

HEIDELBERGER SCHRIFTEN ZUR OSTASIENKUNDE

Herausgegeben von Günther Debon und Lothar Ledderose

Band 10

Ylva Monschein

Der Zauber der Fuchsfée

Entstehung und Wandel eines „Femme-fatale“-Motivs
in der chinesischen Literatur

HAAG + HERCHEN

VORWORT

Die Erforschung von Motiven, Topoi, anderer zeitlich und räumlich schwer lokalisierbarer, jedoch stets, auch in modifizierter Form wiederkehrender kulturgeschichtlicher Phänomene ist ein bislang in der Sinologie noch weitgehend unerschlossenes Gebiet. Ein Grund dafür mag in der Materialfülle liegen, die es zunächst ratsam erscheinen läßt, sich auf einen bestimmten Zeitraum, eine historische Person oder ein einziges Werk zu spezialisieren. Dennoch wird in der vorliegenden Arbeit der Versuch unternommen, dem hauptsächlich in der chinesischen "Unterhaltungsliteratur" wurzelnden Motiv der im westlichen Kulturkreis unbekanntes "Fuchsfee" im Längsschnittverfahren nachzuspüren. Es gilt dabei sowohl mögliche entstehungsgeschichtliche Zusammenhänge zu beleuchten (Teil 2) als auch den Entwicklungsweg zu einer, der sog. Femme fatale ähnlichen, betörenden und unheilvollen Verführerin aufzuzeigen (insbes. Teil 4-6). Die vielfältigen Erscheinungsformen von Fuchsgeistern werden anhand ausgewählter Beispiele bereits im Kapitel über die Anfänge der Fuchsmetamorphosen (Teil 3) dargestellt. Die Teile 7-8 sind hauptsächlich dem Wandel des Fuchsfeebildes gewidmet, ohne dessen fatale Züge aus den Augen zu verlieren. Es lag nahe, bei einem solchen längsgeschichtlichen Schnitt der Dynastieeinteilung zumindest als grobem Raster zu folgen, zumal sich in dessen Gefolge "Fuchsliteratur" meist im Gewande eines neuen Genres untersuchen ließ. So wurde die Entwicklung der chinesischen Erzählprosa praktisch um die Achse der Fuchsgeisterthematik verfolgt. Der religionsgeschichtliche Aspekt konnte aus Raum- und Zeitgründen nur am Rande einfließen, doch finden sich meist zu Anfang jedes Hauptpunktes sowie in zahlreichen Anmerkungen Hinweise zu volkskundlichen Fragestellungen, soweit sie nicht kontextbedingt in die Interpretation integriert wurden. Als theoretischer "Überbau" mag die in der Einleitung (Teil 1) dargelegte Diskussion dreier für die vorliegende Arbeit relevanter Gesichtspunkte im Lichte vorwiegend westlicher Lehrmeinungen gelten.

Es wurde bewußt - wenn vielleicht auch nicht immer gelungen - darauf verzichtet, die Thematik unter dem Blickwinkel heutiger Emanzipation zu sehen (der sich die Autorin durchaus verpflichtet fühlt). Die Gestalt der Fuchsfee ist kein Prototyp der chinesischen (Un-)frau, sondern einer Partnerin, wie sie chinesische Männer fürchten bzw. erträumen. Sie ist, da es sich bei der zitierten Literatur fast ausschließlich um "Männerliteratur" handelt und Frauen das "schweigende Substrat" bilden,

ein Produkt chinesischer "Männerphantasien" und sagt als solches vermutlich mehr über Männer selbst aus. Auch diese Prämisse wurde allerdings bei der eng am Text geführten Interpretation beiseite gelassen.

Einige technische Hinweise sind an dieser Stelle notwendig. Für die Transkription chinesischer Begriffe wurde die Wade/Giles-Lautumschrift gewählt, sofern es sich nicht um Fremdzitate handelt. Bekannte geographische Bezeichnungen (Provinzen und größere Städte) wurden in gebräuchlicher deutscher Fassung wiedergegeben. Interpolationen in Eigenübersetzungen sind mit eckiger Klammer gekennzeichnet. Je nach zitierter Vorlage sind Lang- oder Kurzzeichen angegeben.

Mein Dank gilt all denen, die auf die ein oder andere Weise durch Ratschläge, Hinweise, Gutachten, Materialbeschaffung etc. den Fortgang dieser Arbeit beschleunigen halfen: Meinem Doktorvater Prof. Günther Debon und dem Korreferenten Prof. Roderich Ptak, Prof. Horst-Jürgen Gerigk, Dr. Wha Seon Roske-Cho, der ich den Zugang zu den japanischen und koreanischen Quellen verdanke, Privatdozentin Dr. Gudula Linck, Prof. Wolfram Eberhard, Prof. Lothar Ledderose, Prof. Evgenij I. Kyčanov, Dr. Lothar Scheuring, Dr. Gunter Diesinger, Dr. Hans-Hermann Schmitt, Dr. Siegfried Englert, Dr. Lothar Wagner, Eva Neubauer M.A., Ulrike Brunner, Dr. Karl Waldkirch, Sybille Girmond M. A., Sylke Scherrmann M. A., Chun-mei Tschiersch M. A., Xu Xuelai M. A. und Familie, Guan Shan, Wei Jianhua, Zhang Zhenhuan, der Friedrich-Naumann-Stiftung, Klaus Gottheiner M. A., Stefanie Neff, Ingrid Fischer, Michael Conradi, der die mühselige Reinschrift übernommen hat, meinen Eltern, sowie allen, deren Scherz, Ironie und Streicheleinheiten mir den nötigen Rückhalt gegeben haben.

Heidelberg, Dezember 1987

Ylva Monschein

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	I
Inhaltsverzeichnis	III
Dynastientabelle	1
Teil 1: Einleitung	2
1.1. Zur Topos- und Motivforschung	9
1.2. Zum Typus "Femme fatale"	11
1.3. Zur "Fantasy"-Literatur	15
Teil 2: Der Fuchs als Tier und Dämon	19
2.1. Der Fuchs in Japan und Korea	24
2.2. Die Fuchsgestalt im frühen China	31
2.2.1. Das Vorbild des sterbenden Fuchses	36
2.2.2. 狐 (H) und 狸 (L)	38
2.2.3. Der Fuchsname und mögliche mythologische Bezüge	41
2.2.4. Der neunschwänzige Fuchs	48
2.2.5. Vom dämonischen Tier zum Tierdämon	60
Teil 3: Die Anfänge der Fuchsmetamorphosen in der <u>Chih-kuai</u>-Literatur	68
3.1. Motivmuster des <u>Sou-shen-chi</u>	73
3.1.1. Der zum Fuchssein verdamnte "Vamp" A-tzu	73
3.1.2. Der buddhistische/taoistische Mönch als Exorzist	76
3.1.3. Der Fuchsdämon als neckischer oder rachsüchtiger Kobold	82
3.1.4. Der Fuchsdämon als Gelehrter	84
3.1.5. Von der Verwechslungskomödie zum Vaternord: Das Doppelgängermotiv	91
3.2. Motivmuster des <u>Sou-shen hou-chi</u>	94
3.2.1. Der Fuchsdämon als moralische Instanz	94
3.2.2. Der Fuchsdämon als dienstbarer Geist	95
3.3. Haarschneidesymbolik im <u>Lo-yang ch'ieh-lan chi</u>	98
3.4. Heirat mit einer Fuchsfée im <u>Yu-ming-lu</u>	104

Teil 4:	Fuchsgeister in Lyrik und Prosa (insbesondere <u>Ch'uan-ch'i-Literatur</u>) der T'ang: Beginn einer Dämonisierung historischer Schönheiten	107
4.1.	Neunschwänziger Fuchs und Himmelsfuchs	110
4.2.	Kaiserin Wu, die "Fuchsschönheit" und der Fuchs als Bodhisattva	114
4.3.	Die Geschichte der Füchsin Jen, der "Dirne mit dem goldenen Herzen"	127
4.3.1.	Die Füchsin als Kurtisane	136
4.3.2.	Jen-shih's domestizierte "Schwestern"	139
4.3.3.	Füchsin und Unsterbliche	147
4.3.4.	Po Chü-is Dichtung und die Synthese von Volkstradition und Historie: Yang Kuei-fei, Jen-shih und andere fuchsische Femmes fatales	149
Teil 5:	Fuchsgeister in der Sung-Literatur	160
5.1.	Die Verschmelzung des Femme-fatale-Motivs mit der Gestalt des neunschwänzigen Fuchses	166
5.2.	Pao-ssu als Fuchsgeist in Japan	167
5.3.	Begrenztes Glück mit Sung-Füchsinnen	174
Teil 6:	Fuchsdämoninnen in der Ming-Literatur	187
6.1.	Fuchsdämonie im Alltag: <u>Chin-P'ing-Mei</u>	189
6.2.	Füchsinnen im <u>Hsi-yu-chi</u>	191
6.3.	Die Dämonisierung historischer Femmes fatales im Ming-Roman: Ta-chi als Fuchsfée	195
6.3.1.	<u>Wu-wang fa Chou p'ing-hua</u>	197
6.3.2.	<u>Lieh-kuo chih-chuan</u>	204
6.3.3.	<u>Feng-shen yen-i</u> als Roman- und Bühnenstoff	208
6.4.	Ho-te als fatale Füchsin im <u>Chao-yang ch'ü-shih</u>	224
6.5.	Die "Fuchskapitel" im <u>P'ing-yao-chuan</u>	231
6.6.	Ein hybrider Füchsinnentyp in Ming-Novellen	245

	Seite
Teil 7:	Ch'ingzeitliche Neubelebung und Modifizierung des Motivs 257
7.1.	<u>Liao-chai chih-i</u> : Happy-end für Fuchsfeen 262
7.1.1.	Die lachende Füchsin Ying-ning 267
7.1.2.	Dreiecksgeschichten mit Füchsen 272
7.1.3.	Füchsinnen als Musterfrauen und Unsterbliche 279
7.1.4.	Hsiao-ts'ui, die durchtriebene Naive 287
7.1.5.	Fuchsfeen im Spannungsfeld zwischen lüsterner Bosheit und tugendhafter Reinheit 292
7.2.	<u>Hsing-shih yin-yüan</u> : "Xanthippe" als Wieder- geburt einer Füchsin 298
7.3.	<u>Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi</u> : Fuchsnovellen als moralisierende Anekdoten 303
7.4.	<u>Izu-pu-yü</u> : Vergnügliche Fuchsgeschichten 316
7.5.	"Eine alte Füchsin spricht über schöne Frauen der Geschichte" 319
Teil 8:	Fuchsliteratur in der Moderne 329
8.1.	Fuchsexorzismus und Schamanismus im <u>Hu-lan-ho</u> <u>chuan</u> 334
8.2.	Fuchserzählungen aus der Volksrepublik China 339
8.2.1.	Das Fuchsmädchen A-meng 343
8.2.2.	Die "Fuchsfee" im Kreuzfeuer der Kritik 350
8.3.	David Garnetts <u>Lady into Fox</u> 354
Teil 9:	Zusammenfassung und Schluß 357
Abkürzungsverzeichnis	363
Abbildungsverzeichnis	364
Bibliographie	367
A. Ostasiatische Literatur	367
B. Westliche Literatur	383
English Summary	412

DYNASTIENTABELLE

SHANG		ca. 1550-ca. 1027 v. Chr.	
	Westliche Chou	ca.1027-771	
CHOU	Frühling und Herbst	722-481	1027-256
	Streitende Reiche	480-221	
CH'IN			221-202
HAN	Frühere Han	202 v. Chr.-9 n. Chr.	202 v.Chr.-
	Spätere Han	25 n.Chr.-220 n.Chr.	220 n. Chr.
DREI KÖNIGREICHE			220-265
	Westliche Chin	265-317	
SECHS	Östliche Chin	317-420	
(chinesische)	Sung	420-479	265-589
DYNASTIEN	Ch'i	479-502	
	Liang	502-557	
	Ch'en	557-589	
	Nördliche Wei	386-535	
NÖRDLICHE	Östliche Wei	534-543	
(fremde)	Westliche Wei	535-554	386-581
DYNASTIEN	Nördliche Ch'i	550-577	
	Nördliche Chou	557-581	
SUI			581-618
T'ANG			618-906
FÜNF DYNASTIEN			907-960
NÖRDLICHE SUNG			960-1126
	Liao	907-1125	
	Chin	1115-1234	
SÜDLICHE SUNG			1127-1279
YÜAN			1279-1368
MING			1368-1644
CH'ING			1644-1912
REPUBLIK			1912-1949
VOLKSREPUBLIK			seit 1949

Teil 1: Einleitung

Bei der Lektüre chinesischer Novellen- und Erzählliteratur stößt man - in Übersetzung wie im Original - häufig auf die lapidare Erklärung: "Sie war eine Füchsin". Der westliche Leser wird zunächst eine abstrakte Metapher, eine abwertende Etikettierung vermuten. Beides kann im chinesischen Kontext der Fall sein, doch existiert daneben die ganz konkrete Vorstellung von einem nicht-menschlichen, menschengestaltigen Lebewesen. Begriffe wie Hexe, Fee, Dämonin, Vamp lassen sich mühelos assoziieren. All dies erklärt nicht, warum es sich dabei um eine "Füchsin" handeln muß.

Was hat eine Gestalt wie sie beispielsweise in der bekannten Anthologie von Bauer/ Franke (Die goldene Truhe¹) zu finden ist, mit ihren zoologischen Namensvettern gemeinsam? Was verbirgt sich hinter der geheimnisvollen Schönen, die sich nach ihrem Tod in einen Fuchs zurückverwandelt? Chinesische wie westliche Quellen bleiben eine zufriedenstellende Antwort schuldig. Erstere beschränken sich meist auf dürftige, als Fakten verkleidete Zitate phantastischen Inhalts; letztere begnügen sich mit der Feststellung, es handele sich um eine Art Femme fatale, womit in etwa mögliche Implikationen, nicht aber die gesamte Dimension dieser Gestalt umrissen sind.

Ein Unterschied zur westlichen Femme fatale zeigt sich in der viel unmittelbareren Reaktion von Chinesen. Auf das angesprochene Thema "Fuchsgeister" (狐狸精) erfolgt zumeist ein zweideutiges, verlegenes Lächeln - ein Tabugegenstand scheint berührt. Nach einigem Nachdenken kommt dann oft das Standardwerk der Fuchsliteratur, das Liao-chai chih-i, zur Sprache. Nun wird erzählt von den guten, charmanten, klugen Fuchsfrauen, die den Männern in vorbildlicherer Weise zur Seite stehen als Menschenfrauen. Es handelt sich dabei um die offiziell abgesegnete Version einer eigentlich völlig anders gelagerten und verstandenen Thematik der Frau als eines dämonischen, Männer verderbenden Wesens. Dabei bleibt (da es unter Ausländern als ein Zeichen der Rückständigkeit angesehen werden könnte) geflissentlich unerwähnt, daß es auch heute noch in der Volksrepublik Zeugnisse des Fuchsgeisterglaubens auf dem Lande gibt. Ein Aufklärungsplakat gegen Aberglauben versichert dem Leser beispielsweise, daß Füchse keine Geister werden könnten (Abb. 1):

1) "Die Fuchsfée". in: Wolfgang Bauer u. Herbert Franke. Die goldene Truhe. Chinesische Novellen aus zwei Jahrtausenden, S. 37-50.

Auf einer Zeichnung wird eine in abergläubischer Anbetung verharrende Familie bei Kerzenschein dargestellt, daneben ein Fuchs auf Hühnerjagd mit einer zoologischen Kurzdefinition: "Füchse sind Säugetiere ...".¹ Die Subkultur einer stark mit nichtoffiziellen Rudimenten durchsetzten. von Magie geprägten Alltagsreligiösität der chinesischen Bevölkerung hat in den letzten zwei bis zweieinhalb Jahrtausenden ein ganzes Pandämonium solcher menschgestaltiger Tierwesen geschaffen. Der Fuchs, der durch den taoistisch sublimen Akt der Selbstvervollkommnung die Fähigkeit erringt, sich in einen Menschen bzw. (in Anbetracht seiner Qualitäten) "Supermensen" zu verwandeln. ist darin das vielleicht vielgestaltigste und schillerndste Wesen. Er tritt als Mann oder als Frau auf. jung und schön, alt und weise. als witziger Trickster oder vergnüglicher Poltergeist, lüsterner Unhold, als verführerische Schöne, Unschuld vom Lande. unheilvoller Vamp und - Familienmitglied. Denn auch die Imitation bereits lebender Personen gehört zu seinem Repertoire. Die Vorstellung, daß jedes Wesen, auch in nächster Umgebung, sei es nun Vater, Frau oder



Abb. 1

1) Herzlichen Dank an Martin Weindel für diese Aufnahme.

狐狸精

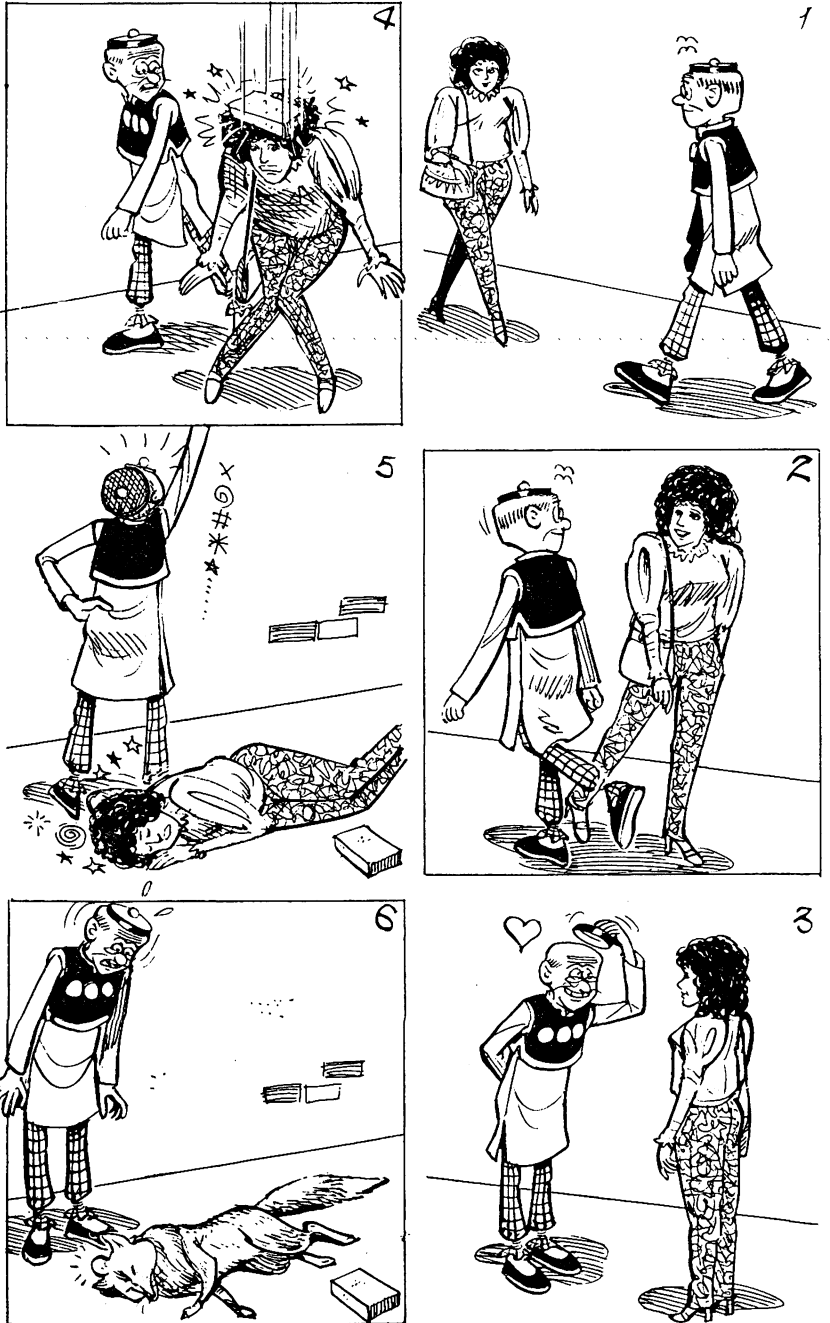


Abb. 2

Schwester, ein Fuchs sein kann¹, läßt die Psychologie des Alltagslebens in völlig neuem Lichte erscheinen. Der Fuchs kann darüber hinaus von

1) R. D. Jameson, Three Lectures on Chinese Folklore, S. 93. Jameson selbst, der über 900 Fuchslegenden gesammelt und kategorisiert haben soll, wird von Katz als offensichtliches Opfer dieser Geister geschildert (n. Willy Schrödter, Magie, Geister, Mystik, S. 148f.).

Personen ähnlich Besitz ergreifen wie beispielsweise der Teufel im abendländisch-christlichen Kulturkreis. Mit diesem Phänomen waren auch christliche Missionare in China konfrontiert, die sogleich im Satan den Urheber "der Besessenheit durch angebliche Füchse" witterten.¹ "Fuchsbesessenheit" zeigt Symptome, die sich mit denen psychisch Erkrankter decken.



Abb. 3

Aus all diesen Erscheinungsformen hat sich die Gestalt der zauberischen Füchsin am deutlichsten und nachhaltigsten herauskristallisiert. Auch ihre Erhöhung als gute Fee ist doch nur eigentlich die Kehrseite ihrer Verteufelung als eines männermordenden Frauenzimmers oder Dynastien stürzender Gefährtin korrupter Herrscher. Sie kann als Gegenstück zur europäischen Hexe nur insofern gelten, als sie mit der "Domestikation" der Frau in der Gesellschaft ihre Gefährlichkeit zunehmend verliert, der Mann vom Opfer zum Komplizen wird.² Ein grundlegender Unterschied liegt

-
- 1) S. Erwin von Bälz, "Über Besessenheit und verwandte Zustände". Wiener Medizinische Wochenschrift 22, 1907, 57. Jg., Sp. 1091.
 - 2) Claudia Honegger, Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, S. 24.

aber darin, daß die Füchsin primär ein Tier ist, das aber die Gestalt einer Frau annehmen kann, während die Hexe bestenfalls die Fähigkeit hat, sich in ein Tier zu verwandeln.

Die traditionelle Fuchsfee weist alle Merkmale weiblichen Außen-seitertums auf, die für eine Mischung aus Prostituiertes, Nymphomanin und dämonischer Verführerin charakteristisch sein dürften. Sie bedeutet für den Mann in physischer wie psychischer Hinsicht eine Gefahr. Sie ist das subversive Element, das allen Idealen keuscher Frauentugend, ja jeglicher Biologisierung und damit der einseitigen Verherrlichung von Mutterschaft Hohn spricht. (Kinder gebären erst die humanen, "domestizierten" Fuchsfeen, insbesondere im Liao-chai chih-i).¹

Der Mann begegnet ihr unterwegs - abseits vom normalen Berufs- und Familienalltag - im Wald, auf dem Feld oder "heutzutage" auf dem Trottoir irgendeiner Stadt, wo sie ihm in modisch engen Hosen und Dauerwelle entgegenstößt (Abb. 2). Ein kurzer Blickkontakt genügt und nur das Wunder eines herabfallenden Dachziegels kann ihn vor Schlimmerem bewahren ... Die Tote zeigt sich in ihrer wahren Gestalt. Die moderne Fuchsfee zündet sich mit unschuldsvollen Augen eine Zigarette an, während ihr Opfer buchstäblich "unter die Räder" kommt (Abb. 3).

In harmloserer Variante besuchen Füchsinnen einsame, frustrierte Gelehrte nächtens in ihrer Studierstube. sind ihnen verständnisvolle und kurzweilige Gefährtinnen.

Beide Komponenten verbinden sich zu dem, was der russische Sinologe Alekseev² (1881 - 1951) in der Überschrift einer seiner vier LCCI-Übersetzungen mit "Fuchszauber" oder "Zauber der Fuchsfee"³ bezeichnet hat. Er hat als einer der ersten den westlichen Leser in umfangreicherer Weise mit dieser literarischen Gestalt bekannt gemacht - der Titel der vorliegenden Arbeit sucht es ihm zu danken.

-
- 1) Zum Wesen der hier demonstrierten sexuellen Freiheit gehört insbesondere die Weigerung, weibliche Sexualität im Zusammenhang mit ihrer Reproduktionsfähigkeit zu sehen. (Cf. Angela Carter. Sexualität ist Macht. Die Frau bei de Sade, S. 7)
 - 2) Zu Alekseevs bedeutendem Werk s. Hartmut Walravens. "V. M. Alekseev - Leben und Werk. Eine Bibliographie", OE 21, 1974, S. 67-95 u. Helmut Martin. "Chinesische Ming- und Qing-Literatur in der Sowjetunion. V.M. Alekseev zum hundertsten Geburtstag am 2. Januar 1981 gewidmet", Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 4, 1981, S. 377-429.
 - 3) Alekseev übertrug ungefähr ein Drittel des LCCI in vier Bänden, die 1922, 1923, 1928 und 1937 erschienen. Davon wird Lis'i čary in der von Fedorenko mit Nachwort versehenen Ausgabe von 1955 zitiert.

Aber abgesehen von der fast unüberschaubaren Zahl von LCCI-Übersetzungen sind gezielte wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Fuchsgeisterthematik rar. Frühe Artikel¹ zeugen von einer gewissen ratlos-deskriptiven Haltung. De Groot² hat den religionskundlichen Aspekt durch einen reichen Fundus an Übersetzungen besonders früher Quellen abgedeckt. Wertvoll war auch die Arbeit über chinesische Novellen von Eberhard³, in der soziologisch relevantes Material statistisch erfaßt und ausgewertet wurde. Darin fällt auch die entscheidende Bemerkung: "Die ganze Frage des Fuchskultes und des Fuchsglaubens müßte noch einmal genauer untersucht werden."⁴ Ein "kompletter Index" zu Fuchserzählungen/ Fuchsglauben wurde bereits vor 40 Jahren als Desiderat angesehen.⁵ Dies konnte schon auf Grund der ungeheueren Materialfülle an dieser Stelle nicht geleistet werden. Ausführlicher haben sich Japanologen⁶ und Völkerkundler⁷ diesem Themenkreis gewidmet. Die Fuchsanbetung in Japan ist heute noch an der Tagesordnung und genießt - ganz anders als in China - einen gewissen Respekt seitens der Öffentlichkeit. Demgemäß sind japanologische Publikationen sowie Parallelen zum japanischen Fuchskult von großer Hilfe gewesen.

Mittlerweile widmete sogar eine Fachzeitschrift dem Fuchs eine ganze Nummer.⁸ Zwei der Artikel⁹ haben Teile der Untersuchung bis zur

-
- 1) Samuel Birch, "Chinese Romance - The Elfin Foxes". The Chinese and Japanese Repository 3, Sept. 3, 1863, S. 91-99 u. T. Watters, "Chinese Fox-Myths", JNCBRAS NS 8, 1874, S. 45-65.
 - 2) J.J.M. De Groot, The Religious System of China, insbes. Bde. 4 u. 5.
 - 3) Wolfram Eberhard, Die chinesische Novelle des 17. - 19. Jahrhunderts. Eine soziologische Untersuchung.
 - 4) Ibid., S. 97.
 - 5) Alexander H. Krappe, "Far Eastern Foxlore", Californian Folklore Quarterly 3, 1944, S. 124. Noch muß man auf verstreute Angaben in allgemeinen Indices zurückgreifen wie z. B. in Saeki Tomis Index to Chinese Essays and Miscellaneous Writings.
 - 6) S. u.a. M. W. de Visser, "The Fox and the Badger in Japanese Folklore", Transactions of the Asiatic Society of Japan 36, 1908, S. 1-169; Nozaki Kiyoshi. Kitsune. Japan's Fox of Mystery, Romance & Humour; Yoshino Hiroko, Kitsune. Inyōgogyō to Inari shinkō.
 - 7) Li Wei-tsu, "On the Cult of the Four Sacred Animals (Szu Ta Men) in the Neighbourhood of Peking", AFS 7, 1948, S. 1-94; T. W. Johnson. "Far Eastern Fox Lore", AFS 33, 1974, S. 35-68.
 - 8) Etudes mongoles 15, 1984.
 - 9) Remi Mathieu, "Aux Origines de la Femme-renarde en Chine", S.83-110; Jean Levi, "Le renard. la morte et la courtisane dans la Chine classique", S. 111-140.

T'ang-Zeit zwar nicht vorweggenommen, jedoch bestätigt. Eine umfassende und durchgehende Studie der Fuchsgeisterthematik bis in die Gegenwart fehlt aber nach wie vor.

Die Mehrzahl sonstiger Angaben in der westlichen Sekundärliteratur konnte lediglich verstreut in Werken unterschiedlichster Fachgebiete aufgefunden werden. Es boten sich als Quellen in bunter Fülle volkskundliche, mythologische, und literaturwissenschaftliche sowie historische, soziologische und religionsgeschichtliche Schriften an, die in der Mehrzahl partikular mal zwei Sätze, mal ein bis zwei Seiten an Information bereithielten.

Eine unübersehbare Stofffülle bietet dagegen das chinesische Quellenmaterial, wobei insbesondere die lei-shu und Enzyklopädien (T'ai-p'ing kuang-chi, T'ai-p'ing yü-lan, Ch'u-hsüeh chi, I-wen lei-chü, T'ien-chung-chi, Ch'i-hsiu lei-kao, Ku-chin t'u-shu chi-ch'eng etc.) teils ausführliche Einträge zum "Fuchs" verzeichnen, teils zahlreiche, manchmal bereits verloren gegangene Quellen, wenn auch häufig unvollständig, zitieren. Werke der Unterhaltungsliteratur, wie pi-chi- und Novellensammlungen sowie Romane sind eine unerschöpfliche Fundgrube für Primärquellen. Es war unmöglich, im vorgegebenen Zeitraum alle Stellen auch nur annähernd zu erfassen, geschweige denn zu berücksichtigen. Diese Studie bezieht sich daher auf eine gezielte Auswahl von Werken, die einem gewissen qualitativen Standard entsprechen, bzw. auf Quellenausschnitte, die in irgendeiner Weise literarisch befruchtend fortgewirkt haben oder bestimmte Äquivalenzen aufweisen. Betrachtet wurde das Material einmal im Hinblick auf seine literarisch-ästhetischen Gehalt, zum anderen - und dies mit Rücksicht auf den Umfang der Arbeit in eingeschränktem Maße - auf den volkskundlichen Aussagewert. (Die meisten Texte tendieren eindeutig in eine bestimmte Richtung.) Beide Aspekte werden im Verlauf der Studie immer wieder voneinander abzugrenzen sein.

Der Untersuchung gingen einige grundsätzliche Überlegungen zur Einordnung des zu behandelnden Gegenstandes und dem wissenschaftlich relevanten Umfeld voraus, weshalb die Lektüre der folgenden drei Punkte als Einstimmung und Hintergrundinformation nützlich sein dürfte.

1.1. Zur Topos- und Motivforschung

Die Untersuchung der Gestalt der Fuchsfée entlang zahlreicher, unterschiedlichster Werke der chinesischen Literaturgeschichte im "Längsschnittverfahren"¹ erfordert zunächst eine literaturwissenschaftliche Lokalisierung des Gegenstandes, der einem Teilgebiet der Komparatistik zuzuordnen ist. Wie in jeder jungen Disziplin stellt dabei die unsichere Definitionsfrage das eigentliche Problem dar.² Der in der Antike (bei Aristoteles) und im Mittelalter rhetorisch gebrauchte Begriff des Topos gewann in der Moderne erst durch Ernst Robert Curtius literarhistorische Bedeutung. Seine Erklärung dient nach wie vor als Richtschnur für die Forschung auf diesem Gebiet:

Ein Topos ist etwas Anonymes. Er fließt dem Autor in die Feder als literarische Reminiszenz. Er hat eine zeitliche und räumliche Allgegenwart wie ein bildnerisches Motiv. Die Toposforschung gleicht der "Kunstgeschichte ohne Namen" im Gegensatz zur Geschichte der einzelnen Meister. Sie kann bis zu den unpersönlichen Stilformen vordringen. In diesen unpersönlichen Stilelementen aber berühren wir eine Schicht historischen Lebens, die tiefer gelagert ist als die des individuellen Erfindens.[...] 3)

Curtius' Herausstellung von Topoi als "Anzeichen einer veränderten Seelenlage, die auf keine andere Weise greifbar sind". rückt ihn in die Nähe der Bilder C. G. Jungs vom kollektiven Unterbewußten. den sog. Archetypen.⁴ Diese psychologisch-mythologische Behandlung des Phänomens ist bei Vertretern einer Art "Literaturanthropologie" zu finden, die bei ihrer Suche nach Archetypen den Einfluß vorliterarischer Formen wie Ritual, Mythos und Volksmärchen auf Literatur untersuchen.⁵ Dabei berei-

-
- 1) In Anlehnung an Elisabeth Frenzel, Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte.
 - 2) Obermayer weist darauf hin, "daß bei der heutigen Forschungslage jeder Autor, der den Begriff Topos verwendet [...], diesen definieren muß." (August Obermayer, "Zum Toposbegriff der modernen Literaturwissenschaft" (1969), in: Max L. Baeumer, Toposforschung, S. 261).
 - 3) Ernst Robert Curtius, "Begriff einer historischen Topik" (1938), Toposforschung, S. 14.
 - 4) Max L. Baeumer, Toposforschung, Vorwort, S. IX.
 - 5) Northrop Frye, Fables of Identity. Studies in Poetic Mythology, S. 12. Für die unterschiedlichen Merkmale östlicher und westlicher Mythen und Archetypen s. Kapitel 1 ("Archetype and Mythology in Chinese Literature") von Andrew H. Plaks, in: Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber, S. 11-42. Ibid., S. 5ff. Zu dem Thema Mythos und Literatur s.a. die Studien von Joseph Campbell. The Hero with a Thousand Faces und John J. White, Mythology in the Modern Novel. A Study of Prefigurative Techniques.

tet der Terminus "Mythos" ähnliche Definitionsschwierigkeiten wie der des Topos. Auf der Suche nach Archetypus und Mythos als Alternative zur Forminterpretation gelangt man dann wiederum zu struktural zerlegten Einheiten von "Themenbündeln", "Motivbeziehungen", "Mythemen".¹ Die Fülle von sich überlappenden, oft nebeneinander gestellten Begriffen wie Motiv, Metapher, sprachliches Bild, Allegorie etc. werden von Obermayer als "sprachliche Ausdrucksformen eines Topos"² betrachtet. Bei all diesen Erklärungsmodellen taucht auffallend häufig der Begriff "Motiv" auf, der mit dem Topos in enge Beziehung gebracht wird. So sind für Grassi Topoi "immer wiederkehrende Motive". für Frenzel können sie zu Motiven werden.³

An Frenzels Motivbegriff soll die vorliegende Arbeit schließlich auch ausgerichtet werden. Für ihren Forschungszweig der Stoff- und Motivgeschichte, kurz Thematologie, bietet der Stoff die "Melodie", das Motiv schlägt den "Akkord" an:⁴

Der Stoff ist an feststehende Namen und Ereignisse gebunden und läßt nur gewisse weiße Flecken im bunten Ablauf des Plots stehen. [...] während das Motiv mit seinen anonymen Personen und Gegebenheiten lediglich einen Handlungsansatz bezeichnet. der ganz verschiedene Entfaltungsmöglichkeiten in sich birgt. [...] In Formulierungen wie "Der Mann zwischen zwei Frauen" oder "Die selbstlose Kurtisane" wird der situationsmäßige, bildhafte Charakter des Motivs erkennbar, der es von Begriffen wie "Thema" und "Problem" abrückt. An ihnen zeigt sich aber auch, daß das Motiv nicht nur-bildhaft ist, sondern seelisch-geistige Spannung besitzt, kraft deren es movierend, handlungsauslösend wirkt.⁵)

Solche Motive können sich in verschiedene Richtungen entfalten. Varianten entwickeln, zu Motivkomplexen anwachsen.⁶ Zwei von Frenzels 54 "motivgeschichtlichen Längsschnitten" markieren bereits die Grenzen, innerhalb derer die Gestalt der Fuchsfée in der vorliegenden Untersuchung - mal zu der einen. mal zu der anderen "Variante" neigend - sich in etwa zu bewegen scheint: "Die dämonische Verführerin" (laut Eintrag gleichzusetzen mit "Femme fatale") und "Die selbstlose Kurtisane". Beide Typenmotive sind Teil einer extensiven Auslegung des Femme-fatale-Begriffes, über den im nächsten Abschnitt zu sprechen sein wird.

1) Robert Weimann, Literaturgeschichte und Mythologie. Methodologische und historische Studien, S. 409, 420f.

2) Obermayer, op. cit., S. 265.

3) Ibid., S. 266.

4) Cf. i. d. Folge Frenzel, op. cit., S. VIff.

5) Ibid., S. VIff.

6) Ibid., S. VIII.

1.2. Zum Typus "Femme fatale"

Das Etikett "Femme fatale" findet heute in fast inflatorischer Weise Anwendung. Die Vorstellung von einer rätselhaft-unwiderstehlichen Frau, deren magisch-dämonische Anziehungskraft Männer mit unglückseligen Folgen (Krankheit, Armut, Irrsinn, Tod) in ihren Bann zieht, ob nun aus kalter Berechnung oder aus tierisch-triebhafter Anlage. ist einer erweiterten, schwammigeren Definitionsform gewichen. Eine Frau, die mit "weiblichen Waffen" (und ihrem Verstand, der häufig unerwähnt bleibt) den politischen Gegner tötet, wie weiland Judith den Holofernes oder die Corday Marat, gilt im Gegensatz zu ihren männlichen Mitkämpfern weniger als Volksheldin denn als Triebtäterin.¹ Aber auch die verwöhnte, launische Lebensgefährtin des Donald Duck, Daisy, wird schon mal, so bringen es Modeausdrücke mit sich, als "Femme fatale" bezeichnet.² Mit wie viel mehr Berechtigung läßt sich da der "sexuelle Vampirismus"³ chinesischer Fuchsdämoninnen mit diesem Begriff belegen!⁴

Mario Praz war der erste, der den Typus der "donna fatale" entdeckte und durch sein Standardwerk zur Schwarzen Romantik, der Literatur des ausgehenden 19. Jahrhunderts und des dekadenten Fin-de-siècle, bekannt machte.⁵ Sein von J. Keats Ballade "La belle dame sans merci" (1820) inspiriertes Schlüsselkapitel weist in einer Passage auf die historische Dimension des Typus hin:

Im Mythos und in der Literatur hat es den Typus der "femme fatale" immer gegeben, denn Mythos und Literatur sind nur die dichterische Widerspiegelung des wirklichen Lebens; im wirklichen Leben aber hat

-
- 1) Über Nora Astorga, die 1978 einen der höchsten Somoza-Generäle in ihrem Schlafzimmer in einen Hinterhalt gelockt hatte, schreibt der Spiegel: "Für die Linken ist sie eine Heldin [...], für die Rechten ist sie eine eiskalte Femme fatale, die Krieg und Liebe ungehörigerweise auf demselben Schlachtfeld austrug, nämlich dem Bett" ("Die Mata Hari der Revolution". Nicaraguas Vize-Außenministerin Nora Astorga". Der Spiegel, Nr. 28, 39. Jg., 8. Juli 1985, S. 125).
 - 2) Geza Esterer. "Wo die Weiber noch Weiber sind", Zeitmagazin, Nr. 23, 1. Juni 1984, S. 18.
 - 3) Herbert Franke (Rez.), R. H. van Gulik. "Pi Hsi T'u K'ao 秘戲圖考, Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty. B. C. 206 - A. D. 1644", ZDMG 105, NF 30, 1955, S. 382.
 - 4) Cf. Siegfried Englert. Materialien zur Stellung der Frau und zur Sexualität im vormodernen und modernen China, S. 74 u. passim.
 - 5) Mario Praz, La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica, Turin 1930. Zugänglich war mir die englische Übersetzung von Angus Davidson, The Romantic Agony; ins Deutsche übersetzt von Lisa Rüdiger, Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik.

es an mehr oder minder vollkommenen Exemplaren herrschsüchtiger und grausamer Frauen nie gefehlt. Wir brauchen deshalb nicht erst auf Mythen wie Lilith, auf die Harpyien, die Sirenen, Gorgonen, die Scylla und die Sphinx oder auf die homerischen Gesänge zurückzugreifen.¹⁾

Jameson verweist in seiner Abhandlung über chinesische Folklore auf die Universalität solcher Gestalten, unter die er auch die chinesische Füchsin subsumiert:

The lovely lady with no kindness who caused Keats and his knight to loiter palely in that twilight where no birds sing, the *fée* Morgan, the white snake (白蛇) of Hangchow, the Red Fox (紅狐) of Peiping, and the Lilith whose laughter rang provocatively through the moonlight [...] are a sisterhood of ancient and potent lineage.²⁾

In diesem globalen Sinne - Frenzels Motiv von der "dämonischen Verführerin"³⁾ folgend - soll der Begriff "Femme fatale" der vorliegenden Untersuchung zugrunde gelegt werden. Er umfaßt damit Spielarten einer Thematik, die sich, beim altbabylonischen Gilgamesch-Epos (ca. 1800 v. Chr.) angefangen, durch die gesamte Weltliteratur bis zu modernen Werken wie W. Faulkners Sanctuary (1939) oder H. Millers Sexus (1949) verfolgen läßt.

Praz' Ansatz, den Begriff der "donna fatale" über "Zeit und Raum, Fiktion und Realität auszuweiten", wertet die verhängnisvollen Schönen in des Wortes eigentlicher Bedeutung zu "fatalen", d. h. dem Schicksal und einem höheren Willen als Werkzeug dienenden Vollstreckerinnen eines göttlichen oder teuflischen Urteilspruches auf.⁴⁾ Wir begegnen diesem Gedanken auch in der chinesischen Literatur wieder, u. a. in Gestalt der vom Himmel gesandten neunschwänzigen Fuchsdämonin, die den "schlechten letzten Herrscher" einer Dynastie durch einen Strudel angestachelter Leidenschaften, Begierden und Verbrechen zum Untergang führt. Auf die Femme fatale "dekadenter" Prägung in Kunst und Literatur des späten 19. Jahrhunderts.⁵⁾ eine in schwülstig-prunkvollen Interieurs und üppigen, exotischen Landschaften heimische, tierhafte (oft in Begleitung eines Tieres erscheinende), seltsam bleiche, stolze und lasziv-unterkühlte,

1) Praz, zit. nach Hans-Joachim Schickedanz, Femme fatale. Ein Mythos wird entblättert, S. 18.

2) Jameson, op. cit., S. 16f.

3) Cf. Frenzel, op. cit., S. 737-751.

4) Maria Moog-Grünwald, "Die Frau als Bild des Schicksals. Zur Ikonologie der Femme fatale". Arcadia. Zeitschrift für vergleichende Literaturwissenschaft, Bd. 18, 1983, 3, S. 242.

5) Patrick Bade, Femme fatale. Images of evil and fascinating women, S. 8.

androgynen Erscheinung. deren Erotik vom Hauch des Todes umweht ist, war der Terminus - in Unterscheidung zu anderen dämonischen Frauen - eigentlich gemünzt. Sie war das Gegenstück und die Verlängerung des fatalen Dandytypus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der im Bayronischen Helden Verkörperung fand. In ihrer speziellen Ausformung einer morbiden, Lust und Untergang verheißenden Schönen trat sie über die Kunst der "décadents" ihren Siegeszug durch das gesamte Kulturleben an, bis sie durch ständige Imitation um 1900 schließlich zum trivialen Stereotyp gerann, das erst in diesem Jahrhundert seinen Namen erhielt.¹ Es wird nach wie vor gerätselt, wie es plötzlich zu der starken Überbetonung der schwarzen Hälfte des doch bereits uralten "Madonna-Hure-Komplexes", der negativen "Animafigur"² kommen konnte. Thesen wie die von der Femme fatale und ihrer jüngeren Schwester, der neurotisch verzärtelten "Femme fragile". als "literarische Bilder sexueller Verdrängung"³ oder als einer Reaktion auf die Anfänge der Frauenbewegung⁴, können weder aus psychologischer noch aus sozial-historischer Sicht eine befriedigende Antwort liefern. Verwirrung stiftete wohl auch der Umstand, daß die Vorstellung vom Dualismus des imaginären Weiblichen, die "Maria-Eva-Dichotomie", bereits lange bevor sie zum künstlerischen Cliché wurde, in vielen Werken unerkannt geschlummert hatte. Dabei ist es auch wichtig, einen Blick auf die männlichen "Opfer" zu werfen, die als selbstverständliches Requisit einer Femme fatale oft vernachlässigt werden. Wallace hat gezeigt, daß gerade der dekadente Mann als sklavisches, masochistisches Opfer in seiner Verstrickung kaum noch Mitleid abverlangt, weil er nichts Besseres verdient.⁵ (In Fuchsgeistergeschichten wird häufig betont, daß moralisch integre Menschen auf die Dämonen weniger Anziehungskraft

-
- 1) Virginia Mae Allen, The Femme Fatale. A Study of the Early Development of the Concept in Mid-Nineteenth Century Poetry and Painting, S. 2. Die Wahl des französischen Ausdrucks "Femme fatale" täuscht darüber hinweg, daß dahinter die eigentlich englische Vorstellung steht, sexuell gefährliche Frauen seien gewöhnlich Französinen (S. 34).
 - 2) Die Jung-Schule geht von einer Frauenfigur im Manne aus, die vom Charakter der Mutter negativ geprägt sein kann und unter bestimmten Umständen zur "Todesdämonin" wird. (Marie-Louise von Franz. "Der Individuationsprozeß". in: C. G. Jung et al., Der Mensch und seine Symbole, S. 177f.
 - 3) Ariane Thomalla, Die "Femme fragile". Ein literarischer Typus der Jahrhundertwende, S. 60.
 - 4) Horst Fritz, "Die Dämonisierung des Erotischen in der Literatur des Fin de Siècle". in: Roger Bauer et al. (Hg.) Fin de siècle. Zur Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, S. 444ff.
 - 5) Albert Harlan Wallace, The Fatal Woman in French Literature of the Nineteenth Century, S. 212ff.

haben.) Für die Suche nach kulturüberschreitenden Analogien ist es allerdings angebracht, einen weiter gefaßten Femme-fatale-Begriff zugrundezulegen. Die (chinesische) Füchsin bewegt sich zwischen dem vampirischen Totengeist und der Kurtisane.¹

Westliche Femme fatale und östliche Fuchsfée lassen zwei gegenläufige Tendenzen erkennen, die sie einander zuführen: Die eine wird als tierisch-triebhaftes Naturwesen zunehmend entmenschlicht, die andere gewinnt im Laufe der Zeit immer menschlichere Züge, die schließlich ihr eigentliches Tiersein vergessen lassen. Beide scheuen das Tageslicht, bewegen sich in der Zweidimensionalität.² Es sind dominante "Machtweiber", den traditionellen Familien- und Gesellschaftsstrukturen feind, unabhängig und von unbändigem Freiheitsdrang erfüllt. Sie berauben den Mann der "Kraft seiner Lenden", ohne ihm (in der Regel) Nachkommen zu schenken, machen ihn also auf doppelte Weise impotent und verwehren ihm sein ewiges Weiterleben innerhalb der Ahnenreihe.³

In Form der "Untoten", die dem Mann die Lebenskraft aussaugt, ist die Dämonisierung der westlichen Femme fatale schließlich vollkommen. Der Vampir im Volksglauben (oder seit Anfang dieses Jahrhunderts: der "Vamp")⁴, der des Nachts aus dem Grab steigt, um seine grausige Nahrungssuche aufzunehmen, gleicht in seiner speziellen Ausformung bei Goethe ("Die Braut von Korinth"), Baudelaire ("Les métamorphoses du vampire") und vielen anderen⁵ dem verführerischen chinesischen Totengeist, der teils in ähnlicher Weise wie die Fuchsdämonin agiert, teils gar mit ihr gleichgesetzt wird. Auf der phantastischen Ebene kommt die europäische Femme fatale der Fuchsfée also rein formal am nächsten, denn dort können sie am besten ausleben, was in der Vorstellung von beiden bereits assoziativ verknüpft scheint: das grausige - oder amüsante - Umgarnen ihrer Opfer mittels Entfaltung eines unwiderstehlichen Zaubers. Die um sie entstehenden Geschichten lassen sich, so wird der nächste Abschnitt zeigen, auch im weitesten Sinne dem Gebiet der phantastischen Literatur zuordnen.

1) S. dazu den Aufsatz von Jean Lévi, der etwas an Praz' Titel erinnert: "Le renard, la morte et la courtisane dans la Chine classique", Etudes mongoles 15, 1984, S. 111-140.

2) Cf. Allen, op. cit., S. 13.

3) Über diese Form der Unsterblichkeit reflektierten auch Plato und Aristoteles (s. "La mort et l'immortalité", in Michel Foucauld, Histoire de la sexualité, Bd. 2, L'usage des plaisirs, S. 150f.).

4) Wolfgang Lottes, "Dracula & Co. Der Vampir in der englischen Literatur", Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, 220. Bd., 135. Jg., 1983, S. 285ff. bringt eine Etymologie des Begriffs.

5) Ibid., S. 293.

1.3. Zur "Fantasy"-Literatur

Eine gattungsmäßige Zuordnung der Fuchsgeisterliteratur fällt aus verständlichen Gründen schwer, da sie, wie die Untersuchung immer wieder zeigen wird, über einen vielhundertjährigen Zeitraum Bestandteil unterschiedlichster Genres, von Erzählsammlungen, Lyrik, schriftsprachlichen Novellen über ming- und ch'ingzeitliche Romane bis hin zur modernen umgangssprachlichen Literatur ist. Außerdem zeigt die vergleichende Motivforschung, daß "gleiche Erzählbilder" über Gattungskriterien hinweg vorhanden sein können.¹

Die häufige Subsumierung unter die Märchenliteratur, mit der nicht nur westliche Übersetzer und Herausgeber das kulturell schwer faßbare Phänomen zu umgehen suchen², ist wie bereits Eberhard festgestellt hat³, nicht möglich. Auch Propp sondert in seiner grundlegenden Studie zur Morphologie der ("Zauber"-)Märchen⁴ solche Legenden, Tiermärchen und Novellen aus, die dieselbe Struktur aufweisen, aber keine ("Zauber"-)Märchen sind, bzw. solche "Zauber-, Feen- oder phantastischen Märchen mit völlig anderer Struktur"⁵. Golygina erklärt den Unterschied zwischen einem Märchen im Proppschen Sinne und einer Novelle mit der Zwei- bzw. Eingleisigkeit der Handlung. Der Held im Märchen sei mobiler, agiler als in der Novelle. Selbst wenn eine Novelle Märchen imitiere, beschränke sie sich doch im Gegensatz zu diesem auf eine einzige, wenn auch im Detail ausgeschmückte Episode.⁶

-
- 1) Werner Spanner, "Das Märchen als Gattung". in: Felix Harlinger (Hg.) Wege der Märchenforschung, S. 165.
 - 2) S. z. B. das Repr. von Richard Wilhelms Chinesische Volksmärchen (Jena 1914) unter dem heutigen Titel Chinesische Märchen, in dem Mythen, Märchen, Sagen und schriftsprachliche Novellen bunt gemischt sind. Auch Ashiyas Dissertationstitel, Japanische und deutsche Tiermärchen, besonders Fuchsmärchen, in ihrem Wesen und nach ihrer volkstumskundlichen Grundlage, macht nicht auf die Dichotomie aufmerksam. Zu dieser Arbeit s. a. Matthias Eder, "Eine Kölner Dissertation über japanische und deutsche Tiermärchen", Folklore Studies 1, 1942, S. 100-107.
 - 3) Cf. Wolfram Eberhard, Die chinesische Novelle des 17.-19. Jahrhunderts. Eine soziologische Untersuchung, Vorwort, S. XI. Eberhard stützt sich dabei auf eigene Untersuchungen, Typen chinesischer Volksmärchen, insbes. S. 63 und Volksmärchen aus Südost-China (Sammlung Mr. Ts'ao Sung-yeh), S. 130.
 - 4) Propp verweist auf die unglückliche Wahl des Ausdrucks. Lüthi unterscheidet das Zauber Märchen ("Volksmärchen mit wesentlichen übernatürlichen Elementen [...]). Für viele Forscher und auch für Laien das eigentliche Volksmärchen im engeren Sinne.") von Novellen-, Legenden- und Schwankmärchen. (Max Lüthi, Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie, S. 189).
 - 5) Vladimir Propp, Morphologie des Märchens, S. 98.
 - 6) K. I. Golygina, Novella srednevekovogo Kitaja. Istoki sjužetov i ich evoljucija VIII-XIV vv., S. 85.

Inhaltlich sind Märchen auf die Minus/Plus-Polarität (in der Regel zu Plus hinschreitend) festgelegt,¹ was schon auf frühe chinesische Fuchserzählungen (z. B. "A-tzu") nicht zutrifft. Europäische Tiermärchen kennen "wirkliche Tiere". "dämonische Tiere, die ihre Tiergestalt behalten" und "tierverwandelte Menschen"², während Tierverwandlungen in Menschen fast ausschließlich der Domäne der "Naturvölkermärchen" zugerechnet werden.³ Gegen eine Einordnung unter die Kategorie "Naturvölkermärchen" sträubt sich die chinesische Fuchsgeisterliteratur aber schon auf Grund ihrer, dem kleinen Kreis belesebenen Publikums vorbehaltenen, elitären Natur. Für ihre literaturwissenschaftliche Klassifizierung bietet sich noch am ehesten unter dem Vorbehalt der Definition - die sogenannte "Fantasy"-Literatur an. Man findet in ihr, dem Postulat Jacksons⁴ folgend, ein literarisches Verfahren, aus dem eine Anzahl verwandter Genres entstehen. Sie bietet eine Reihe von Kombinationsmöglichkeiten, die in unterschiedlichen historischen Situationen verschiedene Formen von Fiktion hervorbringen, wobei der Rückgriff auf de Saussures linguistisches Modell den Vergleich mit der "langue" erlaubt, von der sich die "paroles", d.h. die verschiedenen Formen ableiten. Daraus resultiert einerseits die "romance literature", einschließlich Märchen und Science Fiction, andererseits die "'fantastic' literature". zu deren Autoren u. a. Poe, Maupassant und Kafka zählen, sowie verwandte Erzählungen über abnorme psychische Zustände, Halluzinationen etc.⁵ Jackson läßt sich dabei auf eine viel weitere und für die vorliegende Untersuchung griffigere Formulierung des "Fantasy"-Begriffes ein als beispielsweise Rabkin⁶, der von ihr als Randgruppen behandelte Autoren wie Tolkien (bei uns wäre es Michael Ende) in den Mittelpunkt seiner Studie stellt und als "Fantasy" nur solche Literatur bezeichnet, in der ausschließlich das Phantastische im Zentrum steht.⁷ Auch inhaltlich lassen sich die von Jackson zur "Fantasy"-Literatur getroffenen Feststellungen auf annehmbare Weise in der von Fuchsgeistergeschichten ausgehenden Wirkung wiederfinden. Die von Todorov⁸ entwickelte Lokalisierung des Phantastischen zwischen

1) Lüthi, op. cit., S. 67.

2) Lutz Röhrich, "Mensch und Tier im Märchen", in: Felix Karlinger (Hg.), Wege der Märchenforschung, S. 229f.

3) Cf. Röhrich, op. cit., S. 241ff.

4) Rosemary Jackson, Fantasy: The Literature of Subversion. Zu Geschichte und Begriff des Phantastischen, S. 13ff. u. passim.

5) Ibid., S. 7.

6) Erik S. Rabkin, The Fantastic in Literature.

7) Ibid., S. 29.

8) Tzvetan Todorov. Introduction à la littérature fantastique, S. 46ff.

dem "Unheimlichen" und dem "Wunderbaren", die beide nicht diesen Zweifel an der Realität des Ereignisses aufweisen, kommt beispielsweise den ch'uan-ch'i-Erzählungen aus der T'ang-Zeit am nächsten. Han-liang Chang stuft solche noch oft zu erwähnenden Geschichten aus dem I'ai-p'ing kuang-chi als ein Subgenre des Phantastisch-Wunderbaren in Todorovs Schema ein.³

"Fantasy"-Literatur lotet Freiräume der herrschenden Ordnung aus, stößt in Tabuzonen vor. Von den Grundlagen der bestehenden Kultur ausgehend, begibt sie sich auf Exkursion in eine Welt der Unordnung und des Chaos und enthüllt die Grenzen gesellschaftlicher Toleranz.⁴ Sie arbeitet mit Material des Unbewußten,⁵ ohne dabei eine andere, nicht-menschliche Welt zu entwerfen - sie verkehrt nur Bestandteile dieser Welt, vertauscht oder rekombiniert sie, so daß daraus etwas Ungewöhnliches, Fremdes entsteht.⁶ Das Phantastische entschädigt den Menschen auf der Vorstellungsebene für das, was er auf der Glaubensebene verloren hat.⁷ Es muß, laut Dostojevskij, der Realität so nahe kommen, daß man fast daran glaubt.⁸

In der ersten als "rein phantastisch" betrachteten Novelle von Jaques Cazotte, "Le Diable Amoureux" (1772)⁹, die zum Vorläufer der Schwarzen Romantik wurde, ist die Gestalt der Biondetta - eine Verkörperung des Teufels - sowohl natürlich als auch übernatürlich (ähnlich den Fuchsfeen), in einer Weise, die den verunsicherten Helden fast des Verstandes beraubt¹⁰.

Solche "Subliteratur" wählt die Maske des Phantastischen, um "tabuisierte Zonen des menschlichen Lebens" zu betreten.¹¹ Das an kulturellen Werten und Ängsten orientierte Konzept des Bösen wird in der phantastischen Literatur zur subversiven, von Schwärze und Nacht umgebenen Andersartigkeit - manchmal als das "Dämonische" bezeichnet - , die ursprünglich von übernatürlichen Wesen, Geistern, Genien oder

3) Chang Han-liang, "Towards a Structural Generic Theory of T'ang ch'uan-ch'i", in: John J. Deeney (Hg.), Chinese-Western Comparative Literature. Theory and Strategy, S. 38 u. 48.

4) Cf. Jackson, op. cit., S. 4.

5) Ibid., S. 6.

6) Ibid., S. 8.

7) Ibid., S. 18.

8) Ibid., S. 27.

9) S. die deutsche Übersetzung "Der verliebte Teufel" bei Michael Görden (Hg.), Das große Buch der erotischen Phantastik, S. 12-71.

10) Jackson, op.cit., S. 29.

11) Zondergeld. "Dämonie und Verführung bei Sheridan Le Fanu". in: Thomsen u. Fischer (Hg.) Phantastik in Literatur und Kunst, S. 172.

Teufeln verkörpert wurde.¹ Die der Folklore entstammenden Geistergeschichten sind eine Sonderkategorie des Phantastischen, die die klare Trennungslinie zwischen "realem" und "irrealem" Tod auflösen. Es handelt sich dabei um einen "Aufstand", nicht eine "Auferstehung" der Toten.²

Einer der bedeutendsten Vertreter der modernen Phantasik. Jorge Luis Borges (1899 - 1986), der der chinesischen Kultur stets besonderes Interesse entgegenbrachte, demonstriert an dem imaginären System einer chinesischen Enzyklopädie (in Anspielung auf das T'ai-p'ing kuang-chi) den phantastischen Widerspruch und seltsamen Effekt, den eine an sich unvereinbare Kategorisierung unvergleichbarer Dinge auf den Leser ausübt.³ Borges war es auch, der eigens ein Handbuch der phantastischen Zoologie entwarf - alphabetisch geordnete Einträge zu den Fabelwesen verschiedenster Kulturen und Ethnien. Im Ton und den oft fehlenden, knappen Zitatverweisen ähnelt es verblüffend der chinesischen Miszellenliteratur. Dem "chinesischen Fuchs" ("El Zorro China") ist darin der letzte Abschnitt gewidmet:

Für die gemeine Zoologie unterscheidet sich der Chinesische Fuchs nicht besonders von den anderen; nicht so für die phantastische Zoologie. Die Statistiken geben ihm eine mittlere Lebenserwartung zwischen achthundert und tausend Jahren. Man hält ihn für ein schlechtes Vorzeichen, und jeder Teil seines Körpers hat seine besonderen Kräfte. Er braucht nur mit dem Schwanz auf die Erde zu schlagen, um Brände zu stiften, er kann die Zukunft voraussehen und viele Gestalten annehmen, mit Vorliebe die von Greisen, jungen Mädchen und Gelehrten. Er ist listenreich, vorsichtig und skeptisch; seine Wonnen sind Streiche und Foltern. Wenn Menschen sterben, wandern ihre Seelen mit dem Körper eines Fuchses weiter. Der chinesische Fuchs wohnt in der Nähe von Gräbern. Es gibt über ihn Tausende von Geschichten; wir geben hier eine wieder, die nicht ohne Witz ist: [Es folgt eine kurz paraphrasierte Novelle aus dem mingzeitlichen Hsing-shih heng-yen von Feng Meng-lung]. 4)

Borges hat mit wissenschaftlicher Akkuratessse "Fakten" aus der (übersetzten) Fuchsgeisterliteratur zusammengetragen, die in der unter Punkt 3. und 4. folgenden Besprechung mit ihren Quellen wieder auftauchen werden.

1) Ibid., S. 54.

2) Ibid., S. 69.

3) Otros inquisiciones 1937-1952, zit. n. Rabkin, op. cit., S. 5ff.

4) Jorge Luis Borges, El libro de los Seres Imaginarios con la colaboración de Margarita Guerrero, S. 245ff.; übersetzt von Ulla de Herrera und Edith Aron, Einhorn, Sphinx und Salamander. Buch der imaginären Wesen, in: Jorge Luis Borges, Gesammelte Werke, Bd. 8, S. 48 f.

Teil 2: Der Fuchs als Tier und Dämon

Wenngleich Fragen von religionsgeschichtlicher und ethnologischer Relevanz in der vorliegenden Arbeit lediglich am Rande angeschnitten werden können, erscheint es notwendig, dem Untersuchungsgegenstand seinen Platz im Koordinatensystem des interkulturellen Vergleichs zuzuweisen und verschiedene Wissenschaftler zu Wort kommen zu lassen.

Ein Überleben der religiösen Bedeutung von Tieren läßt sich bei Kultur- wie auch bei "Naturvölkern" gleichermaßen beobachten, doch handelt es sich, laut Findeisen, auch bei den "einfachen Völkern" um ein relativ spätes Entwicklungsstadium, wenn nur noch große, für das tägliche Leben besonders wichtige Tiere Beachtung finden, während die Verehrung sich früher auch auf kleinste Tiere ausdehnte.¹ Doch hat gerade Asien, speziell China, eine lange Tradition der Idolisierung von Tieren jeglicher Art, vom Insekt über das Reptil bis hin zum Großwild.² Der Fuchs spielt dabei eine ganz besondere Rolle, deren Hintergrund nach wie vor Gegenstand von Vermutungen ist. Eine taiwanische Quelle erklärt den Umstand, daß der Fuchs am leichtesten zu einem Gespensterwesen werden kann, aus den engen Beziehungen, die er im Altertum zu den Geistern gehabt habe, ohne diese zu spezifizieren.³ Neben den "heiligen Tieren" Drache, Einhorn, Phönix und Schildkröte⁴, von denen nur drei "echte" Fabelwesen sind, wurden in China besonders vor 1949 auf dem Lande Tiere verehrt, die dem einfachen Volk lästig bzw. gefährlich werden konnten - außer dem Fuchs das Wiesel, das Stachelschwein und die Schlange, zusammen die "Vier großen Familien"⁵.

Die Vorstellung vom Fuchs als dämonischem Tier ist keine typisch chinesische oder asiatische Eigenart. Völker aller Länder und Kulturkreise⁶ scheinen durch die Schlaueit und den sicheren Fluchtinstinkt des Tieres, das nur den Menschen zum natürlichen Feind hat, zum Glauben an seine außergewöhnlichen Fähigkeiten inspiriert

1) Hans Findeisen, Das Tier als Gott, Dämon und Ahne, S. 8.

2) Vgl. J. J. M. De Groot, The Religious System of China, Bd. 4, Kap. 10, S. 157ff.

3) Hsia Yüan-yü, Chuan-shuo chung te tung-wu, S. 73.

4) B. Navarra, China und die Chinesen, S. 482.

5) Li Wei-tsu, "On the Cult of the Four Sacred Animals (Szu Ta Men 四大明) in the Neighbourhood of Peking", AFS 7, 1948, S. 1 - 95. Navarra führt noch dazu die Ratte an, (op. cit., S. 484).

6) Karl Sälzle, Tier und Mensch, Gottheit und Dämon. Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit, S. 321.

worden zu sein.¹ Seine Geschicklichkeit, Fallen aller Art zu umgehen und in Zeiten verstärkten Jagddrucks mit größeren Würfeln zu reagieren, haben dazu geführt, daß sich sein Verbreitungsgebiet im Gegensatz zu dem anderer Tiere noch vergrößert hat. Er ist in seinen verschiedenen Abarten in Nordafrika, Europa, Amerika und Asien vertreten, inzwischen sogar, durch "Import", in Australien beheimatet.² Nicht nur in China wurde der Fuchs sehr früh mit dem weiblichen Element in Verbindung gebracht. Im Germanischen war er zunächst weiblichen Geschlechts (ahd. "foha", woraus "Fähe" entstand)³.

Seit Menschengedenken treten Tiere, Pflanzen und andere Naturerscheinungen als Symbolträger verschiedener Wünsche, Ängste, Träume und Vorstellungen in immer wieder gleichlautenden oder ähnlichen Urbildern in Erscheinung.⁴ Tiere sollen psychologisch gesehen gar die "Trieb- und Instinktnatur des Menschen" verkörpern.⁵ Dem psychoanalytischen Erklärungsmodell von einem im Unterbewußtsein angesiedelten, jedem Individuum inhärenten mythologischen Grundmuster widerspricht Werner⁶, der eine Realität von Visionen, Schatten und Bildern annimmt, die zu bestimmten religiösen Vorstellungen geführt haben sollen. Auch dem Fuchs werden immer wieder die gleichen Eigenschaften zugeschrieben: Er wird als argwöhnisch, verschlagen, heuchlerisch, schlau, schmeichlerisch und lüstern betrachtet.⁷ Im europäischen Kulturkreis symbolisierte er den Häretiker, "die Anarchie gegen die Ordnung", den "Individualismus gegen den Kollektivismus"⁸, ja den Teufel.⁹ Bezeichnenderweise unterstreicht die auf den griechischen Lyriker Archilochus von Paros (ca. 650 v. Chr.) zurückgehende erste Intelligenztypologie zwischen der "Igel"- und der "Füchse"-Theorie, wobei letztere von einer aus vielen verschiedenen

1) Vgl. Konrad Herrmann (Übers.), Ji Yun. Pinselnotizen aus der Strohütte der Betrachtung des Großen im Kleinen, S. 450 (Nachwort); Chuan-shuo chung te tung-wu, S. 76.

2) Zur Lebensweise und Ethologie des Fuchses vgl. ausführlicher Erik Zimen, "Füchse: Die Lebenskünstler". Geo, Nr. 10 (Okt. 1981), S. 58-78.

3) Peuckert, "Fuchs" in: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Hg. Hanns Bächtold-Stäubli, Bd. 3, S. 176.

4) Detlef-Ingo Lauf, Symbole. Verschiedenheit und Einheit in östlicher und westlicher Kultur, S. 10.

5) C. G. Jung et al., Der Mensch und seine Symbole, S. 236.

6) E. I. C. Werner, "Chinese Composite Deities", JNCBRAS 54, 1923, S. 266.

7) Vgl. u. a. Dorothea Forstner, Die Welt der christlichen Symbole, S. 259; J. C. Cooper, An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols, S. 72. Beryl Rowland, Animals with Human Faces. A Guide to Animal Symbolism, S. 76; J. E. Cirlot, A Dictionary of Symbols, S. 113; Manfred Lurker, Wörterbuch der Symbolik, S. 22f.

8) Rowland, op. cit., S. 77f.

9) Cirlot, op. cit., S. 113.

Komponenten bestehenden menschlichen Geistesfähigkeit ausgeht.¹ Im alten Griechenland wurde der Fuchs auch als Gottheit angesehen.² Die religiöse Frauensekte der Bassaniden verehrte beispielsweise Dionysos in Form eines Fuchses,³ und Dionysos selbst trat im Fuchspelz auf. In unseren Breiten war er als "Fruchtbarkeitsdämon bekannt, der durch die Kornfelder lief und in der letzten Garbe des abgeernteten Kornsaß".⁴ Durchgehend läßt sich beispielsweise in allen nichtamerikanischen Kulturen das Trickstermotiv anhand der Fuchsgestalt verfolgen:⁵ "Der Trickster ist eine Figur, deren körperliche Begierden für sein Verhalten bestimmend sind; er hat die Mentalität eines Kindes. Er ist grausam, zynisch und gefühllos."⁶ Der Fuchs als "tricksterhafter Grenzüberschreiter"⁷ stellt meist das schlaue, nie aber das gute Prinzip dar. Als Grenzgänger zwischen Menschen-, Tier- und Geisterwelt, als sagenumwobenes Zwitterwesen, bietet er sich für verschiedenste Formen der Legendenbildung geradezu an.

Eine lange Fabeltradition in Europa, die, bei Äsop beginnend ("vom Fuchs, dem die Trauben zu hoch hängen"), über Phädrus und Lafontaine bis zu Gellert und Lessing führt, greift diese Tierfigur immer wieder auf. Eine Sonderstellung hat dabei das mittelalterliche Epos "Reinike Voß" inne, das Goethe in einem Hexameter-Epos bearbeitet und damit die unvergeßliche Gestalt des "Reineke Fuchs" geschaffen hat.⁸ Unserem "Reineke Fuchs" könnte eine Fabel entstammen, die von Indien nach China gelangt sein soll⁹ und heute zu den "vier bekanntesten Fabeln Chinas"¹⁰ zählt. (Auch in den Fabeln Äsops, um 552 v. Chr., finden sich die Tierpaare Fuchs - Löwe und Fuchs - Wolf nach indischem Vorbild.) In dieser Fabel, die ein Minister zur Zeit der Kämpfenden Staaten als rhetorischen Kunstgriff zur Anschwärzung eines politischen Gegners einsetzt, spielt der Fuchs die Rolle des Schlaunen, der andere Tiere

1) "Die glorreichen Sieben. Howard Gardners Modell der sieben unterschiedlichen Intelligenzen", Psychologie heute, 2, 12. Jg., Febr. 1985, S. 28.

2) Florence Worterbury, Bird-Deities in China, S. 142.

3) *Ibid.*, S. 18.

4) Ingrid Riedel, Traumbild Fuchs. Von der Klugheit unserer Instinkte, S. 29.

5) In Amerika ist sein Pendant der Coyote.

6) Jung, *op. cit.*, S. 112.

7) Vgl. zu dieser Thematik Hans Peter Duerr, Traumzeit. Über die Grenzen zwischen Wildnis und Zivilisation.

8) Otto Bantel, Grundbegriffe der Literatur, S. 33; s. a. die Eintragung "Reineke Fuchs" in: Elisabeth Frenzel, Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte, S. 626-629.

9) Chi Hsien-lin, "Indian Literature in China", CL 4, 1958, S. 123.

10) Vgl. Chen Boshui, "Some Notes on Fables", CL 9, 1980, S. 105-113.

überlistet.¹

Ein Tiger, der nach [Beute-]tieren zum Fressen suchte, fing einen Fuchs. Dieser sagte [zu ihm]: "Ihr werdet es doch nicht wagen, mich zu fressen, Meister. Der Herr des Himmels hat mich zum Herren über alle Tiere eingesetzt. Wenn Ihr mich jetzt freßt, hieße das, seinen Befehl mißachten. Wenn Ihr mir nicht glauben wollt, werde ich vor Euch hergehen. Wenn Ihr mir folgt, werdet Ihr beim Zurückschauen sehen, ob die Tiere es bei meinem Anblick noch wagen, nicht davonzulaufen!" Der Tiger nahm es als bare Münze und folgte ihm deshalb. Als aber die Tiere [seiner] ansichtig wurden, ergriffen alle die Flucht. Der Tiger merkte nicht, daß sie nur flohen, weil sie ihn fürchteten, sondern meinte, sie fürchteten den Fuchs... . 2)

Als Fabeltier bzw. Bestandteil typischer Volksmärchen läßt sich der chinesische Fuchs also durchaus mit dem europäischen vergleichen. Anders steht es aber um den Helden der sog. "Fuchsgeschichten", die kein Teil der Volksmärchen sind. Dieser "mehrdimensionale" Fuchs ist allenfalls vergleichbar unseren Hausgeistern, Elfen, Feen, Trollen und Waldgeistern, die helfen oder strafen. (Im deutschen Raum erscheinen beispielsweise das schwäbische Berg- oder Nachtfräulein Urschel und der hessische Wassermann in Fuchsgestalt.³) Doch der chinesische Fuchs gewinnt gleichzeitig noch ganz andere Charakteristika:

Während sonst überall in der Welt die menschliche Gestalt die natürliche Erscheinungsform der Fee ist und die Tiergestalt nur als zauberisches Mittel benutzt wird, um den Helden in ihr Reich zu locken, ist es beim [chinesischen] Fuchs gerade umgekehrt. 4)

Die Gründe können nur vermutet werden. Vielleicht hat das geheimnisvolle Auftauchen und Verschwinden des Tieres ihm den Ruf der Verwandlungsfähigkeit eingebracht.⁵ Eine speziell von Indien nach Asien verbreitete, der westlichen konträre "Weltanschauung" in Bezug auf die Mensch-Tier-

1) Alfred Forke, Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, S. 73.

2) Chan-kuo-ts'e, Bd. 2, ch. 14, S. 482; Forke, a. a. O.; J. C. Crump, Chan-kuo Ts'e, S. 225; J. H. Steward Lockhart, A Manual of Chinese Quotations, S. 313. S. a. die Liste der Fabelvarianten bei Ting Nai-tung, A Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Work of Non-Religious Classical Literature, S. 29. Das Gleichnis hat auch heute noch nicht seine politische Brisanz verloren: Laut VR-Lesart fällt der "Fuchs" Vietnam im Schatten des "Löwen" UdSSR über andere (Kambodscha) her (Yao Hua, JMJP, 1.3. 1979, S. 5).

3) Ashiya Mizuyo, Japanische und deutsche Tiermärchen, besonders Fuchsmärchen, in ihrem Wesen und nach ihrer volkswissenschaftlichen Grundlage, S. 36.

4) Sälzle, op. cit., S. 323. Deshalb ist es sachlich irreführend, mit dem Begriff "Wer-Füchse" zu operieren wie de Groot. Bei "Wer-Tieren" handelt es sich um Menschen, die sich in Bestien verwandelt haben.

5) Liu Guan-ying, im Vorwort: Pu Sung-ling. Gaukler, Füchse und Dämonen, S. 14.

Beziehung¹ anzunehmen, wäre überzogen, denn ("La terre mythologique est ronde"²) es handelt sich um kein typisch chinesisches oder asiatisches Phänomen. Die Ehe zwischen einem Menschen und einem in Menschengestalt auftretenden Tier läßt sich in den Mythen verschiedenster Völker beobachten. In den indianischen Chaco-Legenden tritt der Fuchs als Verführer in menschlicher Gestalt sowohl als Mann als auch als Frau auf und läßt in seiner Rolle insbesondere als Rivale des Ehemannes und Schürzenjäger eine deutlich erotisch-sexuelle Komponente sichtbar werden.³ Bei den Oroqen auf Sachalin nimmt der Fuchs die Gestalt einer Ehefrau an, die ihrem im Wald arbeitenden Mann erscheint und ihn verführt, wonach er sterben muß.⁴ Bei den Eskimos wie auch in chinesischen Volkserzählungen dieses Jahrhunderts ist die Fuchsfrau, die zuweilen als mysteriöse Hausbestellerin auftritt oder ihre ursprüngliche Gestalt bei Wiederauf- finden des abgelegten Pelzes ("Schwanenfraumotiv") annimmt, ein populäres Sujet.⁵ Das Besondere ist das Ausmaß, in dem sich ein solches "Naturvölker-Motiv" in der chinesischen Kultur und Literatur Gehör verschaffen konnte - über rund anderthalb Jahrtausende hinweg. Fraglos läßt sich dies nicht als Beweis für "the stupendous structure of China's superstition, and the low state of her mental structure"⁶ anführen.

Die Einstufung theromorphischer Symbole und Dämonengestalten als Elemente der Jägerkultur, d.h. einer "niedereren Entwicklungsstufe", lehnt Hentze als "gar zu simpel" ab.⁷ Sie läßt sich auch nicht unbedingt auf ein engeres Zusammenleben mit einer reichen Tierwelt, wie sie bis ins letzte Jahrhundert auch bei uns geherrscht hat, zurückführen, deren Erleben "phantasievoll-schöpferisch" in eine Symbolik des Dämonisch-Göttlichen umgestaltet worden sein könnte.

-
- 1) Matthias Eder, "Reality in Japanese Folktales", AFS 28-1. 1969, S. 23f.
 - 2) Claude Lévi-Strauss, Mythologiques, Bd. 2, Du miel au cendres, S. 68.
 - 3) Ibid., S. 89 u. 163.
 - 4) Taryô Obayashi und Rüdiger Paproth, "Das Bärenfest der Oroqen auf Sachalin", in: Zeitschrift für Ethnologie, 1966, S. 228. Die Tierverehrung bei den Oroqen erwähnt auch Findeisen, op. cit., S. 8. Zur Volkliteratur der Oroqen s. Mareile Flitsch u. Ingo Nentwig, "Sammlung und Erforschung der Volkliteratur und des Volkstums des Nordostens der Volksrepublik China", Central Asiatic Journal 3-4, Vol. 30, 1986, S. 257ff.
 - 5) Ting Nai-tung, "A Comparative Study of Three Chinese and North-American Folktales Types", AFS 44-1, 1985, S. 41ff.
 - 6) J. J. M. de Groot, The Religious System of China, Bd. 4, S. 157.
 - 7) Carl Hentze, Bronzegerät, Kulturbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit, S. 187.

2.1. Der Fuchs in Japan und Korea

Japan hat die rituelle Fuchsverehrung vermutlich spätestens im 10./11. Jh. von China übernommen.¹ Der sexuelle Aspekt kam schon während der T'ang-Zeit ins Land.²

Allerdings gibt es auch schon schriftliche Zeugnisse aus dem 7. Jh. (ab 657), daß Füchse als Omina betrachtet wurden, und im Englishiki 延喜式 (927) gelten neunschwänzige weiße und schwarze Füchse als glücksverheißend.³

Japan ist das wohl treffendste Beispiel dafür, wie sich alte Strukturen in eine moderne Industriegesellschaft integrieren lassen. So konnte beispielsweise der Glaube entstehen, daß Füchse, in Automobile oder Phantomzüge verwandelt, Unfälle heraufbeschwören.⁴ Etwas amüsanter ist die Vorstellung, man könne sich beim Ausbleiben der Begrüßung "Moshi-moshi" am Telefon nicht sicher sein, ob sich ein Fuchs am anderen Ende der Leitung befinde, da Füchse einen Sprachfehler hätten und das Wort nicht aussprechen könnten.⁵ Unter den zu den Fuchsgottheiten des Fushimi-Inari-Schreins (gegen 711 gegr.) in Kyôto (s. Abb. 4 a-b) pilgernden Wallfahrern gibt es auch heute noch nicht wenige Geschäftsleute und Manager. Weiße, sitzende Füchse aus Stein oder Porzellan mit hochaufgerichteter Rute, die in ein zwiebelartiges "Juwel" ausläuft, sind Phallus- und Fruchtbarkeitsobjekte.⁶

Angesichts des durch alle Bevölkerungsschichten verbreiteten Glaubens war die psychologische Kriegsführung der USA im Jahre 1944 gar versucht, "durch mit Leuchtfarbe angestrichene gezähmte Füchse nächtens eine Panik in den japanischen Reihen hervorzurufen".⁷

Gleichzeitig ist jedoch erkennbar, daß der Fuchsgeisterglaube in Japan offenbar eine modifizierte Entwicklung durchgemacht hat, wobei für die vorliegende Arbeit allerdings weniger die Differenzen als die Parallelen von Interesse sind. Soweit es um ähnlich gelagerte Phänomene

1) Anesaki, zit. n. Krappe, op. cit., S. 137. Laut Hearn ist der Fuchs als übernatürliches Wesen nicht vor dieser Zeit nach Japan gelangt, da in den ältesten Shintô-Schreinen noch keine Fuchsdarstellungen zu finden seien, (Glimpses of Unfamiliar Japan, S. 312f.).

2) R. H. van Gulik, Sexual Life in Ancient China, S. 211.

3) De Visser, op. cit., S. 12ff.

4) S. a. T. W. Johnson, "Far Eastern Fox Lore", AFS 33, 1974, S. 49; U. A. Casal, "The Goblin Fox and Badger and Other Witch Animals of Japan", AFS 18, 1959, S. 7.

5) Casal, op. cit., S. 12f.

6) Ibid., S. 47.

7) Willy Schrödter, "Über Fuchsgeister", Okkulte Stimmen 19, Aug. 1952, S. 23.

geht, können gerade die japanischen Quellen, Beobachtungen und Untersuchungen oft hilfreiche Aufschlüsse bieten.

Schon vor Gründung der VR China soll die Fuchsverehrung in Japan größere Ausmaße gehabt haben als in China selbst.¹ Vielleicht ist dieser Umstand darauf zurückzuführen, daß man mit dem Fuchs nicht nur die Fähigkeit verband, sich zu verwandeln bzw. Menschen (vorwiegend Männer) zu verhexen, sondern er später auch in ein "mystisches Identitätsverhältnis" mit dem Reisfeld, d.h. der Agrargottheit Inari und der Fruchtbarkeit schlechthin trat.²

Inari wird oft als älterer Herr mit langem Bart dargestellt, der einen weißen Fuchs reitet. Die moderne Theologie sieht im Fuchs den Diener oder Boten des Gottes, während er beim Volk oft mit diesem gleichgesetzt wird. Man verehrt "Inari" (Fuchs) als Schutzgottheit oder kami 神, die "Seele eines guten Verstorbenen"³ mit dem gleichen Namen (Inari-sama), unter dem auch die Göttin selbst verehrt zu werden pflegt.⁴

Auffällig ist auch, daß es in China nur eine verschwindend geringe Menge von Abbildungen gibt, während zahlreiche Darstellungen, darunter viele ansprechende Holzschnitte, in Japan existieren. (Ein japanischer Holzschnitt illustriert denn auch die Eintragung "Fuchs" im Lexikon chinesischer Symbole!⁵) Wie weit hier ein Mehr an Verehrung oder ein Weniger an Tabuierung vorliegt, bleibe dahingestellt.

Unterschiedlich fallen auch die Charakteristika der verschiedenen Fuchstypen aus, versucht man sie länderspezifisch zu erklären. Unwillkürlich bedient man sich dabei eines moralisierenden Vokabulars: Ashiya schildert den japanischen Fuchs als menschlicher, berechenbarer, umgänglicher als den chinesischen,⁶ während, laut Wilhelm, der chinesische Fuchs "schicksals- und lebensbewußt" sei und einen Menschen das ganze Leben hindurch" begleite, "sei es im guten oder schlechten Sinne".⁷ Dagegen sind für Eberhard Füchse in Japan und Korea "böser" als in China.⁸ Und von japanischer Seite wurde gar behauptet, es gäbe gar keine guten Füchse, Schriftsteller würden entsprechende Geschichten nur zum Selbstschutz verfassen, um nicht ihrer

1) Juliet Bredon u. Igor Mitrophanow, Das Mondjahr, S. 425.

2) Wilhelm Gundert, Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriß dargestellt, S. 2.

3) Klaproth, zit. n. W. G. Aston, Shintō (The Way of the Gods), S. 163.

4) David Brauns, Japanische Märchen und Sagen, S. 26.

5) Wolfram Eberhard, Lexikon chinesischer Symbole, S. 96; s. a. Abb. 20.

6) Ashiya Mizuyo, Japanische und deutsche Tiermärchen, besonders Fuchsmärchen, in ihrem Wesen und nach ihrer volkskundlichen Grundlage, S. 47.

7) Ibid., a. a. O.

8) Eberhard (Privatkorrespondenz).

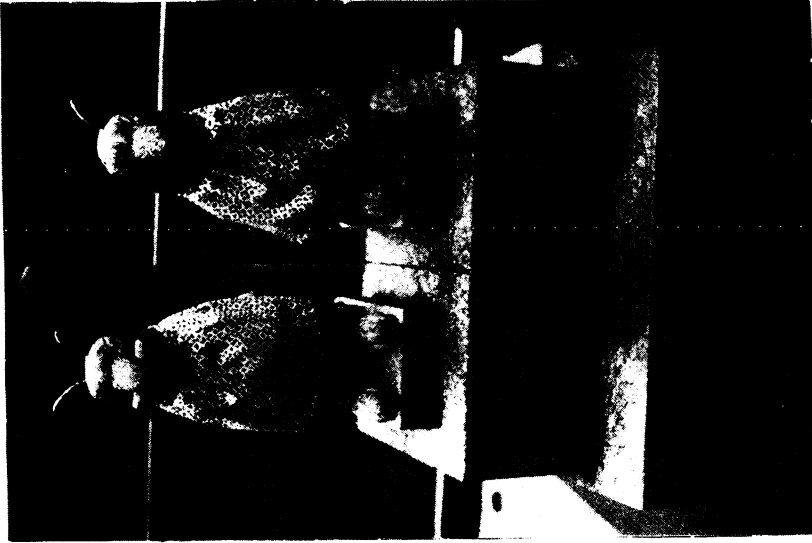


Abb. 4 b

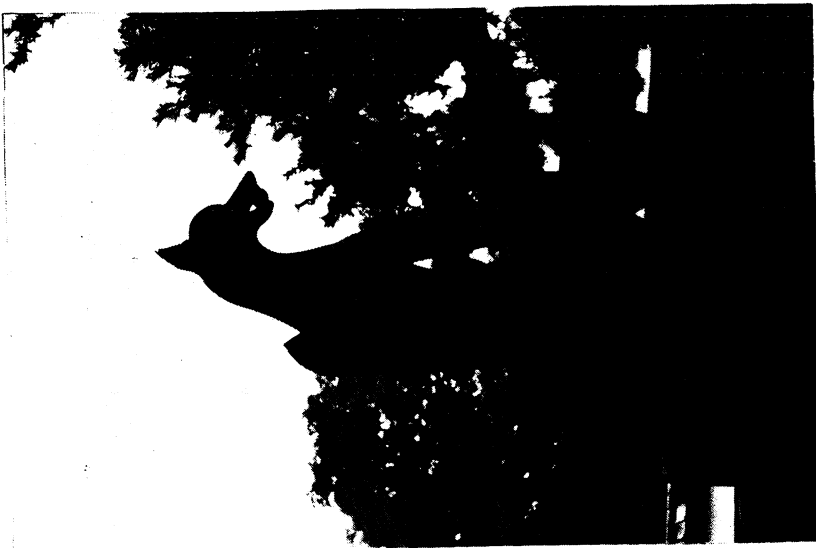


Abb. 4 a

Rache anheimzufallen.¹

Die gleichen Argumente hörte Jameson² bei seinen chinesischen Informanten, die ihn warnten, Geschichten über gute Füchse allzu ernst zu nehmen. Sie seien nur als Schmeichelei für die häufig unsichtbar anwesenden Dämonen gedacht. (Noch heute werden Gespräche über Fuchsgeister meist mit Hinweis auf die sympathischen Füchse des allseits bekannten Liao-chai chih-i abgeblockt, dessen Lektüre Mao selbst, im Hinblick auf ihre Vorbildhaftigkeit, anempfohlen hatte.³) Ähnlich wie in China gibt es natürlich auch rührende Geschichten von wohlwollenden Fuchsinnen wie "Kowata-gitsune" 木中巻狐 (Kamakura-Zeit, 1606 - 1668), der Tochter des Inari-Fuchses von Kowata, die ihren menschlichen Ehemann traurig verläßt, als ein Hund ins Haus kommt.⁴ Der sich vorzugsweise in eine Schöne verwandelnde Fuchs ist also auch in Japan ein Begriff, wengleich er heute etwas in den Hintergrund getreten ist.⁵

Ein wesentlicher Unterschied zu China und Korea besteht in Japan darin, daß Fuchsbesessenheit hier sogar erblich oder durch Heirat übertragbar ist.⁶ (Der Glaube an die Fuchsbesessenheit war in Zentraljapan weit verbreitet und nahm - vermutlich durch Scharlatane gefördert - zur Meiji-Zeit (1868 - 1912) noch bedeutend zu.⁷) Außerdem, und dies scheint ein wesentlicherer Faktor, wurde die Fuchsbesessenheit, die von Ausländern in China vor einigen Jahren noch hauptsächlich als Kuriosum betrachtet, von Chinesen selbst aber schamvoll verschwiegen wurde und wird, in Japan längst Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen.⁸

Diese pathologische Form des Fuchsgeisterglaubens galt noch zu Anfang

1) T. W. Johnson, "Far Eastern Fox Lore", AFS 33, 1974, S. 40.

2) Jameson, op. cit., S. 92f.

3) Helmut Martin (Hg.), Mao intern. Unveröffentlichte Schriften, Reden und Gespräche Mao Tse-tungs. 1949-1971, S. 227.

4) In: Otogi-zōshi, Nihon koten bungaku taikei, Bd. 38, S. 148-160 mit Abb. u. die Paraphrase von Karl Florenz, Geschichte der japanischen Litteratur, S. 368f., der auch das gleichzeitig entstandene "Fuchsbuch" ("Kitsune no sōshi") erwähnt.

5) Der jap. Fuchs interessiert sich heute mehr für das Essen (obento), das er betrunkenen Gästen auf ihrem Heimweg abnimmt. (Maeno Naoaki, Etsu bi so-do hikki, S. 524).

6) Yanagita Kunio, Japanese Manners & Customs in the Meiji Era, S. 310.

7) Ibid., S. 309f.

8) S. dazu die grundlegende Arbeit von Ishizuka Takatoshi über Besessenheit in Japan (Nihon no tsukimono. Zokushin ha imamo ikite iru, S. 23f.), der auch eine Karte der Verbreitung von Fuchsbesessenheit in Japan erstellt, enthalten in Anne-Marie Bouchy, "Le renard, élément de la conception du monde dans la tradition japonaise", Etudes mongoles 15, 1984, S. 17-70. Auch die Unterhaltungsliteratur kann mit der Erzählung von einem ausländischen Anthropologen aufwarten, dem seine rachsüchtige japanische Freundin Fuchsdämonie vorgaukelt, (Alice Ekert-Rotholz, Füchse in Kamakura, S. 159-204).

dieses Jahrhunderts als eine häufig in China auftretende Geisteskrankheit.¹ Es ließ sich nicht feststellen, ob solche Belege "rückständigen Aberglaubens", schamhaft verschwiegen, nicht auch heute noch existieren.

Der deutsche Arzt Erwin Bälz (1849 - 1912) hat sich während seines langjährigen Aufenthalts in Japan auch über dieses Phänomen Gedanken gemacht.² So sei die Fuchsbesessenheit (kitsune-tsuki) eine Form nervlicher Zerrüttung, die in Japan nicht selten zu beobachten ist. Habe der Fuchs durch die Brust oder unter den Fingernägeln Eingang im menschlichen Körper gefunden, führe er dort ein Eigenleben, unabhängig von der besessenen Person, so daß eine Art Bewußtseinsspaltung zustande komme. Der Mensch hört und versteht alles, was der Fuchs sagt oder denkt, und oft sind die beiden in einen lauten Disput verstrickt, wobei beider Stimmen völlig verschieden sind. Der einzige Unterschied, der Bälz' Ansicht nach zwischen der Fuchsbesessenheit und der in der Bibel beschriebenen besteht, sei der Umstand, daß in Japan fast ausschließlich Frauen, meist aus der unteren Gesellschaftsschicht, davon betroffen sind. Schwacher Intellekt, abergläubische Haltung und schwere, nervenzehrende Krankheiten wie z. B. Typhus machten ebenfalls dafür anfällig. Die Besessenheit sei offensichtlich der Hysterie und dem hypnotischen Phänomen der Autosuggestion verwandt. Diese Beschreibung Bälz' scheint auch auf die Fuchsbesessenheit in China zutreffen.

Eine japanische Besonderheit dürften auch die sog. Fuchsbesitzer (kitsune-mochi) sein, Familien, die mit Füchsen im Bunde stehen und von der Gesellschaft wie Parias gemieden werden.³ Zahlreiche Publikationen zeigen, daß es sich hierbei in Japan um einen vergleichsweise kaum tabubesetzten Bereich handelt,⁴ während sich die Forschung in China (inklusive Taiwan) hauptsächlich auf sachte Hinweise und wenige Fußnoten

-
- 1) So erwähnt es Kisch, der in den Zwanziger Jahren eine Shanghaier Irrenanstalt, "Haus der Dämonen" im Volksmund genannt, besuchte: "Über die Dämonen, nach denen wir zuvörderst fragen, fühlt er sich zu lächeln bemüßigt. Gewiß, die Patienten und ihre Angehörigen bilden sich ein, ein böser Geist, gewöhnlich ein chu-li, ein Fuchs, sei in sie gefahren und hause in ihrem Leib, aber die heutigen Ärzte Chinas seien mit ihren europäischen Kollegen (höfliche Verbeugung) darin einig, daß solche Annahmen wissenschaftlich nicht beweisbar sind." (Egon Erwin Kisch, "Das Irrenhaus", in: Zaren, Popen, Bolschewiken. Asien gründlich verändert. China geheim, S. 533.
 - 2) Bälz, zit. n. Basil Hall Chamberlain, Things Japanese. Beings Notes on Various Subjects Connected with Japan. For the Use of Travellers and Others, S. 115ff. S.a. Casal, op. cit., S. 31ff. u. Schrödter, op. cit., S. 150ff.
 - 3) Casal, op. cit., S. 20f.
 - 4) S. z. B. die Arbeiten von Yoshino Hiroko, Kitsune. Inyô to Inari shinkô (mit einem Kapitel über chinesische Füchse, S. 39-69); Nozaki Kiyoshi, Kitsuné. Japan's Fox of Mystery, Romance & Humour.

beschränkt. Der Hauptgrund dürfte sein, daß die enge Verbindung japanischer Füchse zum allgegenwärtigen Inariglauben¹ achtungsgebietende Distanz und einen religiösen Nimbus geschaffen haben. Die Verehrung von Fuchsschädeln zu Orakelzwecken bei den Ureinwohnern Japans, den Ainu, könnte ebenfalls diese positive Codierung bewirkt haben. (Auch wenn sie sie heute ablehnen, tauchen Füchse als "gute Gottheiten" in ihren Legenden auf.)² Oft werden die Füchse als Boten Inaris fälschlicherweise mit dem Gott gleichgesetzt.³ Der staatliche Konfuzianismus und der offizielle Buddhismus in China hatten indessen stets ein Interesse, Elemente des Volksglaubens unter Verschuß zu halten.

Über den koreanischen Fuchs ist weniger bekannt. Doch unterscheidet man auch hier zwischen dem Fuchs, der seine Tiergestalt behält, und dem zur Metamorphose fähigen Tier, das sich vorwiegend in eine schändliche, verführerische Frau verwandelt, weshalb auch der Ausdruck "schlechte, fuchsähnliche Frau" 여우같은년 ein sofort assoziierter Ausdruck ist.⁴ Die Quellen sind spärlicher und jüngeren Datums, da dem TP KC entsprechende Sammlungen nicht vorhanden sind. Das früheste, ergiebigste Werk scheint Samguk yusa von Ilyön 一然 (1206 - 1289) zu sein, in dem z. B. das Erscheinen eines weißen Fuchses im Jahr 659 verzeichnet ist.⁵ Auch im Koryō sa (Die Geschichte von Koryo, 918 - 1392) ist von einem "alten Fuchs" die Rede.⁶ Im Samguk sagi 三國史記 des Kim Pu-sik (1075-1151) wird die Erscheinung eines weißen heulenden Fuchses im Jahre 148 als böses Omen für Herrscher Ch'aedae ... ausgelegt.⁷ Es wäre denkbar, daß der Fuchsverwandlungsglaube um die T'ang-Zeit - seit 684 eine Epoche kolonialer Abhängigkeit Koreas von China - vom Eroberer exportiert wurde. Eine Erzählung aus dem Kuang-i chi ("Ch'ien-yang ling" 汗陽令) deutet darauf hin.⁸ Darin verleitet ein als Bodhisattva auftretender "Himmelsfuchs" 天狐 den Präfekten von Ch'ien-yang zu lebensgefährlichem Fasten, dem nur ein Taoist (!) ein Ende zu setzen

-
- 1) S. bes. D. C. Buchanan, Inari. Its Origin, Development and Nature u. Yoshino. op. cit.
 - 2) Casal, op. cit., S. 4: Der Fuchs soll nach Erschaffung der Welt durch seine Schläue dem guten Prinzip zum Sieg verholfen haben. S. drei Ainu-Erzählungen bei Krappe, op. cit., S. 127f.
 - 3) W. G. Aston, Shinto (The Way of the Gods), S. 63.
 - 4) Marc Orange, "De quelques aspects du renard coréen", Etudes mongoles 15, 1984, S. 71-81, insbes. S. 71 u. 78.
 - 5) Samguk yusa 三國志, komm. v. Yi Pyōngdo, S. 49; übers. v. Tae-Hung Ha u. Grafton K. Mintz, Samguk Yusa. Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea, S. 83.
 - 6) Koryō sa, Hg. Hangukhak munhon yonsuso, S. 4, fol. 4bff.
 - 7) Cho Hung-young, Koreanischer Schamanismus, S. 13; Samguk sagi, hg. v. Yi Pyong-to, S. 147.
 - 8) TP KC, Bd. 9, ch. 449, S. 3670f.; übers. v. S. Y. Kao, Classical Chinese Tales of the Supernatural. Selections from the 3rd to the 10th century, S. 244-246.

vermag. Als der Fuchs sein Unwesen verstärkt fortsetzt, wird er von dem Priester gefangen und dem Kaiser vorgeführt, der ihn (Todesstrafe ist bei Himmelsfüchsen untersagt) nach Silla 新羅 verbannt.

Aus moderner Zeit sind Volkserzählungen überliefert, die einen nur bedingt eigenständigen Charakter aufweisen, wie z. B. die Kombination von geschändetem Totenschädel und neunschwänziger Füchsin¹ oder die Geschichte von dem Fuchsmädchen, das gegen seinen Willen einen Freier nach dem anderen durch Küsse vergiftet.²

Vermutlich zehrt der russische Autor koreanischer Herkunft Anatolij Kim von dem reichen Legendschatz jener Heimat, wenn er in Kapitel 3 seines Romans "Lotos"³ die seltsam irrealen Begegnung des Helden mit einer Füchsin schildert. Die Farbkontraste von rotem Fell, weißem Schnee und schwarzen Krähen scheinen einem Shih-ching-Lied (cf. das folgende Kap. 2.2.) entsprungen. In ihrer ausweglosen, vom Helden unbeabsichtigten Lage, stirbt die Füchsin "vor Schreck", und er läßt sie, die er zunächst für seine wiedergekehrte, tote Mutter gehalten hatte, trauernd zurück. Die Farbsymbolik der roten Füchsin kehrt im Pelzbesatz der bezaubernden Krankenschwester der Mutter wieder, in der er ebenfalls die verkappte, wiederauferstandene Füchsin vermutet. Einzelne Versatzstücke der traumhaften Handlung bei Kim werden in den chinesischen Quellen immer wiederkehren, jedoch nie in der metaphysischen Polarisierung, die beispielsweise aus dem folgenden Text spricht:

Gestern war ich in Japan, jetzt bin ich hier am Schneegrab, und mein eigener Tod ist schon nahe - wann wird er kommen, wen wird er treffen? Den jungen Mann, der den vergänglichen Genuß des weiblichen Körpers noch nicht kannte? Oder - Fuchs, deinen seltsamen Bräutigam in jener Sachaliner Schneesturmnacht, der dich vergaß, in den Raum der Finsternis hinausstarre und weinte, während du wie ein echter Fuchs-Wechselbalg, der auf dem nächtlichen Friedhof die Gräber aufwühlt, im Vorgeschmack der nahen Beute die Fänge entblößtest und belltest? Oder wird der Tod, wenn er mich holt, meinem genauen Ebenbild im leeren Spiegel meiner Augen entgengetreten? 4)

Der rätselhafte, buddhistisch gefärbte Kreislauf von Tod und Wiedergeburt, der sich in Spiralen durch die gesamte Romanhandlung windet, vollzieht lediglich eine weitere kuriose Wendung, als der Leser erfährt, daß die so traurig umgekommene Füchsin sich auf die ihr eigene Art verstellt hatte und längst auf und davon ist.

-
- 1) S. "The Nine-tailed Fox" in: Zöng In-söb, Folk Tales from Korea, S. 38; Zöng führt eine Reihe weiterer mündlich überlieferter Geschichten über Füchse an wie "The Jewel of the Fox's Tongue", S. 18-20, "The Fox-Girl and Her Brother King", S. 171-174 etc.
 - 2) "Kakoku no minwa to densetsu", Ajiya Kôron 14, Sept. 1986, S. 151-154.
 - 3) Ins Dt. übers. von Wolfgang Kasack, Der Lotos, S. 62-97.
 - 4) Ibid., S. 95.

2.2. Die Fuchsgestalt im frühen China

Die Frage der Herkunft und Entstehungszeit des Fuchgeisterglaubens ist stark umstritten. Während Nance, als abwegigstes Beispiel, eine ununterbrochene Fuchsverehrung seit 3200 v. Chr. annimmt¹ und viele andere ihren Höhepunkt auf die T'ang-Zeit legen,² will Wilhelm eine "göttliche Verehrung" erst in "neuerer Zeit" festgestellt haben.³ Eberhard versuchte, den Fuchs in dem Zeitraum 2500 bis 500 v. Chr. als Trickster und halbgöttliches Wesen auszumachen.⁴ Doch bisher ging die Feststellung der Ursprünge nicht über Spekulationen hinaus. Wenn bei der Frage nach den Anfängen des Fuchsgeisterglaubens immer wieder "totemistische" Wurzeln vermutet werden,⁵ so mag dahinter vielleicht der Versuch liegen, Menschen einer bestimmten Kultur dem Tiersein näherzurücken und in einer Art "Hexenaustreibung von Geisteshaltungen, die unvereinbar sind mit der Forderung nach einer Diskontinuität zwischen Mensch und Natur", Fremdes fernzuhalten.⁶ In diesem Sinne hat Lévi-Strauss jedenfalls den "Totemismus" als einen der Hysterie vergleichbaren überholten Begriff erkannt, der unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Objektivität nicht genehme Phänomene abzuurteilen sucht. Diese Sichtweise will Blacker⁷ zumindest beim

-
- 1) Florence Rush Nance, "Chinese Symbolism", The China Journal 20, Jan. 1934, Nr.1, S. 16. Vielleicht bezieht sie sich dabei aber auch auf Watters, der auf eine 2200 v. Chr. beginnende Tradition des Großen Yü verweist (s. T. Watters, "Chinese Fox-myths", JNCBRAS, N. S. 8, 1874, S. 47), wobei ihm eine Shih-ching-Ode auch als Anhaltspunkt für eine weit zurückliegende Tradition dient; eine sichere Datierung sei wohl nie erreichbar, (Watters, op. cit., S. 54f.).
 - 2) Lafcadio Hearn, Glimpses of Unfamiliar Japan, S. 312f. Eberhard, Lokalkulturen im Alten China, 1. Teil, S. 40; Münke, Die klassische chinesische Mythologie, S. 109. N. H. van Straten (Concepts of Health, Disease and Vitality in Traditional Chinese Society, S. 77) gibt an, daß der Glaube schon zur Sung-Zeit weit verbreitet gewesen sein müsse. Chi Yün (1724 - 1805) setzt den Beginn der Fuchs-metamorphosen in der Han-Zeit an, sagt aber auch, daß es zur T'ang-Zeit die meisten gab (YWTT, ch. 10, Bd. 1, S. 216).
 - 3) Richard Wilhelm, Chinesische Volksmärchen, S. 399.
 - 4) Wolfram Eberhard, "Early Chinese Cultures and their Development. A Working Hypothesis", Annual Report of the Smithsonian Institution 1937, S. 513, zit. n. Lawrence Chapin Foster, The Shih-i chi and its Relationship to the Genre known as Chih-kuai Hsiao-shuo, S. 69.
 - 5) G. Willoughby-Meade, "Ghost and Vampire Tales of China", Asiatic Review 22, 1926, S. 113.
 - 6) Claude Lévi-Strauss, Das Ende des Totemismus, S. 9.
 - 7) Carmen Blacker "Animal Witchcraft in Japan", in: Venetia Newall (Hg.), The Witch Figure, S. 15 f.

japanischen Fuchsgeisterglauben relativiert wissen, wenn auf die spezielle, von beiderseitigem Vorteil geprägte Beziehung zwischen dem Tier und einer bestimmten Familie abgehoben werden soll, die erblich ist. Die Totemtheorie liefere aber keine Erklärung für die vorwiegende Erblichkeit in weiblicher Linie.

Manches spricht dafür, theriomorphe Erscheinungen als Relikte einer totemistischen Jägerkultur¹ aus dem Paläolithikum anzusehen. Der ursprünglich der Sprache eines Indianerstammes im Norden der Großen Seen Nordamerikas, dem Ojibwa, entnommene Begriff "Totem", sollte einen individuellen tierischen Schutzgeist des Menschen bezeichnen.² Grundlegende Aspekte des Totemismus sind in China zu finden.³ Insbesondere nordasiatische Traditionen unter sibirischen Nomadenstämmen weisen eine "Identifizierung von Mensch und Tier" auf.⁴ Da häufig die "gemeinsame Abstammung" beider angenommen wird, wird das Totem auch nur als Beschützer, nicht als "Gott" verehrt.⁵ Außerdem sind die Hilfsgeister nordasiatischer Schamanen meist tiergestaltig.⁶ Der sowjetische Ethnograph Basilov hat auf den Totemismus als Vorläufer des heutigen Schamanismus im chinesischen Nordosten verwiesen.⁷ Auch die Fuchserzählungen sollen von den "waldbewohnenden Jägern der Mandschurei" stammen.⁸ Nachdem ehemalige Jägervölker zu Hack- bzw. Ackerbauern geworden waren, zeigte sich eine Änderung der Einstellung zum Tier in der pflugbaulichen Hochkultur, wo die Mißachtung bestimmter Tiere als "Arbeitsvieh" seine Identifikation mit dem Menschen ausschloß.⁹ (Der Kult um Tiere gilt übrigens als eines der sichersten Mittel zur Chronologisierung in der Religionsgeschichte.¹⁰)

Man hat verschiedentlich vermutet, daß der Buddhismus (65 n. Chr. offi-

-
- 1) S. a. August Conrady, Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte. T'ien-wen, die "Himmelsfragen" des K'üh Yüan, abgeschl. und hg. v. E. Erkes, S. 185.
 - 2) Zur Geschichte des wissenschaftlichen Totembegriffs und seiner Rolle in verschiedenen Kulturen, s. Findeisen, op. cit., S. 43ff. und Lévi-Strauss, op. cit., S. 29f.
 - 3) Marcel Granet, Danses et légendes de la Chine Ancienne, Bd. 2, S. 602.
 - 4) S. a. Ch'iu P'u, Sa-man-chiao yen-chiu, das Kapitel zum Totemismus, insbes. bei den Oroquen in Heilungkiang, S. 26-40.
 - 5) Findeisen, op. cit., S. 46.
 - 6) Ibid., S. 48.
 - 7) Andreas Lommel, "Schamanismus in Eurasien", Anthropos 80, 1985, 1/3, S. 264.
 - 8) Edward H. Schafer, Das Alte China, S. 16.
 - 9) Findeisen, op. cit., S. 59.
 - 10) Herrmann Köster, "Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte", MS 14, 1949-55, S. 205.

ziell eingeführt durch Han Ming-ti (漢明帝), dem eine Reihe von Tiersymbolen eignen, durch seine Lehre von der Seelenwanderung zwischen Mensch und Tier, in alten totemistischen Vorstellungen von der Verwandtschaft beider wurzelt.¹ Auch die für China so typischen Geschichten mit ihren Mensch-Fuchs-Metamorphosen sollen in Form anthropomorpher Darstellungen göttlicher Attribute und Wesen angeblich mit dem Buddhismus aus Indien gekommen sein.² Dagegen geht Bezin gar davon aus, daß indische Einflüsse auf die chinesische Literatur bereits lange vor Eindringen des Buddhismus existiert haben.³ Solche Einflüsse negiert Erkes, der betont, daß in China, wo seit dem Neolithikum Pflugbau betrieben wurde, beispielsweise Seelenwanderungen von Drachen, Schlangen, Wildschweinen schon lange vor dem Eindringen des Buddhismus existiert hätten.⁴ Durch die frühe Ausbildung der chinesischen Schrift haben sich, laut Findeisen, "totemistische Sagen" über die Herkunft der Clans von diesen u. a. Tieren weiter erhalten.⁵

Im Zusammenhang mit dem Motiv der "Hochzeit mit einer Unsterblichen" verweist Golygina⁶ auf Meletinskij, der dessen Ursprünge in der Heirat mit einer "Totemfrau" sieht, als man die Heirat als eine normale exogame betrachtete und als Möglichkeit, neuer Kulturgüter, die das Totem beherrschte, habhaft zu werden. Die Tatsache, daß in frühen Versionen über unsterbliche Frauen die geistige Führung vom weiblichen Part übernommen wird, führt Golygina schließlich auch zu dem Schluß, daß die bekannte Bronzedarstellung eines Tigers, der eine menschliche Gestalt umklammert hält (Shang-Yin-Zeit), entgegen herkömmlicher Meinung eigentlich einen Mann (einen Jäger?) in der Umarmung einer Tigerin zeigt.⁷ (In der späteren Literatur sei der männliche Part dann nicht mehr Jäger, sondern Student oder Prüfungskandidat.)

Doch findet sich in all diesen Theorien keine Erklärung, weshalb die Entstehung der Fuchserzählung und die Ausbildung des Fuchsgeisterglaubens der Einführung des Buddhismus zeitlich hinterherhinkt. (Es ist auch fraglich, ob neue archäologische Schriftfunde den Befund relativieren können.) Aus diesem Grunde ist man wohl gut beraten, einen gewissen katalysatorischen Effekt dieser und vielleicht auch anderer

1) Findeisen, op. cit., S. 64.

2) Lurker, op. cit., S. 22f.

3) Auch den "Mondhasen" bei Ch'ü Yüan führte er auf buddhistischen Ursprung zurück, (L. E. Bežin, Se Lin jun', S. 18).

4) Eduard Erkes, "Der Chinese und das Tier", Sinologica 1, 1948, S. 282.

5) Findeisen, op. cit., S. 65.

6) Golygina, op. cit., S. 43.

7) Ibid., S. 45.

Geistesströmungen zu vermuten. So mag die Fuchs-Mensch-Metamorphose als Relikt einer "archaischen animistischen-Religion" gelten, in der sämtliche Lebewesen, Pflanzen, Tiere, ja Steine, von Geistern beherrscht werden. Doch gleichzeitig muß man auch eine Synthese mit buddhistischem, konfuzianischem und taoistischem Gedankengut in Betracht ziehen, wobei möglicherweise mal dem einen, mal dem anderen, situationsbedingt Vorrang zu geben wäre.¹ So sucht der Historiker Ku Chieh-kang 顧頡剛 (1893 - ?) die Entstehung der Fuchsgeschichten weniger als Ausdruck einer buddhistisch gefärbten Vergeltungslehre (Bestrafung durch Verwandlung in niedere, d.h. tierische Daseinsform) zu erklären, denn als Reaktion auf die Sublimierung weltlichen Gedankengutes und die Ablehnung erotisch-sinnlicher, diesseitigewandter Erfahrungswerte, deren Unterdrückung sich auf diesem Wege einen geistigen Freiraum verschaffte.²

Erst eine Erzählung aus dem 5. Jh. n. Chr. im chinesischen Tripitaka (Nr. 37) legt indischen Einfluß nahe: Während seiner Zeit als reisender Kaufmann verfällt ein Bodhisattva zusammen mit Kollegen den Reizen verwandelter Füchsinnen. Seine nach der Entdeckung verschmähte Geliebte nimmt Zuflucht beim König, dessen Favoritin sie trotz aller Warnung wird und stürzt das Land ins Unglück: "Le gouvernement du royaume fut troublé. Le démon, se transformant en renard, allait chaque jour dévorer des hommes et les maux qu'il causait devenaient toujours plus graves."³ Dies ist aber noch kein Beweis für einen originär indischen Fuchsglauben, sondern ist vielmehr auf die zielsprachliche Umsetzung des Pali-Originals zurückzuführen.⁴ Der indische naga-Kult sagte dem chinesischen Leser wahrscheinlich so wenig, daß man die Gestalt der Schlangenverführerin durch die vertraute Füchsin ersetzte.

Ein Studium der bisher vorliegenden alten (d. h. han- und vorhanzeitlichen) Quellen kann diese Fragen jedenfalls nicht befriedigend beantworten, wengleich eine übernatürliche Erscheinung des Fuchses

-
- 1) Herrmann, op. cit., S. 449 (Nachwort). Cf. Liu Guan-ying (op. cit., S. 13), der die Ursprünge auf "universistische, animistische Anschauungen der Naturreligion, vermischt mit magisch-religiösen Elementen" zurückführt.
 - 2) "Since the introduction of Buddhism which regarded divinity as above and beyond the realm of human personality, and so devoid of all human desires, (not to mention life, death, and love, which were looked upon as hideous and wanton), both male and female divinities were fitted out with normal sentiments of the sternest kind - all gay and romantic features being relegated to the realm of fox possession and allied anomalies." (Arthur William Hummel, The Autobiography of a Chinese Historian. Being the Preface to a Symposium on Ancient Chinese History, S. 138f.).
 - 3) Edouard Chavannes, Cinq cents contes et apoloques extraits du Tripitaka chinois, Bd. 1, S. 124.
 - 4) Krappe, op. cit., S. 142.

bereits existierte. In der überwiegenden Zahl der Fälle (mehr als 50 %) tritt der Fuchs in diesen Quellen als normales Tier auf. Sein wertvoller Pelz, häufiger erwähnt als das Tier selbst, verleiht ihm den Rang eines Nutztieres.

Falls eine Charakterisierung überhaupt stattfindet, wird er, seiner Ethologie entsprechend, als schlauer, mißtrauischer, übervorsichtiger Einzelgänger dargestellt. Vielleicht sind seine auf das soziale Zusammenleben der Menschen übertragenen Außenseiter-Verhaltensweisen für die schon früh mit dem Tier verbundenen negativen Assoziationen verantwortlich. Die in diesem Zusammenhang häufig zitierte Stelle aus dem Shih-ching ("Nichts ist rot als der Fuchs; nichts ist schwarz als die Raben"¹) gilt chinesischen Kommentatoren als Schilderung eines "bösen Omens"². Ursprünglich lag die Betonung wohl eher auf der Naturerscheinung (Nordwind und Schneegestöber), die metaphorisch einen krisenhaften Zustand ausdrückt.³ Die Kombination Fuchs - Rabe erinnert aber auch an die Ikonographie der Späteren Han-Zeit, in der der neunschwänzige Fuchs und der dreibeinige Sonnenrabe - die Dienerschaft der Königinmutter des Westens, Hsi-wang-mu 西王母 - als ausgesprochene Glückssymbole fungieren⁴. Andere, zunächst rein von zoologischem Interesse erscheinende Wesensmerkmale des Fuchses lassen sich in den alten Quellen ebenfalls nicht unbedingt auf negative Eigenschaften reduzieren. Eine genauere Untersuchung von frühen Textstellen, die die Rolle von Füchsen und die Haltung zu ihnen spezifizieren, sucht im folgenden weiteren Aufschluß zu geben.

-
- 1) Günther Debon, "Der Nordwind", in: Hg. Gundert et al., Lyrik des Ostens, S. 249. S. a. die Übersetzungen von James Legge, The Chinese Classics, Bd. 4, S. 67f.; Victor von Strauss, Schi-King. Das kanonische Liederbuch der Chinesen, S. 112; Marcel Granet, Fêtes et Chansons de la Chine Ancienne, S. 41; Bernhard Karlgren, "The Book of Odes", BMFEA 16, 1944, S. 27; N. I. Fedorenko, "Siczin" i ego mesto v kitajskoj literature, S. 89.
 - 2) Fedorenko läßt dies ausdrücklich in seine Übersetzung einfließen (op. cit., a. a. O.).
 - 3) Die Intention des Liedes wird unterschiedlich gesehen, einmal als Bürgerkriegswirren, aus denen der Sprecher mit Freunden fliehen will (cf. Legge, Strauss), aber auch als Drängen einer Dame, vom Geliebten heimgeführt zu werden (cf. Debon, Granet, op. cit.).
 - 4) S. dazu Michael Loewe, Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality, S. 108f. Im Wen-hsüan wird die Verbindung hergestellt: "Nothing is blacker than the crow"; there did the three-footed bird make an appearance.// "Nothing is redder than the fox"; there did the nine-tailed beast tame itself. (Wen-hsüan, Komp. Hsiao T'ung (501-531) 蕭統, ch. 6, fol. 14a, übers. v. David R. Knechtges, Xiao Tong (501-531), Wen Xuan or Selections of Refined Literature. Volume One: Rhapsodies on Metropolises and Capitals, S. 461).

2.2.1. Das Vorbild des sterbenden Fuchses

Ein aus dem Li-chi stammender Topos, der sich an einer Beobachtung des Verhaltens von Füchsen in der Todesstunde anlehnt, sagt ihm ein in konfuzianischen Augen äußerst pietätvolles Verhalten nach:

Die Menschen des Altertums hatten ein Sprichwort: "Wenn der Fuchs stirbt, wendet er seinen Kopf zu dem Hügel [in dem er geboren wurde]."Das ist [ein Zeichen] von jen ("Menschlichkeit")¹).

Die bis heute überlieferte Redewendung: 狐死首丘 (hu ssu shou ch'iu - "Der sterbende Fuchs wendet sein Haupt zum Geburtshügel")² ist der locus classicus, dessen sich Dichter schon früh metaphorisch in Elegien und melancholischen Heimerinnerungen bedient haben, so im Schlußwort der Elegie "Ai Ying", in den "Chiu-chang" der Ch'u-tz'u³, in Huai-nan-tzu⁴, Shuo-wen chieh-tzu⁵ oder auch in einem Gedicht Ts'ao Ts'ao's 曹操 (155 - 220)⁶. Im Po-hu-t'ung dient diese ehrenwerte Eigenschaft des Fuchses gar als Begründung für Kleidungs Vorschriften bei Hofe: Lehensfürsten sollen ja auch im Fuchsfell investiert worden sein.⁷

"Since there are so many [species of] animals, why [did they] only [use the fur of] a fox and a lamb? The profit by its being light and warm. [Besides, the fox's fur was used] because a dying fox turns his head towards the hill [where it was born], meaning that a Noble Man never forgets his origin. ... Therefore, when the Son of Heaven [wears] white fox [fur], the Feudal Lord yellow, the great officer dark, and the common officer lamb's fur, it is also for the sake of the distinction between the high and the low". 8)

-
- 1) Cf. S. Couvreur, Li Ki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, Bd. 1, S. 645.
 - 2) Eberhard, Lokalkulturen, Bd. 1, S. 41.
 - 3) Ch'ü Yüan 屈原 (343? - 290? v. Chr.) ist teilweiser Verfasser dieser mythenreichen Sammlung. Vgl. Ch'eng-yü tien-ku, komp. v. Yüan Lin u. Shen T'ung-wei, S. 250; David Hawkes, Ch'u Tz'u. The Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology, S. 67.
 - 4) Huai-nan-tzu, op. cit., ch. 17, S. 289.
Eine weitere Stelle findet sich im Hou-Han-shu, Verf. Pan Ku 班固 (32 - 92), ch. 16.
 - 5) Shuo-wen chieh-tzu, Verf. Hsü Shen 許慎 (ca. 100 n. Chr.), S. 2060.
 - 6) Kanshi Taikan, Bd. 1, S. 63; Alfred Forke, Blüthen chinesischer Dichtung. Aus der Zeit der Han- und Sechs-Dynastien, S. 26; Diether von den Steinen, "Poems of Ts'ao Ts'ao", MS 4, 1939-40, S. 145; Peter Olbricht, "Feldzug ohne Rückkehr", in: Lyrik des Ostens, S. 268.
 - 7) Weitere Fundstellen zum Fuchspelz s. bei Rémi Mathieu, "Aux Origines de la femme-renarde en Chine", Etudes mongoles 15, 1984, S. 89f.
 - 8) Po-hu-t'ung, Verf. Pan Ku 班固, ch. 4a, S. 241ff. Tjan Tjoe Som, Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall, Bd. 2, S. 601; s. a. Eduard Erkes, "Das Schaf im Alten China", Asiatica. Festschrift Friedrich Weller, S. 87.

Die für konfuzianische Begriffe wünschenswerte Vorstellung von einem "Fuchstod", d. h. nach einem erfüllten Leben ehrenvoll verschieden und in seiner Heimat gemäß den Riten beigesetzt worden zu sein,¹ konnte sich jedoch nicht gegen einen vergleichsweise negativen Assoziationsstrang des Fuchs-Hügel-Motivs durchsetzen, der einen wichtigen Bestandteil des Fuchsgeisterglaubens selbst ausmacht.

Füchse halten sich mit Vorliebe an Gräbern und Grabhügeln auf, weil die lockere Erde dort das Graben von Gängen und Erdhöhlen erleichtert. Außerdem wurde an den Grabstätten vermutlich schon seit Beginn des Ahnenkultes nicht mehr gejagt, so daß ein sicherer Lebensraum für Tiere geschaffen war, die durch Grabopfer sicher noch zusätzlich angelockt wurden. Dieser räumliche Umstand, die Nähe zu Leichnamen auf tabuiertem Gebiet, mag den Ausschlag für Vorstellungen gegeben haben, nach denen Füchse in Leichname schlüpfen und sie so wieder zum Leben erwecken können.² Im Buch Chuang-tzu wird der Fuchs als 出幸 (nieh - "Unheilbringend") bezeichnet und nähert sich damit der Interpretation der oben erwähnten Shih-ching-Stelle an:

In a hillock of not more than a pu or a jen size no large beasts conceal themselves, but evil foxes give their omens. 3)

Da Füchse auch zu den Aasfressern gezählt werden können - sie vergraben Beutestücke zum Zwecke der Vorratshaltung⁴, und das Sprichwort "Was der Fuchs vergraben hat, gräbt er auch wieder aus" 狐埋之而狐搯之⁵ zeugt von dieser Beobachtung - wird in einigen Quellen davor gewarnt, daß sie unbestattete Tote anfressen bzw. frisch Bestattete wieder ausgraben:

"Im grauen Altertum kam es wohl vor, daß Leute ihre Nächsten nicht beerdigten... Wenn die Hinterbliebenen dann am anderen Tag an der Stelle vorbeikamen, hatten Füchse und Wildkatzen 狐狸食之 sie angefressen..." 6)

Bei der Bestattung muß man für eine sichere Ruhestätte sorgen.

-
- 1) Watters, op. cit., S. 57. S. a. Chin-shu, ch. 105, S. 2858: "Der Fuchs stirbt mit dem Kopf zum (Heimat-)Hügel. Ich will sterben, wo meine Vorfahren begraben liegen!" (S. a. die ähnliche Stelle im Chin-shu, ch. 105, S. 2950).
 - 2) Vgl. z. B. de Groot, op. cit., Bd. 5, S. 593.
 - 3) Ibid., S. 577; s.a. Richard Wilhelm, Dschuang Dsǐ, S. 240; Chuang-tzu, Bd. 3, ch. 6, S. 146.
 - 4) Zimen, op. cit., S. 71.
 - 5) Kuo-yü, Bd. 2, ch. 19, S. 594.
 - 6) R. Wilhelm, Mong Dsǐ (Mong Ko), S. 60; vgl. Legge, op. cit., Bd. 2, S. 259.

Bestattet man die Toten zu wenig tief, so werden sie von Füchsen ausgegraben, bestattet man sie zu tief, so kommen sie ins Grundwasser zu liegen. 1)

In einer Szenerie von Ruinen, verlassenem Behausungen und Grabstätten geraten Füchse später zum plastischen Inventarium für Verfasser von Elegien oder Klageliedern.²

2.2.2. Zu 狐 und 狸

Ohne den zoologischen Aspekt näher berühren zu wollen, soll zunächst noch einmal betont werden, daß sich hinter dem Begriff "Fuchs" nicht nur Abarten dieses Tieres, sondern auch ähnliche Nachttiere wie Dachs, Wiesel, Marder etc. verbergen können. Wenn wir den chinesischen Ausdruck für Fuchs betrachten, so kommen die rein klassischen Einzelwörter hu 狐³ und li⁴ 狸 ebenso wie das "moderne" Binom hu-li 狐狸 in Frage. Beide Formen sind bereits in den ältesten Schriften zu finden, doch läßt das eigentlich monosyllabische klassische Chinesisch die Frage offen, ob es sich bei dem Binom nicht eigentlich um zwei Einzelzeichen, d. h. um eine Aufzählung handelt. Übersetzungen, die hier einen Aufschluß geben könnten, sind geteilter Meinung, da das zweite Zeichen li als Einzelzeichen ein Tier bezeichnet, über dessen Identität in den Quellen stets nur Vermutungen geäußert werden. Die Mehrzahl aller

-
- 1) Richard Wilhelm, Frühling und Herbst des Lü Bu We, S. 120; Cf. Lü-shih ch'un-ch'iu hui-chiao, S. 229f. Der Fuchs als "leichenfressender Dämon" ist auch schon aus der griechischen Sage bekannt (Handwörterbuch des Aberglaubens, S. 180).
 - 2) Wie z. B. bei dem Sung-Dichter Kao Chü-ch'ing 高菊卿 (Lebensdaten unbekannt): "Papierasche schwebt wie weiße Schmetterlinge. // Tränen, blutgefärbt, formen rote Azaleen. // Wenn die Sonne sinkt, schlafen die Füchse noch auf den Grabhügeln." (Cf. A. P. A. Zottoli, Cursus litteraturae sinicae, Bd. 5, S. 596; Herbert A. Giles, Gems of Chinese Literature, Bd. 1, S. 389).
 - 3) 狐 besteht aus dem Radikal 犬 ("Hund"), bezogen auf die oft als hundeähnlich beschriebene Gestalt und aus dem phonetischen Bestandteil 瓜 ("Melone") - archaische Aussprache vermutlich *kwa, gegenüber *g'wo für Fuchs (Bernhard Karlgren, Grammata Serica Recensa, S. 29, Nr. 42), welches auch in dem Zeichen 孤 ("allein, Waise") enthalten ist - ein Bezug auf das einzelgängerische Wesen des Tieres.
 - 4) Das Zeichen, das sich bereits auf Shang-Orakelknochen findet, läßt sich in Radikal 犬 ("Hund") oder 犭 ("katzenartiges Raubtier") und 里 (Dorf, Weiler) aufspalten und könnte mit dem Umherstreifen des Tieres an solchen Orten zu erklären sein, (Henry Doré, Researches into Chinese Superstitions, Bd. 5, S. 695 und Eduard Erkes, "Der Hund im Alten China", TP 37-3, 1944, S. 191).

konsultierten Übersetzungen setzt li und hu gleich und bezeichnet beide als Fuchs. Die übrigen ziehen für li nicht nur "Wildkatze"¹, sondern die unterschiedlichsten Möglichkeiten in Betracht, als da wären "Schakal"² bzw. "ein katzenähnliches Tier"³ bis hin zu einer geschlechtsspezifischen Lösung: hu sei das Fuchsmännchen, li die Fähe⁴. Laut Erkes war hu-li stets nur der Name eines einzigen Tieres.⁵ Auch chinesische Definitionen können kaum weiterhelfen. Wir wissen lediglich, daß die Unterscheidung beider Tiere bereits im 2. Jh. v. Chr. Rätsel aufgab:

[Wenn man] heute hu-li sagt, dann weiß man noch lange nicht, was ein hu ist oder was ein li ist. Entweder man hat noch nie einen hu gesehen, oder man hat noch nie einen li gesehen. hu und li unterscheiden sich nicht; [sie sind] von gleicher Art. Und so spricht man von hu-li, ohne zu wissen, was hu und li [eigentlich] sind. 6)

Eine spätere Quelle führt die Verwechslung beider Tiere jedoch auf mangelnde Sachkenntnis zurück und verweist auf den Vergleich mit Zither

-
- 1) "Wildkatze ist die häufigste Zweitübersetzung., gemeint u.U. eine chin. Abart, *Felis euphilura*, (Arthur de Carle Sowerby, Nature in Chinese Art, S. 173). "Li-Kopf" könnte auch ein Musikstück bezeichnen (Florence Waterbury, Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations, S. 28f.). Biot hat eine Stelle aus dem Li-chi über das Bogenschießen übersetzt (Edouard Biot, Le Tcheou-li, Bd. 2, S. 206; Chou-li ch. 30, fol. 11b), die auch in anderem Zusammenhang interessant ist: Der Chou-König Ling 周靈王 (571 - 522 v. Chr.) setzte den Schamanen Ch'ang Hung ein, um seine Lehensfürsten zur Morgenaudienz zu zwingen. Ein li-Kopf, der die Abwesenden symbolisierte, wurde mit Pfeilen beschossen (von Chavannes nun mit "Fuchs" wiedergegeben: Edouard Chavannes, Les Mémoires de Se-Ma Ts'ien, Bd. 3, S. 428; Shi-chi, ch. 28, S. 1364), daher die Bezeichnung "Nichtkommer" (不來 pu-lai) für den Fuchs, (Werner Eichhorn, Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen, S. 63). Solche "jagdmagischen" Elemente sind die ältesten des Schamanentums, (Wolf-D. v. Barloewen, Abriss der Geschichte Aussereuropäischer Kulturen, Bd. 2: Nord- und Innerasien, China, Korea, Japan, S. 25) .
 - 2) Legge, op. cit., Bd. 3, S. 121.
 - 3) M. v. Brandt, Der Chinese in der Öffentlichkeit und der Familie. Wie er sich selbst sieht und schildert, S. 140. Die Lösung kommt schon deshalb nicht in Frage, da das Weibchen gewöhnlich zuerst genannt wird (Erkes, op. cit., S. 189).
 - 4) Jerome Ch'ên u. Michael Bullock, Poems of Solitude, S. 94.
 - 5) Der Ausdruck gehörte damit zu den wenigen zweiseilbigen in der alten Literatur und könnte gar die Transkription eines Fremdwortes aus dem sibirischen Nordosten (Tungusischen?) sein. Bemerkenswert auch, daß im Shu-ching und Shih-ching nur hu vorkommen und li niemals als Personennamen auftritt, (Eduard Erkes, "Antithetische Komposition und Dekomposition im Chinesischen", Sinologica 2, 1950, S. 136f.).
 - 6) Huai-nan-tzu, Verf. Liu An 劉安 (? - 122 v. Chr.), ch. 10, S. 154.

und Harfe.¹ Die Auffassungen scheinen auch in entsprechenden Zeiträumen zu divergieren. Heute versteht man unter li in der Pekinger Gegend eine Wildkatze, während man das Tier vor der T'ang-Zeit angeblich mit dem Dachs (貉) gleichgesetzt hat - eine Bedeutung, die danach in Vergessenheit geriet.² Eberhard, dem das Zustandekommen des Binoms ebenfalls unklar ist, meint, li sei in alter Zeit ein Wiesel gewesen, welches in Westchina als Mäusefänger gehalten wurde.³ Das ch'ing-zeitliche KCTSCC führt Eintragungen zu li unter dem Oberbegriff hu. Ebenso wie es für den hu Geistergeschichten gibt, sind auch li-Erzählungen dokumentiert, doch in weit geringerem Umfang, was jedoch kein sauberes Kriterium für eine Unterscheidung abgibt. Japan, das beide Gestalten in der T'ang-Zeit übernahm, hat wohl größere Unterschiede entwickelt: Der zauberische kitsune 狐 is weitaus bedeutender und vielgestaltiger als sein etwas behäbiger, genußsüchtiger Widerpart, der tanuki 狸⁴, ein "japanischer Marderhund"⁵ (canis procynoides), den man noch heute als figurativen Türhüter vor japanischen Weinlokalen beobachten kann.⁶ Liu Guan-ying führt den dem Fuchskult ähnlichen "Marderkult" an, den er selbst noch in Nordchina erlebt hat.⁷

-
- 1) Hsin-lun, Verf. Huan T'an 桓譚 (43 v. Chr. - 28 n. Chr.), fol. 6a; übers. v. Timoteus Pokora, Hsin-lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an (43 B. C. - 28 A. D.), S. 37.
 - 2) Chuan-shuo chung te tung-wu, op. cit., S. 73f.
 - 3) Stellen aus dem Lü-shih ch'un-ch'iu, Han-fei-tzu und Huai-nan-tzu belegen, daß dieses wieselartige (?) Tier lange vor dem Import der Hauskatze aus Indien deren Funktion gehabt habe, (Erkes, "Der Hund im Alten China", S. 192).
 - 4) S. den Aufsatz von Brenda Jordan, "The Trickster in Japan: Tanuki and Kitsune", in: Addiss (Hg.), Japanese Ghosts and Demons. Arts of the Supernatural, S. 129-137.
 - 5) Gundert betont, daß es sich hier nicht um den Dachs handelt, wie oft angenommen (Gundert, op. cit., S. 2.), Brauns dagegen läßt den Begriff unübersetzt, weil das Tier in Europa unbekannt sei, (Brauns, op. cit., S. XXIV).
 - 6) Diese neckischen, nur zuweilen auch böartigen Dachse tricksen u.U. sogar Füchse aus, wenn auch ihre Zauberkraft derjenigen der Füchse unterlegen ist - sie können besser akustische als optische Trugbilder hervorbringen. Bekannt ist in Japan das Bild von tanuki bei Vollmond, die auf ihren Bäuchen trommeln, (s. Fumiko Y. Yamato, "Tanuki! Tanuki!" Kyoto Journal 2, Spring 1987, S. 18-20).
 - 7) Schrock/ Liu, op. cit., S. 13.

2.2.3. Der Fuchsname und mögliche mythologische Bezüge

Wenn man Werners These zugrunde legte, daß eine kultische Handlung ursprünglich lediglich den Ahnen gegolten hat, alle anderen Kulte daraus herzuleiten sind und letztlich auf den Glauben an ein Weiterleben des Geistes nach dem Tode zurückgehen,¹ könnte dies zu dem Schluß führen, daß die Verehrung von Pflanzen, Tieren etc. auf ein Mißverstehen der noch recht mangelhaft ausgebildeten "primitiven Sprache" und die Verwechslung von Metapher und Realität zurückzuführen ist.² Werner nennt das Beispiel des gerissenen Mannes, der den Spitznamen "Fuchs" erhält, was später unter seinen Nachkommen zu der Annahme führte, er habe einen echten Fuchs zum Ahnen.³ Dieser positivistischen Auffassung ließe sich seitens der strukturalistischen Forschung entgegenhalten, daß "der in Mythen häufig anzutreffende Gebrauch von Metaphern" zu Zwecken der "Personifizierung" verfolgt wird und dazu verhelfen soll, ein besseres Verständnis unheimlicher oder unerklärlicher Naturmächte zu wecken.⁴ Darüber hinaus gilt der Mythos als "wesentlicher Bestandteil der Religion" schließlich sogar als Erklärungsmuster für gesellschaftliche und universelle Zusammenhänge, als "Vorläufer von Philosophie und Wissenschaft".⁵ Wo in alten chinesischen Quellen von "Göttern" die Rede ist, erscheinen sie in der Regel in Tiergestalt, und es heißt schon bei Lieh-tzu, im Chou-li und Iso-chuan, die Tiere hätten reden können.⁶ Die chinesische Mythologie bildet ein unentwirrbares Amalgam von Vendettas und mystischen Kämpfen, in dem, laut Granet, Geschichten von Frauen und Tiernamen die größte Rolle spielen.⁷

Granet spielt mit jener Beobachtung auf eine Episode an, die für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse ist und aus verschiedenen, einander ergänzenden Quellen zumindest teilweise rekonstruiert werden kann: Die Geschichte dreht sich um die "Schwarze Gattin/Kebse" 玄妻,

1) Werner, op. cit., S. 260.

2) Ibid., S. 261.

3) a. a. O.

4) José Ramón Llobera u. Claude Lévi-Strauss als Interviewpartner, Naturvölker. Sozialsysteme im Einklang mit der Umwelt, S. 112f. Allerdings sind Theorien und Methoden der französischen Anthropologenschule nicht direkt auf chinesisches Material anwendbar, wie schon Sarah Allan zeigte, (The Heir and the Sage. Dynastic Legends in Early China, S. 12).

5) Ibid., S. 113f.

6) Conrady, op. cit., S. 198.

7) Marcel Granet, Danses et Légendes de la Chine Ancienne, Bd. 2, S. 513. S. a. Conrady, op. cit., S. 184: "Allen [Sagen] gemeinsam ist, daß Tiere, nicht Menschen eine Hauptrolle spielen."

die Granet geradewegs als "femme fatale" bezeichnet.¹ Ihre Geschichte dient der Mutter von Shu Hsiang 叔向 im Ch'un-ch'iu erfolgreich als Warnung vor der Heirat ihres Sohnes mit der schönen Tochter Wu Ch'ens 巫臣, des Herzogs von Shen 申公 (28. Jahr von Herzog Ch'ao = 513 v. Chr.), deren Mutter Hsia-chi 夏姬 außer diesem noch zwei weitere Ehemänner, einen Herrscher von Shen und ihren eigenen Sohn in den Tod getrieben, den Staat sowie zwei Minister zugrunde gerichtet haben soll. Sie belegt ihre Äußerungen mit einem historischen Rückblick, der mit den Worten eingeleitet wird, die wir in der Folge noch häufig anzutreffen sein werden: "Ich habe gehört, daß große Schönheit immer mit großer Bosheit einhergeht."²

In alter Zeit hatte der Prinz von Jeng 仍氏 eine Tochter mit herrlichem schwarzen Haar und von großer Schönheit, so daß man sich in ihrem Glanze 3) spiegeln konnte. Man nannte sie "Schwarze Dame 玄妻". K'uei 葵, [Shun's] Direktor des Musik[-ministeriums] 4), heiratete sie. Sie gebar Po Feng 伯封, der wahrhaftig das Herz eines Schweines hatte. Er war von unersättlicher Gier, grenzenlos cholerisch und streitsüchtig. Man nannte ihn den "großen Eber" 封豕. I 羿, der Prinz von Ch'ung 窮, setzte ihm [und seinem Haus] ein Ende, weshalb K'uei nun keine [Ahnen-]Opfer bekommt ... Außerdem wurde der Untergang der drei Dynastien 5) und der Fall des Prinzen Kung-tzu 共子 6) von solchen Kreaturen verursacht. Warum willst du nur diesen [Leichtsinn] begehen? Solche verführerischen Wesen 尤物 7) schaffen es, Männer zu umgarnen. Wenn ein Mensch

1) Granet, Danses, Bd. 2, S. 513.

2) Séraphin Couvreur, Ich'ouen Ts'iou et Tso Tchouan. La Chronique de la Principauté de Lōu, Bd. 3, S. 437; Legge, Bd. 5, S. 724ff.

3) Cf. Granet, Danses, Bd. 2, S. 514.

4) Zu K'uei, s. Granet, op. cit., S. 508ff.

5) Gemeint sind Frauen, die die drei vorangegangenen ersten Dynastien gestürzt haben sollen: Mo Hsi 妹喜 wird für den Sturz der Hsia 夏-Dynastie verantwortlich gemacht, Ta Chi 妲己 als Konkubine des letzten Herrschers Chou Wang 紂王 für den der Shang-Yin 商殷 und Pao Ssu 褒姒, die Konkubine des Yu Wang 幽王, für den der Westl. Chou-Dynastie. S. a. Couvreur, op. cit., S. 438. Genannt sind die drei in einer ähnlichen Warnung, die im Wu-yüeh ch'un-ch'iu an König Wu ergeht, (Werner Eichhorn, Heldensagen aus dem Unteren Yangtse-Tal (Wu-yüeh Ch'un-ch'iu), S. 122).

6) Li Chi 麗姬, eine der beiden Frauen, die Herzog Hsien von Chin 晉獻公 geheiratet hatte, schaffte es durch Intrigen, seinen zum Erben eingesetzten Sohn Prinz Kung-tzu bzw. Shen Sheng 申生 von Chin aus der Verbindung mit einer Konkubine seines Vaters, zu beseitigen und den eigenen Sohn einzusetzen (Herzog Chuang, 28. Jahr = 665 v. Chr.). Vgl. Couvreur, op. cit., a. a. O. u. Legge, op. cit., S. 113f. Detailliert wird diese Intrige in Kuo-yü beschrieben (Watson, in: Cyril Birch u. Donald Keene, Anthology of Chinese Literature, S. 63-67).

7) S. Glen Dudbridge, The Tale of Li Wa. Study and Critical Edition of a Chinese Story from the Ninth Century, S. 68: "beautiful creatures".

nicht rechtschaffen und tugendhaft ist, wird er sich stets Unglück zuziehen. 1)

In Ch'un-ch'iu/ Iso-chuan, Ch'u-tz'u und Chu-shu chi-nien verstreut auftretende, bruchstückhafte Informationen ergänzen einander teilweise und lassen auch eine begrenzte chronologische Anordnung sowie hypothesenhafte Gleichsetzungen zu.

"Einem der schwierigsten Sagenkomplexe der Altchina-Mythologie"² liegt die "Thematik des Mischrassen-Primärmythos von der Unterwerfung der Hia-Protochinesen durch die Shang-Yi 羿 -Bogner"³ zugrunde.³ Bei der Rezeption ihres Helden, des dem Herkules ähnlichen Jagdgottes I 羿, lassen sich zwei konträre Auffassungen feststellen: Zum einen ist er der "gute I", der vom Himmel zur Rettung der Menschheit gesandt, die zehn Sonnen herunterschoß und zahlreiche Ungeheuer besiegte; er stand im Dienste des Musterkaisers Yao 堯 (3. Jh. v. Chr.).⁴ Zum anderen ist er der "böse I", der das von Yü gegründete Hsia-Reich usurpiert haben soll.⁵ Dieser Bogenschütze I, der Prinz von Ch'iuung, tötete unter Shun 舜 (Yaos Nachfolger) den Direktor des Musikministeriums, K'uei, der mit der Tochter des Prinzen von Jeng, der "Dunklen Dame" verheiratet war. Er erschlug ihren Mann ebenso wie ihren Sohn, den "großen Eber" (s. o. Iso-chuan). I wiederum wird von seinem Gefolgsmann Han Cho 寒泥, der es versteht, sich in dessen "inneren Gemächern" ebenso wie unter dem Volk beliebt zu machen, erschlagen. Aus seiner Verbindung mit der nun zweifachen Witwe (?) - es wird aus dem Text nicht klar, ob es sich gar um eine andere Haremsdame Is gehandelt hat - gehen die beiden Söhne Ao 堯 und Hsi 豷 hervor.⁶

Ein Fragment aus den "Himmelsfragen" ("T'ien-wen") der Ch'u-tz'u scheint aber diese Version zu unterstützen:

Gott schickte I Yi, dem Unheil des Volkes in der Tiefe zu steuern;
Wie erschlug er den Flußgott und gewann die Herrin von Lo?
Er spannte des Bogens Sehne; er erschloß den Eber Feng;
Sein Fleisch ward Opfergabe; warum zürnte darob der Gott?
Cho nahm die Schwarze Füchsin zum Weib und spann mit der Dunklen Frau seine Ränke;

1) Couvreur, Bd. 3, S. 437; Legge, Bd. 5, S. 724ff.

2) Wolfgang Münke, Die klassische chinesische Mythologie, S. 346.

3) Ibid., S. 314.

4) Ibid., S. 345.

5) Granet, Danses, Bd. 2, S. 376.

6) Couvreur, op. cit., S. 203, übersetzt "les femmes de I", Legge, op. cit., S. 424, "the wife".

Wie wurde Is Leiche gekocht; wie wurde sein Fleisch gegessen? 1)

Gleichzeitig eröffnet die Ch'u-tz'u-Überlieferung zwei weitere Bruchstücke in dem "Puzzle". Zunächst zu I: Er hat auch den Flußgott (den Herrn des Gelben Flusses, Ho Po 河伯²) beseitigt und gewinnt dadurch dessen Frau, die Gattin vom Lo-Fluß.³ Ausgehend vom Hexagramm 64 des I-ching⁴, in dem in rätselhafter Symbolik der den Fluß überquerende Fuchs erwähnt ist, versucht Schmitt durch lautliche und inhaltliche Analysen und Querverbindungen eine Gleichung aufzumachen, die schließlich die Identität der "Kebse vom Luo" 雒賓 mit der "Schwarzen Füchsin" 緇狐 und dem "Dunklen Weib" 玄妻 beweisen soll.⁵ Die Verifizierung dieser These kann hier höchstens teilweise erfolgen, insofern als auch für Granet eine Gleichsetzung von Dunkler Dame und Shun hu hypothetisch statthaft erscheint, falls die Schreibung 玄 statt 晁 eine Emendation sein sollte⁶.

Eine besondere Rolle kommt in diesem Zusammenhang dem Motiv des Fluß überquerenden Fuchses zu, das sich durch die Literatur verfolgen läßt. Der Fuchs wird einerseits dafür bewundert, daß er im Winter Neueis zu überqueren vermag, ohne einzubrechen ("Trägt's den Fuchs, so trägt's den Jäger", sagt man auch bei uns.⁷), andererseits wird das Bild des dennoch ins Wasser geratenen jungen und unerfahrenen Fuchses zur Metapher für Mißerfolg wie im I-ching.⁸ Zahlreiche andere Werke haben sich dessen

1) Peter Weber-Schäfer, Altchinesische Hymnen. Aus dem 'Buch der Lieder' und den Gesängen von Ch'u', S. 32; Ch'ü-fu hsin-pien, Bd. 2, S. 412; vgl. Hawkes, op. cit., S. 50; Conrady, op. cit., S. 127. Modifiziert in Li-sao: "I liebte den Reichtum, liebte die Macht, // sein Pfeil erlegte den mächtigen Fuchs. // Torheit und Wollust nimmt böse das Ende: // Han Cho verführte die Frau seines Herrn." // (Weber-Schäfer, op. cit., S. 199; CKLT, Bd. 1a, S. 231).

2) Münke, op. cit., S. 125.

3) Ch'ü-fu hsin-pien, op. cit., a. a. O.

4) Chou-i hua-chieh, S. 329, vgl. die Übersetzung Richard Wilhelms, I Ging. Das Buch der Wandlungen, S. 233: "Wenn aber der kleine Fuchs, // wenn er beinahe den Übergang vollendet hat, // mit dem Schwanz ins Wasser kommt, // dann ist nichts, was fördernd wäre."

5) Gerhard Schmitt, Sprüche der "Wandlungen" auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund, S. 133. Auch Ku Chieh-kang und mit ihm Yüan K'o sind der Ansicht, daß , , und "Schwarzer Fuchs" gleichzusetzen sind, (Yüan K'o, Chung-kuo shen-hua chuan-shuo, Bd. 1, S. 297 u. Bd. 2, S. 403f; s.a. Yüan K'o, Chung-kuo shen-hua chuan-shuo tz'u-tien, S. 138, 218).

6) Granet, Danses, S. 33.

7) Riedel, op. cit., S. 93.

8) In einer heiteren Fuchserzählung von Hao Ko-tzu zur Ch'ing-Zeit ("Der über das I[-ching] plaudernde Fuchs") wird das Zitat vom kleinen Fuchs, der ins Wasser gerät, von dem verwandelten Fuchs als Affront aufgefaßt, und er verläßt beleidigt den menschlichen Gesprächspartner, der ihn an seiner Rute erkannt und provoziert hatte, (Jung-ch'uan i-ts'ao, S. 5023u.).

Version in mehr oder weniger abgeänderter Form zueigen gemacht.¹ Ob hier, wie Schmitt meint, das Motiv an sich bzw. der Ausdruck "mit der Rute ins Wasser kommen" auf einen sexuellen Vorgang anspielt, ist nicht auszuschließen. Außerdem scheint es auf ein "gefährliches" Unternehmen hinzudeuten.² Von anderer Seite wurde eine tiefer gehende Yin- und Yang-Symbolik vermutet.³ Man könnte den Übergang des Fuchses über das Gewässer gar als Synonym für den Tod betrachten⁴ und eine Verbindung ziehen zu der Sitte, "weiße Füchse und schwarze Dachse" 白狐玄貉⁵ dem Gott des Gelben Flusses Ho Po 河伯 bzw. Ho Tsung 河宗 zu opfern, wie das der "Himmelsohn" im 8. Jh. v. Chr. tat. Ein altes Gedicht setzt die Flußüberquerung metaphorisch mit der Trennung von Mann und Frau in Verbindung:

Eine Füchsin sucht über den Fluß zu gehn,
Die [nasse] Rute bringt sie zum Stehn.
Mein Weib starb - in mir nagt die Pein.
[Mit meinem Leid] bleib' ich allein. 6)

Die zweite und wichtigere Komponente in dem T'ien-wen-Zitat ist der Begriff Shun hu 紇狐. Wir begegnen ihm auch in den "Bambusannalen",

-
- 1) S. u. a. Chan-kuo-ts'e, Bd. 1, ch. 6, S. 248 (Übers. J. I. Crump, Chan-kuo Ts'e, S. 97); Shih-chi, ch. 78. Pao-p'u tzu [wai-p'ien] ch. 1.
 - 2) Schmitt, op. cit., S. 148f. u. passim.
 - 3) Buber, Chinesische Geistergeschichten, S. 16. In einem t'ang-zeitlichen fu des Yang Shou 楊濤 "Vom Fuchs, der am Eis horcht" 狐聽冰) ist tatsächlich von 冰 "Yin-Eis" 陰冰 die Rede, (Li-tai fu-hui, ch. 136, S. 1796).
 - 4) Vom Fuchs wie vom Dachs, die zur gleichen Klasse gerechnet werden, heißt es, sie stürben, wenn sie über den Strom gehen. S. z. B. Eva Kraft, "Zum Huai-Nan-Tzu. Einführung, Übersetzung (Kapitel I und II) und Interpretation", MS 16, 1957, S. 222: "Wenn der Dachs über den Wen-Fluß geht, stirbt er." Es handelt sich um eine Warnung, "Lage und Lebensart zu ändern". Ansätze dieses Motivs wurden gar für den späteren Fuchsgeisterglauben übernommen. Da man zur Ch'ing-Zeit beispielsweise glaubte, daß Fuchsgeister Flüsse nicht überqueren könnten, galt dies als letztes Mittel, sie loszuwerden. Eine besonders lästige Füchsin, die weder durch magische Formeln noch taoistische Priester vertrieben werden konnte, sollte schließlich auf einer Flußfahrt zur Strecke gebracht werden. (Anna Rottauscher, Altchinesische Tiergeschichten, S. 262-264 ("Ein Fuchsmädchen wird in den Fluß getrieben"). S.a. die LCCI-Novelle "Fen-chou hu", Bd. 1, ch. 2, S. 255: "Füchse können Flüsse nicht überqueren.")
 - 5) Mu-t'ien-tzu chuan, in: Wu-ch'ao hsiao-shuo ta-kuan, ch. 1, fol. 1a; Übers. v. Rémi Mathieu, Le Mu Tianzi zhuan. Traduction annotée. Etude critique, S. 2a.
 - 6) KT, Bd. 1, S. 16.

wo die gleiche Begebenheit Erwähnung findet¹. Da Shun als Clansname betrachtet werden kann² (Eberhard leitet ihn von der späteren Mondgöttin Heng-o 姮娥 ab, die ja ebenfalls Frau des allerdings "guten" Bogenschützen I gewesen war³), ist in den Übersetzungen oft von "Shun Hus Tochter"⁴ die Rede. Die primäre Symbolik des chinesischen Zeichens, nämlich "dunkler Fuchs", geht hier allerdings verloren, was eher die Verschleierung des mythologischen Hintergrundes zur Folge hat.

Diese Femme fatale, die man wegen ihrer schönen schwarzen Haare "dunkle Dame" genannt hat, stammt noch dazu aus einer Familie "Dunkler Fuchs", deren Mitglieder vielleicht in früheren Zeiten tatsächlich tierisches Aussehen gehabt haben mögen, wie ja auch die Götter und Kulturhéroen der Mythologie ursprünglich tiergestaltig waren und erst im Nachhinein vermenschlicht wurden. Bemerkenswert ist dabei, daß ausgerechnet diese Frau mit anderen Femmes fatales der Geschichte verglichen wird, die im 1. Jahrtausend n. Chr. als "Fuchsgeister" wieder in der Literatur auftauchen. Hat sich die Tradierung eine mit dem Fuchsnamen zusammenhängende vordergründige Assoziation zunutze gemacht?

Ein ähnlicher assoziativer Lapsus könnte auch in einem anderen Fall vorliegen. In dem Lied "Nan shan" des Shih-ching, einem Hochzeitslied⁵, galt die Metapher "männlicher Fuchs" 雄狐, die eigentlich nur für einen schlaun, erfolgreichen Ehemann stehen soll, der sich langsam und vorsichtig an seine zukünftige Braut⁶ herangepircht hat (姮娥), jahr-

1) "Shao-K'ang (der spätere Hia-Herrscher, 1874-1852 angesetzt) sandte Ju-i, um Ngao 嫫 auszukundschaften. Ursprünglich hatte Tshu Shun-wus Tochter geheiratet 浞娶純狐氏." (Eichhorn, nach Legge, op. cit., Bd. 3, S. 120, in: Conrady, op. cit., S. 245).

2) Conrady, op. cit., S. 127.

3) Eberhard, Lokalkulturen, Bd. 1, S. 41. Auch die Yangs, die nur in einer Anmerkung direkt von einer "concubine Chun Hu" sprechen, spielen auf die Mondgöttin, hier Ch'ang O 嫦娥 genannt, an, (Yang Xianyi u. Gladys Yang, Li Sao and Other Poems of Qu Yuan, S. 85).

4) Legge, op. cit., a. a. O. u. Conrady, op. cit., a. a. O.

5) Vgl. Arthur Waley, The Book of Songs, S. 66: "Over the southern hill so deep// The male fox drags along,// But the way to Lu is easy and broad// For this Ch'i lady on her wedding-way.// Yet once she has made the journey,// Never again must her fancy roam."

S. a. die Übers. von Bernhard Karlgren, "The Book of Odes. Chinese Text, Transcription and Translation", BMFEA 16, 1944, S. 65; Strauß, op. cit., S. 180; Legge, op. cit., Bd. 4, S. 155ff.

6) Karlgren, op. cit., a. a. O. Der Begriff 姮娥 findet sich auch in dem Shih-ching-Lied "Yu hu" 有狐, welcher das Thema des "Rendez-vous am Fluß" variiert: "Voici un renard solitaire// Sur le barrage de la K'i.// Dans le coeur que j'ai de tristesse!// Cet homme-là est demi-nu." (Couvreur, zit. n. Granet, Fêtes, S. 96; s.a. Legge, op. cit., S. 160; Waley, op. cit., S. 46; v. Strauß, op. cit., S. 140).

hundertlang in den alten Kommentaren¹ als Anspielung auf die inzestuöse Leidenschaft der Prinzessin Wen-chiang 文姜 von Ts'e zu ihrem Bruder, dem Fürsten Hsiang 襄公 von Chin. Nach ihrer Heirat (708 v. Chr.) mit dem Fürsten Huan 桓公 von Lu, läßt die Prinzessin ihn bei einem Besuch von Hsiang ermorden.² Dieser Interpretation des Liedes könnte man entgegengetreten, da sich das Verbrechen angeblich erst nach Abfassen des Liedes ereignet hat.³ Trotzdem hat man sich des Ausdrucks noch zur T'ang-Zeit bedient, um auf die inzestuöse Verbindung zwischen Yang Kuei-feis 楊貴妃 (719 - 756) Cousin Yang Kuo-chung 楊國忠 (? - 756) und einer ihrer älteren Schwestern anzuspielen. Die Zeitgenossen beschimpften den in offener Blutschande lebenden Kuo als "männlichen Fuchs".⁴ Jedenfalls scheint der Verwandlungsfähigkeit und dem damit verbundenen sexuellen Potential des Fuchses seine Symbolfunktion ("schlauer Mann") vorausgegangen zu sein.⁵

Die in diesem Abschnitt besprochenen Beispiele machen schon deutlich, wie leicht Inhalte vertauscht oder umgemünzt werden konnten. Der Vergleich des erfolgreichen Freiers mit einem schlaunen Fuchs hat, ob nun ursprünglich wertneutral oder nicht, eine eindeutig negative Konnotation erhalten. Daß sein "einsames Umherschweifen" einfach ein Ausdruck für Brautwerbung gewesen sein könnte, zeigt das Wu-yüeh ch'un-ch'iu.⁶ Die Eintragung in einem Wahrsagebuch aus dem 1. Jh. v. Chr. scheint diese Annahme zu unterstützen:

Der Fuchs geht [auf Freierversfüßen];
Ersteigt den Berg zu luftiger Höh'. 7)
Offene Werbung zeitigt Erfolg;
Großes Glück im leidenschaftlichen Unterfangen. 8)

Auch hier stellt der Fuchs zweifelsohne eine Metapher für den menschlichen Freier dar. Sein fuchsisch-schlaues Verhalten zeichnet den Erfolg vor. Wahrscheinlich genügt bereits die erste Zeile, um den Ausgang des Unternehmens zu charakterisieren.

-
- 1) Zur Deutung der "Lieder" und ihren Kommentaren s. Eduard Erkes, Neue Beiträge zu Geschichte des Choukönigs Yu, S. 3ff.
 - 2) Legge, op.cit., S. 70f.; Howard S. Levy, "The Family Background of Yang Kuei-fei", Sinologica 5, 1985, S. 111.
 - 3) V. Strauß, op. cit., a. a. O.
 - 4) Levy, op. cit., S. 110f.
 - 5) Lawrence Chapin Foster, The Shih-i Chi and its Relationship to the Genre known as Chih-kuai Hsiao-shuo, S. 46.
 - 6) Hier erscheint ein neunschwänziger Fuchs als Brautwerber, (Wu-yüeh ch'un-ch'iu, S. 178f.
 - 7) Die Zeilen des oben zitierten Shih-ching-Liedes: 南山崔崔雄狐綏綏 liegen hier in Abwandlung vor: 雄狐綏綏登山崔崔.
 - 8) Chiao-shih i-lin, Verf. Chiao Yen-shou 焦延壽, TSCC, ch. 3, S. 192.

2.2.4. Der neunschwänzige Fuchs

Durch das Attribut der neun Schwänze¹ rückt der Fuchs in die Domäne der Fabeltiere auf. Gerade in dieser Eigenschaft, so meint Alekseev, liegt ein Moment vor, in dem die Phantasie der Chinesen die anderen Völker zu überflügeln scheint.² Parallelen zu solch einem übernatürlichen Fuchswesen ließen sich aber auch hier auffinden. So handelt das Grimmsche Märchen "Von der Frau Füchsin" von einem Fuchs mit neun Zeiselschwänzen, der sich tot stellt, um die Treue seiner Frau zu erproben. (In einer Variante stirbt er tatsächlich.) Doch alle Freier der "Witwe" mit weniger als neun Ruten - einem offensichtlichen Potenzsymbol³ - werden abgewiesen.⁴

Der neunschwänzige Fuchs ist in zahlreichen Quellen vertreten. Die Tatsache, daß er auf zahlreichen Stein- und Grabziegelreliefs und Wandmalereien der Han-Zeit dargestellt ist,⁵ weist ihn schon als einen festen Bestandteil der überlieferten Mythologie aus. Häufig ist er im Gefolge der prähistorischen und später taoistischen Herrscherin Hsi-wang-mu⁶ zu sehen, deren Thron er meist zusammen mit dem dreibeinigen Sonnenraben, der Mondkröte sowie dem Mondhasen und weiterer Dienerschaft flankiert (s. Abb. 5 - 7). Als selbstverständliches oder gar tabuiertes Requisit im Hofstaat der Göttin findet er aber in schriftlichen Quellen so gut wie keine Erwähnung. Dies kann wohl - wie schon einmal vermutet - mit der engen Verbindung zum Totenkult erklärt werden. Es handelt sich bei den bildlichen Darstellungen oft um Sarkophagreliefs.⁷

-
- 1) Chiu-wei 九尾 steht auch als Synonym für den neunschwänzigen Fuchs (Han-yü ta-tz'u-tien, Hg. Lo Chu-feng, Bd. 1, S. 736).
 - 2) V. M. Alekseev, V starom Kitae. Dnevnik putesestvija 1907 g., S. 67.
 - 3) Die Zahl drei, die in neun potenziert ist, entspricht auch in Freuds Traumdeutung dem männlichen Prinzip.
 - 4) Riedel, op.cit., S. 66f.
 - 5) Käthe Finsterbusch, Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen. 2 Bde.; Liu Zhiyou u. Zhang Baocai, "Han Tomb Brick Designs", CL, Nov. 1983, S. 115-123; Wen Yu (Hg.) Ssu-ch'uan Han-tai hua-hsiang hsüan-chi, Tafeln 84, 85, 99.
 - 6) Zum Kult der Hsi-wang-mu in alten Quellen cf. Homer H. Dubs, "An Ancient Chinese Mystery Cult", Harvard Theological Review 35-4, Okt. 1942, S. 221-240. Es handelt sich um einen frühen Volksglauben, der vom Taoismus vereinnahmt wurde, wobei die zunächst tiergestaltige Göttin sich zur unsterblichen Frauenschönheit entwickelte, (Maeno Naoki, "The Origin of Fiction in China", Acta Asiatica 16, 1969, S. 36). Alte chin. Quellen zu ihrer Legende diskutiert Li Chien-kuo, I'ang ch'ien chih-kuai hsiao-shuo shih, Kap. 4, S. 198ff.
 - 7) Käthe Finsterbusch vermutet, daß es Darstellungen aus vergänglichem Material jener Zeit gegeben haben muß, ("Zur Ikonographie der Östlichen Han-Zeit (25 - 220 A. D.). Bemerkungen zu Michael Loewes Ways to Paradise", MS 34, 1979/80, S. 430).

Neunschwänziger Fuchs und dreibeiniger Rabe gelten in diesem Zusammenhang als der Sonne assoziierte Yang-Symbole, im Gegensatz zu den Yin-Symbolen Kröte und Hase im Mond¹ (s. Abb. 8²), und erscheinen als Paar in Einzeldarstellungen, wie bei dem Stempelabdruck, Ende der Westlichen Han (Abb. 9). Für ihr, sicher auch aus Symmetriestreben erfolgreiches, gemeinsames Auftreten ließ sich keine zeitgenössische Begründung finden.³ Außerdem trägt die Zuordnung zum Yang-Element recht



Abb. 5

ambivalente Züge, da Füchse eigentlich Yin-Tiere sind. Das spricht für eine eigenständige Entwicklung dieses Mythenwesens, das zunächst die Funktion eines Glückssymbols hat und allmählich - wie wir noch sehen werden - zu einer völlig entgegengesetzten Gestalt gerät. Ein Shantung Relief zeigt, daß auch "normale" Füchse Zugang am Hofe der Hsi-wang-mu hatten - in domestizierter Weise. Ein knieender Genius oder "Schamane"⁴,

1) Finsterbusch, "Zur Ikonographie", S. 448.

