

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

BONNERJEA, BIREN, Praktische Grammatik der bengalischen Umgangssprache. Mit einem bengalisch-deutschen und deutsch-bengalischen Glossar. Wien und Leipzig, A. Hartlebens Verlag. 8°, S. 90.

This grammar of the Bengali language by one who claims it as his mother-tongue cannot be but welcome, as it is the first of its kind in German. Bengali is no doubt the foremost of the Aryan languages of modern India, and it has an immense literature, old and new, of no mean type, Rabindranath Tagore being only one of its literary stars.

The Bengali orthography like those of its sister languages is a historical one, and hence the author's mechanical transcription of the same has remained historical. The phonetical value can be gathered from the remarks on pronunciation, but there are some omissions, e. g. re. the pronunciation of *y* which is often that of English *j*, which fact is indicated even in the original script by means of a dot below the letter *y*. There are faults of commission too: in some cases he does not follow his system of transcription, e. g. the Anusvara, the pronunciation of which in Bengali — it should be noted — is like that of *ng*, has been transcribed as *m* in the alphabet but as *ñ* also in the body of the work. Thus he transcribes *bañla*, *bañali*, *taraña* which last by the way is a mistake for *taraṅga*. The accident is very clearly given by means of complete paradigms etc. The following, however, should be noted. Beside *haite*, *theke* too is a post-position used for the Abl. In § 34 p. 12 *ami dekhitechī* is translated „ich bin im Begriff zu sehen“, but it means „I am seeing“, *ich sehe fortwährend*, just as the author himself translates *dekhitechilam* by „ich sah fortwährend“. In Bengali there are two ways of expressing the Passive with *yā* (*jā*), one, *amāke dekha yāy* (*jāy*) etc. as given here; the other, *ami dekha yāy* (*jāy*) etc. which is imported from Hindi. The formation of the comparative and superlative degrees of the adjective is not properly explained; it is just as in Hindi, Gujarati etc. I believe the reader will do well in referring to Anderson's „Manual of the Bengali Language“, as Bonnerjea has purposely omitted various details which ought

to be known. On the other hand our author has carefully noted the differences of the popular speech, which are very interesting from the phonetical point of view. — Some words about the vocabulary: Indian literati show a very strong partiality for Sanskrit in the choice of their words. *Tad-bhava* and other common words are consciously discarded and wholesale borrowings from Sanskrit are regularly carried on. Thus the few selections given by Anderson in his grammar contain according to him 974 pure *tat-sama* words out of a total of 1602, only 425 being *tad-bhava* words (mostly verbal bases) and 203 from other sources. But he rightly adds that „this enumeration hardly represents the true use and value of each class“, the latter „are very commonly used“ while the former „are often only used by particular authors, and not very freely by them“. I cannot too much emphasize these words, especially because the book under review, professing to be a conversation-grammar, contains a preponderating majority of *tat-sama* words, and European Sanskritists are likely to prefer them. I believe the author would have done better, if he had freed himself from this pedantic weakness and given his readers, even when he restricted himself to the usage of the educated Bengalis of Calcutta, words like *ankhi*, *agā*, *haoyā* (speak *hawā*), *kṣet*, *mā*, *māchi*, *māch*, and *hāl* instead of *akṣi*, *agra*, *anila*, *kṣetra*, *janani*, *mākṣika*, *matsya*, and *laṅgala* respectively. Words like *ghar*, *bhāgya*, *pakṣi* need not have been duplicated by *grha*, *kṛtānta*, *khaga*.

The general get-up of the book is good; some misprints are there, but they are easily recognisable. — Those taking further interest in the study of Bengali may be referred to a number of cheap and good books published by Macmillan & Co., Calcutta, 294 Bowbazar Street, from whom can also be had an English-Bengali Dictionary.

Jehangir C. Tavadia.

CHAVAN, RAO SAHEB DR. V. P., L. M. & S., The Konkani and the Konkani Language. Bombay, 1924. 8°, pp. 59.

The author, sometime Vice-President of the Anthropological Society of Bombay, publishes anew in this pamphlet his three lectures on the Konkani and the Konkani Language delivered before the said Society and which have appeared in its journal, Vol. XII. — The first lecture deals with the meaning of the name Konkani with the help of a number of speculations by the author and others; with the geographical position of ancient or greater Konkani and of Konkani proper lying in the midst of it; and with the various peoples using this tongue. They are the Christians of Goa and Mangalore — though they use it with Portuguese syntax and loaded with Portuguese words — the Navāyats or the Mohaminadans of Kanara,

supposed to have emigrated from Kufa about the close of the seventh century, and the Gaud Sarasvat Brahmins of Kanara etc. The language has been termed Canarina or Canarin by the early Portuguese, but it has nothing to do with the Kannada or Kanarese language. The name seems to be given from the word Canarin used by them to designate the Christians of Indian origin. The main object of the author is to show that Koṅkaṇī is an older language than Marāṭhī, and hence it should not be called a dialect of the latter. This is an old controversy and many have championed the cause of this dialect — from the wrong idea that the term dialect has something deteriorating in it. Grierson's view that „Koṅkaṇī is a Marāṭhī dialect, having branched off from the common parent Prakrit at a relatively early period“, finds indirect support from Chavan's investigations. The latter points out various differences between the two tongues. Grammatical differences there are, but still we cannot bring Koṅkaṇī together with any other language but Marāṭhī, and it is the grammatical structure that is the deciding factor in grouping a particular dialect or language. Their vocabularies differ from each other in many points. A number of words used by Dnyāneśvar, and by Father Thomas Stephen in his Christian Purāṇa — are at present common in Koṅkaṇī, but no longer so in modern Marāṭhī. Gujarāṭī and Hindī too can claim these words as theirs. Hence we must seek in Marāṭhī the causes of its divergence in this point. I may suggest that this change might have come with the rise of Śivāji. Prakrit nouns in -ao passing through Apabhraṃśa in -au occur in Koṅkaṇī, as in Gujarāṭī, in -o, whereas they end in -ū in Marāṭhī, as in Hindī. The pamphlet contains useful materials, though it lacks scientific method and arrangement.

Jehangir C. Tavadia.

VETALA-PANTSCHAVINSATI, Die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons. Deutsch von HEINRICH UHLE. München, Georg Müller, 1924. XXXI, 231 S., 8°. (Meisterwerke oriental. Literaturen in deutschen Originalübersetzungen hrsg. von Hermann von Staden, Bd. 9.)

Bücher haben ihre Geschichte, und das gilt vor allem von indischen Erzählungs- und Fabelwerken (Pañcatantra, Hitopadeśa, Śukasaptati usw.), also auch von der Vetālapañcaviṃśatikā. Die älteste Fassung dieses Werkes ist verloren gegangen, und nur Bearbeitungen und „Rezensionen aus späterer Zeit sind auf uns gekommen“. Bearbeitungen in metrischer Form finden wir in Kṣemendra's Bṛhatkathāmañjarī IX. 2. 19—1221 und Somadevas Kathāsaritsāgara 75—99, und die beiden uns erhaltenen Rezensionen, die die Namen des Śivadāsa und des Jambhaladatta tragen,

sind wahrscheinlich jünger als diese, wenn auch Śivadāsa die vermutlich ursprünglichere Form der Erzählung, d. h. die in indischen, ja überhaupt orientalischen Erzählungswerken vielfach übliche Mischung von Prosa und Versen erhalten hat.

Um die Feststellung des Sanskrittextes hat sich H. Uhle große Verdienste erworben. 1881 gab er auf Grund aller damals zugänglichen Handschriften in Bd. VIII der Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes „die Vetālapañcaviṃśatikā in den Recensionen des Śivadāsa und eines Ungenannten [d. i. eine Prosaübertragung der erwähnten metrischen Bearbeitung Kṣemendra's] mit kritischem Commentar“ heraus und 1914 in den Berichten der K. S. Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. Bd. 66 H. 1 den Text des gleichen Śivadāsa nach einer Handschrift des Jahres 1487. Die reine Prosa-Rezension des Jambhaladatta war bereits 1873 in Calcutta erschienen.

Die Vetālapañcaviṃśatika hat zwar keine so große Verbreitung gefunden wie etwa das Pañcatantra, wenn sich auch einzelne ihrer Geschichten durch die Weltliteratur verfolgen lassen, immerhin ist sie aber in eine Reihe orientalischer und abendländischer Sprachen übertragen worden, so unter Muhammed Schah III. (1720—47) in die Braj Bhāṣā durch Śūrat Kabīśvar und aus dieser durch Lallu Ji Lal Kabī unter dem Titel „Baital-Pacsi“ ins Hindī, zuerst erschienen Calcutta 1805. Außerdem gibt es eine Bengali-Übersetzung „Betāl-pañcaviṃśati“, die zuerst wohl 1818 in Serampur, einem der ersten Druckorte Indiens, herauskam, eine marathische „Vetāl Pañcaviṣī“, eine in Telugu, eine in Tamil, die unter dem Titel „Vethala Kathē“ 1839 in Madras erschien, und sicher noch einige andere mehr. Andererseits finden wir sie „in stark veränderter Form“ (nur 13 Erzählungen) „in dem mongolischen Ssiddi-Kür“. Eine deutsche Übersetzung dieses Textes lieferte bereits Benjamin Bergmann in seinen „Nomadischen Streifereien unter den Kalmüken“, Bd. 1, S. 247 ff., Riga 1804, doch blieb dieselbe unbeachtet, bis Th. Benfey sie im Bulletin der St. Petersburger Akademie, phil.-hist. Klasse 1858 als Rezension der Vetālapañcaviṃśatikā nachwies. Dies veranlaßte B. Jülg, den kalmükischen Text nebst deutscher Übersetzung 1866 herauszugeben. Endlich handelte A. H. Francke in der Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft, Bd. 75 (1921), S. 72 ff., über eine tibetische Fassung, von der er dort „die Vorgeschichte und drei Erzählungen des No-rub-čan“ nach einer fragmentarischen Handschrift aus der Gegend von Khalatse in Text und Übersetzung mitteilte.

Von den Übersetzungen in europäische Sprachen erschien, abgesehen von Bergmanns erwähnter Übertragung des Ssiddi-Kür, die von W. C. Babbington in den Miscellaneous Translations from oriental languages. Es folgten englische Übersetzungen nach der Hindī-Fassung von W. Hollings, Calcutta

1848, anscheinend neu herausgegeben Allahabad 1894, von Burckhardt Barker in seiner Textausgabe, Hertford 1855, von John T. Platts, London 1871, und von R. F. Burton unter dem Titel „Vikram and the Vampir“, new ed. London 1893. Ins Französische wurde die Hindi-Fassung übertragen zum Teil durch E. Lancereau im *Journal Asiatique*, Ser. 4, T. 18 u. 19 nach Barkers Ausgabe und durch G. Devèze im *Muséon*, Vol 11—15 (1892ff.) nach der Ausgabe Calcutta 1852.

Während Śivadāsa Sanskrit-Rezension schon von V. Bettei im *Giornale della società Asiatica Italiana* 7 (1893), S. 83ff., 8 (1894), S. 187ff. und in den *Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica* 1 (1897) ins Italienische übersetzt wurde, war das ganze Werk, abgesehen von den erwähnten Übertragungen des Ssiddi-Kür, in deutscher Sprache nur zugänglich in dem längst vergriffenen Buche H. Oesterleys „Baitāl Pachísí oder die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons. Leipzig 1873“. Es ist eine deutsche Bearbeitung nach B. Barkers englischer Übersetzung des Hindī-Textes.

Von dem Sanskrit-Texte liegen bisher nur ältere kleinere Teilübersetzungen vor, die in Zeitschriften oder Werken versteckt und darum schwer zugänglich sind. Es ist daher zu begrüßen, daß endlich eine vollständige deutsche Übertragung der Sanskrit-Rezension des Śivadāsa erschienen ist, und wer hätte diese wohl besser leisten können als der verdiente Herausgeber des Textes, H. Uhle. Seiner Ausgabe von 1881 entsprechend bietet er außer dieser Rezension noch die Übersetzung der anonymen Prosaparaphrase von Ksemendras Bearbeitung des Stoffes. Der Übersetzung selbst schickt Uhle eine Einleitung voraus, in der er alles Nötige über den Text, seine Geschichte, seine Rezensionen und Übersetzungen, seine Anlage usw. ausführt. Den Schluß des Buches nehmen die erläuternden Anmerkungen zum Texte ein. Die Übersetzung selbst ist Uhle wohl gelungen, wenn ich auch mit der Übertragung einzelner Ausdrücke nicht ganz einverstanden bin. Doch eine kleinliche Kritik, die auch einige Druckfehler berichtigen könnte, möchte ich nicht üben, vielmehr wünsche ich dem Buche, das vom Verlage vorzüglich ausgestattet worden ist, eine recht große Verbreitung.

Zum Schlusse möchte ich noch ein paar Bemerkungen machen, die mit unserer Besprechung hier nur in losem Zusammenhange stehen. Garuḍap. 108—115 findet sich ein in sich abgeschlossener Text von 390 Versen in verschiedenen Metren, der „Nitisāra“ betitelt ist und auf dem Arthaśāstra beruhen soll. Inhaltlich bildet derselbe eine Spruchsammlung. Im Schlußvers 115, 83 werden Viṣṇu, Śaunaka, Śaṅkara, Vyāsa als Überlieferer dieses Nitisāra genannt. Soweit ich nun sehe, ist dieselbe bisher noch nicht weiter berücksichtigt worden, trotzdem nach meinen Aufzeichnungen eine ganze Anzahl von Versen in Böhlingks Indischen

Sprüchen, im Hitopadeśa, Pañcatantra usw., wenn auch manchmal in Lesarten variierend, belegt sind. Ich will hier nur diejenigen Verse der Vetālapañcaviṃśatikā erwähnen, die auch in diesem Nitisāra enthalten bzw. zu vergleichen sind, wobei ich Uhles Methode der Verszitterung (siehe seine Ausgabe 1881, S. 222) verwende. Es entsprechen sich: Vet. I, 8, 8 = Garuḍap. 109, 52; I, 11, 26 = 109, 15; III. 15, 7 = 110, 15; IV. 19, 7 = 109, 32; IV. 19, 15 = 115, 18; V. 21, 4 = 115, 2; VII. 25, 4 = 110, 5; VIII. 26, 8 = 115, 23; XI. 31, 7 = 115, 45; XVI. 44, 12 = 111, 12; XVII. 45, 1 = 113, 15; XIX. 52, 11 = 109, 1; XXI. 56, 13 = 109, 50; XXIII. 58, 5 = 115, 28; XXIII. 59, 13 = 113, 21; XXV. 62, 1 = 115, 47; XVI. 175 = 113, 61.

W. Kirfel.

KOZLOW-FILCHNER, Mongolei, Amdo und die Tote Stadt Chara-Choto. Die Expedition der Russischen Geographischen Gesellschaft 1907—1909. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von Dr. L. Breitfuß und P. G. Zeidler, Neufeld und Henius, Berlin, 1925.

Die Veröffentlichung einer deutschen Übersetzung des Kozlowschen Berichtes über seine vierte Reise ist mit Dank zu begrüßen, und ich möchte hoffen, daß das Buch nicht die einzige Veröffentlichung aus der reichen russischen wissenschaftlichen Reiseliteratur bleibt, die der Verlag Neufeld und Henius in deutscher Sprache zugänglich macht.

Kozlows Schilderung seiner Reise von Kiachta nach Chara-Choto, dem Kukunor und Amdo ist lebhaft und anziehend, nicht nur durch die Fülle der mitgeteilten Einzelheiten, sondern auch durch die Vielseitigkeit der Gegenstände, auf die sich die Aufmerksamkeit des Leiters der Expedition gerichtet hat. Mit eingehender Sorgsamkeit werden die Fauna und Flora der durchquerten Gebiete dargestellt, die Zentren des geistigen Lebens, die großen Klöster werden liebevoll geschildert und geschichtliche Zusammenhänge dabei nicht aus den Augen verloren. Alles ist hineingestellt in eine genaue Schilderung von Land und Leuten. Das einzige Bedauern, das man empfindet, ist das, daß die archäologischen Funde Kozlows verhältnismäßig kurz behandelt werden, und man nicht soviel über die teilweise einzigartigen Funde erfährt, wie man sich das gerne wünschte. Aber ein Reisender kann es billigerweise nicht allen gleich recht machen, hier muß eben die Einzelwissenschaft eingreifen.

Dem Buche ist um so mehr eine große Verbreitung zu wünschen, als es gut mit Bildern ausgestattet ist und auch die Kartenbeigaben für ein solches Werk ausreichend sind.

Aber so sehr ich Filchner beipflichte, daß die russische Transkription bequem ist, so halte ich es doch für wünschenswert, in einem Buche, das

für deutsche Leser bestimmt ist, die an sich ungewohnten Namensformen nicht durch ein ungewohntes Aussehen noch unzugänglicher zu machen. Es ist gewiß praktischer, die aus deutschen Büchern bekannten Namensformen einzuführen; der Deutsche wird, soweit er nicht wissenschaftlich gebildet ist und die Regeln russischer Umschrift kennt, kaum erraten, wer hinter Zjan Lun steckt. Auch sonst sollten bei einer Neuauflage die Umschriften orientalischer Namen und Wörter einer Durchsicht unterzogen und wenigstens einheitlich gestaltet werden (Bodissatwa neben Bodhissatwa statt Bodhisattva), Amitaba neben Abitabchi (S. 48), wo sogar die Form des russischen Genitivs beibehalten ist. So konservativ braucht man dem Original gegenüber doch nicht zu sein. Auch würde ich vorschlagen, bei einer Neuauflage die Namensschreibung der Karte mit der des Textes durchgehends in Einklang zu bringen und das Buch auch noch einmal auf Druckfehler durchzusehen (Zsenschawa (S. 65), der Gott (sic!) Dakini (S. 298) u. dgl. Namensformen wie Mudgalvani sollten dann praktischerweise wenigstens im Index einen Zusatz erhalten, daß damit Maudgalyāyana (Moggallāna) gemeint ist, die indischen Namensformen sind dem gewöhnlichen Sterblichen in solchen Dingen doch noch bekannter als die mongolischen.

Der Anhang über Tibet ist knapp und instruktiv vor allem durch das Urteil, das die englische Expedition unter Younghusband von einem Russen erfährt.

Es liegt mir fern, an dem Buche herumzukritteln, aber ich kann dem Buche nur eine weite Verbreitung wünschen, und dazu muß man auch die Fassade sauber gestalten.

Friedrich Weller.

EARL OF RONALDSIAY, Indien aus der Vogelschau. Deutsch von Rickmer Rickmers. Verlag von F. A. Brockhaus, Leipzig.

Dies Buch, mit dem der Verlag F. A. Brockhaus eine neue Reihe Veröffentlichungen: Länder und Völker eröffnet, wird dem interessierten Laien, dem Indien Neuland ist, ein Bild von der ungeheuren Mannigfaltigkeit und Zwiespältigkeit Indiens vermitteln helfen, der Fülle der ethnischen, volkswirtschaftlichen und politischen Probleme, die dieses Land bietet, und die mitgeteilten Zahlen werden ihm die Größe aller Verhältnisse ahnen lassen. Es wird ihm einen Blick tun lassen in den gewaltigen industriellen und kommerziellen Aufschwung, in dem sich Indien befindet und ihn unterhalten über die eigenartige Kultur der Völker indischer Erde.

Für den Wissenschaftler ist das Buch nicht geschrieben, dem mit indischen Dingen Vertrauten kann es nur Bekanntes bieten.

Aber daß heute noch der deutsche Übersetzer an zwei Stellen von der Mahābhārata reden kann, ist ein beredtes Zeugnis, wie fern dem Europäer, auch dem Gebildeten, indische Dinge noch stehen.

Friedrich Weller.

H. HACKMANN, Laienbuddhismus in China, Das Lung shu Ching t'u wên des Wang Jih hsiu aus dem Chinesischen übersetzt, erläutert und beurteilt. Verlag Friedrich Andreas Perthes, A.-G. Gotha/Stuttgart, 1924.

Die Schrift des Wang Jih hsiu diene dem Kulte Amitābhas. Sie versucht mit frommem Eifer Leuten des Weltlebens die Vorteile eindringlich vor Augen zu stellen, welche aus einer Verehrung Amitābhas für Diesseits und Jenseits fließen. Die Gedankengänge haben alle logischen Mängel derartiger Schriften, doch die warme Innigkeit und Herzensgüte nehmen trotzdem für den Verfasser ein. Das Buch bietet ein sympathisches Bild buddhistischer Seelsorge am Laien, in deren Leben Einblick zu erhalten wir im buddhistischen Schrifttum nicht allzu oft Gelegenheit haben.

Der Text des Werkes ist mir hier in Leipzig nicht zugänglich, ich kann darum auch kein Urteil über die Übersetzung abgeben. Der Eindruck aber, den ich gewonnen habe, geht dahin, daß eine sorgfältige Arbeit vorliegt, die mit Besonnenheit und Umsicht durchgeführt worden ist.

Das wird nicht hindern, daß ein anderer an Einzelstellen zu abweichenden Ergebnissen der Textausdeutung kommen kann. Ich verweise z. B. auf die Wiederherstellung des Sanskrittextes aus der mit chinesischen Zeichen in phonetischer Umschrift gegebenen Dhāranī auf S. 115.

Chinesischer und Sanskrittext nach Hackmann:	in Wirklichkeit.
Na mo/a mi to p'o yeh/to	namaḥ amitābha jyeṣṭha
T'o chieh to	duḥkhita
Yeh/ to tai	jyeṣṭhatā
Yeh to/ a mi li	jyeṣṭhāmṛta
	namo Amitābhāya
	tathāgatāya
	tadyathā

Das Wortende ist von mir durch einen Strich (/) bezeichnet.

Der Rest der Formel ist für mich ohne Kenntnis der chinesischen Zeichen unleserlich. Die Entzifferung solcher umschriebener Texte ist wohl das schwierigste, was das chinesische Schrifttum des Buddhismus bietet. Es ist deshalb um so bedauerlicher, daß Hackmann auch die eigene Erklärung des Wang Jih hsiu nicht mit abgedruckt hat (S. 116). Wenn auch sonst die chinesischen Zeichen schon fehlen, so sollten an dergleichen transkribierten Stellen die chinesischen Charaktere immer beigegeben werden; sind keine Typen vorhanden, so wenigstens in einer Strichätzung. Die Kosten sind ja ganz gering.

Mutmaßungen sonst zu äußern, ist ohne Kenntnis des chinesischen Textes zwecklos, vielleicht steckt in dem chia na ein gen. plur. auf-kānām, in den beiden ersten Zeichen kann gāmin oder kāmin stecken, ebensogut aber auch nicht. Es bedarf da des Textes.

Ob S. 130 bodhicitta richtig mit Bodhiherz übersetzt ist, erscheint mir zweifelhaft, der Ausdruck heißt gewöhnlich: Gedanke an die Erleuchtung

oder auf die Erleuchtung. Die Übersetzung: Buddhaherz (S. 90, Anm. 1) ist sicher irrig, doch liegt wohl ein bloßer Schreibfehler vor.

Der letzte Satz der Anm. 3 auf S. 105: „Die uralte Lichtverehrung schimmert noch vielfach durch den Buddhismus durch“ ist in dieser Kürze mißverständlich. Bei Dingen, wie sie hier vorliegen, ist doch eher an Einfluß von anderweit her (teilw. Persien) zu denken, der ganz gewiß im alten Buddhismus nicht vorliegt. Die Bedenken, 業 mit karman gleichzusetzen, kann ich nicht teilen, ich brauche in diesem Zusammenhang nur zu verweisen auf S. 202, Anm. 1 und S. 30, Anm. 3.

Zur Erklärung der Transkription darf ich anmerken, daß ch in durch nur dialektisch guttural gesprochen wird; die Angabe: h wird mit rauh gutturalem Klange wie deutsches ch in „durch“ gesprochen, wird den meisten Deutschen unverständlich sein; ebenso ist die Angabe falsch, daß sich für uns die zerebralen nicht von den dentalen t-Lauten unterscheiden ließen. Aber schließlich sind das alles nur Kleinigkeiten, die dem Werte des Buches keinen Abbruch tun.

Friedrich Weller.

WILLIAM M. Mc GOVERN, Als Kuli nach Lhasa. Aus dem Englischen übersetzt von Martin Proskauer. August Scherl G.m.b.H. Berlin.

Es ist recht dankenswert, die vorliegende Übersetzung in deutscher Sprache herausgegeben zu haben, denn man erfährt aus dem Buche von einem Augenzeugen wertvolle und sehr interessante Dinge über die jüngste geschichtliche und politische Entwicklung in Tibet. Der leitende Mann der ganzen modernen Entwicklung, Tsarong Shape, wird klar gezeichnet und die Beschreibung dieses bedeutenden Kopfes allein wird dem Buche dauernden Wert verleihen, denn es werden nicht viele Sterbliche mit ihm in so engen Kontakt kommen wie Mc Govern.

