

DIE SPUREN DES BUDDHISMUS IN CHINA VOR  
KAISER MING, NEBST EINER BETRACHTUNG  
ÜBER DEN URSPRUNG UND DIE  
BEDEUTUNG DES "CHIN-JÊN".

(Continued from *The Eastern Buddhist*, Vol. VI, No. 4)

VI. DAS BEKANNTWERDEN DER SŪTRAS UNTER  
SHIH-HUANG-TI (217 v. Chr.).

A. Quellen.

Ausser den bisher erörterten Chin-jên finden wir noch in einer geschichtlichen Quelle weitere Angaben über das Bekanntwerden des Buddhismus in China vor Kaiser Ming. Diese Überlieferung, die in fast allen buddhistisch-geschichtlichen Werken des chinesischen Tripitakas enthalten ist, fehlt jedoch in den amtlichen Gesichtswerken, wie z. B. im Shih-chi, Han-shu, etc. Das Ti-wang-shih-chi (帝王世紀) von Huang Fu-mi 皇甫謐 (215–282 n. Chr.) zur Zeit der westlichen Chin-Dynastie bemerkt hierzu:

秦時西域沙門寶利房聘秦，始皇因之。

“Zur Ch'in-Zeit kam der Priester Pao-li Fang (od. Pao Li-fang?) als Gesandter aus den westlichen Gebieten nach Ch'in. Shih-huang-ti setzte ihn ins Gefängnis.”

Das Li-tai san-pao chi (歷代三寶記), Ta-t'ang nêi-tien lu (大唐內典錄), K'ai-yü-an lu (開元錄), Po-hsieh-lun (破邪論), Fo-tsu t'ung-tsai (佛祖通載), Fo-tsu t'ung-chi (佛祖統記) etc. berichten diese legendhaft ausgeschmückte Überlieferung. Der Name des Priesters ist im Li-tai san-pao chi mit Shih-li-fang (釋利房), dagegen im K'ai-yüan lu etc. mit Shih-li-fang (室利房) angegeben. Dieser Name ist wahrscheinlich die phonetische Wiedergabe oder Übersetzung eines indischen oder zentralasiatischen Namens. Das Li-tai san-pao chi liest diesen Namen "Shih Li-fang." Mit dem Zeichen 釋 wurden im allgemeinen buddhistische Mönche

benannt, um sie als Jünger des Śākya-Buddha (釋迦佛) zu kennzeichnen. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass dieser Priester einen indischen Namen hatte; denn die Bezeichnung 釋利 oder 室利 entspricht phonetisch dem Sanskrit-Worte "śrī" (Ruhmreicher, Gelehrter etc.), das öfters als ein Ehrenname für Mönche gebraucht wird. Hierzu möchte ich noch einmal den Bericht im Li-tai san-pao chi anführen, um diese Traditionen im einzelnen zu erläutern:

又始皇時有沙門釋利房等十八賢者齎經來化, 始皇弗從, 遂禁利房等, 夜有金剛丈六人來破獄出之, 始皇稽首謝焉.

“Zur Zeit des Shih-huang-ti kamen ferner der Śramāṇa Shih-li fang u.a. zusammen achtzehn Weise, und brachten Sūtras zur Bekehrung mit, Shih-huang-ti schenkte ihnen aber keinen Gehör, sondern setzte Shih-li Fang und die anderen gefangn. Um Mitternacht kamen starke Männer, die sechzehn Fuss gross waren, und retteten sie, indem sie das Gefängnis zerstörten. Der Kaiser bat, indem er sich tief verneigte, um Entschuldigung.”

Im Fo-tsu t'ung-chi ist als Datum das vierte Jahr des Shih-huang-ti angegeben, im P'o-hsieh lun, Fo-tsu t'uang-tsai etc. dagegen finden wir als Datum das neunundzwanzigste Jahr. Dieser Unterschied im Datum lässt sich folgendermassen erklären: Die amtlichen chinesischen Geschichtswerke nehmen die Thronbesteigung als Ausgangspunkt für die Regierungszeit des Shih-huang-ti an, so z. B. das Shih-chi. Seine Thronbesteigung fand jedoch schon in seinem dreizehnten Lebensjahre statt, wo er noch nicht "Ch'in-shih-huang-ti" oder "Erster Kaiser der Ch'in-Dynastie" genannt wurde. Als er die sechs Reiche unterworfen und sich selbst zum "Ersten Kaiser" gemacht hatte, waren schon fünfundzwanzig Jahre seit seiner Thronbesteigung vergangen. Wenn man das Datum "viertes Jahr" im Fo-tsu t'ung-chi nach dem Shih-chi umrechnet, so ergibt dies als Datum das neunundzwanzigste Jahr seit seiner Thronbesteigung.