2) Bei genauem Hinblick hat dieser Fuchs lediglich sieben Schwänze, was von An Chih-min ("Chang-sha hsin fa-hsien ti Hsi Han po-hua shih-t'an", K'ao-ku 1, 1973, S. 51) kommentarlos vermerkt wurde, obwohl es sich hier wohl um ein Verzeichnis handelt, denn "siebenschwänzige Füchse" tauchen sonst nirgendwo auf.

3) Im Sui-shu, ch. 14, S. 327, treten beide parallel als Begleitscheinungen herrschenden Friedens auf: "Der neunschwänzige [Fuchs] gezähmt, die dreibeinige [Krähe] fügsam"

4) Mathieu, "Aux origines de la femme-renarde", S. 98.

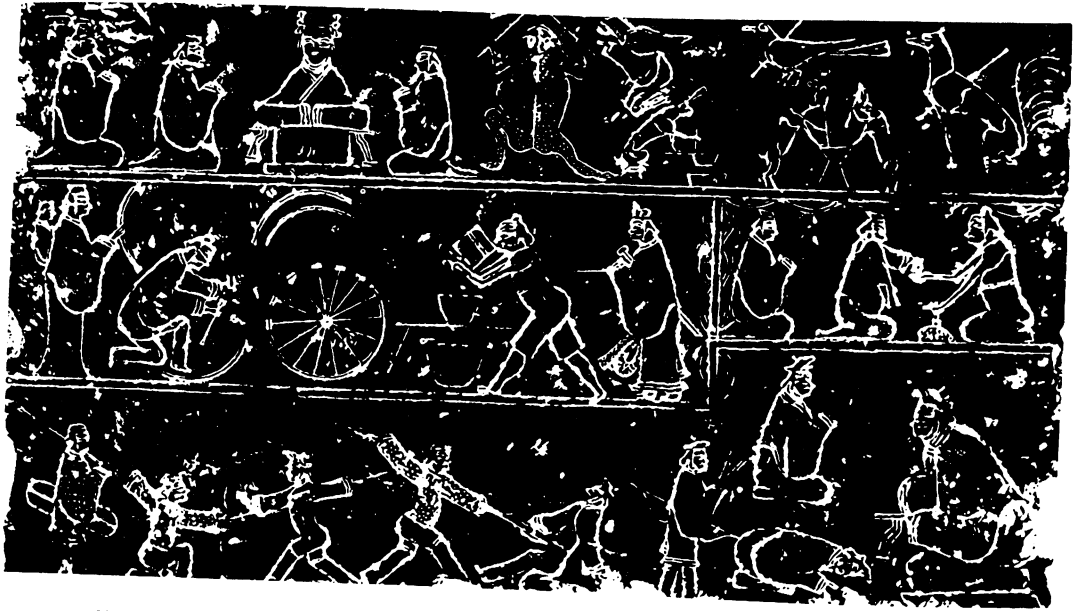


Abb. 6

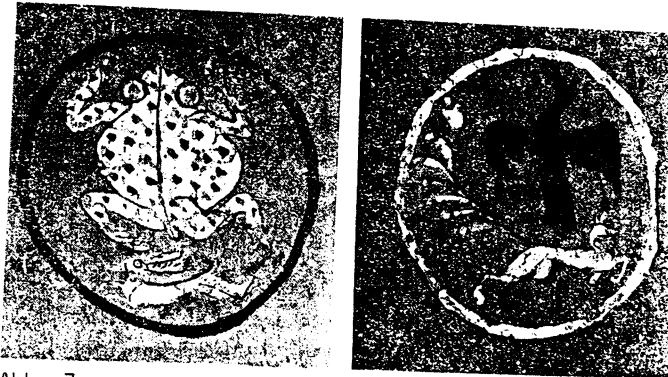


Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9

der zwei "Drei-Perlen-Zweige" darbietet, hält an der Leine einen Fuchs mit pfauenartigem Schwanz und einen Raben (Abb. 10).

Schon früh läßt sich ein negativ und ein positiv besetzter Mythologiestrang durch die Quellen verfolgen. Der neunschwänzige weiße Fuchs 白狐九尾¹ hat einmal die Funktion eines glücksbringenden Omens, welche sowohl "Bambusannalen" (Chu-shu chi-nien²) als auch Wu-yüeh ch'un-ch'iu durch die gleiche Legende dokumentieren. Ihnen zufolge erschien dem legendären Kaiser Yü 禹 (21. Jh. v. Chr.), einem der Kulturhéroen Chinas, dem besonders die Bewässerung des Landes und die Regelung der Wasserläufe zugeschrieben wird, das glücksbringende Omen eines neunschwänzigen weißen Fuchses 有白狐九尾之瑞³.

Die Episode wird im Wu-yüeh ch'un-ch'iu-Text ausführlicher behandelt:

Yü war in seinem dreißigsten Lebensjahr noch nicht verheiratet. Er kam auf seiner Reise zum I'u-shan (in Chekiang) 4).

Er fürchtete, daß seine Zeit auf den Abend zugehe und er keine Erben haben werde. Dann mit Worten sagte er: "Wenn ich heirate, dann muß es doch ein entsprechendes Vorzeichen geben." Es geschah, daß ein weißer Fuchs mit neun Schwänzen sich bei Yü meldete. Yü sagte: "Weiß, das ist mein Kleid. Neun Schwänze, das ist ein Beweis für die Königswürde." Im I'u-shan-Lied heißt es somit völlig klar:

- 1) Obwohl Mehrgliedrigkeit in der Mythologie kein seltenes Phänomen ist, hat G. Schlegel ("Problèmes géographiques", TP 4, 1893, S. 403) vermutet, es könne sich dabei um eine Fehlinterpretation von 尾 (wei - Schwanz) handeln, das auch als Zahlwort fungiere, daß es also "neun Füchse" seien. Dafür ließ sich kein Beweis finden. Mathieu hätte anstelle der "vier Läufe" sechs (?) erwartet: "Neun" bedeute nur ein Vielfaches, d.h. eine besonders buschige Rute. Es handle sich wohl um den Polarfuchs (*Alopex lagopus*) (Mathieu, Etude, Bd. 1, S. 434). Dies erklärt noch nicht die Wahl der Zahl neun, eigentlich eine heilsverheißende und mit paradiesischen Attributen ("neun Himmel", "neun Wände von K'un-lun", "neunarmiger Leuchter der Hsi-wang-mu" etc.) belegte, (cf. Loewe, Ways to Paradise, S. 108). Laut Volkssage wächst dem Fuchs mit jedem Jahrhundert eine Rute mehr. Mit tausend Jahren, d.h. zehn Ruten, wird er zum "Himmelsfuchs", (Chiang-nan te i-chia i-min chien ch'i-wen lu, S. 16).
- 2) Zu diesen Annalen s. Aleksy Debnicki, The 'Chu-shu chi-nien' as a Source to the Social History of Ancient China.
- 3) Legge, op. cit., Bd. 3, S. 117.
- 4) Vermutlich eher im heutigen Anhui zu lokalisieren, (CKLSTT, Bd. 1, K. 9-10).

"Wie heimlich schleicht der weiße Fuchs,
Neunfach geschwänzt und gut genährt.
(Ich nahm ein I-Barbarenweib,
Ich kam als Fremdling und soll König sein.)
Nahm' eine Frau und bau' ein Haus,
Zur Hauptstadt bau ich Pi-ch'ang (?) aus.
(Was Himmlisch und was Menschlich sei,
Das bracht' man somit auf die Reih'.
Yüeh heiratete darauf am T'u-shan und nannte (seine Frau)
Nü-chiao. 1)

Wie im Shih-ching impliziert der Ausdruck 綏綏 (shui-shui - schleichen) die Brautwerbung, so als ginge der Fuchs selbst auf Brautschau. Es könnte unschwer der Eindruck entstehen, als seien Fuchs und "I-Barbarenweib" identisch und Yü habe eine Füchsin gehehlicht.² Diese Lesweise hat auch P'u Sung-ling 蒲松齡 (1622 - 1730) in seiner Erzählung 青鳳 ("Ch'ing-feng") verarbeitet, um dem Stammbaum der darin agierenden Fuchsfamilie einen historischen Anstrich zu geben. Er hält sich jedoch zurück, direkt von einem neunschwänzigen Fuchs zu sprechen.

Der Alte (das Oberhaupt des Fuchsclans) sagte "Ich habe gehört, daß [einer] Eurer Vorfahren das T'u-shan wai-chuan 3) 崑山外傳 geschrieben hat. Wißt Ihr davon?" [Ch'ü-ping] bejahte. Jener fuhr fort, "Ich bin ein Nachkomme des T'u-shan-Clans. Bis [auf die Zeit] nach der T'ang-Dynastie kann man unseren Familienstammbaum zurückverfolgen, [doch für die Zeit] vor den Fünf Dynastien [also vor 907] haben wir keine [schriftliche] Überlieferung. Wir würden uns glücklich schätzen, wenn der gnädige Herr uns etwas unterweisen könnte." [So] entwickelte [Ch'ü-ping] einen kurzen Abriß, wie die Dame vom T'u-shan Yü bei seinen Aufgaben geholfen hatte." 4)

Kommentare zu dieser Stelle schließen daraus, daß Yü eine neunschwänzige Füchsin geheiratet hat.⁵ In dem mythologischen Roman Chung Yü-lung 鍾毓龍 (1880 - 1970) gibt der als Brautwerber auftretende Fuchs sich als Vorfahr des T'u-shan-Herrschers und seiner zwei Töchter aus. Als Yü

1) Werner Eichhorn, Heldensagen aus dem Unteren Yangtse-Tal (Wu-yüeh Ch'un-ch'iu), S. 84f.; Wu-yüeh ch'un-ch'iu, S. 178f. Vgl. die nacherzählte Szene bei Yüan K'o, Chung-kuo shen-hua chuan-shuo, Bd. 1, S. 345 u. Chung-kuo shen-hua chuan-shuo tz'u-tien, S. 332.

2) So sehen es z. B. Alekseev (op. cit., S. 67) und Li Chien-kuo (T'ang ch'ien chih-kwai hsiao-shuo shih, S. 277), der sich auf die Erzählung im LCCI beruft.

3) Es handelt sich um ein fiktives Werk, das vermutlich die Geschichte der Füchse behandelt und vom Autor eingefügt wurde, um dem Gespräch einen intellektuellen Anstrich zu verleihen, (Wen-hsüeh fan-tu chiao-ts'ai, S. 61).

4) [Hsiang-chu] Liao-chai chih-i t'u-yung, "Keng Ch'ü-ping", Bd. 1, ch. 1, fol. 17b; s.a. Yang Hsien-yi/Gladys Yang, Stories about not being afraid of ghosts, S. 53; Gottfried Rösel, "Das Gespensterhaus", Pu Sung-ling. Fräulein Lotosblume. Chinesische Liebesgeschichten, S. 13; andere Übersetzungen s. Kap. 7.1.3.

5) Ibid.

seine Tiergestalt moniert, verwandelt er sich kurzerhand in einen weisen alten Mann, nicht ohne ihn zu belehren, daß schließlich auch Göttergestalten wie Hsi-wang-mu nicht unbedingt menschgestaltig seien und er außerdem ein besonderes "Vorzeichen" verlangt habe.¹ Nun werden aber gerade neuschwänzige Füchsinnen, die einen Herrscher heiraten, in der nachfolgenden Literatur eben nicht als glücks- verheißend, sondern als Vorboten oder Initiatorinnen des Untergangs betrachtet. Es muß also einen Bruch in der Tradition geben bzw. ein markantes Unterscheidungsmerkmal. Dazu böte sich eine farbliche Determinante an, die sich jedoch zeitlich erst spät ausmachen läßt. Der weiße neuschwänzige Fuchs könnte schließlich als Glückssymbol dem späteren schwarzen, neuschwänzigen Fuchs, einem Verderben bringenden Monster, gegenüberstehen.² Die Farbe Schwarz ließe sich wiederum leicht dem zuvor besprochenen Komplex der "Dunklen Dame" bzw. der Bezeichnung "Dunkler Fuchs" zuordnen.

Doch zunächst findet sich die Symbolik des guten Omens auch in einem Werk der Östlichen Han-Zeit wieder:

Wenn allgemeiner Frieden herrscht, dann kommen die glücklichen Vorzeichen und zeigen an, daß der Herrscher die Leitung übernommen und Yin und Yang in Einklang gebracht hat. [...] Wenn die Tugend Vögel und Tiere erreicht, dann schwingt sich der Phönix empor, der Luan-Vogel tanzt, das Einhorn erscheint, der weiße Tiger kommt und ein Fuchs mit neun Schwänzen, der weiße Fasan fliegt herab, der weiße Hirsch erscheint, und die weiße Krähe kommt herabgeflogen. 3)

Das Vorherrschen der Farbe Weiß (in diesem Beispiel fehlt sie beim Fuchs vermutlich nur der sprachlichen Dreigliedrigkeit halber) ist besonders auffallend. Das zu den kosmologischen Spekulationen und himmlischen Erscheinungen abhandelnden Ch'an-wei-shu 讖緯書 zählende Ch'ien-t'an-pa 讖緯 verbindet mit der Erscheinung eines weißen Fuchses den Reichtum des Volkes.⁴ Im Sung-shu steht: "Der weiße Fuchs erscheint, wenn die Regierung tugendhaft und weise ist."⁵ Im Wu-yüeh ch'un-ch'iu wollte Yü die Farbe der Fucherscheinung als Symbol für seine Kleidung sehen. Vielleicht trug er Weiß aus Trauer um seinen Vater⁶ oder auf Grund

-
- 1) Chung Yü-lung, Shang-ku shen-hua yen-i (erstmalig 1936 veröffentl.), Bd. 3, h. 104, S. 1069ff.
 - 2) Hsia Yüan-yü, Chuan-shuo chung te tung-wu, S. 79. Aber auch "gespenstische Tiere in Verübung dämonischer Teufelei" werden mit Vorliebe weiß dargestellt, (Sälzle, op. cit., S. 244).
 - 3) Forke, op. cit., a. a. O.; Po-hu-t'ung, Verf. Pan Ku (32-92) et al., ch. 3a, S. 144.
 - 4) Li Chien-kuo, op. cit., a. a. O.
 - 5) Sung-shu, ch. 28, S. 803.
 - 6) Dies erklärt Yü bei Chung Yü-lung (op. cit., S. 1072).

eines Brauches im 7. Jahrhundert, nach dem Gelehrte, die noch keine Anstellung erhalten hatten, weiße Kleidung trugen.¹ Tatsächlich hatte Yü ja zu diesem Zeitpunkt auch noch nicht den Herrscher Shun abgelöst.² Ebenso assoziiert die Zahl neun als "Potenz von drei" und "starke männliche Zahl" wohl nach Yüs Deutung die "Königswürde", könnte aber gleichzeitig auch auf seine künftigen Kulturtaten (Regulierung der neun Flußläufe, Einteilung des Landes in neun Provinzen) oder die neun Dreifüße als Symbol der Herrschaft hindeuten. Darüber hinaus evozieren die frühen Zeichnungen der verästelten Fuchsruten eine Sage aus Estland, nach der der Fuchs bei der Schöpfungsarbeit mit seiner langen Rute die Flußläufe angab.³ Im Po-hu-t'ung wird folgende Erklärung gegeben:

Why must [this fox appear] with nine tails? When the nine concubines [of the King each] receive their proper place, his sons and grandsons will enjoy abundant place.

Why [is the emphasis laid] upon the tail? It is to indicate that his posterity shall be numerous. 4)

Da Yü selbst vor seiner Heirat den Wunsch nach einem Erben geäußert hatte, könnte mit den neun Schwänzen auch ein Fruchtbarkeitssymbol gemeint sein.⁵

Yü wird auch die Autorschaft des Shan-hai-ching nachgesagt,⁶ in dem die böartige Variante des neunschwänzigen Fuchses beschrieben wird. Eigentlich handelt es sich aber meist um fuchsähnliche Fabeltiere, zu deren Beschreibung man im mingzeitlichen San-ts'ai t'u-hui (1609) Illustrationen mit ähnlich lautender Beschriftung finden kann.⁷ Mit den Beschreibungen verknüpfte Assoziationen und Merkmale scheinen aber in das spätere Bild von dämonischen Füchsen eingegangen zu sein. So wird

1) Wolfram Eberhard, Lexikon chinesischer Symbole. Geheime Sinnbilder in Kunst und Literatur, Leben und Denken der Chinesen, S. 301.

2) Vgl. Legge, op. cit., Bd. 3, S. 117.

3) Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, op. cit., Sp. 176.

4) Po-hu-t'ung, ch. 3a, S. 146; Tjan Tjoe Som, Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall, Bd. 1, S. 242ff.

5) Eine Eintragung im Yen-tzu ch'un-ch'iu spräche dafür: "In the past my ancestor Duke Huangong 桓公 gave Guanzhun 管仲 foxes and grains and seventeen counties." (Li Xueqin, Eastern Zhou and Qin Civilizations, S. 434 bzw. Li Hsüeh-ch'in, Tung Chou yü Ch'in-tai wen-ming, S. 351).

6) Wu-yüeh ch'un-ch'iu, op. cit., S. 178; Eichhorn, op. cit., S. 84. Zum Shan-hai-ching und der Datierung einzelner Kapitel s. Otto Mänchen-Helfen, "The Later Books of the Shan-Hai-King (with a Translation of Books VI-IX)", AM 1, 1924, S. 550-586 und Mathieu, Etude, Bd. 1, S. Cff. (Vorwort).

7) San-ts'ai t'u-hui, Hg. Wang Ch'i (1565 - 1614), Bd. 6, S. 2233, 2241 u. 2257.

der "Babyschrei" der Füchse auch dem Geistertier zugeschrieben:¹

Es gibt dort [in den "Grünen-Hügel"-Bergen ^{青丘之山} 2)] Tiere, deren Äußeres Füchsen gleicht und die neun Schwänze haben. Ihr Ruf ähnelt dem von Säuglingen.³ Sie können Menschen fressen. Wer sie verzehrt, ist gegen [ihre] Vergiftung ^毒 4) gefeit.⁵

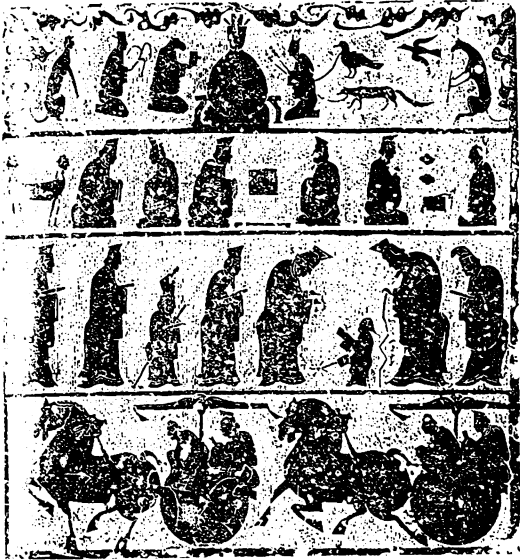


Abb. 10

- 1) V. R. Burckhardt, Chinese Creeds & Customs, S. 89.
- 2) Laut Mathieu (Etude, Bd. 1, S. 11) gibt es mehrere Gebiete, die diesen Namen tragen, einmal in Shantung, nördlich des Distrikts Kuan-jao 廣饒, dann der heutige Wu-i-shan 武夷山 in Fukien, nordwestlich von Ch'ang-t'ing 長汀 und ein Gebiet in Kiangsu (Wu 吳). Dieses "Reich der blauen Hügel" (Münke, op. cit., S. 109) im "äußersten Osten der Erde" suggeriert zwar die Lokalisierung in Shantung, doch ist das noch weiter im Nordosten gelegene Nordkorea gemeint, so daß das Gebiet der Mythe mit den historischen Eroberungen übereinzustimmen scheint, (Mathieu, op. cit., S. 434).
- 3) Der "Babyschrei" wird insbesondere grausamen Bestien nachgesagt, (Granet, Danses, Bd. 2, S. 515). Anthropophagie und Babyschrei werden auch dem Lung-chih 龍姪, einem fuchsähnlichen Tier mit neun Schwänzen, neun Köpfen und Tigerpranken zugeschrieben, (Shan-hai-ching [chien-su], ch. 4, fol. 5b; Überstzg. John W. M. Schiffeler, "Chinese Folk Medicine. A Study of the Shan-hai Ching", AFS 39-2, 1980, S. 54). In japanischen magischen Gedichten wird dem Fuchsgeist das nächtliche Heulen verboten, wobei nicht nur ein "(gedachter) Kausalzusammenhang" vorliegt, sondern die Analogie: "So wie der Fuchs - durch Verbot gehindert - nicht mehr abends schreit, so wird auch das kleine Kind nächtens still sein", (Hartmund O. Rotermond, Majinai-uta. Grundlagen, Inhalte und Formelemente japanischer magischer Gedichte des 17.-20. Jahrhunderts. Versuch einer Interpretation, S. 43).
- 4) Zu ku s. u. im gleichen Kap.
- 5) Shan-hai-ching [chien-su], ch. 1, fol. 3b; s. a. Shan-hai-ching [chiao-i], komm. v. Yüan K'o, S. 2f. mit Abb.

Zwei dieser fuchsähnlichen Wesen werden direkt als Vorboten kommenden Unglücks (i.e. Dürre) gesehen.¹ Die Beschreibung kommt immer wieder auf verwandte Charakteristika zurück. Schließlich wird, unter Verzicht auf einen Vergleich, konkret von neunschwänzigen Füchsen berichtet:

Das Land der Grünen Hügel 青丘 liegt in seinem [des Chao-yang-Tales 朝陽] 2) Norden. Seine Füchse haben vier Läufe und neun Schwänze. 3)

Auch in den "Bambusannalen" ist diese Kreatur am "östlichen Meer" zu finden. Eine Strafexpedition Kaiser Ch'us 紂 (1843 v. Chr. ?) macht sie ausfindig:

In this 8th year, he went on a punitive expedition towards the eastern sea, as far as San-chow, and got a fox with 9 tails. 4)

Eine weitere Stelle bringt den neunschwänzigen Fuchs mit dem Begründer der Westlichen Chou, Wen-wang 文王 (ca. 11. Jh. v. Chr.) in Verbindung. Eine apokryphe Abhandlung zu den Ch'un-ch'iu-Annalen aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, in der es heißt, Wen-wang habe auf Befehl des Himmels einen neunschwänzigen Fuchs empfangen⁵, wird von Wang Tzu-yüan 王子淵 (Wang Pao 王褒, Han-Zeit) als Kommentar zu seiner Darstellung heilbringender Omina bei den sagenhaften Herrschern zitiert. Dabei stimmen seine Angaben nur teilweise mit den Schilderungen in den "Bambusannalen" selbst überein.⁶ Das Motiv des Fuchses ist neu hinzugekommen:

"Einst hat Wen-wang das Vorzeichen eines neunschwänzigen Fuchses erhalten, worauf sich die östlichen Barbaren unterwarfen." 7)

-
- 1) S. z. B. Shan-hai-ching, op. cit., ch.4, fol. 5b; Schiffeler op. cit., a. a. 0.
 - 2) Laut Erh-ya ist mit "Chao-yang" der östliche Abhang eines Berges/Gebirges gemeint. Mathieu (Etude, Bd. 1, S. 433) übersetzt es mit "aufgehender Sonne" und vermutet das Yalu-Tal dahinter.
 - 3) Shan-hai-ching, ch. 9, fol. 2a; Schlegel, op. cit., S. 402f., Mathieu, op. cit., Bd. 1, S. 434.
 - 4) Legge, op. cit., Bd. 3, S. 121.
 - 5) 天命文王以九尾狐, Ch'un-ch'iu wei-yüan ming-pao 春秋緯元命苞, Verf. unbek., zit. n. TY, Bd. 1, S. 101; s.a. T'ien-chung-chi, Verf. Ch'en Wen-chung 陳文燭 (Ming), ch. 53, S. 1997o.
 - 6) Cf. die Schilderungen bei Legge, op. cit., Bd. 3, S. 143.
 - 7) "Ssu-tzu chiang-te lun" 四子章句德編, Wen-hsüan [Li Shan chu], Komp. Hsiao T'ung 蕭統 (501 - 531), SPPY, ch. 51, fol. 11b; Erwin v. Zach, Die chinesische Anthologie. Übersetzungen aus dem Wen-hsüan, Bd. 2, S. 954: "Erzählung von den vier Männern, welche die Tugend der Han-Dynastie besprechen". Zu den "östlichen Barbaren" gehören die Huai 淮夷, die der letzte Herrscher der Shang vergeblich zu unterwerfen suchte, während Wen-wang bereits im heutg. Honan einmarschierte. Im Gebiet der Huai liegt der T'u-shan (SKLSTT, Bd. 1, K. 14). Vgl. das Ereignis im Sung-shu, Bd. 3, ch. 28, S. 803.

Wie sehr all diese Vorstellungen in späterer Zeit vermischt bzw. rekombiniert wurden, zeigt das t'angzeitliche Jui-ying-t'u:¹

The nine-tailed fox is a spirit animal. In appearance it is red-coloured; it has four feet and nine tails. It comes from the country of the Green Hills. Its sound resembles [the cry of] a baby. Those who eat [its flesh] will be impervious to magical and evil influences, to [the bites of] poisonous insects and the like. 2) When Heaven, Earth and the four quarters are ruled [accordingly to] one [principle] the nine-tailed fox appears. Others say: it comes when the King does not incline to debauchery. 3)

Ein neunschwänziger Fuchs, wie er dem Musterkaiser Yü als Zeichen der Akzeptanz seiner Herrschaft seitens des Himmels erschien, wird also partiell gleichgesetzt mit den üblen Sagentieren des Shan-hai-ching.

Vielleicht liegt hier eine Adaption der erwähnten Strafexpedition Kaiser Ch'us vor.⁴ Kuo P'u 郭璞 (276 - 324), der Kommentator des Shan-hai-ching, scheint sich wiederum auf die T'u-shan-Legende zu beziehen, als er ergänzend zu der eo ipso nicht gerade positiven Schilderung des neunschwänzigen Fuchses in diesem Werk seine "Hymne an den neunschwänzigen Fuchs" 九尾狐贊 verfaßte:

Im grünen Hügel[-land] ein seltsam Tier:
der neunschwänzige Fuchs.
Ist [die Regierung] gut,
zeigt er sich mit einem Dokument im Rachen, 5)
bei [König] Wen von Chou erschien er
mit dieser Schrift als gutem Omen. 6)

-
- 1) [Sun-shih] jui-ying t'u in Yü-han shan-fang chi-i shu, t'ao 9, H. 83, fol. 21f.; zu diesem verloren gegangenen Werk s. Yüan K'o, Chung-kuo shen-hua chuan-shuo tz'u-tien, S. 178.
 - 2) Bis hier geht der Originaltext in TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3652.
 - 3) Som, op. cit., Bd. 1, S. 340. In Chung-kuo shen-hua chuan-shuo, Bd. 1, S. 380, erweckt Yüan den Eindruck, als enthielte die Shan-hai-ching-Stelle den Hinweis auf ein günstiges Omen, in Chung-kuo shen-hua chuan-shuo tz'u-tien, S. 14, präzisiert er mit dem Kuo P'u-Kommentar: "Wenn Friede herrscht, erscheint er als gutes Vorzeichen."
 - 4) S. dazu TPKC, Bd. 9, ch. 477, S. 3652.: "Chou Wen-wang".
 - 5) Nance (op. cit., a. a. O.): "During the Chou Dynasty this spiritualized fox appeared before the Emperor with a book in his mouth. By means of this book the Emperor was taught how to conquer the trickiness of the fox tribe." Tiere, die Schriften heranzubringen, um damit dem zukünftigen Herrscher die Unterstützung des Himmels zu signalisieren, finden sich u.a. in den "Bambusannalen", wo ein Phönixpärchen mit einem Schreiben im Schnabel bei Wen erscheint, (Legge, op. cit., Bd. 3, S. 143).
 - 6) Shan-hai-ching [chien-su], "t'u-tsan", fol. 32a; T'ai-p'ing yü-lan, Komp. Li Fang 李昉 (925 - 996) et al., Bd. 12, S. 3938; Ch'u-hsüeh chi, Verf. Hsü Chien 徐堅 (659 - 729) et al., ch. 29, S. 718; Ku-chin t'u-shu chi-ch'eng (KCTSCC), Bd. 63, ts'e 52, ch. 71, S. 692m.

Da Kuo P'u bekanntliche Taoist war,¹ könnte dies die oben geäußerte Vermutung stützen, daß die Gestalt des neunschwänzigen Fuchses in erster Linie diesem Umkreis zuzurechnen ist.

Eine Kalendereintragung Ts'ao Chih's 曹植 (192 - 232) scheint den Jui-ying-t'u-Bericht ebenfalls beeinflusst zu haben. Sie bringt die Sprache auf die rot(-braune) Fellfarbe des gemeinen Rotfuchses, die lediglich im Shih-ching, und zwar in negativem Kontext erwähnt war:

Am 23. Tag des 11. Monats, im ersten Jahre der [Regierungsdevise] huan-ch'u 2), sah ich im Norden des Kreises Kuan-ch'eng 鄆城³) ein Rudel von mehreren Dutzend Füchsen hinter mir. Ein großer Rüde befand sich in ihrer Mitte, der gut sieben, acht Fuß lang war und von purpurroter 赤紫 Farbe. Er hob den Kopf und richtete seine Rute auf. 4) Die Rute war ungeheuer groß - ein Schwanzbündel, von dem zahlreiche "Zweige" abgingen. Danach war mir klar, daß es sich um einen neunschwänzigen Fuchs handeln mußte. Dies paßte tatsächlich zur herrschenden Eintracht und zu der tugendhaften Regierung heiliger Kaiser. 5)

Ts'ao Chih spielt mit diesem Bericht höchstwahrscheinlich auf die Herrschaft seines älteren Bruders Ts'ao P'i 曹丕 (187 - 226), des Kaisers Wen 文帝 von Wei an, der im gleichen Jahre seine Herrschaft antrat. Aus diesem Grunde hat er wohl auch den Zeitraum des Erlebnisses vorverlegt, um den Symbolwert des glücklichen Omens zu erhöhen. Seine Beschreibung des neunschwänzigen Fuchses scheint sich an hanzeitlichen Steinreliefs orientiert zu haben, die die Fuchsrute einem dünnen, weitverästelten Zweig ähnlich darstellen (vgl. Abb. 5 - 9). Jahrhunderte später trat an seine Stelle die realistischer erscheinende Darstellung neun gleichgroßer, buschiger Schwänze, die ein Bild üppiger Fruchtbarkeit vermittelten (vgl. Abb. 11).

1) BD, Nr. 1069.

2) Das erste Jahr der Dynastie Wei wurde "Gelber Anfang" genannt, weil ein gelber Vogel mit einem zinnroten Buch im Schnabel erschienen sein soll, (Ts'ao Chih chi chiao-chu, Komm. Chao Yu-wen, S. 236). Im Sung-shu, ch. 28, S. 803, findet sich eine Eintragung, nach der der Fuchs am 31. Tag (甲午) erschienen sein soll.

3) Im heutigen Shantung gelegen.

4) 樹對 ("Baum") ist eine Emendation für 豎 ("aufrichten").

5) Ts'ao Chih chi chiao-chu, S. 235f. Solche Friedenssymbolik klingt auch im Sui-shu (op. cit.) an. Im Pei-Ch'i-shu, ch. 4, S. 46, gelten "sich umschlingende hundert[-jährige] Bäume und "neunschwänzige [Füchse]" ebenfalls als glückliches Vorzeichen.



Abb. 11



Abb. 12

2.2.5. Vom dämonischen Tier zum Tierdämon

Ein Vermerk in der Chronik des Königs Hsüan 宣王 (1. Reg.j. 826 v.Chr.) dokumentiert erstmals den Fuchs als Gegenstand einer Transformation, wie sie in Kuan-tzu symbolisch dem weißen Pelz des Tieres zugesprochen wird.²

Im 37. (Regierungs-)Jahr gab es ein Pferd, das sich in einen Fuchs verwandelte 有馬化為狐.³⁾

Von der Transformation eines Fuchses in einen Menschen scheint es von hier nicht mehr weit, zumal in derselben Chronik (im 32. Jahr) ein Pferd sich in einen Menschen verwandelt.⁴

Stellen wie diese und die folgende im Shih-chi des Ssu-ma Ch'ien (145-ca. 86 v. Chr.) liefern frühe Belege für "einschwänzige" Füchse als dämonische Tiere. Laut Geschichtsannalen scheinen Füchse fast die Rolle eines schamanistischen Mediums zu spielen. Ein Schamane rät beim Aufstand des Ch'en She 陳涉 (209 v. Chr.), Fuchsgebell als konspiratives Mittel einzusetzen.

Weiter ließ er (der Wahrsager) insgeheim den Wu Kuang sich in einen in der Nähe des Lagers befindlichen, in einem Hain gelegenen Gedächtnistempel begeben und in der Nacht, als die Laternen angesteckt wurden, den Schrei eines Kauzes 狐鳴⁵⁾ ausstossen und rufen:"Das grosse Ch'u wird erstehen und Ch'en Sheng wird König sein:" Die Soldaten überlief in der Nacht das Grausen. Am nächsten Morgen wurde unter den Soldaten immer wieder davon gesprochen, und sie deuteten mit den Fingern und den Augen auf Ch'en Sheng.⁶⁾

-
- 2) "Das Weiß des Fuchs[-pelzes] entspricht dem Wandel von Yin und Yang", d.h. er ändert sich mit der Jahreszeit, (Kuan-tzu, ch. 24, fol. 19a).
 - 3) Chu-shu chi-nien, Legge, op. cit., Bd. 3, S. 156. Diese Stelle wie die obige aus den "Bambusannalen" sind für Li Chien-kuo (op. cit., S. 89) Beispiel für die Diskussion zwischen Yin-Yang/Fünf-Elementen-Theoretikern und fang-shih-Magiern.
 - 4) Ibid.
 - 5) Abweichend vom Original setzt Haenisch statt "Fuchsgebell" den für den deutschen Leser vielleicht näherliegenden Käuzchenschrei. Fuchs- und Eulenschrei werden in späteren Quellen ja auch als Vorboten unglücklicher Ereignisse korrelierend eingesetzt: "It is like the hooting of the owl and the cry of the fox. Men all dislike them." (Jay Sailey, The Master who Embraces Simplicity. A Study of the Philosopher Ko Hung A. D. 283-343, S. 240. Pao-p'u-tzu [wai-p'ien], ch. 48, S. 189).
 - 6) Erich Haenisch, "Der Aufstand von Ch'en She im Jahre 209 v. Chr. (Shiki 48)", AM, NS 2 (1951-52), S. 74. S. a. Burton Watson, Records of the Grand Historian of China, translated from the Shih chi of Ssu-Ma Ch'ien, Bd. 1, S. 20; Yang Hsien-yi/ Gladys Yang, Selections from Records of the Historian, written by Szuma Chien, S. 198. Shih-chi, ch. 48, S. 1950; KCTSCC, Bd. 63, S. 694m. Vgl. die Episode auch im Han-shu, ch. 31, übers. v. Werner Eichhorn, "Der Aufstand der Zauberin Sai-erh im Jahre 1420", OE 1, 1954, S. 11.

300 Jahre später dient dagegen Fuchsgebell vom Dach zur Aufdeckung einer Verschwörung des Magistrats von Lu-nu 廬奴 (Chihli), T'ien Kuang 田光.¹

Auch die Eintragungen des Chiao-shih i-lin beweisen die Existenz eines Fuchsglaubens bereits im 1. vorchristlichen Jahrhundert. Zugleich ist ein stark sexuell gefärbter Unterton herauszuhören.

Die älteste Tochter heiratete dreimal: Ihr Treiben kannte keine Scham. Man verjagte den Fuchs, der [Geister-]Spuk vollführte; den Wanderer bewegt Abschiedsschmerz. 2)

Die älteste Tochter heiratete dreimal; das war ein Treiben, ein Getue! Die Füchsin 狐 狐 treibt Spuk; den nächtlichen Wanderer bewegt Abschiedskummer. 3)

Der alte Fuchs senkt seine Rute, erscheint in Ost und West als Geist. Er hat meine Herrin krank gemacht; sie sitzt tränenüberströmt, mit gekrümmten Zeigefingern (?). Ob in West oder Ost - große Schönheit führt in Versuchung. 4)

Was er alles treibt, der alte Fuchs! Sein Benehmen ist verderblich und dämonisch 蠱怪. 5)

Er verwirrte meine Herrin. Möge [sie] es am Ende nicht bereuen! 6)

-
- 1) S. Lun-heng, S. 159. Der Ausdruck 狐 嘯 wird von Forke mit dem Schrei einer "Wildkatze" übersetzt, wohl weil er sich auf dem Dach keinen Fuchs vorstellen konnte, (Alfred Forke, Lun-Hêng. Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung, Bd. 2, S. 361).
 - 2) Chiao-shih i-lin, Verf. Chiao Yen-shou 焦延壽 (Westl. Han), TSCC, ch. 2, S. 92.
 - 3) Ibid., ch. 2, S. 124.
 - 4) Ibid., ch. 3, S. 179.
 - 5) Der Begriff ku 蠱, zur Shang-Yin-Zeit "Insekten in einem Topf" darstellend, kann von seinen Anfängen auf Orakelknochen bis in die heutige Zeit verfolgt werden. Besonders zur Han-Zeit wurde er häufig im Zusammenhang mit 巫 verwendet und bezeichnet Hexerei und schwarze Magie, die z. T. von Schamanen ausgeübt bzw. bekämpft wurde. Seine Merkmale erinnern an Voodoo-Praktiken: Verfluchen, Verletzen oder Töten des Opfers durch "Gebete" und Manipulation symbolischer Puppenabbilder. Im Tso-chuan werden auch verderbliche Frauen mit diesem Begriff gekennzeichnet: "Dans le I king de Tcheou koung, la femme qui séduit l'homme, le vent qui renverse une colline sont appelés kou." (Couvreur, op. cit., Bd. 3, S. 39) S. a. Ware, op. cit., S. 5 u. Michael Loewe, Crisis and Conflict in Han China 104 B.C. to A.D. 9, S. 82ff.; H. Y. Feng u. J. K. Shyrock, "The Black Magic in China Known as Ku", Journal of the American Oriental Society 55, 1935, S. 1-30; De Groot, op. cit., Bd. 5, S. 826f. "Ku-Wesen" können sich, so die Vorstellung, in der Vagina erzwungen abstinente lebender Frauen einnisten und beim ersten Verkehr den Mann töten, (N. H. van Straten, Concepts of Health, Disease and Vitality in Traditional Chinese Society. A Psychological Interpretation. Based on the Research Material of Georg Koeppen, S. 72f.).
 - 6) Chiao-shih i-lin, ch. 3, S. 213.

Aus den Sätzen scheint die ganze Pikanterie späterer Fuchserzählungen auf. Hier sind der Fuchs/ die Füchsin bereits die Versucher, die ihre Opfer zur Unmoral verführen und mit Krankheit belegen, ja von Sinnen kommen lassen. Interessanterweise spielen ja weibliche wie männliche Füchse oft die Rollen von Inkubi und Sukkubi, vergleichbar etwa mit unseren mittelalterlichen nächtlichen Buhlteufeln.¹ Dabei verkehren sie nicht unbedingt in anthropomorpher, sondern auch in tierischer Gestalt mit ihrem Opfer.



Abb. 13

Erst das Shuo-wen chieh-tzu gibt eine genauere Erklärung zur Geisternatur des Fuchses ab, außerdem wird eine Verbindung zu den Totengeistern hergestellt, wie sie zuvor bereits im Zusammenhang mit dem Fuchs-Hügel-Motiv angesprochen wurde.

1) Van Straten unterscheidet drei Kategorien dieser Buhlteufel: Solche, die der "offiziellen Geisterhierarchie" angehören wie z. B. Drachen, Totengeister und alle erdenklichen Vertreter der anorganischen oder organischen Geisterwelt, darunter die Füchse, (van Straten, op. cit., S. 75ff.).

Füchse sind Geistertiere. [Toten-]geister reiten auf ihnen. 1) Sie haben drei Besonderheiten: Ihre Farbe ist von mittlerer Harmonie; 2) sie sind vorne schmal und hinten breit; wenn sie sterben, dann mit dem Kopf zum Hügel. 3) Das nennt man "die drei Tugenden" 4). Füchse stammen vom Hund ab, ihr Ruf [lautet] "kua" . 5)

Dies ist wohl die älteste und wichtigste Quelle, die den Fuchs gleich neben die (Toten-)Geister stellt. Indirekt nimmt darauf die gesamte nachfolgende Fuchsliteratur Bezug. Das t'angzeitliche Kuang-i-chi scheint auf das Shuo-wen-Zitat anzuspielen, wenn ein auf einem Fuchs reitender Geist beschrieben wird:

Ein gewisser Sung P'u war zur T'ang-Zeit während [der Regierungsperiode] Ta-li (766 - 780) Kommandeur an der großen Mauer. Er brüstete sich damit, daß er in jungen Jahren zusammen mit seinen Leuten bei Dunkel nach wilden Füchsen jagte. Mehrere Nächte vergingen, ohne daß sie etwas gefangen hätten. Schließlich gingen sie, weil eine [helle] Vollmondnacht herrschte, doch noch einmal ihrem Geschäft nach. Und da erblickten sie einen Geist, der einen Bambushut trug und auf einem Fuchs ritt. Er führte ihn gedankenverloren bis zu den [Lock-]speisen. Als sie das Versteck [der Jäger] erreichten, wollte der Fuchs hinein, aber der Geist nahm ihn an die Kandare, und so kehrten sie wieder um. Das wiederholte sich an die vier Mal. Am folgenden Abend begab sich P'u noch einmal zu dem Unterschlupf, [um zu erfahren], was da vor sich ging. Wieder ritt der Geist auf einem Fuchs; zwei kleine Geister zogen ihn vorne. Es war ein Kommen und Gehen bei dem Versteck. So lange P'u auch wartete, es gab keine Gelegenheit mehr, einen Fang zu machen [...]. 6)

Der Fuchs wird in dieser Erzählung in Verbindung mit dem Geist zum dämonischen Wesen und ist dadurch, obwohl er nur die untergeordnete Rolle eines Reittieres einnimmt, vor dem Zugriff der Jäger geschützt. Möglicherweise haben solche Vorstellungen auch bei der Darbringung von

-
- 1) Eberhard (Novelle, S. 57) übersetzt "fahren in sie".
 - 2) D. h. "gelb" (C. A. S. Williams, Encyclopedia of Chinese Symbolism and Art Motives, S. 198f.). Die vier Zeichen liefern laut Yoshino (op. cit., S. 82) den Schlüssel für die Fuchsverehrung der T'ang-Zeit: Die gelbe Farbe des Fuchsfells stelle - und das mache sie zur "Tugend" - die Verbindung zur gleichfarbigen Erde und zur Erdgottheit her. Die fünf Wandlungsphasen und das "Erdfluidum" seien in chinesischen Bauerndörfern am höchsten angesehen gewesen.
 - 3) Williams (op. cit., a. a. O.) übersetzt abweichend von den Kommentaren, die vertauscht sehen wollen, "he lifts his head upwards".
 - 4) Die Enzyklopädie Wakan sansai zue, ch. 38. S. 47, liefert eine andere Charakteristik der "drei Qualitäten": to wit, their flesh cures ulcers, their livers cause persons who suddenly have died to revive, their blood refreshes people who have been drunken", (De Visser, op. cit., S. 9f.). Dem chinesischen Original (STH) dient eine Mixtur aus obigen und noch zu zitierenden Quellen als Beschriftung der Illustration eines in unheimlicher Weise aggressiv dargestellten (Geister-)fuchses, (Abb. 13).
 - 5) Shuo-wen chieh-tzu [chu], S. 478a.
 - 6) TPKC, Bd. 10, ch. 451, S. 3691f.

Fuchsopfern eine Rolle gespielt. Im Mu t'ien-tzu chuan heißt es beispielsweise, daß "der Himmelssohn dem Wahrsager (oder Schamanen) einen Fuchs zum Geschenk machte; danach träumte er, während es dunkel war und regnete, von einem Opfer an die Geister".¹ Mit der Zeit scheint sich in den Vorstellungen das Machtverhältnis zwischen Geist und Fuchs umgekehrt zu haben - Füchse bedienen sich der Geister, um menschliche Gestalt anzunehmen oder vertreiben sie gar.² In der folgenden Untersuchung werden wir jedenfalls noch häufiger auf solche Friedhofszenerien zurückkommen.



Abb. 14

- 1) Mu t'ien-tzu chuan, op. cit., ch. 4, fol. 4b; Mathieu, op. cit., S. 4b-5.
- 2) Im ch'ingzeitlichen YWTT (Bd. 1, S. 169) steht: "Seit alters können Füchse und Gespenster nicht an ein- und demselben Ort wohnen. Die Gräber, in denen die Füchse ihre Höhlen graben, werden niemals von den Geistern der Verstorbenen bewohnt." (Hermann, op. cit., S. 137).

Man könnte, noch einmal zusammenfassend, sagen, daß Füchse in alten Quellen eher negative Konnotationen aufweisen, daß aber dem sog. neunschwänzigen Fuchs durchaus eine Heilswirkung zugeschrieben wurde, sieht man vom Shan-hai-ching einmal ab. Dieses wurde jedoch durch nachträgliche Erläuterungen modifiziert, wie wir gleich sehen werden. Die Rolle des "Königmachers", des Unterstützers und Förderers weiser Herrschaft dokumentiert, daß das Fabeltier im Auftrage einer höheren Instanz (d. h. des Himmels) handelt. Es zeigt an, daß ein neuer Herrscher auf höheren Willen hin im Amt ist. Eine direkte Verbindung zu den Verderben bringenden Frauengestalten läßt sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht feststellen. Allein die Konstruktion komplizierter mythologischer Querverbindungen läßt solche Deutung zu. Zeitlich parallel lief wohl die Entwicklung der Fuchs-Metamorphosen-Legenden ab, bis sich beide Stränge irgendwann einmal, spätestens zur T'ang-Zeit, treffen und als neue geschichtsbildende Legende hervorgehen. Der Mythos ist zu einem Teil der Geschichte geworden und wird von der Gegenwart, die er zu reflektieren hat, überlappt. (Lu Hsün hat darauf hingewiesen, daß die sog. Volkserzählungen aus Mythen und Legenden erwachsen seien, wobei letztere auf Mythen basierten, deren Hauptfiguren menschliche Züge angenommen hätten.¹⁾

Erst wenn das Erscheinen eines neunschwänzigen Fuchses nicht mehr mit der Inauguration eines würdigen Herrschers einherging, konnte eine Verschmelzung mit dem Femme-fatale-Motiv erfolgen. Seine Erscheinung gibt aber weiterhin Rätsel auf. Auch wenn im indischen Buddhismus Mehrgliedrigkeit eher im Zusammenhang mit der Darstellung anthropomorpher Göttergestalten auftaucht, könnte man die Neunschwänzigkeit als Anzeichen für entsprechende Einflüsse ansehen. Ebenso könnte jedoch taoistisches Gedankengut verantwortlich sein.²⁾

Jedoch besteht bei keiner der frühen Quellen ein Hinweis darauf, daß gerade dieses Fabeltier auch andere, geisterhafte Fähigkeiten haben könnte, die ihm die Verwandlung in Menschengestalt erlaubten. Auch die

1) Lu Xun (= Lu Hsün), Kurze Geschichte der chinesischen Romandichtung, S. 10ff. Yüan K'o sieht einen der Hauptgründe für den Niedergang der chinesischen Mythen in ihrer nachträglichen Historisierung durch den Konfuzianismus, (A. A. Tiškov, Rasskazy o neobyčajnom. Sbornik dotanskich novell, S. 5).

2) Percy Bruce, "The I Wei. A Problem in Criticism", JNCBRAS 61, 1930, S. 105: Sagentiere wie der neunschwänzige Fuchs sollen typische taoistische Elemente sein.

allgemeine Charakterisierung von Füchsen als "Geistertiere", erlaubt noch keinen Schluß auf ihre Verwandlungsfähigkeit.

Deshalb sollen die in den ersten Jahrhunderten n. Chr. entstandenen Berichte über Fuchsmetamorphosen untersucht werden, da hier erst die Verbindung zum Dämonisch-Weiblichen vollzogen wird. Ein allmählicher Umschlag zur Verteufelung neunschwänziger Füchse konnte dort erfolgen, wo diese Fabelwesen bisher vorwiegend glücksbringend, als positives Vorzeichen für eine neue Herrschaftsübernahme gesehen worden waren. Von der Verliererseite betrachtet, waren sie als Vorzeichen natürlich ein Negativum für den alten gestürzten (oder zu stürzenden) Herrscher. Dies führte gerade zu Zeiten unsicherer Herrschaftsordnung und häufigen Machtwechsels zu einer regelrechten Ominainflation.¹ (Es ist vielleicht von Bedeutung, daß diese Sichtweise zu einem Zeitpunkt die Oberhand gewann, als der Konfuzianismus endgültig etabliert war, d. h. zur T'ang-Zeit.² Während der Sung-Zeit - insbesondere 11. Jh. - konnten Omina gar "ausdrücklich gefälscht" werden.³)

Den Konfuzianern mußte daran gelegen sein, mittels angeblichen Einwirkens höherer oder "dunkler" Mächte den plötzlichen Abbruch eines "gottgefälligen" Herrscherkontinuums begründen zu können. Eine Art "Installationsexorzismus" sollte zu Beginn einer neuen Herrschaft die Geister austreiben.⁴ Gleichzeitig war die damalige Regierungsgentry aber auch meist taoistisch eingestellt⁵ und dachte vermutlich ähnlich wie Kuo P'u:

-
- 1) Sowohl in Berichten über Wen-wang selbst (s. a. Wei-shu, Bd. 8, ch. 112B, S. 2928) als auch über spätere Herrscher wie z. B. Chang-ti 章帝 (Üstl. Han) oder über den sagenhaften "weißen Kaiser" 白帝 (zu ihm s. TH, S. 1760m u. Werner, op. cit., S. 543) spielen neunschwänzige - Kommentatoren ergänzen mitunter "weiße" - Füchse als Geschenke oder Erscheinungen eine Rolle: Vergl. die Zitate in TPYL, Bd. 11, S. 3938; TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3653; I-wen lei-chü (IWLC), Komp. Ou-yang Hsün (557 - 641), Bd. 10, ch. 99. S. 2533; Yüan-chien lei-han (YCLH), Kompil. Chang Ying 張英 (1637 - 1708) et al., ch. 431, fol. 4a; P'ei-wen yün-fu (PWYL), Kompil. Chang Yü-shu 張玉書 (1642 - 1711) et al., Bd. 1, ch. 7a, S. 2940.
 - 2) Der Konfuzianismus wurde 630 zur Staatsreligion erhoben.
 - 3) Helwig Schmidt-Glintzer, "Die Manipulation der Omina und ihre Beurteilung bei Hofe - Das Beispiel der Himmelsbriefe Wang Ch'in Jos unter Chen-tsung (Regierte 998 - 1023)", Asiatische Studien 35-1, 1981, S. 4.
 - 4) Wagner, op. cit., S. 246.
 - 5) Wolfram Eberhard, Geschichte Chinas. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 230; s. a. Forke, op. cit., S. V: "Die meisten vermischen konfuzianische und taoistische Gedanken, indem sie mal bald die eine bald die andere Seite bevorzugen."

Einer, der herrscht, muß [unter dem Einfluß] übernatürlicher Mächte stehen; er [muß] sein Herz gegenüber Himmel und Menschen verhärten und mit Geisterwesen verkehren. Erst dann kann man sagen, er habe das Mandat [des Himmels] erhalten. 1)

Betrachtet man aber die Parallelentwicklung der verschiedenen besprochenen Motiv- und Legendenstränge, erschiene die Annahme eines kontinuierlichen Entstehungsprozesses der Fuchsgeisterthematik vom bösen Omen, über das Symbolisieren eines gerissenen Menschen bis hin zur (Geistes-)Krankheit und Tod assoziierenden verderblichen Kreatur und ihrer Metamorphosefähigkeit² wohl doch zu simplifizierend.

Wie im folgenden zu erkennen sein wird, taucht mit der Verwandlung des Fuchses in Menschengestalt erstmals das Femme-fatale-Motiv auf.

1) Chin-shu, Bd. 6, ch. 72, S. 1901 (Biographie des Kuo P'u).

2) Foster, The Shih-i chi, S. 46.

Teil 3: Die Anfänge der Fuchsmetamorphosen in der Chih-kuai-Literatur¹

Wie bereits erwähnt, berichten schon die "Bambusannalen" von der Verwandlung eines Pferdes in einen Fuchs.² Auch andere alte Quellen berichten über Metamorphosen von einer Tierart in eine andere.³ Allerdings handelt die erste überlieferte Erzählung zum Fuchs, die immer wieder angeführt wird, eigentlich von einem li 狸. Der Vollständigkeit halber sei sie hier angeführt, dokumentiert sie doch die Existenz solcher Geschichten zur Han-Zeit, wenn sie gar in die Annalen Eingang fand.

[Der Magier Fei] Ch'ang-fang 費長房 befand sich [einmal] mit Begleiter auf einem Spaziergang, als sie einen jungen Studenten erblickten, der eine gelbe Mütze und einen Pelzmantel trug und ein ungesatteltes Pferd ritt. Er war, [ihrer ansichtig werdend,] abgestiegen und verbeugte sich, mit der Stirn bis zum Boden. Chang-fang rief ihm zu: "Gib' das Pferd seinem Eigentümer zurück, dann bleibt dir die Todesstrafe erspart!" Sein Begleiter fragte nach dem Grund [für sein Verhalten], und Ch'ang-fang gab zur Antwort: "Das ist ein li, der das Pferd des [hiesigen] Stadtgottes 4) gestohlen hat." 5)

Im Pao-p'u-tzu [nei-p'ien]⁶ wird schließlich von der Fähigkeit des Fuchses, sich in einen Menschen zu verwandeln, berichtet bzw. von den

- 1) Zur Entstehung des Begriffs s. die systematische Bio-Bibliographie der chih-kuai-Literatur von Fu Hsi-hua, "Liu-ch'ao chih-kuai hsiao-shuo chih ts'un-i", Han-hsüeh 1, 1944, S. 169ff. u. Nienhauser (Hg.), The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature, S. 280-284.
- 2) Vgl. dazu auch den Bericht im Fa-yuan chu-lin 法苑珠林 des T'ang-Autors Shih Tao-shih 釋道世 im T'ien-chung-chi, op. cit., a. a. O.; Kenneth Joel Dewoskin, The Sou-shen-chi and the Chih-kuai Tradition: A Bibliographic and Generic Study, S. 1422; Foster, The Shih-i chi, op. cit., S. 30.
- 3) S. z. B. das Kapitel "Yüeh ling" 月令 im Li-chi, in dem die Verwandlung von Adlern in Tauben, Feldmäusen in Wachteln, Spatzen in Austern etc. erwähnt wird, (zit. n. Dewoskin, op. cit., S. 282).
- 4) Seit ca. 1500 Jahren hatte jede Stadt ihren eigenen Stadtgott, eine Art Schutzpatron, zu dem beispielsweise würdige verstorbene Beamte postum ernannt wurden, (Eberhard, Symbole, S. 274f.). Der Kult selbst ist präbuddhistisch und prähistorisch und gehört zu den ältesten Chinas, (Florence Ayscough, "Cult of the Ch'eng Huang Lao Yeh 城隍老爺 (Spiritual Magistrate of the City Walls and Moats)", JNCBRAS 55, 1924, S. 131-155).
- 5) Hou-Han-shu, Verf. Pan Ku 班固 (32 - 92 n. Chr.), ch. 82, S. 2744ff.; moderne Übers. in Chuan-shuo chung te tung-wu, S. 74; De Groot, op. cit., Bd. 5, S. 582; Foster, op. cit., S. 46; Ngo Van Xuyet, Divination et Magie et Politique dans la Chine ancienne. Essay suivi de la traduction des "Biographies des Magiciens" tirées de l' "Histoire des Han postérieurs" S. 133.
- 6) TPYL, op. cit., Bd. 12, S. 3937u., Eugene Feifel, "Pao-p'u tzu", chap. 3, Ms 6, 1941, S. 185, 187; De Groot, op. cit., Bd. 4, S. 182.

Voraussetzungen hierzu. Es heißt, Füchse und Wölfe könnten 800 Jahre alt werden und seien im Alter von 500 gar in der Lage, sich in Menschen zu verwandeln.¹ Man erfährt auch, an anderer Stelle des Werkes, wie man sich solche Erscheinungen vorzustellen hatte.²

Das Hsüan-chung-chi, das um das 3./4. Jh. entstanden sein dürfte,³ gibt ausführlichen Aufschluß über diese Phänomene, und nun ist mit einem Mal auch von einem damit zusammenhängenden Sex/Liebe-Motiv die Rede.

Wenn der Fuchs fünfzig Jahre alt ist, kann er sich in eine Frau verwandeln; ist er hundert Jahre alt, kann er sich in ein wunderschönes Mädchen verwandeln, in einen geisterbesessenen Schamanen 4) oder auch in einen Mann, der mit Frauen sexuellen Verkehr unterhält. Er hat die Fähigkeit, alles, was geschieht, bis auf 1000 Meilen hin zu wissen. 5) Er ist vertraut mit giftiger Dä-

-
- 1) Ko Hung 葛洪 (ca. 280 - 340) selbst erklärt in seiner Autobiographie, daß das 20 Kapitel umfassende Nei-p'ien taoistischer Natur sei und von "Göttern und Genien, Rezepturen und Arzneien, Geistern und Wundern" berichtet, während das doppelt so umfangreiche Wai-p'ien, das über Erfolg und Mißerfolg menschlicher Belange und öffentlicher Angelegenheiten Kunde gebe, konfuzianisch sei. Zu seiner Bedeutung für die Chih-kuai-Literatur cf. Dewoskin, "The Six Dynasties Chihkuai and the Birth of Fiction", in Chinese Narrative. Critical and Theoretical Essays, Hg. Andrew H. Plaks, S. 29ff. "Wenn am Tage Hsü 夔 jemand sich "Herzog Ch'eng-yang" 成陽公 nennt, ist er ein Fuchs." (Pao-p'u-tzu [nei-p'ien], CTCC, Bd. 8, ch. 17, S. 79; James R. Ware, Alchemy, Medicine, Religion in the China of A. D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung (Pao-p'u-tzu), S. 188; De Groot, op. cit., Bd. 5, S. 601.
 - 2) Derk Bodde, Essays on Chinese Civilization, S. 341 ("The Slaying of the Fox Fairy").
 - 3) Foster (op. cit., S. 69) bezieht sich auf Lin Ch'en, der das Werk auf die Zeit der Östlichen Chin datiert. Yen Mao-yüan nimmt Kuo P'u als Autor an. Seine Chih-kuai-Bibliographie handelt auch die noch zu erwähnenden Werke ab, ("Wei Chin Nan-pei-ch'ao chih-kuai hsiao-shuo shu-lu fu-k'ao-cheng", Wen-hsüeh nien-pao, Nov. 1940, S. 45-72; insbes. S. 59f.).
 - 4) Schamanen, die als spiritistisches Medium fungieren und die Stimmen der Geister durch sich sprechen lassen, als Bindeglied zwischen Menschen- und Götterwelt, sind in vielen Kulturen vorzufinden. Die Stelle aus dem Shuo-wen chieh-tzu, nach der Geister auf Füchsen reiten, geht ebenfalls in diese Richtung. Aus ihr könnte man auf hanzeitliche schamanistische Praktiken schließen, die mit Füchsen in Verbindung standen.
 - 5) Vielleicht eine Anspielung auf Ch'u-tz'u: "O Seele, kehre zurück, im Süden kannst Du nicht bleiben! ... Vipern und Schlangen wimmeln zahlreich, ungeheure Füchse gibt's auf tausend Meilen hin." (Eduard Erkes, Das "Zurückrufen der Seele" (Chao-hun) des Sung Yüh, S. 18f.). Bei der Wiedergabe der "tausend li" (= ca. 500 km) sind sich die Übersetzer uneinig: Weber-Schäfer (op. cit., S. 73: "Der Fuchs springt über tausend Meilen") entschied sich für eine "magische" Interpretation, während andere realistischere Lösungen wählten, (Yang, Li Sao, S. 85). Hawkes (op. cit., S. 104) vermutete eine Hyperbel ("a hundred leagues"), womit er der Zoologie relativ nahe kommt. Füchse können in drei Tage bis zu 100 km weit laufen, (Zimen, op. cit., S. 78).

monie. 1) Er kann Menschen so in Verwirrung stürzen, daß sie den Verstand verlieren.

Wenn er tausend Jahre alt ist, kann er in Himmelsdienste treten und zum Himmel Zutritt erhalten und wird zum Götterfuchs. 2)

In der Abhandlung "Pien-hua-lun" 變化論 des Sou-shen-chi (Komp. zw. 335 u. 345) über die philosophischen Hintergründe solcher Transformationen von Lebewesen, macht Kan Pao eine etwas abweichende Aussage zu der obigen Ausführung, wenn er sagt, der Fuchs würde sich erst im Alter von 1000 Jahren in ein schönes Mädchen verwandeln. 千歲之狐起為美女³.

Neu ist der Begriff t'ien-hu 天狐 ("Götter-" bzw. "Himmelsfuchs"), die erstrebenswerteste, höchste Stufe des Fuchsseins. Daß ein Fuchs jedoch durch seinen Aufstieg zum Himmel nicht unbedingt sein negatives Image verliert, zeigen auch die folgenden Erzählungen. Das Sou-shen-chi scheint schließlich überhaupt das früheste erhaltene Werk zu sein, das Fuchsgeschichten einen besonderen Platz einräumt⁴ und ist in vieler Hinsicht repräsentativ für das dargebotene Themenspektrum. Trotz der

-
- 1) S. a. De Groot (op. cit., Bd. 5, S. 586): "they can poison men by sorcery" 善毒魅) könnte auf eine weitere, dem Fuchs zugeschriebene Eigenschaft hindeuten: das Übertragen von gefährlichen Krankheiten wird ihm nach der Han-Zeit nachgesagt, (De Groot, op. cit., S. 582). Auch das Wasserinsekt "Kurzer Fuchs" 短狐, schon im Shih-ching unter der Bezeichnung 虫或 erwähnt und als legendärer Wassergeist in mehreren Quellen beschrieben wird, könnte mit hineinspielen, (cf. Granet, Danses, Bd. 1, S. 310; Legge, op. cit., Bd. 4, S. 346; v. Strauß, op. cit., S. 330). Im Süden soll tuan-hu gar ein Name für Gift gewesen sein, (Granet, op. cit., a.a.O.). Zur mißverständlichen Gleichsetzung führt die Kurzfassung: "Wassergeist" 狐水神也, (Han-shih wai-chuan, S. 4), was im Kommentar klargestellt wird. Mei, eigentlich der Ausdruck für einen menschengesichtigen Berggeist, gilt oft als synonym mit "Fuchsgeist", ebenso wie das Binom hu-mei 狐魅 (De Groot, op. cit., a. a. O.).
 - 2) Hsüan-chung-chi in TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3652; Li Feng-mao, op. cit., Bd. 3, S. 20; De Groot, op. cit., S. 582f.; Glen Dudbridge, The Tale of Li Wa. Study and critical edition of a Chinese Story from the ninth century, S. 64. Teilw. übers. von K. I. Golygina, Novella srednevekovogo Kitaja. Istoki sjužetov i ich evoljucija 8-9 vv., S. 283; H. C. Chang, op. cit., S. 41; R. H. van Gulik, Sexual Life in Ancient China. A preliminary survey of Chinese sex and society from ca. 1500 B. C. till 1644 A. D., S. 210.
 - 3) Sou-shen-chi, CKHSMC, ch. 12, S. 89; PPTS, ch.12, fol. 1b; Dewoskin, op. cit., S. 281f.; s. dazu das Kapitel über "Naturmetamorphosen" bei Wang Kuo-liang, Wei Chin Nan-pei-ch'ao chih-kwai hsiao-shuo yen-chiu, S. 224f.
 - 4) Derk Bodde, Essays on Chinese Civilization, S. 341 ("The Slaying of the Fox Fairy"); s. a. Bodde, "Some Chinese Tales of the Supernatural. Kan Pao and his Sou-shen chi", HJAS 6, 1941/42, S. 338-357.

rudimentären Erzähltechnik wirkt sein Inhalt in den literarisch ausgefeilten ch'uan-ch'i der T'ang-Zeit fort. Die Erzählungen waren darauf angelegt, den Leser weltanschaulich zu beeinflussen, und dieses didaktische Potential machten sich bald nicht nur Buddhisten und Taoisten, sondern auch Konfuzianer zunutze.¹

Gerade um die Zeit seiner Entstehung (um 300) kommen die ersten in schriftlichen Quellen nachweisbaren Mirakelgeschichten über Verwandlungen auf. Diese sog. chih-kuai ("Beschreibungen von Anomalien"²) sind vermutlich schon während der Han-Zeit im Volke entstanden³ - der erwähnte Annaleneintrag zeigt, wie selbstverständlich solche Vorkommnisse damals berichtet wurden - und hatten sich mit Ko Hung bereits zu einer in sich geschlossenen Novelle entwickelt⁴, zu dem neuen Genre der chih-kuai hsiao-shuo 志怪小說 ("Mirakelgeschichten"). Es wurde zunächst als degenerierter Zweig der Geschichtsschreibung betrachtet (den Annalen verdankt es auch äußeren Aufbau und Form, da die Literaten mit ungeheurem Sammeleifer alte Berichte über merkwürdige Ereignisse gewissenhaft aufzeichneten.) Erst heute erkennt man den hohen volkskundlichen Wert dieser Sammlungen.⁵ Die Entwicklung dieser Prosagattung aber, wie auch die der zur T'ang-Zeit entstehenden neuen Erzählformen läßt sich gerade um die Achse der Fuchsthematik verfolgen.⁶ Foster hat für diese Literatur sechs Hauptmotive herausgearbeitet: Sex/Liebe (eine auf die "Vulgarisierung der Liebe" zurückzuführende Verbindung), Auferstehung, Hölle, Füchse, Träume, Geister.⁷ Er konzentriert sich dabei auf das Fuchsmotiv in Relation zum Sex/Liebe-Motiv, das sich trotz seiner Verwurzelung in der Chou-Literatur (Shih-ching, s. o.) erst in der Erzählprosa der Sechs Dynastien zu entwickeln

-
- 1) James Robert Hightower, Topics in Chinese Literature. Outlines and Bibliographies, S. 77.
 - 2) DeWoskin, "The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction", Chinese Narrative, S. 22.
 - 3) Lo Chin-t'an macht die starke Verbreitung des Schamanismus während der Ch'in- und besonders gegen Ende der Han-Dynastie im Verbund mit dem eindringenden Hinayana-Buddhismus für die Entstehung der Mirakelgeschichten verantwortlich, (cf. "Popular Stories of the Wei and Chin Periods", Journal of Oriental Studies, 17-1 u. 2, 1979, S. 1.
 - 4) Eugen Feifel, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 159.
 - 5) Cf. DeWoskin, "In Search of the Supernatural: Translations from the Sou-shen chi", Renditions 7, Sommer 1977, S. 103.
 - 6) Nishioka Haruhiko, "Koyō kō - Tōdai Shōsetsu ni okeru kitsune", Tōkyō Shinagakuho 14, Juni 1968, S. 59f.
 - 7) Foster, op. cit., S. 43.

scheint. Als Wegbereiter für die nachfolgende Literatur - auch inhaltlich - können die chih-kuai-Erzählungen allemal gelten.¹ Die zur Liu-ch'ao-Zeit erzählten Geschichten spielen meist in einfachem, dörflichem Milieu, wo die Einstellung des Volkes gegenüber dem Fuchs immer wieder geschwankt haben mag. Einerseits war er ein Fell tragendes Nutztier, andererseits ein schwer zu jagender Schädling.² Die Erzählungen lösen diesen Konflikt in gewissem Maße, indem sie durchweg den Menschen über das Tier, sei es auch noch so geisterhaft-überlegen, siegen lassen. Das geschieht dadurch, daß sie es in seiner menschlichen Erscheinung von vornherein als mehr oder weniger dumm darstellen oder der Mensch mit Klugheit und Hartnäckigkeit all seine Schliche pariert, so daß der Fuchs, in welcher Form auch immer auftretend, schließlich überwältigt werden kann.³

Als typisch für die unpräzise, nüchtern-knappe Darstellung der chih-kuai kann vielleicht eine Episode aus dem I-yüan⁴ gelten:

Während der Regierungsperiode Yixi der Jin besorgte Sun Qi, ein Mann aus Wushang (Zhejiang), einen Brief seines Vaters in die Kommandantur (d.h. nach Dongyang). Als er den Steinpavillon erreichte, hatte es zu regnen begonnen, und die Sonne war untergegangen. Er sah sich um und erblickte ein Mädchen mit einem grünen Schirm. Es war wohl 16 oder 17 Jahre alt, von hinreißender Schönheit und ganz in Purpur gekleidet. Als ein Blitz in der Abenddämmerung das Gebäude erhellte, stellte es sich als ein großer Fuchs heraus. Qi zog sein Schwert und tötete ihn. Der Schirm war ein Seerosenblatt. 5)

1) Lo, op. cit., S. 8.

2) Nishioka, op. cit., S. 60.

3) Ibid., S. 60ff.

4) I-yüan 異苑, Verf. Liu Ching-shu 劉敬叔 (um 420 - 477), ch. 8, PPTS.

5) Monika Lützwow, Liu Jingshu und sein "Yi Yüan". Eine Sammlung von Wunderberichten aus dem 5. Jahrhundert, S. 147.

3.1. Motivmuster des Sou-shen-chi

Das Sou-shen-chi ist wohl die repräsentativste der damals entstandenen Erzählensammlungen, da es mehr und interessantere Geschichten enthält als vergleichbare Werke.¹ Sein angeblicher Autor, der Historiker Kan Pao (um 320), war als enger Freund von Ko Hung ein Anhänger der Yin-yang-Schule und wollte unter dem Eindruck persönlicher Erlebnisse die Existenz von Geistern nachweisen.² Buddhistische Einflüsse und die Nähe zu indischen Volkslegenden, wie sie dem Werk nachgesagt werden³, lassen natürlich wieder die Vermutung aufkommen, daß eine Interdependenz zwischen buddhistischer Seelenwanderung und den geschilderten Verwandlungen vorliegt. Dies setzt aber voraus, daß die Verwandlung das Resultat einer Belohnung bzw. Strafe im Sinne der religiösen Vergeltungslehre ist. Eine der Fuchslegenden des Sou-shen-chi scheint dem zu entsprechen, bildet aber gerade in dieser Hinsicht einen Ausnahmefall im Vergleich zu anderen Fuchsgeschichten, die hier ebenfalls schon vorzufinden sind und deshalb als typisch vorgestellt werden sollen.

3.1.1. Der zum Fuchssein verdamnte "Vamp" A-tzu

Die vorliegende Geschichte kann mit zwei Einschränkungen ebenfalls als Muster für spätere Erzählungen gelten, insofern, als sie eine ganze Reihe von dem Femme fatale-Komplex zuzurechnenden Motiven enthält: Eine verführerische fremde Frau, die sich an einem abgelegenen, nicht gerade "schicklichen" Ort aufhält und den Mann nachts in sexuelle Abenteuer lockt. Ihr Heim ist ein Grab, Hunde sind die einzigen Feinde, die den Spuk bemerken könnten. Schließlich ist ihr Opfer der menschlichen Gesellschaft entfremdet, ein Besessener. Hier zeigt sich aber auch der erste Unterschied zur herkömmlichen Fuchsgeschichte: ähnlich wie in unseren Vampir-Erzählungen gleicht das Opfer in diesem Fall sein Äußeres dem des Dämonen an, wird eins mit ihm. Der Mann sieht schließlich aus wie ein Fuchs und scheint geistesverwirrt.⁴ Ein zweiter Unterschied findet sich im Nachspann, wenn die ursprüngliche Identität

1) Lo Chin-t'ang, S. 4.

2) Lo, op. cit., S. 3, Lu Xun, Kurze Geschichte der Chinesischen Romandichtung, S. 45-52; Dewoskin, op. cit., S. 159. Für Lu Hsün ist Kan nicht der Autor. Lo hält die Geschichten teils von späteren Autoren verfaßt oder aus gesammelten Zitaten des Originals zusammengestellt.

3) Lu Xun, op. cit., S. 53; Feifel, op. cit., S. 159.

4) Solche Art von "Lykanthropie", mit der eine Transfiguration des Gesichtes, Sprachschwund und Vertierung einhergeht, ist auch im Westen bekannt (cf. Willy Schrödter, Magie, Geister, Mystik. S. 13).

der Fuchsdame als menschlich erklärt wird. Ihr amoralisches Verhalten sei durch die Verwandlung in einen Fuchs bestraft. In diesem Punkte ist man natürlich an den Buddhismus erinnert, doch wirkt der nachgestellte Kommentar, der sonst bei dieser anekdotenhaften Art von Geschichten nicht unbedingt notwendig ist, eher etwas verfremdend, als sei er gar hinzugefügt worden, um eben diesen Eindruck zu erzielen.

Vielleicht wird mancher versucht sein, ein solches nächtliches Erlebnis, wie es in dieser und anderen Fuchserzählungen geschildert wird und wie es bis heute noch von chinesischen Schläfern durchlebt wird, als Traum zu bezeichnen. Eberhard¹ hat allerdings deutlich gemacht, daß der Chinese solche Erlebnisse nicht als Traum versteht, "selbst wenn z. B. der Gelehrte durch das Mädchen nachts zu einem anderen Haus geführt wurde und sich beim Aufwachen dann in der Wildnis oder in einem Grab befand." Solche literarischen "Träumer" werden nämlich "medizinisch" oder "magisch" behandelt, während im Gegensatz dazu jemand, der im Traum eine Höllenfahrt erlebte, als echter Träumer angesehen wird, auch wenn er hinterher Gliederschmerzen hat.

Nun aber die Geschichte der A-tzu:

Während der Chien-an 建安 -Periode der Späteren Han-Dynastie [196-220], als Ch'en Hsien 陳羨 aus dem Regierungsbezirk P'ei-kuo 沛國 Provinzgouverneur von Hsi-hai 西海 2) war, lief einer seiner Untergebenen, [ein gewisser] Wang Ling-hsiao 王靈孝, ganz unmotiviert davon. Hsien wollte ihn [dafür] töten lassen, [doch bevor es dazu kam], floh Hsiao kurz darauf wieder. Da Hsien ihn nun gar nicht mehr zu Gesicht bekam, ließ er [Hsiao's] Frau festnehmen. Nachdem sie ihm ehrlich Rede und Antwort gestanden hatte, sagte er: "Es war bestimmt ein böser Geist, der ihn entführt hat. Wir müssen ihn suchen." Und so setzte er sich an die Spitze von mehreren Dutzend [Gefolgsleuten] zu Pferd und zu Fuß und ließ mit Jagdhunden die Umgebung der Stadt durchkämmen, bis man Hsiao in einem leeren Grab entdeckte. Vom Lärm der Menschen und Hunde in Panik versetzt, versuchte er zu fliehen, doch Hsien ließ ihn von seinen Leuten ergreifen und zurückbringen. Er sah äußerlich ganz wie ein Fuchs aus, ähnelte auch nicht im Geringsten einem Menschen und heulte [immerzu] "A-tzu, A-tzu" 3), was ein Name für Füchse ist. Nach ungefähr zehn Tagen kam er allmählich wieder zu sich und erzählte [folgendes]: "Als der Fuchs[-geist mir] zum ersten Mal erschien, hielt er sich im Hühnerstall, an einer abgelegenen Stelle meines An-

1) Wolfram Eberhard, Moral and Social Values of the Chinese Collected Essays, S. 101.

2) Einen solchen Gouverneur gab es zur Han-Zeit nicht. Es muß sich um eine Verschreibung (海 statt richtig 海) handeln, (Sou-shen-chi, ch. 18, S. 223, Anm. 1).

3) Der Name A-hu 阿胡 oder A-tzu 阿紫 wird oft synonym für Fuchsgeist verwendet. S. De Groot, op. cit., Bd. 4, S. 195; William Frederick Meyers, A Chinese Reader's Manual. A Handbook of Biographical, Mythological, and General Literary Reference, S. 61; Eberhard, Novelle, S. 96.

wesens auf, in Gestalt einer schönen Frau. Sie nannte sich A-tzu. Nachdem sie mich wiederholt [zu sich] gerufen hatte, folgte ich ihr schließlich und machte sie zu meiner Frau. Des Nachts begleitete ich sie oft, wenn sie [wieder] nach Hause ging. Nur wenn wir Hunden begegneten, bemerkten sie uns. Es waren unvergleichliche Wonnen [, die ich mit ihr auskostete]."

Ein taoistischer Priester meinte [dazu], es handele sich hierbei um einen Bergdämon. 3) Im Ming-shan-chi 名山記 4) steht, der Fuchs sei in alter Zeit ein lieblerliches Frauenzimmer gewesen, das A-tzu geheißsen und sich dann in einen Fuchs verwandelt habe 化而為狐 5), weshalb solche Spukerscheinungen oft "A-tzu" genannt würden. 1)

Die Schilderung der Suche nach dem Verschollenen erinnert an ein Ereignis in Japan im Jahre 1875, das aber auch jüngeren Datums hätte sein können.²

Die Tatsache, daß ein zu Kan Paos Zeiten verbreitetes Werk den Ursprung der verführerischen Fuchsfée auf eine amoralische Frau in alter Zeit zurückführt, läßt de Groot auf eine Existenz solcher Geister schon vor dem vierten Jahrhundert schließen.³ Aber gerade für die Verwandlung Frau - Fuchs ließ sich keine Belegstelle finden. Es läge also nach den oben geäußerten Vermutungen näher, hierin eine buddhistisch gefärbte Interpretation zu sehen, die nachgeschoben wurde, um eine ältere Volkslegende zu erklären und die vorausgehende, im Geistersystem verhaftete, taoistische Interpretation abzuschwächen. So wurde schließlich die Legende selbst, nicht die Kommentare, zu dem Paradigma für alle späteren Geschichten, in denen menschliche Frauen, wenn sie gesellschaftlichen Normen nicht gehorchten, den Füchsinnen gegenübergestellt wurden. Doch kommt in ihnen so gut wie nie die Verwandlung einer gefallenen Frau in eine Füchsin vor.

3) Den Ausdruck shan-mei 山鬼 (Bergdämon) finden wir auch in einem Binom für Fuchsgeister, hu-mei 狐鬼 wieder. Später galt ja auch Niang-niang, die Göttin des T'ai-shan, als Herrin der Fuchsféen. (Frances Carpenter, Tales of a Chinese Grandmother, S. 91). Eine Paraphrase liefert H. C. Chang, Chinese Literature 3, Tales of the Supernatural, S. 11.

4) Das Ming-shan-chi ist im SKCS-Katalog, Bd. 1, S. 6770, erwähnt. Es besteht aus 48 chüan, Verfasser unbekannt. Mit Ming-shan ist möglicherweise der Hua-shan 華山 gemeint, (vgl. Legge, Chinese Classics, Bd. 3, S. 213f.).

5) Es bietet sich aber auch die Übersetzung "das in einen Fuchs verwandelt wurde" an, um die strafende Konsequenz zu verdeutlichen.

1) Sou-shen-chi, ch. 18, S. 222f.; de Groot, op. cit., Bd. 4, S. 188f.; Li Feng-mao "Liu-ch'ao ching-kuai chuan-shuo yü tao-chiao fa-shu ssu-hsiang", in: Chung-kuo ku-tien hsiao-shuo yen-chiu, Bd. 3, S. 20; de Visser, op.cit., S. 2f.; Levi, "Le renard, la morte et la courtisane", S. 119.

2) Bei Kobe machten sich eines Nachts zahlreiche Dorfbewohner mit Laternen, Trommeln und Schellen bewaffnet auf, um einen seit drei Tagen vermißten Nachbarn zu suchen, den man vom Fuchs besessen glaubte (Casal, op. cit., S. 4).

3) De Groot, Bd. 4, S. 188.

3.1.2. Der buddhistische/ taoistische Mönch als Exorzist

In späteren Fuchsgeschichten ist ebenfalls ein buddhistischer Einschlag unübersehbar, doch wirkt die Religion eher als Mittel, den Zauber zu bannen, also die wahre Gestalt des Geistes aufzudecken und ihn dadurch zu vertreiben. Ein solches Beispiel, das als typisch gelten kann, ist ebenfalls im Sou-shen-chi zu finden.

[Früher] gab es einmal einen buddhistischen Mönch namens Chih-hsüan 2) 志玄 aus Ho-shuo 河朔. Er arbeitete stets an seiner Erleuchtung 3) und führte ein reines [Leben] der Entsagung. Statt Seidenkleidern trug er einfachen Leinenstoff. Er wanderte von Ort zu Ort, ohne jemals in einem Kloster zu übernachten. Er verbrachte die Nächte außerhalb der Stadtmauern, in Bergen und Wäldern.

[Einmal] übernachtete er 10 li 4) östlich der Stadt Chiang-chou 絳州 5), in einem Friedhofshain. Da erblickte er im tageshellen Licht des Mondes plötzlich einen wilden Fuchs im Unterholz [an einem Grab], der sich einen ausgebleichten Totenschädel über den Kopf stülpte und ihn [dann] so schüttelte, daß er fortgeschleudert wurde. Das wiederholte sich drei, vier Mal, bis er beim Schütteln festsitzen blieb. Danach umkleidete er sich mit Gräsern und Blattwerk, zauderte und verwandelte sich [schließlich] in eine [junge] Frau, deren Augenbrauen wie gemalt [schienen] - auf der ganzen Welt gab es nicht ihresgleichen. In ihrem [schlichten] weißen Kleid stellte sie sich [scheinbar] unschlüssig an die Straße. Auf einmal ertönte aus nordöstlicher [Richtung] das Geklapper von Pferdehufen. Daraufhin brach die Frau in so bitteres Wehklagen aus, daß es niemanden ungerührt lassen konnte. Da kam auch schon ein Mann dahergeritten. Als er die Frau so ganz in Tränen aufgelöst sah, stieg er ab und fragte: "Wie kommt es, Fräulein, daß Ihr Euch so tief in der Nacht noch hier aufhaltet? Darf ich wissen, was Euch fehlt?" Die Frau schluckte ihre Tränen herunter und entgegnete:

"Ich stamme aus I-chou 易州. Vorletztes Jahr wurde ich von meinen Eltern an die Familie Chang am Nordtor [der hiesigen Stadt] verheiratet. [Doch] war mir als junger Ehefrau kein Glück beschieden. Mein Mann starb letztes Jahr [unerwartet] jung. Die Familie war ohne Existenzgrundlage; ich hatte keinerlei Unterstützung. Ich konnte nur im weit entfernten Elternhaus Zuflucht finden. Da könnt Ihr Euch vorstellen, daß ich, einsam und allein [wie ich war], mich nach Vater und Mutter sehnte und zutiefst entschlossen war, nach I-chou zurückzukehren. Aber ich kenne den Weg dorthin nicht, deshalb bin ich so verzweifelt. Wen hätte ich fragen sollen?" "Jetzt wird der Kummer sich zum Guten wenden, wenn ich mir die Worte erlauben darf", sagte der Bote. "Es ist nur eine Kleinigkeit, nach Hause zurückzukehren, denn ich bin [Militär-]

1) E. D. Edwards, Chinese Prose Literature of the T'ang Period A. D. 618 - 906, Bd. 1, S. 53.

2) Im KCTSCC, op. cit., S. 700b, steht Chih-yüan 志玄.

3) 王步置 teilweise bei de Groot, op. cit., S. 192; vgl. KTSCC, a. a. O.

4) Ca. 5 km.

5) Heutige Provinz Shansi.

beamter in I-chou. Gestern hat man mich mit einem Auftrag entsandt, so daß ich heute [erst] nach I-chou zurückkehre. Wenn das Fräulein die Strapazen eines solchen Rittes nicht scheut, will ich Euch [mein Pferd] gern zur Verfügung stellen. Ich bitte Euch, besteigt nur ruhig das Pferd und reitet die Straße geradeaus [weiter]." Die Frau trocknete also ihre Tränen und bedankte sich: "Wenn ich den großen Gefallen 1), den Ihr mir erweist, überhaupt annehmen kann, so werde ich Euch das nie vergessen!" Nach diesen Worten bat er die Frau, in den Sattel zu steigen, als Chih-hsüan aus dem Friedhofshain hervortrat und sich an den Militärboten wandte: "Das ist kein menschliches Wesen, sondern ein verwandelter Fuchsgeist 狐化之." "Mönch", sagte der Offizier, "versuche nicht, mit Lügenreden diese Frau zu Unrecht anzuklagen." "Wenn Ihr mir nicht glaubt", erwiderte Chih-hsüan, "dann wartet ein Weilchen; ich werde sie vor Euren Augen [zurück-]verwandeln." "Stimmt das wirklich?" fragte der Offizier. Daraufhin bildete jener ein symbolisches Handzeichen ("mudra" 2), rezitierte eine heilige Formel ("dharani") 3), schwang [den Mönchsstab mit den] Blei[-ringen] und brüllte: "Wirst du dich wohl sofort in deine ursprüngliche Gestalt verwandeln!" Die Frau sank kläglich in sich zusammen, fiel [zu Boden] und verwandelte sich in eine alte Füchsin, die starb. Ihr warmes Blut floß in Strömen davon, bis von ihrem Körper nur noch die bleichen Knochen, Schädel, Gras und Blätter zurückblieben. Als der Offizier das sah, glaubte er ihm [endlich]. Unter ständigen Verbeugungen mit Kopfaufschlag [bedankte er sich] und entfernte sich unter Seufzern des Bedauerns. 4)

Die Erzählung erinnert in zweifacher Weise an das europäische, christliche Mittelalter: Ein in Askese lebender Priester vermag Teufelsspek zu durchschauen und auszutreiben, während sich der normale, im Irdischen verhaftete Mensch blenden läßt. Es existieren in anderen Kulturen Darstellungen von einem zur Hälfte jungen, lebendigen, zur Hälfte als Skelett demaskierten Gesicht bzw. von einer wunderschönen Vorderseite und einem verfaulten oder hohlen Rücken⁵ - Allegorie der Vergänglichkeit und Allgegenwart des Todes. Die Zwischenschaltung des Mediums Fuchsgeist könnte solche Schreckensvision relativieren, da er - im Gegensatz zum Tod - zu bannen ist und das Geschehen an die Welt des Diesseits bindet. Das Diesseits wird jedoch dadurch in Frage gestellt, daß es als mögliche Scheinwelt entlarvt wird.

Die obige Schilderung erinnert auch an den "Skelettglauben der Jäger", demzufolge man durch Zusammenfügen der Knochen des Jagdtieres dieses

-
- 1) 負恩戴德 im KCTSCC, gegenüber 負戴德 bei de Groot (a. a. O.).
 - 2) 結印, eigentlich: "A binding agreement sealed as a contract, employed by the esoteric sects." (William Edward Soothill, Lewis Hodous, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, S. 386.)
 - 3) 口誦真言 unklar.
 - 4) De Groot, op.cit., Bd. 4, S. 192ff.: KCTSCC, S. 700. Dieser Text ist nur in der 8-ch.-Ausgabe enthalten, von de Visser (op.cit., S. 4 paraphrasiert.
 - 5) Cf. Duerr, op. cit., S. 240f.

wiederbeleben kann.¹ Ähnlich erfolgt angeblich auch die Initiation von Schamanen, deren Körper von den Geistern in Stücke gerissen und deren von Fleisch und Haut befreites Skelett mittels Eisendraht rekonstruiert wird ("Schamanenskelettierung").² Möglicherweise lassen sich hier Anhaltspunkte für die Wurzeln des Fuchsgeisterglaubens in schamanistischer Tradition finden.

Eine Erzählung mit verblüffend ähnlichem Inhalt ist durch das TPKC überliefert³ und kann zeigen, daß bestimmte wiederkehrende Elemente den Aufbau der Handlung weitgehend bestimmen.

In Chin-chou 晉州, Kreis Chang-ning 長寧, gab es einen Schamanen 沙門 4) [namens] Yen-t'ung 晏通, der das Buddhagelübde abgelegt und sich den Kopf hatte kahlscheren lassen. [Immer,] wenn die Nacht hereinbrach, begab er sich [auf Friedhöfe], um im Unterholz zwischen den verstreut liegenden Hügeln zu übernachten. Es mochte regnen oder schneien, er ließ nicht ab von seinen Exerzitien. Es mochten Gespenster und Ungeheuer 5) 魁 魁 魁 魁 [auftauchen], sein

-
- 1) Wilhelm E. Mühlmann. Die Metamorphosen der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung, S. 42.
 - 2) Ibid.
 - 3) Tsuan-i-chi 纂異記, bzw. Chi-i-chi 集異記, TPKC, Bd. 10, ch. 451, S. 3691. Das Werk ist verloren gegangen. Es stammt aus der südlichen (Liu-) Sung-Dynastie und wurde von Kuo Chi-ch'an 郭季產 verfaßt (TH, S. 2010b).
 - 4) Lévi hat mit sprachlichen Analysen gezeigt, daß das Wort "schamen" von Indien stammend, über Kucha ("samani" in der Landessprache) nach China gelangt ist (zit. nach N.D. Mironov und S.M. Shirokogoroff, "Sramana-shaman. Etymology of the word 'Shaman' ", JNCBRAS 55, 1924, S. 110. Der Ausdruck stammt vom indischen, präbuddhistischen "Sramana", Sanskrit: nichtbrahmanischer Asket, Pāli: "Samana"). Russische Ethnologen machten um 1700 die Wissenschaft erstmals mit dem tungusischen Wort "Schaman" bekannt, (Mühlmann, *op.cit.*, S. 27).
 - 5) Ch'ih-mei 鬼 鬼 鬼 ist ein Bergkobold, der durch die magische Ausdünstung von Felsen, Bergen und Bäumen entsteht. S. dazu a. Granet, Danses, S. 316 u. 490. Eine Erklärung des sowohl als Binom als auch als Einzelzeichen verstandenen Ausdrucks findet sich bei Knechtges (Wen xuan, S. 216). Die mei 鬼 鬼 treten schon im Iso-chuan zusammen mit den ch'ih 鬼 鬼 auf. Sie werden meist als bösartige Wesen mit Tierkörper und Menschengesicht beschrieben. Im Sou-shen-chi, wo sie fast ebenso häufig wie die Fuchsgeister auftauchen, werden sie oft mit diesen identifiziert (Bodde, Essays, S. 342f.) In der Biographie des Kuo P'u im Chin-shu (ch. 27, S. 1908) heißt es zu den wan-liang: "Nach meinem unmaßgeblichen Dafürhalten werden Yin und Yang, Festem und Gasförmigem, den Wandlungen und ewigen Neuanfängen ebenfalls von Füchsen und wan-liang 鬼 鬼 durch Blendwerk Schaden zugefügt." In den "Drei Kalamitäten" 三 災 集 des Huang Hsien 黃憲 (2. Jh.) treten diese Kobolde zusammen mit den Füchsen als Unruhestifter im kaiserlichen Jagdrevier auf: "Ihre (der Füchse) Schritte umrunden die Wohnstätten der ch'ih-mei, und ihre Spuren verlaufen sich in der Einöde, wo die wan-liang hausen." (KCTSCC, S. 692a).



Abb. 15

Herz blieb unbeugsam.

[Einmal] in einer Mondnacht hatte er sich am Wegrand links von einem Haufen gebleichter Knochen niedergelassen, als plötzlich ein Geisterfuchs 女狐 hinter ihm auftauchte, ohne Yen-t'ung, der sich im Schatten der Bäume aufhielt, zunächst zu bemerken. Nun nahm er einen Schädel, setzte ihn sich auf den Kopf und begann, ihn hin- und herzuschütteln. Wenn er beim Schütteln herunterfiel, beachtete er ihn nicht weiter, sondern wählte sich einen anderen [aus dem Haufen] aus. [Das geschah] vier, fünf Mal, bis er wieder beim ersten angelangt war. Wie es der Zufall wollte, paßte dieser [doch am besten] und fiel nicht mehr herunter. Dann raffte er Blattwerk und Gräser [wie Röcke um sich], bis er sich völlig verkleidet hatte. Nun blickte er langsam umher, und schon waren daraus richtige Kleider geworden. Nach einer Weile hatte er sich in eine Frau verwandelt, die in wiegendem Gang bis zur rechten Straßen[-seite] davonging, als wolle sie dort auf etwas warten. Da kam auch schon aus Richtung Süden jemand herangaloppiert. Die Geisterfuchsin konnte ihn schon von weitem hören und verfiel nun [mitten] auf der Straße in lautes Wehklagen. Der Passant zügelte [sein Pferd] und fragte sie [nach dem Grund], worauf sie zur Antwort gab: "Ich bin ein Singmädchen. Heute bin ich auf dem Heimweg vom Musizieren im Dunkeln von Räubern überfallen worden. Sie haben mir alles geraubt und mich mutterseelenallein in der Fremde zurückgelassen. Ich will in den Norden zurückkehren, aber ich weiß nicht wie. Vielleicht kann ich ja [Geld] zusammenbringen, wenn ich mich verkaufe oder als Sklavin verdinge."

Der Passant, ein Soldat auf Quartierwechsel, war bereits vom Pferd gestiegen und betrachtete sie begehrllich. Er war entzückt von ihrer vollkommenen, verführerischen Schönheit und ließ sich die Bedeutung ihrer Worte nochmals durch den Kopf gehen. Sodann half er ihr aufsteigen, um zu reiten [, wohin sie wollte]. Da kam Yen T'ung [aus seinem Versteck] heraus und rief: "Das ist eine Geisterfuchsin! Wie könnt Ihr nur so leichtfertig sein!" Er hob seinen bleiernen Mönchsstab und hieb ihn der Fuchsin über den Kopf. Im Nu fiel der Totenschädel herab; sie nahm ihre [ursprüngliche] Gestalt wieder an und verschwand. 1)

Diese etwas jüngere Erzählung ist stark an die vorangegangene angelehnt, man könnte fast von einer Übernahme mit leichter Modifizierung sprechen. Gerade in den winzigen Unterschieden liegt aber ein greifbarer Merkmal der Weiterentwicklung vor: Der Leser ist mit den - ursprünglich unheimlichen - Vorgängen der Metamorphose bereits vertraut und kann sich nun an der beinah scherzhaft anmutenden Schilderung der Schädelanprobe delectieren. Für den vorübergehend dem militärischen Drill entronnenen Offizier ist die Begegnung ein willkommenes Abenteuer, aus dem er ohne das Eingreifen des Mönches vermutlich weniger als "Gentleman" hervorgegangen wäre als sein einfältig wirkender "Vorgänger" im Sou-shen-chi. Hier liegt der Beginn einer durch spielerische Phantasie angeregten erotischen Thematik. Der Mönch wirkt immer mehr als Stören-

1) TPKC, op.cit., a.a.O.



Abb. 16 a



Abb. 16 b

Störenfried, der den amüsanten Ablauf verhindert¹, und auch seine Macht ist schon am Schwinden: Der Füchsin bleibt der Tod nach ihrer Entlarvung erspart.

Die Motivhäufung - Mondnacht auf dem Friedhof - Fuchs (Abb. 15) - Gras und Totenschädel (Abb. 16 a-b) - Verwandlung in Frau - Animierung eines Passanten durch Erweckung seines Mitleids in Kombination mit dem Auftritt der Mönchsfigur, die zunächst (zusammen mit dem Leser) als heimlicher Beobachter, dann als Exorzist fungiert, löst eher Neugier als Schauern aus. Der positive Ausgang ist vorangelegt. Auch die hellseherischen Fähigkeiten der Füchsin (sie hat nicht nur zufällig das gleiche Ziel wie ihr Opfer), die den Offizier unausweichlich verstricken müssen, scheinen nur beschränkt einsetzbar. Außerdem scheint ihr Unterfangen eher auf einen herkömmlichen Tricksterstreich hinauszulaufen, da sie den Mann beinahe allein und ohne Pferd zurückgelassen hätte.

1) Diese Entwicklung hat ihren Höhepunkt erreicht, wenn der Mönch quasi als Bösewicht die harmonische Beziehung zwischen Mensch und Geisterfrau zu zerstören sucht. Das berühmteste Beispiel hierfür ist die "Erzählung von der Weißen Schlange" 白蛇傳, die in unzähligen Versionen, darunter auch Opern und Filmen, überliefert ist, (S. z.B. Carpenter, op.cit., S. 159ff.; Li Nianpei, Old Tales of China. A tourist guide-book to better understanding of China's stage, cinema, arts and crafts, S. 13.

3.1.3. Der Fuchsdämon als neckischer und rachsüchtiger Kobold

Keine der Sou-shen-chi-Erzählungen läßt sich explizit auf den spielerischen Aspekt ein. Lediglich in der folgenden Geschichte sind Ansätze erkennbar. Sie beschränkt sich, wie auch die übrigen Geschichten des Werkes, auf das Geistermotiv ohne den Femme fatale-Ansatz, der im Sou-shen-chi zahlenmäßig unterrepräsentiert ist im Vergleich zur Besetzung mit "geschlechtsneutralen" bzw. "männlichen" Fuchsgeistern - ein Zeichen, daß die Entwicklung noch am Anfang steht.

Im westlichen Vorort von Nan-yang 南陽 1) gab es [einmal] einen Pavillon, den niemand betreten konnte, ohne daß ihm etwas widerfahren wäre. Einem Stadtbewohner [namens] Sung Ta-hsien 宋大賢, jedoch, einem wackeren und aufrechten Mann 2), war es gelungen, die Nacht im oberen Stockwerk des Pavillons zu verbringen, während er im Dunkeln sitzend Flöte spielte, ohne eine Waffe oder einen Gegenstand zur Verteidigung bereitzuhalten.

Kurz vor Mitternacht erschien ein Gespenst, stieg die Leiter zu Ta-hsien empor und redete ihn an. Es hatte glühende Augen, scharfe [Reiß-]zähne und war einfach furchterregend. Weil Ta-hsien [unge-rührt weiter] Flöte spielte, verschwand es, um mit einem Totenschädel, den es in der Stadt aufgetrieben hatte, zurückzukommen und Ta-hsien zu fragen: "Willst Du nicht mal ein Nickerchen machen?" Weil es ihm den Schädel hingeworfen hatte, meinte Ta-hsien: "Wunderbar! Ich hatte für heute Nacht kein Kissen zum Schlafen. So etwas hat mir noch gefehlt." Wieder verschwand das Gespenst. Diesmal dauerte es länger, bis es zurückkam und brüllte: "Wie wär's mit einem Ringkampf?" "Von mir aus", sagte Ta-hsien und hatte kaum zu Ende gesprochen, als schon das Gespenst vor ihm stand. Sofort packte Ta-hsien es so gewaltsam um die Mitte, daß es nur noch erschrocken aufschrie: "Ich sterbe!" So hatte er es getötet. Als er es [das Monster] am nächsten Morgen [genauer] besah, war es ein alter Fuchs. Seither gab es in dem Pavillon keine Erscheinungen mehr. 3)

Bei Betrachtung einer Anzahl solcher Fuchsgeschichten fällt die meist unmotivierte Bosheit auf, in der die dargestellten Tiergeister agieren.

1) Heute gleichnamiger Kreis in der Provinz Honan.

2) 正道自處正道 : buddh. - höchste Erleuchtung, skr. sambodhi. De Groot (op.cit., Bd. 5, S. 595) übersetzt in diesem Sinne, während Bodde (op.cit., S. 342) völlig abweichend den Ausdruck mit "stoped overnight at that lodge, inasmuch as it happened to be just on the road from his own place". Die "buddhistische" Lösung würde an die vorangegangenen Texte anknüpfen, in denen ebenfalls die Religion als Mittel gegen Geister wirkt.

3) Vgl. De Groot, op.cit., Tiškov, op. cit., S. 44; Yang Hsien-yi/Gladys Yang, The man who sold a ghost. Chinese Tales of the 3rd - 6th centuries, S. 48; a. a. O.; Li Chien-kuo, op.cit., S. 303. KCTSCC, S. 700m; Sou-shen-chi,, ch. 18, S. 223; TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3656. Ein Sammelband von Geschichten, die derselben Kategorie angehören, ist in der Volksrepublik bereits in Übersetzung erschienen: Yang, Stories about not being afraid of ghosts.

Daneben findet sich aber auch eine kleinere Zahl an Beispielen für provozierte Bosheit, hervorgerufen durch unbegründetes menschliches Fehlverhalten. Rache und impliziter Gerechtigkeitsinn werden Fuchsgeistern in immer größerem Maße zugeschrieben. In der folgenden Erzählung sind Ansätze dazu erkennbar. Auch diese Erzählung zeigt, wie wichtig das Sou-shen-chi für die Fuchsgeisterrezeption war, da wir ihr noch im Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi, in einer Abhandlung über Füchse begegnen.¹

Der Prinz von Kuang-ch'uan 廣州 2) aus dem Hause Han 漢 liebte es, Gräber zu plündern. Als er dabei war, das Grab von Luan-shu 樂書 3) zu schänden, stellte er fest, daß Sarg und Grabbeigaben restlos verrottet oder verschwunden waren. Lediglich einen weißen Fuchs, der beim Anblick der Menschen erschreckt floh, [störten sie auf]. Die Diener [des Prinzen] verfolgten ihn, ohne ihn [jedoch] fangen zu können. [Aber] ein Wurfspieß verletzte ihn an der linken Pfote. In der gleichen Nacht träumte der Prinz von einem Mann mit schneeweißem Bart und Augenbrauen, der herankam und zu ihm sprach: "Warum hast Du meine linke Pfote verletzt?" [Dann] berührte er das linke Bein des Prinzen mit einem Stab. Der Prinz spürte beim Aufwachen, daß es anschwell und schmerzte, weil sich ein Geschwür bildete, das bis zu seinem Tode nicht mehr heilen sollte. 4)

Die Geschichte enthält eine offene und eine verdeckte Botschaft. Erstere warnt vor grundlosem Verfolgen von Füchsen, indem sie ihnen die übernatürliche Fähigkeit zur Rache mittels "Anhexen" von Krankheit nachsagt. Im Hintergrund steht auch eine verdeckte Warnung vor Grabschändung - der Schutz eines Tabus durch Geisterzauber, also eine Variante des "Pharaonenfluches". Grundlos war die Verfolgung des Fuchses allemal, denn auch wenn man ihn für den Zustand des Grabes verantwortlich machte, hätte man doch das eigene Fehlverhalten zugeben müssen. Die Verbindung von Traum- und Fuchsmotiv erscheint besonders interessant, da die Metamorphose an Irrealität gewinnt. Die Gestalt des alten Mannes wird fast in die Nähe des toten Würdenträgers gerückt, dessen Gestalt (Totengeister reiten auf Füchsen, hieß es im Shuo-wen chieh-tzu) vom Fuchs möglicherweise angenommen wurde.

1) YWTT, Bd. 1, S. 216.

2) Ein Prinz namens Ch'ü-chih 去疾, der während der Früheren Han-Zeit lebte. Auch im Hsi-ching tsa-chi, Wu Chün 吳均 (6. Jh.), aber auch Liu Hsin (6. Jh.) zugeschr., ist dieses Ereignis erwähnt, (vgl. de Groot, Bd. 1, S. 289, Bd. 2, S. 397 u. Li-tai hsiao-shuo pi-chi hsüan. Han Wei Liu-ch'ao T'ang, S. 62).

3) Luan Shu (? - 573 v.Chr.), posthumer Name Luan Wu-tzu 樂武子, war zur Ch'un-ch'iu-Zeit ein Großwürdenträger in Chin 晉. Einträge über ihn finden sich im Iso-chuan, 12. Jahr von König Hsüan 宣 und 18. Jahr von König Ch'eng 成 (vgl. Legge, op.cit., Bd. 5, S. 316ff. insb. S. 320 u. 408); Shih-chi, Bd. 5, ch. 39.

4) Sou-shen-chi, ch. 18, S. 188, TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3653; KCTSCC, S. 694m; de Groot, op.cit., Bd. 5, S. 582f.

3.1.4. Der Fuchs als Gelehrter

Im Sou-shen-chi nimmt die Tradition der Fuchs-Gelehrten-Erzählungen ihren Anfang.¹ Eine der bekanntesten Erzählungen entfaltet die Handlung gerade in entgegengesetzter Richtung wie die vorangegangene. Der Fuchs ähnelt trotz seiner magischen Fähigkeiten eher einem Menschen, dessen Hybris ihn nur allzu schnell zu Fall bringt. Sein "kindisches", tricksterhaftes Messen der Kräfte mit einem weisen Mann, bereitet nicht nur ihm, sondern auch dem vergeblich warnenden "Baumgeist" ein unrühmliches Ende. Im Leichtsinn verspielt er die Chance, zum "Götterfuchs" zu werden.

Chang Hua 張華, mit Mannesnamen Mao-hsien 茂先²), bekleidete zur Zeit der [Westlichen] Chin-Dynastie unter Kaiser Hui 惠帝 (reg. 290 - 307 n.Chr.) das Amt eines Arbeitsministers 司空. Zur gleichen Zeit lebte beim Grab des Fürsten Chao 昭 von Yen 燕 (reg. 311 - 278 v. Chr.) ein³) [alter] gefleckter Fuchs 班狸⁴), der schon viele Jahre zuvor die Fähigkeit erlangt hatte, sich zu verwandeln. So nahm er [eines Tages] die Gestalt eines Gelehrten an, weil er Chang [Hua] einen Besuch abstatten wollte. Doch zunächst fragte er den [Geist] des Schmuckpfeilers⁵) vor dem Grab: "Kann ich mich in solcher Gestalt vor Minister Chang sehen lassen?" Der Schmuckpfeiler antwortete: "Bei Deinem feinen Verstand ist nichts unmöglich, aber Chang [Hua] ist so weise, daß er nur schwer zu täuschen sein wird, fürchte ich. Wenn Du gehst, wirst Du nur Schmach auf Dich laden und Dich in unabwendbare Gefahr begeben. Du wirst nicht nur dessen, was Du Dir durch Selbstkultivierung in tausend

-
- 1) Li Chien-kuo, T'ang ch'ien chih-kuai ksiao-shuo shih, S. 303.
 - 2) Dem bekannten Beamten und Gelehrten Chang Hua (232 - 300) wird auch das Po-wu-chih 博物志 (verf. 270 - 290) zugeschrieben, eine der frühesten Anekdotensammlungen über Merkwürdigkeiten, fremde Länder, Geister etc. Auch hier findet sich eine kurze Eintragung über Füchse (TSCC, ch.1, S. 4). Das Werk ist offensichtlich vom Shan-hai-ching und ähnlichen Publikationen beeinflusst. (Vgl. Larry C. Foster, "Chinese Supernatural Fiction, in: 30th International Congress of Human Sciences in Asia & North Africa 1976.China 1, hg. v. Graciela de la Lama, S. 98f., er zitiert Robert Nylanders unv. Monographie The Po-wu chih of Chang Hua: A Short Textual History. Chang Huas Biographie steht im Chin-shu, ch. 36.
 - 3) Die von De Groot (op. cit., Bd. 4, S. 189ff.) zitierte Ausgabe in acht ch. weicht stark von der hier zitierten in 20 ch. ab. Es ist dort u.a. von zwei Füchsen, die sich in Gelehrte verwandeln die Rede, außerdem handelt es sich um das Grab von 燕惠王 (278 - 271 v. Chr.).
 - 4) Auch hier zeigt sich die Austauschbarkeit von hu und li in verschiedenen Texteditionen.
 - 5) Tafel zum Gedenken an Tote, eine Art Grabmal. 木神 ("Holz-" oder "Baumgeist") steht in der 8-ch.-Version des Textes, statt "Schmuckpfeiler".

Jahren [erworben hast] verlustig gehen 1), sondern auch mir uraltem Pfeiler schweren Schaden zufügen." Der Fuchs folgte [seinem Rat jedoch] nicht, [begab sich] zu [Chang] Hua und machte ihm seine Aufwartung. Dieser empfing ihn, als er die sympathische Erscheinung, das Gesicht, so weiß wie Jade, das wohlherzogene Auftreten und die Anmut des [jungen] Gelehrten vor sich sah, mit großer Hochachtung. Bald sprachen sie über Literatur, diskutierten über die trügerische Realität 2), und Chang hörte [vieles, was ihm bis dahin] unbekannt gewesen war. Danach erörterten sie ausführlich die drei historischen Werke 三史 3) und suchten die "hundert Schulen" 4) zu ergründen. Sie unterhielten sich über den verborgenen Sinn bei Lao [-tzu] 老 und Chuang [-tzu] 莊, rezitierten die wichtigsten Stellen der "feng" 風 und "ya" 雅 5). Sie befaßten sich mit den "zehn Weisen" 十哲 6) und brachten die "drei Potenzen" 7) 三才 auf eine Reihe. Sie kritisierten die acht konfuzianischen Schulen 八儒 8) und kamen auf die "fünf Beziehungen" 五禮 9) [zu sprechen]. [Chang] Hua mußte sich in der Argumentation [jedemal] geschlagen geben. Schließlich sagte er seufzend: "Wie ist das bei solcher Jugend nur möglich! Wenn das kein Geisterwesen 鬼魅 ist, dann muß es ein Fuchs 狐狸 sein!" Er ließ ihm eine Schlafstelle sauber herrichten und [zwang ihn,] unter Bewachung zu bleiben. Daraufhin protestierte der Gelehrte:

- 1) Entsprechend der taoistischen Vorstellung kann Unsterblichkeit nur durch fortgesetztes Kultivieren des Selbst erlangt werden. Durch Atemtechnik, Fasten etc. konnte man das Leben angeblich um tausende Jahre verlängern, während zur Unsterblichkeit noch eine besondere Lebensführung hinzukommen mußte.
- 2) 聲實, in der russ. Übersetzung "Veränderlichkeit des Seins", (Tiškov, op. cit., S. 45).
- 3) Das waren zur damaligen Zeit Shih-chi, Han-shu und Tung-kuan Han-chi (TY, Bd. 1, S. 27r.).
- 4) Alle Philosophenschulen vor der Ch'in-Zeit.
- 5) I. e. die Gruppen "Kuo-feng" 國風, "Ta-ya" 大雅 und "Hsiao-ya" 小雅 des Shih-ching, (TY, Bd. 4, S. 3407r.). Zur Einteilung des Shih-ching vgl. Feifel, op. cit., S. 99f.
- 6) Nicht ganz klar: Entweder sind es die "zehn Familien" 十家, d.h. Konfuzianer, Taoisten, Yin-Yang-Philosophen, Dialektiker, Legalisten, Mohisten, Politiker, Eklektiker, Agrarphilosophen und "Erzähler", (Feifel, op. cit., S. 53ff.; TY, Bd. 1, S. 399f.), oder die "zehn Weisen" 十哲, d.h. die Schüler des Konfuzius, (TY, Bd. 1, S. 399m.)
- 7) I.e. Himmel, Erde und Menschen, (TY, Bd. 1, S. 25r.). Der Begriff stammt aus dem I-ching, "Shuo-kua". Wang T'ung 王通 (583 - 617) hat ihn später zur Grundlage seiner Weltanschauung erhoben, (vgl. Alfred Forke, von dem die Übersetzung des Ausdrucks stammt, Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, S. 287).
- 8) Nach Konfuzius' Tod (ca. 500 v. Chr.) spalteten sich seine Anhänger in acht Richtungen, (TY, Bd. 1, S. 300r.) nämlich von Tzu-chang, Tzu-ssu, Yen, Meng, Ch'i-tiao, Chung-liang, Sun und Yüeh-cheng, (cf. Kao, op. cit., S. 101f.).
- 9) Damit können einmal die "fünf Beziehungen" (zwischen Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, jüngerem und älterem Bruder, Freund und Freund) gemeint sein, aber auch die "fünf Sitten": Fest-, Trauer-, Gast-, Heeres- und Glückwunschsitten, (Eberhard, Symbole, S. 98; Kao, op. cit., S. 102).

"Euer Gnaden, Ihr solltet Weisheit würdigen und Euch tolerant zeigen, das Gute fördern und Bescheidenheit üben, doch warum zeigt Ihr Euch gegenüber einem [anderen], der [auch] studiert ist, so ablehnend? Wie läßt sich das mit Mo-tzus "allgemeiner Menschenliebe"¹⁾ vereinbaren?"

Nach diesen Worten bat er um Erlaubnis, sich entfernen zu dürfen. Doch die Leute, die [Chang] Hua an der Tür hatte postieren lassen, ließen ihn nicht durch. Darauf sagte er nochmals zu [Chang] Hua: "Ihr habt bewaffnete und berittene Posten am Ausgang aufgestellt. Offenbar mißtraut Ihr mir. Ich fürchte, in Zukunft wird jeder normale Mensch [bei Euch] seine Zunge hüten und den Mund halten, und die Klugen unter den Gelehrten werden Eurer Tür den Rücken kehren. Dafür seid Ihr nur zu bedauern." Hua würdigte ihn keiner Antwort, sondern hieß seine Leute, die Wache noch zu verstärken.

Zu jener Zeit war der Statthalter von Feng-ch'eng 豐城 Lei Huan 雷煥, mit Mannesnamen K'ung-chang 孔章, ein Mann, der über ein umfassendes Wissen verfügte. Dieser kam [zufällig] bei Hua vorbei, und der erzählte ihm von dem [angeblichen] Gelehrten. K'ung-chang sagte: "Wenn Ihr ihm mißtraut, warum stellt Ihr ihn nicht mit Jagdhunden auf die Probe?"

Er ließ also Hunde dafür holen, doch der Fuchs wechselte nicht einmal die Gesichtsfarbe, sondern sagte: "Ich bin ein Naturtalent, aber Ihr haltet mich für ein Monster und testet mich mit Hunden. [Meinetwegen] könnt Ihr jede beliebige Methode anwenden, Ihr könnt mich doch nichts anhaben." Diese Worte brachten Hua noch mehr in Rage: "Das muß ein Monster sein. Ich habe gehört, daß ch'ih-mei [-Dämonen] ²⁾ Hunde fürchten, doch nur diejenigen unter ihnen, die ein paar hundert Jahr alt sind. Bei tausend Jahre alten Geisterwesen wirkt das nicht. Nur, wenn es einem gelingt, sie mit einem aus tausendjährigem abgestorbenem [morschem] Holz [entzündeten Feuer] zu bescheinen, zeigen sie sich in ihrer [wahren] Gestalt." "Wie können wir aber solches tausendjähriges beseeltes Holz 神木 ³⁾ bekommen?" fragte K'ung-chang.

Hua meinte: "Es heißt, das Holz des Schmuckpfeilers vor dem Grab des Fürsten Chao von Yen sei schon tausend Jahre alt."

Er schickte einen Mann [dorthin], den Pfeiler abzuschlagen. Der Beauftragte wollte sich dem Holze nähern, als in einer Öffnung im Holz ein kleiner dunkel (-grün) ⁴⁾ gekleideter Zwerg erschien und ihn fragte, was ihn zu ihm geführt habe. "Beim Arbeitsminister Chang erschien ein junger Mann, der so talentiert und gebildet war, daß [bei meinem Herrn] der Verdacht aufkam, er sei ein böser Dämon", erzählte dieser. "Ich soll nun den Schmuckpfeiler holen, um ihn der Feuerprobe zu unterziehen." Da schrie der Dunkelgekleidete: "Wie dumm der alte Fuchs doch war! Auf mich wollte er nicht hören und jetzt hat er mich in das Unglück mithineingezogen. Es gibt kein Entkommen!"

Unter Stöhnen und Geheule verflüchtigte er sich. Als der Mann nun das Holz des [Pfeilers] durchhieb, quoll Blut hervor. Dann brachte

1) Mo-tzu (zw. 479 u. 381 v. Chr.) - eine doppelte Ironie, da der Gelehrte wieder mit eigenen Mitteln geschlagen wird und man gleichzeitig weiß, daß hier ja "Menschenliebe" von einem Fuchs verlangt wird.

2) Zu den chih-mei s. Kap. 3.1.2 (Fußnote).

3) Bei de Groot (op. cit., S. 190): "animated tree".

4) Die Übersetzung der Farbe 青 ist umstritten; so sagt de Groot "blau", Yang "dunkel", Tiškov "schwarz" und Kao "grün".

er es [zu Hua], und man entzündete es, um den Gelehrten damit zu beleuchten. Im Nu [erschien an seiner Stelle] ein gefleckter Fuchs. Hua sagte: "Wenn diese beiden Kreaturen 1) nicht auf mich gestoßen wären, dann hätte es ein zweites Jahrtausend gebraucht, um sie zu fangen!" Dann ließ er ihn kochen. 2)

So ironisch es klingt, wird der Fuchsgeist auf dem Höhepunkt seines spiritualisierten Zustandes, der ihm die Erscheinungsform eines "Supermenschen" - schön, jung und trotzdem weiser als einer der berühmtesten Gelehrten - ermöglicht, durch Rückfall in nur allzu menschliche Sphären der Eitelkeit, Überheblichkeit und des Leichtsinns als ein Dämon entlarvt. Das Wissen des berühmten Chang Hua wird dagegen in erheblichem Maße in Frage gestellt. Das Gelehrtengespräch der beiden, das einen Streifzug durch die gesamte damalige Geisteswelt darstellt, wirkt nicht nur als retardierendes Moment, das den spukhaften Hintergrund nahezu vergessen läßt (in dem 8-ch.-Text bei de Groot dauert es gar drei Tage), sondern weckt auch Sympathie für die mephistophelische Verspieltheit des Fuchses. Bezeichnenderweise werden in der anderen Textfassung Lei Huan ähnliche Worte in den Mund gelegt, wie sie hier der Fuchs aussprach und die einer gewissen Schadenfreude darüber nicht entbehren, daß einem der "Eckpfeiler der Staates", der bei Beamtenprüfungen über das Wohl und Wehe zahlloser Gelehrtenchicksale entscheidet, solches widerfährt. Chang Huas Reaktion wiederum, scheint nicht ganz frei von Mißgunst und Rachsucht. Alles in allem kann die Erzählung nur oberflächlich als "Geistermärchen" abgetan werden. Seine indirekte und etwas subtilere Botschaft zielt auf Relativierung bestehender Werte, wie es in größerer Deutlichkeit später noch häufig zu beobachten sein wird.

Der Text, der in dieser Fassung besonders durch die parallele Konstellation Mensch - Geist mit jeweils einer Haupt- und einer Nebenfigur besticht (dem Paar Fuchsgeist - Chang Hua entspricht das untergeordnete Paar Schmuckpfeiler - Lei Huan)³, ist in mehreren Werken

-
- 1) Hier ist nun von zwei Wesen die Rede, wie in der erwähnten Fassung, doch scheinen Baum- und Fuchsgeist gemeint, nicht zwei Füchse.
 - 2) Sou-shen-chi, ch. 18, S. 219f.; Chi-i-chi, TPKC, Bd. 9. ch. 442, S. 3612f.; Wu-ch'ao hsiao-shuo ta-kuan, H. 1, t'ao 1, fol. 30b - 31a (unter dem Titel "Ku-mu pan-hu chi" 古木盤狐記 wird die Geschichte dem Chin-Autor Kuo Pan 郭夙 zugeschrieben); Übers. v. Yang, The Man..., op. cit., S. 44ff.; Tiskov, op. cit., S. 45ff.; Edwards, op. cit., Bd. 2, S. 235 ff.; Kao, op. cit., S. 101-103; die abweichende Version bei De Groot, op. cit., Bd. 4, S. 189ff.; de Visser, op. cit., S. 3f.
 - 3) Cf. Kao, op. cit., S. 38.

in z.T. stark abgeänderter bzw. vereinfachter Version enthalten.¹ Derselbe Stoff wurde im TPYL unter Beiseitelassen der symmetrischen Nebenhandlung und jeglicher Ausmalung gewisser Szenen in nüchternknapper Fassung präsentiert:

In front of the tomb of King Chao of Yen [reg. 311 - 297 B.C.], there lived a fox. [One day] it transformed itself into a man and visited Chang Hua to engage him in an discussion. Hua was taken by surprise [by his erudition?] and said to K'ung-chang, "There is a man who is young and handsome, and yet very learned in his discourse." K'ungchang said: "He must be a long-lived goblin. I heard there was a memorial post an the tomb of King Chao of Yen, which has been there for a thousand years. Have someone fetch it [and burn it] to shine on [the visitor]. He will be shown up in his true form." His words were carried out, [and the young man] turned into a fox. 2)

Die knappe Form mag natürlich auch an den generell kurz gestalteten Eintragungen des TPYL liegen. Trotzdem scheint sich eine spätere Bearbeitung des Themas eher daran als an der gefälliger ausgemalten Sou-shen-chi-Fassung orientiert zu haben.

So wirkt die sungzeitliche Adaption der Erzählung knapper und hölzerner als das Original.³ Es wird kein Wert auf den Gelehrten-Disput zwischen Fuchs und Chang Hua gelegt, und die Entlarvung des Fuchses erfolgt praktisch gleich nach der Verwandlung, ja er wird vom Menschen beobachtet, während er sich noch mit dem Schmuckpfeiler unterhält. Dagegen wird von dem Gast des Herzogs die Frage aufgeworfen, warum sich der Fuchs überhaupt verwandele, worauf die Antwort erfolgt, daß kein Mensch das wissen könne, "nur die Geister kennen die Geister". Und der Autorenkommentar lautet gar: "Wenn ein Geisterwesen sich verwandelt, dann vermag sein geschicktes Agieren einen Menschen zu [beeinflussen]. Wenn man selbst nun kein echter Edelmann ist, wer soll das denn merken?"⁴ Nur Menschen, die selbst unehrenhaft sind, können für Fuchsgeister anfällig werden, ein Aspekt, den Chi Yün zur Ch'ing-Zeit ironisierend wieder aufgreifen wird. So bekommt die Geschichte einige Jahrhunderte später trotz der Übernahme alter Motive (Schmuckpfeiler - uralter Baum, Grab, Fuchs, Gelehrter) einen anderen Aussagegehalt. Eine ebenfalls im Sou-shen-chi enthaltene, in recht lapidarem Berichts-

1) Weitere Quellen für diese Erzählung, sind das Hsü Ch'i-hsieh-chi und das Tiao-yü-chi. Zu den Unterschieden im Einzelnen, s. Kao, op. cit., S. 38f.

2) Kao, op. cit., S. 37f, TPYL, Bd. 11, ch. 909, S. 3938.

3) Liu Fu 劉斧 (1040? - 1113), Ch'ing-so kao-i, ch. 5, S. 235.

4) Ibid.

ton erzählte Begebenheit, zeigt, wie weit ab vom offiziell-historischen Rahmen das Gelehrtenmilieu ganz allgemein zur zeitweisen Bühne für unauffällige Fuchsauftritte werden konnte. Die Entdeckung geschieht am Rande und nicht aus der Situation heraus, ebenso zufällig, wie das Gelehrtenspiel des Fuchses selbst erscheint.

Im [Reiche] Wu 吳 1) gab es einen Gelehrten, der eine [üppige] weiße Mähne hatte und Doktor Hu 胡博士 hieß. Er war der Tutor für alle [anderen] Studenten. [Aber eines Tages] war er plötzlich verschwunden. Anfang des neunten Monats, am neunten Tage, strich ein Gelehrter aus der Nachbarschaft im Gebirge umher, als er die Stimme eines Dozenten hörte, der seine Leute dazu aufrief, ihm zu folgen. Er erblickte in einem leeren Grab 空冢 ein Rudel Füchse, die Aufstellung genommen hatten. Als sie ihn herankommen sahen, flohen sie. Nur ein alter Fuchs blieb. Das war der "weißhaarige Gelehrte" 皓首書生. 2)



Abb. 17

Obwohl diese Erzählung im Vergleich zu der vorangegangenen doch recht farblos wirkt, hatte sie einigen Einfluß auf die japanische Fuchsrezeption³, die dergleichen Vorstellungen auch im Bild festgehalten hat (s. Abb. 17).

1) Heutige Provinz Kiangsu.

2) Sou-shen-chi, ch. 18, S. 224f. Cf. William Frederick Meyers, The Chinese Reader's Manual. A Handbook of Biographical, Historical, Mythological, and General Literary Reference, S. 50f. Yoshino Hiroko, Kitsune, S. 55.

3) Yoshino, op. cit., S. 55ff.

Ein weiteres typisches Merkmal von Fuchsgeschichten ist in der kurzen Erzählung zu finden, und zwar der immer wieder in solchen Geschichten auftauchende und später im Rahmen der tabuierten Fuchsverehrung verwendete homonyme Name "Hu" 胡 ("Nordbarbar", "Hunne"), der bereits im Altertum stellvertretend für das Fuchszeichen gebraucht wurde.¹ Der Eingeweihte wird bereits bei Nennung dieses Namens mißtrauisch und ahnt die Entwicklung der Erzählung voraus. Dies könnte mit ein Indiz dafür sein, daß solche Erzählungen nicht in erster Linie zur Spannungserzeugung gedacht waren.

1) Die Vertauschung der beiden hu könnte mythologischen Ursprungs sein, (Eberhard, Lokalkulturen, Bd. 1, S. 41). Bei der Bezeichnung von Tanzmasken sind 胡頭 und 狐頭 austauschbar, (Granet, Danses, Bd. 1, S. 327f.). Das Ching-ch'u sui-shih-chi 荆楚歲時記 (6. Jh.) berichtet von einer Exorzismusfeier am 8. des 12. Monats, bei der die Teilnehmer hu-kung-t'ou 胡公頭 -Masken trugen, (Shui-Fook Lam, Der Ursprung der chinesischen Tanzmasken im Exorzismus, S. 55). Im Rahmen der Fuchstabuierung hat man selbst das (bereits zu bekannte?) Zeichen 胡 noch weiter zerlegt, was zu solch "sinnlosen" Tempelaufschriften wie 古月賣使 ("alt-Mond-Weiser-Offizier") führte, (Watters, op. cit., S. 53).

3.1.5. Von der Verwechslungskomödie zum Vatermord: Das Doppelgängermotiv

Die vielleicht unheimlichste und im familiären Zusammenleben tragischste Variante der Fuchsmetamorphose, an die auch die im vorigen Abschnitt besprochene Geschichte in mancher Hinsicht anknüpft, war wohl die diesen Tieren nachgesagte Fähigkeit, sich in ein beliebiges Familienmitglied zu verwandeln. Die Füchse treten also in menschlicher Gestalt auf, um Menschen zu Handlungen zu provozieren, die sich nicht mehr ungeschehen machen lassen. So erschreckend diese Vorstellung gerade in einer Gesellschaft gewesen sein mag, in der Familienstruktur, Pflicht und Pietät einzelner Familienmitglieder, das Zusammenleben bis in den engsten Privatbereich regelten und reglementierten, kann das Zwischenschalten einer Art "höherer Instanz" auch entlastende Funktion gehabt haben. Es war nun eben nicht mehr Familienoberhäupter, Väter, mißratene Söhne etc., die in ihren Verwandten Aggressionen auslösten, sondern Dämonen, gespenstische Tiere, die eine täuschend ähnliche Gestalt annahmen und auffällig-unangenehm agierten. Nur so konnte man zur Axt greifen und "mit gutem Recht" zuschlagen.¹

Schon Jahrhunderte vor Aufkommen der ersten Fuchserzählungen wurde von Begegnungen mit dämonischen Doppelgängern berichtet, wie wir dem aus dem 3. Jh. v. Chr. stammenden, über die klassischen Philosophierichtungen ins Moderne hinausgreifenden² Lü-shih ch'un-ch'iu entnehmen können. Die Rede ist von einem seltsamen Dämon 奇鬼, "der es liebte, die Gestalt von anderer Leute Söhnen, Brüdern oder Neffen anzunehmen."³

Ein alter Mann aus dem Ort [Li Kiu] ging eines Tages auf den Markt und kam angetrunken nach Hause. Da nahm der Dämon von Li Kiu die Gestalt seines Sohnes an. Er tat so, als ob er ihn führen wolle und behandelte ihn unterwegs sehr schlecht. 4)

Der Irrtum klärt sich auf, als der Vater den Sohn am folgenden Tag zur Rede stellt, doch wird gerade dadurch die spätere Tat vorbereitet: Er sieht den Sohn wieder unterwegs, hält ihn für den Dämon und tötet ihn mit dem Schwert.

-
- 1) Auf die psychologische Dimension der Erzählung verweist auch De-Woskin, in: Kao, Classical Chinese Tales, S. 104. Es handelt sich wohl um eine weitere Form von "Entdoppelung" neben der in Europa ebenfalls bekannten, zum Zwecke nächtlicher "Buhlschaft", über die Schrödter (op. cit., S. 125f.) berichtet.
 - 2) W. Bauer in der Einleitung zu R. Wilhelm, Frühling und Herbst des Lü Bu We.
 - 3) Ibid., S. 393. S. a. Lü-shih ch'un-ch'iu [chiao-i], Bd. 4, S. 1497f.
 - 4) Ibid., a.a.O.

Eine Erzählung im Sou-shen-chi, in der ein li die Doppelgängerrolle übernimmt, lautet ähnlich:

Während der Chin-Dynastie gab es in Wu-hsing 吳興 1) einen Mann, der zwei Söhne hatte. Während sie nun [eines Tages] auf dem Felde arbeiteten, sahen sie ihren Vater herankommen, der sie [grundlos] beschimpfte und mit Schlägen verfolgte. Die Jungen beklagten sich bei der Mutter darüber, und diese fragte den Vater [nach dem Grund für sein Verhalten]. Der Vater zeigte sich verwundert, bis ihm klar wurde, daß es sich um einen Geist 鬼魅 gehandelt haben mußte. Er befahl seinen Söhnen, den Geist zu erschlagen, doch der verhielt sich erst einmal ruhig und tauchte dort nicht wieder auf.

In seiner Besorgnis, der Geist könne seinen Söhnen etwas antun, ging er nun selbst dorthin, um nachzusehen. Die Söhne hielten ihn für den Geist, erschlugen ihn und begruben [die Leiche].

Da kehrte der Geist wieder zurück, nahm die Gestalt des Vaters an und begann zu Hause zu erzählen, daß die beiden Söhne den Dämon bereits getötet hätten. In der Dämmerung kehrten die Söhne zurück, und sie feierten zusammen. Über ein Jahr lang bemerkten sie nicht [, wen sie wirklich vor sich hatten].

Dann kam ein Taoistenpriester an ihrem Hause vorbei und sagte zu den zwei Söhnen: "Euer Herr Vater hat eine üble Aura 邪氣 !" Die Söhne erzählten es dem Vater weiter, worauf dieser in großen Zorn geriet. Sie gingen nach draußen, um dem Taoisten auszurichten, daß er sofort verschwinden solle. Doch dieser trat trotzdem, [Beschwörungs-]lärm vollführend, ein. Augenblicklich verwandelte sich der Vater in einen alten li, der unter das Bett kroch. Da fingen sie ihn und töteten ihn.

[Jetzt erst] erkannten sie, daß derjenige, den sie zuvor erschlagen hatten, ihr leibhaftiger Vater gewesen war. Sie ließen ihm nun ein neues [richtiges] Begräbnis ausrichten und trugen Tauer. Ein Sohn beging Selbstmord, und der andere starb bald [danach] aus Kummer und Reue. 2)

Im Unterschied zu den vorangegangenen Erzählungen zeigt der Tierdämon eine ganz unmotivierete, teuflische Grausamkeit.

Eine Handlung, die eigentlich am Anfang eher auf die humorvolle Entwicklung einer *Verwechslungskomödie* spekulieren läßt, wird zu unausweichlich blutigem Ernst. Und zwar nicht für den Fuchsgeist, der in den früher besprochenen Erzählungen oft nach seiner Entlarvung auch das

1) Im Norden der heutigen Provinz Fukien, nicht weit von der Provinzgrenze zu Chekiang.

2) Sou-shen-chi, ch. 18, S. 221; Fa-yüan chu-lin De Groot, op. cit., Bd. 5, S. 597f.; Li Feng-mao, op. cit., S. 21f.; DeWoskin, op. cit., S. 273f, s.a. die Übersetzung von DeWoskin "Father and the Fox" in Kao, op. cit., a.a.O. bzw. ders., "In Search of the Supernatural: Translations from the Sou-shen chi", Renditions 7, Sommer 1977, S. 111.

Leben lassen muß, sondern für die von solchen Schicksalsschlägen unvorbereitet und wie aus heiterem Himmel getroffenen Menschen, die, von dem anfänglichen Schabernack in Verwirrung gestürzt, die echten Verwandten für den Geisterspuk halten. Eine t'angzeitliche Erzählung aus dem Chao-yeh ch'ien-tasai 朝野僉載 führt einen Fuchs vor, der als zweifacher Doppelgänger über spielerische Umwege die tragische Zuspitzung vorbereitet.

Zur T'ang-Zeit war [ein gewisser] Chang Chien 張簡 Assistenzlehrer 助教 des Erziehungsdirektoriums [der Hauptstadt] 國子監 1). Er stammte aus Kou-shih 紇氏 2) in Ho-nan 河南. Für eine Zeitlang dozierte er [dort] in einer Dorfschule über Anthologien 文選. 3) [Eines Tages] verwandelte sich ein wilder Fuchs in Chien. Er las [im Unterricht] aus einem Schriftstück und ging dann wieder. Als Chien [selbst] kurze Zeit später eintraf, fragten seine Schüler verwundert [, was denn los sei]. Chien war erstaunt und meinte: "Der vor mir muß ein wilder Fuchs gewesen sein!" Als er seinen Unterricht beendet hatte, kehrte er nach Hause zurück. [Dort] sah er seine jüngere Schwester auf einem Schemel sitzen. Sie sagte zu Chien: "Das Gemüse, das ich gekocht habe, ist schon ganz kalt. Warum kommst du so spät, Bruder!" Chien setzte sich und mußte lange warten, weil sie nicht [mehr] kam. Als es dann soweit war, stellte er sie zur Rede, doch seine Schwester sagte: "Ich habe dich vorher gar nicht kommen hören. Das [eben] muß ein wilder Fuchs gewesen sein. Sobald du ihn siehst, erschlage ihn!" Als er am folgenden Tage nach Hause kam, sah er seine Schwester [wie zuvor] auf dem Schemel sitzen. Sie rief Chien zu: "Der Geist ist gerade hinters Haus gegangen!" Chien verfolgte ihn mit einem Stock und sah die echte Schwester vom Abort kommen. Gleich schlug er auf sie ein, wie sehr sie auch heulte und schrie: "Ich bin es doch!" Chien glaubte ihr nicht und prügelte sie zu Tode. Als er nach der auf dem Schemel sitzenden schaute, verwandelte sie sich in einen wilden Fuchs und lief davon. 4)

Das Unheimliche an dieser Form der Legendenbildung ist die Erlaubnis, die sich unausgesprochen dahinter verbirgt, auch eng vertraute Menschen als fremde (Geister-)wesen sehen und töten zu dürfen. Doch scheint diese Sichtweise auf verstörte Individuen beschränkt und nie kollektive Dimensionen angenommen zu haben, bei denen es zu ähnlichen Auswüchsen hätte kommen können wie bei den Hexenverfolgungen im Mittelalter. Eher könnte man darin vielleicht einen vom Volksglauben beeinflussten Erklärungsversuch für schizoide Symptome sehen.

-
- 1) "Directorate of Education", cf. Charles O. Hucker, A Dictionary of Official Titles in Imperial China, S. 299.
 - 2) Heutige Provinz Honan, südwestlich von Lo-yang.
 - 3) Oder: "über das Wen-hsüan".
 - 4) TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3658; Nishioka, op. cit., S. 66.

3.2. Motivmuster des Sou-shen hou-chi

Die Urheberschaft T'ao Ch'iens 陶潛 bzw. T'ao Yüan-mings 陶淵明 (365 - 427) an diesem Nachfolgewerk des Sou-shen-chi, das auch Material aus anderen Chih-kuai-Sammlungen enthält, wird nach wie vor mit dem Argument bestritten, daß der Verfasser der "Pfirsichblüten- quelle", dieses berühmten, ebenfalls im Sou-shen hou-chi enthaltenen "Essays",¹ nicht zu den literarischen Niederungen von Geistererzählungen herabsteigen könne.² Nun braucht gerade die utopische Paradiesvorstellung kein Gegenbeweis zu sein. Es finden sich allerdings Anzeichen dafür, daß das Werk während der zweiten Hälfte der Sechs Dynastien von einem buddhistischen Autor kompliziert wurde,³ möglicherweise von Kan Pao selbst.⁴

3.2.1. Der Fuchsdämon als moralische Instanz

Im Sou-shen hou-chi wird eine weitere Variante des Fuchs-Sex-Motivs entwickelt, das in gewisser Weise einen Gedanken der erwähnten "A-tzu"-Erzählung fortspinnt.

Ein gewisser Ku Chan 顧愼 aus dem Regierungsbezirk Wu 吳 5) befand sich einmal auf der Jagd und kam an einen Hügel, als er eine menschliche Stimme vernahm, die sprach: "Na so was! Dieses Jahr sieht es aber schlimm aus!" Er forschte mit seinen Begleitern nach, bis sie oben auf dem Hügel in einer Höhle, die ein ehemaliges Grab war, einen alten Fuchs erblickten, der darin hockte. Er hatte eine Rolle mit Auflistungen vor sich, denen er mit dem Finger nachfuhr, als würde er etwas addieren. Sie ließen Hunde auf ihn los, die ihn unter lautem Kläffen tot[-bissen].

Während sie [die Rolle] aufhoben, sahen sie, daß [der Fuchs] überhaupt keine Zähne mehr hatte und das Haupthaar schneeweiß war 6). Aus den Aufzeichnungen erfuhren sie die Namen von Frauen, die Männern auf lasterhafte Weise zugetan waren. 7) Diejenigen, die sich bereits der Ausschweifung hingegeben hatten, waren mit einem roten Kreis gekennzeichnet. Mehr als hundert Namen waren aufgeführt, und Chans Tochter war auch darunter. 8)

-
- 1) Übersetzung in: Wolfgang Bauer, China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas, S. 266f.
 - 2) Lu Xun, op. cit., S. 55; Dewoskin, op. cit., S. 10.
 - 3) Dewoskin, op. cit., S. 169.
 - 4) Nienhauser, Indiana Companion, S. 716.
 - 5) In der heutigen Provinz Kiangsu gelegen.
 - 6) Nur im TPYL, op. cit., ch. 909, S. 3938u.
 - 7) Vgl. TPYL, a. a. O.
 - 8) Sou-shen hou-chi, T'ao Ch'ien, ch. 9, S. 62; TPYL, op. cit., a.a.O.; KCTSCC, S. 700, Riku-cho Tô Sô shô-setsu sen, S. 34; De Groot, op. cit., Bd. 5, S. 587; erwähnt bei Foster, op. cit., S. 47.

Die Erzählung gewinnt ihren besonderen Reiz durch die pikante Wendung, die den Menschen im Nachhinein für seine Grausamkeit und Neugierde bestraft. Der Fuchs, als ein Zwitterwesen zwischen Mensch und Tier beschrieben (beim Nachlesen der Rolle werden ihm menschliche Züge verliehen) und natürlich wieder in einem Grabhügel sitzend, hat in dieser Erzählung eine zweideutige Funktion. Aus den obigen Metamorphose-Beschreibungen ist bereits ersichtlich geworden, daß sich besonders alte Füchse - fehlendes Gebiß und weiße Haare deuten darauf hin - in junge Frauen und/oder Männer verwandeln können. Hatte er sich gar selbst zur Vervollständigung seiner Liste in menschlicher Gestalt zu den "lasterhaften Frauen" begeben, um der "Statistik" etwas nachzuhelfen? (Dann wäre er ja gar nicht zu Unrecht getötet worden.) Oder hält er (und das auf jeden Fall) den Menschen lediglich den Spiegel ihrer doppelten Moral vor? Eine Rolle des Fuchses als Hüter der Moral hätte zu völlig neuen Dimensionen der Fuchsverehrung beitragen können.

3.2.2. Der Fuchs als dienstbarer Gast

Daß Füchse auf einer "höheren" moralischen Bewußtseinsstufe sich um solch erotische Angelegenheiten nicht mehr kümmern, sie gar nicht erfahren, sondern eher die rechte Hand von vorbildlichen Herrschern abgeben, zeigt allerdings ein weiterer Beitrag im gleichen Kapitel, der eine in Märchen übliche Rätselmetapher enthält.

Zur Zeit der Früheren [Liu-]Sung-Dynastie verstarben im Regierungsbezirk Chiu-ch'üan 酒泉 1) auf unerklärliche Weise (nacheinander) alle Gouverneure, kurz nachdem sie ihr Amt angetreten hatten. Schließlich bekam Ch'en Fei 陳斐 von Po-hai 渤海 2) diesen Bezirk zugewiesen. Er war ganz und gar nicht erfreut darüber und suchte in seiner Bedrängnis einen Wahrsager auf, der ihm die Zukunft deuten sollte. Der Wahrsager sprach: "Haltet Euch fern von den 諸侯 chu-hou (= "Feudalprinzen" bzw. "von allen Herzögen Hou" bzw. "von Chu und Hou") 3) und laßt Po Ch'iu 伯裘 4) frei: Wenn Ihr das versteht, werdet Ihr keinen Kummer haben." Fei konnte diese Worte nicht enträtseln, bekam [aber nur] zur Antwort: "Begebt Euch nur erst hin, dann werdet Ihr es schon von selbst begreifen." 5)

-
- 1) In der heutigen Provinz Kansu, im Sung-shu nicht aufgeführt, (Sou-shen hou-chi, S. 64).
 - 2) Golf von Chihli, heutige Provinz Shantung.
 - 3) Die Mehrdeutigkeit der chinesischen Zeichen - Namen oder Bezeichnung für Lehensfürsten - ist für die nachfolgende Handlung wichtig.
 - 4) Im TPYL, S. 3938o., steht 裘' statt 裘'.
 - 5) In der im TPYL (op. cit., S. 3938) als Sou-shen-chi-Text aufgeführten Version fehlt diese Passage, wie sie auch sonst wesentlich knapper gehalten ist, so daß es im einzelnen nicht mehr angezeigt werden soll.

Als Fei dort seinen Dienst antrat, [stellte es sich heraus, daß] es unter seinen Leibärzten einen namens Chang Hou 張侯 gab und einen für den Nachtdienst namens Wang Hou 王侯, unter den Gefolgsleuten einen namens Shih Hou 史侯, einen namens Tung Hou 董侯 und andere. Fei ging ein Licht auf: "Das bedeutete also 'Alle Hou'!" Daraufhin entfernte er sie [aus seiner Umgebung]. Als er sich schlafen legte, kamen ihm [die Worte] "Laßt Po Ch'iu frei!" in den Sinn, aber er wußte immer noch nicht, was sie bedeuten sollten. Es war schon nach Mitternacht, als etwas auf Feis Bettdecke kletterte. Fei merkte es [aber] und warf ihm die Decke über, um es festzuhalten. Nun fing die Kreatur an herumzuspringen und veranstaltete einen Heidenlärm. [Sogar] die Leute ringsum vernahmen es und drangen mit Fackeln ein, um es zu töten. Nun rief der mei-Dämon: "Ich hatte wirklich nichts Böses im Sinn. Ich wollte doch nur den (neuen) Gouverneur prüfen! Wenn er mir noch dies eine Mal verzeihen kann, werde ich dem Herrn zutiefst verpflichtet sein!" "Was für ein Wesen bist Du denn, daß Du Dich erdreistest, einen Gouverneur zu belästigen?" fragte Fei. Der mei-Dämon antwortete: "Ursprünglich war ich ein tausendjähriger Fuchs 1). Nun habe ich mich in einen mei verwandelt und wäre bald soweit gewesen, mich in einen Götter[-fuchs] zu verwandeln 2), doch habe ich mir den fürchterlichen Zorn des Gouverneurs zugezogen und befinde mich in den größten Schwierigkeiten. Mein Name ist Po Ch'iu. Wenn der Gouverneur einmal in Unannehmlichkeiten geraten sollte, braucht er nur meinen Namen zu rufen, dann wird er schon verstehen." Da freute sich Fei sehr: "Das also war die Bedeutung von 'Po Ch'iu freilassen'." So ließ er [den Geist] laufen, indem er die Bettdecke ein wenig lüftete. Plötzlich erstrahlte ein Lichtschein [grell-] rot wie ein Blitz und schoß zur Tür hinaus.

In der folgenden Nacht klopfte jemand an seine Tür, und als Fei fragte, wer dort sei, antwortete es: "Po Ch'iu." "Warum kommst Du schon wieder?" "Wegen einer 'weißen Angelegenheit' (=Beerdigung) 3). "Was für eine Angelegenheit?" "Die nördlichen Grenzgebiete sind von aufständischen Vasallen verwüstet worden."

Fei [gelang es,] den Aufstand niederzuschlagen, und es kehrte Ruhe ein. In jeder Angelegenheit richtete er nun gleich das Wort an Fei, bis an der Grenze bald nicht der geringste Zwischenfall mehr auftrat und alle vom "heiligen Gouverneur" sprachen.

Dann verging etwas über einen Monat, als der Archivar Li Yin 李音 ein heimliches Verhältnis mit einer Kammerzofe Feis begann. Bald fürchtete er jedoch, daß der es von Po Ch'iu erfahren könnte und schmiedete mit den chu-p'u 諸僕 4) zusammen ein Mordkomplott gegen Fei. Sie beobachteten ihn solange, bis in seiner Nähe gerade niemand zugegen war, dann drangen sie gewaltsam bei ihm ein und waren drauf und dran, ihn zu töten, als Fei in seiner Not Po Ch'iu um Hilfe anrief. Augenblicklich war da ein Wesen, das eine dunkelrote

-
- 1) Im TPYL (op. cit., a. a. O.) steht "hundert Jahre", was aber mit den "Metamorphose-Theorien" nicht übereinstimmt.
 - 2) Hier deutet sich eine Identität von mei und Fuchs an. Daß mei jedoch eine höhere Entwicklungsstufe, (kurz vor dem Götterfuchs) darstellt, konnte anderweitig noch nicht festgestellt werden.
 - 3) Der Ausdruck spielt an auf die naturfarbene, "weiße" Trauerkleidung.
 - 4) Wörtlich "alle Diener", doch im KCTSCC (op. cit., S. 701o.) und in der japanischen Übersetzung (Riku-chô Tô Sô shô-setsu sen, S. 35f.) steht 諸侯 statt 諸僕, was dem vorhergehenden Orakel noch mehr Aussagekraft verleiht und auch darauf hindeuten könnte, daß Fei am Anfang eine Fehlentscheidung getroffen hatte.

Schleppe nach sich zu ziehen schien 1) und dabei ein klirrendes Geräusch erzeugte. Die chu-p'u fielen zu Boden und verloren das Bewußtsein; er fesselte sie. Nachdem er sich davon überzeugt hatte, daß alle überwältigt waren, sagte [der Fuchsgeist]: "Ihr, Fei, hattet noch nicht Euer Amt angetreten, als Yin schon fürchtete, er könne seine Macht einbüßen und mit den Chu P'u plante, Euch zu töten. Ihr könntet sie maßregeln lassen, es wird sich doch nichts ändern." Fei ließ daraufhin Yin und die anderen töten.

Po Ch'iu bedankte sich bei Fei, [daß er ihn noch rechtzeitig gerufen hatte] und sagte: "Ich hatte noch nicht von Yins unerlaubter Leidenschaft erfahren, sonst hätte ich dem Gouverneur schon Bericht erstattet. Es hat mich zwar wenig Mühe gekostet, dennoch bin ich zutiefst zerknirscht."

Nach über einem Monat verabschiedete er sich [endgültig] von Fei mit den Worten: "Von heute an werde ich im Himmel [als Götterfuchs] dienen und werde nicht mehr zu Euch zurückkehren." Danach ward er nie mehr gesehen. 2)

Aus dieser Erzählung wird eine Hierarchie innerhalb der Fuchsgeisterwelt deutlich: Während in den vorangegangenen Beispielen der Fuchs eher als (böser) Dämon in Erscheinung tritt, trägt er hier - zu Anfang - koboldartige Züge, um dann mehr und mehr die Funktion einer "guten Fee" auszufüllen und schließlich, nach dieser Rolle als Mittler zwischen Himmel und Erde, selbst aufzusteigen und ein göttergleiches Wesen zu werden.

-
- 1) Möglicherweise ist damit der transformierte Schwanz des Fuchses gemeint. Wenn er sich in eine Frau verwandelt, wird seine Rute oft zur (roten) Schleppe in den Beschreibungen.
 - 2) Sou-shen hou-chi, S. 63f.; KCTSCC, S. 700f.; TPYL, S. 3938; TPKC, Bd. 9, S. 3654f.; Riku-chô Tô Sô shô-setsu sen, S. 35f. Kurzfabel bei de Visser, op. cit., S. 9.

3.3. Haarschneidesymbolik im Lo-yang ch'ieh-lan chi

Das Lo-yang ch'ieh-lan chi, (547 abgeschlossen), dem wir nicht nur die Beschreibung buddhistischer Klosteranlagen, sondern auch wertvolle Schilderungen des Lebens, der Sitten und Gebräuche in der damaligen Wei-Hauptstadt verdanken, enthält auch eine Episode, die eine neue Variante des Fuchs-Femme fatale-Motivs darstellt.¹

Nördlich des Marktes [von Loyang] lagen die zwei [Stadt-]bezirke, Tz'u-hsiao 慈孝 und Feng-chung 奉終, deren Einwohner [in der Hauptsache] dem Gewerbe der Sargverkäufer nachgingen bzw. ihr Geschäft mit dem Verleih von Leichenwagen machten. [Damals,] zur Zeit der Späteren Wei-Dynastie 2), lebte [dort auch] ein Totenkläger [namens] Sun Yen 孫嚴. Er war bereits drei Jahre verheiratet, aber seine Frau legte beim Schlafengehen nie die Kleider ab. Yen wunderte sich insgeheim darüber. [Eines Nachts] paßte er auf, bis sie eingeschlafen war und entkleidete sie dann unbemerkt. Zum Vorschein kam ein Schwanz von drei Fuß Länge, der einer Fuchsrute glich. 3) Von Grauen gepackt, [wollte] er sie aus dem Haus jagen, doch bevor sie ihn verließ, griff sie zu einem Messer, schnitt Yens Haar ab und floh. Als Leute aus der Nachbarschaft sie verfolgten, verwandelte sie sich in einen Fuchs, auf den man vergeblich Jagd machte. Nach [diesem Vorfall] wurden noch 130 Männern in der Stadt die Haare abgeschnitten. Die Füchsin verwandelte sich [dabei immer] erst in eine Frau, die elegant herausgeputzt und geschminkt auf der Straße spazieren ging. Wenn Männer, denen der Anblick den Kopf verdrehte, sich ihr näherten, wurde ihnen [flugs] das Haar abgeschnitten. So bezeichnete man zu jener Zeit jede aufreizend zurecht gemachte Frau als "Fuchsfée" 狐魅. [Das währte vom] vierten Monat des zweiten Jahres [der Regierungsdevise] Hsi-p'ing 熙平 (517) bis zum Herbst und hörte dann [wieder] auf. 4)

- 1) Zwei englische Übersetzungen des Werks liegen inzwischen vor: W.J.F. Jenner, Memories of Loyang. Yang Hsüan-chih and the lost capital (493 - 534); Wang, Yi-t'ung, A Record of Buddhist Monasteries in Lo-yang. Vgl. a. die Rezensionen zu Jenner: Victor H. Mair, in HJAS 43-2, Dez. 1983, S. 687-689 und zu Wang: Helwig Schmidt-Glintzer, "Ein Toter steht auf. Zur Neuübersetzung des Luoyang quielan ji", Chinablätter 9, März 1985, S. 41-44. Schmidt-Glintzer weist auch auf die Fuchsgeschichte und Parallelstellen in anderen Werken hin (S.42).
- 2) Hier beginnt im TPKC die Erzählung, (op.cit., Bd. 9, ch. 447, S. 3655), die ebenso wie die japanische Übersetzung (Raku-yo ga-ran ki, S. 65) kürzer ist.
- 3) Die Länge eines Fuchsschwanzes beim canis vulgaris (gemeiner Rotfuchs) beträgt gewöhnlich 50 cm; insgesamt ist er anderthalb Meter lang.
- 4) Lo-yang ch'ieh-lan chi [chiao-shih], Verf. Yang Hsüan-chih 楊銜之 (493 - 534), ch. 4, S. 160f.; Jenner, op. cit., S. 239; Wang, op. cit., S. 187; Raku-yo ga-ran ki, CKBZ, S. 65; De Groot, op. cit., Bd. 5, S. 598; Yang, The Man who sold a ghost, S. 131.

Wieder bietet sich der makabre Aspekt einer Verbindung zu den Toten, in diesem Falle wird sie von Sun über seinen Beruf hergestellt. Die Füchsin selbst aber hätte - wie dies in zahlreichen Erzählungen der Fall ist - theoretisch gar ihr Leben lang unbemerkt unter Menschen leben können, wäre sie nicht von dem offenbar sexuell unbefriedigten Ehemann entlarvt worden¹. Der Schlaf hat hier wie auch sonst in diesen Geschichten und ähnlich wie der Rausch eine Enttarnungsfunktion. In solchem Zustand können Geisterwesen nur mit Mühe die angenommene Gestalt aufrecht-erhalten. In diesem Punkte könnte die Erzählung auch auf eine eventuell andere, in der ältesten chih-kuai-Sammlung Lieh-i-chuan² enthaltene zurückgehen, die im TPKC aufgeführt ist.³ Der dort geschilderte weibliche Totengeist nähert sich einem einsamen Gelehrten und gibt sich als Geisterwesen zu erkennen. Erst nach zwei Jahren glücklichen Zusammenlebens kommt es zu der zwangsläufigen Folge von Neugier, grausiger Entdeckung (der Ehemann betastet sie heimlich des Nachts und sieht, daß sie vom Bauch abwärts ein Gerippe ist) und Trennung. Doch im Unterschied zu der Fuchsgeschichte geht der Abschied friedfertig-schmerzvoll, nicht tricksterhaft-rachsüchtig, vor sich. Ausführung und Ausgang der Erzählung nehmen der Motivkette "Verbot" - "Verletzung des Verbots"⁴ den reinen Märchencharakter. Eine weitere Geschichte dieser Thematik findet sich im t'angzeitlichen Chi-wen 紀門.⁵ Danach trieben mei 魅 und Füchse ihr Unwesen an einem Grab aus der Chou-Zeit bei der Stadt Huo-i 霍邑 (heutiges Shansi). Passanten - Männern wie Frauen - wird unbemerkt der Kopf kahl geschoren. Chin Shou-chen trifft in dieser Gegend am Fluß Fen 汾河 auf ein rotgewandetes Mädchen, das Kleider wäscht. Sie schafft es, ihn kahl zu scheren, doch dann kann er noch einen Diener herbeirufen, der sie mit der Axt erschlägt. Sie haucht ihr Leben in Fuchsgestalt aus.

Das Haareschneiden erscheint auf den ersten Blick als eine besonders

-
- 1) Nach späteren Moralvorstellungen hätte der Ehemann mit dem Entkleiden der Schlafenden ein Sakrileg begangen. Komplette Nacktheit gab es nur beim Beischlaf mit Dämonen, (v. Straten, op. cit., S. 79).
 - 2) Zugeschrieben wird das Werk Ts'ao P'i 曹丕 (186 - 226), aber auch dem oben erwähnten Chang Hua (Lo, op. cit., S. 3).
 - 3) S. Schmidt-Glitzner, op. cit., S. 42, der das Werk auf ca. 220 datiert. Vgl. die Geschichte "Der Gelehrte T'an 談生" im TPKC, Bd. 7, ch. 316, S. 2501; übers. in: Ma/ Lau, Traditional Chinese Stories, Themes and Variations, S. 387.
 - 4) Vgl. Propp, op. cit., u. a. S. 32f.
 - 5) "Chin Shou-chen" 斬守貞, TPKC, Bd. 10, ch. 450, S. 3680.

raffinierte oder lustige Art des Geisterzaubers. Dieser tricksterhafte Aspekt spielt auch in japanischen Fuchssagen eine Rolle, in denen das Opfer, beispielsweise ein kecker nächtlicher Spaziergänger, plötzlich die merkwürdigsten Abenteuer erlebt und schließlich irgendwo mit einem Glatzkopf erwacht, so daß er zum Schaden auch noch den Spott zu tragen hat.¹ Ähnliche Eintragungen, die sich um die gleiche Zeit in den Geschichtsannalen finden, lassen den Schluß zu, daß eine tiefere Sexuelsymbolik vorliegen könnte. Etwas gewagt mag es sein, dahinter die Rache von Frauen, die sich wegen ihres zu langen Schamhaars diskriminiert fühlen², zu vermuten.³ Doch könnte gerade mit dem Entfernen der (Kopf-)haare auf Kastrationsängste angespielt sein. Auch im Buddhismus, der gerade zu jener Zeit seine schönste Blüte erlebte, ist bekanntlich die Priesterweihe und das Mönchstum mit Tonsur und Keuschheitsgelübte verbunden.

Die Vorstellung, daß mit dem Haar die Manneskraft verlorenggeht, existiert auch in der westlichen Welt. Die alttestamentarische "Samson und Dalila"-Legende stellt das berühmte Beispiel einer Femme fatale dar, die den Hünen im Schläfe seines Haares, des Sitzes seiner Stärke, beraubte und ihn damit den feindlichen Philistern auslieferte.⁴ Der Schlaf hat allerdings keine Entlarvungsfunktion und steht auf Seiten der Frau. Die bildlichen Darstellungen im Europa um die Jahrhundertwende umspielen mit Vorliebe diese Thematik.⁵

Daß im chinesischen Fall auf die unheilvolle Rolle von Frauen in der Politik durch die Haarschneide-Symbolik aufmerksam gemacht werden soll, wird aus zwei Eintragungen in den Annalen der Wei-Dynastie ersichtlich. Jedesmal spielen Füchse eine Rolle.

Während [der Regierungszeit] von Kao-tzu 高祖 [Kaiser Hsiao-wen 孝文帝] (reg. 471 - 499) 6), [geschah es, daß] am hsing-hai-Tag

-
- 1) Cf. Brauns, op. cit., "Die Spuren der Füchse im Moor", S. 371-375; Im Wakun no shiori 和訓栞 Tanikawa Kotosuga 谷川士清 (1706 - 1776), Bd. 1, ch. 7, S. 10 wird die Lo-yang ch'ieh-lan chi-Stelle zitiert und hinzugefügt: "Vor kurzem ereignete sich dasselbe in Yedo und Okayma, Provinz Bizen" (Visser, op. cit., S. 105).
 - 2) S. Jenner, op. cit., S. 239.
 - 3) Laut Yü-fang pi-chüeh 玉房秘訣, einem Sexualhandbuch aus der Sui-Zeit, gelten Frauen mit reichem, steifem Schamhaar als schädlich für Männer. (Van Gulik, op. cit., S. 149 f.)
 - 4) AT, Richter 13-16.
 - 5) Schickedanz, op. cit., S. 26f.
 - 6) S. die Biographie im Wei-shu, ch. 7A u. 7B, S. 135ff.; Jenner, op. cit., S. 63 u. passim.

des fünften Monats, im ersten Jahr [der Regierungsdevise] T'ai-ho 太和 (477), Fuchsfeen Männern die Haare abschnitten.

Zu dieser Zeit führte Kaiserin Wen-ming 文明太后 [Feng 馮]1) die Regierungsgeschäfte, ein Beweis, daß unter ihrer Herrschaft 2) vieles nicht mit rechten Dingen zuring. 3)

Die für ihre Amouren berüchtigte Kaiserin Feng⁴ wurde allerdings auf vorsorgliches Betreiben ihres Gatten rechtzeitig nach seinem Tode zum Selbstmord getrieben, um so das Erbe des Thronfolgers Shih-tsung 世宗 (Kaiser Hsüan-wu 宣武帝)⁵ nicht zu gefährden. Nach dem Tode des Enkels sollte sich diese Konstellation jedoch wiederholen, da es einer von Shih-tsungs Konkubinen, die aus dem mächtigen, nordwestlichen Han-chinesischen Hu 胡-Clan stammte, gelang, allen Intrigen zum Trotz den kleinen Sohn und sich am Leben zu erhalten.⁶ Sie regierte nach Shih-tsungs Tod stellvertretend - nicht einmal unbedingt illegitim - für ihren Sohn und erreichte, daß ihr nachträglich der offizielle Titel einer "Kaiserinwitwe" zuerkannt wurde. Auch sie sollte in den Annalen nicht besser als ihre Vorgängerin wegkommen.

Während [der Regierungszeit] von Su-tsung 肅宗 [Kaiser Hsiao-ming 孝明帝] (516 - 528) 7), im zweiten Jahr der [Regierungsdevise] Hsi-p'ing 熙平 (517), gab es vom Frühling an in der Hauptstadt Fuchsfeen, die Männern die Haare abschnitten und die Menschen in Angst und Schrecken versetzten.

Am 29. Tag des sechsten Monats befahl Kaiserin Ling 靈太后 8), daß alle, die [jemandem] die Haare abschnitten, draußen vor dem Ch'ien-ch'iu 千秋門 - Tor 9) [unter Aufsicht] des Leibgardekommandeurs [der Wache] des Ch'ang-hsün 紫闥 -[Palastes] 10), Liu

-
- 1) Ernannt 457. Sie war durch ihre Tante in den Palast gekommen und galt als "sittenlos", (Wolfram Eberhard, Das Toba-Reich Nordchinas. Eine soziologische Untersuchung, S. 288). S. die Biographie im Wei-shu, ch. 13, Pei-shu, ch. 13; Jenner, op. cit., S. 64.
 - 2) Im Wei-shu steht 行 statt 政 .
 - 3) KTSCC, op. cit., S. 695m; Wei-shu, ch. 112A; teilweise de Groot, op. cit., Bd. 5, S. 598.
 - 4) S. a. Jennifer Holmgren, "The harem in Northern Wei politics 398-498 A. D.: A Study of T'o-pa attitudes towards the institution of empress-dowager, and regency governments in the Chinese dynastic system during Northern Wei", Journal of the Economic and Social History of the Orient 26, 1978/79, S. 71-96.
 - 5) S. die Biographie im Wei-shu.
 - 6) Jenner beschreibt diese Vorgänge (op. cit., S. 65ff u. passim).
 - 7) Biographie, s. Wei-shu, ch. 9.
 - 8) Tochter des Hu Kuo-chen. Sie kam ebenfalls durch eine Tante, die Nonne war, in den Palast, (Eberhard, op. cit., S. 289). Biographie, s. Wei-shu, ch.13; Pei-shih, ch. 13, S. 503ff.; Jenner, op.cit., a.a.0.
 - 9) Das Tor wird im Wei-shu, ch. 13, erwähnt.
 - 10)Der Palast wird im Wei-shu, ch. 94 erwähnt.