Das Buch enthält den Bericht über den ersten Versuch Mc Governs über Gyantse auf Lhasa vorzustößen, der scheiterte. Den Hauptteil nimmt die Schilderung einer wagemutigen und mit eiserner Energie durchgeführten Reise von Darjeeling über Sikkin, Kampa Dzong, Shigatse nach Lhasa ein. Die Schilderung der Reise ist überall lebhaft, die Beobachtung scharf und vielseitig, so daß das Buch nur empfohlen werden kann.

Leider sind einige Unebenheiten in der Schreibung der Namen stehen geblieben.

Die Illustrationen sind gut, das Kartenmaterial schlecht. Ein Sach- und Namenindex sollte einem solchen Buche nicht fehlen.

Friedrich Weller.

Grammar of the Shina (Şiņa) Language. Consisting of a full Grammar, with texts and vocabularies of the main or Gilgiti dialect and briefer grammars (with vocabularies and texts) of the Kobistani, Guresi and Drasi dialects. By T. Grabame Bailey, M. A., B. D., D. Litt., M. R. A. S., London: Royal Asiatic Society 1924. (Prize Publication Fund vol. VIII.)

This is a valuable work on a little-known language by a peculiarly well-qualified scholar.

Roughly speaking Shina is the principal language spoken in the drainage area of the Indus where the course of that river lies to the North West of the Kashmir valley. Its exact distribution is described in the Introduction to the present work. It exists in a number of dialects, of which it has been the habit to regard that spoken in the neighbourhood of Gilgit as the principal. Shina has no literature and no grammarians of its own — indeed it is an unwritten language; and it has in the past received but little attention on the spot from European scholars. When Sir George Grierson came to compile the sections on Shina in Volume VIII Part II of the Linguistic Survey of India practically the only existing sources of information were the pioneer and defective works of Dr. G. W. Leitner and Colonel J. Biddulph. To these he was able to add some specimens of the language and lists of words obtained from local officials; but, even with these, material did not exist for a full and accurate account of the language. The information available was however, sufficient for determining the nature of the language and he was able to place it in the category of „Dardic“ along with Kashmiri and Kobistani. Of this group he says „The Dardic languages possess many characteristics which are peculiar to themselves, while in some other respects they agree with Indo-Aryan, and in yet other respects with Eranian languages. They do not possess all the characteristics of either Indo-Aryan or Eranian. We must assume that at the time when they issued from the Aryan language the Indo-Aryan had already branched forth from it, and that the Aryan language had by that time developed further on its own lines in the direction of Eranian; but that that development had not yet progressed so far as to reach all the typical characteristics of Eranian, and still retained some (but not all) the characteristics which it possessed when the Indo-Aryans set out for the Kabul Valley“.

The casual observer will be struck by the large proportion of obviously sanskritic words in the Shina vocabulary which can be further increased by the application of a few simple sound laws.

As now spoken the language naturally contains many words derived from Indian vernaculars and some from Kashmiri. Beyond this Shina

shares a considerable number of words with Burushaski, the non-Aryan speech of the tribes of Hunza and Nagir, many of which it may be assumed are original Burushaski.

With these matters Dr. Grahame Bailey does not set himself to deal. He is concerned with presenting the language from the point of view of phonetics and grammar as it exists at the present day, and he has achieved no mean measure of success. His book is both practical and scientific. The treatment of the sounds is much fuller and more accurate and more authoritative than is usual in such works, and I do not observe that he has omitted to mention any grammatical phenomenon of major importance.

In the case of a language like Shina, spoken by more or less isolated communities over a wide area and lacking the stabilising influence of a literature or even a script, there is necessarily a wide diversity of pronunciation and no two students could expect to arrive at exactly similar results in recording it, while the existence of many recognised dialects is reflected on a lesser field in variations in the speech of those who are speakers of the same dialect. Not only is Gilgiti different from Chilasi but probably no two Gilgitis speak exactly alike. This of course is a universal phenomenon, but it is specially pronounced in Shina.

The main features, phonetic and morphological, of each dialect may, however, be stated generally with sufficient precision. In the present work 208 out of 285 pages are devoted to the Gilgiti dialect. In the remainder the author deals more summarily with the Guresi and „Kohistani“ dialects and gives an outline of Drasi.

The name „Kohistani“ he gives to material obtained from Chilas and Jalkot, but the term for various reasons is not wholly satisfactory. It may be noticed that Sir George Grierson uses it with quite a different sense to include Gārwi, Tōrwāli, Chilis and Maiyā.

In the Gilgiti section the author deals fully with the phonetics and the morphology of the various parts of speech, and the syntax of that dialect. The other sections describe the principal phonetic and morphological phenomena of their respective dialects, and each section concludes with a vocabulary. The Shina-English vocabulary in the Gilgiti section contains about 2000 items, a proportion of these are of course foreign loan words and not native Shina. The Gilgiti noun and verb are treated with great fulness.

The chief points of interest which emerge in the author's consideration of the phonetics are

i. the existence of two parallel series of sounds which are produced relatively further forward and relatively further back. These are

t d r n c h š ž j.

The second series he calls in this book „cerebral“ but I believe he uses

the term „cerebral“ to describe any sound of which the point of articulation is anywhere on the hard palate behind the teeth ridge. See a series of notes and counternotes on the subject by Sir George Grierson and Dr. Grahame Bailey in the J. R. A. S. 1924—25.

ii. the existence of parallel series of non-aspirated and aspirated sounds, t th etc. The mediae are not included.

iii. the occurrence of a low-rising Tone in certain words.

The results of my independent researches support the affirmation of the two series of sounds differentiated by the relatively advanced or retracted position of the point of articulation, and of the series of non-aspirates and aspirates. I was unable to appreciate the Tone: a fact which should not, however, be given any positive value as evidence. (See Notes on the Phonetics of the Gilgit Dialect of Shina J. R. A. S. Jan. and April 1924.)

The first two points have been matters of debate or uncertainly owing to the vagueness of the earlier authorities and records. The third point is new.

It is impossible here to follow the author in his presentment of the accidence and syntax of the language. Perhaps the most interesting features of Shina are:

1. Declension, stated in its simplest terms consists of forms for

1. nominative, vocative and accusative,
 2. „agential“ (nominative + se, — s),
 3. genitive,
 4. general oblique,
- to which may be added
5. dative,
 6. ablative.

The general oblique resembles the genitive, but the final vowel of the ending (singular e, e, e·i etc., plural o) is reduced in length and distinctness.

The dative is formed by adding — tē, — t to the general oblique, and the ablative by adding to it — jo, — zo. These dative and ablative endings are not used independently.

Other cases are provided by using the general oblique followed by a postposition, which in some cases is apt to be reduced (e. g. hater, in the hand from hater + aru). Dr. Grahame Bailey has noted a differentiated accusative form as occurring after verbs of „striking“ which in my experience is so rare as to be scarcely an established phenomenon.

2. The use of the nominative form augmented by the suffix — se, — s of both nouns and pronouns when used as the subjects of transitive verbs. This applies equally whatever the tense or mood of the verb, and is not

confined to the past tenses as is the use of the Agent case for the logical subject in Hindustani, Pashtu, and I believe Kashmiri. A further difference is that the verb in all cases agrees with the logical subject and not with the logical object e. g. she is beating (3rd. person singular feminine) him.

Nevertheless these forms are generally regarded as being Agential at least in origin. The actual suffix is perhaps to be connected with the Sanskrit genitive inflection — *sya*.

3. Properly speaking there is no Relative Pronoun in Shina, though the indefinite Pronoun *ko* appears to be occasionally used in that capacity.

4. There are two main types of verb, from the point of view of conjugation. The fundamental difference between them appears to lie in the position of the main stress accent which in the one generally falls on the syllable following the root, in the other generally on the root itself, producing phonetic variations in a few parts. All intransitive and passive verbs are of the root-accent type. This holds good of all known dialects.

5. The formation of the tenses is interesting. In Gilgiti and several dialects the present and imperfect are formed by supplementing the inflected forms of the future tense with the inflected forms of the verb *hanus* (I am), *asus*, *asulus* (I was) respectively. In all dialects the basis appears to be the inflected forms of the future tense.

In several dialects, but not in Gilgiti, the present and pluperfect are similarly formed by using the inflected forms of the preterite as the starting point.

6. In all tenses of the Indicative, except the Future (in which there is no differentiation for gender) verbs agree with their subjects in gender, number and person when singular; when plural, in number and person.

These and similar matters of importance are adequately set out in the present work.

The treatment of the Guresi and „Kohistani“ dialects is briefer than that of Gilgiti, and that of Drasi briefer still, but it is sufficient to show their main morphological peculiarities.

As I have already said, the work is valuable on its own merits, and it is still more so from the paucity of its rivals, which it far surpasses both in the quantity and the quality of its matter. The author is to be congratulated on having accomplished an arduous and thorough piece of work.

Some misprints will be remarked, but considering the nature of the work and that it was printed in India, this may be regarded as inevitable, and they will not mislead a careful student.

In the latter part of the book page-headings indicating the particular dialect that is under consideration would materially add to its convenience as a work of reference. It is annoying and wasteful of time to one consulting the book to have to search for a chapter-heading in order to ascertain this essential information.

D. L. R. Lorimer.

WALTER SCOTT, HERMETICA: THE ANCIENT GREEK AND LATIN WRITINGS WHICH CONTAIN RELIGIOUS OR PHILOSOPHIC TEACHINGS ASCRIBED TO HERMES TRIMEGISTUS with English translation and notes. Oxford, Milford, 1924 ff.

Every new edition of the Hermetic writings is welcome, especially if it marks the progress from previous publications, and if thereby a new light is thrown on the date and origin of this remarkable literature. It has exercised in former times a deep influence, and the investigations concerning the Hellenistic literature, in its widest sense, invests the Hermetica with a peculiar character. Such a new edition we have now in Dr. Scott's publication. The author has limited himself to the Corpus Hermeticum, and to the writings which go under the name of Asclepius. In this edition the author pays scant consideration to the works of his predecessors, and he follows a preconceived idea as to the absolute Greek character of the Hermetica. Guided by this principle, he unfortunately altered and emended the text in a very arbitrary manner, and in the second volume, he has endeavoured to justify these alterations and emendations. A careful examination, however, of this literature shows conclusively that the author of the Hermetica had merely caught up a dim reflex of Platonic ideas, not even as found in the commentary of Posidonius. The true character seems to have been misunderstood. Dr. Scott cannot deny that the contents are thoroughly monotheistic. With the exception of one or two pagan names of gods, no reference of a heathen character can be traced through the whole of the Corpus, whilst on the contrary it shows the profound influence that Judaism has exercised upon the author. Nor is there any definite system of philosophy in it. The Libelli are independent of one another, excepting so far as they show some unity of idea. The whole Corpus reads as a collection of prayers and hymns, meditations and theosophic speculations to be used on various occasions and by different persons. Instead of trying to find parallels in the Greek literature, — and of these the author has accumulated the vast material in the second volume, more or less appropriate, sometimes only remotely connected, — one could find much close parallels in the Jewish Apocalyptic, and still more in the mystical and cabbalistic literature. This points to a common origin, and I venture to suggest that such prayers and hymns and such meditations would fit the Theraputes on the Nile, and possible the Essenes on

the Jordan. It was just such a mystical contemplative life which they lived, which finds expression in these devotional hymns and theosophic speculations. No wonder, therefore, that no reference is made to anything of a sacramental character, and no trace of esoteric salvation can be found. This view is strengthened by the remarkable story found in the Talmud concerning Elisha ben Abuya, the teacher of R. Meir. He is said to have been one of the four given up the theosophic speculations, which led him away from practical Judaism, and it is said that the books of „Hrms“ had fallen out of his bosom. These were declared afterwards to be worthy of being burned. The word „Hrms“ has been interpreted as Homerus. There is no reason why anyone reading books of Homer should become an apostate, or why these books should be burned, but if a small change is made, and we read „Hrms“, then we have the books of Hermes, and one can easily understand the objection of the Rabbis to the Hermetic literature. In this case, then, we see these writings circulated among the Jews, and at the same time, they are much older than assumed by Scott. He places the date of their composition at the middle of the Third Century. Elisha ben Abuya belonged to the first half of the Second Century. Be it as it may, this new edition is unquestionably a contribution to the study of that remarkable ancient theosophy, and is one more chapter in the history of the spiritual yearning after truth and peace so characteristic of the first centuries of the Common Era. The book is, as usual, excellently printed by the Clarendon Press.

M. Gaster.

L. TROJE, Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliots. (Dogmen in Zahlenformen.) Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus; Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, II. Reihe, Heft I, Leipzig, Eduard Pfeiffer 1925, II u. 174 Seiten.

Die Herkunft der im Manichäismus auftretenden Vorstellungen beschäftigt eifrig die wissenschaftliche Welt. Auf den Behauptungen Keßlers und anderer fußend sucht Scheftelowitz die Abhängigkeit Mānis von den südmesopotamischen Mandäern und damit von semitischen Gedankenkreisen zu erhärten. Reitzenstein betrachtet wieder verschüttete Überreste einer vom Mazdäismus verdrängten Volksreligion als den Ursprung gewisser Lehren Mānis und anderer Richtungen. L. Troje greift über Iran hinaus nach Indien, und zwar zur Spekulation der rationalistischen Sāmkhya-Philosophie und daneben zum Buddhismus.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist eine manichäische Abhandlung in chinesischer Sprache, die 1908 von P. Pelliot in Tuen-Huang entdeckt, 1909 von ihm veröffentlicht und 1911 und 1913 von Chavannes und Pelliot in

französischer Übersetzung im Journal asiatique vorgelegt und behandelt wurde. Da sich in Chotscho in Chinesisch-Turkestan Bruchstücke von vier verschiedenen Büchern der türkischen Ausgabe dieses Werkes gefunden haben (v. Le Coq, Türk. Manichaica III, S. 15), ist anzunehmen, daß es sich um einen wichtigen und bekannten Text handelt, der für die Electi, die Eingeweihten, bestimmt war. Vom ursprünglichen Werk, dessen chinesische und türkische Wiedergaben wir nun teilweise besitzen, weiß man allerdings nichts. In China tritt ein manichäischer Sendbote 694 am Kaiserhofe auf, im 8. Jahrh. setzt sich das Manikum im Reich der Mitte fest und scheint dort wie im Christentum (Paulikianer, Katharer, Albigenser) und im Islām sektenbildend gewirkt zu haben¹⁾. Daß die chinesische Abhandlung, die L. Troje untersucht und in der Sāmkhya-Gedanken sich finden sollen, „fast buddhistisch“ anmutet, hat v. Le Coq im Vorwort zu den Türk. Manichaica III treffend hervorgehoben. So oft auch buddhistische Anklänge in Manichäerfragmenten aus Turfan festzustellen sind, so wenig buddhistisch gefärbt sind gerade die türkischen Bruchstücke der zur Erörterung stehenden Schrift. Das gibt an sich zu denken. Aber man muß auch die Frage aufwerfen, ob es grundsätzlich zulässig ist, eine religionsgeschichtliche Untersuchung so weitreichender Art auf eine Übersetzung zu gründen und nicht auf den chinesischen oder türkischen Urtext zurückzugreifen. Die Begriffe und Symbole, um die es sich hier dreht, sind an sich schon so schwer herauszuschälen, daß sogar die beste Übersetzung nicht weiter hilft. Für die türkischen Fragmente gibt v. Le Coq selber zu, daß es sich nur um Versuche handelt und handeln kann. Das Musterbeispiel der sachgemäßen und in kühnen Schlußfolgerungen zurückhaltenden Bearbeitung eines manichäischen Originaltextes bieten W. Bangs Arbeiten über die manichäischen Laienbeichtspiegel (Muséon 1923) und über manichäische Hymnen (Muséon 1925, S. 1ff.), die auf eine meisterhafte Beherrschung des Türkischen gestützt und daher wissenschaftlich wirklich fördernd sind. Das ist die Methode, mit der man schrittweise vorwärts kommt und mit der sich die Bedenken zerstreuen lassen, die von gewisser

¹⁾ Daß der Manichäismus erst unter dem Uiguren nach Ostturkestan gedungen sei, wie G. Karo, ZDMG 1925 S. 145 (s. aber S. 140) annimmt, dürfte auf einem Mißverständnis beruhen. Māni selbst hat anscheinend in Chorāsān und dem westlichen Turkestan, vielleicht auch in Nordwestindien gewirkt. Auch schon in der soghdischen und tocharischen Epoche sind ebenso wie nestorianische Gemeinden auch Manichäer nach Ostturkestan gedungen. Die uigurischen Herrscher haben sich dann später zum Manichäismus bekannt. Tocharisch und Indo-skythisch (Sakisch) sind nicht identisch (G. Karo a. a. O. S. 140), sondern die Tocharer sprechen eine sog. Kentumsprache, während die Saken zur iranischen Gruppe gehören. Wohl aber sind mit den Indoskythen auch Tocharer nach Indien gelangt. v. Harnack, Markion 2. Aufl. S. 385* Anm. 2 will bei den Paulikianern nur markionistische Elemente anerkennen.

Seite noch immer gegen die Religionsgeschichte als exakte Wissenschaft geltend gemacht werden. Vor bestechenden Kombinationen und Zusammenstellungen entfernt liegender Gebiete kann nicht genug gewarnt werden, weil dabei nur allzu leicht das Wesentliche übersehen wird. Wichtig wäre es gewesen, das Verhältnis der türkischen Bruchstücke zu der chinesischen Schrift an der Hand der Urtexte zu untersuchen und dabei etwaige Abweichungen der beiden Fassungen festzustellen, die ja doch wohl auf eine verloren gegangene Grundabhandlung zurückgehen dürften.¹⁾

An kritischem Sinne fehlt es L. Troje nun freilich durchaus nicht, und die Schrift ist reich an feinen Beobachtungen und Bemerkungen. So wird in der „Beilage“, S. 156 ff., hervorgehoben, daß es im Gegensatz zu den Annahmen Reitzensteins im Iranischen keine Entsprechung für den manichäischen Urmenschen gibt, der ein in die Materie verstricktes, der Erlösung bedürftiges göttliches Wesen ist. Diese Anschauung ist nicht lediglich manichäisch, sondern findet sich weit verbreitet in der gnostischen und hermetischen Literatur. Die Wurzel dieser pessimistischen Auffassung glaube ich zum Teil in den im Orient entstellten und von krassem Aberglauben überwucherten platonischen Lehren der späteren Zeit des Philosophen sehen zu sollen, der dabei auf pythagoräische und orphische Gedanken zurückgreift, die Ansicht von der Minderwertigkeit der Hyle aber einfach aus der Ideenlehre als solcher ableitet. Inwieweit im Orient zu den Nachwirkungen der platonischen Auffassungen noch Anklänge an entsprechende Vorstellungen aus dem Osten selbst kommen, ist eine offene Frage. Iran kann man dafür ausschalten; daß Indien in Betracht zu ziehen ist, will L. Troje erweisen; mir selbst scheint eine Anknüpfung an kleinasiatische und mesopotamische Kulte näher zu liegen. Darüber habe ich mich in „Urmensch und Seele“ (Hannover, 1924) ausgelassen. Hier sei noch bemerkt, daß ich der Behauptung von Scheftelowitz (Asia Major II, S. 814) nicht beizustimmen vermag, der manichäische Urmensch trage nicht den Namen Ohrmazd, sondern nur dessen Sohn, der Fünfgott, sei der Urmensch, das göttliche Lichtwesen, das in die Gefangenschaft der finsternen Mächte gerät und befreit werden muß. Aus den Turfanfragmenten läßt sich diese Ansicht nicht belegen. Gerade die im manichäischen Laienbußspiegel, dem Chuastuanift, angeführten 4 Klassen von Göttern erwähnen nicht Ohrmazd, sondern nur den Fünfgott, der als Emanation ein Teil des Wesens des Ohrmazd-Urmenschen ist, seine Rüstung und Leibwache. Klar und deut-

¹ E. Waldschmidt und Lenz bereiten die kritische Veröffentlichung eines neuen Manichaeertextes aus China vor, der sich im British Museum befindet (Br. 82 10 126 59). Jabuki hat den manichäischen Charakter dieses Manuskriptes erkannt. Sir Aurel Stein, Serindia II, S. 922. Pelliot J. R. A. S. 1925, S. 113, Waldschmidt und Lenz J. R. A. S. 1926, S. 116 ff. 238 f.

lich geht das auch aus der von Keßler, Mani, S. 400, wiedergegebenen Stelle des Fihrist des an Nadim hervor, wonach der Darstellung Mānis zufolge der Urmensch von der Welt des Polarsterns herkommt, während nach Fragment M 470, F. W. K. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo S. 20, anstelle des Urmenschen Ōhrmazd auftritt. Ebenso ist im türkischen Fragment T II, D 173 b, v. Le Coq, Türk. Manichaica I, S. 12 f., Ōhrmazd (Chormuzta) die göttliche Gestalt, die sich in die Hölle begibt. Die Identität des Urmenschen mit Ōhrmazd hat denn auch L. Troje treffend angenommen (S. 49 ff., S. 107, Anm. 1), Theodor bar Chōnis Darstellung ist also nicht so irrig wie Scheftelowitz meint.¹⁾

So sehr man über manche gelungene Parallelen in L. Trojes Buch auf richtige Freude empfindet, so fraglich muß die Hauptthese bleiben, die den Manichäismus nicht nur in den Zahlenspekulationen der chinesischen Abhandlung, sondern auch in seiner Grundeinstellung vom Sāmkhya und überhaupt von Indien abhängig sein läßt. Einzelheiten hier anzuführen, hat wohl keinen Zweck, dann müßte man jeden der von L. Troje vorgebrachten Punkte erörtern, wozu hier schon der Raum fehlt.

Der Manichäismus gehört in die Reihe der gnostischen Entwicklung, für die öfters schon, allerdings ohne genügende Begründung, indische Vorbilder in Anspruch genommen worden sind. Māni hat sich in Ostiran und vielleicht auch in Indien aufgehalten. Schāhpūr I. nahm bekanntlich auch in Nordwestindien die Überlieferungen der Achämeniden wieder auf. Darüber haben wir genaueren Aufschluß seit E. Herzfelds Werk „Paikuli“, das das Inschriftenmaterial aus der Frühzeit der Sasāniden systematisch erschließt. Zugleich ließ Schāhpūr neben griechischen Texten auch indische Schriften ins Mittelpersische übersetzen. Indische, besonders buddhistische Gedankengänge sind denn auch bereits in Mānis ursprünglicher Lehre nachzuweisen, ganz abgesehen von der späteren buddhistischen Färbung des östlichen Manichäismus überhaupt, das sich jeweils der herrschenden Religion anpaßte, also als Vollendung des Buddhismus, des Mazdaismus oder des Christentums autrat.²⁾ Gerade diese Mimikry, die notwendig war, um den Verdacht der Staats- und Kirchengewalten abzulenken, macht es so ungemein schwierig, den wahren Kern des Manichäismus zu fassen, zumal wir esoterische Schriften für die Electi und exoterische für die Laiengemeinde der Zuhörer unterscheiden müssen.

Die Beziehungen Indiens zur antiken Welt sind vielfach erörtert wor-

¹ Über den Wert Theodor bar Chōnis als Quelle für manichäische Überlieferungen s. F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme I, Brüssel 1908, H. H. Schaeder Orientalistische Literaturzeitung 1926 Sp. 104.

² Es darf auf einen in Vorbereitung befindlichen Aufsatz von mir zum Ursprung des Manichäismus verwiesen werden.

den. Für den Buddhismus verzeichnet z. B. Haas „Scherlein der Witwe“ eine umfassende Literatur, aber auch diese Untersuchung läßt die Frage durchaus offen, wer der gebende und wer der nehmende Teil war. Darüber lassen sich nur subjektive Ansichten aussprechen (vgl. auch W. Printz, Ztschr. der D. M. G. 1925, S. 119ff.). Einen Inder hat man bereits im Altertum mit Sokrates in Verbindung bringen wollen (Aristoxenos fr. 31, Müller, Diogenes Laërt. II 45), aber dieser angeblich indische Weise ergeht sich einfach in spätplatonischen Gedankengängen. Pythagoras, Pherekydes, Empedokles und sonstige hellenische Denker sollen von Indien abhängig sein.¹⁾ Für die Sāṃkhya-Philosophie hat Garbe in der zweiten Auflage seines Werkes (Leipzig, 1917, S. 60ff., 113ff.) zahlreiche Wirkungen auf den griechischen Kreis nachzuweisen getrachtet. L. Troje übernimmt alle diese Behauptungen ebenso wie Garbes frühen Zeitansatz des Sāṃkhya. In dem Streit über die Priorität von Sāṃkhya und Buddhismus haben Oldenberg und Jacobi das Wort ergriffen, die ganze Frage der zeitlichen Stellung des Sāṃkhya hat in der Ostasiatischen Zeitschrift N. F. II, 1925, S. 82ff., sehr klar und eingehend R. O. Franke untersucht. Sind Jacobis und Oldenbergs Untersuchungen auch von L. Troje berücksichtigt, so vermißt man einen Hinweis auf A. B. Keiths *The Sāṃkhya System*, 2. Auflage., 1924, eine zwar populäre, aber doch alles Wesentliche gebende Zusammenfassung, die sich hinsichtlich des Alters des Sāṃkhya sehr vorsichtig äußert.

