von dieser besonderen Seite her, wie kaum ein anderes Werk, die für die japanische Geschichte und das japanische Wesen einzigartig grundlegende japanische Frühzeit: die Nara-Zeit. Die 30 Faszikel der „Shaka-Bücher aus (der Periode) Genkō“<sup>3)</sup> (1321–23) z. B. zeigen uns, andeutungsweise gesagt, wie das Stadium der Versachlichung, in der Überlieferungs- und Erzählungssammlung, zu höchster Fülle gediehen, in Geschichtswissenschaft überzugehen strebt. Die von mir in den Anmerkungen mehrfach aus diesem Werke gegebenen Proben, Übersetzungen ganzer Geschichten, die ursprünglich dem Ryō-i-ki angehörten, werden hier dem Beobachter vieles zeigen. Ungleich deutlicher natürlich zeigt es ein Vergleich der Urtexte, der Zeichen. Man denke sich etwa eines der bekannten Grimm'schen Märchen auf sieben bis acht Zeilen verdichtet: so voll Prägnanz und Gehalt werden die Zeichen, so kurz der Bericht. Das eigentliche „Erzählen“ schwindet; Versachlichung, straffste Geschlossenheit tritt an die Stelle. Eine ganze scholastische Welt steht hinter dem Buche, und es ist nicht Zufall, daß der Verfasser, Shiren<sup>4)</sup> mit Namen, der Zen-Lehre angehört, die im Grunde alle schriftliche Tradition für nichtig erklärt gegenüber dem in jedem Lebendigen wahren Buddha-Wesen. Dieser japanische Mönch, wird erzählt, aus dem Kloster Kaizōin,<sup>5)</sup> der Rinzaisekte zugehörig, sei in dem Kenchōji (-Tempel)<sup>6)</sup> von Kamakura, mit einem chinesischen buddhistischen Gelehrten zusammengetroffen. Letzterer habe derart eindrucklich, vortrefflich und unerschöpflich von den großen buddhistischen Mönchen Chinas und von dem in China Geschehenen und Erlebten gesprochen, daß Shiren beschämt nicht habe gewußt, was erwidern. „Hat unser Land denn nicht auch solch große Mönche, solche Wundererweisungen?“ So fragend, durchforschte er alle Überlieferungen, Tempel-, Statuen-, Mönchsberichte, und in zehnjähriger Arbeit schuf er das riesige Werk, welches er sodann im 2. Jahre Genkō 1332 —daher

der Name des Werkes— dem großen Godaigo Tennō vorlegte (Vgl. auch hernach Kyōkai!).

Dieser Entstehungsbericht birgt viel Wahres in sich: nicht nur Buddhistisches, zumal buddhistische Berichterstattung, ist nämlich hier auf einem ihrer Höhepunkte, sondern ebenso jenes andere, von Konfuzius schwer zu Trennende, in europäischer Wortform schwer zu Kleidende: das ausgesprochen Chinesische, chinesische Schrift und Diktion, chinesisches Hsüeh-wen<sup>7)</sup> (Wissen, Bildung). Kein Wunder, wenn das Werk daher bei den Kennern größte Schätzung genießt; dies Werk, sagt das (japanische) Grosse Buddhistische Lexikon, ist in unserm Lande in der Tat der erste Anfang einer systematischen, (wissenschaftliche) Vollständigkeit darbietenden sōden („Kirchengeschichte“, „Berichterstattung über Kleriker u. s. f.“). Übersetzung des Werkes macht große Schwierigkeiten, ähnlich wie eine solche alter chinesischer Werke, bei denen Kommentare fehlen. Man sollte jeweils die breitere Erzählungsform im voraus kennen, um die enigmatisch-kurze zu verstehen.

Solchem Werke gegenüber stellt sich das breit-ausführliche und viel deutlicher als Fortsetzung, ja als Höchstgestaltung des Ryō-i-ki erscheinende Konjaku-monogatari<sup>8)</sup> („Erzählungen aus alten Zeiten“) mit seinen über 1400 Geschichten in 31 Bänden, dessen Entstehung um die Mitte des 12. Jahrhunderts text- und quellengeschichtlich darzulegen eine umfangreiche Monographie erfordern würde. Welch ungeheure Fülle birgt dies Werk! Wieviel umfassender sind die Kenntnisse als die des Ryō-i-ki! um wieviel gehobener die ganze Kulturlage! wieviel breiter der Landesbereich, aus dem her erzählt wird! Wieviel verzweigter sind weltliche und geistliche Ämter, Staat und Kirche! Welche Fülle der Lehren! Das Werk schwillt über von Gläubigkeit! Aber der alte Glaube des Ryō-i-ki ist es nicht mehr; die Einfachheit ist dahin. Tausendfaches wird berichtet und erzählt; aber das Tausend wiegt leichter als vordem das Hundert. Mit den Schriftzeichen ist es nicht anders; ihr Zauber ist im Schwinden; die schweren, im Ryō-i-ki manchmal wie Blöcke hingeworfenen, versteht man nicht mehr, läßt sie abschreibenderweise einfach beiseite. Der Stil ist verwaschener, aber auch zeitentsprechend gefälliger. Was dem Verfasser des Ryō-i-ki mit als das Wichtigste erschien, das „es stehet geschrieben“ der Sutrazitate, übergeht man, macht anstatt dessen ein paar fast populär-salbaderisch

glühten. Der Kaiser fürchtete sich, bedeckte seine Augen, konnte nicht hinsehen, verbarg sich im Innern des Palastes und befahl, (die Schlange) auf dem Hügel freizulassen. Im Anschluß hieran gab er (dem Sugaru) einen neuen Namen und nannte ihn Ikadzuchi „Donner“ (FQ 297)—Die Geschichte beschäftigt sich mehrfach mit dem Namen dieses Mannes, bzw. seines Geschlechts. So wird sein Name „Kleinkinder-Be“ durch die in Japan sehr bekannte von Nihongi in das 6. Jahr Yuryaku's verlegte Legende erklärt: da die Kaiserin Seidenzucht wünschte, befahl der Kaiser dem Sugaru „Cocons“ zu sammeln; Sugaru aber verstand „kleine Kinder“—was japanisch dem Laute nach gleichbedeutend ist, und durchzog, wie der Rattenfänger von Hameln, Kinder an sich scharend, die Lande. Daher sei ihm hernach jener Name gegeben worden.— b) 小子部栖輕. c) 泊瀬朝倉岩 südwestlich von dem durch seine Riesenstatue und seine Pänionen berühmten Hasse-Tempel, in der Gegend der Hasse-Residenzen, Yamato.

d) 大泊瀬稚武天皇.— e) 雄略天皇.— f) 隨身肺腑 Suwishin-hahiho.— g) 磐余宮 in der Ihare-Gegend bei Sakurai (Yamato), nach welcher schon Jimmu heißt und wo Jingō und hernach Richū residierten. Daß Yuryaku öfters in die Yoshino-Gegend ging, ist bekannt; aber weder Nihongi noch Kojiki berichten, daß er in einem Ihare-Palaste wohnte.— h) 大安殿 dai-an-den.—Hernach: „geziemend“, oder „geniert“, in „Scham“.— i) 雷鳴 bekanntlich ist die japanische Bezeichnung das viele Bedeutungen habende Wort „kami“; rufen, dröhnen naru, nari; Donner kaminari. Ferner: in Japan schlägt der Donner ein, nicht der „Blitz“; der „Blitz“ ist Begleiterscheinung des „Donners“;—Blitz, Donner, Regen, Sturm sind (oder sind Wirkungen der) Drachen (bzw. „Schlangen“). Phallische Beziehungen (Donnerkeil) liegen außerdem vor. (vgl. auch F II S. 338 Anm. 2).— k) 緋藏 eine Art Kopfungürtung, Kopfbedeckung.— l) 赤幡梓.— m) 阿部山田.

n) 豊浦寺; vgl. auch Ponsonby „Toyora“ a. a. O. S. 123 identifiziert mit 建興寺 Kenkōji, den Soga no Inamé erbaute und der (nach Sandaijitsuroku) ein alter Palast Suiko's gewesen.— o) 輕諸越之街, vgl. Nihongi Suiko 20. Jahr, wo daselbst Nekrologe gelesen werden; unter Yuryaku finden wir in N Karu no ichi—die bekannte Karu-Gegend, in der mehrere Paläste lagen und durch die Dai-tetsu-Elektrische heute fährt.— p) 飯岡; genaue Örtlichkeit unklar. Yamato-shi verlegt es (als Anhöhe) nach Takeda-mura im Ober-Katsuragi; aber dies ist von der hier beschriebenen Örtlichkeit entfernt.— q) 神司 J: kaminagi vgl. FQ 338, 18.— r) 幣冢 mitogura, vgl. F II 256, 3.— s) 雷岡, Manyōshū 雷岳 oder 神岳 (Gotteshügel); nach dem Yamato-shi im Kreis Taka-ichi; N berichtet, daß der Kaiser dem Chi-hisa ko-be den neuen Namen Ikadzuchi (Donner) gab: als solcher ist letzteren im Seishitsuroku vermerkt.— t) 小治 (oder 聖) 田宮 Woharida (was in alter Zeit sozusagen ein Tauschwort für Asuka) ist zwischen Minabuchi-yama und dem Berg Kaguyama, Yamato. Zum Namen vgl. F. II 104.

u) Motoyori: ließ seine Treue besingen.— v) 碑文柱.

## I. 2.

a) Par. F. letzte Erzählung unter Kimmei, Zeichen für Zeichen R folgend; Glossé bemerkt: „steht im R“.— b) 磯城嶋金刺宮 bei Miwa (Yamato).— c) 天

國押開廣庭命.— d) 三野 Mino Drei-Heide, Drei-Wildnis.— e) 大野 Oho-no Groß-Heide, Groß-Wildnis.— f) 曠野 hira-no; vgl. d, e, k.— g) 縁.— h) 年米.— i) 碓曇 usuya.— k) 野干 eine Fuchs-species; nach andern=Fuchs. Beobachte das Zeichen „Wildnis“ „Flur“ (für ya gelesen)— l) 裳 mo (soweit es Frauenkleidung ist). 1) ein von der Hüfte abwärts getragenes Kleidungsstück. 2) (in großer Tracht) über den andern Kleidungsstücken, von der Hüfte ab getragenes, schmückendes Gewand, das wohl jedem aus Bildern der alten Zeit bekannt ist und das besonders von hinten gut gesehen wird.— m) 桃花裳 (den Zeichen nach übersetzt), anderwärts findet sich der Ausdruck 桃花裾 (Manyō), 桃花衣. Oftmals ist die Rede vom Pfirsichfärben der Kleider.— n) 窈窕裳; das 1. Zeichen fehlt im Haupttext, aber nicht in der Leseglosse.— p) 岐都補 phonetisch geschrieben; der ganze Satz (6 Zeichen) ist im Original mit kleinen Schriftzeichen geschrieben.— o) tama-kaki-ru, ein Kissenwort (makurakotoba), hier wahrscheinlich mit Anspielung auf die Erzählung zu verstehen.— q) 狐直.— r) 其人強力多.

## I. 3.

a) Par. F. unter Bitatsu Tennō; Zeichen für Zeichen folgend; Anmerkungs-glosse: „das steht im R.“ Varianten vgl. Anm. g, h, m, p, r, s, t, x.—Zum Einzelverständnis vgl. I 1 i.— b) 力子.— c) 敏達 GGLx 572-585; Y. Kgl. 570-584, anderer Name: 淳名倉太玉敷命, residiert in 磐余譯語田宮 heute Ōta, Dorf Matomuki-Mura, Kreis Shiki, Yamato; wenn nicht des Namens Ihare wegen, in der Nähe der andern Ihare-Paläste bei Sakurai.— d) 尾張國阿育知郡片菟里.—

e) 金杖 Eingeklammertes aus F ergänzt.— f) 楠船 kusubune spielt in der jap. Mythologie die größte Rolle.— g) F: Er blieb da viele Monate. (Danach) wiederum so bekam die Frau einen Leib. Als die Zeit kam, gebar sie einen Sohn. Sein Körper war erstaunlich.— h) F. Geistschlange 靈蛇; dreimal umschlingend; „begegneten sich“ ist von J aus F emendiert, ebenso schon, durch Ky, „hinten“.— i) 力人.— k) 王 König, Bezeichnung der Prinzen.— l) 尺 shaku.—

m) Das Folgende bis zum Dienst als Tempelbursche fehlt in F.— n) 童子 dōji. o) 元興寺 ursprünglicher Name 法興寺 Hōkōji, auch Asuka-dera, weil in Asuka Bezirk Takaichi, Yamato, dem alten Hauptstadtgebiet; siedelte mit Genshō und gleichzeitig mit Yakushiji (VIb) 718 nach Nara um, und wurde dann dort Neuer Gwangōji (Shin-G. 新) genannt, während der alte Hon-Gwangōji genannt wurde. 605/6 wurde der 16-Elfen-Shaka-Buddha vollendet und als Honzon in der Kondō aufgestellt; 20 Jahre später wurde von hier aus erstmalig Sanron verbreitet. 780 gingen Pagode und Kondō in Flammen auf, Ninna 3. Jahr 887 brannte der Tempel wieder ab, wurde aber neuerbaut. Was von dem Hon-G. erhalten geblieben ist, das ist wesentlich nur der sog. Asuka-Daibutsu (Große Buddha). Viel machte der Shin-Gwangōji von sich reden, während der Nara-Zeit und kurz nachher. Riesig war die Zahl der Gebäude. Heute ist nur mehr die Kwannon-Halle erhalten und die kostbaren, zu Staatsschätzen erklärten Statuen der 11-köpfigen Kwannon (stehend) und des Yakushi (sitzend).— p) F: Ort.— q) 惡奴.— r) F: Von da an hörten dieses Dämons Schädigungen auf.— s) 財; F im

Zeilen bzw. 201 Zeichen hat, und das sich in der Nachschrift bezeichnet als geschrieben am 3. Tag des 3. Monats im 2. Jahre Katei (1236) von (dem Kleriker) Zen-e<sup>14)</sup> des Herz-Lotos-Hofes<sup>15)</sup> (Shinrenin) des Ninnaji (-Tempels); es wird, weil im Besitz des fürstlichen Hauses Maeda, zumeist als Maeda-Handschrift bezeichnet. Ekisai hatte, nach seinen Quellen urteilend, das Werk in die Kōnin-Jahre (810-823) verlegt. In dem nun neuentdeckten ersten Teil der Vorrede aber wird ausdrücklich vom 6. Jahr Enryaku (787) gesprochen, indem zunächst die Jahre seit Buddhas Hingang bis zu diesem Jahre ausgerechnet und die Perioden sozusagen demgemäß verteilt werden, und indem auch hernach in einem zweiten Satze ausdrücklich auf dieses Jahr zurückgekommen wird. Das hat einige der bedeutendsten Forscher bestimmt zu sagen, daß das Werk in den Enryaku-Jahren (782-805) bzw. daß mindestens diese Vorrede in dem 6. Jahre Enryaku entstanden sei. Wird aber dies angenommen und festgehalten, so entstehen Schwierigkeiten am Ende des Werkes, besonders bezüglich der 38. und der 39. Erzählung des dritten Bandes, welche unweigerlich mindestens in die Kōnin-Jahre (810-823) weisen. Sollten vielleicht diese Erzählungen Zusatz sein? Die 38. Erzählung jedenfalls scheint ganz aus dem Rahmen des übrigen Werkes zu fallen, ist z. T. schlecht erhalten und an einigen (poetischen) Stellen heute auch dem Kundigen nahezu unlesbar. Auch an der 39. Erzählung ließe sich dies und jenes aussetzen.

Nun untersuchte Takeda Yūkichi<sup>16)</sup> in seinen Jōdai-kokubungaku no kenkyū<sup>16)</sup> („Untersuchungen, die altjapanische Literatur betreffend“) die neuentdeckte Maeda-Vorrede und fand, daß sie keinesfalls die ganze Vorrede sein könne, wiewohl sie sich als solche gebe; denn unter den auch in den andern Handschriften erhaltenen ans Ende der Vorrede gestellten Kun-Lesungen sind zu Anfang fünf Zeichen, zu denen bisher der Text fehlte; von denen auch in der Maeda-Vorrede nur eines (und ein auch sonst häufiges) vorkommt. Es entstand nun die Frage, von wem diese Kun-Lesungen gegeben seien. Der Verfasser, der einst —so sagte man— durchweg chinesische Charaktere schrieb, hat sich gewiß nicht zu derlei herabgelassen. Die Vorrede ist, wie Takeda sagt, eine aus ganz natürlich sich aufdrängenden Gründen vollführte Ausbesserung des Manuskriptes; jedenfalls stammt sie nicht von Kyōkai. Oder, sagte man, der Verfasser hatte zwar gelehrte Art; allein, vielleicht vollends im

Alter, fand er es gut, die leichte Kun-Lesung hinzuzugeben, und man kam auf diese Weise dazu, doch die zehn Zeilen des Maeda-Textes nicht ganz beiseite zu schieben bzw. die Vorrede im 6. Jahr Enryaku entstanden sein zu lassen.

Selbst wenn man dies, wie z. B. Seki,<sup>17)</sup> tut, so wird man bei genauerem Zusehen, denke ich, ebenso wie er, die letzten Erzählungen des Werkes unangezweifelt lassen. Denn wir kommen nicht etwa gerade mit diesen beiden Erzählungen plötzlich in spätere Zeiten, sondern Schritt für Schritt, Erzählung um Erzählung, nähern wir uns das ganze Werk hindurch, und zumal im dritten Bande, diesen Zeiten. Auch ist dies keine künstlich erst hier rasch nach Prinzipien durchgeführte Anordnung, sondern deutlich eine natürliche, beim Verfassen der Einzelbände entstandene und dem ganzen Verfahren Kyōkai's und seiner Vorbilder gemäße; dies erklärt auch, warum z. B. das Werk gerade mit der seltsamen Geschichte I 1 und nicht etwa mit Shōtoku (I 4) beginnt.

Um dies alles zu sehen, ist es dienlich, die ganze Folge der Erzählungen des Werkes, das in drei Bänden mit je einer Vorrede verfaßt ist, mit ihren zeitlichen Angaben nacheinander zu betrachten. Ich gebe die Aufstellung der Anschaulichkeit halber in doppelter Form, einmal nach Kaisern, dann nach den Erzählungen geordnet (Abkürzung: T Tennō, Kaiser, N. Nihongi, Y. Yoshida nach den Kojikiglossen). In der ersten Tabelle ist vor allem der terminus ad quem berücksichtigt; über die Erzählungen III 38. 39 ist hernach ausführlich gehandelt. Die Jahreszahlen sind zunächst Wedemeyer, dann dem Großen Geschichtlichen Lexikon Japans entnommen.

## A

		N.	
22. T	Yūryaku	457-478	I 1
30. „	Kimmei	539-571 (Y. -570)	I 2
31. „	Bitatsu	572-585 (Y. 570-584)	I 3. 5.
32. „	Yōmei	585-587 (Y. 585-587)	
33. „	Sushun	587-592	
34. „	Suiko	592-628	I 4. 5. I Vorw.
35. „	Jomei	629-641	
36. „	Kwōgyoku	642-645	I 9
37. „	Kōtoku	645-654	I 5. 9. 12. 13.-23?
38. „	Saimei (=36)	655-661	I 7? 14?



39. T	Tenji	661-672	
40. „	Kōbun	672	
41. „	Temmu	673-686	
42. „	Jitō	686-697	I 25. 26
43. „	Mommu	697-707	I 30
44. „	Gemmyō	707-715	
45. „	Genshō	715-724	I 6
46. „	Shōmu	724-749	I Vorw. II 1-6. (7.8) 11-14. 16-19 21-38 II 9. 10.
47. „	Kōken (Abe)	749-758	II 39. 41. 42.
48. „	Junnin	758-764	
49. „	Shōtoku (=47)	764-770	III 1. 3-15
50. „	Kwōnin (Shirakabe)	770-781	III 16-30.
51. „	Kwammu (Yamabe)	781-806	III 31-36. 38
52. „	Heijō	806-809	III 37?
53. „	Saga	809-823	III 39
54. „	Junna	823-833	

## B

(Kaisernamen allein in Klammern zeigen, daß diese Kaiser nicht mit diesem, sondern anderem Namen in der Erzählung genannt sind. Der Zusatz „Zeit“ zeigt, daß es Anmerkung meinerseits ist. T. mit Zahl gibt an, der wievielte Tennō es ist.)