T'eng 劉騰 1), ausgepeitscht werden sollten. Es handelte sich hier um den gleichen Vorfall wie zur T'ai-ho-Zeit. 2)

Der letzte Satz macht deutlich, was der Schreiber eigentlich meint: Die Herrschaft der Kaiserin ist schlecht, unheilvoll, illegitim, wofür dann ungünstige Omina (geisternde Füchse) den schlagenden Beweis liefern. Vielleicht dient der Vorgang auch einfach dem Zwecke einer unanfechtbaren Diskreditierung. Solchen Aktivitäten mußte der Rang von subversiver Regierungsfeindlichkeit zukommen. Tatsächlich konnte die konfuzianische Beamtenschaft, deren Groll hier dokumentiert ist, sich schwerlich mit der Regierung einer Frau abfinden, die mit Hilfe der verhaßten Eunuchen - erwähnter Liu T'eng war einer ihrer prominentesten Helfer, der später ihren Sturz betrieb³ - an die Macht kam und ihre Günstlinge sinnlos mit Reichtümern überhäufte. Zweimal gelang es der ehrgeizigen Kaiserin Hu, für den minderjährigen Sohn Su-tzung den Thron zu verwalten (515 - 520 und 524 - 528). Als er seine Rechte schließlich wahrnehmen wollte, wurde er beseitigt; sie selbst endete mit einem neuerwählten Thronfolgeenkel im Huang-ho.⁴ Nichtsdestoweniger markiert ihre Herrschaft die wohl glanzvollste, kulturell blühendste Periode des damaligen Loyang. Hunderte von Klöstern entstanden auf ihr Betreiben und wertvolle Zeugnisse der buddhistischen Kunst, die bis heute bei Loyang zu besichtigen sind.⁵

Durch diese Hintergründe wird gleich zweifach deutlich, wie sehr die Haare schneidenden Füchse die bestehende Situation symbolisieren: die Kaiserin bevorzugt Kastrierte (Eunuchen) und Tonsierte (buddhistische Mönche und Nonnen); sie trägt die Schuld, wenn in der Gesellschaft Männern "etwas" abgeschnitten wird.

Nicht umsonst wurde die Kaiserin Hu in ihrer Wirkungsweise und auf Grund einer ähnlich negativen Charakterisierung in den Geschichtswerken mit der noch zu besprechenden T'ang-Kaiserin Wu Tse-t'ien 武則天 (690 - 705) in eine Reihe gestellt.⁶ Natürlich ist es ein Zufall, daß ihr Name einem "Fuchspseudonym" ähnelt - eine Beziehung dazu wurde jedenfalls in

1) Biographie, s. Wei-shu, ch. 94, Jenner, op. cit., S. 66ff. (passim).

2) KCTSCC, op.cit., S. 695 u. Wei-shu, ch. 112A; de Groot, op. cit., a.a.O.

3) Jenner, op.cit., S. 75.

4) Ibid., S. 79.

5) Sogar ein vermutliches Abbild der Stifterin an einem der Grottenreliefs existiert noch, (Jenner, op. cit., S. 72).

6) Jacques Gernet, Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit, S. 189.

der offiziellen Historiographie noch nicht hergestellt. Auch die Fuchsmagie hat man noch nicht direkt mit ihrer Person in Verbindung gebracht wie später bei Kaiserin Wu.

Den geschilderten Vorgängen sollte zunächst noch etwas Schicksalhafter-Epidemisches anhaften, das sich nicht unbedingt an der Herrscherpersönlichkeit selbst festmachen ließ. 573 wird auch in den Ch'i-Annalen in knappem, kommentarlosem Ton erwähnt, daß es im ersten Frühlingsmonat "in Yeh-tu 葉都¹ und Ping-chou 并州² gleichzeitig Fuchszauber 狐媚 gegeben habe und in vielen Fällen Männern die Haare abgeschnitten worden seien."³

Es scheint allerdings so, als stammten all diese Berichte aus einer Quelle. Sowohl der Wortlaut ist in den wesentlichen Punkten fast identisch, als auch die zeitliche Abfolge (Beginn des Unwesens im Frühjahr). Das Jahr 517 ist gleich zweifach dokumentiert, was nahelegt, daß Erzählungen aus dem Volke die eigentlichen Quellen der Annaleneintragung darstellen. Im Laufe der Jahrhunderte scheint sich im Volksglauben zumindest weiter die Vorstellung von einer verschwen-derisch-geschmacklos gekleideten Frau als Füchsin erhalten zu haben, wie es noch im vorigen Jahrhundert dokumentiert ist.⁴ Daß der Verlust des Haares nicht nur bei Männern eine Rolle spielte, d.h. er als allgemeiner Anhaltspunkt dafür galt, daß die betreffende Person von einem Fuchsgeist besessen war, zeigt auch die Erzählung Hsiao Hungs aus diesem Jahrhundert (s. Kap. 8.1.). Die angeblich befallene Kindbraut, die bei einer Schamanin "in Behandlung" ist, erwacht eines Morgens ohne Zopf, der offensichtlich mit einer Schere abgeschnitten worden war, doch niemand will dafür die Verantwortung übernehmen. Stattdessen gilt der Fund als Beweis dafür, daß das Mädchen nun selbst ein Dämon ist.⁵

1) Im heutigen Honan.

2) Im heutigen Szechuan.

3) Pei-Ch'i-shu, ch. 8.

4) Watters, op.cit., S. 61.

5) Hsiao Hung, Hu-lan-ho chuan, S. 172; Howard Goldblatt u. Ellen Young, Hsiao Hung. The Field of Life and Death and Tales of Hulan River, S. 270.

3.4. Heirat mit einer Fuchsfée im Yu-ming-lu

In der oben behandelten Erzählung des Lo-yang ch'leh-lan chi ist davon die Rede, daß ein Mann drei Jahre mit einer Fuchsfée verheiratet war, ohne es zu merken. Man hat also angenommen, daß eine solche Ehe zwischen Mensch und Tiergeist ohne besondere Auffälligkeiten oder zeitliche Beschränkung ihren Gang nehmen konnte. Das Moment der Auszehrung des menschlichen Partners, sein Zugrunderichten, (vgl. die A-tzu-Episode), ist damit gegenstandslos.

Die folgende Geschichte betont dagegen die heile Welt erfüllter Liebe und familiärer Harmonie, die durch äußere Einwirkung ein jähes Ende nimmt.

Während der T'ai-yüan-Periode (376 - 396) der Chin-Dynastie [lebte] ein gewisser Ch'un Yü-chin 淳于棼 gegenüber der Pagode am Wa-kuan-Tempel 瓦官寺. Er war jung und unbestechlich.

Als er einmal einen Gast in den Süden von Shih-t'ou-ch'eng 石頭城 1) heimbegleitete, traf er ein Mädchen, das wunderschön war. Yü-chin gefiel sie auf Anhieb. Da sie beide dasselbe füreinander fühlten, suchten sie sich einen Schlupfwinkel im Norden der Stadt, wo sie ihrer Liebe freien Lauf lassen konnten.

Jedesmal, wenn sie sich trennen [mußten], planten sie schon ihr nächstes Wiedersehen. Schließlich beschlossen sie zu heiraten.

Das Mädchen sagte: "Wenn ich solch einen Gatten wie Euch bekommen kann, wie soll ich da den Tod fürchten? Ich habe viele Brüder, und meine Eltern leben beide noch. Sie müssen meine Eltern fragen."

Daraufhin sandte Yü-chin eine Dienerin, um bei den Eltern anzuhalten. Diese waren einverstanden. Dann befahl das Mädchen einer Dienerin, hundert Kätti 2) Silber und hundert Ballen Seide herbeizuschaffen, um für Yü-chin die Hochzeit auszurichten.

Es verstrich einige Zeit. Er hatte nun zwei Söhne und sollte den Posten eines Oberaufsehers des Sekretariats erhalten. Schon am folgenden Tag kamen die Boten, um es ihm zu verkünden. Pferde und Wagen führten den feierlichen Zug an, während die Nachhut Trommeln schlug und Flöte spielte.

Ein paar Tage später kamen Jäger bei Yü-chin vorbei und brachten mehrere Dutzend Hunde mit sich. Die Hunde stürmten ins [Haus] und fielen Yü-chins Frau und Söhne an. Alle drei verwandelten sich in li-Füchse.

Seide und Silber aber erwiesen sich als Gras, Totenknochen und Schlangen-"Kobolde" 蛇魅 3).

1) Am Yangtze gelegen, Teil des heutigen Nanking.

2) 1 Kätti = 605 gr. (chin. Pfund).

3) Yu-ming-lu, Verf. Liu I-ch'ing 劉義慶 (403 - 444) zitiert das Chulin 珠林, ch. 31, in: Lu Hsün (Hg.), Ku hsiao-shuo kou-ch'en, S. 234 bzw. Wang Kuo-liang, op. cit., S. 230; Foster, The Shih-i chi, op. cit., S. 47f.

Auch in dieser Yu-ming-lu-Darstellung lassen sich fast alle Elemente einer typischen Fuchserzählung auffinden. Wieder ist es ein "integrer" ("unbestechlicher") Mann, der bei der schützenden Pagode wohnt und nichtsdestoweniger den Verführungskünsten der Fuchsfée erliegt, ein beim Leser Schadenfreude auslösendes Element, das die Handlung würzt.¹ Die Begegnung findet zufällig, unterwegs statt, als die Pagode weit weg, er seiner Alltagssituation enthoben ist. Die Botschaft, Gefahr drohe bei Veränderung (als da sind Reisen, Besuche etc.), läßt sich aus vielen dieser Erzählungen implizit entnehmen.

Des weiteren wird die Thematik des "Amour fou", der freien, verbotenen Liebe angeschnitten, wenn die Verliebten sich immer wieder im Verborgenen treffen. Ein Verdachtsmoment auf Grund des - nach konfuzianischem (und - wie wir gleich sehen werden - auch taoistischem) Denken - lockeren, "unsittlichen" Verhaltens der Frau brauchte dem jungen Mann allerdings nicht gekommen zu sein, da sich in den jahrhundertelangen Wirren der Nach-Han-Zeit auch die sozialen Beziehungen etwas "anarchistischer" gestalteten. Ko Hung empört sich beispielsweise über Zustände, in denen Frauen ihren Herd verlassen, um zu Tanzveranstaltungen zu gehen, nächtens mit Kerzen umherstreifen, sich an buddhistischen Tempeln amüsieren und Männer beim Fischen und Jagen, d. h. an abgelegenen und unzugänglichen Orten, beobachten.² Eine Fuchsfée unterschied sich in dieser Hinsicht also nicht wesentlich von normalen Frauen. Erst im Zusammenhang mit dem Neokonfuzianismus der Sung-Zeit und der damit einhergehenden Tabuierung öffentlicher Orte für "anständige" Frauen geriet die zwanglose Begegnung der Fuchsfée mit ihrem Opfer zu einer schlüpfrig-romantischen Angelegenheit.

Zwei Eigenschaften, von denen in Verbindung mit Fuchsgeistern immer wieder die Rede ist, sind ihre Wahrsagekunst³ und ihre Gefährdung durch Hunde. Hunde greifen wie ein unabwendbares Schicksal in das Fuchsleben ein, das sonst unbehelligt wie ein Menschenleben seinen Verlauf nehmen würde. Im I-yüan ist die Rede von einem Mann, der sich erst nach seinem Tode als möglicher Fuchs entpuppt.

1) Vgl. Foster, op. cit., S. 48. Zur Korrumpierung von sog. Unbestechlichen (der Fuchs als Versucher) cf. a. Chang Huas Geschichte, Kap. 3.1.4.

2) Sailey, op. cit., S. 48.

3) Vgl. Teil 3 (Vorspann) dieser Arbeit zu der Hsüan-chung-chi-Eintragung im TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3652.

Hu Tao-hsia 胡道治 behauptete von sich, er stamme aus Kuang-ling 廣陵 1). Er liebte Gesang, Musik und die Heilkunst 2). Sein Körper strömte einen ranzigen Geruch aus 3), weshalb er kostbare Parfums zu benutzen pflegte, die ihn schützen sollten. Er hatte nämlich eine abergläubische Angst vor scharfen Hunden. Als er seinen Todestag voraussehen konnte, warnte er seine Schüler und sagte:

"Wenn ich meinen letzten Atemzug getan habe, dann laßt keinen Hund an meinen Leichnam!"

Er starb in Shan-yang, an der "Südseite des Hügels" 山陽 4). Beim Begräbnis fühlte sich der Sarg [auf einmal so leicht an], als sei er leer. Also öffnete man ihn, um nachzusehen, aber es war kein Leichnam zu sehen. Alle sagten damals, daß es "ein Fuchs" gewesen sein müsse. 5)

Es blieb im Grunde offen, ob dieser Mann nun ein Fuchsgeist war oder nicht. Der Gedanke von der Nichtigkeit allen Seins und der Vergänglichkeit, wie sie allen Wesen inhärent ist, steht über solchen Diversifikationen. Buddhistische Einflüsse lassen sich wiederum vermuten.

-
- 1) Bei der heutigen Stadt Yang-chou, Provinz Kiangsu.
 - 2) Füchse verstehen sich auch laut anderen Quellen auf die Heilkunst.
 - 3) Vermutlich ist damit der sog. "Fuchsgeruch" 狐臭 (bromhidrosis) gemeint (vgl. Li Feng-mao, op. cit., S. 21), eine Drüsenkrankheit, auf die allerdings nur asiatische Nasen empfindlich reagieren. Die Betroffenen werden wegen ihres abstoßenden Geruches von ihrer Umgebung eher gemieden. Auch heute findet man in den Städten Anschläge mit Adressen für die Behandlung.
 - 4) Heute Provinz Kiangsu.
 - 5) I-yüan, TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3656; de Groot, op. cit., Bd. IV, S. 194f.; Lützw, op. cit., S. 157.

Teil 4: Fuchsgeister in Lyrik und Prosa (insbesondere Ch'uan-ch'i-Literatur) der T'ang: Beginn einer Dämonisierung historischer Schönheiten

Die bisher besprochenen Erzählungen der Vor-T'ang-Zeit waren in der Mehrzahl gekennzeichnet durch ihren knappen Stil, die Betonung des Inhaltes gegenüber der Form. Die in dürren, reportagestilartigen Worten geschilderten Geschehnisse merkwürdigen oder unheimlichen Inhalts wirkten allein durch die Präsentation realistisch und waren allem Anschein nach eher zur Erbauung als zum Lesevergnügen gedacht.¹ Ihnen verdankt das während der T'ang-Zeit neu entstehende Genre der ch'uan-ch'i 傳奇, von denen sie sich sowohl qualitativ als auch funktional unterscheiden², seine Thematik, das inhaltliche Gerüst sozusagen, das nun mit Stilmitteln der Ästhetik literarische Dimension gewinnt.

Die ch'uan-ch'i stellen vielleicht die wichtigste Quelle für die Fuchsliteratur überhaupt dar. Auf jeden Fall sind sie der Ausgangspunkt, ohne den die gesamte Fuchslegendenrezeption der folgenden Jahrhunderte, einschließlich ihres berühmtesten Werkes, des Liao-chai chih-i, nicht denkbar gewesen wäre.

Frauengestalten bestimmen die Anfänge der T'ang-Prosa. Ohne daß sie deshalb die Bezeichnung "Liebesgeschichte" zu verdienen³, wird die Liebe erstmals ein Thema der Prosaliteratur, Liebe in einem "romantischen", beinahe erotischen Kontext. Die "gefallene Frau" wird zu einer Hauptgestalt der t'angzeitlichen Erzählungen, und die Protagonistinnen der Handlung sind in der Mehrzahl Kurtisanen und Fuchsfeen!⁴ Dabei

1) Hightower, op. cit., S. 76.

2) Der Ausdruck ch'uan-ch'i erschien erstmals als Überschrift des Erzählungsbandes von P'ei Hsing 裴鉞 (825 - 880). Cf. K. I. Golygina, Novella srednevekovogo Kitaja. Istoki sjužetov i ich evoljucija VII-XIV vv., S. 3 u. 72. Eine formale Charakteristik der ch'uan-ch'i gibt beispielsweise Sarah M. Yim, "A New Look at T'ang Ch'uan-ch'i", in: Lama (Hg.), 30th International Congress of Human Sciences in China, Asia & North Africa 1976, S. 123-129. Zum Begriff ch'uan-ch'i und seiner literarischen Einordnung s. die ausführliche Studie von André Lévy, "A Propos de la 'Vulgarisation' de la Nouvelle des Tang", Occasional Papers 1. European Association of Chinese Studies, S. 1-29.

3) Golygina, op.cit., S. 124.

4) Hightower, op. cit., S. 78f. S. a. Schafers Untersuchung ähnlich gelagerter Erzählungen über Drachmädchen, der auf die bestbekannte Variante von Fuchsgeschichten hinwies, (Edward H. Schafer, The Divine Woman. Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature, S. 118).

sollte man im Auge behalten, daß es von hier zu einer Gleichsetzung oder Gegenüberstellung der beiden nur noch ein kleiner Schritt ist.

Die literarische Umsetzung des zunehmenden Glaubens an Fuchsgeister machte vermutlich nur einen Bruchteil des tatsächlichen sozio-religiösen Phänomens aus. Ein Zeugnis von seinem Umfang liefert das zeitgenössische Ch'ao-yeh ch'ien-tsai 朝野載 des Chang Tsu 張鷟 (660 - vor 742)¹:

Seit Beginn der T'ang-Zeit opfert die Bevölkerung häufig den Fuchsgottheiten 多奉狐神 .

In den Häusern werden Opfer aufgestellt, um ihre Gunst zu erbitten. Sie essen und trinken und gesellen sich zu den Menschen. Es gibt keinen Haushalt, der ihnen nicht opfern würde. Damals gab es das Sprichwort: "Wo kein Fuchsdämon 狐鬼, wird kein Dorf bewohnt." 2)

Für Li Feng-mao und Ch'en Yin-k'o ist dieser Text ein konkretes Dokument für den Fuchskult bereits zu Beginn der T'ang-Zeit³. Van Gulik sieht darin ein Zeugnis für Fruchtbarkeitsriten⁴. Der Volksglaube im Norden habe sich während der Liu-ch'ao entwickelt, wofür taoistische Praktiken und Magier der sog. "Übergangszeit", die mit Ende der Han-Dynastie einsetzte, den Nährboden geliefert hätten.⁵

Das hier so oft zitierte T'ai-p'ing kuang-chi liefert vielleicht den besten Beweis für die Dominanz der Fuchsthematik zur damaligen Zeit in Relation zu anderen Tier- und Fabelwesen: Nach dem Drachen (mit 106 Eintragungen) kommt der Fuchs (88 Eintragungen) gleich an zweiter Stelle. 43 der Fuchseintragungen handeln von Liebesbeziehungen zwischen Menschen und Füchsen, wobei Geschichten um Fuchsmänner (17) gegenüber denen um Fuchssinnen (26) in der Minderzahl sind. Bemerkenswerterweise besteht die Hälfte dieser 26 Eintragungen, (also 13) aus Geschichten, in denen die Fuchssinnen den betroffenen Männern keinen Schaden zufügen.⁶ Laut Nishioka⁷ schälen sich zwei verschiedene Arten von Fuchsgeschichten heraus. Geschichten über den herkömmlichen "wilden" Fuchs 野狐, der

1) Edwards, op. cit., Bd. 1, S. 75f.

2) Ch'ao-yeh ch'ien-tsai, TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3658; YCLH, ch. 431, fol. 4b, vgl. Liu Guan-ying, op. cit., S. 13; Ch'en Yin-k'o, Yüan Po shih chien-ch'eng kao, S. 288; Nishioka, "Koyô kô", S. 61.

3) Li Feng-mao, op.cit., S. 22; Ch'en Yin-k'o, op.cit., a.a.O.

4) Van Gulik, op. cit., S. 211. Eine konkrete Quelle für Fertilitätsriten ist mir allerdings nicht begegnet; van Gulik selbst macht keine Angaben, worauf er sich bezieht.

5) Ibid., S. 36.

6) Nishioka Haruhiko, "Jinshi den ron. Sono shôsetsu shi no ichi", Chûgoku bungaku kenkyu 4, 1966, S. 46, Fußnoten 4 u.5.

7) Nishioka, "Koyô kô", S. 62ff.

aus den vorhergehenden Erzählungen der Liu-ch'ao-Periode bekannt ist, neigen zu einem eher optimistischen Ausklang und spielen im Bauernmilieu oder in den unteren Gesellschaftsschichten. Demgegenüber kommen nun Erzählungen um den "Himmelsfuchs" 天狐 auf, der unter dieser Bezeichnung erstmals im Hsüan-chung-chi nachweisbar ist. Der Himmelsfuchs läßt sich wiederum in zwei Kategorien einteilen - den wilden Fuchs, der, wie im eben genannten Werk geschildert, durch hohes Alter etc. den Aufstieg in den Himmel schafft, und in den Himmelsfuchs "a priori", der mit bestimmten Aufträgen zur Erde gesandt wird. Der Himmelsfuchs ist zunächst nur im Adels- und Oberschichtsmilieu zu finden. Er vermag sogar dem Kaiser Paroli zu bieten, denn die Macht, die hinter ihm steht (i. e. der Himmel), ist die gleiche wie die des Kaisers. Bezeichnenderweise findet sich auch keine Geschichte, in der er (im Gegensatz zum wilden Fuchs, der verhältnismäßig leicht zu fassen ist) jemals getötet würde, obwohl sein Erscheinen sich - im Gegensatz zu früher - meist als äußerst unheilvoll herausstellt.

Zur T'ang-Zeit werden die zuvor im bäuerlichen Milieu spielenden Erzählungen immer mehr durch solche ersetzt, die ihre Personen aus dem neu entstandenen Mittelstand rekrutieren. Wilde wie himmlische Füchse treiben ihren Spuk mit angehenden oder gestandenen Gelehrten.¹ Dem himmlischen Fuchs wird seine Gefährlichkeit etwas genommen; er wird ausnutzbar durch den Menschen. Die wilden Füchse, die den Umgang mit Gelehrten pflegen, stellen in männlicher Verwandlung eine Herausforderung für die Männer dar; als Frauen verführen sie sie.²

Die während der Liu-ch'ao-Zeit im wesentlichen als schlaue und lüsternen dargestellten Füchse werden in den folgenden Erzählungen immer menschlicher charakterisiert, kurz: aus der "Fuchssphäre" der chih-kuai wird nun die menschliche Sphäre der ch'uan-ch'i.³

1) Cf. Nishioka, "Koyô kô", S. 64ff.

2) Ibid., S. 66.

3) Ibid., S. 68.

4.1. Neunschwänziger Fuchs und Himmelfuchs

Es scheint sich zur T'ang-Zeit ein grundlegender Wandel in Bezug auf den sog. neunschwänzigen Fuchs abzuzeichnen, den wir bisher nur als Fabelwesen und Vorzeichen für staatspolitische Veränderungen kennengelernt haben. Diese Gestalt verschmilzt sehr schnell mit dem neu aufgetretenen, oben erwähnten Begriff des Himmelfuchses, der Ereignisse (oft unglücklicher Art) nicht mehr lediglich ankündigt, sondern selbst provoziert und Kaiser bzw. ihre Beamtenstellvertreter, mit seiner Erscheinung konfrontiert, und Konflikte herbeiführt. In der Sammlung Yu-yang tsa-tsu¹ 酉陽雜俎 werden 九尾狐 und 天狐 erstmals miteinander identifiziert, d.h. die ursprünglich positiven Eigenschaften der ersteren durch die negativen der zweiten, jüngeren Gestalt relativiert. Außerdem wird eine Beziehung zum "wilden Fuchs" hergestellt und auf einige Merkmale von chih-kuai-Erzählungen hingewiesen. Doch wohl-bemerkt: Weder der neunschwänzige Fuchs noch der mit ihm nun verschmolzene Himmelfuchs zeigen bisher Anzeichen einer Metamorphose. Die betreffende Erzählung "Liu Yüan-ting" 劉元鼎 lautet:

In alten Zeiten sagte man, der wilde Fuchs heiße "Purpurfuchs" 2).



Abb. 18

- 1) Verf. Tuan Ch'eng-shih 段成式 (? - 863). Ende des 8.Jhs. entstanden, bestand diese umfangreiche Sammlung aus 20 oder 30 Büchern, deren Erzählungen durch das TPKC in zwei Teilen erhalten sind, (Edwards, op.cit., Bd. 2, S. 215).
- 2) Vermutlich eine Anspielung auf die A-tzu-Erzählung des Sou-shen-chi. Vielleicht liegt eine Verbindung zu tzu-ku 紫女, der Göttin des Aborts vor, deren Name ähnlich lautet. Über diese Zusammenhänge cf. Ch'iu P'u, op.cit., S. 139. Zu ihrer Geschichte, s. de Groot, Bd. 6, S. 1323ff. Die Legende um sie bildete sich ebenfalls schon vor der T'ang-Zeit heraus.

Des Nachts schlägt er Feuer aus seiner Rute. (Abb. 19) 1) Will er als Spuk erscheinen, muß er einen Totenschädel aufsetzen und sich vor [der nördlichen Sternenkonstellation] des großen Bären verbeugen (拜北斗 2). Wenn der Schädel nicht herunterfällt, verwandelt er sich in einen Menschen. 3)

Liu Yüan-ting regierte Ts'ai-chou 蔡州 4). Ts'ai-chou war gerade erst zerstört 5), und die Felder, auf denen noch Korn stand, waren den Füchsen ausgeliefert.

Liu sandte die Grundbesitzer aus, [sie] zu fangen. Täglich veranstalteten sie Hetzjagden mit Hunden und machten sich ein Vergnügen daraus.

Nach einem Jahr hatten sie mehrere Hundert erlegt. Dann jagten sie [sogar] einen räudigen Fuchs. Einer von fünf oder sechs Hunden war ihm auf den Fersen. Alle anderen scheuten sich, ihn zu verfolgen. Der Fuchs lief denn auch gar nicht fort, worüber sich Liu sehr wunderte. Er befahl eine Inspektion der Jagdhunde seiner Militärkommandeure, und als er dann die Truppen inspizierte, sagte er, sich selbst an die Brust schlagend: "Da sind nun die größten Hunde!" [Doch] sie alle brachen das Einkreisungsmanöver [bald] ab. Der Fuchs folgte [ihnen] nach einer Weile langsam und wandte sich geradewegs der errichteten [Ehren-]tribüne zu, auf der Speisen aufgetürmt waren. Er kam hinter der Bühne wieder hervor, [und ging in] Richtung Stadtmauer, als habe er mit einem Mal seine Umgebung vergessen.

Liu war nun überzeugt, daß er nicht wieder befehlen durfte, ihn zu fangen.

Unter den magischen Künsten gibt es eine Methode zum Bannen des Himmelfuchses. Es heißt, der Himmelfuchs habe neun Schwänze und sei von goldener Farbe. Er diene im Sonnen- und Mondpalast. Er habe einen [schützenden] Zauber und einen [festen] Tag, an dem man ihm

-
- 1) Das unserem Irrlicht verwandte nächtliche "Fuchsfeuer" 狐火 entsteht laut anderer Erklärung auch durch den Atem der Füchse, in dem eine Perle aufsteigt (eine Art Seele). In Japan sah man die Füchse gar mit Kerzen im Mund, wie ein Farbholschnitt von Ichiyusai bzw. Andô Hiroshige (1797 - 1858) belegt, (Stephen Addiss, Japanese Ghosts and Demons. Arts of the Supernatural, S. 136; Takahashi Seiichiro, Traditional Wood Block Prints of Japan, Abb. 23).
 - 2) Das Gestirn des Großen Bären (auch "Nördl. Scheffel") kontrolliert das Schicksal. Die Geister des Großen Bären registrieren die guten und bösen Taten der Menschen, (Roman Malek, Das Chai-ch'ieh lu, Materialien zur Liturgie im Taoismus, S. 232). Der Ausdruck pai 拜 ist in seiner Bedeutung umstritten, kann er doch einmal "sich zu Boden" werfen bedeuten, ein anderes Mal "sich verbeugen" (nach der jeweiligen Sitte) oder auch "jdm. huldigen", (cf. Karl A. Wittvogel u. Feng Chia-sheng, History of Chinese Society. Liao (907 - 1125), S. 256).
 - 3) Bis hier übersetzt von de Groot (Bd. 4, S. 194). Außerdem führt das Li-tai hsiao-shuo pi-chi hsüan. Han Wei Liu-chao T'ang, S. 83, diesen Abschnitt unter der ebenfalls von Tuan Ch'eng-shih stammenden Sammlung No-kao-chi 諾皋記 auf, laut Edwards (op. cit., Bd. 2, S. 219) eine der besten Arbeiten über das Übernatürliche und in Stil und Qualität dem Po-i-chih 博異志 des Cheng Huan-ku 鄭還古 zur Seite zu stellen.
 - 4) Im heutigen Honan.
 - 5) Vermutlich sind damit Ereignisse im Zuge des An Lu-shan-Aufstandes (756) gemeint, in deren Folge weitere Rebellionen ausbrachen und die Uighuren immer wieder Beutezüge machten.

opfern müsse. 1) [Auch] könne er [die Gesetze] von Yin und Yang ergründen. 2)

Dieser Bericht stellt ein Amalgam sämtlicher Elemente vorausgegangener Fuchsliteratur dar. Die Einleitung schlägt eine Brücke von der A-tzu-Erzählung zu den Verwandlungspraktiken eines Fuchses, der die Gestalt eines Menschen annimmt.

Die Geschichte selbst hat gar keinen Bezug zu diesem Vorspann. Keinerlei Verwandlung findet statt, es fällt lediglich ein dem gehetzten Wild atypisches Verhalten auf. Ebenso unvermittelt liefert dann der Schluß eine Erklärung, die wiederum in keinem direkten Zusammenhang zu stehen scheint und vom neunschwänzigen, goldenen Himmelsfuchs spricht, der schwer mit dem zuvor beschriebenen "räudigen" Tier in Verbindung zu bringen ist, ebensowenig aber auch mit dem "Purpurfuchs" und seiner Schädelkalotte. Es scheinen



Abb. 19

1) Übersetzt nach CWTTT, 40933.2.

2) TPKC, Bd. 10, ch. 454, S. 3709. Die Bemerkung zu Yin und Yang nimmt wohl auf Kuan-tzu Bezug.

einige Elemente kombiniert worden zu sein, für die weder der Verfasser, noch seine Zeitgenossen mehr eine Erklärung fanden, da sich zwei Dinge bereits zur damaligen Zeit vermischt haben mußten: Der Volksglaube auf dem Lande, der schon seit Jahrhunderten Vorstellungen über die Verwandlungskünste dieses schlaun und lüsternen Tieres tradierte, und die aus wesentlich älteren Quellen, die bis dato eher der Oberschicht zugänglich waren, stammende Gestalt des heilbringenden neunschwänzigen Fuchses. Mit dem Aufstieg von Bürgern aus den unteren Gesellschaftsschichten über Beamtenprüfungen wurde man vermutlich erst auf die Existenz beider Vorstellungen aufmerksam und suchte sie mehr oder weniger glücklich, wie die obige Erzählung zeigt, in Einklang zu bringen.



Abb. 20

Die erwähnten Quellen geben einen Eindruck davon, welche Bedeutung der Fuchskult zur damaligen Zeit gehabt haben mag. Aus diesen "offiziellen" Verlautbarungen wird jedoch nicht deutlich, ob die Verehrung außer der Furcht noch andere Hintergründe hatte. Und auch buddhistische Verfasser mußten ein Interesse daran haben, den konkurrierenden Volksglauben zu diffamieren. In Japan, wo bereits im 6. Jh. Spuren der Übernahme von ähnlichen Fuchslegenden zu finden sind, reiht das (im übrigen früheste erhaltene) buddhistische Langrollenbild, E-Ingakyô (8. Jh.) in der Illustration zu einem Sutratext über die Heimsuchung des historischen Buddha durch böse Geister und Maras, auch zwei schwebende Fuchsköpfe und zwei in Transformation begriffene (Fuchs?-)Wesen unter die von ihm zu bekehrenden ein.¹

1) Jan Fontein/Rose Hempel, China. Korea. Japan, S. 261 u. Abb. 294 (= Abb. 20).

4.2. Kaiserin Wu, die "Fuchsschönheit" und der Fuchs als Bodhisattva

Wie wir bisher gesehen haben, kam dem Glauben an Fuchsgeister in der offiziellen konfuzianischen Literatur praktisch kein Raum zu; das Erscheinen von weißen bzw. neunschwänzigen und anderen Füchsen wurde sub voce "Omina" abgehandelt, zusammen mit anderen Fabelwesen, wie man es ähnlich und wohl in Imitation dann auch seit dem achten Jahrhundert in japanischen Quellen verfolgen kann.¹ Spukgeschichten jedoch, Erzählungen von Metamorphosen, hatten in der Historiographie und der Beamtenliteratur nichts zu suchen:

Um so auffälliger muß es anmuten, wenn die offizielle Geschichtsschreibung auf prosaisches Material zurückgreift und Metaphern und Assoziationen dieses Bereiches zu eigenen Zwecken umdeutet. In Ansätzen war dies schon aus den oben erwähnten Wei-Annalen ersichtlich, als ein Ereignis im Volk - Haare schneidende Fuchsfeen - in Zusammenhang gebracht wurde mit der Herrschaft zweier Kaiserinnen. Nachdem dort lediglich indirekte Zusammenhänge hergestellt wurden, erfolgt in der T'ang-Zeit die Identifikation mit dem "inoffiziellen" Gegenstand des Volksglaubens und zwar in so geschickter Form, daß die zu kritisierende historische Person ihren realen Charakter verliert, entmenschlicht wird. In einem Staat, für den der verderbliche Einfluß von Frauen auf die Politik schon seit frühesten Zeiten festgeschrieben war (vgl. Iso-chuan und Shih-ching-Kommentare), sind die Umstände der Machtergreifung von Kaiserin Wu Tse-t'ien 武則天 (625 - 705), der "ersten und einzigen weiblichen Kaiserin in der chinesischen Geschichte",² natürlich stets ein Dorn im Auge jedes aufrechten Konfuzianers gewesen. Nicht die Fähigkeiten dieser Frau - sie hatte dem Lande immerhin rund vierzig Jahre Frieden und Stabilität beschert und den Weg für die Blüteperiode Hsüan-tsung 宣宗 (reg. 713 - 755) bereitet³ - waren für die nachfolgende Geschichtsschreibung maßgeblich, sondern die Tatsache,

1) De Visser, op. cit., S. 12ff.

2) Jaques Gernet, Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit, S. 217. Yang Lien-sheng, "Female Rulers in Imperial China", Excursions in Sinology, S. 32, nennt daneben noch Nü-kua 女媧, Fu-hsi's Schwester, die allerdings nur mythologisch nachzuweisen ist. Sie hatte also nicht nur als Frau des Kaisers den Titel, sondern übte auch später dessen Funktionen aus. Zu ihrer Biographie s. Chiu-T'ang-shu, ch. 6, S. 115-133; Hsin-T'ang-shu, ch. 4, S. 81-105 u. ch. 76, S. 3476f.

3) Richard W. L. Guisso, "The reigns of the empress Wu, Chung-tsung und Jui-tsung (684 - 712)", CH, Vol. 3, Sui and T'ang China, 589 - 906, Part 1, S. 294.

daß sie trotz ihres Geschlechts einen solchen Schritt gewagt hatte. Und so ließ man sich denn - ähnlich sollte es übrigens u.a. Katherina von Rußland gehen - des langen und breiten über ihre Verderbtheit, ihr Sexualleben und ihre Grausamkeit aus¹, in denen sie ihren männlichen Vorgängern vermutlich weder nachstand noch etwas voraus hatte. Auch von westlicher Seite wurde sie ähnlich charakterisiert, "ein dämonisches Weib, dem die scheußlichsten Untaten zugeschrieben werden."²

Ein wichtiger Umstand war, daß Kaiserin Wu ihren Aufstieg nicht nur ihrer Intelligenz, sondern zunächst einmal ihrer Schönheit zu verdanken hatte, so daß nach dem Tode T'ai-tsung's 太宗 (reg. 627 - 649)³ die sonst unübliche Übernahme vom Harem des Vaters (seit 637) in den seines Sohnes Kao-tsung 高宗⁴ (reg. 650 - 683) erfolgte, mit dem sie sich ab 655 die Herrschaft teilte. (Ob sie tatsächlich den oft erwähnten Weg übers Kloster genommen hatte, ist nicht erwiesen; "inzestuöse" Beziehungen zu ihrem Stiefsohn Kao-tsung könnten schon früher bestanden haben.⁵) Nach seinem Tode übernahm sie nach einem kurzen Intermezzo, in dem sie nacheinander für ihre Söhne Chung-tsung 中宗⁶) und Jui-tsung 睿宗⁷ die Regentschaft führte, selbst den Thron. Die erwähnten Vorbehalte ihrer konfuzianischen Umgebung zwangen ihr im besonderen Maße Selbstschutz und "Selbstglorifizierung" auf, worauf wohl hauptsächlich die Rebellion von Li Ching-yeh 李敬業 (? - 684)⁸, dem Enkel ihres früheren Gefolgsmannes Li Chi 李勣 (594 - 669), des Eroberers von Korea im Jahre 684, zurückzuführen ist.⁹

Um für seine Ziele Unterstützung zu gewinnen, ließ dieser von dem Dichter Lo Pin-wang 駱賓王 (ca. 640 - ?)¹⁰ eine brillante Proklamation

1) C.P. Fitzgerald, Die Chinesen. Das Volk der Gegensätze, S. 277.

2) F.K. Engler, Der Goldherr besteigt den weißen Tiger, S. 270. Anfang der 60er Jahre gab es in der VR China aber eine Historikerdiskussion, die auch Wu Tse-t'iens Verdienste einbezog; s. z.B. den Aufsatz von Miao Yüeh, "Wu Tse-t'ien te p'ing-chia wen-t'i", Ping-chien an ts'ung-kao, S. 87-93.

3) Biographie s. Chiu-T'ang-shu, ch. 2 u. 3, Hsin-T'ang-shu, ch. 2.

4) Chiu-T'ang-shu, ch. 4 u. 5, Hsin-T'ang-shu, ch. 3.

5) Guisso, CH, op.cit., S. 247.

6) Chiu-T'ang-shu, ch. 7, Hsin-T'ang-shu, ch. 5.

7) Chiu-T'ang-shu, ch. 7; Hsin-T'ang-shu, ch. 5.

8) Chiu-T'ang-shu, ch. 67; Hsin-T'ang-shu, ch. 93.

9) Guisso, op.cit., S. 294.

10) Einer der vier "Dichturfürsten" in der ersten Periode der T'ang-Zeit (618 - 788) und "Meister der Langgedichte", (Feifel, op.cit., S. 26f.); Sein Tod ist umstritten, vielleicht wurde er mit den Rädelsführern der Rebellion hingerichtet. Zu seiner Biographie s. Chiu-T'ang-shu, ch. 190 A; Hsin-T'ang-shu, ch. 201 A; CKLT, Bd. B1, S. 266.

abfassen, in der die Kaiserin nach allen Regeln der Kunst verunglimpft wurde. Hier nun wird der Bogen geschlagen zu ihrer "füchsischen" Schönheit 狐媚 mit Hilfe derer sie ihre Intrigen habe durchsetzen können.

Eine gegen die Dame Wu gerichtete Proklamation für Li Ching-yeh!
Die Dame Wu, die zu Unrecht den Thron usurpiert hat, ist von Natur eigensinnig und unnachgiebig, ihre Herkunft unbedeutend oder niedrig. Früher zählte sie zu den Unteren Rängen [der Hofdamen] von T'ai-tsung und verrichtete Garderobierdienste.¹⁾ Als sie herangewachsen war, [stürzte] sie den "Frühlingspalast" ²⁾ in wüste Ausschweifungen. Sie wußte ihr Verhältnis zu dem früheren [verstorbenen] Kaiser [T'ai-tsung] geheim zu halten und intrigierte im Verborgenen, um als Favoritin in die hinteren Gemächer [des Nachfolgers Kao-tsung] zu gelangen. Sobald sie deren Schwelle überschritten hatte, zeigte sich ihre Eifersucht: Mit ihren Brauen wie Motten[-flügel] wollte sie nicht hinter anderen zurückstehen, und unter vorgehaltenem Ärmel betrieb sie die Ermordung [ihrer Rivalin]. ³⁾ Mit fuchsischem Charme konnte sie schließlich den Herrscher verführen 狐媚偏能惑主. Sie übernahm die Fasanen[robe] ⁴⁾ der ehemaligen Kaiserin und hat unseren Herrn so weit gebracht, [sie von seinem Vater] zu übernehmen, [wie zwei Hirsche sich dieselbe] Kuh teilen. Mit ihrem Vipernherz und ihrer Wolfsnatur steht sie außerdem auf vertrautem Fuße mit üblem Gesindel, während sie die loyalen Getreuen beseitigt. Sie ließ ihre Schwestern und Brüder morden ⁵⁾, sie nahm dem Herrn das Leben ⁶⁾ und vergiftete ihre Mutter [mit den Federn des]

-
- 1) Cf. aber die von Guisso (Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang-China, S. 234, Anm. 50) zitierte Version C.P. Fitzgeralds (The Empress Wu, S. 97): "Formerly she served T'ai-tsung with her body and then made use of the occasion when [Kao Tsung] was changing his clothes to commit fornication with him."
 - 2) Der Palast des Kronprinzen.
 - 3) Die damalige Kaiserin Wang 王氏皇后 war kinderlos und pflegte mit der kleinen Tochter von Wu zu spielen. Angeblich vergiftete Wu ihr Kind, als es gerade von der Rivalin zurückkam und beschuldigte diese des Mordes, so daß Kao-tsung sie absetzen mußte, (Guisso, CH, S. 247ff., Biographie s. Chiu-T'ang-shu, Bd. 7, ch. 51, S. 2169ff.; Hsin T'ang-shu, Bd. 2, ch. 76, S. 3473ff.).
 - 4) Die Insignien der Kaiserin
 - 5) Es handelt sich hier wohl nicht wie von Margouliès (Le Kou-wen chinois. Recueil de textes avec introduction et notes, S. 143) angenommen, um ihre ältere Schwester Han-kuo fu-jen 朝国夫人, die mit ihr in den Harem kam und von der auch gerüchteweise der Sohn und Thronerbe Wus stammen sollte, (Guisso, CB, S. 271), sondern eher um ihre Nichte Ho-lan shih 贺兰氏, und ihre älteren Brüder Wu Yüan-ch'ing 武元庆 und Wu Yüan-shuang 武元爽, die in Verbannung starben, sowie ihr Neffe Wu Wei-liang 武惟良, der wie die Nichte sein Leben ließ. Es ist also eine Verwandte im weiteren Sinne, (Cf. CKLT, S. 268, Anm. 12).
 - 6) Kaiser Kao-tsung soll von ihr langsam vergiftet worden sein.

T'an-Vogels 九鳥 1). Bei Göttern und Menschen ist sie gleichermaßen verhaßt, weder im Himmel noch auf Erden kann sie geduldet werden! Und weiter ihr glückseliges Inneres verbergend, entwendete sie die Hoheitsinsignien des Kaisers. Seinen geliebten Sohn 2) hält sie in einem entlegenen Palast verborgen, während sie ihren Räuberclan mit den wichtigsten Posten betraut 3).

Ach, jemand vom Schlage Huo Tzu-mengs 霍子孟 4) wird [nicht mehr] eingreifen, einen wie Fürst Chu-hsü 朱虛侯 5) gibt es nicht mehr! Als eine Schwalbe mit ihrem Schnabel den Enkel des Kaisers zerhackte, da wußte man, daß das Reich der Han dem Untergang geweiht war. 6) [Angesichts] der Drachengeifer [entstammenden] Kaiserin, wird klar, wie der plötzliche Untergang der Hsia-Dynastie zustande gekommen sein muß. 7)

- 1) Über einen Mord an der 670 verstorbenen Mutter Yang 陽毋氏 wie auch über die oben behaupteten Untaten ist nichts bekannt. Möglicherweise zirkulierte dies damals als Gerücht, (CKLT, S. 269, Anm. 13). - Der T'an-Vogel ähnelt dem Pfau. Wein, in den seine Federn getaucht werden, soll eine tödliche Wirkung besitzen.
- 2) Chung-tsung.
- 3) Gemeint ist vermutlich der allzu rasche Aufstieg ihrer Neffen nach Jui-tsung's Ausschluß aus den Regierungsgeschäften.
- 4) Die Biographie des Huo Kuang 霍光, mit Beinamen Tzu-meng, findet sich im Han-shu, ch. 68. Er führte die Regentschaft für den minderjährigen Kaiser Chao-ti 昭帝 (reg. 86 - 74 v. Chr.) und wachte nach seinem Tode über seine Ablösung durch einen fähigen Nachfolger. Cf. Homer H. Dubs, The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku, Bd. 2, S. 151ff.
- 5) Chu-hsü, auch Liu Chang 劉章 genannt (cf. die Biographie im Han-shu, ch. 38,63,84) hatte nach dem Tode Kaiser Kao-tsus 高祖 (206 - 194 v. Chr.) die Regierung der ebenfalls berüchtigten Kaiserin Lü 呂后 (reg. 187 - 180 v. Chr.) bekämpft und nach ihrem Tode den rechtmäßigen Nachfolger Wen-ti (reg. 179 - 156 v. Chr.) eingesetzt, (Dubs, op. cit., Bd. 1, S. 201ff.).
- 6) Anspielung auf Chao Fei-yen 趙飛燕 (? - 1 v. Chr.), die Konkubine "Flugschwalbe" des Han-Kaisers Ch'eng-ti 成帝 (reg. 327 v. Chr.), welche man für seinen vorzeitigen Tod verantwortlich machte, (Werner Eichhorn, Kulturgeschichte Chinas. Eine Einführung, S. 111ff. Sie verdrängte die kaiserliche Vorgängerin und beseitigte, da sie selbst unfruchtbar war, andere Nachkömmlinge.
- 7) Shih-chi, Bd. 1, ch. 4, S. 147; übersetzt von Eduard Erkes, "Die historische Stellung der Pao Se", Ostasiatische Studien. Martin Ramming zum 70. Geburtstag gewidmet, S. 54. Kaiserin Pao-ssu 褒姒 soll auf folgende Weise zur Welt gekommen sein: Zwei Drachen, die sich "die beiden Herren von Pao" 褒之二君 nannten, stiegen zum Hause der Hsia herab. Das Orakel riet dem Kaiser, ihren "spermatischen Hauch" (Erkes) in einer Schachtel zu verschließen, die jedoch unter einer späteren Dynastie aus Unkenntnis wieder geöffnet wurde. In Form einer schwarzen Schildkröte drang der Geifer in die Frauengemächer des Kaiserhauses ein, wo fünf Jahre darauf eine Palastdienerin schwanger wurde und ein Mädchen namens Pao-ssu zur Welt brachte, die spätere Konkubine des letzten (westl.) Chou-Herrschers Yu-wang 幽王 (reg. 781 - 771 v. Chr.). Cf. a. Bernhard Karlgren, "Legends and Cults in Ancient China", BMFEA 18, 1946, S. 231. Im Wen-hsüan, ch. 53, S. 730, heißt es in dem Gedicht "Yün-ming-lun" von Li Hsiao-yüan: "Was die Verführung des Königs Yu durch das Mädchen Pao angeht, so lagen die Anfänge der Zerrüttung bereits im Kaiserhaus der Hsia begründet." Zu Pao-ssu s. a. Yüan K'o, Chung-kuo shen-hua chuan-shuo tz'u-tien, S. 432.

Ich, Ching-yeh, bin ein alt[-gedienter] Minister des Kaiserhauses T'ang, der älteste Sproß von adeligem Geblüt, dem das Erbe des früheren Herrschers 1) anvertraut ist und der voll Dankbarkeit die Huld der jetzigen Herrschaft [genießt]. Wenn ich den gleichen Schmerz empfinde wie 宋徽子 Sung Wei-tzu 2), dann hat das seine Gründe. [Sollen meine Tränen] ebenso umsonst geflossen sein wie die des Yüan Chüan-shan 袁君山 3) ?

[Das alles] läßt meinen Zorn schwellen gleich Sturmwolken! Ich bin entschlossen, unserem Land Frieden zu bringen. Denn alle Welt hat die Hoffnung aufgegeben; nun richtet sich [die letzte] Hoffnung auf mich, und so erhebe ich die Standarte gerechter [Rebellion], um [das Land] von dem dämonischen Bösen zu säubern.
[...] 4)

Die raffinierte Entmenschlichung der Kaiserin in dieser Schmähschrift wird durch geschickt gesetzte Stilmittel vorangetrieben: regelmäßig wiederkehrende Tiermetaphern (nicht nur das Fuchsgleichnis, auch Wölfe, Vipern, Hirsche sollen ihrem widernatürlichen Wesen adäquat erscheinen) und das gesamte Aufgebot klassischer Femmes-fatales wird eingesetzt, so daß Wu Tse-t'ien als das letzte Glied in einer Kette "Städte zerstörender Schönheiten" 傾覆邦國⁵ erscheint. Der wohl wichtigste Aspekt der Lo Pin-wang-Proklamation sind die zahlreichen historischen Anspielungen, werden doch in schönster Reihenfolge verderbliche Frauengestalten der chinesischen Geschichte genannt, die bald als Fuchsfeen ihre Wiederauferstehung feiern sollten.

Zu den verhängnisvollen "schönen Kreaturen" (yu-wu 尤物), auf die bereits im Iso-chuan angespielt wird, gehört die bereits erwähnte

-
- 1) Gemeint ist Kao-tsung, dem sein Großvater Li Chi und sein Vater Li Chen 李震 gedient haben.
 - 2) Wei-tzu, der eigentlich Ch'i 啓 hieß (er nannte sich dann Sung nach dem ihm zugeteilten Lehen, ähnlich wie die Familie Li Ching-yehs, die ursprünglich Hsü hieß), war der ältere Bruder der Lieblingsfrau des letzten Shang-Herrschers Chou-wang 紂王 (11. Jh. v. Chr.). Er verließ den Hof, da sein Rat nicht gehört wurde. In einem selbstverfaßten Lied beweint er den Untergang der Dynastie. Chou-wangs ungenannt gebliebene Konkubine ist die berühmte Ta-chi 妲己. S. Shih-chi, Bd. 5, ch. 38, S. 1602.
 - 3) Yüan An 遠安 (? - 92 n. Chr.), mit Beinamen Chün-shan, lebte als integrier Beamter zu Zeiten der Östlichen Han unter Kaiser Chang-ti 章帝 (76 - 88 n. Chr.) und begab sich in Opposition, als die Familie der Kaiserin Tou die Macht an sich zu reißen begann. Er soll dann jedes Mal geweint haben, wenn man ihm von Politik sprach. Hou Han-shu, ch. 28; BD 2541.
 - 4) CKLT, B1, S. 266-274 (mit Anmerkungen); Wen-yüan ying-hua, Komp. Li Fang et al., ch. 646, fol. 11b-12b; Ch'üan T'ang wen, Bd. 1, ch. 199, S. 2009f.; Ku-wen kuan-chih, Bd. 2, S. 299ff.; SPTK, ch. 35, fol. 45; Übers. v. Zottoli, op. cit., Bd. 4, S. 301ff.; Margouliès, op. cit., S. 143f.; Guisso, CH, S. 295f.; Guisso, Wu Tse-t'ien, S. 233f.; Lin Yutang, Lady Wu. A True Story, S. 121ff.
 - 5) Auch: 傾城傾國. Das Shih-ching ist die älteste Quelle für diese Vorstellung, s. o.

Pao-ssu.¹ Nach einer langen Odyssee, in deren Bericht man Moses- und Herodes-Motive findet, steigt sie zur Königin auf. Auch sie ersetzt ihre Vorgängerin, Königin Shen 申. Von Pao Ssu wird insbesondere eine Geschichte immer wieder berichtet, die für den Untergang des Reiches ausschlaggebend gewesen sein soll: König Yu wollte sie aus ihrer immerwährenden Melancholie (ein typischer Charakterzug westlicher Femmes fatales!) reißen, indem er zum Scherz Alarm schlagen ließ, und die Wachtürme leuchteten, als sei der Feind im Anzug. Als es einige Zeit später schließlich Ernst wurde, glaubte niemand mehr daran, und das Reich fiel.²

Eine Shih-ching-Ode, die den verderblichen Einfluß von Frauen auf die Politik ausmalt, soll sich ebenfalls auf Pao Ssu beziehen. Sie zeugt davon, welch lange Tradition diese Vorstellung hat.

Der kluge Mann erbaut die Mauer,
Das kluge Weib zerstört die Mauer.
Ist jenes kluge Weib auch schön,
Sie ist ein Leichhuhn, eine Eule.
Das Weib von langer Zunge ist
Die Treppe zum Tumultgeheule.
Vom Himmel wird der Aufruhr nicht gesandt,
Vom Weibe kommt er in das Land.
Nicht darf man Zucht noch Lehre suchen,
Wo nur sind Weiber und Eunuchen. 3)

Der Vergleich mit Pao Ssu und dem Untergang der Westlichen Chou bot sich schon deshalb an, weil Wu Tse-t'ien selbst unter diesem Namen eine neue Dynastie begründete und ihre Herkunft auf den Gründer Wu-wang zurückführte.⁴

Allerdings spricht es für den Horizont dieser Frau, in welcher Weise schon früh über ihre Reaktion auf die Proklamation berichtet wird. Im

-
- 1) Erkes versucht, ihre ursprüngliche Rolle als Heilsgestalt, deren Bild durch die in ihren Privilegien gefährdete Adelsschicht verfälscht wurde, nachzuweisen (cf. Erkes, op. cit., S. 54f.).
 - 2) S. z. B. im Lü-shih ch'un-ch'iu, übers. v. Richard Wilhelm, Frühling und Herbst des Lü Bu We, S. 393.
 - 3) Strauß, op. cit., S. 459f.; s. a. Legge, Bd. 4, S. 561f., Couvreur, op. cit., S. 414f.; Karlgren, op. cit., Nr. 18, S. 155f. Ein Knittelvers aus dem Han-shu, ch. 67A, spielt ebenfalls darauf an: "In the North there is a beautiful woman; // The neplus ultra of the age, she stands alone. // One look would shake the cities of men, // Another look would shake the states of men." Er soll von Li Yen-nien stammen, einem Eunuchen, der laut Shih-chi den Kaiser Han Wu-ti 漢武帝 auf seine Schwester Li Fu-jen aufmerksam gemacht hat, (David Lattimore, "Allusion and T'ang Poetry", in: Wright/Twitchett, Perspectives of the T'ang, S. 434).
 - 4) Guisso, op. cit., S. 304 u. 306ff.

Yu-yang tsa-tsu steht beispielsweise folgende Anekdote:

Lo Pin-wang verfaßte für Hsü Ching-yeh eine [gegen die Kaiserin Wu] gerichtete Proklamation [laut derer] lange Zeit zuvor die Chou-Dynastie ein [ähnlich] böses Schicksal erlitten hatte.

[Wu] Tse-t'ien las [die Proklamation], und als sie [zu den Sätzen] "Mit ihren Brauen wie Motten[-flügel] wollte sie nicht hinter anderen zurückstehen. Mit fuchsischem Charme konnte sie schließlich den Herrscher verführen," 1) kam, lachte sie nur leise. Bei [den Worten] "Die Handvoll Erde [auf des Herrschers Grab] ist noch nicht trocken, was geschieht da mit seinen halbwüchsigen Waisen," 2) sagte sie: "Wie konnte der Reichskanzler nur einen solchen Mann [bei der Ämtervergabe] vergessen?" 3)

Ebenso wie gerade der erste Abschnitt der Proklamation in späteren Werken immer wieder zitiert wird⁴, haben viele Autoren auch obige Szene weiter ausgemalt, in der Wu bei ihrer Lektüre beobachtet wird. So zeigt Kuo Mo-jos 郭沫若 (1892 - 1978) Drama "Wu Tse-t'ien" (1960, 1962 überarb.) die Kaiserin und ihre Reformpolitik in neuem, günstigem Licht (eine Unterstützung der damaligen Bodenkollektivierungspolitik Maos), wenn sie in einem seitenlangen Dialog zu den von einer Untergebenen verlesenen Vorwürfen Stellung nimmt.⁵ Diesem Stück steht das 1961 entstandene historische Drama T'ien Hans 田汉 (1898 - 1968), "Hsieh Yao-huan" 谢瑶环, entgegen, in dem die anfänglich positive Politik der Kaiserin (bzw. Maos) als den Bedürfnissen des Volkes immer entfremdeter dargestellt wird.⁶ Beide Werke stützen sich auf ältere Vorarbeiten, so auf das T'ang-shih yen-i des Ts'ai Tung-fan 蔡东藩 (1877 - 1945), bei dem diese Szene ebenfalls zu finden ist.⁷ Ts'ai hat Wu Tse-t'ien mit einem Gedicht bedacht:

Als Chou von Shang sein Land verspielt',
War Fuchsschönheit der Grund.
Als Yu von Chou sein Reich verlor,
War Drachengeifer der Befund.

1) Cf. o. die Proklamation.

2) Zitat aus der Proklamation; s. Guisso, CH, S. 295; Margouliès, op. cit., S. 147; Ch'üan-T'ang-wen, S. 2010.

3) Li-tai hsiao-shuo pi-chi hsüan, S. 27.

4) S. z. B. P'eng Shu-sheng, Wu Tse-t'ien wai-chuan, S. 148.

5) Peng Fumin u. Bonnie S. McDougall (Übers.), Selected Works of Guo Moruo. Five Historical Plays, Akt 3, Szene 2, insbes. S. 479-88; Kuo Mo-jō chü-tso ch'üan-chi, Bd. 3, S. 271-368; s. a. Lin Yutang, Lady Wu, S. 123.

6) Bernd Eberstein, Das Chinesische Theater im 20. Jahrhundert, S. 315.

7) T'ang-shih yen-i, S. 265f.

Sieht man das Haus der T'ang daneben,
Was ihm an Unglück hinterlassen:
Auch hier warn's Motten[flügel-]brau'n 1),
Die [kaiserliche] Gunst besaßen. 2)

Natürlich ließe sich bei der Betrachtung allein dieser Textausschnitte vorbringen, daß die Fuchsmetapher nur ein unbedeutender Teilaspekt einer Aufstellung negativen Vergleichsmaterials ist. Doch warum wurde gerade dieser Satz in seiner Sprichwörtlichkeit weitertradiert und von da ab stets in Verbindung mit der Kaiserin vorgebracht? Eine in Taiwan erschienene Biographie über Wu Tse-t'ien wählt ihn beispielsweise als Titel³, um ein nicht sehr überzeugendes Psychogramm zu erstellen, wobei u. a. die Fragen, ob sie geisteskrank, schizophren oder überhaupt eine Frau gewesen sei, aufgeworfen werden, so daß auch hier ein wertvolles Dokument für die Wirksam- und Beständigkeit der traditionellen Geschichtsschreibung - vielleicht in unbeabsichtigter Weise - entstanden ist. Auch Lin Yutang, dessen Roman diese Monographie beeinflußt hat, steht in dieser der Kaiserin negativ gesonnenen Tradition.⁴

Obwohl hu-mei wohl mit der Zeit seine ursprüngliche Bedeutungsstärke verloren hat, war es doch zum damaligen Zeitpunkt noch nicht in vergleichbarem Maße etabliert wie hu-i 狐疑 ("fuchsisches Mißtrauen"), das bereits in den Ch'u-tz'u, ("Lisao") als ältester Quelle verzeichnet ist⁵. Der Ausdruck hu-mei findet sich erstmals im Chin-shu, also zu einer Zeit, als die Erzählungen von Fuchsfeen schon relative Verbreitung gefunden hatten.⁶

Es geht zwar wieder um ein politisches Ereignis, in dessen Zusammenhang der Ausdruck Verwendung findet, doch ist kein weiblicher Adressat ersichtlich, auf den sich die Anspielung beziehen könnte, vielmehr handelt es sich wohl um ein allgemeines Bild für den Zerfall von Reichen.

1) Zitat aus der Proklamation.

2) T'ang-shih yen-i, op. cit., a. a. O.

3) Lei Chia-chi, Hu-mei p'ien-neng huo-chu. Wu Tse-t'ien te ching-shen yü hsin-li fen-hsi.

4) Seine auf Annalentexte gestützte "wahre Geschichte" wird durch drei Listen ihrer "Morde" komplettiert, (Lin Yutang, op. cit., S. 155ff.)

5) TY, Bd. 3, S. 1999b, auch in anderen alten Quellen wie Shih-chi, Han-fei-tzu, Han-shu etc. zu finden.

6) Chin-shu, ch. 105. Das gleichbedeutende Binom 狐惑 war zur Sung-Zeit gar ein medizinischer Ausdruck für eine verstopfungsbedingte Verdauungsstörung, deren Symptome Appetitlosigkeit, Überdruß und veränderte Augen- bzw. Gesichtsfarbe sind, (Yves Hervouet, A Sung Bibliography (Bibliographie des Sung), S. 242: zum Shan-hai-ching, ch. 3).

Vom Hunnenführer Shih Lo 石勒 (273 - 332), dem es gelang, sich zum Kaiser der Späteren Chao (329 - 352) aufzuschwingen, wird eine Episode berichtet, in der er das Lob, er übertreffe Kaiser Kuang-wu 光武帝 (Liu Hsiu 劉秀, 4 Jh. v.Chr. - 57 n.Chr.), bescheiden zurückweisend, weiter ausführt:

Die Taten eines großen Mannes müssen [ebenfalls] groß und lauter sein, erstrahlen wie Sonne und Mond, so daß er nicht am Ende werde wie die Nachkommen von Ts'ao Meng-te 曹孟德 (155 - 220) 1) und Ssu-ma Chung-ta 司馬仲達 (179 - 251) 2), die der anderen Witwen und Waisen betrogen haben 3) und mit füchsischem Zauber die Welt regierten! 4)

Die Betonung liegt also hier noch nicht auf der Geschlechtlichkeit des politischen Gegners, sondern seiner dämonischen Natur, unter dem Hinweis, daß seine Mittel illegal und kaum zu bekämpfen seien.

Seit Lo Pin-wangs Proklamation ist hu-mei zu einem festen Attribut der Kaiserin Wu geworden. Auch im Hsin-T'ang-shu wird es in einen Satzzusammenhang gestellt, wo es im Chiu-T'ang-shu bei sonst fast wörtlicher Übereinstimmung noch fehlt. Sie wird dort von der Konkubine Hsiao Liang-ti 蕭良媿, die sie zusammen mit der Exkaiserin angeblich aufs grausamste töten ließ, verflucht:

"Der füchsische Zauber 狐女 der Dame Wu sucht uns auch hier noch heim! Ich werde mich eines Tages in eine Katze verwandeln und sie zur Maus machen, um ihr zur Rache den Hals umzudrehn!" Als die Kaiserin davon hörte, befahl sie, keine Katzen mehr in [ihren] sechs Palästen zu halten. 5)

Gedanken der buddhistischen Vergeltungstheorie, an die sowohl Opfer wie Täterin glauben, sind in der Passage evident.

Besonders harte Kritik brachte der Kaiserin gerade ihr starker Hang zum Buddhismus ein, weshalb sie unweigerlich an die bereits erwähnte Kaiserin Hu aus dem 6. Jh. erinnert, unter deren Herrschaft ebenfalls "Fuchsmagie" zu beobachten war. Sie ließ in Lung-men bei Loyang, das sie

-
- 1) Ts'ao Ts'ao 曹操, Held der "Drei Reiche" und faktischer Begründer der Wei-Dynastie, in die er seinen Sohn Ts'ao P'i (reg. 220 - 226) als Herrscher einsetzte.
 - 2) Ssu-ma I 司馬懿, Großvater des Begründers der Westlichen Chin-Dynastie (265 - 313), Ssu-ma Yen 司馬炎 bzw. Chin Wu-ti 晉武帝 (reg. 265 - 290). Ssu-ma I war Vertrauter von Ts'ao. Sein Enkel schließlich behandelte deren Nachkommen so, wie diese den letzten Han-Herrscher behandelt hatten (Cf. Fitzgerald, op. cit., S. 139).
 - 3) Beide richteten ihr Reich in innerfamiliären Querelen zugrunde.
 - 4) Chin-shu, ch. 105.
 - 5) Hsin-T'ang-shu, ch. 76; De Groot, op. cit., Bd. 5, S. 613.

nach Antritt ihrer Alleinherrschaft zur Hauptstadt machte, ebenfalls umfangreiche Grottenkomplexe anlegen; der Buddhismus wurde schließlich zur Staatsreligion erhoben (691) und ihr Liebhaber Hsüeh Hai-i 薛懷義 zum Abt von Chinas geheiligtem Kloster Pai-ma ssu 白馬寺 ebendort¹ eingesetzt. Hsüeh hatte die Stelle in einem Werk des damals im Volke besonders beliebten Mahâyâna-Buddhismus, im "Mahâmegha-Sutra" ("Sutra der Weißen Wolke" - Ta-yün-ching 大雲經)² entdeckt, nach der die Wiedergeburt des Buddha Maitreya³ in der Inkarnation einer weiblichen Gottheit prophezeit wird. Infolgedessen nahm Wu die Bezeichnung "Maitreya, der Unvergleichliche" eine Zeitlang in ihren Titel auf.⁴ Solche Maßnahmen waren nicht nur Gegenstand der Kritik, sondern auch des Spottes. Der Autor der erwähnten "Psycho-Studie" stellt auf der ersten Abbildung des Buches eine vergoldete, weiblich erscheinende Buddhafigur aus dem 6. Jh. (Nördliche Wei) der lächerlichen, fettleibigen Darstellung eines Maitreya-Buddha aus späterer Zeit gegenüber und fragt süffisant, wem Wu Tse-t'ien nun mehr ähnele.⁵ Zeitgenössische Kritik mußte natürlich weitaus versteckter stattfinden.

Wie zur Wei-Zeit offenbar ein unausgesprochener Zusammenhang zwischen der Herrschaft einer Kaiserin und Haare schneidenden Füchsinnen hergestellt worden war, konnten vielleicht Anekdoten, die durch sonderbare und witzige Inhalte vordergründig unterhielten, bei Eingeweihten entsprechende Assoziationen wachrufen. Die T'ang-Erzählung vom "Mönch Ta An" 大安和尚 aus dem Kuang-i-chi von Tai Fu 戴孚 (757 - ca. 771)⁶ spricht für diese Annahme.

1) Guisso, CH, S. 265 u. 300.

2) S. dazu Toyama Gunji, Sokuten Bukô Josei token ryoku, S. 128ff.

3) Soothill, op. cit., S. 456b: "The Buddhist Messiah, or next Buddha, now in the Tuṣita heaven, who is to come 5000 years after the nirvâna of Śâkyamuni, or according to other reckoning after 4000 heavenly years ...".

4) Guisso, op. cit., S. 305f. S. den Vorgang in der buddhistischen Geschichtsschreibung bei Helwig Schmidt-Glintzer, Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Sung-Zeit, S. 22ff. Zu Wus buddhistischen Errungenschaften s. Stanley Weinstein, Buddhism under the T'ang, S. 37-47.

5) Lei, op.cit., o. S. Gerade diese Assoziation stützt vermutlich Lin Yutang's Schilderung, (op.cit., S. 141): "The abbot, in his many sittings with Lady Wu, must have suddenly seen the ultimate reality of the universe, stripped naked of all illusions of colour and sense. He had seen Lady Wu's naked protruding belly. In his sensuous-religious ecstasy, Lady Wu became transformed and identified with the laughing Buddha."

6) Unter den rund 30 im Fuchskapitel der TPKC zitierten Werken ist das Kuang-i-chi mit 32 Einträgen am stärksten vertreten. Es folgen an zweiter und dritter Stelle Hsüan-shih-chih 宣室志 (7 Einträge) und Chi-wen 紀聞 (6 Einträge).

Zur T'ang-Zeit, während der Regierung der [Kaiserin Wu] Tse-t'ien (684 - 704), lebte eine Frau, die sich selbst als "Heiliger Bodhisattva" 1) 聖菩薩 bezeichnete. Was immer die Menschen im Herzen bewegten, sie wußte es mit Sicherheit. Die Kaiserin befahl sie [zu sich] an den Hof, und [tatsächlich] erwies sich alles, was sie jemals sagte, als zutreffend. [So] genoß sie am Hofe größte Hochachtung und wurde mehrere Monate lang als "echter Bodhisattva" gepriesen. [Doch] dann kam der Mönch Ta An an den Hof. Die Kaiserin fragte ihn, ob er schon den weiblichen Bodhisattva gesehen habe. [Ta] An antwortete:

"Wo ist der Bodhisattva? Den möchte ich gerne sehen!" Auf kaiserlichen Befehl wurden die beiden einander gegenübergestellt. Die Gedanken des Mönchs bewegten sich weit weg, und [erst] nach einer ganzen Weile sagte Ta An: "Du hast die Gabe, in die Herzen zu sehen, dann suche doch einmal herauszufinden, wo mein Herz gerade war!" [Sie] gab zur Antwort:

"Das Herz des Meisters befand sich zwischen den Glöckchen an den Scheiben einer Pagodenspitze 2)." Er führte [aber] sein Verhör weiter, und [nun] sagte sie:

"Im Tuṣita-Himmel 兜率天 3), im Palast von Maitreya 彌勒, um vom Dharma 法 4) zu hören." Er fragte sie ein drittes Mal, [und die Antwort lautete]:

"Im [höchsten aller] Himmel, wo auch kein Unterbewußtsein mehr existiert 5)." Alles war, wie sie gesagt hatte.

Die Kaiserin frohlockte. Ta An richtete deshalb noch seine Gedanken auf die Arhatschaft 阿羅漢地 6) der der vierten "phala" 7), und diesmal konnte sie es nicht herausfinden. Ta An meinte lachend:

"Als ich meine Gedanken nur auf die Arhatschaft richtete, da hast du es nicht gewußt, [aber] als sie bei den Stadien von Buddhas und Bodhisattvas waren, wie konntest du sie da herausbekommen?"

Die Frau gab sich geschlagen, verwandelte sich in eine Füchsin 花狐, sprang die [Thron-]stufen herunter und verschwand auf Nimmerwiedersehen. 8)

-
- 1) Soothill, op.cit., S. 389a: While the idea is not foreign to Hīnayāna, its extension of meaning is one of the chief marks of Mahāyāna... the bodhisattva's aim is the salvation of others and of all ..."
 - 2) Zur Architektur einer Pagode s. Dietrich Seckel, Kunst des Buddhismus. Werden, Wanderung und Wandlung, S. 99ff.
 - 3) Soothill, op. cit., S. 343a: "... The forth devaloka in the ... desire realm, between the Yama and Nirmāparati heavens. Its inner department is the Pure Land of Maitreya who, like Śākyamuni and all Buddhas, is reborn there before descending to earth as the next Buddha."
 - 4) Ibid., S. 267b: "Law, truth, religion, thing, anything Buddhist."
 - 5) Ibid., S. 295a: "The heaven or place where there is neither thinking nor not-thinking."
 - 6) Ibid., S. 290a: "Arhan, arhat, lohan; worthy, venerable; ... the highest type or ideal-saint in Hīnayāna in contrast with the bodhisattva as the saint in Mahāyāna".
 - 7) Ibid., S. 177a: "Fruitions, or rewards - srota-āpanna-phala, sakrādagāmi-phala, anāgāmi-phala, arhat-phala, i.e. four grades of saintship."
 - 8) TPKC, ch. 447, S. 3660; KCTSCC, S. 704a, De Groot, op.cit., Bd. 5, S. 591.

Das von Kaiserin Wu gezeichnete Bild ist wenig schmeichelhaft, und erweckt den Eindruck einer Verbündeten der Füchsin, ja als sei sie selbst im Grunde die gemeinte als Bodhisattva verkleidete Füchsin. Auch die kritischen Untertöne in Bezug auf den Buddhismus sind ja eigentlich auf sie gemünzt, die diese Religion offen bevorzugt hat. Die Geschichte erscheint so als eine satirische Reaktion auf den von ihr angenommenen Maitreya-Titel.

Aber es existieren noch viele ähnliche Erzählungen, in denen ein Fuchs als Hypokrit und Betrüger die Hauptrolle spielt. (Auch im Abendland ist ja der heimtückische Fuchs im Priestergewand ein vertrautes Bild.) So wird später im Kuang-i-chi auch von seiner Erscheinung als männlichem Bodhisattva berichtet, der seine Rolle zur Frauenverführung benutzt.

Zur T'ang-Zeit gab es unter den Leuten von Tai-chou 代州 1) ein Mädchen, deren älterer Bruder abwesend war und als Grenzsoldat in der Ferne weilte. Während Mutter und Tochter alleine lebten, sahen sie auf einmal einen Bodhisattva auf einer Wolke zu ihnen niederschweben, der zu der Mutter sprach:

"Eure Familie ist höchst tugendhaft, deshalb möchte ich hier Wohnung nehmen. Laßt rasch Ordnung schaffen, ich wünsche hier häufig einzukehren."

Die Leute im Dorf überschlugen sich, um alles herzurichten und waren kaum fertig, als schon der Bodhisattva auf einer fünffarbigem Wolke 2) zu ihrem Haus herabfuhr.

Die Dorfleute opferten ihm zuhauf, doch er befahl ihnen, nicht weiter Aufhebens zu machen, damit nicht von Überall her Gläubige ständig herbeiströmten. So hielten sie einander gegenseitig an, nichts von dieser Angelegenheit verlauten zu lassen.

Der Bodhisattva hatte mit dem Mädchen heimlich Verkehr, bis sie schwanger wurde. Da kehrte nach einem Jahr ihr Bruder zurück. Der Bodhisattva sagte: "Ich dulde keinen Mann im Haus!" und befahl der Mutter, ihn wegzuschicken.

Da der Sohn nicht an ihn heran konnte, suchte er - er hatte noch etwas Geld - nach einem Taoistenpriester. Endlich fand er einen, der [für ihn] eine Beschwörungszeremonie durchführte. Sie entdeckten,

1) Heutige Provinz Shansi.

2) Die "fünffarbige" Wolke, ein glücksverheißendes Symbol, das in Annalen und Lokalmographien bis in dieses Jahrhundert erwähnt ist und auch Bestandteil der Robe von Ch'ing-Kaisern war (Schuyler Lamman, "Types of Symbols in Chinese Art", Hg. Arthur F. Wright, Studies in Chinese Thought, S. 210). Es handelt sich dabei nicht um Regenbogenfarben, sondern um grün, gelb, rot, weiß und schwarz, wie die Farbe der Gewandung von in Unsterbliche verkleideten Fuchsdämonen im Feng-shen yen-i (Wilhelm Grube, Fêng-shên yên-i. Die Metamorphosen der Goetter. Historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen, 2. Halbbd., S. 328).

daß der Bodhisattva ein alter Fuchs war. Mit gezogenem Schwert drang er [bei ihm] ein und erstach ihn. 1)

Es wäre zu weit hergeholt, auch hier Anspielungen auf Kaiserin Wu zu vermuten, aber wieder sind einige Punkte auffällig: Frauen ohne männlichen Schutz sind Anfechtungen ausgesetzt und gerade durch ihre tiefe Religiosität gefährdet. Schließlich war auch die verwitwete Wu Tse-t'ien zehn Jahre lang einem Wunderheiler und Mönch ergeben. Die untergründige Botschaft an Männer, ihre Frauen nicht diesem Glauben zu überlassen, deutet das Scheitern des Mahâyâna noch während der T'ang-Zeit an.

1) TPKC, ch. 450, S. 3683; KCTSCC, S. 7150.; De Groot, Bd. 5, S. 591ff.

4.3. Die Geschichte der Füchsin Jen , der "Dirne mit dem goldenen Herzen"

Wenn sich zur T'ang-Zeit das Thema der "freien Liebe" in der Literatur durchzusetzen begann, so lag das wohl vor allem daran, daß die zu früheren Zeiten üblichen, endogamen Strukturen der herrschenden Oberschicht in Auflösung begriffen waren. Die Anfänge individuellen Denkens, subjektiver Gefühlszustände, die auch in der Lyrik ihren Niederschlag finden, ließen die Liebe zwischen den Geschlechtern in einem neuen, romantischeren Licht, soz. als Schicksalsmacht erscheinen.¹ Man könnte diese Zeit des emotionalen Umbruchs mit gewissen Abstrichen mit unserem 19. Jh. vergleichen, da die freie Liebe des Kurtisanenmilieus in der westlichen Literatur breiten Eingang fand. Nicht von ungefähr machen Fuchs- und Kurtisanengeschichten ein gut Teil der bekannteren T'ang-Novellenliteratur aus. Beide sind komplementäre Erscheinungen ein- und derselben Grundvorstellung von der Femme fatale. Hier wie dort werden Frauen als aktive, bisweilen aggressive (Sexual-) Partnerinnen erlebt, die ein Leben abseits der gesellschaftlichen Normen, kurz: der "Normalität" vorführen. Die männliche Rolle bewegt sich nahe an der Statistengrenze, ohne sich jedoch als Opfer oder Verführer festlegen zu lassen.

Doch dann entwickelt sich dieselbe Frau oft, trotz ihrer Einführung als verführerische Schönheit, im Verlaufe der Handlung zur mütterlichen Retterin des Mannes. Diese Rolle übt einen purifizierenden Effekt aus, der beim Ausklang der Geschichte für ein moralisch vertretbares Ende sorgt. Die Kurtisane in "Li-wa-chuan" 李娃傳² kann den standesmäßig weit überlegenen Liebhaber heiraten und wird auf Grund ihrer Vorbildlichkeit gar in den Adelsstand erhoben. Meist jedoch läßt sich die Schande des Füchsinnen- bzw. Kurtisanendaseins nur durch ein besonders hartes Schicksal, i.e. den Tod, sühnen. Auch wenn dieses Ende wie im

1) Cf. Howard S. Levy, "Love Themes in T'ang Literature", Orient/West 7, 1. Jan. 1962, S. 67.

2) Verf. Pai Hsing-chien 白行簡 (? - 826). Eine Liste der Übersetzungen findet sich bei Glen Dudbridge, The Tale of Li Wa. Study and critical edition of a Chinese story from the ninth century, S. 99.; s. a. Edwards, op. cit., Bd. 2, S. 154-69; "Die Dame in der Hauptstadt", in: Bauer/ Franke, Die goldene Truhe. Chinesische Novellen aus zwei Jahrtausenden, S. 63-82; "Der Kandidat und die Kurtisane", in: Die Tochter des Drachenkönigs. Zehn Geschichten aus der Zeit der Tang Dynastie, S. 60-76; O. Fisman, "Zizneopisanie krasavicy Li", in B. Riftin (Hg.), Klassiceskaja proza dal'nego vostoka, S. 59-70; B. A. Vasil'ev, "Bo Sin-czjan'. Povest' o prekrasnoj Li", in: N. I. Konrad, Literatura Kitaja i Japonii, S. 139-162.

folgenden Fall zufällig, gleich einem naturgegebenen Schicksalsschlag wirkt, scheint Systematik damit verbunden.

Die reinigende Wirkung des Todes läßt sich wohl am besten am Beispiel der Konkubine Yang Kuei-fei 楊貴妃 (? - 756) verfolgen, deren Einfluß bei Hofe sich so unheilvoll auswirkte, daß sie schließlich - auf der Flucht vor der Revolte ihres einstigen Günstlings An Lu-shan 安祿山 - von Kaiser Ming-huang 明皇 (reg. 713 - 755) den wütenden Truppen preisgegeben werden mußte. Po Chü-is 白居易 (772 - 846) "Lied von der ewigen Trauer" ("Ch'ang-hen ko" 長恨歌) hat sie zur klassischen unsterblichen Geliebten des Kaisers erhoben, der ihr im Paradies wiederbegegnet. Nicht von ungefähr hat seine Ballade auch direkt mit dem besprochenen Werk zu tun, wie wir im folgenden sehen werden.¹

Vor diesem Hintergrund ist die Novelle Shen Chi-chis 沈既濟 (ca. 740 - ca. 800)² zu sehen, die eine neue Epoche der chinesischen Literaturgeschichte eingeleitet hat und in zahllosen Übersetzungen³

- 1) Neben einer Prosabearbeitung des Stoffes durch Ch'en Hung 陳鴻 (Ende 8./Beginn 9.Jh.) - "Ch'ang-hen-ko chuan" 長恨歌傳 - erwähnt Edwards (op.cit., Bd. 2, S. 122) noch einige der vielen weiteren Bearbeitungen. Zur Verbindung mit "Jen-shih-chuan" vgl. Arthur Waley, "A lost Ballad by Chü-i", in: Sino-Japonica. Festschrift André Wedemeyer zum 50. Geburtstag, S. 213-214.
- 2) Zum Leben des berühmten Historikers cf. Edwards, op.cit., Bd. 2, S. 66. Waley stimmt nicht mit den Lebensdaten überein und zweifelt am Todesjahr 800, (op.cit., S. 214). S. Shens Biographie im Chiu-T'ang-shu, ch. 149 und im Hsin-T'ang-shu, ch. 132. Zum Leben und Werk in Zusammenhang mit "Jen-shih chuan": Uchiyama Tomoya, "Shin Kisai to shōsetsu", Tōhōgaku 32, Juni 1966, S. 14-30. Shen Chi-chi ist im "Fuchskapitel" des TPKC der einzige Autor, der namentlich Erwähnung findet.
- 3) Einige Übersetzungen: "Die Fuchsfée", in: Bauer/ Franke, Die goldene Truhe. Chinesische Novellen aus zwei Jahrtausenden, S. 37-50; "Fräulein Shen, die Füchsin", in: Die Tochter des Drachenkönigs, S. 7-18; "Jinshi no monogatari", in: Rikuchō Tō Sō shōsetsu shu, Hg. Simonaka Kunihiko, S. 128-135; "Tang Stories. Jen the Fox Fairy (Sheng Chi-tsi)", Cl 2, 1954, S. 182-189; "Le Roman de Jen-che", in: Bruno Belpaire, T'ang Kien Wen Tse. Florilege de Litterature des T'ang, Bd. 2, S. 42-51; "Miss Jen", H. C. Chang, Chinese Literature, op. cit. Bd. 3, Tales of the Supernatural, S.45-56; "Jen, The Fox Fairy", in Ch'u Chai u. Winberg Chai, A Treasury of Chinese Literature, A New Prose Anthology Including Fiction and Drama, S. 88-98; "Jen shih ch'uan", in E. D. Edwards, Chinese Prose Literature of the T'ang Period A.D. 618 - 906, Bd. 2, S. 366-377; "Zizneopisanie Zen", in: O. Fišman u. A. Tiškova, Tanskie Novelly, S. 40-49; "Miss Jen", in Y. W. Ma u. Joseph S. M. Lau, Traditional Chinese Stories, Themes and Variations, S. 339-345; "Zensčina-oboroten", in: I. Sokolovaja u. O. Fišman, Guljaka i volšebnik. Tanskie novelly (VIII - X vv.) S. 33-77; "Zen la Fee Renard", in Vida H. C. Sung, Les Dames de la Dynastie Tang. 12 Histoires Chinoises Classiques, S. 203-223; "Jenshih, or the Fox Lady", in Chi-chen Wang, Traditional Chinese Tales, S. 24-35; "Jen, la Zorra Magica", in Elizabeth Te-Chen Wang, Las Damas de la China. Historias de la China Clasica, S. 104-119.

vorliegt.

"Jen-shih-chuan" 任氏傳¹ stellt einen Wende- und zugleich Höhepunkt in der Gestaltung weiblicher Fuchsgeister dar, einmal dadurch, daß es sie in einem neuen, menschlich-warmen Licht erscheinen läßt (allein der gewählte Titel impliziert eine ansonsten nur Menschen vorbehaltene Rolle²), aber auch auf Grund seiner herausragenden literarischen Qualität, die es zum Prototyp und Bindeglied nicht nur für die nachfolgende Fuchsliteratur prädestinierte.

Es wäre müßig, der Flut der Übersetzungen noch eine weitere hinzuzufügen, weshalb die Novelle in einer kommentierten Paraphrase mit ausgewählten Zitaten vorgestellt sei.

Die Geschichte beginnt mit dem enthüllenden, auf den Titel bezugnehmenden Satz "Fräulein Jen war ein Zauberwesen"³, um dann sofort zur Vorstellung der beiden Helden überzuleiten, deren Beziehung zu Jen-shih in zwei unterschiedlichen Handlungssträngen verläuft. (Der einleitende Satz soll in den "Füchsinnenbiographien" P'u Sung-ling's später wegfallen, so daß die Geschichte ganz im Blickwinkel des uneigentlichen Helden steht.) Die beiden "unzertrennlichen" Protagonisten Wei Yin 韋茵⁴ und Cheng Liu 鄭六 werden vor allem durch ihren Hang zu Wein, Weib und Ausschweifung charakterisiert, wobei Cheng durch Heirat mit einer Cousine von Wei von dessen Reichtum mitprofitiert. (Der Hinweis auf den Lebenswandel des Freundespaars ist notwendig, um ihre Anfälligkeit für die Fuchsfée bereits im Vorfeld zu begründen.) Die Begegnung mit Jen-shih findet - das kann als allgemeine Regel gelten - jeweils in Abwesenheit des anderen statt, zunächst für Cheng:

Dscheng war noch nicht weit gekommen, da holte er auf der Straße drei junge Frauen ein. Die in der Mitte trug ein glänzend weißes Gewand und war von bezaubernder Schönheit. Als Dscheng sie erblickte, hüpfte ihm das Herz vor Freude. Er gab seinem Eselein den Stachel und ritt unvermittelt einmal ein paar Schritte vor den drei Mädchen her, dann wieder plötzlich hinter ihnen, um ihre Aufmerk-

1) TPKC, ch. 452, S. 3692-3697.

2) In der umgangssprachlichen Ausg. [Ch'a-t'u-pen] T'ang-tai ch'uan-ch'i hsüan-i wurde der Titel umgeändert in "Cheng Liu trifft im Lo-yu-Park eine Zauberfüchsin" 东游园郑六逢妖狐, S. 21-13.

3) Bauer/ Franke, op. cit., S. 37.

4) Laut Text ein über den Prinzen Li Wei entfernter Verwandter des Kaiserhauses. Dessen Biographie im Hsin-T'ang-shu, ch. 80, ergibt aber keinerlei Hinweise auf solche Identität. Dagegen wurde Uchiyama (op.cit., S. 18) in der Genealogie des Hauses seines Bruders Wu Wang 吳王 fündig, dessen Kinder wie Wei den Radikal "Berg" im Namen haben, weshalb er hinter Wei Yin ein Pseudonym vermutet.

samkeit zu erregen, hatte aber nicht den Mut, sie anzusprechen. Die Dame in Weiß warf ihm jedoch von Zeit zu Zeit liebevolle Blicke zu, in denen zu lesen stand, daß sie eine Annäherung gern sähe. So faßte er sich denn ein Herz und sprach scherzend: "Wie kann man nur so reizend aussehen und zu Fuß des Weges gehen!" 1)

Cheng begleitet nach der erfolgreichen Anbändelei die Schöne zu einem Palast beim "Lustwandelpark" 樂遊園,² wo er mit ihr aufs angenehmste die Nacht verbringt, ohne sich zu wundern, daß das alles von einem "Zauber" erfüllt ist, der "nicht von dieser Welt schien". Beim Morgengrauen schickt sie ihn fort. Erst beim Stadttor macht ihn ein "mongolischer" (胡) Bäcker darauf aufmerksam, wo er sich eigentlich aufgehalten hat.

"Ah, jetzt verstehe ich", rief er aus. "An jenem Ort haust ja eine Fuchsfee 狐, die immer wieder junge Männer dazu verlockt, die Nacht in ihrer Gesellschaft zuzubringen. Dreimal ist sie bisher schon aufgetaucht, und jetzt habt wohl auch ihr, mein Herr, mit ihr zu tun gehabt?"

Dscheng errötete, aber er verschwieg sein Abenteuer und leugnete, daß er etwas Ähnliches erlebt habe. Sobald es jedoch hell geworden war, besichtigte er noch einmal den Platz, wo er genächtigt hatte. Da bemerkte er, daß zwar die dicke Umfassungsmauer und die Toreinfahrt noch so dastanden wie vorher, doch als er sich innerhalb der Umfriedung umsah, entdeckte er nur mehr wuchernde Unkrautbüschel neben einem verwilderten Gemüsegarten. 3)

Chengs Scham gleicht der eines ertappten Freudenhausbesuchers. Ähnlich schamhaft reagiert auch die Füchsin, nachdem er ihr wiederbegegnet. Ihr Verhalten wertet sie zusätzlich zu einem menschlich fühlenden Wesen auf. Wie Scham und Zuneigung der Kurtisane eine edlere Aura verleihen, so kann auch der Füchsin die Rolle eines gefallenen Geschöpfes mit gutem Kern zufallen.

Dscheng stürzte vorwärts und verfolgte sie, ununterbrochen schreiend, bis er sie schließlich eingeholt hatte. Sie wandte ihm den Rücken zu, verbarg ihr Antlitz hinter ihrem Fächer und sprach flüsternd: "Da du jetzt doch alles weißt - warum näherst du dich mir noch?"

"Und wenn ich es weiß", erwiderte Dscheng, "was schadet das?"

"Ich würde mich entsetzlich schämen und könnte dir nicht länger in die Augen sehen", sagte Fräulein Jen. Er aber rief: "Wie vermöchte ich es ertragen, von Dir getrennt zu sein, wo ich dich über alle

1) Bauer/ Franke, op. cit., S. 38.

2) Südlich von Ch'ang-an gelegene, höchste Erhebung der Stadt. Der Park existierte bereits zur Han-Zeit unter dem Namen 樂遊苑 und soll, laut Yen Shih-kus Kommentar zum Han-shu, Anfang der T'ang-Dynastie zur Ruine verkommen sein, deren Grundsteine noch sichtbar waren, (Uchiyama, op. cit., S. 18ff.)

3) Bauer/ Franke, op. cit., S. 40.

Maßen liebe?"

"Dann freilich will ichs nicht wagen dich zu verlassen", antwortete sie. "Doch fürchte ich, daß du einmal vor mir Ekel empfinden könntest." [...]

"Daß Mädchen wie ich sich unter die Menschen mischen, ist durchaus kein Sonderfall", sprach sie hierauf, "bloß kannst du das gewöhnlich nicht so ohne weiteres erkennen. Du darfst dich nur nicht vor mir grausen! Den Wesen unserer Art bringen die Menschen freilich ausnahmslos Haß und Abscheu entgegen, weil wir angeblich den Männern nichts als Schaden zufügen [...]. Bei mir aber ist das anders. Wenn ich bei dir keinen Abscheu spüre, will ich dir als treue Gemahlin dienen mein Leben lang." 1)

Mit Hilfe seines reichen Schwagers läßt Cheng für sich und die neue Nebenfrau einen zweiten Haushalt einrichten und erweckt dadurch erst dessen Neugier. Weis Bemerkung ("Wenn ich mir ansehe, wie abgezehrt du aussiehst, mußt du ja geradezu einer Lustdirne in die Hände gefallen sein")² wie auch die hellstichtigen Pläne und Vorschläge Jen-shih's erinnern immer wieder an ihre tatsächliche Identität. Hier setzt der zweite Handlungsstrang ein, in dem Jen-shih nicht mehr Weiß (die Farbe der Unschuld) sondern Rot trägt³, gleichzeitig aber von der Verführerinnen- in die Opferrolle gedrängt wird, als der lüsterne Wei ihr in des Freundes Abwesenheit den ersten Besuch abstattet:

Yin ließ seine Augen in der Stube schweifen. Plötzlich entdeckte er, daß unter einer Tür der Saum eines roten Kleides hervorlugte. Dreist trat er vor, um nachzusehen wer wohl dahinterstünde - da erblickte er Fräulein Jen, die sich schamvoll zusammengekauert hinter ihrem Fächer versteckte. Er zog sie hervor ans Licht und betrachtete sie. Ihre Schönheit übertraf alles, was ihm berichtet worden war. Yin wurde so von Leidenschaft übermannt, daß er völlig den Verstand verlor. Er riß sie in seine Arme, um ihr Gewalt anzutun. Sie wehrte sich verzweifelt. Als er nahe daran war, sie durch seine überlegene Stärke zu besiegen, stöhnte sie: "Ich will ja nachgeben. Bitte laßt mich aber erst ein wenig Atem schöpfen." 4)

Beim Ringen mit dem Übermächtigen Wei erscheint Jen-shih nur noch als wehrlose Frau. Allein der friedliche Ausgang der Szene, die in der Realität mit einer Vergewaltigung geendet hätte, verweist die Handlung wieder in den Bereich der Fiktion. Jen-shih's Mitleid heischende Worte - nicht für sich, sondern den vom Schicksal so benachteiligten Freund -

1) Bauer/ Franke, op. cit., S.40ff.

2) Ibid., S.41.

3) Durch die Farbe des Kleides kann man schon die wahre Gestalt erraten: das rotbraune Fell des Fuchses. Der Held einer Geschichte entlarvt so die rotgekleidete Verführerin, (K.I. Golygina, Novella srednevekogo Kitaja. Istoki sjužetov i ich evoljucija VIII-XIV vv., S.292). Auch die Farbe Weiß bei Füchsinnenkleidung wird oft erwähnt.

4) Ibid., S.42ff.

rühren an Ehre und Gewissen Weis. Er wird von nun an zu ihrem selbstlosen Gönner, zu dem sie eine tiefe platonische Freundschaft unterhält, die in gewisser Weise die Beziehung zu Cheng relativiert, ja in den Schatten stellt. Und da sich Jen-shih verpflichtet fühlt, ohne Cheng untreu werden zu wollen, sorgt sie dafür, daß auch Wei zu einer Geliebten kommt. Dabei wird erstmals die negative Seite ihrer Zauberkräfte deutlich: Sie belegt die Lieblingsfrau eines Generals, auf die Wei ein Auge geworfen hat, mit einem unheilbaren Leiden, das nur bei ihr kuriert werden kann. In ihrem Hause führt sie ihm die junge Frau schließlich zu, bis das Verhältnis durch einsetzende Schwangerschaft abrupt endet. (In einer späteren Novelle Ling Meng-chus¹ findet sich eine ähnliche Episode, bei der die erwünschte Geliebte mit einer schmerzhaften, leprösen Krankheit belegt wird. Daneben unterstützt sie Cheng mit ihren übernatürlichen Kräften erfolgreich beim Pferdekauf. Sie versorgt also gleich zwei Männer mit ihrem "mütterlichen Rat". Als weiterer Hinweis auf ihre Andersartigkeit dient eine Episode, in der sie nach fertig genähten Gewändern verlangt - warum, "das freilich blieb ihr Geheimnis"².

Wenn man die Novelle grob in sechs Abschnitte gliedert (Einführung, Begegnung Jen-shih's mit Cheng, Begegnung mit Wei, Hilfe für Wei, Hilfe für Cheng und Schlußzene mit Epilog), wird deutlich, daß erst am Schluß die drei Hauptpersonen zusammen auftreten. Auch inhaltlich und im Hinblick auf die spätere Rezeptionsgeschichte scheint diesem auf einen traurigen Höhepunkt zusteuern den Schlußakt ein besonderes Gewicht zuzufallen.

Trotz Jen-shih's unglückseliger Vorahnungen drängen die beiden Freunde sie, Cheng auf einer Dienstreise zu begleiten. Bei Ma-wei 馬鬼¹ treffen sie auf eine Jagdpartie, die das Schicksal der Füchsin besiegelt:

Nach einigen Tagen erreichten die beiden den Ort Maguai - Fräulein Jën ritt auf ihrem Roß an der Spitze, hinter ihr Dscheng auf seinem

1) Erh-k'o pai-an ching-ch'i, ch. 29.

2) Bauer/Franke, op. cit., S. 48. Cf. die Episode im Lo-yang ch'ieh-lan chi. Konfektionskleidung, die nie abgelegt wird (vielleicht eine Erklärung des "Fuchseruchs"), möglicherweise nicht einmal Öffnungsvorrichtungen besitzt, ist typisch für Füchse u. a. Dämonen in Menschengestalt. Auch Lem benutzte dieses Bild, um einen lediglich der Natur nachstellten, "unechten" Menschen in seiner Science fiction darzustellen, (Stanislaw Lem, Solaris, S. 75). Verschiedentlich wurde die Eigenart aber auch als Unfähigkeit, sich Kleider selbst zu nähen, interpretiert, (Edwards, op. cit., Bd. 2, S. 33 u. 377), vielleicht in Weiterführung des Glaubens, daß nähunkundige Frauen nichts taugen können.

Esel, zuletzt folgten in einem gewissen Abstand die Dienerinnen und Diener auf ihren Tieren. Zur nämlichen Zeit waren zufällig die Bediensteten des kaiserlichen Zwingers am Westtor damit beschäftigt, in den Auen des Loh-Flusses Jagdhunde abzurichten. Zehn Tage schon hielten sie sich in der Gegend auf. Als nun Fräulein Jën und Herr Dschëng mit ihrem Zug ahnungslos den Weg dahergeritten kamen, sprang plötzlich ein grauhaariger Hund in dem hohen Gras auf und stürzte heraus auf die Straße. Da bemerkte Dschëng mit Entsetzen, daß sich Fräulein Jën blitzschnell vom Sattel auf den Boden niedergleiten ließ und behende in ihrer wahren Gestalt als Füchsin südwärts davonstob, gefolgt von der graublauen Bestie. Dschëng ritt so schnell er konnte hinterdrein und schrie aus Leibeskräften, aber er mühte sich vergebens, den Hund zurückzuhalten. Nach einer Meile schon hatte er die arme Füchsin eingeholt und zerrissen. Mit versteinertem Gesicht die Tränen hinunterschluckend, nahm Dschëng Geld aus der Reisetasche und bezahlte den Hundehalter, was von seiner Geliebten übriggeblieben war. Dann bestattete er ihren Leichnam, schnitt ein Bäumchen ab und schrieb auf das Holz einen Grabspruch. Fassungslos vor Schmerz, kehrte er hierauf zur Straße zurück. Er sah Fräulein Jëns Pferd am Wegesrand Gras rupfen. Ihre Kleider hingen noch am Sattel, ihre Schuhe und Strümpfe in den Steigbügeln gleich der leeren Haut einer Zikade, nur der Kopfputz war zur Erde gefallen. Sonst aber deutete nichts mehr auf sie, selbst ihre Dienerinnen und Diener waren spurlos verschwunden. 2)

Diese Schlüsselszene war Vorbild für viele ähnlich tragisch endende (Fuchs-)erzählungen. Erst im Epilog wird deutlich, warum offensichtlich Wei in der Novelle eine bessere Figur abgibt als sein etwas parasitärer Freund: Er diente dem Erzähler der Geschichte als Gewährsmann. Auf recht unvermittelte Weise tritt der in der Doppelrolle des Autors und Kommentators auftretende Erzähler erst hier in Erscheinung, um sofort mehrfache Distanz zur vorausgehenden Handlung zu schaffen. Sein Kommentar zu Jen-shih ist moralisierend und offensichtlich auf ihre menschlichen Schwestern gemünzt:

Ist es nicht seltsam zu denken, daß ein Tier in Menschengestalt der Gewalt widerstand und dem Gemahl die Keuschheit und die Treue bewahrt hatte? Wie viele Damen gibt es heutzutage, von denen man nicht das Gleiche behaupten kann! 3)

Der Text schließt mit einer Kritik an der Haltung Chengs, der die wahren Werte seiner Geliebten nicht erkannt habe und sich mit ihren äußeren Reizen begnügte - vielleicht eine Kritik, die sich über den Rahmen der Novelle hinaus gegen die im Umgang mit dem anderen Geschlecht so oberflächlichen und kaltherzigen Zeitgenossen wendet. Der Schluß dient der realistischen Untermauerung des Erzählten wie auch die

1) Ein ca. 50 km westlich von Ch'ang-an gelegener Hügel.

2) Bauer/ Franke, op. cit., S. 49f.

3) Die Tochter des Drachenkönigs, op. cit., S. 17f. (Die Passage fehlt bei Bauer/Franke).

zeitliche Absicherung (die Geschichte spielt sich innerhalb von zwei Jahren ab¹) und der zurückhaltende Umgang mit dem phantastischen Material, das sich wie selbstverständlich in die geschilderte Welt einfügt.² Realistische Elemente bilden so zusammen mit archaischen, folkloristischen Motiven eine für die ch'uan-ch'i spezifische Einheit.³

Bei Lektüre der Novelle wird deutlich, daß die Fuchsidentität Jen-shihs einem Tabu unterworfen scheint. Die Nennung von "Fuchs" wird tunlichst vermieden; lediglich ein "Ausländer" bezeichnet sie als Füchsin, während der "Schneider" sie gar mit einer "Unsterblichen" vergleicht. Bis zu ihrem tragischen Tod, in dem sie ihre ursprüngliche Gestalt annimmt, bleibt eigentlich offen, um was für ein Wesen es sich handelt. Gerade umgekehrt wie in "Ts'ui shu-sheng", wo man die allzu schöne (überirdische) Schwiegertochter verdächtigt, Füchsin zu sein, wird im vorliegenden Fall Jen-shih fast in den Rang einer Unsterblichen erhoben. Abgesehen von einigen bekannten Requisiten also, die das Bild der verwandelten Füchsin in unauffälliger Weise konservieren - die wie ein Spuk vergehende nächtliche Begegnung und der verwilderte Garten, die hellseherischen Fähigkeiten Jen-shihs, Kuppeldienste mittels Zaubertricks und ihre Entlarvung durch Hunde - weist nichts auf ihr wahres Wesen hin.

Zudem ist Cheng kein moralisch integerer Mönch oder Beamter mehr, der in Versuchung geführt werden soll, sondern er wird selbst gleich zu Beginn durch seinen haltlosen und parasitären Lebensstil charakterisiert. Abgesehen davon bleibt er jedoch seltsam farblos und passiv zugunsten des sich entwickelnden Dreiecksverhältnisses, in dem Freund Yin einen wichtigen Part übernimmt.

In diesem Dreiecksverhältnis liegt auch der Schlüssel zur eigentlichen Botschaft der Geschichte, die die nachfolgende Belehrung vergessen machen möchte: Jen-shih ist nämlich nicht die tugendhafte und keusche Mustergattin, die ein Vorbild für damalige Ehefrauen abgeben konnte.⁴

1) Cf. Y. W. Ma, "Fact and Fantasy in T'ang Tales", CLEAR, Vol. 1, No. 2, Jan. 1980, S. 171.

2) Wie Phantastik und Realismus sich auf glückliche Weise zu einer neuen literarischen Tradition verbinden, s. im obigen Aufsatz von Ma, S. 167-181.

3) Golygina, op. cit., S. 109.

4) Uchiyama vergleicht sie mit der mütterlich werdenden Dirne Li-wa, die zunächst den unschuldigen Jungen Sohn verführt und seinen Eltern entfremdet hatte (Uchiyama Tomoya, "Shin Kisai to shōsetsu", Tōhōgaku 32, S. 9). Deshalb sollte man ihre Gestalt nicht auf das archetypische Muster "Held begegnet Göttin" reduzieren wie Curtis P. Adkins ("The Hero in T'ang Ch'uan-Ch'i Tales", in: Winston/ Yang, Critical Essays on Chinese Fiction, S. 28).

Sie ist das Modell einer vorbildlichen Kurtisane der damaligen Zeit, die sich nicht auf das für unerfahrene reiche Jünglinge so ruinöse "Kurtisanenspiel"¹ einläßt. Wie auch die Kurtisanen geht Fräulein Jen in großem Staat, von Dienerinnen begleitet, aus² und läßt sich ohne weiteres ansprechen. Der Schwager vermutet nicht zu Unrecht "eine Lustdirne" und benimmt sich bei seinem Besuch als finanzieller Teilhaber an den sonstigen Vergnügungen Chengs. Jen-shih spielt ihren Part analog, ohne ihre Zauberkräfte einzusetzen. Mittels diplomatischer Argumentation gelingt es ihr, einen dauerhaften Geldgeber und treuen "platonischen" Geliebten zu rekrutieren, zu dem die Beziehung tiefer und geistvoller zu sein scheint als zu dem immer einfältiger wirkenden Cheng, dessen Rolle sich auf gewissenhaftes, blindes Befolgen ihrer Ratschläge beschränkt. Das Dreieck wird auch nicht dadurch aufgebrochen, daß Jen-shih sich nach einer Ersatzfrau für den unterversorgten Yin umsieht. Sie bedient sich dabei recht unfeiner Methoden, Mitteln der "schwarzen Magie"³, die eher an die Tricks einer "Puffmutter", denn an eine treu sorgende Ehefrau erinnern. Trotz ihres tadellosen Verhaltens gegenüber den beiden Freunden bringt sie anderen also Unglück.

Sie ist die Verkörperung der klugen, praktisch denkenden Kurtisane, die vor allem die physischen Bedürfnisse von Cheng und Yin zu befriedigen sucht, um sie dann wieder pünktlich zur Nacht zu den ungeliebten, von den Eltern ausgewählten Ehefrauen zu entlassen. Der sexuelle Aspekt scheint aber ihre Rolle als Ansprechpartnerin und Ratgeberin längst nicht aufzuwiegen.⁴

Das Besondere an Jen-shih ist, daß sie sich nicht wie ihresgleichen benimmt - weder als Fuchsin, noch als Kurtisane. Sie ist die "Dirne mit dem goldenen Herzen", die alles tut, um ihren Liebhaber zufriedenzustellen, die - anders als ihre Artgenossinnen - über seinen Lebensunterhalt wacht. Sie verkörpert die Umkehrung realer Verhältnisse, den Wunschtraum jedes verarmten Dandys, und sie stellt in dieser Eigenschaft die "Anomalität innerhalb der Anomalität"⁵ dar, eine Ausnahme, die die Regel bestätigt.

1) Besonders zur Sung-Zeit verleiteten vornehm aufgemachte "billige Prostituierte" junge Männer zu "großen Ausgaben und allerlei bösen Geschäften" (Eichhorn, *Kulturgeschichte*, S. 219).

2) Das Verlassen der "Weidenhöfe" war diesen Damen an bestimmten Tagen und zum Besuch von Gastmählern gestattet (van Gulik, op. cit., S. 171).

3) Waley, op. cit., S. 214.

4) Cf. van Gulik, op. cit., S. 178f., der das "Insider"-Wissen solcher Kurtisanen betont. Uchiyama möchte Jen-shih ausschließlich als Lustobjekt beider Männer sehen (op. cit., S. 10).

5) Dudbridge, op. cit., S. 65.

4.3.1. Die Füchsin als Kurtisane

"Jen-shih-chuan" erinnert etwas an den Femme-fatale-Klassiker "Die Kameliendame", der als erster westlicher Roman ins (klassische) Chinesisch übersetzt wurde¹ und einen oft besprochenen Prototyp der "Prostituierten mit dem goldenen Herzen" darstellt, die naturgemäß ihrem Liebhaber kein dauerhaftes Glück bescheren und ihre Vergangenheit nicht vergessen machen kann. Erst der Tod ist in der Lage, sie von diesem Makel zu befreien, sie muß "büßen" - ein Umstand, der sich übrigens in zahlreichen, wenn nicht gar den meisten Kriminal- und Westernfilmen weiterverfolgen läßt. Auch dort werden charakterlich-moralisch "defekte" Frauen in der Regel mit dem Tod "bestraft", was eine gewisse, posthume Rehabilitierung ermöglicht. Ein Happy-end dagegen würde ihren Lebenswandel im Nachhinein sanktionieren. 鶯鶯傳 "Ying-ying chuan"³ von Yüan Chen 元稹 (799 - 831) ist ein Beispiel dafür, wie solche Probleme zur damaligen Zeit gelöst wurden: Der spröde junge Gelehrte Chang 張, der Liebschaften und ausschweifende Vergnügungen ablehnt, verliebt sich in das zunächst ebenso spröde Mädchen Ts'ui Ying-ying 崔鶯鶯, dessen Familie er einmal geholfen hatte. Ying-ying gibt seiner Werbung nach und leistet ihm insgeheim des Nachts Gesellschaft. Er bekommt Gewissensbisse, denkt an Heirat, zieht es aber dann doch vor, sich in dringenderen Angelegenheiten nach Ch'ang-an abzusetzen. Als er nach seiner Rückkehr keine weiterreichenden Schritte unternimmt, an das alte Verhältnis aber wieder anknüpfen möchte, verweigert sie sich. Obwohl er mit Stolz ihren Brief bei all seinen Bekannten herumzeigt, woraufhin einige in schwärmerischen Ergüssen das "Feenmädchen"³ besingen, beschließt er die Trennung von der zur Heirat

-
- 1) Alexandre Dumas (fils), La dame aux camélias. Lin Shu 林紓 (1852 - 1924) übersetzte dieses Werk, das 1899 herauskam, mit Hilfe seines französisch sprechenden Freundes Wang Shou-ch'ang 王壽昌, der ihn damit vom Tod seiner Frau ablenken wollte, (Cf. Dudbridge, op.cit., S. 98).
 - 2) TPKC, ch. 488, S. 4012-4017; T'ang-jen hsiao-shuo, S. 135-151 Pai-hua T'ang ch'uan-ch'i, S. 122-132; ; [Ch'a-t'u-pen] T'ang-tai ch'uan-ch'i hsüan-i, S. 236-245; Überstzg. u.a. Bauer/ Franke "Goldamsel", Die goldene Truhe, S. 51-62; "Shin kisai no monogatari", Rikuchō-Tō-Sō shōsetsu shu, S. 193-201; Sokolovaja/ Fišman, Guljaka i volšebnik, S. 158-175. S. a. James R. Hightower, "Yüan Chen and The Story of Ying-ying", HJAS 33, 1973, S. 90-123.
 - 3) Laut Lee Yu-Hwa war 仙, ebenso wie 貞 zur T'ang-Zeit ein Euphemismus für gefallene Frauen und wurde auch als Briefanrede für die Geliebte gebraucht, (Fantasy and Realism in Chinese Fiction. T'ang Love Themes in Contrast, S. 17).

unpassenden Partie¹ mit dem Glaubensbekenntnis des gegen Anfechtungen gefeierten Konfuzianers:

Im allgemeinen sind die "schönen Kreaturen" 尤物 2), die der Himmel geschaffen hat, schädlicher Natur und müssen sich selbst, wenn nicht andere zugrunderichten. Wenn nun das Fräulein Ts'ui einem wohlhabenden Manne begegnen würde, dann wäre sie [ihm] mit ihren Reizen bald Wolke, bald Regen, bald chiao- 虫交 oder ch'ih 虫商 -Drachmädchen 3) - nicht auszudenken, wieviele Wandlungen sie durchlaufen würde! Im Altertum herrschten Hsin[-wang] von Yin und Yu[-wang] von Chou über zahllose Länder, doch dann besiegte sie eine Frau. Sie führte ihre Truppen in den Untergang und vernichtete [mit ihnen] sie selbst. Bis auf den heutigen Tag sind sie Gegenstand von Spott und Verachtung. Meine Moral ist nicht fest genug, um einem solch "berückend-unheilvollen Wesen" 妖孽 4) zu widerstehen. Darum unterdrücke ich meine Gefühle. 5)

Die Ablehnung des anderen Geschlechts, ein latenter Antifeminismus zeigen sich in der rigiden Absage Changs. Die Inkonsequenz der Frau, die sich ihm entgegen der guten Sitten, ihrem Gefühl folgend, hingeeben hat, flößt ihm Angst vor ihren "Wandlungen" - d.h. der Komplexität ihrer Persönlichkeit - ein, die seiner Ich-Bezogenheit bedrohlich werden könnte. Schon deshalb ist es bequem, sie ins Übernatürliche zu erhöhen ("von hervorragender Schönheit", "magischer Zwang"), um sie alsbald ins Dämonische abstürzen zu lassen. Wieder muß das historische Gleichnis der beiden gescheiterten Könige die unheilvolle Macht einer Frau demonstrieren. Anspielungen und Wortwahl hinterlassen den Eindruck, als handele es sich bei Ying-ying nicht um eine wirkliche Frau, sondern nahezu um eine Überirdische.

Bei Ying-ying, wie auch schon bei Jen-shih, spielt die Scham, das Gefühl, gesellschaftliche Anstandsregeln verletzt zu haben bzw. nicht zur menschlichen Gemeinschaft zu gehören, eine große Rolle.⁶ Der

1) Lee hat gezeigt, daß Ying-ying aus dem Kurtisanenmilieu kommen muß, ergo kein Recht darauf hat, geheiratet zu werden, (op. cit., S. 19).

2) Wieder das Iso-chuan-Zitat.

3) Füchsinnen und chiao-Drachmädchen (auch "Regendrachsen") werden gleiche unheilvolle Eigenschaften nachgesagt; ch'ih sind Wassergeister. Zu den Drachenarten s. M. W. de Visser, The Dragon in China and Japan. Das Bild könnte für eine "gefährliche Wandlung" stehen, wobei in "Wolke und Regen" auch ein erotisches Moment mitschwingt, (cf. Hightower, op. cit., S. 102).

4) Vgl. die Textstelle bei Ch'uang-tzu.

5) IPKC, ch. 488, S. 4016; Bauer/Franke, op.cit., S. 61f.; Hightower, op.cit. S. 102; Lu Xun, Kurze Geschichte, S. 107; cf. Dudbridge, op. cit., S. 71; Sokolovaja/Fišman, op. cit., S. 173f. Die Novelle ist ein Vorläufer des yüanzeitlichen Dramas Hsi-hsiang-chi 西廂記 von Wang Shih-fu 王实夫 mit positivem Ausgang.

6) Golygina, op.cit., S. 131.

konfuzianische Held dagegen, der die Freiheit hat, im Konkubinat zu leben, kann sich zur moralischen Instanz aufschwingen. Die Novellen enthalten keine eigentliche Kritik an dem System, wie die T'ang-Novelle ja auch keinen "negativen Helden"¹ kennt.

Die Nähe von Füchsin und Freudenmädchen führt in einer Erzählung des Kuang-i-chi gar zur Identifizierung. Die Füchsin ist in "Hsüeh Chiung" 薛迴 eine Dirne:

Zur T'ang-Zeit begab sich Hsüeh Chiung aus Ho-tung (河東²) mit etwa zehn Kumpanen nach Tung-tu (東都³), um sich im Bordell zu vergnügen. Sie verbrachten [dort] mehrere Nächte, und jeder brachte an die zehntausend Kupferkäsch durch. In der letzten Nacht, zu mitternächtlicher Stunde, bat [eines der] Freudenmädchen, sich entfernen zu dürfen. Chiung wollte sie [jedoch] bis zum Morgengrauen dabehalten. Die Frau wurde immer unruhiger und bat wiederholt, [endlich] gehen zu dürfen. [Schließlich] wollte sie mit ihrem [Liebes-]lohn zur Tür hinaus. Chiung hatte [aber vorsorglich] den Türstehern Anweisung gegeben, keinen Gast hinauszulassen. Als diese nun nicht auftun wollten, suchte sie, [immer noch] das Geld umklammernd, [nach einem anderen Ausweg]. Als sie zu einem Wasserabfluß kam, verwandelte sie sich in einen wilden Fuchs, der durch die Rinne nach draußen flüchtete. Das Geld aber hatte er zurückgelassen. 4)

Das häufige Merkmal von Füchsinnen, der Drang zum Aufbruch vor Morgengrauen, wird in "Hsieh Chiung" zum Angel- und Wendepunkt der Handlung. Unversehens hat sich eine Füchsin unter ihre menschlichen "Artgenossinnen" gemischt (Warnung vor Freudenhausbesuchen?), doch gleichzeitig hebt sie sich von diesen wohltuend ab; geldgierig nur in Dirnengestalt, verschmäht sie den Lohn als rückverwandelte Füchsin. (Die dreimalige Erwähnung des Geldes in dem relativ kurzen Textstück verrät eine entsprechende Intention des Autors.)

Wichtig ist, daß bereits in dieser frühen Geschichte die Füchsin trotz ihres anrühigen Lebenswandels am Leben bleiben darf.

1) Sokolovaja, zit. nach Golygina, a.a.O.

2) Heutige Provinz Shansi.

3) Heutige Provinz Honan.

4) TPKC, ch. 450, S. 3682.

4.3.2. Jen-shih's domestizierte "Schwestern"

Es ist in der Erzählprosa eine Tendenz zu beobachten, die vom Monster in Frauengestalt sich immer mehr zur Vorstellung von der (menschlichen) Frau als Monster entwickelt.¹ Dieser These käme zum Teil auch die zeitliche Vor-Datierung² einer weiteren Geschichte entgegen, die ebenfalls eine Füchsin als Ausnahme von ihresgleichen darstellt, deren menschlich wirkende Züge jedoch zu keinem Moment ihr Geisterwesen vergessen machen. Es handelt sich um eine Episode im "Ku-ching-chi" 古鏡記, nach seinem mutmaßlichen Autor, der während der Sui-Zeit als Magistrat amtierte, auch "Wang Tu" 王度 genannt. Ihr Inhalt rankt sich um einen magischen Spiegel, mit Hilfe dessen zahlreiche Abenteuer bestanden und verschiedene Geister enttarnt werden, darunter auch eine Fuchsdämonin.³

Im fünften Monat des siebten Jahres der Regierungsperiode Ta-ye (大業(611) 4) legte ich, Tu, meinen Zensorenposten nieder und kehrte zurück nach Ho-tung 河東 5). Dies fiel zusammen mit dem Tode von Meister Hou 侯生, und so erhielt ich diesen Spiegel.

Im sechsten Monat desselben Jahres begab ich mich wieder nach Ch'ang-an und kam in Ch'ang-lo-p'o 長樂坡 6) vorbei.

Ich übernachtete in dem Gasthaus von Ch'eng Hsiung 程雄. Hsiung hatte erst kürzlich ein neues Dienstmädchen bekommen, das ausnehmend schön war und Ying-wu 嬰武鳥 ["Papagei"] hieß. Weil ich mich zur Bleibe entschlossen hatte, wollte ich zunächst meine Kleidung ordnen und zog den Spiegel hervor, um mich zu betrachten, als Ying-wu, die von ferne zugesehen hatte, mit einem Mal den Kopf auf den Boden schlug, daß Blut floß und schrie:

-
- 1) Chou Hsien-shen hat darauf verwiesen, daß Liu-ch'ao- und T'ang-Füchse größtenteils noch furchteinflößend sind, menschlich-sozialer Qualitäten entbehren und auch in Menschengestalt nicht unbedingt menschliche Gefühle und Gedanken hegen, ("Ching-mei te jen-hua. T'an 'Jen-shih-chuan' tsai ku hsiao-shuo fa-chan te i-i", Wen-shih chih-shih 12, 1982, S. 46).
 - 2) Die Datierung ist umstritten, doch Dudbridge (op.cit., S. 65) hält die Geschichte für älter als "Jen-shih chuan".
 - 3) S.a. Lu Xun, Kurze Geschichte, S. 91. Die Idee vom enttarnenden Spiegel geht vermutlich auf Ko Hung zurück (Pao-p'u-tzu [nei-p'ien chiao-shih], ch. 17), wo den in Bergen lebenden Eremiten geraten wird, zum Schutze vor Geistern einen großen hellen Spiegel auf dem Rücken zu tragen, (Chang, Literature), S. 5). Schon in der ersten Hälfte des 1. Jhs. berichtet der Magier Kuo Hsien 郭憲 (Hou-Han-shu, ch. 112) im T'ung-ming-chi 洞冥記 von einem Spiegel, der ch'ih-mei-Dämonen entlarvt, (cf. de Groot, Bd. 6, S. 1000, der auch Tus Erzählung bespricht, S. 1061ff.).
 - 4) Regierung von Kaiser Yang Ti 煬帝 (605 - 618) der Sui-Dynastie.
 - 5) Regierungsbezirk am Huang-ho, heutige Provinz Shansi.
 - 6) Nordwestl. von Ch'ang-an.

"Ich halte das nicht aus!"

Ich rief nach dem Wirt und wollte eine Erklärung für [ihr merkwürdiges Verhalten]. Hsiung antwortete:

"Vor zwei Monaten brachte ein Gast dieses Dienstmädchen aus dem Osten mit. Damals war sie schwerkrank. Er ließ sie hier zurück und sagte, er wolle sie auf dem Rückweg wieder mitnehmen. Seither ist er nicht mehr aufgetaucht. Mehr ist mir über sie nicht bekannt."

Ich argwöhnte, daß es sich um einen Dämon 精鬼未 handelte und richtete [nochmals] den Spiegel auf sie. Sofort schrie sie:

"Verschont mich, dann werde ich meine [ursprüngliche] Gestalt annehmen!"

Ich steckte den Spiegel weg mit den Worten:

"Erzähle erst einmal von Dir, dann kannst Du Dich [immer noch] zurückverwandeln, und ich lasse Dich am Leben!"

Das Mädchen rückte wieder näher und begann:

"Ich bin ein tausendjähriger, alter Fuchs 老狸, der unter einer großen Föhre vor dem Tempel der Schutzgottheit vom Hua-shan 1) 華山府君廟 2) [lebte]. Auf Grund meiner vielfachen Verwandlungstricks hatten sich meine Vergehen so summiert, daß ich den Tod [verdiente]. Deshalb wurde ich von der Schutzgottheit verfolgt, konnte aber entweichen in [die Gegend] zwischen [Huang-]ho und Wei [-ho] 3) wo mich Ch'en Ssu-kung 陳思恭 aus Hsia-kua 下邳 4) als Adoptivtochter aufnahm. Ich wurde von ihm aufgezogen und mußte nichts entbehren. Später wurde ich mit einem Manne namens Chai Hua 柴華 aus derselben Ortschaft verheiratet. Ich hielt es mit Hua nicht (lange) aus und lief fort, Richtung Osten bis zum Bezirk Han-ch'eng 韓城 5), wo mich der Geschäftsreisende Li Wu-ao 李无傲 auffas, ein grober und gewalttätiger Kerl. Er zwang mich, mehrere Jahre lang mit ihm zu reisen. So kam ich vor kurzem mit ihm bis hierher, wo er mich plötzlich zurückließ. Nun bin ich hier ganz überraschend auf den heiligen Spiegel gestoßen, vor dem ich meine [wahre] Gestalt nicht verbergen kann."

"Wenn Du eigentlich ein alter Fuchs bist, der sich in einen Menschen verwandeln kann, dann hast Du anderen Leuten doch sicher Schaden zugefügt?" fragte ich sie weiter.

"Ich habe mich verwandelt," sprach das Dienstmädchen, "um den Menschen zu dienen und habe niemandem Schaden zugefügt. Aber mein Untertauchen und die Täuschungsmanöver, das haben mir die Gottheiten übelgenommen. Deshalb werde ich jetzt sterben müssen."

"Das würde ich Dir gerne ersparen, aber wie?" fragte ich weiter.

"Ich verdiene solche Großmut nicht! Wie werde ich es Euch je vergessen können!" meinte Ying-wu. "Aber nun, da der heilige Spiegel mein Bild eingefangen hat, läßt sich meine Gestalt nicht wieder verbergen. Doch war ich nun schon so lange in Menschengestalt, daß ich mich schämen würde, müßte ich in den alten Körper zurückschlüpfen. Darum wünsche ich mir nur, daß Ihr [den Spiegel] wieder im Kasten verschließt und mir erlaubt, [ein letztes Mal] vor meinem

-
- 1) Vermutlich der Berg im heutigen Shensi, südwestlich des Huang-ho-Knickes.
 - 2) Der Tempel muß schon zur T'ang-Zeit bestanden haben, vgl. die kurze Geschichte von Li Ching im TPKC, ch. 296, S. 2361. Der Hua-shan ist berühmt für seine Föhren. S. z. B. das Gedicht von Yüan Chen, "Sung-shu" 松樹, Yüan-shih ch'ang-ch'ing chi, CTS, S. 4451.
 - 3) Nördlich von Hua-shan, westlich von Ho-tung.
 - 4) Westlich vom obigen Gebiet.

Ende noch ordentlich zu feiern."

"Wenn ich den Spiegel in den Kasten schließe," meinte ich, "wirst Du auch nicht davonlaufen?"

Lachend rief Ying-wu: "Ihr redet mir schön daher! Hattet Ihr nicht versprochen, mich zu verschonen? Da wäre es doch undankbar von mir, zu fliehen, nachdem Ihr den Spiegel weggeschlossen habt! Außerdem lassen sich meine Spuren, seit ich vor dem heiligen Spiegel gestanden bin, nicht mehr verwischen. Die kurze Zeitspanne, die mir noch verbleibt, will ich das Leben noch einmal richtig auskosten."

Ich schloß alsbald den Spiegel ein, ließ Wein auftragen und alle Nachbarn der Familie Hsiung informieren, damit sie ihr bei dem Bankett Gesellschaft leisteten. Das Mädchen hatte im Nu einen Schwips. Sie schürzte ihr Gewand, begann zu tanzen und sang:

"Schatzspiegel, Schatzspiegel!
Ach, du meines Lebens Siegel!
Seit ich [Menschen-]gestalt angenommen
Sind zahllose Dynastien verronnen!
Trotz des Lebens Freuden
Birgt der Tod kaum Leiden.
Warum noch darum bangen
Und am Leben hangen?"

Als sie den Gesang beendet hatte, verbeugte sie sich noch einmal, dann verwandelte sie sich zum Entsetzen der Anwesenden in einen alten Fuchs und verschied. 1)

Wie Jen-shih schämt sich die Füchsin ihrer ursprünglichen Gestalt und beweist damit nicht nur dem Menschen ebenbürtige sittliche Regungen, sondern auch unerhörten Mut, wenn sie ihr Leben um den Preis der höheren menschlichen Existenz aufs Spiel setzt. Noch mehr als Jen-shih scheint aber diese Fuchsfée in ihrer letzten Verwandlungsform, der Erscheinung als Dienstmädchen, ihre übernatürlichen Fähigkeiten aufgegeben zu haben. Sie führt, so abenteuerreich ihr Leben auch war, eher die Existenz einer einfachen Frau aus dem Unterschichtenmilieu, die ihrem Ehemann zwar davonlaufen konnte, aber dann auf ihren brutalen Begleiter angewiesen war. Je mehr sie sich in ihrer Wesensart dem Menschlichen genähert hatte, einer "echten" Frau ähnlicher wurde, desto passiver und unterdrückter, also dem Zuhörer idealtypischer, erscheint sie. Ihr lockerer Lebenswandel kommt erst am Ende noch einmal zum Ausdruck, als sie sich, gar nicht "damenhaft", betrinkt und nach einem fast frivolen Auftritt in

1) TPKC, ch. 229, S. 1761ff.; Pai-hua T'ang ch'uan-ch'i; op. cit., S. 2f.; Ch'a-t'u-pen T'ang-tai ch'uan-ch'i hsüan-i, op. cit., S. 2f.: Der chinesische Titel lautet hier "Hsien Yüan pao-ching hsien ling-chi" 軒轅寶鏡显灵迹 ("Der Spiegel des Hsien Yüan bzw. Huang-ti deckt Geisterspuren auf"). In der Erzählung wird erwähnt, daß er der achte einer Serie von 15 Spiegeln des sagenhaften gelben Kaisers gewesen sein müsse. S. a. Fišman/ Tiškova, op. cit., S. 16-18; Sokolovaja/ Fišman, op.cit., S. 8-10; Wang Chi-chen, op. cit., S. 4-6; Richard B. Matzig, Der magische Spiegel. Chinesische Märchen und Novellen aus den Zeiten der Blüte. S. 222ff.

den fuchsischen Ursprung zurückfindet.

Wie auch die Gestalt Jen-shih's hat dieses Fuchsmädchen einen tragischen Zug: die Spannung zwischen moralischem Anspruch und tatsächlichem Status steht der natürlichen Ordnung der Dinge im Wege und kann nur durch einen dramatischen Schnitt gelöst werden, da auch die Götterwelt die mutwilligen Wandlungen solcher Kreaturen ablehnt. Daß diese Wandlungen aber nicht das eigentliche Todesurteil begründen, zeigen beide Fuchsinnenschicksale: sie scheinen schon in Menschengestalt zu büßen, und ihr Tod rückt sie in die Nähe von Märtyrerinnen.

Ausdrücklichen Bezug auf "Jen-shih-chuan" nimmt eine Geschichte, die die Scham und Qual einer zur Verwandlung unfähigen Fuchskreatur verarbeitet hat.

Seit alters heißt es: "Füchse können die Menschen verführen." Vielleicht sind das nicht nur leere Worte.

[Es gab einmal] Bauern, die unweit von einem Bergwald wohnten. Eine Bäuerin machte sich eines Tages allein auf und ging in den Wald. Da erschien ein Fuchs, der freudig mit dem Schwanz wedelte. Er folgte ihr langsam, ging einmal vorne, einmal hinten und wich ihr nicht von der Seite. Niemand konnte ihn wegscheuchen. So ging das eine ganze Weile, bis er [ihren] Ehemann kommen hörte. Daraufhin entfernte er sich, so daß man ihn mit dem Bogen nicht mehr erreichen konnte. Doch eines Tages, als die Bäuerin mit einem Mädchen in den Wald ging, um [wilde] Kräuter zu sammeln, folgte ihnen wieder heimlich der Fuchs. In einem Dickicht entfernten sich die Frau und das Mädchen etwas voneinander. Sogleich sprang der Fuchs aus dem Gras und lief schwanzwedelnd auf sie zu, so freudig wie ein Haushund. Die Frau lockte ihn weiter mit sich und wickelte ihn dann in ihre Röcke. Danach rief sie das Mädchen, und sie schlugen gemeinsam auf ihn ein. Dann trugen sie ihn nach Hause. Als die Nachbarschaft lärmend zusammenlief, um ihn zu begutachten, schloß er beide Augen, als schämte er sich seiner Erscheinung. So töteten sie ihn schließlich.

Dieser [Fuchs] unterschied sich von denen, die Menschen verführen, nur dadurch, daß er sich noch nicht verwandeln konnte. Wie könnte da die Geschichte der [Füchsin] Jen Fiktion gewesen sein? 1)

Den Beweis für die Menschverwandlung eines Fuchses liefert nun ein Tier, das diese Fähigkeit gar nicht besitzt, jedoch menschliche Regungen an den Tag legt. Die Menschenfrau, die den Fuchs hinterhältig "unter ihre Röcke nimmt" (eine deutliche Form der "Sexfalle"), wird überhaupt nicht charakterisiert, während das Tier in seiner Zutraulichkeit und Schamhaftigkeit Mitgefühl beim Leser erweckt. Die Begegnung findet in Abwesenheit des Ehemannes der Frau statt. Das Bindeglied zu Jen-shih ist die Treue und Anhänglichkeit des Fuchses.

Zwei Geschichten aus dem Kuang-i-chi, die um dieselbe Zeit wie "Jen-

1) TPKC, ch. 455, S. 3719.

shih-chuan" (781) entstanden sein dürften, so daß über Grad und Richtung der Beeinflussung nur Vermutungen angestellt werden können,¹ weisen eine frappante Übereinstimmung mit Shen Chi-chis Novelle auf. Das Handlungsgerüst von "Li Nun" 李 廌 verzeichnet in den ersten beiden Dritteln eine erstaunliche Ähnlichkeit in der Ereignisabfolge: Ein Mann lernt unterwegs eine schöne Frau kennen und heiratet sie. Sie ist eine vorbildliche Hausfrau. Beide begeben sich auf eine Reise. Unterwegs flieht sie und zeigt schließlich ihre wahre Füchsinnengestalt.²

Als der Gouverneur von Tung-p'ing 東平 3) Li Nun erstmals sein Amt antrat, begab er sich von Tung-ching 東京 4) aus zu seiner [neuen] Wirkungsstätte. [Unterwegs] verbrachte er die Nacht in Ku-ch'eng 欽城 5). In einem Laden verkaufte ein alter Mann hu-ping 胡餅 ["Mongolenbrot"] 6).

Dessen Frau Cheng 鄭 war eine Schönheit. Li konnte den Blick nicht von ihr wenden. Und so stieg er in ihrem Hause ab. Er blieb einen Tag länger [als beabsichtigt]. Dann [tauschte] er die Mongolenfrau 胡婦 gegen 15000 [Geld-]schnüre ein und begab sich [mit ihr zurück] nach Tung-p'ing. Seine Zuneigung [zu ihr] war überwältigend. Sie war von angenehmem Wesen, wunderschön, klug und gewandt. Die Hausarbeit ging ihr leicht von der Hand. Im Gesang zeigte sie sich von besonderer Fertigkeit.

Sie blieben drei Jahre in Tung-p'ing und hatten einen Sohn. [Dann] mußte Li als Steuerbeauftragter (?) nach [Tung-]ching. Mit Cheng zusammen machte er sich auf den Rückweg. Als sie Ku-ch'eng erreichten, [veranstaltete] das ganze Dorf ein großes Bankett, das über zehn Tage dauerte. Li drängte mehrmals [zum Aufbruch], doch Cheng behauptete, unwohl zu sein und wollte nicht aufstehen. Li hatte Mitleid und gab ihr nach. Nach abermals zehn Tagen waren sie noch nicht weitergediehen, [doch] die Umstände erforderten ihre Abreise. Unterwegs nach Kuo-men 郭門 rief sie plötzlich, daß die Schmerzen wiederkehrten. Sie stieg vom Pferd und lief einfach davon, von heftigen Schmerzen geschüttelt. Li und einige seiner Diener beeilten sich, hinterherzureiten, doch vermochten sie sie nicht mehr einzuholen. Schon hatte sie [wieder] Ku-ch'eng erreicht und wandte sich zum [Stadtteil] I-shui-ts'un 易水邨. Sie konnte sich nur noch mühsam auf den Beinen halten. Li wollte sie nicht aufgeben und verfolgte sie weiter. Er hatte sie fast eingeholt, als sie in einer kleinen Höhle verschwand. Mit lauter Stimme schrie er nach ihr, [doch] es blieb still - keine Antwort erfolgte. In verzweifelter Sehnsucht beschwor er sie unter Tränen [hervorzukommen]. Bei Sonnenuntergang verstopften die Dorfbewohner den Höhleneingang mit Stroh und begaben sich dann zur Ruhe. Am nächsten Morgen kehrten sie dorthin zurück und riefen nach ihr. Es war [noch immer] nichts zu sehen. Daraufhin legten sie Feuer, um sie auszuräuchern. Nach einer Weile gruben die Dörfler mehrere Zoll tief nach und erblickten eine

1) Nishioka, op. cit., S. 48, Anm. 6.

2) Ibid., S. 40.

3) Heutige Provinz Heilungkiang.

4) Heutige Provinz Kirin.

5) T'angzeitliches Dorf, im CKLSTT nicht aufgeführt.

6) Runde Kuchen aus Weizenmehl.

Füchsin tot in der Höhle. Ihre [Menschen-]kleidung hatte sie abgestreift wie eine Haut 如虫蜕 1). An den Läufen trug sie noch Brokatstrümpfe.

Li seufzte lange und tief. Er begrub sie an Ort und Stelle, kehrte [dann] in den Laden zurück [, wo sie gewohnt hatten] und hetzte Jagdhunde auf ihren [gemeinsamen] Sohn.

Der [jedoch] zeigte keine Furcht. So schickte er ihn in die Hauptstadt und ließ ihn von Verwandten aufziehen, denen er [dafür] eine [entsprechende] Geldsumme zukommen ließ.

Nachdem er wieder nach Tung-ching zurückgekehrt war, heiratete er eine Frau Hsiao 蕭氏 . Hsiao-shih nannte Li oft einen "wilden Fuchseidam" 野狐婿 . Anfangs reagierte er nicht darauf. Eines Abends [aber] nahm er Hsiao bei der Hand und führte sie zu dem früheren Wohnhaus], in dem er mit Cheng gelebt hatte], um sich mit ihr zu vergnügen. Wieder fing sie von der Geschichte an. Da hörten sie plötzlich eine Stimme von draußen. Li fragte, wer denn da des Nachts noch komme, worauf die Antwort erfolgte: "Kennt Ihr denn nicht mehr die vierte Tochter der Cheng 鄭四娘 ?" Li, dem allmählich die Erinnerung kam, sprang bei ihren Worten freudig-erregt auf: "Ist das ein Mensch oder ein Geist?" fragte er.

"Ich bin bereits ein Geist", lautete die Antwort. Er wollte sich ihr nähern, vermochte es aber nicht. Darauf sprach die vierte Tochter zu Li: "Die Wege von Geistern und Menschen sind verschieden 人神道殊 . Wie kommt Eure Ehefrau dazu, mich ständig zu beschimpfen? Noch dazu habt Ihr den Sohn, den ich geboren habe, weit weg zu [fremden] Leuten gegeben, wo man ihn "Fuchsbrut" nennt und ihm weder Kleidung noch Essen gibt. Habt Ihr das etwa vergessen? Ihr hättet ihn von Anfang an selbst erziehen und für ihn sorgen müssen! [Aber] bei den "neun Quellen" 2) gibt es keinen Haß. Soll Eure Frau mich ruhig verhöhnern! Nur, wenn Ihr den kleinen Sohn nicht aufnehmt, dann soll es Euch schlecht ergehen!"

Sprach's und ward nicht mehr gesehen.

Von nun an wagte Hsiao nicht mehr darüber zu reden.

Gegen Ende der Regierungsperiode T'ien-pao (742 - 756), zur T'ang-Zeit, war der Sohn etwa 10 Jahre alt, und es widerfuhr ihm kein Leid mehr. 3)

Die erste Hälfte von "Li Nun" enthält einige bereits erwähnte Versatzstücke, die mit "Jen-shih" fast deckungsgleich sind. So hat zu Anfang ebenfalls ein mongolischer Bäcker eine Schlüsselfunktion (in "Jen-shih" als Aufklärer, in "Li Nun" als Ehemann), wobei schon die Erwähnung von hu 胡 zum Signal für den fuchsischen Hintergrund gerät. Das Bild der abgestreiften "Kleiderhaut" ist gleichfalls fast identisch. Aber schon in dieser ersten Hälfte sind gravierende Unterschiede zu "Jen-shih" deutlich. Das Verhältnis des Helden Li zu Cheng ist von völligem Unwissen gekennzeichnet. Seine Liebe gilt einer Mongolenfrau. Ihre merkwürdige Flucht nach drei Jahren (ein Zeitlimit, das in solchen

1) Cf. "Jen-shih-chuan".

2) Die Welt der Toten, das Jenseits.

3) TPKC, ch. 451, S. 3689 f.

Geschichten immer wieder gesetzt wird), der Rückzug in die Höhle und ihre Entlarvung als Fuchsin kommen für ihn völlig überraschend, und er reagiert mit Abscheu und Härte. Als er noch nicht wahrhaben will, wer seine schöne Geliebte tatsächlich ist, greifen die Dorfbewohner zum altbewährten Mittel des Fuchseausräucherns. Die Fuchsin selbst, die offensichtlich ihren Tod vorausahnt, ohne sich mitzuteilen, sucht nach alter Manier in der Sterbestunde ihren "Geburtshügel" auf. Anders als der Held in "Jen-shih-chuan" (übrigens auch Cheng genannt), der die von Jagdhunden zerfleischte Fuchsin würdig bestattet und betrauert, verscharrt Li sie an Ort und Stelle, um in einer Art "Feuerprobe" die Hunde auf ihren gemeinsamen Sohn zu hetzen, den er ebenfalls als Fuchs entlarven will. Diese Wendung, die in ihren Auswirkungen dem Doppelgängermotiv nahekommt (Mord an einem angeblichen Dämon in Verwandtengestalt) scheint das einzige Beispiel der verspäteten Rache des "Opfers" einer Fuchsin, das Rache an dem gemeinsamen Kind nimmt. Anders als im Yu-ming-lu, wo die Fuchsmutter mit den beiden Söhnen von Jagdhunden angegriffen wird, erweist sich der Sprößling von Fuchsfrau und Menschenmann als dem Dämonentest gewachsen, wie sich auch später die Verfolgung nicht mehr unbedingt auf die Kinder solcher Verbindungen ausdehnt.

Die zweite Hälfte der Geschichte hat gewissen Bezug zur Dreiecks-geschichte in "Jen-shih-chuan" - die tote Fuchsin ist zunächst gedanklich, dann als Geist beim Stelldichein des neuen Ehepaares anwesend. Sie übernimmt den moralisierenden Part, den in Shen Chi-chis Novelle der Erzähler innehatte und greift anders als dieser direkt und verändernd in die Handlung ein. Der um Authentizität bemühte Schlußsatz des impliziten Erzählers¹ wirkt in diesem Zusammenhang erzwungen und aufgesetzt. Die Fuchsin Cheng hat über ihrer Rolle der modellhaften Hausfrau jeglichen Sexappeal verloren. Ihre feierliche Ansprache zeichnet sie einmal mehr als treusorgende Mutter aus. Der Auftritt selbst erinnert an den mancher Totengeister, die aus dem Jenseits für Gerechtigkeit sorgen. Cheng hat also fast sämtliche fatalen Züge verloren, ist bereits die Vorläuferin des domestizierten Hausweibchens, wie es sich in einigen Ch'ing-Novellen wiederfindet.

1) Zur Erzählhaltung in hua-pen und in diesem Zusammenhang dem impliziten Erzähler als Normalfall in der klassischen chinesischen Erzählliteratur, s. W. L. Idema, "Storytelling and the Short Story in China", TP 59, 1973, S. 1-67.

Die Novelle "Chi Chen" 計真 aus dem Hsüan-shih-chih 宣室志¹ hat ebenfalls engen Bezug zu "Li Nun" und "Jen-shih-chuan"²: Der Held Chi Chen lernt die Füchsin Li 李氏, deren wahres Wesen erst im letzten Viertel der Erzählung an den Tag kommt, ebenfalls auf einer Reise kennen und heiratet sie. Im Laufe einer 20jährigen Ehe schenkt sie ihm sieben Knaben und zwei Mädchen, bleibt aber dennoch so schön und jung wie eh und je. Bevor sie eines natürlichen Todes stirbt, klärt sie den Gatten über ihre wahre Identität auf. Der läßt sich jedoch nicht davon abhalten, um sie wie um einen Menschen zu trauern und ihr ein entsprechendes Begräbnis zukommen zu lassen.³

Es gibt auch schon Geschichten, in denen Füchsinnen nicht zum Tode verurteilt sind, sondern wie gute Feen oder Unsterbliche nach einer bestimmten Zeit wieder verschwinden. In der zweiten Kuang-i-chi-Geschichte, "Wang Hsüan" 王璿, fällt wie häufig die Titelgebung auf, die im Widerspruch zum Inhalt einen männlichen Helden ankündigt, obwohl eine Füchsin eigentlich die Hauptrolle spielt.⁴

Zur T'ang-Zeit gab es einen Präfekten von Sung-chou 宋州 5) [namens] Wang Hsüan. In seiner Jugend hatte er ein einnehmendes Wesen und war von schmuckem Äußeren. Dieser wurde von einer Füchsin in den Bann gezogen. Einige in seiner Familie bekamen sie [sogar] zu Gesicht: sie war anmutig und wunderschön. Selbst wenn die Dienerknaben ihr begegneten, konnten sie ihr nichts anderes als Bewunderung und Verehrung entgegenbringen. Sie selbst nannte sich "die junge Braut". Da sie sich jedermann gegenüber korrekt verhielt, freuten sich alle bei ihrem Anblick. Jedesmal, wenn der fünfte des fünften Monats 6) heranrückte, wurde zum Fest gerüstet. Es war Brauch, sich gegenseitig zu beschenken, [wobei man zu ihr] sagte: "Der jungen Braut, auf daß ein gewisser Herr mit einer gewissen Dame glücklich weiterlebe!" und alle lachten. Und so bekamen sie eine Menge [geschenkt]. Später wurde Hsüan im Amt befördert. Da kam die Füchsin nicht wieder Denn ist jemandes Gehalt hoch [genug], bedarf es keiner Wunder mehr. 7)

-
- 1) Autor ist Chang Wei 張謂 (chin-shih 743), (Näheres bei Edwards, op. cit., Bd. 1, S. 113).
 - 2) Chou Hsien-shen vermutet, daß "Jen-shih-chuan" früher als "Li Nun" und Chi Chen" entstanden ist, (op. cit., S. 48).
 - 3) Cf. TPKC, ch. 454, S. 3707-3709.
 - 4) Shen Chi-chi hat diesem Umstand mit der Titelgebung von "Jen-shih" Rechnung getragen, und P'u Sung-ling setzte diese Tradition fort, doch stellt er zu Beginn dieser Novellen zunächst immer den männlichen Helden vor. Es handelt sich dabei wohl um eine außerfiktionale Hommage an literarisch "höher stehende" Genres wie die Geschichtsschreibung.
 - 5) Heutiges Honan.
 - 6) Das Drachenbootfest.
 - 7) TPKC, ch. 451, S. 3689.

Voraussetzung für den positiven Ausgang ist das "korrekte Verhalten " der Füchsin, das sie in die soziale Gemeinschaft einbindet - mit einem Augenzwinkern, mit dem wohl manchmal Konkubinen und Kurtisanen behandelt wurden. Gleich einer Unsterblichen, die ihre Mission erfüllt, dem Protagonisten Glück gebracht hat, verschwindet sie, wie auch sonst in solchen Erzählungen das unmotiviert plötzliche Verschwinden der Fuchsfrau die Regel ist.

Eine ebenfalls aus dem Kuang-i-chi stammende Erzählung ("Ho-lan Chin-ming") 賀蘭進明¹, weist bei teilweise identischem Wortlaut dieselbe Handlung ins Negative gewendet auf: Der Held Ho-lan Chin-ming heiratet eine Füchsin, "junge Braut" genannt. Sie ist ebenfalls schön und anmutig. Nur mag niemand ihre Geschenke annehmen, die man als unglücksbringend betrachtet. Die Füchsin grämt sich darüber, so daß die Leute zumindest vorgeben, ihre Gaben anzunehmen. Schließlich wird sie beim Stehlen eines (ebenfalls zum Geschenk bestimmten) Spiegels im Nachbarhaus erwischt und erschlagen.

4.3.3. Füchsin und Unsterbliche

Eine im Tod geläuterte Femme fatale oder eine hilfreiche Füchsin ist vom Cliché der Traumfrau nicht mehr weit entfernt. Die parallel zu den Fuchs- und Geistergeschichten entstandenen Erzählungen über Göttinnen und Feen (sheng-nü 聖女, hsien-nü 仙女, t'ien-nü 天女 etc.) sind ja auch nur eine Variante des Motivs "Heirat mit einer Überirdischen"². So verläuft die Handlung der um solche "guten Feen" gerankten Novellen in wesentlichen Punkten ähnlich. Der meist recht blaß und weichlich dargestellte Held lernt die überirdische Dame auf romantisch-abenteuerliche Weise kennen, ohne sein Glück richtig oder rechtzeitig einschätzen zu können.

Auf die Ähnlichkeit solcher Erscheinungen macht die Geschichte des Scholaren Ts'ui, "Ts'ui shu-sheng" 崔書生, aus dem Hsüan-kuai-lu³ aufmerksam, in der eine Göttin mit einer Fuchsfée verwechselt wird und auf Grund dieser offensichtlichen Beleidigung - ein Rangunterschied wie zwischen bürgerlich anständiger Frau und Kurtisane ist vorgegeben - ihren auserwählten Günstling verläßt. Statt rehabilitierter Unmoral sorgt hier gekränkte Tugend für einen elegischen Ausgang der Handlung. Die Bekanntschaft erfolgt, wie sonst bei Fuchserzählungen üblich, am

1) TPKC, ch. 451, S. 3684.

2) Golygina, op.cit., S.43ff. u. passim.

3) Hsüan-kuai-lu/ Hsü hsüan-kuai-lu, S. 36-41.

Straßenrand; die Dame reitet so oft vorbei, bis Ts'ui sie anspricht (ein durchaus "füchsisches" Verhalten), und bald darauf wird geheiratet. Nur die Mutter ist mißtrauisch und vermutet hinter der überirdisch Schönen kein menschliches Wesen:

"Ich habe nur Dich als einzigen Sohn und wünsche Dir ein langes Leben! Die junge Braut, die Du gerade heimgeführt hast, ist von verführerischer Schönheit 妖美 ohnegleichen. Weder als Tonfigur noch auf Gemälden habe ich so etwas jemals gesehen. Es steht zu befürchten, daß es sich um eine Art Fuchsschönheit 狐媚 1) handelt, die Dich ins Verderben ziehen wird. Darum bin ich nun voller Sorge."

Als der Student Ts'ui (der darauf nichts zu erwidern wußte) danach in sein Zimmer zurückkam, erblickte er seine in Tränen aufgelöste Braut, die sprach:

"Ursprünglich hatte ich die Hoffnung, dir bis ans Lebensende als Ehefrau zu dienen. Ich ahnte ja nicht, daß Deine verehrte Frau Mutter mich zu der Sorte Füchsinnen zählen würde! Morgen früh werde ich [von Dir] Abschied nehmen müssen, denn unsere Liebe wäre von heute an [von dieser Verdächtigung] überschattet. 2)

Sie verläßt Ts'ui, der sie in die Heimat zurückbegleitet, um mit ihr in ihrem Palast in einem paradiesähnlichen Tale noch einen kleinen Vorgeschmack von den ihm entgangenen Genüssen zu bekommen, ohne den Weg zu diesem Ort jemals wieder finden zu können.³

Zu Hause trifft er auf einen mongolischen buddhistischen Priester 胡僧⁴, der ihn über ihre wahre Identität aufklärt. Sie sei die dritte Tochter der Königinmutter des Westens, Hsi-wang-mu, der Schutzherrin der Taoisten (Man beachte diese neuerliche Verbindung!), und er hätte durch sie Unsterblichkeit erringen können. Ts'ui grämt sich darüber zu Tode.⁵ So ist das Ende für den Scholaren Ts'ui im Grunde nicht besser, als sei er einer Füchsin begegnet.

-
- 1) Im TPKC (ch. 63, S. 393) steht dafür 狐魅, während weiter oben 妖媚 statt 妖美 geschrieben wurde, was auf eine stärker negative Emphase hinweist. Der gesamte Text weist Varianten auf, die sich allerdings auf den Inhalt nicht wesentlich auswirken.
 - 2) Hsüan-kuai lu, op.cit., S. 37; TPKC, a. a. O.; I'ang-jen hsiao-shuo, op.cit., S. 197; [Ch'a-t'u-pen] I'ang-tai ch'uan-ch'i hsüan-i. Eine kurze Darstellung findet sich bei Golygina, op. cit., S. 108 u. Chang, Literature, op.cit., S. 21; s.a. Matzig, op. cit., S. 52f.; Donald E. Gjurton, "Scholar Ts'ui", Ma/Lau, op. cit. S. 414.
 - 3) Man ist an die zahlreichen Schilderungen irdischer Paradiese in der chinesischen Literatur erinnert, die ein wesentliches Merkmal taoistischer Philosophie bilden. S. dazu Wolfgang Bauer, China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas.
 - 4) Wieder ist es ein hu-Tartar, ein Ausländer, der zur Aufklärung beiträgt, ähnlich wie in "Jen-shih-chuan", S. 577.
 - 5) Im TPKC fehlt der Hinweis auf seinen Tod.

4.3.4. Po Chü-is Dichtung und die Synthese von Volkstradition und
Historie: Yang Kuei-fei, Jen-shih und andere fuchsische Femmes
fatales

Ähnliches wie der fiktiven Gestalt Jen-shih widerfährt einer historischen Persönlichkeit, deren Leben im nachhinein Legende wurde. Die eingangs erwähnte Yang Kuei-fei, zu Lebzeiten eine Verkörperung der Femme fatale par excellence, bekannt durch ihren dekadenten Lebensstil, sollte durch die literarische Verewigung ihres "Opfertodes" für den Kaiser zur unsterblichen Geliebten im Romeo-und-Julia-Stil werden. Ihr purifizierendes Ende - und das ist die erste und augenfälligste Gemeinsamkeit - findet statt bei Ma-wei, dem Ort, an dem Jen-shih von Jagdhunden zerrissen wurde. Diese Beobachtung ist um so wichtiger, als fast all diese Novellen mit Detailrealismen operieren, um ihre Authentizität glaubhaft zu machen. Beide, der Kaiser wie Cheng, nahmen, so ungewöhnlich dies war, ihre Geliebte auf ein militärisches Unternehmen mit. Sie kommt gewaltsam um, während ihr Liebhaber scheinbar tatenlos zusieht. Er begräbt sie nur notdürftig (aus Scham vor den Zuschauern?), flieht den Ort und setzt sie erst später in allen Ehren bei.¹

Shen Chi-chi schrieb die Fuchsnovelle 781 nieder, 25 Jahre nach jenem denkwürdigen 15. Juli 756,² an dem die berühmte Favoritin des Musenkaisers Hsüan-tsung, auf der Flucht vor dem Rebellen An Lu-shan 安祿山 (? - 757) ihr Leben lassen mußte. Und wiederum mehr als 25 Jahre lagen schließlich zwischen Po Chü-is ersten Versuchen zu Tod und Begräbnis von Yang Kuei-fei und "Ch'ang-hen-ko", das er 807 verfaßte.³ Einige Strophen erinnern verblüffend an das Ende der Novelle

Shen Chi-chis, der Ausritt zum Militärlager, ihr nur angedeuteter Tod durch die rasenden Truppen. Ihre sterblichen Überreste - symbolisiert durch zurückgebliebenen Schmuck und Federn (Jen-shih's Kleider, Schuhe und Strümpfe hängen vom Pferd wie die "Haut einer Zikade") - wagt der Liebhaber kaum an sich zu nehmen. Hier Ausschnitte aus Po Chü-is Gedicht:

1) Dudbridge, op. cit., S. 67

2) Idid.

3) Dudbridge, op. cit., S. 68; Eine Prosaerzählung gleichen Titels ("Ch'ang-hen ko-chuan" 長恨歌傳) wurde vermutlich von Ch'en Hung 陳鴻 (? - ?) kurz darauf verfaßt. Im Laufe der Jahrhunderte folgten zahllose weitere Bearbeitungen des Stoffes, (vgl. Edwards, op. cit., Bd.2, S. 122 zu weiteren Werken).

That lady fair would go with him.
And then she stayed again.
At last she came for forty miles;
And lodged her on the plain.

Alas! the armies will not start.
No hope is there at all,
Till those persuasive eyebrows
Before the chargers fall.

Her ornaments the earth receives;
Neglected there they lie.
Her feathers, golden hair clasp,
And pins her blood-stains dye.

Her Lord now cannot rescue.
His mantle hides his face.
With that last look the tears of blood
In trickling sorrow race.
[...]
Beneath the slope of Ma-wei,
And hidden in the soil,
He cannot see that lovely face
That death has made his spoil. 1)

Wenn man die Hypothese zugrunde legt, daß Shen Chi-chi wirklich schon um 740 geboren wurde und "Jen-shih-chuan" ein Frühwerk war, so ist anzunehmen, daß Po Chü-i es schon in seiner Jugend gekannt hatte und später den Stoff überarbeitete.² Tatsächlich haben Waleys Recherchen ergeben, daß ein anonymes japanisches Werk von 1219, Zoku kojidan 續古事談, von einer Ballade berichtet, die Po nicht in seine Sammlung aufgenommen hat, vermutlich aus Unzufriedenheit.³ Diese "Ballade von Fräulein Jen" 任氏行 handelt von einer Füchsin in Menschengestalt, deren menschlicher Liebhaber ihr so zugetan war, daß er sich kaum von ihr trennen mochte. So nahm er sie eines Tages auf die Jagd mit. Während er sie hoch vor sich auf dem Pferd hielt, ließ er die Hunde los, die sie herunterrissen und töteten.⁴ Der Pilger Ennin 圓仁 schickte in einer Büchersendung u.a. auch das Faszikel "Die Trauer um Jen-shih" 任氏怨歌行 im Jahre 840 nach China zurück, wie die Aufstellung im Taishō Tripitaka dokumentiert.⁵ Im Senzai Kaku 千載佳句

1) W.J.B. Fletcher, More Gems of Chinese Poetry. Translated into English Verse, S. 124 f., Original ibid., S. 133ff.; ITPKC, ch. 486, S. 4000f. S.a. die Besprechung der Ballade durch Jao Fan-tzu, T'ang-shih chien-shang tz'u-tien, S. 871-874.

2) Waley, op.cit., S. 214.

3) Ibid., S. 213.

4) Ibid.

5) Tz'u-hsüeh ta-shih tsai T'ang sung chin-lu 茲學大師在唐送進錄, Taishō shinshu Daizokyo, ch. 55, S. 1078a.

(um 950) des Oye Koretoki einer Sammlung chinesischer Reimpaare, werden zwei Verse aus Pos Ballade erwähnt. Die erste sub voce "Schöne Frauen" lautet:

Ihr Wangenrot geschwunden,
Gleich Pfirsichblüten blaß:
Die grünen Brauen fein [geschwungen],
Gleich Weidenzweigen zart. 1)

Und die Rubrik "Jagd" verzeichnet folgendes Reimpaar:

Ein grauer Falke, Jadeklauen,
Schwindet am Wolkensaum;
Ein gelb-brauner Hund, weißes Gebiß,
Springt über Gräserflaum. 2)

Beide Strophen scheinen die Jagdszene zu betreffen, zu der die Füchsin von ihrem ahnungslosen Liebhaber mitgenommen wird.

Die Ballade ging nach 1219 auch in Japan verloren, verdrängt vermutlich von der inzwischen so berühmten Ballade über Yang Kuei-fei. Doch dies sind Spekulationen. Lediglich die Tatsache, daß sich Po Chü-i mehrfach mit der Thematik der Unglück bringenden, vom Unheil begleiteten Schönheit befaßt hat, unterstützt diese Annahme.

Wie zuvor erwähnt, war eine Verknüpfung des Motivs der Fuchsfée mit dem der Femme fatale bereits vor der T'ang-Zeit erfolgt, und in Ansätzen waren auch Verbindungen zu herrschenden Frauen erkennbar. Doch mag wohl die Herrschaft der Kaiserin Wu Tse-t'ien, gleich zu Beginn dieser Dynastie, zur endgültigen Synthese einer historisch verteufelten Frau mit der - nun eindeutig negativ dargestellten - Füchsin aus dem Volksglauben beigetragen haben. Zu diesem Schluß kommt auch Hightower³, der auf den Einfluß des Kurtisanenmilieus und seine Bedeutung für das Entstehen solch "romantischer" Erzählungen verweist. Der Fuchsglauben hatte zu dieser Zeit schon solche Ausmaße erreicht, daß die mit dem Stereotyp des gescheiterten letzten Herrschers einer Dynastie untrennbar verbundene, als Femme fatale dargestellte Lieblingskonkubine des Tyrannen⁴ in den Bereich des Dämonischen rückte.

1) Cf. Waley, op. cit., S. 213, chinesischer Text, S. 214. (Grüne Brauen waren zur T'ang-Zeit Mode, wie es zahlreiche farbige Höhlenwandmalereien belegen.)

2) Ibid.

3) Hightower, op. cit., S. 79.

4) Wright gibt eine Graphik des "Bad-Last Ruler"-Stereotyps und beschreibt die Darstellung von dessen Favoritin als analog zu der der Füchsin in den Volkserzählungen, (Wright Arthur F., "Sui Yang-Ti: Personality and Stereotype", The Confucian Persuasion, Hg. Arthur F. Wright, S. 62f.).

Eine Andeutung dieser Verschmelzung von historischer Persönlichkeit mit fiktiver Sagengestalt ist bereits bei Po Chü-is Ballade zu Yang Kuei-fei und ihrer Beziehung zu der vorausgehenden Jen-shih-Erzählung zu beobachten. Dieser Dichter fühlte sich in besonderem Maße bewogen, immer wieder auf die Gefährlichkeit solch "schöner Kreaturen" hinzuweisen.¹ Bestimmend für Pos Metaphorik ist seine Kombination analoger Beschreibungen, die sich, bis auf ihre unterschiedliche Abweichung von der Realität, fast deckungsgleich verhalten.² Eine weitere "Städte zerstörende Schönheit" wurde von ihm in der für historische Vergleiche so beliebten Han-Zeit entdeckt und zur berühmten Ballade "Li Fu-jen" (809) über die gleichnamige Konkubine verarbeitet. Gegen Ende steht wiederum ein Vergleich mit Yang Kuei-fei, der schließlich in eine allgemeine Warnung vor Frauen ihrer Art mündet:

Even though girlish elegance
and lovely natures
become dust-converted,
the remorse is prolonged
in a period without end.
Alive they delude,
Dead they delude -
bewitching beings delude man
and can't be forgotten.
Men aren't made of mood and stone,
all of them have feelings:
better it is
not to encounter
city-overturning beauties. 3)

Wenn Po von einer "Bedrohung über den Tod hinaus" spricht, so hat er wohl in erster Linie die lähmende, Regierungsgeschäfte unterbrechende Trauer von Kaisern um ihre toten Geliebten im Auge. Wie Hsüan-tzung den Tod der Konkubine Yang, so konnte auch Kaiser Wu-ti den Tod seiner Lieblingsgemahlin Wang (Li Fu-jen) nicht verwinden und ließ sich durch einen Magier ihre Umrise vorgaukeln.⁴ (Eine Vorform des chinesischen

1) Dabei läßt sich jedoch kaum eine generelle Frauenfeindlichkeit vermuten - er war verheiratet und hatte häufige, enge Beziehungen zu Singmädchen. Auch eine homosexuelle Bindung zu seinem unzer-trennlichen Freund Yüan Chen (779 - 831) ist nicht nachzuweisen, (Van Gulik, op. cit., S. 92).

2) Lattimore, op.cit., S. 438f.

3) Howard S. Levy, Translations from Po Chü-i's Collected Works, Bd. 1, S. 142; Pai Hsiang-shan shih chi, ch. 4, S. 41; s.a. Dudbridge, op.cit., S. 69.

4) Vgl. die Episode aus dem Shih-chi bei Wilhelm Grube, Chinesische Schattenspiele, S. VIII, der auch die etwas spätere, bei de Groot Bd. 4, S. 87 erwähnte Version von Kan Pao im Sou-shen-chi anführt, wo die Gemahlin Li genannt wird.

Schattenspiels soll darauf zurückgehen.¹⁾ Daneben wird aber bereits die unheimliche Bedrohung aus dem Jenseits suggeriert. Ein Kuriosum allerdings, daß dieses Thema, unter Anspielung auf die Historie, in einer modernen Trivialerzählung - angeblich Lieblingslektüre der taiwanesischen Mädchen - wieder aufgegriffen wird.

Die Erzählung "Die weiße Füchsin" ("Pai-hu" 白狐) handelt von einem Beamten-Literaten namens Ko Yün-p'eng 葛雲鵬, dem beim nächtlichen Ausritt eine Jagd begegnet. Die Jäger haben einen auffallend schönen weißen Fuchs gefangen, den er ihnen aus Mitleid abkauft, um ihn freizulassen. Einige Zeit danach will sich ein ganz in Weiß gekleidetes Mädchen in seinem Haus als Dienerin verdingen, das keine Familie mehr hat. Ein alter Diener verbreitet im Hause, daß sie in Wirklichkeit die dankbare Füchsin sei, und alle glauben es trotz ihrer Gegenrede nach und nach, da das Mädchen Yin Shuang 吟霜 außergewöhnlich klug ist, Diebstähle aufdeckt, Keng in strittigen Rechtsfällen berät und seine kranke Tochter heilt, nachdem die Leute sie wie einen Bodhisattva um Hilfe angefleht haben. Die Ehefrau, die immer nur Töchter zur Welt bringt, hofft gar auf männlichen Nachwuchs mittels der Fuchswohltäterin. Der Hausherr, der als einziger skeptisch bleibt, verliebt sich schließlich in sie, "egal ob Füchsin oder nicht". Sie bekommt einen Sohn von ihm, wird aber anschließend krank und bittet auf dem Sterbelager um ihre Rückkehr in den Wald, da sie tatsächlich eine Füchsin sei. In seiner Abwesenheit verschwindet sie, taucht aber bald gesundet wieder auf. Die Sache stellt sich als eine Intrige der beiden Frauen heraus, die nicht wollten, daß Keng im Falle ihres Ablebens zu sehr trauerte, "wie Kaiser Han Wu-ti um Li Fu-jen".² Und so wird dem "glücklichsten aller Männer" ein Happy-end im Konkubinats mit zwei vorbildlichen Frauen zuteil. Trivialisierung des Phantastischen und Verkitschung alter Topoi spiegeln nichtsdestoweniger noch die alten Ängste wider, die entschärft und schließlich als Wunschdenken in ihr Gegenteil verkehrt werden. Dadurch wirkt die Erzählung am Ende künstlicher und unrealistischer als ihre vom rudimentären Geisterglauben durchtränkten Vorlagen.