Festzuhalten ist daran, das das Sāṃkhya-System als solches, wie übrigens alle Systeme der indischen Philosophie, uns nur aus jungen Darstellungen bekannt ist, während einzelne Begriffe und Gedanken freilich ein sehr hohes Alter aufweisen. So darf man die Frage aufwerfen, ohne sie hier auch nur andeutungsweise entscheiden zu wollen, ob für die Systembildung in Indien nicht doch vielleicht griechische Vorbilder maßgeblich gewesen sind, ein Vorgang, der uns etwa aus der „chaldäischen“ Sternkunde und der ägyptischen Tempelweisheit auf mathematischem und astronomischem Gebiet bekannt ist. Wissenschaftlich erfaßt werden die von den Orientalen zusammengetragenen Einzeltatsachen gewöhnlich erst unter dem Einfluß des griechischen Geistes. Für das Nyāyasūtra des Akṣapāda (um 150 n. Chr.) nimmt M. M. Satischandra Vidyabhusana J. R. A. S. 1918, S. 463ff., Einwirkungen der aristotelischen Logik an. Abgesehen von der Schule von Gundāschāpūr im sāsānidischen Iran und später den Manichäern (in Ostturkestan finden sich Fabeln des Äsop, v. Le Coq, Türk. Man. III, Vorwort u. S. 33) haben wir die Kunst von Gandhāra, das indische Theater und alle jene Möglichkeiten, die der Bestand griechischer Staatsgebilde in

¹ Die Nūsphilosophie des Anaxagoras und Heraklit bringt mit der „arischen Feuerlehre“ zusammen J. Hertel, Die arische Feuerlehre I S. 10.

Nordwestindien und Ostiran mit sich bringt. Andererseits tut man gut, die innere Selbständigkeit der indischen Gedankenwelt in ihrer Eigenart nicht zu unterschätzen und soll, wo es sich um grundsätzliche Einstellungen handelt, nicht allzu rasch mit Entlehnungen und Abhängigkeiten bei der Hand sein. Selbst wenn die Systembildung auch auf indischem Boden mit einem von Griechenland kommenden Anstoß verbunden sein sollte, bleibt der innere Kern der indischen Denkungsart unberührt vom Hellenentum.

Die Zahlentheorien, denen L. Troje so viel Gewicht beimißt, und die den Leitfaktoren von Sāṃkhya und Buddhismus entsprechen sollen, brauchen im Manichäismus durchaus nicht auf Indien zurückgeführt zu werden. Es ist vielmehr damit zu rechnen, daß einerseits die entstellten Zahlenspekulationen Platons nach Indien gelangt sind, und daß andererseits ähnlich wie eine semitische Schrift nach Indien drang (H. Jensen, Gesch. der Schrift, S. 145ff.) auch sonst vorderasiatische Einflüsse sich schon früh in Indien geltend machten. Sir John Marshalls bisher nur aus einigen Zeitungsnachrichten bekannte Entdeckungen im Pendschāb lassen für sehr frühe Zeiten einen Zusammenhang mit dem Zweistromlande erkennen, der übrigens nicht nach Sumer, sondern nach Elam führen dürfte.¹⁾ Gerade die auf astrale Vorstellungen zurückzuführenden Siebener- und Fünfer-Reihen, deren Addierung die Zwölfer-Reihe ergibt, während die Annahme einer darüber stehenden Potenz uns zur Zahl 13 bringt, leiten nach Babylonien ebenso wie die Lehre von der Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos. Ohne in den Verdacht zu geraten, ein Panbabylonist zu sein, wird man sagen können, daß die Heimat dieser Anschauung eher in Mesopotamien als in Indien zu suchen ist. Der unlängst verstorbene L. de Saussure hat wieder die iranische Kosmologie mit China in Verbindung zu bringen gesucht, finden sich doch auch dort Siebener- und Zwölfer-Reihen. Planetenspekulationen, dualistische Auffassungen usw. Diese gerade für die von Pelliot entdeckte Abhandlung wichtigen Momente hat L. Troje ebenso wie die vorderasiatischen Entsprechungen ganz außer Betracht gelassen und nur Indien unterstrichen.²⁾

Für die Gnosis des Simon von Gitta (Simon der Magier) hat Ed. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums III, S. 277ff.) samaritanisch-

¹ Ganz phantastisch ist L. A. Waddells, *The Indosumerian seals deciphered*, London 1925. Elamische Beziehungen zu Iran und Indien besprechen G. Hüsing *Einheimische Quellen zur Geschichte Elams I*, Leipzig 1916, S. 1f., 10ff., H. Zimmern *Akkadische Fremdwörter*, Leipzig 1917 S. 19, wo altpersisch *dipi* Inschrift altindisch *dipi*, *lipi* Schrift mit clamisch *tuppi* Inschrift, sumerisch *dub*, akkadisch *duppu*, *tuppu*, Tafel verglichen werden.

² Die Frage sumerischer Einflüsse auf vedische und iranische Vorstellungen eröffnet C. Autran, *Sumérian et Indo-européen*, Paris, 1925.

jüdische Quellen mit vielleicht einigen griechischen Anklängen glaubhaft gemacht. Im Manichäismus kommen dazu iranische und babylonische Elemente, denn Māni war ein Iranier, dessen Leben im südlichen Mesopotamien begann. Die einzelnen Bestandteile des Manichäismus habe ich in Die Lehre des Mani, S. 59ff. skizziert und halte auch heute noch Mānis Werk ungeachtet aller Anlehnungen für eine originelle Leistung, die sich allen Anfeindungen zum Trotz jahrhundertlang lebensfähig erhalten und von China und Indien bis in den Islam und das mittelalterliche Abendland gewirkt hat. Ja auch bei jüdischen Sekten sind manichäische Neigungen festzustellen (Dörfler, Le Muséon, 1925, S. 57ff.).

Wichtiger als Anklänge an Sāmkhya und Buddhismus sowie Dschainismus¹⁾ sind für die Erklärung des Manitums Erscheinungen wie Markion, Bardesanes und die Lehre der Mandäer, jene südmesopotamische Religionsgemeinschaft, die zum mindesten eine Parallele bietet zu der Täufergemeinde der Mughtasifa, der sich Mānis Vater anschloß. Mandäisches Material hat W. Bauer in seiner Erklärung des Johannesevangeliums 2. Aufl., Tübingen, 1925, herangezogen, freilich nur als Vergleichsstoff, ist doch das Johannesevangelium stark mit gnostischen Zügen behaftet (vgl. auch Bultmann, Ztschr. f. neutest. Wiss. XXIV). Eine Übersetzung des mandäischen Ginzā aus der Feder Lidzbarkis, der sich der Erschließung der mandäischen Literatur bereits in dankenswerter Weise angenommen hat, ist erschienen und wird dem Studium des Mandäertums die sichere Grundlage gewähren.

Die mit Fleiß und Sorgfalt beigebrachten indischen Zeugnisse vermögen trotzdem nicht von einer wesentlichen Beeinflussung des Manichäismus und anderer gnostischer Systeme von Indien her zu überzeugen, aber L. Trojes von tiefer Beherrschung des indischen Stoffes und dem Eindringen in den Wust des gnostisch-hermetischen Schrifttums zeugende Arbeit behält immer ihre Verdienste. Vielleicht ist es gut, beim Manichäismus wie auch sonst die Frage der Herkunft und der Abhängigkeiten in den Hintergrund zu schieben und sich zu vergegenwärtigen, daß gewisse Anschauungen Allgemeingut der Menschheit sind, wie das für die Mystik A. Forke in seiner ansprechenden kleinen Übersicht, Berlin, 1922, über die chinesische Mystik getan hat. Auch die Gegensätze Geist—Materie, Seele—Leib, Licht—Dunkel usw. lassen sich nicht lokalisieren, sondern man kann nur ihre Verwertung bei den einzelnen Völkern und in den verschiedenen Zeiten feststellen, eine Aufgabe, die L. Trojes Schrift namentlich für den indischen Bereich nicht unwesentlich erleichtert hat.

O. G. v. Wesendonk.

¹ v. Wesendonk, Über georgisches Heidentum S. 39 Anm. 3; Ba g, Muséon XXXVI, 1923 S. 23. v. Glasenapp, Jainismus, S. 454.

Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Von Dr. GEORG NIORADZE. Verlegt von Strecker und Schröder in Stuttgart, 1925. VIII + 121 S. in 8°.

Zu den interessantesten Erscheinungen der Geisteskultur der Völker Sibiriens gehört zweifelsohne der Schamanismus und zu den interessantesten Persönlichkeiten der primitiven Gesellschaft — der Schamane, welcher dem Naturmenschen den Priester und Arzt ersetzt und ihm in seinem Kampf ums Dasein beisteht, indem er ihn von seinen unsichtbaren Feinden — den bösen Geistern beschützt, die nur danach trachten, den armen Kerl ins Verderben zu stürzen, wozu sie jede Gelegenheit ausnutzen: wenn er z. B. versäumt hat zur rechten Zeit ein Opfer darzubringen, oder wenn er an einem heiligen Ort nicht respektvoll genug vorbeigegangen ist, kann er sicher sein, daß die Strafe schrecklich sein wird. Und der einzige, der ihm in diesem Fall, wie noch in vielen anderen, helfen kann, ist der Schamane.

Der Schamanismus ist für den primitiven Menschen von solch einer Bedeutung, daß man vor allem den Schamanismus verstehen muß, um ein klares Verständnis der Psychologie des Naturmenschen zu gewinnen. Kein Wunder daher, wenn der Schamanismus seit jeher das größte Interesse der Forscher erweckte, denen wir eine Reihe wertvoller Werke verdanken, unter welchen die russischen Arbeiten den Ehrenplatz einnehmen, da außer den russischen Forschern nur wenige Ausländer die Möglichkeit hatten, längere Zeit unter der primitiven Bevölkerung Sibiriens, der Wiege des Schamanismus, zuzubringen. Diese reichhaltige russische Literatur über den Schamanismus ist aber in Europa leider noch sehr wenig bekannt und den weiteren Leserkreisen natürlich vollständig unzugänglich.

Nun hat es G. Nioradze unternommen, gestützt gerade auf die russische Literatur, eine Skizze des Schamanismus in Sibirien in deutscher Sprache zu liefern. Sein Buch ist nicht für die Spezialisten, sondern für weitere Leserkreise bestimmt, und dies muß besonders hervorgehoben werden, da eine mehr oder weniger populäre Skizze des Schamanismus im allgemeinen sogar in der russischen Literatur vermißt wird. Das Interesse, mit welchem der deutsche Leser diesem Buch entgegentritt, läßt sich daher wohl verstehen.

Das Buch ist lebhaft geschrieben und erweckt großes Interesse. Zahlreiche Tafeln und Abbildungen im Text veranschaulichen die Beschreibungen.

Das Buch ist in zwei Kapitel eingeteilt: das erste handelt von der schamanistischen Weltanschauung (1. Totenkult, 2. das Jenseits, 3. die Vorstellungen von der Seele des lebenden Menschen, 4. der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode des Menschen, 5. die Geister, 6. die Verbindung der Geister mit Gegenständen, Pflanzen und Tieren, 7. die

Ursachen der Krankheiten, des Todes und aller Mißgeschicke) und das zweite vom Schamanen (1. das persönliche Schamanentum, 2. das Familien-Schamanentum, 3. Psychologie des Schamanen, 4. Rolle der Frauen im Schamanentum, 5. die Eignung und Vorbereitung der Schamanen, 6. Weihe des jungen Schamanen, 7. Schamanentracht, 8. Bedeutung der Schamanentracht, 9. die verschiedenen Arten von Schamanen, 10. die Schamanen mit umgewandeltem Geschlecht, 11. Berufstätigkeit der Schamanen, 12. mimische und dichterische Kunst der Schamanen, 13. der Glaube der Schamanen an sich selbst und an ihre Macht, 14. Stellung des Schamanen im Volk und seine Bestattung). Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Namen- und Sachregister folgen. Wie man sieht, hat der Verfasser nichts vergessen und im großen ganzen eine höchst inhaltsreiche Übersicht des Schamanismus geliefert. Nioradzes Buch ist zweifelsohne belehrend, und ein jeder, der die erste Bekanntschaft des Schamanismus machen will, wird darin viele wichtige Angaben finden.

Wenn das Buch im allgemeinen einen guten Eindruck macht, so daß es der Fachmann mit ruhigem Gewissen dem unvorbereiteten Leser empfehlen kann, so ist es im einzelnen nicht immer ganz korrekt. Ohne auf alle Unkorrektheiten einzugehen, wollen wir hier nur die bedeutendsten Mißgriffe des Verfassers hervorheben.

Aus leicht verständlichen Gründen kommt Nioradze in der Einleitung zunächst auf das Wort „Schaman“ und dessen ursprüngliche Bedeutung zu sprechen, welches von verschiedenen Forschern auf verschiedene Weise gedeutet wurde: die einen hielten dieses Wort für mongolisch-türkisch, die anderen dagegen führten dasselbe auf sanskr. *śramana* zurück und glaubten darin ein altes Lehnwort zu finden. Nioradze erklärt sich entschieden für einen Anhänger der ersten Theorie und behauptet „das Wort Schamane oder „Saman“ bedeutet einen erregten, ruhelos hin- und herspringenden Menschen“ (S. 1), irrt sich aber dabei, da das Wort Schaman (tung. *sama*, *sama*, *samān* usw.) weder etwas mit mong. *samayu* „Verwirrung“ zu tun hat, wie dies Banzarov glaubte, welchen der Verfasser zitiert, noch mit türk. *gam* „Schaman“ und tschuw. *jūm* „Zauberformel“, wie dies Németh annehmen zu dürfen glaubte (Über den Ursprung des Wortes Šaman. KSz XIV, S. 245), da alle diese Erklärungsversuche keine Stütze in den Lautgesetzen der betreffenden Sprachen finden. Dagegen steht fest, daß das Wort Schaman gerade mit sanskr. *śramana* in Verbindung gebracht werden muß (vgl. N. D. Mironov and S. M. Shirokogoroff. *Śramana — Shaman, Etymology of the word „shaman“*. Journ. of the North-China Branch of the RAS LV, p. 105 s.).

Nicht ganz korrekt ist das, was Nioradze über die Verbreitung des Wortes Schaman in den einzelnen Sprachen Sibiriens sagt. Hier erfahren

wir nämlich von ihm folgendes: „das Wort Schaman ist in Sibirien nur bei den Jakuten, Burjäten und Tungusen gebräuchlich; die Tungusen haben keinerlei andere Benennung dafür, während die Jakuten und Burjäten ihre Schamanen auch noch „Bö“ und ihre Schamaninnen „Ödegön“ oder „Utigan“ nennen. Bei den Jakuten heißt der Schamane zuweilen auch „Ojun“ (S. 2.). Hierzu läßt sich bemerken, daß weder das Wort „Schaman“ (*sama* usw.), noch das Wort *šō* im Jakutischen belegt ist, wo der Schamane nur *ojun* (nicht zuweilen, sondern immer und nur so!) genannt wird. Auch dem Burjatischen ist das Wort Schaman fremd. Was die tschuwaschische Benennung *Jomai* (so!) betrifft, so muß gesagt werden, daß dieses Wort richtig *jūmš* lautet und nie Schamane, sondern einzig und allein „Volksarzt“ bedeutet, da den Tschuwaschen der Schamanismus fremd ist. Im Vorbeigehen sei bemerkt, daß der Verfasser, welcher überhaupt gern Exkurse zu den finnisch-ugrischen Völkern macht, sich hier sehr kurz über die Benennungen des Schamanen bei den finnisch-ugrischen Völkern äußert und uns weder die lappischen noch wogulischen Benennungen des Schamanen mitteilt. Auch sucht man vergeblich nach den jenissei-ostjakischen Benennungen des Schamanen in der Liste der entsprechenden Wörter aus anderen Sprachen, welches Wort der Verfasser hätte in Castrén's Wörterbuch aufsuchen können, zumal er sonst sehr oft Beispiele aus dem Schamanismus der Jenissei-ostjaken heranzieht.

Was die Transkription der Fremdwörter betrifft, so ist sie ungenau, was aber nicht zu den Mängeln des Buches gezählt werden kann, da es nicht für die Fachleute, sondern, wie schon gesagt, für größere Leserkreise bestimmt ist. Es gibt aber unter den ungenau wiedergegebenen Fremdwörtern auch solche, die so stark entstellt sind, daß man nicht gleichgültig daran vorbeigehen kann. Hier einige Beispiele solcher Korruptionen: das burjatische Wort, welches „der böse Vogel“ (ein dämonischer Vogel der Schamanisten) bedeutet, finden wir beim Verfasser in der Form „Mumu-Bun“ (S. 27), was eine arge Entstellung der burjatischen Worte *mu šubun* (Mu-schubun) ist; hier sehen wir, daß der Verfasser den russischen Buchstaben *u* durch *m* wiedergibt, wobei er das zweite Wort willkürlich teilt. Auf Seite 4 finden wir ein anderes Beispiel: den Titel eines mongolischen Buches „Umperum-Dalai“. Welches Buch darunter gemeint ist, ist nicht schwer zu raten: es ist wohl nichts anderes, als die sehr populäre mongolische Sammlung Erzählungen *Ütigerün Dalai* („das Meer der Gleichnisse = *Damamūka*), welches der Verfasser eigentlich unnötigerweise zitiert, da es ja eine Übersetzung ist und auf keinen Fall als Quelle zum Schamanismus bei den Mongolen und anderen Völkern Nordasiens betrachtet werden kann.

Dem Verfasser muß noch seine Vorliebe zu den Beispielen aus dem Schamanismus der finnisch-ugrischen Völker zum Vorwurf gemacht werden.

Diese Beispiele sind so zahlreich, daß man zuweilen nicht weiß, was eigentlich das ursprüngliche Ziel des Verfassers gewesen ist — eine Arbeit auf dem Gebiet der vergleichenden Religionskunde oder eine Skizze des Schamanismus speziell sibirischer Völker, welche uns der Titel des Buches verspricht. Natürlich muß man gestehen, daß die Ostjaken und Wogulen, die ja den ugrischen Zweig der finnisch-ugrischen Völkerfamilie bilden, zu den sibirischen Völkern gezählt werden müssen, jedoch die Mordwinen, Tscheremissen und Lappen wäre es geraten aus dem Spiel zu lassen, zumal ihre religiösen Vorstellungen zu stark von anderen Völkern her beeinflußt sind, als daß man sie so einfach mit den Vorstellungen der Naturvölker Sibiriens vergleichen dürfte: man erinnere sich nur des Keremetkultus bei den Tscheremissen, der von den Tschuwaschen (die ja keine Finno-ugrier sind) stammt, oder des Saivokultus der Lappen, welcher deutliche Spuren eines alten skandinavischen Einflusses aufweist. Dazu muß noch hinzugefügt werden, daß die Literatur über die primitiven Vorstellungen der finnisch-ugrischen Völker dem Verfasser sehr wenig bekannt zu sein scheint: so scheint er die grundlegenden Arbeiten von B. Munkácsi (Ältere Berichte über das Heidentum der Wogulen und Ostjaken in KSz III, IV, V; Seelenglaube und Totenkult der Wogulen, ebenda VI; Weltgottheiten der wogulischen Mythologie, ebenda VII, VIII, IX; Götzenbilder und Götzengeister im Volksglauben der Wogulen, ebenda VII), H. Paasonen (Beiträge zur Kenntnis der Religion und des Kultus der Tscheremissen in KSz II; Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern in JSFOu XXVI), U. Holmberg (Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker in MSFOu XXXII) u. a. nicht zu kennen, weshalb gerade der finnisch-ugrische Teil des Buches sehr lückenhaft ist.

Was sonst die vom Verfasser benutzte Literatur über den Schamanismus in Sibirien betrifft, so hat er sie gewissenhaft ausgebeutet. Einige russische Neuerscheinungen sind ihm aber unbekannt geblieben und darunter die höchst wichtige Arbeit von A. V. Anochin (Materialy po šamanstvu u altajcev in Publ. du Mus. d'Anthr. et d'Ethnogr. de l'Acad. des Sciences de Russie IV, 2), welche jetzt als Grundlage der Forschung des Schamanismus der Türkstämme des Altai angesehen werden muß. N. Poppe.

ST. KRAMRISCH, Grundzüge der indischen Kunst, Avalun-Verlag, Hellerau, 144 Textseiten, 48 Tafeln.

Das Buch, das Sir Asutosh Mookerjee zugeeignet ist, will die erste grundlegende Einführung in die indische Kunst sein, es will die „Grundbegriffe, Redeweisen und den Tonfall der Muttersprache klarlegen, welche das heute noch in den verschiedenen Tälern des Landes vorhandene oder in Ausgrabungen eben zutage kommende außerordentlich reiche und bis-

her nur zum geringsten Teile verarbeitete Material der indischen Kunst spricht“. Nur das Wesen der indischen Kunst, nicht ihren Ablauf sollen die Abbildungen veranschaulichen. Es wäre deshalb unrecht, wollten wir in dem Buche eine Geschichte der indischen Kunst erwarten oder auch nur eine Abfolge ihrer Entwicklung, eine Beschreibung ihres Verhältnisses zu anderen großen Kunstzyklen anderer gewaltiger asiatischer Gebiete, aber wir werden befriedigt das Buch aus der Hand legen, wenn wir mit einer feinfühlenden Kunstschriftstellerin, welche die tropische Vielfältigkeit in ihrer begrifflichen Protuberanz voll auf sich hat wirken lassen, ein großes Gebiet der indischen Festlandskunst durchwandern wollen.

Es ist eine häufig gehörte Bemerkung, daß eine gewisse Gesuchtheit des Ausdrucks, wie sie von einigen Kunstschriftstellern der Gegenwart gewählt wird, um das Präzise ihrer Gedanken zu unterstreichen, — wir sind weit davon entfernt, dies der Verfasserin zu unterstellen — ihren Eindruck auf den Laien verfehlen muß, der in einem Buche weniger den Satzbau und Wortschatz des Verfassers bewundern als leicht verständliche Belehrung suchen will. Aber wir müssen auch für unser Buch sagen, daß es gewonnen haben würde, wenn wenigstens in einem Verzeichnisse diejenigen fremdsprachlichen Ausdrücke verdeutscht und erklärt worden wären, die zwar dem Kunsthistoriker, der sich eingehend in eine Materie vertieft, allmählich zum geläufigen Handwerkzeug werden, aber selbst für den Leser erweiterter Bildung so ungewöhnlich sind, daß kein Schriftsteller sie seinem Leserpublikum als bekannte Selbstverständlichkeiten aufstischen darf.

Das Buch bespricht die Grundzüge der indischen Kunst in den 6 Kapiteln: Einstellung, Mythos und Form, Natur, Raum, Rhythmus, Entwicklungsmomente und in ihnen erörtert es der Reihe nach, aus den höheren Gesichtspunkten der Kunstkritik die einzelnen Tafeln; es folgt im unmittelbaren Anschluß daran eine sehr dankenswerte „Tafelbeschreibung“, welche, zum Teil unter Anführung der Sanskritworte, eine detaillierte Beschreibung der Darstellung gibt, wobei es aber natürlich nicht ausbleiben kann, daß auch in diesem Abschnitt die höhere Kritik sich hervordrängt, so wenn es bei der Besprechung der Tafel 9, Trivikrama, heißt: „Das Relief legt die Kreis- und Koordinatenkomposition, wie sie uns in Mamaltapuram gegenüberträt, in die Diagonale. Der Dreischritt ist nicht mehr ein weltenerfüllender Augenblick, zuständig in seiner Bedeutung, sondern ein mächtiges Geschehen, das sich dramatisch vollzieht.“ Das Zitat ist gleichzeitig ein gutes Beispiel für Ausdrucksform und Gedankengang der Verfasserin. Wie ihr Gefühl sie hinreißt, wie gut sie aus dem Vorgestellten herausliest, erfahren wir, wenn sie von den Barhut-Skulpturen (T. 14 u. 15) mit ihrem bescheidenen literarischen Inhalt sagt: „Die Körperwendungen der Tiere sind von süßruhiger Wollust, die auch die puppenhaften Menschen in ihren abgehackten und doch weichen, scheu verhaltenen Gesten kennen“ — süß-

ruhige Wollust bei anbetenden Elefanten, wer unter den Lesern wäre aus sich selbst auf diesen Gedanken gekommen!