## I. Band.

Vorrede: (Ōjin T 16), Kimmei T 30 [Nintoku T 17] (Shōmu T 46)

1. Yūryaku T 22
2. Kimmei T 30
3. Bitatsu T 31
4. (Suiko T 34)
5. Bitatsu T 31 ; 593 (I 5x) 609. 621. 624. 625 (Suiko's Zeit);
6. 718 (Genshō's Zeit) [650 (Kōtoku's Zeit)]
7. Kudara-Krieg (Saimei's Zeit?)
8. (Suiko T 34)
9. (Kwōgyoku T 36) 643. (Kōtoku T 37) 650.
10. —
11. —
12. (Kōtoku T 37) 646.
13. 645
14. Nochi no Wokamoto no Miya (Saimei T 38)

15. „Einst zur Zeit der alten Hauptstadt“
16. —
17. Kudarakampf (nach Ekisai I 7)
18. vor alters
19. vor alters
20. —
21. einst
22. nach Dōshō's Tod 800 (Mommu's Zeit)
23. (Kōtoku T 37)
24. in der alten Hauptstadt
25. Großkaiserin (Jitō, T 42) 693
26. Großkaiserin
27. —
28. nach 701 (Mommu's Zeit)
29. —
30. (Mommu T 43) 705
31. Shōmu T 46

## II. Band

1. Shōmu T 46 ; 729
- 2-6. Shōmu
7. Shōmu erwähnt ; 744.—757 (Kōken's Zeit)
8. Zeit Gyōgi's († 749)
9. 750 (Kōken's Zeit)
10. 755 (Kōken's Zeit)
- 11-14. Shōmu
15. —
16. Shōmu
17. (Suiko als vorvergangen erwähnt)
18. in den Tempyō-Jahren (Shōmu's Zeit)
19. Shōmu
20. —
- 21-28. Shōmu
29. Zeit Gyōgi's (Shōmu's Zeit)
30. Zeit Gyōgi's (Shōmu's Zeit)
- 31-38. Shōmu
39. 758 (Junnin's Zeit)
40. —
41. 759 (Junnin's Zeit)

## 42. 763 (Junnin's Zeit)

## III. Band

1. Abe (wohl Kōken 'T' 47: Shōtoku 'T' 49)
2. —
- 3.-6. Abe
7. Abe 764 (Shōtoku's Zeit)
8. Abe 766 (Shōtoku's Zeit)
9. Abe 768 (Shōtoku's Zeit)
10. 769
- 11.-13. Abe
14. 769
15. Abe
16. 17. Shirakabe (Kwōnin 'T' 50); 771
18. 19. 771
20. Shirakabe
21. 772
23. 774
24. Shirakabe
25. Shirakabe 775
26. 776
27. Shirakabe 778; 79
28. 29. Shirakabe
30. Shirakabe 779
31. 783
32. 784
33. 785
34. 761-788
35. Shirakabe; 796 (Kwammu's Zeit)
36. Shirakabe; 782.
37. Während des im Nara-Palast regierenden Tennō.
38. Erwähnt werden nacheinander
  - A. Shōmu's 25jährige Regierung; (756); die Großkaiserin; 757; 764; (Junnin); die Großkaiserin; Abe; 765; (766); 770; Shirakabe; 781; Yamabe 784, 785;
  - B 1: 787; B 2: 788; 795/6; Februar 796; 797; 799; 800
39. A. Yamabe; 798; 799; — B. als Vergangenheit erwähnt Shōmu, Abe, 759. — Yamabe 786 (Geburt Saga's). „Der jetzt an die 14 Jahre die Welt regierende Tennō“ Saga.

Gerade das eigentümlich sozusagen aus freier Hand hingeschriebene Narrativ der letzten Stücke des Werkes gewinnt vollends an Historizität und Glaubwürdigkeit, wenn wir sie, wie dies Seki tut, mit den geschichtlich berichteten Vorgängen selbst vergleichen. Unruhig und wechselvoll sind diese Jahre, in denen der alte Mönch Kyōkai sein Ryō-i-ki abschließt; viererlei treibt die Welt um: Da sind

- 1) Dürre und Seuchen
- 2) himmlisch Unsal, irdisch Wirrsal<sup>19)</sup>.
- 3) Hungersnöte
- 4) Unbarmherzig jagt man mit Falken und Hunden Hirsche, Eber und Vögel.

Vergleichen wir hierzu geschichtliche Quellen wie das Ruishu Kokushi<sup>19)</sup> (Abkürzung; Rk), das Nihon Kiryaku<sup>20)</sup> (Abk: Kr), das Nihonkōki<sup>21)</sup> (Abk. Nk), so finden wir:

## Zu 1)

Nr: 809 Daidō 4. J. 7. M. Dürre. Saga besteigt den Thron.

Rk: 809 Daidō 9. M. Dürre, Seuchen.

Nk: 812 Kōnin 3. J. Dürre; Volk ist unruhvoll-bedrückt.

818 Kōnin 9. J. Letztes Jahr wurde das Gepflanzte sämtlich durch die Hitze beschädigt; diesjahr steht es hoffnungslos mit den Neupflanzungen.

Rk: 818 Kōnin 9. J. 9. M. brachte man in Ise Taishingū eigens Gewebe-Opfer dar, damit die Seuche und Pestilenz vertrieben würde.

Nk: 819 Kōnin 10. Jahr 7. M. Dürre.

Rk: 822 Kōnin 13. J. 7. M. endlich Regen nach Dürre; in Kahi Seuchen.

## Zu 2)

Nk: 809 Daidō 4. J. 7. M. Großer Wind. ebenso: 8. M. — 9. M. Sturm stürzt Häuser, zerdrückt des Taijo-Kaisers Gefährt.

813 Kōnin 4. J. 6. M. Hochwasser in Iwami, Aki.

814 Kōnin 5. J. 6. M. Regenfluten zerstören Felder.

815 Kōnin 6. J. 5. u. 9. M. katastrophale Langregen. In allen Provinzen Unsal.

816 Kōnin 7. J. 1. M. katastrophale Langregen.

Kōnin 7. J. 8. M. Stürme; in der Hauptstadt und in

den Provinzen (schwere) Schäden.

Rk: 818 Kōnin 9. J. 7. M. Erdbeben in Sagami, Musashi, Shimōsa, Hitachi, Shimotsuke, Kazusa usw. Bergstürze; viele Dörfer verschüttet; die Toten unzählbar.

819 Kōnin 10. J. 6. M. Schwere Regen. 7. M. (Schwer) schädigende Stürme. 8. M. Schwere Regen.

Zu 3) Hungersnöte

Rk: 810 Daidō 5. J. 1. M. in der linken Hauptstadt, in Mimasaka. 2. M. in Tosa, Oki, Sanuki. 3. M. in Yamato, Settsu, Bingo, Mikawa. 5. M. in Awaji, Harima. 6. M. in Tamba, Tōtomi, Mimasaka.

812 Kōnin 3. J. 5. M. in der Hauptstadt. Spenden erfolgen. 3. J. 6. M. in Satsuma.

813 Kōnin 4. J. 6. M. in Ōsumi, Satsuma.

Nr: 817 Kōnin 8. J. 5. M. in Shinano, Nagato.

818 Kōnin 9. J. 4. M. in Kawachi.

Rk: 819 Kōnin 10. J. 2. M. in Yamashiro, Mino, Noto, Wakasa, Izumo. J. 11. M. in Satsuma.

Nr: 820 Kōnin 11. J. 3. M. Spenden an die Hungernden.

Rk: 822 Kōnin 13. J. 5. M. Iwami Hungersnot.

Nr: Kōnin 13. J. 7. M. Yamashiro Hungersnot

823 Kōnin 14. J. 3. M. Hauptstadt „

Zu 4) Lustjagden werden von Rk erwähnt (Monat in Klammern):

Kōnin 1. Jahr (1); 2 (7); 3 (6); 4 (9); 5 (12); 7 (3); 8 (8); 9 (4); 10 (5); 11 (2); 13 (8); 14 (2).

Nun hat es zwar in alten Zeiten immer Mißernten, Dürre, Seuchen, Regennöte, Stürme und Hungersnöte gegeben; allein diese Nöte scheinen in den oben genannten Jahren besonders spürbar und vielleicht auch, dank der gesteigerten Reichsverkehrverbindungen, besonders vernehmbar gewesen zu sein. Auch mit den Lustjagden scheint es ähnlich zu stehen; sie scheinen unter Saga ein dem Manne des Volkes besonders auffälliges Phänomen gewesen zu sein, das mit Saga's Rücktritt im 4. Monat des 14. Jahres Kōnin (823), wenigstens in dieser Auffälligkeit, zurücktritt.

Bei Bestimmung des Abschlußtermins der Abfassung des Ryō-i-ki kann auch nicht die mehrfach geschichtlich überlieferte

Tatsache übersehen werden, daß im 2. Monat des 14. Jahres Kōnin (823) die Provinz Echizen in zwei Hälften geteilt und jede derselben zu einer eigenen Provinz gemacht wurde, wobei die eine, d. h. wesentlich der bisherige Gau Kaga den Namen Provinz Kaga erhielt. Das Ryō-i-ki aber spricht in III 14 und III 16 von der „Provinz Echizen Gau Kaga“. Jedoch wenden einige Forscher ein, dies wiege so schwer nicht und zeuge nicht gegen Abfassung nach 823, da die alte Art zu reden sich wohl forterhalten habe; die Geschichten III 14. 16 liegen weit zurück.

Nehmen wir die letzten Teile des Werkes als von Kyōkai geschrieben und fragen, ob wir nicht aus im Werke gegebenen Daten des Lebens des Verfassers etwas betreffs der möglichen Abfassungszeit entnehmen können, so erfahren wir in III 38, daß der Verfasser im 6. Jahr Enryaku (797) Frau und Kind hatte, daß er im 14. Jahre (805) den Mönchsrang Dentō verliehen erhielt. Insbesondere legt sich die Frage nahe, ob nicht aus der mehrmaligen Erwähnung des „Wissenden (Chisha) von Tendai“ etwas Triftiges geschlossen werden könnte. Deutlich schwebt diese Gestalt dem Bewußtsein Kyōkai's vor. Es liegt sehr nahe, in diesem „Wissenden“ den zu Anfang der Heian-Zeit wie einen unerhört leuchtenden Stern emporkommenden Dengyō, den Gründer der japanischen Tendai, zu sehen, welcher im 23. Jahr Enryaku (804), rund 30 Jahre alt, zu Studienzwecken nach China gefahren und im folgenden Jahr zurückgekehrt war, und welcher im 13. Jahr Kōnin (822) starb, 54 (nach andern: 56) Jahre alt. Aus solcher Verbindung würde späte Abfassung des Werkes folgen. Allein zumeist wird mit dem Titel Tendai Chisha der ursprüngliche Begründer der Tendai (Tiān-tai) auf dem Tiāntai-Berge in China, Dschi kai<sup>22)</sup> (538-597) bezeichnet, dem der Kaiser Yang von der Sui-Dynastie diesen Titel verlieh.

Aller Wahrscheinlichkeit nach also hat Kyōkai bis in die späten Kōnin-Jahre gelebt und während dieser Jahre sein Werk abgeschlossen. Ja auf Grund des von Ekisai als unlesbar bezeichneten, aber von Itahashi in der Zeitschrift Kokugo to Kokubungaku („Japanisch und japanische Literatur“) 7. Bd. 2. Heft 1930 offenbar aufgeklärten Satzes (in III 39 „Dies ist die jetzt in der Heian-Residenz an [hobo] die 14 Jahre die Welt regierende himmlische Majestät Kamino“) bestimmt Itahashi das Abschlußjahr des Werkes geradezu als Kōnin 13. Jahr (822).

(Terminus a quo).

Ist damit der terminus ad quem leidlich bestimmt, so bleibt doch immer noch die Frage offen, wann Kyōkai das Werk begonnen und in welchem Zeitverlaufe er es geschrieben habe. Ein Blick auf die oben gegebene Tabelle legt die Vermutung nahe, daß die drei Teile des Werkes, von denen jedes eine, auch ihrer Auffassung nach, gesonderte bzw. sondernde Vorrede hat, nacheinander gesondert entstanden sind. Der erste Band führt bis Shōmu's Zeit; vielleicht mag man sagen, daß die Vorrede schon auf Shōmu zurückblickt; der zweite Band schließt mit Junnin ab, erscheint also ebenfalls noch durchaus in Nara selbst geschrieben; der dritte Band erzählt im wesentlichen Dinge aus den beiden letzten Jahrzehnten der Nara-Hauptstadt, und noch in einer der letzten Erzählungen (III 37) residiert der Kaiser in Nara — was vielleicht auf Heijō, d. i. Nara Tennō deutet, welcher ja die Hauptstadt wieder zurück nach Nara verlegt; im übrigen aber ist von der 30. Erzählung ab der dritte Band Ereignissen der frühesten Heian-Zeit gewidmet. Daher ist die Ansicht oft vertreten worden, daß Kyōkai den ersten Band in jungen Jahren, den zweiten in mittleren, den dritten im hohen Alter geschrieben habe. Wann etwa aber sollte dies gewesen sein?

(Schlüsse aus den Lebensjahren des Verfassers)

Wenn Kyōkai bis in das 14. Jahr Kōnin (823) gelebt hat, so ist er vielleicht in diesem oder in den nächstfolgenden Jahren, Periode Tenchō, unter Kaiser Junna gestorben. Von 824 bis zu Shōmu's Rücktritt vom Throne 749 sind es 75 Jahre. Während Shōmu's Regierung müßte Kyōkai, wenn er schon lebte, sehr jung gewesen sein. Aus der Art, wie Kyōkai in II 21 von dem im 4. Monat des Jahres 749 "Tōdaiji" benannten Tempel und den zu diesem gehörigen Drei-Monden-Tempel (Sangwatsudō) spricht, glauben Forscher entnehmen zu können, daß Kyōkai dies spätestens in den letzten Jahren Kōken Tennō's niederschrieb. Demgemäß scheint ihnen das Werk unter dieser in Nara herrschenden Kaiserin, der Tochter Shōmu's, begonnen, unter den letzten Nara-Herrschern im wesentlichen fertiggestellt, und die zehn letzten Erzählungen und damit das Werk in der Heian-Zeit vollendet. Diejenigen Forscher aber, die das Werk gleichsam aus Einem Gusse entstanden denken, weisen darauf hin, daß Kyōkai aus dem 6. Jahre Enryaku (787) von sich erzählt, daß er Frau und Kind habe und daß er andererseits

sich schon in der Vorrede des ersten Bandes Samon des Yakushiji nennt.

(Die Person des Verfassers)

Es ist wenig, was wir von Kyōkai wissen, und das meiste, wenn nicht alles, wissen wir durch ihn selbst, d.h. durch sein Werk. Man hat die geschichtlichen Quellen nach Kyōkai durchforscht und ist dabei als auf das zunächst historisch gesichert Erweisbare, auf das im Jahre 1712 (Shōtoku 2. Jahr) gedruckte, von Kō-un-sai<sup>24)</sup> verfasste „Nihon-ryō-i-ki“ gestossen, eine popularisiert-verwässerte Kurz-Ausgabe des alten Ryō-i-ki (I. Band 22, II 23, III 25 Erzählungen), ein Werk, das ich in Originaldruck auch selbst besitze, das als Parallelwerk oder Quelle durchaus nicht in Betracht kommt, dessen Vorrede aber von Interesse ist, weil Kō-un-sai darin sagt: Kyōkai war ein Kleriker des Yakushiji von Nara im Wa-Land (Yamato); man überliefert: er sei ein Mensch der Zeit Kōken's gewesen; aber der Beweisgrund dafür, ob dies so war oder nicht, ist nicht deutlich ersichtlich. — Dies haben Spätere wiederholt. Auch die „Biographie der Hohen Mönche Japans“ (Honchō kōsōden<sup>25)</sup>) berichtet, daß der Shaku Kyōkai im Yakushiji gewohnt habe. Darüber, wo er geboren, sagt sie, wisse man nichts Genauer; er habe der Yuishiki, d. i. Hossō-Sekte angehört. Diese Bemerkungen, führt Hashigawa Tadashi<sup>27)</sup> aus, entstammen alle dem Ryō-i-ki selbst; insbesondere wurde daraus, daß Kyōkai im Yakushiji, dem großen Tempel der Hossō-Sekte wohnte, geschlossen, daß er ihr angehört habe.

Nirgends erfahren wir mehr über Kyōkai als in der 38. Erzählung des 3. Bandes seines Werkes. Wie eine neue Vorrede, wie ein Epilog quillt sie hervor; wie erwachend schweift die Erinnerung nochmals über die mitdurchlebte Zeitgeschichte und wendet sich dann, in einem zweiten Teile, dem eigenen Leben des Verfassers zu; was ihn diese lange Zeit über bewegt hat, strömt heraus; auch die Motive, die ihn zu dem Werke bewegen, kommen hervor: es ist als würde Kyōkai erst jetzt ihrer voll gewahr. Die letzte Erzählung aber richtet, in einer sehr lebendigen Weise und ganz in der Art des erfahrenen, alten, buddhistisch-konfuzianischen Menschen ihr Augenmerk von dem Ich weg auf das Ganze, auf Herrscher und Staat, auf Erde und Himmel der unmittelbaren Gegenwart.

Das buddhistische Gemüt des Verfassers der Ryōkoku-Daigaku-

Schrift<sup>17)</sup> hat sich sehr hineinversteigt in die 38. Erzählung und zeichnet sehr anschaulich den das Ryō-i-ki schreibenden Kyōkai, so wie er gerade ihm entgegenschaut: Es ist Mitt-Herbst, die gelben Blätter fallen, ein kalter Wind weht, es düstert, Einsamkeit fröstelt herein. Noch ist Kyōkai im Laienstande. Weib und Kind kann er nicht ernähren. Da ist nicht Gemüse noch Salz noch Feuerholz, alles und jedes fehlt. „Kummer treibt mich um, unruhig ist mein Herz; bei Tage wieder Hunger und Kälte, bei Nacht wieder Hunger und Kälte.“ Umzirkelt von bonnō<sup>26)</sup> (Leidenschafts-Wirrsalen) ist Kyōkai; wie ein Ertrinkender ist er im Meere der Bitternis. Vorbei ist die Jugend. Das Alter naht. Und dann? Im Traume (7. Jahr Enryaku 788) sieht Kyōkai's Seele in typisch okkultur Weise den eignen Leichnam brennen. „Ein Zenkon<sup>24)</sup> (Grund und Fundament für das Ewige-Gute)“, sagt Kyōkai zu sich, „habe ich nicht gelegt; Verdienste, d. i. etwas, das mir ewig zugute kommen wird, habe ich nicht bereitet. Wehe! Wehe!“ Aber gerade hier zeigt sich (sagt jener Verfasser) der rechte Mensch Kyōkai. Er flucht nicht darob dem Himmel; er schilt nicht die Menschen; er klopft an seine eigene Brust; jetzt erst völlig erkennt er an, daß dies die Ernte seiner eigenen Saat, daß dies Ingwa<sup>28)</sup> ist; er bereut; er tut Buße; er wendet sich einem völlig Neuen zu. Er tut Gutes (shūzen)<sup>29)</sup>: er ist schon vordem mit dem heiligen Wort in Berührung gekommen; aber jetzt entfaltet sich in ihm der große Eifer; er studiert die Sutren, er erlangt jene erstaunliche Schriftkenntnis, die das Ryō-i-ki zeigt. Er sucht das Heilige Werk des Buddhismus zu fördern; wie andre verdienstlicher Weise, ein gutes Zenkon<sup>27)</sup> pflanzend, Sutren abschreiben, Statuen und Tempel errichten, so, dem Großen Werke zu Dienst, den andern und seiner eigenen Seele zu Nutz und Verdienst (vgl. besonders die letzten Worte der Schrift in III 39 sowie die Schrift der Vorrede) schafft und verfertigt er das Ryō-i-ki. Der Rang eines Dentō („Lichtbringers“) wird ihm zu teil (III 38: 14 Jahr Enryaku 796; vgl. auch Endbemerkung des Buchs); die Hoffnung des Paradieses geht seiner Seele auf.