Zu Po Chü-is "neuen yüeh-fu" 新樂府³ gehörte aber auch eine weniger

1) S. dazu Rainald Simon, "Miniaturen auf dem Papiersschirm. Das chinesische Schattenspieltheater Piyingxi", in: ...Ich werde Deinen Schatten essen. Das Theater des Fernen Ostens, S. 110.

2) "Pai-hu", in: Ch'iong Yao, Pai hu, S. 9-73.

3) Zu diesen "neuen yüeh-fu" von Po Chü-i s. M. T. South, "Poems of Persuasions. A Study of Po Chü-i's Hsin Yüeh-Fu", in: A. R. Davis u. A. D. Stefanowska (Hg.) Austrina. Essays in Commemoration of the 25th Anniversary of the Oriental Society of Australia, S. 264-301.

bekannte, die meist nur im Zusammenhang mit Fuchsgeistern Erwähnung findet. Teile aus der Ballade mit dem Titel "Ku-chung-hu" 古塚狐 ähneln stark den oben zitierten Versen aus "Li Fu-jen". Um die moralische Gefahr noch eindrücklicher zu gestalten, war die Fuchsfée die wohl einprägsamste Metapher.¹ Die Ballade trägt den passenden Untertitel "Eine Warnung vor [verführerischer] Schönheit" 戒豔色也 - bei der vorgenannten Ballade lautete er "Zur Abschreckung vor unzüchtiger Betörung" 鑒淫惑也 - so daß der Leser sich durch die stellenweise recht romantische Schilderung nicht einlullen läßt.

Im verlass'nen Grab ein Fuchs,
Geisterhaft und alt
Wird durch Wandlung eine Frau
Von berückender Gestalt:

Der Schädel getürmt zur Wolkenfrisur, 2)
im Puderlärvchen die Schnauze schwand.
Anstelle des stattlichen Schweifes
zier'n rote Schleppen ihr Gewand.

Gemächlich schlendert sie davon,
Zu einsamen Dorfstraßen fort,
[Sucht] in der Abenddämmerung
Den menschenleeren Ort.

Bald singt sie, bald tanzt sie
Oder weint gar bitterlich,
Die tiefgrün gezogenen Brauen gerunzelt,
Geneigt das liebliche Angesicht.

Da plötzlich - wieder ihr Lachen.
Kapriolen tausendfach [gesponnen]!
Von zehn Männern, die sie erblickt,
Sind acht, ja neun bereits gewonnen.

Wenn falsche Schönheit so verhext
Wie es hier geschehn,
Muß echte Schönheit, die betört,
Nicht noch weit darüber gehn? 3)

Die eine echt, die and're falsch -
Einjede [kann] den Mann verführen.
Des Menschen Herz [jedoch] haßt Falsch,
Die Echte erst vermag zu rühren.

1) Cf. Dudbridge, op.cit., a.a.O.

2) Cf. Tu Fus 杜甫 (712 - 770) Gedicht "Mondnacht" 月夜, (Takagi Masakazu, Haku Kyoj, Bd. 1, S. 207).

3) Bis hierher zitiert das KCTSCC (op. cit., S. 693c), wie auch meist die Übersetzungen. Der moralisierende Teil wird ausgespart.

Beim Fuchs, der Frauenzauber borgt, 1)
Läßt die Gefahr sich wenden,
Einen Tag nur, eine Nacht lang
Wird er den Menschen blenden.

Die Frau von fuchsischer Schönheit 2)
Richtet größ'ren Schaden an:
Über Tage, ja Monde
Betört sie einen Mann.

Viel mehr noch [führten] Pao und Ta
Durch Schönheit ins Verderben!
Sie zerstörten [Herrscher-]häuser,
Stürzten Länder in Scherben. 3)

Beseht Ihr Herrn den Schaden nun,
Welch' tiefer, welch' geringer wär',
Wer nähm' dann noch die falsche Schöne
[in Zukunft] für die echte her? 4)

Neben der bereits beschriebenen Pao-ssu wird eine weitere unheilvolle Konkubine genannt, die in Los Proklamation noch nicht namentlich erwähnt war. Ta-chi 妲己 (12. Jh.), die Konkubine von Chou Hsin, dem letzten Herrscher der Shang-Dynastie, wurde von ihm bei einem Feldzug gegen den Yu-su 有蘇 -Stamm gefangengenommen und soll ihn später zu schlimmsten Exzessen und bestialischen Vivisektionen verführt haben. Sie soll so schön gewesen sein, daß selbst Wu-wang, der Sieger über die Shang und Begründer einer neuen Dynastie, sie nicht zu töten vermochte und es dem greisen Kanzler überließ.⁵

Es ist nicht ganz klar, inwieweit eine Vorstellung fuchsischer Herrscherinnen und Konkubinen nicht bereits in Volkslegenden bestanden hatte und nun erst literaturfähig wurde. Jedenfalls klingt der von Po Chü-i verarbeitete Volksglauben unmittelbar durch, wobei die Distanz

-
- 1) In Abwandlung des Sprichwortes 狐假虎威 .
 - 2) Vermutlich eine Anspielung auf Kaiserin Wu in Lo Pin-wangs Schmähchrift, (s. o.).
 - 3) Ch'en Yin-k'o (op. cit., S. 288) verweist auf eine ähnliche Passage bei Tu Fu in dem Gedicht "Pei-cheng" 北征, die allerdings in ihrer Aussage stark abweicht: "We do not hear that //Hsia and Yin were destroyed, // In the midst of their course Pao and Ta were done away with // Chou and Han were able to arrest disaster and proper up a second time." (Florence Ayscough, Tu Fu. The Autobiography of a Chinese Poet A. D. 712 - 770, S. 279).
 - 4) Pai Hsiang-shan shih-chi, ch. 4, S. 43f.; KT, Bd. 2, S. 1796; Takagi, op. cit., S. 202ff. Teilübersetzungen bei Liu Guan-ying, op. cit., S. 14; De Groot, op.cit., Bd. 5, S. 589; Van Gulik, op. cit., S. 211; Chang, Chinese Literature, S. 41f.; Dudbridge, op. cit., S. 69.
 - 5) BD, S. 704f, No. 1844; Brian Brown, Chinese Nights Entertainments, Stories of Old China, S. 3f.

des aufgeklärten Dichters, der auf die Gefährlichkeit echter Frauen hinweisen will, die Darstellung etwas neutralisiert. Obwohl das Fazit beider Gedichte fast deckungsgleich ist, läßt die Ausführung doch unterschiedliche Adressaten vermuten. So wendet sich "Li Fu-jeu" in der episch ausgeführten, historisch-romantischen Beschreibung mit einer Warnung an den Herrscher selbst, während sich die märchenhafte Schilderung der Fuchsmetamorphose an Männer allgemein richtet.¹ Während Po Chü-i die Synthese von Füchsin - Herrscherin nur andeutet, indem er in einer gleichsam dramatischen Steigerung das dämonische Tierwesen gegenüber der echten Frau noch verharmlost, wurde sie rund ein Jahrhundert später, zur Zeit der Späteren Chin (936 - 947), von dem Literaten Li Han 李瀚, der - so Lu Hsün - "Ta Chi als einen Fuchsgeist" 狐精 bezeichnete², endgültig dem Fuchsmilieu zugeordnet. Doch mag diese Tatsache für die Erzählungen im Volke unmaßgeblich sein, so daß die mündlich kursierenden Geschichten der nachfolgenden Sung- und Yüan-Zeit den Stoff unabhängig verarbeitet und verschiedene Vorstellungen zu einem Amalgam verschmolzen haben könnten. So weit wollte Po Chü-i offensichtlich nicht gehen, obwohl er sich mit der Thematik auch an anderer Stelle, mit etwas verlagelter Intention, befaßt hat. Er beantwortete beispielsweise das folgende Gedicht seines Freundes Yüan Chen mit seiner eigenen Version.

Vom alten Erdaltar 3) blieb nur der Sockel.
Die Menschen wurden rar, da er entweiht.
Es steht allein ein hohler Baum, [wo]
Geisterfuchse lauern, zum Spuk bereit.

Fuchsgaukelei verwirrt die Sinne.
Ein übler Brodem herrscht wie nirgends sonst.
Zu Grabhügeln werden Städtewälle,
Blumen und Gräser zu Dorngesponst.

Fettes Ackerland, zahllose Morgen;
Prophezeit ward Verwüstung, vom Himmel gesandt.
Die Grundherrscher sprechen über Rodung,
Da hält sie ein seltsamer Anblick gebannt:

1) Cf. Ch'en Yin-k'o, op. cit., S. 287f.

2) Lu Hsün, Chung-kuo ku hsiao-shuo shih-lüeh, in: Lu Hsün ch'üan-chi Bd. 9, S. 170. Die Stelle war in den von mir untersuchten Ausgaben des Meng-ch'iu 蒙求 von Li Han nicht aufzufinden. Gleiches vermerkt der Lu Hsün-Kommentator in Fußnote 7, S. 178. S. dazu den Anfang von Kap. 6.3.

3) S. die Beschreibung eines Erdaltars in diesem Jahrhundert bei Justus Doolittle, Social Life of the Chinese, Bd. 2, S. 456f. Er erwähnt nicht nur viele alte Bäume, sondern auch den aus zwei "Terrassen" übereinander bestehenden Sockel.

Dort heißt es, der kahle Berg stünd' in Flammen.
Des Nachts tobt Sturm in wilder Jagd,
Dumpfes Geheul wie Trommelbeben
Hoch lodernd der Flammen Fanal [gar] ragt.

Entweichend fällt das Dorngesträuch,
Füchse und Hasen 1) sind bis ins letzte Glied zerstört.
Stirbt der Fuchs, ist auch der Spuk vorüber.
Schwaden zerstieben, der Altar blieb unversehrt.

Rings um den Altar - die alten Felder:
Werden und Vergehn in ew'gem Zeitenlauf.
Die Bauern ernten, was das Dorf verlor,
Der Altarbaum steht in neuer [Blüte] auf.

Der Herr des Erdaltars möge ewig leben,
Stets seinen Schutz dem Dorfvolk geben! 2)

Füchse werden offensichtlich als Teil einer aus dem Gleichgewicht geratenen Natur erlebt. Wie bereits erwähnt, werden sie in Elegien bzw. Gedichten, die eine Trauerbotschaft enthalten, gern als Indikatoren für die katastrophale Umwelt eingesetzt. In einem "reinen", nichtsdestoweniger gleichnishaften Naturgedicht Yüans wird dies noch deutlicher.³ Po Chü-i gebraucht seine Antwort auf Yüans Gedicht dagegen als Forum, das wiederum gegen "füchsische Schönheiten" gerichtet ist:

Im verfall'nen Dorf steht ein bejahrter Baum.
Er wächst am alten Erdaltar aus einem Nischenrund.
[Dort] hat der gespenstische Fuchs seine Höhle.
Im Innern hohl, blieb doch des Baumes Stamm gesund.

-
- 1) In fast einem Drittel von ca. 65 untersuchten Gedichten, in denen Füchse als Tiere und Teil der Natur auftreten, lassen sich Fuchs und Hase (ähnlich wie im europäischen Kontext) als Begriffspaar feststellen, wohl nicht nur aus Symmetriegründen, sondern, weil sie auch als Tiere "gleicher Art" betrachtet werden. So lautet ein Sprichwort: "Wenn der Fuchs stirbt, weint der Hase" 狐死兔悲. Doch wird dem Hasen nie die gleiche Dämonisierung zuteil. In Yüan Chens "Jagdlid" 捉捕歌 heißt es: "Jagen, immer wieder jagen.// Keiner fängt Fuchs und Hase.// Fuchs und Hase verbergen sich in ihrem Bau," und später: "Der schlaue Hase wird unter wildem Dorngesträuch ausgegraben, //Der gespenstische Fuchs im alten Grab ausgeräuchert." (Yüan-shih ch'ang-ch'ing chi, ch. 23, fol. 6b; CTS, ch. 418, S. 4610).
 - 2) Yüan-shih ch'ang-ch'ing chi, ch. 23, fol. 2af.; CTS, ch. 418, S. 4451. Zu stilistischen Charakteristika bei Yüan, s. Fan Shu-fen, Yüan Chen chi ch'i yüeh-fu shih yen-chiu.
 - 3) In der "Weise vom Ackerbau, Füchsen und Hasen" 田野狐兔行 sind Fuchs und Hase nicht nur die Nutznießer einer Naturkatastrophe, sondern scheinen diese gar zu verursachen: "Es wächst der Reis, die Bohnen reifen, //Da graben Füchse, Hasen nagen." (CTS, S. 4608; SPPY, ch. 23, fol. 4b; CKHSMC, ch. 9, fol. 3a; Fan Shu-fen, op. cit., S. 212).

Der Geisterfuchs verwandelt sich zur Schönen,
Altar und Baum sind ihr luftiges Quartier.
Geht im Dämmerlicht ein Passant vorüber,
Ein Blick - und [schon] verfällt er ihr.

Ein hungriger [Jagd-]falke will nicht apportieren,
Ein alter [Wach-]hund der Schärfe entbehrt. 1)
So [empfängt] die reife Kokotte junge Gäste,
Von zehn, die gingen, sind neun nie heimgekehrt.

Vergangene Nacht ballten sich Wolken zu Regen,
Windböen jagten blitzschnell hinterdrein.
Der Sturm entblößte die Wurzeln des Baumes,
Der Blitzschlag spaltete den Schrein.

Ein fliegender Blitz nahm Feuergestalt,
Die Geisterfüchsin verkohlte, der Flammen Raub. 2)
Da Taglicht ihre [Wohn-]statt beschien,
War alles wüst, zerstoben Rauch und Staub.

Alte Äcker vergehn mit [ihrem] Dorfe
Neue werden auf Ödland gedeihn.
Erfährt man auch: Der Himmel schickt Feuer,
Braucht' Unheil doch nicht ewig sein.

Sagt nicht, die Götter schauten stumm!
Sagt nicht, der Himmel dulde geneigt!
Frohlockt nicht, wenn der Hund nicht jagt!
Prahlt nicht, wenn der Falke nicht steigt!

Euch gilt mein Wort, ihr Fuchsschönheiten:
Des Himmels Feuer trifft euch beizeiten! 3)

Trotz des martialischen Schlußwortes richten sich beide Gedichte aber wahrscheinlich nicht nur an eine weibliche Zielgruppe, die vor ihren doch über kurz oder lang zum Scheitern verurteilten Umtrieben gewarnt werden soll, sondern angeblich gegen alle *Menschen niedriger Gesinnungsart*⁴, denen Strafe vorbestimmt ist - himmlische Gerechtigkeit als Na-

-
- 1) Vielleicht handelt es sich gar um eine Anspielung auf das in der vorigen Fußnote erwähnte altertümliche Vier-Wort-Gedicht, in dem Falke und Hund antonymisch dem "Gewinnerpaar" Fuchs und Hase gegenübergestellt werden: "Falken sind furchtsam, Hasen mutig // Hunde kneißen, Füchse locken. '...' Falke und Hund schmoren schon. // Fuchs und Hase aber feixen." Mit Falken und Hunden wurde normalerweise auf Füchse Jagd gemacht (cf. TPKC, ch. 451, S. 3697f., ("Li Ch'ang"), hier wohl in der Bedeutung "ihre Feinde sind nicht ernst zu nehmen).
 - 2) Cf. die Weise in der T'ang-Novelle "Die Tochter des Drachenkönigs" ("Liu I chuan" 柳毅傳): "O Erde weit, o Himmel blau, // Wir ahnten nichts von ihrer Not!// Der Fuchsgeist hockt im Tempelbau, // Da schlägt der Donnerkeil in tot." (Die Tochter des Drachenkönigs, op.cit., S. 26, T'ang-jen hsiao-shuo, op. cit., S. 65).
 - 3) Pai Hsiang-shan shih chi, ch. 2, S. 25, KT, Bd. 2, S. 1766.
 - 4) Ch'en Yin-k'o, op. cit., S. 288.

turgesetz.

Füchse scheinen bis in dieses Jahrhundert zum "Inventar" von Tempeln ebenso gehört zu haben wie alte Bäume. Doolittle beschreibt im Zusammenhang mit einem Erdaltar, wie er einen zahmen Fuchs beobachtete, der sich offensichtlich von den Tempelbesuchern nicht stören ließ. Die Tempelhalter unternahmen nichts dagegen, da er als "gutes Omen" betrachtet würde.¹ Dies wurde scheinbar schon zur T'ang-Zeit bei dem einfachen "abergläubischen" Volk ähnlich gehandhabt, muß für die konfuzianischen Gebildeten aber ein Greuel gewesen sein, so daß die Vorstellung vom himmlischen, reinigenden Blitzstrahl², der das Tier in dem geheiligten Unterschlupf trifft, häufig anzutreffen ist. Po Chü-i, dessen im Ausdruck schlichte Dichtung auch für das Verständnis des einfachen Volkes konzipiert war (zur damaligen Zeit eher die Ausnahme und fast anstößig wirkend³), hat sich deshalb wohl auch eingehender als seine Zeitgenossen, unter Beibehaltung der elitären Gedichtform, diesem Thema gewidmet.

1) Doolittle, op. cit., S. 457.

2) Der Blitzschlag als "Strafe für verborgene Schuld" ist schon im Isochuan zu finden (Alfred Forke, Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 43).

3) Cf. Günther Debon, "Die Dichter-Bewertungen des Ao T'ao-sun. Ein Beitrag zum Problem der Individualität in der chinesischen Dichtung", ZDMG 113-1, 1963, S. 124ff., s. S. 125f. zum Stil von Po Chü-i.

Teil 5: Fuchsgeister in der Sung-Literatur

Während der Sung-Zeit setzte bekanntlich auf vielen Gebieten eine Phase des Aufbereitens und Überdenkens ein, teils auf Kosten von eigenen schöpferischen Leistungen. Es ist darum kein Zufall, daß gerade in dieser Zeit die umfangreiche Sammlung vor und während der T'ang-Zeit entstandener Prosa, das T'ai-p'ing kuang-chi, kompiliert wurde.

Ein anschauliches und realistisch anmutendes Zeugnis der Fuchsanbetung liefern die Sung-Annalen, in denen eine Begebenheit als Aberglauben identifiziert und in der gebotenen konfuzianisch-historiographischen Distanziertheit berichtet wird:

Im vierten Jahr [der Regierungsperiode] Hsien-p'ing 咸平 (1001), als Pin[-chou] 邠州, Ning[-chou] 寧州, Ch'en[-chou] 陳州 und Hsing[-ping] 興平 1) von umherstreifenden Räuberbanden heimgesucht wurden, wurde [Wang] Ssu-tsung 王嗣宗 2) ein Verwaltungsbeamter 3), nach Pin-chou 邠州 in das tu-shu pu 都署部 (Hauptverwaltungsamt) 4) versetzt und versah auch in Vertretung die Verwaltung der Provinzen Pin[-chou] 邠州, Ning[-chou] 寧州, Huan[-chou] 環州 und Ch'ing[-chou] 慶州 5).

Im Osten der Stadt lag der Ling-ying-Tempel 靈應公廟, neben dem eine Höhle in den Berg führte. Dort hauste ein Fuchsrudel. Eine durchtriebene Schamanin machte das Volk glauben, sie seien die Ursache für Glück oder Unglück, und die Leute glaubten fest daran. Bei Überschwemmungen, Dürrekatastrophen und Epidemien beteten sie stets bei [den Füchsen um Abhilfe], und in Unterhaltungen vermied man das Wort hu auszusprechen. 6)

[Wangs] Vorgänger im Amt hatten alle erst dem Tempel ihre Aufwartung gemacht, bevor sie ihre Geschäfte aufnahmen. Ssu-tsung zerstörte nun ihren Tempel, räucherte den Bau aus und erbeutete einige Dutzend Fuchse. Als er sie alle getötet hatte, nahm es ein Ende mit den sittenlosen Opfern. 7)

Etwas prosaischer noch schildert den Vorgang der Shantunger Beamte Wang P'i-chih 王闢之 (? - ?) im Sheng-shui yen-t'an lu 澠水燕談錄 (um 1095?).

Während der Ära Ching-te 景德 (1004 - 1008) gab es in Pin-chou 邠州 einen Tempel, an dem stets, kaum hatte das Volk dort seine Andacht verrichtet, die Götter [offensichtlich] im Nu das Opfergeschirr völlig gelehrt hatten. Und so strömten von überall her Menschen herbei, [für die damit die Anwesenheit von Göttern bewiesen war]. Der Grund war aber der, daß sich unter dem Altar ein Fuchsbau befand, der bis in die [Tempel-]halle führte, und durch die dicken bestickten Vorhänge konnte man nicht sehen, [was im Inneren vor sich

1) Im heutigen Shensi.

2) Sung-Beamter (975 zum chin-shih promoviert), zu dessen Biographie die hier geschilderte Episode gehört.

3) Hucker, Official Titles, Nr. 934: "Administrator".

4) Hucker, op. cit., Nr. 7268: "Chief Administration Office".

5) Im heutigen Shensi.

6) Ein weiteres Zeugnis für Fuchstabauiierung.

7) Sung-shih, ch. 287, S. 9650.

ging]. [Währenddessen] kamen die Füchse aus ihrem Bau und machten sich über die Opferspeisen her.

Wang Ssu-tzung 王嗣宗, der für seine Rechtschaffenheit bekannt war, hatte kaum sein Amt in Pin-chou angetreten, da beorderte er auch schon berittene Bogenschützen mit Jagdfalken und Hunden [zu dem Tempel]. Sie legten Brennholz an den [Fuchs-]bau und entzündeten es. Als das Fuchsrudel fliehen wollte, wurde [jedes Tier einzeln] gefaßt und getötet. [Außerdem ließ Wang] den Tempelvorsteher [zur Strafe] auf dem Rücken auspeitschen und mit seiner Familie in Verbannung schicken. Der Tempel wurde zerstört, so daß kein Geisterfuchs 妖狐 mehr [sein Unwesen treiben] konnte. 1)

Wangs Erklärung für den ungewöhnlichen Andrang von Gläubigen am Tempel wirkt weniger überzeugend als der Annaleneintrag. Immerhin stehen die getroffenen Maßnahmen kaum noch im Verhältnis zu den Vorgängen, die sie unterbinden sollen. Es scheint fast, als hätten sie sich nur vordergründig gegen die Füchse, in Wirklichkeit aber gegen den Kult an sich gerichtet. Daß auch die Füchse verehrt wurden, wie im Sung-shih berichtet, verschweigt der Autor. (Er verrät sich allerdings durch den Gebrauch des Begriffes "Geisterfuchs".) Sicher waren solche Vorgehensweisen - Ausräuchern von Füchsen an einer geweihten Stätte und deren Zerstörung - offiziell umstritten und mußten glaubhaft dargelegt werden. Da der angerichtete Schaden oft schlimmer als der Anlaß war, hatte man das Ausräuchern von Gräbern im Zuge von Fuchsjagden bereits unter Strafe gestellt.

Im 8. Jahrhundert wurde man in Japan schon, laut einem Gesetzeswerk zum Diebstahl, Zokutô ritso (verf. 702 von Fujiwara no Fuhito), für das Ausräuchern von Füchsen in Gräbern mit hundert Stockschlägen bestraft, mit einem Jahr Verbannung gar, wenn Enkel das Grab ihrer Großeltern ausräucherten oder Angestellte das des Hausherrn.² Vermutlich diente hierbei ein chinesisches Werk als Vorbild.³ Die Tatsache, daß der Sarg bei diesen Aktionen in Brand geraten konnte, war womöglich noch gefürchteter als der Schaden durch wühlende Tiere. Zur Ming- und Ch'ing-Zeit mußte man solches Vorgehen durch Gesetzesvorschriften eindämmen. Die Eintragung in Sektion 276 des Ta Ch'ing lü-li ist im Wortlaut fast identisch mit dem japanischen Gesetzestext.⁴

Wurde von konfuzianischer Seite der Kampf gegen den Fuchsgeisterglauben (als eine Form des Aberglaubens) auf rationaler Argumentation fußend und unter Ausnutzung ihres Monopols in der offiziellen Literatur geführt, so

1) Kuei-t'ien-lu. Sheng-shui yen-t'an lu, S. 186.

2) De Visser, S. 11f.

3) Man denke allein an die "Räuchersymbolik" in der Lyrik des Yüan Chen.

4) Cf. George Thomas Staunton, Ta Tsing Leu Lee being the Fundamental Laws and a Selection from the Supplementary Status of the Penal Code of China, S. 296.

waren Buddhismus und Taoismus gezwungen, ihre Kräfte auf der Glaubensebene anzustrengen, um der gefährlichen Konkurrenten des Volksglaubens Herr zu werden.¹

Buddhisten wie Taoisten, zu deren vulgärreligiösem Inventar ebenfalls magische Praktiken und überirdische Erscheinungen gehörten, waren aufgerufen, ihre Kräfte zu messen und mit übernatürlichen Fähigkeiten ihrer eigenen Vertreter dagegen zu halten. Das im Thesaurus des Taoismus, dem Tao-tsang, enthaltene Yün-chi ch'i-ch'ien², berichtet beispielsweise in ch. 103³ über einen Beamten zu Beginn der Sung-Zeit, der u.a. gegen Fuchsgeister antritt und bekannt war für seine magischen Fähigkeiten. Wie in dem vorangegangenen Abschnitt aus den Sung-Annalen, spielen sich die Ereignisse im heutigen Shensi ab:

Der Unsterbliche 眞君 4) sagte mit einem Male zu Shou-chen 守眞 5): "Am Fuße des Berges, im Tempel des Li Ching 李靖廟 6), gibt

- 1) Es ist kaum verwunderlich, daß durch diese dreifache Gegnerschaft Zeugnissen dieser "kleinen, inoffiziellen Tradition" im Volke kaum eine Überlebenschance eingeräumt war. Als ein Beispiel für unterdrückte Kulte ließen sich die wu-t'ung 五通 anführen (cf. Ursula-Angelika Cedzich, "Wu-t'ung. Zur bewegten Geschichte eines Kultes", in: Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, Hans-Herrmann Schmidt (Hg.), Religion und Philosophie Ostasiens. Festschrift für Hans Steiniger zum 65. Geburtstag, S. 33-55).
- 2) Verf. Chang Chün-fang 張君房 (988 - 1022), IT 1032/677-702. Von den 122 ch. des sungzeitlichen Werkes handelt es sich bei ch. 87-122, worunter der folgende Abschnitt fällt, um eine Zusammenstellung früherer Literatur, sowohl Prosa als auch Gedichte, Lieder, Biographien etc. (SKCS, Bd. 2, S. 1252b-c).
- 3) Dieses Kapitel enthält eine Darstellung des taoistischen Pantheons im 11. Jh., als es noch nicht zu dem Amalgamierungsprozeß mit buddhistischen Göttern und Heiligen gekommen war, (Liu Ts'un-yan, "Buddhist Sources of the Novel Feng-shen yen-i", The Royal Asiatic Society of Hongkong Branch 1, 1960-61, S. 70).
- 4) Ehrenhafte Anrede für jemanden, der eine höhere Reinheitsstufe erlangt hat als der chen-jen 真人 und unsterblich geworden ist, (M 23235..82).
- 5) Izu von Yang Cheng-hsin 楊承信 (ca. 920 - 964), Biographie im Sung-shih, ch. 252. Danach verstand sich der im Volke beliebte Beamte, der von stattlicher Erscheinung war, auf viele Fertigkeiten.
- 6) Li Yao-shih 李樂師 (571 - 649) lautet der tzu des bekannten Beamten und Generals, der unter dem Thronerben des ersten T'ang-Kaisers ungeachtet seiner Vergangenheit bei den Sui zu hohen Würden aufstieg und sich besonders um die Bekämpfung der Türkeninvasion Verdienste erwarb. Seine Biographie findet sich im Hsin-T'ang-shu, ch. 93; Chiu-T'ang-shu, ch. 67. Die militärischen Diskussionen von Li mit Kaiser T'ai-tsung sind im Li Wei-kung wen-tui 李衛公門對 (Wei-kung ist sein posthumer Ehrenname) festgehalten, über das es auch eine unveröffentlichte Dissertation von Peter A. Boodberg gibt, The Art of War in Ancient China, A Study Based Upon The Dialogues of Duke of Wei, Berkeley 1931. Li's Grab ist heute noch in Shensi zu finden, 25 km nordöstlich der Stadt Li-ch'üan 礼泉, am Fuße des Chiu-tsung shan 九嵕山, (Chung-kuo ming-sheng tz'u-tien, S. 1021).

es Dutzende von Geisterfüchsen. Untersuche das heute nacht gleich an Ort und Stelle! Die lokale Erdgottheit 地神 1) ist gerade vorbeigekommen, und hat mit Besorgnis mitgeteilt, daß sie die Bevölkerung in die Irre führen. Begib Dich unverzüglich hin und vertreibe sie!"

Shou-chen nahm den Befehl entgegen und machte sich mit seinem Schwert auf. Im Nu saß er vor dem Tempel. Mit schrecklicher Stimme rief er viermal. Plötzlich kamen sämtliche Fuchsgeister hervor und nahmen der Reihe nach vor ihm Aufstellung, völlig verstört und aufgeschreckt. Shou-chen begann sie nun streng zu tadeln: "Dies ist [geweihte] Erde, auf die der "höchste Heilige" 上真 2) herabgestiegen ist. Wäre für Euresgleichen nicht ein anderer Ort geeigneter? Heute werde ich Euch noch einmal verschonen; beeilt Euch, daß Ihr im Walde verschwindet, damit mein Zauberschwert nicht Euer Blut kostet!" Die Geister zauderten, blickten einander hilflos an und warfen sich nieder, dann stoben sie auseinander.

Shou-chen kehrte von dort zurück, als sei er gar nicht fort gewesen. Zu jener Zeit logierte in der Tempelherberge ein Taoistenpriester [namens] Wang Te-yüan 王德淵 der ihn fragte, wo er denn gewesen sei. "Von hier bis dort und zurück sind es zwanzig li. Wie kommt es, daß Ihr so schnell [zurück] seid?" fragte [ungläubig] Te-yüan.

"Als ich den Tempel verließ", erwiderte Shou-chen, "hieb ich mit meinem Schwert alles Gehölz im Vorhof nieder. Die abgehauenen Zweige kann man noch auf der Erde feststellen."

Te-yüan wartete bis zum Tagesanbruch, dann sprang er aufs Pferd, um die Stelle selbst in Augenschein zu nehmen. Tatsächlich schlug ihm vor dem Tempel ein ranziger Gestank entgegen, so daß er nicht näher [heranging]. Bevor er zurückkehrte, nahm er einen abgebrochenen Zweig an sich. [Wieder bei Shou-shen,] verneigte er sich wiederholt und gab seiner Bewunderung Ausdruck.

Ein andermal gab es gar Hunderte von Geisterfüchsen, die in der Stadt Pin-chou 郟州 3) ihr zauberisches Unwesen trieben.

Shou-chen hörte davon, verbrannte Räucherwerk, legte sich einen Bericht zurecht über das ganze Vorgehen und seine Angelegenheiten. Er betete um Unterweisung, wie er dorthin gelänge, um sie zu verjagen.

Der Unsterbliche stieg hernieder und sprach:

"Dieses Fuchsgelichter hat bereits in Ch'ang-an 長安 4), bei Nan-shan 南山 5), die Gestalt von Bodhisattvas angenommen und verführt die dortige Bevölkerung. Sie verteilen Geld zu mildtätigen Zwecken, bis deren Herz [ihnen] zufliegt und mindestens achtzig, neunzig Prozent sich vom Guten abgewandt haben!"

Der Himmel hat davon [Kenntnis] erhalten und deshalb ein gutes Omen gesandt, das es dir ermöglicht, den Boden von Pin-chou zu betreten. Allerdings unter der Einschränkung, daß du warten mußt, bis deine

-
- 1) M 4867..224: einer der fünf "Götter der Wandlungen", von denen schon im Sung-shu berichtet wird. Dort muß der Erdgottheit (dem Erdgeist) 土神 geopfert werden, bevor im Palast auch nur ein Bett verstellt wird.
 - 2) CWTTT 17..433: Dasselbe wie 上仙. Im Yün-chi ch'i-ch'ien wird der "Klassiker der acht weißen Wahren" 八素真經 zitiert, wonach es verschiedene Grade von 真 gibt, die sich durch die Zahl ihrer "Wege" 道 unterscheiden. Danach würde er an zweiter Stelle auf der Rangliste stehen.
 - 3) Heutige Provinz Shensi.
 - 4) Das heutige Hsian in Shensi.
 - 5) Heutiges Shensi, im Huang-ho-Bogen.

Zeit gekommen ist. Dann kannst du von weit her dich dorthin begeben, ohne daß dir ein Leid zustieße. Und du brauchst nicht wieder umzukehren." 1)

Mitte der Ära K'ai-pao (968 - 976) vertreibt Shou-chen in Feng-hsiang-fu 鳳翔 2) einen bösen Bergkobold 鬼 (fol. 16b-17a). In Ch'ang-an haust im Anwesen des reichen Herrn Yang 楊氏 ein Geisterwesen, das mit Ziegelsteinen wirft 3) und Brände legt. Ein zu Hilfe gerufener Zauberer 術士 und ein buddhistischer Priester versagen. Shou-chen erhält von dem Unsterblichen die Weisung, sich dorthin zu begeben. Er schreitet den "Tatort" unter den Augen der Stadtbevölkerung ab, ohne fündig zu werden und sagt dann zu Herrn Yang (fol. 17b):

"Der Spuk hält sich versteckt! Ich bitte Euch, ihn durch Gebete zu vertreiben, Euch am kommenden Abend um den [Fasten-]altar zu 壇 versammeln 4) und Opferpapier verbrennen. Nach Beendigung der Zeremonie 禁章禮畢 5) wird er verschwunden sein." Die ganze Stadt warf sich nieder vor ihm, pries ihn und seufzte. Nun machte sich Shou-chen auf den Heimweg. Herr Yang begleitete ihn bis zu seinem Hause, wo er lange Dankesgebete sprach.

[Es gab] noch einen reichen Mann [namens] Liu Wen-ts'an 劉文燦, dessen Geist überraschend von einem Fuchsdämon verwirrt worden war. Er gebärdete sich unaufhörlich wie wild. Auf dem Markt traf er einen umherziehenden (fremden) Taoisten, der ihm sagte:

"Ihr habt eine unheimliche Aura um euch 妖氣; sicher hat das ein böses Wesen verschuldet. Wenn der Unsterbliche hernieder kommt, solltet ihr inbrünstig beten, dann werdet ihr sicher bald geheilt von dieser Krankheit."

Wen-ts'ang unterwarf sich daraufhin dem Fasten bei Räucherwerk und Kerzen. Bei Tagesanbruch oder in der Abenddämmerung lief er stracks auf die Straße und verfolgte "Geisterwesen", ob es nun [vorbeikommende] Bonzen, Nonnen oder Frauen, Kaufleute oder fahrende Händler waren. Alle möglichen Dinge verblendeten seinen Sinn. Bevor Wen-ts'an noch weiter in Verwirrung gestürzt wurde, traf er unterwegs wieder [jenen] Wandertaoisten und erzählte ihm alle Vorkommnisse. Der meinte:

"Das sind alles Geisterwesen. Du mußt ihnen aus dem Weg gehen! Wenn du dich dorthin begibst, ist es kein Wunder, daß das Spukgesindel seine Bosheiten nicht einstellt!" [Da] kam Wen-ts'an die Erleuchtung. 6)

1) Yün-chi ch'i-ch'ien, IT 1032/ 677-702, ch. 103, fol. 15a ff. Die folgenden folio werden paraphrasiert wiedergegeben.

2) Heutige Provinz Kansu.

3) Gerade das Ziegelsteinwerfen wird den Fuchsgeistern bis in die heutige Zeit nachgesagt.

4) Ein spezieller Ausdruck in taoistischen Hallen.

5) Der Ausdruck läßt sich fast wörtlich erst im T'ao-hua-shan 桃花扇 von K'ung Shang-jen 孔尚任 (1648 - ?) feststellen.

6) Yün-chi ch'i-ch'ien, IT 1032/ 677-702, ch. 103, fol. 18a.

Auf seine Gebete hin erscheint ihm der Unsterbliche, der ihm verspricht, Shou-chen zu Hilfe zu schicken. Dieser treibt daraufhin zwei Geister aus (fol. 18 a-b).

Es fällt auf, daß die Fuchsgeister völlig konturenlos dargestellt, im Grunde gar nicht beschrieben sind. Ein Unterschied zu den landläufigen Geistern (鬼) wird kaum gemacht, und man könnte fast versucht sein, kein Binom (狐鬼) anzunehmen, sondern mit "Füchse und Geister" zu übersetzen, wenn nicht in diesem Falle die Zeichen die umgekehrte Reihenfolge einnehmen müßten.¹ Außerdem ist der Hinweis auf ihre Verwandlung in Bodhisattvas, wie erwähnt, ein weiteres Indiz.

Die Füchse nehmen in diesem taoistischen Text eher die Rolle von Statisten ein, die den erfolgreichen Weg von Dämonenbezwingern säumen. Dennoch werden sie nicht endgültig zur Strecke, lediglich zum Weichen gebracht (ein Zeichen ihrer Macht?). Anders als in der Novellenliteratur wird darauf verzichtet, durch liebevolle Schilderung der verwandelten Wesen und seiner menschlichen Eigenschaften einen Leserkreis gezielt einzustimmen.

Eine Aufzeichnung aus dem Hsüan-cheng tsa-lu 宣政雜錄² zeigt, daß es zur Sung-Zeit dem "Fuchskönig" geweihte Tempel gab:

Während der Ära Cheng-ho (1111 - 1118), im Jahre 1112 (?) 3) gab es einmal einen Fuchs, der den erhabenen Sitz der Regierung, den Kaiserthron, bestieg. Als die Wache am Morgen aufstand, wollte sie ihn mit Geschrei [verscheuchen], doch der Fuchs rührte sich nicht. Sie rief alle [Leute] zusammen, die ihn den Gang hinunter verfolgten. Dann verloren sie ihn aus den Augen. Am gleichen Tag erging ein kaiserlicher Erlaß, den Tempel des Fuchskönigs 狐王廟 zu zerstören. Das war zugleich ein Exempel, wie Vergehen gegen den Kaiser geahndet werden. 4)

-
- 1) Das sechste seiner "10 Gedichte unter Verwendung der Reime in Yang Ming-shus Gedicht 'Barschaft'" (次韻楊明叔見錢) von Huang T'ing-chien 黃庭堅 (1045 - 1105) beginnt mit zwei Versen, die das gleiche Kompositum enthalten: "In den Talkessel dringt kaum Tageslicht. || Fuchsgeister treiben [dort] ihren Zauber", (KT, Bd. 3, S. 3218).
 - 2) Im Shuo-fu 說郛, Hg. T'ao Tsung-i 陶宗儀 (Ende Yüan), ch. 26. Das ursprüngliche Werk, das pi-chi von der Han- und Wei-Zeit bis zur Sung-/ Yüan-Dynastie enthält, ging verloren. Die heutigen Aufzeichnungen stammen aus der Ming-Zeit und enthalten zahlreiche Fehler.
 - 3) Die Jahresangaben gibt es zu dieser Ära gar nicht - vielleicht handelt es sich um einen der Fehler des Shuo-fu.
 - 4) Shuo-fu, ch. 26, S. 457.

5.1. Die Verschmelzung des Femme-fatale-Motivs mit der Gestalt des neunschwänzigen Fuchses

Wie erwähnt, verliert der neunschwänzige Fuchs zur Zeit der T'ang-Dynastie endgültig seine im Altertum ausschließlich positiv besetzten Wesenszüge, spielt jedoch weiter eine politisch einflußreiche Rolle als Träger unabwendbarer, "höherer" Einflüsse, die das Schicksal einer fragwürdigen Regierung besiegeln. Eine der ersten bekannten Stellen, in denen eine (politisch) einflußreiche Persönlichkeit mit dem Fabeltier gleichgesetzt wird, stammt aus den Anfängen der Sung-Zeit. Es handelt sich wieder um einen Vergleich, dem später, im Zusammenhang mit anderen Personen, eine direkte Identifizierung folgen soll. T'ien K'uang 田况 (1003 - 1061) beschreibt den bekannten Staatsminister Ch'en P'eng-nien 陳彭年 (961 - 1017), der übrigens auch das phonetische Wörterbuch Kuang-yün 廣韻 revidiert hat, als einen schlaunen Politiker, den der Volksmund deshalb mit dem Beinamen "neunschwänziger Fuchs" belegt habe¹:

[Als er] durch die Wandelgänge spazierte, sah er plötzlich eine rote Blüte zur Erde fallen und rief [erstaunt] aus: "Was für eine Blüte ist denn das?" Seine Bediensteten antworteten: "Eine Granatapfelblüte!" "Es gibt hier Granatapfelbäume? Dann will ich das Land, auf dem sie wachsen, für ein Jahr pachten!" meinte P'eng-nien. So scharfblickend war er, daß die Leute zur damaligen Zeit ihn als "neunschwänzigen Fuchs" betrachteten, von dem es heißt: "Wenn er dem Staate kein Wohlergehen bringt, sondern seine Verführungskünste einsetzt, ist das verhängnisvoll!" Er riet und half dem Kaiser noch bei seinen Regierungsgeschäften, bis zu seinem Tode. 2)

Im Gegensatz zu vorausgegangenen, frühen Quellen, verliert das Fabeltier seine Bedeutung als Glückssymbol³, und außerdem handelt es sich um einen männlichen Protagonisten, während sonst neunschwänzige Füchse in ihrer Metamorphose eher als Frauen erscheinen. Wichtig ist indessen der vorletzte Satz, der erkennen läßt, daß dem Sagenwesen bereits eine Femme-fatale-ähnliche Wirkung zugeschrieben wurde. Dazwischen liegt eine Lücke, die vielleicht auf verlorene Materialien oder eine latente, kaum dokumentierte, mündliche Tradierung zurückzuführen ist.

1) S. a. James Robert Hightower, Topics in Chinese Literature. Outlines and Biographies, S. 238.

2) Ju-lin kung-i, ch. A, fol. 13b.

3) Das TH erklärt zu dieser Stelle, daß der Fuchs ein Symbol für betrügerische Scharlatane sei (Bd. 1, S. 111a), im Gegensatz zu frühen Quellen (Shan-hai-ching, Wen-hsüan etc.), die ihn als glückliches Omen darstellen.

5.2. Pao-ssu als Fuchsgeist in Japan

Das "time-lack" zwischen neunschwänzigem Fuchs als glücksbringendem Omen und einem verwandlungsfähigen, als verderbliche Frau auftretenden und vom Himmel gesandten Monster kann durch eine in variiertem Form mehrfach in japanischen Quellen erhaltene Legende geschlossen werden. So berichten die Annalen unter dem Jahr 1150, daß der in finanzielle Not geratene Mikado seine Lieblingskonkubine entlassen mußte. Diese verläßt den Palast in Gestalt eines weißen Fuchses, dessen sechs Ruten gleich einem Fächer gespreizt sind.¹ Das um 1250 entstandene Gempei seisuiki schildert unter der Überschrift "Von Yu-wang, Pao-ssu und den Wachfeuern"² zunächst ausführlich über die Pao-ssu-Historie³, um sodann ihre "supranationale" Dimension - von Indien über China nach Japan durch das einigende Band des Buddhismus - aufzuzeigen. In der folgenden, grob skizzierten Paraphrase sind wörtliche Zitate gekennzeichnet:

In einem fremden Land läßt König Yu, der Sohn des Hsüan-wang 宣王, immer wieder grundlos seine Soldaten aufmarschieren, bis sie schließlich nicht mehr kommen, als es ernst wird. Das führt zum Untergang der Dynastie.

Das nahende Ende kündigt sich durch Naturkatastrophen an. Dann gelangt die stets schwermütige Pao-ssu in seinen Harem, die er durch Entzünden der Wachfeuer und Alarmschlagen, einen feindlichen Angriff simulierend, schließlich zum Lachen bringt. Nachdem der unvermeidliche Untergang der Dynastie auf diese Weise herbeigeführt ist, "wurde sie zu einem dreischwänzigen 尾三 Fuchs, der 'Ko-ko' rief und in einem alten Grab verschwand. Der Fuchs verwandelte sich in eine Frau von berückender Gestalt. Der Schädel wurde zur Wolkenfrisur, die Schnauze zum Puderlärvchen. Die Brauen gerunzelt, das liebevolle Angesicht geneigt und plötzlich - ihr Lachen. Von zehn Männern, die sie erblickt, waren acht oder neun gleich gefangen." 4) Die Sage von Pao-ssus Herkunft wird detailliert geschildert: Wie aus dem Drachengeifer schließlich eine Schildkröte wurde, die ein siebenjähriges Palastmädchen schwängerte. Überall sangen die Kinder: "Bogen aus [dem Holze] des Bergmaulbeerbaums und Pfeile aus frischem

1) Gamilly, zit. n. Krappe, op. cit., S. 129.

2) Gempei seisuiki in Teikoku Bunkô, Bd. 5, ch. 6, S. 160-163.

3) Greiners gekürzte Übertragung des Tung Chou lieh-kuo chih und vielleicht auch Bierbaums "chinesischer Roman" zur Pao-ssu-Episode hat eine Nachdichtung Hesses inspiriert, die Adrian Hsia zitiert, (Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation, S. 188ff.).

4) Gempei seisuiki, S. 161f. Die Stelle stammt aus Po Chü-is oben zitiertem Gedicht "Ku-chung-hu" (cf. Kap. 4.3.4.).

"Ping-Holz" werden dieses Land ruinieren!" 1) Bald tauchte ein Mann auf, der beides verkaufte. Er wurde verhaftet. Auch das schwangere Mädchen wurde vertrieben. Sie begegneten sich, und er nahm sie an Kindes Statt an. Sie gebar eine Tochter, die zur berühmten Schönheit heranwuchs und schließlich dem Yu-wang zur Konkubine gegeben wurde. Der in Ungnade gefallene Mann erwarb so wieder die Gunst des Königs. Allerdings war er vom König eines anderen Landes geschickt worden, der Yu-wang vernichten wollte. Jener ausländische Herrscher hatte ihm das "Gesetz der Daten" (T'uo-t'ien 陀天法) vermacht. Daten war eigentlich eine Füchsin. Und was die Bezeichnung "Bergmaulbeerbaum" betrifft, so ist er die "Samaya" 三摩耶 - Inkarnation 2) von Daten. Deshalb hat man seinen Namen (jap. "namae") daraus abgeleitet. 3)

Der Schilderung zufolge sollten die indischen Wurzeln des Buddhismus auch eine Erklärung für die Herkunft des Fuchsgeisterglaubens liefern. Vermutlich handelt es sich bei der Legende um einen Import buddhistischer Mönche nach Japan, die die Aussage religiös eingefärbt haben. Gleichzeitig zeigt sie bereits Verworrenheit beim Zurückverfolgen von Sagensträngen. Der Autor dieses Kapitels hat das wohl erkannt und zweifelt an dem gesamten geschilderten Sachverhalt, da "zur Chou-Zeit der Buddhismus noch nicht eingeführt gewesen sei und es auch noch keine magischen Beschwörungsformeln 眞言 ("dhâranî") gegeben habe"⁴. Auch die abweichende Zahl der Fuchsruten ("sechs" und "drei") deutet auf eine fehlerhafte Übernahme hin.

Trotzdem ist die Erwähnung von Daten bzw. Dakini Ten in diesem Zusammenhang interessant. Denn auch später im P'ing-yao-chuan werden Ursprünge der Fuchsgeister in der indischen Dämonenwelt zumindest angedeutet. Mit den Dâkinî (eigentlich 荼吉尼 oder 吐吉尼, 拏吉儻 etc.) sind speziell Dämonen oder Yakṣas gemeint, die die Lebenskräfte

1) Im Lieh-nü chuan ist dies Lied bereits enthalten, (Albert Richard O'Hara, The Position of Woman in Early China. According to the Lieh Nü Chuan "The Biographies of Chinese Women", S. 190). Dort wiederum wird das Kuo-yü zitiert. In dem mingzeitlichen Roman von Yü Shao-yü 余邵魚 (um 1566), den Feng Meng-lung bearbeitet hat, Tung-Chou lieh-kuo chih 東周列國志 - auch Lieh-kuo chih-chuan genannt, (nicht zu verwechseln mit Lieh-kuo chih-chuan, s. Kap. 6.3.2.) findet sich eine ähnliche Stelle. Dort singen Knaben im Chor: "Durch den Bogen von Yen 壓弧 // Durch den Köcher von Ki 箕箒 // Droht Untergang. Ach!// Dem Hause Chou." (Franz Kuhn, Chinesische Staatsweisheit, S. 32). Erklärt wird dazu: "Yen ist der Name eines im Gebirge wachsenden wilden Maulbeerbaumes 山桑木弓, aus dessen Holz man Bogen verfertigt. [...] Ki ist der Name eines Krautes, aus dem man Pfeilköcher herstellt. [...] Nach meiner unmaßgeblichen Ansicht steht der Dynastie ein Unglück durch Bogen und Pfeile bevor." In dem Roman wird Pao-ssus Herkunft nicht auf fuchsische Ursprung zurückgeführt, (cf. Tung-chou lieh-kuo chih, h. 1, S. 1-4, passim).

2) Cf. Soothill, op. cit., S. 67: Vermutlich ist Kuan-yin gemeint.

3) Gempei seisuki, S. 160-162, passim.

4) Ibid., S. 162.

eines Menschen aufzehren. Durch Hexerei beschworen, gelangen sie zur Macht.¹

Frappierend ist auch das lange auszugsweise Zitieren des vermutlich schon früh nach Japan gelangten Gedichtes von Po Chü-i, "Ku-chung-hu",

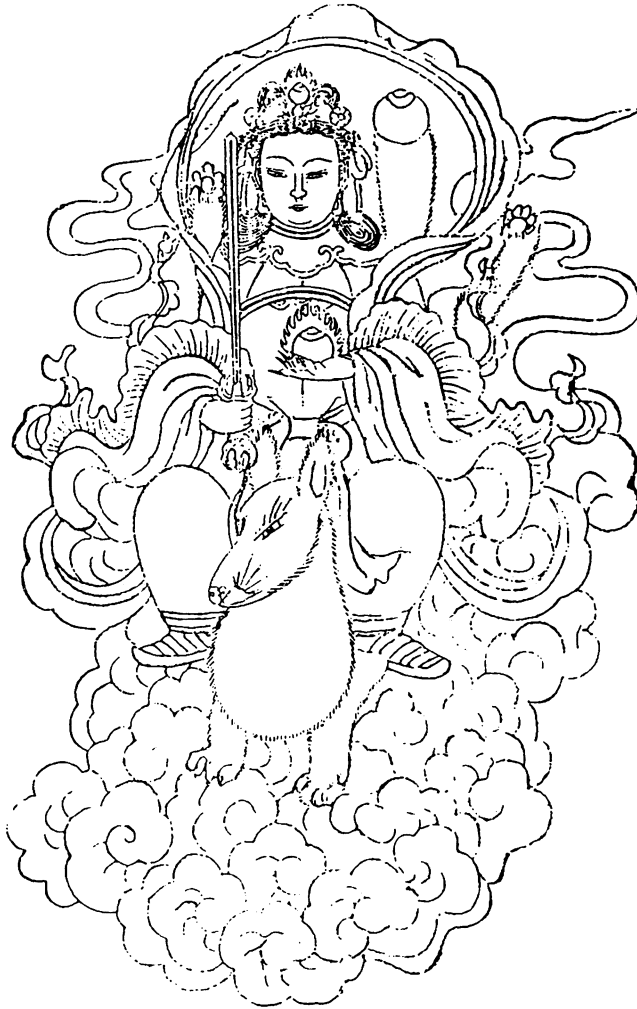


Abb. 21

1) Cf. Soothill, op. cit., S. 363a. Laut Yoshino (op. cit., S. 138f.) war Dâkini als Dienerin der indischen Totengöttin Kali ursprünglich eine böse Gottheit, die sechs Monate im voraus den Tod eines Menschen wußte und dann sein Herz fraß, weshalb sie auch als Vampir und bluttrinkender Teufel bezeichnet wird. Sie wird oft auf Menschen tanzend, aus Schädelkalotten trinkend dargestellt. Erst später gesellte sie sich unter buddhistischem Einfluß zu den himmlischen Devas und wurde - durch den Inariglauben mit dem weißen Fuchs verschmolzen - zu einem Bodhisattva mit dem Beinamen (s. Wakinshû u. Abb. 21).

erfolgt doch nun in der japanischen Version eine Identifizierung der bei Po als Metapher gedachten Fuchsfée in ihrer (sehr präzise übernommenen) Metamorphose mit dem historischen Beispiel des Dichters für eine Frau "von fuchsischer Schönheit", die laut ursprünglicher Aussage viel mehr anrichtet als das zur Nachahmung gezwungene Tier. Takisawa Bakin (1767 - 1848) scheint ebenfalls in Po's Gedicht einen Ursprung der japanischen Ta-chi-/ Pao-ssu-Legende zu sehen.¹

Eine wesentlich ausgefeiltere Variante dieser Geschichte, nun mit Bezug zur japanischen Historie, war ab er schon im Kagakushû (1444)² unter der Überschrift "Jagd auf Hunde" zu finden.

In olden times there was in India a king called Hansoku [班足] [Pan-tsu 3), s. Abb. 20] whose consort [Hua-yang fu-jen 華陽夫人 4)] surpassed all others in wickedness. She persuaded the king to order the decapitation of a thousand men. Afterwards reborn in China as the consort of the Emperor Yiu [幽王], of Cheu, called Pao-Sz' [褒姒], she deceived the people and ruined the empire (781 B.C.) After her death she was reborn in Japan as Tamamo no mae [玉藻前] in the time of the Emperor Konoe [近卫] (1114-1155). Then she killed an immense number of people. Later she changed into a white fox and brought harm upon very many more. The people of the time proposed to hunt the fox, but first to learn the art of hunting on horseback by hunting dogs. The white fox, aware of this purpose transformed itself into a stone. As birds and quadrupeds which touch this deadly stone die immediately, it is called the sesshōkei [殺生石], or 'life-killing stone'; it is now on the Nasu moor [那須] in Shimozuke province [下野國]. This was the origin of dog hunting. 5)

In dem Bericht wird eine Chronologie aufgestellt, die fast als Wegweiser für Ursprung und Entwicklung des Fuchsgeisterglaubens selbst angesehen werden könnte. Anstelle der Schwänze wird die weiße Fellfarbe der Füchsin betont.

Eine weitere, noch ausgeschmücktere Version hält das Nikkenroku⁶ bereit. Dort vermerkt der Verfasser, daß er am 25. Tage des 2. Monats des Jahres 1453 im Gespräch mit dem Abt Rinko-in über das Thema "Hundejagd" folgen-

-
- 1) S. das ausführliche "Fuchskapitel" im Enseki zasshi (1801), Nihon zuihitsu taisei, Bd. 19, S. 300.
 - 2) Kagakushû 下學集, Verf. Shaku no Hatotsu 釋石皮初, ch. B, zit. n. de Visser, op. cit., S. 51. Die eckigen Klammern im zitierten Text enthalten eigene Angaben.
 - 3) Vielleicht ist damit König Pându gemeint, der zum Sterben verurteilt war, wenn er sich von der Frau, die er liebte, verführen ließ. So erlaubte er ihr, mit Göttern zu verkehren, um die Māhabhārata-Helden zu zeugen, (Wendy Doninger O'Flaherty, Women, Androgynes and Other Mystical Beasts, S. 57).
 - 4) U. U. Kuntī, Pāndus Frau, (O'Flaherty, op. cit., S. 80)?
 - 5) Ibid.; s. a. T. W. Johnson, "Far Eastern Fox Lore", Asian Folklore Studies 33, 1974, S. 36.
 - 6) Nikkenroku 日件録, Verf. Ga-un 臥雲, in: Zoku Shiseki Shûran, Bd. 3, S. 390f. zit. n. de Visser, op. cit., S. 51f.

des erfahren habe:

The Emperor Toba [鳥羽] (1107 - 1123) had a pretty concubine, of whose origin nobody knew. She was called Tamamo no mae and was very much beloved by the Emperor, with whom she spoke about Indian and Chinese matters, being thoroughly acquainted therewith. But when the Emperor fell ill and consulted a diviner, the latter declared that the illness was caused by a woman, and when, in consequence, prayers were recited with a view to curing the patient, the concubine turned into a fox and run away. This fox, which lived on the Nasu moor in Shimozuke province, was persued, but in vain, because it was so extraordinarily spry. Therefore the Emperor ordered samurai to shoot dogs on horseback in order to learn thereby how to shoot foxes. Afterwards Kazusa-no-suke [上総介] killed the fox, and in its tail were two needles [雙針], which he gave to (his master) Yoritomo [頼朝] (Minamoto no Yoritomo, the Shōgun of Kamakura, 1147 - 1199). After receiving these needles the latter became finally the ruler of the world. The fox was a metamorphosis of Pao-Sz' [...] 2)

Die gleichen Details tauchen erneut auf. Nur der ebenfalls in der Heian-Zeit lebende Kaiser ist ein anderer. Ansonsten ändern sich auch die Strukturen nicht mehr; es werden keine neuen "Inkarnationen" des Fuchses eingeführt³. Noch um die Jahrhundertwende war der Name Tamamo no maes sprichwörtlich.⁴ Auch In Owada Tatekis Liedersammlung Yōkyoku tsūkai (1336 - 1537) läßt sich lediglich eine weitere Ausschmückung feststellen.⁵ Es scheint sich jedoch um einen rein chinesischen Stoff zu handeln, der nicht weiter umgearbeitet wurde und auf dieses eine historische Ereignis in Japan selbst beschränkt blieb. Außerdem wird in jeder Version ausdrücklich auf Indien und China hingewiesen.

-
- 1) Mit diesen Nadeln werden später die heiligen Inari-Füchse dargestellt. In der LCCI-Erzählung "Hu-nū" (s. Kap. 7.1.5.) kommt in anderem Zusammenhang eine merkwürdige Stelle mit einem mit Nadeln gespickten Ring vor.
 - 2) De Visser, op.cit., a.a.O.
 - 3) Volker erwähnt ohne Quellenangabe diese Legende, deren Wahrsager Abe no Seimei oder - nach einer anderen sein Vater - Abe no Yasuna ist. Die Füchsin flieht unter fürchterlichem Sturm ins Moor, wo sie von den beiden Bogenschützen Kazusanosuke und Miuranosuke getötet wird. Auf die chinesische Herkunft wird nicht verwiesen, (T. Volker, The Animal in Far Eastern Art and especially in the Art of Japanese Netsuke with References to Chinese Origin, Traditions, Legends, and Art, S. 6). Abe no Yasuna wird selbst die Heirat mit einer dankbaren Füchsin nachgesagt, die er vom Tode gerettet hat. Die wunderschöne Kuzunoha bringt einen Sohn zur Welt und stirbt bald darauf. Nach anderer Version verläßt sie die Familie, (Henri L. Joly, Legend in Japanese Art, S. 53) - ein beliebtes Holzschnittmotiv.
 - 4) Lafcadio Hearn erwähnt die Version mit Kaiser Toba, (Glimpses of Unfamiliar Japan, S. 335).
 - 5) Yōkyoku tsūkai 謡曲通解, Verf. Owada Tateki 大和田建樹, Bd. 9, S. 44f.

Wie aktuell die Fabel noch heute in Japan ist, zeigt die von Akira Kurosawa 黒澤川 in den östlichen Kulturkreis transponierte "King Lear"-Verfilmung "Ran" 乱 : Die Dame Kaede, die die Ermordung ihrer Familie und die Zwangsheirat mit dem Sohn des Gewaltherrschers nicht verwunden hat, sucht erfolgreich den Bruderhaß weiter zu schüren und vermählt sich mit Jiro, nachdem er den Schwager getötet hat. Einem Vampir gleich hatte sie sich zunächst mit einem Dolch auf ihn gestürzt und seinen Hals geritzt, um ihn zu "überreden". Der Gewaltakt geht unmerklich in eine Liebeszene über, in der sie Blut aus seiner Halswunde saugt). Der treue Kurogane versucht ihn zu warnen, indem er den Schädel eines steinernen Fuchses vor ihr niederlegt, anstelle des gewünschten Hauptes ihrer Rivalin. Diese habe sich in einen Fuchs verwandelt, behauptet er, auf sie anspielend; es triebe sich ein neunschwänziger Fuchs in der Gegend herum. Und weiter führt er die Geschichte von Hansoku (Pan-tsu) aus Indien, Chou-wang aus China und der immer wieder, zuletzt in Japan auftauchenden Fuchsdämonin an. Kurosawa hat bei Gestaltung der Femme fatale Kaede das wohl naheliegendste Motiv aufgegriffen.

Nicht auf chinesischen, sondern indischen Ursprung geht der Dâkinî-Kult zurück, von dem im ersten Kapitel des Gempei seisui erstmals berichtet wird.¹ Dakini ist nach hinduistischer Vorstellung eine liederliche Göttin bzw. Dämonin, die ursprünglich eine Füchsin war und die über außergewöhnliche Weisheit und Seherkraft verfügte.² Das "Dakini-Gesetz" fungierte als ein von buddhistischen Priestern praktiziertes magisches Beschwörungssystem, mittels dessen sich auf Bestellung Wünsche erfüllen ließen. So befahl beispielsweise Fujiwara no Tadazane (1078 - 1162) einem auf diesem Gebiet erfolgreichen Priester, das "Gesetz" für ihn anzuwenden. Infolgedessen träumte er von einer schönen Frau, in deren überlanges Haar er griff. Beim Aufwachen hielt er einen Fuchsschwanz in Händen, und bald ging auch sein Wunsch in Erfüllung. Später erlernte er selbst die Dâkinî-Riten und baute einen Schrein, in dem er "Fukutenjin" 福天神 ("Die Himmlische Gottheit des Glücks") anbetete.³

Die japanische Erscheinungsform der Dâkinî, auch Kiki Tennô genannt, und ihr Gesetz waren heterodox, und sie trat sowohl als "Deva" als auch

1) Der Taira no Kiyomori (1118 - 1181) jagt auf der Rentai-Ebene einen Fuchs, der sich plötzlich in eine "gelbe Frau" verwandelt und sich als "König inmitten der 47 Wege" bzw. als der ehrenwerte Fuchs und Weltenwächter (lokapâla 青狐明神 (Shintô-Bezeichnung kikomyôjin) zu erkennen gibt, der ihm seinen Wunsch erfüllen kann, (Gempei seisui, ch. 1, S. 12; de Visser, op. cit., S. 42f. u. 106).

2) Casal, op. cit., S. 22.

3) De Visser, op. cit., S. 44f.

als Bodhisattva, meist jedoch in weiblicher Gestalt und ebenso häufig wie Yaksas und andere Dämonen auf.¹ Dākinī wird häufig auf einem weißen Fuchs reitend dargestellt (s. Abb. 21), daneben reiten die ebenfalls am Berg Izuna residierenden zauberischen Waldkobelde (Guin-Tengu)² auf flammenumloderten Füchsen. Im buddhistischen Pantheon der Tibeter spielen Dākinī ("Spiegelungen vollendeter verstorbener Mystikerinnen") als heilige Wesen vierten Ranges³ eine besondere Rolle, wie auch schon ihr aus dem Sanskrit übersetzter Name zeigt: Er bedeutet im Tibetischen "Luftwandler"⁴. Von den beiden unterschiedlichen Klassen der Dākinī, denen, die die Welt bereits verlassen haben, und denen, die als Lokalgottheiten noch auf Erden leben, erscheinen erstere oft in Form nackter, tanzender Frauen, Schädelketten und -kronen tragend. Man ist bei diesem tantrischen Brauch⁵ unwillkürlich an die Fuchsgeistermetamorphose mittels Schädelkalotten erinnert. Auch daß sie Gläubigen häufig in tierischer Erscheinungsform gegenüberreten, bzw. als Lokalgottheiten auf solchen reiten⁶, läßt Vermutungen an eine Verbindung mit dem Fuchsgeisterglauben aufkommen.⁷ Nichtsdestoweniger könnten solche Marginalien, die über die chinesische Pao-ssu zu dieser Fragestellung geführt haben, auch Aufschlüsse über chinesische Phänomene geben: Einiges spricht dafür, daß der tibetische, tantrische "Schädelritus" in den chinesischen Volksglauben um Füchse Eingang gefunden hat, und dies möglicherweise durch den Buddhismus, der bei seinem Eindringen nach dem Weg über Zentralasien bereits "turkestanischen Schamanismus und tibetischen Zauberglauben"⁸ amalgamiert hatte.

1) De Visser, op. cit., S. 105ff.

2) Casal, op. cit., S. 22.

3) Albert Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchotomskij, S. 28. Eine beschriebene Darstellung findet sich auf S. 154.

4) Ibid., S. 116; Helmut Hoffmann, Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung, S. 23f.

5) Ibid., S. 43: "Initiationsgöttinnen", "von denen auf dem Leichenacker eine große Anzahl ihr Wesen trieb, ein wahrer Hexensabbat".

6) De Visser, op. cit., S. 117f.

7) Ibid., S. 118. Doch sind weder in Tibet noch in China Dākinī in Fuchsgestalt zu finden, so daß de Visser eine japanspezifische Ausformung des Kults vermutet. Einzig die Sitte, den vom Buddhismus verdrängten Anhängern der traditionellen tibetischen, vom Schamanismus beeinflussten Ban-po-Religion zur Kennzeichnung als Häretiker Fuchsfellmützen aufzusetzen, geht in diese Richtung, (Hoffmann, op. cit., S. 64).

8) Wolfram Eberhard, Geschichte Chinas. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 165.

5.3. Begrenztes Glück mit Sung-Füchsinnen

Auf dem Gebiet der ch'uan-ch'i wird zur Sung-Zeit eine Etappe eingeleitet, die vor allem eine (allerdings oft leblos wirkende) Verfestigung von Sprache und Stil mit sich bringt. Inhaltlich erfolgt eine Annäherung zwischen Phantastischem und Realem mit einem deutlichen Hang zum Stereotypen¹, wobei hauptsächlich das Liebesthema weiterentwickelt wird. Infolgedessen wurde das Genre mit letzterem häufig gleichgesetzt.² Allerdings spielte nun, wie Lu Hsün bereits bemerkt hat, der moralische Aspekt infolge des Neokonfuzianismus und der mit ihm verschmolzenen taoistischen und buddhistischen Elemente eine wachsende Rolle.

Während zur T'ang-Zeit eher das Prototypische betont worden war, eine philosophische Idee der Darstellung des täglichen Lebens unterlegt wurde, findet in der sungzeitlichen Erzählung die Persönlichkeitsdarstellung größere Beachtung. Daneben wurde auch hier eine Tradition fortgesetzt, die schon in den Liu-ch'ao-Erzählungen bestanden hatte. Selbst bei unglücklich endenden Liebesbeziehungen werden die einzelnen Partner niemals negativ dargestellt.³

Auch in den Sung-Erzählungen wird, vielleicht gar in besonderem Maße, das Thema der Fuchsfée weitergeführt, doch nun in einer künstlichen, weniger spontanen Atmosphäre, als "Vehikel" moralischer Intentionen.⁴

Die Aufbereitung alter Stoffe verführte insbesondere unter dem Einfluß einer rigider gewordenen Weltanschauung, zu ihrer Rekombination, zur Änderung alter Aussagen und zur Verfremdung von Inhalten durch Neuinterpretation. Die zur T'ang-Zeit üblichen Kurztitel werden nun in den Sung-ch'uan-ch'i ergänzt durch meist Sieben-Wort-Untertitel, die den Inhalt andeuten. So ist während der Sung-Zeit nicht nur die Verschmelzung der Legende vom glücksbringenden neunschwänzigen Fuchs mit der verführerischen, bösen Fuchs(-Kaiserin) zu beobachten, sondern auch die von der buddhistischen Seelenwanderung ausgehende Vorstellung von der zum Füchsinnendasein verdamnten, verworfenen Frau. Immer deutlicher

1) Chang, Tales, op.cit., S. 27. Als ein Unterscheidungsmerkmal von T'ang- und Sung-Literatur gilt Schurmann die aufkommende "realistische Erzählung". Fuchserzählungen bestehen laut Cheng Chen-to aus einer Kombination von Sung-typischen yen-fen 煙粉 und ling-kuai 靈怪-Geschichten, (H. F. Schurmann, "On Social Themes in Sung Tales", HJAS 20, 1957, S. 240f).

2) Cf. a. i. d. Folge Golygina, op.cit., S. 134.

3) Ibid., S. 135.

4) Chang, op. cit., a.a.O.

kreisen nun solche Erzählungen lediglich um Frauen, während der bereits geringere Anteil an männlichen Fuchsdämonen weiter schwindet.

Die wohl repräsentativste Sammlung sungzeitlicher Erzählungen¹ stammt von Liu Fu 劉斧 (1040? - 1113), der Erzählungen verschiedener Sung-Schriftsteller ebenso aufnahm wie Adaptionen älterer Quellen.² So ist beispielsweise die Geschichte von Chang Hua, der "mittels eines Schmuckpfeilers einen Fuchsgeist prüfte" (張華相公用華表柱驗狐精), in Liu Fus Ch'ing-so kao-i enthalten³, aber auch die neue Erzählung "Hsiao-lien chi" 小蓮記 von der "Fuchsfée Hsiao-lien, die einen Kammerjunker verführte" (小蓮狐精迷郎中).⁴

Der Kammerjunker Li 李, dessen sonstige Namen in Vergessenheit geraten sind, stammte aus der Hauptstadt [Pien-liang] 5) Seine Familie war die mächtigste im Kreise Lü-tien 廬典. Als Herzog war er ein Mann von hohem Ansehen, der über genug [Mittel] verfügte, um finanziell unabhängig zu sein. Während der Mitte [der Herrschaft unter der Regierungsdevise] Chia-yu 嘉祐 (1056-1064) kaufte er eine Sklavin namens Hsiao-lien, die gerade 13 Jahre alt geworden war. Er lehrte sie das Musizieren, doch ihr fehlte das Talent; man zeigte ihr Frauenarbeiten, aber sie begriff nichts. Nach einigen Tagen wollte der Herzog sie wieder ihrem früheren Besitzer zurückgeben. Da brach die Sklavin in Tränen aus und erklärte: "Wenn Ihr mich behaltet und für mich sorgt, dann werde ich es Euch später einmal vergelten!" Der Herzog war zwar etwas befremdet darüber, doch nach geraumer Zeit konnte sie [tatsächlich] etwas singen und tanzen, und auch ihr Aussehen entwickelte sich von Tag zu Tag zu üppigerer Schönheit. Als der Herzog sie zur [Neben-]Frau nehmen wollte, suchte sie nach Ausflüchten. Ein anderes Mal umgarnte sie ihn mit vertraulichen Worten, dann wieder bat sie um Geduld mit ihr, so daß er ihr einfach nicht widerstehen konnte. [Doch] der Herzog wollte sie [endlich] ganz besitzen. Schließlich betrank er sich und überwältigte sie eines Nachts.

Am folgenden Morgen dankte sie ihm und sagte: "Ich bin arm, wie könnte ich es wagen, mich zu beklagen? Aber ich fürchte, die Großzügigkeit des Herrn nicht zu verdienen." Darauf verneigte sie sich nochmals, und so erlag der Herzog ihr vollkommen. Des Herzogs [Haupt-]Gemahlin, Frau Sun 孫氏, war tugendhaft, aber auch sie [konnte] den Herzog nicht [davon abhalten].

Eines Abends, am letzten Tag des Mondmonats, wartete [Hsiao-lien] dem Herzog an seinem Ruhelager auf, doch mitten in der Nacht war sie plötzlich verschwunden. Er erschrak und machte sich mit der Kerze in der Hand auf die Suche nach ihr. Nirgends, weder in der Küche, am Brunnen, noch auf dem Abtritt war sie zu sehen. Der Herzog vermutete, daß sie bei einem anderen war, und schäumte. Als sie bei Morgengrauen [wieder] kam, war er so zornig, daß er sie auspeitschen und verhören wollte, wo sie gewesen sei. Hsiao-lien sagte [nur]: "Heute [mußte] ich unglücklicherweise bei den ehrwürdigen Herr-

1) Chang, op.cit., a.a.O.

2) S. dazu Chao Ching-shen, "'Ch'ing-so kao-i' te chung-yao", in: Chung-kuo hsiao-shuo ts'ung-k'ao, S. 93-96.

3) Ch'ing-so kao-i, ch.5, S. 235.

4) Ibid., S. 128-130.

5) I.e. K'ai-feng, die Hauptstadt der Nördlichen Sung, cf. Chang, op.cit., a.a.O.

schaften 1) erscheinen. Ich wage nicht [länger] ein Hehl daraus zu machen, so sollt Ihr alles erfahren. Ich bin weder ein Mensch noch ein Geist, und meine Erscheinung hat zu ihrer Vollendung langer Zeit und vieler Umwege bedurft. Ich schäme mich. Es blieb mir keine andere Wahl, als [dorthin] zu gehen. Wenn Ihr mich mit Nachsicht behandelt und keine weiteren Nachforschungen anstellt, dann werde ich Euch ewig folgen, und es wird Euch sicher vergolten werden:" Da meinte der Herzog: "Das alles kann ich verzeihen, aber was, wenn du wieder wegläufst und ich nicht belohnt werde?" Weinend antwortete sie: "Ich werde es nicht wagen, mich zu entfernen, nur [unterstehe ich] dem Gesetz, nach dem sich an jedem Abend des letzten Mondmonats die [aus dem Jenseits] in die Welt Gesandten zu versammeln haben. 2) Wer sich nicht hinbegibt, hat sich die Folgen selbst zuzuschreiben. 3) Es ist vergleichbar mit einer Volkszählung: Jeder hat seinen Platz persönlich auszufüllen."

Wieder rückte der letzte Tag des Mondmonats heran, und der Herzog veranstaltete ein Bankett. Er machte Hsiao-lien mit reichlich Wein betrunken, bis sie in einen tiefen und festen Schlaf gefallen war. Er selbst bewachte sie beim Schein von vier hohen Kerzen. Als sich das Tageslicht ankündigte, erwachte sie mit einem Mal und sagte: "Ihr habt mir Gunst in hohem Maße erwiesen, als Ihr mich am Weggehen gehindert habt, doch werde ich nun Euretwegen Strafe erleiden."

Einen Tag später suchte er sie wieder mitten in der Nacht, bis sie schließlich bei Tagesanbruch heimkehrte. Der Herzog verhörte sie. Hsiao-lien entkleidete sich und zeigte dem Herzog ihren über und über mit grün-blauen Striemen bedeckten Rücken. Der Herzog bat sie um Verzeihung für das, [was er da verschuldet hatte]. Wenn sie nun wieder einmal vor dem Neumond verschwand, zog er sie nicht mehr zur Rechenschaft.

Eines Tages erkrankte der Herzog. Hsiao-lien sagte: "Ihr braucht keine Medikamente zu verlangen. Eßt lieber scharf Gewürztes, bis sich Schleim löst, laßt Rhinoceroshorn 犀角 4) braten, Panax Gin-seng 人參, Gesichtspuder 膩精 5) und Alaun 白礬, und nehmt das ein, dann werdet Ihr von selbst gesund."

Und wirklich geschah es so [wie sie gesagt hatte]. Wenn im Hause jemand krank wurde, brauchte er nur ihren Anweisungen zu folgen, ihre Worte trafen alle zu. Und wenn sie dann zuweilen sagte, es gäbe bei dem Wohl und Wehe von Menschen nichts, was nicht geschehen könne, dann schenkte ihr der Herzog noch mehr Liebe und Vertrauen. Manchmal wußte sie auch bei Verwandten des Herzogs im voraus, an

-
- 1) Laut Chang (op.cit., a.a.O.) Lokalgottheiten.
 - 2) Von Golygina beschrieben als "Verpflichtungen, die die Füchsin Hsiao-lien in der jenseitigen Welt zu erfüllen hat", (op.cit., S. 138).
 - 3) Korruptes Shih-ching-Zitat: 自詭伊威 aus dem Lied "Hsiao-ming" (Mao-Index No. 207, Str. 3; Legge, op.cit., S. 365), wörtlich: "Sich selbst Leid zufügen."
 - 4) Rhinoceroshorn (auch: "Büffelhorn") ist eine noch heute gerne von chinesischen Arzeneihändlern ausgestellte "exotische" Droge, die auch bei Arzneien gegen Hirnhautentzündung Verwendung findet, (cf. Paul Ulrich Unschuld, Die Praxis des traditionellen chinesischen Heilsystems, unter Einschluß der Pharmazie, dargestellt an der heutigen Situation auf Taiwan, S. 54 u. 91).
 - 5) Eine Art Make-up-Puder, das allerdings auch als Bestandteil eines Mittels gegen Brechreiz in dem sungzeitlichen medizinischen Werk zur Kinderheilkunde Hsiao-erh yao-cheng chih-chüeh 小兒藥證直訣 (1093) erwähnt wird, (s. Yves Hervouet, A Sung Bibliography (Bibliographie des Sung), S. 255).

welchem Tage der und der andere sterben werde, als beherrsche sie die Orakelkunst. Eines Tages sagte sie zu dem Herzog: "Am Tage X werdet Ihr zum Präfekten von Y berufen werden." Und alles erfüllte sich.

Als der Herzog Vorbereitungen für die Abreise traf, sagte Hsiao-lien unter Tränen zu ihm: "Jeder muß wissen, wohin er gehört. Ich kann nicht in Euren Diensten bleiben und Euch folgen. Obzwar ich euch liebe und Euch ergeben bin, kann ich selbst nur Schmerz empfinden. Wenn Ihr das Alte nicht [ganz] aufgibt, werdet Ihr Euch von Zeit zu Zeit daran erinnern."

Als der Herzog aber immer noch darauf bestand, sie mitzunehmen, sagte Hsiao-lien:

"Ich bin schon einmal nicht [zu dem bewußten Stelldichein] gegangen und habe damit bereits schwere Schuld auf mich geladen. Auch durch verstreichende Jahre und Monate wird eine Verfehlung nicht ausgelöscht." Der Herzog wußte nicht, wie er sie zwingen sollte.

Am Tage seiner Abreise, begleitete ihn Hsiao-lien Hand in Hand [ein Stück weit] und sprach:

"Eure Hauptfrau wird ein Jahr, nachdem Ihr Euer Amt angetreten habt, eine Wandlung durchmachen müssen. Ihr werdet mit der Hauptstadt wegen der Wasserwegtransportkosten eine Auseinandersetzung haben, und wenn Ihr bereits den Gedanken an eine Rückkehr aufgegeben habt, werde ich wieder bei Euch erscheinen. Dann solltet Ihr vorsichtig und diskret sein [in dieser Angelegenheit] und Euch nichts anmerken lassen."

Als der Herzog sein Amt angetreten hatte, verstarb im folgenden Jahr seine Frau. Als die für die Hauptstadt bestimmten Transporte eintrafen, verlangte man dort die vom Herzog [bereits anderwärts] hinterlegten Steuern, wodurch seine Geschäfte in schwere Bedrängnis gerieten. Auf seine Einwände ging man nicht ein, und schließlich begab er sich selbst dorthin. Der Herzog verließ den Regierungsbezirk auf halbem Wege, da er nach dem Begräbnis seiner Frau nur noch daran dachte, möglichst schnell in die Hauptstadt zu kommen, ohne [jedoch] nun noch die Absicht zu haben, sein Amt auszufüllen. Er lebte zurückgezogen auf seinem Anwesen. Tag für Tag saß er reglos [wie erstarrt] da, bis er einmal ein Klopfen an der Tür vernahm.

Als er heraustrat, war es Hsiao-lien. Der Herzog war überglücklich, nötigte sie zum Sitzen und sprach zu Tränen gerührt:

"Nachdem wir uns getrennt hatten, ist alles so eingetreten, wie du es prophezeit hast!" Er ließ Wein auftragen und forderte Hsiao-lien zum Tanzen auf. Den ganzen Tag verlebten sie in eitel Wonne. Diese [und die folgenden] Nächte verbrachte Hsiao-lien bei dem Herzog. Nach einem Monat aber mußte sie ihn verlassen und sagte unter Tränen und Verneigungen: "Ich habe selbst die ehrwürdigen Herrschaften inständig um Gnade angefleht. Sie wollen diesen [meinen] Leib in den Tod schicken."

"Wie kannst du plötzlich nur so reden?" fragte der Herzog.

"Ich bin in Wirklichkeit kein Mensch, sondern ein auf den Stadtmauern lebender Fuchs. 1) In meiner früheren Existenz pflegte ich die Nebenfrau eines Mannes zu sein, die ohne Unterlaß Klatsch verbreitete, seine Hauptfrau verleumdete und die Intrigen so weit spann, daß auch brave Leute darauf hörten. So wurde mir schließlich

1) Der Satz scheint auf eine chinzeitliche Metapher anzuspielen, die heute noch als sprichwörtliche Redewendung von "Mauerfüchsen und Tempelratten" 城狐社鼠 existiert und damals auf schlechte, aber eher einflußlose Leute gemünzt war, die im Schutz von Mächtigeren ihr Unwesen treiben, (cf. Chin-shu, ch. 49, S. 1378; Yüan Lin u. Shen T'ung-heng (Hg.), Ch'eng-yü tien-ku, S. 108).

die ungeteilte Zuneigung [des Hausherrn] zuteil. Die Hauptfrau starb aus Kummer und Zorn. Während sie nun aber so glücklich war, im Palast der Kaiserin 陰宮 wiedergeboren zu werden, habe ich diese Strafe hier erhalten. [Doch jetzt] ist meine Zeit abgelaufen, und ich muß wieder meine alte Gestalt annehmen, auf daß mich das über mich verhängte Karma - der Tod durch (Jagd-)Falken oder -hunde 鷹犬 1) ereile. Wenn nur etwas von meinen sterblichen Überresten in einen Opferdreifuß 鼎俎 2) fällt und einen menschlichen Magen füllt, dann gibt es kein Zurück mehr, und ich werde nie mehr in den Kreislauf der Wiedergeburt gelangen. 3) Ihr solltet Euch an besagtem Tage vor die Stadttore begeben, und wenn Ihr Leuten auf der Fuchsjagd begegnet, so versprecht ihnen viel Geld mit den Worten: 'Ich brauche erlegte Füchse, um eine Arznei zu brauen.' Derjenige tote Fuchs, zwischen dessen Ohren ein dünnes, mehrere Zoll langes, purpurnes Härchen steht, der bin ich. Ihr könnt Papierkleider für [mich] verbrennen und einen Sarg aus Baumrinde fertigen lassen. Begrabt mich in fetter (guter) Erde. Es soll Euch reichlich vergolten werden!"

Sie verneigte sich nochmals und weinte wieder. Dann zog sie eine Unze Gold hervor:

"Damit könnt Ihr mein Begräbnis ausrichten, damit Ihr nicht meint, daß fremdartige Wesen [wie ich] kein Gefühl hätten."

Der Herzog versprach, alles [nach ihrem Wunsche zu richten]. Als er sie [aber noch] über Nacht dabehalten wollte, sagte Hsiao-lien:

"Häßliche Spuren [meiner Wandlung] machen sich bereits bemerkbar; Ihr werdet davon abgestoßen sein."

Doch weil der Herzog darauf bestand, verbrachte sie noch eine Nacht mit ihm. Als es tagte, nahm sie unter Verbeugungen Abschied:

"Die Grenzen des Yin[-Prinzips] 4) sind erreicht. In meinem vergangenen Leben gab es Tage, da ich nicht die Stirn hatte, freundliche Gesten anzunehmen. Vergeßt Ihr, der Ihr glücklicher seid [als ich], meine Worte nicht über Euren Alltagsgeschäften!" Tief bewegt entfernte sie sich [sodann].

Zum vereinbarten Termin begab sich der Herzog hinaus auf den Markt, [vor die Stadttore]. Er ging einige Kilometer in Richtung Norden, als tatsächlich jemand mit mehreren Füchsen auf dem Rücken daherkam.

-
- 1) Man fühlt sich an die Verse bei Yüan Chen erinnert (cf. Kap. 4.3.4.), wo Falke und Hund immer wieder als Fuchsbekämpfer und -bezwinger beschworen werden.
 - 2) Offensichtlich wurden Füchse geopfert und gegessen.
 - 3) Die Vorstellung, daß ein verstümmelter Körper aufgrund seiner Unvollständigkeit nicht wiedergeboren werden kann, existierte bis in dieses Jahrhundert in China und veranlaßte auch Eunuchen dazu, ihren abgeschnittenen "Schatz" aufzuheben und sich mit ins Grab legen zu lassen.
 - 4) Füchse, die als Pelztiere dem weiblichen "Frau-Bauch-Erde"-Prinzip zugerechnet werden (Cf. Van Gulik, op.cit., S. 9), gewinnen in der taoistischen Vorstellung u.a. durch die Anhäufung von Yin-Substanz ihre Verwandlungsfähigkeit. Dabei bildet der neunschwänzige Fuchs als Yang-Tier bereits wieder die logische Ausnahme.

Er wählte denjenigen heraus, der ein purpurnes Haar zwischen den Ohren hatte, kaufte ihn und kehrte damit nach Hause zurück. Dann setzte er einen [günstigen] Tag für ihr Begräbnis fest. Seine Verwandten verbrannten an dem Grab Opfer, wie es Sitte war, südlich der Stadtmauer und des Geschäftsviertels. Bis auf den heutigen Tag nennt man jenen Ort "Fuchsgrab" 狐墓 . 1)

Die etwas langatmig wirkende Erzählung lebt sichtlich von einer Reihe aus früheren Werken entlehnten Elementen, die sich nicht immer auf die glücklichste Weise zusammenfügen. Die zur T'ang-Zeit üblichen Detailrealismen sind in der Erzählung Liu Fus denkbar knapp gehalten, und auch der Autor tritt nicht mehr als Erzähler auf. Die Hauptfiguren sind nun weniger als monolithische Charaktere dargestellt, sondern gehen eine fast gegenläufig zu nennende Wandlung durch.² Der anfänglich herrisch und ungeduldig wirkende Herzog Li, dessen Name nur einmal zu Beginn aus dürftiger Erinnerung fällt, wird im Laufe der Erzählung zu einem passiven, ja depressiven Erfüllungsgehilfen der zunächst linkischen, ängstlichen Dienerin und Fuchsdame Hsialien, deren wachsende Dominanz auch ihrem deutlichen Übergewicht in den am Ende zu Monologen gerinnenden Dialogen ersichtlich wird.

Hsiao-lien hat zunächst die bereits bekannte Rolle einer Tanz- und Gesangssklavin mit Aussicht auf ein Konkubinendasein in dem "Harem" des Hausherrn. Wieder wird die Ehefrau nur am Rande erwähnt, ohne jemals an der Handlung beteiligt zu sein. Im Vergleich zu früheren Erzählungen ist nun der recht freizügige Einsatz erotischen Dekors (Szenen, die sich im Schlafzimmer und zumeist des Nachts abspielen) als vielleicht zentrales Element hinzugetreten, denn die durch den Untertitel schon vorweggenommene Handlung, die aus früheren, ähnlichen Erzählungen trotz aller Phantastik bereits sattem bekannt gewesen sein mag, konnte nur durch pikante Darstellung an Spannung gewinnen. So ist ein anzüglicherer Handlungsablauf an die Stelle der Beschreibung der Heldin getreten. Anklänge an die im Lo-yang ch'ieh-lan chi erwähnte nächtliche Entdeckung tragen die Szenen um ihr Verschwinden (wieweit das allmonatliche Verschwinden gar auf menstruale Zyklen anspielt, bleibe dahingestellt.) Anders als Jen-shih lebt sie im Hause des ebenfalls "aufgeklärten" Liebhabers und genießt bei der Umgebung Ansehen. Sie zeigt sich wie

1) Ch'ing-so kao-i, op.cit., ch. 3, S. 128-130; s.a. die Paraphrase bei Golygina, op.cit., S. 138f.

2) Vier Kriterien, die in den ch'uan-ch'i der T'ang-Zeit, nicht aber unbedingt in späteren zu finden sind, nennen Y.W. Ma u. Joseph M. Lau (Hg.), Traditional Chinese Stories. Themes and Variations, S. XXI).

diese in medizinischen Fragen kundig und vermag zu weissagen. Ihre Abhängigkeit von lokalen Gottheiten, die nicht näher beschrieben werden, erinnert wiederum an die Episode aus dem "magischen Spiegel", durch die die scharfe Trennung zwischen Diesseits und Jenseits aufgehoben scheint - vielleicht auch ein Hinweis auf den starken Einfluß des Volksglaubens. Und wie bei Jen-shih erfolgt ihr bereits vorausgesehener Tod durch Jagdhunde. Der ohnmächtige Liebhaber kann nur noch die Bestattung übernehmen, deren Kosten sie ihm - nun ganz "gute Fee" - auch noch selbst erstattet. Eine Besonderheit an der Erzählung ist der Hinweis auf Verfehlungen in einer früheren Existenz, die die Leiden der anfänglich doch so sitzamen, später als Liebhaberin vorbildlich fungierenden, hilfreichen, stets zwischen Pflicht und Neigung hin- und hergerissenen Fuchsfrau in einem neuen Lichte erscheinen lassen. Der einfache Volksglaube an Geister und Dämonen wird zum umständlichen Träger einer offensichtlich buddhistisch gefärbten Auffassung von Seelenwanderung: Jedes Leiden ist erklärbar durch eigenes Verschulden im früheren Leben. Der Umweg über eine Frau, die zur Strafe in eine Füchsin verwandelt, dann wieder zur Frau wird und schließlich als Füchsin den Tod findet, vermag eigentlich keinen plausiblen kausalen Zusammenhang zwischen den geschilderten Ereignissen herzustellen. Eine Neuauflage des (vermutlich ebenfalls im Buddhismus wurzelnden) A-tzu-Epilogs ist dennoch unübersehbar: Ausgangspunkte der Metamorphose war eine Frau, keine Füchsin. Der Text selbst hält ein Zeichen für diese Anspielung bereit - das purpurrote (tzu 紫) Härchen zwischen den Ohren der toten Hsiao-lien. Parabel von Hsiao-liens Erzählung ist also das Schicksal einer Femme fatale, die die Zerstörung häuslichen Familienglücks in ihrem späteren Leben büßen muß, d. h. die unüberhörbare Warnung an alle Konkubinen, sich mit dem Schicksal abzufinden und der Hauptfrau keine Konkurrenz zu machen.

Ähnliche Merkmale wie "Hsiao-lien chi" mit qualitativ abfallender Tendenz weist die Erzählung "Hsi-ch'ih ch'un-yu" 西池春遊, Untertitel: "Der Gelehrte Hou begegnet auf dem Frühlingsspaziergang einem Fuchsgeist" 侯生春遊遇狐怪 1, auf. Die in manchen Sätzen nur bruchstückhaft überlieferte Erzählung wirkt manchmal schwerfällig und enthält auffällige Brüche. Die zahlreichen eingestreuten Gedichte, die in Briefform einen Großteil der Kommunikation der handelnden Personen

1) Ch'ing-so kao-i, ch. 1, S. 203-211.

bestreiten, bewirken weder einen Handlungsschub, noch können sie als sinnvolle retardierende Momente gelten. Sie dienen, wie beispielsweise - eingefügte T'ao Yüan-ming-Zitate, eher dem Selbstzweck dokumentierter Gelehrsamkeit. Eine paraphrasierende Besprechung mit Zitatauszügen mag genügen:¹

Der 28jährige, unverheiratete Hou Ch'eng-shu 侯誠叔 beobachtet beim Spaziergang mit Freunden in einem Park am Westteich eine schöne Dame in Begleitung ihrer Dienerin. Er ist so beeindruckt, daß er den Ort am nächsten Tag wieder aufsucht. Gleichzeitig ist er mißtrauisch, da die Gegend normalerweise wenig von Menschen besucht wird. Bei der erneuten Begegnung überreicht ihm die Dienerin das erste "Briefgedicht" mit einem Rendezvous-Angebot im Postskriptum. Die Handschrift ist ungelenk "wie die eines sechsjährigen Knaben". Beim folgenden Treffen stellt sich die Schöne, die mit Hsi Shih und Chao Fei-yen verglichen wird, als "Tu-ku" 獨孤 vor. Dieser dritte Hinweis nach den vorausgehenden, verdächtigen Momenten - einsamer Ort und Krakelschrift - weist sie für den kundigen Leser nun ganz unzweideutig als Fuchsfée aus, denn die Bedeutung "einsamer Fuchs" 獨狐 (tu-hu) ist, abgesehen von der lautlichen Ähnlichkeit, bereits durch eine geringfügige Änderung des Radikals im zweiten Zeichen erreicht.²

Das folgende Stelldichein wird durch Unwetter verhindert. Wieder werden durch die Dienerin Briefe übermittelt. Die Initiative scheint stets bei Tu-ku zu liegen, deren (schriftliche) Äußerungen einen weit größeren Raum beanspruchen als die des männlichen Parts - eine Parallele zu "Hsiao-lien chi". Schließlich wird Hou in ihr Heim weit außerhalb der Stadt geladen. Eltern und Brüder sind "natürlich" verreist, so daß beide bei Kerzenlicht und üppigem Mahl ihr Liebesglück genießen können. Dazwischen gesellt sich auch eine mysteriöse Nachbarin, Frau Wang 王夫人, zu dem Fest. Sie ist, wie man aus den Angaben unschwer erraten kann, ein Totengeist, der beim Hähnekrähen im Morgengrauen wieder verschwindet. Auch Hou wird bald darauf heimgeschickt und kann sich, erneut mißtrauisch geworden, erst nach Monaten entschließen, Tu-ku wieder

aufzusuchen. Er trifft aber nur auf einen alten Mann im Schatten einer Trauerweide, der ihn - mehr als ein Drittel der Erzählung ist bereits um - endlich aufklärt: Es handele sich bei dem angeblichen Wohnsitz der Familie Tu-ku um das Grab eines gleichnamigen Generals aus der Sui-

1) Vgl. die Paraphrase bei Golygina, op. cit., S. 135ff.

2) Golygina übersetzt gleich "einsame Füchsin" (ibid., S. 135).

Zeit.¹

"Dreißig Jahre ist es nun schon her, seit ich [erstmal] von diesen Geistern gehört habe, die sich oft mit Menschenmännern vermählen und dann bis zu drei Jahrzehnte in inniger Verbundenheit mit ihnen leben. Doch wenn der Mensch sie nur einmal hintergangen hat, werden sie sich an ihm rächen."

"Ist diese Dämonin denn nun der Totengeist von Tu-ku?" wollte der Gelehrte wissen. "Aber nein," antwortete der Greis. "Tu-ku ist schon seit mehreren Jahrhunderten tot, wie sollte da sein Geist erscheinen? Das ist ein Rudel Füchse! Ich bin nun schon neunzig Jahre alt und habe wahrlich viele Füchse als Geister erlebt. Sie verführen beispielsweise junge Männer. Einmal ging eine Füchsin mit einem stattlichen, gutaussehenden Bauernsohn eine Verbindung ein, und kaum war ein Jahr um, da hatten sie einen Sohn. Sie kam des Nachts ins Haus, um den Säugling zu stillen und verschwand tagsüber. Dadurch war sie bei der Familie verhaßt. Man trachtete ihr nach dem Leben, verwundete sie mit einem Schwert am Bein, und danach kam sie nie mehr wieder."

Der Alte klopfte dem Gelehrten auf die Schulter: "Wenn Ihr sie nun auch nach dem Gehörten immer noch nicht vergessen könnt und [wirklich] auf Dauer mit ihr zusammenbleiben wollt, kann es Euch noch schlimmer ergehen, falls Ihr Eure Gesinnung einmal ändern solltet. Es wird zwar nicht Euer Leben kosten, aber der Schaden wird groß sein."

"Wenn diese Füchsin es versteht, einen Menschen zu lieben," wand Hou ein, "wie kann sie ihm da schaden wollen?"

"Ich vermag nicht zu sagen, wie alt diese Füchsin ist. Jedenfalls übertrifft sie einen Menschen an Intelligenz und kennt die Vergangenheit. Einmal hat ein Bauer beim Ackern ein Grab beschädigt und dabei einen alten Fuchs aufgestöbert, der dabei war, ein Buch aus einem verrotteten Sarg zu studieren. Der Bauer vertrieb ihn und nahm das Buch an sich, konnte aber kein einziges Zeichen entziffern. Ein paar Tage darauf verlor er es wieder und hat nie erfahren, worum es sich eigentlich gehandelt hatte. 2) - Diese Füchsin kann Gedichte rezitieren, Lieder vortragen und beherrscht auch sonst alle möglichen Künste.

Ihr wirkt *treu und beständig*, und sie hat Sehnsucht nach Menschen. Doch fürchte ich trotzdem, daß Ihr eines Tages dafür büßen müßt. Ich kenne diese Dämonin nun schon seit 70, 80 Jahren 3) und kann nicht sagen, ob sie bereits ein Geist war, bevor ich geboren wurde." Auf seinen Stock gestützt ging der Greis von dannen. 4)

Wieder ist Hou zu sehnsüchtigem Warten verdammt, bis die Dienerin mit einem neuen Gedicht erscheint. Er sucht nun seinen Liebeshunger an ihr

-
- 1) Dem während der Nördlichen Wei mächtigen Hsiung-nu-Clan der Tu-ku entstammt, die Gemahlin des ersten Sui-Kaisers Yang Chien 楊堅, Wen-hsien 文獻. Doch ist wohl nicht ihr verdienstvoller Vater Tu-ku Hsin 獨孤信 gemeint, sondern der bekannte Militärstratege und Reformler Kao Chiung 高頻 (555? - 607), dessen Vater von Tu-ku Hsin der Clannamen verliehen wurde. Yang Chien redete auch Kao Chiung mit "Tu-ku" an. (S. Arthur F. Wright, "The Sui Dynasty", CH, Bd. 3, S. 63ff.)
 - 2) Dieses immer wiederkehrende Motiv vom lesenden Fuchs im Grab wurde bereits im Sou-shen hou-chi erwähnt (Kap. 3.2.1.).
 - 3) Die verschiedenen Zeitangaben des Alten wirken widersprüchlich.
 - 4) Ch'ing-so kao-i, ch. 1, S. 206.

zu stillen, sie gibt nach einigem Sträuben nach und bedankt sich am Ende gar für die halbe Vergewaltigung - ähnlich wie Hsiao-lien in der vorigen Erzählung.

Zum erneuten Rendez-vous bei einem Grabhügel verspätet sich Tu-ku. (Ihr Name wird übrigens nicht wieder genannt.) Es dämmt bereits, als sie aus dem Wald tritt. Sie erleben wieder eine fröhliche Nacht, in der sich der Totengeist zugesellt, der über seine historische Vergangenheit zur Zeit der Fünf Dynastien berichtet. Wohl auch, um diesem "ungebetenen" Gast zu entgehen, schlägt Tu-ku Hou ein gemeinsames Leben in einem stillen Haus ohne Nachbarschaft vor. Dort leben sie jahrelang glücklich zusammen. Das einzig Auffällige an ihr die zu allen Tageszeiten gepflegte Kleidung und Frisur. Sie isst alles, außer Wild. Jedesmal, wenn sie ein Kind bekommt, verschwindet es nach ein paar Tagen.

Nach sieben Jahren, nachdem er zum Kandidaten für ein Amt ernannt worden ist, begegnet Hou dem Taoisten Lung-sun 龍孫, der ihm auf den Kopf zusagt, "verhext" zu sein. Sein Aussehen sei das eines zum Sterben Verurteilten: Schwarze Lippen, grünes Gesicht, ausgemergelter Körper, kurz zu viel Yin habe ihn ausgezehrt. Er berichtet besorgt seiner Fuchsgeliebten davon, doch die lächelt nur und gibt ihm Medizin, die ihn heilt. Als er dem Taoisten erneut begegnet, kann der nichts mehr feststellen.

Nach zehn Jahren begibt sich Hou auf einen langen Verwandtenbesuch, den Tu-ku mit allen Mitteln zu verhindern sucht. Als hätte sie es geahnt, heiratet er in der Ferne eine gewisse Frau Ho 郝氏, die ihm Söhne gebärt. Einmal, als er sich auf Geschäftsreise nach Kanton begibt, erhält er ein Schreiben, daß seine Frau im Sterben läge. Zurückgekehrt, erfährt er, daß seine Frau auf einen Brief von ihm den Haushalt aufgelöst hat und zu ihm nach Kanton fahren wollte. Es vergehen Jahre, bis sie sich wiedersehen; ihr Vermögen ging darüber verloren. Eines Tages liegt ein anonymer Brief vor dem Tor, der offensichtlich von der Füchsin stammt und lautet: "Ich habe Dir einen Streich gespielt." Ein Jahr später stirbt Frau Ho, und Hou verliert sein Amt. Zerlumpt und abgerissen tritt er durch ein Tor, als ein Wagen neben ihm hält. Hinter dem Vorhang erscheint die Füchsin. Sie habe nun einen anderen Geliebten, doch in Erinnerung an alte Zeiten und angesichts seiner Verwahrlosung gibt sie ihm etwas Geld und verabschiedet sich auf immer.

Der Kommentator der Erzählung weiß dazu noch Anekdoten aus dem Volk beizusteuern, die das Geschehnis im Grunde als eine sublimere, ästhetisch verbrämte Form einfachen Volksglaubens ausweisen:

Abschließend möchte ich [dazu bemerken]: Geister und ähnliche Wesen gesellen sich zur Menschenwelt, ohne daß es die Menschen bemerken. Was ist das Merkwürdige an dieser Geschichte mit der Schönen?

In meiner Jugend habe ich einmal erlebt, wie eine Bauernfrau von einem [solchen Wesen] verführt wurde. Sie putzte sich heraus, sprach und lachte völlig hemmungslos. Nachts wollte sie sich nicht mehr zu ihrem Ehemann legen, sondern schlief allein, und es schien, als würde sie [dann] zärtlich mit jemandem reden. Als man ihr das Schmücken verbot, wollte sie sich umbringen und heulte in einem fort.

Ihre Familie [sah sich schließlich gezwungen], eine alte Schamanin aufzusuchen, die sie heilen sollte. Diese meinte bei ihrer Ankunft: "Sie ist von einem Fuchs besessen, und der Hund des Nachbarn fungiert als Kuppler."

Darauf schlug sie den Hund mit Weidenzweigen und sperrte ihn ein. Sodann errichtete sie einen Altar, der für die Heilung der Frau bestimmt war. Nach einer Weile hörte man hinten im Zimmer einen Fuchs heulen. Die Schamanin befestigte eine Feuerscheibe darüber, die sie kreisen ließ. Frau und Hund wollten erschrocken fliehen und blieben erst nach hundert Schritten stehen.

Wenn auch solches vorkommen kann, so ist doch die Geschichte von der Schönen und dem Gelehrten das extremste Beispiel. 1)

Es scheint, als habe der merkwürdige Alte, der beim Wendepunkt der Geschichte Aufklärung bringt, noch einmal das Wort ergriffen und sei nun als Erzähler aus der Fiktion herausgetreten.

Die Füchsin Tu-ku ist - als Frau betrachtet - der Prototyp einer Kurtisane, d. h. sie fristet das normale Dasein derer, die aktiv einen dauerhaften, zahlungsfähigen Liebhaber suchen. Dennoch sind sie stets vom Verlassenwerden bedroht. Auch Kinder bleiben ihrem Berufsstand versagt. Dieses relativ klägliche Leben wird allein durch ihre geisterhafte Identität kompensiert. Als Füchsin bestimmt sie die Spielregeln oder kann sich zumindest für die ihr zugefügten Verletzungen rächen. So wird sie auf subtile Weise zum Monster, das eine normale, glückliche Familie ruiniert und einen Mann verkommen läßt. Wie alle "bösen" Füchsinnen kann sie ihrem Partner keine Kinder gebären. Tu-ku folgt nicht mehr der Tradition der "treuen" Jen-shih², sondern erscheint als "Mischtyp", wie er hauptsächlich zur Ming-Zeit aufkommt (s. Kap. 2.6.2.): Sie heilt Hou von der durch sie verursachten Auszehrung und schenkt ihm mitleidig Geld, nachdem er durch sie in Not geraten ist. Die nur kurz erwähnte menschliche Ehefrau ist nur Statistin und Hauptleidtragende, wie in "Jen-shih chuan" und wie später im LCCC. (Man denke nur an die Novelle von der vom Fuchs verführten Frau, die der

1) Ch'ing-so kao-i, ch. 1, s. 211.

2) Golygina (op. cit., S. 137) sieht die Erzählung in der "Jen-shih"-Tradition.

Anekdote im Kommentar verblüffend ähnelt, Kap. 7.1.5.) Der Held erscheint lediglich als konturenloser Spielball - erst seiner Emotionen, dann der Eingriffe der Füchsin.

Auf dem weiten Weg von schädlicher Füchsin über das zeitweise, glückliche Zusammenleben mit einer Fuchsfee führt die Erzählung "Hsi-shu i-yü" 西蜀异遇 in ch. 5 von Li Hsien-mins 李宪民 (Ende Nördl./Anfang Südl. Sung) Yün-chai kuang-lu 云斋广录 (1111) ein gutes Stück weiter.¹ Die Füchsin Sung Yüan 宋媛 hat laut Kommentar des Herausgebers vier besondere Eigenschaften: Sie ist wunderschön und gescheit, sie ist zu tiefen Gefühlen fähig, ist jedermann gegenüber gutherzig und kann (dennoch) äußerlichem Druck und Feindseligkeiten standhalten.²

Der Sohn des angesehenen Beamten des Ranges 7a Li Pao 李葆 namens Li Ta-tao 李达道 trifft eines Tages im Garten auf ein 14-/ 15-jähriges Mädchen, das einer überirdischen Fee gleicht. Sie ist, wie sich später herausstellt, natürlich eine Füchsin, die ihn auch bald in seinem Schalfgemach besucht. Im Morgengrauen verläßt sie ihn regelmäßig. Nach einem Monat plagen ihn bereits Ermüdungserscheinungen. Erschöpft schläft er ein und sieht im Traum einen Gelehrten namens Li Erh 李二, der ihm eröffnet, daß sein Damenbesuch kein menschliches Wesen sei. Damit Ta-tao ihm glaubt, läßt er das Mädchen herbeibringen, und sie verwandelt sich vor seinen Augen in einen "großen Fuchs" - 大狐. Li Erh schenkt ihm zum Abschied ein Amulett gegen den Geist. Der Träumer erwacht in Schweiß gebadet und hält noch das Amulett in Händen - ein Hexagramm aus dem I-ching. Er erzählt seinem Vater davon, der vermutet, es handele sich bei der Erscheinung um Kuan-k'ou shen-chün 灌口神君 bzw. Erh-lang-shen 二郎神, den berühmten Dämonenverfolger.³ Der Vater renoviert daraufhin

1) Zitierte Ausgabe: Sung-jen chuan-ch'i hsüan, hg. v. Nieh Hung et al., S. 134-142. Zu Werk und Verfasser s. S. 134.

2) Ibid., S. 142.

3) Die Gestalt des Erh-lang wird aus zwei unterschiedlichen Legendensträngen gespeist. Dem einen zufolge wird er assoziiert mit dem berühmten Bewässerungskonstrukteur Li Ping 李冰 aus Szechuan zur Chan-kuo-Zeit und mit Kämpfen um Flußdämonen, dem anderen zufolge entstand sie aus der Legende um Chao Yü 赵昱 aus der Sui-Zeit, einem Präfekten und späteren taoistischen Heiligen. Material dazu in Glen Dudbridge, The Hsi-yu chi. A Study of Antecedents to the Sixteenth Century Chinese Novel, S. 129ff. u. S. 146f.; Han-yü ta-tz'u-tien, Bd. 1, S. 127; Yüan K'o, Chung-kuo shen-hua tz'utien (passim); 'Hsi-yu-chi' tz'u-liao hui-pien, S. 15ff.; Lu Xun, Geschichte, S. 214ff. u. 219ff. Im 12. Jh. war der Kult von Szechuan nach K'aifeng gelangt. Im I-chien-chih, Bd. 2, S. 439 (Abteilg. ping, ch. 9), wird das Ereignis berichtet.

den Tempel des Erh-lang, während der Sohn der Geliebten in den folgenden Tagen ausweicht. Schließlich verfaßt sie, kundig wie Tu-ku, ein tzu, das ihn umstimmt. Er vernichtet das Amulett. Wieder vergeht ein Monat, in dem er zusehens verfällt. Die Eltern rufen vergeblich einen Schamanen um Hilfe. Also schließen sie ihn ein, um die Besuche zu verhindern. So haben sie noch etliche Hindernisse zu überwinden. Ein totes Opfer der Rache von Füchsen, ein gewisser K'ung Chang-tsung 孔昌宗, erscheint und verleumdet die Füchsin. Erst als sie die Schwiegermutter von einer Krankheit heilt, wird das Verhältnis zur übrigen Familie besser. (Ob Füchsin oder Menschenfrau - es scheint schwer, die Zuneigung der Schwiegereltern zu gewinnen.)

Sung Yüan ist bald ob ihrer Dichtkunst und Schönheit bekannt, und zahlreiche Verehrer machen ihre Aufwartung. Doch sie benimmt sich stets tadellos. Sie schenkt Li einen Sohn, und ihr Glück ist vollkommen, als sie ihm eines Tages sagt, ihre Tage in der Menschenwelt seien nun abgelaufen. Am nächsten Morgen ist sie mit dem Sohn verschwunden.

Die Erzählung, die auch als Vorlage für das sungzeitliche hua-pen "Li Ta-tao" 李达道 diente, läßt sich noch am ehesten als Bindeglied zwischen dem t'angzeitlichen "Jen-shih-chuan" (Füchsin als Kurtisane, Gedichte schreiben, Verehrer empfangend) und dem ch'ingzeitlichen LCCI (Füchsin als brave Ehefrau und Schwiegertochter, die dem Mann Kinder schenkt) bezeichnen.¹

1) Ibid., S. 142.

Teil 6: Fuchsdämoninnen in der Ming-Literatur

Mit dem Aufkommen neuer Literaturgattungen (hua-pen, p'ing-hua, Dramen etc.) fanden gerade in der zweiten Hälfte des 16. und ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts häufig auch Inhalte des einfachen Volksglaubens auf diesem Wege im Schriftgut der Oberschicht Eingang. Dies ging einher mit einem "freieren" Umgang mit historischen Stoffen, die, teils vulgarisiert, teils durch phantasievolle, phantastische Überarbeitung, dem Zerstreuten suchenden Publikum neue Unterhaltung bieten konnten.

Im Volksmund hatte sich bereits die Vorstellung von der Verderben bringenden (neunschwänzigen) Füchsin, die nicht nur einzelne Familien, sondern auch als Konkubine des Herrschers ganzen Reichen den Untergang bringen kann, durchgesetzt. In der buddhistischen wie in der taoistischen Dämonenwelt ist sie eine schillernde, durchweg zum Negativen tendierende Figur, wie es von der Behandlung eines ursprünglich animistischen Volksglaubens durch etablierte Religionen auch nicht anders zu erwarten ist... Bereits zu Anfang der Ming-Zeit ist der Unterschied zwischen neunschwänziger Füchsin und sonstigen Fuchsfeen verwischt. Das geht soweit, daß Ch'ü Yu 瞿佑 (1341? - 1427), der Autor der Novelle "Mu-tan teng-chi" 牡丹灯记, nun auch die vergleichsweise harmlose Jen-shih als "neunschwänzigen Fuchsdämon" bezeichnet:¹

Ich brachte es nicht fertig, dem Sun Schu-an gleichzukommen, der die verderbliche zweiköpfige Schlange tötete, um andere vor dem Verderben zu retten, sondern bin eher dem Herrn Dschëng zu vergleichen, der in Liebe und Mitleid zu dem neunschwänzigen Fuchsdämon entbrannte." 2)

Lang Ying 郎瑛 (1487 - 1566) berichtet als Zugereister über Fuchsgeisterglauben in Shantung:

In Shantung gibt es viele Füchse, während Affen fehlen. Ich habe [dort] sagen hören, daß Füchse zu Geistern werden und sich in Männer oder Frauen verwandeln können, um Menschen zu verführen. Ich [selbst] bin im achten Jahr der Regierungsdevisse Chia-ching (1529) nach Shantung gekommen und habe bei den Einheimischen Erkundigungen darüber eingelesen.

1) Chien-teng hsin-hua, S. 54.

2) Bauer/Franke, "Die Päonienlaterne", in: Die goldene Truhe, S. 194; s. a. Jacques Dars, "Les lanternes-pivoines", in: En mouchant la Chandelle. Nouvelles Chinoises des Ming, S. 83.

Diese erzählten, daß Füchse immer um Mitternacht in die Häuser von armen Leuten eindringen und die Wohnung auf den Kopf stellen. Dann legen sie sich auf dem Ruhelager zum Schlaf nieder. Ihre aus der Schnauze aufsteigende [Ausdünstung] dringt den Anwesenden in die Nase. Sobald man den Brodem [eines Fuchses] riecht, verscheucht man ihn [am besten] mit den Worten: "Erschlagt den haarigen Fuchs, erschlagt ihn!" Da man nicht wissen kann, ob man ihn [endgültig] vertrieben hat, muß man das mehrere Male wiederholen. Wenn das lange so währt, kann er auch seine Gestalt schrumpfen lassen und [vermag] an jeden noch so unzugänglichen Ort zu gelangen. Je länger [es dauert], desto besser kann er sich verwandeln. Und schließlich kehrt er in unzüchtiger Weise mit Männern oder Frauen aus dem Volk. Jeder sucht nach einem weiblichen oder männlichen [Menschenpartner], um sich mit ihm zu vereinen.

Darüber hinaus eignen sie sich oft auch noch deren Eigentum an und nehmen alles wie ihre persönliche Habe an sich. Wenn sie sterben, gelangen [diese Dinge dann] wieder in die [vormaligen] Haushalte zurück. Keiner wundert sich mehr darüber. 1)

So wurde auch rasch auf die Füchsinnenmetapher zurückgegriffen, wenn es galt, einen unmoralischen, der Sinneslust frönenden Lebenswandel zu beschreiben.

Das dem Alltagsleben und der Sittengeschichte verpflichtete Chin-P'ing-Mei (verf. von einem Anonymus während der Chia-ching-Periode, 1522 - 1566) zeigt einen eher realen Aspekt des Motivs auf, während im Hsi-yu-chi von Wu Ch'eng-en 吳承恩 (1510? - 1580) die spielerisch-phantastische Seite betont wird. Letzteres ist aber gerade wichtig als Parallele zu den unten zu besprechenden Romanen, deren Hauptfiguren z.T. Füchsinnen sind, Feng-shen yen-i und Chao-yang ch'ü-shih.

1) Ch'i-hsiu lei-kao, ch. 48. S. 705. Es folgen drei Erlebnisse mit Fuchsgeistern.

6.1. Fuchsdämonie im Alltag: Chin-P'ing-Mei

Textstellen aus dem Chin-P'ing-Mei belegen, daß die neunschwänzige Fuchsfée längst als Schimpfwort in die Alltagssprache Aufnahme gefunden hatte. Es scheint eine gängige Metapher zur Schmähung von Rivalinnen in der Liebe gewesen:

Im Hause gehe es jetzt drunter und drüber, meinte sie. Ein neunschwänziger Fuchs 九條尾狐狸精 übe seine Wirkung und betöre den an sich schon unvernünftigen Mann so, daß er sich gegen Kinder wende und seine Ehefrau beiseite schiebe. 1)

"Männerverführerin: Geile neunschwänzige Füchsin!" 2)

Wie die Gestalt der neunschwänzigen Fuchsdämonin einmal zustande gekommen war durch den Vergleich einer historischen Frau mit dem Fabelwesen, wird nun also der neunschwänzige Fuchs zurückgeführt in eine gängige Metapher für sexuell ausschweifende Frauen:

"Jetzt herrscht hier im Hause eine Unruhe, als ob ein neunschwänziger Fuchs eingedrungen wäre." 3)

"Sein Herz muß von einem Fuchsgeist ganz verhext sein, weil er jetzt so verwandelt ist." 4)

Sie ging in den Lesesaal zurück. Sinnlich veranlagt, eine nächtlich auf Abenteuer ausgehende lüsterne Füchsin, war sie schon nahe daran, den Schläfer wachzurütteln, [...]. 5)

Das Chin-P'ing-Mei enthält aber auch einige Passagen, die einen stärker im Volksglauben verwurzelten Aspekt des Fuchsgeisterglaubens berühren. Da werden Füchse als Unruhe stiftende nächtliche Koblode geschildert, die sich mit Vorliebe auf verlassenen Grundstücken herumtreiben:

Die hintere Mauer des Grundstückes grenzt hart an den großen, leeren Garten der kaiserlichen Verwandten Tjau. Nachts treiben dort Fuchsgeister ihr Wesen und werfen Backsteine und Dachziegel auseinander, so daß ich mich ängstige. 6)

1) Otto u. Artur Kibat, Djin-Ping Meh. Schlehenblüten in goldener Vase, Bd. 2, Kap. 29, S. 157; Chin-P'ing-Mei, S. 243.

2) Franz Kuhn, Blumenschatten hinter dem Vorhang. Hsü Djin Ping Meh, Kap. 32, S. 285. Original non vid.

3) Kibat, op.cit., Bd. 2, Kap. 26, S. 84; Chin-P'ing-Mei, S. 217.

4) Ibid., Kap. 35, S. 340; S. 306.

5) Kuhn, op.cit., Kap. 34, S. 311.

6) Kibat, op.cit., Bd. 1, Kap. 14, S. 400; S. 117.

Gerade von solchen Vorgängen wird bis in die Gegenwart berichtet. Das erwähnte Gelände liegt bei dem Wohnhaus der einsamen Witwe "Väseli Li", die sich aus Gründen unerklärlicher Trennung von ihrem Liebhaber Hsi-men allmählich in einen mit westlicher Hysterie vergleichbaren Zustand hineinsteigert. Schließlich erscheint ihr des Nachts ein Fuchsgeist in Gestalt Hsi-mens. Solche unheimliche, vampirische Heimsuchung durch Fuchsdämonen, eine Form von Fuchsbesessenheit, ist im Falle von Väseli Li dokumentiert:

Väseli Li wurde fortan weiter von ähnlichen wilden Träumen geplagt. Nacht für Nacht erschienen ihr Fuchsgeister unter fremden Gestalten und zehrten an ihrem Geist und Marke. 1) [...]

Die alte Feng erzählte nun im einzelnen, wie Väseli Li um die Mitternachtszeit von Fuchsgeistern geplagt und dadurch sterbenskrank geworden sei... 2) [...]

Als du fortgegangen warst und nicht wieder ersienst, dachte ich nur an dich von früh bis spät. Das Grübeln und Sinnen machte mich krank.

Von hinten aus dem Garten der mit dem Kaiserhause verwandten Familie Tjau suchten mich um Mitternacht Fuchsgeister heim. Sie kamen in deiner Gestalt 3) und zehrten an meinem Marke. Erst beim Hahnenkrähen am Morgen verließen sie mich. 4)

Die Fuchsgeister sind die sinnfällig gewordenen Heimsuchungen einer sexuell frustrierten, gezwungenermaßen abstinent lebenden Frau, die ihr aber nicht wie in einer normalen Fuchserzählung zum Verhängnis werden. Der eigentliche "Fuchs" ist in diesem Fall Hsi-men Ch'ing, der durch seine Unersättlichkeit eine Reihe rivalisierender Geliebter um sich scharft, die sich gegenseitig das Leben zur Hölle machen. Auch Väseli Li und ihrem Kind ist ein früher, trauriger Tod vorbestimmt.

Es sind diese Textausschnitte zugleich ein Beleg für die Detail- und Realismustreue des Romans, der eine reißerische Schilderung der Vorgänge meidet und die wenigen Andeutungen ganz aus Sicht der agierenden Person wertneutral schildert.

1) Kibat, op.cit., Bd. 1, Kap. 17, S. 473; Chin-P'ing-Mei, S. 141.

2) Ibid., Kap. 18, S. 492 bzw. S. 145.

3) Gemeint ist Hsi-men Ch'ing, die Hauptfigur des Romans, der aufgrund seines ausschweifenden Lebens hier nun mit einem männlichen Fuchs gleichgesetzt wird. Auch er geht, wie Kaiser Ch'eng-ti, an einer Überdosis potenzfördernder Pillen zugrunde, (Kap. 37).

4) Kibat, op.cit., Bd. 1, Kap. 19, S. 538; S. 161.

6.2.. Füchsinnen im Hsi-yu-chi

In dem berühmten synkretistischen Abenteuer- und Schelmenroman um die phantastische Reise des "T'ang"-Mönchs 唐僧 (San-tsang 三藏) und seiner drei ebenso phantastischen Begleiter, Affenkönig Sun Wu-k'ung 孙悟空, Bruder Sand 沙僧 und Schwein Chu Pa-chieh 猪八戒 nach Indien, zählen zu den unterwegs zu bestehenden zahllosen Prüfungen und Gefahren auch Begegnungen mit Fuchsgeistern.

Auf ihrem Weg über das P'ing-ting-Gebirge 平顶山 geraten sie in den Machtbereich zweier Dämonenherrscher, die sich von dem Priester ein Festmahl versprechen und dazu ihre Mutter einladen. Dank seiner Verwandlungskünste kann der listenreiche Affe den Plan hintertreiben und seine Freunde retten. Er mischt sich als kleiner Dämon unter den Hofstaat der Alten, um sie unterwegs zu ihren Söhnen in ihrer Sänfte zu erschlagen. Erst jetzt stellt sich heraus, daß sie eine neunschwänzige Füchsin 九尾狐狸 war.¹ Füchse leben also (wie auch eine zweite Episode zeigt) selbst in der Dämonenwelt "inkognito", d.h. sie treten in menschlicher Gestalt auf. Und in einer komischen Verkehrung früherer Doppelgängererzählungen von Füchsen nimmt nun der Affe ihre Gestalt an, um sich bei den Söhnen Eintritt zu verschaffen - erkennbar für seine dort gefangenen Freunde an dem hervorlugenden Schwanz, wie er auch Füchsen oft zum Verhängnis wird. Auch dies kommt einer Persiflage auf die Fuchsliteratur recht nahe. Der zu Hilfe eilende Onkel "Großer König Fuchs der Siebte" 狐阿七大王 mit einem "Jadegesicht" 玉面² und langem Backenbart wird getötet und entpuppt sich, wie der Name erraten ließ, ebenfalls als ein Fuchsdämon 狐狸精.

Bei der Vernichtung der Dämonen spielt ein magischer Kürbis 葫芦 eine große Rolle, wie vielfach in ähnlichen Erzählungen oder Romanen (cf. Feng-shen yen-i). Die Erscheinung Lao-tzus am Ende der Episode, der die toten Dämonen als seine frühere Dienerschaft vorstellt, die der Bodhisattva Kuan-yin zur Prüfung der Pilger in jener Gestalt auf die Erde geschickt habe, zeigt gleich eine zweifache Distanzierung des Buddhismus von Fuchsgeistern: Sie werden einmal aus dem taoistischen Lager rekrutiert und zweitens sind sie von der "göttlichen Vorsehung"

-
- 1) Cf. Hsi-yu-chi, Bd. 2, h. 34, S. 437 und die beiden etwa gleichrangigen engl. Übersetzungen von Anthony C. Yu, The Journey to the West, Bd. 2, S. 138; W.J.F. Jenner, Journey to the West by Wu Cheng'en, Bd. 2, S. 42.
 - 2) Der Ausdruck bedeutet so viel wie "hübsches Gesicht", scheint aber ab dieser Zeit oft mit der Beschreibung von Füchsinnen verbunden. Cf. die Handlung in Hsi-yu-chi, h. 35, sowie das Lieh-kuo chih-chuan (Kap. 6.3.2.).

beliebig zu reinkarnieren und als böse Heimsuchung einsetzbar.

Eine zweite Episode mit einer "jadegesichtigen Fuchsprinzessin", läßt die dämonischen Eigenschaften stark hinter menschlichen Regungen zurücktreten.¹ In den Kapiteln 59-61² versucht Sun Wu-k'ung an den Fächer der "Eisenfächerunsterblichen" 铁扇山, auch Rākṣasī 罗刹女³ genannt, zu gelangen, damit er mit seinen Schützlingen unbeschadet das "Flammende Gebirge" 火焰山 (Huo-yen-shan) überqueren kann. Diese steckt, wie er von einer Lokalgottheit erfährt, seit zwei Jahren in einer Ehekrise:

Nur halb überzeugt fragte der pilgernde [Affe]: "Nun erzähle aber noch, warum ich zunächst den Großmächtigen König 大力王 aufsuchen soll?" Der Erdgott erwiderte: "Der Großmächtige König ist der Ehemann von Rākṣasī, aber er hat sie verlassen und [lebt] jetzt am Chi-lei-Berg 积雷山 in der Mo-yün-Grotte 摩云洞. Dort hat ein zehntausendjähriger Fuchskönig nach seinem Tode eine Tochter hinterlassen namens Prinzessin Yü-mien 玉面. Diese Prinzessin [erbte] ein Millionenvermögen, ohne, daß sie jemanden zu seiner Verwaltung gehabt hätte. Vor zwei Jahren suchte sie den "Rinderdämonenkönig" 牛魔王 auf und beschloß, nachdem sie von seinen enormen Zauberkraften erfahren hatte, ihm ihr Vermögen zu überlassen, wenn er ihr als Gatte folgen wolle. So verließ der Rinderkönig Rākṣasī und hat sich seither nicht mehr um sie gekümmert." 4)

Wieder einmal ist die Füchsin die Verführerin und Ehebrecherin, doch hier, im dämonischen Kontext auf eine menschlichere Weise fast als in der Menschenwelt. Sie ist das arme, eltern- und schutzlose Weibchen, das nicht einmal das eigene Vermögen verwalten kann. Berechnung, Schläue und Bosheit weichen einer "typisch weiblichen" Hilflosigkeit, wie auch die Szene zeigt, als sie vor dem sie bedrohenden Affenkönig in die Arme des Ehemannes flieht und ihm bittere Vorwürfe macht. Allein ihre äußere Beschreibung erinnert an die "Städte verheerende Schönheit" einer Füchsin, die in folgendem Gedicht beschworen wird:

-
- 1) C.T. Hsia, the Classical Chinese Novel. A Critical Introduction, S. 143.
 - 2) Hsi-yu-chi, Bd. 2, S. 753ff.; Yu, op.cit., Bd. 3, S. 14ff.; Jenner op.cit., Bd. 2, S. 485. In diesen Kapiteln tritt die buddhistische Illusion hinter einem "mystischen Drama von urwüchsiger Realität" zurück, und dem Gegenspieler unserer Helden gilt die Sympathie der Literaturkritiker, (C. T. Hsia u. T. A. Hsia, "New Perspectives in Two Ming Novels: Hsi Yu chi and Hsi Yu Pu", in: Chow Tse-tung (Hg.), Wen-lin. Studies in Chinese Humanities, S. 229-245).
 - 3) Böse weibliche Dämonen, Antropophagen, die eigentlich aus Ceylon stammen (cf. Soothill, op.cit., S. 471b).
 - 4) Hsi-yu-chi, op.cit., S. 766; Yu, op.cit., S. 151f.; Jenner, op.cit., S. 503f.; Hsia, op.cit., a.a.O.

Eine liebliche, Länder zerrüttende Schöne 傾國色,
bewegt sich langsam auf ihren Lotos[-sprossen].
Ein Gesicht wie das Wang Ch'iangs 王女媭 1)
Eine Gestalt wie die der Dame von Ch'u 楚女 2)
einer sprechenden Blume, einer duftenden Jade[-statue] gleich.
Ihr Haar getürmt zu schwarzschillernden Raben [-schwinger],
Das grün gemalte Augenpaar wie herbstliches Gewässer.
Unter dem seidenen Rock lugen winzige Schühchen hervor.
Aus smaragdfarbenen Ärmeln schauen schmale, weiße Gelenke.
Wie beschreibt man Morgengewölk nach nächtlichem Regen?
Wie [ihre] strahlenden Zähne zwischen den roten Lippen?
Mit ihren Mottenbrauen, fein und zart wie der Chin-Fluß ,
Übertrifft sie Wen-chün 文君 3) und Hs'ieh T'ao 薛濤 4). 5)

Doch diese domestizierte Füchsin ist kaum eine Gefahr für den Affen⁶. Er überläßt es darum auch Chu Pa-chieh sie zu töten, der leichtes Spiel mit ihr hat.

Die Frau des Alten Bullen habe ich mit einem Harkenstreich erschlagen, und als ich sie auszog, sah ich, daß sie ein jadegesichtiger Fuchsgeist 玉面狐精 war. Ihr Dämonenfolge waren alles Esel, Maultiere, Rinder, Dachse, Füchse 狐 7), Moschustiere, Ziegen, Tiger, Hirsche und ähnliches. Wir haben sie alle getötet und seine Höhlenbehauung in Brand gesteckt. 8)

Der "Schweinepriester" Chu Pa-chieh der auch sonst von den vieren, für Sinnenfreuden und Exzesse am anfälligsten ist, tötet (im 79. Kap.) auf recht brutale Weise abermals eine "weißgesichtige" Füchsin 白面狐狸, die scheu und harmlos ihr Heil in der Flucht suchen wollte, von Chu als "stinkende Männer verführende Dämonin" beschimpft.⁹ Sie ist die Geliebte eines der bösartigsten Tiergeister des Romans¹⁰, des weißen Hirsches

1) Wang Chao-chün.

2) Po Ying.

3) Cho 卓 Wen-chün.

4) Berühmte Kurtisane und Dichterin, die im 9. Jh. in Chengtu lebte, BD 743.

5) Hsi-yu-chi, h. 60, S. 767; Yu, op.cit., Bd. 3, S. 153; Jenner, op.cit., Bd. 2, S. 505.

6) Die Gegnerschaft Affe - Prinzessin Yü-men bzw. "Wassergeist" - Füchsin, die Ch'en Ping-liang unter Verweis auf eine ähnlich gelagerte koreanische Geschichte betont, scheint mir jedoch irrelevant, (Ch'en, Shen-hua. Li-i. Wen-hsüeh, S. 210).

7) Da die Dämonin als 狐狸 bezeichnet wurde, fehlt das Tier vermutlich in der Aufzählung, die Ausdrücke für Männchen und Weibchen derselben Art enthält. An anderer Stelle erfolgt eine weit ausführlichere Aufzählung, in der beide nacheinander genannt sind, (Hsi-yu-chi, h. 3, S. 31).

8) Hsi-yu-chi, h. 61, S. 786; Yu, op.cit., S. 179; Jenner. op.cit., S. 533.

9) Hsi-yu-chi, h. 79, S. 1013.

10) Hsia, op.cit., S. 144.

白鹿 vom Königreiche Bhikṣu 比丘国¹ und wird anfangs für seine Tochter gehalten. Erst die Verwandlung nach ihrem grausamen und fast sinnlos scheinenden Tode zeigt ihre wahre Identität: "Ach, dies Städte und Länder zerstörende, bezaubernde Lächeln verwandelt sich in eine rüddige Fuchsgestalt!"² Der besiegte Hirsch beschnüffelt sie in rührender Trauer.³ Auch hier ist die Füchsin eher das Opfer als die fatale Übeltäterin. Nichtsdestoweniger muß sie sterben, während der eigentliche Übeltäter glimpflich davonkommt. Indirekt wird also wieder sie für seine Verirrungen verantwortlich gemacht.

Ein japanischer Holzschnitt verquickt in bemerkenswerter Weise die Legende von der neunschwänzigen Füchsin Ta-chi (段の娼妃) mit dem Hsi-yu-chi: Eine Frau, hinter der ein weißer neunschwänziger Fuchs hervorschleicht (Symbol der Metamorphose), neben ihr Sun Wu-k'ung, der im Begriff steht, sie mit seiner aus dem Fell gezauberten Affenarme anzugreifen, (s. Abb. 22)⁴.



Abb. 22

- 1) Bhikṣu ist eigentlich ein zu Buddha Konvertierter. Zusammen mit einer Dämonin (Rākṣasi hieß oben explizit die Füchsin), wird die Assoziation eines irrefeleiteten Paares erweckt, wie im erwähnten chin. Tripitaka: "Le roi, c'était ce bhikṣu, la rākṣasī, c'était la fille du brahmane." (Chavannes, Cinq cents contes..., S. 125).
- 2) Hsia, op. cit., a.a.O.
- 3) Hsi-yu-chi, h. 79, S. 1013; Hsia, op.cit., S. 144; Yu, op.cit., Bd. 4, S. 64f.; Jenner, op. cit., Bd. 3, S. 238.
- 4) Eberhard, Symbole, S. 96.

6.3. Die Dämonisierung historischer Femmes fatales: Ta-chi¹ als Fuchsfée

Zur T'ang-Zeit waren bereits Tendenzen zu einer Historisierung des Fuchsfée-motivs erkennbar. Ihre Anfänge gehen möglicherweise auf den zeitgenössischen Kommentar des Li Hsien 李暹 zum Ch'ien-tzu wen 千字文 von Chou Hsing-ssu 周興嗣 (Liang-Dyn.) zurück, den er zu der Stelle 周發殷湯² abgibt. Die betreffende Kommentarausgabe, die mir leider nicht zugänglich war, scheint sich in Japan zu befinden.³ Man erinnere sich auch an die Anspielungen auf Ta-chi und Pao-ssu in Po Chü-is Gedicht, das allerdings noch zwischen "echter" und "falscher" Fuchsschönheit unterschied. Er scheint dabei wie auch sonst auf populäre Vorstellungen zurückgegriffen zu haben. Ebenfalls einen späten T'ang-text will Lu Hsün festgestellt haben, in dem die vielgeschmähte letzte Shang-Yin-Herrscherin Ta-chi als "Fuchsdämonin" bezeichnet wird. In den drei zugänglichen Ausgaben⁴ des betreffenden Werkes - es handelt sich um das Meng-ch'iu des Li Han 李漢 (1. Hälfte des 10. Jh.s) - konnte die betreffende Stelle jedoch nicht eruiert werden. Nun hat das zweite Werk gravierende Veränderungen durchgemacht⁵, und die meist gebräuchlichen, von Hsü Tzu-kuang 徐子光 kommentierten Ausgaben sollen sie nicht enthalten.⁶

Ein weiterer Markstein auf dem Weg von historischen Femme fatale zum Fuchsmonster war die um 1250 in Japan zu verzeichnende Geschichte der Pao-ssu. Ebenso wie Pao-ssu hatte Ta-chi bereits einen festen Platz in der traditionellen Historie, die in vergleichsweise realistischer Manier die *Legendenbildung eigentlich schon abgeschlossen hatte*.

-
- 1) Die Aussprache differiert - auch "Tan-chi" ist häufig anzutreffen.
 - 2) "Fa von Chou (d.i. Wu-wang) und [Ch'eng] T'ang von Yin// Trösteten das Volk und bestrafte die Missetaten." (Erich Hauer, "Das 千字文 Is'ien-tze-wen in vier chinesischen Schriftformen mit einer mongolischen Übersetzung", MSOS 28, 1925, S. 12). Der Hinweis findet sich bei Yüan K'o (Hg.), Chung-kuo shen-hua chuan-shuo tz'u-tien, S. 14.
 - 3) M 2697..190. (Hier ist das Werk vollständig aufgeführt, auf die Kommentare wird verwiesen.)
 - 4) Meng-ch'iu [chi-chu], PPTS u. TSCC ; Meng-ch'iu, PPTS .
 - 5) Vgl. SKCS-Katalog, Bd. 2, S. 1144b.
 - 6) Lu Hsün ch'üan-chi, Bd. 9, Chung-kuo hsiao-shuo shih-lüeh, S. 170 u. 178.

Bereits einige der schönsten Oden des Shih-ching, die den Jubel des Volkes nach seiner "Befreiung" durch Wen-wang ausdrücken, sollen, laut Brown, "diesem Fuchs zu verdanken sein".¹ Doch hatten die Shih-ching-Dichter Ta-chi sicher noch nicht als Füchsin gesehen. In immer ausgefeilterer Form, wobei der Inhalt kaum modifiziert wird, sind ihre Untaten in alten und neuen Werken festgehalten.²

Die von der konfuzianischen Geschichtsschreibung abgehobene, phantasievollere Legendenbildung der hua-pen fand durch die Bearbeitung des Ta-chi-Stoffes ihr erstes, heute noch erhaltenes und wohl repräsentatives p'ing-hua³ - das Wu-wang fa Chou p'ing-hua.⁴ Der gleiche Ta-chi-Fuchs-Stoff fand abld auch in die beiden Romane, Feng-shen yen-i (16. Jh.) und Lieh-kuo chih-chuan (vor 1606) Eingang, von denen ersterer zu den bedeutendsten chinesischen Romanen überhaupt gehört. Beide sollen ebenfalls im Hinblick auf die hier relevanten Gesichtspunkte betrachtet werden.

-
- 1) Brian Brown, Chinese Nights Entertainments, S. 4. Das Kapitel über Füchse (S. 3-8) ist in Bezug auf Ta-chi mit "The wicked Empress" überschrieben.
 - 2) Für einen raschen Überblick seien zwei Übersetzungen genannt, einmal Albert Richard O'Hara, The Position of Woman in Early China. According to the Lieh Nü Chuan "The Biographies of Chinese Women", S. 187ff. und Franz Kuhn, Chinesische Staatsweisheit, S. 25ff. aus Chu Hsi T'ung-chien kang-mu.
 - 3) Zum Gattungsbegriff p'ing-hua s. die Studie von W. I. Idema, "Some remarks and speculations concerning p'ing-hua", in: Chinese Vernacular Fiction, "The Formative Period", S. 69ff.
 - 4) Cf. Cheng Chen-to, Ch'a-t'u-pen Chung-kuo wen-hsüeh shih, Bd. 4, S. 701.

6.3.1. Wu-wang fa Chou p'ing-hua

Die umfangreiche Studie zum Feng-shen yen-i von Liu Ts'un-yan¹ enthält u.a. eine vollständige Übersetzung des Wu-wang fa Chou p'ing-hua ("Wu-wangs Strafexpedition gegen Chou", auch Lü-wang hsing Chou 呂望興周 genannt). Das Original stammt aus der Regierungszeit des Yüan-Kaisers Ying-tsong 英宗 (1321 - 1323) und besteht aus drei chüan, von denen die ersten zwei sich in jeweils 15, das letzte in 12 Abschnitte untergliedern lassen. Ein Faksimile der Ausgabe findet sich auch in der Staatsbibliothek Berlin.² Das Werk soll im folgenden paraphrasiert und an Kernpunkten in Übersetzung vorgestellt werden.

Chüan A beginnt mit einem historischen Rückblick auf die zu Ende gehende Shang-Dynastie, deren letzter Herrscher Chou 紂 (auch Hsin 辛 oder Shou 受 genannt) zunächst als "fähiger Herrscher" dargestellt wird. In die Handlung werden immer wieder Gedichte eingeflochten, die in knapper, memorierender Form, den Inhalt vorwegnehmen oder nochmals zusammenfassen. So auch hier:

King Chou of Shang came with peace,
Citizens within the four seas gave cheers,
Because of Ta-chi he led a voluptuous life,
And a war was provoked. 3)

Bei einem Besuch des Tempels der Jade-Jungfrau 玉女 verliebt sich der König in das tönernerne Abbild der Göttin. Alle späteren Ereignisse erfolgen nun als Reaktion auf sein frevelhaftes Verlangen, da ihm - offensichtlich als Strafe - ein Monster in Menschengestalt zu seiner völligen Verblendung erscheint. Auf der Suche nach einer der Göttin gleichen Schönheit läßt Chou aus dem ganzen Lande junge Mädchen bringen. Auch Su Hu 蘇護, der Präfekt von Hua-chou 華州⁴, macht sich mit seiner achtzehnjährigen, wunderschönen Tochter Ta-chi auf den Weg zu ihm. Als sie für's Übernachten Zwischenstation machen, passiert das Entscheidende:

-
- 1) Liu Ts'un-yan, Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels. The Authorship of the Feng Shen Yen I. Zu Wu-wang fa Chou s. den Aufsatz von Boris Riftin, "'Pinchua o pochode U-vana protiv Žou Sinja' kak obraz kitajskoj narodnoj knigi", in: Žanry i stili v literaturach Kitaja i Korei, S. 104-117 (non vid.).
 - 2) Ch'üan-hsiang p'ing-hua wu-chung enthält die fünf ältesten erhaltenen Werke dieser Art. Eine moderne interpungierte Ausgabe Wu-wang fa Chou p'ing-hua ist 1981 in Nanking erschienen.
 - 3) Liu, op.cit., S. 11; cf. Wu-wang fa Chou p'ing-hua, ch. A, S. 1; Ch'üan-hsiang Wu-wang fa Chou p'ing-hua, ch. A, S. 3.
 - 4) Sung-Provinz, nordwestlich von Hsi-an.



Abb. 23

It was very late in the night when the beautiful Ta-chi was sleeping in the post-house. Suddenly there rose a strong wind, and a fox, nine-tailed and golden-haired [九尾金毛狐], climbed into the post-house. It approached the sleeping beauty and drew air from the nostrils of the girl as well as her marrow. Then the body of the girl was empty and very thin. The fox then blew air into the body, thus changing the soul of the girl, making her bewitching. It was Ta-chi. Her skin was snow-white, her face was not powdered and her hair not trimmed. She looked like a fairy from the moon, and her beauty was indescribable. The girl did not seem to have been attacked by the sun and the wind from her early childhood and therefore she was bright and shiny and was extremely animated after she was altered by the fox. 1)

Chou ist sofort von ihr bezaubert und zerstört auf ihre Initiative gar den Tempel der Göttin. (Es ist also wenig wahrscheinlich, daß die Göttin selbst, wie in späterer Version, ihm das Monster geschickt hat.) Es folgen nun mehrere Episoden, die teils tradiert, teils phantasievoll ergänzt wurden. Ab und zu wird dabei auch an die eigentliche Identität von Ta-chi erinnert, wenn magische Gegenstände (Schwert, Armreifen), die vor Geistern schützen, sie zu entlarven drohen. Auch Elemente des Gruselromans fehlen nicht, so ein bei Unwetter sich öffnendes Grab, in dem ein Frauenleichnam sichtbar wird. Vom Blitz getroffen, gebiert er ein Kind. Es ist die Geburtsstunde von Lei Chen-tzu 雷震子, einem der Götter, die Chous Untergang herbeiführen sollen.

Ta-chi treibt ihre Vorgängerin, Königin Chiang 姜皇后, in den Tod, und auch der Sohn, Prinz Yin Chiao 殷郊, entgeht nur knapp seiner Hinrichtung. Dazu heißt es in einem Gedicht:

The King was bewitched by a licentious fox,
Wine pond and meat forest he did install;
Whenever his capital Chao Ko [朝歌] 2) befallen,
Would he understand the will of Heaven and repent all? 3)

Der gerettete Prinz schließt sich einer Allianz von Göttern und Helden gegen seinen Vater an.

In chüan B werden weitere ausgeklügelte, sadistische Bosheiten ausgemalt, die von Ta-chi inszeniert wurden. Eine kurze Szene auf ihrer Lieblingsterrasse erinnert an die bereits aus der T'ang-Lyrik bekannte Verfolgung von Füchsen durch Hunde und Falken. Ta-chi wird von einem Jagdfalken angegriffen, sein Besitzer und die Familie daraufhin mit dem Tode bestraft. Wie alljährlich im Frühling erscheinen die Fürsten beim

1) Liu, op.cit., S. 15; Wu-wang fa Chou p'ing-hua, ch. A, S. 18.

2) Der Ort ist erst zur Chan-kuo-Zeit dokumentiert, im Staate Wei, heutiges Shansi.

3) Liu, op.cit., S. 27; Wu-wang fa Chou p'ing-hua, ch. A, S. 18.

König zur Audienz. Ta-chi wohnt währenddessen hinter einem Vorhang sitzend der Zeremonie bei. (Die Szene erinnert an Wu Tse-t'ien, die noch zu Lebzeiten des kaiserlichen Gemahls sehr zum Mißfallen des Hofes an den Regierungsgeschäften auf diese Weise teilnahm). Einzig der Westliche Graf, Chi Ch'ang 姬昌, der spätere König Wen 文王, wagt Kritik anzumelden, und wird für die folgenden sieben Jahre, wie er es selbst prophezeit hat, eingekerkert:

The King murdered his queen, deserted the prince and killed many citizens,
It was sure that Heaven would shower misfortunes,
Because he was wanton and bewitched by a fox
So he was exasperated at Chi Ch'ang's admonitions. 1)

Prinz Po I-k'ao (伯邑考), ein Sohn des Chi Ch'ang, begibt sich entgegen aller Warnungen an den Königshof, wird zum Flötenspiel gezwungen und nach einem tätlichen Angriff auf Chou und Ta Chi, in Stücke geschnitten, dem Vater als Fleischgericht vorgesetzt:

I-K'ao went eastward to present his request before the King,
The evil fox met the ministers at the court,
Throwing down the flute, exasperated, he struck the ruthless ruler,
Though chopped and minced into pieces, he was not a wrong doer. 2)

Da Chi Ch'ang das Fleisch trotz seiner prophetischen Gabe arglos verzehrt, erlangt er die Freiheit. Eine ähnliche Episode wiederholt sich kurz darauf mit der zu Besuch weilenden Gattin des Prinzen von Nan-yen, deren Leib ihm vorgesetzt wird, worauf Huang Fei-hu 黃飛虎, rebelliert. Ein neuer, wertvoller Gefolgsmann des Königs Tzu-ya 子牙, genannt Fei Hsiung 飛熊, soll bei der Niederschlagung der Rebellion helfen, läßt sich jedoch von der Gegenseite überzeugen und schließt sich der Opposition an. Ein andermal ereignet sich während eines Gartenfestes von Chou ein Zwischenfall.

During the revel, they heard a queer sound which came from the depth of a bush. They were frightened. A nine-tailed and golden-haired fox appeared under the bush. Pi-kan, the Royal uncle, said, "This is a monster. I will shoot it with bow and arrow." He shot the fox and the arrow hit it. Sparks scattered around and the fox dashed into a hole with the arrow. Pi-kan said, "Send someone to dig it out." The King ordered some rough men to excavate the hole. Inside the hole there were about a hundred foxes. Pi-kan said again, "I will get rid of them." The King was very glad and all officials retired.
The King went back to the inner palace and told Ta-chi what had

1) Liu, op.cit., S.38; Wu-wang fa Chou p'ing-hua, ch. B, S. 30.

2) Liu, S.41; Wu-wang fa Chou p'ing-hua, ch. B, S. 33.

happened. Ta-chi fell flat to the door. After she was picked up, the King asked, "Why did you fall?" Ta-chi, worried by the thought that the King might discover that she was a monster and that Pi-kan had killed her ancestors and their offspring, deceived the King; I have had heart attacks since my early childhood. Now I have it again. But for heaven's sake do not kill the fox." 1)

Der König läßt sich überreden, und Ta-chi findet bald auch einen Weg, den lästigen Pi-kan zur Strecke zu bringen, der Chou gegen sie aufzubringen sucht. Sie behauptet, Pi-kan habe sieben Löcher im Herzen, und der König läßt ihn schlachten, um das nachzuprüfen. (Diese Episode ist wie viele andere ebenfalls schon früher überliefert.² In chüan C formiert sich die Opposition endgültig unter König Wen, der bald zwei Drittel des Landes beherrscht. Nach seinem Tode folgt ihm sein ebenso vorbildlicher Sohn als König Wu auf den Thron. Nach längerem Zögern leitet er den Endkampf gegen die ungleich größere Macht des Königs Chou ein und erstürmt schließlich den Palast, um ihn und Ta-chi gefangen zu nehmen. Sie werden zum Tode verurteilt. Nur Ta-chi vermag ihre Hinrichtung noch etwas hinauszuzögern durch einen Flirt mit dem Henker. Zwei Henker werden auf diese Weise selbst enthauptet, bis Marschall Yin Chiao 殷郊 am Ende das Amt übernimmt und verführerisches Gesicht verhüllt:

Then he dealt a blow on her neck with his axe. He saw only sparks on the spot.

The Marshal held a devil-subduing badge in one hand and a devil-detecting mirror in the other and by the use of them he discovered that Ta-chi had changed back to the form of the ninetailed fox which hovered in the air. The Marshal subdued the fox with the mirror and the fox dropped to the ground. The Marshal ordered Yin Chiao to put it in a seven foot long silk bag and crushed it with a cudgel so as to destroy her evil countenance. 3)

Idema, der die straffe, Spannung erzeugende Konstruktion der p'ing-hua hervorhebt und darunter Wu-wang fa Chou p'ing-hua als sein Lieblingsstück bezeichnet, weist darauf hin, daß Ta-chi, die alle Männer zu berücken vermag, ausgerechnet von ihrem (Stief-)sohn Yin Chiao gerichtet wird.⁴

Man kann relativ deutlich erkennen, daß die Textstellen, die Ta-chi als Fuchsin schildern, dem ursprünglichen Inhalt übergestülpt wurden. Der Abschnitt der "Fuchswerdung" sowie der der Fuchsaustreibung könnten,

1) Liu, op.cit., S. 49; Wu-wang fa Chou p'ing-hua, ch. B, S. 43.

2) S. z.B. Kuhn, op.cit., S. 28.

3) Liu, op.cit., S. 75; Wu-wang fa Chou p'ing-hua, ch. C, S. 69f.

4) Idema, op.cit., S. 88.

ohne den Plot zu beeinträchtigen, ausgelassen werden. Einzig die eingestreuten Gedichte sorgen dafür, daß die Fiktion nicht in Vergessenheit gerät.

Die Funktion des neunschwänzigen Fuchses ist nicht klar definiert. Es besteht kein direkter kausaler Zusammenhang zwischen der Beleidigung der Göttin und seinem Erscheinen. Typische Merkmale aus anderen Fuchserzählungen beschränken sich in der Hauptsache auf die immer wieder drohende Entlarvung des Dämons, die schließlich auch mittels eines Zauberspiegels geschieht wie in einer früheren Geschichte. Neu dagegen ist die detaillierte Beschreibung der dämonischen Besitzergreifung des Mädchenkörpers, wodurch die "echte" Ta-chi ihr Leben lassen muß. Solche Besitzergreifung erfolgte im Unterschied dazu, laut älteren Berichten, sonst durch eine (eher geistig als körperlich?) zu verstehende Besessenheit des Menschen, der krank und "sonderbar" wird und exorziert werden muß oder durch einfache Doppelung der betreffenden Person.

Als Regel in allen früheren Legenden galt die Unsterblichkeit des neunschwänzigen "Himmelsfuchses", der für Untaten höchstens bestraft, nicht getötet werden kann, wenn er sie nicht gar auf höheren Wunsch ausführt. Spätestens hier ist sie durchbrochen.



Abb. 24 a



Abb. 24 b



Abb. 24 c

6.3.2. Lieh-kuo chih-chuan

Die Parallelen zwischen Wu-wang fa Chou p'ing-hua und einem der berühmtesten chinesischen Romane, den "Metamorphosen der Götter"¹, sind unübersehbar.² Jedoch zeigt ein tabellarischer Vergleich beider Werke, daß lediglich ch. 29 des 100 ch. umfassenden Feng-shen yen-i mit dem kürzeren, aus 42 Abschnitten bestehenden Wu-wang fa Chou p'ing-hua übereinstimmt.³ Es ist also kaum verwunderlich, wenn sich zwischen beiden ein weiteres, weniger bekanntes "Bindeglied" feststellen läßt, das erste Kapitel des von Yü Shao-yü 余邵魚 herausgegebenen Hsin-k'an ching-pen ch'un-ch'iu wu-pa ch'i-hsiung ch'üan-hsiang Lieh-kuo chih-chuan 新刊京本春秋五霸七雄全像列國志傳, das vor 1606 entstanden sein muß.⁴ Das erste Kapitel entspricht inhaltlich der "Expedition des Wu-wang gegen Chou", ganze Sätze, Abschnitte und Gedichte dagegen sind vom Feng-shen yen-i übernommen worden.⁵ Eine Teilübersetzung und Paraphrase des heute schwer zugänglichen chinesischen Textes von Lieh-kuo chih-chuan erfolgte bereits im vorigen Jahrhundert⁶, wobei der

- 1) So übersetzt von Wilhelm Grube, Fêng-shên-yên-i. Die Metamorphosen der Goetter. Historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen. Übersetzung der Kapitel 1-46. Durch eine Inhaltsangabe der Kapitel 47-100 ergänzt, eingeleitet und herausgegeben von Herbert Mueller, 2 Bde.
- 2) Liu Tsun-yan, op.cit., S. 76ff.
- 3) Cf. Hu Shih-pao, op.cit., S. 742. Hu weist darauf hin, daß das in der Tokyoter Naikaku Bunkô vorhandene Feng-shen yen-i-Exemplar den ähnlichen Titel Wu-wang fa Chou wai-shih 武王伐周外史 trägt.
- 4) Ibid., S. 77; vgl. Cheng Chen-to, Ch'a-t'u-pen Chung-kuo wen-hsüeh shih, Bd. 4, S. 701f. u. T'an Feng-liang, "Ch'ien-t'an 'Feng-shen yen-i' te ssu-hsiang nei-jung", Chung-kuo ku-tai t'ung-su hsiao-shuo. Yüeh-tu t'i-shih, Hg. Cheng Yün-po u. Wu Ju-yu, S. 52-58, insbes. S. 52. Die vorliegende illustrierte Ausgabe ist ein Nachdruck vom Frühjahr 1606, der bei dem berühmten Verleger Yü Wen-t'ai 余文台 (Yü Hsiang-tou 余象斗, 1588 - 1609) im Verlag Sant'ai kuan 三台館 (bzw. Shuang-feng t'ang 雙峰堂) in Chien-yang 建陽 ediert wurde. Die Verwandtschaft der drei Werke untersucht Liu Tsun-jen in seinem Aufsatz "Yüan chih-chih-pen Ch'üan-hsiang Wu-wang fa Chou p'ing-hua Ming k'an-pen Lieh-kuo chih chuan chüan-i yü Feng-shen yen-i chih kuan-hsi", Hsin-ya hsüeh-pao 4, Nr. 1, Aug. 1959, S. 401-440 u. S. 12 (Engl. Abstract). Die bei Liu abgebildete Ausgabe aus der Naigaku Bunko von Kung Shao-shan 龔紹山 ist eine jüngere (um 1615-1619 entstanden), ohne Illustrationen. Beide Ausgaben bespricht Liu auf S. 405.
- 5) Liu, op.cit., S. 80. Chao Ching-shen will in seinem Vergleich von Feng-shen yen-i und Wu-wang fa Chou p'ing-hua ersteres allerdings als reines Kompilationsergebnis verstanden wissen (op. cit., S. 97-103).
- 6) Samuel Birch, "Chinese Romance - The Elfin Foxes", The Chinese and Japanese Repository 3, Sept. 3, 1863-64, S. 91-99.

Verfasser, Samuel Birch, gerade auf den Fuchsaspekt abhebt (in der Besprechung Lius nicht erwähnt). Herkunft und Kindheit Chou-wangs werden geschildert, der zunächst als in jeder Hinsicht vorbildlich erscheint, doch schließlich schlechten Einflüssen unterliegt und sich der Ausschweifung hingibt. Er läßt von überall Mädchen an seinen Hof bringen, bis jemand ihm von der wunderschönen Tochter eines Adligen erzählt. Ihr Vater ist erst nach langem Sträuben zugänglich, da er die Verderbtheit des Königs bereits lange erkannt hat. (Diese Episode fehlt übrigens im Wu-wang fa Chou p'ing-hua.) Obwohl die Tochter bei ihrer Übernachtung unterwegs streng bewacht wird, erscheint der Dämon:

Um Mitternacht strich plötzlich ein merkwürdiger Windstoß durchs Fenster und drang bis in die Halle. Eine [der Wache haltenden] Dienerinnen, die nicht schlief, gewahrte einen neuschwänzigen Fuchs mit goldenem Haar und "Jadegesicht" 九尾狐狸金毛粉面, der sich [Ta-chis] Lager näherte. Die Dienerin schwang ihren Dolch, um ihm die Kehle durchzuschneiden, als mit einem Mal die Kerzen verlöschten und sie wie von Zauberhand starb. Der Fuchs saugte die Lebenskraft aus Ta-chis Körper, ersetzte ihre Seele durch die eigene und legte sich sodann im Bett zur Ruhe nieder.

Im Morgengrauen klopfte [der Vater] Su Hu an die Tür und wollte wissen, wie sie die Nacht verbracht hätten. Da erzählten die Dienerinnen: "In der Nacht kam ein eisiger Wind auf, der die Kerzen ausblies, und ein unheilvoller Luftzug drang ein, obwohl die Tür geschlossen schien." Su Hu erschien das merkwürdig, und er befahl die Soldaten, die gesamte Poststation durchzukämmen. Schließlich fanden sie die Dienerin, die durch den Dämon umgekommen war und bei einem Tümpel im Gras lag. Su Hu erschrak zutiefst und ließ unverzüglich Pferde und Wagen anschirren. Er konnte ja nicht wissen, daß [Ta-chis] Körper längst von einem Fuchsgeist besessen war 被狐狸所魅. 1)

Es fällt nicht schwer, die Beschreibung der Ta-chi an die zu Birchs Zeit modische Horrorvision der Femme fatale anzulehnen, die als blutsaugenden Vampir, als des Nachts zum Monster werdendes Wesen darstellt wird:

Arrived at court she married Chou sin, the Chinese Nero, and perpetrated unheard of cruelties. Like a vampire "Tan-ke passed the day in feasting and parties of pleasure, but resumed at night her original form, sucking the blood of the amputated, and mutilated persons to augment her grace and beauty." 2)

Wie in Wu-wang fa Chou p'ing-hua folgt die etappenweise Entlarvung der

1) Lieh-kuo chih-chuan, ch. 1, fol. 4a (?). Die folio-Angaben sind auf der mir zugänglichen Ausgabe nicht zu erkennen. Birch, op. cit., S. 98.

2) Birch, op. cit., S. 98.

Fuchsdämonin, die mit dem seit Chang Hua (Kap. 3.1.4.) erprobten Test durch tausendjähriges Holz anhebt.

Der taoistische [Astrologe] namens Yün-chung-tzu 雲仲子 entdeckte eines Tages auf einem Spaziergang bei I-chou 冀州 1) eine unheimliche Aura, die über den Häuserdächern aufstieg. Daraufhin befahl er seinem Diener, seinen "Dämonen reflektierenden Spiegel" herbeizuholen, um [ihren Ursprung] zu prüfen. Nicht lange hatte [der Spiegel] seine Zauberkraft entfaltet, als die Gestalt eines tausend Jahre alten Fuchses erschien, der über der Shang-Hauptstadt schwebte. Yün-chung-tzu [...] sagte sich: "Wenn ich diesen Geist nicht beseitige, wird er das Volk töten und das Shang-Reich zerstören!" Er befahl also dem Diener, am Fuße des Gebirges eine uralte Zypresse zu fällen und daraus ein Schwert zu schnitzen. [Damit] wollte er sich nach Ch'ao-ko begeben. Der Diener [zögerte]: "Wenn der Meister die schädliche Ausstrahlung beseitigen will, warum dann nicht mit dem Dämonen reflektierenden Spiegel, sondern mit einem Zedernholzsword?" "Ein tausendjähriger Fuchs", erwiderte Yün-chung-tzu, "kann nur mit einem Schwert aus tausendjährigem Zedernholz gezwungen werden, seine Erscheinung preiszugeben. Wozu sollte da der Spiegel nützen?" Dann verkleidete er sich als Wandertaolisten und ging nach Ch'ao-ko. Er suchte die Stadt nach der Aura ab, bis er feststellte, daß der unheilvolle Dunst [direkt] vom [Kaiser-]palast aufstieg. 2)

Er schenkt Chou-wang das Schwert, das Ta-chi in arge Verlegenheit bringt, doch "der alte Fuchs aus dem abgelegenen Tal, der die Essenz von Himmel und Erde in sich aufgenommen und den Balsam von Sonne und Mond genossen hat, der die Fähigkeit hat, sich in unzählige Wesen zu verwandeln und menschliche Gestalt anzunehmen"³, kann auch dieser Falle rechtzeitig entgehen. Ebenso befreit sie sich aus weiteren kritischen Situationen; sie entkommt u.a. dem Jagdfalken, der ihr Gesicht zerkratzt (fol. 40b). Ihre Verfolger entdecken dabei eine Erdhöhle voller Menschenknochen. (In Wu-wang fa Chou p'ing-hua werden - weniger grausig - Füchse ausgegraben. Ta-chi kommt hier dem blutsaugenden Vampir noch näher als in den beiden anderen Werken. Mit dem Ende der Dynastie findet sie ihr eigenes dramatisches Ende:

Ta-chis Anblick war so überwältigend schön, daß der Henker es nicht übers Herz brachte, sie zu enthaupten. T'ai-kung 太公 befahl, ihn [zur Strafe selbst] hinzurichten. Ein weiterer Henker verfiel ebenfalls ihren Reizen und vermochte sie nicht zu töten. Auch ihn ließ T'ai-kung hinrichten. Nachdem der Vorgang sich dreimal

1) Heutiges Shantung.

2) Lieh-kuo chih-chuan, ch. 1, fol. 5a-b; cf. Birch, op. cit., S. 98f.

3) Lieh-kuo chih-chuan, ch. 1, fol. 5b.

wiederholt hatte und keiner der Henker seines Amtes waltete, sondern alle an Ta-chis Stelle den Tod fanden, [faßte] T'ai-kung [einen Beschluß]:

"Soweit mir bekannt, gehört Ta-chi zu den Zauberwesen (yao 妖). Erst in ihrer ursprünglichen Gestalt kann man sie vernichten. Er ließ den kostbaren, Dämonen reflektierenden Spiegel herbeischaffen, durch den Ta-chis wahre Gestalt erschien - ein neunschwänziger Fuchs mit goldenem Fell, der auf dem Hinrichtungsplatz tobte." "Wer zögert nun noch, sie mir unschädlich zu machen?" rief T'ai-kung. Yin-chiao 殷郊 sprang in einem großen Satz vor, hob mit einem Schrei die Hand und hieb mit seiner Axt die Füchsin in drei Teile. 1)



Abb. 25

Die die Fuchsdämonin betreffenden Details scheinen der Tradition mehr verpflichtet als das Wu-wang fa Chou p'ing-hua. Auch besteht kein Zweifel mehr an der tatsächlichen Hinrichtung des Fuchses.

1) Ibid., fol. 64b-65a; Birch, op. cit., S. 99.