Gut ist, was die Verfasserin über die Vielarmigkeit indischer Göttergestalten sagt, wenn sie sie zu Flügeln in Beziehung stellt: „Sicherlich entspringen die Flügel und die Vielheit der Arme dem gleichen Wunsch, der sich entweder durch Addierung, in der Wirklichkeitsform mit Wirklichkeitsform verknüpft, oder in einer Schauung dynamischer Wachstumshypertrophie Befriedigung verschafft. Beide Vorstellungen umschließen das traumhaft betörende Gefühl der Levitation, das seinen Sitz irgendwo um die Schultern herum hat. . . Jeder Arm und jede Hand sind nicht nur kunstorganisch möglich in ihrer Verbindung mit dem Körper, sondern bilden gleichzeitig den kürzesten anschaulichen Weg, auf dem das Dasein göttlicher Energien sich der Umwelt mitteilt.“

In einigen nicht unwesentlichen Punkten wird die Verfasserin voraussichtlich einigen Widerspruch finden, so wenn sie Frontalität und Symmetrie einerseits und die Diagonalbewegung andererseits als die „steilen Grenzen der indischen Kunstmythe“ bezeichnet — sie kehren in zu vielen anderen Stilen wieder, um als typisch indisch gelten zu können — wenn sie sagt, daß „indische Plastik plastische Reinform“ ist, wenn sie von kubistischen Formen der Ajanta-Malereien spricht — gemeint sind die asiatischen Felsformationen, wie wir sie auch in frühen Tangbildern finden —, wenn es heißt, daß der „Wellenrythmus das apriorische Vermögen der indischen Kunst“ ist, daß die Arme des Śiva Nāṭarāja „in der Festigkeit und Einstellung ihrer Hände kein Symbol und kein Atribut, sondern den Raum selbst halten, der von Bewegung durchdrungen wird“ — gemeint ist die schöne Pose der Takt schlagenden Hände.

Für ein wenig pro domo gesprochen, vielleicht auch für nicht recht glücklich in der Aufrollung der Frage überhaupt, wird man es halten, wenn die Verfasserin, sofern „es ein männliches oder weibliches Kunstprinzip gibt“, dem weiblichen für Indien die produktive Rolle zuerkennt. „Während das Motiv von Frau und Baum als Grundnote und letztes Wort gelten mag, hat das männliche Prinzip, das gestaltenlose Symbol nichts Besseres zu erzielen vermocht, als den plumpen, abgerundeten Zylinder des Lingams“ — und, so fragt man, die Buddhagestalt und der ganze brahmanische Götterhimmel?

So ist das Buch voll von Anregungen und wir dürfen nur wünschen, daß seine zweite Auflage auch die außerhalb Britisch-Indiens liegenden indischen Kulturgebiete behandelt und in seinen Illustrationen, besonders in Wiedergaben von Einzelheiten, dem dankbaren Schüler und Leser ein noch vollständigeres Bild verschafft, als beispielsweise die Abbildungen der Tempelbauten von Madura, Somanathapur oder Halebid es ermöglichen.

E. A. Voretzsch.

„Ostasiatisches Gerät“ von KÜMMEL u. GROSSE, Bruno Cassirer-Verlag, Berlin 1925. 140 Tafeln und 4 Textabbildungen.

In der Folge der Kunst des Ostens von William Cohn erscheint der Band „Ostasiatisches Gerät“, das Otto Kümmel ausgewählt, beschrieben und mit einer Vorbemerkung versehen und zu dem Ernst Große eine Einführung geschrieben hat. Der Leser wird deshalb nicht enttäuscht, wenn er in dem Buche das findet, was er erwartet: das Hohelied auf die kunstgewerblichen Arbeiten Japans, und zwar des alten Japans. Die Abbildungen bringen im I. Teil einige chinesische Sakralbronzen, und zwar leider solche, welche in Kümmel's „Kunst Ostasiens“, als Band IV in derselben Folge der „Kunst des Ostens“ schon einmal erschienen sind, eine Wiederholung, die sich leicht hätte vermeiden lassen, wenn man sich in dem Buche nicht überhaupt, was nicht-japanischen Besitz anlangt, fast ausschließlich auf Berliner Museumsbesitz beschränkt hätte. Gerade andere deutsche Museen weisen ausgezeichnete Stücke eigentlichen Bronzegeräts auf — es braucht nur an die Eberköpfe der Radbolzen im Hamburger Museum für Kunst und Gewerbe erinnert zu werden —, während die Berliner Stücke einer gewissen Einseitigkeit nicht entbehren. Der Kessel auf Abbildung 14 „das Sakralgefäß für die fünf Würzen“, das um 500 v. Chr., allerdings mit Fragezeichen, datiert wird, hätte sich mit seiner Lack- und Malachitpatina in die Gesellschaft von Bronzen wie auf Taf. 8 und 11 nicht einschleichen dürfen; es ist das Stück, von dem ein bekannter Berliner Sammler und Freund des Museums das Wort geprägt hat: „Es sei ein ausgezeichnetes Stück; es stünde im Museum nur leider am falschen Ort, und zwar in der Abteilung chinesischer Bronzen, während es in die Abteilung japanischer Lacke gehöre.“ Es folgen Abschnitte über buddhistisches Kultgerät, über Schreibgerät mit den schönen Schreibkästen, besonders dem einzigen Korin'schen Kasten, einem der besten, wenn nicht dem besten Stück, welches das Berliner Museum birgt, ferner über Teegerät, bei dem der Leser die Farblosigkeit der Tafeln besonders schmerzlich empfindet, über Räuchergerät, Waffen, Hausgerät, eine Sammelabteilung, die alles von Setzschirmen und Teppichen bis zu Netsukes und Gewänder für das No-Spiel und Handspiegeln enthält, und schließlich über Musikinstrumente mit den bekannten Prachtstücken des Shōsōin. Es sind nicht allzuvielen Stücke, die hier zum ersten Male reproduziert werden, und es liegt auf der Hand, daß der, welcher über das gewaltige Gebiet ostasiatischer Geräte sich in einem populären, für Anfänger und Freunde der ostasiatischen Kunst bestimmten Buche auf rund 60 Seiten Text und 140 Tafeln beschränken muß, in den Abbildungen nichts vollkommeneres, vielmehr nur etwa einen Vorgeschmack der Gerätekunst Chinas bzw. Japans bringen kann.

Umso mehr aber muß anerkannt werden, in welcher glänzender Weise Prof. Große in seiner Einführung von 39 Seiten das Thema gemeistert hat. Mit seiner souveränen Beherrschung des Gebietes der japanischen

Gerätekunst und mit seiner von der ganzen Liebe zu dem Lande durchglühten Diktion hat er in seinem kleinen Beitrage ein Werk geschaffen, das sich würdig dem Besten, was bisher über asiatische Kunst geschrieben ist, zur Seite stellt, das, selbst wenn das Buch nichts weiteres enthielte als diese Einführung, seine Anschaffung lohnte. Der Große'sche Beitrag bewirkt, daß das Buch in keiner Bibliothek über asiatische Kunst fehlen wird.

„Der ostasiatische Geräte Künstler steht in einem ganz anderen Verhältnisse zu seinem Stoffe wie der europäische, und darin liegt der Grund für die wesentlichste Verschiedenheit ihrer Werke“, sagt er, „der Europäer will den Stoff bewältigen und beherrschen“, er zwingt ihm eine Form auf, der ostasiatische Künstler „fühlt sich nicht als der Herr, sondern als der Diener dieses Stoffes“. „Der Stoff selbst sagt dem Künstler, was er werden will“. „Der Ostiate versteht einen Stoff, weil er ihn liebt.“ — „Jedes Werk ist durch harmonisches Zusammenwirken der Natur und des Menschen entstanden, bei dem die Natur führt und der Mensch folgt, indem er seinen Willen ihrem Gesetze hingibt.“ „Es gibt Chaire und Chawan, von denen man ähnliche Eindrücke empfängt, wie von einem Gemälde oder von einer Sonate. Allerdings wird sicherlich nicht jeder solche Wirkungen fühlen, sondern nur der Empfängliche, und auch dieser nicht zu jeder Zeit.“ — „Es sieht fast so aus, als ob der japanische Töpfer einen Bund mit dem Dämon des Feuers geschlossen hätte, als ob der „Zufall“ dem Willen des Meisters gehorchte. Das klingt wunderbar und ist es auch: denn hierin liegt ein taoistisches Geheimnis, das sich mit Worten nicht fassen, geschweige denn erklären läßt.“

Man darf es dem Altmeister der Interpretation der japanischen Kunst nicht verübeln, wenn China bei ihm wieder einmal schlechter fährt und er von seiner Keramik sagt, daß sie weniger den Charakter einer Kunst als eines Kunstgewerbes habe, dessen Erzeugnissen gerade die beste Eigenschaft erster Kunstwerke fehlt: die Seele. Aber seinem feinfühlenden Herz kommen Zweifel und er fragt: ob es z. B. in der Sung-Zeit, als man in anderen Künsten der Persönlichkeit einen so hohen Wert beimaß, in China keine persönlich gebildeten und beseelten keramischen Kunstwerke gegeben haben sollte? „Aber wir kennen sie eben nicht.“

Glücklicherweise existieren sie aber doch, wenn auch leider noch nicht in Berlin.

Sinnigerweise ist das Buch Maria Meyer, der Förderin der Berliner Sammlungen, zum Gedächtnis gewidmet. E. A. Voretzsch.

Chinese Art, An introductory review of Painting, Ceramics, Textiles, Bronzes, Sculptures, Jade, &c. by ROGER FRY, LAURENCE BINYON, A. F. KENDRICK, BERNARD RACKHAM, W.

PERCEVAL YETTS, OSVALD SIRÉN, W. W. WINK-WORTH. Burlington Magazine Monograph. London, B. T. Batsford, Ltd.

Roger Fry spricht in „Chinese Art“, leider nur auf 4 Seiten, über das Verhältnis der chinesischen Kunst zur europäischen. Chinesische Kunst, sagt er, wurde im Westen ursprünglich wegen ihrer Technik, ihrer glänzenden und geschmackvollen Ausführung sowie ihrer Originalität wegen geschätzt. Sie verdient mit demselben Ernst studiert zu werden, wie die der großen europäischen Meister. Sie hat einige Eigenheiten: die starke Betonung der Linie, des gleitenden Rhythmus, die Bevorzugung des Kreis-, Ei- und Zylinderförmigen im Plastischen im Gegensatz zum Kubischen der europäischen Kunst. Aber der Rhythmus der Linie ist uns auch aus der italienischen Kunst bekannt. Ambrosio Lorenzetti und Boticelli sind chinesisch in ihrem linearen und rhythmischen Empfinden. Die Plastizität der chinesischen Kunst stellt er in buddhistischen Figuren der T'ang-Zeit mit ihren eiförmigen und zylindrischen Rundungen in Gegensatz zu den eckigen Flächen von Giotto's Webkunst am Campanile zu Florenz.

Es ist zu bedauern, daß die Anregung, die uns Fry hier gibt, nicht weiter ausgeführt wird, als es in den kurzen Seiten möglich war.

Painting von Laurence Binyon. Ostasiatische Malerei kann von keinem tiefer, seelischer und mit größerer Liebe empfunden werden, als von einem solchen Meister des Gefühls und des Ausdrucks wie Laurence Binyon.

Binyon weist darauf hin, wie selbst in den seit Alters her gut gehüteten japanischen Sammlungen chinesischer Bilder selten Datum und Zuschreibung der Bilder sicher feststehen und bespricht dann die verschiedenen Perioden.

Unter den frühen Perioden erörtert er die bekannte Ku K'ai-chi-Rolle im Britischen Museum, die heute wohl allgemein nicht als ein Erzeugnis der Chin-Dynastie (265—420 n. Chr.), sondern für eine gute Sung-Kopie gehalten wird.

Binyon sagt mit Recht, daß sie, einerlei ob sie von Ku K'ai-chi herrührt oder nicht, zweifellos die Zeichnung der Periode der Chin-Dynastie darstellt und daß sie deshalb ein Dokument von hervorragender Bedeutung ist. „Nach 20 Jahren intimen Studiums des Bildes finde ich es jeden Tag wundervoller. Was ist das Geheimnis dieser bezwingenden Anziehungskraft? Es ist, meine ich, ein sehr tiefes und subtiles Gefühl für das Leben. Es ist so ausgesucht menschlich. Man fühlt eine ganze Rasse in ihrem allmählich errungenen Siege über Instinkt und Verhältnisse, ihrer Sicherheit, der Wohlanständigkeit in dem Künstler verborgen liegen, als ob man des Künstlers fein besaitete Natur in jedem zarten Pinselstrich auf der Seide fühlt, wie er, als wäre es das einfachste Ding der Welt — den sensitiven Menschen in seiner natürlichen Würde schafft, seine leichten

Bewegungen der Hände und Gelenke, einen sitzamen Blick der Augen oder vertrauliche, verstandene Blicke“.

Dann spricht er von der der chinesischen Kunst angeborenen Freude an der Bewegung: wie sie die Formen der Flamme, der Wellen, der Wolke, des fliegenden Vogels oder Drachens liebt. Westliche Ausschmückung scheint dagegen, halten wir die typischen Beispiele gegeneinander, erfroren.

Die Besprechung der Sung-Malerei führt Binyon zu folgender feinsinniger Betrachtung:

Der Laotze'sche Gedanke der Macht der Leere — der leere Raum des Kruges allein bewirkt seine Brauchbarkeit — läßt das angeborene Bestreben der chinesischen Seele erkennen, das in Malerei und Dichtung den Wert der Zurückhaltung und des Schweigens erkannte, die Einladung, sich in dem unausgesprochenen Dinge etwas vorzustellen. Wir finden das zu einem System von Abstand entwickelt, der aus dem freien Teil eines Bildes nicht etwas nebensächliches macht, sondern ein vitales, integrales Element. Der Grundsatz der Symmetrie wird verlassen. Die westliche Kunst ist besessen von der menschlichen Form, unserem größten Entwurfe, mit seinen symmetrischen Gliedern, aber die Chinesen, deren Augen sich vielmehr die Welt ansehen, worin der Mensch steht, haben sich dagegen an den an Wachstum unsymmetrischen und doch in seiner Form wohlabgewogenen Baum gehalten.

Was die Landschaft anlangt, so stellt, sagt Binyon, in der europäischen Kunst der Beschauer in der dargestellten Ebene; nach chinesischer Vorstellung steht dieser über derselben, über sie erhoben.

14 Tafeln schmücken den, wenn leider auch nur kurzen, so doch ausgezeichneten Artikel des weit über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus und auch in Deutschland geschätzten genialen Verfassers.

Bernard Rackham hat es unternommen, auf wenig mehr als 8 Seiten einen Überblick über die chinesische Töpferei zu geben, und man muß gestehen, daß ihm dies mit Hilfe eines auf 18 Tafeln verteilten und teilweise neuen Illustrationsmaterials auch gelungen ist.

Wir können es nur unterstreichen, wenn er sagt, daß die vor der christlichen Ära in China hergestellten sogenannten primitiven Töpfereien, die unglasierten, aschgrauen Tonwaren der Chou, welche die Kunstgeschichte häufig als Arbeiten von nur ethnologischem Interesse gern flüchtig berührt, durch ihre einfache, würdige und reine Form eine ganz andere Anerkennung verdienen, als sie heute bei der großen Menge noch finden.

A. F. Kendrick's Artikel „Textiles“ beschreibt auf 7 Seiten Brokate, Stickereien, K'ossu und Teppiche. Wir sind ihm dankbar für das Unternehmen, dieses wichtige und fast noch unbekanntes Gebiet chinesischer Kunst angeschnitten zu haben, aber es ist schade, daß die Erstlingsarbeit

nicht tiefer gegangen ist. Weder das im Text gegebene Material, noch auch die Auswahl und Wiedergabe der Illustrationen genügen durchweg den Ansprüchen, die der Leser an eine wissenschaftliche Arbeit von der Qualität der Burlington-Magazine-Abhandlungen zu stellen berechtigt ist.

Einen ausgezeichneten Artikel „Bronzes“ hat W. Perceval Yetts geschrieben, dessen Wert nicht nur durch die 15 Tafeln von zum größten Teil noch unveröffentlichten Abbildungen, sondern durch eine vorzügliche Bibliographie bereichert ist.

Yetts spricht auch von der Analyse der Bronzen. In dieser Beziehung können wir ergänzend auf die Abhandlung von Prof. John Sebelien „De Forhistoriske Bronzers Sammensætning og opvindelse“, Oslo 1923, hinweisen. Sehr resigniert, aber leider richtig, sagt Yetts, daß es keinem Zweifel unterliegen kann, daß der größere Teil der in Museen und Privatsammlungen mit „Chou“ bezeichneten Bronzen nur Andenken an das klassische Alter sind, wie sie in den letzten 20 Jahrhunderten beständig nachgeahmt wurden. Er erwähnt an dieser Stelle, daß gelegentlich eine bestimmte Machart auf spätere Fabrikation schließen lasse, so z. B. das Zickzack-Muster, das sich am Boden von Sung- und späteren Bronzen findet.

Es ist ein, auch in Asien vielfach verbreiteter Glaube, daß dieses Zickzackmuster, eine Waffelung, erst in der Sung-Zeit aufgekommen ist. Dies ist indessen unrichtig. In Voretzsch „Altchinesische Bronzen“ sind zweifelloso, mit Bronzepest behaftete, schon zu grünlichem Staub verfallende Chou-Stücke der Sammlung des Kaisers K'ienlung (z. B. Abbildung 22 p. 84 a. a. O.) aufgeführt, welche diese Waffelung aufweisen. Die Waffelung spricht deshalb, da sie seit der Sung-Zeit besonders häufig vorkommt, mit gewisser Wahrscheinlichkeit für diese späte Zeit; ein absoluter Beweis dafür ist sie indessen nicht.

Nicht einverstanden sind wir damit, daß der alte Schimmel, der Ting von der Silberinsel, Abbildung 3, wieder hervorgeholt wird. Trotz aller Hochachtung von Yetts vor chinesischen Literaten, die niemand höher schätzt als wir selbst, müssen wir, wie in Hirth's Anniversary Volume bei der Beurteilung des Dreifußes als späte Nachahmung bleiben, aber wir glauben nicht, daß wir diese Meinungsverschiedenheit eher lösen werden, ehe wir beide ihn selbst eines Tages auf der Silberinsel gemeinsam prüfen.

Höchst verdienstvoll ist Yetts Darstellung der sogen. scythischen Bronzen von welchen die letzten Jahre solch interessantes Material gebracht haben. Sehr beachtenswert ist seine Vermutung, daß der T'ao-t'ieh ein Symbol des Geistes des Sturms war und deshalb Fruchtbarkeit ausdrückte. Wahrscheinlich geht die ursprüngliche Darstellung auf eines der vorsintfluthlichen Tiere zurück, vielleicht auf den Tyrannosaurus, den K'uei, den Yetts

dem Geist der Vegetation gleichsetzen möchte, vielleicht auf den Triceratops.

Ebenbürtig reiht sich der folgende Artikel „Sculptures“ von Oswald Sirén an den vorhergehenden. Von gründlicher Kenntnis der Materie und feinem Gefühl zeugen seine vorzüglichen Charakteristiken der Stile der verschiedenen Perioden und sehr interessant ist seine Theorie von den in der Plastik der Han-Periode sich geltend machenden beiden Strömungen, von denen er die eine, die südliche, von Baktrien und Parthien durch Nordindien nach China, die andere, die nördliche, etwa vom Kaspiischen Meere aus durch Westsibirien und die Mongolei an den Nordrand der Wüste Gobi führt, welch' letztere hauptsächlich die von sarmatischen Völkern entwickelten Stilüberlieferungen mit sich brachte.

Es ist sehr zu wünschen, daß sich bald ein Autor findet, der auf Grund des ausführlichen, in den Hauptplätzen ostasiatischer Kunst bereits vorhandenen Materials den Zusammenhang zwischen der Kunst der scythisch-sarmatischen Völker und des alten Chinas nachgeht.

Die Artikelserie schließt mit einem Artikel über „Jade, Emaillé und Lack“ von W. W. Winkworth, der einige gute Abbildungen bringt.

Der Anhang enthält eine Menge nützlicher Information über Marken, Zyklusjahre, Zeichen, Perioden, Dynastien, sowie Antiquitätenhändler.

Die Ausstattung des Buches verdient volles Lob.

E. A. Voretzsch.

CHING-LIN HSIA, PH. D., *Studies in Chinese Diplomatic History*, Shanghai, The Commercial Press, 1925.

MINGCHIEN JOSHUA BAU, PH. D., *Modern Democracy in China*, Shanghai, The Commercial Press, 1925.

Beide Bücher bezeichnen eine Tendenz, kennzeichnen sogar für China eine Ära. Wir beobachten hier vor allen Dingen die gegenwärtige Sucht seitens der Jungchinesen, sich mit der Politik zu befassen, umfangreiche Werke über ihre eigene politische Lage zu schreiben. Für den Ausländer ganz brauchbare Textbücher, besonders für Repetorien, bequeme Nachschlagwerke, wie sie die sehr verdienstvolle Commercial Press jedes Jahr in größerem Umfange bringt und die vieles dazu beitragen werden, dem Abendlande einen Blick in die chinesischen Verhältnisse, besonders wie sie der Chinese auffaßt, zu gewähren, doch von relativ geringem wissenschaftlichen Werte, denn sie bringen fast nichts quantitativ Neues. Qualitativ liegt ihr Wert gerade in dem Standpunkte den Zeitläuften gegenüber. Baus Buch ist etwas besser als Hsias, denn Bau versucht wenigstens zu einer Erkenntnis zu gelangen, während Hsia rein geschichtlich arbeitet, und zwar ganz parti-

oris. Es ist eine häufig zu beobachtende Erscheinung bei den Jungchinesen, daß sie restlos und unverhohlen alles Chinesische loben und verteidigen und bei allen Zwistigkeiten mit den Ausländern diesem immer Unrecht geben. Ich behaupte dies um so offener, denn ich selber stehe in solchen Fragen fast gänzlich auf der Seite der Chinesen, doch hat es wenig Zweck, besonders für die politische Wissenschaft überhaupt, wenn, wie mir einmal ein junger Chinese sagte, daß er es in seinen Collegs tue, immer die Schlechtigkeiten der Ausländer in Sachen der Politik betont werden und man sagt, diese hätten immer Unrecht in Fragen wie Abschaffung der ungleichmäßigen Verträge der Extraterritorialität usw. Hsia arbeitet ohne Leidenschaft, betont nur die Übelstände seitens der Ausländer, wirft keinen Blick in die Mißwirtschaft seiner eigenen Landsleute. Bau dagegen, wirft die Frage der Abschaffung der Tuchuns direkt auf, und obgleich er keine Lösung findet, sieht man bei ihm ein unmittelbares Streben, sein Vaterland aus dem Wirwar der Ereignisse zu ziehen. Beide Bücher fußen ausschließlich auf fremdländischen Quellen. Bau geht etwas weiter als Hsia im Gebrauche der am meisten gang und gäben Literatur, wie des China Year Book, doch ist sein Buch im großen und ganzen erfreulicher, wendet sich an ein größeres Publikum und ist flotter geschrieben. Trotz solcher Bücher, trotz der Arbeiten von Putnam Weale, hat die Welt noch kein abschließendes Werk über die chinesische Politik. Das Zeitalter der Vaterlandsliebe ist für China da, es bringt vieles, doch möchte man die jungen Chinesen davor warnen, eine solche Liebe vor die Wissenschaft zu stellen. Auch sollen sie endlich an die chinesischen Quellen kommen, um dieses umfangreiche Material der Welt zu erschließen. George H. Danton.

Das Frauenherz, Chinesische Lyrik aus drei Jahrtausenden — ausgewählt und aus dem Chinesischen übersetzt von ELISABETH OEHLEH-HEIMERDINGER, Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

Der buchhändlerischen Anzeige zufolge soll in diesem dünnen Bändchen eine Auswahl des Schönsten zusammengestellt sein, was seit vorchristlichen Jahrhunderten bis zur Gegenwart die Volks- und Kunstpoesie Chinas von Frauenliebe und -leben gesungen hat. Leider hat die Übersetzerin verabsäumt, nähere Angaben über die ausgewählten Gedichte zu machen, so daß ein Sinologe, der die Richtigkeit der Übersetzung prüfen will, auf große Schwierigkeiten stößt. Bei vielen Gedichten ist nicht einmal der Name des Dichters genannt (z. B. pg. 62 und 86, die von Tufu sind, pg. 81 von Li I, Giles B. D. No. 1150, pg. 82 von Ssu-ma Li, pg. 87 von Chu Ch'ing-yü, pg. 91 von Yuan Chên, B. D. No. 2543, usw.); es werden ferner T'ang-dichter erwähnt (pg. 170: Kin Tschang-sü und Ling Fu-tso), die mir gänzlich

unbekannt sind. Sollten hier nicht vielleicht Schreibfehler vorliegen? Übrigens sind die wenigen von mir identifizierten Gedichte sehr gut und sehr poetisch übersetzt. Es wäre nur zu wünschen, daß Frau Oehler-Heimerdinger, welche große Sympathie für China und sein Volk zu besitzen scheint, noch recht viele solche chinesische Gedichte übersetzt und in deutsche Verse bringt, aber dann auch nicht vergessen möge anzugeben, wie der Dichter heißt, welchen Titel das Gedicht trägt und wo der Text zu finden ist.

E. v. Zach.

P'u Sung-ling, Seltsame Geschichten aus dem Liao-chai. Frei übertragen aus dem Urtext von ERICH SCHMITT. Berlin, Alf Häger Verlag.