Nach der Beschreibung im *Ti-wang shi-chi* etc. kamen der Priester *Shih-li Fang* u.a. wahrscheinlich als Gesandte aus dem indischen Gebiet (aus *Khotan*?), um für den Buddhismus zu warfen. Wie wir früher gesehen haben, war schon damals der Buddhismus in *Khotan* verbreitet. Es hatte sich jedoch bisher noch keine Gelegenheit gefunden, ihn nach China zu bringen. Im 26. Jahre liess indessen *Shih-huang-ti Chin-jên* giessen. Wahrscheinlich hielten die westlichen Länder dies für ein Zeichen, dass *Shih-huang-ti* ein Anhänger des Buddhismus geworden sei. Infolgedessen kamen wohl auch *Shih-li Fang* und die anderen von dort, um nun auch den Buddhismus nach *Ch'in* zu bringen. *Beal* und *Franke* lehnen aber, wie wir früher gesehen haben, diese Überlieferung überhaupt ab. *Beal* sagt:<sup>1</sup>

“There are other statements made, indeed, in various books, with the view to make this knowledge date from an earlier period. For example, in a work written by *Fa-lin*, called the “*Po-tse-lun*,” the writer brings a mass of evidence to show that Buddhist books were known in China before the time of the Emperor *Shi-hwang-ti* (B.C. 221). It was this monarch who built the great wall to check the incursions of the wandering tribes that threaten the empire; he also burnt the sacred books of *Confucius*, and assumed the title of the “first emperor.” The writer, *Fa-lin*, states that amongst the books burnt were the Buddhist Scriptures; but of this there is no proof, and, in fact, it is doubtful whether the Buddhist doctrine was at this time collected in written form even in India, and there is no account of any translation made in China from any Indian Original. We must regard this story as untrustworthy, and as part of the method followed by the contending sects in China who desired to claim priority in point of time for their religious founder. There is another story, also found in the page of *Fa-lin*, equally improbable, relating to *Li-fang*, who is described as an Indian priest who came with seventeen companions to China in the reign of *Shi-hwang-ti*, and introduced the sacred writings of the Buddhist faith. The emperor, it

<sup>1</sup> *Beal*, *Buddhism in China*, p. 47 f.

is said, shut them up in prison. During the night six men<sup>2</sup> of supernatural character came and opened the prison doors and brought them out. On this, the emperor paid them reverence. But, as Mayers observes, the legend appears to have no historical basis.”

Die Fragen, die Beal aufwirft, müssen zuerst an Hand der Quellen genau untersucht werden. Ferner ist eine Untersuchung hinsichtlich der Entstehung der Sūtras nötig, da dies ja erst die Voraussetzung für das Eindringen der Sūtras in China bildet. Die entsprechenden Urkunden hat Hayashiya ausführlich untersucht.<sup>3</sup> Eine ausführliche Behandlung würde hier zu weit führen, doch möchte ich einige kurze Angaben dazu geben.

Von den Quellen, die das Mitnehmen von Sūtras durch Shih-li Fang u.a. berichten, ist das Ti-wang shih-chi die älteste. Der Verfasser, Huang Fu-mi, lebte Ende der Wei-Dynastie bis zum Anfang der westlichen Chin-Dynastie (ca. 250—n. Chr.). Man kann sich auf den Bericht dieses Werkes, ebenso wie auf die des Shih-chi etc. verlassen. Warum haben aber die offiziellen Annalen, wie z. B. Shih-chi, Han-shu, Hou-han-shu etc. diese Tatsache nicht erwähnt? Es scheint mir, dass das Mitnehmen der Sūtras den Ver-