6.3.3. Feng-shen yen-i als Roman- und Bühnenstoff

Die in den vorangegangenen Abschnitten beschriebene Handlung ist auch im großen und ganzen erüst eines hundert Kapitel umfassenden, episch breiten und mit lyrischen Passagen sowie buddhistischen und taoistischen Einschüben unterlegten Romans, von dem bis heute keine vollständige Übersetzung in eine europäische Sprache existiert. (Die zitierte Grubesche Bearbeitung ist die bisher vollständigste.) Der von König Chou begangene Frevel bezieht sich nicht mehr auf die Jadejungfrau (wie in Wu-wang fa Chou p'ing-hua), sondern auf die Göttin Nü-kua 女媧, eine Schwester des legendären Herrschers Fu-hsi¹, die sich des tausendjährigen Fuchsgeistes als eines verlängerten Armes ihrer Rache bedient. Den Auftrag erhält er neben zwei weiteren Dämonen, die sich jedoch im Laufe des Romans in vergleichsweise geringem Maße hervortun und eher als seine Gehilfen fungieren. Im ersten Kapitel versammelt die Göttin die Dämonen, die ihre Beleidigung sühnen sollen:

Dann hob sie den Deckel vom Kürbis ab, und nachdem sie mit der Hand hingewiesen hatte, erschien im Innersten des Flaschenkürbisses ein sparrengroßer weisser Strahl, an dessen oberem Ende eine Fahne zum Vorschein kam, die in fünf Farben erglänzte und deren glückverheißender Glanz sich tausendfach teilte. Das war die Fahne mit dem Namen Ch'ao-yao-fan [招妖幡], "die Fahne, welche die Teufel herbeiwinkt". In dem selben Augenblick brauste ein heulender Sturmwind einher, düsterer Nebel lagerte sich dicht, dunkle Wolken kamen von allen Seiten heran, und nach einigen Windstößen strömten sämtliche Teufel der Welt im Absteigepalast zusammen, um der Befehle zu harren. Die Göttin verteilte verschiedenfarbige Wolken unter die Teufel, und nachdem sie jedem seinen Platz zugewiesen hatte, zogen die Teufel wieder von dannen. Nur die drei Teufel [三妖] aus dem Grabe des Hien-yüan [軒轅 2)] blieben wartend zurück. Sie näherten sich dem Palaste und priesen die unendliche Heiligkeit und Langlebigkeit der Göttin. Einer dieser Teufel war der tausendjährige Fuchsgeist [千年狐狸精], der zweite war der neunköpfige Fasangeist [九头雉鸡精], und der dritte war der nephritene Skorpiongeist [玉石琵琶精 3)].

Nachdem dieselben vor den Stufen des Palastes niedergefallen waren, sprach die Göttin: "Ihr drei Teufel, vernehmet meinen geheimen Befehl. Das Geschick des Ch'eng T'ang ist finster: er (d. h. seine Dynastie) soll das Reich verlieren. Der Phönix singt auf dem Berge

-
- 1) Liu, "Yüan chih chih ...", S. 409. Nü-kua gilt als göttliche Ehestifterin. Unter dem Titel "Nü Wa" wird bei Wilhelm, Chinesische Volksmärchen, S. 51ff., die Geschichte von Ta-chi nacherzählt.
 - 2) Name des mythischen Kaisers Huang-ti, unter dem die erste der "drei großen Götterernennungen" stattfand, (Grube, op. cit., 1. Halbbd., S. XXI u. 326). Das Grab war 35 Meilen von Ch'ao-ko (heutiges Hopei) entfernt.
 - 3) Auch "Lautengeist" übersetzt.

K'i [凤鸣山支山 1)], und im westlichen Chou ist ein weiser Herrscher geboren. Der Beschluß des Himmels steht bereits fest: das Schicksal will es so. Ihr drei Teufel mögt jetzt eure Teufelsgestalt verbergen, im Palaste andere Gesichter annehmen und des Fürsten Herz betören. Wartet, bis Wu-wang den Chou mit Krieg überzieht, dann helft jenem zu gutem Erfolge, doch dürfen dabei die lebenden Wesen nicht zu Schaden kommen. Wenn ihr das Geschäft vollbracht habt, will ich euch auch zu einem angemessenen Dasein verhelfen."

Nachdem die Göttin ihnen diesen Auftrag erteilt hatte, warfen sich die drei Teufel vor ihr nieder und dankten ihr für die Gnade. Darauf zauberten sie einen frischen Wind hervor und verschwanden.

So kam es, daß der Fuchs, nachdem er den Befehl vernommen, seine Zauberkunst entfaltete und (das Haus des) Ch'eng T'ang nach 600jährigem Bestehen zugrunde richtete, [...]. 2)

Da es dem König Chou vorbestimmt ist, noch 28 Jahre zu regieren, kann der auf die Erde gesandte Fuchsgeist diesen langen Freiraum nützen, um seinen eigenen Vorlieben nachzugehen. Die Vorschrift, keine Menschen zu Schaden zu bringen, birgt schon den Konfliktstoff in sich.

Im vierten Kapitel erfolgt, nach langer Weigerung des Vaters, seine Tochter in den königlichen Harem zu geben, während der Übernachtung auf dem Wege zu Chou die Verwandlung des Fuchsgeistes, fast genauso wie in den vorgenannten Werken.

Ehe er sich's versah, war die Zeit der zweiten Nachtwache gekommen, und alsbald ertönten drei Trommelschläge. Da - o Wunder! erhob sich plötzlich ein Sturmessausen, das ihm durch Mark und Bein ging und die Flamme verlöschen und dann wieder aufflackern machte. Man sehe: Dem Su Hu standen bei diesem wundersamen Sturmwind die Haare zu Berge, und während ihm banger Zweifel das Herz beklemmte, hörte er plötzlich, wie in der hinteren Halle die Dienerinnen alle auf einmal schrien: "Ein Gespenst [女精] ist erschienen!" [...] Hastig trat er an's Bett der Ta-ki heran, hob den Vorhang ab und fragte: "Mein Kind, eben hat dich ein Gespenst angefallen, hast du es gesehen oder nicht?" Ta-ki antwortete: "Ich hörte im Traume, wie die Dienerinnen riefen, es sei ein Gespenst erschienen, und als ich aufmerkte, gewahrte ich den Schimmer eines Lichtes. [...] Er ahnte nicht, daß es der tausendjährige Fuchs war, der ihm jene Antwort gegeben hatte, und nicht mehr Ta-ki. Während er, als ihm gerade das Licht erloschen war, in die Halle zurückging, um Kerzen bringen zu lassen, verstrich eine geraume Zeit. Unterdessen war die Seele der Ta-ki vom Fuchse aufgesogen worden, und es war schon eine ganze Weile her, daß er sie hatte sterben lassen. Er hatte sich in ihrem Leib verkörpert, um den

-
- 1) Dies ist auch der Titel des modernen Tanzdramas, das nach diesem Romanstoff entstand. Ch'i-shan ist der Stammsitz des künftigen Herrscherhauses.
 - 2) Grube, op. cit., 1. Halbbd. S. 7f.; vgl. die Zeilen im Original in der zweibdg. Ausg. Feng-shen yen-i, Hg. Hsü Chung-lin 许仲林, Kanton 1980, Bd. 1, S. 6. Dieser Hg. wird häufig auch als Verf. angegeben. Liu Ts'un-yan hat dagegen den Taoistenpriester Lu Hsi-hsing 陸西星 (1520 - 1601?) als Autor ermittelt, ("Buddhist Sources of the Novel Feng-shen yen-i", The Journal of the Royal Asiatic Society Hongkong Branch 1, 1960-61, S. 681.

Chou-wang zu betören und seiner Herrlichkeit und seinem Reiche ein Ende zu bereiten. Das war himmlische Fügung und nicht nur durch menschliche Kraft bewirkt.

Zu En-chou erhob sich ein wunderbarer Wind. 1)

Entsetzt ergriff Su Hu seine Geißel, da löschte ihm ein Windstoß sein Licht aus.

Die holde Gestalt von sechzehn Jahren war bereits tot,

Und was er für sein eigen Fleisch und Blut hielt, war ein Gespenst!

2)

Nachdem Ta-chi auf Anhieb die kaiserliche Gunst erworben hat, findet in Kapitel 5 bereits der erste Versuch statt, sie zu entlarven. Der taoistische Unsterbliche Yün-chung-tzu 雲仲子³ nimmt die verderbliche Aura des Ungeheuers wahr:

"Dieses Tier ist doch nur der tausendjährige Fuchs, der just im Begriffe ist, menschliche Gestalt anzunehmen und sich im kaiserlichen Palaste zu Ch'ao-ko zu verbergen. Wenn man ihn nicht rechtzeitig austreibt, wird sicher ein großes Unheil entstehen. Indem ich aus dem Kreise der Meinen schied, hatte ich im Auge, Erbarmen zu üben und Hilfe zu bringen." Eilig rief er seinen dienenden Knaben Kin-kia [金霞] herbei und sagte ihm: "Hole mir einen trockenen Fichtenzweig, damit ich mir ein hölzernes Schwert zurechtschneiden kann, um den bösen Geist zu vertreiben." 4)

Yün-chung-tzu warnt den König vor einem Gespenst in seinem Frauenpalaste und beschwört das altbekannte Bild der Frauenschönheit und dem hinter der seiner Larve lauernden Unheil:

Weiberschönheit verführt die Menschheit gar sehr,
Insgeheim befällt sie den Leib und richtet den Geist zugrunde.
Wüßte man, daß dies in Wahrheit böse Gespenster sind,
So bliebe in der Welt viel Unheil erspart. 5)

-
- 1) Der Ausdruck 怪風 ("unheimlicher Sturm) erinnert an den magischen "Wirbelsturm" (p'iao-feng 票風) aus der *Shui-hui-ti*-Dämonologie, (3. Jh.) und taucht als statisches Requisit auch in anderen Versionen (s. *Wu-wang fa Chou p'ing-hua*) auf, (cf. Donald Harper, "A Chinese Demonography of the third Century B. C.", HJAS 45-2, Dez. 1985, S. 493ff.).
 - 2) Grube, op. cit., 1. Halbbd., S. 49f.; *Feng-shen yen-i*, Bd. 1, S. 32f.
 - 3) Diese Episode wird ohne Quellenangabe im Zusammenhang mit japanischen Fuchsnetsuke erwähnt. Yün-chung-tzu wird als "chinesischer Astrologe Unchūshi", der Ta-chi (Dakkei) mittels eines Spiegels entlarvt, beschrieben, (I. Volker, *The Animal in Far Eastern Art especially in the Art of Japanese Netsuke with References to Chinese Origins, Traditions, Legends, and Arts*, S. 6). Auch im *Lieh-kuo chih chuan* spielt ein Spiegel Rolle, während er im *Wu-wang fa Chou p'ing-hua* erst am Ende eingesetzt wird.
 - 4) Grube, op. cit., 1. Halbbd., S. 55; *Feng-shen yen-i*, Bd. 1, S. 37.
 - 5) Grube, op. cit., S. 61; *Feng-shen yen-i*, S. 40.

Der Ausdruck yao-mei 女鬼魅 oder yao-ching 女妖精 für "Gespenst" wurde und wird wohl auch häufig als Synonym für Fuchsgeister verwendet.¹

Ta-chi weiß die Gefahr des hölzernen Schwertes abzuwehren. Die Ähnlichkeit mit dem Lieh-kuo chih chuan zeigt sich auch in einem, auf diese Episode bezogenen Gedicht (6. Kap.)²:

Das Gespenst hat den Hof zu Unzucht und Liederlichkeit verführt.
Heilige Tugend wird in westlichen Landen verkündet.
Man soll wissen, daß Ch'ao-ko in Blut getränkt sein wird.
Am Tage Kia-tze des Jahres Wu-wu. 3)

Ta-chi gerät im Laufe des Romans immer wieder in Gefahr, doch zunächst müssen ihre Geisterfreunde einer nach dem anderen das Leben lassen. Chiang Tzu-ya 姜子牙⁴, der einstige taoistische Einsiedler und spätere Wahrsager, verbrennt den "Skorpionengeist" in einem reinigenden Feuer, bis schließlich seine wahre Gestalt, eine Jadelaute, zum Vorschein kommt.⁵ Um sich an Tzu-ya rächen zu können, bringt Ta-chi den Herrscher dazu, den Bau des prachtvollen, "babylonischen" "Hirschkavillons" 鹿台 in Angriff zu nehmen.⁶ Nachdem Tzu-ya diesen vergeblich von seinem Vorhaben abhalten will muß er vor seinem Zorn fliehen.⁷ Sein Sohn Po I-k'ao 伯邑考, der die Hintergründe nicht kennt, sucht das "Vergehen" des Vaters wiedergutzumachen. Er gerät dabei in die Fänge von Ta-chi, der er das Zitherspiel beibringen soll. Ihre Liebäugerei mißlingt, und gleich einer Salome sucht sie ihn bei Chou anzuschwärzen. Sein kunstvolles Spiel rettet ihn vorübergehend, doch der ihn begleitende singende Affe durchschaut Ta-chis wahre Gestalt:

1) Als Beleg dafür könnte beispielsweise eine Übersetzung von F. K. Engler aus einem ebenfalls mingzeitlichen erotischen Roman dienen. Es heißt dort in einem Spottgedicht über die ausschweifende "Dame Dja" aus der Chan-kuo-Zeit: "Die Schöne, eine Geisterfuchsin (für 女妖精) war's besond'rer Art, dafür bekannt, daß Männern Lebenskraft sie stahl, (F. K. Engler, Daschu-lin yä-schi, S. 372; vgl. Chu-lin yeh-shih, ch. 4, fol. 33a). Yao-ching wird daneben häufig mit "Hexe" übersetzt (cf. das Schmähdgedicht über Chiang Ch'ing aus KMJP, 23.1.77, bei Klaus Mehnert, Kampf um Maos Erbe, Geschichten machen Geschichte, S. 92ff.).

2) Liu, op. cit., S. 92.

3) Grube, op. cit., 1. Halbbd., S. 66f.; Feng-shen yen-i, Bd. 1, S. 44.

4) Zur Gestalt dieses zunächst "verborgenen Weisen" (yin-shih) s. Manfred Porkert, "Die zwiespältige Rolle des Chiang Tzu-ya, der Zentralfigur im Feng-shen yen-i", in: China. Konstanten im Wandel. Moderne Interpretation der chinesischen Klassik, S. 140-149.

5) Kap. 17: Grube op. cit., S. 219; Feng-shen yen-i, S. 151.

6) Kap. 17: Grube, op. cit., S. 227; Feng-shen yen-i, S. 156.

7) Kap. 18: Grube, op. cit., S. 230ff.; Feng-shen yen-i, S. 158ff.

Ta-ki geriet förmlich von Sinnen, sie ward wie trunken, wie irrsinnig und wußte sich nicht mehr zu beherrschen, so daß durch den Gesang ihre ursprüngliche Gestalt zum Vorschein kam. Nun aber war der Affe ein Affe, der tausend Jahre lang das Tao in sich aufgenommen hatte, durch dessen Übung ihm Speiseröhre und Schambein gänzlich verschwunden waren: daher konnte er auch so gut singen; er verstand aber auch Feueraugen 火眼金睛 zu bilden und vermochte dadurch etwaige Gespenster unter den Menschen herauszufinden. Als nun die ursprüngliche Gestalt der Ta-ki 上面有个狐狸 zum Vorschein kam und der Affe einen Fuchs auf ihr sitzen sah, welcher eben die ursprüngliche Gestalt der Ta-ki war, da warf er, da er, obwohl ein Wesen, welches das Tao in sich aufgenommen hatte, immerhin ein Tier war, die Kastagnetten von sich, setzte über den Tisch hinweg und fuhr der Ta-ki mit seinen Krallen ins Gesicht. Ta-ki wich zurück, Chou-wang aber packte den Affen und schleuderte ihn zu Boden, so daß er starb. 1)

Wieder wird deutlich, daß der Zustand der Trunkenheit das wahre "Ich" von Geisterwesen bloßlegt. Am Ende wird der Besitzer des Affen, I-k'ao, zu einem grausamen Tode verurteilt, (des weiteren, s. die Version des Wu-wang fa Chou p'ing-hua). Als schließlich der Bau des mit allem erdenklichen Luxus ausgestatteten, edelsteingeschmückten Turmes beendet ist, erinnert der König Ta-chi an ihr Versprechen, daß zu einem solchen Turm auch die Götter herabsteigen würden.² Sie begibt sich zu ihrem Herkunftsort, dem Grabhügel des Gelben Kaisers (Je bedeutender die Füchsin, desto bedeutender auch das von ihr bewohnte Grab!), um dort das Fasanengespenst zu treffen und die verwandlungsfähigsten seiner "Kinder" als Götterknaben und -jungfrauen zu einem Fest zu laden. Der Fasan schickt schließlich 39 seiner Angehörigen.³ In einer Vollmondnacht, erscheint das Geisterheer zum Gelage:

Diese Dämonen im Grabhügel des Hien-yüan hatten von der geistigen Substanz des Himmels und der Erde und von der Essenz der Sonne und des Mondes in sich aufgenommen, - die einen ein- bis zweihundert Jahre, die andern drei- bis fünfhundert Jahre lang, - hatten sich sämtlich in Götterknaben und Göttermädchen verwandelt und kamen in Göttergestalt herbei. Jener Gespensterhauch bedeckte im Nu die Mondscheibe mit einem Nebel, zugleich erhob sich ein Sturmessausen wie Tigergeheul, und plötzlich hörte man, wie sich Menschen sanft auf den Turm herniederließen. Als der Mond allmählich wieder zum Vorschein kam, sprach Ta-ki leise zu Chou-wang: "Die Götter sind gekommen." 4)

Der zweite Minister Pi Kan 比干 wohnt dem Fest bei und kredenzt den

1) Kap. 9: Grube, op. cit., S. 254; Feng-shen yen-i, S. 173ff.

2) Kap. 25: Grube, op. cit., 2. Halbbd., S. 325; Feng-shen yen-i, Bd. 1, S. 223.

3) Grube, op. cit., S. 326; Feng-shen yen-i, a. a. O.

4) Grube, op. cit., S. 328; Feng-shen yen-i, S. 224.

Wein. Wieder wird Trunkenheit den Dämonen zum Verhängnis, da nach und nach ihre wahre Gestalt zum Vorschein kommt

Sie alle hatten noch nie solchen kaiserlichen Wein getrunken, und wenn auch diejenigen unter ihnen, die viel vertragen konnten, noch widerstandsfähig waren, so hatten doch diejenigen, welche weniger vertrugen, die Widerstandskraft verloren, und als sie trunken geworden, kamen plötzlich ihre Schwänze zum Vorschein. Pi Kan kredenzte den Wein im ersten und zweiten Stockwerk, und überall sah er Schwänze hervorgucken. Es waren lauter Fuchsschwänze. [...] Der Fuchsgestank schien ihm schwer zu ertragen, und er knirschte heimlich mit den Zähnen. [...]

Mittlerweile waren die Fuchse durch den Wein, den sie im Leibe hatten, trunken geworden und nicht mehr imstande, sich auf dem Winde in den Nebel emporzuheben. Mit Mühe und Not gelangten sie zum Tore Wu-men hinaus, einer nach dem anderen überschlug sich und fiel hin, so schleppten sie sich mühselig, aneinandergedrängt und sich gegenseitig stützend, in Gruppen von dreien und fünfem dahin.[...] Fünfunddreißig Meilen von der Stadt entferrnt, befand sich neben dem Grabhügel des Hien-yüan eine Felshöhle, und in diese krochen die Geister hinein. 1)

Die nur im Feng-shen yen-i dem Bau des Turmes folgende, erheiternde Szene bezieht ihre Drastik möglicherweise aus einem gemalten Vorbild. Schon zur Sung-Zeit und früher gab es vermutlich bildliche Darstellungen von in Metamorphose begriffenen Tiergeistern, dargestellt als normale menschliche Gestalten, unter deren Gewändern Anzeichen tierischer Attribute hervorlugen (s. Abb. 26). Die Rückverwandlung in die tierische Gestalt beginnt generell mit dem Erscheinen der Fuchsrute.²

Das fröhliche Fest findet ein übles Nachspiel, da Pi-kan die Heimkehr der Fuchse beobachten und an den Grabhügel Feuer legen läßt:

Jene Fuchse, welche Wein getrunken hatten, starben leichten Herzens, aber es waren auch diejenigen darunter, die sich noch nicht auf die Verwandlungskünste verstanden und, schuldlos wie sie waren, mit jenen zugleich ums Leben kamen.

1) Grube, op. cit., 2. Halbbd., S. 329ff., passim; Feng-shen yen-i, S. 225ff., passim.

2) So zeigt das Faksimile einer im Pekinger Palastmuseum aufbewahrten Li Tsai 李在 (um 1426 - 1435) zugeschriebenen Querrolle "Sou-shan t'u" 搜山圖, den Jagdheros Erh-lang 二郎 (anderer Version zufolge Kuan-ti) beim Durchkämmen des Berges mit Falken und Jagdhunden. Darauf sind auch sich verwandelnde Fuchsfrauen zu erkennen. Auf diesen Themenkomplex, der auch ins Hsi-yu-chi hineinspielt, soll nicht näher eingegangen werden. S. dazu u.a. Chin Wei-no, "'Sou-shan t'u' te nei-jung yü i-shu", Ku-kung po-wu-yüan yüan-k'an 4, 1980, S. 19-22; Huang Miao-tzu, "Ch'i 'Sou-shan t'u'", Ku-kung po-wu-yüan yüan-k'an 3, 1980, S. 17-18; Yang Fu u. Kuo Tsung-hsüan, "Ming mo-pen 'Sou-shan t'u' chi", Ku-kung po-wu-yüan yüan-k'an 4, 1980, S. 66-68.

Sie zechten vergnügt auf dem Hirschturm;
Warum hatten sie die Gestalt von Göttern angenommen?
Nur dadurch, daß jener ihren widrigen Geruch erkannte,
Zogen sie sich das Unheil zu, bei lebendigem Leibe zu verbrennen.
Als bald zogen die Leute eine Anzahl Füchse mit versengtem Fell und
verbrannten Knochen hervor, deren Geruch unerträglich war. 1)

Aus den Zeilen ist fast etwas Sympathie für die Opfer zu spüren,
Verständnis für die fröhlichen Zecher und Mitleid mit denen, die nicht
einmal in diesen Genuß kommen konnten. Natürlich steht im Hintergrund



Abb. 26

der Frevel, es Göttern gleichzutun zu wollen, und die Unbedachtsamkeit, mit der die grausame Ta-chi ihre eigenen Artgenossen ans Messer liefert, um einen Grund für ihre bald folgende Rache an Pi-kan zu haben. Zu diesem Zwecke holt sie sich den noch einsam in der Höhle lebenden

1) Grube, op. cit., S. 331; Feng-shen yen-i, S. 226f.

Fasanengeist 朱雀精³, der in Gestalt ihrer "intimen Freundin" Hu Hsi-mei 胡喜女眉 (man beachte wieder das "Fuchspseudonym"!) die Liebeslust des Herrschers neu entfachen soll.⁴ Die folgende, im Ansatz erotische Dreiecksszene erinnert fast an Chin-P'ing-Mei-Passagen, ohne daß das Verhängnisvolle, Libidinöse solcher Mensch-Dämon-Beziehungen dabei ganz in Vergessenheit gerät. Wie auch sonst scheint die sinnliche Spannung dadurch eher gesteigert. Dann stellt sich Ta-chi krank, und ihre Freundin rät Chou, das Herz des Pi-kan, das als einziges sieben Öffnungen hat, ihr in einer heilenden Brühe zu reichen.¹

Bei einem neuerlichen Festmahl wird Ta-chis tierische Triebhaftigkeit noch sinnfälliger. In ihrer Trunkenheit kehrt die ursprüngliche Fuchsgestalt zurück, und sie sucht, nun ein regelrechtes Monster, einen Menschen, "den sie fressen könnte"².

Die Augen glichen goldenen Laternen, und die ganze Gestalt war absonderlich,
Ein langer Schweif, spitze Krallen, und dabei ein kurzer Leib.
Es kam wild herangestürmt wie ein Tiger, der den Berg hinansteigt,
Es wandte das Antlitz wie ein Luchs, der seine Beute packt. Die Gespenster sind gewohnt, die Seelen der Menschen anzugreifen,
Und pflegen stets das Blut aus dem Kopf herauszusaugen.
Als er die Gestalt unverwandten Blickes genau betrachtete,
Sah er, daß es ein alter Bergfuchs [中山老狐] war.
[....] Das rief Huang Fei-hu den Dienern zu, sie sollten den aus Pei-hai gesandten goldäugigen, göttlichen Pirol holen [...].
Seine Augen glühten wie Flammen, er stürzte sich auf den Fuchs und packte denselben mit seinen Krallen, die stählernen Haken glichen. Der Fuchs gab einen Schrei von sich und bohrte sich in

-
- 1) Ta-chi selbst wurde auch als Fasanengeist angesehen, was sich aus der Herkunft ihres Clans herleiten läßt. Laut Liu Yüan-ch'ing 劉元卿 (16.Jh.) sollen ihre Füße noch tiergestaltig gewesen sein, weshalb sie sie bandagierte. Auf diese Weise wurde sie zur Begründerin der Fußeinbindung, (Hsien-i-p'ien 賢媛編, zit. nach Kaltenmark, op.cit., S. 17). Auch bei de Mailla, der Martini zitiert, ist die Legende von Ta-chis "Bocksbeinen" erwähnt, (Histoire Générale de la Chine ou Annales de Cet Empire. Traduites du Toung-Kien-Kang-Mou, Bd. 1, S. 236). Dieselbe Information gibt das Tai-tsui-pien 代醉篇, das das Ku-chin shih-wu k'ao 古今事考 勿取 zitiert, (Chiang Jui-tsao u. Chiang Chu-hsü, Hsiao-shuo k'ao-cheng, Bd. 1, S. 288 sowie das KCTSCC, "Ch'in-chung-t'ien", ch. 1, zit. n. Yüan K'o, Chung-kuo shen-hua chuan-shuo, Bd. 2, S. 464, Fußnote 21). Wenn Ta-chi trotz dieser Umstände als Fuchsheist ihren Durchbruch hatte und die Fasanenattribute auf eine zweite Gestalt übergingen, so ist das nur ein weiterer Beweis für die Verbreitung des Fuchsglaubens.
 - 2) Die Metapher vom "Affen, der mit Chou-wangs Herz sein Spiel trieb" (Grube, op.cit., S. 340) wird im buddhistischen Kontext des Hsi-yu-chi zum Symbol für sexuelle Begierde, (Robert E. Hegel, The Novel in Seventeenth Century China, S. 257).
 - 3) Kap. 26: Grube, op. cit., S. 333ff.; Feng-shen yen-i, S. 228ff.
 - 4) Kap. 28: Grube, op. cit., S. 364; Feng-shen yen-i, S. 248.

einen ausgehöhlten Zierfelsen hinein. Chou-wang, der das selbst mitan- gesehen hatte, befahl den Bedienten, mit Spaten nachzugraben, aber als sie zwei bis drei Fuß tief gegraben hatten, kam nichts als zahllose menschliche Knochenreste und ganze Haufen von Skeletten zum Vorschein. 1)

Der Beschreibung nach ist in diesem Kontext unter dem Fuchs wohl eher ein li in der Bedeutung "Wildkatze" zu verstehen. Sein äußeres Erscheinungsbild weicht stark von der Schilderung des "göttlichen", d. h. goldenen, neunschwänzigen Fuchses im Wu-wang fa Chou p'ing-hua ab. Ebenfalls an dieses Werk erinnert aber auch die Szene mit dem angreifenden Jagdvogel. Im Vergleich hiermit wirkt jedoch die von Skeletten begleitete Ta-chi des Feng-shen yen-i noch abstoßender. Die erfolglose Ausgrabung des fliehenden Fuchses erscheint als Wiederholung des älteren Werkes an anderer Stelle. Bei all diesen Parallelen ist es dennoch verwunderlich, daß das Feng-shen yen-i, das zumindest zu Beginn die göttliche Mission des Fuchses betonte, ihm anders als Wu-wang fa Chou p'ing-hua und Lieh-kuo chih-chuan kaum die typischen Attribute des Himmelsfuchses zubilligt. Er wird zunächst lediglich als "tausendjähriger Fuchs" eingeführt, zusammen mit dem neunköpfigen (!) Fasanengeist. Erst am Schluß wird von 九尾狐狸 dem "neunschwänzigen Fuchs" gesprochen".² Andererseits war, wie bereits festgestellt, zur



狐图(著者作图)



周礼尊(博古图)



周礼尊(西清经鉴)

狐七尾

Abb. 27

1) Ibid.

2) Feng-shen yen-i, Bd. 2, S. 908.

damaligen Zeit der Unterschied zwischen "normalen" Fuchsgeistern und dem ursprünglich anders gearteten t'ien-hu verwischt.

Neben dem Fasangeist spielt der dritte in diesem "Trio infernal" (san-yao 三女), der Skorpionendämon, als schöne Wang Kuei-jen 王貴人 eine noch bescheidenere Rolle. Beide fehlen in den vorangegangenen Werken, doch lassen Untersuchungen früherer, historischer Quellen den Schluß zu, daß es neben Ta-chi noch eine, wenn nicht gar zwei Frauen gegeben haben muß.¹ Als die Kämpfe sich schließlich zugunsten des neuen Dynastiegründers entscheiden und auch Chou-wang bereits seiner gerechten Strafe entgeht, ergreifen die drei gemeinsam die Flucht.²

Ihre Herrin Nü-kua selbst vertritt ihnen den Weg und liefert sie den Verfolgern aus.³ Während ihre beiden "Schwestern" bereits hingerichtet sind, becirct Ta-chi das Hinrichtungskommando, bis Tzu-ya (wie Yin Chiao in Wu-wang fa Chou p'ing-hua) die Angelegenheit übernimmt :

"Das Gespenst ist eine tausendjähriger Fuchs, der Sonnenessenz und Mondglanz gesammelt hat, der himmlische und irdische Lebenskraft stahl, weshalb er nun die Menschen verführen kann. Laßt mich selbst die Sache erledigen und den üblen Dämon vernichten!" 4)

Mittels eines magischen Kürbises 葫蘆⁵ wird sie von ihm getötet. Chou-wang, der sie, anders als in den vorangegangenen Werken, zunächst überlebt, bricht erst beim Anblick seiner drei geköpften Gefährtinnen vollends zusammen und wählt den Flammentod.⁶ Ta-chis Tod steht mithin

1) Chiang Jui-tsao u. Chiang Chu-hsü (Hg.), Hsiao-shuo k'ao-cheng, Bd. 1, S. 288.

2) Ibid., S. 909.

3) Ibid., S. 910f.

4) Ibid., S. 913.

5) Der "Zauberkalebasse" wird eine ähnliche Wunderkraft zugeschrieben wie der "Chaosbüchse" (s. S. 7.133). Im Chi-kung-chuan 濟公傳 wird die Wirkung einer solchen "großen Kalebasse der männlichen und weiblichen Kraft" 乾坤大葫蘆 (ch'ien-k'un ta hu-lu) geschildert: Beim Öffnen verbreitet sich ein weißer Nebel, der jedes Geisterwesen einfängt und vernichtet. Auch chinesische Apotheker pflegen ihre Medikamente in kalebassenförmigen Gefäßen aufzubewahren. Es werden dem Kürbis sowohl Heilkräfte als auch unserem "Füllhorn" ähnliche Eigenschaften nachgesagt, (Wilhelm Grube, Zur Pekinger Volkskunde, Veröffentlichungen aus dem koeniglichen Museum für Völkerkunde 7, 1901, S. 69f.). Yoshino (op. cit., S. 65ff.) zieht eine Verbindung von der Gestalt des sitzenden Fuchses (laut Shuo-wen-Zitat "vorne klein und hinten groß") zur Kürbisform, (s. Abb. 27). Außerdem ähnele das Zeichen für "Fuchs" dem für "Kürbis" (栗瓜 oder 瓠瓜). Der Flaschenkürbis wiederum gilt als klassisches Kultgefäß und war im Alltag ebenso unentbehrlich. Halbiert wird er zum "Wasserschöpfer" 斗, der gleichzeitig Bestandteil des Sternbildes "nördlicher Scheffel" 北斗 (bzw. Ursa Major), einer verlässlichen Himmelsuhr für die Landwirtschaft, ist. So könnte auch die Anbetung des Sternbildes durch den Fuchs verstanden werden.

6) Ibid., S. 914ff.

nicht wie in den beiden älteren Werken als Höhepunkt ganz am Ende und kurz vor der Machtübernahme durch Wu-wang. Sie hat an Wichtigkeit eingebüßt, ein Hinweis darauf sind auch die umfangreichen Episoden der weit gefächerten Handlung, an denen sie keinen Anteil hat.

Der in seiner Fülle mythologischer, merkwürdiger und spannender Begebenheiten geradezu überquellende Stoff war schon immer Gegenstand volksnäherer Kunstformen. So gehörte das Feng-shen yen-i neben dem Hsi-yu-chi zum Hauptrepertoire des chinesischen Schattenspiels.¹ Menschverwandelte Tiergeister wie der Fuchs sind nur durch unscheinbare Attribute kenntlich gemacht - ein Miniaturexemplar der jeweiligen Gattung im Haarschmuck deutet die Herkunft an (Abb. 28). Auch Jacob hat die Bedeutsamkeit des Feng-shen yen-i für das chinesische Schattenspiel betont und der Adaption in seiner Studie einigen Raum gewidmet.² Er weist u.a. auf die Verwechslung der Tachi-Figur mit Fuchsdämoninnen aus anderen Spielen, in diesem Fall der "Chaosbüchse" ("Hun-tun-ho" 混沌盒) hin, in der eine weiße und eine schwarze Füchsin eine wichtige Rolle spielen: "Die Figuren stellen sie in Mädchengestalt dar, durch einen über ihren Kopf laufenden weißen bzw. schwarzen Fuchs als Dämon kenntlich gemacht."³ Dieses von Grube übersetzte Stück⁴ zieht sich ganz aus der historischen in eine rein taoistisch gehaltene Welt zurück und soll als inhaltlich wenig ergiebig nur am Rand Erwähnung finden.⁵ Das ebenfalls von Grube aufgezeichnete Schattenspiel "Der Hundert-Gräser-Berg" (Pai Ts'ao Shan 百草山)⁶ hat die Personen und eine

-
- 1) Vgl. Rainald Simon, "Miniaturen auf dem Papierschild: Das chinesische Schattenspieltheater Piyingshi", in: "... Ich werde deinen Schatten essen". Das Theater des fernen Ostens. S.117. Leider gibt es von den auf der Ausstellung gezeigten Fuchsgeisterfiguren in dem obengenannten Katalog keine Abbildungen. Hinweise auf gerade diese Exponate finden sich auf den Seiten 243ff. Die Abbildung stammt aus Swen Broman, Chinese Shadow Theatre.
 - 2) Georg Jacob, Das Schattentheater in China auf Grund neu erschlossenen Materials, S. 13ff.
 - 3) Jacob, op.cit., S. 15.
 - 4) Grube, Chinesische Schattenspiele, auf Grund des Nachlasses durchgesehen..., S. 27-112.
 - 5) Nennenswert ist in diesem Zusammenhang auch das von Ferdinand Lessing übersetzte Stück "Die weiße Fuchsdämonin". Ein altchinesisches Schattenspiel. Vorwort G. Jacob, Mitteilungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Literatur und Theater, Kiel 12, 1934, S. 1-24. Eine Füchsin nähert sich, getreu dem Doppelgängermotiv, einem jungen Mann in Gestalt seiner Anbeteten. Als sie entlarvt wird, belegt sie ihn mit Geistesverwirrung, bis der Dämonenbezwiner Chung K'uei 鍾馗 sie vertreibt.
 - 6) Grube, Chinesische Schattenspiele, S. 118-120.

Verlängerung der Handlung nach der "Götterinvestitur" ebenfalls dem Feng-shen yen-i entnommen. Es spielt auf die vom Roman aus Indien übernommene 𑖀𑖂𑖄𑖅 Na-ch'a-Legende an, die hauptsächlich in den



Abb. 28

Kapiteln 12 bis 14 abgehandelt wird¹. Durch Einführung einer neuen Figur, die als Frau Wang auftretene Fuchsdämonin, in diese Rahmenhandlung, wird Stoff für ein kurzes Spiel geboten.

Die Kämpfer des Romans sind in dem Schattenspiel bereits mit göttlichen Ämtern ausgestattet und haben auf Erden "Aufträge" zu erfüllen im Namen des Jadekaisers Yü-ti. Der Himmelskönig Li Ching und Vater No-chas gibt die Weisung:

[...] Soeben berichtete einer der Vorsteher des Ministeriums der guten Werke, daß im Dorfe Wang chia-chuang ein Fuchsdämon sein Unwesen treibe, und ich habe vom Yü-ti den Befehl erhalten, an der Spitze der himmlischen Heerscharen vorzurücken und den Dämon zu greifen.²)

Die Handlung wird lediglich von einer Übermacht himmlischer Streiter und der schwer besiegbaren Füchsin ausgetragen. Der örtliche Schutzgott begegnet ihr als Kesselflicker verkleidet, um den Zauberkrug der Dämonin zu zerbrechen (dessen Bewandnis wird nicht näher geschildert). Es entsteht zwischen den beiden ein lustiger Handel, bis er sich an die

1) Übersetzt in CL 7, Juli 1983, S. 71-113 ("The Tale of Nezha. Three Chapters from the Canonisation of the Gods"). Auf mögliche Einflüsse vom iranischen Epos Sāhnāma ist bereits verwiesen worden. Liu Ts'un-yan (op.cit., S. 111-117) beleuchtet die Studien eines indischen Gelehrten kritisch, ("Some comments on Sir J. C. Coyajee's Studies"), obgleich die Namensähnlichkeit bei Su Ta-chi und der ebenfalls fatalen aber undämonischen Sudabeh frappant ist. Bis auf die altbekannte Verführungsgeschichte und ihre Herkunft aus fremdem, feindlichem Geblüt, sind jedoch kaum Parallelen zu finden (cf. die gekürzte Übertragung von Uta von Witzleben, Firdausi. Geschichten aus dem Schahnameh, insbes. S. 140ff.).

2) Grube, Schattenspiele, S. 118.

Arbeit macht, und sie durch geschickte Toilette ihre Verführungskunst abzusichern sucht.¹ Nachdem der Schutzgott seine Mission erfüllt hat, erscheint der Himmelskönig zum Kampf, der unentschieden endet. Die Füchsin will sich eigentlich zurückziehen.

Sie wird von der als altes Weib verkleideten Kuan-yin aufgehalten, die ihr vergifteten Brei zu essen gibt und dann No-ch'a zu ihrer Festnahme herbeiruft.

Die Füchsin ist in dieser Geschichte nur noch die Verkörperung des bösen Prinzips, das unterliegen muß. Sie ist nicht mehr der neunschwänzige, ursprünglich ebenfalls von höheren Mächten beauftragte Geist, sondern gleicht trotz ihrer beachtlichen Kräfte eher einem Fuchsgeist der "niedereren Kategorie". Die historische Sichtweise ist zugunsten einer volksnahen, dem Genre näherliegenden, aufgegeben worden.

Eine Renaissance hat der Roman Feng-shen yen-i zu Beginn der 80er Jahre in Form eines modernen Tanztheaters erlebt, das inzwischen auch im Westen Beachtung fand:² Ende 1981 wurde das Stück "Der Phönix singt auf dem Ch'i-Berg" 凤鸣岐山 von dem Shanghaier Tanz- und Musikensemble in Peking aufgeführt. Die unter Leitung von Lin Chung 林仲 entstandene Aufführung bot eine ansprechende Kombination von Elementen der traditionellen Pekingoper, des Volkstanzes verschiedener Nationalitäten, des modernen westlichen Ausdruckstanzes sowie recht freizügige Darbietungen in Gestik und Kleidung. Ta-chi, deren Kopfschmuck aus der Nähe betrachtet einen stilisierten Fuchs aufzuweisen schien, kam dabei ein wichtiger Part zu.

Um eine kurze Inhaltsangabe zu geben, sei hier der kursorische Überblick aus dem Pekinger Programmheft übersetzt:

1.Szene: "Der Ostfeldzug des Chou-wang." Späte Shang-Zeit. In der Bergwildnis der Ostbarbaren werden Kriegsgefangene an den Armen aufgehängt und als Sklaven gebrandmarkt. Ming-yü 明玉, die Tochter von Adelligen eines kleinen Reiches, wird von [einem Heerführer der Ostbarbaren,] Fei Chung 費仲 gefangen genommen, gebrandmarkt und zur Sklavin gemacht.

Wu-wang 武王, der sich bei dem Feldzug gegen die Ostbarbaren militärische Verdienste erwirbt, läßt eine große Anzahl Sklaven frei, rettet darunter auch Ming-yü aus Todesgefahr, die ihm gegenüber voller Dankbarkeit ist.

Die Ostbarbaren ergeben sich nach der Niederlage des Beamten Fei-chung dem Chou-wang. [Fei-chung] übergibt ihm ihr Totem und liefert ihm den Stammesführer aus, um seine Gunst zu gewinnen.

2.Szene: "Der Verräter bringt eine Füchsin als Geschenk dar." Fei-

1) Ibid., S. 119.

2) Die Truppe gastierte im Frühjahr 1986 in der Bundesrepublik.

chung läßt Chou-wang in den Palast der Ostbarbaren ein. Er läßt den in die schöne Ta-chi verwandelten Fuchsgeist herbeirufen, damit er Chou-wang verführe. Dieser ist bei ihrem Anblick überwältigt. Er belohnt Fei-chung und erhebt Ta-chi [zu seiner Lieblingskonkubine].

3.Szene: "Der Schönheit huldigend Greuelthaten begehen." Chou-wang ist Ta-chi verfallen, er schwelgt in sinnlichen Genüssen, kümmert sich nicht um die Regierungsgeschäfte. Alle Tage verbringt er mit Ta-chi bei Wein und Musik im "Hirschpavillon". Außerdem läßt er Minister, die ihm [deswegen] Vorhaltungen machen, [an einer von innen erhitzten Metallsäule] röstend zur Schau stellen, so daß die Beamtschaft sorgen- und haßerfüllt ist.

Ta-chi läßt die Palastdamen herbeirufen. Kleine Fuchsfeen wetteifern im Tanz. 1) Dann befiehlt sie Ming-yü, mit einem Ausdruckstanz zur Unterhaltung beizutragen. Chou-wang belästigt diese mit Anzüglichkeiten, sucht sie sich gefügig zu machen. Der alte Würdenträger Pi Kan tritt vor und erhebt Einwände; er steht Mingyü bei und weist Ta-chi zurecht. Ta-chi gerät ob der Blamage in Zorn, läßt später Pi Kan das Herz herausreißen und ißt es.

Der Geist Pi Kans kommt [jedoch] nicht zur Ruhe und sucht Chou-wang heim, den das Grauen befällt. Wu-wang, den Ming-yü zu Hilfe geholt hat, kommt zu spät. In tiefer Trauer und Bestürzung macht er Chou-wang Vorhaltungen, worauf auch er geröstet werden soll. Lei Chen-tzu 雲震子 kommt vom Himmel herab und rettet ihn, indem er mit ihm davonfliegt.

4.Szene: "An den Wassern des Wei 渭河 ersucht [Wu] einen Meister um Unterweisung." Chiang Tzu-ya angelt am Ufer des Wei.

Lei Chen-tzu läßt den geretteten Wu-wang am Wei-Ufer zurück. Tzu-ya freut sich, ihn kennenzulernen. Mit Hilfe einer glänzenden Perle 明珠 rüttelt er ihn wach und vertreibt die ihn verfolgenden Truppen des Chou-wang. Wu-wang kniet vor Tzu-ya als seinem [neuen Lehr-]meister nieder.

Zur gleichen Zeit erschallt am Ch'i-shan der Ruf der goldenen Phönixe 2), und sie beginnen einen graziösen Tanz. So begrüßen sie den Helden vom Ch'i-shan, Wu-wang.

5.Szene: "Wu-wangs Strafexpedition gegen Chou." Voller Groll schmiedet Wu-wang für den Feldzug gegen Chou Schwerter. Tzu-ya versenkt Wu-wang in einen Traum, in dem er sieht, wie Fei-chung ihn ermorden will und Ming-yü ihn rettet. Als er wieder erwacht, holt Tzu-ya gerade den Zauberspiegel 妖仙鏡 hervor und sieht hinein. Es erscheint der Hirschpavillon von Ch'ao-ko 朝歌, Chou-wang in zügelloser Grausamkeit, der Palastdamen in den Schlangenpfuhl werfen läßt, Ta-chi, die Ming-yü grausam foltert, um ihren Haß zu kühlen. Wu-wang gerät beim Anblick der Erscheinung in heiligen Zorn.

Lei Chen-tzu kommt mit der geblendeten Ming-yü auf dem Rücken zu

-
- 1) Vgl. das deutsche Theaterprogramm, wo 雲美 als Name übersetzt wird, wohingegen wohl auf die Ladung der als Unsterbliche verkleideten Füchse angespielt ist. Auf der Darstellerliste ist ein fuchsquintett aufgeführt.
 - 2) Das Zeichen 齊 zeigt an, daß es sich um mehrere "Phönixe" handelt, was aber keinen Sinn ergibt - im Feng-shen yen-i selbst ist es nur ein Vogel. Um der choreographischen Wirkung willen, wurde wohl der Tanz mehrerer Phönixe bevorzugt.

rück. Wu-wang erkennt sie wieder und weiß nicht, ob er lachen oder weinen soll, aber er kann Ming-yü gegenüber nicht seine Wiedersehensfreude verbergen. Tzu-ya besprenkelt Ming-yüs Augen mit Wasser der Unsterblichen, bis sie wieder sehen kann. Wu-wang und Ming-yü schwören, Chou zu bestrafen. Die tapfersten Recken schreiten Waffen schwingend in den Kampf.

6. Szene: "Der Untergang von Shang und der Aufstieg von Chou."

Die Truppen von Chou unter Führung von Wu-wang greifen die Stadt an. Bei der [Kaiser-]stadt Ch'ao-ko treten die beiden [gegnerischen] Truppen einander gegenüber. Die Stadt fällt, und die Truppen von Chou strecken die Waffen. Fei-chung stirbt durch die Lanzen rebellierender [Soldaten].

Nachdem Ming-yü sie mit dem Zauberspiegel beleuchtet hat, wird Ta-chi von Tzu-ya mit einem magischen Lasso umwickelt. Bevor sie stirbt, kommt ihre Fuchsgestalt zum Vorschein.

Auf dem Hirschpavillon ficht Wu-wang mit Chou-wang den Entscheidungskampf aus. Chou-wang verbrennt; der Hirschpavillon fällt in sich zusammen. Die Dynastie der Shang-Könige ist untergegangen.

Die Erde erwacht; alle Glocken läuten 1). Tzu-ya opfert zu Ehren der gefallenen Helden.

[Unter] rosafarbenen Wolken erwacht die Natur zu neuem Leben. Die Sklaven schütteln ihre Fesseln ab; ihre Herzen schlagen für Wu-wang. Alle Völker jubeln; Friede herrscht auf Erden. Eine neue, die Sklavenhalterschaft beendende Dynastie der Chou-Könige ist erstanden. 2)

Bühnenautoren und Regie scheinen sich trotz der klassischen Vorlage im Grunde eher an den Bedürfnissen einer kindlich-naiven Phantasie zu orientieren, wenngleich sie sich, bis auf die zart angedeutete triviale Liebesgeschichte, die an den neuen chinesischen Film erinnert, zumindest an den äußeren Handlungsablauf gehalten haben. (Der Einsatz des Zauberspiegels geht beispielsweise auf Wu-wang fa Chou p'ing-hua und Lieh-kuo chih-chuan zurück, während im Feng-shen yen-i ein Kürbis an die Stelle tritt.) Doch wird Chou-wang nun als vollkommenes Opfer - erst des verräterischen Beamten, danach der grausamen Ta-chi - gesehen, ohne daß er sich a priori ein Vergehen hätte zuschulden kommen lassen. Es hieße wohl, die Spekulation etwas zu weit treiben, eine direkte Anspielung auf die Rolle Maos gegenüber der "Viererbande" und vor allem gegenüber seiner Frau zu vermuten. Der Vergleich von Chiang Ch'ing mit einer Fuchsdämonin, wurde gerade aus dem Grunde offiziell vermieden, da man sonst auch Mao mit dem dekadenten letzten Herrscher eines Geschlechts

1) Gemeint ist das aus archäologischen Funden aus der Shang-Zeit bekannte Glockenspiel.

2) Vgl. den inneren Mittelteil des Programmfaltblattes zu dem Tanztheater: Chung Lin et al., Shen-hua wu-chü: Feng ming Ch'i-shan.

hätte gleichsetzen müssen.¹ Doch der Freudentaumel, der bei Anbruch der neuen Dynastie an den Tag gelegt wird, erinnert an die Aufbruchstimmung jenes "Pekinger Frühlings", der nach dem Sturz der "Viererbande" herrschte.

In diesem Zusammenhang soll am Rande auch eine am sozialistischen Realismus orientierte Pekingopernfassung des Feng-shen yen-i-Stoffes erwähnt werden, die erst 1984 in gedruckter Form erschien. Ihr Autor Hsiao Chün 萧军 (1907 - ?) hatte bereits 1944 in Yenan mit der Arbeit daran begonnen und ursprünglich eine Dramatisierung der Kapitel 26ff. um Pi Kans Hinrichtung beabsichtigt, ohne dabei jedoch die Schilderung übernatürlicher Wesen und Ereignisse zu übernehmen, was dem Drama höhere historische Glaubwürdigkeit verleihen sollte.² 1945 änderte er den Titel in den heutigen um und teilte das Drama zunächst in drei "Sektionen" (heute vier), die in "Akte" und "Aufzüge" unterteilt sind und an drei aufeinanderfolgenden Tagen gespielt werden konnten. In seinem Nachwort von 1954 legt Hsiao Chün Wert auf die Feststellung, daß er Ta-chi gerade nicht als Fuchsdämonin darstellen wollte, sondern als bemitleidenswerte, innerlich gespaltene Persönlichkeit, die das Schicksal einer Kriegsgefangenen erleidet. Die Vorstellung, daß eine einzelne Frau ein ganzes Land ins Unheil stürzen könne, sei "feudalistisch".³ Er verengt damit die literarische Ausfaltbarkeit der Gestalt der Ta-chi in etwa auf die Bedeutung einer Helena.

1) Mündliche Mitteilung von Chinesen.

2) Nachwort von Hsiao Chün in Hsiao Chün hsi-chü chi (2 Bde.), Bd. 1, S. 268.

3) Ibid., S. 270.

6.4. Ho-te als fatale Füchsin im Chao-yang ch'ü-shih

Was früher Erzählungen und einige Episoden im Feng-shen yen-i schon anzudeuten wagten, nämlich die für eine Fuchsdämonin bezeichnende Erotomanie und sexuelle Unersättlichkeit, lassen ihren Typus für ein gerade zu Ende der Ming-Zeit in der Nankinger Jeunesse d'oré¹ aufkommendes Genre besonders verlockend erscheinen - den erotischen Roman. Die, wenn überhaupt vorhandene, spärliche Handlung wird durch eine ausgeklügelte Vielfalt von Variationen im Liebesspiel ersetzt.² Für ein solches Handlungsmuster boten sich bereits bekannte historische Stoffe als zuverlässige Grundlage an.

Der in einer Ausgabe von 1621 überlieferte, von einem Anonymus verfaßte Roman Chao-yang ch'ü-shih³ 昭陽趣史 erinnert, zumindest was die synkretistische Verarbeitung buddhistischer und taoistischer Elemente angeht, an Feng-shen yen-i. Die Romankapitel sind von tz'u begleitet.⁴ Die "auffallende Dreiteilung der Handlung", deren Hauptteil im Diesseits, Prolog und Epilog im Jenseits spielen, entspricht ebenfalls der andeutungsweise im Jenseits stattfindenden Rahmenhandlung des Feng-shen yen-i, wenngleich dort die Grenzen im Handlungsverlauf häufig verwischt und überschritten werden. Es liegt ein fiktionalisierter Stoff zugrunde, der bereits in mehreren, darunter einer sehr alten, vermutlich aus der östlichen Chin stammenden Literaturfassung, Gestalt angenommen hatte. Die schon im Han-shu erwähnten Ereignisse⁵, die später vermutlich von Ling Hsüan 伶玄, Kommandant von Ho-tung 河東, zu der bekannten Novelle "Fei-yen wai-chuan" 飛燕外傳 verarbeitet wurden, betreffen die Chronique scandaleuse des Han-Kaisers Ch'eng-ti 成帝 (32-7 v. Chr.) und des Schwesternpaares Chao Fei-yen 趙飛燕 und Ho-te 合德, damals in aller Munde gewesen sein mochte.⁶ Wieder wird der Untergang eines Kaisers infolge seiner Schwäche für das weibliche Geschlecht

1) Vgl. F. K. Engler, Nachwort zu Dschu-lin yä-schi, S. 534f.

2) S. a. Robert E. Hegel, The Novel in Seventeenth-Century China, S. 177 ff.

3) Übers. v. F. K. Engler, Der Goldherr besteigt den weißen Tiger. Ein historisch-erotischer Roman aus der Ming-Zeit. Original non vid.

4) Robert Hans van Gulik, Erotic Colour Prints of the Ming-Period with an Essay on Chinese Sexlife from the Han to the Ch'ing Dynasty, B. C. 206- A.D. 1644 privately published in 50 Copies, S. 137, enthält eine kurze Besprechung des Werkes.

5) Han-shu, Bd. 12, ch. 97B, S. 3973ff.; Dubs, The History of the Former Han, Bd. 2, S. 356ff.

6) S. u. a. die Übersetzungen "Der Kaiser und die beiden Schwestern", Bauer/Franke, Die goldene Iruhe, S. 16-27; F. K. Engler, Der Kaiser und die Kurtisane, S. 9-30.

geschildert, den zwei besonders begabte und verführerische Schwestern buchstäblich zu Tode lieben. In der Romanversion wird nicht die berühmtere Chao Fei-yen, der man bis heute als der klassischen Schönheit huldigt, als die eigentlich fatale der Dreiecksgeschichte geschildert, sondern Ho-te. Eine verdiente alte Palastdame wittert in ihr schon früh eine Gefahr für die Dynastie:

"Dieses Weib ist das unglückbringende Wasser, das mit Gewißheit das Feuer unserer Dynastie zum Erlöschen bringen wird!" 1)

Die Geschichte von Fei-yen, die zur Kaiserin aufstieg und ihrer jüngeren Schwester, der "Sexbombe"² Ho-te, die sie als erste Konkubine bald in der Gunst des Kaisers verdrängte, ist bereits im Lieh-nü chuan erwähnt, wo sie in ihrer Grausamkeit mit Pao Ssu verglichen wird.³ Die spätere Erzählung entstand vermutlich aus zahlreichen verstreuten Pinselaufzeichnungen aus den ersten Jahrhunderten.⁴

Auch eine jüngere Erzählung, "Chao Fei-yen pieh-chuan" 趙飛燕別傳 von Ch'in Ch'un 秦酉享, die Liu Fu im Ch'ing-so kao-i aufgezeichnet hat⁵ und die derjenigen des Ling um einiges nachsteht, räumt Ho-te, in älteren Quellen noch als schwache Frau dargestellt, eine wichtige Stellung als grausame Zwillingschwester ein.⁶ Gemeinsam ist ihr mit der bekannteren eine Badeszene⁷, die gar einen Vergleich mit Yang Kuei-fei evoziert. Auch der überraschende Besuch des Kaisers, der die Konkubine beinahe mit

1) Bauer / Franke, op. cit., S. 20. Lu Hsün (Chung-kuo hsiao-shuo shih-lüeh, S. 39) vermutet trotz dieses Ausspruches (槓木灭火), den auch Ssu-ma Kuang im Izu-chih t'ung-chien zitiert, daß die Erzählung erst zur T'ang- oder Sung-Zeit verfaßt wurde. Auch Van Gulik datiert sie auf die T'ang-Zeit (Sexual Life, S. 317). Die Stelle wird auch im Chao-yang ch'ü-shih zitiert (Engler, Der Goldherr, S. 120).

2) Eichhorn, Kulturgeschichte Chinas, S. 111ff.

3) Albert Richard O'Hara, The Position of Woman in Early China. According to the Lieh Nü Chuan "The Biographies of Chinese Women", S. 238.

4) Engler, Der Kaiser und die Kurtisane, S. 28.

5) S. Ma/Lau (op. cit., S. 307-311), wo die Erzählung "Empress Chao Fei-yen" unter dem Abschnitt "Femme fatale" aufgeführt wird. Im Vorspann wird eine allgemeine Charakteristik dieses Typus versucht: Es handele sich um eine Frau, die sowohl für andere als auch für sich selbst zur Gefahr werde, die genauso schön und klug wie eifersüchtig und bössartig sein könne. Sex sei ihr Machtinstrument, (S. 303). S. a. Howard S. Levy, Warm-Soft Village. Chinese Stories, Sketches and Essays, S. 20-26. Unter dem Titel "Chao-hou i-shi" 趙后遺事 ist die Erzählung im Hsiang-yen ts'ung-shu, 4. Sammlg., H. 1, ch. 1, fol. 1aff., zu finden.

6) Sung-jen ch'uan-ch'i hsüan, S. 95.

7) Bauer/Franke, op. cit., S. 27; Engler, op. cit., S. 26; Ma/Lau, op. cit., S. 308; Engler, Der Goldherr, S. 179f.

dem Liebhaber ertappt¹, wird in ähnlicher Weise von Yang Kuei-fei berichtet.² Hier wie dort wird die tödliche Pillendosis, die eigentlich zur Potenzsteigerung des Kaisers dienen soll, von Ho-te verabreicht.

In all diesen Versionen wird Fei-yen als die Naivere hingestellt, in ihrer Vernachlässigung durch den Kaiser rührend und bemitleidenswert, eine ideale Gestalt für Dichtung und Kunst der folgenden Jahrhunderte. Die mit Ho-te verbundenen Assoziationen gipfeln dagegen in Elementen der "Fuchslöre", kombiniert mit zum sexuellen Vampirismus pervertierten Ideen des Taoismus. Eingebettet in den historischen Kontext bot sich Material in Fülle für einen erotischen Roman.³ Da die Figur der Fei-yen auch namentlich bereits besetzt war ("Flugschwalbe"), bot sich Ho-te als potentielle Füchsin natürlich an. Um eine gewisse Ausgewogenheit beider Schwesterngestalten zu erreichen, wurde Chao Fei-yen in Chao-yang ch'ü-shih kurzerhand zu einem Schwalberich umgestaltet, was schon deshalb aus dem Rahmen fällt, weil Vogelgeister in China relativ selten sind.⁴

Lediglich die beiden ersten und das letzte Kapitel spielen im taoistischen "Jenseits". Dieser Rahmen hat kaum Bezug zur Haupthandlung und wirkt aufgepfropft.

Er soll einem altbekannten Stoff eine neue, exotische Färbung geben und dient gleichzeitig der schlüpfrig getönten Handlung als moralisches Bindeglied.

Durch den Rahmen ist die neue Hauptgestalt der Geschichte, Ho Te, zur Geisterfüchsin avanciert. Wie sie zur Strafe in der Inkarnation Ho Tes wiedergeboren wird, das erzählen die ersten zwei Kapitel. (Der Romantitel rührt übrigens vom historischen Chao-yang-Palast her, in dem Ho Te wohnte)⁵:

Dicht unter dem Gipfel jenes Berges 6) ist eine Höhle, über deren

-
- 1) Sie ist lediglich bei Ch'in Ch'un erwähnt, (Ma/Lau, op.cit., S. 307) und im Roman, Kap. 13, (Engler, Der Goldherr, S. 156f.).
 - 2) In der zeitgenöss. Erzählung Feng Meng-lungs aus Ku-chin hsiao-shuo: "Han Wu-niang sells Her Charms at New Bridge Market" (Ma/Lau, op.cit., S. 131). Der Vergleich beider Frauen geht wohl auf Li Po zurück, den man nach Abfassen eines entsprechenden Gedichtes vom Hofe verbannte, (Günther Debon, Li Tai-bo. Gedichte. Eine Auswahl, S. 22ff.).
 - 3) Cf. van Gulik, Sexual Life, S. 317.
 - 4) De Groot, Religious System, Bd. 5, S. 634ff.
 - 5) Vgl. Engler, Der Goldherr, S. 121.
 - 6) Berg der Pinienzapfen.

Eingang die Worte "Reich des zur Wahrheit erwachten Unsterblichen" in den Felsen gemeißelt sind. Wollt ihr wissen, welch seltsames Wesen dort drinnen hauste? Nun, so hört: Vor langer, langer Zeit lebte dort eine neunschwänzige Geisterfuchsin, die das Geheimnis der ewigen Jugend kannte. Als sie auf diesen Berg kam, um in weltabgeschiedener Stille ein beschauliches Leben zu führen und zu lernen, sich irdischer Wünsche zu entäußern, verstand sie sich bereits darauf, ihre Gestalt nach Belieben zu verwandeln. Das war vor mehr als tausend Jahren gewesen. Im Laufe der Zeit hatten sich mehrere tausend kleine Füchse um sie geschart. Seitdem nannte sie sich nur noch "der zur Wahrheit erwachte König". Auf ihr Geheiß hin mußten jene von früh bis spät Lanzen schwingen, Schwerttänze tanzen und sich in allen kriegerischen Künsten üben. Sie aber beschäftigte sich mit der Pflege des Lebens und kultivierte nur ihr Selbst. 1)

Die Beschreibung erinnert an die Schilderung des Affenreiches im Hsi-yu-chi², wo der Affenkönig auch mit Fuchsdämonen kämpft. Im Monolog der Fuchsin wird deutlich, wie man sich den Reifungsprozeß eines solchen Wesens vorzustellen hat.

"Seitdem ich auf diesem Berg lebe, habe ich mein Leben in der Stille gepflegt. Bis heute aber ist es mir noch nicht gelungen, mein böses Karma gänzlich zu vernichten und mir die Seligkeit in der nächsten Existenz zu erwirken. Ich vermute, es liegt daran, weil ich das 'wahre Yang' noch nicht besitze. Darum werde ich den Berg für eine Weile verlassen und draußen in der Welt umherstreifen. Falls ich dort einem stattlichen und schmucken jungen Mann begegne, der willens ist, mich mit seinem 'wahren Yang' zu beträufeln, wird es mir auch gelingen, die sterbliche Hülle des Körpers abzustreifen und das große Werk meines Lebens zu vollenden. 3)

Während sie sich auf den Weg macht, verwandelt sie sich in eine Menschenfrau. Die mit ihr vorgehende Wandlung erinnert neben vielen ähnlichen Schilderungen aus der Fuchsnovellenliteratur, auch an Po Chü-is Gedicht:

Als sie nach einer kurzen Strecke Wegs an einen einsamen Ort kam, verwandelte sie sich im Handumdrehen in ein schönes Mädchen. Die schwarze Wolke ihrer Haare war zu einer raffinierten Frisur geordnet; ein knöchellanges Kleid aus einfacher, ungefärbter Naturseide verhüllte ihren Körper. Auf ihren drei Zoll langen Goldlotossen schritt sie so anmutig einher, daß die weidenschlanken Hüften sich kaum unter dem lose fallenden Stoff des Kleides abzeichneten. Ihre Jadfinger glichen den ersten, zarten Bambussprossen im Frühling, und auf ihren kirschroten Lippen lag ein leichter Dufthauch. Nachdem sie sich derart verwandelt hatte, ging sie auf die Suche nach einem Mandarinenenterich. 4)

In ihrer Verkleidung begegnet die Fuchsin einem aus dem gleichen Grunde umherstreifenden Schwalbengeist, der als junger Mann ihre Gesellschaft

1) Engler, op. cit., S. 7.

2) Ibid., S. 269.

3) Engler, Der Goldherr, S. 8.

4) Ibid., S. 9.

sucht und das "unerfahrene junge Mädchen" zu sich nach Hause bittet. Schließlich gipfelt das Verlangen nach dem Yin bzw. Yang (konkret: weiblicher Sekretion und männlicher Samenflüssigkeit) des anderen in einem verbissenen Wettstreit ihrer Schlafzimmerkünste:

Nun war die Geisterfuchsin keine echte Jungfrau; sie verstand es, den Gast, der sich da auf ihrem Grund und Boden mausig machte, würdig zu empfangen. Beide waren in den Liebesverstrickungen der hundert Bettschlachten ungeschlagene Kämpen. Dieser Spätgeborene versteht etwas von Schlafzimmerkunst, dachte die Geisterfuchsin. Wie kommt es nur, frug sich inzwischen der Schwalberich, daß dieses Mädchen, das noch eine Jungfrau ist, solche Tricks beherrscht? Keiner sprach zum anderen ein Wort; sie kämpften verbissen weiter, und ein jeder war darauf bedacht, "die Wolken zu wenden und den Regen umzukehren", das heißt: den Partner zum Erguß zu bringen. 1)

Die Fuchsin behält am Ende die Oberhand und ist an Yang reicher; ihr Kopf ist von einer "Strahlenaura" umgeben und sie spürt die "Lebenskraft der Unsterblichen" in sich. Unter einem Vorwand gelingt ihr die Flucht, bevor der Schwalberich seine Schlappe wettmachen kann. Als er hinter ihren Betrug kommt, begibt er sich (im 2. Kapitel) mit seiner Schwalbenheerschar zur Höhle der Geisterfuchsin, um die Schmach zu rächen. Die in heiterem Ton erzählte Begebenheit wird durch komische Sequenzen bei der Schilderung der gleich nachlässigen, ängstlichen Beamten dargestellten Berggötter und der kleinen Fuchs- und Schwalbenkrieger noch unterstrichen. Die Fuchsin kann sich gegen den fliegenden Feind nur mit Hilfe eines Flaschenkürbisses zur Wehr setzen, ein magischer Gegenstand, der im Feng-shen yen-i gegen den Fuchsgeist Ta-chi eingesetzt worden war. Doch wird ihr sicherer Sieg durch das Eingreifen eines Gehilfen des Jadekaisers, der zufällig des Weges kommt, unterbunden.

Dieser blickte mit seinen Hui yän, "Augen, die alle Wesenheiten durchdringen", hinab und gewahrte einen großen Haufen Füchse. Sie saßen im Kreis rund um ihren Fuchskönig und freuten sich über den Zauberwind, der Sand und Steine emporwirbelte und die Schwalben in arge Bedrängnis brachte. Da richtete er den reinweiß glänzenden Strahl seines Zauberspiegels zur Erde, geradewegs auf den Fuchskönig zu. Als die kleinen Füchse ihn bemerkten, wußten sie, daß der Himmelsfürst in der Nähe war. Wie hätten sie da noch den Mut und die Kühnheit aufgebracht, die Schwalben weiter in Fesseln zu legen? Entsetzt stoben sie Hals über Kopf davon. Sie verbargen sich in Schründen und Erdspalten, und vor dem Höhleneingang gab es ein wüstes Gedränge und Gestoße. 2)

1) Ibid., S. 15f.

2) Engler, op.cit., S.27.

Wieder ist es ein Zauberspiegel, der dem Fuchszauber ein Ende setzt. Die beiden streitbaren Unholde werden vor dem Jadekaiser, den obersten taoistischen Gott (vgl. ebenfalls Feng-shen yen-i) zitiert und zu einem neuen Leben auf Erden verbannt, um der weltlichen Sinnenlust endgültig abzuschwören.

Die Handlung der folgenden zwanzig Kapitel entwickelt sich auf historischer Grundlage, unabhängig vom geschilderten Epilog, an dem von älteren Erzählungen vorgegebenen Gerüst entlang. Die geschickt dosierten Liebeszenen und Orgien werden nur selten von moralisierenden Einlagen unterbrochen. So hält im 13. Kapitel ein Minister dem Kaiser seinen Lebenswandel vor mit dem Hinweis auf unheilverkündende Omina. Um die beiden Zwillingsschwestern, die er dafür verantwortlich macht, anzuprangern, spielt er auf ein von Ta-chi erdachtes Folterinstrument, die "heißen Säulen", an.¹

Gegen Ende des Romans sind auch die letzten Bettgenossen der beiden Schwestern von Kräften gekommen. Ihr treuester Liebhaber, der Vogelschütze, sucht ebenfalls das Weite (Kap. 17) und wird nach seiner mißglückten Rückkehr in die "Welt" Mönch.

Auch den Kaiser plagen Gewissensbisse - ähnlich wie Chou-hsin sucht ihn die Furcht vor Geistern heim, und er wird impotent.

Wenn er - was fortan immer wieder geschah - an Halluzinationen litt, dann sah er überall Geister jener Männer, die er schuldlos hatte töten lassen, und die Angst raubte ihm schier den Verstand. [...]
Auch seine krankhafte Schwäche blieb weiterhin ungeheilt, und selbst die berühmtesten Ärzte des Reiches wußten keine Abhilfe mehr. Sein körperliches Befinden verschlechterte sich derart, daß er schließlich nur noch langsam und mit großer Mühe aufrecht gehen konnte. 2)

In einem gefahrenreichen Unternehmen (Kap. 19 u. 20.) gelingt es einem Palastjungen, potenz- und lebensverlängende Pillen für den Kaiser zu erlangen, an deren Überdosis er schließlich durch Ho-tes Hand zugrundegehen soll (Kap. 21). Auch sie bricht bald darauf tot zusammen - wie in Ling Hsüans Novelle. Fei-yen erhängt sich mit einem Seidenschal, (bei Ch'in Ch'un ist es Ho-te, die sich auf diese Weise das Leben nimmt).

Im 21. und letzten Kapitel finden sich die beiden Geister wieder in ihrer ursprünglichen Gestalt vor dem Jadekaiser und werden dem

1) Ibid., S.163.

2) Ibid., S. 215.

ehemaligen Ch'eng-ti, der eigentlich die Inkarnation eines "Wahrhaft-Menschen" gewesen war, gegenübergestellt. Zunächst wird die Füchsin abgeurteilt:

"Ursprünglich war sie das, als was du sie hier siehst: ein Fuchsgeist. Weil ihre Wollustgedanken noch nicht völlig ausgelöscht waren, wurde sie zur Strafe auf die Erdenwelt hinabgeschickt und dort als Mädchen wiedergeboren. Sie hätte sich läutern und ihr sinnliches Wesen ablegen sollen; dann wäre es ihr jetzt vergönnt gewesen, sich zu den Gefilden der Seligen aufzuschwingen. Nichtsdestoweniger hat sie dich durch Lenzpillen getötet, deine Beamtinnen in den hinteren Palästen ermordet und deine eigenen Kinder umgebracht. Dadurch ist ihre Schuld noch viel größer geworden. Sie kann darum unmöglich in eine höhere Existenz eingehen. Zur Strafe für ihre Untaten soll sie in eine Riesenschildkröte verwandelt werden und am kalten Nordmeer 1) tausend Jahre lang Ungemach erdulden.2)

In der Ch'ing-so kao-i-Novelle ist diese Verdammung zur Riesenschildkröte erwähnt. Sie endet mit einem nüchternen Bericht: Der König des Nordstaates Groß-Yüeh-chih habe an seinem See gejagt, dabei eine Riesenschildkröte mit Jade-Kopfschmuck erblickt und auf seine Nachfrage bei Kaiser Wu von Liang (reg. 502 - 549) die Geschichte von Hote vernommen.³ Der Roman selbst endet versöhnlicher, positiver: Ch'eng-ti bittet für seine beiden Gefährtinnen um Gnade, und die Strafe wird in dreihundert Jahre gemeinsamer Buße in seiner Klause abgemildert.

Es ist sicher kein Zufall, daß Chao-yang ch'ü-shih und Feng-shen yen-i um fast die gleiche Zeit entstanden sind. Doch die Synthese von neunschwänziger Geisterfüchsin mit historischer Femme fatale war, abgesehen davon, daß sie die publikumswirksame Aufbereitung einer bereits altbekannten Thematik bedeutete, vielleicht auch ein Zeichen für die im sechzehnten Jahrhundert eingetretene Bewußtseinsveränderung: Zu einer Zeit, da die völlige Domestikation der (Oberschicht-)frau - sichtbar dokumentiert an den nach der Wu-tai-Periode aufkommenden gebundenen Füßen - sich durchgesetzt hatte, mußten einflußreiche Frauen aus der Vergangenheit noch irrealer, dämonischer wirken.

1) Der Baikalsee.

2) Engler, Der Goldherr, S. 260.

3) Ma/Lau, op. cit., S. 311.

6.5. Die "Fuchskapitel" im P'ing-yao-chuan

Die Zeit um die Wende vom 15. zum 16. Jh. scheint gekennzeichnet durch das Aufkommen einer Reihe historischer, religiös-mythisch verbrämter Romane. Das Fin de Siècle-Bewußtsein der damaligen Epoche¹ hat sicher das seinige dazu beigetragen. Zu den damals entstandenen Romanen gehört die von Lo Kuan-chung (ca. 1330 - 1400) stammende und von Feng Meng-lung 馮夢龍 (1574 - 1646) um die entscheidenden 20 Kapitel verdoppelte Ausgabe des [San-Sui²] p'ing-yao-chuan.³ Alles, was an Gedankengut über Fuchsdämonie in den Roman eingeflossen ist, hat Feng, unter Benutzung früherer Werke, selbst hinzugefügt,⁴ womit er den Charakter des Romans vollkommen geändert hat, der nun zur Kategorie der Shen-mo hsiao-shuo gerechnet wird.⁵ Wie weit das die Güte des Werkes erhöht bzw. beeinträchtigt haben mag, ist umstritten.⁶

Der Roman hat in stark fikionalisierter Weise wiederum geschichtliches Material verarbeitet. Die Handlung geht auf den relativ unbedeutenden Aufstand des Sung-Rebellen Wang Tse 王 則 zurück, der um die Jahreswende 1047/48 beinahe die damalige Hauptstadt K'ai-feng bedrohte, jedoch nach 66 Tagen bereits niedergeschlagen war. Die Popularität des Aufstandes ist deshalb wohl auch eher auf die sagenumwobene Persönlichkeit seines

-
- 1) S. dazu die Monographie von Ray Huang, 1587: A Year of No Significance.
 - 2) Die "drei Sui" 三 遂 werden die Hauptkämpfer gegen die Revolte genannt, die alle ein sui im Namen führen, so daß der ausführliche Titel "Die Rebellion des Hexenmeisters und ihre Unterdrückung durch die drei Sui" übersetzt werden könnte (vgl. Lu Xun, Kurze Geschichte der chinesischen Romandichtung).
 - 3) S.a. Liu Ts'un-yan, "On the Authorship of the Historical Romances of Lo Kuan-chung", in: New Excursions from the Hall of Harmonious Wind, S. 211-288; insbes. S. 279ff. Die Pekinger Ausgabe des San Sui p'ing-yao-chuan von 1983 enthält einen ausführlichen Anhang mit Quellenmaterial zum Roman und seinem Umfeld, darunter eine Gegenüberstellung der 20- und der 40-chüan-Version (s. 145ff.).
 - 4) S. das Nachwort ("Kaisetsu") von Ōta Tatsuo zu der jap. Übersetzung Heiyō den, S. 413 mit ausführlichem Vergleich beider Romanversionen (S. 5ff.). Eine Vergleichstabelle findet sich auch bei Lu Shu-lun, "P'ing-yao-chuan pan-pen ch'u-t'an", in: Chung-kuo wen-hsüeh ts'ung-k'ao, S. 229f. Eine Aufsatz von Satō Haruhiko ("Kokin shōsetsu' ni okeru Hō Muryō no sōsaku. Gengo no tokuchō kara no apuro-chi", Iōhōgaku 72, Juli 1986, S. 81-96) analysiert u.a. am Beispiel der beiden Romanversionen die linguistischen Charakteristika von Feng Meng-lungs Stil.
 - 5) Li Ling-nien, "Shen-mo hsiao-shuo 'P'ing-yao-chuan'", in: Chung-kuo ku-tai t'ung-su hsiao-shuo, S. 70.
 - 6) Patrick Hanan ("The Composition of the P'ing Yao Chuan", HJAS 31, 1971, S. 201-219) hält beispielsweise nicht viel von dem überarbeiteten Roman.

Anführers¹ zurückzuführen, der aus einer verarmten Bauernfamilie im Kreise Chou-chou 涿州 (heutige Provinz Ho-pei) stammte und gezwungen war, in Pei-chou 貝州 beim Militär seinen Unterhalt zu verdienen. Da ihm auch nachgesagt wurde, seine Mutter habe ihm das Zeichen Glück auf den Rücken eintätowieren lassen, mag dies u. U. als gutes Omen und Leitstern für seine Gefolgsleute gedient haben.² Am 17. Dezember 1047 besetzt er die Stadt Pei-chou und ruft sich zum Großfürsten von Tung-p'ing 東平郡王 aus.³ Die hinter ihm stehende Mi-le-Sekte 彌勒教 förderte den Maitreya-Kult, dessen religiöse Zielsetzungen in dem Roman einer taoistischen Überformung weichen müssen.

Doch bieten die Geschichtsquellen im Falle des Aufstandes wenig Fakten über seine magischen Hintergründe. So sind zwei historische Gefolgsleute des Wang Tse, nämlich Chang Luan 張鑣 und Pu Chi 卜吉, im Roman als Zauberer erwähnt, die nach den Quellen jedoch lediglich untergeordnete Militärs waren.⁴ Es wurde darum schon vermutet, daß ein anderer Aufstand den Stoff dazu lieferte, zumal für die Gestalt der Hexe Hu Yung-erh 胡永兒 ein geschichtliches Äquivalent in der Zauberin T'ang Sai-erh 唐賽兒 zu finden wäre.⁵ Nachdem diese am Ch'ing-ming-Fest das Grab ihres frühverstorbenen Mannes gefegt hatte, so wird berichtet, fand sie auf dem Heimweg ein Buch über Kriegführung und ein magisches Schwert, mit Hilfe derer sie ihre Künste entwickelte und bald eine Schar Gesetzloser um sich gesammelt hatte, die im Jahre 1420 einen Aufstand auslösten. Die Regierung hielt ihn immerhin für gefährlich genug, um sämtliche in den Provinzen Chihli und Shantung "herumstreunenden" Frauen und Nonnen (an die 10 000!) zu verhaften, in der vergeblichen Hoffnung, die geflüchtete "Hexe" zu fassen.⁷ Einige Parallelen, wie das Zauberbuch, aber auch die von ihr belebten, kämpfenden Papiersoldaten und ihr selbstzugelegter Titel "Buddhamutter" 幫母⁶ lassen sich in dem

1) Vgl. die ausführliche Studie von Georgij Jakovlevič Smolin, Antifeodal'nye vosstanija v Kitae vtoroj poloviny X - pervoj četverti XII v., zu Wang Tse insbes. S. 307-313, 355-360, 366-373 u. 475-477; außerdem seinen Aufsatz "La révolte de la société secrète du Mi-lê-chiao conduite par Wang Tsê (1047-1048)", in: Etudes Song in memoriam Etienne Balazs, Ser. 1/2, S. 143-170. Eine kurze Lebensbeschreibung sowie Quellenmaterial zum Aufstand ist bei Hu shih-pao (Hu-pen hsiao-shuo kai-lun, Bd. 1, S. 259f.) zu finden.

2) Smolin, Antifeodal'nye vosstanija, S. 355.

3) Ibid., S. 360.

4) Hanan, op. cit., S. 207.

5) Vgl. den Aufsatz von Eichhorn, "Der Aufstand der Zauberin Sai-êrh im Jahre 1420", OE, Jg. 1, 1954, S. 11-24.

6) Ibid., S. 17.

7) Eichhorn, op. cit., S. 12.

Roman wiederfinden.¹ Nicht von ungefähr weist der Roman zahlreiche Ähnlichkeiten mit dem berühmteren, älteren Shui-hu-chuan auf.

Im folgenden soll ein kursorischer Überblick mit übersetzten Textausschnitten über die von Feng Meng-lung stammenden, für unsere Fragestellung wichtigen Kapitel gegeben werden. Da diese Fassung seit kurzem in deutscher Übersetzung vorliegt², erübrigt es sich, auf alle Kapitel einzugehen.

Die ersten beiden Kapitel³ spielen sich im taoistischen Jenseits ab, mit Rückblenden in die T'ang- und Chan-kuo-Zeit, als die Herrscher Hsüan-tzung bzw. der Prinz von Wu vom rechten Weg abwichen.

Ein kecker, listenreicher weißer Affe, der an denjenigen des Hsi-yu-chi erinnert und oft in Gestalt eines weißhaarigen Herzogs Yüan 袁公⁴ auftritt, lernt von einer Abgesandten des Jadekaisers, der "Dunklen Maid des neunten Himmels" 九天玄女娘娘⁵, die eigentlich den Untergang von Yüeh besiegeln soll, die Zauberkunst. Er kehrt mit einem kleinen Zauberbuch, dem "Nach-Wunsch-Heft" 如意册, in seine Höhle am Yün-meng-shan zurück und schreibt die 108 taoistischen Verwandlungskünste an beide Wände. Da das Buch nicht in die Hand von Menschen gelangen darf, verursacht sein Verschwinden im Himmel einige Turbulenzen, und der Affe entgeht nur mit knapper Not der Verurteilung durch den Herrn des Großen Bären-Gestirns 北斗星君, die Tod bedeutet hätte.⁶

-
- 1) Allerdings haben diese Ereignisse zumindest auf die Lo Kuan-chung'sche Romanfassung keinen Einfluß gehabt, (Hanan, op.cit., S.207). Ebenso geht auch die Episode mit den Papiersoldaten auf ältere Erzählungen zurück (Hanan, S. 206 u. 211).
 - 2) Manfred Porkert, Lo Guanzhong und Feng Meng-long, Der Aufstand der Zauberer, erschienen bei Insel.
 - 3) Zur Besprechung wird die taiwanesishe Ausgabe gewählt (P'ing-yao-chuan, Lo Kuan-chung/ Feng Meng-lung (Verf.), Wen-kuo shu-chü 1981), die sich von der ein Jahr später erschienenen volksrepublikanischen Ausgabe (P'ing-yao-chuan, Lo Kuan-chung/ Feng Meng-lung, Shanghai ku-chi ch'u-pan-she) kaum unterscheidet.
 - 4) Wie Hu bei Füchsen, ist Yüan ein häufiges Affenpseudonym, wenn sie in Menschengestalt auftreten.
 - 5) Die "dunkle Maid", Hsüan-nü, gilt im taoistischen Pantheon als Lehrmeisterin des gelben Kaisers, die sowohl in Sexualhandbüchern als auch in Werken über Kriegskunst eine Schlüsselfigur darstellt. (Sex und Militär sind terminologisch verwoben, da der Geschlechtsakt oft mit dem Vokabular eines Kampfgeschehens umschrieben wird.) Hsüan-nü wird zuweilen auch mit Hsi-wang-mu identifiziert (van Gulik, Sexual Life, S. 75f.).
 - 6) Idema hat darauf hingewiesen, daß die ersten Kapitel des P'ing-yao-chuan deutlich das Hsi-yu-chi imitieren (W. L. Idema, Chinese Vernacular Fiction. The Formative Period). Das Topos von in Berghöhlen verborgenen Schriften, deren Studium zu übernatürlichen Fähigkeiten verhilft, ist ein früher Bestandteil taoistischer Legendenbildung. S. dazu die Chang Tao-ling-Legende (Wilhelm Grube, Religion und Kultus der Chinesen, S. 117).

Das dritte Kapitel bringt einen Szenenwechsel, der erst einmal ganz vom Eingangsthema wegführt und mit einem theoretischen Essay über Füchse anschließt. Es beginnt wie folgt:

Wechselbälger, Wandlungen gibt es vielerlei,
[Doch] niemand übertraf jemals den Fuchs an Zauberei.
Ein falscher Buddha im Götterkleid ist nicht zu erkennen,
Wer zweifelt schon, daß Sheng Ku-ku 聖姑姑 kein solcher sei?
Ein Wort besagt, alles Gewürm und Getier könne sich wandeln, so der
Schlangenkopffisch 黑魚 in einen Mann, eine weiße Schnecke 白虫累
in eine Schönheit, der Tiger in einen Bonzen oder eine alte Frau.
Ein Büffel wird zum König, ein Leopard zum General, der Hund
erscheint als Grundbesitzer, der Hirsch als Taoistenpriester und der
Wolf als kleiner Junge. 1)

Die Erzählliteratur [darüber] ist unüberschaubar.

Unter [all diesen verwandlungsfähigen Kreaturen] gibt es nur die
beiden Spezies der Menschenaffen und der Affen, die mehr "geistige
Natur" 靈性 [als die anderen] besitzen. Insgesamt gesehen
[jedoch], reichen [auch] sie nicht an die Verwandlungen und
Zauberkünste von Füchsen heran. Und das hat viele Gründe. Ein Fuchs
ist von Natur aus mit einer spitzen, langen Schnauze ausgestattet.
Sein Kopf ist klein, sein Schwanz ist groß. Sein Fell ist gelb 黃;
2) es gibt [aber] auch schwarze 玄 und weiße 白 Füchse, weil sich
mit zunehmendem Alter ihre Fellfarbe ändert.

Im Hsüan-chung-chi heißt es: "Ist der Fuchs 50 Jahre alt, kann er
sich in einen Menschen verwandeln, ist er 100 Jahre alt, weiß er
alles, was auf 1000 li vor sich geht. Mit 1000 Jahren verrichtet er
im Himmel Dienst, und Menschen können gegen ihn nichts ausrichten.
Dieser heißt "Himmelsfuchs". Er ist mit giftiger Dämonie vertraut
und kann tausenderlei Gestalt annehmen." 3)

Aus diesem Grunde ist es seit jeher so, daß Füchse häufig mit
Menschen verglichen werden. Will man sagen, daß jemand verführerisch
schön ist, dann nennt man das "Fuchsschönheit" 狐媚, ist jemand
von unstetem Wesen, bezeichnet man das als "füchsisches Mißtrauen"
狐疑, wenn jemand vorgibt, es ehrlich zu meinen, nennt man das
"füchsische Falschheit" 狐假, "drei Freunde und vier Kameraden"
三朋四友 4) nennt man "Fuchsgesindel" 狐群 5).

Hört nun, verehrter Leser, noch eine Erläuterung zu dem Ausdruck
"Fuchsschönheit": Im allgemeinen sucht eine Fähe Männer zu verführen
und verwandelt sich deshalb in eine schöne Frau. Ein Fuchs trachtet,
Frauen zu verführen und verwandelt sich dazu in einen stattlichen
Mann. Das geschieht nur, um "Yin-Sekret" 陰精 bzw.
"Yang-Flüssigkeit" 陽血 zu sammeln, was dazu dienen soll, sich zu
vervollkommen und zu läutern.

-
- 1) Cf. die Ähnlichkeit mit Pao-p'u-tzu [nei-p'ien], ch. 17.
 - 2) Ein vermutlich am Shuo-wen chieh-tzu orientiertes, ziemlich freies Zitat, (s. o. Kap. 2.2.4).
 - 3) Vgl. den ebenfalls recht frei wiedergegebenen Text mit der Hsüan-chung-chi-Übersetzung (s. o. Teil 3, Vorspann). Die Betonung liegt nun stärker auf dem Himmelsfuchs.
 - 4) Im Ch'eng-yü tz'u-tien, S. 636, wird das ebenfalls von Feng Meng-lung stammende Hsing-shih heng-yen, Kap. 5, zitiert, in der Bedeutung von "kein anständiger Umgang", "Gelichter".
 - 5) Ibid., S. 312. Besser bei Porkert: Heute mit diesem, morgen mit jenem paktieren nennt man "füchsische Kumpanei" (S. 49).

Wenn ihr wissen wollt, welche Verwandlungskünste sie anwenden, so hängt das natürlich von ihrem Karma ab. Will eine Fähe sich in eine Frau verwandeln, benutzt sie gewöhnlich die Schädelkalotte einer verstorbenen Frau als Kopfbedeckung. Will ein Fuchsrüde sich in einen Mann verwandeln, nimmt er den Schädel eines verstorbenen Mannes, um ihn sich über den Kopf zu stülpen. Dann wenden sie sich zum Mond und verbeugen sich. Ist die Zeit zur Verwandlung noch nicht reif, kollert der Schädel wieder vom Kopf herunter. Bleibt er aber fest darauf sitzen, brauchen sie nur sieben mal sieben, [d.h.] 49 Verbeugungen 1) zu machen, dann richten sie sich vom Boden auf und verwandeln sich in Mann oder Frau. Sie pflücken Laub und Blütenblätter, drapieren sie um ihren Körper, und im Nu wird daraus (fünf-)farbige modische Kleidung. Wenn Menschen diese schöne Erscheinung in ihrer prachtvollen Robe erblicken und noch dazu ihre wohlgesetzte Rede und ihr hübsches Lachen [vernehmen], die fremd und dabei doch vertraulich ist, dann vermag sie [bei ihnen] alles ins Wanken zu bringen. Von rechtschaffenen Männern und tugendhaften Frauen abgesehen, gehen ihr neuneinhalb von zehrn in die Falle. Das bezeichnet man als "Fuchsschönheit".

Aber damit nicht genug. Sie können auch einem buddhistischen Mönch als Buddha erscheinen oder einem Taoisten als Genius. Sie täuschen die Menschen, daß man sie verehere und ihnen Opfer darbringe. Deshalb gab es zur T'ang-Zeit auch das Wort von den Fuchsgöttern, denen jeder opfern und Respekt entgegenbringen mußte. Damals lautete ein Sprichwort:

"Wo kein Fuchsdämon, wird kein Dorf bewohnt" 2).

Wenn das auch aus der Wu-tai-Zeit überliefert ist, gibt es doch nach wie vor [solche Berichte]. Ein Gedicht lautet:

"Wird auf Erden alles Trug,

Gilt ein Geisterfuchs als wahr.

Sind die Menschen ohne Falsch,

Droht ihm himmlische Gefahr." 3)

Diese theoretische Einleitung zu Kapitel 3 enthält verstümmelte Zitate bereits bekannter Quellen. Ōta macht auf ein aus der Ära Wan-li (1573 - 1620) stammendes Werk aufmerksam, aus dem der Autor vermutlich sein Wissen aus zweiter Hand schöpfte: Das Hu-mei ts'ung-t'an 狐媚叢談 bestehend aus fünf chüan, befand sich in dem Katalog von Chao Yung-hsien 趙用賢 (1535 - 1596), Chao-ting-ch'ai shu-mu 趙定宇書目.⁴ Möglicherweise hatte es denselben Verfasser wie das Hsien-kuei-hu t'an 仙鬼狐談 in drei Kapiteln, von Lin Lo-shan 林羅山 (1583 - 1657), der ein offensichtliches Interesse an Füchsen hatte.⁵

Auf den gelehrten Prolog folgt eine exemplarische Begebenheit: In einem kleinen Dorf werden der Frau des Jägers Chao T'ai 趙臺 in dessen Ab-

1) Die magische Zahl Sieben bezieht sich vermutlich auf die Sternenkongstellation 七星 und damit auf Ursa Major 北斗, vor der sich Füchse gewöhnlich verbeugen. S.a. den Artikel zur Zahlenmystik von Hsiao Ping, "Chung-kuo ku-tien hsiao-shuo te tien-hsing-chün", in: Ming Ch'ing hsiao-shuo yen-chiu, Bd. 2, S. 19-47.

2) Ch'ao-yeh ch'ien-tsai, s.o. Kap. 4 (Vorspann).

3) P'ing-yao-chuan, h. 3, S. 15ff.

4) Ōta, op.cit., S. 413.

5) Ibid., S. 415ff. Die in der Naikaku Bunko-Bibliothek befindliche Kopie des Hu-mei ts'ung-t'an ist mit Lo Shan-tzu unterzeichnet.

wesenheit immer wieder von einem hübschen jungen Gelehrten Avancen gemacht. Es ist ein Fuchsgeist, den der Gatte sogleich auf Grund seiner ungewöhnlichen Fußspuren in Verdacht hat. Außerdem ist kein Mann namens Hu (!) Ch'u 胡黜 in der Nachbarschaft bekannt.

Als Chao auf einer Jagd vom Weg abkommt und in die Dunkelheit gerät, beobachtet er einen Fuchs, 'der sich auf die altbekannte Art, mit einer Schädelbedeckung vor dem Mond verbeugt und die Gestalt jenes unbekanntes jungen Mannes annimmt. Chao trifft ihn mit dem Pfeil am linken Bein. Der Fuchs flieht in seiner ursprünglichen Gestalt. Chao vermag die Geschichte zu Hause kaum glaubhaft zu machen, außerdem hindert ihn anhaltendes Unwetter, der Blutspur zu folgen und den Beweis für seine Behauptungen anzutreten.

Nun erfolgt aber - und dies ist ein ungewöhnliches Verfahren - ein Szenenwechsel, der in die Welt der verfolgten Kreatur blendet:

[Der Fuchs] war der Sohn einer alten, weißhaarigen Füchsin. Diese alte Füchsin konnte sich bereits seit unzähligen Jahren verwandeln. Sie hatte sich einen klingenden Titel zugelegt, Sheng Ku-ku 聖姑姑 ("Heilige Muhme") 1) Am Fuße des Yen-men-shan 雁門山 ("Wildganstorberg") 2) hatte sie in einer großen Höhle ihre Behausung. Zu beiden Seiten des Berges ragten steile Gipfel fast bis in den Himmel empor. Die aus Nord und Süd vorüberziehenden Wildgänse [mußten] dazwischen hindurchfliegen, weshalb man [diese Schlucht] "Wildganstor" nannte. Hier hatte Sheng Ku-ku ein männliches und ein weibliches Junges zur Welt gebracht. Das eine nannte sie Hu Ch'u-erh 黜兒, das andere Hu Mei-erh 胡媚兒. 3) Ursprünglich ist es so, daß Fuchsgeister im Alter von 500 Jahren und darüber sich meist Pai 白 oder K'ang 康 nennen, und im Alter von 1000 Jahren heißen sie gewöhnlich Chao 趙 oder Chang 張, doch kommt der Name Hu 胡 am häufigsten vor. An jenem Abend, [als Ch'u-erh verletzt zurückkam] brachte Sheng Ku-ku Mei-erh im Mondschein ein paar alchimistische Künste bei. 4)

Anders als bei den Fuchserzählungen der Vor-Tang-Zeit, die bei der Schilderung der "merkwürdigen" Ereignisse in emotionaler Neutralität verharren bzw. denen der T'ang- und Sung-Zeit, als die fuchsische Heldin

-
- 1) Hu Shih-pao (op.cit., S. 159) erwähnt ein anonym verfaßtes tsa-chü mit dem Titel "Sheng Ku-ku" 聖姑姑 aus dem Titelkatalog T'ai-ho cheng-yin p'u 太和正音譜 sowie aus dem Katalog Yeh-shih-yüan shu-mu 也是園書目 "Nü ku-ku shuo-fa sheng-t'ang chi" 女姑姑法升堂記, wobei er einen Zusammenhang mit dem vorliegenden Roman nur vermuten kann.
 - 2) Ein berühmter Bergpaß, gleichzeitig Tor der Großen Mauer, in Nordwest-Shansi. Hier irrt Porkert, der vom "Westen der Provinz Shandong" spricht, (op.cit., S. 60).
 - 3) Vgl. den Namen der Füchsin in der gleichnamigen Erzählung, "Hu Mei-niang chuan" 胡媚娘傳 aus dem Chien-teng yü-hua (s. Kap. 6.6.).
 - 4) P'ing-yao-chuan, h. 3, S. 21.

dem menschlichen Liebhaber menschliche Gefühle entgegenbrachte, wird die Fuchswelt selbst ins Menschliche transportiert. Wir sehen eine "normale" Familie vor uns, eine zu Tode erschrockene Mutter, die alles daran setzt, den schwerverletzten Sohn zu retten.

In Kapitel 4 erhält die Mutter von dem Arzt Yen Pen-jen 嚴本仁 (genannt San-tien 三點)¹, einem "halben Heiligen", die lebensrettende Medizin, obwohl er ihre Fuchsnatur am Pulsschlag erkannt hat. Der Sohn kann geheilt werden, lahmt aber von nun an und bekommt den Spitznamen Tso-ch'üeh 左癱.

Nach dem Vorfall beschließt die Fuchsfamilie, sich an kompetenterer Stelle weitere Zaubertechniken anzueignen, um sich in Zukunft besser schützen zu können (Kapitel 5).

Da die Füchse von dem in der Affenhöhle verborgenen himmlischen Zauberbuch bereits erfahren haben, beschließen sie, dorthin aufzubrechen. Unterwegs suchen sie bei Schneegestöber Zuflucht in einem Kuan-ti-Tempel, wo der Kloostervorsteher Chia Tao 賈道 ein Auge auf die hübsche Mei-erh wirft. Er versucht durch alle möglichen Tricks an Mei-erh heranzukommen, doch schließlich ziehen die beiden Frauen allein weiter und nur Ch'üeh-erh bleibt sein Schüler (Kap. 6).

Unterwegs, im Wald, nicht weit von ihrem Ziel, geraten Mutter und Tochter in einen schwarzen Wirbelsturm. Dieser "Geisterwind" leitet zum Traumerlebnis Sheng Ku-kus über.² Als der Sturm nachläßt, sieht sie sich zwei Bewaffneten gegenüber, die sich verneigen:

"Die Kaiserin T'ien 天后 ("Himmlische Kaiserin") läßt Euch zu einer Audienz bitten!" "Wer ist denn die Kaiserin T'ien?" rief die Alte. "Die Kaiserin Wu Tse-t'ien der T'ang-Dynastie." - "Kaiserin Tse-t'ien ist doch schon lange tot, wie kann sie hierher zurückkehren? Was könnte sie von einer alten Frau [wie mir] wollen, daß sie mich rufen läßt?"

"Daß sich die Kaiserin jetzt an diesem Ort befindet, hat etwas mit Eurem Karma zu tun. Da sich die Daten [Eurer Lebenswege] kreuzen, bitten wir Euch, uns zu folgen. Wenn Ihr dorthin kommt, werdet Ihr schon den Grund erfahren."

Die Alte hatte etwas Angst und zauderte, [doch] die beiden Bewaffneten nahmen sie in die Mitte, ob sie nun wollte oder nicht. 3)

-
- 1) Einen solchen berühmten Arzt gab es wirklich. Doch hieß er Fan Yi 范益 und lebte zur Yüan-Zeit, (Öta, op.cit., S. 413). Im Chü-i-lu 居異錄 heißt es, in der Regierungsära Chih-cheng (1341 - 1368) habe er einen alten Fuchs aus den Westbergen, als Frau verkleidet in Behandlung gehabt. Er habe ihn zur Rede gestellt, jener weinend gestanden und sei mit der Arznei verschwunden, (Ku hsiao-shuo kou-ch'eng, Bd. 1, S. 65f.).
 - 2) Auf die wichtige Rolle von Traumerlebnissen in der chinesischen Erzählliteratur geht Dell R. Hales in seinem Aufsatz "Dreams and the Demonic in Traditional Short Stories" ein (in: William H. Nienhauser, Critical Essays on Chinese Literature, S. 71-88).
 - 3) P'ing-yao chuan, h. 6, S. 43ff.; cf. Porkert, op.cit., S. 101f.

Schließlich kommt es zu einem Gespräch mit der Kaiserin, der Lo Pin-wang einmal den Titel "Fuchsschönheit" verliehen hatte. Nun schließt sich der Kreis, der zur T'ang-Zeit mit der Gleichsetzung weiblicher Kaiser - verdorbene Frau - Füchsin begonnen hatte, in einem Zwiegespräch von Frau zu Frau bzw. "Füchsin" zu Füchsin, einem Gespräch von Wu Tse-t'ien mit einer "ihresgleichen":

"Nur keine Scheu!" sprach die "Göttliche Kaiserin" 1), "Unser heutiges Zusammentreffen ist kein Zufall. Ich möchte mit Dir ausführlich das Karma diskutieren. Das ist in einem einzigen Gespräch kaum zu erschöpfen." [...] Die Alte fragte nochmals: "Welche Befehle hat die Kaiserin, daß sie sich herabläßt und ein von Menschen verabscheutes primitives Wesen der Bergwildnis zu sich rufen läßt?" "Du sollst Dich selber nicht geringer schätzen als einen Menschen! Du bist ein Mensch unter den Füchsen, während ich eine Füchsin unter den Menschen war. Wenn ich die Proklamation des Gelehrten Lo 2) lese, bin ich noch heute schockiert und muß mich - im Gegenteil - vor Dir schämen!" [...] "Ich habe damals Lo Pin-wang seines Talents wegen bewundert. Nachdem er verhaftet worden war, sagte man mir, er sei enthauptet worden, aber ich brachte es nicht über mich, seinen Kopf zu betrachten. Wer konnte wissen, daß er der Falsche, Lo Pin-wang aber geflohen und Mönch geworden war! 3) Dies ist nur ein Beispiel, wie damals Beamte das Kaiserhaus zum Narren hielten. Außenstehende meinen immer noch, ich hätte zu viel von der Todesstrafe Gebrauch gemacht. Wo gibt es nur Gerechtigkeit?" Und mit einem Seufzer fuhr sie fort: "Der Gelehrte Lo ist Mönch geworden, während ich, statt in den Himmel aufzusteigen, immer noch im Reich der Schatten aufgehalten werde. 4)

Das Paradoxon "Mensch unter Füchsen - Fuchs unter Menschen" steht in der Tradition von Po Chü-i. Während Menschenfrau und Füchsin einander in der folgenden Literatur immer mehr angeglichen wurden, sind nun die Rollen gar vertauscht: Die Füchsin, die "gute alte" Mutter Sheng Ku-ku, wird als ein in die Geisterwelt geratenes menschliches Wesen dargestellt, während die verstorbene Kaiserin schon fast als böse Dämonin erscheint. Wu Tse-t'ien klagt über die Grabschändung, die ihr der Rebell Huang Ch'ao 黄巢⁵ zugefügt hat, um sich gleich darauf mit ihm auf eine Stufe zu stellen - ein geschickter Schachzug des impliziten Autors, sie als Usurpatorin, auf gleicher Stufe mit dynastiefeindlichen Rebellen, zu diffamieren.

"[...] Wann immer die Zeit für Mord und Totschlag angebrochen ist,

1) Den Titel T'ien-hou 天后 legte sich Wu Tse-t'ien im Jahre 674 selbst zu, noch zu Lebzeiten von Kao-tsung, (BD 2331).

2) Von Porkert mißverstanden, (op.cit., S. 103).

3) Dies entspricht den historischen Dokumenten, s. BD, Nr. 1391.

4) P'ing-yao-chuan, h. 6, S. 44f.; cf. Porkert, op.cit., S. 103f.

5) Der Aufstand des Huang Ch'ao fand 874 - 884 statt. Näheres vgl. BD, Nr. 847.

läßt der Himmel den König der Māra 魔王 1) auf die Erde kommen. Ich wurde zu Beginn der T'ang-Zeit geboren, Huang Ch'ao am Ende. Wenn wir auch in unterschiedlicher Gestalt, als Mann bzw. als Frau, aufgetreten sind, sind wir doch gleichermaßen Māras. Als ich an der Macht war, konnte mir niemand auf Erden etwas verbieten, wie hätte ich es gekonnt, als Huang Ch'ao [es war]?"

Die Alte warf ein: "Ich hörte, Ihr hattet während Eurer Herrschaft Standbilder gießen, Pagoden errichten und buddhistische Rituale abhalten lassen, und [auch] Huang ordnete buddhistische Rituale an, was keine geringen Verdienste sind. Weshalb hat es Euch später auf den Weg zur Hölle verschlagen?"

"Alle Menschen streben zunächst nach reiner Gesinnung" 2), antwortete T'ien-hou, "um schließlich dafür belohnt zu werden. Ich war im Inneren unlauter und begab mich auf den Pfad des Bösen. Gleichzeitig genoß ich in vollen Zügen mein glückliches Frauengeschick. Nur sehnte ich mich unendlich danach, [selbst] ein Mann zu sein, und meine Gebete an Buddha drehten sich nur um das eine. Heute wird sich [endlich] mein Schicksal erfüllen, und der Himmel gewährt mir die Gnade, als Mann wiedergeboren zu werden." 3)

Die Frau, die es sich anmaßte, Kaiserin zu werden, wird als Mannweib, ja Möchtegernmann, beschrieben. In ihren folgenden Ausführungen stellt sie die Verbindung zum Hauptteil des Romans her, in dem bereits bekannte Gestalten in neuer Inkarnation erscheinen sollen. Hu Mei-erh, der Tochter von Sheng Ku-ku, soll laut Prophezeiung die Rolle einer Konkubine der als Mann wiedererstandenen Kaiserin zufallen, als Vergeltung für ihre Vergehen in einer früheren Existenz, als Chang Liu-lang 張六郎 (? - 705)⁴. Das durch fuchsische Metamorphose bedingte Pendeln zwischen menschlicher und tierischer Existenz wird also mit fortschreitender Handlung eingebettet in den globaleren buddhistischen Reinkarnationskreislauf, der taoistische Inhalte verdrängt. Mit der historisch belegbaren Vorgeschichte wird die Verbindung zu dem ebenfalls historischen Aufstand geknüpft: Wu Tse-t'ien prophezeit ihre Wiedergeburt als Rebellenführer Wang Tse. (Das gleiche Zeichen im Namen mag ein Zufall sein, kommt aber der doch recht weit hergeholten Verbindung beider Personen zustatten.)

In einer Erzählung des Ching-shih t'ung-yen⁵ bringt Feng Meng-lung eine

-
- 1) Soothill, op.cit., S.486: "The king of Māras, the lord of the sixth heaven of the desire-realm". Māra ist das zerstörerische böse Prinzip, das seine verderbenbringende Töchter zur Erde schickt.
 - 2) Dies nun orthodox konfuzianische Gedanken - Meng-tzu: "Der Mensch ist von Geburt an gut."
 - 3) P'ing-yao-chuan, h.6, S. 45; cf. Porkert, op.cit., S. 104.
 - 4) Der mit seinem hao Liu-lang genannte Chang Ch'ang-tsung 張易之 war mit seinem Bruder zusammen lange Favorit und Liebhaber der Kaiserin und wurde in ihrem Todesjahr als Verräter hingerichtet, weil er angeblich einen Staatsstreich geplant hatte, (BD, Nr. 22).
 - 5) "Wang An-shih san-nan Su hsüeh-shih" 王安石三難蘇學士, cf. Bishops Übersetzung, op. cit., S. 120. In der Ausgabe von T'an Cheng-pi scheint diese (zu obszöne?) Stelle ausgelassen, (San-yen liang-pai tz'u-liao, Bd. 1, S. 238-242).

von grimmigem Humor zeugende weitere Verbindung zwischen Kaiserin Wu und männerverschlingenden Füchsin zustande. Su Tung-p'o 蘇東坡 (1036 - 1101) und Wang An-shih 王安石 (1021 - 1086) kommen im gelehrten Disput auf den Ausdruck "Geht es dem 'Herrn nach meinem Geschmack' gut?", den Wu Tse-t'ien bei der Frage nach ihrem Liebhaber benutzt haben soll. Als nächster Satz müßte folgen: "Ich habe ihn schon verspeist." Dies sei eine Anspielung auf ein fiktives hanzeitliches Werk, worin zwei neunschwänzige Fuchsschwestern sich mit einem potenten Taoisten vergnügen, bis nach Anblick ihrer wahren Gestalt seine Manneskraft versiegt und er kurzerhand in Abwesenheit der einen von der anderen verspeist wird. Nach Rückkehr ihrer Schwester folgte obiger Dialog. Die Anekdote ist ein weiterer Beweis für geschickte assoziative Verknüpfungen, die eine Verbindung zwischen Wu Tse-t'ien und Fuchsdämonen suggerieren sollen.

Dunkle Worte und Prophezeiungen gibt die Kaiserin der Füchsin mit auf den Weg. Schließlich findet sich die Alte, wie aus einem Traum erwachend, am Grabhügel der Kaiserin wieder. (Erneut die Assoziation: Füchse an Gräbern haben mit Toten Verkehr.) Mei-erh bleibt verschwunden.

Sheng Ku-ku wird dank ihrer Zauberkünste am Hsi-yüeh Hua-shan 西嶽華山, Kreis Hua-yin 華陰縣, bald als "lebender Buddha" verehrt (Kap. 7). Währenddessen findet ein alter Taoist ein Ei, aus dem ein Junge ausgebrütet wird. Trotz seiner Versuche, das unglückverheißende Wesen wieder aus der Welt zu schaffen, bleibt das Kind am Leben, wird ausgesetzt, von Mönchen gefunden und aufgezogen. Auf Grund seiner Herkunft wird der Knabe "Bruder Ei" (Tan-tzu ho-shang 蛋子和尚) genannt, und man munkelt, er sei ein Fuchs. Als er größer geworden ist, pilgert er los, auf der Suche nach dem Himmelsbuch, in dessen Besitz er erst nach dem dritten Anlauf gelangt (Kap. 9-12). Im Traum wird ihm die Begegnung mit Sheng Ku-ku prophezeit. Er sucht sie auf und hilft der alten Füchsin, sich die Künste des Himmelsbuches anzueignen.

Der Mönch, der sich in Hu Mei-erh verliebt hatte, wird vor Sehnsucht nach ihr krank und stirbt schließlich, (Kap. 13). So ist der Kreis zur männerverderbenden Füchsin wieder geschlossen. Er wird in der Familie Chiao 焦 wiedergeboren, während Mei-erh als Yung-erh 永兒 in die Familie Hu 胡 wiederkehren wird.

Auch der Sohn Ch'üeh-tzu sucht am Hua-shan seine Mutter auf, die mit Tan-tzu ein lustiges Leben führt.

Kaiser Chen-tsung 真宗 (reg. 998 - 1023), der erste Sung-Herrscher, erfährt im Traum von dem Himmelsbuch (Kap. 14), das als glückliches Omen

für die junge Dynastie herbeigeschafft werden soll.¹ Der ihn dabei beratende Beamte fällt in Ungnade, als aus den Provinzen nur Falsifikate auftauchen. Er zieht sich zurück und nimmt den Namen Chang Luan 張鑪 an, um zu warten, bis Gras über die Sache gewachsen ist.

Dieser Chang verkuppelt Mei-erh, die während der Erscheinung von Wu Tse-t'ien von einem Wind in die Östliche Hauptstadt getragen worden war, mit dem bei Hofe einflußreichen Eunuchen Lei 雷太監. Er hofft, über diesen Umweg wieder zu Macht zu gelangen (Kap. 15). Da Mei-erh sich alsbald langweilt, läßt sie den blinden Geschichtenerzähler Ch'ü 瞿 kommen. Der erzählt auf ihr Geheiß ein p'ing-hua², dessen Inhalt nun bereits bekannt sein dürfte:

Zunächst erzählte er die Geschichte von Chou-wang und Ta-chi. Er begann damit, daß Ta-chi, eine Schönheit, dem Chou-wang zur Frau versprochen worden war. Als sie auf dem Wege zu ihm [übernachtete], verdunkelte ein sonderbarer Sturmwind Himmel und Erde, der alle vor Furcht zu Boden stürzen ließ. Nachdem der Sturm sich gelegt hatte und man allmählich zu sich kam, saß Ta-chi als einzige nach wie vor aufrecht und unbeweglich da.

Chou-wang sagte ihr Glück voraus, erhob sie zur Hauptfrau und zu den höchsten Gnaden. Keiner konnte wissen, daß Ta-chi längst nicht mehr die echte war. Eine alte jadegesichtige Fuchsdämonin 多年玉面狐狸精³, die mit dem seltsamen Sturm gekommen war, hatte ihre schöne Gestalt angenommen und war selbst äußerlich ganz wie sie geworden. Mit allen erdenklichen Verlockungen betörte sie Chou-wang. Nur zum Ergötzen dieser Konkubine veranstaltete er nächtelange Orgien, ließ einen Teich aus Wein und einen mit Fleisch [behangenen] Wald herrichten. Warnende Beamte bestrafte er mit dem Tode. Seine Zügellosigkeit kannte keine Grenzen. Gleichzeitig litt und murrte das Volk, bis Wu-wang von Chou Truppen zu einer Strafexpedition rüstete. Er schlug Chou-wang auf [dem Schlachtfeld] Mu-yeh 牧野 vernichtend und tötete Ta-chi im Palast.

Nachdem er so eine Weile erzählt hatte, rezitierte er noch vier Gedichtzeilen:

"Der Herrscher der Shang überhäufte sie mit Gnaden,

Daß Ta-chi ein Zauberfuchs - könnt er's erraten?

Der Fuchse Schlaueit mag bedeutend sein,
Schlimmer ist's an [echte] Frau'n wie Lü 呂 4)

und Wu 武 5) zu geraten."

-
- 1) Im Grunde ist diese Episode eine Satire auf die abergläubischen Traum- und Ominadeutungen am jeweiligen Kaiserhofe.
 - 2) Idema vermutet, daß die Mehrzahl der p'ing-hua-Erzähler blind oder Analphabeten waren oder keine Texte benutzten, (op. cit., S. 78)
 - 3) Die Versionen in den drei genannten Werken entsprechen dieser im großen und ganzen.
 - 4) Kaiserin Lü (? - 180 v.Chr.), der im Han-shu ch. 3 gewidmet ist, übernahm als Witwe des ersten Han-Kaisers Kao-tsu 高祖 (reg. 106 - 194 v.Chr.) die Regentschaft für ihren Sohn Hui-ti 惠帝, den sie durch ihre Grausamkeiten in den Wahnsinn getrieben hatte (BD, Nr. 1442).
 - 5) Wu Tse-t'ien.

[...] Nachdem der blinde Ch'ü gegangen war, dachte [Mei-erh] bei sich: "Als 'Fuchsschönheit' vermochte jener [Fuchs] Ta-chis Platz einzunehmen und in die höchste Gunst des Herrschers zu gelangen. Könnte ich mit meinen Verwandlungskünsten es ihr nicht leichtun?"
1)

Es entspricht dem humoristischen Grundzug des gesamten Romans, wenn in dieser Szene einer Füchsin eine Fuchsgeschichte erzählt wird. Daß es sich wieder um die sattem bekannte Ta-chi-Legende handelt, zeugt von der weiten Verbreitung der Thematik zur damaligen Zeit. Ironisch gebrochen ist deshalb auch die Animierung der Füchsin Mei-erh zur Nachahmung. Erst dadurch reift in ihr der verhängnisvolle Entschluß, den Kaiser zu verführen. Die historische Ta-chi ist als Füchsin abgestempelt, wird aber im Verhältnis zu zwei weiteren, originär menschlichen und historischen Nachfolgerinnen bagatellisiert. Trotzdem ist bemerkenswert, daß neben der bereits ausgiebig herangezogenen Wu Tse-t'ien eine weitere historische Persönlichkeit, die berühmt-berüchtigte Kaiserin Lü, in die Nähe der Fuchsdämonie gerückt wird. Das Scheitern der angehenden Femme fatale Mei-erh ist, weil vergleichsweise humoristisch gewendet, unausweichlich. Sie träumt von ihrem Aufstieg zur kaiserlichen Konkubine, den Mutter und Bruder als hohe Würdenträger mit ihr teilen, und von Ehrgeiz getrieben, schleicht sie sich, als Palastdame verkleidet, in die kaiserlichen Gemächer. Sie spuckt in eine Trinkschale und zaubert daraus Tee - Fuchsgeifer diente als Aphrodisiakum.² Der Kriegsgott und Schutzpatron des Kaisers, Kuan-sheng 關聖³, beobachtet erzürnt das Vorgehen und greift ein. Mei-erh wird verfolgt und erschlagen. Am Ende findet man nur eine sterbende Füchsin, während ihre Kleider - eine Reminiszenz an Jen-shih - wie die "abgestreifte Haut einer Zikade" am Boden liegen.⁴ (Kuan-tis Rolle als Fuchsaustreiber ist auch in späteren Quellen belegt.)⁵

1) P'ing-yao-chuan, h. 15, S. 141, Ota, op. cit., S. 156; Porkert, op.cit., S. 282f.

2) P'ing-yao-chuan, S. 143.

3) Kuan Yü 關羽 (? - 220), der Kriegsheld der "Drei Reiche", wird unter seinem erst 1123 verliehenen Ehrentitel "Gerechter und tapferer Prinz über Krieg und Frieden" 義勇武安王 erwähnt, obwohl die Geschehnisse rund hundert Jahre früher liegen müßten. Vgl. die grundlegende Arbeit von Gunter Diesinger zu dieser Gestalt, Vom General zum Gott. Kuan Yü (gest. 220 n. Chr.) und seine "posthume Karriere", S. 172.

4) P'ing-yao-chuan, S. 144.

5) Eine von Léon Wieger aus dem Hsin-chai-hsieh, ch. 5, teilweise übersetzte Erzählung zeugt davon (Folk-lore chinois moderne, S. 147ff.).

Der Eunuchengatte und ihr "Onkel" Chang Luan suchen ahnungslos nach Mei-erh. Schließlich spricht ihre "zauberische" Seele 女魂 zu Chang. Und er sorgt dafür, daß diese, auf ein Bild gebannt, zu ihrer Wiedergeburt (als Hu Yung-erh) nach Pei-chou in die Familie Hu gelangt.¹ Mit Kapitel 16 beginnt die um fünf weitere Kapitel angereicherte, ältere Fassung des Lo Kuan-chung, dessen Gestalten lediglich durch die von Feng Meng-lung vorangestellte, für einen Rahmen bereits zu weitläufige Handlung, als Fuchsgeister erkennbar sind. Feng hat dadurch den Charakter des Romans völlig verändert, da sich die "wahre" Identität der nun geschilderten Aufständischen bereits dem Gedächtnis des Lesers eingeprägt hat. Da auch die folgende Handlung durch Andeutungen und Prophezeiungen aus den ersten Kapiteln vorweggenommen wurde, erübrigt sich eine detaillierte Schilderung der folgenden Kapitel.²

Von der Asche des verbrannten Porträts der Hu Mei-erh wird Hua Haos Ehefrau schwanger und bringt das Mädchen Yung-erh zur Welt (Kap. 6). Dieses lernt von Sheng Ku-ku die Magie und heiratet später Wang Ise. Der Mönch Tan-tzu, Chang Luan und Pu Chi gesellen sich zu ihnen, um sich gegen den grausamen örtlichen Präfekten zu erheben. Da das Paar sich aber einer Herrschaft nicht als würdig erweist, schließen sich die drei den gegnerischen Kräften an, und Tan-tzu verwandelt sich in einen der "drei Sui", Chu-ko Sui 言者葛遂. Im letzten, 40. Kapitel erfolgt programmgemäß die Demaskierung der Fuchse. Der Sheng Ku-ku, die sich in den vielen Jahren zum Himmelsfuchs geläutert hat, ist nur schwer beizukommen, da sie auch der Gefahr eines Zauberspiegels auszuweichen versteht. Erst der Affenkönig (!), der sich damit Straferleichterung verschafft, kann sie unter Mobilisierung der 108 000 Himmelsfuchse dingfest machen.³ Sie ist durch den Tod ihrer Kinder genug gestraft und kommt glimpflich davon. Der Mönch Tan-tzu wird Bodhisattva.

Feng Meng-lungs humorige Darstellung des Fuchstrios, die leicht von der Haupthandlung zu trennen ist, wurde auch schon - wen nimmt es wunder - in der Volksrepublik zu einem Kinderzeichentrickfilm verarbeitet.⁴ Held

1) P'ing-yao-chuan, S. 145.

2) Li Ling-nien (op.cit., S. 70) schlägt eine Dreiteilung des Romans vor, wobei der erste Teil aus den erwähnten 15 Feng-shen yen-i-Kapiteln besteht, der zweite zeigt bis Kapitel 30 den sich entwickelnden Aufstand und der dritte in den letzten 10 Kapiteln seinen Niedergang.

3) P'ing-yao-chuan, h. 40, S. 347. Der Affe als Kontrahent ist ja bereits aus dem Hsi-yu-chi bekannt.

4) Ein paar Abbildungen des Films "T'ien-shu ch'i-t'an" 天书奇谭 von Feng Hsien 冯翊 sind ohne Verweis auf die Originalquelle in CL 5, Mai 1983, S. 106-109 zu finden.

der Geschichte ist der Junge Tan Sheng (für den Mönch Tan-tzu), der nach seiner Geburt aus dem Ei in der Affenhöhle von dem Himmelsbuch eine Steinabreibung macht. Die drei Fuchsgeister, eine durchtriebene alte Frau mit einem täppischen, immer lächerlich wirkenden Sohn und einer verführerischen Tochter, können ihm das Bild abjagen und wiegeln die Bevölkerung auf, der sie mit den erlernten Zaubereien allerlei vorgaukeln. Sie verwandeln sich in Bodhisattvas, lassen sich opfern, becircen Priester und geldgierige Beamte, denen sie Reichtümer versprechen. Sie gelangen bis zum Kaiser, der ihren Verführungskünsten ebenfalls erliegt. Schließlich schafft Tan Sheng Abhilfe, und es kommt zu einem Kampf der Dämonen (Drachen und Tiger am Himmel verschlingen sich), bis der Jadekaiser dem Spuk ein Ende macht und auch den Jungen für seine Eigenmächtigkeit bestraft. Obwohl die Handlung für die jugendliche Zielgruppe zurechtgestutzt wurde, hat man das Motiv der männerverführenden Fuchsfée weitersponnen, wobei die alte Mutter die Kupplerin spielt.

Feng Meng-lung entwickelt die Thematik vom Zauberbuch, das sich im Besitz von Füchsen befindet, in der Erzählung "Hsiao-shui-wan t'ien-hu i-shu" 小水灣天狐貝台書¹ in anderer Richtung. Darin befinden sich Füchse im rechtmäßigen Besitz eines Buches, das ihnen von einem mutwilligen, boshafte Menschen gestohlen wird, und nehmen angemessene Rache in Gestalt seiner Familienmitglieder (das alte Doppelgänger-motiv).² In ihrer fast als human zu bezeichnenden Behandlung der Fuchsthematik können Feng Meng-lungs Aufzeichnungen bereits als Wegbereiter für die Novellen P'u Sung-lings fungieren.

-
- 1) Aus der Novellensammlung Hsing-shih heng-yen, übers. v. Yang Xianyi u. Gladys Yang in The Courtesan's Jewel Box, S. 65-88, unter der Überschrift "The Foxes' Revenge". Die gleiche Übersetzung findet sich bei William McNaughton, Chinese Literature. An Anthology from Earliest Times to the Present Day, S. 379-404. S. a. Martine Vallette-Hémery, "Xingshi Hengyan - Le Livre des renards", in: André Lévy et al., Inventaire analytique et critique du conte chinois en langue vulgaire, Teil 1, Bd. 2, S. 596-599; Adrian Baar (Übers.), "Die Rache der Füchse", in: Chinesische Gespenstergeschichten, S. 29-43. Die Handlung geht auf die T'ang-Novelle "Wang-sheng" 王生 im Ling-kuai-lu 靈怪錄 von Niu Chiao 牛山齋 zurück (s. Edwards, op. cit., S. 356f.).
 - 2) S. a. die in der Einleitung erwähnte Paraphrase in Borges Handbuch der phantastischen Zoologie, op. cit., Bd. 8, S. 49.

6.6. Ein hybrider Füchsinnentyp in Ming-Novellen

Im Roman Hsi-yu-chi und in einer Ch'ing-so kao-i-Erzählung war bereits eine andersartige, vom Image der fatalen Verderberin abweichende Füchsinnengestalt angeklungen, die jedoch noch nicht die in T'ang-Novellen geschilderten positiven Dimensionen einer Jen-shih erreicht. Die Hsi-yu-chi-Füchsin verharret in weiblich-schwacher, konturenloser Passivität. Zauberische Fähigkeiten kommen gegenüber denen ihren gewaltigeren dämonischen Mitspieler gar nicht erst zum Vorschein, während die Sung-Füchsin Tu-ku aktiv in das Leben des Helden eingriff und ihm erheblich schadete. Ähnlich wie Tu-ku ist die Hauptgestalt einer verhältnismäßig frühen¹ Ming-Novelle aus dem Chien-teng yü-hua (ch. 1) des Li Ch'ang-ch'i 李昌祺 (1376 - 1452), mit dem Titel "Hu Mei-niang chuan" 胡媚娘傳² gelagert.

Huang Hsing 黃興 war Kurier [der Poststation] von Hsin-cheng 新鄭 3). Einmal, als er ausgeritten war, wurde er auf dem Heimweg vom Einbruch der Nacht überrascht. Müde geworden, ruhte er sich in einem Wäldchen aus. Da erblickte er einen Fuchs, der sich einen menschlichen Schädel aufsetzend gegen den Mond verneigte und sich plötzlich in eine Frau verwandelte, eine sechzehn-, siebzehnjährige außergewöhnliche Schönheit, die sich weinend auf den Weg nach Hsin-cheng begab und schluchzend [dahinschlenderte]. Hsing folgte ihr, um sie nicht aus den Augen zu verlieren. Die Füchsin, der entgangen war, daß er sie beobachtet hatte, zeigte sich von ihrer reizendsten Seite.

Hsing bemerkte bei sich: "Bei solch einer seltenen Ware sollte man direkt zugreifen!" 4) Darauf fragte er [laut]: "Wer ist nur diese Dame, die hier mitten in der Nacht ganz allein herumläuft?"

Sie antwortete: "Ich komme aus Hang-chou 杭州 5) und heiße Hu 胡 ,

-
- 1) Cf. James B. Parsons Einteilung der Dynastie in sechs Etappen (1. 1368 - 1402: anfängliche Stabilität, 2. 1403 - 1449: größte Stabilität, 3. 1450 - 1505: beginnender Niedergang, 4. 1506 - 1566: entscheidender Niedergang, 5. 1567 - 1620: leichte Erholung, 6. 1621 - 1644: endgültiger Niedergang), die von Nienhauser auf die Novellistik übertragen wurde, (William H. Nienhauser, "Aspects of a Socio-Cultural Appraisal of Ming Short Fiction - the Chien-teng hsün-hua and its Sequels as Example", Tamkang Review 10, 3/4 (Spring and Summer 1980, S. 555).
 - 2) Im Chien-teng hsün-hua, dem Vorbild für diese Novellensammlung, ist im übrigen keine Fuchserzählung enthalten. Zu ihm wie zum Chien-teng yü-hua siehe die beiden ausführlichen Aufsätze von Herbert Franke, die über Verfasser, Werk und Werkgeschichte umfassend Aufschluß geben und auch Gemeinsamkeiten herausstellen ("Eine Novellensammlung der frühen Ming-Zeit: Das Chien-teng Hsin-hua des Ch'ü Yu", ZDMG NF 33, Bd. 108, 1958, S. 338-382. Zur Novellistik der frühen Ming-Zeit: Das Chien-teng yü-hua des Li Ch'ang-ch'i", ZDMG NF 34, Bd. 109, S. 340-401).
 - 3) Provinz Ho-nan.
 - 4) Shih-chi-Zitat, Biographie des Lü Pu-wei.
 - 5) Provinz Chekiang. Bei diesen Entfernungen wäre es natürlich auch unmöglich gewesen, die Angaben gleich nachzuprüfen.

mit Vornamen Mei-niang 媚娘. Mein Vater wurde als Beamter nach Shen-hsi versetzt und auf dem Weg dorthin von Räubern im nächsten Dorf ausgeplündert. Meine Eltern und Brüder starben alle von Banditenhand, und nichts von unseren Wertsachen blieb uns. Ich allein hatte mich im hohen Gras verstecken können, kam mit dem Leben davon und gelangte bis hierher. [Doch] bin ich nun eine Waise, mutterseelenallein, ohne jegliche Zuflucht. Mir bleibt nur der Weg ins Wasser. Deshalb weine ich." Hsing sagte: "Mein Heim ist zwar recht armelig, doch mangelt es glücklicherweise nicht an Nahrung, und meine Frau ist außerdem brav und anständig, so daß es bei [eurem] Zusammentreffen keine Schwierigkeiten gäbe. Wie wär's, wenn du mit zu mir kämst?"

Das Mädchen verneigte sich, die Tränen hinunter schluckend: "Wenn ihr als Ehrenmann Euch meiner erbarmt, ist das, als hätte ich neue Eltern gewonnen!"

Sie folgte Hsing zu seinem Heim, wo sie Hsings Frau das gleiche erzählte wie zuvor ihm. Als diese sah, daß das Mädchen willfährig war, mochte sie sie auch. Hsing aber ließ nichts von dem verlauten, weshalb [er sie wirklich mitgebracht hatte].

Zu jener Zeit war ein gewisser Hsiao Yü 蕭裕 aus den "Acht Min-[Regionen]" 八閩 1) zum chin-shih promoviert und gerade zum Vizepräfekten von Yao-chou 耀州 2) ernannt worden. [Auf dem Weg dorthin] kam er in Hsing-cheng vorbei. Da der Landrat von Hsing-cheng, P'eng Chih-ho 彭致和, sein Cousin war, stattete er ihm [bei dieser Gelegenheit] einen Besuch ab. Cheng-ho brachte ihn in der Raststätte für Kuriere unter. Dort wartete ihm Huang Hsing auf. Als er sah, daß Yü ein junger Mann war, ausschweifend, alles andere als ehrenhaft und darüber hinaus ein großes Vermögen mit sich führte, meinte er zu seiner Frau: "Jetzt können wir vielleicht aus unserer Misere herauskommen!"

Und um Yü zu stimulieren, schickte er wiederholt Mei-niang zum Wasserholen an den Brunnen, damit Yü auf sie aufmerksam wurde. Yü war tatsächlich entzückt von ihrer Schönheit und bat, sie zur Konkubine nehmen zu dürfen.

"Wenn der Herr meine Tochter zur Frau nehmen wollen, dann geht das nicht ohne die zehnfache Mitgift ab!" meinte Hsing.

Yü war kein Geizhals, zahlte die Summe, machte den Handel perfekt und nahm sie [dorthin] mit, wo er seinen Posten antrat.

Mei-niang war intelligent veranlagt und anderen gegenüber warm und gutherzig. Von der Gattin des Präfekten bis hin zu den Frauen der [übrigen] Amts[kollegen] schenkte sie [bei ihrer Ankunft] jeder ein Stück grüner Seidengaze sowie zehn Schminkproben. Sie diente den Älteren und umsorgte die Kleinen, um jeden kümmerte sie sich fürsorglich. So ertönte drinnen wie draußen ihr Lob, keiner konnte ihr etwas nachsagen. Waren Gäste gekommen, hatte Yü kaum Anweisungen gegeben, da standen schon Wein und Leckerbissen oder dergleichen bereit, wenn danach verlangt wurde und zwar in der erforderlichen Portionierung. Hatte sie nichts zu tun, so begann sie von selbst zu spinnen, Seide von den Raupenkokons abzuhaspeln und blieb zurückgezogen in den Frauengemächern, ohne je den Fuß vor die Schwelle zu setzen. Wenn Yü vor einer schwierigen Entscheidung stand, fragte er

1) Die Provinz Fu-chien war zur Yüan-Zeit in 8 Gebiete aufgeteilt, zur Ming-Zeit wurden sie als 八府 bezeichnet.

2) Provinz Shensi.

sie regelmäßig um Rat; sie wog eins ums andere sorgfältig ab, die verwickelsten Angelegenheiten lösend. Yü war sich sicher, eine häusliche Stütze zu haben, und seine Amtskollegen glaubten ebenfalls, daß sie eine tugendhafte Gattin sei.

Nicht lange danach kamen dem Grenzprovinzverwalter 1) Yüs Fähigkeiten zu Ohren, und er beauftragte ihn mit der Eintreibung der Steuern in den [Grenz-]provinzen. Mei-niang sagte zu Yü: "Verseht mit Fleiß das öffentliche Amt, setzt Euch ganz für des Herrschers Belange ein, die kleinen Aufgaben im häuslichen Bereich kann ich übernehmen! Ihr müßt nur auf Eure kostbare Gesundheit achten, um für die unermeßliche [kaiserliche Gunst] einen kleinen Teil zurückzahlen zu können, und laßt Euch nur nicht durch [Sorgen um] eure Familie [davon] abhalten!" Yü nickte zustimmend und nahm Abschied.

Zu Antritt [seiner Reise] übernachtete er im Chung-yang-kung[-Tempel] 重陽宮 2) Als der [dortige] Taoistenmönch Yin Chan-jan 尹澹然 ihn erblickte, sagte er insgeheim zu dem Yü unterstellten Beamten Chou Jung 周榮: "Euer Vorgesetzter hat eine ungewöhnlich starke dämonische Ausdünstung. Wenn er nicht behandelt wird, ist sein Leben in Gefahr!" Jung hinterbrachte das [Yü], doch dieser schalt ihn: "Welcher hergelaufene Taoist wagt solchen Unfug zu verbreiten?" Im gleichen Jahr, am Winterende, kehrte er, als die Steuereintreibung abgeschlossen war, zu seinem Amt in der Präfektur zurück.

Als der Frühling zu Ende ging, erkrankte Yü. Seine Gesichtsfarbe war wachsgelb, der Körper abgemagert. Er machte alles verkehrt und er benahm sich wirr. Seine Amtskollegen riefen Ärzte herbei, die Medizin verabreichten, doch von hundert [Medikamenten] wirkte nicht eines, und keiner kam auf den Grund seiner Erkrankung.

Chou erinnerte sich plötzlich wieder an die Worte des Yin Chan-jan und teilte es dem Präfekten mit. Dieser Präfekt sprach Yü darauf an, und der antwortete: "Das stimmt!" Danach sagte er zu seinem Vize: "Herr Hsiao liegt krank danieder, und alle meinen, er sei von einem üblen Geist 祟 besessen. Da können wir doch nicht tatenlos zusehen!"

Liu sagte: "Sollen wir vielleicht den Taoisten Yin holen, damit er ihn kuriert?" Der Präfekt legte daraufhin einen Brief und Geld bereit, die Chou Jung zum Chung-yang-Tempel bringen sollte, um Chan-jan einzuladen.

Chan-jan erwiderte [auf die Bitte]: "Er wollte ja nicht auf mich hören, jetzt muß er eben fühlen. Da nun aber Taoisten die Aufgabe haben, Menschen zu retten, muß ich die Reise wohl antreten!"

Und so langte er mit Jung zusammen [dort] an. Der Präfekt trat zur Begrüßung heraus und bat ihn eindringlich, Yü von seiner Krankheit zu erlösen. Chan-jan hieß alle anderen sich entfernen und vertraute dem Präfekten [unter vier Augen] an: "Diese Sache ist mir bereits seit längerem bekannt. Eine seiner Frauen ist eine alte Füchsin, die am Nordtor von Hsin-cheng hauste. Sie hat sich in eine Frau verwandelt und bereits viele Männer verführt! Wenn sie nicht schleunigst vertrieben wird, kann das Unheil wirklich die größten Ausmaße nehmen!" Der Präfekt erschrak: "Die Frau des Herrn Hsiao, die bei allen als tugendhaft gilt! Wie kommt Ihr zu dieser Auffassung?" "Wartet erst mal den kommenden Tag ab, dann werdet Ihr schon sehen!" antwortete Chan-jan.

1) Cf. Hucker, op.cit., Nr. 1868.

2) Der taoistische "Tempel des doppelten Yang" in Shensi trägt seit 1263 diesen Namen. Zu seiner Geschichte s. Chung-kuo ming-shen tz'u-tien, S. 1026.

Dann begab er sich in die hintere Halle des Präfekturyamen, um einen Altar [für die Zeremonien] herzurichten 系吉壇 . Am nächsten Mittag ergriff Chan-jan seinen Degen, rezitierte Beschwörungsformeln und rief sofort die himmlischen Generäle herbei. Augenblicks standen die drei Feldherren Teng 鄧 , Hsin 辛 und Chang 張 1) vollzählig vor dem Altar. Während Chan-jan Weihrauch abbrannte, schärfte er den Göttern ein: "Der Vizepräfekt Hsiao Yü ist von einer Zauberfüchsin 妖狐 verhext worden. Ich bitte die Herren, sie unverzüglich zu vernichten!" Dann zückte er seinen Pinsel und verfaßte einen Erlaß. Diesen übergab er den Feldherren, worauf sie sich entfernten. Der Text lautete:

"Den gnadenlos strafenden Abteilungsleitern der Donnerpräfektur sei folgendes kundgetan: Als Yin und Yang 二氣 sich voneinander trennten, der Himmel nach oben, die Erde nach unten [kamen], entstanden daraus ihre Mächte 儀 . 2) Als die drei Potenzen 三才 3) sich geteilt hatten, die Dinge sich wandelten und die Menschen entstanden, folgte ein jedes seiner Art.

Je weiter das Land, desto zahlreicher die Fuchsgeister 狐魅, die mit Blätterwerk zum Kleid drapiert, einen Menschenschädel aufgesetzt, andere Gestalt annehmen. Aus ihrer Rute schlagen sie Feuer 4), üble Ausdünstungen verbreitend. Am Eis horchend überqueren sie Gewässer 5) und pflegen mißtrauisch zu sein. Deshalb zerstörte [der Mönch] Pai-chang 白丈 die Betrachtung des Gesetzes von Ursache und Wirkung 因果之禪 6), und [der Mönch] Ta-an 大安 begab sich [in Gedanken] in die Arhatschaft 羅漢之地 7). Wie schwer ist es, haben sie erst einmal zweibeinige [Gestalt angenommen], nicht von ihnen verführt zu werden! Da der Arbeitsminister 司空 über ein umfas-

-
- 1) Die drei Göttergenerale sind die obersten der 24 Götter umfassenden Donnerabteilung und heißen mit vollem Namen Teng Chung 志 , Hsin Huan 王蒙 , und Chang Chieh 節 , (Doré, Recherches, Bd. 9, S. 635f. u. 707-712, nach Franke, "Zur Novellistik", S. 383; Sen-to yo-wa, S. 205, Fußnote 3).
 - 2) Die klassische taoistische Vorstellung von einem Urfluidum, das sich in Yin und Yang aufspaltete, die in ihrer Wechselwirkung Himmel und Erde hervorbrachten.
 - 3) D.h. Himmel, Erde, Mensch.
 - 4) Zitat nach dem Yu-yang tsa-tsu, TPKC, Bd. 10, ch. 454, S. 3709.
 - 5) I-ching-Zitat.
 - 6) Anspielung auf ein kōan aus dem zenbuddhistischen Wu-men-kuan, in dem eine Pseudoerleuchtung als "Fuchserleuchtung" bezeichnet wird. Man spricht von "Fuchs-Zen", wenn Zen-Übende "nach Außergewöhnlichem trachten und der Bindung des Karma-Gesetzes zu entrinnen suchen", (Heinrich Dumoulin, Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der 48 kōan, S. 41). Das betreffende kōan berichtet von einem Zusammentreffen des berühmten T'ang-Abtes Pai-chang bzw. (jap.) Hyakujō mit einem greisen Schüler, der eigentlich ein zu 500jährigem Fuchsleben verdamnter ehemaliger Hauptmönch ist. Er hatte einem übenden Schüler nicht die erforderliche Antwort gegeben. Er stellt Pai-chang dieselbe Frage nach Ursache und Wirkung, die ihm selbst gestellt worden war und erhält durch die Antwort die Erleuchtung. Darauf stirbt er. Sein Fuchsleib wird nach Mönchsart bestattet, (Dumoulin, op.cit., S. 41; R. H. Blyth, Zen and Zen Classics, Bd. 4, S. 44ff.; Takahashi Arayoshi u. Yamada Mubun, Mumonkan Kaisetsu, S. 15ff.
 - 7) Eigentlich 阿羅漢 : Cf. TPKC, Bd. 9, ch. 447, S. 3660, wo Ta-an eine als Bodhisattva auftretende Füchsin auf diese Weise entlarvt.

sendes Wissen verfügte, konnte er den tausendjährigen Dämon 千年之怪 erkennen. 1) So geschah es, daß Hsiao Yü, nachdem er in der Pa-min-Region promoviert und zum Beamten siebten Grades ernannt worden war, von einem solch üblen Geruch behaftet ward, der ihm seinen reinen Lebensodem raubte. Auf Betreiben des Kuriers der Poststation wurde eine kupplerische Verbindung zu dem Würdenträger eingegangen, der unbekümmert dem Müßiggange frönend, nur noch Schweinisches im Sinn hegte.

Smart 姦姦 2) war ihre Gestalt, Purpur 紫紫 3) ihr Name. Was die Vergangenheit [über sie] zu berichten weiß, sind Abscheulichkeiten. Alle Stadtwälle fielen unter Bewachung, nur auf Grund eines hübschen Gesichtes 4). Solch ein Geheimnis beherbergt nun auch [dieser] Yamen, das gelüftet und geahndet werden muß. Für die Schwerverbrecherin von den "Grünen Hügeln" 青丘 5) werden gefährliche Strafen des schwarzen Registers 黑簿 6) erörtert, Gerichtssitzungen abgehalten, daß sie vom Donnerkeil [getroffen] sterbe und keiner mehr wage, "des Tigers Macht sich anzumaßen" 7), während die vielen "Hasen trauern" 8) und daraus eine Lehre ziehen! Die Neunschwänzige wird gnadenlos bestraft, in zehntausend Kalpa 萬劫 9) gibt es kein Erbarmen. Im Yamen von Yao-chou kehre augenblicks Ruhe ein, an der Poststation von Hsin-cheng sei das Übel auf immer ausgetilgt. Ewig währt die Schranke, zu der Geister keinen Zutritt haben 閻鬼之關 10). Ganz nach dem Gesetz von Feng-tu 酆都 11) verkünden wir [dies] am Altar des Tempels, auf daß allen davon Kunde werde!" Im Nu ballten sich tintenschwarze Wolken, und weißer Regen fiel. Dann ein Donnerkrachen, und schon hatte ein Blitz auf dem Marktplatz Mei-niang getroffen.

Die Soldaten und Kollegen des Präfekten begaben sich hin, um es [selbst] in Augenschein zu nehmen: Es war eine leibhaftige Füchsin, die noch eine menschliche Schädelkalotte auf dem Kopfe trug! In jeder Familie beeilte man sich nun, die Dinge, die man von ihr geschenkt bekommen hatte, hervorzuholen und zu begutachten. Die grüne Seidengaze war in Wirklichkeit Bananenstaudenblätter, die Schminkproben Pfirsichblüten. Als man dies Yü zeigte, begann er wieder klar zu sehen.

Yin befahl, den toten Fuchs zu verbrennen und [die Überreste] an einem entlegenen Ort zu vergraben, niedergehalten durch eine eiserne

-
- 1) Gemeint ist Chang Hua, der Minister unter Chin Hui-ti, der einen tausendjährigen Fuchsgeist entlarvte; er wird in solchem Zusammenhang häufig genannt (cf. Kap. 3.1.4.).
 - 2) Vgl. die beiden Stellen im Shih-ching und im Wu-yüeh ch'un-ch'iu, wo sich der Ausdruck noch nicht auf Fuchsdämoninnen bezieht.
 - 3) Damit wird auf die Geschichte von A-tzu 阿紫 angespielt.
 - 4) Anspielung auf Pao-ssu.
 - 5) Das Revier der neunschwänzigen Füchse im Shan-hai-ching.
 - 6) Rechenschaftsberichte des Justizministeriums auf schwarzem Papier.
 - 7) Zitat aus den Chan-kuo ts'e.
 - 8) Geflügeltes Wort: "Wenn der Fuchs stirbt, trauert der Hase" 狐死兔悲.
 - 9) Kalpa: Die buddhistische Zeitrechnung zwischen Schöpfung und Neuschöpfung eines Universums, die 336 Mill. Jahre betragen soll, (s. dazu Soothill, S. 233b.).
 - 10) Vermutlich in Abwandlung des obigen zenbuddhistischen 無門之關 (Schranke ohne Tor).
 - 11) Ort in Ssuchuan, bei dem der Eingang zur Unterwelt liegen soll.

Schrifttafel, damit jede Spur ausgelilgt war. 1) Danach nahm er Zinnober, Krabbeneier und gelbe Weihrauchasche 董家相 (?) 2), die Yü einnehmen sollte und kehrte dann, ungehalten die Ärmel werfend 3), schwebend und ohne sich umzublicken, in seine Berge zurück.

Nachdem Yü genesen war, berichtete er zuallererst dem Präfekten von seiner Heirat mit Mei-niang. Sie schickten jemanden nach Hsin-cheng, um über Huang Hsing Erkundigungen einzuholen. Dieser war aber bereits verzogen, und die Leute erzählten, er habe ein Vermögen gemacht und seine Stelle als Poststationsvorsteher aufgegeben, was sicher eine Folge der reichen Mitgift gewesen sein mußte. [Nur] zu Anfang hatte er jemandem die Wahrheit über die Verheiratung der Fuchsin erzählt.

Der die Nachforschungen angestellt hatte, kehrte nach Hause zurück und berichtete alles dem Präfekten. Nun glaubte jeder an die Fähigkeit der Fuchse, [Menschen] zu verführen und an die übernatürlichen Kräfte von Chan-jan. 4)

Dadurch, daß der Erlaß an die Donnergottheiten die einzige poetische, literarische Einlage der Novelle bildet, unterscheidet sie sich wesentlich von den übrigen Chien-teng yü-hua-Novellen.⁵ Gerade dieser Schriftsatz aber stellt mit seinem Sammelsurium an "Fuchszitaten" aus ältesten Werken eine Verbindung zwischen literarisch gewachsenen, mythologischen und konkreten Vorstellungen von Fuchsgeistern und ihrem zeitgenössischen Erscheinungsbild im Volksglauben dar. In seiner Eigenschaft als exorzistisches Schreiben an die Geister kann es darüber hinaus als Zeugnis damaliger Praktiken gelten, zumal der Gesamteindruck der Novelle die Illusion des Realen zu wecken sucht.

Die Zeichnung der Fuchsdämonin geht eine eigenartige Symbiose ein zwischen der böartigen und unberechenbar handelnden Geisterfrau der älteren chih-kuai-Literatur, der jüngeren, oft schon menschlichgutartigen Fuchsin der T'ang-Novellistik und der "historischen" neunschwänzigen Geisterfuchsin, die der Himmel straft. Der ausschweifende Yü hat sich - wie die Herrscher - sein Unglück selbst zuzuschreiben. Huang dagegen, der damit auch eine Ausnahme bei den Helden in Fuchserzählungen darstellt, versteht es, sein Wissen über die Fuchsin zu Geld zu machen. Da er sie durchschaut hat, ist er nicht gefährdet. Er führt Regie und geht als eigentlicher Gewinner aus der Geschichte hervor.

1) Diese Strafe, die eine Wiedergeburt unmöglich macht, konnte Hsiao-lien (Kap. 5.3.) vermeiden.

2) Eigentlich gelbes Siegelkästchen, hier übers. nach Dars, S. 200.

3) Eine häufige Geste in Bühnenstücken, wobei der oft fast bodenlange Ärmel energisch über das Handgelenk geschwungen wird.

4) Chien-teng yü-hua, ch. 3, S. 57f.; Sen-to yo-wa S. 57f.; bis auf den Erlaß übers. v. Dars, op. cit., S. 194-200; s. a. die Paraphrase von Franke, op. cit., S. 382f. u. die Erwähnung bei H. C. Chang, Chinese Literature, Bd. 3, Tales of the Supernatural, S. 34.

5) Franke, op. cit., S. 383.

Dies ist ein Beispiel, wie Fuchsdämonen zum Vorteil des einen Menschen auf andere angesetzt werden konnten. Die Füchsin wiederum verfolgt nur in der (altbekannten) Anfangsszene das Verführungsmuster, zeigt sich ansonsten aber als vorbildliche, fügsame und intelligente Partnerin des Mannes, mit dem sie - ganz willfährige Menschenfrau - verkuppelt wird. In dieser Beziehung werden hier schon Eigenschaften der späteren Fuchsheldinnen bei P'u Sung-ling vorweggenommen. Zugunsten der Liao-chai chih-i-Erzählungen gerieten ja auch die zweifellos literarisch hochwertigen Produkte der schriftsprachlichen Ming-Novellistik in China - anders als in Japan - ins literarische Abseits.¹ Trotz der vordergründig so positiven Eigenschaften hat die Füchsin aber noch einen unbeabsichtigt wirkenden, schädlichen Einfluß auf das zweifache Opfer des Betrugers.

Die Füchsin Mei-niang erscheint nur noch mittelbar als menschengefährliches Monster, erstens, weil nicht jeder auf sie "hereinfällt", zweitens, weil sie durchaus liebenswerte Eigenschaften besitzt, und drittens, weil ihrem Treiben durch taoistische Zauberkunst ein schnelles Ende gesetzt werden kann. Von einer Femme fatale ist in der Novelle also bereits wenig zu spüren.

Eine umgangssprachliche Erzählung der späten Ming-Zeit zeigt, daß der aggressiv-sexuelle bzw. vampirische Aspekt, der vor allem in der erotischen Romanliteratur zu beobachten ist, in gemäßigerer Form auch in diesem verwandten Genre Eingang gefunden hat. Doch läuft die kunstvolle Erzählung des Ling Meng-ch'u 凌蒙初 (1580 - 1644) aus ch. 29 des Erh-k'o pai-an ching-ch'i², mit dem Titel "Tseng chih-ma shih-p'o chia-hsing, Hsieh ts'ao-yao ch'iao-hsieh chen-ou' 贈芝蔴言識破假刑, 搗草藥巧諧貞偶" ("Sesam schenken und hinter die Truggestalt kommen; Heilkräuter sammeln und glücklich eine echte Verbindung herbeiführen")³, auf ein glückliches Ende hinaus.

Wie es die offensichtlich auf die hua-pen zurückgehende Tradition verlangt, ist die Erzählung nach einem festen Schema (Einleitungsgedicht, allerdings ohne manchmal übliche Erörterung,

1) Franke, op. cit., S. 340.

2) Diese geschickten Imitationen von Feng Meng-lungs San-yen 三言 gingen inhaltlich auf Yüan-Dramen, stilistisch auf T'ang-ch'uan-ch'i zurück, (cf. J. L. Bishop, The Colloquial Short Story in China. A Study of the San-yen Collection, S. 19).

3) Is'e B, S. 597ff.

Einstimmungsgeschichte, Überleitung und Hauptgeschichte)¹ aufgebaut.

Die Einstimmungsgeschichte berichtet von einem jungen Beamten, der zur Sung-Zeit in der damaligen Hauptstadt Lin-an 臨安 (Hang-chou) einem jungen Mädchen begegnet und sich in sie verliebt. Doch er wird versetzt, und die Eltern des Mädchens wissen die Verbindung zu verhindern. Als er nach fünf Jahren zurückkehrt, trifft er sie wieder. Angeblich ist sie verheiratet und ihr Mann wegen einer Finanzsache im Gefängnis. Sie lebt eine Zeitlang bei ihm, ohne sich um ihre Familie weiter zu kümmern. Erst als er wieder versetzt werden soll und sie mitnehmen will, gesteht sie, daß sie nur der Geist des aus Liebeskummer verstorbenen Mädchens ist, und gibt ihm ein Mittel, das ihn von den Koliken heilen soll, die infolge seines Umgangs mit ihr zu seinem Tode geführt hätten. Auch auf eine ähnliche Erzählung im I-chien-chih² ("Sun Chiu-ting" 孫九鼎) wird hingewiesen, in der ein Geist seine schädliche Wirkung durch Verabreichen eines Heilmittels selbst unterband. Danach wird zur Geschichte einer Füchsin übergeleitet, die ihrem menschlichen Liebhaber ebenfalls durch Kräuter hilft, die Folgen ihrer Verbindung zu überstehen und die erwünschte Heirat mit einer Menschenfrau durchzusetzen:

Diese Geschichte ist von dem Meister aus der Hauptstadt, Lao-lang 京師老郎 3), überliefert worden und trug ursprünglich den Titel 'Ling-hu san-shu ts'ao' 靈狐三束草 ("Die drei Kräutergarben der Geisterfüchsin") 4).

Von allen Wesen im Himmel und auf Erden ist der Fuchs am wundersamsten. Er versteht sich auf Verwandlungen, daher sein Name "Fuchsdämon" 狐魅. Im Norden gibt es am meisten [von ihnen], und während der Sung-Zeit gab es [gar] das Wort: "Wo kein Fuchsdämon, wird kein Dorf bewohnt." 5) Außerdem neigen sie in höchstem Maße zur Wollust, und wen sie mit ihrem Geifer getränkt, der ist ihnen verfallen. Deshalb heißen sie auch "Fuchsschönheit" 狐媚 6), im

-
- 1) Cf. Wolf Baus, "Die umgangssprachliche Novelle als Mittel der Volkserzählung. Die Diffamierung der Revolte im 31. Chüan des P'ai-an ching-ch'i", NOAG 114, 1973, S. 51-56. Zu den hua-pen und der Entwicklung der Volkserzählung bis Ende Ming s. das Vorwort zu der Chin-ku chi-kuan-Übersetzung von v. A. Vel'gus u. I. E. Ciperovič, Udivitel'nye istorii našego vremeni i drevnosti, Bd. 2, S. 412f.
 - 2) I-chien-chih, Bd.1, ch. 1, S. 1f.
 - 3) Dieser Gewährsmann wird bei zahlreichen Yüan- und Ming-Theaterstücken sowie hua-pen herangezogen, ohne daß seine Identität nachzuweisen ist, (Erh-k'o pai-an ching-ch'i, ch. 29, S. 612, Kommentar).
 - 4) In Sun K'ai-tis Katalog unter Verweis auf diese Stelle aufgeführt. Im San-k'o pai-an ching-ch'i (ch. 24) trägt es den Titel "Liang-yüan hu tso-ho, kang-li-ts'ao neng-chieh" 良緣狐作合, 仇儼草能借 (Chung-kuo t'ung-su hsiao-shuo shu-mu, S. 82 und Chao Ching-shen, op. cit., S. 380).
 - 5) Es müßte "während der T'ang-Zeit" heißen.
 - 6) Lévy (Iventaire analytique, S. 1257) unterscheidet zwischen "renardes-séductrices" gegenüber "renardes-ensorceleuses".

Vergleich zu den wollüstigen Frauen unserer Welt. Zur T'ang-Zeit gab es die Proklamation: "... Die Fuchsschönheit hat unseren Herrscher verführt!..." 1)

Obwohl es Zauberwesen 女妖 sind, gibt es darunter gute wie böse. So opferte Jen-shih 任氏 ihr Leben für Cheng Liu 鄭六 2). Auch Fälle von Sittsamkeit können [also] vorkommen. Und ebenso gibt es immer wieder Gelegenheiten, bei denen sie Menschen zu Erfolg verhelfen, sie vor Unglück bewahren, oder Gatten zusammenführen. Es sage keiner, diese Zauberwesen hätten kein gutes Herz! Es hängt nur vom Schicksal ab, ob man ihnen begegnet ... 3)

Der theoretischen Erörterung, mit der die Überleitung schließt, folgt die eigentliche Kernhandlung. Ein junger, schöner Kaufmann aus Chekiang namens Chiang 蔣, dem seine Freunde wegen seines ansehnlichen Äußeren den Spitznamen Fu-ma 馬付馬, "Kaiserlicher Schwiegersohn", gaben, verliebt sich in die Tochter des reichen Ma Shao-ch'ing 馬少卿 in Han-yang Ma-k'ou (Hopei), die wunderschöne Yün-jung 雲容, ohne jedoch eine Möglichkeit der Annäherung zu haben. So schwelgt er Tag und Nacht in Träumereien, bis eines Abends tatsächlich Yün-jung auf seiner Schwelle steht und mit ihm ohne Zögern die erträumten Freuden genießt. Gleichzeitig verlangt sie absolute Diskretion, damit der Vater nicht dahinter käme und besucht ihn von da an jeden Abend. Beim Morgengrauen verschwindet sie wieder. Während ihrer Besuche erweist sie sich als unersättlich, so daß sich bei Chiang allmählich Zeichen der Entkräftung bemerkbar machen:

Herr Chiang war jung und deshalb in glänzender Form, ohne daß Anstrengungen seine Potenz [so leicht] hätten schwächen können. Wie nun die junge Dame sich selbst ausgezeichnet auskannte und als kampferprobte [Gegnerin] erschien, die ständig die Positionen wechselte, mochte auch er nicht aufgeben und zeigte sich unersättlich. Dennoch mußte Chiang sich jedesmal [am Ende] geschlagen geben. Die junge Dame schien nie zum Schlafen aufgelegt, wie sollte er da in der Nacht Ruhe finden! Er liebte leidenschaftlich, und wenn er sie so glücklich sah, sagte er sich, daß sie ja ein wohlbehütetes Mädchen gewesen war, das nun plötzlich die Freuden mit einem Mann erlebte und dem die gegenseitige Anziehung alle Hemmungen nahm, so daß es sich rückhaltlos dem Vergnügen hingab. Schwerlich war jemand mit größerem Eifer beim Genuß. [Chiang] fürchtete nur, sie nicht vollständig befriedigen zu können. Ohne auf seinen Körper Rücksicht zu nehmen, setzte er sein Leben aufs Spiel und riskierte, unbekümmert um den Verlust seines Yang, den Tod.

Nach einiger Zeit machten sich Ermüdungserscheinungen bemerkbar, und

1) Cf. die Proklamation des Lo Pin-wang.

2) Cf. "Jen-shih-chuan".

3) Erh-k'o pai-an ching-ch'i, ch. 29, S. 602; übersetzt von André Lévy, Ling Mong-tch'ou. L'amour de la renarde. Marchands et lettrés de la vieille Chine. Douze contes du XVIIe siècle traduits du Chinois, S. 268ff.

sein Gesicht wurde immer hagerer. Wie es schon heißt:
"Die sechzehnjähr'ge Schöne ist [zart] gebaut wie Bohnenquark,
Doch zwischen ihren Lenden liegt der Dolch für Dich, Du Tor, parat.
Entziehn wird sie in aller Stille Dir das Knochenmark." 1)

Schließlich bemerken auch Chiangs Freunde seinen sich ständig verschlechternden Gesundheitszustand und vermuten eine Alkoholvergiftung oder Geschlechtskrankheit dahinter.² Sein bester Freund konstatiert fahle Gesichtsfarbe, zunehmende Zerstreutheit und eine fahrig und wirr werdende Sprache (auch in "Hu-mei-niang" Anzeichen der Fuchsbesessenheit). Ihm gesteht Chiang nach langem Zögern die Besuche der Nachbarstochter, doch vermutet der sogleich eine Füchsin dahinter. Er gibt Chiang ein Säckchen mit Sesamkörnern, die er ihr schenken soll. Im Säckchen ist (wie im Grimm'schen Märchen) ein Loch, so daß die herausfallenden Körner den Weg der am Morgen wieder Verschwindenden markieren. Sie führen Chiang zum Ta-pieh-Gebirge 大別山³, wo er in einer Grotte neben dem Säckchen eine schlafende Füchsin findet. In ihre Menschengestalt zurückverwandelt, gesteht sie:

"Laßt Euch von mir erzählen, daß ich in diesen Bergen nun schon fast tausend Jahre mein Tao kultiviert habe. Nur wenn ich mich mit einem Menschen paare, kann ich "inneren Zinnober" 内丹 heranbilden. Da ich mich von Eurer Schönheit angezogen fühlte, dachte ich nur daran, wie ich mich Eures ursprünglichen Yang 元陽 bemächtigen könnte, ohne jedoch eine Möglichkeit der Annäherung zu haben. Erst als Ihr Euch mit solcher Leidenschaft in die Tochter der Ma verliebt hattet und so sehnlich nach ihr verlangtet, ahmte ich ihre Gestalt nach, um mich mit Euch zu vereinigen. Erstens geschah es zu Eurem Vergnügen, zweitens kam es meinem eigenen Vorhaben zustatten. Jetzt bin ich entlarvt und kann nicht mehr [mit Euch] zusammentreffen. Wir müssen nun auf immer Abschied nehmen! Aber ich bin nun schon so lange bei Euch ein- und ausgegangen, daß ich nicht ohne Gefühle für Euch geblieben bin. Da Ihr meinewegen erkrankt seid, werde ich Euch heilen. [...] "4)

-
- 1) Erh-k'o pai-an ching-ch'i , op.cit., S. 602f.; Lévy, op.cit., S. 272f.
 - 2) Der sardonische Ton ist für Ling Meng-ch'us Prosa charakteristisch, (Patrick Hanan, "The Nature of Ling Meng-ch'u's Fiction", in: Andrew H. Plaks, (Hg.) Chinese Narrative, Critical and Theoretical Essays, S. 104).
 - 3) Im Südosten der Provinz Hu-pei gelegen. S.a. die danach benannte Erzählung "Ta-pieh-hu" 大別狐 bzw. "Hu-mei" 狐媚 im Ch'ing-shih 情史, ch. 12, das in seinem Entwurf der Novelle Lings in etwa entspricht und aus dem Volk stammen muß (Lévy, Inventaire analytique ..., S. 260). Der Text wird bei Chao Ching-shen, op. cit., S. 379f. zitiert.
 - 4) Erh-k'o pai-an ching-ch'i, op.cit., S. 606; Lévy, L'amour de la renarde, S. 277.

Nun überreicht sie ihm drei märchenhafte Kräutersträuße, von denen der erste ihn heilt. Der zweite soll, an der Eingangstür der Ma versteckt, bei der von Chiang begehrten Tochter einen üblen Leprabefall hervorrufen. Mit dem dritten Strauß wird er, nachdem alle anderen Mittel versagt haben und der Vater die Hand der Tochter als Belohnung für ihre Heilung versprochen hat, seinen heißgehegten Wunsch erfüllen und die bis dato unerreichbare Verbindung eingehen. Schließlich ist er glücklich mit der Angebetenen vereint. Als sie ihn aber ob der seltsamen Vorgänge ausforscht, geniert er sich, die Füchsin zu erwähnen und ersetzt sie in seinem Bericht durch eine "Unsterbliche". Wie in der T'ang-Novelle um den Gelehrten Ts'ui gilt der Umgang mit Füchsinnen als schimpflich, während der mit Unsterblichen dem Prestige dient. Die Novelle schließt¹ mit einem Hinweis auf die Macht des Schicksals². Das seltsam gehäufte Auftreten des Zeichens ma 馬 bei Chiangs Erlebnissen (Fu-ma, Ma-k'ou, die Familie Ma etc.) soll beweisen, daß der Himmel seine Hand im Spiel hatte und auch die Fuchsdämonin nur sein Werkzeug war.

Wir finden in Ling Meng-ch'us Novelle, abgesehen von den zahlreichen bekannten Hinweisen auf ältere Fuchsgeschichten, auch die alte Doppelgängerthematik wieder. Eine Füchsin kopiert die Gestalt der Traumfrau ihres Opfers, dem sie sich nun ungestört nähern kann. Jenes geht nur allzu willig und arglos auf ihre getarnten sexual-vampirischen Absichten ein.

Reduziert man den Vorgang auf das Stichwort "überirdisches Wesen bedient sich eines Sterblichen, um einen anderen dadurch zu verführen", so drängt sich der Vergleich mit der Amphitryonsage auf.³ Nur ist es nicht ein griechischer Gott, sondern ein weiblicher Tiergeist, der seine Wunderkräfte aus ganz egoistischen Gründen einsetzt. Allerdings wird auch hier wieder die Anfälligkeit des Opfers vorausgesetzt. Chiangs Zustand verzehrender, unerfüllter Liebe prädestiniert ihn für den Fuchsbesuch, ebenso wie in einer vergleichbaren Situation eine Gestalt des Chin-P'ing-Mei von Fuchsgeisterhalluzinationen heimgesucht wurde.

1) Anders als in der vorliegenden CKHSMC-Ausgabe enthält die Übersetzung Lévy's noch einen weiteren Abschnitt, der über den glücklichen Ausgang der Novelle räsoniert, (Lévy, op.cit., S. 238 zu der Passage S. 284).

2) Hanan spricht von "Comedies of Fortune", zu denen die Mehrzahl der fast ein Drittel von Ling Meng-ch'us Werk ausmachenden Novellen gehören. Diese "Komödien" gründen auf schicksalhafter Fügung. Auch die vorliegende Novelle gehört in diese Kategorie, (Hanan, op.cit., S. 101).