Der vorliegende erste Band — es ist eine mehrbändige Ausgabe vom Verlage geplant — enthält 26 Erzählungen, von denen bis auf zwei alle schon früher von H. A. Giles in Cambridge übersetzt worden sind (Strange Stories from a Chinese Studio, 1908). Der Text dieser Sammlung von Erzählungen gehört nicht, wie der Übersetzer meint, zu den schwierigen chinesischen Texten, denn er ist interpunktiert und ein fast in allen Fällen ausreichender Kommentar räumt die sonstigen Schwierigkeiten hinweg. Im vorliegenden Falle hat sich überdies der Übersetzer, obwohl er ausdrücklich bemerkt, daß die Übertragung vollkommen selbständig hergestellt worden ist, bei vielen Stellen an die erwähnte englische Übersetzung angelehnt. Ich greife zum Beweise dessen von den übersetzten Erzählungen nur eine heraus, und zwar eine solche, deren Text kaum ernstliche Übersetzungsschwierigkeiten bietet, nämlich die Erzählung von Wang-Ch'êng. Der Vergleich zwischen der deutschen und der englischen Version läßt eine ganze Reihe von Parallelen ersehen, die dann um so auffällender sind, wenn die richtige Übersetzung überdies von beiden Versionen abweicht. Ich führe an:

Schmitt: „Wie aber sollte der Wirt daran schuld sein?“

Giles: „And no fault of the landlord's.“

Richtig: Was geht das den Wirt an?

Die mandschurische Version des Liao-chai hat: Boigoji de ai dalji sehebe.

Schmitt: „Wenn Ihr verliert, dann brecht in Wehklagen aus.“

Giles: „If you lose, burst out into lamentations.“

Beide Übersetzer haben übersehen, daß an der betreffenden Stelle 脫 hier bedeutet „die Federn ausrupfen“ (mandsch.: congkimbi), also richtig: Wenn die Wachtel im Kampfe verliert, usw.

Schmitt: „Der Fürst hob die Wachtel empor.“

Giles: „The Prince himself taking up Wang's bird.“

Genauer: Der Prinz ließ sich die Wachtel bringen, nahm sie in die Hand usw.

(Mandsch.: ede wang mušu be gajibufi, beye sefereme).

Schmitt: „Jener berühmte Stein, für den man einst fünfzehn Städte eintauschen wollte.“

Giles: „That stone which was priced at fifteen cities.“

Hier haben beide den Kommentar und nicht den Text übersetzt, welcher letzterer von „einer Reihe von Städten“ (連城) spricht.

Schmitt: „Und über alles Erwarten wurden sie bald eine wohlhabende Familie.“

Giles: „And in a very short time they became a wealthy family.“

世家 (mandsch.: fujuri boo) bedeutet aber nicht „wohlhabende Familie“, sondern „erbgesessene Familie“. 居然 (mandsch.: fuhali) = nicht anders als. Somit: Dadurch (durch den Landkauf) erschienen sie wie eine erbgesessene Familie.

Von unrichtigen Übersetzungen will ich weiters anführen:

„Der ihm zu einem raschen Verkauf Glück wünschte.“ Dem Wang-ch'êng ist es aber gar nicht um den Verkauf der Wachteln zu tun, sondern er will sie kämpfen lassen. 售 steht hier im Gegensatz zu 不售 „keinen Erfolg haben“.

„Zweimal maßen sie die Kräfte und zweimal wurde auch sie besiegt.“ 易 bedeutet aber nicht „die Kräfte messen“ und 再 nicht „zweimal“. Richtig übersetzt: Kaum war der Ersatz (i. e. die Ersatzwachtel) da, war auch diese Wachtel schon besiegt. Giles: „But that shared the same fate.“ Die mandschurische Version: Geli halaci geli gaibume.

Schmitt: „Niemand von den Tausenden jedoch, die dem Kampf zusahen, wagte Beifall zu zollen.“

Giles: „The spectators were much moved by the result.“

Richtig übersetzt: Die zahlreichen Zuschauer brachen in Beifall aus. (Mandsch.: Utala tuwara urse kiyakiyame saishakôngge akô).

小人 findet sich einmal mit „armseliger Untertan“ übersetzt. 與相依爲命 (mandsch.: Tede akdafi ergen hetumbumbi). „Davon hängt meine Lebensfristung ab“ und nicht, wie Schmitt in Anlehnung an eine frühere Stelle meint, „Das ist mein Schicksal“.

Schmitt: „Wang verbeugte sich tief und dachte eine geraume Zeit nach.“ Richtig: „Wang dachte gesenkten Kopfes eine Weile nach“. (mandsch.: Wang ceng uju gidafi kejine gônijafi hendume.)

Schmitt: „Nur selten hatte sie ihn wegen Trägheit zu tadeln.“ Richtig: „Sobald er nur ein bißchen träge war, schalt sie.“ (mandsch.: Majige banuhôsambihede uthai esukiyembi).

Derartige Parallelen und Unrichtigkeiten, wie die aufgezeigten, lassen sich durch das ganze Buch verfolgen. Es würde aber über den Rahmen dieser Besprechung weit hinausgehen, jede einzelne Erzählung daraufhin hier im Detail durchzugehen. Die angeführten Beispiele mögen genügen. Als ein schlagendes Beispiel dafür, wie sich Schmidt an schwierigen Stellen von Giles beeinflussen läßt, will ich noch kurz die Übersetzung des in der Erzählung „Der Taoistenpriester vom Lao-Shan“ vorkommenden Verspaares erwähnen:

Schmitt: „Ihr Unsterblichen, ihr Unsterblichen, zu Euch komm' ich zurück! Zu einsam ist mir die weite, kalte Welt!“

Giles: „Ye fairies! ye fairies! I'm coming back soon. Too lonely and cold is my home in the moon.“

Der chinesische Text: 仙仙乎而還乎而幽我於廣寒乎。

Mandschurisch: Endurin, endurin, oihorio, si marimbi semeo, si mimbe guwan han guring de horimbio seme.

Schmitt tritt, wie man sieht, genau in die Fußtapfen Giles'. Aber 還 bedeutet hier nicht „zurückkehren“, sondern „zurückkehren lassen“, 幽 ist, wie aus der Stellung zwischen 而 (Personalpronomen der zweiten Person!) und 我 ersichtlich, verbal gebraucht und endlich ist 廣寒 nur eine Abkürzung für 廣寒宮 „Mondpalast“. Es ist demnach zu übersetzen:

„Ihr Unsterblichen! Lasset mich zurückkehren
Und wieder allein im Mondpalast sein!“

Von kleineren Unrichtigkeiten will ich beispielshalber nur richtig stellen, daß 霓 in 霓裳舞 nicht i, sondern ni zu lesen ist, sowie daß P'u-Sa nicht die Transkription des Sanskritnamens (!) Buddha, sondern des Wortes Bodhisattva ist.

Wenn man nach Giles mit einer Neuübersetzung des in Rede stehenden Werkes hervortritt und hierbei auch der „sinologisch interessierte Leser“ oder wie er an anderer Stelle genannt wird, der „sinologische Leser“ befriedigt werden soll, so hätte es wohl eines eingehenderen Studiums der Materie bedurft, als es hier geschehen ist. Die Verweisungen auf das Giles'sche Wörterbuch und das Biographical Dictionary desselben Autors sind für den Sinologen wohl ganz überflüssig. Hingegen wäre es sehr geboten gewesen, auch die mandschurische Version bei der Übersetzung heranzuziehen, die dem Übersetzer in vielen Fällen wertvollste Hilfe geboten hätte. Daß dies nicht geschehen ist, ist nur zu bedauern. Insoweit aber das vorliegende Buch nur dem großen Publikum, das Interesse an orientalischer Dichtung hat, eine der merkwürdigsten und phantasievollsten Schöpfungen chinesischen Geistes menschlich und künstlerisch näherbringen will, so ist dieser Zweck erreicht. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, kann

das Erscheinen des Buches auf dem deutschen Büchermarkte willkommen heißen werden. Der Sinologe von Fach aber wird über die gebotene Leistung etwas enttäuscht sein.
L. Woitsch.

WERNER RÜDENBERG, Chinesisch-Deutsches Wörterbuch,
Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1924.

Dieses Wörterbuch ist ein ausgezeichnete Studienbehelf für Praktiker, die sich in China mit Chinesisch beschäftigen, und für Studenten der Sinologie in den ersten Semestern. Es umfaßt 6400 Charaktere, die sehr geschickt ausgewählt sind, und bringt hiermit eher zu viel als zu wenig; man muß immer der Worte des alten Wells Williams eingedenk sein, der einmal sagte „that the effective use of the Chinese language depends not so much upon recognizing a large number of characters as upon the skilful manipulation of perhaps four or five thousand of them“.

Fehler sind mir nur wenige aufgefallen und sind dann beinahe immer darauf zurückzuführen, daß Rüdberg meine lexikographischen Arbeiten gänzlich unberücksichtigt gelassen hat. Wer daher ihn verbessern will, braucht nur meine Beiträge mit seiner Arbeit zu vergleichen, z. B. Nr. 1304 職貢 regelmäßiger Tribut, Tsochuan V 537,17; Rüdberg: Tributsendung überwachen; oder Nr. 4692 斯文, die Lehre des Confucius, Lunyü I² 218 the cause of truth; R. vornehm, vollendet, höflich, gebildet; oder Nr. 3941 名宦, Ellipse für 功名仕宦, Ehren und Ämter, z. B. in Po Chü-i's Vers: 名宦老慵求, in meinem Alter bin ich zu faul nach Ehren und Ämtern zu streben; R. hervorragende Beamte; oder Nr. 470 敵國 bedeutet auch: ebenbürtiges Reich. Tsochuan V 41,10; oder Nr. 335 大明 bedeutet auch: Sonne (Liki, ed. Couvreur I 564), große Einsicht (Iking, Legge 213,7 Shuking III 531), Name einer Regierungsperiode. (457—465 n. Chr.) usw. usw.

Ziemlich viele Binome hätten, weil überflüssiger Ballast, ganz gut weggelassen werden können, z. B. finde ich unter Nr. 4178 二十 zwanzig, was wir schon aus zwei anderen Beispielen (二十幾 und 二十八宿) ableiten können; dagegen hätte 二十兩月, der zweite und zehnte Monat, sicher Aufnahme verdient.

Verfasser behauptet auch „eine beträchtliche Anzahl für das Lesen der Klassiker wichtiger Ausdrücke“ aufgenommen zu haben; nun wird niemand beim Lesen des Shihking oder des Tsochuan nach Rüdbergs Wörterbuch greifen; dagegen kommen in der höheren Umgangssprache zahlreiche Zitate aus den Klassikern vor und solche muß ein praktische Zwecke verfolgendes Wörterbuch in größtmöglicher Anzahl aufnehmen. So werden z. B. von

der ganzen Ode 行露, Legge IV 27, regelmäßig nur die Worte zitiert: 雀角, 鼠牙, 速我獄, 速我訟; man vgl. dazu Rüdénberg. Oder 宜其室家 (Legge IV 12) bringt Rüdénberg unter Nr. 2991; aber gewöhnlich zitiert man 宜家宜室; gerade solche Abweichungen vom Originaltext sind für das Verständnis der gesprochenen Sprache äußerst wichtig. Ähnlich hätte unter Nr. 3580 das oft erwähnte (ebenfalls nicht ganz korrekt zitierte) 麟趾麟振, Legge IV 19, angeführt werden sollen.

Der Druck ist hervorragend sauber und macht der Reichsdruckerei alle Ehre; ich bin nur auf einige wenige Druckfehler gestoßen, z. B. pg. 415 letztes Zeichen rechts unten lies 桂 statt 柱; Nr. 2869 letzte Zeile lies 徽 hui statt 徵 chéng.

Das Werk ist hier in Batavia bei dem durch die niederländisch-indische Regierung errichteten Kursus für chinesische Sprache als Lehrmittel eingeführt.
E. von Zach.

J. J. L. DUYVENDAK, The diary of His Excellency Ching-shan, being a Chinese account of the Boxer troubles, published and translated by —. (Acta Orientalia III)

Vorliegende Arbeit ist Text und Übersetzung jenes Teiles des Tagebuches des Mandschu Großwürdenträgers Ching-shan, der in dem bekannten, 1910 erschienenen Buche der Herrn Bland und Backhouse „China under the Empress Dowager“ literarisch verwertet wurde. Der restliche Teil befindet sich noch in den Händen von Sir Edmund Backhouse, der sich vorbehält, denselben an einem späteren Zeitpunkt zu publizieren.

So bedauerlich es nun ist, daß es Duyvendak nicht gegönnt war, das Ganze zu veröffentlichen, so interessant und spannend ist das Gebotene. Die glänzende Übersetzung, die sich wie ein Roman liest, schließt sich eng an das Original an und zahlreiche Anmerkungen erleichtern das Verständnis schwierigerer Stellen. Als Lehrbehelf in der modernen Schriftsprache (die der Konversationssprache der höheren Kreise sehr nahe steht) kann das Buch jedem jungen Sinologen auf das wärmste empfohlen werden. Im gewöhnlichen sinologischen Studienplan wird leider heutzutage noch gänzlich übersehen, daß Chinesisch eine lebende Sprache ist, die erst halbwegs beherrscht werden muß, bevor man mit dem Studium der klassischen Literatur beginnen sollte. Daß ein Chinese mit der oberflächlichsten Bildung eine Textpassage sofort versteht, wo alte Sinologen scheitern, ist eben darauf zurückzuführen, daß wir die Pferde hinter dem

Wagen anspannen: die Fertigkeit wird vernachlässigt und verachtet, Pfscherei dagegen als Wissenschaft ausgegeben.

Aber auch in anderer Beziehung halte ich diese Publikation für sehr wichtig. Man hat nämlich seit Erscheinen jenes Buches von Bland und Backhouse das Tagebuch des Ching-shan als ein wichtiges historisches Dokument betrachtet, worin die innere Geschichte des Mandschuhofes während der Boxerrevolution und Pekingbelagerung mit photographischer Treue dargestellt wäre. Jetzt nach Veröffentlichung des Textes und seiner einwandfreien Übersetzung muß jeder unbefangene Leser zur Überzeugung kommen, daß der geschichtliche Wert dieser Aufzeichnungen weit überschätzt worden ist, da ihr Verfasser als treuer Anhänger des Prinzen Lan nur mit dessen Clique verkehrte und naturgemäß alles glaubte und glauben mußte, was ihm von dieser boxerfreundlichen Hofpartei hinterbracht wurde; ferner aber, da er bei Beginn der Wirren bereits 78 Jahre alt und schwerhörig war, es wirklich zweifelhaft ist, ob er alles, was ihm von bewußter Seite berichtet wurde, auch richtig gehört und aufgefaßt hat. Daß der Inhalt des Journals mit vielem übereinstimmt, was später nach dem Sturz der Dynastie gegen die Kaiserinwitwe veröffentlicht wurde, beweist weder etwas für die Wahrheit der Berichte noch für die Echtheit des Produktes. Schlüsse aus diesem Tagebuch auf den Charakter der Kaiserinwitwe zu ziehen, halte ich durchaus für verfehlt; eher wäre man noch berechtigt daraus zu folgern, daß die Erhaltung der Gesandtschaften im Sommer 1900 weniger dem Heroismus ihrer Verteidiger zu verdanken war als dem Umstande, daß die Kaiserinwitwe sich weder durch das Drängen der Boxerpartei noch durch ihren leicht begreiflichen Haß gegen die Legationsstraße beeinflussen ließ, sondern einzig und allein auf den Rat ihres Blutsverwandten Jung-lu hörte, der mit seinen disziplinierten Truppen die Gesandtschaften durchaus nicht angreifen wollte. J. O. P. Bland hat diesen Schluß leider nicht gezogen. Wenn es sich darum handelt, die Chinesen verächtlich¹ zu machen und die Superiorität der kaukasischen Rasse über die mongolische dadurch zu demonstrieren, daß man die hervorragendste Frauengestalt der Jahrhundertwende mit Dreck und Kot bewirft, dann klatscht die ganze „zivilisierte“ Welt frenetischen Beifall. Denn seit den Zeiten des mythischen Kaisers Hwang-ti sind nicht Wahrheit und Weisheit die weltbewegenden Kräfte, sondern Dummheit und Lüge. Mundus vult decipi, ergo decipiatur!

E. von Zach.

¹ Wenn die armen Chinesen sich nicht alles gefallen ließen, dann hieß es in Peking sogleich: Oh, cet animal est très méchant; quand on l'attaque, il se défend!

FRANK R. BLAKE, A grammar of the Tagalog language, published by the American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1925.

Als ich vor mehr als 15 Jahren nach den Philippinen kam — um bestimmte Süßwasserfische für das Wiener Hofmuseum zu sammeln — war ich gezwungen Tagalog zu studieren und unterzog mich dieser Aufgabe an Hand der Grammatiken von Mac Kinlay und Lendoyro. Beide — ersterer ein flotter amerikanischer Kavallerieoffizier, letzterer ein armer baskischer Schreiber in einem deutschen Handelshause Manila's — haben in ihren Werken wirklich glänzendes geleistet und ein großes, brauchbares Material zusammen getragen. Dieses Material nun erweitert, verbessert und wissenschaftlich geordnet zu haben ist das Verdienst vorliegenden Handbuchs, dessen Verfasser beinahe zwanzig Jahre lang an der John Hopkins Universität in Baltimore Tagalog dociert.

Für uns Deutsche hat diese Grammatik darum großes Interesse, da ein Vergleich derselben mit dem, was Wilhelm v. Humboldt in seinem großen Kawiwerke (1836) über das Tagalische berichtet, den immensen Fortschritt zeigt, den die Wissenschaft auf diesem Gebiete seither gemacht hat. Ja selbst das, was Fr. Müller in seinem Grundriß der Sprachwissenschaft (1887) über philippinische Sprachen schreibt, erscheint jetzt überholt und veraltet. Einige ganz bedeutungslose Fehler Humboldts, die man aber ihm gar nicht zutrauen möchte, da er nicht nur ein großer Sprachforscher, sondern auch ein ausgezeichnete Linguist war, seien hier der Kuriosität wegen angeführt:

Kawisprache II 249 tagal. buquid, Hügel; Humboldt gibt als Synonym hierfür *lagari*, das aber Säge bedeutet. Dieser Fehler erklärt sich dadurch, daß Humboldt aus tagalisch-spanischen Wörterbüchern schöpfte und das spanische *sierra* sowohl Bergkette wie Säge bedeutet.

Oder II 282 tagal. diquit, leimen, kleben; spanisch: pegar, weil aber pegar auch die Bedeutung „schlagen“ hat, glaubt Humboldt; daß diquit „schlagen“ bedeutet.

Oder II 337 tagal. dacot, eine Handvoll; spanisch: puñado; Humboldt liest offenbar irrtümlich puñada, Faustschlag, und übersetzt daher dacot mit „Faustschläge erteilen.“

Blake will, wie er in der Einleitung verspricht, seine Grammatik noch durch ein Glossar ergänzen. Dies ist umso notwendiger, da Nigg's Tagalog-English Dictionary, Manila 1904, wegen zahlloser Druckfehler beinahe unbrauchbar ist. Auch eine Sammlung von Tagalog Texten, eventuell eine Übersetzung und grammatische Analyse der Idylle „Florante at Laura“ würde für den Studenten von großem Werte sein. Leider kenne ich L. Bloomfield's Tagalog Texts (Urbana, Ill. 1917) nicht, aber nach Blake's

Beurteilung zu schließen, dürfte eine neue Chrestomathie mit besonderer Berücksichtigung moderner Zeitungen und möglicher Ausschaltung theologischer Literatur durchaus nicht überflüssig sein. E. von Zach.

O. FRANKE, Der Ursprung der chinesischen Geschichtsschreibung (Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften 1925, p. 276ff.)

p. 293. Der Satz aus den Fa-yen (C. 6) muß übersetzt werden wie folgt:

Jemand fragte, ob der Heilige Mann den Himmel ergründen könne. Die Antwort lautete: Er kann Himmel und Erde ergründen (Kommentar: 無事不通謂之聖, alles ergründen zu können, nennt man heilig). (Frage): Wenn es sich so verhält, wodurch unterscheidet sich dann der Astrologe von dem Heiligen Mann? Antwort: der Astrologe schließt aus den Zeichen am Himmel auf die Geschehnisse der Menschen, der Heilige Mann schließt aus den Geschehnissen der Menschen auf die Absichten des Himmels. —

Franke: „Frage: der Heilige erschließt doch des Himmels (Gedanken)? Antwort: Wenn jemand auf solche Art (d. h. durch das Orakel oder die Astrologie) (die Gedanken der) Natur erschließt, so ist er ein Archivar. — Was ist da für ein Unterschied? (falsche Cäsar!) — Antwort: der Archivar erschließt durch (die Zeichen am) Himmel der Menschen Schicksal; der Heilige erschließt als Mensch des Himmels (Gesetz).“

Auch der Kommentar zu dieser Stelle (Note 2) ist unrichtig übersetzt: 聖人修人事, 知天道不能違, der Heilige Mann reguliert die menschliche Entwicklung (sucht sie zu verbessern), denn er weiß, daß der Weltvernunft nicht zuwider gehandelt werden darf. (Er kommt daher dem Himmel [den himmlischen Zeichen und Strafen] zuvor und steht dadurch höher als der Astrolog, der erst nach dem Erscheinen himmlischer Zeichen die Menschen warnt.)

Franke: der Heilige führt die menschlichen Dinge so, daß er des Himmels Gesetz verkündet, dem man nicht entgegenhandeln kann.

p. 296. Zur Tsochuan-Stelle, Legge V 485,15 sei folgendes bemerkt:

Ning Chih, der seinen Fürsten vertrieben hat und darüber Reue empfindet, ruft seinen Sohn Ning Hsi an sein Sterbebett und gibt ihm den Auftrag, alles zu tun, um den vertriebenen Fürsten zurückzuführen. Legge V 523 lesen wir: Ning Hsi said: I received a charge from my father (先人) and I cannot swerve from it. Ning Hsi führt auch den Auftrag aus, ermordet den neuen Fürsten P'iao und bringt den alten in das Land zurück, vgl. Ch'un-ch'iu p. 523,1 u. 3. — Der Auftrag des Vaters geht also

dahin, den vertriebenen Fürsten zurückzubringen, aber nicht, wie Franke glauben machen will, in der Chronik des Fürstenhauses¹⁾ eine neue Eintragung zu machen. Es muß daher übersetzt werden: (Reue ist nutzlos, denn) mein (schlechter) Name ist verzeichnet in den Chroniken aller Feudalfürsten (Kommentar: 無國不記) Wenn der Fürst wieder in das Land zurückgebracht werden könnte (入 bedeutet hier wie oft im Tsochuan „to bring in, to make enter), dann kann mein schlechter Name verdeckt werden. Wenn Du (durch Zurückbringen des Fürsten) meinen schlechten Namen verdecken kannst, dann bist Du mein (pietätvoller) Sohn (der meine letzte Bitte zur Ausführung bringt). Wenn es Dir nicht gelingen sollte, dann werde ich als Geist hungrig bleiben müssen, denn dann kann ich wohl nicht zum Genuß Deiner Opfernaben herabsteigen (ich würde mich wegen meines schlechten Namens vor meinen Vorfahren im Tempel schämen müssen).

Franke: Mein Name wird bewahrt in der Chronik des Fürstenhauses Wenn der Fürst wieder in das Land kommt, so wird die Tat verhüllt werden durch eine neue Eintragung. Kann sie verhüllt werden, dann bist du mein Sohn. Kann dies nicht geschehen, dann werde ich als Geist verhungern, denn ich werde (deine Opfernaben) nicht verzehren dürfen.

p. 296. Zur Tsochuanstelle, Legge V 510,18:

其弟嗣書而死者二人, seine jüngeren Brüder führen fort dieselbe Eintragung zu machen und zwei weitere Männer mußten es mit dem Tode büßen (Kommentar: 并前有三人死, zusammen mit dem früher (Hingerichteten) haben wir jetzt schon drei Tode).

Franke: darauf wiederholte der jüngere Bruder des Chronisten die Eintragung und mußte als Zweiter mit dem Tode büßen.

p. 296 南史氏 ist nicht der Chronist Nan, sondern der mit der Geschichtsschreibung der südlichen Gegenden beauftragte Beamte; 氏 bedeutet hier wie so oft im Tsochuan Beamter (officer).

p. 304. Der Satz aus der Vorrede des Wên-hsüan bedeutet:

Was endlich die in der historischen Literatur enthaltenen Kritiken und Résumés betrifft, so gab es (已) auch hier wieder Unterschiede (不同), die für die Aufnahme (方之, das holländische „plaatsen“) in dieser Chrestomathie (篇翰, vgl. Wên-hsüan C. 31,5) maßgebend waren. — Die Kraft des 至於 reicht bis 異同; 紀別 bedeutet: selektive Zusammenfassung (Résumé).