<sup>2</sup> Es ist sehr merkwürdig, dass Beal die Zeile 金剛丈六人 mit "six men of supernatural character" übersetzt, trotzdem er in der Übersetzung des Hsi-yü chi für diesen Ausdruck 丈六 "sixteen feet high" schreibt, wie wir schon oben gesehen haben. Unter unzähligen Beispielen, die ich hier anführen könnte, will ich nur folgende bekannte Stelle im Kan-wu-lian-ssu ching 觀無量壽經 (Amitayur-dhyāna-sūtra) anführen. Dort heisst es: 若欲至心西方者, 先當觀於一丈六像, 阿彌陀佛神通如意於十方國變現自在, 或現大身滿虛空中, 或現小身丈六尺, 所說之形皆真金色 d.h. "Wenn man aufrichtig im westlichen Paradies geboren zu werden wünscht, betrachte man zuerst die Buddha-Statue, die *sechzehn Fuss* hoch ist. Amitayur-Buddha kann nach seinem Willen seine übermenschliche Kraft auswirken lassen, so dass er sich überall frei verändert; einmal erscheint er als grosser Körper, der den Luft-raum erfüllt, und ein anderes Mal erscheint er in kleinen Körpern, die sechzehn und acht Fuss hoch sind. Die hier erwähnten Körper sind alle von reiner Goldfarbe." Man muss ausserdem wissen, dass es eine sogenannte "Sechzehn-Fuss-Halle (丈六堂) gibt; man verehrt in dieser Halle eine Buddha-Statue, die sechzehn Fuss hoch ist.

<sup>3</sup> Vgl. "Gendai-Bukkyō," Bd. 58, S. 26 ff.

fassern dieser Geschichtswerke nicht der Erwähnungswert erschien, zumal es ja eine vom Kaiser nicht erlaubte Handlung war. Das *Ti-wang shih-chi* und *Li-tai san-pao chi* haben ihre Quellen nicht erwähnt, dagegen hat das *P'o-hsieh lun* als Quelle das *Chu-shih-hsing lu* (朱子行錄) und das *Tao-an lu* (道安錄) angegeben. Das *Fe-tsu t'ung-tsai* zitiert nach dem *Chu-shi-hsing lu*. Beide Werke, das *Chu-shih-hsing lu* und *Tao-an lu*, sind leider verloren gegangen. Das *P'o-hsieh lun* ist sehr sorgfältig abgefasst und sein Verfasser hat alle benutzten Quellen kritisch untersucht. Da er das *Chu-shih-hsing lu* benutzt, ist wohl anzunehmen, dass seine Angaben zuverlässig sind. Der Grund dafür, dass allein die buddhistischen Werke den in Frage stehenden Bericht weiter gegeben haben, obgleich die offiziellen Annalen ihn nicht erwähnen, liegt ferner darin, dass die buddhistischen Werke natürlich alles, was mit dem Buddhismus zusammenhängt, bringen.

Jedenfalls hatte der Buddhismus oder die buddhistischen Texte verschiedene Möglichkeiten, in China Eingang zu finden, die wir schon oben gesehen haben. Welche Texte dafür in Frage kommen, wissen wir nicht. Vielleicht könnte man bei diesem Eindringen an den Gott *Vaiśravaṇa* und das *Suvarṇa-prabhāsōttama-rājendra-sūtra* denken, doch ist diese Vermutung zu unsicher.

### B. Ursprung der Sūtras.

Wir kommen nun zu der Frage, ob die buddhistischen Werke oder Sūtras überhaupt schon in einer so frühen Zeit entstanden sind. Manche Forscher, vor allem *Beal*, zweifeln daran, aber *Scott*, *Johnston* u. a. glauben annehmen zu können, dass die Missionare des Königs *Aśoka* niemals ohne Texte ins Ausland gegangen wären. Dies ist zwar eine geistreiche Ansicht, aber doch nur Ansicht. Die Inschrift des Ediktes von dem König *Aśoka* in *Bhābrū* zeigt jedenfalls, dass die Sūtras bereits unter *Aśoka* entstanden sind. *Smith* hat dieses Edikt als "Aśoka's favourite passage of

scripture'' folgendermassen übersetzt:

''His Grace the King of Magadha addresses the Church with greetings and bid its members prosperity and good health.''

