

Die Chinakunde als Wissenschaft

Autor(en): **Tscharner, Ed. Horst von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur**

Band (Jahr): **1 (1939)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-144923>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Chinakunde als Wissenschaft

Antrittsvorlesung,
gehalten an der Universität Bern am 17. Juni 1939, in erweiterter Gestalt
von Ed. Horst von Tscharnier

Es ist üblich, daß ein neuer Dozent sich in seiner Antrittsvorlesung der engeren und weiteren Universitätsgemeinschaft vorstellt, indem er irgend ein Thema aus seinem Fach, das er besonders erforscht hat, behandelt. Dabei gilt aber die stille Voraussetzung, daß das Fach im allgemeinen seinen Zuhörern bekannt ist. Dies ist nun für mein Fach nicht der Fall. Die Chinakunde, die Sinologie, ist ein junges und für Bern, ja für die Schweiz, ein neues Universitätsfach. Deshalb scheint es mir hier angebracht, anstatt mich mit einem Muster eigener Sonderforschung mein Fach als solches vorzustellen. Deshalb das Thema dieser Antrittsvorlesung: „Die Chinakunde als Wissenschaft“ oder in Fragen ausgedrückt:

Was ist die Chinakunde als wissenschaftliches Fach?

Welches ist die Stellung, die Bedeutung, die Aufgabe der China-kunde in der Universität, in der Gesamtheit der Wissenschaften, in der Wissenschaft schlechthin?

*

Der eigentlichen Beantwortung dieser Fragen will ich hier einen kurzen Abriss der Geschichte der europäischen Chinakunde vorausschicken, wobei wir zwei im Zusammenhang mit unserem Thema bedeutsamere Ereignisse etwas näher betrachten werden: die Gründungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und des China-Instituts in Frankfurt am Main.

Unsere Chinakunde geht auf das 16. Jahrhundert zurück. Den für seine Zeit erstaunlich sachlichen Reisebericht des Marco Polo von 1298 können wir höchstens als Vorstufe dazu ansehen, während wir die

nebelhaften und utopischen Chinaschilderungen antiker Geographen und Naturhistoriker, wie Strabo oder Plinius, überhaupt nicht ernst nehmen dürfen. 1514 aber gelangten die ersten Europäer auf dem neuentdeckten Seeweg nach China und von da an entfalteteten sich die chinesisch-europäischen Beziehungen immer mehr, ohne je wieder abzureißen. Außer dem Handelsverkehr, außer den Eroberungs- und diplomatischen Anknüpfungsversuchen, bestanden diese Beziehungen in der Tätigkeit der Missionare, namentlich der Jesuiten-Missionare, die wir als die Begründer der Chinakunde anzusehen haben: großen Teils selbst wissenschaftlich hochgebildet, schrieben sie vom ausgehenden 16. Jahrhundert an immer genauere und immer tiefer dringende Berichte über China und sein Volk, sein staatliches und gesellschaftliches Leben, seine Einrichtungen, Sitten und Anschauungen, sowie über seine Geschichte, Berichte, die in Europa nicht nur die übliche Neugierde befriedigten, sondern in manchen Geistern wahre Umwälzungen hervorriefen; denn diese Berichte schilderten eine neue Welt, die in vielen Hinsichten besser eingerichtet, weiser und glücklicher war als die eigene.

Besonders stark wirkte die Offenbarung Chinas auf einen der hervorragendsten Geister seiner Zeit, auf Leibniz. Sein umfangreicher Briefwechsel und die Sammlung von China-Berichten „*Novissima Sinica*“, die er mit einer eigenen Vorrede herausgab, zeugen davon, wie sehr diese ferne Kulturwelt Leibniz beschäftigte. Bedeutsamer jedoch ist, daß sein geistiges China-Erlebnis einen der Anlässe bildete, die ihn unentwegt auf die Gründung deutscher Akademien oder Sozietäten der Wissenschaften drängen ließen. Schon in seinem Entwurf von 1669 zu einer solchen Gründung hatte das Vorbild Chinas seinen Platz. Als aber verschiedene Jesuitenväter 1687 in Paris die Übersetzungen dreier klassischer chinesischer Bücher mit einer Abhandlung über die Moral-, Gesellschafts- und Staatslehre des Konfuzius herausgaben, da verband Leibniz China noch viel enger mit seinen Akademieplänen. Er sah in China die Geisteswelt, die seine eigene, die europäische Geisteswelt zur Gesamtgeisteswelt ergänzen würde: hier die höher

entwickelten theoretischen Wissenschaften, dort die überlegene, praktische Philosophie. So sollten in Leibnizens geplanten Akademien und Sozietäten auch die wissenschaftlichen, philosophischen und praktischen Kenntnisse und Erfahrungen Chinas gesammelt und gewissermaßen gegen diejenigen Europas ausgetauscht werden; denn Leibniz bemühte sich, die Gründung solcher Institute auch in Peking und an mehreren Orten zwischen Peking und Berlin zu veranlassen.