¹ In der Chronik des Fürstenhauses (Wei) stand nach der bekannten Verschleierungsmethode wahrscheinlich nichts anderes als: der Fürst verließ 出 das Land.

Franke: Was die Geschichtswerke anlangt, in denen die Tatsachen verzeichnet stehen, und die Schriften, die Jahresbericht an Jahresbericht reihen (Annalen), so ist bei ihrem Lob des Rechten und Tadel des Unrechten sowie bei der Nebeneinanderstellung von Gleichem und Ungleichem Darstellungsart und Stil durchaus nicht gleich.

p. 306. 諸侯相兼 bedeutet: die Feudalfürsten waren in fortwährendem Kampfe untereinander begriffen (die Starken vergrößerten ihr Territorium auf Kosten der Schwachen), wodurch eine (zusammenhängende) Geschichtsschreibung (à la Ch'un-ch'iu) unterbrochen wurde. Franke: die Lehensfürsten (der Tschou) haben die aneinander anschließenden Chroniken verfallen und verkommen lassen.

p. 307. Zur Übersetzung des Textes von Note 3 sei folgendes bemerkt:

先人 ist (vgl. oben) mein Vater, aber nicht mein Vorfahr; dies geht schon aus dem folgenden 小子, ich, sein kleiner Sohn, hervor, womit Ssü-ma Ch'ien nach Zitierung der Worte seines Vaters fortfährt. 有能 bedeutet die Fähigkeit haben oder fähig sein — nicht aber: es gibt eine Möglichkeit; man kann dieses grammatische Gesetz auch so formulieren, daß man sagt, 有 verwandelt ein unmittelbar darauf folgendes Verbum in ein Adjektiv. Auf 有能 folgen dann drei Objekte von je drei Zeichen und ein Objekt von sieben Zeichen. 紹明世 bedeutet: das glorreiche Zeitalter fortsetzen oder übernehmen (wie Confucius das des Chou-kung übernommen hat). 本 際 bedeutet nicht „die Gebiete ausschöpfen“, sondern die Ideen, die das Shih, Shu, Li und Yo miteinander verbinden, zur Grundlage (der Ethik) machen. 意在斯乎 bedeutet: Darauf sind meine Gedanken konzentriert! aber nicht fragend: liegt dann diese Aufgabe nicht hier (in meinem Werke)?

Der Satz muß daher übersetzt werden:

Fähig zu sein, ein leuchtendes Zeitalter zu übernehmen, das Iking zu redigieren, das Ch'un-ch'iu fortzusetzen, die Ideen, die das Shih, Shu, Li und Yo miteinander verbinden, zur Grundlage (der Ethik) zu machen darauf haben sich von jeher und immer wieder meine Gedanken konzentriert (d. h. ich habe an nichts anderes gedacht, als dem Confucius nachzustreben), aber der Tod verhindert mich, mein Werk zu vollenden. — Hier sind die Worte des Vaters (Ssü-ma T'an) zu Ende und Ssü-ma Ch'ien fährt fort: Ich, sein kleiner Sohn, wie könnte ich wagen ihm (焉 = 於他) nachzustehen, d. h. wie könnte ich anderes wollen als mein erhabener Vater!

Franke: „Ein Vorfahr hat gesagt Wenn es eine Möglichkeit gibt, (ihr Werk) fortzusetzen, nämlich die Welt zu erleuchten, das Yi-king zur Richtschnur zu machen, das Ch'un-ch'iu weiterzuführen, die Gebiete des

Shi-king, des Shu-king, der Ritualbücher und des Musikkanons auszuschöpfen, liegt dann diese Aufgabe nicht hier (in meinem Werke), liegt sie nicht hier? Aber wie sollte ich wagen, solches zu beanspruchen!"¹

Weltevreden, 15. Okt. 1925.

E. von Zach

M. FORBES A. FRASER, Tanggu Meyen and other Manchu Reading Lessons, Luzac & Co., London 1924.

Wenn man bedenkt, daß die 11. Auflage der Encyclopaedia Britannica (1911) über Mandschusprache und -literatur überhaupt keinen besonderen Artikel bringt, muß man das Erscheinen vorliegenden englischen Werkes mit Freuden begrüßen. Bisher hat es im Englischen über Mandschu nur zwei brauchbare Werke gegeben, das eine ist A. Wylie's „Translation of the Ts'ing Wan K'e Mung, a Chinese grammar of the Manchu Tartar language“, Shanghai 1855; das andere ist v. Möllendorff's „A Manchu grammar with analyzed texts“, Shanghai 1892. Besonders letzteres Werk (obwohl nur 53 Seiten umfassend) ist für den Anfänger wegen genauer Analyse der ersten zehn Lektionen des Chinesisch-mandschurischen Konversationsbuches 清文指要 (auch Tanggô meyen genannt, vgl. v. Möllendorff's „Essay on Manchu literature“ No. 17) äußerst wertvoll.

Fraser hat nun dieses Konversationsbuch beinahe vollständig (er spricht von 98 Lektionen, es sind aber weniger) transkribiert und übersetzt, außerdem im Anhang gebracht: Mr. Burlingame's Gesandtschaftskreditive, die Einleitungen zur 1. u. 2. Auflage des Buleku bithe, endlich den Mandschutext einer im Journal of the China Branch of the R. A. S. 1888 erschienenen Inschrift.

Bevor ich zur Besprechung des Werkes übergehe, möchte ich vorausschicken, daß ich mich im allgemeinen ganz der Ansicht meines Freundes Berthold Laufer (Chicago) anschließe, der im bloßen Vereinigen von Mandschutexten zu Chrestomathien, ohne gleichzeitig die chinesischen Versionen zu bringen, keinen wesentlichen Nutzen erblickt und jedem Mandschu Studierenden dringend anrät, nur nach den in Peking sehr leicht und sehr billig erhältlichen und jetzt in den meisten großen europäischen und amerikanischen Bibliotheken vorhandenen chinesischen Ausgaben zu arbeiten: man erspart sich dadurch den Ärger und Zeitverlust über die Druckfehler der europäischen transkribierten Texte.

¹ Es finden sich noch eine Reihe anderer Fehler, die aber bedeutungslos sind, z. B. 史辭, Tsochuan V 356, to the historiographer writes a confession of his ruler's faults (Franke: schreibt das Gebet auf) oder 不虛美, sie lobten nichts schlechtes (oder: sie stellten das Schlechte nicht als gut dar) (Franke: sie ließen das Gute nicht unberücksichtigt), usw. usw.

Leider ist dieser Übelstand auch bei vorliegendem Buche nicht vermieden: es wimmelt von Druckfehlern; auf mancher Seite finden sich zehn bis zwanzig solcher Steine des Anstoßes. Nun fallen diese Fehler Herrn Fraser nur teilweise zur Last, da er merkwürdigerweise nicht einen gedruckten Text zur Basis seiner Arbeit gemacht hat, sondern eine durch einen chinesischen Bannermann angefertigte Kopie. Aber die Pflicht des Herausgebers wäre es gewesen, die Irrtümer des Manuskriptes auszumerzen (wie es Grube und ich in den „Proben der mongolischen Umgangssprache, WZKM XXV“ getan haben), um dem Studenten einen möglichst einwandfreien Text vorzulegen. Wir finden z. B. aine-o statt ainu, sarakô statt sarkô, baibai statt baibi, jai statt ini (p. 104), ulhen statt eihen (p. 52), ofi statt nofi (p. 87), aici statt eici (81), ele mile statt ele mila (63), erse-hebi statt erseho (54), juwe banjirede singgebuhabi statt juse banjibure de salibuhabi (54), amba-ningge olvo yebe statt ambakan ningge hono yebe (54), sui statt jui (149) usw. usw.

Dazu kommt noch, daß Fraser die unglückliche Idee gehabt hat, das mandschurische h mit kh zu transkribieren: das chinesische Wort für Sommer 夏 transkribiert er pg. 72 im Chinesischen mit hia (als Gegner Wade's), im Mandschu mit khiya (als Gegner Gabelentz'); und dabei wird seine Methode nicht einmal konsequent durchgeführt: pg. 18 lesen wir khenchekhen statt gencehen; pg. 144 ainaraku statt ainarahô; pg. 7 muse tere isirek^hungge ya bi, während es heißen muß: muse tede isirakôngge ya ba (vgl. Möllendorff's op. cit., pg. 24). Vier Fehler in einer Zeile! Daß er zwischen ô und u keinen Unterschied macht, fällt bei all' diesen Fehlern gar nicht ins Gewicht.

Wie ein Anfänger ohne Grammatik und ohne Wörterverzeichnis sich in dieses Werk einarbeiten kann, ist mir rätselhaft. Zu mindesten hätte Fraser einen Index der Affixe und Partikeln bringen müssen, wodurch sich de Harlez, Manuel de la langue Mandschoue, p. 231, und v. Möllendorff, op. cit., p. 51, den Dank jedes Anfängers erworben haben. Die auf pg. VII der Einleitung befindlichen Notes on grammar sind viel zu dürftig; sie beschäftigen sich ausschließlich mit dem Verbum und kennen keine anderen Redeteile. Nun ist das Minimum, das man diesbezüglich dem Anfänger bieten muß, folgendes Schema:

	substantivisch u. adnominal	adverbial
Gegenwart und Zukunft	-ra, -re, -ro	-me
Vergangenheit	-ha, -he, -ho	-fi

Von diesen Formen wird -fi überhaupt nicht erwähnt (erst auf pg. 65!), die Vokalharmonie¹ (-ha, -he, -ho) gänzlich vernachlässigt (Fraser gibt als

¹ Die zweite Vokalreihe (neben a, e, o), nämlich ô, u, o (z. B. -hon, -huu, -hôn) Asia Major, Jan. 1926

Beispiel *neneha ama*), von einem „present participle re“ und einem „future tense“ -ra, -re, -ro gesprochen, der reine Stamm „root“ zwar genannt, seine Funktion als Imperativ aber übergangen.

In der letzten Zeile dieser höchst unbefriedigenden grammatischen Skizze werden wir auf spätere Ergänzungen getröstet: other notes will be found in abundance further on — aber der bedauernswerthe Student fällt nur von einer Enttäuschung in die andere. Gerade in den ersten Lektionen finden sich überhaupt keine Noten; später tauchen solche vereinzelt auf, aber mit den meisten kann ich mich nicht einverstanden erklären, z. B. pg. 54 wird *uducingge*, der wievielte, a gerandial (sic) form genannt, obwohl die Endung -ngge ein fehlendes Substantiv vertritt, durch ein solches oder einen Relativsatz übersetzt werden muß und durchaus nicht nur an Verbalformen, sondern auch an das Pronomen und selbst an Partikeln angehängt wird, z. B. *tutungge*, das So-sein (dieses unveränderliche -ngge ist von dem der Vokalharmonie unterliegenden -ngga, -ngge, -nggo zu unterscheiden, z. B. *yalingga*, p. 85 (Fraser: *yalikhangge*), *oyonggo*, das Fraser p. 22 *oyongo* schreibt).

p. 55 *jongko* is past tense of *jomp*ī**, I mention; richtig wäre: das unregelmäßige Verbum *jombi* (Stamm: *jon*) hat im Präteritum *jongko* statt *jon-ho*, und *jomp*ī** statt *jon-fi*.

p. 104 *jondombi* is frequentative of *jomp*ī**; ebenso pg. 131; hier liegt die gleiche Verwechslung von *jomp*ī** und *jombi* vor.

pg. 44 u. 112 wird *cananggi* mit *cara* — *inenggi* (nach Sacharow) erklärt; richtig wäre: *cala* + *inenggi*; ebenso *cargi* = *cala* + *ergi*; auch sonst wird uns über Wortbildung viel Unrichtiges mitgeteilt, z. B. p. 53 *mang-gici* = *manggai* + *oci*, aber nicht *manggi*; pg. 94 *dulimba* = *dulin* + *ba*, aber nicht *be*; *mekele* = *maka* + *ele*; *anggala* p. 154 = *angga* + *ele*; meine diesbezüglichen Arbeiten (WZKM 1897, China Review 1898 bis 1900, Lexikogr. Beiträge, Ergänzungen zu Sacharow usw.) sind Fraser durchaus unbekannt geblieben.

Der Imperativ ist beinahe überall unrichtig angegeben; man vergleiche

- p. 5 *uthai gisure* (then say it) — und nicht *gisurere*;
- „ 11 *cai gana* (bring tea) und nicht *jafame gene*;
- „ 20 *age* *boohalame majige jefu* (eat) — und nicht *age si boohalame macige jedu!*
- „ 93 *alhōda* (let them take as model) und nicht *alhōdan*.
- „ 104 *gaju* oder *gaji* — aber nicht *saji*.
- „ 63 *jefu* und *etu* — aber nicht *jetu* und *ebu!*

konnte Fraser natürlich nicht bringen, da er ja — wie schon oben erwähnt — zwischen *ō* und *u* nicht unterscheidet.

Viele Formen, z. B. -cina, -kini, -akōn, werden überhaupt nicht erklärt. Fraser spricht z. B. p. 133, 134, 151 usw. von einem Optativ auf *ki*, obwohl seine Endung -kini ist; pg. 15 finden wir das unerklärte *terakōn*, pg. 48 statt *donjihakōn* — *donjihaku*; -cina wird stets durch einen Bindestrich *ci-na* getrennt; der Unterschied zwischen dem verbundenen -i und dem freistehenden wird überall vernachlässigt, z. B. der vorletzte Paragraph auf p. 10 lautet; *uttu tacime ohode, manggai emu juwe aniya i sidende, ini cisui gōnin i cihai anggai ici tang sembikai*. Fraser transkribiert: *uttu tacire oho-de, mangga-i emu juwe aniya siden-de, ini cisui gōnin-i cihai-angga ici tang seme gisurembi*. Oder p. 63: *umai gōwa i gese fungen daban i bahara ba akō*; Fraser: *umai gōwa gese fungen daban i bahara ba akō*.

Die Interpunktion des mandschurischen Textes ist an zahllosen Stellen unrichtig, wir lesen z. B. p. 95 *baibi ere gese oyomburakō, ehe, baita be yabuci, te forgon-i abka fangkala, kai*, während es heißen muß: *baibi ere gese hamu dundara baita yabuci, te forgon i abka fangkala kai*. Das Komma vor *kai* ist ebenso unrichtig wie jenes vor *jakade* p. 130 und vor anderen Partikeln *passim*.

Das beste des Buches ist noch die Übersetzung, die ziemlich fehlerfrei ist und selbst dort richtig ist, wo der mandschurische Text verstümmelt ist, z. B. p. 82 Zeile 2 von oben; aufgefallen ist mir nur p. 55: *abka inu mangga kai*; „ja, der Himmel (der göttliche Ratschluß) ist schwer zu ergründen“. Fraser: Heaven indeed has a hard task (to please all).

Über zwei Punkte würde ich selbst gerne Aufklärung empfangen:

1. p. 55 kommt der Ausruf vor: *jilakan manggi*. *Jilakan* ist an dieser Stelle ein Substantiv mit diminutiver Bedeutung: armes Kind, das zu bedauern (*jilacuka*) ist. Was heißt aber hier *manggi*? Fraser's Deutung: only, merely ist unbefriedigend¹; ebenso Sacharow p. 987, der es mit *mangga*, sehr, erklären will.

2. p. 133 *damjan*, Stange zum Lasttragen, das 扁擔 *pian-tan* der chinesischen *Kulis* (auch 擔干, *tan kan* oder 擔子 genannt, sicher aber nicht *tan-tan*, wie Fraser glaubt) ist ein chinesisches Lehnwort; welchem chinesischen Worte entspricht aber die zweite Silbe? Wahrscheinlich wohl 杖, *chang*, aber ich bin dessen durchaus nicht sicher. Ein ähnliches Wort ist *dengjan* (燈蓋, Fraser p. 67 schreibt *tenjan*), doch ist hier die Zusammensetzung vollkommen klar. E. von Zuch.

¹ Übersetzt er doch dasselbe *manggi* pg. 85 (*nantuhōn manggi*) mit „so thoroughly“.

The inconstancy of Madam Chuang and other stories from the Chinese, translated by E. B. HOWELL, London, I. Werner Laurie Ltd. 1924.

Beim jetzigen Stande der Sinologie sind Werke wie diese Übersetzung von Erzählungen aus dem Chin-ku-ch'i-kuan mit Freuden zu begrüßen. Wiewohl alle von Howell gebrachten Erzählungen (Nr. 20, 19, 6, 16, 3, 27 des chinesischen Textes) bereits vorher durch andere übersetzt sind, so ist seine Übersetzung doch die allein brauchbare; seine Vorgänger haben „adaptiert“, Howell hat wirklich übersetzt. Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß mit Adaptationen und Nachdichtungen dem jungen Sinologen absolut nicht geholfen ist, und daß auch dem großen Publikum damit durchaus nicht gedient sein kann, weil es ja in Wirklichkeit gröblich getäuscht wird: nicht ein chinesischer Autor wird ihm vorgeführt, sondern die Phrasen, Reimereien und Ideen eines Dilettanten, der das Chinesische nur unvollkommen beherrscht und daher gezwungen ist, sich auf solche oberflächliche Arbeit zu beschränken. Hier aber liegt die Sache ganz anders. Nicht nur, daß das Buch in einem leichtfüßigen Englisch geschrieben ist, das an den Stil der modernen short story erinnert, es ist verglichen mit dem Text eine gute, ja glänzende Übersetzung, die der angehende Sinologe beim Studium der Novellensammlung Chin-ku ch'i-kuan mit großem Nutzen verwenden kann. Es ist natürlich auch nicht die ideale Übersetzung, aber es ist wenigstens eine Übersetzung, die als Basis für weitere Arbeiten dienen kann. Weil ich überzeugt bin, daß das Werk schon sehr bald in Neuauflage erscheinen wird, füge ich hier einige Verbesserungen bei, die Howell eventuell für eine solche verwerten kann.

p. 79 *Chieh-li* ist Name eines türkischen Khans. *P'u-tsan* ist eine Umstellung im Texte für *ts'an-pu*, ein tibetisches Wort: *btsan-po*, Held; hier gebraucht für den tibetischen König, vgl. Tufu, ed. Chang Chin 3, 28.

Sin-lo ist das Reich Sinra in Korea, aber nicht Siam. Das Land, das Pythons als Tribut sandte, ist nicht Persien, sondern Pase auf Sumatra; vgl. die sehr interessanten Ausführungen Laufer's Sino-Iranica p. 468 ff.

Ho-ling ist Java, *Lin-i* Annam.

Ku-li-kan (wo 庫令 *kan* ein Textfehler für 庫倫 *wa* ist) ist Kolyma im Land der Yakuten, Sibirien.

p. 84, 10 lies *T'ao Yuan-ming* statt *Tao-yüan*.

p. 38, 4 Die Hauptstadt von Ch'u (seit dem 8. Jahrhundert v. Chr.) war 郢 鄢 *ying* nicht *ch'êng* (vgl. Playfair¹ Nr. 789).

p. 33. Anmerkung 5 „that if two people are mutually antagonistic, it is a sign that they were also foes in a previous incarnation“ ist unrichtig.

Die Chinesen glauben vielmehr, daß zwei Leute, die sich im früheren Leben gehaßt haben, in diesem durch Liebe verbunden werden und so gewissermaßen die Schuld (debt) aus dem früheren Leben abzahlen. Darum singt der Philosoph Chwangtzu (der Novelle): 從前了却冤家債, früher (während unserer Ehe) habe ich schon die Schuld aus dem vorhergehenden Leben (durch Liebe) abbezahlt.

p. 20 u. 31 ist von Laotzu's *Tao-tek-king*, dem Kanon vom Tao und der Tugend, das ungefähr 5000 chinesische Charaktere umfaßt, die Rede. Howell's Übersetzung „the five Thousand Virtuous Sayings of Lao Tzu“ und „the Canon: the Virtue of the Way“ muß danach verändert werden.

E. v. Zuch.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

FRIEDRICH M. TRAUTZ, CEYLON, mit 128 Abbildungen, München, Georg Müller, 1926. (Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen, herausgegeben von Karl Döhring.)

Auch dieses Buch wendet sich, wie alle Teile der Sammlung, an einen breiten Leserkreis, der sich an der Hand von Bildern bequem und leichtfaßlich über fremde Länder unterrichten will. Weiter in die Tiefe führen sollen diese Bücher nicht, sondern nur einen ersten, einwandfreien Eindruck vermitteln.

Dies im Auge behalten, kann man das Trautzsche Buch als gelungen bezeichnen und ihm eine weite Verbreitung innerhalb der in Frage kommenden Leserschichten wünschen. Es teilt genug von Land und Leuten mit, um ein größeres Interesse, mehr erfahren zu wollen, wecken zu können.

Die Bilder aber werden auch dem Wissenschaftler willkommen sein, bringen sie doch eine ganze Anzahl Abbildungen religionsgeschichtlich und völkerkundlich wichtiger Dinge zum ersten Male nach Originalen der reichen Sammlungen des Berliner Museums für Völkerkunde, das zu Studienzwecken von außerhalb Berlins zu besuchen dem jungen Wissenschaftler aus finanziellen Gründen kaum mehr möglich ist. Wenn ich mir zu diesen Bildern eine Bemerkung gestatten darf, so glaube ich, daß bei einer zweiten Auflage die Abbildung 89 besser verschwindet, sie wird kaum richtig bestimmt sein.

Der von Trautz verfaßte Text, welcher als eine breite Einführung zu den Bildern gedacht ist, ist bis auf ganze Kleinigkeiten einwandfrei. Doch empfiehlt es sich, auf S. 73 die Ausführungen über die Gründe, warum die Nachricht von Vijayas Zug der Nachwelt überliefert wurde, zu tilgen, da sie nicht stichhaltig, dafür aber sehr verfänglich sind. Bei der Erzählung von Cittā S. 74 handelt es sich einfach um eine weitverbreitete Sage. Auf der letzten Zeile S. 82 ist vermutlich ein Gedächtnisfehler unterlaufen, insofern Buddhaghosa, soweit sich heute feststellen läßt, das Pali erst in die Literatur der Kommentare einführte, seine Vorlagen aber außer in

den Versen nicht in Pali abgefaßt waren. Auch auf der Karte ist ein Schreibfehler unterlaufen: Rambodanaß statt -paß, aber das sind alles unbedeutende Kleinigkeiten, die den Genuß des Buches in keiner Weise stören oder das Buch weniger empfehlen würden.

Friedrich Weller.

N. J. KROM, THE LIFE OF BUDDHA ON THE STŪPA OF BARABUÐUR ACCORDING TO THE LALITAVISTARA-TEXT, edited by —. With 120 reproductions. The Hague, M. Nijhoff, 1926, Preis: sh. 17/6.

Das vorliegende Buch ist nach der Einleitung ein besonders herausgegebenes Kapitel aus der englischen Übersetzung der archäologischen Beschreibung von Barabuður, die im Jahre 1920 von Nijhoff herausgebracht wurde¹. Es behandelt diejenigen Reliefs, die die Buddhalegende darstellen.

Über das Buch ist nicht viel zu sagen. Es zeichnet sich nicht nur durch seinen wohlfeilen Preis vorteilhaft aus, sondern erfüllt auch alle Anforderungen, die man an ein solches Buch stellen darf. Die Darstellung ist klar, selbständig, genau, zuverlässig, besonnen und umsichtig. Zu jedem Relief werden die wichtigsten Stellen aus dem Lalitavistara übersetzt und daran schließt sich eine Beschreibung des Reliefs an, die niemals versäumt, Unsicherheiten auszusprechen und Abweichungen, die zwischen Text und Relief bestehen, hervorzuheben. Die vorhandene Literatur wird überall sorgsam benutzt und zahlreiche Verweise erhellen die Ähnlichkeiten oder Besonderheiten der Reliefs von Barabuður im Vergleich mit anderen Reliefs, die ebenfalls die Buddhalegende darstellen.

Auch die Übersetzung des Sanskrittextes ist zuverlässig. Mir sind nur ganze Kleinigkeiten aufgestoßen, wie z. B. Lalitavistara, ed. Lefmann 7, 10 *pūjyapūjitasya*, das als *Dvandva* übersetzt wird: „worthy of honour and adored“, während der Ausdruck, wie schon die folgenden anzeigen, gewiß als *Tatpuruṣa* zu fassen ist: „gehört von denen, die zu verehren sind“; 80, 11 ist *varman* sicher mit „Panzer“ zu übersetzen statt mit „garments“; 132, 1 ist bei der Übersetzung von *talo 'nyatama āmātyo* wohl ein lapsus calami unterlaufen, wenn es heißt: „a councillor not belonging to them“ statt: „ein Minister aus der Schar“. Ich führe diese Kleinigkeiten an, weil sie mehr als alles für die Sorgfalt sprechen, mit der die Übersetzung angefertigt worden ist. S. 85 ist wohl die einzige Stelle des Buches, wo versucht wird, eine Tatsache der Reliefs aus allgemeinen ästhetischen Grundgesetzen zu erklären. Es heißt da: „for the sculptor, mindful of the fundamental rule

to avoid all painful scenes, sees fit to omit shewing us the Bodhisattva with the emaciation of his superhuman privations upon him.“ Diese alte Lessingsche Lehre ist uns allen in Fleisch und Blut übergegangen, aber wenn ich mir Tafeln wie Nr. 57 ansehe, so will es mich bedünken, als sei das angeführte Moment doch kein ausreichender Grund, die in Frage stehende Tatsache zu erklären, daß hier der ausgehungerte Bodhisattva mit runden Fleischpartien dargestellt ist. In kluger Bescheidung enthält sich das Buch ästhetischer Wertung, und dafür wollen wir dem Verfasser besonders dankbar sein. Denn aus einem einzigen solchen Buche lernt und erkennt man mehr von dieser Kunst, als aus vielen Büchern, die durch ästhetisches Einfühlen ihr nahezukommen suchen.