'You know, Reverend Sirs, how far extends my respect for and faith in the Buddha, the Sacred Law, and the Church.

Whatsoever, Reverend Sirs, has been said by the Venerable Buddha, all of that has been well said.

However, Reverend Sirs, if on my own account I may point out (a particular text), I venture to adduce this one:—

''Thus the Good Law will long endure.''

Reverend Sirs, these passages of the Law, to wit;—

- (1) The Exaltation of Discipline (Vinaya-samukkase);
- (2) The Course of Conduct of the Great Saints (Aliyavasāni);
- (3) Fears of what may happen (Anāgata-bhayāni);
- (4) The Song of the Hermit (Muni-gāthā);
- (5) The Dialogue on the Hermit's Life (Moneya-sūte);
- (6) The Questioning of Upatishya (Upatisa-pasine);
- (7) The Address to Rāhula, beginning with the Subject of False-hood (Lāghulovāde musāvādam adhigīḍhya)—

Spoken by the Venerable Buddha—these, Reverend Sirs, I desire that many monks and nuns should frequently hear and meditate; and that likewise the laity, male, and female, should do the same.

For this reason, Reverend Sirs, I cause this to be written, so that people may know my intentions (adhipretam).''

Ferner kommentiert Smith dazu:

''The main purpose of the documents is to enumerate the seven passages in the Canon which Asoka considered to be the most important as guides of conduct, and to recommend those passages to the earnest study of all classes in the church, monastic or lay, male or female. Some difficulty has been experienced in identifying the passages referred to. I think that Mr. A. J. Edmunds rightly identifies the first passage with the famous First Sermon

at Benares, on the grounds that that discourse is one of the most ancient Buddhist documents, that it could not well be ignored by Asoka, and that the Four Truths expounded in it are described in Udâna, v. 3, as Sâ mukamisakâ dhammadesanâ, a phrase which recalls the title given to the text No. 1 by Asoka (J.R.A.S., 1913, p. 387). The list of passages 2-7, originally drafted by Rhys Davids. J.R.A.S., 1898, p. 639, and amended by Professors Dharmananda Kosambi and Lanman, *Ind. Ant.*, vol. xli (1912), pp. 37-40, now stands thus:—

- (2) Aliya-vasâni = Ariya-vamsa (*Ânguttara*, vol. ii, p. 28);
- (3) Anâgata-bhayâni = Anâgata-bhayâni (*Anguttara*, vol. iii, p. 103, Sutta 78);
- (4) Muni-gâthâ = Muni-sutta (*Sutta-nipâta*, i. 12, p. 36);
- (5) Moneya-sûte = Nâlaka-sutta (*ibid.*, iii, ii, pp. 131-4);
- (6) Upatisa-pasine = Sâriputta-sutta (*ibid.*, iv, 16, 176-9);
- (7) Lâghulovâde, &c. = Râhulo-vâda-sutta (*Majjhima-nikaya*, ii, 2. 1, vol. i, p. 414).''

Diese oben angeführten Sûtras findet man nicht nur im Pâli-Tripitaka, sondern auch im Sanskrit-Tripitaka, d.h. in dem Tripitaka, das ins Chinesische übersetzt worden ist. Es gab schon verschiedene buddhistische Werke vor König Aśoka. In welcher Sprache diese Sûtras damals geschrieben waren, ist für uns unerheblich. Hauptsache für uns ist die Tatsache, dass damals überhaupt Sûtras entstanden sind. Da seit langem schriftliche Überlieferungen in Indien nichts Aussergewöhnliches waren, lag also auch eine Aufzeichnung der Sûtras durchaus im Bereiche der Möglichkeit.

#### V. NACHTRAG ZUR FRAGE DES CHIN-JËN.

(Zu den Ausführungen des Herrn Prof. Dr. Kurakichi Shiratori in Japan).