Leibniz war einer jener großen Geister, die ihrer eigenen Zeit weit vorausseilen. Aus seiner Pekinger Akademie wurde nichts – China war dafür noch viel zu sehr in seiner eigenen Tradition und seiner Selbstherrlichkeit eingemauert. Und wenn sich im Jahre 1700 sein Plan einer Preußischen Akademie der Wissenschaften verwirklichte, so erfüllte dieser doch seine chinesischen Hoffnungen auch nicht: ganz abgesehen von den sich bekämpfenden und den wechselnden Geistesströmungen, besaßen nur ganz wenige Köpfe jener Zeit ein solches intuitives Verständnis, wie es Leibniz besaß, für die so andersartige chinesische Geisteswelt, die als Gegenstand der Wissenschaft noch lange nicht genug erschlossen war.

Nur einzelne Wissenschaftler arbeiteten in der Folgezeit an der Erschließung Chinas, verarbeiteten, genauer gesagt, diese Erschließung, die ihnen die immer gründlicheren Berichte, Abhandlungen und Übersetzungen aus China brachten, Arbeiten, die meistens schon von den wissenschaftlich wohl ausgerüsteten Jesuiten-Missionaren stammten, während halbwissenschaftliche schöpferische Universalgeister wie Voltaire und Herder deren Ergebnisse in ihren berühmten kultur- und menschengeschichtlichen Werken verwerteten. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sehen wir die Chinakunde als Wissenschaft auf einigermaßen selbständigen Füßen stehen, und zwar vor allem in Frankreich, das schon damals über eine beträchtliche, stets wachsende Sammlung chinesischer Bücher in der Nationalbibliothek und über einen Lehrstuhl am Collège de France verfügte. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich die französische Chinawissenschaft zu beachtenswerter Blüte – ich

erinnere hier nur an einige der auch in weiteren Kreisen bekannten Namen wie A. Rémusat, St. Julien, E. Biot, G. Pauthier, Ed. Chavannes, der übrigens schweizerischer Herkunft war. Neben der wissenschaftlichen Chinakunde Frankreichs verdient diejenige Rußlands, das als Nachbar seit dem 17. Jahrhundert mit China in viel fruchtbareren Beziehungen stand als die rein europäischen Staaten, erwähnt zu werden. Die englische und vollends die deutsche Wissenschaft hatten an der Chinakunde bis gegen das Ende des 19. Jahrhunderts keinen wirklich bedeutenden Anteil. Um diese Zeit traten in England James Legge, A. Wylie und H. A. Giles, in Deutschland E. Faber, W. Schott und H. G. C. von der Gabelentz hervor. Mit den letzten Namen und den Namen W. Grube und J. J. M. de Groot, aus Holland, sowie O. Franke und A. Forke, den heutigen Nestoren der deutschen Sinologie, verknüpft sich das Aufblühen der Chinakunde an den Universitäten Berlin und Hamburg, dem übrigens der Boden bezeichnenderweise durch wechselreiche Kämpfe bereitet und erhalten werden mußte und dem in den letzten drei Jahrzehnten Errichtungen sinologischer Lehrstühle an mehreren kleineren deutschen Universitäten folgten.

Die ganze Entwicklung der Chinakunde krönte gewißermaßen, wenigstens auf deutschem Boden, die Gründung des China-Institutes zu Frankfurt am Main im Jahre 1925. Diese Gründung verwirklichte bis dahin am besten das ideale Ziel Leibnizens, war sie doch auch das Werk eines ihm verwandten Geistes, des so verdienstvollen Chinaforschers und Chinavermittlers Richard Wilhelm. Das China-Institut gliederte sich, mit einer Reihe anderer Institute oder wenigstens Seminare, in den Universitätskörper ein und setzte sich die lebendige Vermittlung, auf fester wissenschaftlicher Grundlage, zwischen der chinesischen und der abendländischen Geisteswelt zum Ziel, wie es eben Leibniz erstrebt hatte.

*

Die Zeit, in der das China-Institut gegründet wurde, war bereiter als die früheren, ein solches Ziel zu verfolgen, und auch die Chinakunde war reifer geworden zu einer solchen Aufgabe. Bis dahin hatte die Chinakunde an zwei entgegengesetzten Übeln gelitten. Auf der einen Seite wurde sie als Mittel zu einem besonderen Zweck betrachtet. Das gilt namentlich von den meisten sinologischen Arbeiten der Missionare: so hatte der Herausgeber jener Aufsehen erregenden ersten Übersetzungen klassischer Bücher von 1687 in seiner Einleitung erklärt, daß die Kenntnis der chinesischen Philosophie den zukünftigen Missionaren als Waffe dienen solle, und ganz ähnliche Erklärungen finden wir noch in den Vorworten des erst vor zehn Jahren gestorbenen, sinologisch so fruchtbaren Paters L. Wieger. Auch politische und Handelsinteressen machte sich die Chinakunde mancherorts und auf mancherlei Weise botmäßig.