### Charakterzüge des Werkes, bzw. des Verfassers.

Gehen wir in das Werk hinein, so treten uns sehr viele Charakterzüge Kyōkai's bzw. seines Ryō-i-ki entgegen, die einen auffäl-

liger, die andern uns mehr unbewußt bleibend. Es kann nicht die Absicht sein, sie hier erschöpfend zu behandeln. Nur auf einige hinzuweisen, die der europäische Leser vielleicht nicht in solchem Maße als typisch ansprechen würde, wird gut sein. Der Japaner nämlich hat es hier sehr schön, die Probe aufs Exempel zu machen: er nimmt eines jener großen Werke wie etwa Prof. Ota's<sup>30)</sup> Geschichte der japanischen Kultur zur Hand, Werke, die auf Berücksichtigung ungezählter Schriften und Schöpfungen der betr. Epochen beruhen, und läßt sich hier sagen, was denn die endende Nara- und beginnende Heian-Zeit besonders schätzt, liebt, anstrebt, bzw. verabscheut, gering im Werte ansetzt, kurz was die Menschen dieser Zeit charakterisiert. Geht man so vor, so mag man wohl von einem Verwundern ins andre kommen, wie illustrativ für die Zeit des Ryō-i-ki, wie repräsentativ Kyōkai ist.

#### (Naivität)

Vor allem fällt die Frische und heitere Naivität auf. Trotz des predigthaftern Ernstes, ja gerade mit ihm dringt sie überall hervor. Man wird an frühe Plastiken und Bilder erinnert. Was z. B. die Kölner Madonna im Rosenhag hat, haben andre Zeiten vergeblich nachzuahmen versucht. Auch bei Kyōkai ist etwas derart. Tausend Worte erschöpfen es nicht, nennen es am Ende nicht. Man ist stark in Ernst und Spaß. Man lacht so gern. Man ist Kind noch und doch schon Mann. Man liebt die Kräfte zu messen. Man erzählt sich von Kraftprinzen, von Kraftweibern, die es mit 500 Männern aufnehmen. Man staunt; man schätzt Übertreibung. Daß jenes Kraftweib deshalb so stark geworden, weil sie in der Präexistenz unendlich viele Opferkuchen bereitet hat, das findet man gerade das Rechte. Man lebt den Tieren nahe. Hochzeit mit Fuchs oder Schlange beschäftigt die Einbildungskraft. Das Rind ist Genosse des Menschen. Man weiß, wieviel es schafft; zieht man doch manchmal selbst am Wagen. Des Ochsen tägliche Fron ist keine Kleinigkeit, sie gibt zu denken. Was macht ihn zum Knecht, uns zum Herrn? Leicht kann es einmal anders kommen. Das Leben und der Tod sind so voll von Überraschungen. Die (ursprünglich) von Indien hergekommenen Kuh-Geschichten machen aufpassen.

#### (Das Kind im Menschen)

Man ist noch Kind; man hat ein Wissen wie vom Himmel her, noch nicht zerrieben im alternden Leben. Der Mensch wächst, wird

erwachsen-gescheit und alt; aber wo das Kind in ihm stirbt, da ist der ganze Mensch tot, mag er äußerlich noch so wissend und lebendig scheinen. Die Legenden sind voll tiefer Kindeswahrheit. Wer in sie eindringt, sieht es. Die Dichter sind die besten Zeugen hiefür. Die Größten haben diesen Kindeswahrheiten Wort und Mund gegeben. Die großen Meister der Han und der Tang —und es gibt nur wenige in der Welt, ihnen an die Seite zu stellen— sind dieser Erzählungen und Wahrheiten Kündler; sie leben von ihnen (Vgl. später!)

(Kind und doch erwachsen)

Man ist noch Kind und ist doch erwachsen. Man lernt noch; man rezipiert. In manchem versteht man schon, was man rezipiert und was die Erwachsenen sind und wollen, versteht es womöglich frischer und besser, als sie es jetzt verstehen; in manchem versteht man sie noch gar nicht, sondern nimmt nur auf, was sie sagen. Man ist noch unausgeglichen. Die Proportionen sind, wie bei den Statuen der Frühzeit, noch durchaus nicht im richtigen Verhältnis: die Beine zu lang und eckig, Kopf und Hand zu groß und schwer; der Leib wie vergessen. Man ist laut, stark, dröhnend, und man ist zart, bescheiden, noch unsterk, anlehungsbedürftig; man ist dies im Eignen wie im Rezipierten, sozusagen echt und unecht. Und diese Wesensarten durchdringen sich, kreuzen sich, wie Gewebefäden durcheinanderschießen.

(Großtun mit dem Objektiven, daher Übertreibungslust)

Man fühlt die eigne Stärke und fühlt die Stärke des Neuen, das man aufnimmt, und das sich als unerdenklich überlegen gibt und in der Tat auch stark ist. Es ist—das erkennt man deutlich—von grenzenloser Wichtigkeit (ungefähr, wie dies heute manchen Menschen eine neue Lufttechnik-Erfindung oder anderen der „Fortschritt der Kultur“ oder ins Unfehlbare gesteigertes Ökonomisch-Politisches ist): man möchte es am liebsten allen Leuten in die Ohren brüllen. Umstände zu machen ist unnütz. Wer es nicht annimmt (so denkt man), straft sich selbst, veraltet, wird zermalmt.

Man achte im Ryō-i-ki Erzählung für Erzählung, was ihre Hauptsache ist, worauf die Erzählung zustrebt, und was sie oftmals in besonders machtvoll-künstlerisch-gehobener Form gibt: immer ist es dies Neue, Große, Objektive, die Lehre, das, was das Sutra sagt. Hart, dröhnend, wie auftrumpfend ist es. Die Zeit will es so. Im

Japanischen spricht man hier von dem für die Zeit einzigartig-charakteristischen „Großtun“ (mit dem Objektiven, von der Übertreibungslust der Zeit.)

(Sprache, Schrift als Ausdruck dieser Art)

Das Merkwürdigste nun aber ist, wie sich dieses alles in die Sprache und in jedes Schriftzeichen hineingeschlichen hat, in einer Weise, wie es eine europäische Wiedergabe nie begreiflich machen kann. Auch denkt der Leser wohl zunächst etwa bei dem Letztbesprochenen, daß dies wesentlich buddhistisch sei. Wer den Urtext vor sich hat, empfindet ebenso das rein Chinesische, das Konfuzianistische. Diese Zeichen stehen wie ein Triumph da. Riesig wie unüberwindliche Asien-Alpen erscheinen sie ja dem Beginner. Aber jetzt (sagt jene Zeit) haben auch wir, Japaner, sie gemeistert. Sie gehorchen uns. Es ist, wie wenn man Pflanzen oder Tiere in Systeme gebracht hat: sie scheinen erst dann zu gehorchen und erst dann in ihrer objektiven Größe sich darzubieten. Stolz gewaltig stehen so die Schriftcharaktere da. Es sind chinesische Charaktere; sie sind aber japanisch geworden. Es ist chinesische Sprache; höchstes Hsüo-wen<sup>7)</sup> (jap. gakumon, Gelehrsamkeit, Bildung konfuzianischer Art) ist angestrebt; das Werk gibt sich als chinesisch. Es ist aber —und das ist epochemachend— japanisch, oder wie ein japanischer Forscher es nennt, pseudochinesisch. Es will zu allen Japanern reden; daher dringt überall Japanisches mit ein; wir mögen sagen: das zu Sehende ist chinesisch; das zu Hörende (wenigstens die Konstruktion und die Flexionen) sind japanisch.

An der Rückeninschrift der Yakushi-Statue der Kondō des Hōryūji, an der Tenshūkoku-Mandara des Chūgūji und an wenigen anderen Schriftsätzen läßt sich zeigen, daß Mischung von Chinesisch (kambun) und Japanisch schon aufgekommen war. Aber doch ist zu sagen, daß erst mit dem Ryō-i-ki diese Sprachart allgemein wird. Die endende Nara-Zeit bot Kyōkai auch schon die Anfänge der Katakana, die beginnende Yamashiro-Zeit das Hiragana; doch sie nimmt Kyōkai nicht in Gebrauch; sie sind ihm nicht würdig genug.

(Kung'sche Gedanken)

Mit den mächtig sich erweisenden Schriftzeichen aber kommen unvermerkt die Grundgedanken des Konfuzius mit herein. (Vgl.



anderwärtige Ausführungen!) Sie zeigen sich an vielen Stellen; der Urtext ist erfüllt von ihnen, die endende Nara- und beginnende Heian-Zeit vollends.

(Kung und das Objektive)

Nun hat auch das Konfuzianische eine längere Entwicklung hinter sich. In dem helleuchtenden Bereich der Geschichte steht in China nie das Geistig-Objektive so groß und wahrhaft da wie bei Kung (Konfuzius). Zugleich ist neben Christus, dem Sohne Davids, in der Geschichte kaum ein Mensch so tief-bescheiden gewesen wie der aus alter kaiserlicher Linie stammende Kung. Kung's Bescheidenheit, seine ruhige reine Sachlichkeit ist es, die ihn über alle Zeiten weg den Menschen nahe bringt. Schon unter seinem großen Jünger Meng, dem „zweiten Meister“, ist der Ton ein anderer: das Objektive wird dröhnender, das Subjekt herrischer; etwas Funkelnd-Propagandistisches ist hereingekommen. Je mehr die chinesische Scholastik und Orthodoxie wächst in Staat und Bildungstum, desto anspruchsvoller, großtuerischer werden die Schriftzeichen, der Stil, die ganze Gebahrung.

(Bescheidenheit)

Aber jene große Bescheidenheit und Sachlichkeit Kung's, seine Zurückhaltung in Dingen der eigenen Person bleibt ebenfalls erhalten. Sie ist ja kein zufälliger Zug Kung's, sondern gehört notwendig mit zu der Kung'schen zentralen Erkenntnis, daß wir miteinander leben müssen, trotz oder gerade inmitten der großen Gegensätzlichkeiten, in die die Natur uns stellt: Männliches und Weibliches, ältere und jüngere Generation, Führer und Geführte, Herrscher und Beherrschte; daß Bescheidenheit, Sachlichkeit, Zurückhaltung des Subjektiven, Ehrfurcht für beide Seiten und beiden gegenüber gleich notwendig ist, und daß dies Mißachten soviel bedeutet wie (wie ich anderwärts es genannt) „das Gesetz der Magnetnadel verlachen“. Dieser Wesenszug Kung's hat in seiner Edelsteinklarheit durch die Generationen hindurch in vielen Menschen fortgelebt und auch in Japan, auch in Kyōkai, leuchtet er jetzt in der Nara-Zeit auf. Aber doch hat man im Laufe der Zeiten hier vieles abgewandelt, epigonisch aufgefaßt, in die Regeldetri gebracht — es ist in China dahin gekommen, daß es zum guten Ton gehörte, im demütigsten Schafskleid zu gehen, auch wenn man im Innern der reißendste Wolf war. Der Stil der Zeit will es so; die

Stilbücher geben bereitwillig Sätze und Wendungen und Schriftzeichen an, die zu solchem Gehaben gehören; im Staatsexamen wird dieser Ton verlangt, und was noch wichtiger und zwingender ist: die gebildete Welt verlangt es so. Die Rezeption bringt all dies nach Japan. In der Nara-Zeit setzt es die ersten Schöblinge an; in der Früh-Heian-Zeit fängt es an zu treiben, um dann in der späteren Fujiwara-Zeit in mannigfachste Bildungen auszuwachsen.

Echtes und Unechtes ist hier bei Kyōkai dicht beieinander. Trotz aller Größe des jetzt kulturell Erreichten, sieht er z. B. deutlich, daß, was er tut, ein Anfang, ein erster Anfang ist. Er empfindet, daß spätere größere Meister kommen, welche über seine Komposition, seinen Stil lächeln mögen, und zwar einerseits Meister rein chinesischen Stils, andererseits Erzähler aus dem in neues großes Leben kommenden Volksmäßigen. Wie außerordentlich bescheiden drückt er sich in den Vorreden aus! Vieles ist Wort für Wort so zu nehmen. Aber andres wieder ist der in dieser Zeit besonders geschätzte Bescheidenheitsstil.

(Vorrede I)

Die ersten Seiten des Werks sind besonders brennend und drängend. Kyōkai fühlt: Ich darf nicht länger schweigen; Bosheit und Übeltun wachsen rings in erschreckendem Maße; es muß jemand etwas dagegen sagen; Lohn und Vergeltung müssen eindrücklich werden; ich muß das Werk schreiben! — Ist es der Moralist, der mit ihm durchgeht? der sozusagen ins Blaue hinein die Welt schilt? — Das Beispiel des Dōkyō, das wie ein einzigartiges riesiges Fanal an der Geschichte Japans flammt, zeigt, daß gerade diese Zeit in besonderen Gefahren schwebte. Zwar das Neue, Große, Gute ist aufgenommen; aber die erste Zeit heller Aufnahme ist vorbei, die erste Liebe ist verlassen; die egoistischen, wilden Triebe merowingisch-früher Zeiten drängen wieder vor; sie zeigen sich bei Beamten wie bei Klerikern und greifen von da fort in die unteren Schichten. Zwar manches, was jener Zeit arg dünkt, wiegt heute leichter, so Wucher, d. i. Zinsen nehmen, oder Zahlung schuldig bleiben. Anderes aber ist Wesenszug primitiver Zeiten, so die Goldgier, welche selbst zum Mord der nächsten Angehörigen verführt, so Hartherzigkeit gegen die eigenen Kinder. Wieder anderes zählt zu den immer wieder hervorgehobenen Schäden des

Zeitalters, so, daß man durch Bestechung alles erreichen kann, selbst bei Teufeln. Alles in dieser Zeit wartet auf neue Festigung, Reinigung, Klärung; nicht ohne Grund wird eine zweite Reform, die der Taihō-Jahre nötig; nicht ohne Grund wird die Hauptstadt, die für alle Dauer gegründet schien, doch wieder verlegt, trotz des unter Kwammu drängenden Zwanges, in den Finanzen behutsam zu sein; nicht ohne Grund erscheinen Dengyō und Kōbō Daishi, die großen Neuordner — Kyōkai hat schon einigen Grund zu reden, wie er in der Vorrede spricht; wenn auch die Form, in der er es tut, wieder ein „Großtun mit dem Objektiven“ ist. Wie tief bescheiden in ethischreligiöser Hinsicht spricht er, wenn er von sich selbst spricht! Wie turmhoch erhaben sieht er das Heilige über sich! Wie nichtig erscheint ihm alles, was er selbst gelebt! Die 38. Erzählung des dritten Bandes, deren innere Haltung auch sonst in den Vorreden und Erzählungen des Werkes zum Vorschein kommt, spricht da genug.

(Li, Schönheit)

„Bescheidenheit ist der Anfang des Li<sup>31)</sup> (der Form, der Schönheit, der Sitte)“ sagt Meng. Wir können auch sagen; ist des Li Erscheinungsform. Dies führt uns zu dem zweiten überall sich zeigenden Charakterzug dieser Zeit: alles strebt nach Li. Wer Li zeigt und hat, der wird geehrt und geschätzt. „Ohne Li“, sagt Kung, „wird Ehrerbietung zur Kriecherei; Vorsicht ohne Li wird Furchtsamkeit, Mut ohne Li wird Unfug, Aufrichtigkeit ohne Li wird Grobheit“ (Gespräche VIII, 2). An diesen Fundamentalworten mag man merken, was Li ist. Das Gute muß zum Schönen werden, um einzugehen in die Menschen. Und um ins Konkrete zu gehen: man lese einmal die Äußerungen Dsengdsi's, des bekannten Jüngers Kung's, über das Verhalten des Edlen in einzelnen Lebenssituationen, das sog. Buch Dsengdsi (in Wilhelm's Ausgabe des Ligi Seite 101 ff) und man denke sich dessen Wirkung als Vorbild gebendes Lehrbuch der Nara- und Früh-Heian-Zeit, so bemerkt man bald, daß auch der Verfasser des Ryō-i-ki unter solchem Einflusse steht; an zahlreichen Stellen des Werkes tritt uns das Li entgegen, und manches, was beim ersten Anblick befremdlich oder kurios erscheint, erhält dadurch ein anderes Aussehen. Dicht jedoch neben diesem zarten Streben nach Li, welches konfuzianisch rezipiert, durch Buddhistisches erhöht, durch das genuine Japanische genährt ist, und das in der späteren

Heian-Zeit zu wahren Wundern aufblüht, finden wir im Ryō-i-ki, eine Ungeschlachtheit, Grobheit, Primitivität, die von dem Li und der Schönheit der japanischen Kunst und Dichtung der Fujiwara-Zeit Jahrtausende entfernt scheint, und dies, wie die Ryōkoku-Schrift<sup>17)</sup> ausführt, nicht nur im Sachinhalt, sondern auch in Zeichen und Sprache.

(Erwachen des Volkes).

Es ist eine Zeit des Erwachens. Das ganze Volk erwacht. Die Seele erwacht. Das Morgensonnenlicht trifft erst die Höhen, den Hof und Adel, und streift von da an in die Tiefe. Man erkennt, was die andern haben und was man selbst noch nicht hat. Andre Länder (d. i. China), sagt die Vorrede, sind reich an wunderbaren Geisterweisungen, welche in trefflich geschriebenen Schriften berichtet werden (d. i. japanisch: sie sind reich an Ryō-i-ki's) und jedermann auch in Japan, liest und kennt diese Schriften. Warum fehlt es uns in Japan daran? — Das Motiv zur Abfassung des ganzen Werkes entspringt also diesem erwachenden nationalen Selbstwillen. Man lese dazu z. B. III 19, wo gegen Ende der Erzählung parallele indische Wunderereignisse angeführt werden und dann gesagt wird: „Auch in unsres Heiligen Reiches (wörtlich Dynastie) engzugeschnürtem Lande gibt es diese heilige Art,“ und vergleiche auch den Schluß von III 31 dazu.

Es ist eine Zeit des Erwachens. Das ganze Volk will erwachen. Wir stehen in jener charakteristischen (anderwärts von mir ausführlich geschilderten) Epoche der Nara-zeit, da die rein aristokratisch-höfische Rezeption ins Volk hinabstrebt, da aus dem Buddhismus der Wenigen ein solcher der Vielen, ein im Volke lebendiger werden soll, da die konfuzianische Bildung Volksgut, da das dem Fremden Nachgesprochene zum Selbstaussdruck werden soll. Mitten in dieser Bewegung ist Kyōkai einer der Tätigsten.

(Konfuzianisch-chinesisches hsüo-wen).