Nachdem ich meine vorliegende Arbeit mit dem Ergebnis abgeschlossen hatte, dass die Chin-jên in der Ch'in- und Han-Zeit buddhistische Statuen wären, erschien von

Shiratori ein Aufsatz über die gleiche Frage,<sup>1</sup> worin er zu dem entgegengesetzten Ergebnis kommt. "Es ist ein Rätsel," sagt er, "Warum Hayashiya die Chin-jên für Buddha-Statuen halten will, trotzdem die jetzige wissenschaftliche Forschung von den Chin-jên immer mehr annimmt, dass dieselben keine Buddha-Statuen waren" (S. 270). Auch sagt er: "Es ist merkwürdig, wie ein Sinoologe vom Rang eines Pelliot in Europa, wo die Wissenschaft so stark entwickelt und die Kritik so scharf ist, annehmen kann, dass die Chin-jên Buddha-Statuen waren (Bull. d. l'Ecol. fran. d. Ext.-Orient, 1906). Er war früher der Meinung, dass die Hunnen ein Stamm aus Turkistan seien, aber nun ist er scheinbar zu der Ansicht gekommen, dass die Hunnen mongolischer Abstammung sind. Damit hat er natürlich auch seine frühere Behauptung betreffs des Chin-jên von Hsiu-ch'ü zurückgenommen" (S. 270).

Der Standpunkt Shiratori's ist folgender: 1. Die Chin-jên stammen überhaupt aus China, 2. Die Chin-jên des Shih-huang-ti waren zwölf Sterngötter und 3. Der Chin-jên im Palast Kan-ch'üan besass einen Drachenkörper. Obwohl seine Beweise und Kritik oft sehr stichhaltig sind, sehe ich keine Notwendigkeit, meine Ansicht aufzugeben. Ich möchte aber doch seine Ansicht kurz darlegen und ihr meine Ansicht gegenüberstellen.

#### A. Die Frage, ob der Chin-jên aus China stammt.

Früher hat R. Hadani (羽溪了諦) die Frage nach dem Chin-jên aufgeworfen und behauptet,<sup>2</sup> der Chin-jên des Hsiu-ch'ü sei ein indischer Gott, nicht aber eine Buddha-Statue. Wahrscheinlich sei dieser indische Gott zuerst in

<sup>1</sup> "Das Reich des Königs Hsiu-ch'ü der Hunnen und sein Chin-jên bei der Verehrung des Himmels" (Kyôdo no Kyûto-wô no Ryôiki to sono saiten no Kin-jin ni tsuite 匈奴の休屠王の領域と其祭天の金人に就て). Festgabe zum siebenzigsten Geburtstag von Prof. Miyake (三宅博士古稀紀念論文集), Tokio 1929, Okt. S. 245-306.

<sup>2</sup> "Historische Zeitschrift."



Baktrien eingeführt und danach durch die Ta-yüeh-shih zu den Hunnen gebracht worden. Shiratori trifft dieser Ansicht entgegen. Da die hinduistische Religion nicht den gleichen expansiven Charakter, wie der Buddhismus gehabt habe, sei es unmöglich, in dem Chin-jên einen indischen Gott zu sehen. Das Volk der Ta-yüeh-shih sei schon früher von den Hunnen aus seinem Reich vertrieben worden und habe daher die Feinde mit einem Gott seiner Religion nicht bekannt machen können (S. 271). Da die Hunnen aber schon seit langem mit China Beziehungen gestanden haben, habe Hsiu-ch'ü den Chin-jên sicherlich aus China erhalten. Der Hsiu-ch'ü habe selber den Chin-jên zur Han-Zeit giessen lassen, das Vorbild dazu müsse jedoch von den Chin-jên der Ch'in-Zeit stammen, weil seitdem kein neuer Guss von Chin-jên erfolgt sei (S. 298 f.).