Friedrich Weller.

¹ Archaeologische Beschrijving van Barabuður.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

JOSEPH HACKIN, FORMULAIRE SANSCRIT-TIBÉTAÏN du X^e SIÈCLE, édité et traduit. (Mission Pelliot en Asie Centrale, Série Petit in-Octavo, Tome II). Paris, Geuthner, 1924.

Die Arbeit Hackins macht uns mit einem sehr dürren Fund bekannt, den Pelliot aus Tunhuang mitgebracht hat. Der Inhalt ist wenig einheitlich, am ehesten läßt sich das Werkchen mit Wörterbüchern wie der Mahāvvyutpatti oder dem Dharmasamgraha vergleichen.

Von einer kleinen Einführung abgesehen, enthält das Hackinsche Buch zunächst den Text, der in tibetischem Originalalphabet den indischen und tibetischen Wortlaut wiedergibt. Den dritten Teil bildet die Umschrift beider Texte, wobei in den Fußnoten nach Möglichkeit die korrekte Sanskritform für die arg verballhornten Formen des Originals gegeben wird, den vierten Teil des Buches füllt die Übersetzung des Werkchens nach dem tibetischen Texte aus. Daran schließt sich als 5. Teil eine Art Variantenapparat, in dem auf die inhaltlichen Unterschiede zwischen dem indischen und dem tibetischen Texte hingewiesen wird und die abweichenden tibetischen Schreibungen auf die des klassischen Tibetisch zurückgeführt werden. Der 6. Teil enthält einen Sachkommentar, in dem auch die im Werke vorkommenden Königslisten behandelt werden. Teil 7 bringt die paläographische Verarbeitung des Textes und eine Behandlung der phonetischen Verhältnisse auch für den indischen Text. Eine Bibliographie schließt sich als 8. Teil an und ein Index bildet den Schluß des Buches.

Ich kann ein schmerzliches Bedauern nicht unterdrücken, daß Hackin bei der Umschrift der Zeichen der Pallatale und der Pallatodentale von der herkömmlichen Art abgewichen ist und damit ein neues, in sich selbst übrigens nicht einheitliches Umschriftsystem zugrunde gelegt hat, das z. B. auch von dem abweicht, welches P. Cordier in seinem Catalogue du Fond Tibétain de la Bibliothèque Nationale verwendet. Daß Hackin dabei von dem Bestreben ausging, die tibetischen Laute und die umschriebenen indischen durch ein einheitliches Zeichen wiederzugeben, ist mir auch klar.

Die Unannehmlichkeiten, die sich ergeben, wenn die von verschiedenen Einzeldisziplinen ohne jede Rücksicht auf die andere Disziplin aufgestellten Umschriftensysteme einmal nebeneinander verarbeitet werden müssen, sind jedem von uns bekannt; doch erscheint es mir als ein recht zweifelhafter Gewinn, diese Systeme immerfort um ein weiteres zu vermehren, das die anderen Mitarbeiter eben doch nicht annehmen, wie man sich von vornherein sagen kann. Hoffentlich wird diesem Transkriptionseleid bald ein Ende gemacht. Ich für mein Teil würde es dankbar begrüßen, wenn die Vorschläge der Kopenhagener Konferenz vom April 1925 (Phonetic Transcription and Transliteration, Oxford, Clarendon Press, 1926) angenommen würden. Es stellt sich jedenfalls immer mehr heraus, daß es unter den bestehenden Verhältnissen zur Zeit am geratensten ist, Texte, soweit es irgendmöglich ist, überhaupt nicht in Umschrift zu veröffentlichen, sondern im Originalalphabet, und dies so lange fortzusetzen, wie noch keine internationale, einheitliche Umschrift festliegt.

Das hat auch den Vorteil, daß beim Originalalphabet Druckfehler, die sich heute bei Umschriften gerne einschleichen, viel leichter zu vermeiden sind. Auch dafür ist Hackins Buch ein beredtes Beispiel, denn leider hat der Druckfehlerteufel ziemlich gehaust. Manchmal weiß man dadurch nicht recht, was eigentlich im Original steht, und man wünscht sich eine phototypische Wiedergabe des Originals. Mir sind folgende Fälle im Sanskrittext aufgefallen:

S. 1, Z. 1 steht der Zeilenstrich falsch.

Umschrift:

- | | | | |
|----|-----|-------------------|--|
| Z. | 4. | པྱ་ཏི་ཀ་འ་འབུ་ཐ | prad-ti-ka-'bu-tha statt ka'- |
| | 6. | Fehlt im Text | ča-pa-ka-na |
| | 7. | ན་བ་ཀྱ་མ | na-va-kra-ma |
| | 35. | མ་མྱི་སྤྱ་ར་ | ma-hri-sva-ra gegen |
| | 4. | སྤྱ་བ་ཀ་ | sra-ba-ka |
| | 15. | བ་རྩ་ | 15. ba-jra |
| | 15. | | Bindestrich uneinheitlich gebraucht. |
| | 21. | ཤིན་ gegen 3. ཤི་ | šin gegen 3. śi (so gewöhnlich) |
| | 22. | | es fehlt daß hinter śa-ma-ya-sid-ti-tan-tra und dem folgenden Ausdruck |
| | 27. | འ་ར་འ་ས་སུ་ | a-rta-an-su (lies: añ) |
| | 31. | | lies 'de-ba-lo-ka |

32. ཨ་པ་ར་ཀོ་ . . . a-pa-ro-ko . . . (lies: ra)
34. ཨ་དི་པོ་དྲ་ཡའ་
ཨ་རྩེ་ལོ་ཀ་བ་ལ་
Ist die Bezeichnung des r im Tib. richtig?
37. ཨ་བྱིང་དྲ་ a-byin-tya
42. ཅེ་ལུ་ཤར་ che'u . . .
46. lies སྤྱལ་ཨ་ . . .
ཤ་པ་འདྲའ་ཤ་ (so!) śa-pa-da-'da-śa (so!)
Was steht im Original? In der Umschrift ist mindestens 'da'-
zu lesen.
- འབྲུང་ lies: 'bu statt bu
47. ཤར་ར་ཀ་དྲི་ཀ་ . . . śa-ra ka-ti ka- . . .
Wie schreibt das Original?
- ཐ་དུ་ 'tha-du (lies: tha?)
- འདི་བ་ 'di-ba (was ist richtig?)
50. བ་ར་འག་དྲ་ ba-ra-ga-ta (statt 'ga)
52. མ་འི་དྲི་ ma-'i-tri gegen
49. ཇེ་འི་བ་ je'i-ba
55. ཨ་དུ་ a-rtu
59. མན་འདྲ་སྟེ་ར་ཇེ་
Was steht im Original?
60. འདི་བྱིན་དྲི་ར་ཇེ་
'de-byin-tri-ra-ja
es fehlt ra-ja hinter ra-sin-ti
- ཀྲི་སྤྱ་ krjs-na
62. ཨ་མ་ཉ་ཅེ་ལ་ཀྲ་བར་དྲི་ར་ཇེ་ . . . rā-ja (lies: ra-)
77. ཉི་ལུ་ (so!) ti'u
78. སམ་སྤྱལ་སམ་འབྲུང་དྲི་ -ti (was ist richtig?)
88. འདྲའ་བ་ . . . 'da-'ba statt 'da'-ba

89. འབྲུན་སིད་དྲི་ -sīd-tj (was ist richtig?)
91. lies ཨོ་པི་ཅ་ཀ་ལྷི་ཀ་སིད་དྲི་
112. སི་ལུ་ si'u (was ist richtig?)
Nicht anders liegen die Verhältnisse beim tibetischen Text und
seiner Umschrift.
2. མཁྱེན་ mkyen statt mkhyen
3. བདེ་བར་གཤགས་པ་སངས་རྒྱལ་ gśegs pa sañ rgyas dañ
4. རྒྱ་བཅོམ་པ་སངས་རྒྱལ་དང་། . . . sañ rgyas . . .
Was ist richtig? s. auch S. 44 zu Zeile 4 Note 4.
6. བྱ་ཀ་ར་ན་མེ་བརྒྱད་དང་། dañ fehlt
9. ལྷི་ར་ཡ་དང་། lies: mjo-ga
lies: kyj-r-yā dañ
18. བཞི་འི་ bži'i (was ist richtig?)
24. ལོ་པེ་ཀ་འ་ lo-pyi-kā (lies: ka')
- Dazu die Anm. S. 46. lo-phyi-ka' — sans doute pour no-phyi-ka
26. ཤར་གྱི་ལུ་ཤུ་འབྲུག་པོ་ . . . lus-'phags-po dañ
- 28 Ende. ལྷུ་བཞི་ grub bži
33. ལུ་བ་ཀྲི་ nub-kyj (was ist richtig?)
35. ལྷ་འི་དབང་པོ་རྒྱ་བྱིན་ es fehlt: lha'i.
47. es fehlt im Texte: slad-nas byon-ba dañ
རིགས་དྲུག་གི་ rigs-drug-gi (was ist richtig?)
. . . yin . . .
ཡི་དགས་དང་། yi . . .
བྱུ་ལ་སོང་དང་། byoul so'i | (dañ fehlt) dagegen
65. སྤྱུམ་ sruom

48. གཞུགས་ནས་སྐྱེས་པ། om. pa
 49. གཞུགས་སྐྱོམ་བ་དང། . . . pa . . .
 དེ་དག་ཐམས་ཅད་འབྱུང་བ་ཚེན་ . . . thams-čad ni 'byuñ-ba . . .
 བོ་ལགས་སོ།
 49. མཁྱེན་ mkyen statt mkhyen
 50 Ende. Es fehlt im Texte: kun
 52. གདང་སྟོམས་ནི་ gtañ-sñom (so!)
 Dazu die Anmerkung S. 50: btañ-sñom — gtañ-sñoms. Was steht da eigentlich im Original?
 53. . . . statt phyin lies phyin
 འདད་ས་པ་ར་སྟེ་ད་(དག་བ . . .) fehlt in Umschrift
 54. ས་བཅུའི་དབང་ཐོབ། . . . dbañ-thob-pa
 55. statt དང་སོ་ lies དངོས་
 56. རོ་རྗེ་ rdo-rje
 རྒྱལ་པོའི་དབང་ po'i (was ist richtig?)
 59. ལུན་མ་དེ་གི་ ki
 དུང་ 'duñ (was ist richtig?)
 62. ཚོས་གྱི་འཁོར་ལོ་རྒྱུར་བའི་རྒྱལ་པོ་དང། | dañ fehlt
 66. བཅན་པོ་རལ་བ་ཅན་དང། | lies: བཅན་
 70. ཐོག་པ་ཚེན་དེ་ chen po'i
 81. རྒྱལ་པོ་ཡིན་ཏེ་ . . . lies: རྒྱན་
 84. མཁྱེན་ mkyen, lies: mkhyen
 86. དབང་པོ་ལྔ་དང་ལྔ། om. lña
 89. རྒྱུ་གྱི་ ki (was ist richtig?)
 རྒྱལ་སྐྱི་ kyī (was ist richtig?)
 95. lies: ས་ད་

96. ཀི་གི་ ki-ki statt kī-ki
 ཀའི་ lies ka'i statt kái
 ཀའུ་ lies ka'u statt kau
 97. མྱིར་ myir (was ist richtig?)
 98. རི་རི་ i-ī statt i-i
 རི་རི་ ri-rī statt rj-ri
 རི་ལི་ li -lī statt lj-li
 ཨའི་ཨའུ་ lies a'i, a'u statt ai, au
 102. འདད་བ་དྲིང་ lies tiñ statt tin
 107. རྒྱགས་དང། | fehlt in Umschrift
 109. བསྐྱོགས་དེ། | bsogs-te
 རྣམ་སྐྱོར་ sbyor
 111. རིས་ག་ནི་ . . . ni statt nī
 116. རིས་ལྟེ། ñes-te
 118. དངོས་རྒྱལ་ནི་བརྟེན་ om. ni

Leider hat ein ungünstiges Geschick auch die Fußnoten zum transkribierten Texte und den Variantenapparat von Druckfehlern nicht verschont (S. 13, Z. 48 lies *jarāyu* statt *jara*, S. 52 unter 65, 2 lies statt „notes LXII“ Abt. vi, LI). In der Übersetzung ist z. B. Z. 17 amoghapāśa zu lesen. Zeile 26 fehlt in der Übersetzung einmal Sumeru. Z. 44 fehlt in der Übersetzung *rdsoḡs*. Die zwischen den Radzeichen stehende Stelle Z. 49 ist in der Übersetzung anders verbunden als in der Anmerkung auf S. 49. In dem indischen Ausdruck hinter *darmaraja* (Z. 49) steckt gewiß *ete sarve deva* — ? —, vgl. tib. Text. Zeile 61/62 ist die Übersetzung nicht vollständig. Z. 63 ist in der Übersetzung *upāsaka* appositionell gefaßt, in der Anmerkung S. 52 richtig zum Namen gezogen. Z. 64 lies in der Übersetzung *Daśagrīva* statt: „aux dix grinières“; *mgrin pa* ist Hals. Die zugehörige Anmerkung S. 52 unter 64, 3 ist zu tilgen. Die Fußnote zu Z. 77/78 (S. 19) verstehe ich nicht. Was ist *sarvataṣṭa*? Die Bedeutung des indischen Textes ist gewißlich; alle die, und

im letzten Akṣara von *sa-rba-ta-a-ste* steckt sicher indisch *te* „die“. Z. 81 heißt der König in der Übersetzung *Kanaka*, in der Fußnote S. 20 *Kanika*. Statt *Gopadevi* ist gewiß *-deva* zu lesen, auch auf S. 20. Ich weiß nicht, warum an den beiden letzten der mit *pañca* zusammengesetzten Ausdrücken *Pañci* statt *Pañca* eingeführt ist. Der Ausdruck *pañcavivāha* kann nicht richtig sein. Z. 111 ist statt „et y reste immobile“ besser zu übersetzen: „und geht nirgendswo hin“. Z. 112 verdiente *rgu* eine Anmerkung = *dgu*: Allesesser. Z. 113 ist der Text sicher zu erklären: *res-ga-ni ru*, nicht *res-ga-ni-ru*. Zeile 115 lesen Text und Umschrift *sa ler*, die Anmerkung S. 54 aber *sa legs*. Was steht im Original? Zeile 116 sind der indische und der tibetische Text doch nicht ganz gleich. Der indische Text spricht von einem, der ein göttliches Gehör hat, der tibetische von einem, der die verschiedenen Stimmen der Götter hört. Warum der Schluß von 116 nicht übersetzt ist, ist mir nicht ganz durchsichtig, *cir yañ ma ñes te* heißt doch einfach: ohne irgendwo bestimmtes zu sein, ohne an irgendeinem bestimmten Orte zu sein, ist der, der den Yoga betreibt . . . *mahitali* ist sicher *mahitale*. Z. 119 ist unverständlich, worauf sich das hochgestellte, eingeklammerte *a* bezieht, S. 40 desgleichen. In der Übersetzung fehlt *chos bsad ciñ*, predigte das Gesetz und . . . Z. 120 sind die Klammern um *près du* zu tilgen, *la* steht ja im Texte: nachdem er sich zum Berge *Kailāsa* begeben hatte. Wo ist belegt: *bsñen bsgrub zab mor bgyis* = méditer. Die Anmerkung 2 zu Z. 121 (S. 55) ist unverständlich, ist die (2) hinter *dbas* Druckfehler für (?)? Z. 124 lies: erblickte, erschaute statt *contempla*.

Von dieserart Quisquilien abgesehen, will es mich aber bedünken, als sei der Text auch in größeren Zusammenhängen nicht immer richtig verstanden. Ich verweise z. B. auf die Stelle Z. 71—78. Der Text heißt da folgendermaßen:

(70) . . . དེ་དག་ཐམས་ཅད་གང་ཐེག་པ་ཆེན་འི་ (sic!) དབང་ཐོབ་པ་ཡིན་ནོ།
 (71) དབང་བཅུད་པའི་སློབས་དཔོན་ལ། དར་མ་ར་ཇ། སྤྱི་དང་ལྷ་དང་དབང་བཞུད་
 པ་ལ། ལྷན་རས་གཟིགས་ (72) དབང་ལྷུག་དང་། སངས་རྒྱལ་ཐམས་ཅད་ལ་དབང་
 བསྐྱར་བ་ནི། འཇམ་དཔལ་གཞུ་ནུ། (73) སྤྱི་ལ་དབང་བསྐྱར་བ་ནི། སློབས་དཔོན་
 ཐི་ར་མ་ཉི་དང་། རྒྱལ་པོ་བ་སྤུ་བན་དུ་དང་། ལྷ་ཡུ་མ་ཉ་སངས་ལ་དང་། (74) མདོ་
 སྤེ་དང་། འདུལ་བ་དང་། མདོན་བ་གསུམ་གྲས་པ་ཡིན་ནོ། དེའི་འོག་དུ་སངས་རྒྱལ་

འག་ཐུབ་པ་དགོངས་པ་གྲུབ་པའི་དུས་ན། ལྷ་དང་། སྤྱི་དང་། ལྷ་མ་ཡིན་དང་། འགྲོ་
 བ་རིགས་དྲུག་ལ་དང་། ཐམས་ཅད་ལ་དབང་བསྐྱར་བ་ནི། (76) སངས་རྒྱལ་འག་གྲུ་
 ཐུབ་པ་ལགས་སོ། ། འག་གྲུ་ཐུབ་པ་སྤྱི་དང་ལ་འདས་པའི་དུས་ན། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་འི་
 ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ལ། (77) ཆོ་རབས་ལྷ་མ་དང་། ཆོ་འདྲི་དང་། ཆོ་སྤྱི་མ་དང་། སངས་
 རྒྱལ་དང་། རྒྱང་རྒྱལ་སེམས་པ་དང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ། (78) ལྷ་ན་སྤྱི་དང་
 པའི་རྒྱང་རྒྱལ་གྱི་དངོས་སྤྱུབ་ཐོབ་པ། (79) འག་གྲུ་ཐུབ་པ་སྤྱི་དང་ལ་འདས་པའི་
 དུས་ན། དབང་གི་སློབས་དཔོན་ནི་འཇམ་དཔལ་བ་གྲུན་གྲུབ་སྤྱི་དང་བོ། །

Dafür bietet Hackins Übersetzung (S. 36): *tous ceux-là ont réalisé la puissance du Mahāyāna, réalisé la puissance sur les maîtres. Le dharmarāja a réalisé la puissance sur les hommes et sur les dieux. Avalokiteśvara a été consacré sur tous les Buddha. Mañjuśrīkumāra a été consacré sur les hommes. Le maître Sthiramati, le roi Vasubandhu, l'ārya Mahāsāṅga ont fait les trois: la section des Sūtra, le Vinaya, l'Abhidharma. Après le temps de l'accomplissement de la pensée du Buddha Śākyamuni. C'est le Buddha Śākyamuni qui a été consacré sur les dieux, les hommes, les asura, les six classes d'êtres, sur tous. Après le temps du Parinirvāna de Śākyamuni, dans le monde de la loi du Mahāyāna. Le passé, le présent, l'avenir. Buddha et Bodhisattva. Acquisition de la siddhi de la Bodhi suprême. Après le Parinirvāna de Śākyamuni. Le puissant maître l'ārya Nāgārjunahrdaya usw. bis: une suite innombrable de rois semblables ont ainsi réalisé et obtenu la puissance. . . .*

Ich glaube, daß der Schlüssel für die Konstruktion dieser Stelle in Zeile 75/76 liegt: „der zum Herrscher über alle gesalbt wurde, ist der Buddha Śākyamuni.“ Der Name des Trägers des Amtes steht also hinter dem Satze mit *ni*. Danach scheint sich mir für Z. 72ff. nachstehende Übersetzung zu ergeben: „Der zum Herrscher über alle Buddha gesalbte, (war) *Mañjuśrīkumāra*; die zu Herrschern über die Menschen gesalbten, (waren) der Lehrer *Sthiramati*, der *rāja Vasubandhu* und der *Ārya-Mahāsāṅga*, sie haben *Sūtra, Vinaya, Abhidharma*, (diese) drei verfaßt. Danach (sol), als der Buddha *Śākyamuni* die *Bodhi (dgoñs)* erreicht (vollendet) hatte, war der zum Herrscher über alle, Götter, Menschen, Asura und die

sechs gati Gesalbte der Buddha *Śākyamuni*. Zur¹ Zeit des Parinirvāṇa des *Śākyamuni* (haben erreicht), erreichen (und werden erreichen)² die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Buddha und Bodhisattva im Bereich des Mahāyāna das Zustandekommen (siddhi) der allerhöchsten Erleuchtung im Gesetz des Mahāyāna.“

Blieben noch die Worte der Zeile 71 zu erklären. Wir besinnen uns da bei den beiden *la* (Zeile 71) auf Stellen wie Z. 12: ལྷ (Ausgabe Druckfehler: ལྷ) བ་ཡ་རྣམ་བཞི་ལ། རྣམ་ཐོས་ཀྱི་འབྲས་བུ་ཐོབ་པ་དང། usw. und dürfen übersetzen: Was den Lehrer der Herrschenden angeht, (so ist das) *Dharmarāja*, und was den Herrscher über Götter und Menschen angeht, (so ist das) *Avalokiteśvara*.

Zeile 79 ist in der Hackinschen Übersetzung zu lesen: „Après le Parinirvāṇa de Śākyamuni, le . . .“

Doch wenden wir uns den übrigen Teilen des Hackinschen Werkes zu. Der 6. Teil beginnt mit Nachweisen aus der Parallelliteratur. Unter XIII verstehe ich nicht, wie *Caturāṣṭi dharmacakranāmān* (so!) aus dem tibetischen *čos kyi sgo mo brgyad k'ri bži ston* hergestellt wurde. Leider ist mir die *Mahāvvyutpatti*, ed. Sakaki nicht zugänglich, zudem ist dieses Buch in der Bibliographie nicht aufgeführt. *sgo mo* kann nur *dvāra*, *kapāṭa* od. dgl. sein.

XLV scheint *daśa bhūmiśvaranātha* als ein Begriff gefaßt zu sein, was in der Übersetzung der Z. 54 nicht der Fall ist. Wichtig sind die Nachrichten über die alten tibetischen Könige. Doch kann ich mich der Befürchtung nicht erwehren, daß der von Hackin S. 73 aufgestellte Stammbaum zweifelhaften geschichtlichen Wertes sei. Einmal sehe ich keinen Grund ab, warum der *Mu btsan* der Liste I, der *lDin k'ri* der Liste III ausgelassen sind, zum andern gründet sich die Zuweisung der Söhne (oder Enkel? Liste III) *K'ri lde sron brtsan's* an zwei Mütter auf ein Werk, das Hackin selbst eine „*compilation tardive*“ nennt. Zwei Quellen (Nr. I und II) wissen von *lHa-rje* und *lHun grub* überhaupt nichts. All das läßt mir die Grundlage für die Aufstellung eines Stammbaumes nicht eben tragfähig vorkommen.

In der phonetischen Abhandlung, die folgt, wäre es doch wünschenswert gewesen, nicht erst in der Anm. S. 88 darauf aufmerksam zu machen, daß das umgekehrte *gigu* bei der Umschrift des Sanskritalphabetes (Z. 96, S. 23 tibetischer Zählung) zur Bezeichnung der kurzen Vokale gebraucht

¹ Wahrscheinlicher ist mir, daß *dus na* für *dus nas* steht: seit der Zeit des . . . nach dem Parinirvāṇa.

² Der Tibeter mit seiner Begriffssprache braucht die Tempora nicht.

wird in गी=क, खी=उ, री=ऋ, ली=लृ, im Gegensatz zu गी=की, खी=ऊ, री=ऋ, ली=लृ. Leider sind auch die Angaben über die Umschrift dieses Alphabetes in der Tabelle S. 86 nicht richtig, insofern *i* und *ī*, *ri* und *rī*, *li* und *lī* angegeben wird statt *ī*, *i* usw. Auf S. 87 ist unter *u* statt *ū*: *nā* zu lesen. Zu II 1 (S. 91) ist zu bemerken, daß Pischel nur für die *Cūlikāpāṣācī* Verschiebung aller Medien zu Tenuis angibt (§ 191), für die *Paiśācī* lehrt er uns, daß *d-* und *-d-* verhärtet werden, *thu* aber nach Hemacandra zu *dha* wird (anders *Namisādhu*). S. 94 Zeile 1 v. oben wird *-g* in *samyag* (= *samyak*) unter prakritischen Lauterscheinungen aufgeführt, S. 91 § 6 Z. 17 v. oben ist es als durch tibetische Lautverhältnisse bedingt erklärt. S. 94 ist b) (Zeile 6 v. unten) in eine falsche Abtlg. geraten. S. 97 § 7 *au* a) Transcription correcte dans *mau-na-ga-da'* (ebenso geschrieben § 8) (*maunagatah*). Im Text steht aber མེ་འུ་ན་ག་དང་' und in der Umschrift *me-'u-na-ga-da'*.