Daß er selbst nach den Höhen der Bildung strebt, darüber gibt sein Werk an vielen Stellen Aufschluß. Zunächst zeigt es die Sprache; sie zeigt die Geübtheit eines durch lange Jahre mit dem Chinesischen Vertrauten. Sie bringt wie von selbst jenen für das Chinesische so charakteristischen parallelismus membrorum hervor — selbst in der Übersetzung wird ihn der Leser hie und da spüren — Beispiele zweier sich entsprechender Teile gibt es unzählige; aber

zahlreich sind auch die in der Heian-Zeit besonders beliebten Gruppen von vier; ja selbst solche von acht fehlen nicht. Besonders kunstvoll ist der Satzaufbau in I 28 („Und so weilte er u. s. f.“), II 29, 32; III 25, 26 u. s. f. An anderer Stelle verrät plötzlich der Satzausdruck, daß der Verfasser das große Geschichtswerk *Schidji*<sup>72)</sup> gut kennt (II 14 n); daß er mit den Tsin-Büchern vertraut ist (V. I 11); er streift die uns von den Schildbürgern bekannte Geschichte vom Ans-Boot-eine Kerbe-schnitzen und beweist mit dieser Zitierung sowie mit der Erwähnung Meng Tschengs (V. II), daß ihm „Frühling und Herbst“ des Herrn Lübuwei (übersetzt von R. Wilhelm, Jena, Diederichs) bekannt ist, was sehr viel sagen will. In I 11 zitiert er die gewiß außer dem Durchschnittsbereiche liegenden Schriften des Sui-Zeit-Gelehrten Yen. Auch die Ding-lan Geschichte I 17, II 39 und das Wort „vom Kunlun-Gebirg ein Steinchen“ mögen hierher gerechnet werden.

(Japanisches).

Wir finden bei Kyōkai auch genuin Japanisches zitiert, so z. B. Waka (japanische Lieder) in I 2 (ähnlich in Manyōshū 12. Band), I 4, und vor allem ist es in I 38, als komme Kyōkai die Bedeutung der Gesänge des Volkes erst recht zum Bewußtsein. Leider erscheinen sie zum Teil so untermischt mit Dialekt bzw. niederer Volkssprache, daß sie wohl deshalb zum Teil bald nicht mehr ganz verstanden und daher in einem Zustande weiterüberliefert wurden, der sie nahezu unlesbar macht. II 9 findet sich ein Wort der Alten zitiert, das aber I 30 als Sutrenzitat erscheint.

(Die Komposition).

Daß Kyōkai ein geschulter Mann ist, zeigt seine Komposition. Daten und Namen sorgfältig anzugeben, Register aufzustellen, kurz eine gewisse Akribie wird nur in bestimmter Schulung, hier in chinesisch-konfuzianischer, erlangt. Auch Kyōkai ist, wie wir, in der Schule in den wohl aus Indien überbrachten Künsten der Komposition unterrichtet worden, daß jeder rechte Aufsatz A.) Einleitung, B.) Ausführung, C.) Schluß haben müsse, daß die Ausführung oft mehrere Seiten habe, daß es besonders schwierig sei, von A zu B oder von B zu C überzuleiten und es dafür besondere Worte gebe u. s. f. Deutlich sind in dieser Weise die Erzählungen komponiert; als Übergangswort von A zu B ist fast durchweg „zu der Zeit“<sup>73)</sup> (*toki ni*) gebraucht (I 2-5, 7, 11, 14, 15, 18-20, 23, 24, 31,

II 1-4, 6, 14, 19, 21, 22, 30, 35, 37, 39; III 13, 18, 20, 32), bisweilen „alsdann“<sup>73)</sup> (I 8, II 9), „da“ II 33. Als Übergangswort von B zu C erscheinen mannigfache, jedoch stereotype Wendungen (vgl. ausführliche Angabe in den Anmerkungen)<sup>74)</sup> meist verbunden mit „chi“ „wissen“; chinesisch gelesen mögen diese Wendungen meist ebensowohl indikativisch als imperativisch aufgefaßt werden. Schon in der Komposition also mag man indisch-buddhistischen Einfluß erkennen.

(Buddhistische Bildung);

Es ist nur natürlich, daß das Buddhistische als das Beherrschende des Ryō-i-ki erscheint. Deutlich zeigt sich die reiche buddhistische Bildung des Verfassers. Ein Blick auf seine Zitate, welche ja die Summa der Erzählungen bilden, und welche wir hier sämtlich aufführen, läßt das Wort Hashigawa's<sup>75)</sup> verstehen, daß Kyōkai's Bildung ungewöhnlich gewesen sein müsse. An Zitaten mögen wir unterscheiden 1) wörtliche Zitate, z. B. II 22 v; 19, q; 2) Zitate mit geringsten Abweichungen wie III 18 i; II 30, l; III 29 l;—3) Zitate dem Sinne nach wie I 20 l; II 9 k; II 13 e. 4) Zitate, die zwar mit dem heutigen Sutrentext nicht wörtlich übereinstimmen, wohl aber mit dem in andren Werken angeführten Zitat aus diesem Sutra, II 7 11; III 33 t; hierher mögen auch die Beispiele gerechnet werden, bei denen irrtümlich ein andres Sutra angegeben ist, z. B. III 23 f.

Zitate buddhistischer Schriften finden sich folgende aus Sutren: Nirwana-Sutra II 10 m; 13 e; 17 n; 19 q; 22 v; 42, III 18 j; 27 t; Engyō I 27 g; Hokke-Sutra II 18 (?); III 20 g; und i; 29 l; Daihannya-Sutra (in Wahrheit Agon-S.) III 23 f; Joagon-S. III 4 w; Avadāna-S. II 30 l; Bosatsu-S. I 29 e; Fushigi-kwō-Bosatsu-S. II 7 ll; Tausendhändige S. III 14 c (?); Hōkwō-S. III 14 y; (?); Saishō-ō-S. II 5 nn; Daishu-S. II 9 k; Daihōdō-S. I 20 l; Shōshin-nyomon-S. I 13 m; Jurin-S. III 33 t; Zen-aku-ingwa-S. I 18 i; (?); II 10 n; Kyōman-S. (?) II 1 q; Zōbōketsugi-S. (oft außerhalb des Kanons gestellt) III 33 bb.

Als „Vinaya“ Vinaya-nidāna-S. II 5 kk; Kompon sappatabu-rishō III 18 g. S'astren: Jōbu-ron I 29 f; III 15 o; 33 ii; Jōjitsu-ron II 28m; 32 x. Das Yukaron wird nur erwähnt, nicht zitiert. Ganz allgemein finden sich Anführungen: „wie das Sutra sagt“ I 23; 30; II 27; III 26; „wie das S'astra sagt“ III 33 ii (vgl. oben Jōburon);

„wie die Schriften und Überlieferungen sagen“ III 2. Für das Einzelne sei auf die Anmerkungen verwiesen.

Mit Namen genannt werden natürlich noch mehr Sutren; besonders werden einige fort und fort genannt und spielen eine ungewöhnlich hervorragende Rolle, so vor allem das Hokke-Sutra mit seinem Kwannon verherrlichenden Fumon-Bon; aber auch das Herzenssutra oder Weisheits-Herzens- oder Groß-Weisheits- oder Diamant-Weisheitssutra hat große Geltung. Dies ist sehr bedeutsam für die Beurteilung sowohl Kyōkai's als seiner Zeit.

(Glaubensrichtung).

Japanischen Forschern legt sich natürlich der Wunsch nahe, die Glaubensrichtung, bzw. Sekte, der Kyōkai angehörte, klar zu bestimmen; hie und da mag dabei auch der Wunsch mitwirken, die eigene Glaubensart als möglichst alt zu erkennen. Hiebei zeigt sich, daß sozusagen alle Richtungen irgend einen Anhalt bei Kyōkai finden könnten. Von Zen (Meditation) ist bei Kyōkai oft die Rede; die Shōtoku-Legende zeigt, wie nahe ein Mensch der Nara-Zeit mit der Zen-Sekte verbunden gedacht werden kann. Hoffnung auf das Paradies des Westens, wie sie in den Paradieses-Sekten lebt, äußert Kyōkai deutlich (III, V.; III Ende). Daß er einer der 6 Nara-Sekten zugeteilt wird, liegt nahe. Daß er lange im Haupttempel der Hossō im Yakushiji, tätig war, erzählt er selbst. Geschichtliche Beispiele aus jener Zeit zeigen in großer Zahl, daß er damit nicht notwendig der Hossō-Sekte zugehörig gewesen sein muß. Es wäre dann auch eher zu erwarten, daß seine Paradieseshoffnung sich nicht auf Amida's Paradies des Westens<sup>35)</sup> richtete — dies war vielmehr allgemein Sanron und Jōjitsu eigentümlich — sondern auf Miroku's Tuchita-Paradies,<sup>36)</sup> wiewohl das Beispiel des der Hossō Angehörigen Gyōgi zeigt, daß sich in Ausnahmefällen Hossō mit Amida-Glauben vertrug. Besonders stark scheint sich Kyōkai zu Tendai hingezogen zu fühlen bzw. Tendai verbunden zu sein. Nicht nur erwähnt er mehrmals mit großer Hochschätzung den „Wissenden“ von Tendai, sondern, worauf bisher, glaube ich, noch niemand aufmerksam gemacht hat, gebraucht er allem Anschein nach Tendai besonders nahe stehende Bücher besonders gerne, wie das Bommōgyō-koshaku-ki (II 9 k u. ö). Im 10. Jahre Kōnin erscheint Dengyō's erste große Schrift, sich besonders gegen Hossō wendend. Zugehörigkeit Kyōkai's zu Hossō wird dadurch noch

mehr in Frage gestellt. Die Schriften der Sanron und Jōjitsu sind sehr wenig zitiert. Auffällig im Vordergrund steht Kegon. Gerade daraus, welche Sutren und wie oft sie zitiert werden und in welcher Schätzung sie stehen, erhalten wir ein sehr lebhaftes Bild der Zeit. Näheres Studium wird zeigen, daß vieles noch ungeschieden beieinander liegt, was spätere Zeiten scheiden und stufen. Es ist bei allem wohl zu bedenken, daß uns das Ryō-i-ki die Nara-Zeit, trotz aller Gelehrsamkeit ihres Verfassers, von der anspruchslosesten Seite her zeigt: die einfache Frömmigkeit, der Glaube des Mannes aus dem Volke kommt zu Worte; wir gewahren diejenige Seite, die in den geschichtlichen Berichten meist verdeckt bleibt, und die gerade für die Nara-Zeit, besonders für die endende, so wesentlich ist.

(Totenweltsvorstellungen)

Wie fruchtbar für die Erkenntnis der Charakterzüge des Ryō-i-ki und seines Verfassers, bzw. der Nara-Zeit überhaupt ein näheres Studium des Ryō-i-ki werden mag, möge ein Beispiel zeigen. In dankenswerter Weise hat Ogasawara Nobuhide<sup>37)</sup> in einer in der Zeitschrift Shukyō to geijutsu<sup>37)</sup> („Religion und Kunst“ 1928, Jubiläumsnummer) veröffentlichten Studie die im Ryō-i-ki zutage tretenden Totenweltsvorstellungen untersucht („Ryō-i-ki ni arawaretaru meido-shisō“).<sup>37)</sup> Des Ryō-i-ki Hintergrund, führt er aus, bildet der in der Nara-Zeit besonders dringend und mächtig gewordene Ingwa-Gedanke, der Gedanke „Lohn und Vergeltung“. Die Vergeltung bleibt nicht aus; sie folgt der Tat auf den Fersen; sie äußert sich oft schon in diesem Leben, „sichtbar-gegenwärtig“ (gembō); sie erscheint, wenn nicht in diesem, so gewiß in jenem Leben. Daher das große Interesse über jenes Leben Genaueres zu erfahren von denen, die vom Tode wieder erwacht sind; daher die große Zahl der Totenweltgeschichten (I, 2; II, 6; III, 7). Die Reise dorthin ist ziemlich weit, hin und zurück drei bis neun Tagereisen. Es ist nichts im Ryō-i-ki davon zu finden, daß das Totenreich unter der Erde liegt. Wahrscheinlich ist dasselbe, alter Vorstellung zufolge, da das Paradies im Westen liegt (I, 5; II, 7), im Norden liegend gedacht. Über einen tiefen Fluß, den später Sanso-Fluß<sup>38)</sup> genannten, geht der Weg (I, 13; III, 9; 22). Ein steiler, schwer zu erklimmender Hang ist da. Jenseits des Flusses gabelt sich der Weg in drei Wege: der ebene, breite ist für die Guten, der grasbewachsene ist für die Mittleren, der gestrüppbewachsene ist der

geringste. Der breite Weg ist gerade wie eine Richtschnur, goldene Banner sind zu den Seiten aufgepflanzt. Langt man am Bestimmungsorte an, so gewahrt man einen Rotgoldberg (I, 5), einen Goldpalast (I, 13; II, 16), ein goldenes mehrstöckiges Gebäu (II, 7; 5) nach allen Seiten Glanz ausstrahlend. Auch von mehreren Gebäuden ist die Rede. Deutlich wirkt das Bild der Nara-Residenz ein. Was aber darüber gesagt wird, ist nicht einheitlich. Der Name des Herrschers wird bald Ema, bald Enra genannt. Auch die Abgesandten des Totenkönigs sind mannigfaltig: bald gewöhnliche Boten, bald kriegerartig (III, 9), bald regelrechte Teufel; II, 24 drei, deren Namen sogar genannt werden. Wie an vielen Stellen, z. B. an II, 16, zu sehen ist, ist die Totenstätte nicht kurzweg die Stätte der Qual. Es wird hier unparteiisch entschieden, und Lohn und Vergeltung werden bestimmt. Allein, wie in alter Zeit unter Recht vornehmlich Strafrecht verstanden wurde und die Menschheit erst sehr langsam und sehr schwer eine Entwicklung zu einem andern Rechte geht — Christus als erster verwirft das Strafrecht — so zeigen sich auch im Ryō-i-ki in besonderer Weise die Strafen (Näheres vgl. Register unter Hölle, Eisen, Kupfersäule; unter In Abschnitt Strafe). Auch ist Enra durchaus nicht nur der Strafrichter, ja er wird III, 19 mit Jizō identifiziert. Hundert Menschenjahre, wird III, 15 gesagt, sind in der Hölle wie ein Tag und eine Nacht. Daß dies nicht zu anderem Gesagtem z. B. zu II, 7 stimmt, bekümmert niemanden.

Maßgebend für die Totenweltvorstellungen in späteren Jahren waren die in China, Korea und Japan weitverbreiteten, sich als von Buddha gesprochen gebenden Zehn-Königs-Sutren,<sup>49)</sup> die von den zehn Königen (darunter Ema) sprechen, denen der Tote auf seiner Totenreise begegnet. Vor allem waren ihrer zwei verbreitet, die Foshuo-Enra-wang-shoudji-si dschung-ni-hsiu-sheng-tji-wang-scheng-djing-tu-djing<sup>40)</sup> und das Fu-Shuo-Di-dsang-pusa-fahsin-yin-yüanshi-wang-djing,<sup>41)</sup> (Dainihon-Zoku-Zō kyō 23 Band No. 4), beide angeblich verfaßt von dem Shamon Dsang-tschüan<sup>42)</sup> des Tempels der heiligen Barmherzigkeit<sup>43)</sup> in Tscheng-du-fu.<sup>44)</sup> Es läßt sich jedoch fast mit Sicherheit sagen, daß die in Japan kursierenden auch in Japan verfaßt worden sind, wahrscheinlich Ende der Heian-Zeit, da die Kamakura-Zeit sie gut kennt.

Diesen Sutren zufolge erscheinen, wenn der Mensch am Sterben

ist, drei Teufelboten Enra's, die drei Seelen des Menschen zu holen, bzw. zu binden; man vergleiche dazu II, 24, wo indes die Namen der Teufel einfachere sind und nicht, wie in dem Sutra, der Teufel Aufgabe bezeichnen. Mit ihnen kommt der Tote zum Grenztorbaum, von dem herab die beiden Totenvögel kreischen, und von da aus muß der steile Toten-Himmels-Berg überwandert werden, was ungeheure Mühen verursacht (vgl. III, 23). Dann gelangt man zum König Tjin-guang,<sup>45)</sup> dann zum König der Ersten Furt (Tschu-djiang),<sup>46)</sup> wo der Strom ist. Auf dem Ufer hockt die die Kleider vom Leibe reißende Alte und der Kleider aufgehängende Alte. Die Kleider, an die Bäume gehängt, zeigen durch ihr Niederdrücken der Äste den Grad der Schwere der Schuld. Demgemäß sind die Übergangsweisen über den Fluß bestimmt, deren es drei gibt: entweder muß man durchs Tiefe und leidet schrecklich im reißenden übeln Wasser, oder hat man's leichter und darf durch's Seichte, oder eine Brücke führt hinüber. Im Ryō-i-ki zeigt sich die Brücke, die gefahrlos geleitet, (I, 30; III, 20), und der Steg, dessen Enden nicht weit genug reichen (III, 9). Man kommt zum Fünf-Ämter-König<sup>46)</sup> zu dessen Wagehütte und Abrechnungshütte, danach zu Enra, an dessen Tor rechts und links Banner gepflanzt sind, rechts das Banner der Himmelsjungfrau der schwarzen Finsternis,<sup>47)</sup> links das des Herrschers des Taishan-fu<sup>48)</sup> (vgl. II, 16). Außerdem gibt es zwei Höfe: in dem Hof des Lichtglanz-Königs<sup>49)</sup> ist ein Spiegel, in dem Hof Gut-Namens-Preis<sup>50)</sup> wohnt Jizō-Bosatsu (vgl. III 19).

Diese Ausführungen zeigen, wie sich im Ryō-i-ki das Zehn-Königs-Sutra vorbereitet; sie zeigen auch, bis zu welchem Grade das Ryō-i-ki ein „ausgeklügelt Buch“ nicht ist.

{Hinweis auf die Ausführungen des Registers}

In der Art der eben dargelegten Studie fortfahrend, ließe sich leicht ein stattliches Buch über Glauben und Anschauungen des Ryō-i-ki schreiben, und mancher Leser erwartet derart etwas. Wir verweisen ihn auf das Register, besonders auf die Artikel In, Statue, Sutren, Tripitaka, buddhistische, höhere Wesen, Beziehung, Amt, Kleriker, Tempel — Titel, deren Angaben z. B. in sich schon volle Abhandlungen sind. Mit Absicht nehmen wir hier von weiterem Abstand.

## Quellen und Parallelen

Nur eines kann nicht kurzweg übergangen werden: die Quellen und Parallelen des Ryō-i-ki, die ihm vorangehenden und die ihm folgenden Werke.

### I. Vorangehende Werke

Kyōkai selbst nennt im Beginn seines Werkes, in der Vorrede deutlich chinesische Werke, die ihn zur Abfassung des Ryō-i-ki drängen: das Mingbaudji (jap. Mei-hō-ki „Berichte über Vergeltung vom Dunkel-Unsichtbaren her“ Abkürzung im folgenden: Ma) und ein Banjodjiändji<sup>62)</sup> (jap. Hannya-kenki, „Weisheits-Erweis-Bericht“). Was das erstere betrifft, so erzählt uns das Fayüan-dschulin,<sup>63)</sup> (Abk: Fy), Tanglin<sup>64)</sup> habe es in zwei Bänden während der Periode Yunghui (650–655) verfaßt. Die Alten Tangbücher<sup>64)</sup> Liä-tschuan 85 und die Neuen Tangbücher<sup>65)</sup> Liä-tschuan 113 geben uns ein kurzes Lebensbild des Verfassers, der aus Tschang-an war, 650 Zensor wurde und 60-jährig 659 starb. „Er verfaßte das Mingbaudji in 2 Bänden, welches in der Zeit sehr im Umlauf war“ (Alte Tangbücher). Nun ist in Japan in dem Tempel Kōsanji<sup>67)</sup> (Yamashiro) ein altes Mingbaudji in drei Bänden erhalten. Eingehender Untersuchung und ausführlicher Argumentation zufolge, die ich hier übergangen muß, haben wir in dem so erhaltenen Werke, als dessen Verfasser Tanglin bezeichnet wird, und das als solches in die große buddhistische Kanon-Ausgabe Taishō Daizōkyō (Bd 51) und ebenso in Dainihonzokuzōkyō (B, 23, 1) aufgenommen ist, zwar im wesentlichen Tanglin's chinesisches Werk, jedoch nicht intakt, nicht vollständig. In dem hernach zu besprechenden Kongō-hannyagyō-shuken-ki<sup>68)</sup> finden wir immerfort eine von Lang-yü-ling<sup>69)</sup> verfaßte Nachlese, Ming-bau-schī-i,<sup>69)</sup> (Abkürzung: Mb) zitiert; dem Fayüandschulin zufolge bestand dies letztere Werk aus zwei Bänden und war in der Periode Lungschuo (661–663), also unmittelbar nach dem Ming-bau-dji verfaßt. Bisher ist diese „Nachlese“ noch nicht wieder aufgefunden. Es sind aber die Erzählungen beider Werke in spätere Bücher übergangen, so in das riesige Fayüandschulin, ferner in das Sanbau-ganying-lu<sup>60)</sup> (jap. Sambō-kannōroku, Abk. Sr) und das Taiping-guangdji, (jap. Taihei-kwōki, Abk: Kw); und ausschließlich aus

diesen Büchern hat Sasaki Kentoku<sup>62)</sup> eine Zusammenstellung des erhaltenen Materials in 7 Bänden verfaßt, Meihōki-shuki<sup>63)</sup> (chin: Mingbaudji-djidji; Abk: Mc, aufgenommen in Dainihonzokuzōkyō Bd. 23, 1).