Ich möchte dagegen doch glauben, dass die Chin-jên der Ch'in-Zeit aus dem Ausland stammten. Das Reich des Hsiu-ch'ü war, wie Shiratori selbst anerkennt (S. 268, 299 etc.), gerade der Mittelpunkt des westlichen und östlichen Verkehrs. Dann kann man also kaum behaupten, dass Hsiu-ch'ü den Chin-jên unbedingt aus China erhalten haben müsste. Wenn der Chin-jên aus China stammte, warum sollte der General Ho Ch'ü-ping ihn als Neues nach China mitbringen? Wir haben schon gesehen, dass das Zeichen “狄” (Barbar) für die Chin-jên des Shih-huang-ti bereits in der Han-Zeit gebraucht wurde, wobei ausdrücklich betont wurde, dass der Chin-jên von ausländischer Herkunft sei. Edkins behauptet, dass das Zeichen 狄 Turkistan bedeute. Ich möchte daher glauben, dass der ursprüngliche Chin-jên aus Indien stammt und dann in Khotan und ferner bei den Hunnen eingeführt wurde. Die Frage der Chin-jên kann also nur in Verbindung mit dem Buddhismus richtig gelöst werden.

#### B. Chin-jên in der Ch'in-Zeit.

Shiratori behauptet, dass die zwölf Chin-jên die zwölf Sterne seien, die den Stern T'ai-i (太一) und seine Nach-

baren in der Tzu-wei-Konstellation (紫微宮) bewachen (S. 282). Er stützt sich bei seiner Ansicht auf das T'ien-kuan-shu (天官書) des Shih-chi (Kap. 27). Er meint, die Idee des Shih-huang-ti, die zwölf Chin-jên den zwölf Sternen nachbilden zu lassen, stammt daher, dass der Bau seines Palastes dem Himmelsplane nachgebildet war. Der Kaiser baute nämlich im 27. Jahre seiner Regierungszeit den Palast Hsin (信宮), Chi-miao (極廟) genannt, der dem T'ien-chi (天極) entsprechen sollte. Ferner baute er im 35. Jahre den Palast O-pang (阿房宮) und betrachtete den Fluss Wei (渭水), der an der Nordseite dieses Palastes entlang floss, als Milchstrasse. Er baute eine doppelte Strasse vom Palast bis nach Hsien-yang (咸陽). Shiratori behauptet, dass diese Strasse dem Bilde entspreche, wo die breite Strasse des T'ien-chi die Milchstrasse kreuze und zum Ying-shih (營室) führe. Shih-huang-ti, der in diesem Palast wohnte, betrachtete sich selbst als irdische Verkörperung des Sterns T'ai-i, den die zwölf Chin-jên bewachten. Shiratori schliesst: "Es ist eine klare Tatsache, dass Shih-huang-ti seinen Palast nach der Tzu-wei-Konstellation erbaute" (S. 282).

Diese Erklärung, wonach die zwölf Chin-jên den zwölf Sternen entsprechen, erscheint im ersten Augenblick sehr gut. Jedoch finden wir in seiner Erklärung verschiedene Unklarheiten, welche uns schliesslich davon überzeugten, dass zwischen dem Bau der Paläste und zwölf Sternen keinerlei Zusammenhang bestehen kann.

1. Der Tzu-wei-Konstellation liegen nicht zwölf Sterne, sondern siebzehn Sterne zu Grunde.<sup>3</sup>

2. Der Stern T'ai-i ist nicht das hervorragende Zeichen der Tzu-wei-Konstellation. Er steht zusammen mit dem Stern T'ien-i (天一), unter dem Stern T'ien-huang (天皇), dem "Hauptverwalter der Konstellation," als ob er mit dem T'ien-i "Links- und Rechtsminister" sei. Da die Zahl der

<sup>3</sup> Das So-yin.

<sup>4</sup> Das Pien-chên lu (辯正錄), vgl. Taishō-Trip. LII, S. 500.

Chin-jên bereits von der Zahl der siebzehn Sterne, die man kaum mit den Augen alle sehen kann, abweicht, und der Stern T'ai-i nicht der Hauptverwalter der Konstellation ist, ist es ausgeschlossen, dass der Kaiser das Motiv für die Chin-jên den zwölf Sternen entnommen hätte.

3. Wenn der Kaiserpalast der Tzu-wei-Konstellation nachgebildet wäre und die zwölf Chin-jên die Wächter für den T'ai-i, den Verwalter des Palastes gewesen wären, so müssten die Chin-jên-Statuen später immer in einem Palast mit Namen "Tzu-wei" und zwar in einer Gruppe zusammen aufgestellt sein, aber die chinesischen Quellen über die Chin-jên des Shih-huang-ti berichten, wie wir schon gesehen haben, dass sie in verschiedenen Palästen mit anderen Namen und auch nicht zwölf zusammen aufgestellt waren.