Das andere, das entgegengesetzte Übel war das Übel, an dem die ganze Wissenschaft im 19. Jahrhundert immer mehr litt: die Neigung, sich und ihre Arbeit, und zwar jedes Wissenschaftsfach in seinem begrenzten Gebiet, als Selbstzweck zu betrachten. So standen viele Sino-Logen und ihre Werke abgesondert, einsam da, ohne eine Verbindung mit den verwandten Wissenschaften zu finden. Die Schuld daran lag aber ebenso sehr an diesen, die auch zur Absonderung, zum Selbstzweck neigten und, insofern ihr Gegenstand ein europäischer war oder wenigstens auf einer europäischen Tradition fußte, alles Außereuropäische wissenschaftlich nicht ernst nehmen wollten. Wenn noch ein einheitlicher Gedanke die einzelnen Fächer der philosophischen Fakultät zusammenhielt, so war dies, nach den Worten, die der damalige Prorektor der Universität Frankfurt an der Eröffnungsfeier des China-Instituts sprach, der Gedanke „der europäischen Kultur, wie sie sich herausgebildet hat aus dem unvergänglichen Erbe der antiken Kulturwelt, zu der – allerdings – auch der vordere Orient gehört“. Die europäische Kultur bildete den abgesteckten Kreis, an dem unsere Wissenschaftler Halt zu machen pflegten, und den unerbittlichen Maß-

stab, an dem sie in europäischer Selbstherrlichkeit alles maßen. Diesen Maßstab brauchten, im tieferen Grunde besehen, selbst die frühere Völkerkunde und die frühere allgemeine Religionsgeschichte, die zwei namhaftesten Fächer vergleichender Wissenschaften, die schon lange die Ergebnisse der Chinaforschung mitverwerteten.

Heute lebt ein anderer Geist in der Wissenschaft. Die einzelnen Fächer haben wieder mehr Verbindung miteinander und mit der Kultur, mit dem Leben. Vor allem aber hat die Wissenschaft eingesehen, daß sie, wenn sie in einem höheren Sinne sich selbst treu sein will, sogar Erscheinungen, die jenseits ihrer bisherigen Grenzen liegen, oder ihren bisherigen Anschauungen, ja Erkenntnissen widersprechen, gerecht werden muß. So hat sich auch, wie Ortega y Gasset von seiner hohen kulturphilosophischen Warte aus beobachtet, seit der Jahrhundertwende unser Weltbewußtsein, unser räumlicher und zeitlicher und unser psychischer Horizont stark erweitert: dies zeigt sich in der gewaltigen, neueren Entfaltung der Vorgeschichte, der Archäologie, der Ethnographie der Wilden und gerade des tieferen Eindringens in die Kulturen des fernen Ostens. Wir, besonders wir heutige abendländische Menschen – und Menschen sind auch wir Wissenschaftler – laufen zwar immer Gefahr zu glauben, daß wir alles besser verständen als unsere Vorgänger, ja, daß wir allein es richtig verständen. Trotz dieser Einsicht bin aber auch ich überzeugt, daß wir heute tatsächlich dem richtigen Verständnis einer so andersartigen Kultur- und Geisteswelt wie der chinesischen zum mindesten viel näher sind, als dies im 19. Jahrhundert noch der Fall war. Sicher ist, daß sich die Chinakunde in den letzten paar Jahrzehnten durch die Erfassung neuer Gebiete ihres Gegenstandes und durch dessen Erforschung aus neuen Gesichtswinkeln ungeheuer entwickelt und bereichert hat und, wenn gleich noch vieles zu erforschen und zu bearbeiten bleibt, heute in voller Kraft und Blüte dasteht. Und die wissenschaftlichen Chinakundler, die Sinologen, streben unermüdlich danach, die alte sinnbildliche Große Mauer niederzuringen, die uns Abendländern bisher ein wirkliches

Verständnis der chinesischen Welt verwehrt hat – aber auch die andere große Mauer, die die Chinakunde solange von den übrigen Wissenschaften getrennt. Dies werden wir an den Beispielen heutiger sinologischer Arbeit noch näher sehen.