3) Cf. André Lévy, Etudes sur le conte et le roman chinois, S. 115.

Der Füchsin geht bereits auf Grund ihrer Doppelgängerfunktion ein Teil ihrer Individualität verloren. Auch ihren Namen erfahren wir nicht; sie gibt sich ja als Tochter der Ma aus. Parallelen zu dem freien, anonymen Kurtisanenleben sind unübersehbar, wie die recht witzige "Voyeurszene" zeigt, in der Changs Freunde akkustisch an seinen Vergnügungen teilhaben.

Dem Kurtisanenmilieu entstammt auch die großzügig-kupplerische Geste, mit der die Füchsin am Ende ihrer Beziehung dem Liebhaber zu einer gutbürgerlichen Ehe verhilft. Ihre unsauberen Mittel erinnern auffallend an die erfolgreichen kupplerischen Bestrebungen der Füchsin Jen-shih, die dem Freund an ihrer Stelle einen Ersatz beschafft und dabei ebenfalls die betreffende Frau zunächst mit einer Krankheit belegt. Der Vampir wird zur guten Fee, der Schmerzen in Freuden verkehrt, während die Menschenfrau nur ein Spielball der Wünsche des Liebhabers im Verbund mit seiner zauberischen Helferin ist. Das eigentliche Verdienst der Füchsin besteht im Grunde darin, für den jungen Kaufmann den in der Realität schier unmöglichen Aufstieg in die Beamtenklasse bewerkstelligt zu haben.¹

Durch die Phantastik der Erzählung können also auch gesellschaftliche Gegensätze überbrückt werden. Zur Ch'ing-Zeit wird P'u Sung-ling, der selbst zeit lebens unter dem Abstieg seiner Familie aus dem Beamten- zum Kaufmannsmilieu zu leiden hatte, diesen Ansatz weiter verfolgen.

1) Das Motiv "Kaufmannssohn heiratet Mandarintochter" ist auch in ch. 23 des Yü-shih ming-yen 喻世明言 von Feng Meng-lung, (André Lévy, Le conte en langue vulgaire du XVIIe siècle, S. 333) zu finden.

Teil 7: Ch'ingzeitliche Neubelebung und Modifizierung der Füchsinnengestalt

Den bisher bekannten Quellen zufolge scheinen sich die sakralen Elemente der Fuchsverehrung in China, was Größe und Umfang betrifft, hauptsächlich auf die T'ang-Zeit beschränkt zu haben, um sich von da an nach Japan zu verlagern und in modifizierter Weise weiterzuentwickeln. Damals entsprach die Menge der Vorkommnisse mit Fuchsgeistern in etwa ihrem zoologischen Verbreitungsgebiet. Shantung kam dabei eine besondere Rolle zu.

Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß die "göttliche" Verehrung des Fuchses tatsächlich, wie Wilhelm behauptet¹, neueren Datums ist und mit der Machtübernahme der Mandschus auch im chinesischen Kernland breiteren Eingang fand oder daß sie gar nach einer Zeit selbständiger Entwicklung aus Japan zurücktransponiert wurde. Letzteres scheint, in Anbetracht des sonstigen Kulturtransfers, der ja eher in umgekehrter Richtung verlief, nicht sehr wahrscheinlich.² Vielmehr wird dieser Volksglauben von der konfuzianischen Beamtenschaft bis dato mit stillschweigender Verachtung übergangen worden sein. Das häufige Auftreten von Fuchsfeen innerhalb der ebenfalls verpönten, nichtsdestoweniger durch dieselbe Beamtenschaft entstehenden Novellen- und Romanliteratur, weist auf eine zwiespältige Affinität zu der Thematik hin, die nun allerdings jeder religiösen Brisanz enthoben, "verprivatisiert" erscheint. Die Mandschus als neue Herrscher, bei deren geographischen Vorgängern der Fuchsglaube angesichts seiner Nähe zu Totemismus und Schamanismus und der Verbreitung der Tiere schon früh, beispielsweise zur Liao-Zeit³ zu beobachten ist, machten ihn gesellschaftsfähig. Einiges erfährt man davon aus überlieferten mündlichen Quellen:

Der große Vater Hu ist ein Fuchsgeist. Wenn die Füchse mit der Bereitung des Lebenselixiers beinahe fertig sind, so können sie Wunder tun. Sie werden dann in die kaiserlichen Opferlisten eingetragen.

Als die Mandschus nach China kamen, da machten sie Mukden zu ihrem

-
- 1) Richard Wilhelm, Chinesische Volksmärchen, S. 399. Trotz der häufigen Schreine am Wegrand muß es sich jedoch nicht um eine echte "Fuchsreligion" gehandelt haben, (Casal, op. cit., S. 45).
 - 2) Es gibt jedoch eine Erzählung von Yüan Mei (s. u.), in der ein Fuchsbesessener mit "japanischer Medizin" geheilt wird, (O. L. Fišman, Juan' Mej. Novye [zapisi] ci se (Sin'ci se) ili O čem ne govoril Konfucij (Czy bujui), S. 299).
 - 3) S. z. B. die "Legende einer Fuchsjagd" in Karl A. Wittfogel u. Fêng Chin-shêng, History of Chinese Society. Liao (907 - 1125), S. 1290.

Ahnensitz und errichteten daselbst einen großen Tempel [...]. Alles ist genauso wie an dem kaiserlichen Tempel in Peking. 1)

Drei Tempelräuber werden dort eines Nachts von einem weißbärtigen Greis magisch festgehalten und gefaßt:

Der Vorsteher des Tempels machte darauf einen Bericht an den Hof und erhielt die Antwort, daß dem Fuchs eine Opferstelle gewährt werden solle.

Seitdem tut er große Wunder. Er erhielt allmählich den höchsten Beamtenknopf und die gelbe Reitjacke.

In der Mandschurei sind allenthalben Tempel und Bilder für ihn errichtet. Er wird dargestellt als ein würdiger, hoher Mandschubeamter. Die Leute, die dort um Gewährung von Glück und Abwendung des Leides bitten, sind so zahlreich, daß sie sich auf den Fersen drängen und sich mit den Ellenbogen stoßen. Im Tempelhofe steht ein großer Räucherofen. Darin stecken ganze Wälder von Weihrauchstäbchen. Der Opferrauch steigt in dichten Schwaden empor, und die Asche des verbrannten Papiergeldes fliegt wie Schmetterlinge umher. Die Leute reden von ihm nur als von dem dritten Vater. Sie wagen das Wort Fuchs nicht auszusprechen. Neuerdings hat seine Verehrung auch in Ost-Schantung Eingang gefunden und ist jetzt sehr verbreitet. 2)

Wilhelm ergänzt diese Legende durch die Anmerkung, der Name des "Gottes" sei Hu-t'ai san-yeh, der "große, dritte Vater Hu" (胡太三爺), der dritte unter seinen Brüdern. Eine direkte Anrede als Fuchs käme einer Beleidigung gleich, "da ein Fuchs trotz seiner Zauberkünste ein verächtliches Tier" sei.³

Chinas letzter Kaiser Aisin-Giuro P'u-i 愛新覺羅溥儀 (1906 - 1967) war Zeuge von Fuchsverehrung im Pekinger Kaiserpalast. Füchse waren dort, neben Schlange, Wiesel und Stachelschwein, Schutzgottheiten der

1) Wilhelm, op. cit., S. 179f.

2) Wilhelm, op. cit., S. 180.

3) Ibid., S. 399. Zu Zeiten des Boxeraufstandes soll die Verehrung dieses Fuchsgottes, der gegen Krankheiten u. a. Nöte half, eine regelrechte Bewegung gewesen sein, (Eberhard, *Symbole*, S. 212). Eine noch heute bei der Minorität der Dauren 达斡尔族 registrierte Fuchsanbetung geht - offensichtlich aus diesen Wurzeln stammend - auf Ende der Ch'ing-Zeit zurück. Der Ao-lei Pa-erh-k'ien 敖雷巴尔肯 (Ao-lei Barkan, wörtl. "Berggott") bzw. 狐仙爷 genannte Geist entstand aus einer Verbindung von Fuchsgeist und Wiesel (鼠鼠 oder 黄鼠狼). Es heißt, er könne, solange er sein Tao noch kultiviere, in keinen Yamen gelangen. Überall werde ihm geopfert. Wenn er von Menschen Besitz ergreife, würden sie geistesgestört. Er wird in einem kleinen Tempel auf dem Hof oder im Speicher angebetet, zu dem Frauen keinen Zutritt haben. Schweine, Schafe, Hühner und Wein werden ihm geopfert, (Ta-wo-erh tsu shih-hui li-shih tiao-ch'a, S. 254). Zum Fuchsgeisterglauben bei den Dauren hat Ingo Nentwig Untersuchungen angestellt und mir freundlicherweise sein Manuskript überlassen. Daraus ist zu entnehmen, daß von den "zweihundert bekannten daurischen Volkserzählungen" keine einzige von weiblichen Fuchsgeistern handelt und der daurische Fuchs durchweg positiver oder zumindest harmloser wirkt als der chinesische.

Eunuchen.¹ Ein "heiliger Fuchs" 仙 hauste in einem der neun Pekinger Stadttore, dem Cheng-yang-Tor 正陽門, wo er ab und zu als weißgekleideter alter Herr den Mond anbetete.²

Ein weiterer verborgener Umstand könnte zu dieser "Fuchswelle" beigetragen haben. So wäre die euphemistische Gleichsetzung von 狐 mit 胡 ("Barbar") auch als Anspielung auf die Mandschus aufzufassen gewesen, die derart naheliegend war, daß man lieber dem Fuchs Verehrung zuteilwerden ließ, als sich den Vorwurf einer verschlüsselten Beleidigung der Fremdherrscher zuzuziehen.³ Laut Text hatte sich die Kanonisierung des Fuchses zur Regierungszeit von Hsien-feng 咸豐 (1851 - 1862) zugetragen, zu einer Zeit, als zahlreiche westliche Augenzeugen zu ihren Beobachtungen auf dem Gebiete des Volksglaubens Notizen machten. Staunende Vermerke oder kurze Betrachtungen lassen sich noch in Publikationen zu Anfang unseres Jahrhunderts feststellen. So berichtet ein Zeitgenosse:

There are terrible vampires and devil-foxes that throw mists over men's eyes and minds and make them believe they see before them damsels of bewitching beauty. It is difficult indeed to save anyone who has passed under the domination of a fox-wife: he is a doomed man. 4)

Johnston hat den Gegenstand durch westliche Augen gefiltert: Er sieht Nebel, Vernebelung der Sinne, wo Chinesen eine echte Metamorphose des Tieres voraussetzen. Wichtig ist aber seine Beobachtung, die implizit auch in sonstiger Literatur enthalten ist: bestimmte Menschen seien anfällig für die Verführung durch Geister; der Unglückliche biete sich ihnen als Spielball an.⁵

Auch Doré geht davon aus, daß es sich in erster Linie um einen Dämon handelt, der gelegentlich die Gestalt eines Fuchses annimmt. Das mag wohl einfach daran liegen, daß es in der abendländischen Mythologie zu-

1) W. J. F. Jenner (Übers.), From Emperor to Citizen. The Autobiography of Aisin-Gioro Pu Yi, Bd. 1, S. 67.

2) Li Chia-juí, Pei-p'ing feng-ssu lei-wei, Bd. 2, S. 459.

3) Maeno Naoaki, Chûgoku shôsetsu shi kô, S. 314. Auch P'u Sung-lings Fuchsgestalten (s.u.) wurde, dieser Logik folgend, eine verdeckte, mandschukritische Tendenz unterstellt, (P. M. Ustin, "Pu Sun-lin - obličitel' man'čžurskich zavoevatelej", in: S. L. Tichvinskij (Hg.), Man'čžurskoe vladýčestvo v Kitae, S. 185). Kuo Chen-i, der an einer solchen Einstellung P'us zweifelt, hält es dennoch für möglich, daß sein Werk aus diesem Grunde nicht ins SKCS Aufnahme fand, (Chung-kuo hsiao-shuo shih, S. 447).

4) R. F. Johnston, Lion and Dragon in Northern China, S. 289.

5) Henry Doré, Researches into Chinese Superstitions, Bd. 5, S. 695f.

zumindest ungewöhnlich ist, einem Tier in diesem Maße "übermenschliche" Eigenschaften zuzuschreiben. Er berichtet von Zeugnissen des Fuchsglaubens weiter im Süden, in der Provinz Anhui, wohin dieser vermutlich durch Umsiedlung von Familien gelangte¹:

This mysterious animal is [...] larger than the ordinary weasel; it has the ears of a man, gets on the roof of houses, scampers along the beams, and strikes with terror the whole family. In the daytime it is invisible, and generally plays its pranks during the night. This fox-fiend is much feared, and Pagan families spare no expense and perform many superstitious acts, for the purpose of protecting themselves from its malignant influences. In the cities of Lüchowfu 廬州府, and Hwo Chow 和州, in Nganhwei 安徽, this malignant monster is worshipped, or rather the demon, who is believed, assumes on these occasions the form of a fox. Rural shrines are erected, and incense is burnt for the purpose of honouring him. In private families, his name is written on a tablet. Candles and incense are then lighted, and choice meats are set before it. This is regarded as an act of worship. Sometimes, three tablets are juxtaposed, simple-minded folks fancying that these fox-demons are three sisters. The first tablet bears the inscription, "eldest sister", Ta-ku 大姑; the second is entitled, "second sister", Eul-ku = 二姑, while the third is inscribed, "third sister", San-ku 三姑. The whole group is generally honoured under the collective title of the "Venerable Fairy Damsels", Sien-ku lao-t'ai 仙姑老太. 2)

Augenzeugenberichte erwähnen Hausaltäre und Schreine, die für männliche oder weibliche Fuchsgottheiten errichtet wurden. Dort fand man auch Abbildungen derselben in menschlicher Gestalt, Tonfiguren, die beispielsweise reich gekleidete Beamte mit schrägen "Fuchsaugen" in Begleitung einer netten älteren Dame zeigten.³

Auf literarischem Gebiet sollte, um zu den Anfängen der Ch'ing-Dynastie zurückzukehren, nicht nur eine Renaissance des alten ch'uan-ch'i-Genres der T'ang-Zeit eingeleitet, sondern in ihrem Gefolge auch ein neuer Höhepunkt der Fuchsthematik erreicht werden, die einherging mit einer entscheidenden Modifizierung: Der menschlich-füchsische Beziehung ist nun ein Happy-end erlaubt.⁴

Individuelle Charakterzeichnung wie die der Jen-shih zur T'ang-Zeit bildet bis zum Aufblühen der Novellenliteratur während der Ch'ing-Dynas-

-
- 1) Wolfram Eberhard, Die chinesische Novelle des 17. bis 19. Jahrhunderts. Eine soziologische Untersuchung, S. 96.
 - 2) Doré, Researches into Chinese Superstitions, Bd. 5, S. 695f.
 - 3) C. A. S. Williams, Encyclopedia of Chinese Symbolism and Art Motives, S. 201.
 - 4) William H. Nienhauser (Hg.), The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature, S. 39.

tie die Ausnahme. Statt dessen werden Füchsinnen, insbesondere in der mingzeitlichen Romanliteratur zum Träger historischer Stereotypen, vor deren Hintergrund phantastisch- abenteuerliche oder erotisch-pikante Handlungen einen sinnvollen Ausgang nehmen können. Die zur Ming-Zeit festgeschriebene Rigidität im Umgang zwischen Geschlechtern, der solche Literatur ein gewisses Ventil verschaffte, trug mit dazu bei, daß das nach der Machtübernahme der Mandschus häufig dem öffentlichen Leben entsagende und auf den privaten Bereich zurückgeworfene Gelehrtentum von einem anders gelagerten, partnerschaftlicheren Verhältnis zur Frau zu träumen begann. In Gestalt der "einfachen", den Privatmann becircenden Fuchsfée ließ sich solche Phantasie verkörpern. Die "Länder ruinierende Fuchsschönheit" dagegen hatte ihre Schrecken angesichts der realen Situation der Frau nicht nur verloren, sondern wirkte schablonenhaft, absurd. Eine späte Ch'ing-Erzählung unterwirft schließlich die Thematik in verfremdender Weise der ironischen Reflexion über die Rolle von Frauenschönheiten in der chinesischen Geschichte.

7.1. Liao-chai chih-i: Happy-End für Fuchsfeen

Der aus einer vom Beamten- zum Kaufmannstand abgestiegenen Familie stammende, Zeit seines Lebens erfolglos und frustriert erscheinende Gelehrte P'u Sung-ling 蒲松齡 (1640 - 1715) aus Tzu-ch'uan 淄川 (Shantung)¹ verhalf zu Beginn der neugegründeten Mandschudynastie der chinesischen Erzählkunst zu einer neuen, vielleicht nie wieder erreichten Blüte, zumindest was die Verbreitung und Popularität betrifft, die sein Werk bis heute genießt. Seine 1679 im großen und ganzen vollendete Sammlung Liao-chai chih-i ("Seltsame Geschichten aus dem Studio Sorgenfrei" oder "Merkwürdige Geschichten aus einer einsamen Bibliothek") ist im Volksmund immer noch unter der Bezeichnung "Fuchs- und Gespenstergeschichten" 鬼狐傳 bekannt², ein Hinweis darauf, welche Bedeutung Fuchsgeschichten in seinem Werk haben und welcher Beliebtheit sie sich erfreuen. So waren viele Geschichtenerzähler ausschließlich auf das Liao-chai (ein Begriff, der bald für phantastische Geschichten synonym wurde³) spezialisiert. Daß P'u persönlich jedoch eine ähnlich skeptische Haltung gegenüber übernatürlichen Ereignissen hegte wie Konfuzius, wurde bereits anhand von Selbstzeugnissen belegt.⁴ Er weist in seinem Vorwort auf eine ganze Reihe uns bereits bekannter Werke der Liu-ch'ao- und T'ang-Zeit hin, deren stilistische und thematische Verquickung durch P'u von einem ebenfalls sehr erfolgreichen, aber anders verfahrenen Nachfolgeautor (Chi Yün) übrigens scharf verurteilt wurde.

"In Glyzinen gekleidet, Efeu umgürtet", so fühlte sich San-lü 三 閑 5) in seinem [Li-]sao; von "Rinderteufeln und Schlangengeistern"

-
- 1) Cf. Nienhauser, op. cit., S. 563. Jaroslav Prusek meint allerdings, daß man das bittere, melancholische Vorwort des Autors nicht unbedingt als Indikator für seine allgemeine Gemütsverfassung nehmen sollte, ("Liao-chai chi-i by P'u Sung-ling. An Inquiry into the Circumstances under which the Collection arose", Studia Serica, Bernhard Karlgren Dedicata, S. 133). Zu Person u. Werk s. Otto Ladstätter, P'u Sung-ling. Sein Leben und seine Werke in Umgangssprache.
 - 2) Cf. Liu Shaotang, "An Encounter in Green Vine Lane", CL, Nov. 1983, S. 12. Angeblich trug das Manuskript ursprünglich diesen Titel, doch änderte ihn P'u, nachdem "eine Unzahl von Dämonen und Fuchsgeistern" ihn vor einer Prüfung belästigten und er das Gefühl hatte, sie sähen sich durch den Titel bloßgestellt (E. P. Schrock u. Liu Guan-ying, op. cit., S. 11; LCCI, Bd. 1, S. 27).
 - 3) Nienhauser, op. cit., S. 564.
 - 4) Ladstätter, op. cit., S. 16ff.
 - 5) Zitat nach San-lüs, d. h. Ch'ü Yüans Li-sao.

牛鬼蛇神 zu erzählen wurde der mit den langen Nägeln 長爪郎 1) nie müde. [...] Ich kann nicht mit dem Glüh'n der Herbstleuchtkäfer dem [Irr]licht der Ch'ih-mei[-Dämonen] 鬼魅 begegnen 2); [über meine Ziellosigkeit] wie Pferde [auf dem Feld] und Staub [im Sonnenstrahl] 3) lachen die Wang-liang[-Gespenster] 罔兩. Mir fehlt Kan Paos 干寶 Talent, der es liebte, das Übernatürliche zu erforschen 探神 4). Ich gleiche eher Huang-chou 黃州 5), der gerne die Leute von Geistern reden hört, und was ich höre, schreibe ich nieder, so daß daraus eine Geschichte entsteht. [...] 6)

P'u Sung-ling erwähnt weiterhin in dem von Anspielungen gespickten Vorwort als Vorbild das Yu-yang tsa-tsu des Tuan Ch'eng-shih und hofft, eine Fortsetzung des Yu-ming-lu von Liu I-ch'ing zu schaffen. Er sieht sich also ganz in der Tradition und greift daneben auf die mündliche Erzähltradition zurück.

Das Liao-chai chih-i, das in einer ersten Ausgabe von 1766 in 16 chüan mit insgesamt 431 Geschichten erschienen ist, wurde im Laufe der Zeit auf 500 Geschichten erweitert, von denen zumindest neun von fraglicher Urhebererschaft sind.⁷

Ein gewichtiger Teil der Novellen sind sog. "Liebesgeschichten" zwischen Menschen und Geistern oder Füchsen, wobei letztere eine herausragende Rolle spielen. Neben der "Kritik an herrschenden sozialen Zuständen" war wohl der Hauptbeweggrund des Autors, eine Bühne für die Schilderung "pikanter Abenteuer"⁸. Der phantastische Aspekt tritt in modernen

- 1) Gemeint ist der T'ang-Dichter Li Ho 李賀 (790 - 816), der ganz in der Tradition Ch'ü Yüans steht und mit seinen schamanistischen Visionen und dunklen Schilderungen unheimlicher Naturszenarien eine Außen-seiterstellung einnimmt. In den "Dreihundert T'ang-Gedichten" fehlt er, (s. das Vorwort von J. D. Frodsham, Goddesses, Ghosts, and Demons. The Collected Poems of Li He (790 - 816)). Wiederholt sind Füchse Teil seiner düsteren Phantasien, wie in "Shen-hsien-ch'ü" 神絃曲 ("Lied von den göttlichen Saiten"), wo sie als dämonischen Gestalten das Schicksal ereilt (s. Kuo-ch'ing Tu, Li Ho, S. 79f.).
- 2) Anspielung auf Hsi K'ang 嵇康 (224 - 263), der häufig noch bei Feuerschein in die Saiten griff und dabei einmal einer Ch'ih-mei-Erscheinung die Stirn bot.
- 3) Zitat nach Chuang-tzu, Buch 1, Teil 1.1, "Hsiao-yao-yu" 逍遙遊.
- 4) Der Autor des Sou-shen-chi.
- 5) Su Tung-p'o.
- 6) S. P'us Vorwort nebst Kommentar, LCCI, Bd. 1, S. 1; Chun-shu Chang u. Hsueh-lun Chang, "P'u Sung-ling and His Liao-chai Chih-i - Literary Imagination and Intellectual Consciousness in Early Ch'ing China", Renditions 13, Frühj. 1980, S. 77.
- 7) LCCI, Bd. 1, S. 64. Die hier zitierte Ausgabe von Chang Yu-ho ist, auch was die Kommentare anbetrifft, die bisher vollständigste. Eine detaillierte Aufstellung der Kapitelinhalte der verschiedenen ersten Angaben ist bei Fen Tu-hsing zu finden ("Liao-chai chih-i yüan-kao pien-tz'u ch'u-t'an", P'u Sung-ling yen-chiu chi-k'an, Bd. 3, S. 248-283).
- 8) Wolfram Eberhard, Die chinesische Novelle, S. 27.

Kommentaren aus der Volksrepublik allerdings häufig in den Hintergrund.¹ Das LCCI ist in gewisser Weise das Standardwerk für Fuchsgeister. Selbst Mao Tse-tung lobte seiner Nichte Wang Hai-jung gegenüber die Lektüre des Werkes und nannte es in einem Atemzug mit der Bibel und den Sutren (sozusagen als drei Formen des "Aberglaubens"?).² Auch im Westen ist es das wohl bekannteste chinesische Novellenwerk, oft verglichen mit Boccaccios Decamerone,³ wobei die Zahl der Übersetzungen inzwischen Legion ist. Allerdings entsprechen wohl nur rund ein Drittel der Novellen (bei denen der Anteil an Fuchsgeschichten ungleich höher ist) auch dem "europäischen Geschmack"⁴ - die bisher unvollständig gebliebenen Übersetzungen der Sammlung⁵ zeigen es. Nach Eberhards Untersuchung nehmen Fuchsgeschichten (wenigstens qualitativ) auch in sämtlichen anderen Novellensammlungen keinen "überragenden Anteil". Den größten Prozentsatz haben die Sammlungen aus Nordchina.⁶ Im LCCI handeln immerhin rund ein Sechstel der 500 Novellen im weitesten Sinne von Füchsen. Bei der Klassifizierung der Liao-chai-Themen sind unter Gruppe 4, "Tiergeschichten", die 18 % ausmachen, 15 Untergruppen, neun davon Füchse betreffend, aufgeführt:⁷

-
- 1) So wird beispielsweise argumentiert, "Geister- und Fuchsgeschichten" (鬼狐故事), zugegebenermaßen eine besondere Attraktion des LCCI, seien indiskutabel, da als Horrorgeschichten zu furchteinflößend. Schließlich bekäme man noch Angst, in einer einsamen Dorfschenke zu übernachten, (A Ping, "Liao-chai chih-i tsa-t'an", Min-chien wen-i chi-k'an 2, 1982, S. 184).
 - 2) Mao: "Die seltenen Geschichten aus dem Liao-Studio sollte man lesen. Diese Fuchsgeister, die da beschrieben werden, sind wirklich friedlich! Wenn sie einem Menschen helfen, sind sie doch sehr aktiv!" (Helmut Martin (Hg.) Mao intern. Unveröffentlichte Schriften, Reden und Gespräche Mao Tse-tungs. 1949-1971, S. 227). Schon früher hatte sich Mao über mythologische Literatur und ihren Bezug zu Realismus und gesellschaftlichen Widersprüchen Gedanken gemacht, (Mao Tse-tung lun wen-hsüeh ho i-shu, S. 31).
 - 3) Vgl. Rösel, Pu Sung-ling. Fräulein Lotosblume, S. 7 (Vorwort) Hesse nennt es gar das "dichterisch Wertvollste" nach Shih-ching und Chuang-tzu (Adrian Hsia, Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation, S. 139).
 - 4) Wolfram Eberhard, Die chinesische Novelle, S. 19.
 - 5) Die bisher vollständigste, 435 Geschichten enthaltende Übersetzung stammt von Lodovico Nicola di Giura (I Racconti Fantastici di Liao, Mailand 1955), daneben gibt es die ältere und bekanntere Übersetzung von Herbert A. Giles (Strange Stories from a Chinese Studio), London 1909), die 164 Geschichten enthält, (weitere Angaben cf. a. Otto Ladstätter, P'u Sung-ling. Sein Leben und sein Werk in Umgangssprache). Eine vollständige deutsche Übersetzung aller 500 Novellen steht bevor: R. G. Rösel, P'u Sung-ling. Sämtliche 500 Erzählungen, Zürich: Die Waage).
 - 6) Eberhard, op. cit., S. 81.
 - 7) Ibid., S. 36.

1.Füchse als gütige Tiere	(17 Novellen)
2.Füchse als böse Tiere	(14 ")
3.Erotische Erlebnisse mit Füchsinnen	(17 ")
4.Freundschaft mit Füchsen	(2 ")
5.Bittende Füchse, dankende Füchse	(4 ")
6.Homosexuelle Erlebnisse mit Füchsen	(2 ")
7.Füchse machen Tricks oder Scherze	(6 ")
8.Füchsin - Himmelfahrt	(1 ")
9.Mensch wird Fuchs	(1 ")

Den stärksten Anteil haben in dieser Aufstellung die "erotischen Erlebnisse" mit Fuchsgeistern. Fuchsgeschichten nehmen auch innerhalb der Tiergeistergeschichten eine Sonderrolle ein, da sie quantitativ stärker vertreten sind und meist längere Episoden einer Beziehung zwischen Mensch und Tier schildern, die häufig erotischer Art ist, während erotische Erlebnisse mit anderen Tiergeistern selten, kurz und einmalig sind und meist für einen der Partner unglücklich enden.¹

P'u Sung-ling's besonderer Hang zu Übernatürlichem und taoistisch Angehauchtem mag einmal mit seinen beruflichen Mißerfolgen, dem unüberwindlichen Karriereknick zusammenhängen, zum anderen aber auch mit den daraus resultierenden privaten Nöten, aus denen er sich in eine Traumwelt zurückziehen suchte. So zeichnen sich gerade seine Novellen durch eine gewisse "Vorliebe für Polygynie"² aus. Da der materielle Engpaß den Unterhalt von Konkubinen nicht erlaubte, malte er - so Eberhard - sein Wunschbild vom Genuß mehrerer Frauen, die sich gegenseitig dulden, in der Phantasie aus.³ Doch die reale Unmöglichkeit, daß eine Frau aus rein sexuellem Interesse, über alle Schranken der damaligen Moral hinweg und ohne Berücksichtigung einer materiellen Sicherung, sich einem armen Privatgelehrten und "ewigen Studenten" hingab, machte einen ganz besonderen Frauentypus erforderlich. Einer Füchsin konnte die für eine Menschenfrau bedrohliche Gefährdung der Lebensgrundlage egal sein. Für sie war der Umgang mit einem Menschen in jedem Fall ein Aufstieg. (Die satirische Verkehrung dieser Sichtweise ist vereinzelt ebenfalls zu finden.) So merkwürdig es klingen mag, war der Umgang mit einer Geisterfrau erträubarer als der mit einer realen. Und so wirken P'u Sung-ling's Novellen trotz ihres phantastischen Inhalts

1) Eberhard, op. cit., S. 94.

2) Ibid., S. 30.

3) Dem hält Fišman allerdings die gemäßigtere Ansicht Hervouets entgegen, es handele sich bei P'u um einen Protest gegen die strengen Sitten und Heiratsbräuche, (O. L. Fišman, Tri kitajskich novellista XVII vv. Pu Sunlin, Czi Jun', Yuan' Mej, S. 77).

durch ihre Plastizität und Wirklichkeitsnähe.¹ Ohne beim Leser eine Vorstellung von dem geschilderten magischen Sachverhalt zu provozieren, überredet er den Leser, an die von ihm geschaffene Welt als eine wirkliche zu glauben.²

Es wäre müßig, auf alle Fuchsgeschichten P'u Sung-ling's einzugehen. Sie stehen in einer langen Tradition, die bereits ausführlich beschrieben wurde. Neu ist indessen die faktische Gleichstellung seiner Füchsinnengestalten teils mit unsterblichen Heldinnen, teils mit Frauen, denen ein Happy-end in der Partnerschaft gewährt wird. Möglich wird dies, so soll gezeigt werden, durch eine Verlagerung ihrer vamphaften Eigenschaften zugunsten mütterlich-asexueller Aspekte. Zu diesem Zwecke werden mehrere für die Fragestellung relevante und repräsentative Geschichten ausgewählt.

1) Als Erzähler schöpft P'u Sung-ling Sujets und Darstellungsmittel aus der Folklore, während er als Novellenautor die zeitgenössische Gesellschaft darstellt. Letzteres führt wohl dazu, daß "fast alle seine Novellen" satirischen Charakter zu haben scheinen, (P. Ustin u. A. Fajngar, Pu Sung-ling. Novelty, S. 4 u. 7).

2) Cf. Jorge Luis Borges, "Die Erzählkunst und die Magie", in: Ausgewählte Essays, S. 29f.

7.1.1. Die lachende Füchsin Ying-ning

P'u Sung-ling hat mit einigen seiner Füchsinnengestalten berühmte chinesische Heldinnen geschaffen, die sich einer noch heute ungebrochenen Beliebtheit erfreuen. Die wohl bekannteste ist Ying-ning 嬰寧 in der gleichnamigen Novelle.¹ Gemessen an Wirkung und Verbreitung ist sie nur noch mit "Jen-shih" vergleichbar. Auch der Anfang erinnert an die T'ang-Novelle: Der junge Wang Tzu-fu 王子服 begegnet unterwegs einer Schönheit in Begleitung ihrer Dienerin und verliebt sich auf Anhieb. Das Mädchen zeigt von Anfang an ein von der gesitteten Norm abweichendes Verhalten: Sie lacht ihn offen an, macht eine vernehmlich spöttische Bemerkung zu ihrer Dienerin und läßt einen Pflaumenblütenzweig fallen. Dieser ist das einzige, was Wang für lange Zeit bleiben soll. Er verzehrt sich in vergeblicher Sehnsucht nach ihr, wird depressiv, erkrankt. Er wirkt passiver, trauntänzerischer als sein Pendant in "Jen-shih", der die Dame zielsicher nach Hause begleitet hatte. Wang erscheint wie gelähmt, von Krankheit geschlagen durch den bloßen Anblick der Füchsin. Fast scheint es, als müsse er sich das spätere dauerhafte Glück auf diese Weise verdienen... (Krankheit als Voraussetzung, nicht als Folge der Beziehung mit einer Füchsin!) Ähnlich traumhaft wie die erste Begegnung soll auch die zweite zustandekommen. Sein Vetter Wu 吳 greift zu einer Notlüge, um seinen Lebenswillen zu reaktivieren und gibt das Mädchen als seine Cousine aus, deren Aufenthaltsort ihm bekannt sei. Und tatsächlich findet Wang die Angebetete wieder - die Notlüge ist Realität geworden. Ying-ning scheint eine entfernte Verwandte zu sein.

Wieder ist es das Verhalten des seltsamen Mädchens Ying-ning, das der Situation die romantische Strenge nimmt. Wang wird durch ihr ständiges Lachen und Kichern verunsichert, durch ihre scheinbare Naivität aufgebracht. Der humorvolle Dialog zwischen der spitzbübischen Kindfrau und dem verbohrtten Freier verdeutlicht das:

1) Cheng Yüan-san nennt sie die lesenswerteste von allen Novellen. ("Ying-ning te hsiao-sheng", Yü-hua 2, 1962, S. 33), ebenso Chang Jen-jang u. Li Yung-ch'ang, für die die Novelle stellvertretend für Kunst und Gedankengut des gesamten Werkes untersucht werden könne ("'Ying-ning' ch'ang-hsi", LCCICC, S. 48. Das LCCICC besteht aus einer sorgfältigen Auswahl von Liao-chai-Novellen, denen jeweils ein ausführlicher Aufsatz vorangestellt ist.)

Als Wang durch die Blumen schlenderte, hörte er in einem der Bäume ein Rascheln. Er blickte hinauf und sah Ying-ning oben sitzen. Als sie Wang sah, mußte sie so lachen, daß sie beinahe heruntergefallen wäre. Wang sagte: "Lach nicht so, du fällst sonst!"

Sie aber hörte nicht auf zu lachen und kletterte dabei herab. Kurz bevor sie den Boden erreichte, griff sie daneben und fiel. Nun lachte sie nicht mehr. Wang half ihr und drückte dabei zart ihre Arme. Sie kicherte wieder, lehnte sich an den Baum und wollte sich ausschütten vor Lachen. Es dauerte lange, bis sie sich beruhigte. Wang wartete. Dann holte er aus seinem Ärmel den Blütenzweig hervor und zeigte ihn ihr. [...]

"Bist du wirklich so dumm, daß du mich nicht nicht verstehen kannst?"

"Wie meinst du das, dumm?"

"Ich liebe doch nicht die Blumen, sondern die, die mit den Blumen gespielt hat."

"Das kann man doch nicht Liebe nennen, wenn man freundlich an eine Verwandte denkt!"

"Die Liebe, die ich meine, hat mit Verwandtschaft nichts zu tun. Es ist die Liebe zwischen Mann und Frau!"

"Und was ist der Unterschied?"

"Daß wir des Nachts Kissen und Matten teilen!"

Ying-ning dachte lange nach, dann sagte sie: "Ich bin aber nicht gewohnt, mit jemandem das Bett zu teilen." [...]

Wenig später trafen sie sich bei der Alten wieder, die sie fragte, wo sie gewesen seien. [...]

"Was hattet ihr denn auch so viel zu sprechen? Daß du auch ewig zu reden hast!"

"Mein älterer Bruder wollte mit mir schlafen!" 1)

Trotz Ying-nings Lachen und ihrer Naivität - einer geschickten Form der Abwehr - gestaltet es sich traumhaft einfach für Wang, das Mädchen mit sich zu nehmen, um es der Mutter als die unbekannte Nichte vorzustellen. Er löst daheim Bestürzung aus, denn Ying-nings wahre Identität ist die einer "Halbfüchsin":

1) Übers. v. E. P. Schrock u. Liu Guan-ying, op. cit., "Wang heiratet eine Fuchstochter, sein lüsterner Nachbar findet durch einen Skorpion den Tod", S. 171f.; cf. den chin. Text in LCCI, ch. 2, S. 152f. Andere Übersetzungen: Wilhelm, "Ying Ning oder die lachende Schönheit", in: Chinesische Volksmärchen, S. 307-317; Baar, "Ying-ning das lachende Mädchen", in: Chinesische Gespenstergeschichten, S. 67-70. Rösel, "Das lachende Mädchen", in: Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, S. 53-80; Ch'u Chai u. Winberg Chai, "Ying-ning", in: A Treasury of Chinese Literature, S. 88-98; Herbert Allan Giles, "Miss Ying-ning, or the laughing girl", in: Strange Stories from a Chinese Studio, S. 65-76; Yang Xianyi/ Gladys Yang, "Yingning", in: Pu Songling. Selected Tales of Liaozhai, S. 38-50; Jaroslav Prušek, "Jing-ning", in: Pchu Sungling. Zkazky o sestru cest osudu, S. 59-69; V. M. Alekseev, "Smešlivaja In Nin", in: Lis'i čary/ Strannye istorii, S. 5-18; Lu Yunzhong, Yang et al., "Babe Ning", Strange Stories of Liaozhai written by Pu Songling, S. 77-91; Rose Quong, "Ying Ning the Laughing Girl", Chinese Ghost & Love Stories. A Selection from the Liao Chai Stories by P'u Sung-ling, S. 113-130.

"Als Tante Tjin 秦家姑 gestorben war, lebte der Onkel allein. Aber eine Geisterfuchsin 狐 stellte ihm nach. Er wurde sehr krank und starb. Die Fuchsin hatte ihm ein Mädchen geschenkt, das Ying-ning hieß. [...] Nach des Onkels Tod ist die Fuchsin noch oft gekommen. Erst als man ein Amulett besorgte, das ein Dauist geweiht hatte, und es an die Wand klebte, verschwand sie mit dem Mädchen. Sollte es diese Ying-ning sein?" 1)

Ying-nings Zuhause ist nicht mehr auffindbar, die Brücken zwischen Geisterheimat und neuem Menschenheim sind abgebrochen. Alle Besorgnis, daß Ying-ning ein Geist 鬼物 sein könnte, werden durch ihr liebenswert-lustiges Verhalten zerstört. Schließlich heiratet das Paar. Das charakteristische stete Lachen der fuchsischen Lolita ist jedoch nur eine Seite ihres geheimnisvollen, unergründlichen Wesens. Der Autor versteht es, jenseits des humorvollen Geplänkels beim Leser eine Erwartungshaltung bestehen zu lassen, die sich bereits zu Beginn der Novelle angekündigt hatte: Das Verlieren des Blütenzweiges, die Erkrankung des Helden, die irrealen Wiederbegegnung und ihre Herkunft bereiten auf Hintergründigeres vor, besonders, da das Femme-fatale-Motiv in der Geschichte der Mutter bereits angeklungen ist. Der Vater starb offensichtlich an den Folgen der Liebschaft mit der Fuchsin. Wieder spielen Blumen - das Verständigungsmittel zu Beginn - eine Rolle, sorgen für einen "magischen Kausalzusammenhang"². Ying-ning klettert als Blumennärrin wiederholt auf eine Hecke zum Nachbargrundstück, wo wilde Rosen wachsen, trotz des Tadels der Schwiegermutter:

Eines Tages überraschte sie der Sohn des Nachbarn dabei. Hingerissen starrte er sie an. Sie aber lachte nur. Er hielt das für ein Zeichen, daß sie etwas für ihn übrig habe und wurde zudringlich. Sie zeigte nur lächelnd auf eine Stelle vor der Mauer und kletterte hinab. Er meinte, sie habe ihm einen Treffpunkt angedeutet und freute sich.

In der Dämmerung ging er zu dem Platz und traf wirklich Ying-ning. Er trat zu ihr und umarmte sie, um mit ihr die Wonnen der Liebe zu genießen. Da fühlte er einen fürchterlichen Schmerz, ihm war, als sei er mit einer Schusterahle gestochen worden. Laut schreiend warf er sich auf die Erde. Als er hinsah, war da keine Frau, nur ein abgestorbener Baumstamm lag neben der Mauer. Das, was er berührt hatte, war nichts anderes als ein Loch, welches das Regenwasser in den Stamm gefressen hatte. Auf das Jammern eilte sein Vater herbei und fragte ihn, was ihm fehlte. Er stöhnte und antwortete nicht. Erst als seine Frau dazukam, erzählte er, was vorgefallen war. Sie leuchteten das Loch mit der Kerze ab und sahen, daß ein großer Skorpion darin herumkroch [...] Er trug seinen Sohn ins Haus; um Mitternacht starb er. 3)

1) Schrock, Liu, op. cit., S. 172; LCCI, S. 155.

2) Borges, op. cit., S. 38.

3) Schrock, Liu, op. cit., S. 174f., LCCI, S. 156f.

Unversehens und ohne Bruch wird der Übergang vom lustigen Mädchen zur fatalen, männermordenden Frau vollzogen. Die Bubersche Übersetzung interpretiert am deutlichsten in diese Richtung: "Was ihn ein Frauenschuß gedünkt hatte, war ein dunkles Astloch".¹ Begehrlichkeit wird überraschend und allzu grausam mit dem Tode bestraft. Der scherzhafteste Teil ist hiermit beendet. Die Sittsamkeit einer Ehefrau fordert Opfer. Doch nichts davon wird ausgesprochen. Die Erzählung läßt alles in der Schwebe, läßt die Gestalt Ying-nings in der Dämmerung ebenso gut als Vision des jungen Mannes erscheinen wie als Wahrnehmung des Lesers. Auch der Umstand, daß die Nachbarfamilie ihr die Schuld am Tode des Sohnes gibt und sie als "Hexe" 妖異 beim Kreispräfekten anzeigt, läßt die Frage nach ihrer tatsächlichen Schuld offen. Ihr Freispruch ist nur der guten Beziehung zum Gerichtsherrn zu danken. Das Ereignis bewirkt eine innere Wandlung bei Ying-ning, die endlich unter Tränen gesteht, sie sei ein "Fuchskind" und um die würdige Bestattung ihrer "Gespenster-Pflegemutter" 鬼母 bittet, die ein Totengeist war. Die pietätvolle Geste rehabilitiert sie in den Augen des "Erzählers seltsamer Geschichten" 異氏史 im Epilog.² Glücklicherweise endet die Novelle mit Geburt ihres Sohnes, der ebenfalls alle Menschen ohne Scheu anlacht. Die Femme-fatale-Thematik aus früheren Fuchsgeschichten, die sich unbemerkt wieder in die Handlung eingeschlichen hatte, wird gewöhnlich übersehen. Ying-nings Lachen, das Gefühl wie Wissen ausdrücke, sei das Mittel, mit ihrem Gegenüber umzugehen und es gegebenenfalls, wenn man ihr wie der Nachbarsohn Annäherungen mache, zu "bestrafen".³ Ying-nings Lachen ist auch für Cheng der Grund für die Attraktion, die die Novelle bis heute ausübt: In dem 3000 Zeichen umfassenden Stück käme ihr Lachen an die 26mal vor⁴, immer wieder anders gefärbt⁵. Und während man Ying-nings Lachen als Schlüssel zu dieser originellen Gestalt auffaßt,

1) Buber, op. cit., S. 76f.

2) P'u hat in rund 100 Fällen eine Art Kommentar hinzugefügt, der deutlich dem 詹子曰 des Iso-chuan oder dem 太史公曰 des Shih-chi nachgebildet ist, (cf. Jen Fu-hsien, "Liao-chai chih-i 'I-shih-shih yüeh' te ssu-hsiang", Wen-hsüeh p'ing-lün 2, 1985, S. 54-60).

3) Wu K'ai-chün, "Ch'ien-t'an Liao-chai chih-i chung te kuei, hu hsiang-hsiang", Huai-yin shih-chuan hsüeh-pao, 4, 1980, S. 35.

4) Zu den Varianten ihres Lachens s. Li Hou-chi u. Lin Hua, "Man-hua 'Liao-chai'", in: Chung-kuo ku-tai t'ung-su hsiao-shuo. Yüeh-tu t'i-shih, S. 98.

5) Ch'iu Yün ("'Ying-ning' ch'ien-hsi", Pei-fang wen-hsüeh 3, 1963, S. 61) spricht von "über zehn" Stellen. Auch Ma Hsüeh-hung u. Chang Ping-yüan kommen auf 26, ("Hsiao, hsin-li, feng-ts'ai. T'an 'Ying-ning'", Shu-lin 6, 1980, S. 62).

wird die "Skorpionszene" gar als Mißgriff des Autors betrachtet.¹ Dabei weist der Text die Lösung, die beides als Seite ihres füchsischen Wesens erklärt. Freies, offenes Lachen, zumal mit Fremden, galt als unsittlich. (Auch heute verbergen Frauen oft ihr Lachen schicklich hinter vorgehaltener Hand.)² Schon jungen Mädchen wurde dieses Verhalten zum Vorwurf gemacht - Hsiao Hungs Erzählung von dem zu Tode exorzierten Mädchen ist ein Beispiel. Nur eine Füchsin konnte sich solch "tierisch-ungezügelt" Verhalten leisten, doch nicht auf Dauer, wenn sie wirklich unter Menschen bleiben wollte. So wirft ihr die Geistermutter auch zornig vor: "Wenn du nicht immer lachen würdest, wärst du schon lange ein richtiger Mensch!"³

Immer wieder wird, fast entschuldigend, darauf hingewiesen, daß P'u Sung-ling in seinen Fuchs- und Geistergestalten "echte Menschen" geschaffen habe unter Verweis auf die "humanistische" (ein nach wie vor suspekter Begriff in der Volksrepublik) Tendenz des Werkes.⁴ Es sei aber hinzugefügt, daß diese so realistisch wirkenden Charaktere sich als individualistische Außenseiter gebärden, die von der gesellschaftlich üblichen Form abweichen - Ying-ning durch ihr Lachen und den freien Umgang mit Fremden.⁵

Hermann Hesse, der bei der vergleichenden Lektüre der Buberschen und der Wilhelmschen Übersetzung von "Ying-ning" "nicht unbedeutende Abweichungen" festgestellt hat, war besonders von der in der Novelle dargestellten "Liebe auf den ersten Blick" gefesselt.⁶ Dadurch zu dem Gedicht "An die Sängerin Ying-ning"⁷ inspiriert, übernahm er allerdings nur die "Pflaumenblüte" als Charakteristikum, nicht ihr silberhelles Lachen⁸ und erst recht nicht ihre (zu fremde?) füchsische Identität.

1) Ch'iu, op. cit., S. 62; Wu Chiu-ch'eng, "Feng-fu, tu-t'e, sheng-tung. Lun Liao-chai chih-i te hsi-hsieh miao-hsieh", Ming Ch'ing hsiao-shuo yen-chiu, Bd. 2, S. 311.

2) Ying-ning repräsentiert sozusagen das Gegenteil des traditionellen Bildes von einer jungen Frau (Chang Chun-shu et al., op. cit., S. 68).

3) Schrock u. Guan, op. cit., S. 171; LCCI, S. 154.

4) Chao Li-sheng, Chi Lung-chü lun-wen chi, S. 329ff.

5) Zu dieser Thematik: Arthur Kleinmann u. Tsung-yi Lin (Hg.), Normal and Abnormal Behaviour in Chinese Culture.

6) (Adrian Hsia, Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation, S. 148. "Wer sollte denken, daß dies hübsche Mädchen ein Geist, ja eine "Füchsin" sei! Sie ist es aber und sie wird später von Wang gewonnen, und versilbert sein Leben mit ihrem heiteren Lachen." (S. 149).

7) Cf. Hesse, Simplizissimus, Jg. 18, Nr. 4, 21.4.1913, S. 59.

8) A. Hsia, op. cit., a. a. O.

7.1.2. Dreiecksgeschichten mit Füchsen

Vielleicht ist das untergründige Femme-fatale-Motiv der Grund für die ungebrochene Beliebtheit von "Ying-ning"? Aus anderen Fuchsnovellen P'u Sung-ling's ist es oft ganz verschwunden. So spielt die Füchsin Chiao-na 嬌娜 in der gleichnamigen Novelle¹ weder eine mit Ying-ning vergleichbare Hauptrolle², noch kommt eine Beziehung zwischen ihr und dem Helden K'ung Hsüeh-li 孔雪笠, dem gebildeten aber armen Konfuziusnachkommen, überhaupt zustande. Da sie bereits versprochen ist, begnügt er sich mit ihrer Cousine; was "kein großer Unterschied" scheint. Einzig Chiao-nas Heilkunst, die sie eher als gute Fee wirken läßt, ist ein Hinweis auf ihre übernatürlichen Fähigkeiten. Die Rolle der Helferin und "Krankenschwester" scheint sie gegenüber K'ung sexuell zu neutralisieren. Dieser wiederum ist im Grunde viel zu eng durch eine unterschwellig angedeutete homoerotische Beziehung an den Fuchsfreund gebunden, als daß er sich nicht von diesem die Frau aussuchen lassen würde.

Die alte Fuchs-Gelehrten-Beziehung, die beispielsweise noch Bestandteil der Novelle "Chiu-yu" 酒友³ (s. Abb. 29) ist, wird auf diesem Wege in romantisch-erotischer Weise weitergesponnen. Ausgemalt wird eine solche homosexuelle Version Fuchs-Mensch in "Huang Chiu-lang" 黄九郎⁴, wo ein Fuchsjüngling der Werbung des Gelehrten Ho Tzu-hsiao 何子蕭 nachgibt. Ho muß sterben, wie das beim sexuellen Umgang mit männlichen Füchsen die

-
- 1) LCCI, Bd. 1, ch. 1, S. 57-65; Schrock u. Liu, "Ein Nachfahre des Meisters Kung wird von einer Geisterfüchsin geheilt und rettet ihre Familie vor dem Untergang", op. cit., S. 107-118; Wilhelm, Chinesische Volksmärchen, S. 298-307; Yang Xianyi/Gladys Yang, "Jiaona", Pu Song-ling. Selected Tales of Liaozhai, S. 14-24 bzw. CL 9, Sept. 1980, S. 94-102; Lu Yan-zhong et al. "Jiaona", Strange Tales of Liaozhai, S. 34-40; Prušek, "Slečna Tiao-no", Pchu Sung-ling, S. 22-29; V. M. Alekseev, "Celitel'nica Czjao Ngo", Ljao Čžai. Strannye istorii, S. 107-119.
 - 2) Liu Wen-chung zeigt allerdings, daß sich der Auftritt Chiao-nas völlig von dem der anderen Charaktere unterscheidet ("Hsieh-jen hsieh-hu kao-jen i-teng. T'an Chiao-na te jen-wu miao-hsieh i-shu", LCCICC, S. 12).
 - 3) LCCI, Bd. 1, ch. 3, S. 316-323. LCCI, Bd. 1, S. 217-219; Giles, "The Boon-Companion", op. cit., S. 102-104; Léon Wieger, Folklore Chinois Moderne, S. 111-113.
 - 4) Gottfried Rösel, "Ein Fuchs als Lustknabe", Pu Sung-ling. Das Wandbild, S. 151-160; Adrian Baar, "Huan der Neunte, der Schöne", Erotische Geschichten aus China, S. 27-36; Alekseev, "Nežnyj krasavec Chuan Devjatyj", Rasskazy o ljudjach neobyčajnyh, S. 491-500.

Regel ist.¹ Im zweiten Teil der Novelle wird er in seiner neuen Inkarnation von demselben Fuchs mit einer Cousine verkuppelt und so halbwegs auf den "rechten" Pfad zurückgeführt. Nachdem der Fuchs - ganz fataler Lustknabe - einen üblen Provinzgouverneur auf die oben erwähnte Weise ebenfalls umgebracht hat, leben die Drei glücklich zusammen weiter.

Die Vorliebe für erotische Themen ist nicht nur P'u Sung-ling, sondern auch anderen "erfolglosen" Beamten und Gelehrten zueigen, für die ein Harem finanziell unerschwinglich war. Eberhards Untersuchung hat gezeigt, daß sie sich, anders als ihre erfolgreichen Kollegen², den Traum von einer bzw. mehreren wunderschönen Frauen, die aus freien Stücken mit ihnen zusammentreffen, wenigstens literarisch zu verwirklichen suchten.

Der Besuch eines Freudenmädchens mußte einem verarmten Gelehrten als höchster Glücksfall erscheinen. Wieviel mehr wirkte da die Phantasie vom kostenlosen, aber umso hingebungsvolleren Fuchsmädchen. In der Novelle "Lien-hsiang" 蓮香³ werden polygyne Wunschträume gleich von zwei dämonischen Frauen erfüllt, einem Fuchs- und einem Totengeist. Ein Scherz unter Kameraden, vor denen sich der Gelehrte Sang Tzu-ming 桑子明

1) Cf. Eberhard, Novelle, S. 95: Happy-end mit männlichen Füchsen gibt es höchstens auf rein freundschaftlicher Ebene; im Umgang mit Frauen sind Füchse normalerweise bössartig. Aber auch hier sind Ausnahmen zu finden, wie bereits zur T'ang-Zeit eine Kuang-i chi-Erzählung zeigt. In "Li Yüan-kung" 李元恭 verwandelt sich ein Fuchs in einen jungen Gelehrten, der die Tochter der Ts'ui 崔氏女 verführt. Gleichzeitig hilft er ihr, bringt ihr das Ch'in-Spiel bei etc., wird aber dennoch schließlich erschlagen, (TPKC, Bd. 9, ch. 449, S. 3671f.).

2) Ibid., S. 81.

3) LCCI, Bd. 1, ch. 2, S. 220-232; Buber, "Die Füchsin", op. cit., S. 83-111; Anna von Rottauscher, "Die Füchsin und das Geistermädchen", Altchinesische Tiergeschichten, S. 148-164; Schrock u. Liu, "Eine Füchsin und ein Mädchengeist werden aus Nebenbuhlerinnen zu Freundinnen aus Liebe zum Scholaren Sang", op. cit., S. 63-83; Rösel, "Zwischen Füchsin und Gespenst", op. cit., S. 86-120; Lu Yuzhong et al., "Lianxiang", op. cit., S. 116-128; Giles, "Miss Lien-hsiang", op. cit., S. 104-121; Raymond van Over (Hg.), "Miss Lien-hsiang the Fox Girl", A Chinese Anthology. A Collection of Chinese Folktales and Fables, S. 75-84; Quong, "The Fox Maiden Lien Hsiang", op. cit., S. 27-45; Alekseev, "Čarodejka Ljan' Sjan'", Lis'i Cary. Strannye istorii, S. 27-42; umgangssprachliche Fassung von Chia Yü-ts'un (Hg.), Hu-hsien ch'i-t'an, S. 14-88.



Abb. 29

gebrüstet hat (er fürchte sich nicht vor Füchsinnen, woraufhin sie ihn mit dem nächtlichen Besuch eines Freudenmädchens erschrecken), wird ein halbes Jahr später ernst. Wieder kommt ein Mädchen zu Besuch, das sich als Dirne ausgibt, tatsächlich aber Füchsin ist. Während ihrer Abwesenheit erscheint bald noch ein scheinbar tugendhaft in Not geratenes Mädchen, das in Wahrheit ein Totengeist ist. Diese Form des Verfahrens nennt Chang Yu-ch'in die "Methode des Einhakens oder der Verzahnung" 钩连法¹.

1) Chang Yen-ch'in, "Tung T'ai Hsi Hua ko-cheng-chi. T'an 'Lien-hsiang' te i-shu kou-ssu", LCCICC, S. 88f.

Der also von zwei Frauen Umschwärmte (Chang nennt das "Zwei Drachen spielen mit einer Perle" = 龙戏珠¹) bekommt regelmäßig in der Abwesenheit der einen von der anderen Besuch, so daß es fast natürlich erscheint, daß er langsam von Kräften kommt. Seine zunächst ahnungslose Fuchsgeliebte Lien-hsiang bemerkt das Doppelspiel, als er ernsthaft erkrankt. Ihre Warnungen vor den schädlichen Auswirkungen des Umgangs mit dem Totengeist namens Li 李 hält er verständlicherweise für Eifersucht. Lien-hsiang übernimmt seine Pflege und wird (wie die fuchsische Titelheldin Chiao-na) zur mütterlichen, asexuellen Pflegerin. Der fatale Aspekt ist ganz auf den Mädchengeist übergegangen, dem Sang in tieferer Weise zugetan ist. Die Rivalinnen freunden sich an, der Mädchengeist stirbt und wird in seiner neuen Inkarnation mit Sang vermählt. Dann stirbt die Fuchsin, hinterläßt einen Sohn und kommt nach Jahren - ebenfalls reinkarniert - als Sangs neue Konkubine zu ihnen zurück. Dieses vulgärbuddhistische Happy-end soll natürlich die Ehe mit den Geisterfrauen im Nachhinein dadurch sanktionieren, daß sie zur Menschenklasse aufsteigen dürfen. Durch bühnenwirksames Einsetzen der Reinkarnationslehre hat die Verbindung Mensch-Dämon ihre Schrecknisse verloren. (Auch Ying-ning, die ja nicht sterben mußte, war "nur" eine Halbfuchsin). Außerdem stellt P'u Sung-ling eine Rangfolge zwischen Fuchs- und Totengeist her, wie sie in früheren Erzählungen so deutlich nicht existierte. Füchse werden nun als harmloser dargestellt, nach dem Motto: Totengeister führen Menschen in den Tod, nicht jedoch alle Füchse.

"Was unterscheidet Füchse eigentlich von Menschen?" Er sagte: "Wer von ihnen verführt wird, erkrankt; bei ständigem Verkehr stirbt er. Davor kann man schon Angst haben!" Aber Liän-hsiang entgegnete: "So ist es nicht! Wenn jemand in deinem Alter ist, kann der Samen drei Tage nach dem Zusammensein zurückkehren. Was schadet es also, einer Fuchsin nachzugeben? Wenn jemand natürlich Tag für Tag seinen Baum fällt, ist die Wirkung schlimmer als die der Füchse! Sind etwa alle, die auf der ganzen Welt an Auszehrung sterben, von Füchsen verführt worden? [...]" 2)

[...] Nun fragte Fräulein Li: "Die Füchse können den Menschen den Tod bringen. Warum ist das bei ihnen nicht so?" Die Antwort war: "Das ist die Sorte, die Menschen ausbeutet, um das eigene Blut

1) Ibid., a. a. O. Dieses häufig in der bildenden Kunst zu findende Motiv kann in der Umgangssprache auch "Flirt" bedeuten. Hier sind mit den "Drachen" Fuchs- und Totengeister gemeint; Sang ist die "Perle".

2) Rösel, op. cit., S. 89; LCCC, Bd. 1, ch. 2, S. 222.

aufzufrischen. Zu denen gehöre ich nicht. Es gibt also in der Welt Füchse, die den Menschen keinen Schaden zufügen, aber es gibt bestimmt keine Geister, die den Menschen nicht schaden, da bei ihnen ja die Yin-Kräfte im Übermaß sind." 1)

Die Verwandtschaft, wenn nicht völlige Identifizierung von Fuchs- und Totengeistern, wie in "Ying-ning" bereits angedeutet (die Pflegemutter der Fuchsfée war dort ein Totengeist), ist auch in der Novelle "Ch'iao-niang" 巧娘² dokumentiert, die ebenfalls im zweiten Kapitel des LCCI enthalten ist. Titelheldin ist diesmal der Totengeist Ch'iao-niang, in dessen Grab die Füchsin San-niang 三娘 und ihre Mutter Frau Hua 華氏 eine Bleibe gefunden haben. Gräber, als altbekanntes gemeinsames Biotop von Füchsen und Totengeistern sind also, wie bereits vermutet, das Bindeglied zwischen dem traditionellen Geisterglauben und den jüngeren Fuchsgeistern.

In der erotisch gefärbten Novelle "Ch'iao-niang"³ spielt der von der Natur nur mangelhaft als Mann ausgestattete siebzehnjährige Fu Lien 傅廉 den Liebhaber im "Geisterdreieck". Er hat aus verständlichem Grunde Schwierigkeiten, eine Frau zu finden. Sein Weg in die Geisterwelt, in der solche Defizite behebbar sind, erinnert wenig an den Gang in taoistische Paradiese⁴ und symbolisiert, gleichzeitig mit dem Verlassen der Studierstube und der Flucht vor dem Lehrer, den Eintritt in die Welt der Erwachsenen und der Sinne: Das Auftauchen eines Gauklers mit seinem Äffchen (Affen als Symbol ungezügelter Sinnenlust) bewegt ihn zum Aufbruch ins Unbekannte.

Er begegnet auf der Straße einer weißgekleideten Schönheit mit ihrer Dienerin. Das Jen-shih-Motiv ist unverkennbar, und wie sich später herausstellt, handelt es sich um die Füchsin San-niang. Sie gibt ihm einen Brief an Verwandte in einem unbekanntem Dorf. Sein Weg dorthin hat die traumhafte Zielsicherheit des Liebhabers von "Ying-ning". Natürlich wird er von einer Mondnacht überrascht, muß bei einem Grab ausruhen und klettert auf einen Baum "wie ein Affe" (wieder die Grenzüberschreitung

1) Ibid., S. 94; LCCC, S. 225.

2) LCCC, Bd. 1, ch. 2, S. 256-264; Schrock u. Liu. "Geister und Füchse verhelfen dem jungen Fu zur Mannbarkeit", op. cit., S. 83-94; Baar, "Der erfolgreiche Liebhaber", Chinesische Gespenstergeschichten, S. 7179; Alekseev, "Cjao Njan i ego ljubovnik", Monachi - volšebniki. Rasskazy o ljudjach neobyčajnich, S. 302-313.

3) "Fantasy of Fulfillment". wie man mit Chang (Chinese Literature 3, Tales of the Supernatural, S. 116) dieses Thema nennen könnte, ist in vielem von P'us Novellen zu beobachten. Bei seiner Liao-chai-Besprechung widmet Chang auch den Fuchsnovellen Raum (S. 116-126 passim).

in das Land der Sinne - in "Ying-ning" war das Klettern auf Baum bzw. Mauern auch von einem Flirt begleitet). Unter ihm erscheint ein Haus, und er wird in die Geisterfamilie eingeführt, wo alsbald seine Männlichkeit auf die Probe gestellt wird. Die alte Frau Hua behebt den Schaden, woraufhin er die beiden jungen Geisterdamen San-niang und Ch'iao-niang so zu beglücken weiß, daß sie ihm in die Menschenwelt folgen. Frauen spielen in dieser Novelle den sexuell kundigen, aggressiven und fordernden Part.

Durch die direkte Konfrontation von Fuchs und Geist innerhalb einer Erzählung zeigt sich bei P'u Sung-ling aber auch, daß die ursprünglichen, aus dem Volksglauben stammenden Vorstellungen von beiden sich inzwischen verwischt hatten. Der Ausdruck kuei-hu 鬼狐 ist zum Sammelbegriff für merkwürdige Geschichten, in denen entweder Totengeister oder Füchse eine Rolle spielen. geworden. In der Moderne entstand daraus ein ganzes Trivialgenre.¹

Ähnlich wie Lien-hsiang entpuppt sich auch die Füchsin A-hsiu 阿系蕭 in der gleichnamigen Novelle² eher als mütterliche "gute Fee" denn als geile Dämonin. A-hsiu ist auch nicht ihr eigener Name, sondern der ihrer menschlichen Doppelgängerin. Das alte Motiv kommt in einer Variante der erotischen Dreiecksgeschichten zu neuen Ehren. Der junge Liu Tzu-ku 劉子固 verliebt sich unglücklich in die Tochter eines Ladenbesitzers Yao 姚, deren Familie nach unbekannt verzieht. Lange Zeit später begegnet er ihr auf einem verlassenem Anwesen wieder und mietet das Nachbarhaus an. Von nun an besucht sie ihn jede Nacht und verläßt ihn beim ersten Hahnenschrei. Nur sein Diener schöpft Verdacht, da sie stets die gleiche Kleidung (cf. das Phänomen im Lo-yang ch'ieh-lan chi) trägt und offensichtlich der wahren A-hsiu an Schönheit nachsteht. Doch vermag er sie nicht mit dem Messer zur Strecke zu bringen.

Kaum hatte sie dieses Wort ausgesprochen, als der Diener die Tür aufriß und ins Zimmer stürzte. Das Mädchen schrie: "Laß das Messer fallen und bringe schnell Wein: Ich werde mich von deinem Herrn verabschieden."

Und das Messer fiel von allein, als hätte es ein Unsichtbarer dem

-
- 1) S. z. B. Shih Hsiao-t'ien, Chung-kuo kuei-hu hsiao-shuo chan; T'ai-wan kuei-hu kuei-t'an; Mao Chi-ch'üan, Kuei-hu lieh-chuan.
 - 2) LCCI, Bd. 3, ch. 7, S. 991-998; Baar, "Ah-hsiu und ihre Doppelgängerin", op. cit., S. Buber, "Die Schwestern", op. cit., S. 293-311; Prušek, "A Siu", op. cit., S. 217-223; Quong, "Ah Shiu and her Double", op. cit., S. 203-214; Alekseev, "A Sju i ee dvojnik", Rasskazy o ljudjach neobyčajnych, S. 399-408.

Diener aus der Hand gewunden.

Liu schlotterte vor Angst, er bezwang sich jedoch und bat um Wein und Speisen."Ich kannte deine Herzensangelegenheiten", plauderte das Mädchen munter. "und wollte dich, soweit es in meinen schwachen Kräften stand, befriedigen. Also gut, ich bin nicht Ah-hsiu, aber ..."

Und plötzlich zog sie sich nackt aus:

"Aber ich bin keineswegs weniger schön als sie - oder?"

Jedes Haar auf Lius Körper sträubte sich [...] 1)

Das plötzliche Grauen des Mannes, der in seiner Geliebten die Dämonin entdeckt. ist in anderen Novellen P'us weniger ausgeprägt und erinnert eher an die Erzählungen der Liu-ch'ao-Zeit. Außerdem galt ja seine Neigung primär der Menschenfrau, nicht ihrer Kopie. Die Füchsin wiederum droht nicht durch Auszehrung. sondern wird - man ahnt es schon - zur mütterlichen Wohltäterin, die ihm die echte A-hsiu zuführt und sich dann hin und wieder mit beiden einen Scherz erlaubt. Sie besucht Liu als seine Gattin, so daß er "jedesmal, wenn er sich mit seiner Frau im Bett vergnügte", fragte, "ob sie es sei oder die Füchsin"². Das erotische Dreieck. durch eine rührende, karmatische Verwandtschaft beider Frauen legitimiert, ist somit komplett. Das dankbare Ehepaar. dem die Fuchsfée auch vor der Dienerschaft Respekt verschafft, bringt ihr an einem Hausaltar täglich Opfer dar - eine Belegstelle. wie man den Fuchskult damals betrieben haben mag.³ Ihr Verschwinden nach Ablauf dreier Jahre ist ein häufiges Ende der Novellen besonders bei den harmloseren, neckischeren Fuchsepisoden, die wie "A-hsiu" mit einem Augenzwinkern erzählt scheinen.

1) Baar, op. cit., S. 66; LCCI, op. cit., S. 994 (Baars Übersetzung ist, was den eingeschobenen Satz vom Ausziehen betrifft, etwas frei. trifft aber wohl die grausige Pikanterie der Szene).

2) Baar, S. 70.

3) In "Shang-hsien" 上仙 (LCCC, Bd. 2, ch. 5, S. 691f.) wird von einer Frau Liang berichtet, die im Jahre 1683 in Chi-hsia 緜下 (45 km von P'u Sung-ling's Wohnort) als Medium einen medizinisch bewanderten Fuchsgenius beschwor. Ihr Raum, heißt es, war durch einen roten Vorhang unterteilt. hinter dem sich Hängerollen von Kuan-yin und zwei, drei Reitern befanden. Am Fuße der Nordwand stand ein Tisch mit einem kleinen Stuhl darauf und darauf ein Kissen - der Sitz des Geistes, vor dem man sich verbeugte und Räucherwerk abbrannte. P'u und seine Begleiter hörten dreimal eine Glocke ertönen. Während die Frau dort betete, mußten sie vor dem Vorhang warten. Schließlich waren Geräusche von Fledermausschwingen. das Fallen eines Steines und das Seufzen eines alten Mannes zu vernehmen. Zwischen Fuchs und Frau entstand ein Dialog über die Wünsche der Besucher. Übersetzt bei Alekseev, "Verchovnyj svetoj", Rasskazy o ljudjach neobyčajnych, S. 364-366. S. a. Jonathan D. Spence, The Death of Woman Wang, S. 24f. u. Chang, Chinese Literature 3, S. 123f.

7.1.3. Füchsinnen als Musterfrauen und Unsterbliche

In der bereits in anderem Zusammenhang erwähnten Novelle "Ch'ing-feng"¹, die ebenfalls den Namen der Fuchsheldin trägt (man fühlt sich versucht, den Begriff "Geisterbiographie" für diese Novellenart einzuführen²), spielt wieder die romantische, jenseits gesellschaftlicher Konventionen entstehende Liebe eine Rolle. In dem - wie obligatorisch - verlassenen Gebäude lernt ein junger Mann bei einem Gastmahl menschengestaltiger Füchse die schöne Ch'ing-feng kennen, die sich entgegen dem - allzu "menschlichen" - Willen ihres Oheims nächtens in sein Schlafgemach stiehlt. Der gestrenge Ziehvater bricht die Verbindung ab und nimmt sie mit sich. Die Konvention der vorgeschriebenen Partnerwahl wird über den Umweg der Mensch-Geister-Beziehung unverblümt in Frage gestellt. Wie auch sonst bei P'u Sung-ling die Freiheit, Macht und Fähigkeiten seiner Heldinnen zu dem tatsächlichen Dasein der damaligen (Oberschichts-)Frau in krassem Widerspruch stehen.³ Beim Ch'ing-ming-Totenfest, wo Füchse durch die zahlreichen Gräberbesuche immer wieder aufgestöbert werden, gelingt es Ch'ü-ping, die in eine Füchsin zurückverwandelte Ch'ing-feng vor Hunden zu retten (das zum Positiven gewendete Jen-shih-Thema), die sich wie Jen-shih ihrer tierischen Natur schämt. Mit der Rettung des Onkels aus derselben Not verschafft er sich schließlich Eingang in ihre Familie. Die Füchsin Ch'ing-feng 青鳳 (s. a. Abb. 30 a-b) wird in der

-
- 1) Cf. LCCI, Bd. 1, ch. 1, S. 112-118; Lu Yunzhong et al., "Qingfeng", op. cit., S. 50-57; Schrock u. Guan, "Der Tunichtgut Tjü-bing verliebt sich in ein Fuchsfräulein und rettet dessen Oheim das Leben", op. cit., S. 98-107; Yves Hervouet (Hg.), "Ts'ing-fong", Contes extraordinaires du Pavillon du loisir par P'ou Song-ling, S. 27-34; Alekseev, "Krasavica Cin-fyn", Lis'i čary, 64-76.
 - 2) So ähnlich lautet der Titel einer recht anspruchslosen, hausbackenen Version von ca. 30 Liao-chai-Novellen in Umgangssprache Kuei-hu lieh-chuan von Mao Chi-ch'üan, in dem sich auch "A-hsiu", "Hsiao Ts'ui" u. a. wiederfinden.
 - 3) Chun-shu Chang, op. cit., S. 68: Die Frauen standen in geistiger wie physischer Abhängigkeit und konnten nur über die Gunst der Männer eine erträglichere Stellung gewinnen, was zu Haßausbrüchen und Eifersuchtsszenen untereinander führte. P'us eigene Familie litt in starkem Maße unter den Streitigkeiten der angeheirateten Schwiegertöchter, weshalb der Vater das Erbe aufteilte und die Söhne separat wohnen ließ. So ist vielleicht auch die Äußerung in einer seiner Novellen zu verstehen, nach der "neun von zehn Frauen böse sein" (Fišman, Tri kitajskich novellista XVII-XVIII vv. Pu Sunlin Czi Jun', Juan' Mej, S. 104). Das LCCI ist bekannt für seine negativen Frauen-(nicht Füchsinnen-)gestalten.

Novelle harmlos, rührend pietätvoll und mit sparsamsten Mitteln dargestellt.¹ Es entbehrt deshalb auch nicht der Selbstironie. wenn P'u Sung-ling in der Novelle "Hu-meng"² 狐夢 auf diese Gestalt Bezug nimmt. (Sein Freund Pi I-kan 畢怡庵, ein Kenner der Geschichte. träumt von einer Füchsin, die ihm begegnet und ebenfalls im Liao-chai verewigt werden will "wie Ch'ing-feng").

Trotz der propagierten freien Liebe bleibt P'us moralisches Weltbild intakt: Die für Füchsinnen anfälligen Männer sind vornehmlich allein-stehend. unverheiratet bzw. verwitwet - letzteres wie in "Hung-yü" 紅玉.³ Die gleichnamige Protagonistin wird mit Feng Hsiang-ju 馮相如 an der Mauer zum Nachbargrundstück bekannt - man ist an Ying-nings Flirt mit dem Nachbarssohn erinnert. Auch sie lächelt, kommt ihm weder entgegen, noch entzieht sie sich und besucht ihn von nun an nächtlich, bis sein Vater dahinterkommt und dem "unmoralischen" Treiben ein Ende setzt. (Dies ist der erste der fünf Abschnitte, in die die Novelle zerfällt. Nur im ersten und im letzten spielt Hung-yü eine konkrete Rolle.⁴) Hung-yü hat nun Gewissensbisse und wandelt sich zur mütterlichen Freundin, die ihm mit eigenen Geldmitteln eine gute "Partie" verschafft. Er heiratet die Tochter der Familie Wei (deren Name übrigens nie genannt wird) und lebt mit ihr und dem gemeinsamen Kind zufrieden bis zu dem Wendepunkt am Ch'ing-ming-Fest. Dort wirft ein korrupter, mächtiger Beamter ein Auge auf die Frau, läßt sie entführen. Schließlich ist die Familie zerstört, sein Vater und seine Frau sind tot, das Kind ist verschwunden.

-
- 1) S. den ausführlichen Aufsatz von Chao Ch'i-p'ing, "Chien-t'an 'Ch'ing-feng' te hsing-ko miao-hsieh", LCCICC, S. 23-32, bes. S. 24.
 - 2) LCCC, Bd. 2, ch. 5, S. 618-62; Alekseev, "Lis'ij son", Lis'i Cary. Strannye istorii, S. 45-51. Der Einfluß des Liao-chai auf die Sammlung Chih-pei ou-t'an 池北偶談 des Zeitgenossen Wang Shih-chen 王士禎 ist u.a. an einem Datum in dieser Novelle ersichtlich, das sich in einer Fuchsnovelle von Wang wiederholt (s. Yü Sheng-ting u. Li Fang-jen, "Liao-chai chih-i yü Chih-pei ou-t'an", in: Ming Ch'ing hsiao-shuo yen-chiu, Bd. 2, S. 276).
 - 3) LCCI, Bd. 1, ch.2., S. 276-283; Irmgard u. Reinhold Grimm "Rotjade", in: P'u Sung-ling. Höllenrichter Lu. Chinesische Gespenster- und Fuchsgeschichten, S. 24-34; Yang Hsienyi u. Gladys Yang, "Hongyu, a Fox-fairy", op. cit., S. 51-61; Ma Yao-Woon u. Joseph S. M. Lau, "Red Jade", op. cit., S. 379-383; Alekseev. "Krasnaja jašma", Rasskazy o ljudjach neobyčajnych, S. 321-329; Laloy, "Houng-yuh", op. cit., S. 55-64.
 - 4) S. dazu ausführlicher Yüan Shih-shuo, "I-pien ping-pu hsü-huan te hu-nü ku-shih. 'Hung-yü' chien-hsi", LCCICC, S. 117ff.



Abb. 30 b

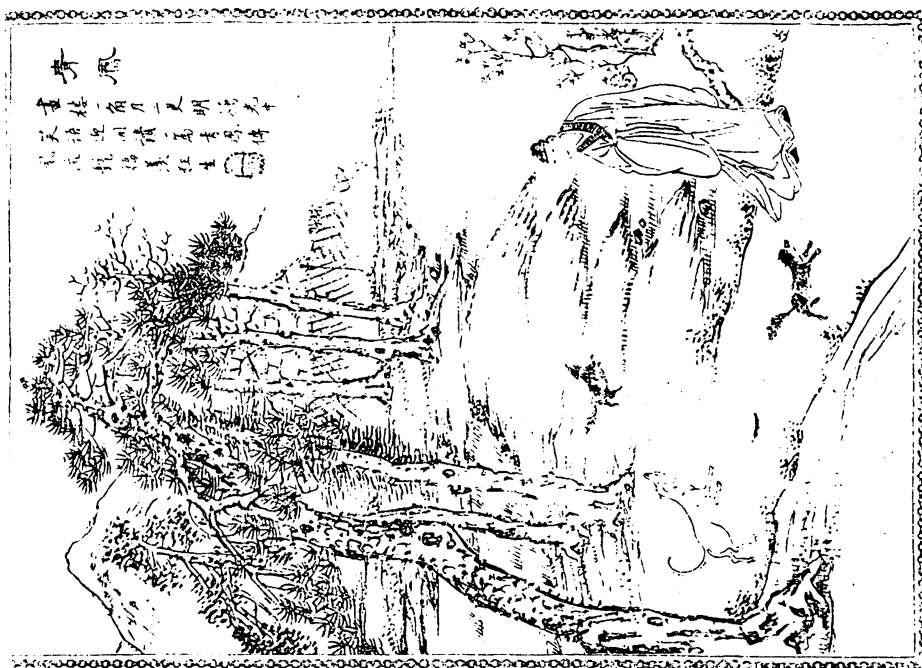


Abb. 30 a

Ein geheimnisvoller bärtiger Fremder¹ 虬髯¹ verhilft Feng zur Rache, tötet seinen Feind - Gerechtigkeit läßt sich eben nur durch Wunder erreichen. suggeriert P'u.² Eines Tages steht Hung-yü mit dem Kind vor der Tür, gesteht, daß sie Füchsin ist und bleibt als Ehefrau bei ihm. Eine Verbindung zu dem fremden Helden, die eine etwas gefährlichere, weniger sanftmütige Füchsin assoziiert hätte, bleibt ungeklärt. Die Zeit zwischen ihrer Trennung und ihrem Wiedersehen scheint eine Zeit der Prüfung und Reifung zu bezeichnen. nach der ein vorbildliches Familienleben geführt wird. Sie bringt Haushalt und Finanzen in Ordnung, damit er in Ruhe die Beamtenprüfung ablegen kann. Hung-yüs Beschreibung gibt ein Bild von der damaligen "Traum(haus)frau":

Obwohl Hung-yü schlank und zart war, als könne sie ein Wind[-stoß] wegblasen, arbeitete sie härter als eine Bauersfrau. Selbst bei der Plackerei im strengen Winter blieben ihre Hände glatt und zart. Sie behauptete, sie sei 38, doch wer sie sah, hielt sie höchstens für über zwanzig. 3)

Auch in der Hung-yü-"Biographie" zeigt sich die beinahe durchgängige Tendenz bei all diesen Novellen. daß auf Handlungsebenen, die an die ursprünglichen Fuchsgeschichten rühren, die Heldin verführerischer. fataler ist. Dabei wirken solche Beschreibungen immer mehr als Randerscheinungen, die zugunsten der niemals stereotypen Darstellung⁴ einer Frauengestalt zurücktreten. Die Metamorphose bzw. der Auftritt in der tierischen Daseinsform ist deshalb kaum noch vorzufinden. ("Ch'ing-feng" bildet da eine Ausnahme und scheint auch sonst enger an seine, wenn auch trauriger endenden, Vorbilder angepaßt.) Bis gegen Schluß, als sich Hung-yü selbst als Füchsin zu erkennen gibt. fehlt ein Hinweis auf ihre tatsächliche Identität - ähnlich übrigens wie in "Jen-shih". Noch auffallender ist dies in der langatmigen modernen Neufassung der Novelle, die der knappen Brillanz des Vorbildes um vieles nach-

1) Wu K'ai-chün identifizierte ihn als "Fuchsritter" 狐俠 (op.cit., S. 34) nach P'us I-shih-shih-Anmerkung: 狐亦俠也, (LCCI, S. 282). Die Gestalt lehnt sich an die bereits zur T'ang-Zeit aufkommende Figur des bärtigen "fahrenden Ritters" 遊俠 an, die sich über die Erzähl- und Theaterliteratur bis in die Ming- und Ch'ing-Zeit verfolgen läßt, (Yüan Shih-shuo, op.cit., S. 121ff.). S.a. James J.Y. Liu. "The Curly-bearded Stranger" u. "The Curly-bearded Old Man (Ch'iu-jan Weng)", in: The Chinese Knight-Errant, S. 187ff. bzw. 167ff.

2) Nach Chang und Chang (op.cit., S. 70) gehört Hung-yü zur zweiten Kategorie von Novellen. in der P'u die korrupte Beamtschaft zu decouvrieren sucht.

3) LCCI, op.cit., S. 282.

4) Jede der Füchsinnen hat ihr individuelles Erscheinungsbild, das sie von allen anderen unterscheidet, (cf. Li Hou-chi u. Lin Hua, op.cit., a.a.O.)

steht.¹ Charakteristisch für den Ausgang vieler von P'us Fuchsnovellen ist, wie in "Hung-yü", ein sinngemäßes "... und sie lebten glücklich bis an ihr Ende". Doch gibt es auch solche, die eher der Tendenz älterer Geschichten entsprechen, d.h. wenn nicht durch Tod, so doch mit Trennung enden. Es ist geradezu üblich, daß der Liebhaber nach einer gewissen Zeit von der Füchsin (abgesehen von dem regelmäßigen Aufbruch im Morgengrauen) verlassen wird. Auch in "Hung-yü" wurde das angedeutet, als nach dem Wiedersehen die Füchsin scherzhaft Anstalten macht, sich zu entfernen. In einer anderen Novelle "Ch'ang-ting" verschwindet die Füchsin immer wieder, um neben ihrer menschlichen Familie auch für die Fuchseltern dazusein.

Eine taoistische Variante dieser Entwicklung findet sich in "Hu Ssu-chieh" 胡四姐²: Der aus T'ai-shan 泰山 stammende, einsame Gelehrte Shang 尚 bekommt Besuch von zwei Fuchsschwestern, dem dritten und vierten Fräulein Hu, die um seine Gunst konkurrieren. Das Geständnis der jüngeren, Füchsin zu sein, schockiert ihn nicht im geringsten, und ihre Warnung vor der Schwester, die bereits drei Männer auf dem Gewissen habe, wird durch Gegenzauber hinfällig. In das Dreieck drängt sich vorübergehend gar eine dritte Füchsin, bis schließlich ein Außenstehender, dessen Bruder ihnen zum Opfer gefallen war (被妖物壘殺)³, der Idylle ein Ende macht und die Geister in eine Flasche bannt. (Dieselbe Methode des In-die-Flasche-Bannens und anschließenden Verbrennens wird auch von einem Schamanen in "T'ao-hu" 盜戶 berichtet.⁴) Shang kann das vierte Fräulein befreien. Nach zehn Jahren erscheint sie wieder und berichtet, den Rang einer Unsterblichen erreicht zu haben. Ein letztes Mal erscheint sie kurz vor seinem Tode,

-
- 1) Hung-yü. P'ing-shu "Liao-chai chih-i", bearb. v. Liu Chien-ch'ing et al., S. 3-80. Das Buch enthält außerdem die Neufassung der Novellen "Ch'ang-e" und "Ya-t'ou", letztere ebenfalls die Geschichte einer Füchsin.
 - 2) LCCI, Bd. 1, ch. 2, S. 201-204; Giles, "Miss Quarta Hu". op.cit., S. 94-98; Lu Yanzhong et al., "Miss Hu, Fourth Daughter of the Family", op. cit., S. 105-109; van Cver, "Miss Quarta Hu". op.cit., S. 33-36; Alekseev, "Četvertaja Chu" Lis'i Čary, S. 18-23; umgangssprachl. "Hu-ching tse-mei", Hu-hsien ch'i-t'an, S. 23-30.
 - 3) "Er wurde vom ku[-Gift] der Hexenwesen getötet", (LCCI, op.cit., S. 203).
 - 4) LCCI, Bd. 3, ch. 8, S. 1086ff. Die lustige Anekdote ist auch bei Jonathan D. Spence erwähnt, (The Death of Woman Wang, S. 23): Der Anteil rebellierender Haushalte in den Kreisen Teng und I war so groß, daß sie separat aufgeführt und vom Magistrat bevorzugt behandelt wurden. Als im Yamen zu viele Füchse ihr Unwesen trieben und von der Magistratstochter Besitz nahmen, ließ man sie von einem Schamanen in eine Flasche bannen. worauf ein Fuchs ausrief: "Aber ich komme doch aus einem Rebellenhaushalt!"

vor seinem Tode, um ihn rechtzeitig davon in Kenntnis zu setzen. Der Aufstieg der Füchsin zur Unsterblichen, zur T'ang-Zeit noch zwei einander ausschließende "Kasten", verwischt bei P'u Sung-ling endgültig die Konturen der Fuchsgestalten, die nun auf der Skala von sehr gut zu sehr böse an jeder Stelle anzutreffen sind.

Demselben Vorgang begegnen wir in "Hsin shih-ssu niang" 辛十四娘¹. Die Novelle beginnt nach dem bekannten Schema: Ein zu Ausschweifungen neigender Gelehrter namens Feng 馮 sieht unterwegs ein wunderschönes Mädchen in roter Jacke mit Dienerin spazierengehen (cf. "Jen-shih"). Abends, als er in trunkenem Zustand² heimkehren will, begegnet er ihr an einer Tempelruine wieder. Er wird von ihrer Familie eingeladen, benimmt sich aber flegelhaft. als der Vater nicht gleich einer Heirat mit seiner "vierzehnten Tochter" (wie in der vorhergehenden Novelle bleibt ihr Name ungenannt) zustimmt. Hinausgeworfen und von Ziegelsteinwürfen begleitet³, verirrt er sich in der Dunkelheit und findet zu dem Heim seiner ihm unbekannt, eigentlich verstorbenen Großtante, die die Sache in Ordnung bringt und ihm das Mädchen zuführt. Von ihr, die ein Totengeist ist, erfährt er, daß die Angebetete eine Füchsin ist, was den Liebesblinden jedoch nicht weiter stört. Sie ist ihm eine fleißige und kluge Hausfrau, die ihn bei seinem Umgang mit Freunden berät und vor einem gewissen Ch'u 楚 warnt. Gleich einer guten Fee macht sie immer dann Anstalten, ihn zu verlassen. wenn er ihre Ratschläge mißachtet. Schließlich wird er auf Grund von Ch'us falscher Anklage zum Tode verurteilt und von ihr in letzter Minute gerettet.⁴ Dadurch hat er aber sein Recht auf sie verwirkt - er soll ihre Dienerin zur Frau nehmen (d. h. ihrer ist er "unwürdig"). während sie langsam dahinsiecht und stirbt.

-
- 1) LCCI, Bd. 2, ch. 4, S. 535-547; Rösel, "Der Tor und die Unsterbliche", Fräulein Lotosblume, S. 35-49; Hervouet, "La quatorzième demoiselle Sin", op. cit., S. 52-64; Lu Yunzhong et al., "Xin's Fourteenth Daughter". op. cit., S. 186-198; Alekseev. "Podvigi Sin' Četyrnadcatoj", op. cit., S. 204-222.
 - 2) Trunkene zeigen in Fuchsgeschichten starke Anfälligkeit für diese Geister. Zu den beiden mysteriösen Zusammentreffen und der Schilderung von Ort und Zeit der Handlung. s. Ch'ang Chen-kuo u. Chiang Yün, "Hsin Shih-ssu niang" ch'ang-hsi", LCCICC, S. 193f.
 - 3) Ziegelsteinwürfe gelten bis in die heutige Zeit als beliebter Streich von Füchsen.
 - 4) Die Episode. in der die von ihr entsandte Dienerin den Kaiser (!) verführt, um Fengs Begnadigung zu erreichen, ist vor allem deshalb interessant, weil sie an das Femme-fatale-Motiv im P'ing-yao-chuan anknüpft. Dort nämlich konnte noch der Schutzgott Kuan-ti den Kaiser vor Hu Mei-niang bewahren. Auch in P'us Novelle scheitert die Annäherung im Palast zunächst an einem Schutzgott. Erst außerhalb, als Prostituierte verkleidet, gelingt ihr das Vorhaben.

Ein alter Diener begegnet ihr später als Göttin auf dem heiligen Hua-shan 太華 .

P'u Sung-ling hat das Thema von "Hung-yü" weitergeführt, so daß nun die Betonung von einer unerfüllten Partnerschaft weg auf die ausweglose Situation des Gelehrten gelenkt wird, den nur eine überirdische Helferin noch retten kann. Die Füchsin ist so zur klassischen Unsterblichen geworden, die einem Menschen nur für gewisse Zeit zur Verfügung steht. Die völlige Unabhängigkeit der Fuchsfrau - ein Anachronismus bei Frauen in den damaligen Verhältnissen¹ - zeigt sich u. a. in der Novelle "Ch'ang-t'ing" 長亭². Die gleichnamige Heldin verläßt ihren Menschenmann immer wieder, über Jahre hinweg und fühlt sich ihren Eltern noch in weit höherem Maße verbunden als Ch'ing-feng. (Tatsächlich war es aber so, daß eine Frau mit der Heirat in die Familie des Mannes das eigene Elternhaus völlig aufgeben mußte.) Auch diese Novelle gehört zu der "schwarzen Serie", d. h. sie spielt fast ausschließlich unter Geistern, zu denen der menschliche Held durch seine emotionale Bindung an eine Dämonenfrau Zutritt findet. Hierin unterscheiden sich P'us Novellen wesentlich von den voraufgegangenen Fuchsgeschichten, in denen eher die Dämonin als Eindringling in der normal und realistisch gezeichneten Menschenwelt wirkt. Seine Kunst besteht darin, diese Dämonen wie von ungefähr wieder menschlich erscheinen zu lassen, dadurch daß sie menschliche Gefühle und Triebe ausleben. (Damit unterscheidet seine Geisterwelt sich beispielsweise von der des Hsi-yu-chi.³)

Eine Besonderheit an "Ch'ang-t'ing" ist die Beschäftigung des Helden Shih T'ai-p'u 石太璞 aus T'ai-shan 泰山⁴ mit der Magie, die ihn von vorneherein zum Umgang mit Übernatürlichem prädestiniert. Da er sich nur auf Geister-, nicht auf Fuchsaustreibung versteht, ist der Handlungsablauf bereits vorgezeichnet - er wird als Geisteraustreiber zu einer Fuchsfamilie bestellt (auch hier der enge Bezug zur Menschenwelt, in

1) In Chung-kuo hsiao-shuo chiang-hua, S. 151, wird betont, daß P'us Füchsinnen allem anderen als dem Bild des "netten, braven Mädchens" (淑女) entsprechen.

2) LCCI, Bd. 4, ch. 10, S. 1333-1340; Yang Xianyi u. Gladys Yang. "The Exorcist Marries a Fox", op. cit., S. 107-117; Chang Chung-shu u. Hsüeh-lun Chang. "Ch'ang-t'ing", op. cit., S. 125-130; Alekseev, "Čan Tin i ee kovarnyj otec", Monachi-volšebniki. Rasskazy o ljudjach neobyčajnyh, S. 260-269.

3) Cf. Chang Jen-chiang u. Li Yung-ch'ang, "Liao-chai chih-i ch'ing-chieh chien-lun", Wen-hsüeh i-ch'an 1, 1982, S. 91.

4) Der T'ai-shan gilt als ein Zentrum für Füchse.

der eigentlich solche Exorzismen stattfinden). Der Geist, der offensichtlich von einer Tochter des Hauses sexuell Besitz ergriffen hat, macht Shih auf deren Schwester Ch'ang-t'ing aufmerksam, will ihn über einen "Deal" zum Stillhalten bewegen, und Shih ergreift die Gelegenheit, dem Vater mit dem Druckmittel der Heilung der einen, sich die andere Tochter zur Frau geben zu lassen. Nur Ch'ang-t'ing kann noch verhindern, daß er dafür nicht hinterrücks ermordet wird.

Es beginnt eine jahrelange Odyssee der Trennung und Wiederbegegnung des Ehepaares - dem dazwischen ein Sohn geboren wird - , weil Ch'ang-t'ing immer wieder verschwindet und bei ihrem Vater festgehalten wird. In dem Hin- und Hergerissensein zwischen Vater und Ehemann ist ein ödipaler Zug unverkennbar. Gegenüber der kräftigen psychologischen Zeichnung treten ihre dämonischen Eigenschaften in den Hintergrund, sie werden im Grunde nur einmal angesprochen, als sie von ihrer "tausend-li"-Reise, die einen Tag und eine Nacht gedauert hatte¹, berichtet. Erst nachdem Shih den Schwiegervater aus großer Gefahr befreit hat, entscheidet sie sich für ihn - da ihr Vater sich immer noch bei ihr über ihn beklage.

Die Nähe zur unnahbaren "Heiligen", wird, wie der Name bereits verrät, auch in der Novelle "Feng-hsien" 鳳仙² angedeutet. Die Fuchstochter Feng-hsien, die dem Gelehrten Liu Chih-shui 劉赤水 zunächst nächtelang Gesellschaft leistet, verschwindet, taucht erst nach drei Jahren wieder auf und kommuniziert dann mit ihm zwei Jahre lang "platonisch", nur über einen Spiegel, in dem sie ihm auf Wunsch erscheint, um ihn (schließlich erfolgreich) zum Studieren anzuhalten.

1) LCCI, op. cit., S. 1338. Der Ausdruck erinnert an Ch'u-tz'u.

2) LCCI, Bd. 3, ch. 9, S. 1177-1184; teilweise übersetzt von Herbert G. Giles, A History of Chinese Literature. S. 352f bzw. The Magic Mirror, Strange Stories from a Chinese Studio, S. 333f.; Alekseev, "Zerkalo Fyn Sjan", Monachi-volšebniki. Rasskazy o ljudjach neobyčajnych, S. 434-444. S. a. eine mündliche Version bei Frances Carpenter, "The Maid in the Mirror", Tales of a Chinese Grandmother, S. 226-234.

7.1.4. Hsiao-ts'ui, die durchtriebene Naive

In all diesen Füchsinnenbiographien P'u Sung-lings ist der Femme-fatale-Aspekt so gut wie völlig verschwunden. Die verharmloste, idealisierte Füchsin wird zur Heiligen hochstilisiert oder gar, wie in der folgenden Novelle "Hsiao-ts'ui" 小翠¹, zum schalkhaften, kindischen Mädchenkobold, das viele Ähnlichkeiten mit Ying-ning aufweist, sich aber zu guter letzt als "Fuchsgöttin" 狐仙² entpuppt.

Wang, der Minister des Amtes für Kultus und Opfer 王太常, hat in seiner Jugend einmal eine Füchsin vor dem Donner beschützt.³ Zum Dank trägt sie ihm später unerkannt ihre wunderschöne Tochter Hsiao-ts'ui als Gattin für seinen idiotischen, schwer zu verheiratenden Sohn Yüan-feng 元豐 an und verschwindet spurlos. Wie Ying-ning fügt sich das Mädchen in die Familie ein und erheitert ihre Schwiegereltern durch ihr fröhliches Wesen.

Gerade in "Hsiao-ts'ui" zeigt sich die Eigentümlichkeit von P'us Darstellungsweise, die einen realistisch betrachtet unangenehmen, Anstoß erregenden Sachverhalt durch geschickte Wahl der Charaktere und gezieltes Einsetzen phantastischer oder zumindest atypischer Elemente eine gegenteilige und spannungsgeladene Atmosphäre erzielt. Die Episode aus dem P'ing-yao-chuan (Kap. 22), in der die zauberkundige Yung-erh zur Heirat mit einem schwachsinnigen reichen Sohn gezwungen wird und ihn an ihren magischen Spielen teilhaben läßt, mag Anregung für den Autor gewesen sein. (Auch sonst war es, da weibliche Kinder die nutzlosesten Geschöpfe der Gesellschaft waren, kein Sakrileg, eine gesunde intelligente junge Frau mit einem Idioten zu vermählen, wenn es die familiäre Situation verlangte.) In der Novelle jedoch wird die düstere Thematik humorvoll positiv gewendet. Hsiao-ts'ui heckt Streiche aus und lacht nur, wenn man sie zur Rechenschaft zu ziehen sucht. Durch ihre "Verrücktheiten" stellt sie sich auf eine Stufe mit ihrem zurückgebliebenen Ehemann, den sie nach Belieben beim Ballspielen zur Verzweiflung bringt oder kostümiert. Die verschiedenen Verkleidungen sind der Auftakt zu ernsterem Schabernack, der, wie sich herausstellt, durchaus wieder sinnvoll ist. Als Bote zu Pferd verkleidet, manövriert

-
- 1) LCCI, Bd. 3, ch.7, S. 1000-1008; Alekseev. "Prokazy Sjao Cuj", op. cit., S. 93-106; s. a. die umgangssprachliche Neufassung von Mao, op. cit., S. 266-284.
 - 2) Cf. Wang Ssu-yü, "Po-kui yün-chüeh, yu-hsiang pu-chin. 'Hsiao ts'ui' tu-ch'ang", LCCICC, S. 318ff.
 - 3) Der Donner ist der Todfeind der Füchse, ausgesandt, sie zu bestrafen.

Hsiao-ts'ui einen Gegner des Schwiegervaters aus.¹ Der Familie, die allmählich über ihre wahre Natur Verdacht schöpft, erklärt sie, die Tochter der höchsten taoistischen Gottheit, des Jadekaisers 兒玉皇女, zu sein. Nur dem Wunsch der Familie, mit dem idiotischen einzigen Sohn einen Nachkommen zu zeugen, will sie nicht nachkommen.

In diesem Zusammenhang bricht schließlich die unterschwellige Aggression durch, die in Hsiao-ts'uis Streichen angedeutet war. Sie badet ihren minderbemittelten Ehemann in zu heißem Wasser und erstickt ihn mit einer Bettdecke. Danach erklärt sie eiskalt lächelnd der entsetzten Schwiegermutter: "Solch einen blöden Sohn sollte man am besten gar nicht erst haben!"² Der zynische Ausspruch, der vielleicht die wahre Haltung des Autors enthüllt, wird augenblicklich durch die eingelagerte Phantastik überspielt. Der Sohn erwacht von den Toten in normalem geistigen Zustand.³ Kein Verbrechen, keine bösertige Fuchsin soll die heile Welt, die so ganz anders geartet ist als die reale, stören.

Die jungen Eheleute leben ein Jahr friedlich miteinander, bis Hsiao-ts'ui eine wertvolle Vase zerbricht. Die Reaktion der Schwiegereltern veranlaßt sie, Abschied zu nehmen. Nach zwei Jahren taucht sie wieder auf und sucht Yüan-feng zur Heirat mit einer anderen zu überreden, da sie keine Kinder bekommen kann. Ihr Aussehen beginnt sich zu verändern. Am Tage seiner Hochzeit verschwindet sie, während er in der neuen Frau ihr wiederbegegnet - sie hatte sich deren Aussehen angeeignet, um ihn an die "Neue" zu gewöhnen. In Anlehnung an ihre früheren Verkleidungsspiele vollzieht sich nun eine echte Metamorphose, von Mensch zu Mensch. Die Fuchsgestalt, in der zu Anfang ihre Mutter aufgetaucht war, kommt nicht mehr zum Vorschein, im Unterschied zu "klassischen" Geschichten mit Doppelgängermotiv. Die Fähigkeit der Füchse, Menschen nachzuahmen und zu duplizieren, dient nur zu einer Korrektur der durch den geisterhaften Eingriff gestörten Harmonie. Bei

1) Das Thema der Kostümierung wird in der LCCI Novelle "Ch'ang O" 嫦娥 besonders ausgemalt. (LCCI, Bd. 3, ch.8, S. 1069-1079; Alekseev, "Izgnannica Čan Nge", op.cit., S. 131-148.) Die Reinkarnation der mythologischen Heldin zeigt sich ihrem Liebhaber Tsung Tzu-mei 宗子美 als Chao Fei-yen und Yang Kuei-fei in ebenso lustiger Manier. Sie konkurriert mit der "Fuchsin aus den Westbergen" 西山狐 Tien Tang 田堂 beim Theaterspielen und setzt, die "beschwipte Konkubine Yang" mimend, durch einen unglücklichen Sturz beinahe den "Tod bei Ma-wei" in Szene.

2) LCCI, op.cit., S. 1004.

3) Li Mao-ssu versteht diese Szenen als vorsätzliche Heilung, ohne auf die Vorgeschichte einzugehen, ("Ts'ung Liao-chai chih-i k'an P'ü Sung-ling chi-chi jen-shih ssu-hsiang", KMJP, 5.7.1983, S. 3).

P'u Sung-ling ist dieses Happy-end mit Füchsen nur ein scheinbares; die Fuchsfée wird nach erfolgreicher Erledigung des Auftrags ihrer Mutter (den man wohl annehmen muß), am Ende durch eine Menschenfrau ersetzt. So läßt sich eine eigentlich "unnatürliche" Verbindung auflösen.

Die Gestalt der Hsiao-ts'ui ist auch in das moderne Theaterstück "Han-teng yeh-hua" 寒燈夜話¹ (Uraufführung in Shanghai 1983) eingegangen, das Leben und Werk des Schriftstellers so eng miteinander verwebt, daß es, wie auch das Vorwort vermerkt, nicht als historisch gelten kann und will. Die unter dem Pseudonym Pei Ying 北嬰 schreibende Bühnen- und Drehbuchautorin Li Ying-ning 李嬰宁 (geb.1942 in Yen-an)² hat von ihren Eltern³ den neckischen (und passenden) Namen der Füchsin Ying-ning erhalten - eine bewußte Hommage an deren Lieblingslektüre.

Das Stück in zwei Akten und 6 Aufzügen zeigt P'u Sung-ling im Alter von 32 und 48 Jahren. In dem Theaterstück ist weniger der als schwache, kraftlose und träumerische Figur dargestellte P'u Sung-ling die Hauptperson, als vier Frauen, die nach den Recherchen der Autorin eine wichtige Rolle im Leben des Autors gespielt haben müssen. Gegenüber jeder dieser vier Frauen hat er in irgendeiner Weise versagt oder der unglücklichen Wendung ihres Schicksals hilflos gegenübergestanden, so daß er nun im Alter bitteren Reminiszenzen nachhängt, die ihn schließlich zur schriftlichen Umsetzung seiner Erlebnisse in phantastische Spukgeschichten bewegen. Die vier realen Frauen verwandeln sich unter seiner Feder (im stummen Vorspiel mimisch vorgeführt) in die vier herausragenden Frauentypen seiner Novellen: Das schwarz gekleidete Mädchen Ch'ing-niang 青娘 wird zum Heldenmädchen 侠 Ming-chi 明姬, das weiß gekleidete Su-ku 素姑 zum Totengeist 鬼, das rot gekleidete

1) Pei Ying, "Han-teng yeh-hua", Shou-huo 4, 1983, S. 58-88. Der Titel stammt aus einem Gedicht P'us, das den Abschluß seiner Arbeit am LCCI zu markieren scheint, (s. Jaroslav Prusek, "Liao-chai chih-i by P'u Sung-ling. An Inquiry into the Circumstances under which the collection arose", in: Studia Serica. Bernhard Karlgren Dedicata, S. 130.

2) Ich möchte Li Ying-ning an dieser Stelle nochmals herzlich danken für ihre offene, herzliche Gastfreundschaft und die vielen Fragen, die ich ihr im Frühjahr 1984 in Shanghai stellen durfte.

3) Der Vater, ein bekannter Kalligraph und Maler, dessen Schrift selbst von Kuo Mo-jo und K'ang Sheng nachgeahmt worden war, wurde in der Kulturrevolution zum Suizid getrieben. Ihre Mutter Liu Shu-ch'in 刘淑琴 war mit der Revolutionärin Wang Lan-ying 王兰英 befreundet, die 1933 von der Kuomintang ermordet wurde. (Über letztere möchte Li einen Film drehen.) Li Ying-ning, die heute mit ihrer aus Shantung stammenden Familie in Shanghai lebt, hat drei Jahre lang die Werke ihres "Landmannes" P'u studiert und daraus auch einige Rückschlüsse auf sein Privatleben und seine Liebesbeziehungen gezogen, die in der Darstellung ihrer Hauptpersonen Eingang gefunden haben. Gedichte und Textstücke P'us wurden in den Text eingeflochten.

Hsiao-hung 晓虹 zur Unsterblichen 仙 und das grün gekleidete Ts'ui-erh 翠儿 zur Füchsin. Ts'ui-erhs stetes lustiges Lachen. ihr Ballspiel (s. besonders den 2. Akt) ist natürlich "Hsiao-ts'ui" entnommen.

Auch ein Film müßte mittlerweile nach dieser Vorlage entstanden sein, (1985 gab es noch eine Kontroverse um das Drehbuch, von dem angeblich zwei unterschiedliche Fassungen vorlagen). Die Position P'u Sung-lings wurde in dem Drehbuch zu "Liao-chai ch'i-meng lu" 聊斋奇梦录¹ unangreifbarer, da man ihn nun nicht mehr als unmittelbar Beteiligten an einer Liebesaffäre darstellen wollte - ein Beispiel für Purifizierung von Werken, die an gesellschaftliche Tabus rühren.

Die erste Filmszene zeigt den siebzigjährigen P'u, der draußen im Regen ein Weinen hört. Der Wind streicht über sein Liao-chai chih-i, wie von unsichtbarer Hand wird es bis zu "Ch'ing-feng" umgeblättert, und man hört Mädchenlachen. Weiter blättert der Wind die Seiten, und der Blick fällt auf die Titel "Hsiao-ts'ui", "Hung-yü" und andere Erzählungen von phantastischen Frauengestalten ...

Theaterstück wie Film, wenn auch letzterer in abgeschwächter Form, spiegeln eine recht kritische Haltung gegenüber den Frauengestalten der Novellen und ihrem geistigen Vater wider, suchen sie an der damaligen gesellschaftlichen Wirklichkeit zu messen. Vielleicht ist Li Ying-ning als Frau besonders hellhörig bei dem unterschwellig als vorbildlich dargestellten Frauentypus, der die Kluft zwischen männlichem Anspruch und seiner Unerfüllbarkeit noch tiefer erscheinen läßt. Die Frauengestalten P'u Sung-lings sind bei ihr zu ebenso liebens- wie bedauernswerten Geschöpfen geworden.

In Anspielung auf P'us Novelle "Hu-hsieh" 狐谐² wird aber in "Hanteng yeh-hua" noch ein weiterer, harmloser und lustiger Füchsintyp erwähnt, der in seiner schalkhaften, ratgebenden bis humorig-kritischen Funktion einmal mehr die männlichen Partner an Intelligenz und Schlagfertigkeit in den Schatten stellt. Eine Füchsin, die unverhohlen "Frau Hu" 狐娘子 genannt wird (typisch für die unsentimentale, "kopplastigere" Art der Fuchsgeschichte, die wir bei Chi Yün wiederfinden), gesellt sich zu dem wurzellosen Wan Fu 萬福 (man beachte den sprechenden Namen "Zehntausendfaches Glück"), der - über ihr wahres Wesen im Bilde - auf ihre Kosten lebt. Die abendlichen Zechgelage mit

1) Drehbuch Pei Ying, Redaktion Wang Ching-chu 王静珠, Chu-chiang 珠江 - Filmgesellschaft, April 1985.

2) LCCI, Bd. 2, ch. 4, S. 500-504; Alekseev, "Lisa ostrit", Strannye istorii, S.22-29. Diese Novelle fehlt als einzige in der neueren Ausgabe von 1955, die mit Lis'i čary in einem Band herausgegeben worden ist.

seinen Freunden. an denen sie nur für Wan sichtbar teilnimmt¹ (s. Abb. 31), lockert sie mit ihren witzigen Anekdoten und schlagfertigen Antworten, denen keiner gewachsen ist, auf. (Die Anwesenheit der Fuchsdame in der Männerrunde hat an sich schon etwas Frivoles, da abgesehen von Kurtisanen Frauen nicht zugelassen waren.²) Über ihre Geschichte von dem Botschafter, der einem fremden Herrscher das Zeichen hu für den ihm unbekanntem Fuchs erklärt, wird auch in "Han-teng yeh-hua" gelacht³: "Zu meiner Rechten ist dies eine große 'Melone', zu meiner Linken ist es ein kleiner 'Hund'"⁴. Eines Tages verläßt sie Wan Fu auf die gleiche selbständige, nicht hinterfragbare Weise. auf die sie zu ihm fand.



Abb. 31

- 1) Im Volksglauben hört man auch immer wieder von Füchsen, die zu Menschen sprechen und dabei unsichtbar bleiben.
- 2) "Was zwischen Mensch und Fuchs erlaubt ist, wäre zwischen Mensch und Mensch verboten gewesen", (cf. Nieh Kan-nu, Chung-kuo ku-tien hsiao-shuo lun-chi, S. 231).
- 3) "Han-teng yeh-hua", op. cit., S. 61f. und 68.
- 4) LCCI. op. cit., S. 502. Die zweideutige Episode, in der sich die Fuchsin eigentlich über ihresgleichen lustig machen soll. ist auch bei Lu Xun, Kurze Geschichte, S. 282f. zitiert.

7.1.5. Fuchsfeen im Spannungsfeld zwischen lüsterner Bosheit und tugendhafter Reinheit

Je weiter sich P'u Sung-lings Füchsinnen vom Image des Sexuell-Lasterhaften und Begehrenswerten entfernen, nehmen sie die Aufgaben einer mütterlichen guten Fee wahr, die mit ihren Ratschlägen Alltagskrisen bereinigen hilft. So erweist sich Heng-niang 恆娘, die sich erst am Ende als Füchsin zu erkennen gibt, in der gleichnamigen Novelle¹ als zuverlässige, mitfühlende Nachbarin und Kameradin, die eine menschliche Geschlechtsgenossin in die Geheimnisse der "Liebeskunst" 愛之術 einweihet, so daß diese sich ein für alle Mal der ungeteilten Zuneigung ihres Gatten sicher sein kann. Der Bezug auf die für Frauen so unglückselige Konkubinenwirtschaft ist deutlich, wird aber nicht zum Kritikpunkt. Es geht nur um ein Rezept, mit dem man die Konkurrentin aussticht. Die Rollen werden lediglich vertauscht, und die neue Konkubine Pao-tai 寶帶 sieht sich von Frau Chu 朱氏 verdrängt. Indirekt hat sich die Füchsin damit als Stabilisatorin einer Ehe erwiesen.

Der Ehemann Hung Ta-yeh 洪大業 spielt demgegenüber wieder die völlig durchsichtige Rolle eines lenkbaren Objektes. Dabei fällt wie schon bei den vorangegangenen Novellen auf, daß jede Geschichte zunächst streng schematisch mit der Vorstellung ihres männlichen Hauptdarstellers und dessen Herkunft eingeleitet wird, wie das in einer Biographie über den Betreffenden der Fall wäre. Nur Titel und Handlung enthüllen die Füchsin als eigentliche Hauptperson.

Stammt der Held aus der niederen Gesellschaftsschicht, kann die fuchsische Partnerin auch mal seine Unzulänglichkeiten und Fehler der Lächerlichkeit preisgeben. Die unbenannt bleibende "haarige" Füchsin ("Mao-hu" 毛狐²) begegnet dem Landarbeiter Ma T'ien-jung 馬天榮 nach alter Manier geschminkt und aufgeputzt auf dem Felde und kündigt sich bei ihm für den Abend an. Doch schätzt Ma, dem vermutlich schon genug Fuchsgeschichten zu Ohren gekommen sind, die Sache gleich richtig ein, da Gesicht und Hände der Füchsin von feinem Haar bedeckt sind. (Seit den

-
- 1) LCCI, Bd. 4, ch. 10, S. 1431-1435; Baar, "Heng-niangs guter Rat", Chinesische Gespenstergeschichten, S. 51-55; Bauer/ Franke, "Die kluge Nachbarin", Die goldene Truhe, S. 289-294; Rösler, "Wie man seinen Ehemann zurückgewinnt", Das Wandbild, S. 114-120; Alekseev, "Chen Njan o čarach ljubvi", Strannye istorii. S. 30-36.
 - 2) LCCI. Bd. 1, ch. 3, S. 429-431; Baar, "Lotterie der Ehe", op. cit., S. 112-124; Giles, "The Marriage Lottery", op. cit., S. 262-265; Quong, "The Hairy Fox and the Farmer's Son", op. cit., S. 319-324; Alekseev, "Mochnataja lisa", Lis'i čary, S. 55-58; Laloy, "Heng-niang", op. cit., 99-104; umgangssprachl. "Mao-hu", Hu-hsien ch'i-t'an, S. 151-155.

chih-kuai-Erzählungen ist dies verräterische Merkmal fast in Vergessenheit geraten.) Er versucht sich ihrer zu bedienen, um zu Reichtum zu kommen. doch mit der "Silberproduktion" will es nicht so recht klappen:

[...] als gegen Abend die Füchsin kam, machte er ihr Vorwürfe. "Daran ist dein Pech schuld", antwortete sie, "echtes Silber wäre zuviel für dein vom Himmel vorausbestimmtes niedriges Schicksal." Darauf wußte Ma nichts zu erwidern, sagte aber: "Ich habe immer gehört, daß Füchsinnen von blendender Schönheit sind; wie kommt es, daß ihr das nicht seid?" "Wir pflegen uns stets der Gesellschaft anzupassen, in der wir uns gerade befinden" [...]. 1)

Die schlagfertige Füchsin vermittelt Ma schließlich eine Frau. Doch im Gegensatz zu Parallelen im glücklicheren Gelehrtenmilieu, fällt er auch hierbei herein: Bei der Hochzeit stellt sich heraus, daß er mit einem wahren Ausbund an Häßlichkeit verkuppelt wurde, und auf Grund seiner habgierigen Anmaßung ist ihm auch noch die Schadenfreude des Lesers gewiß. Gerade der Umstand, daß P'u immer wieder das althergebrachte Schema der Fuchsgeschichten durchbricht, von früheren Clichés abgeht, macht den Reiz der Novellen aus. So sind zwar Füchsinnen generell wunderschön und verführerisch, doch gibt es, wie "Mao-hu" zeigt, Ausnahmen.

In "Ch'ou-hu" 醜狐² ist die Füchsin gar so häßlich, daß sie ihren menschlichen Liebhaber konstant mit Geschenken bestechen muß, um ihn "bei der Stange" zu halten. Als er mit ihrer Hilfe schließlich wohlhabend geworden ist und sie loswerden will, rächt sie sich furchtbar. Sie zerschlägt Geschirr und Einrichtungsgegenstände. verlangt alles zurück und reißt ihm Ohr und Zehen aus (s. Abb. 32). Danach lebt sie mit seinem Nachbarn zusammen. der eines auffällig frühen Todes stirbt. P'u paart in diesem Fall innere mit äußerer Häßlichkeit, um vielleicht weniger eine Füchsin als einen weiblichen "Hausdrachen" darzustellen.

Die im vorangegangenen besprochenen Novellen zeigen Fuchsfeen meist als liebenswerte, kluge, idealtypische "menschliche" Charaktere. Der Femme-fatale-Aspekt ist nur noch in einigen von ihnen und höchstens in Ansätzen spürbar. Dieser wesentlich von P'u Sung-ling geprägte Fuchstypus (Ying-ning, Ch'ing-feng u. a.) ist auch heute noch jedem

1) Baar, op. cit., S. 112f.; LCCI, S. 430.

2) LCCI, Bd. 3, ch.8, S. 1107-1109; Grimm, "Die häßliche Füchsin". op. cit., S. 105-109; Alekseev, "Lisa-urod", Lis'i čary, S. 42-45.

etwas gebildeten Chinesen ein Begriff. Er hat dazu geführt, daß eine gespaltene Vorstellung von Fuchsgeistern nach wie vor besteht. Die vielen positiven Fuchsgeistergestalten des Liao-chai heben sich klar ab gegenüber den bedrohlichen des sonstigen Volksglaubens.¹ Doch auch bei P'u Sung-ling gibt es Novellen, in denen dieser Volksglaube stärker präsent ist und die Handlung einen an sich unheimlichen Vorgang nicht überdeckt oder vergessen macht.

In der Novelle "Chia-erh" 貨兒² treibt ein männlicher Fuchs sein Unwesen, und männliche Füchse üben, wie bereits erwähnt, normalerweise auf Frauen tödliche Wirkung aus. Die Mutter der Hauptfigur, des zehnjährigen, gewitzten Kaufmannssohnes wird in der Abwesenheit ihres Mannes, der sich häufig auf Handelsreisen befindet, von einem Fuchsgeist besessen. Wie in der erwähnten Ch'ing-P'ing-Mei-Episode bewirken, so läßt es der Text unausgesprochen vermuten, Einsamkeit und sexuelle Abstinenz ein Frustrationspotential, das die Anfälligkeit für Fuchsgeister erhöht. Im Epilog der Sung-Erzählung "Hsi-ch'ih ch'un-yu" (s. Kap. 5.3.) wird ein ähnlicher Vorgang, die Besitzergreifung einer Bauernfrau durch einen Fuchs, erwähnt. Zu Beginn der Novelle wird akribisch folgende Krankheitsgeschichte geschildert:

Eines Tages träumte sie, daß sie sich einem fremden Mann hingab. Sie erwachte und tastete um sich - und da war ein kleines Männchen! Sie schaute genauer hin, und als sie feststellte, daß es bei ihm nicht so war wie bei einem Menschen, kam sie zu dem Schluß, daß er ein Fuchs sein müsse.

Da kletterte der Fuchs eilig vom Bett herunter und verschwand, ohne die Tür zu öffnen. [...] In der Nacht, als die Köchin und der Junge in tiefem Schlummer lagen, kam der Fuchs wieder. Die Frau stöhnte und murmelte. [...] Von da an war die Frau wie von Sinnen. Bei Anbruch der Nacht wagte sie nicht, die Kerze auszublasen, und befahl dem Sohn und der Köchin, nicht fest zu schlafen. Gegen Morgen dösten die beiden jedoch ein, und als sie aufwachten, war die Frau verschwunden. [...] Der Sohn machte Licht und leuchtete überall herum. Schließlich fand er seine Mutter splitterfasernackt in einem anderen Zimmer. Er wollte ihr beim Aufstehen behilflich sein, und sie zeigte nicht die geringste Scham und dachte nicht daran, ihre

-
- 1) Der Vergleich mit den Füchsen in Sprichwörtern ist m. E. zu weit hergeholt, da es sich dort um Fabelgestalten mit Modellcharakter handelt, die sich von unseren westlichen Fabeln nicht unterscheiden. Der "Fuchs, der sich die Macht des Tigers anmaßt", hat mit Fuchsgeistern nicht das Geringste zu tun, (dazu aber I'ing, "Liang-chung hu-li (wen-i sui-pi)", Kuang-hsi jih-pao, 11.8.1962, S. 4).
 - 2) LCCI. Bd. 1, ch. 1, S. 125-130; Baar, "Der Sohn des Händlers", op. cit., S. 46-54; Giles, "The Trader's Son", op. cit., S. 52-56; Lu Yunzhong et al. "The Trademan's Son", op. cit., S. 63-99; Alekseev. "Synok torgovca", Rasskazy o ljudjach neobyčajnych, S. 382-387; umgangsprachl. "Chia-erh fu-hu", Hu-hsien ch'i-t'an, S. 382-387.

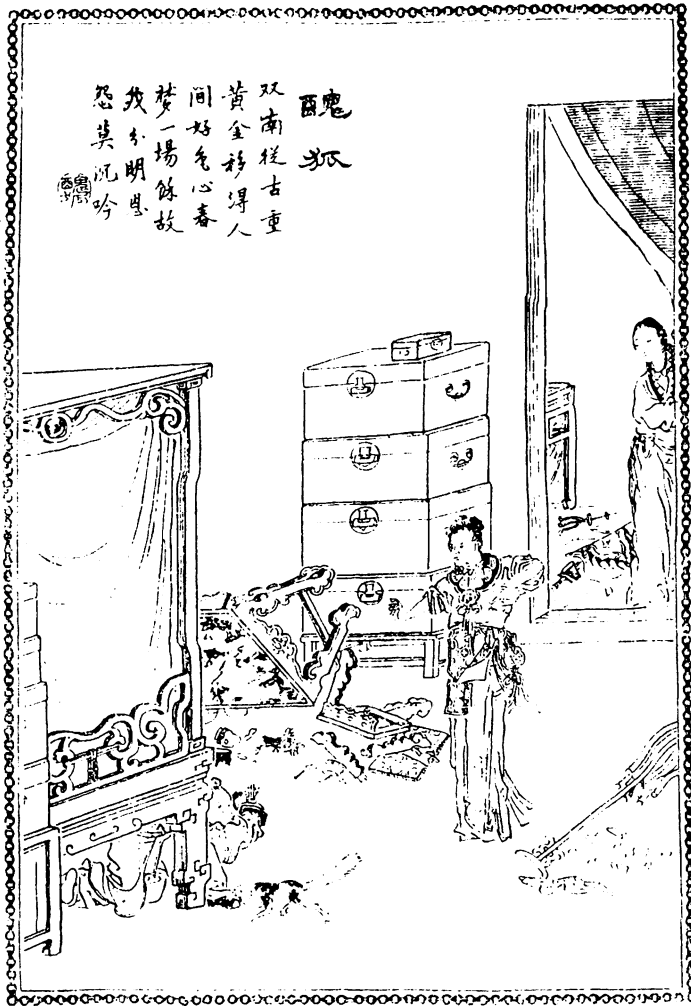


Abb. 32

Blöße zu bedecken.

Mehr und mehr benahm sie sich wie eine Irre: mal sang sie, mal weinte sie, mal schrie sie, mal schimpfte sie in immer neuen unflätigen Wörtern. [...]

Bald darauf kam der Händler nach Hause. Er ging zum Bett seiner Frau und erkundigte sich teilnahmsvoll, was geschehen sei. Auch ihn beschimpfte sie unflätig und behandelte ihn wie einen Feind. [...] Sie wollte nicht mit ihrem Mann in einem Zimmer schlafen und lief bei Anbruch der Nacht in ein anderes. Wenn man versuchte, sie

zurückzubringen, fluchte sie besonders wüst. 1)

Der Fuchs wird als vampirisches Rumpelstilzchen beschrieben, ein Phantom ohne Motiv und Konturen. Doch rückt im Verlauf der Geschichte dieser Vorgang ganz in den Hintergrund, während der listen- und schließlich erfolgreiche Kampf des Sohnes gegen den Dämon ins Zentrum rückt. In der Logik der herrschenden Moral ist die auf welche Weise auch immer entehrte Frau keines Mitleides wert. Nur der Tod kann die Schande sühnen. So ist auch der frappierende Schluß zu verstehen: "Von nun an lebten sie in Frieden"; erst danach folgt die Bemerkung, daß die Frau trotz Vergiftung des Fuchses gestorben sei.²

In der Novelle "Hu-nü" 狐女³ ist, mit vertauschten Geschlechterrollen und abgemildert, derselbe vampirische Aspekt ebenfalls vertreten. Der junge I Kun 伊姦 wird des Nachts von einem schönen Mädchen heimgesucht, in dem er sehr wohl die Füchsin erkennt. Trotzdem ist er von ihrer Schönheit so hingerissen, daß er ihren regelmäßigen Besuch verheimlicht, was sich bald gesundheitlich bemerkbar macht. Er kommt immer mehr von Kräften. Aller Zauber und die Talismane, die die Eltern gegen den Geist einsetzen, erweisen sich als wirkungslos. Erst als der Vater sich selbst zum Sohn ins Bett legt, findet die Füchsin ihr Erscheinen nicht mehr schicklich. Als später I vor Unruhen ins Gebirge flüchtet, begegnet er ihr bei Nachtanbruch in dichtem Gestrüpp wieder. Sie zaubert einen prachtvollen Pavillon ohne Fenster und Türen, verbringt mit ihm eine leidenschaftliche Nacht und verschwindet dann wieder. Von dem Gebäude bleibt nur ein mit vier Nadeln gespickter Ring zurück (ähnlich den P'ing-yao-chuan-Zaubereien). Das Motiv der fatalen Füchsin wurde auch in dieser Novelle zu dem der guten Fee gewendet.

Deutlich wird dieses Schema in der Novelle "Ya-t'ou" 雅頭⁴, in der der

- 1) Baar, op. cit., S. 46 und 47 passim; LCCC, S. 125 und 126 passim.
- 2) Baars Übersetzung endet vor dieser Bemerkung und gibt somit der Geschichte einen problemlos-positiven Ausgang (Baar, op. cit., S. 50). Auch in Ku-chien hsiao-shuo chiang-hua (S. 154f.) wird lediglich betont, daß diese Geschichte die Jugend zum Kampf gegen das Böse anregen soll.
- 3) LCCI, Bd. 4, ch. 11, S. 15-25; Tao Pung-fai, "Die Fuchsfée", in: Seltene chinesische Geschichten, S. 27-28; Rottauscher, "Das Fuchsmädchen", op. cit., S. 226-227; Grimm, "Das Fuchsmädchen", op. cit., S. 102-104. S. a. im Zusammenhang mit Besessenheit die kurze Besprechung in Anna v. Rottauscher u. Heinrich Wallnöfer, Der goldene Schatz der chinesischen Medizin, S. 105; Alekseev, "Devalisa", Lis'i Cary, S. 51f.
- 4) LCCI, Bd. 2, ch. 5, S. 618-622; Alekseev, "Predannaja Ja Tou", op. cit., S. 166-177.

Held Wang Wen 王文 zufällig in ein Bordell gerät. Die Füchsin Ya-t'ou ist dort aufgewachsen, weigert sich aber standhaft und trotz harter Prügelstrafen, dem Gewerbe nachzugehen. Die beiden fliehen, sie wird wieder zurückgeholt und bekommt ein Kind, das ihr genommen wird. Sie widersteht weiter dem Druck ihrer Mutter und Schwestern, bis sie schließlich (im dritten Teil¹) gerettet und mit Wang glücklich vereint ist. Die übrigen fuchsischen Familienmitglieder erleiden den Tod. Es zeigt sich bei "Ya-t'ou" vielleicht am markantesten eine Tendenz, die ansatzweise auch in anderen Novellen zu beobachten ist, die Verfremdung der menschlichen Rolle, die die Füchsin eigentlich spielen soll. Eine Freudenhausbewohnerin erweist sich als treue und tugendhafte Dulderin. Nur so allerdings ist auch die Reinheit voraussetzende Happy-end realisierbar.

1) Cf. den Aufsatz von Han Wei, "Shih-t'an 'Ya-t'ou' te jen-wu miao-hsieh", LCCICC. S. 207ff., nach dem "Ya-t'ou" in drei Abschnitte eingeteilt werden kann.

7.2. Hsing-shih yin-yüan: "Xanthippe" als Wiedergeburt einer Fuchsin

Die Autorschaft des Hsing-shih yin-yüan ist nach wie vor umstritten. Hu Shih 胡适 (1891 - 1962) vermutete als erster (1931) P'u Sung-ling hinter dem Pseudonym Hsi-Chou sheng 西周生¹. Auch Sun K'ai-ti, der den Roman auf spätestens 1729 datierte², sowie Fišman³, Chua⁴, Chi-chen Wang⁵ und andere schlossen sich dieser Wertung, für die auch Plaks⁶ keine lohnende Alternative finden konnte, an.⁷ Deshalb soll der Roman, in dem ebenfalls eine (ehemalige) Fuchsin die Hauptrolle spielt, hier kurz Erwähnung finden.

Obwohl die buddhistische Vergeltungslehre das Gerüst des Romans bildet, ist er, laut Hsia⁸, doch eher im Sinne berühmterer Romane mit satirischer Intention wie das Ching-P'ing-Mei zu verstehen.⁹ Er stellt außerdem das längste chinesische Prosawerk, das weder auf legendärem noch auf historischem oder mythologischem Material beruht, dar.¹⁰ Der aus hundert Kapiteln bestehende Roman im chang-hui 章回 Format, der wie P'ing-yao-chuan äußerlich in zwei Teile - die erste Existenz der Hauptperson und die Hauptgeschichte ihrer Reinkarnation - zerfällt, wirkt nur auf den ersten Blick chaotisch im Aufbau. Der didaktische Rahmen der Reinkarnationslehre umschließt ein festgeordnetes Gefüge, das

-
- 1) Arthur William Hummel, Eminent Chinese of the Ch'ing Period, Bd. 2, S. 69.
 - 2) Sun K'ai-ti, Chung-kuo t'ung-su hsiao-shuo shu-mu, S. 207 u. Is'ang-chou hou-chi, S. 232f.
 - 3) Fišman, Tri kitajskich novellista, S. 21f. u. 45.
 - 4) Siewteen Chua, Die Probleme des Hsing-shih yin-yüan chuan und seine literarische Stellung, S. 2ff.
 - 5) Wang Chi-chen, "P'u Sung-ling: Marriage and Retribution". Renditions 17 & 18, Spring & Autumn 1982, S. 41-94 (eine Teilübersetzung u. Paraphrase der ersten 20 Kapitel).
 - 6) Andrew H. Plaks, "After the Fall: Hsing-shih yin-yüan chuan and the Seventeenth-Century Chinese Novel", HJAS, Vol. 45, Nr. 2, Dez. 1985, S. 554f.
 - 7) Gegen P'us Urhebererschaft spricht nicht nur die stark buddhistische Färbung, sondern auch die gleiche geschilderte Fuchsszene, die in solcher Form in seinen Novellen nicht anzutreffen ist, außerdem die weitaus einfachere Sprache.
 - 8) C. T. Hsia, The Classic Chinese Novel. A Critical Introduction, S. 204f.
 - 9) Wang stellt den Roman in mancher Beziehung gar über Ching-P'ing-Mei und Hung-lou-meng, (op. cit., S. 43).
 - 10) Ch'en Shou-yi, Chinese Literature. A Historical Introduction, S. 575.

die Institution Ehe am Beispiel gehörnter Ehemänner¹, den Umsturz der konfuzianischen Hierarchie auf Familien und (im übertragenen Sinne) auch auf Landesebene in manchmal bis ins Groteske übersteigerten satirischen Situationen bespiegelt.²

Den Anstoß für die Handlung liefert der Frevel eines durch des Vaters Verdienste erfolgreichen, überheblich und lasterhaft gewordenen Mannes aus Shantung, namens Ch'ao Yüan 晁源, der auf einer Jagdpartie eine "heilige" Füchsin tötet. Die Füchsin (s. Abb. 33) begeht den Fehler, ihre Kunst zu überschätzen (ein menschliches Charakteristikum) und Yüan in Gegenwart seiner Jagdhunde und -falken zu becircen, um dann genau so zu enden wie Jen-shih und andere ihrer "Vorfahren":

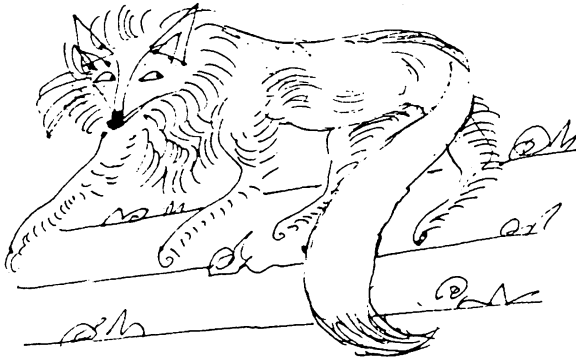


Abb. 33

Nun muß man wissen, daß in der Yung-shan-Grotte 雍山洞 schon seit langem eine uralte Füchsin lebte, die sich vormals bereits oft verwandelt hatte, um die Männer in der Umgebung zu verführen. Als sie später in ein [Stamm-]dorf der [Familie] Chou kam 周家莊, legte sie sich den falschen Namen "heilige Jungfrau" 仙姑 zu und umgarnte den jungen Knecht einer Bauernfamilie, so daß sie kaum noch Zeit hatte, am Yung-shan Unheil anzurichten. Doch von Zeit zu Zeit

1) So Hu Shih und Hsü Chih-mo 徐志摩 (1896 - 1931), (Wang, op. cit., S. 41).

2) Ibid., S. 561, 565, 568, 572.

begab sie sich zu ihrer Grotte zurück, um nach dem Rechten zu sehen. [Dabei] verwandelte sie sich mal in eine außergewöhnlich schöne Frau, mal in eine gebrechliche Alte und tauchte unvermutet vor jemandem auf.

An jenem [Jagd-]tag wollte sie wieder einmal vom Chou-Dorf nach Hause gehen, als sie beim Passieren des Jagdreviers eine große Menge Berittener mit Jagdhunden und Falken erblickte, denen sie kaum noch ausweichen konnte. Aber sie war sehr von sich eingenommen und dachte, die Hunde könnten ihr in Menschengestalt wohl kaum etwas anhaben. Außerdem hegte sie seit langem den Wunsch, Ch'ao Ta-she 晁大舍 [=Ch'ao Yüan] zu verführen. Sie hatte sich nur noch nicht zu ihm gewagt, da man im Buddhaschrein von Ch'ao Ta-she's Dorf eine zinnoberrot gedruckte Sanskritausgabe des Chin-kang ching 金剛經 ("Diamantsutra") 1) aufbewahrte, die von unzähligen Gottheiten geschützt wurde. Als sie nun also den gutaussehenden Lebemann Ch'ao Ta-she erblickte, der [sogar] Dirnen mit auf die Jagd genommen hatte, ohne Männer von Frauen getrennt zu halten, sah sie den rechten Augenblick gekommen. Im Nu verwandelte sie sich in ein wunderhübsches Mädchen von nicht viel mehr als zwanzig Jahren, das weiße Trauerkleidung trug und vor Ch'ao Ta-she's Pferd gemächlich dahinschritt. Nach zwei, drei Schritten wandte sie sich um und warf [ihm] einen Blick zu, der ihn dahinschmelzen ließ, so daß er bei sich dachte:

"Die Bewohner des Gebirges dort vorne kenne ich alle. Woher kommt diese Frau? Sie scheint ohne Begleitung zu sein, stammt also sicher nicht aus wohlhabender Familie. Da sie Trauer trägt, ist sie sicher gerade Witwe geworden. Das ist eine günstige Gelegenheit. Wenn ich sie nach Hause brächte, würde sie mit Ch'en-ko 珍哥 (Ch'ao's Konkubine) ein schönes Paar abgeben. Zur Linken eine Ying 英, zur Rechten eine Huang 皇 2) das wäre doch lustig!"

Während er noch [solcherlei] Überlegungen anstellte, dachte er nicht im Traum an eine Täuschung; die gierigen Augen des Törichten waren leicht zu betrügen. Falken und Jagdhunde aber hatten einen schärferen Blick und erkannten deutlich die ursprüngliche Gestalt der Fuchsdämonin 狐精. Die Hundemeute stürzte auf sie zu, die Falken kreisten über ihr. In panischer Angst nahm die Füchsin ihre ursprüngliche Gestalt an. Von Hunden und Vögeln eingekreist, ohne einen Ausweg, versuchte sie unter Ch'ao Ta-she's Pferd zu kriechen, in der Hoffnung, daß er sie retten würde.

Aber Ch'ao Ta-she, von Natur aus grausam und blutgierig veranlagt, zog, statt sie zu retten, den Bogen aus dem Köcher, legte einen Pfeil ein; mit der Rechten spannend und die Linke nach unten führend, visierte er die Fuchsdämonin unter dem Pferd an und schoß den Pfeil auf sie ab. Aufheulend streckte sie alle Viere von sich. Von der Seite stürzte sich ein gelber Hund auf sie und verbiß sich in ihr. Welch ein erbärmliches Ende für ein tausendjähriges Zauberwesen! 3)

Die Passage, die an die Jagdszene anderer Fuchsgeschichten der Vergangenheit erinnert, kombiniert in der Person des Ch'ao beide Motive miteinander. Der auserkorene Liebhaber ist zugleich auch der Mörder der

1) Sanskr. Vajra-cchedikā-prāṇapāramitā-sūtra, (Soothill, op.cit., S. 282b)

2) Die beiden Frauen des legendären Kaisers Shun.

3) Hsing-shih yin-yüan, h. 1, S. 8f.; cf. die ausführliche Paraphrase von Wang, op.cit., S. 52f. und die knappe von Chua, op.cit., S. 74.

Füchsin. Er sieht nicht nur tatenlos bei ihrer Ermordung zu, sondern führt selbst den ersten Streich. Der Text, der zunächst beide lüsternen Personen einander als ebenbürtig gegenübergestellt hatte, suggeriert am Ende Mitleid mit der verfolgten Kreatur. Diese gefühlsmäßige Hinwendung zu der zunächst doch so fatalen Füchsin ist notwendig, um den weiteren Verlauf des Romans plausibel zu machen. (Wie weit das gelingt, sei dahingestellt.¹⁾

Anzeichen für die unheilvollen Folgen der frevlerischen Tat machen sich alsbald bemerkbar. Ch'ao Yüan, der den Balg der Füchsin zu einem Sattel verarbeiten will (Kap. 2), kehrt von der Jagd mit einer rätselhaften Erkrankung zurück. Es ist dies der erste Versuch, des (Toten-)Geistes der Füchsin, an ihrem Mörder Rache zu nehmen. Ihr Balg wird von einem Falken entführt (Kap. 3). Im Traum (Träume haben in dem Roman eine wichtige Funktion) erfährt Yüan von seinem Großvater, was es mit der Füchsin auf sich hatte: Sie habe sich bereits über tausend Jahre geläutert und stünde an vierter oder fünfter Stelle in der Hierarchie der dem "Obersten Herrn des T'ai-shan" 泰山元君 unterstellten Geister.² Er warnt ihn, das Haus zu verlassen, da ihm weiterhin Gefahr von der Füchsin drohe und sich möglichst bald seinem Vater anzuschließen, bei dem, wegen der Nähe zum Kaiserpalast Füchse keinen Zugriff hätten³. Auch seinem Vater, dem Magistrat Ch'ao erscheint der Großvater und klärt ihn über die Sünden seines Enkels auf (Kap. 6). Auf einem Markt kauft er eine wundersame "Buddha-Katze", die vor Geistern und Füchsen schützen soll. Der Händler, der die - wie sich später herausstellt - wertlose Katze anpreist, erzählt von einem Fall von Fuchsbesessenheit, in dem selbst Chang T'ien-shih's Macht nichts gegen einen Fuchs ausrichten konnte, der die Tochter einer Familie fast getötet hätte.⁴ Wiederholt erscheinen (Kap. 14, 17) Ch'ao Yüan die tote Füchsin sowie seine verstorbene Frau Chi-shih 計氏, die er zum Selbstmord getrieben hatte. Selbst sein Haus wird vom Geist der Füchsin in Brand gesteckt (Kap. 19) und schließlich findet auch er einen unnatürlichen Tod: Er wird gemeinsam mit der Frau eines anderen vom eifersüchtigen Ehemann "in flagranti" geköpft. Mittlerweile träumt die Mutter Ch'aos, daß die Frau,

1) Tatsächlich steht die Tötung der Füchsin in keinem Verhältnis zu der späteren Bestafung des Täters, (Plaks, op. cit., S. 576).

2) Hsing-shih yin-yüan, h. 3, S. 18.

3) Füchse am Kaiserhof sind nur bei "bösen letzten" Herrschern einer Dynastie zu finden. (Bemerkenswert, daß P'u-i diese Theorie unbewußt bestätigte, s. o.).

4) Ausführlicher in der Übersetzung von Wang, op. cit., S. 63ff.

um derentwillen ihr Sohn sterben mußte, von der Füchsin geschickt war (Kap. 20).

Dies ist die aus 22 Kapiteln bestehende Vorgeschichte des Romans. Weitere 65 Kapitel handeln von dem als Ti Hsi-ch'en 狄希陳 wiedergeborenen Ch'ao Yüan, unterbrochen von 13 Kapiteln, in denen die frommen Taten seiner Mutter, Frau Ch'ao 晁夫人, und das Leben seines Halbbruders behandelt werden. Ti Hsi-ch'en ist das Muster eines Pantoffelhelden, von seiner Frau Hsieh Su-chieh 薛蘇姐,¹ der Reinkarnation der Füchsin, geschlagen, verhöhnt, betrogen und durch ausgeklügelte Foltereien (z.B. glühende Kohlen in der Kleidung, Kap. 97) mißhandelt. Durch Freunde aus seinem vergangenen Leben gelingt schließlich seine Rettung, und die "Xanthippe" Su-chieh stirbt.

Der umgekehrte "A-tzu-Stoff" - nicht eine schlechte Frau, die zur Strafe als Füchsin wiedergeboren wird, sondern eine Füchsin, die durch Wiedergeburt (nicht durch Verwandlung!!) zur Menschenfrau aufsteigt - ist im Grunde eine buddhistisch verschnörkelte und auf den Alltag übertragene Variante der Thematik des "bösen letzten Herrschers". Ein Mann hat für seine Sünden und Ausschweifungen zu büßen, und das Werkzeug der "göttlichen Strafe" ist eine, laut Reinkarnationslehre, gar unter ihm stehende Frau. Umgekehrt kann natürlich auch Furcht vor der Vergeltung eine Füchsin zu "humanem" Umgang mit dem Liebhaber bewegen wie bei dem Liao-chai-"Epigonen" Hao Ko-tzu 浩歌子 (Ära Ch'ien-lung 1736 - 1795), dessen Fuchsfée Ch'ing-mei 青眉 in der gleichnamigen Erzählung ihrem Liebhaber versichert: "Wenn ich Euch liebte und Euch dennoch tötete, wie könnte ich da der Vergeltung durch Himmel und Erde entgehen?"²

1) Su-chieh bekommt ihren Namen von der taoistischen Meisterin Su-nü 素女, die ihr im Alter von sechs Jahren im Traum erscheint, (Kap. 25). Su-nü spielt eine besondere Rolle in Sexualhandbüchern des 6. Jhs. und später sowie im Fruchtbarkeitskult des Hou-chi 后稷. Zuerst scheint sie bei Wang Pao 王褒 (? - 61 v.Chr.) erwähnt, (cf. Van Gulik, Sexual Life, S. 74).

2) Ying-ch'uan i-ts'ao 螢窗異草, S. 4956. Rund 25 Fuchserzählungen sind in dem Werk zu finden. Die Novelle ist übersetzt von Hu Shiguang, "Hao Gezi. Selections from the Glowworm Window", CL, Sommer 1985, S. 167-194.

7.3. Das Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi: Fuchsnovellen als moralisierende Anekdoten¹

Der nach P'u Sung-ling wohl berühmteste und zu seiner Zeit häufig angesehene Novellenautor, lange in Vergessenheit geraten und schließlich durch Lu Hsün wieder populär geworden, war zugleich auch ein Kritiker des Stils und der Erzählweise seines Vorgängers. Der erfolgreiche Beamte Chi Yün 紀昀 (1723 - 1805) warf P'u vor, anstatt realistisch Bericht zu erstatten, intimste Details und Liebesgeflüster anderer wiederzugeben, die er doch wohl kaum erfahren oder selbst miterlebt haben konnte. Er verbreite sonst nur für Bühnenstücke zulässige Phantasien.² Chi Yüns rund 1200 Novellen, in fünf Sammlungen und 24 Kapitel³, die auf Grund ihres Lakonismus manchmal eher die Bezeichnung kunstvoller "Miniaturen"⁴ verdienten, stellen in weit höherem Maße ein Produkt seiner Sammlertätigkeit dar, als die in den Details doch oft frei erfunden wirkenden P'u Sung-lings. Sie sind in dieser Eigenschaft der pi-chi-Literatur 筆記 zuzurechnen.⁵ Während P'us Novellen decouvrieren und Emotionen ansprechen, wirken diejenigen Chi Yüns moralisierend und didaktisch, unterliegen eher ethischen denn sozialen Kategorien. Dies gilt auch für seine Geschichten über Geister oder Füchse, die er immer aus der Position des gesunden Menschenverstandes erörtert,⁶ ohne dabei zu erkennen zu geben, inwieweit er tatsächlich an übernatürliche Erscheinungen glaubt. Bemerkenswert allerdings, daß auch bei ihm, dem eingefleischten Konfuzianer, über 80 % der Erzählungen von Übernatürlichem handeln⁷. Er sieht sich in der Tradition von Kan Paos Sou-shen-chi und der Literatur der Liu-ch'ao-Zeit allgemein, deren trockene, deskriptive Schilderung von Ereignissen, die

1) Der Ausdruck stammt von Olga L. Fišman, Kitajskij satiričeskij roman (Epocha prosveščenija), S. 68.

2) Eine Übersetzung der Aussagen Chi Yüns zum Stile P'u Sung-lings im Unterschied zum eigenem findet sich bei Fisman, op.cit., a.a.O. S.a. Lu Xun, Kurze Geschichte, S. 287ff., S.a. Shao Haiqing (= Shao Hai-ch'ing), "On Notes of the Yüwei Hermitage", CL, April 1982, S. 122-127, dem eine Übers. dreier Einträge von Yang Xianxyi vorangeht (S. 111-121).

3) Zu Werk und Autor s. z.B. Eberhard, Novelle, S. 55ff. u. Nienhauser, The Indiana Companion, S. 247ff.

4) Fisman, op.cit., S. 69.

5) Zum Begriff pi-chi ("Pinselzeichnungen") s. die Einführung S. 6ff., die diese literarischen Gebilde als ein "Supragenre" betrachtet, das verschiedene Formen der erzählenden Prosa in sich vereinigt. Untersuchung von Fišman zu den drei berühmtesten Sammlungen Tri kitajskich novellista XVII-XVIII vv. Pu Sunlin, Czi Jun', Juan' Mej, insbes. Fišman, op.cit., S. 69.

6) Ibid., S. 67ff.

7) Fišman, Tri kitajskich novellista, S. 85.

zwischen real und unreal keinen Trennungsstrich zieht, seinem Stil noch am nächsten kommt¹. So stehen beide; P'u Sung-ling und Chi Yün, obgleich so unterschiedlich. für zwei große Werke der "Fuchsliteratur", die jeweils ihre Nachfolgewerke zeitigten.² Chi Yüns Fuchsfiguren (in rund 190 Einträgen) haben nicht nur wie im LCCI menschliche Qualitäten, sie sind Menschen häufig gar überlegen, im Sinne einer höheren moralischen Instanz. Diese etwas schulmeisterliche Tendenz der Novellensammlungen Chis, denen auch die Neigung zu vergnüglichen erotischen Abschweifungen abgeht, lassen seine Geschichten auf die Dauer etwas eintönig wirken, weshalb vermutlich auch noch keine vollständige Übersetzung vorliegt.³ Der sich durch das gesamte YWTT ziehende Grundgedanke scheint die Idee des Guten zu sein, das getreu der konfuzianischen Maxime über das Böse siegt und den Irregeleiteten auf den rechten Pfad zurückbringt.⁴ Eine gewisse Überlegenheit des Fuchses gegenüber dem neugierigen Gelehrten, der in einem "Interview" mehr über seinesgleichen zu erfahren

- 1) Lai Fang-ling, "Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi ho Liu-ch'ao chih-kuaite kuan-hsi chi pi-chiao", Chung-wai wen-hsüeh 5:1, Juni 1976, S. 168-178. Als Beispiel führt Lai u.a. eine Geschichte aus dem Yuming-lu an, in der Tung Chung-shu 董仲舒 einen Gast als Fuchs entlarvt, (S. 169ff.). Wollte man Chi Yüns Füchsinnen mit denen P'us vergleichend auf eine Formel bringen, so orientiert sich letzterer an "Jen-shih-chuan", während Chi Yün eher von "Li Nun" aus dem Kuang-i-chi beeinflusst scheint.
- 2) S. dazu den Vergleich von YWTT und LCCI in Yin Teng-kuos Vorwort, Yeh-t'an kuei-hu, S. 15f. Yin ist der Herausgeber von umgangssprachlichen Geschichten, die teils auf literarischen Quellen, teils auf den von ihm als Kind gehörten Erzählungen der Erwachsenen beruhen. Unter dem Titel Kuei-hu kuai-t'an 鬼狐怪譚 erschienen sie erstmals in der taiwan. Zeitschrift Chia-ting yüeh-kan 家庭月刊 und fanden selbst bei Auslandschinesen großen Anklang.
- 3) Die erste französische Übersetzung von Zheng Luo u. Lucie Paul-Marguerite von 60 Anekdoten aus den 20er Jahren (Le lama rouge et autres contes) war leider nicht zugänglich. Die derzeit ausführlichste und wissenschaftlichste Übersetzung der YWTT-Spezialistin Fišman (Cji Jun. Zametki iz čižiny Velikoe v malom (Juevej caotan biczi) enthält nicht nur 300 Übertragungen, sondern auch eine kurze Inhaltsangabe aller übrigen Anekdoten, darüber hinaus ausführliche Anmerkungen sowie einen thematischen Schlüssel für jeden Eintrag und eine einleitende 130seitige Monographie über Werk und Verfasser, in der auch die Fuchsgeistererzählungen und ihre Geschichte besprochen werden, (S. 48ff). 268 Eintragungen sind von Maeno Naoaki übersetzt (Etsubi Sô-Dô hikki, CKBT 42), von dem das Nachwort stammt (S. 503-536). Seit 1983 liegt auch eine deutsche Übersetzung von Konrad Herrmann vor (Ji Yun. Pinselnotizen aus der Stohütte der Betrachtung des Großen im Kleinen), von deren 258 Eintragungen rund 80 nicht bei Fišman enthalten sind.
- 4) Olga L. Fišman. "Izpol'zovanie statističeskich priemov pri izučenii tvorčestva Czi Junja", Narody Azii i Afriki 4, 1979, S. 94. Der Aufsatz geht ergänzend über die Statistiken Eberhards zum Werk Chi Yüns hinaus.

sucht, zeigt die folgende Novelle, in der der Autor ganz nebenbei seine hohe Belesenheit unter Beweis stellt und auch vor bislang unüblichen Fragestellungen bei dieser Thematik nicht haltmacht.¹

Menschen und Tiere sind von verschiedener Art, doch Füchse stehen [irgendwo] dazwischen. Tote und Lebende gehen getrennte Wege, doch Füchse befinden sich [irgendwo] dazwischen. Götter und Dämonen wandeln unterschiedliche Pfade, doch Füchse [wandeln] irgendwo dazwischen.

Deshalb kann man mit [derselben Berechtigung] sagen, Füchse seien selten anzutreffen, wie man sagen kann, sie seien häufig anzutreffen. Während der drei [ersten] Dynastien [Hsia, Shang und Chou] gab es [über sie] nichts Verlässliches zu berichten. [Erst] im Shih-chi, in der "Familienchronik von Ch'en She" heißt es: "[Der Wahrsager] ließ ein knatterndes Bambusfeuer entzünden, Fuchsgebell nachahmen und rufen: 'Das große Ch'u wird entstehen und Ch'en wird König sein!'" 2) [Demnach] muß dies bereits damals als ungewöhnliches [Ereignis] gegolten haben, das liegt klar auf der Hand.

Bei Wu Chün 吳均 (469 - 520) im Hsi-ching tsa-chi steht: "Der Prinz von Kuang-ch'uan 廣川 ließ den Grabhügel des Luan Shu 樂書 schänden und verwundete dabei einen Fuchs. Danach erblickte er im Traum einen Greis, der ihn des Unrechts bezichtigte." 3) Diese [erste Erwähnung eines Fuchses], der sich in Menschengestalt verwandelt hatte, ist zur Han-Zeit dokumentiert.

Das Chao-yeh ch'ien-tsai des Chang Tsu 張鷟 (660 - 749) berichtet: "Seit Beginn der T'ang-Zeit opferte die Bevölkerung oft den Fuchsgottheiten. Damals gab es das Sprichwort:

'Wo kein Fuchsdämon, wird kein Dorf bewohnt!'" 4) Das [bedeutet], daß bis zur T'ang-Zeit Füchse am häufigsten erwähnt wurden.

Das T'ai-p'ing kuang-chi enthält [ganze] 12 Kapitel über Vorkommnisse mit Füchsen, davon sind 90% in der T'ang-Zeit anzusiedeln. Das kann als ein Beweis [dafür] angesehen werden.

All die Berichte in den Büchern sind, was Quelle und Ursprung angeht, unterschiedlich. Darum hat Herr Liu Shih-t'ui 劉師退 eine ausführliche Darstellung vorgelegt. Es gab nämlich einmal im Süden von Ts'ang-chou 滄州 5) einen Gelehrten, der mit einem Fuchs befreundet war. Über ihn wurde [Liu] Shih-t'ui mit [dem Fuchs] bekannt. [Jener] war von gedrungener Statur und dem Aussehen nach 50-60 Jahre alt. Kleidung und Kopfbedeckung waren weder altmodisch noch modern. Er ähnelte etwas einem Taoisten. Er begrüßte [Liu] mit zeremonieller Verbeugung und war dabei bescheiden und ehrerbietig. Nach den ersten Begrüßungsfloskeln über das Befinden fragte er [Liu] nach dem Grund [seines Besuches].

Shih-t'ui antwortete: "Es wird [viel] Merkwürdiges über den Umgang von Sterblichen mit Eurer ehrenwerten Art berichtet, und einiges davon ist mir nicht ganz verständlich. Ich habe gehört, daß Sie vertrauenswürdig und offen sind und nichts zu verbergen haben, deshalb bitte ich Sie, meine Zweifel auszuräumen."

1) Die im folgenden Stück auftauchenden Zitate sind allerdings eher untypisch für Chi Yün. Lediglich in 231 der 1193 Geschichten sind Zitate vorzufinden - weit weniger als bei P'u Sung-ling (Fišman, Iri kitajskich novellista, S. 197).

2) Cf. Kap. 2.2.4. dieser Arbeit.

3) Cf. Kap. 3.1.3.

4) Cf. Teil 4 (Vorspann).

5) Heutige Provinz Hopei, am Golf von Po-hai gelegen.

"Der Himmel hat die tausend Dinge hervorgebracht", entgegnete lächelnd der Fuchs, "und einem jedem Leben seinen Namen gegeben. Den Fuchs nennt man Fuchs, genauso wie man den Menschen Mensch nennt. Was Fuchs heißt, ist ein Fuchs. was Mensch heißt, ist ein Mensch. Ich wüßte nicht, was es da zu verbergen gäbe. Und was unsereins betrifft, so haben wir gute und schlechte unter uns und sind genauso wenig einheitlich wie die Menschen, unter denen es ja auch gute und schlechte gibt. Solange die Menschen ihre Laster nicht verbergen, warum sollten dann [wir] Füchse die [unseren] verheimlichen? Ich werde ihnen rückhaltlos die Wahrheit sagen."

"Gibt es unter den Füchsen Unterschiede?" fragte Shih-t'ui.

"Alle Füchse haben die Fähigkeit, ihr Tao zu vervollkommen." antwortete [der Fuchs], "aber die beseeltesten unter uns heißen pi-hu 豸比狐 1). Das ist wie bei den Bauern, wo es wenige Bücherkundige gibt; während es unter den Konfuzianern viele gibt."

[Weiter] fragte Shih-t'ui: "Werden die pi-hu schon so weise geboren?"

"Das kommt auf ihre Kategorisierung an. Diejenigen, die bei Geburt ihr Tao vollendet haben, können sich verwandeln."

"Wenn sie das Tao vollendet haben, dann heißt das doch wohl auch, daß sie ihre Jugend bewahren [können]. Wie kommt es dann aber, daß wir sagen, es gäbe auch unter den Füchsen alte Männer und Frauen?" fragte Shih-t'ui.

"Unter 'Tao vollenden' versteht man, das 'Tao der Menschen vollenden'. [Die Füchse] essen und trinken wie Menschen, wachsen auf, altern, erkranken und sterben wie Menschen. Und was überhaupt diejenigen beriffelt, die fähig sind, hoch aufzusteigen, nachdem sie sich in einer Sache hervorgetan haben, so [sind das so wenige], wie wenn unter hunderttausend Menschen ein oder zwei in den Beamtenrang aufsteigen. Diejenigen, die [ihr Selbst] purifizieren und kultivieren, gleichen denen, die sich durch Wissensansammlung einen Namen machen, während diejenigen, die durch ihre Verführungskünste [Menschen] auszehren, denen gleichen, die mit unlauteren Methoden Erfolg haben.

So müssen diejenigen, die die Insel der Unsterblichen durchstreifen oder in himmlische Gefilde aufsteigen wollen, [ihr Selbst] purifizieren und kultivieren. Jene, die durch ihre Verführungskünste fesseln, richten [dagegen] viel Unheil an und verletzen [allzu] häufig das Gesetz des Himmels.

"Und wer erläßt die Gebote. bestimmt Lohn und Strafen?" wollte Shih-t'ui wissen.

"In kleineren [Angelegenheiten] liegt [die Kompetenz] für Lohn und Strafen beim [Sippen-]ältesten," meinte [der Fuchs]. "Größere werden von einer Versammlung der Götter und Dämonen untersucht. Würden keine Verbote festgelegt, kein Lohn und keine Strafen ausgesetzt, könnten ja diejenigen, die unsichtbar in Aktion treten, die ein- und ausgehen, ohne Spuren zu hinterlassen, alles Erdenkliche anstellen!"

"Aber warum nicht diejenigen, die durch Verführungskünste [Menschen] auszehren und gegen das "wahre Tao" 正道 2) verstoßen. [von vorneherein] mit Lohn und Strafe konfrontieren, anstatt erst abzuwarten, bis sie Menschen schädigen, um sie danach zur Rechen-

1) Schreibvariante von 狸 (M 36606), über die es im Kuang-ya heißt, daß sie der gemeinsame Name von li 狸 und weißem Fuchs 白狐 sei, (Kuang-ya su-cheng, Verf. Chang I 張揖, Wei-Dyn., 2 Bde., ch. 10B, fol. 35a). Die Abb. eines pi ist im STH, Bd. 6, S. 2239 zu finden. Das Fabelwesen gleicht dem Panther. U.U. ist die Vermischung beider Tierarten auf indische Ursprünge zurückzuführen (Casal, op.cit., S. 9).

2) Eigentlich auch der buddhistische Begriff "sam̐bodhi" (Erleuchtung).

schaft zu ziehen?" warf [Shih-t'ui] ein.

"Das", antwortete der [Fuchs], "ist vergleichbar [mit dem Fall], daß [ein Mensch] einen anderen durch seine Durchtriebenheit um sein Eigentum bringt und der sich auch noch freut, ihm geholfen zu haben. Darauf steht im [hiesigen] Land keine Strafe. Wenn aber geraubt und gemordet wird, so tritt man dem entgegen.

Im Lieh-hsien-chuan 列仙傳 gibt es [eine Erzählung] von der alten Weinverkäuferin 酒家老嫗 1). Was würde [aber] geschehen, wenn man es wagte, sich der im Jenseits [wartenden] Strafe zu entziehen?"

"Ich habe schon von Füchsinnen gehört, die einem Menschen Kinder geboren haben, aber nie von Menschen[-frauen], die einem Fuchs Kinder geboren hätten. Wie kommt das?" fragte [Shih-t'ui].

Das bedarf doch keiner Erörterung. Denn, was man bekommen, bleibt einem unbenommen."

"Als die Weberin ihre Spindel nicht aufgeben durfte," fragte [Shih-t'ui beharrlich weiter], "mußte sie da nicht die Eifersucht des Rinderhirten fürchten? 2)"

Wieder lächelte [geduldig der Fuchs]: "Ihr behauptet [zu leichtfertig Dinge], die ihr gar nicht wissen könnt. Im allgemeinen können Frauen, wie in der alten Geschichte von Chi-chi 幸姬 und Tseng-tzu 曾子 3) sich selbst den passenden Partner auswählen.

Wenn der Frau aber der Partner vorgeschrieben worden wäre, hätte sie es [sicher] nicht gewagt, nach Fang 方 zu gehen. 4)

Es kommt vor, daß der Mann "Päonien oder Orchideen schenkt" 5) und dabei unter Umständen [die Grenzen] des Schicklichen übertritt. Die menschlichen Gefühle sind [nun einmal] der Natur unterworfen und

-
- 1) Das Liu Hsiang 劉向 (79 - 8 v. Chr.) zugeschriebene hagiographische Werk stammt vermutlich erst aus dem 5./6. Jh. Vgl. die Erzählung in Lieh-hsien-chuan [chiao-e pu-chiao], TSCC, ch. B, S. 54 sowie die Übersetzung bei Kaltenmark, Le 'Lie Sien Tchouan'. Biographies légendaires des Immortels Taoïstes de l'Antiquité, S. 172-174. Der über 100 Jahre alte Wahrsager Hu Tzu-hsien 呼子先 in der Erzählung nimmt die Weinverkäuferin mit, als er eines Nachts von der taoistischen Gottheit Chung-ling wang 中陵王 zum Berge Hua-yin-shan 華陰山 abgeholt wird. Hu stieß dabei in eine Gesetzeslücke, denn niemand hatte verboten, daß die Alte mitdurfte.
 - 2) Damit ist die bekannte, in vielen verschiedenen Versionen existierende Legende von der himmlischen Weberin und dem Rinderhirten ("Chih-nü niu-lang" 織女牛郎) gemeint. Der Himmelsherrscher war erbost, daß die verliebte Weberin ihre Arbeit nicht mehr versah. So wurden beide durch den "silbernen Fluß" (die Milchstraße) getrennt und dürfen nur noch einmal im Jahr, am siebten Tag des siebten Monats, zusammenkommen. S. z. B. Eberhard, Symbole, S. 298f.; Li Nianpei, Old Tales of China. A Tourist Guidebook to better understanding of China's stage, cinema, arts and crafts, S. 80-83; Wilhelm, Märchen, S. 31-34; Carpenter, op. cit., S. 182-189.
 - 3) Herzog Hsi 僖公 von Lu 魯 (645 v. Chr.) ließ seine jüngste Tochter Chi-chi nach ihrem Besuch nicht mehr zu ihrem Mann Tsengtzu zurück, da er über dessen Verhalten erbost war. Daraufhin traf sie sich im Sommer mit diesem in Fang 方 und überredete ihn zum Einlenken. Ein häufiger Kommentar zu der Ch'un-ch'iu-Stelle besagt, der Vater habe der Tochter die Wahl des Ehemannes überlassen, (Legge, Chinese Classics, Bd. 5, S. 161f.).
 - 4) Beachte die abweichende Übersetzung bei Fišman ("nicht wagen, die Grenzen zu übertreten", op. cit., S. 310).
 - 5) Zitat aus dem Shih-ching, "Chen-wei" (Legge, Chinese Classics, Bd. 4, S. 148ff., das auf unerlaubte Beziehungen zwischen Unverheirateten anspielt.

unterscheiden sich [beim einen oder anderen] nicht wesentlich, weshalb sie in vergleichbaren Fällen verständlich erscheinen."

"Wie kommt es," fragte [Shih-t'ui], "daß einige [von euch] in menschlichen Behausungen, andere aber in der Wildnis wohnen?"