4. Der Palast Tzu-wei bildet später in China und Japan einen Pavillion im kaiserlichen Palast, ohne dass dabei die zwölf Chin-jên in irgendeiner Weise erwähnt würden. Dies muss dafür ein weiterer Beweis sein, dass die Chin-jên und der Tzu-wei-Palast keine Beziehungen zusammen hatten.

5. Shiratori behauptet, dass die Chin-jên Drachenkörper hatten. Manche chinesischen Urkunden sprechen von 龍星 oder "Drachen-Sternen." Dieser Name kommt daher, weil die Konstellation der Sterne der Form des Drachens ähnlich war. Ich verstehe nicht den Grund, warum die Chin-jên Drachengestalt gehabt haben sollen.

6. Der Gott T'ai-i spielte erst in der Han-Zeit eine grössere Rolle und ich habe grosse Bedenken, ihm schon zur Zeit vom Shih-huang-ti eine ähnliche Bedeutung beizumessen.

### C. Chin-jên in der Han-Zeit.

Nach der Behauptung Shiratori's über den Chin-jên in der Han-Zeit soll das Fu "金人仡々其承鍾虞兮，嵌巖々其龍鱗光耀之燎燭兮，垂景炎之炘々，配帝居之懸圃，象泰壹之威神" von Yang Tzu-yün keinen buddhistischen Charakter zeigen. Shiratori meint, dass 鍾虞 soviel wie

“Gestell” heisst, worauf Glocken gestellt werden und sagt, dass 鍾 and 鑪 zwei Dinge waren, aber zur Ch’in-Zeit wurden die beide als eins hergestellt, daher müssten diese beiden Zeichen als ein Wort verstanden werden. Er übersetzt das Zeichen 承 mit “darbieten” (捧). Er versteht also das erste Satzglied dieses Fu wie folgt: “Zwölf Sterngötter, die tapfer aussehen, bieten (dem Gott T’ai-i) ihre Musikinstrumente (S. 281). Aber diese Interpretation ist grammatisch unmöglich, wie wir schon früher gesagt haben, denn Chin-jên im ersten Satzglied und der Gott “T’ai-i” im letzten Satzglied sind identisch, d.h. Chin-jên ist das Synonym für den Gott T’ai-i.

Ferner behauptet Shiratori aus den Zeichen 龍鱗 entnehmen zu können, dass die Chin-jên Drachenkörper gehabt hatten. Er gibt noch weitere Belege dafür. Als Hsü-fu (徐福) auf Befehl des Shih-huang-ti die göttliche Medizin auf der Insel P’êng-lai (蓬萊) gesucht hatte, berichtete er dem Kaiser, dass es auf dieser Insel ein göttliches Wesen gäbe, dessen Körper Kupferfarben und gleich einem Drachen sei (Shih-chi Kap. 118). Shiratori meint, dass Hsü-fu das göttliche Wesen mit früher gesehenen Chin-jên in Verbindung bringe. Er sagt ferner, dass in China in früherer Zeit die Tiere überhaupt als göttliche Wesen verehrt wurden, und dass unter diesen Tieren der Drache häufig gefunden wäre. Anfangs hatte dieses göttliche Wesen noch einen vollständigen Drachenkörper. Erst allmählich erhielt es einen menschlichen Kopf. Der Körper jedoch blieb noch immer der eines Drachen. Die Chin-jên zur Ch’in- und Han-Zeit standen gerade in dieser Übergangszeit zwischen Drachen- und Menschencharakter. Diese Chin-jên hatten nur noch den Körper in Drachenform, die Köpfe und Glieder aber zeigten schon menschliche Formen (S. 287). Wenn wir aber die Erklärungen zu dem Kan-ch’üan-Fu genau betrachten, finden wir nichts, was uns dazu berechtigt, anzunehmen, dass der Körper des Chin-jên Drachengestalt hatte, da wir bei den Kommentaren ganz deutlich gesehen

haben, dass der Ausdruck 龍鱗 einen "drachengeschuppten Panzer" bedeutet.