Gehen wir nun zu dem andern von Kyōkai angegebenen Werke, so verbessert Ekisai zunächst das Zeichen djiän(ken)<sup>64)</sup> in das gleichlautende „Erweiskraft“ und sagt dann: „Der Shaka Chō-on<sup>65)</sup> des Westlehre-Tempels (Saikyōji)<sup>65)</sup> sagt: Das Sanbau-ganyinglu<sup>60)</sup> zitiert das Banjohsindjing-ming-djiändsandji.<sup>66)</sup> Vielleicht ist es dies“. Was dies für ein Buch sein soll, ist völlig unklar, sagt der sehr unterrichtete Prof. Hashigawa.<sup>67)</sup> Die Stelle, sagt er, zeigt, daß selbst der ungeheuer belesene Ekisai hier keinen Rat wußte. Versuchen wir einmal, fährt Hashigawa fort, das Möglichste, die Sache zu klären, so ist allem nach zunächst zu erwarten, daß es eine Schrift ist, welche Machterweisungserfahrungen des Hannya-Sutra, bzw. der Hannya („Weisheit“) selbst zusammenstellt. Wahrscheinlich ist es das von Meng-hsiän-dschung<sup>68)</sup> verfaßte Djing-gang-banjo-djing-dji-djiän-dji<sup>69)</sup> (jap. Kongō Hannya-gyō-shū-kenki; Dainihonzokuzōkyō B 22, 1; Abk. Ka), verfaßt Kaiyüan<sup>69)</sup> 6. Jahr 4. Monat 8. Tag (718). Es behandelt in drei Bänden die Geisteserweisungen des Hannya-Sutra und dies nach 6 Gesichtspunkten: 1. Rettung und Bewahrung, 2. Lebensverlängerung bzw. Erhaltung (Bd I); 3. Sündentilgung, 4. Gottkraft (Bd. II), 5. Verdienste, 6. wahrhafte Erhöhung (Bd. III). Dieses Werk erzählt zunächst Ereignisse, die es direkt von andern gehört, und nennt auch genau die Zeugen; andererseits nimmt es in sehr großer Zahl die Erzählungen des Ming-bau-schī-i<sup>69)</sup> (s. o.) und daneben die eines von Hsiao yü<sup>70)</sup> verfaßten Djingang-Banjo-djing-Lingdjiän-dji<sup>71)</sup> (jap. Kongō-hannyagyō-ryōken-ki, Abk.: Kb) auf, das aber offenbar sonst nicht erhalten ist. Die Alten Tangbücher<sup>64)</sup> Liä-tschuan 13, die Neuen Tangbücher<sup>65)</sup> Liä-tschuan 26 berichten uns über Hsiao-yü, der von dem Kaiser Wu von Liang<sup>72)</sup> abstammte, daß er ein äußerst eifriger Buddhist war — auch anderwärts wird von ihm viel erzählt — erzählen aber nichts von seiner Abfassung des ebengenannten Werkes, was jedoch von anderer Seite her als gesichert erscheint. Nach den Neuen Tangbüchern ist er 74-jährig Dschen-guan<sup>73)</sup> 21. Jahr (647) gestorben. Möglicherweise hatte Kyōkai dies letztere Werk als Vorlage. In derselben Weise wie Ma zitiert er (worauf ich hinweisen möchte)



wahrscheinlichst Ka in II 24<sub>90</sub>. Mit völliger Sicherheit können wir, nach Hashigawa, das zweite von Kyōkai genannte Werk nicht bestimmen. Gleichwohl ist es ein ziemlich großer Bereich von Legenden, die uns mit den oben angeführten Werken als Quellen des Ryō-i-ki an die Hand gegeben werden.

Ist es gestattet und angängig —unter dieser Prämisse steht die folgende Ausführung— aus dem Gegebenen Schlüsse zu ziehen, zu vergleichen und einem Gesamteindruck Wort zu verleihen, so zeigt das Ryō-i-ki in eigentümlicher Weise das Bild der Rezeption: was uns erstens verwundert, ist, daß so wenig regelrecht Wort für Wort, Zug um Zug, abgeschrieben ist. Es wäre so leicht gewesen und es ist so üblich im Osten, Ort und Person und Datum zu ändern und im übrigen die Zeichen beizubehalten. Wie uns die Alten Tangbücher wissen lassen, bzw. wie wir auch von anderwärts erfahren, waren diese kurz vor der Nara-Zeit bzw. in ihrem ersten Anfang entstandenen Bücher eine Zeit lang sehr in Mode und weithin gekannt und verbreitet, kamen im Zusammenhange damit auch nach Japan und wurden hier viel gelesen. Vielleicht darf man sagen, daß allein schon das Streben nach Eigenständigkeit daran hinderte abzuschreiben, und daß die wenigen gegenteiligen Geschichten (vgl. die Anmerkungen) auch anders erklärt werden mögen: Verschüttung im Bergwerk kommt überall vor (III 13: Ma I 8); die Erzählung (II 10: Ma III 8), des auf dem von Mauern und Toren umringten Aschenglut-Höllengebietes Qual Leidenden, dem sich die Tore immer schließen, wenn er sich ihnen naht, kommt aus psychologischen Quellen, die auch anderwärts dieses Bild entstehen lassen. Auch die Unterschiede der Erzählungen sind nicht zu übersehen. Ferner wird anderwärts das Mingbaudji als bekannt vorausgesetzt und in solcher Weise zitiert (Ma I 4 in R III 10).

Was zweitens auffällt, ist die außerordentliche Ähnlichkeit, ja Identität. Dieser Eindruck ist besonders stark für den, der Tage lang in den Legenden liest. Der Ton ist der gleiche; das Zugrundeliegende ist dasselbe. Stimmen doch selbst im gleichen Werke die berichteten Einzelheiten nicht miteinander überein; in den chinesischen Werken ist dies noch weit mehr als in den japanischen der Fall, und weder den Verfasser noch den Leser scheint das zu kümmern. Man berichtet ja auch nicht von dieser Welt des Offenbaren (jap. ken)<sup>76)</sup> die einheitlich-rational, sozusagen von einer Ecke

her erleuchtet ist, sondern von jener Welt des Geheimen (jap. mitsu)<sup>76)</sup> des Ganz-anders-gearteten (jap. i)<sup>75)</sup> über die nie etwas Ganzes, Völliges sich aussagen läßt, von der vielmehr nur Erlebnisse, Erweisungen (ken)<sup>76)</sup> berichtet werden können. Da sie von jener Welt herkommen, müssen sie trotz aller Diskrepanzen doch irgendwie zusammenstimmen. Es ist, wie wenn jemand ein Großfeuer von jener Seite her sieht und der andre sieht es von dieser an; die Einzelheiten sind verschieden, ja entgegengesetzt; die Sache ist dieselbe. Ein Blick in diese chinesische Legendenwelt mag diese Verwandtschaft der Berichte deutlich werden lassen. Wir müssen freilich gerade auf Wiedergabe der Einzelheiten (z. B. in den Unterweltsberichten) verzichten. Von der Verwandtschaft der Form dieser Berichte, ihrer genauen Angabe von Jahr, Monat, Tag, Stunde, von Provinz, Bezirk, Ort, von Personen des Erlebnisses und von Zeugen war schon oben die Rede. Auch Derartiges, für die Erzählung Wesentliches, müssen wir hier, der Kürze wegen, weglassen.

Blicken wir einmal in diese chinesischen Legenden hinein! (Merke: Fa-hoa-tschuan-dji „Lotosblüten-Überlieferungsbericht“, Abk: Fh).<sup>77)</sup>

Mc VI, 7 (Fy 74, Kw 127): Ein Mann geht zu Markt mit viel Geld, nimmt zwei Leute mit zum Tragen; sie ermorden ihn unterwegs und verscharren ihn. Der Tote erscheint der Frau im Traum und gibt ihr genau Mordstätte und Mörder an.

Mc V, 1 (Fy 73, Kw 127) Ermordeter meldet sich plötzlich, macht Angaben, die dem Gericht die Nachforschung ermöglichen.

Mc VI: Älterer Bruder trauert dem verstorbenen jüngeren Bruder nach, nimmt endlich ein Medium, das aber ungebildet ist und keine Zeichen versteht; in hochgebildetem Stil erhält er Mitteilung ganz nach Art seines Bruders, auch Verse von ihm.—

Ka II, 3 (vgl. Mc VII 4, Fy 94, Kw 103) Im Geistersitz (Seelenschrein) der vor einem Monat Verstorbenen wird Stöhnen vernehmbar. „Ich habe bei Lebzeiten Fleisch im Tempel gegessen; daher leide ich arge Pein durch eine Geschwulst. Legt doch Asche vor den Schrein, so wird es heilen.....Die jüngere Schwester ist krank, da könnte ich doch dem Bruder die Kleider nähen“ u.s.f.—

Mc I 4 (Fy 6, Kw 325) Stöhnen und merkwürdige Veränderungen im „Geistersitz“ des verstorbenen Bruders. Auf Befragen antwortet er nicht; erscheint nachts im Traum: „Ich bin im Himmel; was da rumort, ist nur unten in der Lade ein Poltergeist.“—

Ma II 1 (Fy 35, Kw 387, Fh 7) Der hoch an Rang stehende Tsui yān

wu kommt mit seinem Gefolge in eine Stadt, wendet sich plötzlich um und sagt: „Hier war ich schon einmal in einem früheren Leben und zwar in der und der Gasse, in dem und dem Hause, als Gemahlin eines Mannes.“ Sie gehen hin, klopfen an, ein Greis empfängt sie. Yän wu steigt die Treppen zum Hauptgemach empor, betrachtet dessen Ostwand und sagt: „Hier verborgen ist ein Hokke-Sutra: am Ende des 7. Bands sind Zeichen versengt. Ich las es einst immer. Jene Zeichen jedoch vergesse ich stets.“ Man gräbt auf und findet, wie er es gesagt. Der Alte: „Ach, meine verstorbene Frau las immer dies Sutra!“ u.s.f.—

Mc V 8 (Fy 26) Ein sterbendes Kind sagt, es werde in der und der Familie des gleichen Dorfes geboren werden. Die Mutter macht an die Seite des Kindes ein langes Tusche-Zeichen. Das Kind erscheint vor der Geburt jener neuen Mutter im Traum. Geboren, trägt es das Mal.

Mc V 6 (Fy 26) Tote, die sehr fromm gewesen, erscheint ihrer Mutter: „Dank des vielen Guten empfangen ich nun eines Mannes Leib und werde dort und dort in der und der Familie geboren“, und gibt Kennzeichen an. Die Sache bewahrheitet sich.

Im Vordergrund alles Erlebens steht das Erlebnis des Ingwa (der „Ursache und Wirkung“, des „wie die Saat, so die Ernte“); es ist das Erlebnis, daß jede Tat eine Wirkung hat, und daß diese Wirkung mit der Tat korrespondiert. Es ist im Grunde das Erlebnis der Kausalität, welches mit so ungeheurer Macht über diese Seelen bricht, aber nicht (wenigstens nicht ausschließlich) das der theoretischen Kausalität, sondern jener immer in Antinomie zu dieser stehenden „Kausalität“ des Praktischen, des Handelns (Kant: der Postulate), ohne die überhaupt kein Handeln vor sich geht. In volkstümlich-eindrucksvollen Bildern stellen die Legenden dies „wie das In, so das Kwa“ vor Augen. Hierbei ist nur natürlich, daß bei dem bösen In Vernachlässigung des Buddhistisch-Gebotenen besonders hervortritt. Die Vergeltung erfolgt oft schon im gegenwärtigen Leben (gembō).<sup>76)</sup>

Mc III 2 (Fy 73, Kw 132) Einer schnürt der Kuh des Nachbars, die Felder verstört, mit einem Strick die Zunge ab; er bekommt drei Kinder, die alle stumm sind.

Ma III 14 (Fy 91; Kw 439 aus Fy) Einer nimmt ein Schaf; da es schreit, zerrt er ihm die Zunge heraus, brät und verzehrt sie. Er verliert die eigne Zunge unter Schmerzen.

Mc III 8 (Fy 76, Kw 386) Einer tut Böses an Bienen, erleidet Rache der Bienen.

Mc II 7 (Fy 64, Kw 132) Jagdliebhaber tötet Hunde zwecks Vogel-

futter. Fünf Hunde erscheinen und verlangen Leben um Leben. Der Richter schlägt einen Vergleich vor: Schuld zu bekennen (chin. hsiä dsui)<sup>76)</sup> „Segen nachzusenden“ (Messe zu lesen). Vier Hunde stimmen bei. Der fünfte: „Ich bin unschuldig getötet worden; noch lebend hat er mir Stücke Fleisches vom Leib gerissen.“ Plötzlich erscheint jemand, der diesen Hund beschwichtigt und ihn zur Einwilligung bringt.

Ma III 1 (Fy 80, Kw 132) Rache der Tiere: Jäger, der unzählige getötet, findet sein blühend Kind erstickt in den Dornen der Wildnis.

Ma III 6. Jäger jagt so gerne Wildgänse; Sohn, der ihm geboren wird, hat am Leibe Wildgansart (Schnabel),

Ma III 7 (Fy 80, Kw 131) Vogeljäger erkrankt; sieht 1000 Vögel ohne Kopf um sich schwirren und kreischen: „Gib mir meinen Kopf wieder!“ Er „sendet Segen nach“ (Messe lesend) und entrinnt dem Tod.

Ma III 17 (Fy 92, Kw 120) Ein Mann liebt ein Weib, doch bald er stirbt die Liebe in ihm; er erdrosselt das Weib, wird krank und leidet schrecklichen Tod.

Mc III 6 (Fy 70, Kw 121) Ein Mann vermutet in eines reisenden Priesters Sutrenbehältnis Tücher und Schätze, erschlägt jenen, stirbt rasch in Qualen dahin.

Mc V 2 (Fy 14) Einer erzwingt durch gefälschtes Siegel Übergabe einer kostbaren Statue und empfängt jähen Todes Lohn.

Mc VI, 10. (Fy 73) Jemand, dem der König Schafe zur Freilassung anvertraut hat, schlachtet sie heimlich, brät sie, treibt Handel damit; die Erde bebzt; der erzürnte Himmel erschlägt den Frevler auf offenem Platze.

Ma III, 20 (Fy 91; Kw, 126) Sterbeszene des kranken Mörders: er sieht jemanden eine Melone ihm zur Erquickung reichen; doch siehe, es ist das abgeschlagene Haupt eines Toten, das Rache fordert. Unter lautem Schreien verendet er.

Wie im Ryō-i-ki, so hier, sind dem Abendländer die Tierwerdungen besonders auffällig; doch sind die jeweiligen Einzelheiten anders als im Ryō-i-ki.

Ma III 15; (Fy 71; Kw, 436 aus Fy) Eselin, geschlagen, beginnt zu sprechen; man erkennt die Stimme der Mutter; weil sie einst, ohne zu fragen, Reis für sich genommen, leistet sie nun dienend Entgelt.

Mc VII, 1; (Fy 52) Ein Mann reitet im Winterwetter aus, ein Fohlen mit sich führend. Der Schnee wird tief, der Weg mühsam; das Pferd beginnt zu sprechen. Es ist die Mutter; wegen Verfehlung gegen den Vater, ist sie zur Stute, die Tochter zum Fohlen geworden.

Mc VII, 5; (Fy 94; Kw 103) Die Mutter meldet der Tochter; ich bin, weil ich, Wein verkaufend, mit zweierlei Maßen gemessen, zur Kuh geworden.

Mc VI, 4; (Fy 89) Streitsüchtiger wird zum Stier.

Ma III, 11; (Fy 71; Kw 434 aus Fy) Einer bezahlt nicht die Preise, wenn die Leute Dinge für ihn gefertigt haben, sondern jagt sie mit der Peitsche fort. „Frag, wenn ich tot bin! Wenn ich dann was schuldig bin, dien ich's als Ochs ab.“ Er stirbt und tut als Ochs harte Fron.

Mc VI, 1; (Fy 57) Luboda leiht Geld; er wird —das ist ihm felsensicher— das Geld nächstens zurückerstatten und so schwört er sich vor dem Buddhahilde: wenn er das Geld nicht zurückzahle, wolle er im andern Leben zum Rinde werden. Kaum gesagt, stirbt er dahin. Ein rotes Kalb wird zu dem Gläubiger gebracht; auf der Stirn an den Haaren gekennzeichnet steht „Luboda.“ Die Verwandten wollen ihn für teures Geld losschlagen; der Gläubiger willigt nicht ein.

Ma III, 13; (Fy 92; Kw 134) Mädchen, das von der Eltern Geld heimlich 100 Kupfer entnommen hat, um sich Puder zu kaufen, stirbt plötzlich, wird zum dunkeln Schaf mit hellen Flecken. Gäste sind geladen; das Schaf soll geschlachtet werden. Ein Gast langt früher als die andern an. Das Mädchen erscheint ihm und entdeckt sich.

Ma III, 22; (Fy 92; Kw 134 aus Fy) Tochter, die von den Eltern, ohne es ihnen zu sagen, etwas weggenommen hat, wird zum Schaf, das die Eltern ihrer Gäste halber kaufen wollen u.s.f.

Mc VI, 5; (Fy 52) Eine Hündin, geschlagen, weil sie Fleisch genommen, beginnt zu sprechen. Es zeigt sich: sie ist nahe Verwandte. Man baut ihr eine Sonderhütte.

Mc III, 1; (Fy 57) Mutter wird, des Ingwa wegen, zum Mutter-schwein. Ein Priester rettet sie vor der Schlachtung.

Mc IV, 7; (Fy 64) Halbgeschlachtetes Schwein springt plötzlich auf; Seltsames zeigt sich; man baut ihm eine Sonderhütte.

Mc II, 1; (Fy 74) Einer von vier Brüdern stiehlt heimlich der Mutter Geld, schweigt auf der Mutter Fragen, auch als diese die andern Brüder mit der Peitsche schlägt; wird zum Ferkel.

Bei dem guten In, bzw. dem guten Kwa, tritt das Buddhistisch-Heilige besonders hervor. Es errettet und hilft, befreit und erlöst über alles menschliche Denken hinaus; es schafft Kausalreihen, wo irdisch gesprochen keine sind.

Ka I, 6. Jemand reist in einsamer, unsicherer Gegend; Räuber kommen; er scheint eine sichere Beute der Räuber, er vertraut dem Heiligen; eine unsichtbare Stimme leitet die Räuber weiter und rettet die Reisenden.

Ka I, 8. Raubtiere werden zu Lämmern durch das heilige Wort.

Ka I, 13. Irrlichter an unheimlichen Gräbern bringen nicht Schaden.

Ka II, 6; Mc II, 6. Schauerliche Vögel entweichen vor dem heiligen Worte.

Mc V, 11, aus Mb; Ka III, 5. Wesen, gebannt in tierischen Leib

(kleiner Schuld halber, zwei Täublein); werden durch Hören und Aufnehmen des heiligen Wortes (Hokke-S.; Diamant-Weisheitssutra) zu neuem Menschendasein erlöst.