Wo das Versehen liegt, ist ohne Kenntnis des Originals nicht festzustellen. S. 102 § 14 letzter Absatz: wo kommt die Form *Suveru* im Texte vor? S. 103 verstehe ich nicht, warum das auf der letzten Zeile angeführte Beispiel *'dvi-ta-ta* nicht ebenfalls unter Dental + v eingeordnet ist. Zu den unter § 18, 1 angeführten Beispielen möchte ich mir zu fragen gestatten, ob diese sprachlichen Formen wirklich auf Konto des Indischen zu setzen ist. Es ist jedenfalls eine verzweifelte Position, in der man sich befindet, wenn man nicht nur die *Paiśācī*, *Cūlikāpāṣācī*, *Mahārāstrī*, *Māgadhi*, *Dhakkī*, sondern zum Schluß auch noch die *Ardhamāgadhi* und das *Apabhraṃśa* heranzieht zur Erklärung von etwas über 100 Zeilen indischen Textes. Indische Konsonanzen werden gewiß heute im Tibetischen untereinander geschrieben (vgl. Z. 5 ལྷ), ist es aber unmöglich, daß sie nicht auch hintereinander geschrieben wurden unter silbischer Auflösung wie im Chinesischen? Außerdem scheint es sich mir bei *byamala* usw. S. 96 § 2, *abyśaka* usw. S. 97 § 5, *pan-ča* S. 99 § 11, *r* für *ḍ* S. 100 § 12, *r* für *ṭ* § 13, *dararaja* § 14 (S. 101 vorletzte Zeile) einfach um Schreibfehler zu handeln, noch kann ich die Fälle von Lautverhärtung alle besonders tragisch nehmen, wenn in der Umschrift des Alphabets ལྷ ལྷ wiedergibt. Die Vertauschungen entbehren zudem eines gewissen sporadischen Charakters nicht, so daß es vorläufig besser ist, keine allzu vertrauensvollen Schlüsse zu ziehen.

Ein leider nicht ganz so vollständiger Index, wie man ihn gerne wünschte, schließt das Buch ab. Friedrich Weller.

HUANG-TS'ING K'AI-KUO FANG-LÜEH, DIE GRÜNDUNG DES MANDSCHURISCHEN KAISERREICHES, übersetzt und erklärt von Erich Hauer. Berlin und Leipzig 1926 bei Walter de Gruyter & Co., gr. 8°. XXV u. 710 S., 1 Karte, Pr. 32 Rm.

Im Jahre 1905 war der fünfte Band von Edouard Chavannes' *mémoires historiques* erschienen, seinem größten Werke und gleichzeitig wohl auch dem größten der sinologischen Literatur überhaupt, neben Legge's *Chinese Classics*. Was war der Grund, der den großen Sinologen und Historiker bewog, seine halbvollendete Übersetzung von Sze-ma Ts'ien's Shiki abzubrechen und sich anderen Arbeiten zuzuwenden? War es seine archäologische Reise und die Aufarbeitung ihrer Ergebnisse, waren es die staunenerregenden Turfanfunde, die damals der Chinawissenschaft plötzlich ganz neue und ungeahnte Aufgaben wiesen? Oder war es wirklich Kapitulation vor dem Stoff des ansehnlichen chinesischen Geschichtswerkes, wie es wohl die allgemeine Ansicht ist? Seitdem jedenfalls schien es, als sei die Periode der großen Textübersetzungen abgeschlossen, überwunden, ihre Unmöglichkeit oder Untunlichkeit erwiesen. Denn was jener erste Kenner und Arbeiter nicht durchzuführen vermochte, wer wollte das nach ihm unternehmen? — Nun ist ganz in der Stille eine Leistung vollbracht worden, die den Glauben an die Übersetzbarkeit der chinesischen Historiker wieder aufleben läßt, indem sie uns eine umfangreiches chinesisches Geschichtswerk in vollständiger Übertragung vorlegt. Dieses Werk — mag man auch gegen die in der Vorrede angewandte Bezeichnung als „erstes vollständig in eine abendländische Sprache übertragenes Geschichtswerk“ Einschränkungen geltend machen¹ — ist in mehr als einer Beziehung höchst bemerkenswert und erfreulich. Erstens, wie gesagt, als Symptom: es ist doch möglich! Zweitens als die Tatsache, daß eine solche Arbeit, nach dem Vermerken im Vorworte, von einem einzelnen Arbeiter, ohne andere als literarische Hilfe, in einem Zeitraum von nur drei Jahren erledigt wurde. Schließlich, daß ein Werk von so beträchtlichem Umfang (32 Bücher, Küan, von je etwa 10 Blatt, bei Oktavformat und

¹ Die Russen haben eine ganze Reihe von den auf die Mongolenzeit bezüglichen Geschichtswerken übersetzt. Und das große Werk von Mailla, *Histoire Générale de la Chine*, Paris 1777 (11 Bde. zu je etwa 600 S. und 1 Indexband) trägt den Untertitel *Annales de cet Empire, traduites du Tong-kien-kang-mon*. Jeder Benutzer desselben bemerkt, daß es hier und da Lücken, manchmal auch eine Paraphrase statt der Übersetzung aufweist. Solange ihm aber nicht an der Hand des Textes, über einen größeren Abschnitt hin, solche Lücken und Ungenauigkeiten nachgewiesen sind, muß es als ein, und zwar als ein gewaltiges, Übersetzungswerk aus der chinesischen Geschichtsliteratur anerkannt werden.

kleinem Typendruck in 6 Heften gebunden) sich in der Übersetzung in einem einzigen, allerdings stattlichen Bande in Großoktavformat von 591 Seiten, ohne Noten, vorstellt. — Wir denken uns schon im Geiste eine ganze Reihe solcher Bände nebeneinander.

Was bietet uns nun das Werk inhaltlich? — Es bereichert unser Wissen von der chinesischen Geschichte in ganz außerordentlichem Maße: zeitlich umfaßt es einen Abschnitt von 60 Jahren, 1583—1644, räumlich fast das ganze große Gebiet der heutigen Mandschurei, bis weit in die innere Mongolei hinein und nach Korea und den nordchinesischen Provinzen übergreifend. Für alle Forschung in der älteren Mandschugeschichte — was wir da bisher an Darstellungen besaßen, stand noch auf ziemlich schwachen Füßen — bleibt es selbstverständlich das Quellenwerk, ebenso aber auch für die letzte Zeit der Ming, soweit die Ereignisse im NO. spielen, und nicht zum wenigsten auch für die Geschichte der östlichen Mongolenstämme, von denen wir noch herzlich wenig wissen, den Cahar, Jarut, Korčün, Barin, Bayut, Aohan, Naiman, Alakčot, Dolot, Karačün, Tümet, Ölet, Uyumčün, Sanit, Kalka und wie sie alle heißen. Wir erfahren weiter allerlei wichtige Daten, die wir bisher vergebens suchten: erste Heeresinteilung (in niru) 1606, Wehrverfassung der Acht Banner 1616, Verlegung der Hauptstadt nach Shen-yang (Mukden) 1625 und Einteilung des chinesischen Hilfsheeres in 4 Banner 1635.

Wir lesen auch von literarischen Nachrichten, wie der Mandschu-Übersetzung von Auszügen aus den Liao-, Kin- und Yüan-Annalen schon im Jahre 1635. Wir bekommen erst durch die Lektüre des Buches einen rechten Begriff von der eigentlichen Zusammensetzung des großen mandschurischen Bannervolkes und sehen, daß wir es da gar nicht mit einer Mandschunation, vielmehr mit einer Truppennation zu tun haben, mit Mandschusprache und -sitten, aber rassisch mit sehr starkem fremden Einschlage. Das, allerdings erst 100 Jahre später 1735, erschienene Handbuch der Bannerklane zeigt uns von 1040 Familien nur 528 mandschurischer Herkunft. Unser Buch gibt uns dazu die Illustration: Wir sehen, wie von allen Seiten und bei allen Gelegenheiten die Bannergemeinschaft Auffüllung aus den unterworfenen Bevölkerungsteilen mongolischer, chinesischer, auch koreanischer Rasse erhält. So finden wir in dem vorliegenden Buche wohl alle Fragen beantwortet, die wir an die frühe Mandschuzeit zu richten haben.

Das wichtigste an einem Werke wie das vorliegende, mag es noch so umfangreich und inhaltlich belangreich sein, ist natürlich die Zuverlässigkeit der Übersetzung.

Der Unterzeichnete, der sich selbst früher des längeren mit dem Texte beschäftigt hat, hat größere Abschnitte an der Hand der Hauerschen Übersetzung nachgelesen. Und wenn er auch von sich mit Anlehnung an eine *Han-yü*-Stelle sagen möchte, daß er selbst erst an den Außenmauern der chinesischen Literatur emporblicke und sich ein Urteil nicht anmaßen wolle, so steht er doch nicht an, die Übersetzung als peinlich genau zu erklären. Oft vielleicht so genau, daß sie dem deutschsprachlichen Ausdruck Eintrag tut, und man dem Übersetzer gern etwas größere Freiheit zubilligen möchte. Aber dieser Vorwurf bedeutet hier nicht zu viel, und es wird ihm ja ausdrücklich im Vorwort begegnet. Die Sprache des Textes ist an sich nicht schwer. Jedoch sind einmal die Ausgaben nicht interpungiert noch kommentiert, und dann treten dem Leser die nicht unbedeutlichen Schwierigkeiten der Fremdnamen mandschurischer und mongolischer Herkunft entgegen, die ohne Kenntnis dieser Sprachen nicht zu meistern sind. Daß in der Übersetzung hin und wieder Stellen vorkommen, über welche man anderer Meinung sein kann, ist selbstverständlich. Es seien hierunter einige Einwendungen gegen die Übersetzung gebracht, aus denen man schon die verhältnismäßige Geringfügigkeit der Abweichungen ersehen wird.

In den Feldzugsanweisungen Tai Tsu's heißt es im Text: 用兵則以不勞己不頓兵智巧謀略爲貴. Zieht man ins Feld, dann mache man das *pu-lao-ki*, das *pu-tun-ping*, das *chi k'iao* und das *mou-lioh* zur Hauptsache.

pu-lao-ki: der Feldherr soll sich nicht selbst aufreiben,

pu-tun-ping: er soll seinen Truppen nicht zu viel zumuten,

chi k'iao: seine Klugheit soll (mit) List (gepaart) sein,

mou-lioh: seine Pläne sollen bis ins einzelne ausgearbeitet sein,

also: zieht man ins Feld, dann halte man sich als Wichtigstes vor die Augen, daß man sich (als Führer) nicht selbst aufreibe (und seine Nerven verliere), seine Truppen nicht überanstrengt, daß man nicht nur klug dem Feinde vorbeuge, sondern ihn überliste („seinen Mut muß Weisheit leiten und List muß mit der Stärke streiten“), und daß die Pläne 謀 auch wirklich bis ins einzelne bedacht seien 略 (alle Eventualitäten ins Auge faßten).

H. S. 63 übersetzt: „Wenn man zu den Waffen greift, dann sind, damit man nicht sich selber überanstrengt und die Truppen erschöpft, weises Geschick und bedachtes Planen die Hauptsache“. Diese Übersetzung zieht also nicht die 4 Glieder hinter 以 als Objekte zu 爲貴, sondern ordnet die beiden dreigliedrigen den beiden zweigliedrigen unter.

Ein Satz aus der Rede des Beile Daisan:

且天降此雨以懈明邊將之心使我進兵出其不意耳.

„Und dann hat doch der Himmel diesen Regen (überhaupt) nur 耳 geschickt, um die Grenzschutzführer der Ming in Sicherheit zu wiegen und uns in den Stand zu setzen, von jenen unvermutet vorzurücken.“

H. S. 66: „Zudem schickt der Himmel diesen Regen nieder, um die Herzen der Grenzfürher der Ming sorglos zu machen; wenn er uns die Truppen vorwärts bringen läßt, werden sie ihnen bloß unerwartet hervorkommen“. Diese Übersetzung macht also hinter dem Zeichen 心 einen Satzabschnitt. 出其不意(之外) ist doch ein Ausdruck für sich „außerhalb ihrer (Nicht-) Erwartung“. Das Zeichen 出 dürfte dann nicht noch einmal als Verbum ‚hervorkommen‘ übersetzt werden.

Eine Ermahnung des Prinzen von Jui vor der Schlacht gegen das Heer des Banditenführers *Li Tzè-ch'eng* 此兵不可輕擊 „diese Truppen dürfen wir nicht leichtsinnig (unterschätzend) angreifen.“

H. S. 583: „Diese Truppen lassen sich nicht leicht schlagen.“ Dieses „leicht“ würde doch mehr einem 易 entsprechen.

Man sieht, es handelt sich bei diesen Einwänden um nicht gerade bedeutende Abweichungen, die man bei einer Übersetzung von geringerer Peinlichkeit wohl kaum erwähnen würde. Natürlich ist es möglich, daß sich noch sonstige Unstimmigkeiten herausstellen. Aber die Treue der Übersetzung, soweit das bei dem heutigen Stande unserer Wissenschaft möglich ist, scheint gewährleistet.

Doch haben wir noch zwei Erinnerungen zu machen:

Zunächst bedauern wir, daß der Übersetzer nicht auch die Liste der abfassenden Gelehrtenkommission beigegeben hat. Tatsächlich ist es doch bei einem solchen Quellenwerk höchst wichtig zu wissen, welche Männer mit der Redaktion der Akten betraut waren, und in den Noten auch gleich Näheres über sie zu erfahren. Es sind berühmte Namen darunter, wie Agôï, Liang kuo-chih 梁國治 u. a. Weiter hätten wir neben den reichen Noten, die fast durchweg sachliche Erläuterungen bieten, statt des ausgewählten ein vollständiges Verzeichnis der Namen mit Stellenangabe gewünscht.

Anschließend möchten wir den Wunsch äußern, daß die, doch jedenfalls sehr beträchtliche, sprachliche Ausbeute aus diesem großen Übersetzungswerk der Fachwissenschaft noch zugänglich gemacht werde, sowohl in lexikalischer Hinsicht alle neuen Erscheinungen, die noch keine Aufnahme in unsere Wörterbücher gefunden haben, als auch hinsichtlich des Satzbaus und Stiles. Es handelt sich doch hier um eine der ersten Proben der

neueren Aktensprache, die sicher in der Satzbildung schon in gewissem Maße vom Mandschu beeinflusst ist.

Zum Schlusse sei noch einmal der Genugtuung über das Erscheinen eines solchen Werkes Raum gegeben und der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft seitens des Faches der Dank für ihre Unterstützung beim Druck desselben ausgesprochen. Und wenn eine Anregung daran geknüpft werden darf: Der Kopenhagener Internationale Orientalistenkongreß vom Jahre 1908 hat damals einen Vorschlag auf Bereitstellung von Geldern zur Übersetzung der chinesischen Historiker eingebracht. Das mag abwegig gewesen sein.

Aber könnte nicht die Deutsche Morgenländische Gesellschaft den Gedanken in der Form aufnehmen, daß sie Arbeiten wie die vorliegende durch Preise auszeichnete? Vielleicht fände sich dann doch noch eine Reihe solcher Übersetzungsbände zusammen. E. Haenisch.

RICH. WILHELM, I Ging, das Buch der Wandlungen, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von — —; Jena, Eugen Dieterichs, 1924, zwei Bände.

In dieser Zeit der „Entthronung der Mächte des Geistes durch die Mächte des Geldes“ ist das Erscheinen eines solchen Buches mit Freude zu begrüßen. Es macht nicht nur dem Autor, sondern auch dem Verlage alle Ehre. Ein ausgezeichnete Forscher bietet hier seinem Volke die reife Frucht jahrzehntelanger Mühen; es ist ein Schatz, dem sich in der deutschen Sinologie des letzten Lustrums (mit einziger Ausnahme von Forkes *Mê Ti*) Gleichartiges nicht zur Seite stellen läßt. Die schwierige Aufgabe, uns in die älteste chinesische Philosophie einzuführen, hat er in bewunderungswürdiger Weise zu lösen verstanden: das ganze ist von wissenschaftlichem Geiste getragen und zeugt von einer tiefen, selbständigen Beschäftigung mit dem Gegenstand.

Wenn gegen seine Erörterungen ein Einwand zu erheben ist, so wäre es der, daß Wilhelm zu wenig kritisch vorgegangen ist. Wir von der alten Garde, die an die Übersetzungen von Legge (1882) und de Harlez (1889 und 1897) gewöhnt sind, wollen bei Erscheinen einer neuen Übersetzung wissen, wodurch zeichnet sich die neue vor ihren Vorgängern aus, oder wo haben die Vorgänger gefehlt: mit anderen Worten, wir erwarten eine philologische Kritik der bisherigen Leistungen. Wilhelm sagt I, pag. 194, daß bei Legge entschiedene Mißverständnisse vorkommen, aber eine nähere Angabe und Erörterung dieser Fehler sucht man vergebens. Vergleichen wir nun beide Versionen, so finden wir bedeutende

Abweichungen, wissen aber nicht, wer von beiden recht hat. Es sei mir gestattet, hier nur zwei Fälle anzuführen:

Wir lesen bei Legge pag. 170¹⁹ 形渥 „to blush for shame“, 392¹² „body is wet with shame“; der Kommentar behauptet aber, daß 形渥 für 刑罰 „schwer strafen“ steht, und es wird in der späteren Literatur (z. B. Biographie des zum Tode verurteilten Wang Chin, *T'ang-shu* C. 145) das Binom auch tatsächlich in dieser Bedeutung gebraucht. Wilhelm, I, 147, 261: „die Gestalt wird befleckt“.

Oder Legge pag. 165¹¹ 井谷射鮒 „a well from which by a hole the water escapes and flows away to the shrimps“. Wilhelm, I 140: „am Brunnenloch schießt man Fische“. Dem Kommentar zufolge soll 谷 *yü* „to leak“, 射 *shih* (für 適) „to flow away“ bedeuten. Aber in der späteren Literatur (z. B. Wên Hsüan C. 521) stößt man auf Stellen, die Wilhelm recht geben. —

Es finden sich aber auch tatsächliche Fehler bei Legge, deren Verbesserung wir bei Wilhelm vergebens suchen. Auch hierfür mögen einige Beispiele dienen:

Legge 196, 渙其血去, 逃, 无咎, the topmost line of the hexagram „dispersion“ shows its subject disposing of its bloody wounds and going and separating himself from its anxious fears; there will be no error. Dagegen lesen wir pag. 77⁸ die richtige Übersetzung: „the danger of bloodshed is thereby averted and his apprehension dismissed“. Wilhelm übersetzt die erste Stelle (I 173) mit: „Er löst sein Blut auf. Weggehen, sich fernhalten, Hinausgehen ist ohne Makel“; die zweite Stelle (I pag. 31) „so schwindet Blut und weicht Angst“.

Legge 200, 我有好爵, 吾與爾靡之 „I have a cup of good spirits, I will partake of it with you“ (ebenso pag. 361¹⁹). Hier bedeutet 爵 nicht Becher, sondern Stelle, und 靡 ist gleich 靡 „binden“ („to connect“, „to tie up“). Wir finden auch bei T'ao Yüan-ming, Gedichte III₃ (auch Wên-hsüan C. 26²²) 不爲好爵縈 „ich will mich nicht durch eine gute Stelle binden lassen“ (vgl. Bernhardt und v. Zach, *T'aoyüanming* 1915, pag. 25). Wilhelm I, pag. 178: „ich habe einen guten Becher; ich will ihn mit dir teilen“ (ebenso pag. 231).

Legge 296¹³ 象之无咎, 失上下也, that „there will be no error on the part of this one among the overthrowers“ arises from the difference between him and the others above and below. Das 也 hat hier kausale Bedeutung, wie Legge richtig erkannt hat. Die beiden Sätze können daher nicht wie bei Wilhelm einfach nebeneinander gesetzt werden, sondern müssen in eine kausale Beziehung gebracht werden: Die Worte „Im Um-

sturz ist kein Fehler“ finden ihre Berechtigung darin, daß er — den der Umsturz erreicht hat — nach oben und nach unten gefehlt (gesündigt) hat; mit anderen Worten: wenn einer nach oben und nach unten gesündigt hat, kann man ihn, ohne dadurch schuldig zu werden, zu Falle bringen. Legge irrt hier, weil er dem Charakter 失 die Bedeutung „to differ from“ statt „to err“ beilegt. Wilhelm, II 101: „Er zersplittert sich mit ihnen. Kein Makel.“ Er verliert den Nachbar oben und unten.

Legge 348₂₅ 八卦相盪 „the eight trigrams were added, each to itself and to all the others“; besser wäre es zu übersetzen: „to be combined in all possible ways“. Wilhelm, I 214: „darum lösen die acht Zeichen einander ab.“

Legge 366₁₆ 顯道神德行 „the diagrams make manifest the ways (of good and ill fortune) and show virtuous actions in their spiritual relations“ (besser: give mystic wonderful force to virtuous actions). 是故可與酬酢, 可與祐神矣 „in this way, by consulting them, we may receive an answer, and we may also by means of them assist the spiritual power“ (besser: the spiritual operations in nature). Wilhelm, I 238: „Es (das Buch der Wandlungen) offenbart den Sinn und vergöttlicht die Art und den Wandel. Darum kann man mit seiner Hilfe allem auf die richtige Weise entgegenreten und mit seiner Hilfe selbst die Götter unterstützen“.

神 hat im Iking die Bedeutung von „soul“ (animus), „spiritual operations of nature“ und (als Verbum) „to make spiritlike“ (in letzterer Bedeutung an ungefähr 15 Stellen). Nur die Verbindung 鬼神 (Legge 226₁₅, 259₁₅, 365₁₃, 417₁₈, 23) muß mit „Dämonen und Geister“ übersetzt werden. — 酬酢 wird durch den Kommentar mit 應對 erklärt, das wie aus Legge I² pag. 343 ersichtlich: „answering and replying“ bedeutet, aber sicher nicht wie Wilhelm glaubt „auf die richtige Weise entgegenreten“.

Legge 404₂₁ 象事知器 „the sages know the definite principles underlying the prognostications of the changes and transformations taking place in heaven and earth“.

Um diesen chinesischen Satz zu verstehen, muß man erst die Bedeutung von 象 und 器 in der Terminologie des Iking feststellen; wir lesen bei Legge pag. 372: „the first appearance of anything (as a bud) is what we call a semblance (象; besser: a type, an idea); when it has received its complete form, we call it a definite thing (器)“. Dieser Terminologie zufolge will obiger chinesischer Satz besagen: „Der Weise kann aus dem Keim oder der Knospe schon feststellen, wie die Blüte oder die Frucht aussehen wird“ (aus den Beginnphänomena eines Entwicklungsprozesses

seine Endphänomena voraussagen). Legge irrt pag. 404₂₁, daß er 器 mit definite principle und 象 mit prognostication übersetzt; nichtsdestoweniger hat er sicher das Richtige gedacht, konnte aber seinen Gedanken nicht präzise formulieren. Wilhelm, I pag. 271 übersetzt: „die Bilder dienen dazu, die Dinge zu erkennen“. Ich glaube kaum, daß irgend jemand aus dieser Übersetzung den wahren Sinn obiger Ikingstelle entnehmen kann.

Wilhelm hat auch unrecht, wenn er sagt, daß Legge sich die Übersetzung der Namen der Hexagramme erspart hat; man findet diese Übersetzung in Legge's Anmerkungen zu den Hexagrammen, und sie ist mir lieber als Wilhelm's Wiedergabe; man vgl. z. B.:

Hexagramm 16 happy and harmonious government

		Wilhelm: Die Begeisterung
„	23 causing to fall	„ : Die Zersplitterung
„	59 dispersion	„ : Die Auflösung
„	63 work accomplished	„ : nach der Vollendung
	etc.	etc.

Zum Schlusse sei mir gestattet darauf hinzuweisen, daß für junge wie alte Sinologen, die in der Literatur oder im P'eiwênüfnu auf ein Ikingzitat stoßen, ein Index der chinesischen Charaktere des Iking ebenso wichtig ist wie eine Übersetzung. Übersetzungen besitzen wir schon mehrere, Index aber noch keinen. Vielleicht entschließt sich Wilhelm noch dazu, sein Werk durch einen 3., den Index enthaltenden Band zu vervollständigen und zu krönen, womit er alle seine Fachgenossen zu großem Danke verpflichten würde.

E. von Zach.