Shiratori sagt, dass der Chin-jên, den der General Ho Ch'ü-ping aus Zentralasien mitgebracht hatte, ursprünglich nach dem Model der Chin-jên des Shih-huang-ti von Chinesen hergestellt war, und dass Hsiu-ch'ü ihn aus China in sein eigenes Land gebracht hatte (S. 278). Aber dieser Ansicht Shiratori's kann man kaum zustimmen; denn 1. Wozu hat der Hsiu-ch'ü eigentlich aus China einen Stern Gott eingeführt? Shiratori antwortet darauf, dass der Hsiu-ch'ü neben seinem Hauptgott 徑路神 (Schwert) den Chin-jên verehrt habe (S. 284). Aber daraus ist noch nicht zu ersehen, warum der König der Hunnen den Chin-jên verehrt hat, der nur für Shih-huang-ti Bedeutung hatte und zwar nach Shiratori's Ansicht in einer Sternengruppe von zwölf Stück beim Tzu-wei-Palast. 2. Der oder die Chin-jên im Palast Kan-ch'üan hatten keine Bedeutung, weil dieser Palast nicht in der Tzu-wei-Konstellation erbaut war, und ausserdem der Gott T'ai-i fehlt. 3. Wenn die Chin-jên im Kan-ch'üan-Palast ursprünglich zwölf Stück in einer Gruppe gewesen wären, dann müsste die Zahl der Chin-jên durch den oder die des Ho Ch'ü-ping vermehrt worden sein; denn der Kaiser hatte ihn oder sie ja ebenfalls in dem gleichen Palast aufgestellt. Was aber könnten dreizehn Chin-jên oder mehr bedeuten?

Auf Grund aller dieser Unterlagen kann ich deshalb schliessen, dass die Chin-jên zur Ch'in- und Han-Zeit den buddhistischen Statuen nahe standen waren. Ausserdem wissen wir, wie wir schon oben betrachtet haben, dass damals ausser dem Buddhismus keine anderen Religionen in Zentralasien Verbreitung fanden. Obwohl der Buddhismus zu Anfang des dritten Jahrhunderts schon in China auftrat, hat er in dieser Epoche doch keinerlei Einfluss ausgeübt. Jedoch können wir noch jetzt die Spuren dieser Religion aus der damaligen Zeit finden.

## SCHLUSS.

Hiermit ist die vorliegende Arbeit, die sich mit der Frage nach dem Bestehen des Buddhismus in China vor Kaiser Ming befassen sollte, abgeschlossen. Es bleibt freilich, obwohl ich die chinesischen Quellen fast restlos ausgewertet habe, noch manches zu klären übrig. Man muss aber im Auge behalten, dass unser Problem erst endgültig durch eine Untersuchung der Entwicklungsgeschichte des buddhistischen Pantheons gelöst werden kann. Durch die Vereinigung des Buddhismus mit der hinduistischen Kultur entstanden ja die buddhistischen Statuen, die zuerst nach hinduistischen Vorbildern geschaffen wurden, und die allein Klarheit in das Problem der Chin-jên bringen können. Da die buddhistische Statue ihren Ursprung in der hinduistischen Kultur hatte, muss also der Zeitpunkt ihrer Entstehung in ziemlich frühe Zeit fallen. Wenn man aber ausserdem die Entwicklungsgeschichte der Hunnen kennen würde, könnte auch unsere Frage weiter geklärt werden.

Bei der Untersuchung der Einführung des Buddhismus in China muss man auch immer bedenken, dass die chinesischen Geschichtsschreiber in ihren Geschichtswerken den buddhistischen Angelegenheiten zu wenig Beachtung schenkten. Hätten sie etwas mehr Interesse dafür gehabt, so besässen wir wahrscheinlich heute sicherere Quellen für unser Problem.

Zu meiner vorliegenden Arbeit bin ich durch die Untersuchungen Hayashiya's angeregt worden, habe sie aber, wie ich im Vorwort gesagt habe, mit anderem Material und nach anderen Methoden durchgeführt. Die Ergebnisse meiner Arbeit sind auch von denen seiner Untersuchungen verschieden.

KAISHUN OHASHI.