Ka I, 9, (Kb) 10, 14; Mc II, 3 (Fy 18) Durch das hl. Wort des überirdischen Wissens (Dws, Kongo-hannya-Kyō) lösen sich Fesseln.

Ma II, 13 (Fy, 36; Fh 6; Kw 112 aus Fh) Durch das Fumon-bon des Lotosblüten-Sutra wird der in strengstem Gewahrsam Gehaltene, in Ketten Eingeschmiedete Dung hsiung frei.

Ka I, 23 (Kb) Todkranker, der sich schon Genosse des Todes glaubt, findet Rettung und lebt bis ins hohe Alter von 90 Jahren.

Ka I, 30. Wo der berühmteste Arzt keine Hilfe mehr kennt, und keine Arznei mehr rettét, da kommt aus dem Heiligen die Rettung. (vgl. Ka I, 32).

Das ganze zweite Buch des ersten Bandes des Kongō-hannya-shūkenki ist ein einziger Lobpreis auf die Kraft des heiligen Wortes zur Wendung von Krankheit und langen Erhaltung des Lebens (vgl. bes. noch I, 31; 21;—wobei jedoch, anders als im Ryō-i-ki, von Blinden und Tauben kaum die Rede ist.

Ka I, 4. Selbst das Mädchen, das die Verwandten seiner epidemischen Krankheit halber ins Wasser werfen wollen, findet doch noch, auf unbegreifliche Weise, Schutz und Errettung.

Ma I, 1. Die Unfruchtbare wird schwanger; Kwannon, der sie ganz vertraut, schenkt ihr einen Sohn, den später berühmten Mönch Hsinhsing.<sup>80)</sup>

In der Verzweiflung des Schiffbruchs rettet das Heilige.

Ma I, 15; (Fy, 70; Kw, 162 aus Fy) Wen ben,<sup>81)</sup> dessen ganze Seele auf das Kwannon-Sutra (das Fumon-bon) gestellt ist, und der zumeist auf dem Wu-Strome fährt, erlebt, während das Schiff zerkracht und die andern versinken, wunderbare Rettung; eine Stimme ruft ihm dreimal zu: „Rufe Buddha an von ganzer Seele, so kommst du nicht um,“ und die Wellen treiben ihn glücklich ans Ufer.

Ma II, 12, 14; (Fy 26; Fh 6; Kw 112 aus Fy) Das Schiff versinkt im Strom; ein Mädchen wird wunderbarerweise von den Wogen ans Land gespült; während alle umkommen, bleibt sie doch erhalten. Sie trägt ein Hokke-Sutra und dies, denkt man, ist Grund der Rettung.

Ka I, 18. Nächtens, vor bösem Wind im Wellenchaos, wo man nicht Ost noch West kennt, stimmt man das Sutra des überirdischen Wissens an (DWS); sieh da, ein Mann, vorne am Schiff, bedroht die Wogen, peitscht sie nieder, preist das Singen, geleitet sicher ans ferne Ufer.

Ma I, 6. Der Mönch Dau Ying,<sup>82)</sup> eifrig in Meditation, das „Üben des Herzens“ zum Ausgangspunkte nehmend, reist im Winter auf dem Gelben

Flusse; die Ufer haben Eis angesetzt; überall treibt Eis. Das Schiff geht unter; alle Insassen kommen um; nur Ying bleibt unversehrt; das kalte Wasser tötet ihn nicht; das Eis schmilzt vor seinem Körper. So dringt er zum Ufer. Leute sehen ihn, eilen herbei. Voll Verwunderung und Schrecken, wollen sie ihm die nassen, eisigen Kleider vom Leibe lösen, ihn mit Decken zudecken, ihn wärmen. „Tut es nicht!“ ruft er, „ich bin in mir noch völlig warm! Fühlt nur!“ Da war sein Körper wie warme Glut; die Kälte hatte ihm nichts anhaben können. Sie fragen ihn, und er spricht zu ihnen von der Macht der Meditation.

Aus 1000 Meilen ferner Ferne, aus fremder Wüste, aus hoffnungsloser Gefangenschaft, ja Sklaverei, führt das Heilige wieder zur Heimat zurück (Mc II, 2; Fy 94: 3000 Meilen zum Taishan durch Taishan-[Engel-] Knaben).<sup>83)</sup>

Ka I, 28 (Kb) Zehntausend Meilen Wegs entfernt, auf militärischer Expedition gegen die fernen Barbaren, von den Feinden überfallen und besiegt, fliehend, begegnet der dem heiligen Wort innig Ergebene plötzlich fünf wundersamen Reitern, deren einer ihm zuruft: „Fürchte dich nicht!“ Rettung und Heimkehr wird geschenkt.

Ma I, 9. Der Sohn ist fern; die alten Eltern haben schon die Hoffnung aufgegeben und lassen gerade in stattlicher geistlicher Versammlung, zu der sie über hundert Verwandte und Bekannte hergebeten, Seelenmessen lesen. Da klopf eine Mönchsgestalt an, bittet um Essen und um Stiefel; man lädt ihn ein zu bleiben, doch er lehnt ab, da er dringend zurückmüsse. Nun erscheint er dem kriegsgefangenen, in Sklaverei gefallenen Sohn, der in der Steppe die Rinder hütet. „Warum kehrst du nicht heim? Vater und Mutter warten dein.“ Der Sklave Gewordene meint: „Ich wage es nicht zu hoffen.“ — „So stärke dich durch dies Essen! Dann zieh diese Stiefel an!“ Der Mönch breitet die geistliche Schärpe aus, setzt ihn darauf, nimmt sie an den vier Zipfeln und enteilt mit ihm. Siehe, plötzlich steht der Sohn wieder vor der Eltern Tür!

Das Heilige verkörpert sich meist im Wort, bzw. in der Schrift. Anders als im Ryō-i-ki, treten die Statuen und Gemälde fast völlig zurück (Ma II, 3; Fh 5; Ma II, 6, Ma II, 13).

Ma I, 5 (Fy 26; Kw 91) Priester, der über 80 Mal das Nirwana-Sutra vorgetragen und darüber gepredigt, stirbt. Mitten im tiefen Winter blühen aus seinem toten Körper die Blumen auf.

Mc III, 5 (Fy 70; Kw 121) Wohlgeruch strömt vom Grab des frommen Vaters, als das heilige Wort gesprochen wird.

Ma II, 4 (Fl 5) Vater, vom Kindesliebenden Sohn treu gepflegt, stirbt; drei Jahre lang liest der Sohn ihm zu gute das Lotosblüten-Sutra; Tiger

kommen, es zu hören; Wunderpflanzen, wie von Menschenhand gepflegt, erwachsen um das Grab.

Ma I, 3 (Fy 95; Fh 8) Der Mönch Sengtsche<sup>84)</sup> erbarmt sich eines Aussätzigen, versieht ihn mit Kleidern, lehrt ihn das Lotosblüten-Sutra; der Kranke jedoch kennt noch keine Schriftzeichen; er müht sich sehr; nächtens im Traum kommt jemand und lehrt ihn; da lernt er schnell; die Krankheit bessert sich.

Die Diamants-Weisheits-Erweisungs-Schriften suchen in erster Linie Ereignisse zusammen, welche die Macht des Diamant-Weisheits-Sutra (im Folgenden abgekürzt: DWS) dartun.

Ka II, 21. Glanz geht von ihm aus für den, der es oft liest.

Ka II, 19. Einer, der es 84000 Mal gelesen, findet prompte Hilfe.

Ka II, 7 (Kb) Im Brand des leichtentzündlichen abbrennenden Tempels verbrennt es nicht, während das Sutrenbehältnis verbrennt.

Ka II, 10. Das Haus, in dem es ist, bleibt mitten unter brennenden Holzhäusern unversehrt.

Ka II, 12. Mitten in ungeheurer Feuersbrunst bei höchster Gefahr wendet sich plötzlich der Wind, dank dieses Sutra. (Man denke an die bekannte Feuerabwendung beim letzten Erdbeben in Tokyo).

Mc VII, 2 (Fy 18; Kw 103) Im Heidebrand brennt eine Stelle nicht; Jäger untersucht die Sache und findet daselbst einen toten Mönch mit diesem Sutra.

Ka II, 18. Wasserfluten drängen in den Tempel. Die Mönche ergreifen ihre Sachen und fliehen. Nur einer, voll des überirdischen Wissens, bleibt und liest ruhig die hl. Worte dieses Wissens (DWS); kein Tropfen dringt herein.

Ka II, 16. Unheimliches Gebäude, in dem keiner nächtigen will, wird durch DWS entbannt (anders als R).

Ka I, 12. Errettung vor Verfolgern durch dies Sutra.

Ka I, 16. Bewahrung in steilen Klüften durch es.

Ka I, 2. Errettung aus Gefangennot durch es.

Ka II, 15. Tempel, der meilenweit entfernt von Wasser ist, erhält Wasser durch es.

Ka III, 2. Teil, Erzählung 12-22 Buch „Erwidrung (des Göttlichen auf Bitten, Sutrenlesung usw.)“ handelt durchweg (ausgenommen III, 19) von der Macht dieses Sutra zwecks Abwendung katastrophaler Regen, bzw. bei Dürre zwecks Erhaltung von Regen oder Schnee.

Ka III, 19. Altern Mönche wachsen dank DWS bei Ausfall der Zähne andre nach.

Ka I, 17. Die junge Wang soll mit Tschu heiraten. Die Eltern wollen nicht. Er sagt: „Wenn du mich nicht nimmst, werd' ich sterbend zum

Dämon (gui).“ Sie heiratet letztlich einen andern; doch als der Gatte auf der Reise ist, naht ihr nächtlich im Traum ein anderer. Sie fühlt ihren Leib schwanger werden. Sie nimmt zu dem hl. Worte des überirdischen Wissens Zuflucht, betet es und tut Gelübde und ruft bei jedem Umblättern: „Wenn es vom Dämon ist, so löse es!“ Ihr Gebet wird erhört.

Ka III, 3 (Mb) Dharma-Meister, der in DWS lebt, verwandelt sich sterbend sichtbar zum Kami (Gott).

Ka II, 11. Priester predigt über die triumphale Macht des Sutra des überirdischen Wissens; keine Sünde, kein Tod, keine Hölle, kein Hemmnis, das es nicht überwände. Hirsche eilen herbei und horchen seinen Worten zu.

Geschieht in diesen Fällen die Vergeltung im gegenwärtigen Leben (gembō), so spielt natürlich in den Erzählungen eine große Rolle die Vergeltung nach dem Tode. Sorgfältige Betrachtung wird hier wohl zwei Dinge voneinander scheiden: erstens Erzählungen kommend aus dem, was um den Tod her erlebt wird, zweitens das Ingwa-Erlebnis. Gute Beobachter des Chinesischen haben gesagt, daß dem Chinesen die Geschichte wie auf breiter gemeinsamer Ebene sich breite; ihm leben die Ahnen noch immer, wenn auch fernergerückt. Im buddhistischen Bereich ist es ähnlich: die Vorstellung, daß es mit dem Tode aus sei, ist die ungewöhnliche; eben daß es wie im Leben weitergeht, macht die Beschwer. Leben und Nachdem-Tode sind nicht wie bei dem modernen Abendländer getrennt. Das große primäre Erlebnis ist das Erlebnis des Ingwa, das Erlebnis, daß jede Tat ihre Frucht hat, daß Gerechtigkeit, daß ein Sinn in der Welt ist. Einerlei wann, einmal findet alles seine Beurteilung; einmal gewiß, kommt man vors „Amt“ (das ja beim Chinesen und auch sonst, wo es recht darum steht, immer etwas Himmlisches, Metaphysisches in sich trägt), und das Amt spricht dann öffentlich — auch das Öffentliche ist metaphysisch, weil allumfassend, allgütig — aus, wie die Dinge stehen. Dieses „Amt“, von dem fast alle diesbezüglichen Erzählungen sprechen, wird zunächst gleichsam olympisch, vom chinesischen Olymp her geschehend, vorgestellt, d. i. von dem Erhabenen mehr-als-hohen Berge her, dem Taischan, welcher sich ja, wie oben erzählt, voller Güte erzeigt und aus Fremde und Sklaverei errettet. Man mag diesen Erhabenen Berg ersteigen und mit der Gottheit dort reden: ein durch heiliges Leben gegen alle Schrecken des Numens und des Todes gefeierter Mönch, macht sich auch (in Ma II, 2; Fy 26; Fh 8; Kw 99) auf, steigt empor und

bittet um Aufnahme für die Nacht, um die Gottheit, die ja „im Dunkeln wohnt“, zu sprechen. Aber der Wächter rät ab: „Hier ist keine Gaststatt; alle, die blieben, starben jäh.“ Doch der Mönch weicht nicht. Unter Donner und Schrecken erscheint der Richter. „Warum hast du vordem meine beiden Gefährten getötet?“ fragt der Mönch. „Als sie meine Stimme vernahmen“, antwortete jener, „erschrecken sie zu Tode; ich tötete sie nicht.“ Und der Mönch redet mit dem Gott „wie Mensch zu Mensch“ und erfährt Langes und Breites über Recht und Gericht. — Während in der einen Erzählung das „Amt“ deutlich im Norden liegt, ist es in der anderen klar als unter der Erde bezeichnet; immer ist es viele Tagereisen bis dahin; wieder in anderen Erzählungen ist es durch Meditation zu erreichen.

Ma I, 2 (Fy 95; Fh 5) Der Mönch Huiju,<sup>85)</sup> der sieben Tage lang unbeweglich in Meditation versunken ist, schaut es und berichtet ausführlich davon.

Ma II, 8 (Fy 10; Kw 297) Einer möchte so gerne einmal dies Amt und die dort Waltenden sehen und sicher erfahren, ob sie existieren oder nicht. Nachdem er zehn Jahre studiert und geforscht, begegnet ihm plötzlich der Geisterkönig zu Pferde, in Gestalt eines hohen Mandarinen, mit dementsprechendem Gefolge von 50 Berittenen, gibt ihm auf Fragen genaue Auskunft, über den eigenen Namen und wo und wann er vordem (auf Erden) beamtet gewesen — was sich hernach genau bestätigt.

Ka I, 3. Hsüan-dō<sup>86)</sup> (vgl. R II, 24), ein hoher Beamter, reist zu Schiff auf dem Strom und — echt chinesisches Novellen-Motiv — läßt jemanden, den er am Ufer harren sieht, zur Fahrt ein, bewirtet ihn, unterhält sich mit ihm, fragt ihn auch, wer er sei. — Ja, sagt der andere, ich komme vom Seelenlande und bin ausgesandt, Hsüan-dō zu holen. — Der Beamte erschrickt: „Der bin ich! Aber ist nicht irgendwie da noch etwas zu machen?“ Der Bewirtete rät ihm zum Diamant-Weisheits-Sutra.

Beim Amte werden Beamte und Richter gebraucht.

Ma III, 24 (Fy, 12; Kw, 298) Der Präfekt Liu<sup>86)</sup> stirbt plötzlich, erwacht aber hernach wieder zum Leben und erzählt: als er vor das Amt gekommen sei, habe man ihn dort gebeten, eine unbesetzte Richterstelle zu übernehmen; da er jedoch immer wieder gebeten habe, ablehnen zu dürfen, habe man ihm gesagt: „Gut! zu sterben habt Ihr nicht not; aber einsteilen seid so gut einmal und sprecht Recht!“

Mc IV, 1 (Fy 64, Kw 116) Li dschi li<sup>87)</sup> ist ein vortrefflicher Schütze. Er wird bestellt, einen Feind, der sich offenbar immer zu entziehen versteht, zu erlegen. Li weigert sich. „Vernichte ihn oder wir vernichten dich!“ Li gehorcht und gelangt wieder zur Oberwelt.

Ungeheuer viel zu tun ist auf dem Amt; alles und jedes wird notiert und registriert; Rechtsprechung muß auf den Tatbestand sich gründen; dieser muß schriftlich fixiert und beglaubigt sein. Riesige Rechtsregister werden darum geführt (Ma III, 19;) vier bis fünf Tage allein dauert die Durchsicht der Akten (Mc V, 5); alles und jedes wird verfolgt, belohnt, geahndet.

Mc V, 11 (Fy 57) Weib leistet Entgelt für die geschuldeten 100 Rollen Tuch ihres Mannes.

Mc III, 9. Frau, die sehr viel Gutes getan, wird schon entlassen; da sie aber reine Rechnung möchte, wird ihr ihre Zweizügigkeit vorgehalten und deswegen sieben Tage lang ihre Zunge mit Stock und Eisen fürchterlich geplagt.

Ma, III, 19 (Fy 88; Kw 381) „Warum hast du die beiden Wasserbüffel getötet?“, herrscht der Richter einen Geladenen an. „Das hat mein jüngerer Bruder getan.“ Man sieht nach in den Akten; der jüngere Bruder erscheint in der Qual.

Ka II, 20. Hannya-Frommer findet prächtige Stätte bereitet.

Oftmals geschieht es, daß der Richter fragt: „Was hast du Gutes getan?“ und der Gerufene antwortet meist: „Arm und gering war mein Haus und Leben; einzig das Wort des Überirdischen Wissens (DWS) ließ ich nicht ab zu singen.“—„Vortrefflich, vortrefflich!“ ruft der Richter und seufzt tief auf vor innerer Bewunderung (Ka III, 2 aus Kb; Mc II, 2 aus Kb, Ka III, 1 aus Kb; Mc II, 5) und schickt die Gerufenen wieder ins Leben zurück.—Riesig ist der Betrieb: über 100 sieht We (in Ma II, 17) zur Vorführung bereit; viele Tausende sieht Kung-ko (Ma, II, 19). Aller angestrebten Genauigkeit zum Trotz, laufen bei solch großem Rechtsorganismus natürlich auch Versehen mitunter: mancher wird fälschlich herbestellt wie z. B. Min (Ka 1,24), der von 10 Boten fortgeleitet wird und der in der Unterwelt Yü hsin,<sup>89)</sup> dessen Schriften er gern gelesen, zum Tier verwandelt zu sehen bekommt.

Ma II, 9 (Fy 130; Kw 377 aus Ming-hsiang-dji)<sup>90)</sup> Sun hui po trifft, vom Unterweltsboten fortgeführt, nach langer merkwürdiger Reise auf andere Boten, die auch einen geholt haben: es stellt sich heraus: bei Sun liegt eine Verwechslung vor — und er erwacht wieder zum Leben.

Ma II, 5 Sun bau,<sup>90)</sup> der Fromme, Kinderliebende, stirbt; aber da noch etwas Wärme an ihm ist, begräbt man ihn nicht. Nach 40 Tagen erwacht er und erzählt. Er hat die eigne Mutter gesehen, die seit ihrem Tod im Kerker war. Als er vor das Amt kommt, findet dies ihn ohne Schuld. „Er sei losgelassen!“ ruft der Richter. Doch Bau bleibt. „Ist die

Frage gestattet?“ fängt er an. Man nickt. „Gibt es Kwa (Vergeltung im wahren Sinne) oder nicht?“ Amt: „Was fragt Ihr? Natürlich.“ Bau: „Jemand hat im Leben fast nur Gutes getan und sitzt Jahre im Kerker, und es ist meine eigene Mutter.“ Das Amt ist befremdet. Man ruft den Unterbeamten. Der bestellt den Registrator. Dieser geht ans Sekretariat. Man forscht nach. „Die Akten sind verloren gegangen!“ Eiligst gibt man sie los. Die Stätte der Seligkeit gibt man ihr zu schauen.