"Wenn man sein Tao noch nicht vollendet, sein tierisches [Dasein] noch nicht verlassen hat, ist es ratsam, sich von Menschen entfernt zu halten, und keine [Gegend] ist dafür bequemer als Berge und Wälder. Wenn man sein Tao bereits vollendet hat und in allem den Menschen gleicht, sollte man ihre Nähe suchen, und da ist keine Gegend besser geeignet als die Städte.

Wessen Tao ein hohes Niveau erreicht hat, kann sowohl in Städten als auch in Bergen und Wäldern leben. Wie reiche und angesehene Familien, denen nichts unerreichbar ist, können sie in der tiefsten Provinz genauso gut leben wie in hauptstädtischer Umgebung."

Shih-t'ui brachte den Einwand, daß das Hauptziel [der Fuchse] doch sei, die Menschen vom Studieren des Tao abzuhalten, worauf [der Fuchs] meinte:

"Erst nach ein- bis zweihundertjähriger Mühsal beginnen wir, Menschengestalt anzunehmen. Ihr [selbst] und andere besitzt sie ja von vorneherein. und wenn etwas mehr als die Hälfte der euch zugemessenen Zeit bereits verronnen ist, dann welkt ihr dahin wie Gräser und Bäume. Das ist höchst beklagenswert!"

Shih-t'ui, der im Tripitaka 1) wohl beschlagen war, wollte das Gespräch auf die Zenmeditation lenken, [doch der Fuchs] wehrte höflich ab:

"Die Buddhisten mögen vielleicht eine verhältnismäßig hohe Stellung einnehmen, doch verlieren diejenigen unter ihnen, die noch keine Selbstvervollkommnung erreicht haben, ihre ursprüngliche Persönlichkeit, wenn sie in den Kreislauf der Wiedergeburt eintreten. Da ist es doch besser, gleich nach Unsterblichkeit zu streben, um ganz sicher zu gehen. Ich habe immer wieder das Wissen schätzen [gelernt] und möchte [auch jetzt] nicht meine Ansicht verleugnen."

Als sich Chih-t'ui zum Aufbruch anschickte, meinte er:

"Unser heutiges Zusammentreffen ist ein außergewöhnlicher Glücksfall! Könnt ihr mir nicht noch ein Wort auf den Weg mitgeben?" [Der Fuchs] zögerte geraume Zeit mit der Antwort:

"Ich fürchte, über [die Zeit] nach den drei Dynastien gibt es nichts Ruhmvolleres [zu berichten], was die unteren Volksschichten betrifft. Seit alters waren die Heiligen ruhig und friedvoll und verrichteten nicht den leisesten Handgriff. [Aber später] wirbelten die [Neo-]konfuzianer der Lo-Min[-Schule] 洛閩 2) unentwegt mit selbstgerechter Miene Staub auf. Denkt nur einmal zurück, verehrter Herr!"

Enttäuscht ging Shih-t'ui von dannen.

Überhaupt war er in ungewöhnlichen Situationen zuweilen etwas unflexibel... 3).

Vielleicht handelt es sich bei dem Gespräch um den verklausulierten Dialog zwischen Konfuzianern (Shih-t'ui) und Taoisten (Fuchs). Der Fuchs

1) Der buddhistische Kanon.

2) Die Lehre von Ch'eng I 程頤 und Ch'eng Hao 程顥 aus Lo[-yang] und von Chu Hsi 朱熹, der von Min (Fukien) aus wirkte.

3) YWTT, Bd.1, S.216.; Fišman, Zametki, Nr.525, S.307-312.

ist eindeutig der moralisch und menschlich integre. Er läßt sich von der in den Fragen des Gegenübers zuweilen aufscheinende voyeuristisch-spießbürgerlichen Haltung nicht provozieren, sondern weiß die Rede immer geschickt auf unverfänglichere Themen zu lenken. Er geht somit natürlich auch der Frage nach Fuchsvampirismus und Femmes fatales seiner Art aus dem Wege, die unausgesprochen mehrfach im Raum steht. Die Fragen nach widersprüchlichen Details in den Fuchserzählungen (daß Frauen von Füchsen Kinder bekommen, ist nämlich doch in alten Quellen zu finden.¹⁾), weiß er von seiner höheren taoistischen Werte aus immer wieder in allgemein-philosophischen Betrachtungen versanden zu lassen, so daß Shih-t'ui und mit ihm u.U. auch der Leser am Ende in beschämter, unbefriedigter Neugier zurückbleibt. Chi Yün macht sich die Welt der Füchse zunutze, um die der Menschenwelt immanenten Widersprüche kritisch zu beleuchten. Dabei tritt offensichtlich die Tradierung der Fuchsgeisterliteratur. soweit sie nicht nonchalanter Ausdruck des Gelehrtentums wie im vorigen Fall ist, zugunsten einer, seinen didaktischen Zwecken dienlichen, freien und manchmal gar atypischen Gestaltung von Fuchsfiguren in den Hintergrund. So werden die Clichés der früheren Fuchsliteratur oft nur noch schematisch eingesetzt, um sogleich, vor Aufkommen einer romantischgruseligen Stimmung, den Verstand mit einer unerwarteten Wendung zu beschäftigen.

In Eintragung Nr.1184² versucht ein junger "Leichtfuß" auf einem Friedhof (!) mit einer hübschen, weinenden Frau (!) anzubändeln. Doch diese Füchsin, mit der nun das altbekannte Verführungsspiel beginnen könnte, weist ihn kummervoll zurück. Sie steht gerade am Grabe eines Opfers und hat einer Wiederholung abgeschworen. Diese kleine Anekdote dient zur satirischen Untermauerung einer Fabel über zu späte Reue.³

-
- 1) Hier irrte entweder Shih-t'ui oder der Autor selbst, denn in "Liu Chia" 劉/中 aus dem Kuang-i-chi (TPKC, Bd.9, ch.448, S.3666) wird von einem alten Fuchs berichtet, der schöne Menschenfrauen in seinen Bau entführt. Als man ihn aufspürt, finden sich dort außer den Frauen auch mehrere Hundert junger Füchse, die alle erschlagen werden.
 - 2) Ich folge hier der Nummerierung von Fišman, die sich an die titellos aneinander gereihten Einträge der Vorlage hält, während die als Lesehilfe gedachte Kurzinformation im Titel der Übersetzung Herrmanns durch die vorweggenommene Inhaltsangabe bzw. Interpretation etwas zu Lasten des unmittelbar Dargebotenen geht.
 - 3) YWIT, Bd. 2, S. 556; Fišman, Zametki, S. 454; Herrmann, op.cit., S. 241.

Selbst die Verwandlungskunst der Füchsin wird zur Farce, wenn sie in einer anderen Episode (Nr. 13)¹ ihrem Liebhaber, dem Studenten Wu 吳生, die häufigen Bordellbesuche durch eigene Metamorphosen in Schönheiten seiner Wahl zu "ersparen" sucht. Doch schließlich klagt der Glückliche, diesen Gestalten nicht wirklich nah sein zu können. Darauf erteilt ihm die Füchsin eine Lektion in Vergänglichkeitslehre:

"[...] Wenn zwei Liebende ein Paar werden, sei es nur für Minuten, für Tage, für Monate oder für Jahre, einmal kommt bestimmt der Moment der Trennung. Naht die Trennung heran, dann wird ein Paar, das mehrere Dutzend Jahre zusammen gelebt, gleich einem Paar, das sich nur einmal flüchtig getroffen hatte [...]. Wie tief auch eine alte Bindung sei, einmal kommt das Ende. Das rosige Antlitz ist dahingeschwunden, silberne Strähnen durchziehen das Haar. Der Körper eines Menschen wird niemals wieder so, wie er früher war. Wenn man beginnt, sich die Brauen zu färben und die Wangen zu pudern, muß man das nicht auch eine Verwandlung nennen? Weshalb sollte es nur eine Verwandlung sein, wenn ich mir das Aussehen einer anderen gebe?" 2)

Das Fazit des Gedankenganges der Fuchsfée ist nichts anderes als die bereits bei Po Chü-i zu findende Idee vom Trugbild jeglicher Schönheit. Die Füchsin, die den Studiosus übrigens nach einigen Jahren wieder verläßt, ist nur mehr eine Übermittlerin von Chis Botschaft - jenseits aller zu Anfang vermuteten Erotik - und soll die von Menschenfrauen ausgehende Wirkung in Relation dazu setzen.

Die Gefährlichkeit von Menschenfrauen wird in Novellen demonstriert, die das alte, auf die T'ang-Zeit zurückgehende Schema der Füchsin als Freudenmädchen³ einfach umkehren: Als ein Novum geben sie sich bei Chi Yün wiederholt Dirnen als Füchsinnen aus, um ihre Ziele bei einem Mann um so ungestörter verfolgen zu können. Unter dem Deckmantel der Füchsinnenidentität kann es sich eine Frau aber auch erlauben, ohne Rücksicht auf die herrschende Moral ihren eigenen sinnlichen Neigungen nachzugehen, wie in Eintragung Nr. 59⁴. Ein schönes Mädchen, das einen jungen Mann des Nachts besuchen will, steigt von einem verlassenem Gartengrundstück (!), auf dem es viele Füchse geben soll, zu ihm über die Mauer (das Ying-ning-Thema!) und redet ihm ein, sie sei eine Füchsin, bis ein echter Fuchs, über ihr unmoralisches Treiben empört,

1) YWTT, Bd. 1, S. 6; Fisman, op.cit., S. 158ff.; Herrmann, op.cit., S. 19-21; Maeno, op.cit., S. 9ff.

2) Herrmann, op.cit., S. 20.

3) Cf. die Kuang-i-chi-Erzählung, Kap. 4.3.1.

4) YWTT, Bd. 1, S. 25; Fisman, Zametki, S. 91; Herrmann, op.cit., S. 47.; Maeno, op.cit., S. 25ff.

mit Ziegelsteinen wirft (!) und eine Strafpredigt hält:

"Ich lebe schon lange in dem Garten. Meine Kleinen werfen wohl manchmal zum Spaß mit Mauersteinen und Kieseln, um die Nachbarn zu erschrecken. Aber wir gieren weder nach Wollust, noch verführen wir irgendwen. Wie kommst du dazu, uns derart zu verleumden?"

So wurde das Verhältnis offenkundig.

Wie merkwürdig! Wenn ein Fuchs jemanden umgarnt, gibt er sich immer als eine Frau aus. Diese Frau jedoch gab sich als Fuchs aus! In ihren Verführungskünsten konnte sich die Frau durchaus mit einem Fuchs messen. Aber der Fuchs war keuscher als die Frau! 1)

Zum Opfer einer solchen Spiegelfechtereie wird eine Füchsin gar in Geschichte Nr. 926². Ein Grabwächter (!), der eine von Hunden verfolgte Füchsin rettet (!), wird bald darauf von einer überirdischen Schönheit besucht, die sich als dankbare Füchsin ausgibt, in Wirklichkeit aber ein Totengeist ist, der ihn seiner Lebenskraft beraubt. Als die echte Füchsin die Sache aufklären will, wird sie von ihm erschlagen.

Besonders gelegen kommt natürlich den Freudenmädchen ein verspielt-sündhaftes Füchsinnenimage und sei es nur, um einen heuchlerischen Moralapostel der Hypokrisie zu überführen wie in Nr. 927³, wo Schüler sich für die harte Disziplin ihres alten Lehrers mit einer Falle rächen. Der Novellenanfang charakterisiert den strengen Lehrer, um dann unvermittelt zu einer romantischen Szene bei Mondenschein, im Garten, überzuleiten, wo er einer "Fuchsfee" begegnet und mit ihr die Wonnen der Liebe auskostet. Bei Morgengrauen will er sie wegschicken (hier ist das alte Verhältnis umgekehrt), aber sie bleibt unter dem Vorwand, für andere unsichtbar zu sein. Erst bei ihrem Scheiden erfährt der Gelehrte (und mit ihm der Leser), daß die Dame eigentlich ein von den Schülern angeheuertes Freudenmädchen ist. Voller Scham verläßt er den Ort.

Andererseits finden wir aber auch die Variante, daß eine Frau sich unter dem Vorwand, eine gefährliche Füchsin zu sein, einen aufdringlichen Galan vom Leibe hält und möglicher Vergewaltigung entgeht. (Vielleicht war gar der Volksglaube als Regulativ etwaiger sozialer Entgleisungen gedacht, der vorzugsweise Frauen in einsamen Landgegenden vor Übergriffen Fremder schützen sollte?) In Novelle Nr.1083⁴ ist dieses Thema angeschnitten. Ein seinem Benehmen und Aussehen nach abstoßender Mann belästigt eine schöne Frau auf der Straße:

1) Herrmann, op.cit., a.a.O.

2) YWTT, Bd. 2, S. 403; Herrmann, op.cit., S. 299.; Maeno,op.cit., S.198.

3) YWTT, Bd. 2, a.a.O.; Herrmann, op.cit., S. 300-302; Maeno, op.cit., S. 198ff.

4) YWTT, Bd. 2, S. 493; Herrmann, op.cit., S. 373.

Benötigt das Fräulein denn keine Stütze, wenn die Straße so schlüpfrig ist?"

"Machen Sie keine Dummheiten!" wies ihn die junge Frau mit ernster Miene zurecht. "Ich bin eine Fuchsfee. Mein ganzes Leben lang habe ich nur den Mond angebetet, um meinen Körper zu läutern.

Ich verführe nicht die Menschen, um ihre Lebenskräfte auszusaugen. Aber wie kommen Sie dazu, sich solche Dreistigkeit mir gegenüber zu erlauben? Sie wird ihnen noch schlecht bekommen!"

Darauf nahm sie einen Klumpen Dreck und warf ihn dem Dicken ins Gesicht. Der Mann ging weiter und fiel vor lauter Verwirrung plötzlich in einen Graben, aus dem er sich nur mit Mühe wieder herausrappelte. Die junge Frau hingegen war, er wußte nicht wohin, verschwunden. Seitdem fühlte er immer eine Unrast im Herzen und lebte in ständiger Angst, behext zu werden(...) 1)

Die Komik der Szene kontrastiert mit ihrem weiteren Verlauf und dem Ende. Die Frau, ein Singmädchen, begegnet dem "Dicken" bei einem Gastmahl wieder und setzt ihm noch eine Weile zu. bevor sie alles aufklärt. sich entschuldigt und zu seiner fest angestellten Bettgenossin wird. Nach einem Jahr stirbt er an Schwindsucht, und die Geschichte schließt mit einer offenen Frage:

Wenn sich ein Fuchs in einen Menschen verwandelt, fürchtet man ihn aus Angst vor dem Tode. Wenn sich ein Mensch in einen Fuchs verwandelt, hat man nicht nur keine Furcht vor ihm, sondern man fürchtet auch nicht zu sterben. Ob dieser Frau vielleicht noch ganz andere Fähigkeiten zu Gebote standen? Aber sie hatte ihn ja vorher gewarnt, daß ihm seine Dreistigkeit schlecht bekommen würde. Kann man denn sagen, da der Mann durch das Singmädchen gestorben ist. daß er von einer Fuchsfee zu den Gelben Quellen geschickt wurde? 2)

Das Rätselraten, ob Frau, ob Geisterwesen, wird in Nr. 825³ in Bezug auf eine angebliche Fuchsfee theoretisch weitergesponnen. Sie ist die Konkubine eines gewissen Liu Che 刘哲 gewesen und hat sich in jeder Hinsicht vorbildlich benommen. Als sie stirbt, ohne sich in die Fuchsgestalt zurückzuverwandeln, tauchen Zweifel an ihrer wahren Tiernatur auf. Den Thesen, sie habe sich nur als Füchsin ausgegeben bzw. hätte sich schon so weit vervollkommen, daß sie zum Menschen geworden war. hält der Erzähler seine eigene entgegen:

Im Altertum hieß es. daß der Fuchs anfänglich die liederliche Atzu gewesen sei. Hat ein Mensch das Herz eines Fuchses, so kann er zum Fuchs werden. Hat der Fuchs das Herz eines Menschen, so kann er zum Menschen werden. 4)

1) Herrmann, op. cit., S. 373f.

2) Ibid., S. 375f.

3) YWTT, Bd. 2, S. 352.; Fišman, op. cit., S. 369f.

4) YWTT, Bd. 2, S. 353.

Eine Füchsin ist nichts weiter als die Schablone einer Frau, die entweder vorbildlich oder boshaft handelt, d. h. eine Menschenfrau ist um nichts weniger gefährlich als eine Dämonin. So wenigstens stellt es die Füchsin selbst dar, die den ängstlichen Ehemann über sein Zusammenleben mit ihr beruhigt:

"Eine Frau möchte für ihre Familie das Beste. Wenn das erreicht ist, worin unterscheiden sie sich dann von einer Füchsin? Statt dessen fürchten die Menschen die Füchse und meiden auch nur den zeitweiligen Umgang mit ihnen. Manch eine Frau gefährdet durch ihr maßloses Verhalten Gesundheit und Leben [eines Mannes]. Was unterscheidet sie von einer Füchsin, die [die Kräfte eines Mannes] aufzehrt? Wenn eine Frau zum heimlichen Stelldichein und verschwiegenem Umarmungen über Mauern klettert und Löcher [in Zäune] bohrt, worin unterscheiden sich das von der Zügellosigkeit einer Füchsin? Wenn eine Frau mit ihrer scharfen Zunge Zwietracht sät und in die Familie Streit hineinträgt, worin unterscheiden sich das von den [Verwirrung stiftenden] Verführungskünsten einer Füchsin? Ist eine Frau, die heimlich [Familien-]eigentum an ihren Geliebten weiterverschenkt, besser als eine Füchsin, die [etwas] verschwinden läßt? Was unterscheidet eine Frau, die mit Zank und Streit ihre Angehörigen in Atem hält, vom lästigen Spuk einer Füchsin? Warum habt ihr nicht vor solchen [Frauen] Angst, sondern vor mir"? 1)

Nicht die Füchse, die Menschen sind die eigentlichen Auslöser des Unheils und ziehen durch ihre Unlauterkeit das Unheil an. Die Geschichte des Dicken mit dem Freudenmädchen impliziert bereits diese Feststellung. Deutlich ausgesprochen wird sie in Eintragung Nr. 783², wo ein sittenstrenger, scheinheiliger Konfuzianer einem Freund vorwirft, nach Ablauf der Trauerzeit zu schnell geheiratet zu haben. Er selbst erhält von einer Füchsin in Gestalt seiner Frau (das alte Doppelgängermotiv!) über Nacht Besuch und erkrankt an Schwindsucht, worauf der Freund ihm vorwirft, die Füchsin habe seine Lebenskraft nur derart aussaugen können, weil er seiner Leidenschaft zu sehr nachgegeben und die Sittlichkeit vergessen habe.

Daß jeder Mann sich die Folgen einer solchen Liebschaft selbst zuzuschreiben hat, erklärt auch ein Jäger, der im Wald zwei völlig entkräfteten Opfern einer Fuchsfée wieder auf die Beine hilft, (Nr. 580³). Sie hatten, unabhängig voneinander, in der Wildnis eine Füchsin kennengelernt, die mit ihnen abwechselnd, immer fünf Tage, damit sie sich ausruhen konnten, zusammengelebt hatte, bis sie dahinterkamen.

1) YWTT, Bd. 2, S. 353.

2) YWTT, Bd. 2, S. 330; Fišman, Zametki, S. 356f.; Herman, op. cit., S. 240-242.

3) YWTT, Bd. 1, S. 241; Herrmann, op. cit., S. 180-183; Maeno, op. cit., S. 134f.

Der Jäger (die Stimme des gesunden Menschenverstandes) läßt sich aber nicht zum Werkzeug ihrer Rachegelüste machen, sondern weist sie zurecht:

"Daß zwei Menschen nach einer flüchtigen Begegnung gleich ein glückliches Paar geworden sind [...], etwas so Wunderbares gibt es nicht auf der Welt. Die Geschichte ist mir zu eigentümlich, als daß sie nicht auch eine Kehrseite hätte. Wenn ein Fisch nach dem Haken schnappt, dann deshalb, weil er nach dem Köder giert. [...] Ihr beide solltet euch selbst hassen, anstatt euren Haß gegen die Fuchsfée zu richten." 1)

Bei der Fuchsjagd konnten, wie Geschichte Nr. 976² zeigt, Jäger selbst in Gefahr geraten. Zwei Männer, die eine Fuchsspur bis zu einem Grab (!) verfolgen, legen sich, der eine drinnen, der andere draußen, auf die Lauer. Der drinnen wird durch zwei Grabsteine eingeschlossen, der andere fällt auf eine Fuchsfée herein, die ihm beim Stelldichein die Kleider raubt. Der fiktive Erzähler selbst hält dies noch für eine milde Strafe, angesichts ihrer Tötungsabsichten.

Aus fast all diesen Anekdoten spricht die strenge konfuzianische Moral Chi Yüns, deren synkretistische Züge zuweilen aber unverkennbar sind. So kann er sich durchaus in, dem Fuchsglauben naheliegenden, taoistisch oder gar buddhistisch angehauchten Theorien ergehen. Eintragung Nr. 208³, die Yin-Yang-Lehre und Reinkarnationsidee mit den vampiristischen Bestrebungen einer Fuchsdämonin in Verbindung bringt, könnte fast als Ergänzung zu den eingangs in Nr. 525 gestellten Fragen betrachtet werden. Sie handelt vom Besuch eines neugierigen Mannes bei der Fuchskonkubine seines Freundes, die von allen Anwärtern nur ihm Zutritt gewährt - aus einem bestimmten Grund:

Die Menschen gehören zur Kategorie des Yang, die Geister zur Kategorie des Yin. Die Fuchsfée steht zwischen den Menschen und den Geistern, aber sie gehört auch zum Yin. 4) Deshalb zeigen sich die Fuchsféen immer nur nachts. Am hellen Tage, wenn die Kraft des Yang in der Blüte steht, wagen wir nicht, mit den Menschen zu verkehren.

1) Herrmann, op. cit., S. 183.

2) YWTT, Bd. 2, S. 430; Herrmann, op. cit., S. 329-331.

3) YWTT, Bd. 1, S. 88; Fišman, Zametki, S. 245-247; Herrmann, op. cit., S. 101-103.

4) Pelztiere allgemein gelten als Symbol des weiblichen Yin, (Werner Speiser, China. Geist und Gesellschaft, S. 34f. Dem steht natürlich der neunschwänzige Fuchs als Yang-Tier gegenüber, so daß sich tatsächlich eine Zwitterstellung ergibt.

Da eure Yang-Kräfte bereits im Verfall begriffen sind, konnte ich euch zu mir lassen." [...]

"Allgemein gibt es für eine Fuchsfée zwei Wege, um die Menschen zu umgarnen. Der eine heißt "Aufreizen", der andere "alte Bindung". Wenn wir jemanden aufreizen, wird das Yang vom Yin verschluckt. Der Mensch erkrankt, und er stirbt, wenn das Yang völlig verschluckt ist. Wirkt eine alte Bindung, die aus einem früheren Leben herrührt, so wurzelt in dem Menschen eine vererbte Sympathie. Die Kräfte wirken aufeinander, Yin und Yang vereinigen sich. Deshalb kann eine solche Beziehung lange währen, ohne daß jemand Schaden erleidet. Aber in neun von zehn Fällen greifen wir zum Mittel des Aufreizens, nur ein Fall von zehn zählt zu den alten Bindungen. Im Falle des Aufreizens sagen wir auch immer, es bestehe eine alte Bindung, aber ob das wahr oder falsch ist, erkennt man erst daran, ob der Mensch einen Schaden davonträgt oder nicht." 1)

Da der Gesprächspartner der Füchsin wenig später stirbt, ist ihre Theorie bestätigt, und ihre Rede wirkt wie ein Orakel nach. Im Zentrum steht die Aussage - und das mag auch als Ergebnis einer Untersuchung des Autors selbst gelten - daß Begegnungen mit Füchsinnen in neun von zehn Fällen tödlich enden. Daß aber auch die sog. "alte Bindung" gemieden werden sollte, wird in einer anderen Anekdote (Nr. 459²) deutlich, in der ein außergewöhnlicher buddhistischer Mönch eine "gutartige" Fuchsfreundin vertreibt, mit dem Argument, sie werde zwar keine schwerwiegende Krankheit bei ihrem Liebhaber hervorrufen, wohl aber Schlappeheit und Ermüdungserscheinungen.

(Die häufig erwähnte Schwindsucht beim Umgang mit Füchsinnen, läßt die Mutmaßung zu, daß eine bis ins 20. Jahrhundert in China weit verbreitete, fast unheilbare Krankheit und die damit zusammenhängende, gefährlich werdende Libido der Patienten unter dem Einfluß der herrschenden Moral als selbstverschuldetes Leiden zumindest teilweise erklärbar wurde).

Die Füchsinnen Chi Yüns sind gesichts- und konturenlos, bar der Individualität von P'u Sung-ling's Heldinnen³. Deutlich wird dies auch an der fehlenden Namensgebung. Sie erfüllen, ähnlich wie im letzten Fall, eine fast abstrakte Funktion und erzwingen rationale Distanz zur Thematik, die trotz der aus alten Fuchserzählungen geborgten Versatzstücke zum Umdenken im zwischenmenschlichen Bereich hinführt.

1) Herrmann, op.cit., S.102ff.

2) YWTI, Bd.1, S.189ff; Fišman, Zametki, S. 293-295.

3) Immerhin findet im Unterschied zu anderen Personen eine wenn auch oberflächlich-lakonische Beschreibung von Frauen wenigstens statt ("eine hübsche Frau", "eine junge hübsche Frau", o.ä.). Deren Kleidung wird im Gegensatz zu P'u Sung-ling's Schilderungen fast nie erwähnt, (Fišman, Iri kitajskich novellista, S.192).

7.4. Izu-pu-yü: Vergnügliche Fuchsgeschichten

Neben P'u Sung-ling und Chi Yün gehört Yüan Mei 袁枚 (1716 - 1759) zu den bedeutendsten Novellenautoren der Ch'ing-Zeit und wurde nicht umsonst von Fišman mit beiden kontrastiert¹. Wie sein durch Freiheitsliebe und Drang nach Unabhängigkeit gekennzeichnetes Leben bereits vermuten läßt², ist Yüan Meis Werk am wenigsten von gesellschaftspolitischen, patriotischen oder in sonstiger Weise didaktisch gefärbten konfuzianischen Werthaltungen bestimmt. Der ursprüngliche Titel, der allerdings später vorsichtigerweise in Hsin-ch'i-hsieh 新齋諧 umgeändert wurde, enthält ja schon eine deutliche Spitze gegen den herrschenden Konfuzianismus, denn "wovon der Meister nicht sprach", vom Übernatürlichen, handeln 937 seiner 1023 Novellen, also 91,5%³.

Davon machen die Fuchsgeschichten allerdings nur einen schmalen Prozentsatz von rund 2,4 % aus; mit dem Nachtrag sind es insgesamt lediglich 32 Stücke.⁴ Viele Geschichten sind direkt von den beiden Vorgängern, einige von Chi Yün, teils unter Auslassung des erbaulichen Endes, wortwörtlich übernommen.⁵ Gelehrte Zitate fehlen bei Yüan fast ganz.

Fišman gliedert Yüan Meis Fuchsgeschichten in folgende sechs Gruppen:⁶

- 1) Eine Fuchsfée verwandelt sich in eine Schönheit, um die Nähe eines Mannes zu suchen und ihm Reichtum oder Erfolg zu bringen (Nr. 99, 233, 466, 789, 947 etc.) bzw. ihm physischen Schaden, indem sie ihn seiner "Lebensenergie" beraubt (Nr. 447, 480, 488, 529, 807), oder materiellen Schaden zuzufügen (Nr. 285, 739).
- 2) Eine Fuchsfée verhält sich einem Menschen gegenüber freundschaftlich, indem sie ihm einen Dienst erweist (Nr. 200, 693).
- 3) Eine Füchsin schadet einem Menschen, der ihr Böses angetan hat (Nr. 691, 704, etc.).
- 4) Eine Füchsin verhält sich ohne ersichtlichen Grund einem Menschen gegenüber aggressiv (Nr. 101, 148, 263, 973, etc.).

-
- 1) Fišman, Tri kitajskich novellista, s. bes. Kap. 4: Das Allgemeine und das Besondere der drei pi-chi-Sammlungen, S. 259ff.
 - 2) Cf. Fišman, op.cit., S. 212ff. S. a. die Monographie von Arthur Waley, Yuan Mei. A Eighteen Century Chinese Poet; u. die Kurzcharakteristik der drei bei Kuo Chou-i, op.cit., S. 445.
 - 3) Fišman, op.cit., S. 219.
 - 4) Eberhard, Novelle, S. 40.
 - 5) Fišman, op.cit., S. 238.
 - 6) Ibid., S.222ff. Die Numerierung der Geschichten erfolgt ebenso wie beim Chi Yün nach Fišman. S. die Tabelle auch in Fišman, Juan' Mej. Novye [zapisi] ci se (Sin' ci se) ili o čem ne govoril Konfucij (Czy bu juj), S. 47.

- 5) Magier können eine Fuchsfée austreiben und den von ihr angerichteten Schaden wieder gutmachen (Nr. 18, 146, 459, 484, 799, etc.).
- 6) Eine Fuchsfée kann von mutigen Leuten (die sich nicht fürchten) bezwungen werden (Nr. 108, 400, 765).

Gut und Böse, Vergeltung und Bestrafung werden bei Yüan Mei nicht mehr zu didaktischen Zwecken beobachtet, sondern den Geistern wird ein naturgemäß böses Verhalten unterstellt.¹ Die Lektüre soll in erster Linie Vergnügen bereiten. Anders als bei P'u Sung-ling oder Chi Yün handelt der Mensch darin nicht aus ethischen Normen oder sonstigen Motiven heraus. Chi Yüns Helden werden aus der realen in eine andere Welt entführt.²

Zu Gruppe 3.) gehört die amüsante Geschichte von der Rache einer "androgynen" Füchsin:

In dem Tempelchen Yin-hsien 陰山 wohnte eine Füchsin, die Menschen übel mitspielte. In diesem Tempel lebte [außerdem] ein Diener [namens] Wang, der sie haßte und [laufend] verfluchte. Als er eines Nachts im Bett lag, erblickte er im Lampenschein eine Frau, die sich ihm näherte. Sie umarmte Wang und [begann ihn leidenschaftlich] zu küssen. Wang leistete keinen großen Widerstand. [Doch plötzlich] verwandelte sie sich in einen Mann mit kurzen, schwarzen Bartstoppeln. Die Stoppeln waren spitz wie Nadeln. Voller Schmerz brüllte Wang auf. Lachend verschwand die Füchsin. Am folgenden Morgen waren seine Lippen mit feinen Einstichen wie von Igelstacheln übersät. 3)

Das Typische für Yüan Meis Erzählstil läßt sich schon an dieser kurzen Geschichte ablesen: Die "Etikette" wird von übernatürlichen Kräften durchbrochen. Ein Widerspruch zwischen der zu erwartenden, "logisch" aus traditionellen Wertvorstellungen hervorgehenden Entwicklung der Handlung und ihrem tatsächlichen Verlauf⁴ steigert die Spannung. Wie auch sonst beschreibt Yüan Mei weder Aussehen noch Charakter der Füchsin.⁵

Wie sehr der Volksglaube auf Yüan Meis Werk Einfluß ausübt, zeigen nicht nur die zahlreichen Erwähnungen von Lokalgottheiten und beliebten Schutzgöttern (einige Geschichten handeln von Kuan-ti, der Füchse bestraft - Nr. 175, 400). Auch die häufige, ehrfurchtsvolle Bezeichnung

1) Fišman, Tri kitajskich novellista, S. 231.

2) Ibid., S. 235.

3) Izu-pu-yü, in: Pi-chi hsiao-shuo ta-kuan, Bd. 6, ch. 23, fol. 15a, S. 5649; Fišman, Novye [zapisi] S. 330f., (s. a. die Rezension der Monographie von Fišman durch Demiéville, TP 64, 4-5, 1978, S. 277-282).

4) Fišman, Tri kitajskich novellista, S. 243.

5) Ibid., S. 244.

hu-hsien 狐仙 (weit häufiger als bei P'u Sung-ling und Chi Yün) zeigt seine Nähe zu den Glaubensinhalten einfacher Leute.

Die als Kuan-yin auftretende Füchsin in Nr. 172¹ gehört ebenfalls zu diesem Komplex, den wir bereits aus dem P'ing-yao-chuan kennen. Der Gelehrte Chou 周生 begleitet die Taoistengottheit Chang T'ien-shih und begegnet dabei der schönen Metamorphose einer Füchsin, die die beiden bittet, ihr für einige Zeit die Opfergaben in einem bestimmten Tempel zu überlassen, Chang stimmt nur zögernd auf Bitten von Chou zu. Tatsächlich bewahrheiten sich seine Befürchtungen: Chou kommt in Su-chou 蘇州 am Shang-fang-Berg 上方山 vorbei, wo eine wundertätige Kuan-yin wirken soll, zu deren Tempel man nur zu Fuß gelangen könne. Als er es dennoch mit der Sänfte versucht, landet er unsanft auf dem Boden. Am Tempel angekommen, erkennt er in dem Standbild die Füchsin wieder und hält ihr eine Strafpredigt, worauf die tönernen Kuan-yin zerspringt. Doch nun haben die Wunder an diesem Tempel ein Ende.

Erklärung, Moral oder Fazit fehlen einmal mehr. Yüan Mei nähert sich in dieser Beziehung wieder der alten chih-kuai-Tradition.

Wie bei Chi Yün ist auch in dem Werk Yüan Meis, anders als im LCCI, kaum von der Beziehung einer Füchsin zu einem Menschen die Rede. Auch Kinder, die aus einer solchen Verbindung hervorgehen, sind äußerst selten.

Nr. 114 des Izu-pu-yü erzählt von einer Füchsin, die einem Sterblichen vier Söhne mit Schwänzen gebiert, die der Vater auf ihre Bitte hin abschneidet. Auch Nr. 693 und 789 müssen in diesem Zusammenhang genannt werden, doch stirbt die Füchsin in der einen Geschichte (Nr. 693) nach Geburt des Sohnes, in der anderen (Nr. 789) verschwindet sie drei Jahre (die magische Zahl!) nach Geburt ihres Sohnes wieder.²

In Erzählung Nr. 449 des YWIT verläßt eine Füchsin den Mann aus Unzufriedenheit mit den Schwiegereltern ebenfalls und nimmt den Sohn gleich mit. Beide Autoren verwehren der Geisterfrau so ein wirkliches Happy-End. Dagegen sind die Beispiele, in denen Füchse Menschen schaden, bei ihnen weitaus häufiger als bei P'u Sung-ling.³ Yüan wie Chi hatten, so will es scheinen, weniger Grund, gegen das konfuzianische Familiensystem zu protestieren als der von einer idealen Frau und Gefährtin träumende P'u.⁴

1) Izu-pu-yü, ch. 7, fol. 7bf, S. 5558; Fišman, Novye [zapis], S. 201f.; Léon Wiegner, Folk-lore Chinois Moderne, S. 217-219.

2) Fišman, Tri kitajskich novellista, S. 81 u. 153.

3) Ibid., S. 79.

4) Ibid., S. 77.

7.5. "Eine alte Füchsin spricht über schöne Frauen der Geschichte"

Eine Summa der durch die Historie tradierten weiblichen Schönheit gibt ein langatmiges Essay des unter dem Pseudonym E-hu i-shih 鵝湖逸士 schreibenden ch'ingzeitlichen-Autors¹ im Hsiang-yen ts'ung-shu². Darin wird die nun schon seit einigen Jahrhunderten verbreitete Vorstellung, Füchse hätten auch die Gestalt tatsächlich lebender historischer Personen angenommen, mit fast wissenschaftlicher Genauigkeit dargelegt. Gleichwohl handelt es sich um eine geschickt angelegte Revision der Geschichte, kann doch der fiktive Erzähler in Gestalt des Fuchses sein Besserwissen als Augenzeuge begründen. Er liefert so in satirisch überspitzter Form eine Kritik an den nichtssagenden, stereotypen Beschreibungen berühmter Frauen, die durch Schönheit Geschichte gemacht haben bzw. deren Schönheit Geschichte gemacht hat. Bezeichnenderweise finden sich die typischen, zu Fuchsgeistern abgestempelten Femmes fatales lediglich am Rande.

In Su-chou 蘇州, am Yün-yen-Berg 雲巖山³, lag der alte Palast der Könige von Wu 吳王⁴. [Dort] gibt es [heute noch] die Überreste des Kuan-wa-kung 館娃宮⁵ und des Ankleideraumes von Hsi Shih 西施⁶.

Einmal hielt sich am Fuße des Berges, im Hsiao-Kloster 蕭寺⁷, ein junger Gelehrter auf, um seinen Studien nachzugehen. Er war fein erzogen und wohlgebildet. Trotz seiner Jugend verfügte er über umfassende Bildung, lernte gerne und unermüdlich. Selbst bei drückender Hitze, da ihm das Memorieren schwerfallen mußte, hielt er nicht inne. Erst nach der vierten Doppelstunde (ca. 3 Uhr nachts) hörte er auf.

Eines Abends war er dabei, das Wu-yüeh ch'un-ch'iu zu lesen und kam zu der Stelle, wo dem König von Wu eine schöne Frau zum Geschenk

-
- 1) Über ihn ist nichts weiter bekannt.
 - 2) Eine kurze Besprechung des Sammelwerkes findet sich bei Van Gulik, Sexual Life, S. XVIII.
 - 3) Von dem gleichnamigen Kloster steht heute noch die Yün-yen-Pagode, auch "Tigerhügel"-Pagode genannt, von 1860. Die Gründung des Baumwerkes, das immer wieder den Flammen zum Opfer fiel, geht auf das Jahr 959 zurück, (Chung-kuo ming-sheng tz'u-tien, S. 320).
 - 4) Die Hauptstadt des Staates Wu zur Zeit der Drei Reiche war zunächst Su-chou.
 - 5) Der Harem des Wu-Palastes, wie er schon im Wen-hsüan von Tso Ssu beschrieben wurde, (vgl. v. Zach, Die chinesische Anthologie, Bd. 1, S. 70).
 - 6) Eine Art chin. Helena, Prototyp der Schönheit in China schlechthin und (im 5. Jahrhundert) dem Prinzen von Wu von seinem Gegner Yüeh gesandt, ihn von den Regierungsgeschäften abzulenken - mit Erfolg, (s. u. a. BD 679, Mayers, S. 177f.).
 - 7) Von dem Buddhismusanhänger Liang Wu-ti 梁武帝 (502 - 550) erbaut.

gemacht wird 1). Sich niederhockend seufzte er:

"Wie schade nur, daß es mir nie vergönnt war, eine solche Frau zu sehen!"

Da hörte er plötzlich draußen vor dem Fenster eine leise Stimme antworten:

"Hier bin ich [doch]!"

Der Student erschrak. Seinen ganzen Mut zusammennehmend fragte er:

"Können denn schöne Frauen nach zweitausend Jahren immer noch lebendig sein?"

Vom Fenster draußen ertönte wieder die Antwort:

"Ich bin ja schon hier!"

Er stieß das Fenster auf, um sie anzuschauen. Da [stand] im Mondlicht wie auf einem Gemälde eine schöne Frau von ungefähr dreißig Jahren, von solch überirdischem, unvergleichlichem [Aussehen]; wie man es selbst auf Bildern noch nicht erblickt hat. Der Student war hochentzückt. Er öffnete die Tür und trat ihr unter Verbeugungen entgegen, nötigte sie einzutreten und in seinem Studio Platz zu nehmen. [Dann] bot er ihr Tee an und fragte, woher sie käme. Die Schöne erwiderte:

"Um die Wahrheit zu sagen, verehrter Herr, ich bin nicht Hsi Tzu 西子 2) [selbst], sondern nur in sie verwandelt. Ich habe gehört, wie Ihr beim Lesen die Vergangenheit heraufbeschworen habt. Gefühl und Ausdruck waren so innig und tief, daß meine Gedanken unversehens stimuliert wurden. Und jetzt, da ich [von Euch] so liebenswürdig zum Verweilen aufgefordert worden bin, könnten wir doch, falls Ihr nichts dagegen habt, uns eine Nacht lang unterhalten, und ich werde auf Eure interessanten Fragen eingehen."

Der Student fragte nach ihrem Namen, und sie antwortete:

"Ich bin Frau Hu 胡氏, bin weder ein Geist noch ein Mensch."

Er fragte sie, warum sie sich in Hsi Tzu verwandelt habe, und sie gab zur Antwort:

"Wenn meinesgleichen die Unsterblichkeit erlangen will, müssen wir zuerst die schönsten Frauen der Welt suchen und sie nachahmen. Nach fünfhundert Jahren gleichen wir ihnen geistig. Bei den allerschönsten unter ihnen brauchen wir tausend Jahre, um ihnen äußerlich zu gleichen und abermals tausend, um ihnen im Geiste ähnlich zu sein. Und gibt es unter den Frauen eine, die alle anderen an Schönheit übertrifft und auf der Welt einmalig ist, dann bedürfen wir noch weit mehr an Zeit, um uns ihr innerlich und äußerlich anzunähern.

Um geistig einem Menschen zu gleichen, [braucht man] genauso viele Jahre, wie wenn man vom Menschen zum Unsterblichen wird oder vom Tier zum Menschen. Ja, es dauert noch länger, weil dies eine weit größere Vervollkommnung ist.

Ich bin im Wu-Palast geboren, zur Zeit des Prinzen Shou Meng 吳子壽夢 von Wu (? - 561 v. Chr.) 3). Kaum herangewachsen, war ich schon voller Ehrgeiz. Es traf sich, daß die älteste Tochter des Königs von Wu die Riten lernte. Sie war voller Anmut und Schönheit 年姿韶秀, die Schönste in Wu. Ich verbrachte Tag und Nacht damit, sie nachzuahmen. Herzog Chao von Lu 魯昭公 hatte in der Ferne von ihrer Schönheit gehört und nahm sie zur Frau. Sie wurde Meng Tzu

1) Vgl. die Episode, bei der es um die Übergabe Hsi Shih geht, im Wu-yüeh ch'un-ch'iu, ch. 9, S. 249ff.; Eichhorn, Heldensagen, op. cit., S. 122ff.

2) Anderer Name von Hsi Shih.

3) Vgl. Mayers, Manual, Nr. 614.

aus Wu 吳 孟子 1) genannt. Meng Tzu war 15, als sie nach Lu verheiratet wurde. Ich begleitete sie auch dorthin, um sie zu studieren. Dabei hörte ich, wie Fu Ch'ai 夫差 (? - 473 v. Chr.) 2) ein Mädchen von Yüeh [namens] Hsi Shih als Geschenk annahm. So kehrte ich wieder zurück nach Wu, um sie zu kopieren.

Danach streifte ich durch die ganze Welt, und wenn ich von einer berühmten Schönheit hörte, die die Herzen eroberte, unterbrach ich einfach meine Reise und kehrte um, um ihr zu folgen. Nun sind zweitausend Jahre verflossen, und ich habe ungefähr anderthalb tausend [Frauen] studiert. Es gibt wohl keine Schönheit mehr, die ich noch nicht gesehen hätte!"

"Wie kommt es, daß man Schönheiten imitieren muß, um unsterblich zu werden?" fragte der Student.

"Das gerade wird den Weibchen meiner Art nachgesagt", antwortete Frau Hu. "Im allgemeinen führt eine besonders reiche Ansammlung von ch'i 氣 in den Geschlechtern beim Manne zu Gelehrsamkeit und bei der Frau zu Schönheit.

Würde man die Schönheiten, die ich gesehen habe, in drei Gruppen teilen, so käme man [erstens] zu denen, die "eine 'bestimmte Zeit überdauern 超軼一時" und [zweitens] zu denen, die "ein ganzes Zeitalter 跨越一代 wahren". Diese Frauen haben bereits den Rang von irdischen 地仙 bzw. unirdischen 神个山 Unsterblichen erreicht. Es gibt [außerdem] die "tausend Zeitalter überdauernden Schönheiten" 木黄 色 千 石 die das Abbild göttlicher Unsterblicher sein müssen.

Diejenigen von ihnen, die sich unter die Menschen mischen, werden von uns nachgeahmt und kopiert. Ihnen äußerlich zu gleichen, ist am allerschwierigsten, denn schöne Menschen[frauen] verhalten sich zu Unsterblichen wie eins zu zwei. Aus diesem Grunde müssen diejenigen von uns, die nach Unsterblichkeit trachten, erst einmal bei [den Menschenfrauen] anfangen.

"Könnt Ihr mir die Schönheiten, die Ihr gesehen habt, einmal der Reihe nach aufzählen?" fragte der Student [weiter].

Frau Hu antwortete:

"Nicht, daß ich es Euch nicht erzählen wollte", antwortete Frau Hu, "aber ich fürchte, Ihr werdet mir nicht glauben! Was ich auf meinen Reisen durch die Welt gesehen habe, gleicht dem, was Ihr bei Eurer Lektüre aus Büchern erfahren habt, zu drei Zehnteln und unterscheidet sich davon in sieben Zehnteln!

Wie das kommt? Wenn das Shu[-ching] oder das Shih[-chi] über schöne Frauen berichten, dann entweder, weil diese von Großwürdenträgern und Adeligen geschätzt wurden, weil sie ihre Macht mit Glanz umgaben oder, weil sie von Literaten und Gelehrten besungen wurden.

Was die P'ien-shih 篇什 3) überlieferten, wurde von späteren Generationen als schön betrachtet. So kam es, daß ich bei Betrachten [ihres Äußeren] in der Vergangenheit immer wieder feststellen mußte, daß ihr Ruf nicht der Wirklichkeit entsprach, sondern hinter ihr zurückblieb. Dabei gibt es doch wahrhaftig genug Menschen von

-
- 1) Da Meng Tzu den gleichen Familiennamen wie der Herzog trug, was als unschicklich galt, wurde sie nach ihrem Herkunftsland Wu genannt, (Legge, Chinese Classics, Bd. 5, S. 827 u. 828, Bd. 1, S. 205).
 - 2) Der Prinz von Wu kämpfte sein Leben lang gegen Yüeh, bekam aber, als sein Erfolg schon sicher zu sein schien, von dem schlaunen Minister Fan Li von Yüeh die schöne Hsi Shih als Geschenk übermittelt, (seine Biographie in BD, Nr. 576, Mayers, Nr. 139).
 - 3) Name des Shih-ching.

unvergleichlichem Aussehen und überwältigender Schönheit, ohne daß sie benannt oder beschrieben würden. War Ihnen das vielleicht noch neu?"

"Ich bitte Sie, den Beweis dafür anzutreten!" meinte der Student.

"Als ich am Anfang das Tao studierte", sagte Frau Hu, "hörte ich die früheren Generationen von der Frau des [Herzogs] Chuang von Wei 衛莊 (reg. 797 - 735 v.Chr.), Chuang Chiang 莊姜 1), sprechen, von der Frau des [Herzogs] Hsien von Chin 晉獻 (698 - 628 v.Chr.) Chia Chi 賈姬 2), von der Frau des [Herzogs] Wen 文 [von Chin], Wen Ying 文嬴 3), von der Tochter des Herzogs Mu von Ch'in 秦穆公 (? - 621 v. Chr.), Nung Yü 弄玉 4) und von der von Ch'u 楚 geraubten Hsi Kuei 息媯 5).

Sie alle waren herrlich und auserlesen schön, tugendhaft und von jungfräulicher Reinheit. Mir war es nicht vergönnt, sie zu sehen. aber [meine] Vorfahren haben sie oft kopiert, ohne ihr Aussehen zu erreichen."

"Chia Chi hat mit dem Herzog Hui von Chin 晉惠公 Inzest begangen 6), Hsi Kuei wurde die Frau von König Wen von Ch'u 7). Haben sie nicht beide ihre Tugend verloren?" wand der Student ein.

Frau Hu antwortete:

"Das steht alles im Kommentar zu den Annalen [von Lu] des Herrn Tso 8). [Tatsächlich aber] beging Herzog Hui damals mit der Nichte von Chia Chi Inzest, und die Frau des [Königs] Wen von Ch'u wurde Hsi Kueis jüngere Schwester, so wie Chia Chi in Wirklichkeit vor Herzog Hsien gestorben ist und Hsi Kuei sich nach ihrer Gefangennahme selbst entleibte. Die Chronologie der wichtigen Ereignisse im Ch'un-ch'iu sowie das Lieh-nü-chuan des Liu Hsiang (77 - 6 v. Chr.) müßten geändert werden!

So gibt es unter denjenigen, die ich selbst nacheinander gesehen habe, [einmal] die Gruppe der "Integren" 莊重 wie z. B. Hsing fu-jen von Han 漢之邢夫人, die mit Kaiser Chao 昭帝 (reg. 86 - 73 v. Chr.) vermählte Shang-kuan 上官后 9), die Kaiserin Wu 吳后 des ersten Herrschers von Shu[-Han] 蜀先主 10) (reg. 221 - 263), Ho Fa-erh 何法兒, [die Gemahlin] des Kaisers Mu von Chin 晉穆帝

-
- 1) Herzog Chuang war der 12. Herrscher von Wei. Seine junge Frau war sehr schön, schlug aber bald über die Stränge und besserte sich erst, nachdem ihre Gouvernante sie in Form eines Gedichtes auf ihre Verfehlungen aufmerksam gemacht hatte, (vgl. Albert Richard O'Hara, The Position of Woman in Early China. According to the Lieh Nü Chuan "The Biographies of Chinese Women", S. 28ff.).
 - 2) Der zwanzigste Herrscher von Chin ist eigentlich hauptsächlich durch seine spätere Frau, die fatale Li Chi 驪姬, bekannt, welche er im Jahre 672 v. Chr. bei einem Feldzug gegen die Jung-Barbaren von ihrem Vater, dem Stammesführer, eroberte, Mayers, Nr. 347).
 - 3) Der Nachfolger Hsiens mit dem historischen Titel Chu'ng Erh 重耳 räumte nach seiner Thronbesteigung mit den von Li Chi provozierten üblen Erscheinungen auf, (vgl. Mayers, Nr. 848).
 - 4) S. die Kurzbiographie von Mu in BD, Nr. 1554.
 - 5) Vgl. M 10601..24; Iso-chuan, Chuang 莊, 10. Jahr.
 - 6) Hui war der dritte Sohn ihres Mannes, Herzog Hsien, nicht ihr leiblicher Sohn.
 - 7) Sie heiratete in Gefangenschaft zum zweiten Mal.
 - 8) Gemeint ist der Iso-chuan-Kommentar zum Ch'un-ch'iu.
 - 9) Die Tochter von Shang-kuan An kam bereits mit sechs Jahren in den Harem von Chao, (s. dazu Ch'ien-Han-shu, ch. 97A).
 - 10) Chin-shu, ch. 32.

(reg. 345 - 419) 1), Meng 孟后, die des Sung[-Kaisers] Chih-tsong 宋哲宗 (reg. 1086 - 1101) 2), Hsiao Kuan-yin 蕭觀音, die des Liao[-Kaisers] Tao-tsong 遼道宗 (reg. 1055 - 1101) 3), die Tochter der Kaiserin, Prinzessin Su-k'o-ti 蘇克滴, Hsia 夏后, die des Ming[-Kaisers] Wu-tsong 明武宗 (reg. 1491 - 1521) 4) und Pao Chu 寶珠, die dritte Tochter des mit dem Titel Graf von T'ai-k'ang [belehnten] Chang Kuo-chi 太康伯張國紀 5).

Diese Frauen gehören alle zu der Sorte derer von üppiger Schönheit und hohem, schlankem Wuchs, und ihre Integrität läßt ihre Schönheit vollkommen erscheinen.

[Dann] gibt es die Gruppe der "Kultivierten" 妍秀, wie z. B. Wu Meng-tzu 吳孟子, die Frau des [Herzogs] Chao von Lu 魯昭 6), Wei Chen-chi 魏貞姬, die Frau des Königs Wu von Ch'in 秦武王 7), Hsü 許, [die Hofdame] unter Han-Kaiser Ch'eng-ti 漢成帝 (reg. 32 - 8 v. Chr.) 8), die Tochter des Li Shih 李勢 (? - 347) von Hou Shu 后蜀 9), Lü Chu 綠珠 von Chin 晉 10) Jung E 瑩娥, die älteste Tochter des Li Hsi-tsong 李希宗 der Nördlichen Ch'i 北齊 11) Prinzessin Wen Hui 溫慧, die Tochter der Gemahlin Li 李后 des Wen Hsüan 文宣 (reg. 550 - 559) 12) Chang Li-hua 張麗華 während der Ch'en-Zeit 13), Hsiao Fu 小符后, die Frau des Shih-tsong der [Späteren] Chou 周世宗 (921 - 959) 14), Chu Shu-chen 朱淑貞, die Gemahlin des Sung-Herrschers Ch'in-tsong 宋欽宗 (reg. 1126/27) 15), Prinzessin Ch'i Kuo 岐國公主, die Gemahlin des Yüan-Kaisers T'ai Ting-ti 泰定帝 (reg. 1324 - 1329) Kaiserin Sa-tu-pa-la 薩都巴拉 16), die Palastdame Fei 費官人 zur Ming-Zeit 17) sowie Hsü Yao-ying 徐瑤英, die Gemahlin

-
- 1) Chin-shu, ch. 32. Vgl. Herbert Franke, Sung Biographies, Bd. 2, S. 774ff.
 - 2) Sung-shih, ch. 17.
 - 3) Zu dem Kaiser mit dem ursprünglichen Namen Yeh-lü Hung-chi s. BD, Nr. 2449.
 - 4) Über das von Ausschweifungen geprägte Leben des Kaisers, der bereits mit 15 mit der geborene Hsia und zwei weiteren Mädchen seinen Harem begründete, s. Carrington L. Goodrich, Ming Biographies, Bd. 1, S. 307ff.
 - 5) Zu dem Vater s. Chung-kuo jen-ming ta tz'u-tien, S. 951b.
 - 6) S. o.
 - 7) Shih-chi, ch. 5.
 - 8) Auf diese Hofdame wurde die berühmte Chao Fei-yen (s. Kap. 6.4.) eifersüchtig, weil sie dem Kaiser einen Sohn geboren hatte und brachte diesen schließlich dazu, das Kind zu töten, (vgl. O'Hara, op. cit., S. 236).
 - 9) Chin-shu, ch. 121.
 - 10) Vgl. die Sung-Novelle "Lü-chu-chuan" 綠珠傳 von Le Shih 樂史, die von der treuen Dienerin Shih Ch'ung erzählt. Sie stürzte sich von einem Pavillon zu Tode, als sie der Usurpator Prinz von Chao seinem Harem einverleiben wollte, (Lu Hsün, Chung-kuo hsiao-shuo shih-lüeh, S. 102ff.).
 - 11) Wei-chu, ch. 36.
 - 12) Pei-Ch'i-shu, ch. 1.
 - 13) Die auch Chang Kuei-fei genannte Favoritin des letzten Ch'en-Kaisers (reg. 583 - 589) war besonders für ihr sieben Fuß langes glänzendes Haar berühmt, (Mayers, Nr. 24).
 - 14) Biographie des Herrschers in BD, Nr. 1066.
 - 15) S. die Kaiserbiographie bei Franke, op. cit., Bd. 1, S. 247ff.
 - 16) Yüan-shih, ch. 29.
 - 17) Ming-shih-kao, ch. 107.

von Fu Wang-hsüan 福王送 .

Diese Frauen sind alle ihrer Art nach von korrekter Haltung und vornehm. Ihre weiche Stimme wirkt verführerisch. Die "Kultivierten" werden allgemein als schön angesehen.

Es gibt [noch] eine Gruppe von "Scheu-Zurückgezogenen" 窈窕 wie z. B. Prinzessin Yüan von Lu 魯元公主 und ihre zweite Tochter, P'ei-wan 佩琬 während der Han-Zeit, die Gemahlin des Kaisers Ai-ti 哀帝 (reg. 6 v. Chr. - 1 n. Chr.), Fu Tai-chün 傅黛君, die Kaiserin Wang 王皇后, [die Frau] des P'ing-ti 平帝 (reg. 1 - 6 n. Chr.) 1), während der Drei Reiche Frau Hsü 徐氏, die Gattin des Sun I 孫翊 sowie die Frau des Wu-Kaisers Ching-ti 景帝 (reg. 258 - 264), Chu P'ei-lan 朱佩蘭.

Diese Frauen sind alle ihrer Art nach ruhig, fein und von großzügigem Wesen. Die "Scheu-Zurückgezogenen" darf man [bei der Aufzählung] schöner Frauen nicht vergessen.

[Dann] gibt es die Gruppe der "Vornehmen" 俊俏 wie z. B. Yü Chi 虞姬 zur Westlichen Ch'u-Zeit 西楚, Li fu-jen 李夫人 zur Han-Zeit 2) und Cho Wen-chün 卓文君 3), Sun fu-jen 孫夫人 während der Drei Reiche, Mu-lan 木蘭 während der Nördlichen Wei[-Dynastie] 4) und Hung Fu-nü 紅棉女 zur Sui-Zeit 5).

Die Frauen dieser Kategorie sind alle kräftig gebaut, schmalhüftig und sanftmütig. Sie waren ganz von heldenhaftem Mut beseelt oder sie machten der Frauenwelt Ehre. Die "Vornehmen" gehören zum festen Bestand schöner Frauen.

Allen [genannten] 35 Frauen 6) ist die "Lebenskraft von Berg und Fluß" 山川靈氣 7) gemeinsam.

Und diejenigen auf der Welt, die nicht diesen Kategorien angehören, das sind [erstens] die "zeitweisen Schönheiten". Zu den schönsten unter diesen gehören z. B. Po Ying 伯贏, die Frau des Herrschers P'ing-wang von Ch'u 楚平王 (reg. 528 - 516 v. Chr.) mit glänzenden Augen, zierlichem Nacken und einem Gesicht [ebemäßig] wie ein "Gänseei" sowie ihre Tochter, Chi Ch'ien 季芊, die genauso natürlich wie ihre Mutter war, 8) des weiteren [die Han-Kaiserin] Ch'en A-chiao 陳阿嬌 mit ihren schön gezeichneten Augenbrauen

- 1) Die Tochter des späteren Usurpators Wang Mang, (s. O'Hara, op. cit., S. 237ff.).
- 2) BD 1125, Mayers, Nr. 342.
- 3) Die in Vers und Prosa besungene junge Witwe war von dem Musiker Ssu-ma Hsiang-ju (? - 126) so bezaubert, daß sie mit ihm durchbrannte, (Mayers, Nr. 852).
- 4) Diese vielgerühmte "Jeanne d'Arc" zog um 500 für ihren kranken Vater ins Feld, (BD, Nr. 1555, Mayers, Nr. 594).
- 5) Die schöne Konkubine des Yang Su, deren Namen von dem roten Fliegenwedel, den sie stets bei sich trug, stammt, verliebte sich in Li Ching und floh mit ihm, (BD, Nr. 887, Mayers, Nr. 196).
- 6) Chia Chi und Hsi Kuei mitgerechnet.
- 7) Vermutlich auf Chuang-tzu anspielend (Chuang-tzu tu-pen, Hg. Yeh Yü-lin, S. 112: 山川之精 (cf. Wilhelm, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, S. 114).
- 8) Po Ying war die Tochter des Herzogs Mu von Ch'in (reg. 525 - 515 v. Chr.). Als das Reich von dem Sh'u-Herrscher Ho Lü erobert wurde und er sie seinem Harem einverleiben wollte, wehrte sie sich und brachte ihn durch ihre standhafte Rede zur Einkehr, (vgl. O'Hara, op. cit., S. 115ff.).

und ihrem Sandelholzatem 1), Yin Li-hua 陰麗華 mit dem hohen Nasenrücken und dem stolzen Kinn 2), zur Zeit der Drei Reiche die Kaiserin Chen 甄后 sowie die "große" und die "kleine Ch'iao" 大喬 小喬 3), deren Wangen gleich rosigen Wölkchen erstrahlten und das liebevolle Gesicht erhellten; sie waren von mittlerer Größe, schlank und rank und ohne Makel. [Zu nennen sei auch] die strahlend-schöne Erscheinung von Hsüan Hua fu-jen 宣華夫人 zur Sui-Zeit 4), die üppige, prächtige Schönheit der Yang Yü-huan 楊玉環 zur T'ang-Zeit 5), die geistreiche Rede aus dem feinbemalten Mund der Ts'ui Ying-ying 崔鶯鶯, ihr geöffneter Haarknoten und die geschwärtzten Augenbrauen 6). Unter diesen 10 Frauen waren nur zwei, deren Vitalität sich zur Gebärfähigkeit verdichtete.

Diejenigen, die über mehrere Jahrhunderte als erstrangige [Schönheiten] gelten, das sind die sog. "ein Menschenalter überdauernden Schönheiten". Wenn sie noch übertroffen werden, dann von unirdischen Unsterblichen im Himmel. Ihr Abbild steht unter den Menschen ohnegleichen da. Unter denen, die ich gesehen habe, ist Hsi Shih die erste.

Damals wurde in einer Palastrevolte der Prinz Liao von Wu 吳王僚 7) getötet, und [Prinz Kuang] bemächtigte sich seines Landes. [Der tote] Liao zeigte ihn im Himmel [dafür] an. Der himmlische Herrscher befahl daraufhin Hsi Shih, zu den Menschen hinabzusteigen, um das Reich Wu zu vernichten. Hsi Shih tötete sich [danach] selbst, um mit den Toten begraben zu werden. Daß sie, wie es heißt, in dem "kleinen Boot" mit Fan Li 范蠡 [geflohen] sei, stimmt nicht. 8)

300 Jahre nach Yüeh kommen wir zu der Frau des Han-Kaisers Hui-ti 惠帝 (205 - 188 v. Chr.) 9), Chang Yen 張女媭. Tatsächlich [war sie] die Nichte von Hui-ti, die älteste Tochter der Prinzessin Yüan von Lu. [Bereits] mit 14 Jahren wurde sie Witwe und lebte bis zu ihrem Tode allein, zurückgezogen in einem leeren Palast.

Nach abermals hundert Jahren kommen wir zu der Affaire Wang Chao-chün 王昭君. Um niemanden zu langweilen, ist es wohl unnötig,

-
- 1) Eine der Gemahlinnen des Han Wu-ti (reg. 140 - 86 v. Chr.), der ihr bereits im Kindesalter zugetan war, (Mayers, Nr. 2).
 - 2) Frau des Kaisers Kuang Wu-ti (reg. 25 - 58 n. Chr.), (Hou-Han-shu, ch. 10A.).
 - 3) Die beiden Töchter des Kommandeurs Ch'iao Hsüan, (M 5831..661).
 - 4) Die Tochter des Ch'en-Kaisers. Hsüan, die in den Harem von Yang-ti kam, nachdem Ch'en erobert worden war, (Chung-kuo jen-ming ta-tz'u-tien, S. 648a).
 - 5) Name der Yang Kuei-fei.
 - 6) Fiktive Heldin der erwähnten T'ang-Novelle, die in Hsi-hsiang-chi 西廂記 (14. Jh.) verewigt wurde, (Mayers, Nr. 792).
 - 7) BD, Nr. 2358.
 - 8) Dieser Minister des Prinzen von Yüeh trug entscheidend dazu bei, daß Wu geschlagen wurde, dankte danach aber ab und begab sich mit dem sog. "kleinen Boot" (anstelle von 扁舟 hier im Text müßte laut CWTIT 12011..6 扁舟 stehen, wie im Shih-chi, Han-shu oder Wu-yüeh ch'un-ch'iu) auf Wanderschaft, (Mayers, Nr. 127). Die Legende dieses späteren taoistischen Unsterblichen ist auch ins Lieh-hsien-chuan eingegangen, (cf. Kaltenmark, op. cit., S. 102-104).
 - 9) BD, Nr. 1372.

[dies hier] nochmals zu schildern.1)

Wieder [vergingen] fünfhundert Jahre bis zur Kaiserin Li Tsu-e 李祖娥, [der Gattin] von Wen Hsüan 文宣 (reg. 550 - 560) 2), die, als die Dynastie zu Ende ging, [ebenfalls] ein unglückliches Leben führte. Auch hatte sie in die sittenlose Familie des Kao-Clans 高氏 geheiratet, wo eine Ausschweifung die andere ablöste. Unmerklich "zerbrach die Jade" und die "Blüte verwelkte". Es war ihr vom Himmel vorherbestimmt, soviel Unglück zu erleiden, [obwohl] es ursprünglich nicht so war, daß ihre Natur schlecht gewesen wäre.

Wieder [gingen] mehr als tausend Jahre [ins Land] bis zur Kaiserin Chang Pao-chu (s. o.), der [Gemahlin] des Ming-Kaisers Hsi-tsung 世宗 (reg. 1621 - 1628) 3). Der Kaiserin wurden die Eunuchen zum Verhängnis: Diese vereitelten ihre [glückliche Niederkunft]. Später drangen Banditen in die Hauptstadt, und sie erhängte sich [wie der Kaiser] 4).

Noch auf Erden Schmach zu erleiden, das war ihnen allen vorbestimmt. Von diesen fünf Frauen waren Chang Yen und Chang Pao-chu die größten, und ihr Körper war auch am üppigsten. Was die Tugend betrifft, so war sie ebenfalls bei diesen beiden am meisten ausgeprägt. Die Han-Dame neigte etwas zur Nachgiebigkeit, die Ming-Dame eher zur Beharrlichkeit.

So hatten alle die Tugend echter Heiliger und waren darauf bedacht, ihren Körper jungfräulich rein zu erhalten. Die Erscheinung der fünf Frauen war sowohl integer wie auch kultiviert, so sittsam wie vornehm. Ich kann dafür keine treffende Bezeichnung finden. Wenn ich sie also danach beurteile, worin sie einzigartig sind, dann bezeichne ich die Han-Dame Chang Yen als rein 淑靜 und wunderschön 絕整, die Ming-Kaiserin Chang Pao-chu als ernst 端嚴 und wunderschön, die Gattin des Kao, Li Tsu-e als klug 青慧 und wunderschön, Hsi Shih als elegant 靚雅 und wunderschön sowie [Wang] Chao-chün als standhaft 豐整 und [ebenso] wunderschön.

Sie alle sind die aus alten Zeiten stammenden sog. tausend Zeitalter überdauernden Schönheiten.

"Von Hsi Shih und Chao-chün habe ich bereits gewußt. Wie kommt es, daß ich von der Schönheit der anderen drei Frauen noch nicht viel gelesen und gehört habe?" fragte der Student.

"Es ist etwas anderes, ob man es mit eigenen Augen sieht oder [nur] aus Erzählungen hört!" antwortete Frau Hu. "Nun lebte die Kaiserin Chang zur Han-Zeit völlig zurückgezogen in einem leeren Palast, und niemand konnte von ihrer Schönheit wissen. Noch schwieriger war es, Yen zu imitieren: So spielten, während sie lächelte, leichte glänzende Wellen[-linien] um ihre beiden Mundwinkel und Jochbögen. Die Kaiserin Li von Kao hielt es für unschicklich, mit anderen [Männern] zusammenzutreffen, und so geriet ihre Schönheit allmählich in Vergessenheit. [Sie] nachzuahmen war um so schwieriger. Ihre verführerischen Augen konnten Blicke werfen, deren überirdischer

-
- 1) Durch die Machenschaften eines Malers wurde diese Haremsdame von Han Yüan-ti an die Hsiung-nu abgetreten. Ihr trauriges Schicksal ist Gegenstand einer bis heute ungebrochenen Tradierung, Heike Kotzenberg, "Das Motiv der Hunnenbraut Wang Chao-chün in der Dichtung und Malerei Chinas", in: Roderich Ptak u. Siegfried Englert (Hg.) Ganz allmählich. Aufsätze zur ostasiatischen Literatur, insbesondere zur chinesischen Lyrik. Festschrift für Günther Debon, S. 109-119.
 - 2) Pei Ch'i-shu, ch. 9; Pei-shih, ch. 14.
 - 3) Ming-shih, ch. 22.
 - 4) Peking - der Kaiser erhängte sich am Kohlenhügel.

Glanz jeden anrührte. Chao-chün war genauso. Die Ming-Kaiserin Chang wurde verleumdet, und so hat niemand ihre Schönheit überliefert. Um wieviel schwieriger war es, sie zu kopieren, mit ihren geschwungenen Augenbrauen wie auf einem Gemälde, die sich voll verhaltener Wehmut zusammenzogen. Hsi Shih war genauso.

Sie alle sind himmlische Schönheiten; keine der sonstigen Schönen reicht an sie heran!"

"Sind das alle Schönheiten, in die Ihr geschlüpft seid?" fragte der Studiosus.

"Wenn man auf der Welt die ganze lange Zeit von mehr als zweitausend Jahren betrachtet," erwiderte Frau Hu, "wo hätte es da nicht [noch mehr] Schönheiten gegeben? Doch die, die ich zum Vorbild genommen habe, sind nicht mehr als 120. Die fünfzig Frauen, von denen ich gerade gesprochen habe, kann man historischen Aufzeichnungen entnehmen. Die übrigen, die Ihr nicht kennt, waren im großen und ganzen sittsam und rein, lebten unerkannt in verlassenen Ortschaften und armen Dörfern. [Dort], in stiller Abgelegenheit, finde ich [Frauen], wie ich sie suche.

Bei all diesen 120 Frauen konnte ich bis zu achtig/neunzig Prozent von ihrer Gestalt annehmen. Nur bei den fünf Frauen der obersten Kategorie war ich lediglich zur Imitation [ihres Aussehens] von bis zu 40 Prozent fähig.

Nehmen wir nur einmal die Gruppe von Fei-yen, Ho Te und Wu Tse-t'ien. Ihr Aussehen war alles andere als unschön, doch [waren sie] durch und durch verschlagen und grausam und sehnten sich danach, Unheil anzurichten.

Oder nehmen wir die Gruppe von Pan Chao 班昭 1), Ts'ai Wen-chi 蔡文姬 2), Tso Kuei-pin 左貴嫻 3) und Hsieh Tao-yün 謝道韞 4). [Sie waren] gelehrt und alles andere als ungebildet, doch über ihr Aussehen ist nichts verbreitet worden.

Wenn unsereins schöne Frauen nachahmt, dann ist das Aussehen unsere Hauptaufgabe und die Bildung zunächst zweitrangig."

"Heute nacht habe ich einer erschöpfenden Erörterung [dieses Themas] gelauscht. Wie Schuppen fällt es mir nun von den Augen! Ist es nicht möglich, daß wir von nun an regelmäßig solch interessante Gespräche führen?" erkundigte sich der Student.

"Das kann nicht angehen", sagte Frau Hu. "Ich studiere das Tao und war gerade auf der Reise zu dem berühmten Berg Shan Chou-tao 山州島, um meinen Lehrer und Freund aufzusuchen. Hier, am Ort meiner Kindheit, machte ich Zwischenstation, als ich zufällig bei meinem Mondscheinspaziergang auf [Euch] stieß. Unversehens hat uns das Schicksal hier für einen Abend zusammengeführt. Ich habe Euch grob geschildert, was ich im großen und ganzen gesehen habe. Ich möchte aber, daß ihr Stillschweigen bewahrt und anderen Menschen nicht davon erzählt. Wer das ganz unvorbereitet hört, wird erschrecken und es nicht glauben wollen. Außerdem, von Vergangenheit und Gegenwart das zu enthüllen, was immer ein Geheimnis war, das flößt selbst denen, die das Tao studieren, abergläubische Furcht ein."

Kaum hatte sie ausgesprochen, kündigte Hähnekrähen den nahenden Morgen an. Im Osten wurde es langsam hell.

"Ich [muß] gehen!" rief Frau Hu.

Der Student wollte sie noch zurückhalten. Doch mit einem Mal schwanden ihm die Sinne, und er schlief ein.

1) O'Hara, op. cit., S. 230ff.

2) BD, Nr. 1983.

3) Jüngere Schwester des Tso Ssu (BD 2026); Chin-shu, ch. 31.

4) Chin-shu, ch. 96.

Am nächsten Morgen begann er [das Erlebnis] gleich nach dem Aufstehen niederzuschreiben, ohne jemandem etwas davon zu erzählen. Ich bin mit diesem Studenten befreundet und warf einmal zufällig einen Blick in seine Briefmappe, wobei ich diesen Bericht entdeckte, der mich in großes Staunen versetzte. Ich habe es heimlich aufgezeichnet und ihm dann, um seine Reaktion [zu sehen], gezeigt. Mit tiefer Bekümmernng beschwor er mich, seine Identität zu verschweigen. 1)

Die Erzählung der Fuchsfée entpuppt sich recht bald als ein dürftig verpacktes kulturgeschichtliches Essay der Frauenschönheit, ähnlich einer der zahlreichen Beschreibungen "schöner Frauen", wie sie beispielsweise Ma T'ai 馬太 (1885 - 1935?) gezeichnet hat.² Von der Handlung distanziert sich der fiktive Erzähler am Ende noch durch einen doppelten Rahmen. Wieder fällt, wie bei vorangegangenen Fuchsgeschichten auf, daß im ganzen Text eine direkte Nennung der Erscheinung vermieden wird. Der inzwischen übliche Deckname der Dame, ihre Bemerkung, weder Mensch noch Geist zu sein, und zahlreiche Hinweise auf das, was unter ihresgleichen üblich sei, verraten ja dem eingeweihten Leser mehr als genug, selbst wenn die Überschrift fehlte. Auch die anfängliche Begegnung folgt zunächst dem Schema solcher Begegnungen: Einsamer junger Gelehrter wird von junger, wunderschöner Unbekannter bei Nacht in seinem Studio besucht. Im folgenden Gespräch verdrängen die trockenen Ausführungen der Fuchsdame bald die romantischen Begleitumstände. Durch die verwirrende Fülle an Daten und historischem Material wird im Grunde die Form historischer Überlieferung selbst, ebenso wie die als doppelt entlarvte konfuzianische Moral, aus der Perspektive eines leicht "schrägen" Taoismus hinterfragt und ironisch gebrochen.

Außerdem bleiben die mit Fuchsverwandlungen zusammenhängenden Clichés so gut wie ausgespart. Einzig die Steigerung der Verwandlungsfähigkeit mit zunehmendem Alter erinnert etwas an die klassischen Vorgaben. Von den traditionellen, Dynastien stürzenden Fuchsschönheiten ist praktisch nicht mehr die Rede. Nur am Rande werden Wu Tse-t'ien und Ho Te erwähnt, die bekanntlich viel enger mit dem Motiv in Verbindung gestanden hatten. Doch stehen sie an der Spitze dieser Klimax schöner Frauen, um die These zu belegen, daß Füchse eher dazu neigen, schöne und unmoralische Frauen nachzuahmen, denn tugendhafte oder gebildete, deren Aussehen vergleichsweise unbemerkt bleibt.

1) Hsiang-yen ts'ung-shu 3, ch. 4, fol. 18aff.

2) Ma T'ai hua-pao, Bd. 1, Abteilung "Mei-jen pai-t'ai hua-p'u" A, fol. 1-50. Die dargestellten Schönheiten stimmen größtenteils mit der Darstellung der Füchsin überein.

Teil 8: Fuchsliteratur in der Moderne

Der erotische Aspekt der Fuchsgeistergeschichten fand seinen Niederschlag nicht nur in einer - in diesem Jahrhundert allmählich zum Trivialen verkommenden - Unterhaltungsliteratur, sondern auch im Volksglauben selbst, wo er erwartungsgemäß ins Prostituiertenmilieu hineinwirkte. In Fu-chou, einer immerhin südlichen Provinz, wurde Ende der Ch'ing-Zeit der Fuchsgott Kao-sai 九使 als "Gott der Prostituierten" bezeichnet.¹ Malraux, der die Republikzeit teilweise selbst in China miterlebt hat, berichtet, wie sich (japanische) Prostituierte dort durch mit Fuchselementen verzierten Schmuckstücken kenntlich machten.² Fibeln mit Fuchsköpfen waren auch als Grabbeigaben anzutreffen.³ (Solche Schmuckstücke werden heute noch in volksrepublikanischen "Freundschaftsläden" angeboten.)

Heutige japanische Tätowierungen (im allgemeinen ein Erkennungsmerkmal in der Halbwelt, Abb. 34⁴) zeigen vorzugsweise Füchse unter ihren Motiven. Abbildungen eindeutig erotischer Natur, darunter zwei Fuchs-



Abb. 34

- 1) I. Watters, "Chinese Fox-Myths", JNCBRAS NS 8, 1874, S. 53f. Der Name spielt laut Watters auf eine Fuchsrute mit neun Querstreifen an, doch könnte auch der neunschwänzige Fuchs gemeint sein.
- 2) André Malraux, La condition humaine, S. 171ff. passim.
- 3) Ibid., a. a. 0.
- 4) Lui. Deutsche Ausgabe 4, April 1984, S. 168. Auch das Plattencover von Supertramp ("Indelibly Stamped") weist eine Fuchs-Mond-Tätowierung auf.

köpfe auf Oberarm und Po, die etwas an die E-Ingakyō-Malerei erinnern, sind auch auf dem Körper eines japanischen Modells in einem Herrenmagazin zu beobachten, (Abb. 34)⁴. Fuchsgeister sind seit Beginn dieses Jahrhunderts endgültig zum Gegenstand schlüpfriger Thematik, zur Metapher für Verkommenheit und Lasterhaftigkeit reduziert worden. Sie liefern gleichzeitig ein Erklärungsmuster für den Einbruch moderner (westlicher) Sitten in die zwischenmenschlichen Beziehungen, die traditionelle Strukturen unterlaufen:

"[...] Wundern Sie sich nicht, verehrte jüngere Schwester, Sie kommen vom Dorf und wissen noch nicht, wie verdorben die Stadt ist! Und wie verdorben, das läßt sich gar nicht sagen! Alle Männer und alle Frauen sind hier Fuchsgeister! Die Männer suchen sich Frauen, die Frauen suchen sich Männer, eins, zwei, fix sind sie sich einig! Solche nach alter Sitte wohlherzogenen Frauen wie wir müssen ganz schön auf sie achtgeben!" 1)

Der Schriftsteller und Literaturwissenschaftler Lao She 老舍 (1899 - 1966)², aus dessen Roman "Die Scheidung"³ der Abschnitt stammt, stört sich natürlich weniger an den neuen Sitten, als an den überkommenen Wertvorstellungen und der heuchlerischen Spießigkeit seiner Zeitgenossen, von denen er einige als weit gefährlicher empfindet als die Geister und Füchse der Vergangenheit. Sein Essay "Über Füchse und Geister"⁴ ist eine kaum verhüllte, beißende Satire auf die zeitgenössischen Kapitalisten und Machthaber ("Taggeister" genannt), neben denen sich "Nachtgeister" (d. h. Totengeister)⁵ und Füchse harmlos und lächerlich ausnehmen.

Neben den Geistern müssen wir auch auf die Füchse zu sprechen kommen. In der Geschichte der Füchse scheint die Macht der Frauen besonders groß. Der tausendjährige weiße Fuchs verwandelt sich stets in ein verführerisches junges Mädchen - nur schade, daß zuweilen noch ein wenig von seiner Rute hervorlugt. Zwar verwandeln sich die Füchse manchmal auch in weißhaarige alte Männer, doch das Resultat ist eben nur ein Greis, und von jungen und kräftigen männlichen Fuchsgeistern hört man kaum etwas. Wenn also ein Geist furchterregend ist, dann ist eine Füchsin noch furchterregender und

-
- 1) Irmtraud Fessen-Henjes (Übers.), Lao She. Die Blüenträume des Lao Li, S. 87.
 - 2) Zu Leben und Werk s. z. B. Wolfgang Bartke, Die großen Chinesen der Gegenwart. Ein Lexikon 100 bedeutender Persönlichkeiten Chinas im 20. Jahrhundert, S. 119-122.
 - 3) Lao She, Li-hun, S. 70. (Ein Roman über die "midlife crisis" eines in traditioneller Ehe frustrierten Mannes).
 - 4) "Kuei yü hu" 鬼与狐, in: Lao She yu-mo wen-chi, S. 203-207.
 - 5) Diese sind in dem Essay ähnlich beschrieben, wie man sie auch in Comics dargestellt findet, (cf. Wolfgang Bauer, Chinesische Comics. Gespenster, Mörder, Klassenfeinde, insbes. S. 105ff.).

gleichzeitig erfreulicher, weil sie den Menschen an sich fesselt: Sie ist romantisch.

Weil sie romantisch sind, wirken Füchse auch etwas einfältig, zumindest im Vergleich zu den "den Tod ignorierenden [Tag-]geistern". Da entwickeln sie in tausend und mehr Jahren die Fähigkeit, sich in Menschen zu verwandeln, und [im letzten Moment] verlieren sie die Ausdauer, werden ausgerechnet ein Opfer der Liebe und schließlich [zur Strafe] von Chang T'ien-shih 張天師 1) mit dem Blitz erschlagen. So viel Dummheit bleibt unübertroffen! Außerdem verlieben sie sich statt in die [reichen] Dickwänste mit Wagen und Penthouse [stets nur] in begabte junge, arme Studenten. Das ist nicht eben rentabel, wollte man mit der Logik weiblicher Geister auf Erden argumentieren.

Die Methoden der Füchse sind auch nicht besonders umwerfend. Bei Leuten, die ihren Unwillen hervorrufen, können sie höchstens Sand in den Kochtopf schütten oder Teekanne und Teeschalen in den Abort werfen. Solche Maßnahmen sind einfach zu kindisch und enervieren höchstens, ohne besondere Furcht einzuflößen. Schließlich ruft man einen angesehenen buddhistischen Mönch zu Hilfe oder einen Geister bannenden alten Taoisten, die vor der Türe zauberkräftige Amulette aufhängen, und alte wie junge Füchse müssen unverzüglich abziehen. In diesem Punkte reichen Füchse bei weitem nicht an Geister heran, schon gar nicht an die Taggeister.

Es kommt vor, daß Geister gegen Mitternacht (zur Zeit der dritten Nachtwache) mehrmals derart heulen, daß man sich vor Furcht unter der Bettdecke verkriecht und der Angstschweiß ausbricht. So wird für sie wenigstens etwas Papiergeld verbrannt, das ihre grollenden Seelen 冤魂 2) besänftigen soll. Die Taggeister aber sind am allergefährlichsten, sie brauchen ihre Stimme nicht zu erheben, wenn sie an deinem Mahl teilnehmen und dich ins Jenseits befördern, ehe du dich versiehst.

Meines Erachtens zielt wohl die Mehrzahl der Geister- und Fuchsgeschichten in Literatur- und Kunsterzeugnissen auf Horror-effekte ab, die bei den Betreffenden Schauer hervorzurufen sollen. Sie dienen dem Zweck, in Hohlköpfen einen gewissen Kitzel zu

-
- 1) Dieser manchmal als "Taoistenpapst" bezeichnete Chang Tao-ling 張道陵 (134-156) ist Begründer der T'ien-shih-Würde und Vertreter des Jadekaisers auf Erden, der "oberste Exorzist im Reich". Um seinen Kult ranken sich viele Legenden. Einer zufolge wurde ihm von Lao-tzu die Aufgabe übertragen, Irrlehren zu bekämpfen und Dämonen zu vertreiben, (Wilhelm Grube, Religion und Kultus der Chinesen, S. 115ff.). Sein Titel geht angeblich auf die Initiative eines neunschwänzigen Fuchses zurück, der über drei Tricks verfügte: "Die Macht des Tigers vortäuschen", "Hühner stehlen, ohne daß der Hund es merkt" und "sich in eine schöne Frau verwandeln", (S. "Chiu-chieh hu-li hsi Huang-ti", Chiang-nan te i-chia i-min chien ch'i-wen lu, S. 16-22). S. a. Ko Hungs Version der Legende, übers. von F. K. Engler, "Der Taoistenpapst", in: Der Magier vom Wolkenberg, S. 15-23.
 - 2) Die Geister von Toten, die eines unnatürlichen Todes gestorben, ermordet oder zu Unrecht hingerichtet worden sind, werden ihres Grolls wegen als besonders gefährlich betrachtet, da sie Rache suchen. Das Yüan-hun-chih 冤魂志 von Yen Chih-t'ui 顏之推 (531 - ca. 591) stellt die erste Anthologie über diese Thematik dar. S. Albert E. Dien, "The Yüan-hun Chih (Accounts of Ghosts with Grievances). A Sixth-Century Collection of Stories", Wen-lin. Studies in Chinese Humanities, S. 211-227.

erzeugen - eine Art kalter Nervendusche. Abgesehen von dieser Zielsetzung ist wohl gelegentlich auch ein Bedürfnis nach Belehrung vorhanden, wie etwa die Vergeltung [von Taten] durch Geister und Füchse etc. Nichtsdestoweniger wollen die Verfasser solcher Geschichten offensichtlich [die direkte Beschreibung] menschlicher Angelegenheiten meiden, weil Arglist und Gemeinheit der Menschen die der Geister bei weitem übertreffen. Fähigkeiten und Raffinement von Geistern sind verhältnismäßig begrenzt, weshalb es sich über Geisterangelegenheiten auch relativ leicht schreiben läßt. Was aber die Kategorie der Vergeltung [von Taten] durch Geister und Füchse angeht, so ist es vielleicht das Unvermögen, durch die Menschenwelt Rettung zu erlangen, aus dem heraus man die Rettung durch Geister und Füchse erhofft. 1)

Füchse als einstmals literarisch aussagekräftige Gestalten sind für den aufgeklärten Literaten durchschaubar, langweilig und lächerlich geworden.

Auch auf der Volksbühne scheinen Füchse nurmehr harmlos-lästige Requisiten auf dem dornenreichen Weg des Helden zu seinem Ziel zu sein. So handelt ein auf nordchinesischen Dörfern Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre aufgeführtes Theaterstück vom ersten Kaiser der Sung, Chao K'uang-yin 趙匡胤 (927 - 976), der äußeren und inneren Anfechtungen trotzend seine hübsche Nichte nach Hause geleitet.² Das Fuchsgeisterpärchen, dem sie unterwegs begegnen, nimmt die Gestalt der beiden Hauptpersonen an, und es könnte sich nun ein höchst erotisches Doppelgängerspiel à la P'u Sung-ling entwickeln. Statt dessen kommt es zur plumpen Gegenüberstellung und zum Kampf mit den Dämonen, der schließlich von höheren Mächten unterbunden wird. (Das Stück beginnt übrigens auf dem Friedhof, am Ch'ing-ming-Fest.)

In dem Maße, in dem die Fuchsdämonin in der herkömmlichen Literatur zum Stereotyp und dadurch zur Parodie ihrer selbst erstarrte, fand sie eine neue Heimat in der von Stereotypen lebenden erotischen Trivialliteratur, die mit dem phantastischen Hintergrund abwechslungsreicher zu operieren vermag. Als Beispiel kann die Erzählung "Hu-li ching" 狐狸精 (Untertitel etwa "Der diable amoureux vom Westzimmer" 西廂豔色鬼)³ gelten. Die Rahmenhandlung spielt sich in einem Nachtzug in Taiwan ab, in dem ein Reisender das Gespräch zweier Nachbarn über seltsame Begebenheiten unfreiwilligerweise mithört. Ein Mann erzählt, wie er einmal auf Geschäftsreise in einem Spukhaus übernachtet habe. In der

1) Lao She *yu-mo wen-chi*, op. cit., S. 206f.

2) "The White Grass Slope", in: Sidney D. Gamble, Chinese Village Plays from the Ting Hsien Region (Yang Ke Hsüan). A Collection of Forty-eight Chinese Rural Plays as Staged by Villagers from Ting Hsien in Northern China, S. 168-180.

3) Kuei Ku-tzu, Hu-li ching, S. 23-43.

Nacht schlüpfte durch eine Öffnung im Fenster ein katzenartiges Wesen in sein Zimmer und verwandelte sich in ein achtzehn- neunzehnjähriges Mädchen, das jedoch nicht hübsch, sondern fett war. Sie kletterte zu ihm ins Bett, entkleidete sich und "bediente sich" an ihm, der die ganze Zeit wie gelähmt war und nicht einmal um Hilfe rufen konnte. Am folgenden Morgen fanden sich noch Spuren der "Liebesnacht" auf dem Leintuch, die den Beweis für das Erlebte lieferten, ohne daß dessen Realität als Pollutionstraum in Zweifel gezogen würde.

Die zum Bannen von Fuchsdämonen gedachten Neujahrsbilder, die den Adlerdämon (euphemistischer Name Shen-ying 神英) um Hilfe beschwören, (s. Abb. 35) und noch Anfang dieses Jahrhunderts überall zum Verkauf angeboten wurden,¹ sind jedoch Beweis genug, daß das Volk keineswegs die heiter-gelassene oder vertraulich-schlüfrige Haltung der Literaten teilte. Vielmehr deuten sie auf ein Weiterbestehen massiver Ängste hin. Auf dem Lande, von der intellektuellen Oberschicht unbemerkt, vielleicht auch bewußt übergangen, lebte gleichzeitig der einfache Volksglaube und mit ihm sein pathologischer Aspekt, die Fuchsbesessenheit, fort. Von seinem Weiterbestehen zeugen lediglich hie und da im Zusammenhang mit Stimmungsbildern vom Landleben entstandene, eher unreflektierte Schilderungen solcher Vorkommnisse. Sie sind beispielsweise am Rande von Kindheitserinnerungen in einem Werk aus der Republikzeit zu finden, das im folgenden besprochen wird.

1) Doré, Researches into Chinese Superstitions, Bd. 5, S. 549.

8.1. Fuchsexorzismus und Schamanismus im Hu-lan-ho chuan

Fuchsbesessenheit nicht als Krankheitsbild, sondern als wirksames Mittel der Brandmarkung von Außenseitern seitens der in ihrer Integrität gestörten Gemeinschaft, wie sie in den lebendig-warmen, detaillierten autobiographischen Heimaterinnerungen Hsiao Hungs 蕭紅 (1911 - 1942) beschrieben wird,¹ besitzt gar Anklänge an westliche Hexenproben und peinliche Verhöre sozial mißliebiger Frauen. In Hu-lan-ho chuan sucht eine Familie die angeblich von einem Fuchsgeist besessene junge Schwiegertochter mittels exorzistischer Rituale völlig umzufunktionieren. Das Mädchen, das als frühreife "Kindbraut" unfreiwilligerweise in die Familie Hu 胡家 (das Fuchspseudonym steht nicht von ungefähr) kommt, wird von seiner Schwiegermutter und den übrigen neuen "Verwandten", die ihr ausgelassenes, fröhliches Wesen als Provokation empfinden, systematisch in Wahnsinn und Tod getrieben. Das Drama kulminiert in folgenden (gekürzten) Etappen:

Schon nach ein paar Tagen begann jene Familie, die Kindbraut zu schlagen. Sie schlugen sie so stark, daß ihre Schreie weithin zu hören waren. [...]

In der Nachbarschaft war dies das Hauptgesprächsthema, und es hieß, man hätte sie schon gleich zu Anfang schlagen müssen, denn wo hatte man schon von einer Kindbraut gehört, die keine Spur von Scheu zeigte, die kerzengerade da saß oder wie ein Wirbelwind über die Straße lief!

Ihre Schwiegermutter sagte beim Pferdetränken einmal zur dritten Oma Chou 周: "Wir müssen ihr zeigen, wer der Herr ist. Passen Sie nur auf, wenn ich zurückkomme, bekommt sie wieder ein paar übergezogen. Dieses Kindbräutchen ist einfach zu schamlos! So was hab' ich noch nie erlebt - man zwickt sie in die Kehrseite, und sie beißt einen oder sagt gar, sie ginge zu ihren Eltern zurück."

Von da an war unser Hof täglich von Wehklagen erfüllt, von lautem Schluchzen und Schreien. [...]

Dann (im Winter) hörte das aus der Südwestecke dringende Weinen zwar auf, dafür ertönten nun jede Nacht die Trommeln der dort tanzenden Exorzistin 大神 2). Zum Widerhall der dumpfen Schläge sang die Schamanin 3) einen Vers, auf den ihr "Assistent" 二神 die Respons

-
- 1) Hsiao Hung, Hu-lan-ho chuan, S. 134ff. Der Fluß Hu-lan liegt im gleichnamigen Kreis der Provinz Heilungkiang. Für den Hinweis auf die Textstelle und die Überlassung der Rohübersetzung danke ich Ruth Keen.
 - 2) Der Ausdruck 大神 ist schon im Iso-chuan, 28. Jahr des Herzogs Hsi, zu finden und wird von Legge mit "great spirits" übersetzt, (op. cit., Bd. 5, S. 211), von Couvreur mit "puissant esprits" (op. cit., Bd. 1, S. 405).
 - 3) Da "der Schamanismus überwiegend in der weiblichen Sphäre wurzelt" (Mühlmann, op. cit., S. 18 u. 30), ist das Femininum angebrachter. Schafer betont die Rolle der Schamanin - neben Mutterkult und göttlicher Ahnin bereits während der Shang- und frühen Chou-Zeit aus matrilinearen Strukturen heraus, (Edward H. Schafer, The Vermilion Bird. T'ang Images of the South, S. 79).

鎮宅神英

一年四季平安

鐵嘴神英降臨凡飛騰展翅落人間九尾
狐狸他拿住
扒皮抽筋喫
心肝神英落
院在紳宅

鎮宅神英



Abb. 35

folgen ließ 1). Da es Nacht war, konnte man es laut und deutlich hören, und bald war mir jeder Satz geläufig, Worte wie "Kleine Geisterblüte!" und "Familie Hu, laßt sie außer sich geraten 2)!"

Fast jeden Tag sang die Schamanin dergleichen. [...]

Mit "Kleine Geisterblume 小靈花" war das Mädchen gemeint, mit "Familie Hu 胡家" der Genius Hu 胡仙, was Fuchsgeist 狐狸精 bedeutete, während "außer sich" soviel wie "selbst zur gottbesessenen Schamanin werden" hieß. 3)

Die Schamanin tanzte fast den ganzen Winter über [erfolglos], bis bei der Kindbraut die Krankheit zum Ausbruch kam. Die Kindbraut war fahl geworden, aber auch wenn sie nicht mehr so dunkel war wie in dem Sommer ihrer Ankunft, konnte sie doch herzlich lachen. [...]

Ihre Schwiegermutter [...] flüsterte meinem Großvater zu: "Ich fürchte, es wird mit der Kindbraut nicht mehr besser werden. Ein Hu-Genius hat sich ihrer bemächtigt, und der will, daß sie außer sich gerät..." [...]

Doch in der Zwischenzeit wurde die Aufregung in der Südwestecke des Hofes immer stärker. Sie ließen die Schamanin und mehrere ihrer Assistenten kommen. Die Trommeln ertönten den ganzen Tag. Es hieß, wenn man die Kindbraut wieder dazu bringen wolle, außer sich zu geraten, sei ihr Leben in Gefahr. 4) Deshalb hatte man so viele Assistenten gerufen, damit die Schamanin sie [aus der "ekstasis" wieder zurückholen konnte]. 5)

Alle, die ein mitfühlendes Herz hatten, boten ihre Hilfe an. [...] Einige traten dafür ein, daß eine Reisstrohuppe für sie angefertigt und in der großen südlichen Mulde verbrannt werden sollte. [...]

Nun war Dritte Großmutter Chou der Ansicht, sie müsse ein ganzes ungerupftes Huhn mit Stumpf und Stiel aufessen. Dann sollte sie in

-
- 1) Schamanen unterscheiden sich durch Rang und Können voneinander, so daß auch eine Klassifizierung von "kleinen" und "großen" Schamanen üblich ist, (Mühlmann, op. cit., S. 21). Bei den Mandschus kennt man beispielsweise die "amba saman" (große Schamanen) mit allen schamanischen Attributen und die "adzige saman" bzw. "poigun saman" - kleine oder Haus-, Familienschamanen, (Mironov/ Shirokogoroff, op.cit., S. 122).
 - 2) Heilung, unter Schamanen eher als "Kur" verstanden denn als "Genesung", wird nicht durch Abblocken der pathologischen Äußerung, sondern durch "Mitmachen" und "Einsteigen" bei ritualisierender Unterstützung (Tanz, Trommel) angestrebt. Der Zustand des "Außer sich" (griech. "ekstasis") qualifiziert einen schamanischen Anwärter dadurch, daß er zu erkennen gibt, von einem "Gott" besessen zu sein, (Mühlmann, op. cit., S. 44 u. 46).
 - 3) Der lange und heftige Widerstand des Schamanenanwärters ("Initiationsneurose") ist typisch für seine Ablehnung der Berufung und seinen Abwehrkampf gegen die bösen Mächte, mit denen er konfrontiert ist. Erst wenn sein innerer Widerstand gebrochen ist, kann unter Annahme der Schamanenrolle ("schamanische Paralepsis"), seine Heilung erfolgen, (Mühlmann, op. cit., S. 42f.).
 - 4) Das "'Zerreißen' der bisherigen Existenzform" des Initianden ist durchaus drastisch, d. h. physisch zu verstehen, denn je stärker sein Widerstand gegen die schamanische Berufung, desto größer die Gefahr totaler Verstörung oder Aggression, die im Suizid gipfeln kann, (Mühlmann, op. cit., S. 42).
 - 5) Der Einfluß des Schamanen ist in Gegenwart einer großen Menschen- gruppe besonders wirksam, (S. M. Shirokogoroff, "General Theory of Shamanism among the Tungus", JNCBRAS 54, 1923, S. 248).

einer klaren Sternennacht in eine Decke gehüllt schwitzen, bis zum ersten Hähnekrähen am folgenden Morgen. Wenn sie das Huhn gegessen und geschwitzt habe, würden überhaupt keine Geister, Fuchs- oder Wieselgenien 神鬼和胡仙黃仙 1) jemals wieder von ihr Besitz ergreifen. Es heißt nämlich, Geister würden Hühner fürchten. 2)

Der Romanausschnitt ist nicht nur ein Zeitdokument für die lange Tradition schamanischer Rituale im Zusammenhang mit dem Fuchskult,³ er liefert auch ein psychoanalytisches Erklärungsmuster für die Entstehung solcher Erscheinungen. Reale (Schamanen) und irreale Mächte (Fuchsgeister) werden dabei auf eine Ebene gehoben und bilden eine fast unentwerrbare Einheit. Beide liegen im Wettstreit um den Besitz des Mädchenkörpers, der ihnen als Medium für ihre jeweiligen Zwecke dienen soll. Im Verbund mit dem geballten Aberglauben der Leute wird die Kindbraut nach einem langen Martyrium sadistischer Maßnahmen für und gegen ihre schamanische "Erweckung", wobei die wirklichen Motive der Schamanin - durch Hsiao Hungs kindliche Augen gesehen - undurchsichtig bleiben, in ihren frühen Tod getrieben. Die Schamanin, deren Aufgabe ja eigentlich die Heilung des Mädchens sein sollte, verschlimmert deren Zustand ganz offensichtlich. (Übrigens scheitern Schamanen bereits bei der Heilung eines fuchsbesessenen Mädchens im Sou-shen-chi⁴).

Dem Interesse der Schamanin steht das der Familie Hu entgegen, die schon durch ihren Namen für eine Verbindung zur Fuchsfamilie prädestiniert erscheint und durch verstärkte Ridigkeit und Betonung ihrer "Normalität" jeden Verdacht der Gemeinschaft von sich zu lenken sucht. Die von "außen" gekommene Schwiegertochter, die in ihrer kindlichen Lebhaftigkeit und körperlichen Frühreife die mühsam gewährte Ordnung relativiert, wird als akute Gefahr empfunden. Nachdem ständige, grausame Züchtigungen bei der Kindbraut "hysterische" Reaktionen bewirkt haben, kann das Unglück der Familie auf die von dem Mädchen Besitz ergreifenden Fuchsgeister geschoben werden. Die Projektion der Krise innerhalb der Familie auf diese eine Person trägt gleichzeitig zu ihrer Stabilisierung

-
- 1) Der Wieselgenius gehört mit dem Fuchs zu den "vier großen Familien", (Li Wei-tsu, "On the Cult of the Four Sacred Animal (Sze Ta Men) in the Neighbourhood of Peking", AFS 7, 1948, S. 1-94.
 - 2) Hsiao Hung, op. cit., S. 134-138 (passim); cf. Howard Goldblatt u. Ellen Young, Hsiao Hung. The Field of Life and Death and Tales of Hulan River, S. 232-235 (passim).
 - 3) Kurz erwähnt bei Kleinmann/ Lin, op. cit., S. 104ff.
 - 4) Han Yu 韓愈 (? - 312) bannt schließlich den Fuchs, der die Tochter eines gewissen Liu Shih-tse 劉世則 befallen hatte, in einen Leinenbeutel und tötet ihn. Dies war den Schamanen nicht gelungen, (Sou-shen-chi, ch. 3, S. 25; Chin-shu, ch. 95; TPYL, S. 3937a; de Groot, op.cit., Bd. 5, S. 577ff.).

nach außen hin bei. Obwohl sie einerseits an der Heilung des Kindes interessiert sein müßten (schon des Brautpreises wegen), ist diese doch eine erneute Bedrohung. Deshalb wohl auch die zwiespältige Haltung zu der schamanischen Kur, die immer wieder durch Alternativen ergänzt wird. Ein ähnliches Phänomen wird übrigens in der westlichen psychotherapeutischen Praxis beobachtet: Familienmitglieder wehren sich unbewußt dagegen, daß ein Problemmitglied wirklich geheilt wird, um nicht ihre eingespielte, sichere und "gesunde" Rolle zu gefährden. Bezeichnenderweise zerfällt die Familie nach dem Tode des Mädchens rasch und unaufhaltsam.

Der Schauplatz dieser aus der Erinnerung und mit den Augen einer kindlichen Laiin geschilderten Ereignisse, die Provinz Heilungkiang, legt die Vermutung nahe, daß Einflüsse der mandschurischen (südtungusischen) Völkergruppe vorliegen, deren schamanische Praktiken ja hauptsächlich ethnologisches Forschungsmaterial liefern.¹

Eine umfassende Beschreibung der augenscheinlich mittlerweile stark von buddhistischen und taoistischen Praktiken durchsetzten Rituale in der Pekinger Gegend, wie sie bis Mitte dieses Jahrhunderts dort abgehalten wurden, hat die Feldforschung Li Wei-tsus ermöglicht.² Durch Medien wie hsiang-t'ou 香頭, ting-hsiang 頂香 und ch'iao-hsiang 照香 erteilen der Tiergeister, deren höchster der Fuchs ist (weil er am ehesten für tugendhafte Haltung belohnt wird)³, Anweisungen, Ratschläge, heilt Krankheiten (durch Massagen und Rezepte) etc. Er kann die Zukunft voraussagen und schließlich von Geisterbesessenheit befreien. Psychische oder physische Handicaps bieten ein besonderes Angriffsziel für entsprechende Dämonen.⁴

Eine eingehende Behandlung dieses komplexen Ritualgefüges von Fuchsgeisterglauben und Schamanismus kann an dieser Stelle nicht erfolgen.

-
- 1) Lu Xun, Kurze Geschichte, S. 133. Lu Hsün hat darauf verwiesen, daß auch zur Sung-Zeit noch der Schamanismus der eigentliche, untergründige Glauben des Volkes war, während der herrschende Konfuzianismus respektiert, Taoismus und Buddhismus geduldet wurden.
 - 2) Li Wei-tsu, "On the Cult of the Four Sacred Animals (Szu Ta Men 四大門) in the Neighbourhood of Peking", AFS 7, 1948, S. 1-95. S. a. Ch'iu Pu, op. cit., S. 133. Die Tiergeister, stehen unter den buddhistischen Gottheiten (神), zu deren Rang nur Menschen aufsteigen können. Die Genien bzw. Feen (仙) aber, sind nichts weiter als Tiergeister, obwohl sie antropomorph dargestellt werden, (Li, S. 52).
 - 3) Ibid., S. 6.
 - 4) Li, op. cit., S. 26f., 70.

8.2. Fuchserzählungen aus der VR China

Der bereits während der Republikzeit einsetzende Zerfall traditioneller Gesellschaftsformen wurde nach Gründung der Volksrepublik (1949) aufgefangen und in neue Bahnen gelenkt. Unter den veränderten Bedingungen mußte das Bild der anarchischen, erotischen Fuchsin gleich aus zwei Gründen verblassen. Erstens war der Konkubinenwirtschaft und der von Eltern arrangierten Heirat ein Ende gesetzt, die Frauen als "zweite Hälfte des Himmels" faktisch gleichgestellt, und zweitens standen sowohl die offiziell verordnete Prüderie wie auch die auf Bekämpfung des Volksaberglaubens ausgelegte Kulturpolitik einer Weitertradierung von Geistergeschichten im Wege. Daß sich jedoch solcher Volksglauben selbst über die Kulturrevolution hinwegretten konnte, zeigt schon das in der Einleitung erwähnte Plakat.

In der Literatur wollen die Füchse das Geistern ebenfalls nicht ganz aufgeben, zumal die Konzessionen von Teng Hsiao-pings Öffnungspolitik direkt dazu einladen. Natürlich finden sich der taiwanesischen und Honkonger Trivialliteratur ähnliche Publikationen; in der Volksrepublik erscheinen sie lediglich auf dem Schwarzmarkt und werden regelmäßig beschlagnahmt.¹ Ein Hongkonger Autor wiederum zieht in seinem Vorwort zu einer Sammlung umgangssprachlicher Fuchserzählungen eine direkte Linie von der zweifelhaften Zukunft der Kronkolonie bis zu einem "Überfall von Fuchsgeistern auf den Hafen [Hongkong]".²

Doch auch bei "offizieller" Literatur lugt zuweilen ein "Fuchsschwanz" hervor, ähnlich wie bei "Viererbandenmitglied" Chang Ch'un-ch'iao (s. Abb. 36)³. Die Erzählung "Pai-hu" 白狐 von Yeh Wei-lin 叶蔚林 als Titelgeschichte seines Erzählbandes⁴ hat offensichtlich Animierfunktion. Der weiße Fuchs - als bewundernswertes, schwer erlegbares Wild geschildert - symbolisiert den Sinn des Lebens, höhere Werte, wobei auch

1) Trotz der Versicherung eines chinesischen Freundes und eigener Suche war mir kein Exemplar zugänglich. Der Spiegel berichtete aber ähnliches: "Heißes Blut. Neue Boulevard-Zeitungen liefern Sex und Crime", (32, 39. Jg. 5. Aug. 1985, S. 101).

2) Chia Yü-ts'un, Hu-hsien ch'i-t'an, S. 86ff. Chia berichtet von mysteriösen Vorfällen in einem bekannten Hongkonger Kaufhaus an der Causeway Bay, bei denen angeblich drei Leute durch Fuchsgeister umkamen.

3) Cf. Johnny Erling u. Detlev Graeve, Tigermaske und Knochengespenst. Die neue chinesische Karikatur, S. 86. (Auf seiner hervorlugenden Rute wird das Pseudonym "Ti-k'e" 乩兒 sichtbar, unter dem er in den 30er Jahren Lu Hsün bekämpft haben soll.) Auf S. 58 erscheint er in einer Bilderfolge als Fuchs, den Chiang Ch'ing in einen Menschen "verwandelt". Am Ende schaut nur noch der Schwanz hervor, den sie abschneidet (!) und als Fächer benutzt.

4) Yeh Wei-lin, Pai-hu, S. 1-97.

Gedanken des Humanismus zur Sprache kommen.

Umweltbewußtsein und Tierliebe thematisiert die Erzählung "Sha-hu" 沙狐 von Kuo Hsüeh-po 郭雪波¹, in der Mensch wie Tier in der gleichen unwirtlichen Gegend zu Überleben suchen und dabei fast zu Verbündeten werden. Ein verbitterter alter Mann wohnt mit seiner heranwachsenden Tochter allein am Rande der Wüste, in der Khorchin-Steppe (Innere Mongolei). Die Füchsin, die ihn von der Rattenplage befreit hatte, wird zu seinem großen Entsetzen schließlich von gewissenlosen, zugereisten Jägern erschossen. Im Verlaufe der Handlung bringt die halbwüchsige Tochter das Gespräch auf die Verwandlungsfähigkeit der Füchse:

"Papa, wenn Dein Wüstenfuchs da sich nur in einen Menschen verwandeln könnte!"[...] "Es heißt doch, Füchse, könnten sich in schöne Frauen verwandeln, nicht wahr? Pa, haben sich Füchse auch schon mal in junge Männer verwandelt?" 2)

Ihre Worte erinnern den Vater, daß die Tochter kein Kind mehr ist. Gleichzeitig wird der Besuch der männlichen Ankömmlinge eingeleitet. Die scheinbar harmlos-kindliche Bemerkung versinnbildlicht die Geschlechtsreife und das erwachende sexuelle Interesse des bis dahin erzwungenermaßen auf den Vater fixierten Mädchens.

Eine weniger einleuchtende Metaphorik liegt der Fuchsschilderung in der Erzählung von Mo Yen 莫言 (geb. 1956), "Pao-cha" 爆炸³ zugrunde, die möglicherweise gegen die staatlicherseits geförderte Ein-Kind-Ehe und daraus resultierende Zwangsabtreibungen gerichtet ist. Eine Frau wird gegen ihren Willen von ihrem Mann, dem Ich-Erzähler, zur Klinik gebracht. Während sie auf den Eingriff wartet, wird draußen ein Fuchs von Jägern und einer Hundemeute gehetzt. Unwillkürlich kommen die Anwesenden auf Fuchsgeister zu sprechen. Die Krankenschwester versichert, selbst Parteimitglieder hätten schon einsehen müssen, daß Füchse des Nachts Lichter aussenden. Auch habe sie gehört, daß Füchse dem nächtlichen Wanderer den richtigen Weg an Abgründen vorbei weisen. Sie selbst habe einen Fuchs beim "Kultivieren von Zinnober" erlebt.⁴ Während die Jagd parallel zur Operation verläuft, kommt der Fuchs - im Gegensatz zur Frau - davon. Die Erzählung hat wie von- ungefähr zum

1) Pei-fang wen-hsüeh 4, 1985, S. 3-13. Mit sha-hu ist wohl die Steppenfuchsart *Cynalopex corsac* gemeint. S. a. die Übersetzg. von Yu Fanqin (Yü Fan-ch'in) in CL, Winter 1987, S. 108-122 ("The Sand Fox") sowie die Kurzbiographie des Autors (S. 123).

2) Ibid., S. 6.

3) Mo Yen, "Pao-cha", Jen-min wen-hsüeh 12, 1985, S. 19-38. Zum Autor s. Jen-min wen-hsüeh 1-2, 1987, S. 42.

4) Ibid., S. 28f.

alten Kontrast von freier Füchsin und ohnmächtiger Menschenfrau zurückgefunden.

Volkserzählungen als künstlerische Äußerung der einfachen Bauernbevölkerung, deren irreale Elemente nun nicht mehr als Produkt des Aberglaubens, sondern als Beweis phantasievoller Schaffenskraft gelten, erfreuen sich derzeit einer besonderen Nachfrage. Die von Tung Chün-lun und Chiang Yüan zwischen 1947 und 1962 unter dem Eindruck von Maos "Hundert-Blumen"-Losung in drei Gegenden der Provinz Shantung gesammelten Volkserzählungen konnten erst jetzt, in den achtziger Jahren, in den Druck gehen.¹ Die stark im Märchenhaften wurzelnden Geschichten erhielten ihre literarische "Weihe" durch den Titel "Liao-chai-Ableger". Als Beispiel seien drei Geschichten herausgegriffen.

In "Hu-li hsi-fu" 狐狸媳妇² lernt ein Mann, der zu arm zum Heiraten ist, im Frühling zwei Mädchen kennen, das eine grün, das andere rot gekleidet. Er heiratet die "Rote" namens Hu Erh-ni 胡二妮. Eines Tages kommt der Schwiegervater und nimmt sie mit sich fort. Beim Abschied schenkt sie ihrem Mann eine rote Perle, mittels derer er nicht zu hungern braucht, und verwandelt sich dann in einen roten Fuchs, der verschwindet. Erst nach langer Suche begegnet er ihr wieder. Sie gewinnt durch die Perle wieder Menschengestalt. Ihr Vater (mit dem "weißen Gesicht" - die Farbe des Bösewichtes) versucht, ihn zu vergiften.³ Erh-ni macht den Vater betrunken, entreißt ihm seine weiße Perle und heilt damit ihren Ehemann. Ähnlich wie in "Ch'ing-feng" steht die Füchsin vor dem Konflikt, sich zwischen menschlichem Ehemann und Fuchsvater entscheiden zu müssen.

In "Hu-li hsien" 狐狸仙⁴ lernt der Held einen "kleinen Kerl" kennen, der mit ihm das Laternenfest feiert und ihn dazu nach Yang-chou führt. Dort spielt er für ihn den "Heiratsvermittler". Die Auserwählte heißt Ts'ui Ts'ui 翠翠, fast wie die Liao-chai-Heldin. Nachdem ihn der Held vor einer schwarzen Schlange gerettet hat, gibt der Kleine sich als Fuchsgenius zu erkennen und verschwindet.

Ähnlich märchenhaft ist die Handlung von "Hu-hsien ho t'u-tzu-hsien" 狐仙和兔子女⁵. Der Held wird während eines Schneegestöbers Anfang des Jahres von einem rotgekleideten Mädchen namens Hsiao Hung-mei 小红妹 besucht, die bei ihm bleiben will. Sie leben glücklich, bis sie ihn

1) Liao-chai ch'a-tzu, s. das Vorwort.

2) Ibid., S. 144-151.

3) Er gebärdet sich dabei ähnlich wie der Teufel im Grimmschen Märchen, wenn er den Schwiegersohn entdeckt: "Ich wittere, wittere Menschenfleisch", (ibid., S. 150).

4) Ibid., S. 484-490.

5) Ibid., S. 610-619.

plötzlich verlassen muß. Unterdessen wird er von einem Hasengenius entführt. Nach langem, verwirrendem Hin und Her finden sie am Ende wieder zusammen. Derlei Erzählgut ist auch durch nationale Minderheiten überliefert.¹

Obwohl in diesen Geschichten der erotisch-fatale Aspekt völlig verloren scheint, weisen sich die Füchsinnen durch die Besonderheit ihres Kommens und Gehens doch noch als relativ selbständig aus. Es unterscheidet sie kaum etwas vom Typus "Märchenfee", die mit dem Helden eine ideale, dauerhafte und glückliche Bindung eingeht. Charakterzeichnung und Psychologisierung finden dabei nicht statt.

Zwei Erzählungen neueren Datums aus der Volksrepublik zeigen aber, daß sich das alte Füchsinnenmotiv in ganz anderer, realitätsbezogener Weise verarbeiten lassen kann.



Abb. 36

1) S. z.B. die ewenkische Erzählung "Hu-li ku-niang" 狐狸姑娘, in der ein Mann eine Füchsinn rettet. Zum Dank erscheint sie ihm als vorbildliche Menschenfrau, die glücklich mit ihm weiterlebt, (Sui Shu-chin, Min-chien wen-hsüeh, Okt. 1959, S. 94-95). Eine weitere Erzählung solcher Art ist in Min-chien 1-9, 1932, S. 54-56 zu finden: "Hu-li-ching" 狐狸精 von Ch'en Chih-chung.

8.2.1. Das Fuchsmädchen A-meng

Die Erzählung "Hu-nü A-meng" 狐女阿夢¹ von Jen Ta-hsing 任大星, deren sachliche, einfühlsame und ausführliche Schilderung lokaler Gebräuche auch von ethnologischem Interesse sein dürfte, ist Zeugnis einer weiteren Spielart des Fuchsgeisterglaubens, das jenseits der romantischen Schilderung gut- oder bösertiger, übermächtiger Geisterfrauen oder der Darstellung pathologischer Fuchsbesessenheit die menschliche Problematik gesellschaftlichen Außenseitertums beleuchtet. Der 1925 geborene Autor Jen², der biographische Ähnlichkeiten mit dem Ich-Erzähler der Geschichte aufweist, spricht über ein Ereignis, das sich ca. 1944, zur Zeit des antijapanischen Krieges, vor Gründung der VR China also, tatsächlich zugetragen haben soll. Die Erzählung spielt in dem kleinen Marktflecken Shuang-ch'iao-chen 双桥镇³, in dem der 19-jährige Hsiao Ch'in 小秦 durch die Vermittlung seines Kollegen und ehemaligen Lehrers Shih 史 vorübergehend Anstellung an der örtlichen Volksschule findet. Die anschauliche Beschreibung des idyllischen Ortes und seiner malerischen Umgebung führt unmerklich und künstlerisch geschickt (wie überhaupt die erste Hälfte der aus zehn Abschnitten bestehenden Erzählung besonders gelungen erscheint) zu der im Titel angesprochenen Thematik.

In dem parkähnlichen Gelände um die Schule gab es drei besondere Tierarten - eine Wasservogelart, die Rotstreifennatter und den wilden Fuchs. Letzterem müsse man, so erklären dem Lehrer seine neuen Schüler, möglichst aus dem Weg gehen:

Den wilden Füchsen 野狐狸 aber dürfe man unter keinen Umständen schaden, weil sie mit den "Hausfüchsen" 家狐 verwandt seien. Und was es mit den Hausfüchsen auf sich hatte, das haben mir die Schüler nicht erzählt. Als ich sie damals danach fragte, wollten sie nicht recht mit der Sprache heraus und gaben keine Antwort. Erst beim dritten Mal sagten sie mir schließlich, wenn ich jemals dort spazieren ginge und Füchse sähe, dürfe ich sie keinesfalls reizen, dann sei alles in Ordnung. 4)

-
- 1) Jen Ta-hsing, "Hu-nü A-meng (Shuang-ch'iao-chen ch'uan-ch'i)", Pai-hua-chou 4, 1984, S. 4-34.
 - 2) "Jen Ta-hsing chien-chieh", Hsiao-hsüeh-sheng tso-wen hsüan-k'an, 1985, gibt einen kurzen Überblick über Leben und Werk des vorwiegend in der Kinderliteratur tätigen Autors. Für die Zusendung des Artikels und die angebotene Hilfe sei Jen Ta-hsing an dieser Stelle herzlich gedankt.
 - 3) Ortschaft in der Provinz Anhui, im Osten von Hsüan-ch'eng, die bereits zur T'ang-Zeit in einem Gedicht Li T'ai-pos gewürdigt wurde, (Li T'ai-po ch'üan-chi, ch. 21, S. 31).
 - 4) Jen Ta-hsing, op. cit., S. 5.

Die Schule untersteht dem angesehensten Mann am Orte, der einer altehrwürdigen Beamtenfamilie entstammt, Mo Shou-ying 莫綬纓. Auch er wird nicht zufällig gleich zu Anfang erwähnt.

Die eigentliche Handlung setzt an einem im Zusammenhang mit Geistern häufig erwähnten Fest, dem Ch'ing-ming-Tag, ein. Zu diesem Anlaß hat die Einwohnerschaft eine große Theateraufführung, das sog. "Geisterspiel"¹ 鬼戏, vor dem Tempel des Kriegsgottes geplant. Im Gefolge der Kriegereignisse brachen in dem Landkreis Epidemien aus; viele Menschen waren bereits erkrankt oder gestorben. Da man die Seuchen als Reaktion darauf betrachtete, daß den Toten in den Wirren kaum noch Opfer gebracht wurden, sollten die Verstorbenen durch das Spiel besänftigt werden. Der Erzähler selbst erlebt das Fest als ahnungsloser Außenstehender. Im Laufe des Spiels werden Geister und Dämonen in läuternder, belustigender oder furchteinflößender Weise vorgeführt. Die Anwesenheit bis zum Ende des Spiels schützt auch vor der späteren Begegnung mit Geistern.

Die Aufführung wird gestört durch die Ankündigung, daß die japanischen Besatzer das Spektakel verbieten wollen. Weibliche Zuschauer räumen daraufhin das Feld. Nur ein neben dem Erzähler sitzendes Mädchen bleibt gleichgültig und wird von den männlichen Sitznachbarn geneckt und gescholten.

"A-meng, du kleine Füchsin! Gib den Platz frei! Wie kannst du hier noch sitzen!" sagte der erste.

"Ein so großes Mädchen, das sich mitten zwischen Männer zwängt - schämst du dich denn gar nicht?" fragte spöttisch der zweite.

"Sieh doch nur, nirgends auf der Tribüne ist mehr eine Frauensperson, nur du sitzt noch hier wie angewachsen! Ein sechzehn- oder siebzehnjähriges Mädchen! Wenn die Japaner kommen, fällt ihr Blick zuerst auf dich! Den Japanern ist es egal, ob du von einem Mensch oder von einem Fuchs abstammst!"

[....]

"Nein, die hat doch keine Angst, daß du ihr zu nahe trittst! Wie sollte eine Fuchsfee auch fürchten, daß man sie belästigt! Ein

1) Vermutlich handelt es sich um ein Stück wie das religiöse Drama "Muliens hsi" 目蓮戏 (auch ta-hsi 大戏 genannt) mit dem sich schon Lu Hsün beschäftigt hat (Tsi-an Hsia, The Gate of Darkness. Studies on the Leftist Literary Movement in China, S. 154ff.). Über den Geist einer Erhängten, der in der vorliegenden Erzählung eine besondere Rolle spielt, verfaßte er 1936 das Essay "Nü-chiao" 女吊 (Lu Hsün ch'üan-chi, Bd. 6, S. 614-621). Die Wiederkehr als Totengeist gilt als letzte, effektivste Rache für erlittenes Unrecht. In der Volksrepublik von 1962/63 drohten Gespensterstücke, die alsbald verboten wurden, auf ebenso subtile Weise die Rache von Opfern politischer Kampagnen an.

Wedeln ihrer Rute und schon bist du verführt! Die fürchtet doch nur den Befehl zur sofortigen Durchführung von Chang T'ien-shih 1)!"
"Kein Wunder, daß sie mitten in der Nacht hier bleibt und auf die Japaner wartet! Wenn sie schon keine chinesischen Männer rumkriegen kann, dann macht sie sich an das japanische Militär ran! Die japanischen Soldaten wissen noch nicht, was mit ihr los ist..." 2)

Die Situation droht sich zuzuspitzen, als auf dem Höhepunkt der Aufführung die gräßliche Erscheinung des Geists einer Erhängten die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der Geist, der eine Verbindung zum tragischen Ausgang der Erzählung darstellt, verlangt Rache für die zu Lebzeiten erlittene Schmach. (Diese sehr gebräuchliche chinesische Geisterart wird ja auch in dem oben besprochenen Essay Lao Shes erwähnt.)

Dem Mädchen A-meng sind die Vorgänge genauso unbegreiflich wie dem Lehrer. So kommen beide ins Gespräch, und sie versichert ihm, daß über sie die Geister keine Macht hätten:

"So ein Dummkopf! Hast du sie noch nie sagen hören, ich sei ein kleiner Fuchsgeist? Damit du es weißt, sie haben gar nicht so unrecht, ich stamme von einem Fuchsgeist ab, nicht von einem Menschen. Im Ort gibt es keinen, der nicht wüßte, daß ich ein kleiner Fuchsgeist bin. Also was kann mir der Geist der Erhängten schon anhaben!"

"Was für ein Unsinn! Du machst wohl Witze!" Natürlich konnte ich das nicht glauben.

"Wer möchte mit dir schon Witze machen!" A-meng war plötzlich wütend. "Selbst nie was Seltsames erlebt haben, aber dann jemandem, der aufrichtig und offen zu ihm spricht, nicht glauben! Wenn du's nicht glaubst, geh doch morgen zu Erh-sao = 嫂 in eurer Schule. Die weiß alles. Aber mach dir keine Sorgen, ich kann nicht einfach so drauflos verführen. Mama hat mir erklärt, es sei auf der Welt für weibliche Füchse nicht möglich, Menschen zu verführen. Die Verführer seien alle männliche Füchse..."

"Jetzt bist du aber still!" meinte ich lachend. "Das wird ja immer konfuser! Wo gibt es schon Leute, die sich selbst als Fuchsgeist bezeichnen! Und da nennst du mich einen Dummkopf!"

"Schon gut, du wirst es eines Tages noch merken!" A-meng wurde mit einem Mal wieder ruhig und brav. "Wenn du die Leute reden gehört hättest, wärst du sicher sehr erschrocken, und jetzt kannst du ja gleich mit all den anderen über mich herziehen. Außerdem glaube ich auch nicht, daß ich ein vollkommen echter Fuchsgeist bin. Ich bin nur das Kind von einem Fuchsgeist und einem Menschen. Aber die Leute sagen alle, ich sei ein kleiner Fuchsgeist, was soll ich da machen!" 3)

1) Gemeint ist wohl der Befehl zu ihrer Bestrafung oder Hinrichtung durch den oben erwähnten Tao-Obersten.

2) Jen Ta-hsing, op. cit., S. 7.

3) Ibid., S. 10.

A-meng erinnert als "Halbfüchsin" mit ihrem sorglosen Lachen, dem kindlichen Unernst an Ying-ning. Hsiao Ch'in hat Mitleid mit dem Mädchen und versucht bei Lehrer Shih Näheres über ihr Schicksal zu erfahren. Doch der antwortet erst nach langem Zögern. A-meng galt von Geburt an als Füchsin und mußte bei ihrer Großmutter mütterlicherseits wohnen, die um jene Zeit den Verstand verlor. Das Kind wurde nie eingeschult. Erst ein Jahr zuvor hatte die Mutter sie endlich zu sich genommen und den Schulleiter überredet, das Mädchen zum Unterricht zuzulassen. Es dauerte keine drei Monate und einige ihrer Mitschüler brachten ihr einen toten jungen Fuchs, den sie A-meng als ihren Bruder vorstellten. Seither sei sie wieder zu Hause geblieben.

"Und was geschah dann mit dem toten Fuchs?" wollte ich wissen.

"Den Fuchs wollte der Pedell natürlich wieder zurückbringen und heimlich begraben. Doch der Schulleiter Mo Shou-yin hatte bereits davon erfahren und war außer sich. Er nahm die Sache selbst in die Hand und erteilte jedem der Schüler, die den jungen Fuchs [in der Falle] zu Tode gequetscht hatten 1), einen strengen Verweis. Ich wurde von da an zum Schulverwalter ernannt. Mein Vorgänger, der sich ohne Zweifel eine Pflichtversäumnis hatte zuschulden kommen lassen, wurde vom Dienst suspendiert. Bevor er die Schule verließ, mußte er sich noch in der großen [Fuchs-]genienhalle 大仙堂 2) im Hinterhof dreimal verbeugen und um Verzeihung bitten. Du mußt wissen, daß in Shuang-ch'iao-chen Füchse als wundersame Tiere verehrt werden..."

"Was, im Hinterhof unserer Schule gibt es auch eine Genienhalle?"

"Natürlich! In neun von zehn Haushalten am Ort steht ein Genienschrein; auch die Ahnentempel bilden keine Ausnahme. Bei uns steht er am Ahnentempel der Familie Mo, in einem kleinen Nebenraum, neben der Ahnentafel. Ist dir noch nicht aufgefallen, daß Erh-sao an jedem ersten und 15. nach dem Mondkalender dort hineingehen muß, um die Opfergaben auszutauschen? 3) [.....]" 4)

Da Hsiao Ch'in mit diesen Informationen wenig anfangen kann, sucht er Erh-sao auf, eine ehemalige Dienerin im Hause Mo, die verwitwet ist und Vergnügen daran findet, für andere die Heiratsvermittlerin zu spielen.

-
- 1) Gemeint ist vermutlich eine Falle, bestehend aus zwei Brettern, zwischen die ein Köder gelegt wird.
 - 2) Auch 仙人堂 genannt, (Doré, Researches, Bd. 5, S. 548f.). Solche Schreine, die man von den Erdgöttschreinen unterscheiden sollte, befanden sich meist am Rande von Dörfern und Marktflecken. Es waren kleine, flache Konstruktionen aus getrocknetem Lehm, mit Zweigen bedeckt; innen befand sich eine mit Asche halbgefüllte Schale für die Räucherstäbchen. Die Schreine im Wohnhaus bestanden aus Reisstroh und waren mit buntem Papier beklebt.
 - 3) Götteropfer am 1. und 15. sind allgemeiner Brauch.
 - 4) Jen Ta-hsing, op. cit., S. 11. Götteropfer am 1. und 15. sind auch in Korea gebräuchlich (Cho, op.cit., S. 36).

So mißversteht sie prompt sein Interesse an dem Mädchen. Von ihr erfährt er, daß A-mengs Mutter eigentlich die Schwiegertochter des großen Mo ist, die in ihrer Jugend ebenfalls als Dienerin in die Familie kam. Sein jüngster Sohn heiratete sie, starb jedoch bald an Tuberkulose. Zwei Jahre danach war die zwanzigjährige Witwe schwanger, und da das Kind von außergewöhnlich weißer Hautfarbe war, habe das nur die Erklärung der Mutter bestätigt, die im Traum von einem weißen, menschenähnlichen Wesen besucht worden war. Darum wollte sie das Kind auch Pai Meng-sheng 白夢生 ("Weiße Traumgeborene") nennen. Erh-sao will Hsiao Ch'in zu einem Besuch bei A-meng bewegen, doch er hält sich, eingedenk der Mahnung Shihs, zurück.

Auf einem Sonntagsspaziergang mit seinen Schülern beobachtet er einen halbausgewachsenen Fuchs. Über das ungewöhnliche, ehrerbietige Verhalten seiner Schüler bestürzt, kommen sie wieder auf das Thema zu sprechen:

Eigentlich glaubten die Leute in Shuang-ch'iao-chen und Umgebung schon seit alters daran, daß tausendjährige Füchse durch "Selbstvervollkommnung" 修 zum allmächtigen, großen Genius 大仙 werden können; darüber hinaus wird der Große Genius in jedem Haushalt als eine Art "Hausgottheit" 家神 verehrt. Der Sinn der sog. Hausgottheit besteht darin, daß über diesem Haushalt eine unsichtbare, überirdische, geistige Macht wacht, ähnlich wie Gott im Herzen der Katholiken. Doch für den Gott der Katholiken werden normalerweise in der Kirche Gottesdienste abgehalten, während dem als Hausgottheit fungierenden [Fuchs-]genius direkt in den Häusern der Leute geopfert wird. Somit hat er über Glück und Unglück der Bewohner eine noch unmittelbarere Kontrolle. Die Leute räumen in ihrer Wohnung extra eine Stelle frei, um einen Schrein für den Großen Unsterblichen zu errichten und stellen ihm eine Göttertafel 大仙神主牌位 auf, natürlich zu dem Zwecke, sich von ihm Segen und Wohlergehen zu erflehen. Aber die Leute wissen gleichzeitig genau, daß sie sich auf keinen Fall den Unwillen der Hausgottheit zuziehen dürfen. Wenn sie ihn unbedachterweise beleidigen, wird er *insgeheim ein drohendes Unglück nicht zu verhindern wissen*.

Nach dem, was die Kinder mir erzählten, gab es dort auch noch einen weiteren, aus alter Zeit überlieferten Brauch: In jeder angesehenen Familie wurde den Neugeborenen, ob nun Junge oder Mädchen, sobald Vollmond war, von der Mutter selbst der Babyflaum wegrasiert, und außerdem schrieb der Vater eigenhändig in großen roten Schriftzeichen die acht zyklischen Charaktere 1) der Geburtsstunde des Kindes auf.

Beides wurde zusammengerollt und mit etwas Duftpuder in einem in Form eines [S-förmigen] ju-i-Glückssymbols] genähten Duftbeutel verstaub. Und dieser, das lebenslange Schicksal des Kindes bergende

1) Jeweils zwei aus Erdzweigen und Himmelsstämmen kombinierte Zeichen, die die vier Daten Geburtsjahr, -monat, -tag und -stunde angeben.

Beutel, mußte mit rotem Seidengarn netzförmig umschlungen, an der Göttertafel des Großen [Fuchs-]genius aufgehängt werden.

Das hatte den Sinn, daß das Neugeborene nun schon als Kind der Hausgottheit gelten konnte und sein Leben lang deren Segen und Unterstützung erhalten würde. Dieser Brauch hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der im Ausland bei neugeborenen katholischen Kindern vorgeschriebenen Taufpatenschaft 教父, doch sind die Paten der katholischen Kinder lebendige Menschen, während die dortigen Kinder einen im Jenseits lebenden, halb göttlichen, halb dämonischen Großen Genius zum Vater haben.

Wie erschreckend war das doch alles! Kein Wunder, daß die Kinder beim Anblick eines wilden Fuchses alle so vorsichtig wurden, aus Angst, ihn zu beleidigen...

Dennoch mußte einem die ganze Angelegenheit im Grunde völlig unverständlich erscheinen: Warum vertrauten die Leute aus freien Stücken ihre Kinder einem Großen Genius (d.h. einem Fuchsgeist) an Vaters Statt an, und A-meng, von der alle annahmen, sie sei die Tochter eines Fuchsgeistes, wurde ganz im Widerspruch dazu von ihnen diskriminiert und geschnitten. Warum nur? 1)

Die Beschäftigung des jungen Lehrers mit den Problemen des Mädchens bringt ihn bald in arge Verlegenheit, da Erh-sao seine Verbindung mit A-meng plant, und das Gerücht schon verschiedenen Leuten zu Ohren gekommen ist. Als er in eine Ersatzunterkunft bei Mos Anwesen umzieht, wird er auch noch zum Nachbarn des Mädchens, das sich offensichtlich Hoffnungen auf ihn macht und sogar wieder die Schule besuchen will. So geht er ihr aus dem Weg. Als die Sommerferien anbrechen, gestattet der Schulleiter Mo jedoch nicht die Heimreise, da ein weiteres Ereignis bevorsteht: Sein achtzehn Jahre zuvor nach Japan verschwundener Sohn Mo Chia-lung 莫家龙, dem, wie seine Erwähnung eingangs vermuten läßt, eine besondere Rolle zukommt, hat sich als neuer Vizeleiter des Provinz Erziehungsamtes mit seiner japanischen Frau angekündigt. Um die Heimkehr gebührend zu feiern, wollen die beiden, die schon halbwüchsige Kinder haben, noch einmal chinesisch heiraten.

A-mengs Mutter, die zunächst nicht zur Hochzeit geladen ist, klagt Hsiao Ch'in ihr Leid und bittet ihn, auf A-meng achtzugeben, während sie sich mit Erh-sao trotzdem auf die Feier wagt. Hsiao fühlt sich unbehaglich, zumal das Mädchen ihm auf verschiedene Weise ihre Zuneigung deutlich macht. In der Nacht kommt sie zu ihm gelaufen und erklärt, ihr Vater, der Fuchs, sei in der Geniushalle. Bis er ihr folgen kann, ist sie schon im ersten Stock des Gebäudes in einen Streit verwickelt, beschuldigt jemanden ein Betrüger zu sein und ihren "Taufbeutel" stehlen zu wollen. Der fremde Eindringling stürzt sie vom Balkon und flieht. Nur seine

1) Jen Ta-hsing, op.cit., S. 13f.

Brille bleibt zurück. A-meng, die den Beutel "gerettet" hat, stirbt an den Folgen des Sturzes.

Doch zum "Showdown" kommt es erst bei der endgültigen Abreise des jungen Lehrers. Erh-sao berichtet vom tragischen Tod der Mutter des Mädchens. Diese sei in das Schlafzimmer von Mo Chia-lung geschlichen und habe sich hinter dem Hochzeitsbett erhängt. In der Hand der Toten werden Beweise für Mos frühere und die neue Schuld gefunden: Die zyklischen Zeichen im "Taufbeutel" A-mengs stammen von seiner Hand, d.h., er war ihr Vater. Ebenso gehört ihm die am Tatort verlorene Brille, die ihn als Mörder seiner Tochter ausweist. Der Kreis, mit dem Ch'ing-ming-Fest begonnen, schließt sich. Der Geist der Erhängten konnte in einer Weise Rache nehmen, wie es eine lebende Frau nie vermocht hätte, und das "Geisterspiel" hatte es sie gelehrt. Frauen in dem Ort, bemerkt bitter Erh-sao, bliebe keine andere Wahl. Die inzestuöse Verbindung mit ihrem Schwager (ob er nun Liebhaber oder Vergewaltiger war, bleibt in der Erzählung offen) mußte in jedem Falle bei Bekanntwerden den Tod der jungen Witwe nach sich ziehen, denn sie hatte gegen das strengste Gesetz der Dorfgemeinschaft verstoßen.¹ Nur ein Vertuschen des Vorfalls konnte sie und das Kind am Leben halten. Dem Fuchsgenius, der ja auch bei allen anderen Kindern als zweiter Vater galt, wurde die Vaterschaft untergeschoben. So war das Mädchen tatsächlich jahrelang zumindest leiblich geschützt (an eine Fuchstochter wagt sich keiner). Die Strafe für die Beleidigung des Genius vollzieht sich vor seiner Göttertafel, zu der der echte Vater zurückkehren muß, um die Beweise seiner Vaterschaft endgültig zu vernichten.

Der Fuchsgeisterglaube wird durch den Autor Jen Ta-hsing zwar hinterfragt, doch letztlich nicht in Frage gestellt. Dies macht auch den Reiz dieser für volksrepublikanische Verhältnisse ungewöhnlichen Erzählung aus, die als "Fuchsmädchen" keine fatale Verführerin aus der Romanwelt, sondern eine im realen Dorfleben wohl eher denkbare Ausgestoßene zeigt.

1) Das Schicksal der Frau erinnert an das von Maxine Hong Kingston (Die Schwertkämpferin, S. 7ff.) geschilderte der Tante "Ohnenamen": "Falsche Paarungen zerrissen das Band der Zukunft, das durch legale Nachkommen verkörpert wurde. Die Dorfbewohner bestrafte sie dafür, daß sie geglaubt hatte, sie könne ein eigenes Leben führen, heimlich und abseits von der Dorfgemeinschaft", (S. 19). Das Buch trägt im Englischen den Untertitel "Memoiren aus den Mädchenjahren unter Geistern und Fuchsfeen".

8.2.2. Die "Fuchsfee" im Kreuzfeuer der Kritik

Der Nachwuchs- und Hobbyschriftsteller Chao Pen-fu 赵本夫 hat mit seiner Erzählung "'Hu-hsien' tse-ou chi" 狐仙择偶记, die innerhalb kurzer Zeit gleich in drei Zeitschriften veröffentlicht wurde¹, ein erstaunliches Echo hervorgerufen. Nichtsdestoweniger ist die Geschichte der "Fuchsfee", die in dem Peking-er Jahrbuch für Literatur und Kunst von 1983² immerhin neben so illustren Werken wie Chang Chieh's 张洁 Fang-chou 方角 und Yü Lo-chin's 遇罗锦 I-ko ch'un-t'ien te t'ung-hua 一个春天的童话 diskutiert wurde, bisher im Westen unbeachtet geblieben.

Es ist die Geschichte einer jung verwitweten Frau, die sich zu emanzipieren weiß, bevor sie zielsicher den richtigen Partner aus einer Schar von Bewerbern auswählt. Sie wird folgendermaßen beschrieben:

Die "Fuchsfee" ist weder eine Füchsin noch eine Fee, sondern ein Spitzname, den die männliche (Dorf-)jugend der jungen Witwe Hei-sao 黑嫂 gegeben hat.

Ihr [Heimat-]dorf ist ärmlich, etwas mehr als hundert Haushalte, davon um die vierzig Junggesellen, die von den Leuten "Einspänner" genannt werden.

Seit Hei-sao vor über zehn Jahren ihren Mann verloren hatte, lockte sie wie eine wilde Blume die Wespen an, und da sie noch dazu von Natur aus fröhlich und immer zum Lachen aufgelegt war, mochte jeder von den jungen Burschen mit ihr anbändeln.

[....]

Was ihr Aussehen anging, so gehörte Hei-sao keineswegs zu der Sorte von schönen und anmutigen Frauen, die gepuderten Pfirsichblüten [gleichen]. Ihr Teint war dunkel, ihre Gestalt schlank und hochgewachsen, kräftig wie die eines Jungen. Vielleicht deshalb, weil sie, bereits Mutter eines Kindes, doch noch immer den drallen Wuchs eines Dorfmadchens hatte, war sie in den Augen der jungen Männer genauso faszinierend wie eine himmlische Fee 天仙. 3)

Hei-sao heiratet bereits mit 18 den attraktiven Yü-ch'üan 玉泉 und muß schon bei der Hochzeit feststellen, daß sein Äußeres nicht seinen inneren Werten entspricht: Er macht ihr Vorwürfe, daß sie den Brigadesekretär, der ihm beruflich von Nutzen sein könnte, aus Rache für seine Anzüglichkeiten unter den Tisch getrunken hat. Nach drei Jahren erleidet ihr Mann in den Kämpfen der Kulturrevolution eine tödliche Verwundung. Im Dorf werden Wetten abgeschlossen, wie bald die junge Witwe mit dem kleinen Kind wieder heiraten wird, da sie offensichtlich

1) Yü-hua 9, 1981; Hsiao-shuo hsüan-k'an 11, 1981; Iso-p'in yü cheng-ming 2, 1982.

2) Pei-ching wen-i nien-chien 1983, S. 166f.

3) Chao Pen-fu, "'Ju-hsien' tse-ou chi'", Hsiao-shuo hsüan-k'an 11, 1981, S. 30.

wenig Trauer an den Tag legt. Doch Hei-sao fürchtet eine neue Bindung und sorgt lieber allein für die blinde Schwiegermutter und das Mädchen. Nach wie vor sind Verehrer zur Stelle. Sie verabredet sich, ohne zu erscheinen (das Ying-ning-Motiv?), doch die Versetzten geben die Hoffnung nicht auf, daß sie doch einmal kommt. Schließlich findet sich eine passende Formel für ihre Haltung:

Hei-sao ging niemals zu Verabredungen und ließ auch nichts bekannt werden. Sie wußte nur zu gut, daß man, kämen diese Dinge in Umlauf, bald Falsches für bare Münze nehmen würde. Für eine junge Witwe hätte das verhängnisvolle Folgen gehabt. Ganz zu schweigen davon, daß Hei-sao oft Mitleid mit den Burschen hegte: Immerhin hatten diese Junggesellen noch schwerere Zeiten als eine Witwe!

Man konnte so leicht mit ihr flirten, und doch war es so schwierig, ihr wirklich nahe zu kommen; sie war verführerisch wie eine himmlische Fee, raffiniert wie eine Füchsin. Einmal saßen die Burschen beisammen und diskutierten über Hei-sao, als irgendjemand einen Seufzer ausstieß: "Ach! Hei-sao ist wie eine Fuchsfee!" Der Junge hatte sicher einmal das Liao-chai gelesen. Der Ausspruch fand sofort die Zustimmung der übrigen: "Fuchsfee? Na klar! Sie ist eine Fuchsfee!"

"Fuchsfee", wen wirst du am Ende verführen? 1)

Hei-sao sorgt für ihren Nachbarn zur Linken, dessen Frau gynäkologisch so schwer erkrankt ist, daß er schon heimlich auf ihr Ableben und eine neue Heirat hofft. Alle tippen auf ihre Verbindung mit dem "Strohwitwer". Bald beginnt Hei-sao sich aber auch um ihren Nachbarn zur Rechten, den mürrischen Einzelgänger Wan 萬, zu kümmern, der als Verwandter ihres verstorbenen Mannes schon an der Hochzeitsfeier teilgenommen hatte und sie immer nur abfällig als "billige Ware" taxiert. Sie kocht heimlich in seiner Abwesenheit für ihn, bringt seinen Haushalt in Ordnung - der alleinstehende Mann vermutet sinnigerweise zunächst den Geist seiner verstorbenen Mutter dahinter. Zielbewußt umgarnt sie ihn mit mütterlicher Fürsorge, pflegt ihn dann gesund. Er wird schließlich "erobert". Die Szene "Yang Kuei-fei im Bade"² bringt nur noch einmal mehr ihre Dominanz vor seiner "Kapitulation" in der Heirat zum Ausdruck: Wan beobachtet sie beim Bad im Fluß, nimmt ihre Kleider und zwingt sie, nackt herauszusteigen. Als sie entschlossen auf ihn zukommt, läuft er entsetzt davon.

Die Heldin Hei-sao, das macht nicht nur der Spitzname "Fuchsfee"

1) Chao Pen-fu, op.cit., S. 34

2) Cf. Ko P'ing, "Pu chien-k'ang te ai-ch'ing miao-hsieh. Tu hsiao-shuo "Hu-hsien" tse-ou chi' ju-kan", Iso-p'in yü cheng-ming 2, 1982, S. 49, Sp. 2.

deutlich, trägt unverkennbar Züge der Liao-chai-Füchsinnen. Sie bewegt sich eigenständig, jenseits der Konventionen und wird gerade dadurch zur Attraktion der männlichen Dorfjugend. Im freien Umgang mit diesen Männern bestimmt sie die Spielregeln, und sie ist es auch, die sich nach langer Prüfung für den geeignetsten Partner entscheidet und ihn systematisch für sich gewinnt. Die neckische, fatale Füchsin spielt sie bei den Verabredungen, die hilfreiche, gute, wenn sie sich heimlich als Haushaltshilfe betätigt. Der Autor scheint eine realistische Umsetzung der von ihm geschätzten Füchsinnengestalten aus dem LCCI beabsichtigt zu haben; deren rätselhaftes Verhalten er nun realistisch und psychologisch erklärbar durch die Wahl einer eheerfahrenen Witwe (die Dirne hat in der VR nichts mehr zu suchen) als Hauptperson plausibel macht.

Es spricht nur für die Güte der Erzählung, daß zahlreiche chinesische Zeitschriften entsprechende Reaktionen abgedruckt haben, in denen die Kritiker auch untereinander in angeregte Diskussion getreten sind.

Negative wie positive Kritiken halten sich in etwa die Waage und werfen immer wieder die gleichen Fragen auf: Inwiefern dem Autor ein realistisches Bild der Dorfjugend in den 70er Jahren gelungen, die Personen glaubwürdig dargestellt, die künstlerischen Mittel zulässig und im Rahmen des sozialistischen Realismus akzeptierbar seien u.s.w. So gibt sich der erste erschienene Artikel¹ grundsätzlich positiv. Die Erzählung zeige eine praktisch denkende Dorffrau, das Leben auf dem Lande sei mit einfachen Worten dargestellt, sie sei mit Humor gewürzt und vermeide in der Personendarstellung Stereotypen.

Dagegen taucht bei Kao Ch'i-hsiang² wie bei Ko P'ing³ das Adjektiv "ungesund" bereits als Wertung im Titel auf. Beide Kritiker stört besonders - und dies ist für die meisten der Stein des Anstoßes - die Beschreibung der männlichen Dorfjugend, die mit "Wespen" und "Wölfen" verglichen wird und anscheinend nur Frauen im Kopfe hätte. Ko P'ing bemängelt des weiteren die Liao-chai-ähnliche Liebesbeziehung von Hei-sao und Wan, Unvereinbarkeiten in ihrer charakterlichen Darstellung sowie unnötige Längen der Handlung. Auch Hsi Wei⁴, der sonst durchaus

1) Ch'en Ssu-ho, "Nung-min te ai-ch'ing. Chien-p'ing '"Hu-hsien" tse-ou chi'", Wen-hui pao, 24.11.1981, S. 3.

2) Kao Ch'i-hsiang, "Pu chien-k'ang te ch'ing-ch'ü", Chung-kuo ch'ing-nien pao, 14.1.1982.

3) Ko P'ing, op.cit., S. 49f.

4) Hsi Wei, "Ai-ch'ing mei-yu ch'eng-wei i-chung kan-jao. '"Hu-hsien" tse-ou chi' ai-ch'ing miao-hsieh", Iso-p'in yü cheng-ming 2, 1982, S. 47f.

positiv urteilt, hält die Schilderung der Dorfburschen ebenso wie den Teil, in dem sich Hei-sao um Shih kümmert, für mißlungen.

Strammen Parteikurs vertritt ein fünfter¹, der dem Autor Chao Pen-fu vorwirft, "die Wahrheit nicht in den Tatsachen zu suchen", d.h. nicht das real existierende sozialistische China darzustellen, wo doch der Lebensstandard in den letzten Jahren beträchtlich gestiegen sei. Die Forderung, daß Kunst einen pädagogischen Zweck zu erfüllen habe, sehe er gleichfalls in "Hu-hsien" nicht erfüllt.

Direkt gegen diesen "Verriß" wendet sich der Artikel von Liu Sung², der ihm vorwirft, das Hauptthema der Erzählung verkannt zu haben.

Etwas differenzierter argumentieren Hsing Nien-hsüan und Li Te-ch'eng³, die die Diskrepanzen in den verschiedenen Kritiken als konstruktiv empfinden und dem Autor, ohne ihm die an sich gute Konzeption in Abrede zu stellen, einige künstlerische Mißgriffe nachweisen wollen. Ein Vorwurf betrifft die "naturalistische Färbung" der Erzählung. Ihr größter Fehler sei allerdings, daß sie dem Ansehen der Klassen Schaden zufügen - wenn beispielsweise das Dorfleben zu rückständig dargestellt werde. (Hsing und Li stellen in dem Zusammenhang auch Vergleiche mit dem stark geschönten Film "Mu-ma-jen" 牧馬人⁴ an.)

Gemein ist den Kritiken eine Tendenz zur Verwechslung von Fiktion mit Wirklichkeit, gespiegelt an den eigenen Vorstellungen von Realität, die in der moralischen Bewertung bzw. Verurteilung von Personen und ihren Handlungsweisen gipfelt. Dabei wird immer wieder übersehen, daß ein literarisches Werk nicht unbedingt an der Welt der Fakten zu messen ist und bestenfalls als "hypothetisch" angesehen werden sollte.⁵ Der Ambivalenz der Kritiken ist zu entnehmen, daß der Autor mit seiner Darstellung der "Fuchsgöttin" zwar eine nach wie vor beliebte, in Liao-chai-Tradition stehende Frauengestalt geschaffen hat, dennoch aber - und das zeigt das Presseecho - mit der Beziehung zwischen den Geschlechtern und dem Thema einer dominierenden, sexuell unabhängigen Frau, ein "heißes Eisen" aufgegriffen hat.

-
- 1) Sun Nai-ch'ang, "P'ing "'Hu-hsien" tse-ou chi'", Chiang-su ch'ing-nien 2, 1982, S. 22-25.
 - 2) Liu Sung, "Shih-shih ts'ai-neng ch'iu-shih. Tui i-p'ien p'ing-lun te p'ing-lun", Yü-hua 4, 1982, S. 69-72.
 - 3) Hsing Nien-hsüan u. Li Te-ch'eng, "Ch'uang-tso te ch'i-t'u. Yeh-t'an "'Hu-hsien" tse-ou chi'", Yü-hua 7, 1982, S. 78-80.
 - 4) Shanghai 1982.
 - 5) Cf. Northrop Frye, Anatomy of Criticism. Four Essays, S. 74.

8.3. David Garnetts Lady into Fox

Der Westen hält immerhin eine - wenn auch wenig bekannte - Antwort zur chinesischen Fuchsliteratur bereit. Die 1922 entstandene, preisgekrönte groteske Novelle des englischen Romanschriftstellers David Garnett (1892 - 1982), die 1952 auch ins Deutsche übertragen wurde (Meine Frau die Füchsin) ist in ihrer satirisch-phantastischen Form fast ein Abgesang und eine Persiflage auf die nach 1900 ausklingende Femme-fatale- Literatur.

Wir finden zunächst, in ähnliche Motive verkleidet wie in den chinesischen Novellen, doch in englische Gefilde verlegt, eine recht vertraut anmutende Handlung. Ähnlich wie in den chinesischen Vorbildern führen genaue Beschreibungen (im altertümelnden Stil des 18. Jhs.) von Ort, Zeit und Personen in scheinbar realistischer Weise zu dem ebenfalls sachlich-kühl geschilderten, merkwürdigen Ereignis hin.

Ein gewisser Richard Tebrick, begüterter Besitzer eines Landhauses, der seit einem Jahr verheiratet ist, nimmt eines Tages seine Frau Silvia, geb. Fox, zu einem Spaziergang mit, um eine Jagd zu beobachten. Dabei verwandelt sie sich in eine kleine hellrote Füchsin.

An dieser Stelle müßte nun, laut chinesischer Vorlage, die Meute der Jagdhunde sie zu Tode hetzen. Dieses Ende ist auch bei Garnett vorgesehen, für den Leser aber noch lange nicht vorhersehbar, da nun erst die eigentliche Handlung beginnt. Tebrick bringt die Fuchsgattin unbemerkt nach Hause und lebt zurückgezogen von aller Welt, da niemand die Metamorphose bemerken soll, weiter mit ihr zusammen. Die Art, wie er sich mit dem veränderten Zustand arrangiert und der Füchsin die gleiche Zuneigung entgegenbringt wie zuvor der Menschenfrau, stellt gerade dieses vorherige Verhältnis in Frage und ironisiert zwischen den Zeilen die Mann-Frau-Beziehung selbst.

He propped her up in an armchair with some cushions, and they took tea together, she very delicately drinking from a saucer and taking bread from his hands. All this showed him, or so he thought, that his wife was still herself; there was so little wildness in her demeanour and so much delicacy and decency, especially in her not wishing to run naked, that he was very much comforted, and began to fancy they could escape the world and live always alone. 1)

So ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß die Frau nun erst, als

1) David Garnett, Lady into Fox and A Man in the Zoo, S. 19; übers. ins Deutsche als Meine Frau, die Füchsin (nicht eingesehen).

Füchsin, allmählich eine Form der Individualität und des eigenen Willens entwickelt, vom Mann als Verwilderung angesehen, der auch nach der Verwandlung noch damenhaftes Benehmen erwartet.

"Are you not ashamed, Silvia, to be such a madcap, such a wicked hoyden? You who were particular in dress. I see it was all vanity - now you have not your former advantages you think nothing of decency." 1)

Zu seinem Entsetzen lauert sie Enten auf, frißt nur noch unter dem Tisch und will auch nicht mehr mit ihm Karten spielen. Seine Angst, sie könnte ihm weglauen (und einem Hund zum Opfer fallen) wird immer größer. Ihr Tiersein, d.h. eigentlich ihr verändertes Verhalten, wird so zum Gleichnis für die Furcht vor der Entdeckung des anderen Geschlechts, vor der Frau und ihrem "fremden" Wesen.

Thus he was again to suffer, and though the pain of knowing her treachery to him was nothing to the grief of losing her, yet it was more insidious and lasting. '...'

But you must consider that he had never been deceived once by his wife in the course of their married life. No, she had never told him as much as one white lie, but always been frank, open and ingenuous as if she and her husband were not husband and wife, or indeed of opposite sexes. Yet we must rate him as very foolish, that living thus with a fox, which beast has the same reputation for deceitfulness, craft and cunning, in all countries, all ages, and amongst all races of mankind, he should expect this fox to be as candid and honest with him in all things as the country girl he had married. 2)

Schließlich verschwindet die Fähe Silvia, und Tebrick findet sie erst nach langer Zeit mit einem Wurf junger Füchse wieder. Er besucht "seine Familie" regelmäßig im Wald, tauft die "Kinder", bis eines Tages ein Rivale, der wirkliche Vater der Jungen, also ein Fuchsrüde, auftaucht. Der betrogene, von Eifersucht gequälte Ehemann gibt auch hier in seinem Verhalten wieder Allzumenschliches der Lächerlichkeit preis. Und erst seine Absage an solche Regungen zeigt die Fragwürdigkeit gesellschaftlicher Normen auf:

At that moment all human customs and institutions seemed to him nothing but folly; for said he, "I would exchange all my life as a man for my happiness now, and even now I retain almost all of the ridiculous conceptions of a man. The beasts are happier and I will deserve that happiness as best I can." 3)

Doch die Jagdsaison setzt dem ruhigen Leben des schließlich einsichtig

1) Garnett, op.cit., S. 45.

2) Ibid., S. 79.

3) Ibid., S. 121.

und zufrieden gewordenen Tebrick ein Ende und versorgt die, in all ihrem Realismus und ihrer gleichnishaften Zweideutigkeit doch immer künstlicher und gezwungener wirkende Handlung, mit dem angemessenen Schluß: Die vor den Hunden fliehende Füchsin wird in den Armen ihres Menschengemahls zerfleischt.

Anfang und Ende der Novelle stehen somit in der chinesischen Tradition, doch wurde die Handlung auf völlig andere Weise abgewickelt. In Metaphern gefaßte innere Vorgänge stehen im Mittelpunkt. Anders als ein chinesischer Autor, bei dem die unwiderstehliche Menschenfrau (nur am Rande in ihrem eigentlichen Füchsinnendasein bzw. nur in ihrer Todesstunde gezeigt) im Zentrum der Handlung steht, verarbeitet Garnett den Stoff. Er nimmt die Verwandlung beim Wort und konstruiert sie bis zum Exzess durch, um das Menschsein selbst zu relativieren, während der chinesische Text die tierische Form als die niedrigste und beschämendste darstellt.

Zeitgenossen wollten in der Gestalt der fuchsverwandelten Ehefrau Sylvia - deren Mädchenname "Fox" einzig die Erklärung für ihre Metamorphose liefert - zumeist eine Metapher für die Frau als "Hausdrachen" sehen. Parodien wie Laurence Housemans Lady into George Fox folgten.¹

Es ist jedoch eher anzunehmen, daß Garnett, der aus einer berühmten Literatenfamilie stammt, bereits mit chinesischen Vorlagen, spätestens über Giles' Übertragungen aus dem LCCI vertraut war.

Die von Wang Chi-chi stammende Novelle ("Jen-Shih, or the Fox Ladies") wurde 1946 offenbar erstmals in die Anthologie phantastischer Erzählungen And the Darkness Falls aufgenommen.² In der gleichen Anthologie findet sich auch eine Gogolübersetzung von Garnetts Mutter Constance, einer bedeutenden Russischübersetzerin.

Im Jahr 1946 erschien auch die fragmentarische Erzählung von Abraham Merritt (1884 - 1943), "The Fox Woman", die unverhüllt auf den chinesischen Hintergrund zurückgreift. Die Geschichte spielt in China, wo ein Fuchsgeist vom Kind einer schwangeren Toten Besitz ergreift, um deren Schicksal zu rächen. Das Fragment wurde von Hannes Brok (1914 - 1964) in Blue Pagoda wenig gelungen zu Ende geführt.³

Solche Marginalien zeigen, daß die chinesische Fuchsgeisterthematik im Westen gerade bei Aufkommen der phantastischen Literatur auf besonderes Interesse stieß.

1) Everett F. Bleiler (Hg.), The Guide to Supernatural Fiction, S. 199.

2) Ibid., S. 285.

3) Ibid., S. 361.

Teil 9: Zusammenfassung und Schluß

In der vorliegenden Studie wurde der Versuch unternommen, die Gestalt der chinesischen Fuchsfee in ihrer Spiegelung am westlichen Femme-fatale-Begriff vom Zeitpunkt ihres Aufkommens bis in die Gegenwart im längsschnittlichen Verfahren durch die chinesische Literaturgeschichte zu verfolgen. Zur theoretischen Einordnung der Studie wurden in der Einleitung (Teil 1) drei relevante Punkte (der Typus "Femme fatale", Topos- und Motivforschung, "Fantasy"-Literatur) im Lichte verschiedener Lehrmeinungen diskutiert.

Es schien dabei nötig, auf mögliche Gründe und Ursachen für die Entstehung des Fuchsgeisterglaubens einzugehen, nach Erklärungsmustern für die dem Tier Fuchs widerfahrene "Aufwertung" zu suchen (Teil 2). Einige ethologische Merkmale, wie etwa der Aufenthalt bei Gräbern, erklären nur unzureichend die spätere Nähe zu Totengeistern. Eine einzige hanzeitliche Quelle (Shuo-wen chieh-tzu) gibt dazu positive Auskunft.

Mythologische Querverbindungen zwischen einer Trägerin des Clannamens "Dunkler Fuchs" (s. Iso-chuan, Ch'u-tz'u), die fatale Eigenschaften aufweist und dem Tier selbst sind ebenfalls nicht unbedingt schlüssig, wenn auch die Thematik der verderblichen Frau in gewisser Weise vorweggenommen scheint. Des weiteren klingt der erotische Aspekt späterer Fuchsgeschichten in der Metapher "Fuchs" für einen auf Freiersfüßen wandelnden, einsamen Mann bereits an (Shih-ching).

Hätte es mit diesen Hinweisen in vorhan- und hanzeitlichen Quellen sein Bewenden, müßten indische Einflüsse (Fuchs-Mensch-Verwandlungen infolge buddhistischer Inkarnationslehre) vorrangig in Betracht gezogen werden. Doch scheint der "neunschwänzige Fuchs" als legendäres Fabelwesen (im Gefolge der Hsi-wang-mu auf hanzeitlichen Grabreliefs) und Glückssymbol (Wu-yüeh ch'un-ch'iu) eine recht eigenständige Entwicklung durchgemacht zu haben und ein Produkt des Volksglaubens zu sein.

Ebenso unabhängig wirken folgende Phänomene: Zur Han-Zeit werden Füchse als schamanische Medien eingesetzt (Shih-chi). Auch Fälle von Fuchsbesessenheit sind um diese Zeit bereits dokumentiert (Chiao-shih i-lin). Im Hsüan-chung-chi (3./4. Jh. ?) sind schließlich Details über die Verwandlungsfähigkeit des Fuchses und ihre Umstände in wissenschaftlicher Akribie aufgezeichnet. Hier taucht erstmals der Begriff "Himmelsfuchs" auf, der in den folgenden Erzählungen eine zum neunschwänzigen Fuchs diametrale Rolle spielt. Er wirkt unheilverkündend bis unheilvoll, ohne daß er zu töten wäre. Er verwandelt sich jedoch im

Unterschied zum bezwingbaren "wilden Fuchs" nicht.

Erste, nichtsdestoweniger bereits für die spätere Rezeption typische Fuchsmetamorphosengeschichten entstehen in der Liu-ch'ao-Zeit (Teil 3). Die Sammlung Sou-shen-chi dürfte als repräsentativ gelten. Darin erscheint die Erzählung von der verdorbenen A-tzu, die den verführten Mann schließlich selbst als halbes Tier zurückläßt, durch einen wohl nachgeschobenen Schluß als Geschichte einer ursprünglich lasterhaften Menschenfrau, die zur Strafe in eine Füchsin verwandelt wurde, erklärt. Doch nur dieser Episodennachsatz zieht eine Verbindungslinie zur buddhistischen Vergeltungslehre. In den meisten späteren Erzählungen wird auf das eigentliche Fuchssein des dämonischen Wesens verwiesen. Zur Ch'ing-Zeit ist die zur Strafe in eine Füchsin inkarnierte Frau häufiger anzutreffen (Hsing-shih yin-yüan).

Ein weiterer Femme-fatale-Ansatz wird im Lo-yang ch'ieh-lan chi deutlich, wo die vom Ehemann als Füchsin Entlarvte ihren Abgang damit krönt, ihn kahlzuscheren. Die ungewöhnliche Häufung solcher Vorfälle wird mit der gleichzeitigen Regierung eines weiblichen Herrschers in Verbindung gebracht. Es ist dies der erste indirekte Versuch, eine Regentin mittels unseliger Vorkommnisse mit Fuchsgeistern zu diffamieren.

Gleichzeitig existieren bereits Geschichten von "normalen" Ehen mit Füchsinnen wie im Yu-ming-lu, die aber gewöhnlich in irgendeiner Form unglücklich enden.

Zur T'ang-Zeit ist ein deutlicher Sprung in quantitativer und qualitativer Hinsicht zu verzeichnen (Teil 4). Der Fuchsglaube im Volk hat kultische Ausmaße erreicht, die durch das Sprichwort im Ch'ao-yeh ch'ien-t'ai ("Wo kein Fuchsdämon, wird kein Dorf bewohnt") wohl hinreichend charakterisiert sind. Das bisher vorwiegend im bäuerlichen Milieu spielende Geschehen verlagert sich zunehmend in die Welt der Beamtenliteraten. Der Himmelfuchs verschmilzt mit der Gestalt des neunschwänzigen Fuchses (Yu-yang tsa-tsu), wobei die jeweils positiven Eigenschaften des einen durch die negativen des anderen relativiert werden.