Das Bildliche dieser Erzählungen ist deutlich dem Irdischen entnommen. Vielleicht entwickelte sich zugleich mit der Erfahrung des riesigen, chinesischen Rechtsorganismus, der über Provinzen, Völker und Rassen hinwegreichte, das religiös-metaphysische Ingwa-Erlebnis. Nun haben in China Amt und Gericht es selten an Belobigungen, Ehrenpforten, öffentlichen Auszeichnungen fehlen lassen; allein ebenso dringt der Chinese, in vielem dem Römer verwandt, auf strenges Recht. Viele wahre und übertreibend-unwahre Geschichten sind darüber im Westen im Umlauf. Auch geht die natürliche Inklinaton des Rechts, vollends in alter Zeit, zum Strafrechte hin. Das „(von Hunden bewachte oder hundsmäßige) Erd-Gefängnis“, wie die Hölle chinesisch-japanisch heißt, ist vom „Amt“ schwer zu trennen. Wenn nun heute noch mit Recht dem Europäer vor chinesischem Kerker graust, wenn der Anblick der Strafjustiz ihm Schaudern einflößt, wie mag das alles oftmals in alter Zeit gewesen sein! Von der Hölle war es zeitweise nicht viel verschieden. Und man erzählt davon! Was die Strafjustiz in Krieg und Frieden schuf, war für die alte Zeit oftmals das, was dem heutigen Menschen zoologischer Garten oder ein Boxkampf ist. Daher die vielen Hadesberichte (Ka 1,10 aus Kb; I, 24; 27; II, 5; III, 1, 2—Mc I, 3; 6; II, 2; 5; 9; 20; III, 3; IV, 1; 5; V, 3; 5; 7; 9; 11; VI, 3; 6; Ma II, 16-19; III, 3; 5; 19; 21; 24; u.ö.)

Wie jene beiden Mönche der christlichen Erzählung, machen zwei Orientalen, die nicht an Ingwa glauben, aus, daß der zuerst Sterbende dem andern Botschaft bringe. Der eine fällt plötzlich vom Gefährt, und stirbt, kommt und bringt Kunde (Ma II, 16.)

Jemand hängt so sehr an seinem Besitz, an Reichtum und Sklaven, daß er sie sich bei seinem Tode „nachschieken“ läßt. Einer der Sklaven erwacht wieder und erzählt von der Vergeltung der Hölle. (Ma II, 5; Fy 50 aus Mb; Kw, 382 aus Fy; Fh 8).— Einer, der



schon (in Ma) in der Hölle gewesen, kommt (in Mb) nocheinmal dahin (Mc V.)—Plötzlich merkwürdigem Tod folgt oft das Wiedererwachen; die Angehörigen zaudern, den Gestorbenen in den Sarg zu legen; manchmal zeigt sich noch Wärme überm Herzen oder sonstwo; oder plötzlich geht durch das Bein ein Zucken. (Noch vor kurzem klopfte hier irgendwo in Japan das in feierlichem Begräbniszuge zum Grab hin getragene Mädchen an die Lade; nach genauem Bericht der Mainichi-Zeitung).

Das über die Unterwelt Berichtete ist in den Einzelheiten sehr verschieden. Doch gewisse Züge kehren immer, bzw. häufig wieder: weit ist der Weg; fern und dunkel das Land; „wie wenn man im Nebel geht, ist es“ (Mc III, 3); Boten stehen plötzlich da und holen den Geladenen mit sich fort; steil ist der Hang, tief und dunkel das Wasser. Endlich taucht das Amt auf. Riesig ist die Anlage: Tore und Mauern und fern wieder Tore und Mauern. Man wird vor den Richter geführt. Zittern ergreift die Seele. Dies irae, dies illa.....! Wunderbare Rettung geschieht. Aber Ort an Ort zeigt sich Qual, Strafe, Marter. Irrend durch diese Schauder hört Jin-i-fang<sup>91)</sup> wie von Himmelshöhen her wie Glöckleinsklang heilige Worte intoniert; er folgt der erst kaum hörbaren Stimme; sie wird deutlicher und führt ihn zuletzt in die vollkommene Helle zurück (Mc III, 3; Fy, 36; Kw 382).

Ist in all diesem das Ryō-i-ki den chinesischen Quellen aufs engste verwandt, so ist es drittens in andrer Hinsicht eine völlig andre Welt: jene Quellen sind chinesisch; das Ryō-i-ki ist japanisch. Wer die beiden Länder kennt, sieht und merkt dies auf Schritt und Tritt; wer die beiden Sprachen spricht und liest, dem sagt es jeder Laut. Es ist ein Unterschied wie zwischen Griechen und Römern. Dort liegt der Wasserbüffel im Reisfeld, den man in Japan gar nicht kennt; da trabt das Eselchen übers chinesische Land; das schwarze Schwein, die Schar der Hunde belebt das Dorf; Schafe und Ziegen sind zahlreich. Wer wollte die ungeheuren Weiten durchmessen, Kriegszüge in der Steppe führen ohne Pferde? Das Ryō-i-ki erwähnt kaum einmal ein Pferd. Meist erzählt es vom Ochsen. Das starke mächtige Tier vor dem zweirädrigen Karren wird dem durch Japan Gereisten unvergeßlich sein. Von Krabben und Fischen ist viel die Rede. Dieses Inselvolk ernährt sich davon. Den Chinesen

sind sie nicht so wichtig. Ihnen ist das Meer, was den Römern der Erdkreisstrom, wohl bekannt, aber gleichsam peripherisch. Ströme, deren Größe nur kennt, wer sie befahren hat, sind ihnen, was anderen das Meer, Ströme, durch riesige Gebirge sich drängend, Schluchten durchströmend, in den riesigen Ebenen unüberschaubar breit wie Seen strömend. Derlei kennt das Ryō-i-ki nicht; aber das Meer ist ihm vertraut, insbesondere das zwischen Settsu (Osaka) und Awaji buchtartig lagernde. Berge sind zahlreich im Ryō-i-ki; aber es sind nicht die Riesen Chinas. Hügel galten jener Zeit für Alpen. Tausend, zehntausend Meilen weite Reisen kennt nur China. Die Erzählungen des Insellandes aber führen über die See, über die Meerenge zum Kontinente, der noch wie eine Sage anmutet. Das Volk der Seefahrer, dessen Gefahr die Isolation ist, zeigt sich deutlich.

Wie die Natur, so der Mensch, so das Geschichtlich-Gewordene. Man blicke auf die Bauten! Die japanischen Forscher sagen mit Recht, daß sich in den Ryō-i-ki-Berichten die Gebäude der Nara-Zeit zeigen. Man achte einmal, was da gesagt wird. Wie dürftig ist, was erscheint! Es ist, als wolle man frühmerowingische Bauten mit solchen der Ägypter und der Römer vergleichen. Vor Wen's Bett stehen plötzlich zwei Dämonen und rufen ihn zum Hades-Amt. Weit ist das Feld. Eine Tscheng<sup>92)</sup> (Burg, Stadt) taucht auf, mit riesigen geraden Mauern; sechsstöckig erheben sich die Aufbauten. Es geht durch das erste Tor, dann kommt lange nichts, und dann kommt das zweite Tor, und dann kommt lange wieder nichts und dann kommt das dritte Tor. Die Tore sind voneinander vier Meilen entfernt. So geht es noch durch ein viertes, fünftes und sechstes Tor. Sie sind drei Meilen voneinander entfernt. Dann taucht der riesige Palast in mächtigem Quadrat auf. Zahllos sind die Wächter, die wachhaltenden Krieger. Das ist China; das mag Tschangan oder heute Peking noch sein. Das Ryō-i-ki kennt solche Eindrücke nicht.

Danach achte man auf Staat und Amt, auf die Verwaltung und Rechtsprechung! Es genügt, nocheinmal auf das oben durch Beispiele gekennzeichnete chinesische Bild zu weisen; das Ryō-i-ki spricht für sich durch Fehlendes deutlich genug. Welch umfangreiche, ausgebildete Organisation im Chinesischen! Welcher Apparat von Beamten! Es schwirrt von Unterbeamten: hundert, zweihundert

sieht der Geladene auf den ersten Blick. Welche Abstufungen! Welche Register! — Die genauen Daten und Angaben, die wir weglassen müssen, würden natürlich diese Dinge noch viel stärker hervorheben.

Doch nicht nur die äußere Form ist derartig ausgebildet; auch das innere Wesen zeigt sich bedeutender geformt, gewachsen, gebildet. Wenn wir diese chinesischen Erzählungen lesen, fallen uns wie von selbst manche der alten Volksgesänge des „Buchs der Lieder“ ein; die Stimmung der großen Han-Zeit-Lieder kehrt ein. Von der Welt dieser Erzählungen ist nur ein Schritt zu Tau yüan ming, zu Mong hao jan und Wang we, über denen sich dann die großen unsterblichen Dufu und Litaibe, erheben. — Im Ryō-i-ki sind wir in einem andern Bereiche. Recht und Amt, Verkehr und Sitte sind noch in frühen Anfängen; die Poesie, die Kunst ist im Erwachen; Ethos und Religion sind noch jung. Manyōshū einerseits, Kojiki, Nihongi, Norito andererseits geben hier die Lebenssphäre.

Eigentümlich typisch gibt so das Ryō-i-ki von der ihm eigenen Seite her das Bild der Nara-Rezeption.<sup>b)</sup>

## II. Die nachfolgenden Werke.

Wenden wir uns denjenigen Werken zu, die dem Ryō-i-ki nachfolgen, so ist zu sagen: die Absicht kann nicht sein, dieselben bzw. die Parallel-Erzählungen sämtlich beibringen zu wollen. Dazu ist erstens, trotz großer japanischer Leistungen, das Gebiet noch zu wenig bearbeitet. Zweitens gibt es Arten von Erzählungen, wie die von dem Sutra singenden Totenschädel in R III, 1 A, B, welche zu einer Art Gleichnisbild geworden sind, das immer und immer wieder vorgebracht wird, und andererseits sind bei Erzählungen aus dem Leben der großen geschichtlichen Männer wie Shōtoku (I 4, 5), Gyōgi (II, 7; 29, 30), Enno Shōkaku (I, 29), Dōshō (I, 22) oder bei geschichtlichen Rückblicken wie III, 38, 39 die Parallelen derart zahlreich, daß nur Monographien erschöpfende Darstellung geben können. Drittens bedürfen manche der nachfolgenden Werke noch

b) Bei den Parallelen erwähnt wird auch das Fahuadjing-tschuandji<sup>91)</sup> (kurz Hokkeden Abk.: Hd) 10 Bände, verfaßt von Hsiang fa<sup>92)</sup> in 12 Abteilungen, Zeit der Ära: Kaiyūan<sup>93)</sup> (713-741) oder Tiān bau<sup>93)</sup> (742-/55), da der Vf. den achten Patriarchen der Tendaisekte Hsüan lang<sup>93)</sup> erwähnt.

genauerer, sozusagen vor den Augen des Lesers geführter Untersuchungen; wie sie die Dinge erzählen und sehen, muß durch sie selbst wirken. Folgende Werke seien genannt:

(Sb) Sambō-Ekotoba<sup>95)</sup> („Drei-Kleinod in Wort und Bild“) in drei Bänden, Eikwan 2. Jahr (984) von Minamoto Tamenori<sup>95)</sup> (chin-jap.: Iken, daher Name des Buches Ikenki) für eine Tochter Reizen Tennō's geschrieben, steht zeitlich dem Ryō-i-ki nahe, unterscheidet sich aber schon im Äußeren charakteristisch, indem es vorwiegend in Kana geschrieben und auch demgemäß die Sprache eine andre ist. Der erste Band widmet sich dem buddhistischen Altertum, d. h. der vor dem japanischen Buddhismus liegenden Zeit, besonders Shaka, der zweite der japanischen buddhistischen Vergangenheit, der dritte der damaligen Gegenwart. 18 Erzählungen sind aufgenommen; der zweite Band besteht völlig aus solchen; meist ist am Ende ausdrücklich gesagt „Dies steht im Ryō-i-ki“ (I, 8, 10, 14; II, 6, 15, 24; III, 4; 13; 19). Deutlich zeigen die noch verwendeten chinesischen Charaktere, daß R vorliegt z. B. III, 4. Die vom Verfasser gewählte Sprache und Schrift schon nötigen zur Vereinfachung; manchmal ist etwas ein klein wenig anders gegeben, vgl. die Anmerkungen, z. B. I, 14; II, 6; 29; III, 4; 13; sehr kurz ist I 19 erzählt, wobei das Konjaku-monogatari dem Text von Sb folgt. Wo die Parallele des letzteren Werkes fehlt, wird Sb besonders wertvoll, so III, 14 (vgl. Übersetzung), II, 8, 20. Von Enno gyōja (I, 28) oder Gyōgi (II, 7) erzählend, berichtet Sb, was R erzählt, geht aber darüber hinaus, wobei es z. T. auch die Quellen dazu nennt. Es steht formell wie auch seiner inneren Art nach in sehr typischer Weise zwischen Ryō-i-ki und Konjaku-monogatari.

(K) Das Konjaku-monogatari, Minamoto no Takakuni<sup>97)</sup> (1004-1077) zugeschrieben, in der Hauptsache zur Zeit Go-Reizen Tennō's, in der Ära Kōhei<sup>99)</sup> (1058-65) verfaßt, ist schon oben von uns charakterisiert worden. Es hat sowohl R als Sb schriftlich vorliegen. Da Sb in solcher Weise nicht die Schriftzeichen hat, so muß R vorgelegen haben; denn K folgt denselben sehr oft derart genau, daß nur Abschrift vorliegen kann: I, 7; 10; 16; 17; 27; 30; 31; II, 3, 16, 17, 19, 22, 25, 33; III, 1, 6, 8, 18, 23; auch II, 17, wo der Vogel mit anderen Zeichen gegeben ist. Dabei umgeht K die schweren Zeichen z. B. II, 3, 5,

22, 33, gibt das dunkle Ende einer Erzählung nicht II, 41, vereinfacht oder sagt manches deutlicher I, 12, 14; II, 31, 23; I, 9; läßt in typischer Weise einiges weg I, 13, II, 24, 37; III, 10. Eine Vergleichung stellt immer wieder fest, daß wesentliche Varianten nicht vorliegen (I, 8, 20, 21, 28, 30; II, 4, 5, 11, 29) oder daß sie sehr gering sind (I, 6, 15, 19, 23, 24; II, 6, 26, 27, 28, 29, 36-39, 42; III, 3, 11, 12). Doch gibt es auch Erzählungen, wo K gegenüber den Zeichen von R frei schreibt, z. B. III, 13, 21; besonders ist dies der Fall, wo viel Stoff vorliegt, wie z. B. bei den großen Personen, I, 22; II, 7. Auch III, 1 wird bereichert gegeben. Bei II, 34 liegt R vor; aber der erste Teil wird zur ausführlichen Liebesnovelle (s. die Wiedergabe); man vergleiche auch die bei III, 1 gegebenen Geschichten; bei II, 13, 14, 21 ist in K nur der Titel erhalten. Bei I, 7 ist K besonders wertvoll, da bei R ein Stück fehlt. Daß K die Gatha und Sutrenzitate von R wegläßt, daß der Ton in K ein anderer ist, ist oben ausführlich gesagt, ebenso daß K ein Riesegebilde ist, dessen Entstehung bzw. Zusammensetzung zu erörtern und darzulegen, eine Monographie erfordert. Nach Ansicht der japanischen Forscher ist hiebei das Wichtigste, das zu tun, was wir eben hier getan, nämlich die Linie von R zu Sb und von da zu K darzulegen, da Sb als Zellkern R in sich schließt, K wesentlich durch Sb bestimmt ist, aber daneben doch davon unabhängig R als Zellkern in sich trägt.

(Hk) (Dainihon-koku-) Hokekyō-genki<sup>90)</sup>

„Berichte von Hoke-Sutra-Erweisungen,“ verfaßt in der Ära Chōkyū (1040 ff Go-Sujaku Tennō, 1036-1045) von Chin-gen,<sup>100)</sup> Tendai-Sekte, erzählt in drei Bänden bzw. Abschnitten, von Shōtoku Taishi an beginnend, Wundererlebnisse im Zusammenhange mit dem Hokke-Sutra. Höchst wahrscheinlich hat R dem Verfasser vorgelegen, da die Zeichen so nahe übereinstimmen (z. B. III 6, n); mehrfach ist daher (in Glosse; von fremder Hand?) beibemerkt, daß die Erzählung aus R stammt (I, 19; II, 6, 15; III, 13). Dabei erweitert Hk gerne in freilich minimaler Weise, wie man typisch bei I, 19 oder III, 6 sehen mag (vgl. auch II, 15, o), oder es gibt die vielleicht unklare Geschichte knapp und klar (II, 15); vergleiche auch III, 1, 4 die Erzählung, die in ihrer kurzen Form von K übernommen wird. In III, 6 will, nach R, der alte sich krank fühlende

Priester, Fische essen; Hk, K, G ändern das dahin, daß ein Jünger dies dem Meister rät; bei Hk, G sagt der Jünger: „Nyorai selbst hat in solchen Fällen den Mönchen gestattet, Fisch zu essen.“ Bei G weigert sich der Priester noch weiter und gibt erst auf Drängen nach, worauf denn der Jünger einen Boten absendet.— Vergleiche ferner das ausführliche Beispiel II, 7!

(F) Fusōryakki<sup>101)</sup> („abgekürzte Berichte von Fusō d. i. Japan,“)

nach seinem Verfasser, dem buddhistischen Kleriker Kōen,<sup>102)</sup> auch Kōenryakki genannt, erzählt die Geschichte Japans von Jimmu's Thronbesteigung bis zum 8. Jahr Kwanji (1094) chronologisch geordnet. Es ist besonders wertvoll, weil es das Nihonkiryaku von Go-Shujaku Tennō an für 48 Jahre, bzw. 5 Herrscher fortsetzt. Jedoch sind 21 Bände verloren gegangen und heute nur noch Band 7-19 erhalten, daher sind von Shōmu Tenryaku 9. Jahr (737) bis Heijō 2. Jahr (807) Auszüge („bassui“) gegeben. Das Buch baut sich ganz auf alten Berichten auf und zieht weithin alte Tempel- und Schrein-Berichte (enki) und andre schriftlich niedergelegte Überlieferungen heran; wie es dies tut, dafür ist sein Verhalten dem Ryō-i-ki gegenüber ein treffliches Beispiel: die Gatha (II, 21) oder die Sutrenzitate am Ende der Erzählungen läßt dieses Geschichtswerk natürlich weg; vielen Erzählungen folgt es Zeichen für Zeichen (I, 2, 3, 8, 12; II, 7), bei anderen sind nur hie und da andre Zeichen, der Unterschied minimal (z. B. I, 9; II, 21), mehrmals bemerkt es ausdrücklich „Im Ryō-i-ki steht“, so I, 30, wo es dann aber den Text sehr kürzt, und II, 24 A, wo es aber dann nicht die angeführte Erzählung mitnimmt. Das Ryō-i-ki hat Kōen schriftlich vorgelegen. Vielfach sagt die Glosse „Das steht im Ryō-i-ki“ (I, 2, 3, 8, 9, 12, 14; II, 1, 7; III, 13). Anderwärts zeigt sich eine selbständige oder, zumal von seiten des Glossators, kritische Einstellung (so I, 10), eine charakteristische Variierung (II, 1) oder, ohne Angabe der Quelle, das Streben nach historischer Kürze (II, 26, vgl. III, 4). Man beachte die ausführlichen Inhaltsangaben bzw. Übersetzungen I, 5, 22; II, 7; III, 4!

(Z) Shokunihongi

(Florenz Japanische Annalen 592-697, S. L III). vollendet 797.

(Th) Teiōhennenki<sup>103</sup>  
Dies sehr alte Werk, von dem buddhistischen Priester Eiyu in 27 Büchern bzw. 6 Bänden verfaßt, bietet manches selbständige historische Material.

(Og) Nippon-ōjō-goku-raku-ki<sup>104</sup> (Japan-Paradieseslebens-Berichte), verfaßt in einem Bande von Yoshishige Yasutane<sup>105</sup> im 2. Jahre Kwanna (986), in der Art der Paradiesesschriften, z. B. Kasai's Jōdōron,<sup>106</sup> betont vor allem das Nembutsu-ōjō<sup>107</sup> und verzeichnet 42 hierher gehörige Geschichten; unter die er auch die Berichte über Shōtoku Taishi, Gyōgi, Mukū u. a. reiht.

(Jj) Juiōjōden<sup>108</sup>  
verfaßt von Miyoshi Tameyasu<sup>109</sup> (1050-1130) wohl während der Ten-ei-Āra (1110-1112), also zeitlich Hk und K sehr nahestehend.

(U) Honchōshinsenden<sup>110</sup>  
(„Unsres Landes Götter-Genien-Überlieferung“) verfaßt von Ohoye Masafusa<sup>111</sup> (1041-1111) in einem Bande, erzählt von Enno gyōja, der Nonne Toran, von Kōbō und Jikaku Daishi u. a.

(Kk) Kokonchomonshū<sup>112</sup>  
verfaßt in 20 Bänden von Tachibana no Narisue.<sup>113</sup> Vorrede aus Kenchō 6. Jahr (1254), gedruckt Genroku 3. Jahr, heute in Kokushi Daikei 15. Band.

(Shs) Shishū-hyaku-inen-shū<sup>114</sup>  
verfaßt Shōka 1. Jahr (1257) von Jushin,<sup>115</sup> in 3 Bänden, alte Begebnisse, besonders Inen-Ereignisse der Drei Reiche Indien (Bd 1), China (2), Japan (3) erzählend, später erweitert zu neun Bänden (Indien 4, China 2, Japan 3).

(Ty) Tōdaiji-yōroku<sup>116</sup>  
berichtet in 10 Bänden alles auf den Tōdaiji bezügliche Wichtige; Vf. ungewiß. Am Ende steht: „Im 3. Jahr Chōshō (1134) im 8. Monat am 10. Tag sammelte dies der Tōdaiji Mönch Gonkwan“.<sup>117</sup> Fortsetzung 10 Bände, mit Anmerkung Rumei 19. Jahr (1487). Dies Werk gibt zusammen mit Tōdaiji-kokiroku<sup>118</sup> wertvollstes geschichtliches Material.

(Hm) Hōmotsu-shū<sup>119</sup> („Kostbarer Dinge Sammlung“), das die in der Kamakura-Zeit aufkommende buddhistische Literatur

eröffnet, ursprünglich ein Band, geschrieben von Taira no Yasuyori,<sup>120</sup> der, nach Überlieferung eines Samon, sich (1177) mit Fujiwara no Narichika (und dem Mönch Shunkwan) im Sōrinji verschworen, den kaiseruntreuen Taira no Kiyomori zu stürzen und der, ergriffen, nach Kikajima verbannt wurde, unterwegs sein Haar scheren ließ, nach 3 Jahren (andre: 1 Jahr) begnadigt wurde und nach Kyoto Higashiyama zurückkehrte, sich nicht mehr weiter in die Welthandel mischend. Der Verfasser erzählt seine Erlebnisse, erzählt, was er von Freunden gehört; „kostbare Dinge“ gibt es viele in der Welt: Gold, Edelsteine, Kinder, Leib und Leben. Aber kostbarer noch ist das heilige Wort des Hokke, Yuima-, Weisheits-, Diamant-, Kegon-Sutra, das Buch von der Kindesliebe, Mengtjiu u. a. mehr. Das Buch ist sehr ähnlich den Erzählungs- und Legendenbüchern der Fujiwara-Zeit, wie etwa Kk, unterscheidet sich von ihnen aber völlig in dem Einen Punkte, daß es sozusagen prinzipiell und bewußt ganz durchdrungen ist von Buddhismus.

(Mk) Mizu-Kagami<sup>121</sup>  
verfaßt von Nakayama Tadachika<sup>122</sup> (1131-95) in drei Bänden, Ereignisse aus der Zeit von 54 Kaisern, von Jimmu bis Nimmyō (834-850) berichtend.

(Ss) Shaseki-shū<sup>123</sup>  
begonnen 1279, vollendet 1283; Muju<sup>124</sup> (1226-1312), der die verschiedensten Lehrrichtungen durchwanderte und zuletzt sich ganz Zen zuwandte, spricht hier in 10 Bänden über das Mannigfaltigste des Buddhismus im Sinne des buddhistisch-religiösen Menschen der Kamakura-Zeit.

(Gs) Gempei Seisui-ki<sup>125</sup>  
beschreibt in 48 Bänden, 100 Abschnitten, was von Nijō-in, Āra Ōhō (1161-1163) bis Antoku Tennō, Āra Ju-ei (1182-1184) geschehen, und ist als solches sehr wichtig für die Geschichte der Kamakura-Zeit. Man schrieb es früher zumeist dem mit den Taira's verwandten Dainagon Tokinaga<sup>126</sup> zu, der auch Hogen- und Heijimonogatari verfaßt haben sollte; aber von wissenschaftlicher Seite wird dies sehr in Zweifel gestellt.

(Sk) Sangoku-den-ki<sup>127</sup> („Überlieferungsberichte der Drei Reiche“), verfaßt von Gentō<sup>128</sup> in 12 Bänden, bzw. 387 Abschnitten, der Drei

Reiche Indien, China und Japan Inen-Ereignisse erzählend (Shaka, Kung, Shōtoku Taishi u. s. f.), der Vorrede nach im Anfang der Ara Oe (1394 ff) entstanden.

### Der Titel: Nippon-koku Gembōzenaku-Ryō-i-ki.

Der Titel faßt wie in einer Summa zusammen, was das Werk will. Da die einzelnen Schriftzeichen des Titels sprachlich so locker zu einander gefügt sind, daß die verschiedensten Möglichkeiten möglich, ja gleichzeitig miteinander gesetzt sind, so ist Übersetzung des Titels kaum möglich. Auszugehen ist von dem letzten Zeichen *ki* „Bericht“, „Berichte“, „Schrift“ auch im Sinne unseres „über“, „von.“ Das zentrale Zeichen ist das davorstehende *i* „anders“, „verschieden“: erzählt wird von der Welt des totaliter aliter, des „Ganz-anders“, des Wundersamen; gegeben werden Berichte von Wundersamem, Ganz-Anderem bzw. Wundersame Berichte. Das Zeichen *ryō* „Geist“, „Geister“ spezialisiert dies. Es sind Berichte von Erweisungen aus jener so ganz andern, dem Menschen sonst verschlossenen Geisterwelt her. Die mittleren Zeichen des Titels weisen auf das Inhaltliche dieser Erweisungen hin: das zentrale Erlebnis ist das Ingwa-Erlebnis; *gembō* „sichtbar-gegenwärtige Vergeltung“; das will sagen: es gibt eine Vergeltung und sie zeigt sich und wird erlebt, zunächst in dieser Existenz; aber auch von der späteren Existenz her geschehen Kundgebungen in diese gegenwärtige Existenz, *Zen-aku* (gut-böse) „im Guten wie im Bösen“, was jedoch auch zu den folgenden Zeichen bezogen werden mag. Die ersten Zeichen *Nippon-Koku* (Reich Japan) setzen all dem den Trumpf auf: die Wunder, die Vergeltung, das Buch, alles und jedes daran ist japanisch und spielt in Japan.

Vielerlei Arbeiten liegen dieser Arbeit zugrunde. Genaue Einsichtnahme wird, bzw. würde zeigen, daß diese Arbeit überall über das Bisherige hinausgeht.

Das Ryō-i-ki ist leichter zugänglich geworden durch die sorgsame Ausgabe von Itahashi Tomoyuki,<sup>129</sup> Tōkyō, Shunyōdō, 4. J. Shōwa (1929), welche Kana-Umschrift gibt. Betreffs vieler Lesungen und auch Emendationen verweise ich auf Itahashi. Da er durch

seine Urschrift den Text ganz japanisch zu geben genötigt ist, geht bisweilen Kambun-Art verloren; vom Chinesischen her urteilend bin ich ihm manchmal nicht gefolgt. Wieviel Dank andererseits diese Arbeit ihm schuldet, brauche ich nicht erst lange auszuführen.

An Kenntnis der hier in Betracht kommenden Parallelen kann wohl kein Abendländer sich mit japanischen Kennern messen. Die Werke Prof. Haga's<sup>150</sup> stehen da an erster Stelle. Auch andre Namen habe ich vordem genannt. Ihnen allen schulde ich großen Dank. Persönlich besonderen Dank schulde ich Herrn Direktor A. Nakanome von der Ōsaka Gaikoku-gogakkō, dem Vorsitzenden der dortigen Ōsaka Tōyōkai (Ostasiatische Gesellschaft Ōsaka) und andererseits der Deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens, welche durch ihr bereitwilliges Zusammenwirken das Erscheinen des Werkes überhaupt erst möglich gemacht haben. Meinem Kollegen, dem Prof. für Japanisch und japanische Literatur Kitanishi Tsurutarō möchte ich für seine so freundlicherweise fortgesetzte Hilfe in allen die Sprache und Schrift betreffenden Fragen an dieser Stelle herzlichen Dank sagen; auch dem Sinologen Prof. Inoue und dem buddhistischen Kollegen Watanabe Ryōhō danke ich herzlich für freundliche Beratung.

Was die Mängel dieser meiner Arbeit betrifft, so mag man darüber Kyōkai's Vorrede nachlesen. Manchem wird die Arbeit zu weitgehend sein, wiewohl bei uns in romanischer oder gar antiker Literatur das Hundertfache dieser Art üblich ist. Japan ist noch so fern. Viel mehr zu scheuen wären die Kritiker, denen noch zu wenig gegeben ist. Von japanischer Seite —und sie ist die uns leichtest zugängliche— wird das chinesische Material oft stark vernachlässigt, und so ist es vielfach auch für uns noch nicht aufgefunden. In Wiedergabe der Namen, die ich erst rein japanisch gab, wurde ich gebeten zu übersetzen; oft ist das unmöglich, immer gab ich die Zeichen dazu. Ein Buch wie Wedemeyer's Japanische Frühgeschichte zeigt auch dem Außenstehenden, wie wichtig es ist, die Zeichen zur Hand zu bekommen. Die Aussprachebezeichnung wählt eine mittlere Linie im Sinne Sanson's (Historical Grammar of Japanese); alte Schreibweise ist möglichst beibehalten; doch stark eingebürgerte Namen wie Fujiwara sind in jetziger Form belassen.

Es lag ursprünglich fern, ein schweres, gelehrtes Werk zu

schaffen. Diese Legenden kamen mir zur Hand beim Wandern durch die Nara-Gegend. Sie waren mir ein Begleitbuch, ein Buch, in dem ich abends las, wenn ich zurückkam. In diesem Sinne sind sie hier weitergegeben. Sie entsprechen vielleicht in manchem nicht den Erwartungen; dann sind wahrscheinlich die Erwartungen im Unrecht. Die Legenden sind es kaum: sie sind Nara-Zeit; sie gehören eng zu dieser Nara-Gegend, der Zentralgegend Japans, die in ihren Hauptpunkten immer mehr weltbekannt wird, aber intim nur dem japanischen Volke selbst bekannt ist oder einzelnen Männern wie Chamberlain, der sie zu Pferd, zu Fuß, in der Sänfte, in der Rickscha durchzog und sie im unberührten, sozusagen in mittelalterlichem Zustande kannte, oder dem britischen Gesandten und Buddhismuskenner Elliot, der sich im Alter gern in ihre Stille und Fülle zurückzog. Der moderne Mensch jagt durch die Gegend; aber die Dinge erschließen sich nicht rasch. Er will „es“ gesehen haben. Man erlebt und sieht aber oft am meisten, wo man am wenigsten es will. Er macht seine Anforderungen; aber die Dinge entsprechen ihm nicht; sie sind gerade dort ihr Eigen, wo sie es nicht tun. Wie will man auch jemand das „alte Dorf“, wie man japanisch die Heimat (furusato) nennt, zeigen?! Gerade das, was der andere zu allererst tadelt, das Armselige, Geringe ist oft das Schönste, das Eigentliche an ihr. Und nicht nur im Äußeren!— Wie still ist Yamato! Wie einfach und anspruchslos ist es in der Nara-Gegend! Dort das alte Bauernhaus, das noch jener Zeit entstammt, sagt genug. Dort die Tempelhalle ist alter Palast jener Zeit. Wie auf den alten Bilderrollen, so ist es noch hier: die Holzleserinnen hier wie dort; Azaleen am Wege blühen wie einst und Enziane in Scharen im Herbst; die goldnen Reiswogen füllen die Ebene; Kaisergrab-Waldhügel wölben sich hervor; wie die Schirmkrone eines großen Baumes lagert dort das breite Tempeldach überm Feld; Pagoden heben sich hoch mit ihren schwingenartigen Dächern; in das sonnige Licht aufwärts hebt sich, Element um Element, Ring um Ring, ihre türmende Spitze. Eine Glocke mit dem Stoßbalken angeschlagen schickt ihren schütternden schwermütig erhabenen Klang über die Weite. Es ist so schön, mit den Leuten zu sprechen. Man hat noch Zeit. Man ist Jahrtausende alt und ist so freundlich, so jung. Man ist so voll „Li“. Man geht weit mit uns, den Weg zu zeigen, man ist das dem Ortsfremden

schuldig. Wir haben eingekauft und einen Kupfer zu viel bezahlt, die Alte kommt uns weit nachgelaufen, ihn uns zu bringen. Jemand hat seinen Garten geöffnet, die Bäume darin blühen, alle sollen sich daran freuen. So lebt man Kung und Meng und Buddha, oft, ohne es zu wissen. Ihr Einfluß ist überall.

Ein starkgliedriger, bäuerlicher, junger Mann sitzt dort unter den blühenden Bäumen. Er liest ein Buch: „Von Lao zu Dschuang“. Wir gehen weiter; der Abt im Tempel lädt uns ein; das Gespräch kommt auf das Lukasevangelium, auf Shōtoku Taishi und dessen wunderbare Geburt. Wir gehen durch Mönchsquartiere; wie bescheiden ist es da! Wie still ist es! Das begriffsschwere Yuima-kyō liegt da; dort ist das Sutra des Überirdischen Wissens. Der Holzfisch ertönt. Was wird hier studiert, erlebt?! Der Fleiß, der gewaltsam stürmende der Nara-Zeit, kommt einem zu Sinn. Wir gehen. Eine Blinde kommt, vom Töchterchen geführt. Sie singen, beten. Wir denken an die Geschichte des Ryō-i-ki, da die Blinde, im Leide das Göttliche lobpreisend, Barmherzigkeit findet. Kinder singen einen Reim. Werkleute schaffen dort, rhythmisch dazu rufend. Vor Jimmu's Grab kniet ein steinalter, vielleicht hundertjähriger Bauer mit seiner ebenso alten Frau. Sie neigen sich und beten, lange, schier unerschöpflich, indes die weiche Nacht hereinsinkt. Ein Reiher steigt aus den alten Bäumen mit seltsamem Schrei auf in die hohe Luft.

Leicht und anspruchslos reiht sich so dem Wandernden Erlebnis an Erlebnis, und in solcher Weise möge das Legendenbuch dem Lesenden ein Lebendiges werden.

HERMANN BOHNER.



## Zu Merkendes :

Es empfiehlt sich für den mit dem Gegenstande wenig vertrauten Leser sich mit folgenden Bezeichnungen vertraut zu machen :

- 1) Die Kabane (Klassenverbandsbezeichnungen ältester Zeit; vgl. FQ, 28, 445):

Omi (Edeling, Großherr, Adel kaiserlichen Geblüts),  
Ohoomi : Groß-Omi.

Muraji (Scharherr, Dörferschaftsherr, alter Dienstadel nicht kaiserlichen Geblüts)

Miyatsuko (Königsknappen) vgl. W. 109; 235 ff.

Kimi (Herr, Fürst) vgl. W. 68 n 124; 109 n 238.

Atahi (Vitztum) vgl. W. 111 n 239.

Agatanushi

Suguri

Wobito (Oberhaupt)

Asomi	2thöchstes	} Kabane bei der Neuverteilung, vgl. FQ, 445.
Sukune	3t „	
Imiki	4t „	

- 2) geistliche Bezeichnungen :

Bosatsu (Bodhisattva), der bodhi (Erleuchtung) Gewordne, nächststehend den Buddhas.

Hōshi (chin. fashi) Meister des Gesetzes (Buddhas), des Dharma, führender Kleriker.

Zen-Shi „Zenmeister“, Meister des Zen, der Meditation.

Dai-toku (Groß - Wesenskraft, Groß-Tugend), ehrende Kleriker-Bezeichnung.

Shamon oder (so I) Samon, = S'ramaṇa, (Ggs. zu den weißes Gewand Tragenden, was in Indien alle Laien tun), allg. Bez. für Geistliche (Asketen, Mönche.)

Shami oder (so I) Sami, die „Haus und Familie verlassen“, die 10 Gebote, aber noch nicht die Vollkommenen Gebote auf sich genommen haben (Novizen).

Gyōja (Wandeltuende, Schreitende,) der Buddha-Erleuchtung entgegenstrebend, der Lehre gemäß Übung Tuende, Asketen.

Jido (in ältester Zeit auf eigne Faust ohne Amtserlaubnis) geistlichem Wandel Ob-liegender.

Ubasoku, Upasaka („close attendant“) der im Laienstand verbleibende Gläubige. Weibliche Form: Ubahi.

Danochi, Dan-otsu, Dānapati „Spende-Herr“, Tempelpatron, Stifter, Gemeindeglied.

## ABKÜRZUNGEN

- b.T. buddhistischer Terminus  
bW „buddhistischer Zeichen-Wald“, Bukkyōjirin herausg. von Nanjo, verfaßt von Fujii, Tōkyō Meiji-shoin Taishō 1. Jahr.  
F Fusōryakki  
F II Florenz II, Nihongi Buch XXII-XXX 2. Aufl. 1903  
Fh Fahoatschuanndji.  
FQ K. Florenz, Die historischen Quellen der Shinto Religion. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1919, Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung.  
Fy Fa yüan dschu lin.  
G Genkōshakusho.  
GBL Großes Buddhistisches Lexikon  
GGL („Großes Geschichtliches Lexikon Japans“) Zōtei Kokushi Daijiten, herausgegeben von Hagino, 5. J. Taishō  
GKL Dainippon - Kokugojiten („Großes Japanisches Wörterbuch“) in 4, bzw. 5 Bänden, Shōwa 3. Jahr  
Gs Gempeiseisuiki.  
H Coates and Ishizuka, Hōnen, the Buddhist saint, Kyoto, Chionin 1925  
Hd Hokkeden, s.S. 46  
Hk Hokekyō-ken-ki  
Hm Hōmotsu-shū  
I Itahashi-Ausgabe des Ryō-i-ki, Shunyōdō, Tōkyō, 1929.  
J. Jahr  
Jj Juiōjōden  
K Konjakumonogatari.  
Ka Kongō-hannya-gyō-shū-ken-ki.

Kb	Kongō-hannya-gyō-ryōkenki.
Kk	Kokonchomon-shū
Kw	Taiheikwō-ki
Ky	Kariya Ekisai
M.	Monat
Ma	Mingbaudji
Mb	Mingbaushī-i
Mc	Meihōki-shuki
Mk	Mizukagami
Ms	Manuskript
My	Manyōshū
N	Nihongi
Nk	Nihonkōki
Nr	Nihonkiryaku
Og	Nippon-ōjō-goku-raku-ki
o.j.P.	ohne (mir bekannt gewordene) japanische Parallele.
R	Ryōiki
Rk	Ruishū-kokushi
Sb	Sambō-ekotoba
Shs	Shishū-hyaku-inen-shū
Sk	Sangokudenki
Sr	Sambōkannō-roku
Ss	Shaseki-shū
Sy	Sambōkannō-yōryaku-roku
T.	Tag
T	Tennō
Th	Teiōhennenki
Ty	Tōdaiji-yōroku
U	„Unsres Landes Götter-Genien-Überlieferung“
u.ö.	und öfters [Honchōshinsenden
V.	Vorwort
vgl.	vergleiche
W.	Wedemeyer, Japanische Frühgeschichte, Tōkyō 1930
Z	Shoku Nihongi