Der Glaube an das Auftreten von Füchsinnen in Gestalt verführerisch-schöner Frauen ist inzwischen so verbreitet, daß auch angesehene Literaten in offiziellen Verlautbarungen auf das Bild der "Fuchschönheit" zurückgreifen, um damit - ihrer Meinung nach gefährliche, weil zu mächtige - Menschenfrauen in versteckter Form anzugreifen. Die T'ang-Kaiserin Wu wird nicht nur mit diesem Etikett, das ihr bis in die

heutige Geschichtsschreibung und Dramatisierung historischer Stoffe anhaftet, belegt (Proklamation des Lo Pin-wang), sie wird auch durch ihre Begünstigung eines falschen "Fuchsbodhisattva" direkt mit diesem dämonischen Umfeld in Verbindung gebracht und schließlich gar als "Füchsin unter Menschen" im Ming-Roman P'ing-yao-chuan mit einer "echten" Füchsin konfrontiert. In ähnlicher Weise warnt Po Chü-i in seinen Balladen vor Menschenfrauen von "füchsischer Schönheit", die die von Fuchsgeistern drohenden Gefahren noch überträfen. Anspielungen auf Ta-chi, Pao-ssu und Yang Kuei-fei liefern die Grundlage für eine bald darauf endgültige Dämonisierung historischer Schönheiten.

Die T'ang-Zeit verzeichnet aber auch die Blüte der sog. ch'uan-ch'i-Novellen, die in der Hauptsache um das Liebesthema und die Gestalt der Kurtisane bzw. "gefallenen Frau" kreisen. Eine wichtige Variante dieser Protagonistinnen sind die Fuchsfeen. Während Füchse in der chih-kuai-Literatur noch vorwiegend schlau und lüstern, in ihrem Verhalten tierisch-unberechenbar waren, werden allmählich menschlich-lebendige Gestalten mit charakterlich fest umrissenen Konturen gezeichnet.

Ein Dreh- und Angelpunkt für die spätere "Fuchsliteratur" ist die Geschichte der Füchsin Jen ("Jen-shih-chuan"). Sie enthält in kunstvoller Weise kombiniert fast alle wichtigen Elemente einer Fuchsgeistererzählung und stellt zwischen den Zeilen das Leben einer t'angzeitlichen Kurtisane dar, ohne ganz die übernatürlichen Eigenschaften ihrer Trägerin vergessen zu machen. Die Schilderung des Todes der Fuchsfee Jen-shih enthält deutliche Parallelen zu dem tragischen Ende der Konkubine Yang Kuei-fei - auch wieder eine Rückbindung an historische Vorgänge. (Spätestens hier wird deutlich, daß es sich bei der Verwendung des Etiketts "Femme fatale" für die chinesische Fuchsfee in vielen Fällen um ein eurozentristisches Überzeichnen handelt.)

Noch ist der Fuchsfrau kein endgültiges Happy-End mit ihrem menschlichen Liebhaber beschieden, so sehr sie sich der Rolle einer vorbildlichen Geliebten oder Gattin angepaßt hat. Die meisten Geschichten enden mit ihrem Tod, bestenfalls aber mit Trennung.

Sungzeitlichen Fuchserzählungen (z. B. Ch'ing-so kao-i) lehnen sich stark, wenn auch in weniger gelungener, schwerfälligerer Weise an ihre T'ang-Vorbilder an (Teil 5). Mangel an Plotneuheiten wird durch verstärkte Konzentration auf erotische Elemente der Handlung ausgeglichen oder durch bewußte Gegensätze zu Details in Vorgängerwerken ersetzt. Ein zeitliches begrenztes, harmonisches Zusammenleben mit einem

Menschengemahl ist zwar möglich, aber nach wie vor endet die Geschichte für Füchsin und/ oder Helden wenn nicht unglücklich, so doch durch Trennung.

Der Fuchsgeisterglauben im Volk wurde von der konfuzianischen Beamtenschaft nicht geduldet. Kultische Handlungen, die besonders zu Notzeiten unter dem Einfluß von Magiern oder Schamanen in verstärktem Maße erfolgten, suchte man durch Verwüstung der betreffenden Tempel und Kultstätten zu unterbinden.

In Japan erscheint als offensichtlicher Import aus China im 12./13. Jh. die in Verbindung mit historischen Schönheiten zum fatalen Monster gesunkene Gestalt des neunschwänzigen Fuchses. Gempei seisuiki, Kagakushū u. a. Werke ziehen über die mehrmalige Inkarnation der neunschwänzigen Füchsin in berühmte, verderbliche Frauengestalten eine direkte Verbindung von Indien über China nach Japan.

Die Geschichte einer dieser Gestalten, Ta-chis, in ihrer Identifizierung mit dem dämonischen Tier, wird hauptsächlich zur Ming-Zeit (Teil 6) Gegenstand der Romanliteratur mit einer umfangreichen Rezeptionsgeschichte (Wu-wang fa Chou p'ing-hua, Lieh-kuo chih-chuan, Feng-shen yen-i). Ähnliches widerfährt einer Konkubine aus der Han-Zeit, Ho-te, Hauptgestalt des erotischen Romanes Chao-yang ch'ü-shih. Sie erlebt ihr Schicksal als Strafkarnation für ihr lasterhaftes Treiben als neunschwänzige Füchsin.

Die dem Roman P'ing-yao-chuan von Lo Kuan-chung hinzugefügten 20 Kapitel von Feng Meng-lung weihen dem Leser ebenfalls in die frühere, fuchsische Existenz einiger Hauptpersonen ein. Sie sind zugleich die Summa der bis dato bedeutenden Fuchsliteratur, die ausgiebig zitiert wird. Der volkscundliche Aspekt ebenso wie literarische Femme-fatale-Reminiscenzen des Fuchsgeisterglaubens finden sich gleichermaßen auf unterhaltsame Weise über das Werk verstreut.

Mit P'u Sung-lings Liao-chai chih-i wird zur Ch'ing-Zeit (Teil 7) nicht nur ein Standardwerk der Novellen-, sondern auch der Fuchsgeisterliteratur geschaffen. Seine berühmten Fuchsinnengestalten, Ying-ning, Ch'ing-feng, Hsiao-ts'ui u. a., sind lebensnahe Schilderungen beeindruckender, schöner und sympathischer Frauengestalten, die teilweise Menschenkinder gebären und mit dem Menschengemahl auf Dauer glücklich leben. (Böse Fuchsinnen sind übrigens unfruchtbar.) Dabei wird oft vergessen, daß diese vorbildlichen, unsterblichen Göttinnen ähnlichen Fuchsfeen noch immer Merkmale von Außenseiterinnen tragen, deren Verhalten in der damaligen Gesellschaft kaum duldbar gewesen wäre.

Füchse dienen seit der Liu-ch'ao-Zeit auch als *Advocatus Diaboli*, halten menschlichen Schwächen einen Spiegel vor (Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi). Gegen Ende der Ch'ing ist die Thematik endgültig in alle Richtungen ausgelotet, die Handlungsvariablen sind erschöpft. Sie dienen nur mehr zur Eigenparodierung. In "Eine alte Füchsin spricht über schöne Frauen der Geschichte" - lebt nochmals andeutungsweise die alte Assoziation mit der historischen *Femme fatale* auf, um im gleichen Atemzug ad absurdum geführt zu werden.

Der Fuchskult scheint während der Mandschuherrschaft wieder erstarkt zu sein, was gewiß auch auf die schon zuvor größere Verbreitung des Volksglaubens im nördlichen Kernland der neuen Machthaber zurückzuführen ist. Außerdem kann man zu dieser Zeit bereits auf "neutralere" Berichte ausländischer Besucher zurückgreifen, die das exotische Thema nicht wie die einheimische Oberschicht mit Stillschweigen übergehen.

Es hat den Anschein, als habe sich über die Jahrhunderte seit der Han-Zeit im Volksglauben selbst qualitativ wenig verändert. Füchse sind gefährliche, negative Wesen geblieben. "Füchsin" ist nach wie vor ein starkes Schimpfwort für eine Frau. Auch das Phänomen der Fuchsbesessenheit ist noch im 20. Jh. zu beobachten (Teil 8) und kann zum Vorwand für Exorzismen werden (Hu-lan-ho chuan).

Die herkömmliche, überholte Fuchsliteratur verkommt in der Moderne zu einem Trivialgenre mit erotischem Ambiente.

Der männliche Held hat sich im Verlauf der Jahrhunderte mehr und mehr vom Opfer zum Komplizen entwickelt. Er ist schließlich "selbst schuld", wenn ihm durch die Fuchsgeliebte Übles widerfährt, meist hat er es nicht besser verdient. Das gilt vor allem für die von einer dämonischen Geliebten verführten, in himmlische Ungnade gefallenen Herrscher. "Gute" Fuchsfeen in späten Novellen (Anfänge Sung-, zumeist aber Ming- oder Ch'ing-Zeit) päppeln ihre Liebhaber gar wieder gesund, wenn der Umgang ihnen zu sehr geschadet haben sollte.

Auch die Umgebung der literarischen Füchsin ändert sich - fast möchte es scheinen - parallel zu dem der Frau in der Gesellschaft zugebilligten Wirkungskreis. Frühe Begegnungen finden noch mitten in der Wildnis statt, an "menschenleerem Ort" und auf einsamen Landstraßen. Zur T'ang-Zeit ist die Füchsin beim Spaziergang in der Stadt, auf dem Markt zu beobachten. In der Ch'ing-Zeit tragen sich eine Vielzahl der *Rendez-vous* im Wohnhaus selbst zu. Doch werden nach wie vor ältere Geschichten auch in diesem Punkte "zitiert", und fremde Durchreisende sind stets besonders "gefährdet". "Normale", d. h. Menschenfrauen, agieren in den

Fuchserzählungen, wenn überhaupt, meist als bedauernswerte, unglückliche Geschöpfe.

Durchgängig ist in der Literatur eine Entwicklung von der Füchsin als wilder, anonymer und fataler, erotisch-nymphomaner Geliebter zur lebensnah charakterisierten, hingebungsvoll-treuen und mütterlich-asexuellen Hausfrau zu beobachten. Allein die verderblichen Konkubinen von Herrschern erleben in ihrer Hochstilisierung zur neunschwänzigen Füchsin eine letzte, kaum überbietbare Verteufelung, die sich als solche zur Ch'ing-Zeit überholt hat und als Stereotyp zu langweilen beginnt.

Die Erzählungen der VR China üben naturgemäß Zurückhaltung bei der Schilderung überkommener Praktiken und Relikte des Aberglaubens, die im Widerspruch zu den angestrebten Modernisierungen stehen. Dennoch beweisen die zahlreichen LCCI-Ausgaben, -Aufbereitungen und -Nachfolgewerke sowie die über die Hintertür der Hsün-ken-Literatur wieder einbrechende Phantastik in der Erzählprosa, daß nach wie vor reges Interesse an der Thematik besteht. Die meisten Neuerscheinungen dieser Art sind allerdings im Bereich der Kinder- und Jugendliteratur zu finden.

In den letzten Jahren, so zeigt das Beispiel der beiden besprochenen Erzählungen, kommt die Gestalt der Fuchsfée erneut zum Vorschein - in "Hu-nü A-meng" als bedrückendes Zeugnis dörflichen Fuchsglaubens und in "'Hu-hsien' tse-ou chi" als liebevoll-spöttische Charakterisierung einer ungewöhnlichen, unkonventionellen Frau. Es sind dies jüngste Belege für die Dichotomie negativer Füchsinnen im Volksglauben und positiver Fuchsféen der Fiktion.

Schließlich ist auch der Westen vom "Zauber der Fuchsfée" nicht ganz unberührt geblieben. Es mag für komparative Zwecke interessant sein zu verfolgen, in welcher Weise Garnett seine Füchsin uminterpretiert hat und die westliche phantastische Literatur sich dieser Thematik annahm.

Auch wenn hin und wieder begleitende Hinweise zur Änderung der sozialen Stellung der Frau parallel zum Wandel des Füchsinnenimages angeboten wurden, war es nicht die Aufgabe dieser Arbeit festzustellen, inwieweit Entwicklung und Wandel des Fuchsféen-Motivs mit einer strukturellen Änderung der Stellung der Frau in der chinesischen Gesellschaft einhergingen. An diesem Punkte wären weiterführende und ergänzende Studien denkbar.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AFS	<u>Asian Folklore Studies</u>
AM	<u>Asia Major</u>
BD	<u>Herbert A. Giles, A Biographical Dictionary</u>
BMFEA	<u>Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities</u>
CH	<u>The Cambridge History of China</u>
ch.	<u>chüan</u>
CHSC	<u>Verlag Chung-hua shu-chü</u>
CKBT	<u>Chûgoku koten bungaku taikei</u> , Tokyo: Heibonsha 1975
CKBZ	<u>Chûgoku koten bungaku zenshu</u>
CKHSMC	<u>Chung-kuo hsüeh-shu ming-chu</u> , Hg. Yang Chia-lo, Taipei: Shih-chieh shu-chü
CKLSTT	<u>Chung-kuo li-shih ti-t'u chi</u>
CKLT	<u>Chung-kuo li-tai wen-hsüeh tso-p'in hsüan</u>
CL	<u>Chinese Literature</u>
CLEAR	<u>Chinese Literature. Essays, Articles, Reviews</u>
CTCC	<u>Chu-tzu chi-ch'eng</u> , Peking: CHSC 1959
CTS	<u>Ch'üan T'ang-shih</u>
CWT	<u>Chung-wen ta-tz'u-tien</u>
fol.	<u>folio</u>
h.	<u>hui</u>
HJAS	<u>Harvard Journal of Asiatic Studies</u>
JMJP	<u>Jen-min jih-pao</u>
JNCBRAS	<u>Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society</u>
KCTSCC	<u>Ku-chin t'u-shu chi-ch'eng</u>
KT	<u>Kanshi Taikan</u>
LCCI	<u>Liao-chai chih-i [hui-chiao hui-chu hui-p'ing pen]</u>
LCCICC	<u>Liao-chai chih-i chien-ch'ang chi</u>
M	<u>Morohashi Tetsuji, Tai Kan-Wa jiten</u>
MS	<u>Monumenta Serica</u>
MSOS	<u>Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen</u>
NOAG	<u>Nachrichten der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens</u>
NS	<u>Neue Serie</u>
NF	<u>Neue Folge</u>
OE	<u>Oriens Extremus</u>
PPTS	<u>Pai-pu ts'ung-shu</u>
SHKC	<u>Verlag Shang-hai ku-chi ch'u-pan-she</u>
SKCS	<u>Ssu-k'u ch'üan-shu ts'ung-mu [t'i-yao pien cheng]</u>
SPPY	<u>Ssu-pu pei-yu</u> , Taipei: 1965/66
SPTK	<u>Ssu-pu ts'ung-k'an</u> , Hg. Chü Yung, Shanghai: Commercial Press 1919-36
STTH	<u>San-ts'ai t'u-hui</u>
TH	<u>Tz'u-hai</u>
TP	<u>T'oung Pao</u>
TPKC	<u>T'ai-p'ing kuang-chi</u>
TPYL	<u>T'ai-p'ing yü-lan</u>
TSCC	<u>Ts'ung-shu chi-ch'eng [ch'u-pien]</u> , Shanghai: 1959
TT	<u>[Ch'ung-yin cheng-t'ung] Tao-tsang</u> , Taipei: <u>I-wen yin-shu kuan 1962ff.</u>
TY	<u>Tz'u-yüan</u>
YCLH	<u>Yüan-chien lei-han</u>
YWTT	<u>Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi</u>

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

	Seite
1 Plakate gegen Aberglauben, Gegend von Chungking, das zweite von links ist gegen den Fuchskult gerichtet Bildnachw.: Photo Martin Weindel	3
2 Comic mit dem Titel "Fuchsgeist" Bildnachw.: <u>Lao-fu-tzu</u> 222, 1984, S. 31	4
3 Umschlagillustration des Erzählbandes <u>Hu-li-ching</u> von Kuei Ku-tzu	5
4 a-b Fuchsstandbilder am Fushimi-Inari-Schrein, Kyoto, 1982 Bildnachw.: Eigenphotos	26
5 Neunschwänziger Fuchs im Hofstaat der Hsi-wang-mu, Han-Grabrelief Bildnachw.: Finsterbusch, <u>Verzeichnis und Motivindex</u> , Bd. 2, S. 271	49
6 S. Abb. 5 Bildnachw.: Finsterbusch, op.cit., a.a.O.; Loewe, <u>Ways to Paradise</u> , S. 109	50
7 S. Abb. 5 Bildnachw.: Finsterbusch, MS 1979/80, Abb. 16; "Ssu-ch'uan P'i-hsien Tung Han chuan-mu te shih-kuan hsiang", <u>K'ao-ku</u> 1, 1979, S. 500	50
8 Mondkröte und Hase, dreibeiniger Sonnenrabe und neunschwänziger Fuchs; Seidenmalerei im Grab 54 in Changsha/Ma-wang-tui Bildnachw.: An Chih-min, <u>K'ao-ku</u> 1, 1973, S. 50	50
9 Neunschwänziger Fuchs und Sonnenrabe, Han-Grabrelief Bildnachw.: Finsterbusch, MS 1979/80, Abb. 13; "Cheng-chou Hsin-t'ung-ch'iao Han-tai hua-hsiang k'ung-hsin chuan-mu", S. 48; Yüan K'ö, <u>Chung-kuo shen-hua chuan-shuo tz'u-tien</u> , S. 14.	51
10 Einchwänziger Fuchs, von Genius geführt, am Hofe der Hsi-wang-mu Bildnachw.: <u>Shan-tung Chia-hsiang Sung-shan fa-hsien Han hua-hsiang-shih</u> , S. 5	55
11 Neunschwänziger Fuchs, mingzeitlicher Holzschnitt Bildnachw.: STTH, Abt. "Niao-shou", ch. 4, fol. 25b	59
12 "Schwarzer Fuchs", mingzeitlicher Holzschnitt Bildnachw.: STTH, Abt. "Niao-shou", ch. 4, fol. 3b	59
13 Fuchs, mingzeitlicher Holzschnitt Bildnachw.: STTH, Abt. "Niao-shou", ch. 3, fol. 29a	62
14 "Fuchs", neuzeitlicher Holzschnitt (ca. 1928) von Ma T'ai (1885 -1935) Bildnachw.: <u>Ma T'ai hua-pao</u> , Bd. 2, Abteilung "Chung-wai pai-shou hua-p'u" B, S. 5	64

		Seite
15	"Gespensterfuchs", Holzschnitt von Tsukioka Yoshitoshi 月岡芳年 (1839 - 1892) Bildnachw.: Sälzle, <u>Tier und Mensch, Gottheit und Dämon</u> , S. 321	79
16 a	Fuchs bei der Vorbereitung zur Verwandlung, Holzschnitt von Ishikawa Gakuo 石川雅望 Bildnachw.: Yoshino, <u>Kitsune</u> , S. 46	81
16 b	Fuchs bei der Vorbereitung zur Verwandlung, Holzschnitt von Asai Ryōi 浅井了意 Bildnachw.: Yoshino: op. cit., S. 43	81
17	Lesender Fuchs, Ausschnitt aus einer der vier "Choju-Giga" 鳥獸戲画-Querrollen, Toba Sōjō 鳥羽僧正 (1053 - 1140) zugeschrieben, Tusche auf Papier, Kozan-ji, Kyōto Bildnachw.: Yoshino, op.cit., S. 58	89
18	Neunschwänziger Fuchs, ch'ingzeitlicher Holzschnitt Bildnachw.: KCTSCC, Bd. 93, ch. 70, S. 689	110
19	Fuchs schlägt Feuer aus seiner Rute, Angaben cf. Abb. 17 Bildnachw.: Nozaki, <u>Kitsuné</u> , S. 24	112
20	Buddha, umgeben von Maras und bösen Dämonen, E-Ingakyō 繪因里經-Langrollenbild, 8. Jh., Kyōtō, Daigoji, Hōonin Bildnachw.: Fontein/ Hempel, <u>China. Korea. Japan</u> , Abb. 294	113
21	Dakiniten, Kiyamaji, Okayama, Ochiaichō Bildnachw.: Bouchy, "Le renard", <u>Etudes mongoles</u> 15, 1984, S. 63	169
22	Die neunschwänzige Füchsin mit dem hundertjährigen Affen Songoku, Holzschnitt von Katsushika Hokusai 葛飾北斎 (1760 - 1849) Bildnachw.: Sälzle, op.cit., S. 320; verkleinert in Eberhard, <u>Symbole</u> , S. 96	194
23	Vertreibung der neunschwänzigen, goldhaarigen Füchsin, Holzschnitt von Hokusai (s. o.) Bildnachw.: Sälzle, op.cit., S. 327	198
24 a-c	Früheste Illustration aus dem Werk <u>Ch'üan-hsiang Wu-wang fa Chou p'ing-hua</u> (Ära Chih-chih 至治, 1321 - 1324), gedruckt von Herrn Yü 虞 in Chien-an 建安 und illustriert von Wu Chün-fu 吳俊甫; 24 a (ch. A, S. 7f.): Der neunschwänzige Fuchs ergreift Besitz vom Körper der Ta-chi; 24 b (ch. B, S. 53f.): Pi-kan versucht den Fuchs zu erschießen; 24 c (ch. C, S. 85f.): Bei Ta-chis Hinrichtung kommt ihre ursprüngliche Gestalt zum Vorschein Bildnachw.: Faksimiledruck, Peking: Wen-hsüeh ku-chi k'an-hsing -she 1956	203
25	Der neunschwänzige Fuchs ergreift von Ta-chis Körper Besitz, Illustration aus dem Roman <u>Hsin-k'an ching-pen ch'un-ch'iu wu-pa ch'i-hsiung ch'üan-hsiang Lieh-kuo chih-chuan</u> , Ära Wan-li 萬曆, Frühj. 1606), Hg. Yü	207

- Shao-yü, gedruckt von Yü Hsiang-tous San-t'ai-kuan
in Chien-yang
Bildnachweis: Kopie vom Microfiche des Romans, fol. 4a (?)
- 26 Fuchsfeen verwandeln sich in ihre Tiergestalt 214
zurück, Illustration zu der T'ang-Novelle "San-shui
hsiao-tu" 三水小牘 (umgangssprachl. Titel "Wang
Chih-ku yü hu Wan-an-shan" 王知古遇狐在安山)
von Huang Fu-mu 皇甫枚 (ca. 900), gezeichnet von
Hua Ch'i-min 华其敏
Bildnachw.: Ch'a-t'u-pen T'ang-tai ch'uan-ch'i hsüan-i, o.S.
- 27 Sitzender Fuchs, kürbisförmige Gefäße 216
Bildnachw.: Yoshino, op.cit., S. 65
- 28 Schwarze Fuchsdämonin als Schattenspielfigur 219
Bildnachw.: Broman, Chinese Shadow Theatre, Abb. 308:2
- 29 Illustration zur LCCI-Novelle "Chiu-hu", photomechanischer 274
Nachdruck aus einer ch'ingzeitlichen Steindruckausgabe aus
der Ära Kuang-hsü (1886), Verlag T'ung-wen shu-chü, Shanghai
Bildnachw.: [Hsiang-chu] Liao-chai chih-i [t'u-yung], Bd. 1
- 30 a Illustration zur LCCI-Novelle "Ch'ing-feng", s. Abb. 29 281
Bildnachw.: s. Abb. 29, Bd. 1
- 30 b Illustration zur LCCI-Novelle "Ch'ing-feng" von Tao Xuehua 281
Bildnachw.: Lu Yanzhou et al., Strange Tales, S. 51
- 31 Illustration zur LCCI-Novelle "Hu-hsieh" von Wang Hsüeh 291
-ming 王学明
Bildnachw.: Liao-chai ku-shih, S. 107
- 32 Illustration zur LCCI-Novelle "Ch'ou-hu" 295
Bildnachw.: s. Abb. 29, Bd. 3
- 33 Die Füchsin aus dem Hsing-shih yin-yüan, Zeichnung 299
von Jasper Deane
Bildnachw.: "Marriage as Retribution", Renditions
17&18, 1982, S. 53
- 34 Fuchstätowierung bei japanischem Fotomodell 329
Bildnachw.: Lui 4, April 1984, S. 168
- 35 Adlerdämon trägt menschverwandelte neun- 335
schwänzige Füchsin in den Klauen -
im Schnabel ist sie schon tiergestaltig;
Neujahrsbild gegen Dämonen
Bildnachw.: Doré, Researches into Chinese
Superstitions, Bd. 5, S. 199
- 36 Sein Fuchsschwanz verrät Ch'ang Ch'un-ch'iao (Karikatur) 342
Bildnachw.: Erling/ Graeve, Tigermaske und Knochen-
gespenst, S.86

BIBLIOGRAPHIE

A: Ostasiatische Literatur*

- A Ping 阿冰 , "'Liao-chai chih-i' tsa-t'an 聊斋志异杂谈 ,
Min-chien wen-i chi-k'an 民间文艺集刊 2, 1982
- AN Chih-min 安志敏 , "Chang-sha hsin fa-hsien te Hsi Han po-hua shih-t'an" 长沙新发现的西汉帛画试探, K'ao-ku 考古 1, 1973, S. 43-53
- ARAI Ken 荒井健 , Ri Ba 李贺 , Tokyo: Iwanami 1959
- Chan-kuo-ts'e 戰國策 , Shanghai: SHKC 1978, 3 Bde.
- CHANG Jen-jang 张棣禧 u. Li Yung-ch'ang 李永昶 , "'Liao-chai chih-i' ch'ing-chieh chien-lun" 聊斋志异情节简论 , Wen-hsüeh i-ch'an 文学遗产 1, 1982, S. 91-99
- "'Ying-ning' ch'ang-hsi" 婴宁常析 , LCCICC, S. 48-55
- CHANG Yen-ch'in 张燕瑾 , "Tung T'ai Hsi Hua Ko-cheng-ch'i. T'an 'Lien-hsiang' te i-shu kou-ssu" 东泰西华各争奇谈莲香的艺术构思 , LCCICC, S. 88-98
- CH'ANG Chen-kuo 常振國 u. Chiang Yün 降云 , "'Hsin shih-ssu niang' ch'an-hsi" 辛十四娘常析 , LCCICC, S. 189-197
- CHAO Ch'i-p'ing 赵齐平 , "Ch'ien-t'an 'Ch'ing-feng' te hsing-ko miao-hsieh" 浅谈青凤的性格描写, LCCICC, S. 23-32
- Chao Ching-shen 赵景深 , Chung-kuo hsiao-shuo ts'ung-k'ao 中国小说丛考 Tsinan: Ch'i Lu ch'u-pan-she 1980
- CHAO Li-sheng 赵俐生 , Chi Lung-chü lun-wen chi 寄陀居论文集 , o.O.: Chi Lu shu-she 1981
- Chao-hou i-shih 赵后遗事 , Verf. Ch'in Ch'un 秦西享 , Hsiang-yen ts'ung-shu 香豔叢書 4, H. 1, ch. 1, fol. 1aff.
- CHAO Pen-fu 赵本夫 , "'Hu-hsien' tse-ou chi" 狐仙择偶记 , Hsiao-shuo-hsüan-k'an 小说选刊 11, 1981, S. 30-41
- Ch'ao-yeh chien-tsai 朝野僉载 , Verf. Chang Tsu 張鷟 , PPTS
- CH'EN Chih-chung 陳執中 , "Hu-li-ching" 狐狸精 , Min-chien 民間 1-9, 1932, S. 54-56
- Ch'EN Ping-liang 陳炳良 , Shen-hua. Li-i. Wen-hsüeh 神話禮儀文學, Taipei: Lien-ching ch'u-pan she-yeh kung-ssu 1985
- CH'EN Ssu-ho 陳思和 , "Nung-min te ai-ching. Chien-p'ing 'Hu-hsien' tse-ou-chi" 农民的爱情简评狐仙择偶记 , Wen-hui pao 文匯報 , 24.11.1981, S. 3

* Werke vor 1919 und deren neue gegf. komm. Versionen, Lexika, Enzyklopädien, Anthologien etc. werden unter ihrem Titel aufgeführt. Nicht erwähnt sind die einschlägigen Hilfsmittel und Nachschlagewerke.

CH'EN Yin-k'o 陳寅恪, Yüan Po shih chien-cheng kao 元白詩箋證稿, Shanghai: SHKC 1978

CHENG Chen-to 鄭振鐸, Ch'a-t'u-pen Chung-kuo wen-hsüeh shih 插图本中國文學史, Hongkong: Shang-wu yin-shu kuan 1976, 4 Bde.

"Cheng-chou Hsin-t'ung-ch'iao Han-tai hua-hsiang k'ung-hsin chuan-mu" 鄭州新通橋漢代画像空心石專墓, Hg. Cheng-chou-shih po-wu-kuan 鄭州市博物館 Wen-wu 文物 10, 1972, S. 41-48

CHENG Yün-po 鄭云波 u. Wu Ju-yü 吳汝煜, Chung-kuo ku-tai t'ung-su hsiao-shuo. Yüeh-tu t'i-shih 中國古代通俗小說. 閱讀提示, T'ai-chou: Chiang-su jen-min ch'u-pan-she 1983

CH'ENG Yüan-san 程元三, "Ying-ning te hsiao-sheng" 嬰寧的哭声, Yü-hua 雨花 2, 1962, S. 33

Ch'eng-yü tz'u-tien 成語詞典, Hg. Ch'ang-chou-shih chiao-yü-chü 常州市教育 [Nanking]: Chiang-su jen-min ch'u-pan-she 1981

Chi-kung-chuan 濟公傳, Verf. Wang Meng-chi 王夢吉, Taipei: Ming-chia ch'u-pan-she 1982

Ch'i-hsiu lei-kao 七修類稿, Verf. Lang Ying 郎瑛, Shanghai: CHSC 1961, 2 Bde.

CHIANG Jui-tsao 蔣瑞藻 u. Chiang Chu-hsü 江竹虛, Hsiao-shuo k'ao-cheng 小說考證, Shanghai: SHKC 1984, 2 Bde.

Chiang-nan ti i-chia i-min chien ch'i-wen lu 江南第一家-民間奇聞表, Hangzhou: Che-chiang wen-i ch'u-pan-she 1983

CHIANG She-ching 江畚經, Li-tai hsiao-shuo pi-chi hsüan 歷代小說筆記選, Shanghai: Shang-hai shu-tien 1983

Chiao-shih i-lin 焦氏易林, Verf. Chiao Yen-shou 焦延壽, TSCC

Chien-teng hsün-hua 剪燈新話, Verf. Ch'ü Yu 瞿佑, Komm. Chou I 周蕺, Shanghai: CHSC 1962

Chien-teng yü-hua 剪燈余話, Verf. Li Ch'ang-ch'i 李昌祺, CKHSMC

Chin-P'ing-Mei 金瓶梅, Verf. Hsiao-hsiao-sheng 笑笑生, Taipei: T'ien-ho ch'u-pan-she o. J.

Chin-shu 晉書, Verf. Fang Hsüan-ling 房玄齡 et al., Peking: CHSC 1974, 10 Bde.

CHIN Wei-no 金維諾, "'Sou-shan-t'u' te nei-jung yü i-shu piao-hsien" 搜山圖的內容與藝術, Yüan-k'än 故宮博物院院刊 4, 1980, S. 19-22

Ch'ing-so kao-i 青瑣高議, Hg. Liu Fu 劉斧, Shanghai: SHKC 1983

Chiu-T'ang-shu 舊唐書, Verf. Liu Hsün 劉昫, Peking: CHSC 1975, 16 Bde.

CH'IU P'u 秋浦, Sa-man chiao yen-chiu 薩滿教研究, Shanghai: Shanghai jen-min ch'u-pan-she 1985

- CH'IU Yün 秋耘, "'Ying-ning' ch'ien-hsi" 嬰寧淺析, Pei-fang wen-hsüeh 北方文學 3, 1963, S. 61-62
- CH'IUNG Yao 瓊瑤, Pai-hu 白狐, Taipei: Huang-kuan tsa-chih she 1984
- CHOU Hsien-shen 周先慎, "Ching-mei te jen-hua. T'an 'Jen-shih chuan' tsai ku hsiao-shuo fa-chan chung ti i-i" 精靈的人化談任氏傳在古小說發展中的意義, Wen-shih chih-shih 12, 1982, S. 45-50
- , "Huan-shih hsiang-sheng, i-mao hsieh-shen. 'A-hsiu' ch'ang-hsi" 幼實相生以貌寫神阿綉常折, LCCICC, S. 304-313
- CHOU Leng-ch'ieh 周楞伽, Ch'a-t'u-pen T'ang-tai ch'uan-ch'i hsüan-i 插圖本唐代傳奇選譯, o.0.: Chung-chou ku-chi ch'u-pan-she 1984
- CHU I-hsüan 朱一玄, Liu Yü-ch'en 劉毓忱, "Hsi-yu-chi" tz'u-liao hui pien 西遊記資料匯編, o. 0. (Hunan): Chung-chou shu-hua she 1983
- Chu-tzu chi-ch'eng 諸子集成, Hg. Ts'ai Yüan-p'ei 蔡元培, Peking: CHSC 1959, 8. Bde.
- Ch'u-hsüeh-chi 初學記, Verf. Hsü Chien 徐賢 et al., Peking: CHSC 1962, 3 Bde.
- Ch'u-tz'u [pu-chu] 楚辭補注, Verf. Ch'ü Yüan 屈原, SPY
- Ch'ü-fu hsin-pien 屈賦新編, Hg. T'an Chieh-fu 譚介甫, Peking: CHSC 1978
- Chuang-tzu [tu-pen] 莊子讀本, Hg. Yeh Yü-lin 葉玉麟, Taipei: Ta-sha ch'u pan-she 1978
- Ch'üan-T'ang-shih 全唐詩, Hg. Ch'ing Sheng-tsu 清聖祖, Taipei: Fu Hsing Press 1974
- Ch'üan-T'ang-shih 全唐詩, Peking: CHSC 1979, 25 Bde.
- Ch'üan-T'ang-wen 全唐文, Peking: CHSC 1983, 11 Bde.
- Chung-kuo ch'eng-yü ta-tz'u-tien 中國成語大辭典, Hg. Lin Jung-t'ai 林榮泰, Taipei: Ming-chiang shu-chü 1981
- Chung-kuo hsi-ch'ü ch'ü-i tz'u-tien 中國戲曲曲藝詞典, Shanghai: Tz'u-shu ch'u-pan-she 1981
- Chung-kuo jen-ming ta-tz'u-tien 中國人知名大辭典, Hg. Tsang Li-ho 臧厲齋 et al., Shanghai: Shang-wu yin-shu-kuan 1912
- Chung-kuo ku-tien hsiao-shuo chiang-hua 中國古典小說講話, Hg. Chi-lin ta-hsüeh Chung-wen-hsi 吉林大學中文系 Kirin: Chi-lin jen-min ch'u-pan-she 1981
- Chung-kuo li-tai wen-hsüeh tso-p'in hsüan 中國歷代文學作品選, Hg. Chu Tung-jun 朱東潤, Shanghai: SHKC 1979-80, 6 Bde.
- Chung-kuo li-shih ti-t'u chi 中國歷史地圖集, Hg. T'an Ch'i-hsiang 譚其驤, Shanghai: Shang-hai ti-t'u ch'u-pan-she 1982, 8 Bde.

Chung-kuo ming-sheng tz'u-tien 中国名胜词典, Hg. Kuo-chia wen-wu shih yeh kuan-li-chü 国家文物事业管理局, Shanghai: Shang-hai tz'u-shu ch'u-pan-she 1981

Chung-kuo wen-hsüeh-chia ta-tz'u-tien 中国文学家大辞典, Hg. T'an Cheng-pi 谭正璧, Shanghai: Shang-hai shu-tien 1981

Chung-kuo wen-hsüeh shih. Kao-teng hsüeh-hsiao wen-k'o chiao-ts'ai 中国文学史高等学校文科教材, Peking: Jen-min wen-hsüeh ch'u-pan-she 1979, 3 Bde.

Chung-wen ta-tz'u-tien 中文大辞典, Hg. Chang Ch'i-yün 張其助, Taipei: Chung-kuo wen-hua yen-chiu-so 1962-68, 28 Bde.

Chung Yü-lung 鍾毓龍, Shang-ku shen-hua yen-i 上古神話演義, Hangzhou: Che-chiang wen-i ch'u-pan-she 1985

Enseki zasshi 燕石雜志, Verf. Takizawa Bakin 瀧澤馬琴, in: Nihon zuihitsu taisei 日本隨大成 19, Hg. Yoshikawa Keizo 吉川圭三, Tokyo: Yoshikawa Kobunkan

Erh-k'o pai-an ching-ch'i 二刻拍案驚奇, Verf. Ling Meng-chu 凌濛初, CKHSMC

Erh-ya 爾雅, Komm. Kuo P'u 郭璞, TSCC

Fa-yüan chu-lin 法苑珠林, Verf. Tao Shih 道世, SPTK

FAN Shu-fen 范淑芬, Yüan Chen chi ch'i yüeh-fu-shih yen-chiu 元稹及其樂府詩研究, Taipei: Wen-chin ch'u-pan-she 1984

Feng-shen yen-i 封神演義, Verf. Hsü Chung-lin (?) 洪仲林, Kanton: Kuang-tung jen-min ch'u-pan-she 1980, 2 Bde.

Feng-su t'ung-i 風俗通義, Verf. Ying Shao 應劭, TSCC

FU Hsi-hua 傅惜華, "Liu-ch'ao chih-kuai hsiao-shuo chih ts'un-i" 六朝志怪小說之存逸, Han-hsüeh. Bulletin du Centre Franco-Chinois d'études Sinologiques 1, 1944, S. 169-210

Gempei seisuiiki 源平盛實記, in: Teikoku bunko 帝國文庫, Tokyo: Hakubunkan 1894-1915

Han-Fei-tzu 韓非子, SPPY

Han-shih wai-chuan 朝詩外傳, Verf. Han Ying 韓嬰, TSCC

Han-shu 漢書, Verf. Pan Ku 班固, Peking: CHSC 1965, 12 Bde.

Han-te ch'eng-yü tz'u-tien 汉德成語詞典. Chinesisch-Deutsches Wörterbuch der sprichwörtlichen Redensarten, Peking: Shang-wu yin-shu kuan 1981

HAN Wei 韓偉, "Shih t'an 'Ya-t'ou' te jen-wu miao-hsieh" 試談雅头的人物描写, LCCICC, S. 204-213

Han Wei Liu-ch'ao pai-san ming-chia chi 漢魏六朝百三名家集, Hg. Chang Pu 張溥, o.O.: Hsin-shu t'ing, 5. Jahr der Ara Kuang-hsü (1879)

Han-yü ta-tz'u-tien, Hg. Lo Chu-feng, Shanghai: Shang-hai tz'u-shu ch'u-pan-she 1986[-90]

- HAYASHI Kaiichi 林鬼斗一, "Mino-kuni no okeru yama no ko-matsuri no su-rei" 美濃國に於ける山の講登の數例 "Minzokugaku 民俗学 2, 1930
- Hou-Han-shu 後漢書, Verf. Fan Yeh 范曄, Peking: CHSC 1965, 12 Bde.
- Hsi-hsiang-chi 西廂記 Verf. Wang Shih-fu 王實甫, Komm. Wang Chi-en 王季思, Shanghai: SHKC 1981
- HSI Wei 奚爲, "Ai-ch'ing mei-yu ch'eng-wei i-chung kan-jao. 'Hu-hsien' tse-ou chi', ai-ch'ing miao-hsieh" 愛情沒有成爲一種干戈, 狐仙擇遇記愛情描写, Iso-p'in yü cheng-ming 2, 1982, S. 47-48
- Hsi-yu-chi 西遊記, Verf. Wu Ch'eng-en 吳承恩, Peking: Jen-min wen-hsüeh ch'u-pan-she 1980, 3 Bde.
- HSIA Yüan-yü 夏元瑜, Chuan-shuo chung te tung-wu 傳說中的重物, Taipei: Chung-hua erh-t'ung ts'ung-shu 1980
- [Hsiang-chu] Liao-chai chih-i t'u-yung 詳注聊齋誌異圖咏, Verf. P'u Sung-ling 蒲松齡, Peking: Chung-kuo shu-tien 1981, 3 Bde. (photomechan. Nachdruck einer ch'ingzeitl. Steindruckausgabe von 1886, Verlag T'ung-wen shu-chü, Shanghai)
- HSIAO Chün 蕭軍, Hsiao Chün hsi-chü chi 蕭軍戲劇集, Harbin: Hei-lung-chiang jen-min ch'u-pan-she 1984, 2 Bde.
- HSIAO Hung 蕭紅, Hu-lan-ho chuan 呼蘭河傳, Hongkong: Chung-liu ch'u-pan-she 1980
- Hsiao-shuo tz'u-yü hui-shih 小說詞語匯釋, Hg. Lu Tan-an 陸澹安, Shanghai: SHKC 1979
- Hsin-chai-hsieh hsü 新齋諧畫, Verf. Yüan Mei 袁枚, in: Sui-yüan san shih chung 隋園三十種, CKHSMC
- [Hsin-chiao] Sou-shen-chi 新教搜神記, Verf. Kan Pao 干寶, CKHSMC
- Hsin-k'an ching-pen ch'un-ch'iu wu-pa ch'i-hsiung ch'üan-hsiang Lieh-kuo chih-chuan 新刊宋本春秋五霸七雄全象列國志傳, Hg. Yü Shao-yü 余邵魚, verlegt von Yü Hsiang-tou 余象斗, Chi'en-yang: San-t'ai-kuan 1606
- Hsin-lun 新論, Verf. Huan T'an 桓譚, SPY
- Hsin-T'ang-shu 新唐書, Verf. Ou-yang Hsün 歐陽詢, Peking: CHSC 1975, 20 Bde.
- HSING Nien-hsüan 邢念萱 u. Li Te-ch'eng 李德成, "Ch'uang-tso te ch'i-t'u. Yeh-t'an 'Hu-hsien' tse-ou chi" 創作的歧途也談狐仙擇偶記, Yü-hua 雨花 7, 1982, S. 78-80
- Hsing-shih heng-yen 醒世恒言, Verf. Feng Meng-lung 馮夢龍, Taipei: Wen-hua t'u-shu kung-ssu 1978
- Hsing-shih yin-yüan 醒世姻緣, Verf. Hsi Chou-sheng 西周生, Taipei: Wen-hua t'u-shu kung-ssu 1978
- HSÜ Tiao-fou 徐調孚, Chung-kuo wen-hsüeh ming-chu chiang-hua 中國文學名著講話, Peking: CHSC 1984

- Hsüan-kuai-lu/ Hsü hsüan-kuai-lu 玄怪錄/續玄怪錄, Verf. Niu Tseng-ju 牛僧孺, Komp. Li Fu-yen 李復言, Peking: CHSC 1982
- Hu-hsien ch'i-t'an 狐仙奇譚, hg. v. Chia Yü-ts'un 賈雨村, Hongkong: Pen-ma ch'u-pan-she 1984
- "Hu-li-ching" 狐狸精 (Comic), Lao-fu-tzu 老夫子 222, 1984, S. 31
- HU Shih-pao 胡士瑩, Hua-pen hsiao-shuo kai-lu 話本小說概論, Peking: CHSC 1980, 2 Bde.
- Huai-nan-tzu 淮南子, Verf. Liu An 劉安, SPPY
- HUANG Miao-tzu 黃苗子, "Chi 'Sou-shan-t'u'" 記搜山圖, Ku-kung po-wu-yüan yüan-k'an 故宮博物院院刊 3, 1980, S. 17-18
- I-chien-chih 夷賢志, Verf. Hung Mai 洪邁, Peking: CHSC 1981, 4 Bde.
- I Ting 弋丁, "Liang-chung hu-li (wen-i sui-pi)" 兩種狐狸文藝隨筆, Kuang-hsi jih-pao 廣西日報, 11.8.1962, S. 4
- I-wen lei-chü 藝文類聚, Verf. Ou-yang Hsün 歐陽詢, Taipei: Hsün-hsing shü-chü 1960, 10 Bde.
- I-yüan 異苑, Verf. Liu Ching-shu 劉敬叔, PPTS
- ISHIZUKA Takatoshi 石塚尊俊, Nihon no tsukimono. Zokushin ha imamo ikite iru 日本憑きもの俗信は今も生きて 巧, Tokyo: Mirai-sha 1959
- JEN Fu-hsien 任象先, "'Liao-chai chih-i' 'I-shih-shih yüeh' te ssu hsiang ho i-shu" 聊齋志異異史氏曰的思想和艺术, Wen-hsüeh p'ing-lun 文學評論 2, 1985, S. 54-60
- JEN Ta-hsing 任大星, "Hu-nü A-meng (Shuang-ch'iao-chen ch'uan-ch'i)" 狐女阿夢雙橋鎮傳奇, Pai-hua chou 百花洲 4, 1984, S. 434
- "Jen Ta-hsing chien-chieh" 任大星簡介, Hsiao-hsüeh-sheng tso-wen hsüan-k'an 小學生作文選刊 4, 1985, S. 1
- JEN Tu-hsing 任篤行, "'Liao-chai chih-i' yüan-ko pien-tz'u ch'u-t'an" 聊齋志異原稿編次初探, P'u Sung-ling yen-chiu chi-k'an 浦松齡研究集刊 3, Tsinan: Ch'i Lu shu-she 1982, S. 248-283
- Ju-lin kung-i 儒林公議, Verf. T'ien K'uang 田況, PPTS
- Juan Chi chi 阮籍集, Shanghai: SHKC 1978
- Jung-chai sui-pi 容齋隨筆, Verf. Hung Mai 洪邁, Shanghai: SHKC 1978, 2 Bde.
- "Kankoku no minwa to densetsu" 朝國の民話と伝説, Ajiya Kôron アジヤ公論 14, Sept. 1986, S. 151-154
- Kanshi taikan 漢詩大觀, Hg. Saku Takashi 佐久節, Tokyo: Otori-Shuppan, 1974, 3 Bde. u. Index
- Kanshi taikai 漢詩大系, Hg. Aoki Masaru 青木正兒, Tokyo: Shuisha 1964-66, 24 Bde.
- KAO Ch'i-hsiang 高起祥, "Pu chien-k'ang te ch'ing-ch'ü" 不健康的情趣, Chung-kuo ch'ing-nien-pao 中國青年報 14.1.1982

Keng-i-pien 庚己編, Verf. Lu Li 陸祭, TSCC

KO P'ing 戈平, "Pu chien-k'ang te ai-ch'ing miao-hsieh. Tu hsiao-shuo
"Hu-hsien" tse-ou chi'yu-kan" 不健康的愛情描寫讀小說狐仙擇
偶記有感, Iso-p'in yü cheng-ming 作品與爭鳴 2, 1982, S.
49-50

Koryō sa 高麗史, Hg. Hangukhak munhōn yōnsuso 朝國學南院研究所, Seoul:
Asea munhwa sa 1983

"Kowata gitsune" 木幡狐, in: Otogi zōshi 御伽草子, Nihon koten
bungaku taikai, Bd. 38, Tokyo: Iwanami shoten

Ku-chin t'u-shu chi-ch'eng 古今圖書集成, Komp. Ch'en
Meng-lei 陳夢雷, Taipei: Wen-hsing shu-tien 1954, 100 Bde.

Ku hsiao-shuo kou-ch'en 古小說鈞沈, Lu Hsün ch'üan-chi tan-hsing pen
chu-shu chih-pu 魯迅全集單行本著述之部, o. O.: Lu Hsün
hsien-sheng chi-nien wei-yüan-hui 1939

Ku-tai han-yü 古代漢語, Hg. Wang Li 王力, Peking: CSHC 1981, 4
Bde.

Ku-wen kuan-chih 古文觀止, Hg. Wu Ch'u-ts'ai 吳楚材 u. Wu
T'iao-hou 吳袁周侯, Ch'ao-yang/ Shenyang: CHSC 1978, 2 Bde.

Kuan-tzu 管子, Verf. Kuan Chung(?) 管仲, SPY

Kuang-i-chi 廣異記, Verf. Tai Fu 戴孚, PPTS

Kuang-ya [su-cheng] 廣雅疏證, Verf. Chang I 張揖, SPY, 2 Bde.

Kuei-t'ien-lu. Sheng-shui yen-t'an lu 歸田錄澠水燕談錄, Verf.
Ou-yang Hsiu 歐陽修 bzw. Wang P'i-chih 王闢之, bearb. v. Hsü
Shih-ch'eng 徐世瑋, Hangzhou: Che-chiang ku-chi ch'u-pan-she 1984

KUEI Ku-tzu 鬼谷子, Hu-li ching 狐狸精, Taipei: Kuo-hsüeh
ch'u-pan-he 1984

KUO Chen-i 郭歲一, Chung-kuo hsiao-shuo shih 中國小說史, Shanghai:
Shang-hai shu-tien 1984, 2 Bde.

Kuo Hung-nung chi 郭弘農集, Verf. Kuo P'u 郭璞, in: Han Wei
Liu-ch'ao pai-san-chia chi 漢魏六朝百三家集, H. 43

Kuo Mo-jo chü-tso ch'üan-chi 郭沫若劇作全集, Peking: Chung-kuo
hsi-chü ch'u-pan-she 1983, 3 Bde.

KUO Hsüeh-po 郭雪波, "Sha-hu" 沙狐, Pei-fang wen-hsüeh
北方文學 4, 1985, S. 3-13

Kuo-yü 國語, Shanghai: SHKC 1978, 2 Bde.

LAI Fang-ling 賴芳伶, "Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi ho Liu-ch'ao chih-
kuai te kuan-hsi chi pi-chiao" 閔衡草堂筆記和六朝志怪的關係
及比較, Chung-wai wen-hsüeh 中外文學 5-1, Juni 1976,
S. 168-178

"Lao-hu t'an li-tai li-jen chi" 老狐談歷代麗人記, Verf. E-hu
I-shih 鵝湖逸士, in: Hsiang-yen ts'ung-shu 香豔叢書, Shanghai:
Shang-wu yin-shu kuan 1964

LAO She 老舍, Li-hun 離婚, Peking: Jen-min ch'u-pan-she 1981

Lao She yu-mo wen-chi 老舍幽默文集, Changsha: Hu-nan jen-min ch'u-pan-she 1984

LEI Chia-chi 雷家驥, Hu-mei p'ien neng huo chu. Wu Tse-t'ien te ching-shen yü hsin-li fen-hsi 狐媚偏能惑至武則天的精神與心理分析, Taipei: Lien-ming wen-hua 1981

LI Chia-jui 李家瑞 (Hg.), Pei-p'ing feng-su lei-wei 北平風俗類徵, Shanghai: Shang-hai wen-i ch'u-pan-she o. J., 2 Bde.

LI Chien-kuo 李劍國, I'ang ch'ien chih-kuai hsiao-shuo shih 唐前志怪小說史, Tientsin: Nan-k'ai ta-hsüeh ch'u-pan-she 1984

LI Feng-mao 李豐懋, "Liu-ch'ao ching-kuai chuan-shuo yü tao-chiao fa-shu ssu-hsiang" 六朝精怪傳說與道教法術思想, in: Chung-kuo ku-tien hsiao-shuo yen-chiu chuan-chi 中國古典小說研究專集, Hg. Wang Pi-ch'eng 王必成, Taipei 1981, Bd. 3, S. 1-36

Li Ho shih-ko chi chu 李賀詩歌集注, Komm. Wang Ch'i 王琦 et al., Shanghai: Jen-min ch'u-pan-she 1977

LI Hou-chi 李厚基 u. Lin Hua 林華, "Man-hua 'Liao-chai'" 漫話聊齋, in: Chung-kuo ku-tai t'ung-su hsiao-shuo. Yüeh-tu t'i-shih, S. 88-98

LI Hsüeh-ch'in 李學勤, Tung Chou yü Ch'in-tai wen-ming 東周與秦代文明, Peking: Wen-wu ch'u-pan-she 1984

LI Lin-ts'an 李霖燦, "Sou-shan-t'u-chüan te ch'u-pu t'an-t'ao" 搜山圖卷的初步探討, Ta-lu tsa-chih 大陸雜誌 26-11, Juni 1963, S. 1-5

LI Mao-su 李茂肅, "Ts'ung 'Liao-chai chih-i' k'an P'u Sung-ling chi-chi jen-hsi te ssu-hsiang" 從聊齋志看蒲松齡和朽人世的思想, Kuang-ming jih-pao 廣民日報, 5.7.1983, S. 3

LI Ming-ch'un 李明春, Liao-chai ku-shih 聊齋故事, Peking: Chung-kuo ch'ing-nien ch'u-pan-she 1981

Li-shih chen-hsien t'i-tao t'ung-chien 歷世真仙體道通鑑, Verf. Chao Tao-i 趙道一, II

Li-tai fu-hui 歷代賦彙, Taipei: Wen-shih-chih 1975-76, 4 Bde.

Li-tai hsiao-shuo pi-chi hsüan. Han Wei Liu-ch'ao I'ang 歷代小說筆記選 漢魏六朝唐, Hg. Chiang She-ching 江畚經, Shanghai: Shang-hai shu-tien 1983

Liao-chai chih-i chien-ch'ang chi 聊齋志異鑒常集, Peking: Jen-min wen-hsüeh ch'u-pan-she 1983

Liao-chai chih-i [hui-chiao hui-chu hui-p'ing pen] 聊齋志異會校會注會評本, Hg. Chang Yu-ho 張友鶴, Shanghai: SHKC 1983, 3 Bde.

Liao-shih 遼史, Verf. T'o T'o 脫脫, Peking: CHSC 1974, 5 Bde.

Lieh-hsien-chuan [chiao-e pu-chiao] 列仙傳校讎補校, Verf. Liu Hsiang (?) 劉向, TSCC

Lieh-nü-chuan 列女傳, Verf. Liu Hsiang 劉向, SPPY

- LIU Chien-ch'ing 刘健卿 et al., Hung-yü. P'ing-shu 'Liao-chai chih-i' 红玉评书聊斋志异, Peking: Chung-kuo ch'ü-i ch'u-pan-she 1983
- LIU Sung 柳宋, "Shih-shih ts'ai-neng ch'iu-shih. Tui i-p'ien p'ing-lun te p'ing-lun" 实事才能求是一篇评论的评论, Yü-hua 雨花4, 1982, S. 69-72
- LIU Ts'un-jen, "The Discovery of the First Chuan of the Lieh Kuo Chih Chuan and Its Relation to the Wu Wang Fa Chou P'ing Hua and the Novel Fêng Shên Yen I" 元至治本全相武王伐纣平話明刊本列國志傳卷一與封神演義之關係, The New Asia Journal 4-1, Aug. 1959, S. 401-440 u. S. 12.
- LIU Wen-chung 刘文忠, "Hsieh-jen hsieh-hu kao-jen i-teng. T'an 'Chiao-na' te jen-wu miao-hsieh i-shu" 写人写物高人一等谈娇娜的人物描写艺术, LCCICC, S. 1018
- LIU Yeh-ch'iu 劉葉秋, Wei Chin Nan-pei-ch'ao hsiao-shuo 魏晉南北朝小說, Shanghai: SHKC 1961
- Lo Pin-wang wen-chi 駱賓王文集, SPTK
- LO Te-jung 罗德荣, "Lüeh-lun 'Keng-i-pien'" 略论《庚巳编》, in: Ming Ch'ing hsiao-shuo yen-chiu, Bd. 2, S. 188-197
- Lo-yang ch'ieh-lan chi [chiao-chu] 洛陽伽藍記, Verf. Yang Hsüan-chih 楊衒之, Peking: CHSC 1963
- Lu Hsün ch'üan-chi 魯迅全集, Peking: Jen-min wen-hsüeh ch'u-pan-she 1982, 16 Bde.
- LU Shu-lun 陆树仑, "P'ing-yao- chuan pan-pen ch'u-t'an" 平妖传版本初探, in: Chung-kuo ku-tien wen-hsüeh ts'ung-k'ao 中國古典文学丛考, Shanghai: Fu-tan ta-hsüeh ch'u-pan-she 1985, Bd. 1, S. 200-230
- Lü-shih ch'un-ch'iu [chiao-shih] 呂氏春秋校釋, Komm. Ch'en Ch'i-yu 陳奇猷, Shanghai: Hsüeh-lin ch'u-pan-she 1984, 4 Bde.
- Lü-shih ch'un-ch'iu [hui-chiao] 呂氏春秋彙校, Shanghai: CHSC 1937
- Lun-heng 論衡, Verf. Wang Ch'ung 王充, CTCC
- Lü-yeh hsien-tsung 綠野仙踪, Verf. Li Pai-ch'uan 李百川, Taipei: Wen-hua t'u-shu kung-ssu 1981
- MA Hsüeh-hung 马学鸿 u. Chang Ping-yüan 张炳元, "Hsiao, hsin-li, feng-ts'ai. T'an 'Ying-ning'" 笑心理风采谈嬰宁, Shu-lin 蓀林 6, 1980, S. 62-63
- Ma T'ai hua-pao 馬駘畫寶, Shanghai: SHKC 1981, 3 Bde.
- MAENO Naoaki 前野直彬, Chûgoku shôsetsu shi kô 中國小說史考, Musashino: Akiyama shoten 1975
- , Etsu-bi so-do hikki 閑徯草堂筆記, CKBT, Tokyo: Heibonsha 1974
- , Rikuchô, Tô, Sô shôsetsu sen 六朝唐宋小說選, CKBT, Tokyo: Heibonsha 1968

- , Iōdai denki shu 唐代傳奇集, Tokyo: Heibonsha 1964, 2 Bde.
- MAO Chi-ch'üan 茅盾 , Kuei-hu lieh-chuan 鬼狐列傳 , Taipei: Huang-kuan ch'u-pan-she 1979
- Mao Tse-tung lun-wen-hsüeh ho i-shu 毛澤東論文學和藝術 , Peking: Jen-min wen-hsüeh ch'u-pan-she 1965
- MIAO Yüeh 繆鉞 , Ping-chien an ts'ung-k'ao 冰蜚庵叢稿, Shanghai: SHKC 1985
- Mo-tzu [chien-ku] 墨子間詁 , CTCC
- Mo Yen 莫言 , "Pao-cha" 爆炸 , Jen-min wen-hsüeh 人民文學 12, 1985, S. 19-38
- MOROHASHI Tetsuji 諸橋轅次 et al., Dai Kan-Wa jiten 大漢和辭典 , Tokyo: Dai shukan shoten 1955-60
- Mu t'ien-tzu chuan 穆天子傳 , Verf. Kuo P'u 郭璞, SPPY
- Nan-Ch'i-shu 南齊書 , Verf. Hsiao Tzu-hsien 蕭子顯 , Peking: CHSC 1974, 2 Bde.
- Nan-shih 南史 , Verf. Li Yen-shou 李延壽 , Peking: CHSC 1975 , 6 Bde.
- NIEH Kan-nu 聂绀弩 , Chung-kuo ku-tien hsiao-shuo lun-chi 中國古典小說論集 , Shanghai: SHKC 1981
- Nikkenroku 日件錄 , Verf. Ga-un 臥雲, in: Zoku shiseki shūran 續史籍集賢 , Hg. Kin Baijō 近藤瓶城 , Tokyo: Linsen shoten 1969, Bd. 3
- NISHIOKA Haruhiko 西岡晴彦 , "Jinshi den ron. Sono shōsetsu shi no ichi" 任氏傳論史の小説史的位置 , Chūgoku bungaku kenkyū 中國文學研究 4, 1966, S. 3649
- , "Koyō kō Iōdai shōsetsu no okeru kitsune" 狐妖考—唐代小説における狐 , Iōkyō Shina gakuho 東京支那學報 (Bulletin of the Tokyo Sinological Society) 14, Juni 1968, S. 59-73
- ŌTA Tatsuo 太田辰夫 , Heiyō den 平妖傳 , CKBT, Tokyo: Heibonsha 1967
- Pai Hsiang-shan shih-chi 白香山詩集 , CKHSMC
- Pao-p'u-tzu 抱朴子 , Verf. Ko Hung 葛洪 , CTCC
- Pao-p'u-tzu nei-p'ien [chiao-shih] 抱朴子內篇校釋, Hg. Wang Ming 王明 , Peking: CHSC 1985
- Pao Ts'an-chün chi 鮑參軍集 , SPPY
- Pei-Ch'i-shu 北齊書 , Verf. Li Pai-yao 李百藥 , Peking: CHSC 1973, 2 Bde.
- Pei-ching wen-i nien-chien 北京文藝年鑑 , Hg. Pei-ching-shih she-hui k'o-hsüeh yen-chiu-so 北京市社會科學研究所 u. 'Pei-ching wen-i nien-chien' pien-chi-pu 北京文藝年鑑編輯部 , Peking: Chung-kuo chan-chien ch'u-pan-she 1982

- Pei-shih 北史, Verf. Li Yen-shou 李延壽, Peking: CHSC 1974, 10 Bde.
- Pei Ying 北嬰, "Han-teng yeh-hua" 寒燈夜話, Shou-huo 收穫 4, 1983, S.58-88
- Pen-ts'ao kang-mu 本草綱目, Verf. Li Shih-chen 李時珍, Peking: Shang-wu yin-shu kuan 1959, 6 Bde.
- P'ENG Shu-sheng 捧書生, Wu Tse-t'ien wai-chuan 武則天外傳, Hongkong: Po-i ch'u-pan-she 1984
- Pi-chi hsiao-shuo ta-kuan 筆記小說大觀, Taipei: Hsin-hsing shu-chü 1962, 6 Bde.
- P'ing-yao-chuan 平妖傳, Verf. Lo Kuan-chung 羅貫中 u. Feng Meng-lung 馮夢龍, Taipei: Wen-kuo shu-chü 1981
- P'ing-yao-chuan 平妖傳, Verf. Lo Kuan-chung u. Feng Meng-lung, Shanghai: SHKC 1982
- Po-hu-t'ung [te-lun] 白虎通德論, Verf. Pan Ku 班固, TSCC
- Po-i-chih/ Chi-i-chi 博異志, Verf. Cheng Huan-ku 鄭還古 bzw. Hsieh Yung-jo 薛用弱, Hangzhou: Che-chiang ku-chi ch'u-pan-she 1984
- Po-wu-chih 博物志, Verf. Chang Hua 張華, TSCC
- P'u Sung-ling yen-chiu chi-k'an 蒲松齡研究集刊 3, Hg. Shan-tung ta-hsüeh P'u Sung-ling yen-chiu-shih 山東大學蒲松齡研究室, Tsinan: Ch'i Lu shu-she 1982
- SAEKI, Iomi 佐伯富, Index to Chinese Essays and Miscellaneous Writings 中國隨筆雜著索引, Kyoto: Nakamura 1960
- Samguk sagi 三國史記, Verf. Kim Pu-sik 鄭鎮壽, Hg. Yi Pyöng-to 李丙燾, Seoul: Üryu Munhwa sa 1977
- Samguk yusa 三國遺史, Verf. Ilyön 一然, Übers. u. komm. v. Yi Pyöng-to 李東觀, Seoul: Kwangjo ch'u p'an-sa 1973
- San-kuo-chih 三國志, Verf. Ch'en Shou 陳壽, Peking: CHSC 1966, 5, Bde.
- San-ts'ai t'u-hui 三才圖會, Hg. Wang Ch'i 王圻, Taipei: Ch'eng-wen Press 1970, 6 Bde.
- San Sui p'ing-yao-chuan 三遂平妖傳, Verf. Lo Kuan-chung 羅貫中, Peking: Pei-ching ta-hsüeh ch'u-pan-she 1983
- SATÔ Haruhiko 佐藤晴彦, "'Kokin shōsetsu' ni okeru Hō Muryō no sōsaku. Gengo no tokuchō kara no apuro-chi" 在今小説における馮夢龍の創作言語の特徵からのアプローチ, Tōhōgaku 東方學 72, Juli 1986, S. 81-96
- Sen-to yo-wa 剪燈余話, CKBT, Tokyo: Heibonsha 1974

Shan-hai-ching [chien-su] 山海經箋疏, Komm. Kuo P'u 郭璞, SPPY

Shan-hai-ching [chiao-i] 山海經校譯, Komm. Yüan K'o 袁珂, Shanghai: SHKC 1985

Shan-tung chia-hsiang Sung-shan fa-hsien Han hua-hsiang-shih 山東嘉祥宋山
发现汉画像石, Wen-wu 文物 9, 1979, S. 16

Shih-chi 史記, Verf. Ssu-ma Ch'ien 司馬遷, Peking: CHSC 1964, 10 Bde.

Shih-ching 詩經, CKHSMC

Shih-ching [i-chu] 詩經譯注, Komm. u. Übers. Chu Min-ch'ieh 祝敏切, Chao Chün 趙俊 et al.; Lan-chou: Kan-su jen-min ch'u-pan-she 1984

SHIH Hsiao-t'ien 史笑天 (Hg.), Chung-kuo kuei-hu hsiao-shuo chan 中國鬼狐小說展, Taipei: Ching-mei ch'u-pan-she 1985

Shuo-wen chieh-tzu [chu] 說文解字注, Verf. Hsü Shen 許慎, Shanghai: SHKC 1981

Sou-shen-chi 搜神記, Verf. Kan Pao 干寶, Peking: CHSC 1985

Sou-shen hou-chi 搜神後記, Verf. T'ao Ch'ien 陶潛, Peking: CHSC 1981

"Ssu-ch'uan P'i-hsien Tung Han chuan-mu te shih-kuan hua-hsiang" 四川郫县东汉砖墓的石棺画像, Hg. Ssu-ch'uan-sheng po-wu-kuan 四川省博物館 u. P'i-hsien wen-hua kuan 郫县文化馆, K'ao-ku 考古 1, 1979, S. 459-503

Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu 四庫全書總目, Peking: CHSC 1981, 2 Bde.

Ssu-pu pei-yao 四部備要, Hg. Lu Fei-k'uei 陸費逵 et al., Taipei: T'ai-wan Chung-hua shu-chü 1965

Ssu-pu ts'ung-k'an 四部叢刊, Hg. Ch'ü Yung 瞿鏞, Shanghai: Commercial Press 1919-36

Sui-shu 隋書, Verf. Wei Cheng 魏徵, Peking: CHSC 1973, 6 Bde.

SUI Shu-chin 隨書金, "Hu-li ku-niang" 狐狸姑娘, Min-chien wen-hsüeh 民間文學, Okt. 1959, S. 94-95

SUN K'ai-ti 孫楷第, Chung-kuo t'ung-su hsiao-shuo shu-mu 中國通俗小說書目, Peking: Tso-chia ch'u-pan-she 1957

- , Ts'ang-chou hou-chi 滄州後集, Peking: CHSC 1985

SUN Nai-ch'ang 孙乃昌, "P'ing 'Hu-hsien' tse-ou chi'" 評狐仙擇偶記, Chiang-su ch'ing-nien 江蘇青年 2, 1982, S.22-25

Sun-shih jui-ying t'u 孫氏瑞應圖, Verf. Sun Jou-chih 孙柔之, in: Yü han shan-fang chi-i shu 玉函山房輯佚書, Komp. Ma Kuo-han 马国翰, t'ao 9, H. 83

Sung-jen ch'uan-ch'i hsüan 宋人傳奇選 , Komm. Hsieh Hung 薛洪 et al., Changsha: Hu-nan jen-min ch'u-pan-she 1985

Sung-shih 宋史 , Verf. T'ao T'ao 脱脱 , Peking: CHSC 1977, 40 Bde.

Sung-shu 宋書 , Verf. Shen Yüeh 沈約 , Peking: CHSC 1977, 8 Bde.

Ta-wo-erh-tsu she-hui li-shih tiao-ch'a 达斡尔族社会历史调查, Hg. Nei Meng-ku tzu-chih-chü 内蒙古自治区輯組, Huhehot: Nei Meng-ku jen-min ch'u-pan-she 1985

T'ai-p'ing kuang-chi 太平廣記 , Komp. Li Fang 李昉 , Peking: CHSC 1981, 10 Bde.

T'ai-p'ing yü-lan 太平御覽 , Komp. Li Fang 李昉 , Taipei: Hsin-hsing shu-chü 1959, 12 Bde.

T'ai-wan kuei-hu kuai-t'an 臺灣鬼狐怪談, Taipei: Yang-ming shu-chü 1984

Taishō shinshu Daizokyo 大正新修大藏經 , Hg. Takakusu 高楠順次郎 u. Watanabe 猪木卓二 , Tokyo: Taishō Issai-kyo Kanko Kwai (Society for the Publication of the Taisho Edition of the Tripitaka) 1924-1932, 85 Bde.

TAKAGI Masakazu 高木正一 , Haku Kyoi 白居易 , Tokyo: Iwanami shoten 1968

TAKAHOSHI Arayoshi 高橋新吉 u. Yamada Mubun 山田無文 , Mumonkan Kaisetsu 無門關解說 , Kyoto: Hozokan 1961

TAMAGI Ogawa 小川環樹 , Chūgoku shijin senshū 中國詩人選集 , Tokyo: Iwanami shoten 1968

T'ANG Kao-ts'ai 汤高才 et al., T'ang-shih chien-shang tz'u-tien 唐詩峯常辭典, Shanghai: Shang-hai tz'u-shu ch'u-pan-she 1983

T'AN Cheng-pi 譚正璧 , Hua-pen yü ku-chü 話本与古劇 , Shanghai: SHKC 1985

- (Hg.), San-yen liang-pai tz'u-liao 三言兩拍資料 , Shanghai: SHKS 1980, 4 Bde.

Tao-chiao ling-yen chi 道教靈驗記, Verf. Tu Kuang-t'ing 杜光庭 , TT 325-326

Tao-tsang 道藏 , Taipei: I-wen yin-shu kuan 1962ff.

TETSUI Yoshinori 鐵井慶紀 , "Ho I densetsu ni tsuite" 馮夷傳說 1707 , Iōhōgaku 東方學 43, Januar 1972, S. 17-31

T'ien-chung-chi 天中記 , Verf. Ch'en Yao-wen 陳耀文 , Taipei: Wen-yüan shu-chü 1964, 4 Bde.

TOYAMA Gunji 外山軍治 , Sokuten Bukō. Josei to kenryoku 則天武后女性權力 , Tokyo: 1966

Ts'ao Chih chi chiao-chu 曹植集校注 , Komm. Chao Yu-wen 趙幼文 , Peking: Jen-min wen-hsüeh ch'u-pan-she 1984

- TS'AI Tung-fan 蔡东藩, T'ang-shih yen-i 唐史演义, Shanghai: Shang-hai wen-hua ch'u-pan-she 1980, 2 Bde.
- Ts'ung-shu chi-ch'eng 叢書集成, Hg. Wang Yün-wu 王雲五, Shanghai: Shang-wu yin-shu kuan 1936
- Tung Chou lieh-kuo chih 東周列國志, Verf. Yü Shao-yü 余邵魚, Taiwan: Ti-i shu-tien 1982
- TUNG Chün-lun 董均伦 u. Chiang Yüan 江源, Liao-chai ch'a-tzu 聊齋志異, Peking: Chung-kuo min-chien wen-i ch'u-pan-she 1984
- Tzu-chih t'ung-chien 資治通鑑, Verf. Ssu-ma Kuang 司馬光, CKHSMC
- Tzu-pu-yü ta-kuan 子不語, Verf. Yüan Mai 袁枚, In: Pi-chi hsiao-shuo 筆記小說大觀, SPPY
- Tz'u-hai 辭海, Hg. Yeh Yü-lin 葉玉麟, Shanghai: Shang-hai tz'u-shu ch'u-pan-she 1979
- Tz'u-yüan 辭源, Peking: Shang-wu yin-shu kuan 1982, 4 Bde.
- UCHIYAMA Chinari 内山知也, "Shin Kisai to shōsetsu" 沈既濟小説, Tōhōgaku 東方學 32, Juni 1966, S. 14-30
- Wakan sansai zue 和漢三才圖會, Hg. Terajima Ryōan 寺島良安, Nachdr., Tokyo: Bijuzu shuppansha 1970, 2 Bde.
- Wan Ch'ing wen-hsüeh ts'ung-ch'ao 晚清文学丛鈔, Hg. A Ying 阿英, Peking: CHSC 1980, 4 Bde.
- WANG Kuo-liang 王國良, Wei Chin Nan-pei-ch'ao chih-kuai hsiao-shuo yen-chiu 魏晉南北朝志怪小說研究, Taipei: Wen-shih-chih ch'u-pan-she 1984
- WANG P'i-chiang 汪辟疆, T'ang-jen hsiao-shuo 唐人小説, Hongkong: CHSC 1978
- WANG Ssu-yü 王思宇, "Po-kuei yün-chüeh, yu-hsiang pu-chin. 'Hsiao-ts'ui' tu-ch'ang" 波诡云譎幽香不瓜小翠讀常, LCCICC, S. 318-329
- Wei Chien-hsün 魏崇勛 et al. Pai-hua T'ang ch'uan-ch'i 白話唐傳奇, Harbin: Hei-lung-chiang jen-min ch'u-pan-she 1984
- Wei-shu 魏書, Verf. Wei Shou 魏收, Peking: CHSC 1974, 8 Bde.
- Wen-hsüan 文選, Komp. Li Shan 李善, SPPY
- Wen-hsüeh fan-tu chiao-ts'ai 文学泛读教材, Hg. Li Keng-hsin 李更新 et al., Peking: Yu-yen hsüeh-yüan 1981
- WEN Yu 閻宥, Ssu-ch'uan Han-tai hua-hsiang hsüan-chi 四川汉代画像集, Chengdu: Jen-min ch'u-pan-she 1984
- Wen-yüan ying-hua 文苑英華, Komp. Li Fang 李昉 et al., Peking: CHSC 1982, 6 Bde.

Wu-ch'ao hsiao-shuo ta-kuan 五朝小說大觀, Shanghai 1926

WU Chin-ch'eng 吳九成, "Feng-fu, tu-t'e, shang-t'ung. Lun 'Liao-chai chih-i' te hsi-chieh miao-hsieh" 丰富·独特·生动论'聊斋志异'的细节描写, in: Ming Ch'ing hsiao-shuo yen-chiu 明清小說研究, Peking: Chung-kuo wen-lien 1986, Bd. 2, S. 297-312

WU K'ai-chün 吳开俊, "Chien-t'an 'Liao-chai chih-i' chung te kwei, hu hsing-hsiang" 淺談聊齋志異中的鬼狐形象, Huai-yin shih-chuan hsüeh-pao 淮陰師傳學報4, 1980. S. 33-35 u. 45

Wu-wang fa Chou p'ing-hua 武王伐紂平話, in: Ch'üan-hsiang p'ing-hua wu-chung 全相平話五種, Peking: Wen-shüeh ku-chi k'an-hsing-she 1956

Wu-wang fa Chou p'ing-hua, Nan-ch'ang: Yü-chang shu-she 1981

Wu-yüeh ch'un-ch'iu 吳越春秋, CKHSMC

YANG Fu 楊福 u. Kuo Tsung-hsüan 郭宗萱, "Ming-mo-pen 'Sou-shan t'u' chi" 明摹本搜山圖記 Ku-kung po-wu-yüan yüan-k'an 胡宮博物院院刊4, 1980, S. 66-68

YAO Hua 瑤華, "'Hu-chia hu-wei' yü 'Wei-hu tso-chang'" 狐假虎威与为虎作倀, JMJP, 1.3.1979, S. 5

Yeh-sou p'u-yen 野叟曝言, Verf. Hsia Ching-ch'ü 夏敬渠, Taipei: Wen-hua t'u-shu kung-ssu 1977

YEH Wei-lin 叶蔚林, Pai-hu 白狐, Chang-sha: Hu-nan jen-min ch'u-pan-she 1982

Yeh-t'an sui-lu 夜譚隨錄, Verf. Ho Pang-o 和邦額, in: Pi-chi hsiao shuo ta-kuan

YEN Mao-yüan 嚴懋垣, "Wei Chin Nan-pei-ch'ao chih-kuai hsiao-shuo shu-lu fu-k'ao-cheng" 魏晉南北朝志怪小說書錄附考證, Wen-hsüeh nien-pao 文學年報, Nov. 1940, S. 45-72

YIN Teng-kuo 殷登國, Yeh-t'an kwei-hu 也談鬼狐, Taipei: Hsi-tai shu-pan kung-ssu 1984

Ying-ch'uan i-ts'ao 螢窗異草, Verf. Hao Ko-tzu 浩歌子, in: Pi-chi hsiao-shuo ta-kuan, Bd. 5

YOSHINO Hiroko 吉野裕子, Kitsune. Inyô gogyô to Inari shinkô 狐陰陽五行(稻荷信仰), Tokyo: Hôsei daigaku shuppankyoku 1980

Yôkyoku tsûkai 謡曲評釋, Verf. Owada Tateki 大和田建樹

Yu-ming-lu 幽明錄, Verf. Liu I-ch'ing 劉義慶, PPTS

Yü Sheng-ting 于盛庭 u. Li Fang-jen 李昉人, "'Liao-chai chih-i' yü 'Chih-pei ou-t'an'" 聊齋志異与池北偶談, in: Ming Ch'ing hsiao-shuo yen-chiu, Peking: Chung-kuo wen-lien 1986, Bd. 2, S. 271-312

Yüan-chien lei-han 淵鑑類函, Komp. Chang Ying 張英 et al.,

YÜAN K'o 袁珂 , Chung-kuo shen-hua chuan-shuo tz'u-tien 中国神话传说词典, Shanghai: Shang-hai tz'u-shu ch'u-panshe 1985

- , Chung-kuo shen-hua chuan-shuo 中国神话传说, Peking: Chung-kuo min-chien wen-i ch'u-pan-she 1984, 2 Bde.

YÜAN Lin 袁林 u. Shen T'ung-heng 沈同衡, Ch'eng-yü tien-ku 成语典故, Shen-yang: Liao-ning jen-min ch'u-pan-she 1982

Yüan-shih ch'ang-ch'ing chi 元氏長慶集, SPPY

YÜAN Shih-shuo 袁世碩, "I-p'ien ping-pu hsü-huan te hu-nü ku-shih. 'Hung-yü' chien-hsi" 一篇并不虚幻的狐女故事红玉简折, LCCICC, S. 117-125

Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi 闾微草堂笔记, Verf. Chi Yün 纪昀, Shanghai: SHKC 1980, 2 Bde.

Yün-chi ch'i-chien 雲笈七籤, Verf. Chang Chün-fang 張君房, II 677-702

Yün-nan-sheng po-wu-kuan 云南省博物館, Yün-nan ch'ing t'ung-ch'i 云南青铜器, Peking: Wen-wu ch'u-pan-she 1981

[Yü-pi] tzu-chih t'ung-chien kang-mu 御批資治通鑑綱目, Verf. Chu Hsi 朱熹, Nachdr. der kaiserl. Ausg. von 1887

B. Westliche Literatur

- ADISS, Stephan, Japanese Ghosts and Demons. Arts of the Supernatural, New York: George Braziller 1985
- ADKINS, Curtis P., "The Hero in T'ang Ch'uan-ch'i Tales", in: Hg. Winston L. Y. Yang u. Curtis P. Adkins, Critical Essays on Chinese Fiction, Hongkong: Chinese Univ. Press 1980, S. 17-46
- ALEKSEEV, Vladimir Michajlovič, Pu Sun-lin. Ljao Čžaj. Lis'i čary. Strannye istorii, Moskau: Gosudarstv. izd. 1955
- , Pu Sun-lin. Ljao Čžaj. Monachi-volsebniki. Rasskazy o ljudjach neobyčajnyh, Moskau: Gosudarstv. izd. chudožestvennoj literatury 1957
- , Pu Sun-lin. Ljao Čžaj. Strannye istorii, Leningrad: Mysl' 1928
- , V starom Kitae. Dnevniky putešestvija 1907g., Moskau: Izd. vostočnoj literatury 1958
- ALLAN, Sarah, The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China, San Francisco: Chinese Materials Center 1981
- ALLEN, Virginia Mae, The Femme Fatale. A Study of the Early Development of the concept in Mid-Nineteenth Century Poetry and Painting, Boston Univ. School (Microfiche) 1979
- ARLINGTON, L.C. u. William Lewisohn, In Search of Old Peking, New York: Paragon 1967
- ASHIYA, Mizuyo, Japanische und deutsche Tiermärchen, besonders Fuchsmärchen, in ihrem Wesen und nach ihrer volkstümlichen Grundlage, Köln: Dissertationsdruckerei Orthen 1939
- ASTON, W. G., Shintō (The Way of the Gods), New York/ Bombay: Longmans, Green & Co. 1905
- AYSCOUGH, Florence, "The Cult of the Ch'eng Huang Lao Yeh (Spiritual Magistrate of the City Walls and Moats)", JNCBRAS 55, 1924, S. 131-155
- , Tu Fu. The Autobiography of a Chinese Poet A. D. 712-770, Boston/ New York: Houghton Mifflin Company 1929
- BAAR, Adrian, Chinesische Gespenstergeschichten, Frankfurt a. M.: Fischer 1979
- , Erotische Geschichten aus China, Frankfurt a. M.: Fischer 1978
- BADE, Patrick, Femme Fatale. Images of evil and fascinating women, London: Ash & Grant 1979
- BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hans, Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Berlin/ Leipzig: Walter de Gruyter 1930-31, 10 Bde.
- BÄLZ, Erwin von, "Über Bessessenheit und verwandte Zustände", Wiener Medizinische Wochenschrift 22, 1907, 57. Jg., Sp. 1090-1093

- BAEUMER, Max L., Toposforschung, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1973
- BANTEL, Otto, Grundbegriffe der Literatur, Frankfurt a. M.: Hirschgraben 1972
- BARLOEWEN, Wolf-D. v., Abriss der Geschichte Ausereuropäischer Kulturen, Bd. 2, Nord- und Innerasien, China, Korea, Japan, München: R. Oldenburg 1964
- BARTKE, Wolfgang, Die großen Chinesen der Gegenwart. Ein Lexikon 100 bedeutender Persönlichkeiten Chinas im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985
- BAUER, Wolfgang, China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1974
- , Chinesische Comics. Gespenster, Mörder, Klassenfeinde, Köln: Diederichs 1976
 - , Der chinesische Personennamen, Wiesbaden: Harrassowitz 1959
 - u. Herbert Franke, Die goldene Truhe. Chinesische Novellen aus zwei Jahrtausenden, Bergisch-Gladbach: Bastei/ Lübbe 1976
- BAUS, Wolf, "Die umgangssprachliche Novelle als Mittel der Volkserzählung. Die Diffamierung der Revolte im 31. Chüan des P'ai-an ching-chi", NOAG 114, 1973, S. 55-80
- BELPAIRE, Bruno, T'ang Kien Wen Tse. Florilège des T'ang, Paris: Editions Universitaires 1959, 2 Bde.
- BEŽIN, L. E., Se Linjun', Moskau: Nauka 1980
- BIALLAS, F. X., "Die letzten der Neun Lieder K'ü Yüan's", MS 1, 1935/36, S. 138-154
- BIEG, Lutz, Leben und Werk des Dichters Huang T'ing-chien, Darmstadt: J. G. Bläschke 1975
- BIOT, Edouard, Le Tcheou-Li, Paris: L'Imprimerie Nationale 1851, 3 Bde.
- BIRCH, Cyril u. Donald Keene, Anthology of Chinese Literature, New York: Penguin 1967
- , Studies in Chinese Literary Genres, Berkeley/ Los Angeles/ London: Univ. of California Press 1974
- BIRCH, Samuel, "Chinese Romance - The Elfin Foxes", The Chinese and Japanese Repository 3, Sept. 3, 1863, S. 91-99
- BLACKER, Carmen, "Animal Witchcraft in Japan", in: Venetia Newall (Hg.), The Witch Figure. Folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75 th birthday of Katherine M. Briggs, London/ Boston: Routledge & Kegan Paul 1973, S. 1-19
- BLEILER, Everett F. (Hg.), The Guide to Supernatural Fiction, Kent: The Kent State University 1983
- BLYTH, R. H., Zen and Zen Classics, Tokyo: Hokuseido 1972, 5 Bde.

- BODDE, Derk, "Again some Chinese Tales of the Supernatural", Journal of the American Oriental Society 62, 1942, S. 305-308
- , Essays on Chinese Civilization, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press 1981
- , "Some Chinese Tales of the Supernatural. Kan Pao and his Sou shen chi", HJAS 6, 1941-42, S.338-357
- BORGES, Jorge Luis, Ausgewählte Essays, Baden-Baden: Carl Hanser 1982
- , in Zusar. mit Margarita Guerrero, Einhorn, Sphinx und Salamander. Buch der imaginären Wesen, in: Gesammelte Werke, Bd. 8, München: Carl Hanser 1982
- , El libro de los Seres Imaginarios, Barcelona: Bruguera Alfaguara 1979
- BOUCHY, Anne-Marie, "Le renard, élément de la conception du monde dans la tradition japonaise", Etudes mongoles 15, 1984, S. 17-70
- BOX, Ernest, "Shanghai Folklore" Royal Asiatic Society of Great Britain and Journal of the China Branch Shanghai 34, 1902, S. 114ff.
- BRANDT, M. v., Der Chinese in der Öffentlichkeit und der Familie. Wie er sich selbst sieht und schildert, Berlin o. J.
- BRAUNS, David, Japanische Märchen und Sagen, Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich 1885
- BREDON, Juliet, Peking. A Historical and Intimate Description of its Places of Interest, Shanghai: Kelly & Walsh 1931
- u. Igor Mitrophanow, Das Mondjahr. Chinesische Sitten, Bräuche und Feste, Wien: Paul Zsolnay 1937
- BROMAN, Sven, Chinese Shadow Theatre, Arlöv: Etnografiska Museet 1981
- BROWN, Brian, Chinese Night Entertainments. Stories of Old China, New York: Brentano's Publishers 1922
- BRUCE, Percy, "The I Wei. A Problem in Criticism", JNCBRAS 61, 1930, S. 100-107
- BUBER, Martin, Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, Zürich: Manesse 1948
- BUCHANAN, D. C., "Inari. Its Origin, Development and Nature", Transactions of the Asiatic Society of Japan, 2nd series, 12, 1935, 191 S.
- BURKHARDT, V. R., Chinese Creeds & Customs, Hongkong: The South China Morning Post 1959-60, 3 Bde.
- CAMMANN, Schuyler, "Types of Symbols in Chinese Art", in: Arthur F. Wright (Hg.), Studies in Chinese Thought, S. 195-231
- CAMPBELL, Joseph, The Hero with a Thousand Faces, Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press 1971

- CARPENTER, Frances, Tales of a Chinese Grandmother, Taipei: Tun-huang shu-chü 1978
- CARTER, Angela, Sexualität ist Macht. Die Frau bei de Sade, Hamburg: Rowohlt 1983
- CASAL, U. A., "The Goblin Fox and Badger and Other Witch Animals in Japan", Folklore Studies 18, 1959, s. 2-93
- CEDZICH, Ursula-Angelika, "Wu-t'ung. Zur bewegten Geschichte eines Kultes", in: Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, Hans-Hermann Schmidt, Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag, Würzburg: Königshausen + Neumann 1985, S. 33-55
- CHAMBERLAIN, Basil Hall, Things Japanese. Being Notes on Various Subjects Connected with Japan. For the Use of Travellers and Others, London: John Murray's 1905
- CHANG, Chun-shu u. Hsueh-lun Chang, "P'u Sung-ling and His 'Liao-chai Chih-i' - Literary Imagination and Intellectual Consciousness in Early Ch'ing China", Renditions. A Chinese-English Translation Magazine 13, Frühj. 1980, S. 60-81
- CHANG, Han-liang, "Towards a Structural Generic Theory of T'ang Ch'uan-chi [ch'i]", in: John J. Deeney (Hg.), Chinese-Western Comparative Literature. Theory and Strategy, Hongkong: The Chinese Univ. Press 1980, S. 25-49
- CHANG Hsin Chang, Chinese Literature 3. Tales of the Supernatural, Edinburgh: Univ. Press 1983
- CHANG, Shelley Hsueh-lun, "History and Fiction. Some Preliminary Observations on Ming Historical Novels", in: Graciela de la Lama (Hg.) et al., 30th International Congress of Human Sciences in Asia & North Africa 1976, México: El Colegio de Mexico 1982, S. 174-186
- CHAVANNES, Edouard, Cinq cents contes et apoloques extraits du Tripitaka chinois, Paris: Adrien-Maisonneuve 1962, 3 Bde.
- , Les Mémoires Historiques de Se-Ma Ts'ien, Paris: Ernest Leroux 1899, 6 Bde.
- CHEN, Bochui, "Some Notes on Fables", CL 9, Sept. 1980, S. 105-109
- CH'EN, Jerome u. Michael Bullock, Poems of Solitude, London: Lund Humphries 1960
- CH'EN, Shou-yi, Chinese Literature. A Critical Introduction, New York: The Ronald Press 1961
- CHI, Hsien-lin, "Indian Literature in China", CL 4, 1958, S. 123-131
- CHO, Hung-youn, Koreanischer Schamanismus, Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde, im Selbstverlag 1982
- CHRISTIE, Anthony, Chinesische Mythologie, Wiesbaden: Emil Vollmer 1968
- CH'U, Chai u. Winberg Chai, A Treasury of Chinese Literature. A New Prose Anthology Including Fiction and Drama, New York: Appleton-Century 1965

- CHUA, Siewteen, Die Probleme im Hsing-shih yin-yüan und seine literarische Stellung, München: 1966
- CIRLOT, J. E., A Dictionary of Symbols, New York: Philosophical Library 1976
- COHEN, Alvin P., Tales of Vengeful Souls. A Sixth Century Collection of Chinese Avenging Ghost Stories, Taipei/ Paris/ Hongkong: Ricci Institute 1982
- CONRADY, August, Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte. T'ien-wen, die "Himmelsfragen" des K'üh Yüan, hg. v. Eduard Erkes, Leipzig: Asia Major 1931
- , "Indischer Einfluß in China im 4. Jahrhundert v. Chr.", ZDMG 60, 1906, S. 335-351
- COOPER, J. C., An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols, London: Thames and Hudson 1978
- COULING, Samuel, The Encyclopedia Sinica, Shanghai: Kelly and Walsh 1917
- COUVREUR, Séraphin, Li Ki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, Ho Kien Fou: Mission Catholique 1898, 2 Bde.
- , Chou King. Texte Chinois avec double Traduction en Français et en Latin, Ho Kien Fou: Mission Catholique 1896
- , Ich'ouen Ts'iou et Tso Tchouan. La Chronique de la Principauté de Lóu, Paris: Cathasia o. J., 3 Bde.
- CRUMP, J. I., Chan-kuo Ts'e, Oxford: Clarendon Press 1970
- CURTIUS, Ernst Robert, "Begriff einer historischen Topik (1938)", in: Max L. Baeumer (Hg.), Toposforschung, S. 1-18
- DARS, Jaques, En mouchant la chandelle. Nouvelles chinoises des Ming, Paris: Gallimard 1986
- DEBNICKI, Aleksy, The "Chu-Shu-Chi-Nien" as a Source to the Social History of Ancient China, Warschau: Wydawnictwo Naukowe 1956
- DEBON, Günther, "Die Dichter-Bewertungen des Ao T'ao-sun. Ein Beitrag zum Problem der Individualität in der chinesischen Dichtung", ZDMG 113-1, 1963, S. 112-143
- , Ein weisses Kleid, ein grau Gebäude. Chinesische Lieder aus dem 12.-7. Jh. v. Chr., München: R. Piper 1957
- , "Formen und Wesenszüge der chinesischen Lyrik", in: Günther Debon (Hg.), Ostasiatische Literaturen, Wiesbaden: Aula-Verlag 1984, S. 938
- , Li Tai-bo. Gedichte. Eine Auswahl, Stuttgart: Philipp Reclam 1979
- DEMIEVILLE, Paul, Anthologie de la poésie chinoise classique traduit du chinois, Paris: Gallimard 1962

- (Rezension), "O. L. Fišman, Yuan Mei, Novye [zapisi] Ts'i-hiai [ou Ts'i Hiai?] (Sin Ts'i-hiai), ili o čem ne govoril Konfutsii (Tseu pou yu)", TP 644/5, 1978, S. 277-282
- DEWOSKIN, Kenneth J., "In Search of the Supernatural. Translations from the Sou-shen chi", Renditions 7, Sommer 1977, S. 103-114
- , "The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction", in: Andrew H. Plaks (Hg.), Chinese Narrative. Critical and Theoretical Essays, Princeton, N. J.: Univ. Press 1977, S. 21-52
- , The Sou-shen chi and the Chih-kuai Tradition. A Bibliographic and Generic Study, Ann Arbour: Columbia Univ. Press 1974
- DIEN, Albert, "The Yüan-hun Chih' (Accounts of Ghosts with Grievances). A Sixth-Century Collection of Stories", HJAS 20, 1957, S. 211-227
- DIESINGER, Gunter, Vom General zum Gott. Kuan Yü (gest. 220 n. Chr.) und seine "posthume Karriere", Frankfurt a.M.: Haag + Herchen 1984
- DOOLITTLE, Justus, Social Life of the Chinese, Taipei: Ch'eng-wen 1966, 2 Bde.
- DORE, Henry, Researches into Chinese Superstitions, Nachdruck der Ausg. Shanghai 1914-1938, Taipei: T'uswei Printing Press 1966/67
- DUBS, Homer H., "An Ancient Chinese Mystery Cult", Harvard Theological Review 35-4, Okt. 1942, S. 221-240
- , The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku, Baltimore: Waverly Press 1938-55, 3 Bde.
- DUDBRIDGE, Glen, The Tale of Li Wa. Study and Critical Edition of a Chinese Story from the Ninth Century, London: Ithaca Press 1983
- DUERR, Hans-Peter, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985
- DUMAS, Alexandre, La dame aux camélias, Paris: Lévy 1871
- DUMOULIN, Heinrich, Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig koân, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1975
- H. E. (?), "Die Glorreichen Sieben. Howard Gardners Modell der sieben menschlichen Intelligenzen", Psychologie heute 12-2, Febr. 1985, S. 2831
- EBERHARD, Wolfram, "China", in: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Berlin: Walter de Gruyter 1977-79, Bd. 2, SP. 1286-1294
- , Die chinesische Novelle des 17. - 19. Jahrhunderts. Eine soziologische Untersuchung, Ascona: Artibus Asiae 1948
- , Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart: Alfred Kröner 1980
- , Lexikon chinesischer Symbole. Geheime Sinnbilder in Kunst und Literatur, Leben und Denken der Chinesen, Köln: Diederichs 1983

- , Lokalkulturen im Alten China, Leiden: E. J. Brill 1942, 2 Bde.
 - , Moral and Social Values of the Chinese. Collected Essays, Taipei: Ch'eng-wen 1971
 - , "A Study of Ghost Stories from Taiwan and San Fransisco" , AFS 30-2, 1971, S. 1-26
 - , Typen chinesischer Volksmärchen, Helsinki: FF Communications 1937
 - , Das Toba-Reich Nordchinas. Eine soziologische Untersuchung, Leiden: E. J. Brill 1949
 - , Volksmärchen aus Südost-China (Sammlung Mr. Ts'ao Sung-yeh), Helsinki: FF Communications 1941
- EBERSTEIN, Bernd, Das chinesische Theater im 20. Jahrhundert, Wiesbaden: Harrassowitz 1983
- EDER, Matthias, "Eine Kölner Dissertation über japanische und deutsche Tiermärchen", Folklore Studies 1, 1942, S. 100-107
- , "Reality in Japanese Tales", AFS 28-1, 1969, S. 17-26
- EDWARDS, Evangeline Dora, Chinese Prose Literature of the T'ang Period A. D. 618-906, London: Probsthain 1937-38, 2 Bde.
- EICHHORN, Werner, Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen, Leiden/ Köln: E. J. Brill 1976
- , "Der Aufstand der Zauberin T'ang Sai-êrh im Jahre 1420", OE 1, 1954, S. 11-24
 - , Heldensagen aus dem Unteren Yangtse-Tal (Wu-yüeh ch'un-ch'iu), Wiesbaden: Franz Steiner 1969
 - , "Das Kapitel "Tiger" im T'ai-P'ing Kuang-Chi", ZDMG NF 29, Bd. 104, 1954, S. 140-162
 - , Kulturgeschichte Chinas. Eine Einführung, Stuttgart: W. Kohlhammer 1964
 - , Die Religionen Chinas, Stuttgart/ Berlin/ Köln: W. Kohlhammer 1973
- EICHINGER, Franz u. Johann Frick, "Tiere im Volksleben", Folklore Studies 1, 1952, S. 147-155
- EKERT-ROTHOLZ, Alice, Füchse in Kamakura. Japanisches Panorama, Hamburg: Rowohlt 1979
- ENGLER, F. K., Der Goldherr besteigt den weißen Tiger. Ein historisch-erotischer Roman aus der Ming-Zeit, o. O.: Moewig 1982
- , Dschu-lin yä-schi. Ein historisch-erotischer Roman aus der Ming-Zeit, Hamburg: Die Waage 1971

- , Der Kaiser und die Kurtisane. Erotische Novellen aus China, München: Heyne 1984
- , Der Magier vom Wolkenurmigipfel. Chinesische Novellen aus zwei Jahrtausenden, Frankfurt: Fischer 1986
- ENGLERT, Siegfried, Materialien zur Stellung der Frau und zur Sexualität im vormodernen und modernen China, Frankfurt a. M.: Haag + Herchen 1980
- ERKES, Eduard, "Antithetische Komposition und Dekomposition im Chinesischen", Sinologica 2, 1950, S. 127-140
- , "Der Chinese und das Tier", Sinologica 1, 1948, S. 273-291
- , "Die historische Stellung der Pao Se", in: I. L. Kluge (Hg.), Ostasiatische Studien. Martin Ramming zum 70. Geburtstag gewidmet, Berlin: Akademie-Verlag 1959, S. 53-56
- , "Der Hund im alten China", TP 34-3, 1944, S. 186-225
- , Neue Beiträge zur Geschichte des Choukönigs Yu, Berlin: Akademie Verlag 1954
- , "Das Schaf im Alten China", in: Asiatica. Festschrift Friedrich Weller, Leipzig: 1954, S. 82-92
- , Das "Zurückrufen der Seele" (Chao-hun) des Sung Yüh, Leipzig: W. Drugulin 1914
- ERLING, Johnny u. Detlev v. Apen, Tigermaske und Knochengespenst. Die neue chinesische Karikatur, Köln: Prometh Verlag 1978
- ESTERER, Geza, "Wo die Weiber noch Weiber sind", Zeitmagazin 23, 1. Juni 1984, S. 18-22
- FEDORENKO, N. T., "Šiczin" i ego mesto v kitajskoj literature, Moskau: Izd. vostočnoj literatury 1958
- FEIFEL, Eugen, Geschichte der chinesischen Literatur. Mit Berücksichtigung ihres geistesgeschichtlichen Hintergrundes. Dargestellt nach Nagasawa Kikuya: Shina Gakujutsu Bungeishi, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982
- , "Pao-P'u Tzu. Chapter 1", MS 6, 1941, S. 113-211
- , "Pao P'u Tzu. Chapter 4", MS 9, 1944, S. 1-33
- FENG, Hsien, "From 'The Story of the Book of Heaven'", CL 5, Mai 1983, S. 106-109
- FENG, Chih, Iu Fu. Selected Poems, Translated by Rewi Alley, Peking: Foreign Language Press 1962
- FENG, H. Y. u. J. K. Shyrock, "The Black Magic in China Known as Ku", Journal of the American Oriental Society 55, 1935, S. 1-30
- FESSEN-HENJES, Irmtraud, Lao She. Die Blütenträume des Lao Li, München: C. H. Beck 1985

- FINDEISEN, Hans, Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Eine Untersuchung über das Erleben des Tieres in der Altmenschheit, Stuttgart: Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde 1956
- FINSTERBUSCH, Käthe, "Zur Ikonographie der Östlichen Han-Zeit (25-220 A. D.). Bemerkungen zu Michael Loewes Ways to Paradise, MS 34, 1979-80, S. 415-469 + Abb.
- , Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen, Wiesbaden: Harrassowitz 1971, 2 Bde.
- FIRDAUSI [von Tus], Geschichten aus dem Schahnameh, übers. v. Uta v. Witzleben, Köln: Diederichs 1984
- FIŠMAN, Ol'ga L., Cji Jun. Zametki iz chižiny "Velikoe v malom" (Juevej caotan biczi), Moskau: Nauka 1974
- , Juan' Mej. Novye [zapisi] ci se (Sin' ci se) ili O čem ne govoril Konfucij (Czy bu juj), Moskau: Nauka 1977
- , "Ispol'zovanie statističeskich priemov pri izučenii tvorčestva Czi Junja, Narody Azii i Afriki 4, 1979, S. 87-98
- , Kitajskij satiričeskij roman (Epocha Prosveščenijsa), Moskau: Nauka 1980
- u. A. Tiškova, Tanskije Novelly, Moskau: Gosudarstvennoe izd. chudožestvennoj literatury 1960
- , Tri kitajskich novellista XVII-XVIII vv. Pu Sunlin, Czi Jun', Juan' Mej, Moskau: Nauka 1980
- FITZGERALD, C. P., Die Chinesen. Das Volk der Gegensätze, München: Heyne 1977
- FLETCHER, W. J. B., More Gems of Chinese Poetry, Shanghai: The Commercial Press 1928
- FLITSCH, Mareile u. Ingo Nentwig, "Sammlung und Erforschung der Volksliteratur und des Volkstums des Nordostens der Volksrepublik China", Central Asiatic Journal 3-4, Vol. 30, 1986, S. 243-265
- FLORENZ, Karl, Geschichte der japanischen Litteratur, Leipzig: C. F. Amelungs Verlag 1909
- FONTEIN, Jan u. Rose Hempel, China. Korea. Japan, Berlin: Propyläen 1968
- FORKE, Alfred, Blüthen chinesischer Dichtung. Aus der Zeit der Han- und der Sechs-Dynastien, Magdeburg: Faber'sche Buchdruckerei 1899
- , Geschichte der chinesischen Philosophie, Hamburg: Cram, de Gruyter & Co. 1964
- , Lun-Hêng. Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung, New York: Paragon 1962, 2 Bde. (Nachdruck)
- , Me Ti. Des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, Berlin: Kommissionsverlag 1922
- FORSTNER, Dorothea, Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck/ Wien/ München: 1977

- FOSTER, Larry C., "Chinese Supernatural Fiction", in: Graciela de la Lama (Hg.), 30th International Congress of Human Sciences in Asia & North Africa 1976, S. 93-119
- , The Shih-i Chi and its Relationship to the Genre Known as Chih-kwai Hsiao-shuo, Ann Arbor, Mich.: 1974 (Microfilm)
- FOUCAULD, Michel, Histoire de la Sexualité, Paris: Gallimard 1984, 4 Bde.
- FRANKE, Herbert, "Eine Novellensammlung der frühen Ming-Zeit. Das Chien-teng hsin-hua des Ch'ü Yu", ZDMG NF 33, Bd. 108, 1958, S. 338-382
- , "Zur Novellistik der frühen Ming-Zeit. Das Chien-teng yü-hua des Li Ch'ang-ch'i", ZDMG NF 34, Bd. 109, 1959, S. 340-401
- , (Rez.), R. H. van Gulik, "Pi Hsi T'u K'ao 秘戲圖考. Erotic Colour Prints of the Ming Period, with an Essay on Chinese Sexlife from the Han to the Ch'ing Dynasty, B. C. 206 - A. D. 1644. Privately Published in Fifty Copies", Tokyo 1951, 3 chin. Bde., ZDMG NF 30, Bd. 105, 1955, S. 380-387
- (Hg.), Sung Biographies, Wiesbaden: Steiner 1976, 3 Bde. + 1 Bd. "Painters"
- FRENZEL, Elisabeth, Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte, Stuttgart: Alfred Kröner 1976
- , Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte, Stuttgart: Kröner 1976
- FRITZ, Horst, "Die Dämonisierung des Erotischen in der Literatur des Fin de Siècle", in: Roger Bauer et al. (Hg.), Fin de siècle. Zur Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1977, S. 442-464
- FRODSHAM, J. D., Goddesses, Ghosts, and Demons. The Collected Poems of Li He (790-816), London: Anvil Press Poetry 1983
- FRYE, Northrop, Anatomy of Criticism. Four Essays, Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press 1957
- , Fables of Identity. Studies in Poetic Mythology, New York: Earcourt, Brace & World 1963
- GAMBLE, Sidney D., Chinese Village Plays from the Ting Hsien Region (Yang Ke Hsüan). A Collection of Forty-eight Chinese Rural Plays as Staged by Villagers from Ting Hsien in Northern China, Amsterdam: Philo Press 1970
- GARNETT, David, Lady into Fox and A Man in the Zoo, Leipzig: Bernhard Tauchnitz 1919
- GERNET, Jaques, Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit, Frankfurt a. M.: Insel 1983
- GILES, Herbert A., Gems of Chinese Literature, Taipei: Literature House 1964, 2 Bde.
- , A Chinese Biographical Dictionary, Taipei: Ch'eng Wen 1975

- , A Glossary of Reference on Subjects Connected with the Far East, London/ Dublin: Curzon Press u. Totowa; Rowman & Littlefield 1974
- , A History of Chinese Literature, Taipei: Tun-huang shu-chü 1977
- u. Arthur Waley, Select Chinese Verse, Shanghai: Commercial Press 1934
- , Strange Stories from a Chinese Studio, London: Paragon 1905
- GIURA, Ludovico Nicola di, I Racconti Fantastici di Liao, Milano: Arnoldo Mondadori 1962, 2 Bde. (non vid.)
- GOLDBLATT, Howard u. Ellen Young, Hsiao Hung. The Field of Life and Death and Tales of Hulan River, Bloomington/ London: Indiana Univ. Press 1979
- GOLYGINA, K. I., Novella srednevekovogo Kitaja. Istoki sjužetov i ich evoljucija VIII-XIV vv., Moskau: Nauka 1980
- GOODRICH, Carrington L. u. Chaoying Fang (Hg.), Dictionary of Ming Biography 1368-1644, New York/ London: Columbia Univ. Press 1976, 2 Bde.
- GÖRDEN, Michael (Hg.), Das grosse Buch der erotischen Phantastik, Bergisch-Gladbach: Bastei-Lübbe 1984
- GRANET, Marcel, Danses et Légendes de la Chine Ancienne, 2 Bde., Paris: Presses universitaires de France 1959
- , Fêtes et Chansons de la Chine Ancienne, Paris: 1929
- GRIMM, Irmgard u. Reinhold, P'u Sung-ling. Höllenrichter Lu. Chinesische Gespenster- und Fuchsgeschichten, Kassel: Erich Röth-Verlag 1956
- GROOT, J. J. M. de, The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect. Manners, Customs, and Social Institutions connected therewith, Taipei: Ch'eng-wen 1969, 6 Bde.
- GRUBE, Wilhelm, Chinesische Schattenspiele. Aufgrund des Nachlasses durchgesehen und abgeschlossen von Emil Krebs, hg. u. eingeleitet v. Berthold Laufer, München: Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1915
- , Fêng-Shên-Yên-I. Die Metamorphosen der Goetter. Historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen, Leiden: Brill 1912, 2 Bde.
- , Religion und Kultus der Chinesen, Leipzig: Verlag von Rudolf Haupt 1910
- , "Zur Pekingener Volkskunde", Veröffentlichungen aus dem koeniglichen Museum für Völkerkunde 7, 1901, H. 1-4
- GRÜNWEDEL, Albert, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchotomskij, Leipzig: Otto Zeller 1900
- GUISSO, Richard W. L., Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China, Washington: Western Washington Press 1978

- , "The Reigns of the empress Wu, Chung-tsung and Jui-tsung (684-712)", CH, Bd. 3
- GULIK, Robert Hans van, Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B. C. 206 till A. D. 1644. Privately published in fifty copies, Tokyo 1951, 3 Bde.
- , Sexual Life in Ancient China. A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B. C. - 1644 A. D., Leiden E. J. Brill 1974
- GUNDERT, Wilhelm, Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, verfaßt auf dem Djia-Schan bei Li in Hunan zwischen 1111 und 1115, im Druck erschienen in Sitschuan um 1300, München: Hanser 1960
- , Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner in geschichtlichem Abriß dargestellt, Tokyo/ Stuttgart: D. Gundert 1935
- et al.(Hg.), Lyrik des Ostens. Gedichte der Völker Asiens, München/ Wien: Goldmann 1978
- HA, Tae-Hung u. Grafton Mintz, Samguk Yusa. Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea, Seoul: Yonsei Univ. Press 1972
- HAENISCH, Erich, "Der Aufstand von Ch'en She im Jahre 109 v. Chr. (Shiki 48), AM NS 2, 1951-52, S. 72-84
- HALES, Dell R., "Dreams and the Demonic in Traditional Short Stories", in: William H. Nienhauser (Hg.), Critical Essays on Chinese Literature, Hongkong: The Chinese University Press 1976
- HAMMITZSCH, Horst, Erzählungen aus dem alten Japan. Aus dem Konjaku-Monogatari, Stuttgart: Reclam 1965
- HANAN, Patrick, "The Authorship of some Ku-chin Hsiao-shuo Stories", HJAS 29, 1969, S. 190-200
- , "The Composition of the P'ing Yao Chuan", HJAS 31, 1971, S. 201-219
- , "The Nature of Ling Meng-ch'u's Fiction", in. Andrew H. Plaks (Hg.), Chinese Narrative. Critical and Theoretical Essays, Princeton: Princeton Univ. Press 1977, S. 85-114
- , "Sung and Yüan Vernacular Fiction. A Critique of Modern Methods of Dating", HJAS 30, 1970, S. 159-184
- HARPER, Donald, "A Chinese Demonography of the Third Century B. C.", HJAS 45-2, 1985, S. 459-498
- HAUER, Erich, "Das Ts'ien-tze-wen in vier Chinesischen Schriftformen mit einer mongolischen Übersetzung", MSOS 28, 1925, S. 1-47
- HAWKES, David, Ch'u-tz'u. The Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology, Oxford: Clarendon Press 1959

- HEARN, Lafcadio, Glimpses of Unfamiliar Japan, Rutland/ Vermont/ Tokyo: Charles E. Tuttle 1981
- HEGEL, Robert E., The Novel in Seventeenth-Century China, New York: Columbia Univ. Press 1981
- HENTZE, Carl, Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit, Antwerpen: De Sikkel 1951
- HERRMANN, Konrad, Ji Yun. Pinselnotizen aus der Strohütte der Betrachtung des Großen im Kleinen. Kurzgeschichten und Anekdoten, Bremen: Carl Schünemann 1983
- HERVOUET, Yves, Le Chapitre 117 du Che-ki (Biographie de Sseu-ma Siang-jou), Paris: Presses Universitaires de France 1972
- , Contes extraordinaires du Pavillon du loisir par P'ou Song-ling, Paris: Gallimard 1969
- , A Sung Bibliography (Bibliographie des Sung), Hongkong: Chinese Univ. Press 1978
- HIGHTOWER, James Robert, Han Shih Wai Chuan. Han Ying's Illustrations of the Didactic Application of the Classic of Songs, Cambridge: Harvard Univ. Press 1952
- , Topics in Chinese Literature. Outlines and Biographies, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1962
- , "Yüan Chen and 'The Story of Ying-ying'", HJAS 33, 1973, S. 90-123
- HODOUS, Lewis, Folkways in China, London: Probsthain 1929
- HOFFMANN, Helmut, Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Freiburg/ München: Karl Alber 1956
- HOLMGREN, Jennifer, "The harem in Northern Wei politics 398-498 A. D.: A study of T'o-pa attitudes towards the institution of empress, empress-dowager, and regency governments in the Chinese dynastic system during early Northern Wei", Journal of the Economic and Social History of the Orient 26, 1978-79, S. 71-96
- HOLZMAN, Donald, "Poetry and Politics". The Life and Works of Juan Chi A. D. 210-263, Cambridge: Harvard Univ. Press 1976
- HONEGGER, Claudia (Hg.), Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankfurt: Suhrkamp 1982
- HONG KINGSTON, Maxine, Die Schwertkämpferin, Berlin: Ullstein 1982
- HSIA, Adrian, Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974
- HSIA, C. T., The Classic Chinese Novel. A Critical Introduction, New York/ London: Columbia Univ. Press 1968

- u. T. A. Hsia, "New Perspectives in Two Ming Novels: Hsi Yu Chi and Hsi Yu Pu", in: Chow Tse-tung (Hg.), Wen-lin. Studies in Chinese Humanities, Madison/ London: Univ. of Wisconsin Press 1968, S. 229-245
- HSIA, Tsi-an, The Gate of Darkness. Studies on the Leftist Literary Movement in China, Seattle/ London: Univ. of Washington Press 1968
- HU, [Shih-kuang=] Shiguang, "Four Stories from 'Random Notes After Chatting at Night' (He Bang'e)", CL, Herbst 1986, S. 148-170
- , "Hao Gezi. Selections from Strange Tales from the Gloworm Window", CL, Sommer 1985, S. 167-194
- HUANG, Ray, 1587. A Year of No Significance. The Ming Dynasty in Decline, New Haven/ London: Yale Univ. Press 1980
- HUANG, Yen-kai, A Dictionary of Chinese Idiomatic Phrases, Hongkong: The Eton Press 1964
- HUCKER, Charles O., A Dictionary of Official Titles in Imperial China, Stanford: Univ. Press 1985
- HUMMEL, Arthur William, The Autobiography of a Chinese Historian. Being the Preface to A Symposium on Ancient Chinese History, Leiden: N. V. Boekhandel en Drukkerij 1931
- , Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912), Washington: United States Government Printing Office 1944
- HUNG, William, Tu Fu. China's Greatest Poet, Cambridge: Harvard Univ. Press 1952
- IDEMA, W. L., Chinese Vernacular Fiction. The Formative Period, Leiden: Brill 1974
- , "Storytelling and the Short Story in China", TP 59, 1973, S. 1-67
- "...Ich werde Deinen Schatten essen". Das Theater des Fernen Ostens. Ausstellung der Akademie der Künste in Zusammenarbeit mit der Berliner Festspiele GmbH/ Horizonte '85, 9. Juni bis 11. August 1985, Berlin: Frölich & Kaufmann 1985
- JACOB, Georg, Das Schattentheater in China auf Grund neu erschlossenen Materials, Kiel: 1. Sept. 1931 (Manuskript)
- JACKSON, Rosemary, Fantasy. The Literature of Subversion, London/ New York: Methuen 1981
- JAMESON, Raymond De Loy, Three Lectures on Chinese Folklore. Delivered Before the Convocation of the North China Union Language School, March and April 1932, Peiping: San yu Press 1932
- JENNER, W. J. F., From Emperor to Citizen. The Autobiography of Aisin-Gioro Pu Yi, Peking: Foreign Languages Press 1979, 2 Bde.
- , Journey to the West by Wu Ch'eng'en, Peking: Foreign Languages Press 1984, 3 Bde.

- , Memories of Loyang. Yang Hsüan-chih and the Lost Capital (493-534), Oxford: Clarendon 1981
- JOLY, Henri L., Legend in Japanese Art. A Description of Historical Episodes, Legendary Characters, Folk-Lore, Myths, Religious Symbolism Illustrated in the Arts of Old Japan, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1974
- JOHNSTON, R. F., Lion and Dragon in Northern China, Taipei: Southern Materials Center 1977
- JORDAN, Brenda, "The Trickster in Japan: Tanuki and Kitsune", in: *Addiss (Hg.)*, op. cit., S. 129-137
- JUNG, C. G. et al., Der Mensch und seine Symbole, Olten/ Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1979
- KALTENMARK, Max, Le 'Lie Sien Tchouan'. Biographies légendaires des Immortels Taoistes de L'Antiquité, Peking: Pa-li ta-hsüeh Pei-ching Han-hsüeh yen-chiu-so 1935
- KAO, Karl S. Y., Classical Chinese Tales of the Supernatural. Selections from the 3rd to the 10th Century, Bloomington: Indiana Univ. Press 1985
- KARLGRÉN, Bernhard, "The Book of Odes. Chinese Text, Transcription and Translation", *BMFEA* 16, 1944; S. 171-265; 17, 1945, S. 65-99; 18, 1946, S. 1-198
- , Grammata Serica Recensa, Stockholm: BMFEA 1957
- , "Legends and Cults in Ancient China", *BMFEA* 18, 1946, S. 199-321
- KARLINGER, Felix (Hg.), Wege der Märchenforschung, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973
- KEIGO, Seki, "Types of Japanese Folktales", *AFS* 25, 1966, S. 1-220
- KIBAT, Otto u. Artur, Djin-Ping Meh. Schlehenblüte in goldener Vase. Ein Sittenroman aus der Ming-Zeit mit 200 Holzschnitten einer Ausgabe von 1755, Hamburg: Die Waage 1967, 6 Bde.
- KIM, Anatolij, Der Lotos, Roman aus dem Russischen von Wolfgang Kasack, Frankfurt: Suhrkamp 1986
- KISCH, Egon Erwin, Zaren, Popen, Bolschewiken. Asien gründlich verändert. China geheim (=Gesammelte Werke Bd. 3), Berlin/ Weimar: Aufbau-Verlag 1980
- KLEINMAN, Arthur u. Tsung-yi Lin (Hg.), Normal and Abnormal Behaviour in Chinese Culture, London/ Dordrecht: D. Reidel Publishing Co. 1981
- KNAUL, Livia, Leben und Legende des Ch'en T'uan, Frankfurt a. M./ Bern: Peter Lang 1981
- KNECHTGES, David R., Wen xuan or Selections of Refined Literature, Bd. 1, Rhapsodies of Metropolises and Capitals, Princeton: Univ. Press 1982

- KONRAD, N. I. (Hg.), Literatura Kitaja i Japonii, Moskau: Akademia 1935
- KÖSTER, Hermann, "Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte", MS 14, 1949-55, S. 188-214
- KRAFT, Eva, "Zum Huai-Nan-Tzu. Einführung, Übersetzung (Kapitel 1 und II) und Interpretation", MS 16, 1957, S. 191-268
- KRAPPE, Alexander, "Far Eastern Foxlore", Californian Quarterly 3, 1944, S. 124-147
- KUHN, Franz, Blumenschatten hinter dem Vorhang. Hsü Djin Ping Meh, Freiburg: Non Stop 1956
- , Chinesische Novellen, Frankfurt a. M.: Insel 1985
 - , Chinesische Staatsweisheit, Bremen: Johs. Strom-Verlag 1947
- LADSTÄTTER, Otto, P'u Sung-ling. Sein Leben und Werk in Umgangssprache, München: o. V. 1960
- LAI, T. C., Selected Chinese Sayings, Hongkong: o. V. 1960
- LALOY, Louis, P'ou Song-ling. Contes étranges deu Cabinet Leao, Piazza: Le Calligraphe 1985
- LAM, Shui-Fook, Der Ursprung der chinesischen Tanzmasken im Exorzismus, Köln: Verlag Lechte 1968
- LATTIMORE, David, "Allusion and T'ang Poetry", in: Arthur F. Wright u. Denis Twitchett (Hg.), Perspectives on the T'ang, New Haven/ London: Yale Univ. Press 1973
- LAUF, Detlef-Ingo, Symbole. Verschiedenheit und Einheit östlicher und westlicher Kultur, Frankfurt a. M.: Insel 1976
- LEE, Yu-Hwa, Fantasy and Realism in Chinese Fiction. T'ang Love Themes in Contrast, San Francisco: Chinese Materials Center 1984
- LEGGE, James, The Chinese Classics, Taipei: Wen shih chih ch'u-pan-she 1972, 4 Bde.
- LEM, Stansilaw, Solaris, Hamburg/ Düsseldorf: Suhrkamp 1975
- LESSING, Ferdinand, "Die weiße Fuchsdämonin. Ein altchinesisches Schattenspiel. Vorwort G. Jacob", Mitteilungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Literatur und Theater, Kiel 12, 1934, S. 5-24
- LEVI, Jean, "Le renard, la morte et la courtisane dans la Chine classique", Etudes mongoles 15, 1984, S. 111-140
- LEVI-STRAUSS, Claude, Das Ende des Totemismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981
- , Mythologiques, Bd. 2, Du Miel au Cendres, Paris: Plon-Guillard 1966
- LEVY, André, Le conte en langue vulgaire du XVIIe siecle, Paris: College de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises 1981

- , Etudes sur le conte et le roman chinois, Paris: Ecole Francaise d'Extrême-Orient 1971
- , "Etudes sur trois recueils anciens de contes chinois", TP 52, 1965, S. 97-148
- , et al., Inventaire analytique et critique du conte chinois en langue vulgaire, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises 1981, 3 Bde.
- , Ling Mong-tch'ou. L'amour de la renarde. Marchands et lettrés de la vieille Chine. Douze contes du XVIIe siecle traduits du chinois, Paris: Gallimard 1970
- , "A propos de la "vulgarisation" de la nouvelle des Tang", Occasional Papers 1. European Association of Chinese Studies 1978, S. 129
- LEVY, Howard S., "The Family Background of Yang Kuei-fei", Sinologica 5, 1958, S. 101-118
- , "Love Themes in T'ang Literature", Orient/ West 7-1, Jan. 1962, S. 67-78
- , Translations from Po Chü-i's Collected Works, 4 Bde., New York: Paragon 1971-78
- , Warm-soft Village. Chinese Stories, Sketches and Essays, Tokyo: Dai Nippon Insatsu 1964
- LI, Nianpei, Old Tales of China. A Tourist Guidebook to better Understanding of China's Stage, Cinema, Arts and Crafts, Peking: China Travel and Tourism Press 1981
- LI, Wei-tsu, "On the Cult of the Four Sacred Animals (Sze Ta Men) in the Neighbourhood of Peking", AFS 7, 1948, S. 1-94
- LI, Xueqin, Eastern Zhou and Yin Civilizations, Übers. v. K. C. Chang, New Haven/ London: Yale Univ. Press 1985
- LIAO, W. K., The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Political Science, London: Probsthain 1959, 2 Bde.
- LIM, Boon Keng, Ch'ü Yüan. The Li Sao. An Elegy of Encountering Sorrow, Taipei: Tung-fang wen-hua shu-chü 1972
- LIN, Keh-Ming, "Traditional Chinese Medical Beliefs and their Relevance for Mental Illness and Psychiatry", in: Arthur Kleinman u. Tsung-yi Lin, Normal and Abnormal Behaviour in Chinese Culture, London/Dordrecht: D. Reidel Publishing Co. 1981
- LIN, Yutang, Lady Wu. A True Story, London: Adell Books 1966
- LIU, James, J. Y., The Chinese Knight-Errant, London: Routledge and Kegan Paul 1967
- LIU, Shaotang, "An Encounter in Green Vine Lane", CL, Nov. 1983, S. 5-32

- Liu, Ts'un-yan, Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels, Vol. 1: The Authorship of the Feng Shen Yen I, Wiesbaden: Harrassowitz 1962
- , "Buddhist Sources of the Novel Feng-shen yen-i", Journal of the Royal Asiatic Society Hongkong Branch 1, 1960/61, S. 68-97
- , "The Compilation and Historical Value of the Tao-tsang", in: Donald D. Leslie et a. (Hg.), Essays on the Sources for Chinese Historiography, Canberra: Australian Univ. Press 1973
- , New Excursions from the Hall of Harmonious Wind, Leiden: Brill 1984
- LIU, Zhiyou u. Zhang Baocai, "Han Tomb Brick Designs", CL, Nov. 1983, S. 115-123
- LO, Chin-T'ang, "Popular Stories of the Wei and Chin Periods", Journal of Oriental Studies 17-1/2, 1979
- LOEWE, Michael, Crisis and Conflict in Han China 104 B. C. to A. D. 9, London: George Allen & Unwin 1979
- , Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality, London: Allen & Unwin 1979
- LOMMEL, Andreas, "Schamanismus in Eurasien", Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde 80-1/3, 1985, S. 262-269
- LOTTES, Wolfgang, "Dracula & Co. Der Vampir in der englischen Literatur", Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 220, Jg. 135, 1983, s. 285-299
- LU, Xun, Kurze Geschichte der chinesischen Romandichtung, Peking: Verlag für Fremdsprachige Literatur 1981
- LU, Yunzhong et al., Strange Tales of Liao-zhai written by Pu Songling, Hongkong: The Commercial Press 1982
- Lui. Deutsche Ausgabe 5, Mai 1984: (Fuchstätowierungen S. 52f., 168)
- LURKER, Manfred, Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart: Kroener 1979
- LÜTHI, Max, Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie, Düsseldorf/ Köln: Diederichs 1975
- LÜTZOW, Monika, Liu Jingshu und sein "Yi Yuan". Eine Sammlung von Wunderberichten aus dem 5. Jahrhundert, Hamburg: Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde 1986
- MA, Y. W., "Fact and Fantasy in T'ang Tales", CLEAR 2-1, Jan. 1980, S. 167-181
- MA, Yao-Woon u. Joseph S. M. Lau (Hg.), Traditional Chinese Stories. Themes and Variations, New York: Columbia Univ. Press 1978
- MAENO, Naoaki, "The Origin of Fiction in China", Acta Asiatica 16, 1969, S. 27-37

- MAILLA, Joseph-Anne-Marie de Moyriac de, Histoire Générale de la Chine ou Annales de Cet Empire: Traduits du Toug-Kien-Kang-Mou, Taipei: Ch'eng-wen 1969, 13 Bde.
- MAIR, Victor H. (Rez.), "Memories of Loyang: Yang Hsüan-chih and the Lost Capital (493-534)", HJAS 43-2, Dez. 1983, D. 687-698
- MALEK, Roman, Das Chai-chieh lu. Materialien zur Liturgie im Taoismus, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1985
- MALRAUX, André, La condition humaine, Saint-Amand (Cher): Gallimard 1946
- MÄNCHEN-HELFEN, Otto, "The Later Books of the Shan-Hai-King (with a Translation of Books VI-IX)", AM 1, 1924, S. 550-580
- MARTIN, Helmut, Mao intern. Unveröffentlichte Schriften, Reden und Gespräche Mao Tse-tungs. 1949-1971, München: Carl Hanser 1974
- , "Chinesische Ming- und Qing-Literatur in der Sowjetunion. V. M. Alekseev zum hundertsten Geburtstag am 2. Januar 1981 gewidmet", Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 4, 1981, S. 377-429
- MARGOULIES, Georges, Le Kou-wen chinois. Recueil de textes avec introduction et notes, Paris: Librairie Orientaliste 1926
- MATHER, Richard B., Liu I-ch'ing. Shih-shuo Hsin-yü. A New Account of Tales of the World, Minneapolis: Univ. of Minneapolis 1976
- MATHIEU, Rémi, Etude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises 1983, 2 Bde.
- , Le Mu Tianzi Zhuan. Traduction annotée. Etude critique, Paris: Presses Universitaires de France o. J.
- , "Aux Origines de la Femme-renarde en Chine", Etudes mongoles 15, 1984, S. 83-110
- MATZIG, Richard Blasius, Der magische Spiegel. Chinesische Märchen und Novellen aus den Zeiten der Blüte, Dt. Fassung nach der französischen Übertragung von Lo Ta-kang, Bern: A. Francke 1944
- MAYERS, William Frederick, The Chinese Reader's Manual. A Handbook of Biographical, Historical, Mythological, and General Literary Reference, Taipei: Ch'eng-wen 1964
- McNAUGHTON, William, Chinese Literature. An Anthology from the Earliest Times to the Present Day, Rutland/ Vermont/ Tokyo: Charles E. Tuttle 1974
- MEHNERT, Klaus, Kampf um Maos Erbe. Geschichten machen Geschichte, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1977
- MEIER, Ernst, Morgenländische Anthologie. Eine Auswahl klassischer Dichtungen aus der sinesischen, indischen, persischen und hebräischen Literatur, Hildburghausen: Verlag des Bibliographischen Instituts 1889

- MIRONOV, N. D. u. S. M. Shirokogoroff, "Šramana-Shaman. Etymology of the Word "Shaman"", JNCBRAS 15, 1924, S. 105-130
- MOOG-GRÜNWEDEL, Maria, "Die Frau als Bild des Schicksals. Zur Ikonologie der Femme Fatale", Arcadia. Zeitschrift für Vergleichende Literaturwissenschaft 18-3, 1983, S. 238-258
- MÜHLMANN, Wilhelm E., Die Metamorphosen der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung, Berlin: Dietrich Reimer 1981
- MÜNKE, Wolfgang, Die klassische chinesische Mythologie, Stuttgart: Ernst Klett 1976
- NAUMANN, Nelly, "Yama no kami - die japanische Berggottheit", AFS 22, 1963, S. 133-366
- NAVARRA, B., China und die Chinesen, Shanghai: Max Nössler 1901
- NEEDHAM, Joseph, Science and Civilisation in China, Cambridge: Univ. Press 1954ff.
- NGHIEM, Toan u. Louis Ricaud, "Une traduction juxta-linéaire commentée de la Biographie officielle de L'Impératrice Wou Tsö-t'ien d'après le texte du 新唐書 (Nouveau Livre des T'ang) avec facsimilé photographique du texte original, Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises, NS 34-2. 1959, S. 1-227
- NGO, Van Xuyet, Divination, Magie et Politique dans la Chine Ancienne. Essay suivi de la traduction des "Biographies des Magiciens" tirées de "l'Histoire des Han Postérieurs", Paris: Presses Universitaires de France 1976
- NIENHAUSER, William H., "Aspects of a Socio-Cultural Appraisal of Ming Short fiction - the Chien-teng hsin-hua and its Sequels as a Example", Tamkang Review 10-3/4, Frühj. u. Sommer 1980, S. 555-574
- , The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature, Bloomington: Indiana Univ. Press 1986
- NOZAKI, Kiyoshi, Kitsuné. Japan's Fox of Mystery, Romance & Humour, Tokyo: The Hokuseido Press 1961
- OBERMAYER, August, "Zum Toposbegriff der modernen Literaturwissenschaft" (1969), in: Max L. Baeumer, Toposforschung, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973, S. 252-267
- O'FLAHERTY, Wendy, Women, Androgynes, and Other Mystical Beasts, Chicago/ London: The Univ. of California Press 1980
- O'HARA, Albert Richard, The Position of Woman in Early China According to the Lieh Nü Chuan "The Biographies of Chinese Women", Taipei: Mei Ya Publications 1978
- ORANGE, Marc, "De quelques aspects du renard coréen", Etudes mongoles 15, 1984, S. 71-81
- OVER, Raymond van, A Chinese Anthology. A Collection of Chinese Folktales and Fables, London: PICADOR 1973

- OWEN, Stephen, The Great Age of Chinese Poetry. The High T'ang, New Haven/ London: Yale Univ. Press 1981
- PENG, Fumin u. Bonnie S. McDougall, Selected Works of Guo Moruo. Five Historical Plays, Peking: Foreign Languages Press 1984
- PLAKS, Andrew H., "After the Fall: Hsing-shih yin-yüan chuan and the Seventeenth-Century Chinese Novel", HJAS 45-2, Dez. 1985, S. 543-580
- , Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber, Princeton: Univ. Press 1976
- (Hg.), Chinese Narrative. Critical and Theoretical Essays, Princeton: Univ. Press 1977
- POKORA, Timoteus, Hsin-lun (New Treatise) and other Writings by Huan T'an (43 B. C. - 28 A. D.), Ann Arbour: Center of Chinese Studies 1975
- PORKERT, Manfred, China. Konstanten im Wandel. Moderne Interpretation der chinesischen Klassik, Stuttgart: S. Hirzel 1978
- , Luo Guanzhong. Der Aufstand der Zauberer. Ein Roman aus der Ming-Zeit in der Fassung von Feng Menglong, Frankfurt a. M.: Insel 1986
- PRAZ, Mario, The Romantic Agony, London/ New York: Oxford Univ. Press 1970
- PRŮSEK, Jaroslav, "Liao-chai chih-i by P'u Sungling. An Inquiry into the Circumstances under which the Collection Arose", in: Soren u. Else Glahn (Hg.), Studia Serica. Bernhard Karlgren Dedicata, Kopenhagen: Ejnar Munksgaard 1959, S. 128-146
- , Pchu Sung-ling. Skasky o šesteru cest osudu, Prag: Státní nakladatelství krásné literatury 1955
- PROPP, Vladimir, Morphologie des Märchens, Baden-Baden: Suhrkamp 1975
- PTAK, Roderich u. Siegfried Englert (Hg.), Ganz allmählich. Aufsätze zur ostasiatischen Literatur, insbesondere zur chinesischen Lyrik. Festschrift für Günther Debon aus Anlass seiner Emeritierung und seines 65. Geburtstages, Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt 1986
- QUONG, Rose, Chinese Ghost & Love Stories. A Selection from the Liao Chai Stories by P'u Sung-ling, New York: Pantheon 1946
- RABKIN, Eric S., The Fantastic in Literature, Princeton: Princeton Univ. Press 1976
- Le Renard: tours, détours & retours. Etudes mongoles ...et sibériennes 15, 1984
- RIEDEL, Ingrid, Traumbild Fuchs. Von der Klugheit unserer Instinkte, Olten, Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1986
- RIFTIN, Boris L., Ot mifa k romanu. Evoljucija, izobraženija, personaža v kitajskoj literature, Moskau: Nauka 1979

- , "'Pinchua o pochode U-vana protiv Žou Sinja' kak obraz kitajskoj narodnoj knigi", in: Žanry i stili v literaturach Kitaja i Korei, Moskau: Nauka 1969, S. 104-117 (non vid.)
- RÖHRICH, Lutz, "Mensch und Tier im Märchen", in: Felix Karlinger (Hg.), Wege der Märchenforschung, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973
- RÖSEL, Gottfried, Pu Sung-ling. Fräulein Lotosblume. Chinesische Liebesgeschichten, Frankfurt a. M.: Fischer 1982
- , Pu Sung-ling. Das Wandbild. Chinesische Liebesgeschichten aus dieser und der anderen Welt, Frankfurt: Fischer 1982
- ROTÉRMUND, Hartmüt O., Majinai-uta. Grundlagen, Inhalte und Formelemente japanischer Magischer Gedichte des 17.-20. Jahrhunderts. Versuch einer Interpretation, Hamburg: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasien 1973
- ROTTAUSCHER, Anna v., Altchinesische Tiergeschichten, Wien/ Berlin/ Stuttgart: Paul Neff 1955
- u. Heinrich Wallnöfer, Der goldene Schatz der chinesischen Medizin, Ulm 1979
- ROWLAND, Beryl, Animals with Human Faces. A Guide to Animal Symbolism, Knoxville: the Univ. of Tennessee Press 1973
- RUSH NANCE, Florence, "Chinese Symbolism", The China Journal 20, Jan. 1934, S. 5-24
- SAILEY, Jay, The Master who Embraces Simplicity. A Study of the Philosopher Ko Hung A. D. 283-343, San Francisco: Chinese Materials Center 1978
- SANDERS, Erika, Märchen aus aller Welt. China, München: Heyne 1978
- SÄLZLE, Karl, Tier und Mensch. Gottheit und Dämon. Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit, München: BLV 1965
- SCHAFFER, Edward H., Das Alte China, Hamburg: Rowohlt 1975
- , The Divine Woman. Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature, Berkeley/ Los Angeles/ London: Univ. of California Press 1973
- , The Vermilion Bird. T'ang Images of the South, Berkeley/ Los Angeles: Univ. of California 1977
- SCHICKEDANZ, Hans-Joachim, Femme fatale. Ein Mythos wird entblättert, Dortmund: Harenberg 1983
- SCHIFFELER, John W. M., "Chinese Folk Medicine. A Study of the Shan-hai Ching", AFS 34-2, 1980, S. 41-83
- SCHLEGEL, Gustave, "Problemes géographiques", TP 3, 1892, S. 490-510 u. TP 4, 1893, S. 323-362

- SCHMIDT-GLINTZER, Helwig, "Buddhistische Erzählungen und Berichte von übernatürlichen Ereignissen (ca. 200-900 p. Chr. n.)", in: Kurt Ranke u. Hermann Bausinger (Hg.), Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Berlin: Walter de Gruyter 1979, Bd. 2, Sp. 1294-1310
- , "Die Manipulation von Omina und ihre Beurteilung bei Hofe - Das Beispiel der Himmelsbriefe Wang Ch'in Jos unter Chen-tsung (Regierte 998-1023)", Asiatische Studien/ Etudes Asiaticques 35-1, 1981, S. 1-14
- , Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Sung-Zeit, Wiesbaden: Steiner 1982
- , "Ein Toter steht auf. Zur Neuübersetzung des Luoyang qielan ji", Chinablätter 9, März 1985, S. 41-44
- SCHMITT, Erich, P'u Sung-ling. Seltsame Geschichten aus dem Liao Chai, Berlin: Alf Häger 1924
- SCHMITT, Gerhard, Sprüche der "Wandlungen" auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund, Berlin: Akademie Verlag 1970
- SCHROCK, E. P. u. Liu Guan-ying, Pu Sung-ling. Gaukler, Füchse und Dämonen, Basel: Benno Schwabe & Co. 1955
- SCHRÖDTER, Willy, Magie, Geister, Mystik, Berlin: Verlag Richard Schikowski 1958
- , "Über die Fuchsgeister", Okkulte Stimmen 19, August 1952, S. 23-25
- SCHURMANN, H. F., "On Social Themes in Sung Tales", HJAS 20, 1957, S. 239-261
- SCHWARZ, Ernst, Chrysanthenen im Spiegel. Klassische chinesische Dichtungen, Berlin: Rütten & Loening 1969
- SECKEL, Dietrich, Kunst des Buddhismus. Werden, Wanderung und Wandlung, Baden-Baden: Halle 1980
- SHAO, Haiqing, "On Notes of the Yuewei Hermitage", CL, April 1982, S. 122-127
- SHEN, Chien-shih, "An Essay on the Primitive Meaning of the Character 鬼", MS 2, 1936-37, S. 1-20
- SHENG [Shen], Chi-chi, "Tang Stories. Jen the Fox fairy", CL 21, 1954, S. 182-189
- Shi, Changyu, "Fiction in the Qing Dynasty. Pu Sungling. Selections from the 'Strange Tales of Liaozhai'", CL 9, Sept. 1980, S.
- SHIROKOGOROFF, S. M., "General Theory of Shamanism among the Tungus", JNCBRAS 54, 1923, S. 246-249
- SIMON, Rainald, "Miniaturen auf dem Papiersschirm. Das Chinesische Schattenspieltheater Piyingshi", in: "Ich werde Deinen Schatten essen...", S. 109-122

- SMOLIN, Georgij Jakovlevic, "La révolte de la société secrète du Mi-lê-chiao conduite par Wang Tsê (1047 - 1048)", Etudes Song in memoriam Etienne Balazs. Sung Studies, Paris: Mouton 1970, S. 143-170
- , Antifeodal'nye vosstanija v Kitae vtoroj poloviny X - pervoj četverti XII v., Moskau: Nauka 1974
- SOKOLOVAJA, I. u. O. L. Fisman, Guljaki i volsebnik. Tanskije novelly (VII-IX vv.), Moskau: Chudozestvennaja literatura 1970
- SOOTHILL, William Edward u. Lewis Hodous, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1934
- SOUTH, M. T., "Poems of Persuasion. A Study of Po Chü-i's Hsin Yüeh-fu", in: A. R. Davis u. A. D. Stefanovska (Hg.), Austrina. Essays in Commemoration of the 25th Anniversary of the Founding of the Oriental Society of Australia, Marrickville: The Wentworth Press 1982, S. 264-301
- SOWERBY, Arthur de Carle, Nature in Chinese Art, New York: The John Day Company 1940
- SPANNER, Werner, "Das Märchen als Gattung", in: Karlinger, Wege der Märchenforschung, S. 155-176
- SPEISER, Werner, China. Geist und Gesellschaft, Baden-Baden: Holle 1979
- SPENCE, Jonathan D., The Death of Woman Wang, Harmondsworth/ Victoria: Penguin 1980
- STAUNTON, George Thomas, Ta Tsing Leu Lee being the Fundamental Laws and a Selection from the Supplementary Statutes of the Penal Code of China, Taipei: Ch'eng-wen 1966
- STEINEN, Dieter von den, "Poems of Ts'ao Ts'ao", MS 4, 1939-40, S. 125-181
- STRATEN, N. H. van, Concepts of Health, Disease and Vitality in Traditional Chinese Society. A Psychological Interpretation Based on the Research Material of Georg Koeppen, Wiesbaden: Steiner 1983
- STRAUSS, Victor von, Schi-King. Das kanonische Liederbuch der Chinesen, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1969
- SUNG, Vida H. C., Les Dames de la Dynastie Tang. 12 Histoires Chinoises Classiques, Taipei: China Publishing Co. 1975
- TAKAHASHI, Seiichiro u. Richard Stanley-Baker, Traditional Woodblock Prints of Japan, New York/ Tokyo: Weatherhill/ Heibonsha 1978
- TAO, Pung-fai, Seltsame chinesische Geschichten, Breslau: Priebatsch's Buchhandlung 1935
- THEWELEIT, Klaus, Männerphantasien. 1. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte. 2. Männerkörper. Zur Psychoanalyse des weißen Terrors, Frankfurt a. M.: Roter Stern 1978, 2 Bde.

- THOMALLA, Ariane, Die "Femme fragile". Ein literarischer Typus der Jahrhundertwende, Düsseldorf: Bertelsmann 1972
- THOMSEN, Christian W. u. Jens Malte Fischer, Phantastik in Literatur und Kunst, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980
- TING, Nai-tung, "A Comparative Study of Three Chinese and North American Indian Folktale Types", AFS 44-1, 1985, S. 39-50
- , A Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Works of Non-Religious Classical Literature, Helsinki; Suomalainen Tiedeakatemia 1978
- TIŠKOV, A. A., Rasskazy o neobyčajnom. Sbornik dotanskich novell, Moskau: Nauka 1977
- TJAN TJOE Som, Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall, Leiden: Brill 1949, 2 Bde.
- Die Tochter des Drachenkönigs. Zehn Geschichten aus der Zeit der Tang-Dynastie, Peking: Verlag für Fremdsprachige Literatur 1980
- TODOROV, Tzvetan, Introduction à la littérature fantastique, Paris: Editions du Seuil 1970
- TU, Kuo-ch'ing, Li Ho, Boston: Twayne Publishers 1979
- TWITCHETT, Denis (Hg.), The Cambridge History of China, London/ New York/ Melbourne: Cambridge Univ. Press 1978ff.
- UNSCHULD, Paul Ulrich, Die Praxis des traditionellen chinesischen Heilsystems unter Einschluß der Pharmazie dargestellt an der heutigen Situation auf Taiwan, Wiesbaden: Steiner 1973
- USTIN, P. u. A. Fajngar, Pu Sun-lin. Novelly, Moskau: Gosudarstvennoe izd. chudožestvennoj literatury 1961
- , "Pu Sun-lin - obličitel' man'čžurskich zavoevatelej", in: S. L. Tichvinskij, Man'čžurskoe vladýčestvo v Kitae, Moskau: Nauka 1966
- VEL'GUS, V. A. u. I. E. Ciperovic, Udivitel'nye istorii našego vremeni i drevnosti, Moskau: Izd. vostočnoj literatury 1962, 2 Bde.
- VISSER, Marinus Willem de, The Dragon in China and Japan, Wiesbaden: Dr. Martin Sändig 1969
- , "The Fox and the Badger in Japanese Folklore", Transactions of the Asiatic Society of Japan 36, 1908, S. 1-169
- VOLKER, T., The Animal in Far Eastern Art and especially in the Art of the Japanese Netsuke with Reference to Chinese Origins, Traditions, Legends, and Arts, Leiden: Brill 1950
- WAGNER, Rudolf G., "Die Auflösung des legalistischen Staatsmodells gegen Ende der Han", Archiv Orientalni 35, 1967, S. 244-261
- WALEY, Arthur, "The Book of Changes", BMFEA 5, 1933, S. 121-143

- , The Book of Songs, London: George Allan & Unwin 1954
- , "A lost Ballad by Po Chü-i", in: Sino-Japonica. Festschrift André Wedemeyer zum 80. Geburtstag, Leipzig: Harrassowitz 1956
- , One Hundred & Seventy Chinese Poems, London: Constable & Co. 1962
- , Yuan Mei. A Eighteenth Century Chinese Poet, New York: Grove Press 1956
- WALLACE, Albert Harlan, The Fatal Woman in French Literature of the Nineteenth Century, Ann Arbor: The Univ. of North Carolina 1960 (Mikrofilm)
- WALLACKER, Benjamin E., The Huai-Nan-tzu. Book Eleven. Behaviour, Culture, and the Cosmos, New Haven, Conn.: American Oriental Society 1962
- WALRAVENS, Hartmut, "V. M. Alekseev - Leben und Werk. Eine Bibliographie", OE 21, 1974, S. 67-95
- WANG, Chi-chen, "P'u Sung-ling. Marriage as Retribution", Renditions. A Chinese-English Translation Magazine 17/18, Frühj. u. Herbst 1982, S. 41-49
- , Traditional Chinese Tales, New York: Greenwood Press 1968
- WANG, Elizabeth Te-chen, Las Damas de la China. Historias de la China Clasica, Buenos Aires: Editorial Goyanarte 1963
- WANG, Yi-t'ung, A Record of Buddhist Monasteries in Lo-yang, Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press 1984
- WANG , Zhongshu, Han Civilization, New Haven/ London: Yale Univ. Press 1982
- WARE, James R., Alchemy, Medicine, Religion in the China of A. D. 320. The Nei P'ien of Ko Hung (Pao-p'u tzu), Cambridge, Mass.: M. I. T. Press 1966
- WATERBURY, Florence, Bird-Deities in China, Ascona: Artibus Asiae 1952
- , Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations with Particular Reference to the Ritual Bronzes of the Shang Dynasty, New York: E. Weyhe 1952
- WATSON, Burton, The Complete Works of Chuang Tzu, New York/ London: Columbia Univ. Press 1968
- , Records of the Grand Historian of China Translated from the Shih chi of Ssu-Ma Ch'ien, o.O.: Columbia Univ. Press 1961, 2 Bde.
- WATTERS, T. "Chinese Fox-Myths", JNCBRAS NS 8, 1874, S. 45-65
- WEBER-SCHÄFER, Peter, Altchinesische Hymnen. Aus dem "Buch der Lieder" und den "Gesängen von Ch'u", Köln: Jakob Hegener 1967

- WECHSLER, Howard J. (Rez.), "Richard W. L. Guisso: Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China", Journal of Asian Studies 38, 1979, S. 147-149
- WEIMANN, Robert, Literaturgeschichte und Mythologie. Methodologische und historische Studien, Berlin/ Weimar: Aufbau-Verlag 1974
- WEINSTEIN, Stanley, Buddhism under the T'ang, Cambridge: Univ. Press 1982
- WERNER, E. T. C., "Chinese Composite Deities"; JNCBRAS 54, 1923, S. 250-267
- , A Dic_tionary of Chinese Mythology, Shanghai: Kelly & Walsch 1932
 - , Myths and Legends in China, London: George & Harrap 1922
- WHITE, John J., Mythology in the Modern Novel. A Study of Prefigurative Techniques, Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press 1977
- WIEGER, Léon, Folk-lore chinois moderne, Ho-chien-fu: Imprimerie de la Mission catholique 1909
- , Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'a nos jours, Ho-kien-fou 1917
 - , Moral Tenets and Customs in China. Texts in Chinese, translated and annotated by L. Davrout, Ho-kien-fu: Catholic Mission Press 1913
- WILHELM, Richard, Chinesische Volksmärchen, Jena: Diederichs 1917 (Neuausg. unter dem Titel Chinesische Märchen, Köln: Diederichs 1985)
- , Frühling und Herbst des Lü Bu We, Düsseldorf/ Köln: Diederichs 1979
 - , I Ging. Das Buch der Wandlungen, Düsseldorf/ Köln: Diederichs 1980
 - , Dschung Dsi Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Düsseldorf/ Köln: Diederichs 1979
 - , Mong Tsi (Mong Ko), Jena:Diederichs 1916
 - , Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Mit einem europäischen Kommentar von C. G. Jung, Olten/ Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1984
- WILLIAMS, C. A. S., Encyclopedia of Chinese Symbolism and Art Motives. An Alphabetical Compendium of Legends and Beliefs as Reflected in the Manners and Customs of the Chinese throughout History, New York: The Julian Press 1960
- WILLOUGHBY-MEADE, G., "Ghost and Vampire Tales of China", Asiatic Review 21, 1925, S. 690-700 u. 22, 1926, S. 113-128
- WITFOGEL, Karl A. u. Feng Chia-sheng, History of Chinese Society. Liao (907-1125), Philadelphia: The American Philosoph. Society 1949

- WOITSCH, L., Lieder eines chinesischen Dichters und Trinkers (Po Chü-i), Leipzig: AM 1925
- WOLF, Arthur P. (Hg.), Religion and Ritual in Chinese Society, Stanford, Cal.: Stanford Univ. Press. 1974
- WRIGHT, Arthur F., "Sui Yang-Ti. Personality and Stereotype", in: Arthur F. Wright (Hg.), The Confucian Persuasion, Stanford, Cal.: Univ. Press 1960, S. 47-76
- YAMAMOTO, Fumiko Y., "Tanuki! Tanuki!", Kyoto Journal 2, Spring 1987, S. 18-20.
- YANAGITA, Kunio, "Japanese Folk Tales" transl. by F. H. Mayer, Folklore Studies 11-1, 1952, S. 1-97
- [YANG, Hsien-i=] Yang Xianyi, "Ji Jun. Selections from Notes of Yuewei Hermitage", CL, April 1982, S. 111-121
- , Li Sao and Other Poems of Qu Yuan, Peking: Foreign languages Press 1980
 - u. Gladys Yang, The Man who Sold a Ghost. Chinese Tales of the 3rd - 6th Centuries, Peking: Foreign Languages Press 1958
 - , The Courtesan's Jewel box. Chinese Stories of the Xth - XVth Centuries, Peking: Foreign Languages Press 1981
 - , "Pu Songling. Selections from the Strange Tales of Liaozhai", CL 9, Sept. 1980, S. 90-102
 - , Pu Songling. Selected Tales of Liaozhai, Peking: Chinese Literature 1984
 - , Selected Plays of Guan Hanqing, Peking: Foreign Languages Press 1980
 - , Selections from Records of the Historian, Written by Szuma Chien, Peking: Foreign Languages Press 1979
 - , Stories about not Being Afraid of Ghosts, Peking: Foreign Languages Press 1979
 - , "Tales from the Sung and Yuan Dynasties", CL 1955, S. 70-106
- YANG, Lien-sheng, "Female Rulers in Imperial China", in: Yang Lien-sheng (Hg.), Excursions in Sinology, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1969
- YEN, Alsace, "Shamanism in the Folktale", AFS 39-2, 1980, S. 105-121
- YEN, W. W., Stories of Old China, Shanghai: New Art and Literature Publishing House o. J.
- YETTS, W. Perceval, "Taoist Tales", The New China Review 1, 1919, S. 11-18 (Part 1) u. S. 169-175 (Part2)
- YIM, Sarah M., "A New Look at T'ang Ch'uan-ch'i", in: Lama, 30th International Congress of Human Sciences in Asia & North Africa 1976. China 1, S. 123-129

- [Yü Fan-ch'in=] Yu Fanqin, Guo Xuebo. "The Sand Fox", CL, Winter 1987, S. 108-122
- YU, Anthony C., The Journey to the West, Chicago/ London: The University of Chicago Press 1977-83, 4 Bde.
- ZACH, Erwin Ritter von, Die Chinesische Anthologie. Übersetzungen aus dem Wen hsüan, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1958, 2 Bde.
- , Han Yü's Poetische Werke, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1952
- , Tu Fu's Gedichte, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1952
- ZIMEN, Erik, "Füchse. Die Lebenskünstler", Geo. Das neue Bild der Erde 10, Okt. 1981, S. 58-78
- ZHANG, Shuzhi, "He Bang'e and his Random Notes After Chatting at Night", CL, Herbst 1984, S. 171-173
- ZÖNG, In-söb, Folk Tales from Korea, Seoul: Hollym Internat. Corp. 1979
- ZOTTOLI, A. P. A., Cursus Litteraturae Sinicae, Shanghai: FX Typografia Missionis Catholicae 1882, 5 Bde.

English Summary

The present study attempts to follow the figure of the Chinese fox fairy in its reflection in the western idea of "femme fatale", from the moment of its inception up to the present, utilizing a lengthwise cross section to Chinese literary history as method of choice. As regards the theoretical ordering of the survey, the Preface (Part 1) contains a discussion of 3 relevant points (the typus "femme fatale", Topos and motif research and "fantasy" literature,) in light of varying dogmatic approaches.

It seems necessary, in dealing with possible motifs and causes regarding the origin of the fox fairy belief, to search for explanatory patterns bearing on the "reevaluation" of the animal itself (Part 2). A number of ethnographic characteristics, for example, the presence at gravesites, insufficiently explain the later closeness with the spirits of the dead. A single Han source only, Shuo-wen chieh-tzu, provides positive information.

Mythological crossconnections between a woman bearing the clan name "Dark fox" (Iso-chuan, Ch'u-tz'u) and exhibiting fatal character traits, and the animal itself, are not necessarily conclusive either, even though the theme of the evil woman appears to be anticipated after a fashion. In addition, the erotic aspect found in later fox stories is already hinted out in the metaphor "fox", for a solitary suitor going courting (Shih-ching).

Were the matter to rest with the references in the Prehan and Han sources, then Indian influences (fox-human transformation as a result of Buddhist teachings of incarnation) would have to be given priority consideration.

It seems though, that the "nine tailed fox" as legendary fable figure (in attendance of Hsi-wang-mu on Han Period grave reliefs), and as symbol of fortune (Wu-yüeh ch'un-ch'iu) has undergone a rather independent development and is a product of folklore.

Equally independent appear the following phenomena: In the Han Period foxes were used as shamanistic mediums (Shih-chi). Additionally, cases of fox possession are documented for this period (Chiao-shih i-lin). In Hsüan-chung-chi (3rd/4th. Century?), details of the transformatory abilities of foxes and their conditions are recorded with scientific accuracy. It is here that the term "celestial fox" appears for the first time; its role in later stories is diametrically opposed to that of the

nine tailed fox. This fox is portentous or pernicious, without it's having to be killed. Unlike the domesticable "wild fox", this fox does not transform himself.

Initial, nevertheless already typical fox metamorphosis stories for later reception arise in the Liu-ch'ao-Period (Part 3). The collection of Sou-shen-chi may be looked upon as representative; it is here that the tale of the depraved A-tzu, in the end abandoned as half animal by her seduced husband, is explained, through the device of an appended ending, as the story of an originally wicked human woman, transformed into a fox as punishment. Only this episodic addition though, reveals a connection to Buddhist teachings of retribution. The majority of later stories refer demonic figures to their "foxness". The woman punished with incarnation as a fox (Hsing-shih yin-yüan) appears frequently in the Ch'ing Period.

A further "femme-fatale" addition is made evident in Lo-yang ch'ieh-lan chi, were the woman, discovered by her husband to be a fox, manages to crown her departure by shaving him bald. The unusual frequency of such cases is connected, by way of explanation, with the simultaneous reign of a female monarch. This is the first indirect attempt to defame a reigning female monarch by means of unfortunate events with fox spirits. At the same time though, stories concerning "normal" marriages to foxes, such as in Yu-ming-lu, exist; they normally exhibit some form of unfortunate ending.

A clear qualitative as well as quantitative leap can be observed in the T'ang Period (Part 4). The fox belief among the populace has reached cult proportions and is sufficiently characterized in the saying "Ch'ao-yeh ch'ien-tsai ("Where there is no fox demon - no village will be inhabited").

The events which previously predominated in the peasants' milieu shift increasingly to the world of the literati. The celestial fox blends together with the form of the nine tailed fox (Yu-yang tsatsu), whereby the positive character traits of the former are made relative by the negative traits of the latter.

The belief in the appearance of foxes in the form of beautifully seductive women is so widespread by now, that even renowned literates make use of the image of "foxly beauty" in official statements in order to attack human women in hidden form who are viewed as dangerous because too powerful. The T'ang Empress Wu is not only given the above label

(proclamation of Lo Pin-wang), which remains with her into present day historical writing and dramatizations of historical material, but is also brought into direct contact with this demonic sphere through her patronage of a false "fox bodhisattva", and is finally confronted in the Ming novel P'ing-yao-chuan, as a "fox among men", with an "actual" fox woman. Similarly, Po Chü-i warns, in his ballads, of human women of "foxlike beauty", who are yet more dangerous than the fox spirits themselves. References to Ta-chi, Pao-ssu and Yang Kuei-fei afford the basis for a soon thereafter final demonisation of historical beauty. The T'ang Period also shows the blossoming of the so called ch'uan-ch'i novels, which deal mainly with topics of love and the figure of the "courtesan" or the "fallen woman". An important variation of these protagonists is the fox fairy. Whereas foxes in the chih-kuai literature were predominantly sly and lascivious, and in their behaviour animalistically unpredictable, a gradual picture of human-living forms with clearly defined character contours emerges. A cardinal and turning point for the later "fox literature" is the story of the fox woman Jen ("Jen-shih-chuan"). It contains almost all of the important elements of a fox spirit tale in artistic combination and presents, between the lines, the life of a T'ang Period courtesan, without allowing the supernatural character of her bearer to be completely forgotten. The description of the death of the fox fairy Jen-shih contains clear parallels to the tragic end of the concubine Yang Kuei-fei - again a reference to historical events. (It must, at the latest, by now be clear that the application of the label "femme fatale" towards the Chinese fox fairy is in many cases an incidence of an eurocentric oversubscription).

The fox woman is still not apportioned a final "happy-ending" with her human lover, regardless of how well she has assumed the role of a model mistress or wife. The majority of stories end with her death; at best with a separation.

Sung Period fox stories (i.e. Ch'ing-so kao-i) rely heavily, in an albeit less successful and more awkward style, on their T'ang models (Part 5). A lack of plot innovation is either balanced through increased concentration on erotic elements of the story, or replaced through conscious contrasts to details found in preceding works.

A temporarily limited harmonic coexistence with a human partner is possible, however, as before, the story ends for the fox woman and/or hero, if not actually unfortunately, then with a separation.

The fox spirit belief among the populace was not tolerated by the Confucian officials. The attempt was made to eradicate cult plots, which appeared with increased proportions during "time of need under the influence of magicians or shamans, with the destruction of the associated temple and sites of cult worship.

The form connected with historical beauty, the nine tailed fox, makes its appearance in Japan as an obvious import from China, reduced to a deadly monster, in the 12th/13th Century. Gempei seisui, Kagakushū and other works show a direct connection from India, via China, to Japan, of the multiple incarnations of the nine tailed fox in famous, wicked female forms.

The story of one such figure, Ta-chi, in her identification with the demonic animal is mainly incorporated into the literature during the Ming Period (Part 6), with a broad reception story (Wu-wang fa Chou p'ing-hua, Lieh-kuo chih-chuan, Feng-shen yen-i). A similar fate befalls the concubine Ho-te, of the Han Period, who is the main character of the erotic novel Chao-yang ch'ü-shih. She experiences her fate as a punished incarnation for her wicked behaviour as a nine tailed fox.

The 20 chapters added to Lo Kuan-chung's novel P'ing-yao-chuan by Feng Meng-lung, equally introduce the reader to the earlier, fox existence of a number of main characters. They represent, at the same time, the sum to date of important fox literature, widely quoted. Ethnographic aspects as well as literary femme fatale reminiscences of fox spirit beliefs are well spread throughout the work in an entertaining style.

P'u Sung-ling's Ch'ing Period work (Part 7), Liao-chai chi-i, represents a standard work for "fox literature". His famous fox women, Ying-ning, Ch'ing-feng, Hsiao-ts'ui, etc., are realistic portrayals of impressive, beautiful and sympathetic female figures, who in part bear human children and live happily over time with human partners. (Evil fox women are, by the way, infertile). It is often forgotten though, that these model, immortal goddesses of similar fox fairies still retain characteristics of outsiders, whose behaviour in past societies could hardly have been tolerated.

Since the Liu-ch'ao Period, foxes have served as devil's advocate; they hold up a mirror to human weakness (Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi). Towards the end of the Ch'ing Period, the themes are finally researched in all directions, the plot variables exhausted. They serve more as self parody than anything else. In "An old fox woman recurses on beautiful women in history" - the old association with the historical femme fatale

is revived by way of suggestion, only, in the same breath, to be repeated ad absurdum.

The fox cult seems to have been renewed during the Manchu Dynasty, certainly traceable to the previous vast expansion of peasants' beliefs in the northern center of the new rulers' homeland. In addition, there exist for the period "more neutral" reports of foreign visitors who do not, as did the indigenous upper classes, ignore the exotic topic with silence.

It seems that there has been little qualitative change in folk belief during the centuries since the Han Period. Foxes remain negative, dangerous creatures. "Fox woman" is still a strong invective for a woman. The phenomenon of fox possession can still be observed today (Part 8) and can be used as excuse for exorcism (Hu-lan-ho chuan).

The traditional, surpassed fox literature is reduced in the modern literature to a trivial genre with erotic ambience.

The male hero developed throughout the centuries more and more from victim to abettor. In the end it is "his own fault", when he experiences unpleasantness through his fox mistress; on the whole he deserves no better. This is true, above all, for the ruler, seduced by a demonic mistress, and fallen into celestial disgrace. "Good" fox fairies in the late novels (early Sung-, but mostly Ming or Ch'ing Period) reinvigorate their lovers with good health when they have been too badly injured by intercourse.

The surroundings of the literary fox women change as well - it almost seems - parallel to those of the sphere of influence granted women in society. Early encounters still take place in the middle of the wilderness, in "noninhabited areas", and on lonely highways. In the T'ang Period the fox woman can be seen walking in the city or at the market. In the Ch'ing Period, older stories are still "cited" regarding this point, and foreign travellers are always especially "endangered". "Normal" i.e. human women function in the fox stories, when at all, as pitiable, unfortunate creatures.

Throughout the literature, a development for the fox woman from wild, anonymous and fatal, erotic-nymphomaniacal mistress to realistically characterized, surrendered - loyal and maternally - asexual housewife can be observed. Alone the wicked concubines of rulers experience in their stylization to nine tailed fox women, a last, hardly exceedable demonization, which had surpassed itself by the Ch'ing Period and began to become boring.

The stories of the People's Republic of China exercise a natural reluctance in the description of traditional practices and relicts of superstition, which contradict the aspired modernization. Yet the numerous LCCI editions, republications and reprints as well as the fantastic literature entering related prose through the back door of the Hsün-ken-literature prove that there still remains an active interest in this theme. The majority of new publications of this type however, fall into the category of children's literature.

In the last few years, as seen in the example of both tales, the form of the fox fairy has once again come to the forefront - in "Hunü A-meng", as an impressive document of village fox belief, and in "Husien' tse-ou chi", as a lovingly-cynical characterization of an unusual, unconventional woman. These are the most recent records for the dichotomy between negative fox women in folk belief and positive fox fairies in fiction.

In the end, the west has not remained totally untouched by the "magic of the fox fairy" either. It may be of interest to follow, for purposes of comparison, in which style Garnett has reinterpreted his fox woman and how western fantastic literature has taken over these themes.

Even when accompanying references to the change in social position of women paralleling the shift in the fox woman's image have been made, it was not the purpose of this study to determine in how far development and change of the fox fairy motifs follow a structural alteration in the role of women in Chinese society. To this end additional and complementary studies are necessary.