*

Vorher nun aber die Antwort auf die grundlegende Frage: Was ist die Chinakunde als wissenschaftliches Fach? Der Begriff „Chinakunde“, „Sinologie“ müßte Begriffen wie „Frankreichkunde“ oder „Deutschlandkunde“, „Francologie“ oder „Germanologie“, ja, wenn wir die räumliche Ausdehnung des chinesischen Kulturkreises in Betracht ziehen, einem Begriff wie „Europakunde“ entsprechen – Begriffe, die bekanntlich keine wissenschaftlichen Fächer bezeichnen. Chinakunde ist sozusagen ein verengter Sammelbegriff: die Chinakunde vereinigt, grundsätzlich, Philologie, Geschichte, Geographie, Philosophie, Religionswissenschaft, Rechtswissenschaft, Medizin, kurz fast alle Fächer aller Fakultäten, die sie aber ausschließlich auf die chinesische Welt bezieht. Wenn es früher Sinologen in diesem umfassenden Sinne gegeben haben mag, wie es, noch früher, Universalgelehrte gab, dank dem Umstand, daß sich die Wissenschaftsgebiete noch nicht so ausgedehnt und das Wissenschaftsmaterial noch nicht so angehäuft hatte, so sind sie heute nur noch theoretisch möglich. Praktisch scheiden sich heute die Sinologen in Sino-Linguisten, Sino-Historiker, Sino-Philosophen usw., wobei einzelne allerdings hie und da zwei oder mehr Fächer verbinden. Nur eine Voraussetzung gilt für alle wissenschaftlichen Sinologen: die Vertrautheit mit der chinesischen Sprache bzw. Schrift, welche die Grundlage und das unerläßliche Werkzeug aller Sinologie bildet. Andererseits ist z. B. der sinologische Linguist oder Historiker Linguist oder Historiker überhaupt und leistet als Sinolog seinen Beitrag zur allgemeinen Sprachwissenschaft oder zur allgemeinen Geschichte.

Daraus ergibt sich auch schon grundsätzlich die Antwort auf die Frage nach der Stellung, der Bedeutung, der Aufgabe der China-

kunde unter den Wissenschaften, in der Wissenschaft schlechthin, die wir nun an den Leistungen und Bestrebungen etlicher namhafter heutiger Sinologen auf ihren verschiedenen Gebieten und an einem Umblick in den wesentlichsten übrigen Gebieten, mit einigen Hinweisen darauf, was von der Chinakunde zukünftig noch zu erwarten ist, veranschaulichen und näher bestimmen wollen.

*

Erweisen wir hier zuerst der einzigen Ausnahme zu der eben aufgestellten Regel die gebührende Ehre: *Paul Pelliot*, dem allgemeinst anerkannten lebenden Sinologen Frankreichs, ja der ganzen Erde, dem auch heute noch der Titel eines Universalsinologen, sogar beinahe eines Universalorientalisten zukommt. Pelliot hat nur wenige bahnbrechende oder darstellende größere Werke geschrieben, dafür aber schreibt er, namentlich in seiner Zeitschrift „*T'oung Pao*“, seine immer zuständigen und meistens entscheidenden Kritiken und Kommentare über alle denkbaren chinakundlichen Gegenstände, wozu kein anderer imstande ist, als *arbiter universalis supremusque*, wobei er überdies eine ungewöhnliche Verbindung verkörpert zwischen der Sinologie und einer ganzen Reihe anderer orientalistischer Fächer: das ist die einzigartige Sendung dieses einzigartigen Gelehrten unter den heutigen Sinologen.

In der sinologischen Sprachwissenschaft steht *Bernhard Karlgren* an erster Stelle. Ihm verdanken wir heute eine Lautgeschichte der chinesischen Sprache, was bei der chinesischen Sinnbilderschrift die Überwindung viel größerer Schwierigkeiten und die Anwendung ganz anderer Forschungsmethoden bedeutet, als sie die Sprachgeschichtsforschung sonst gewohnt ist. Seit etwa dreißig Jahren erforscht Karlgren systematisch einerseits zahlreiche Mundarten des lebenden Chinas, andererseits chinesische Aussprache- und Reimlexika, die auf unser 6. Jahrhundert zurückgehen, chinesische Wiedergaben fremder Namen und Ausdrücke, worunter die indisch-buddhistischen die größte Rolle spielen und die zur Hauptsache um dieselbe Zeit herum von China übernommen wurden, sowie japanische, koreanische und annamitische

Entlehnungen chinesischer Wörter in diesem selben Zeitraum, und durch wohlervogene Vergleichung all des reichen, mannigfaltigen Materials ist er zur Rekonstruktion des chinesischen Sprachstands jener in der Geschichte Ostasiens so kraftvoll bewegten Zeit und zu anderen sprachgeschichtlich sehr bedeutenden Ergebnissen gelangt. Außerdem ist Karlgren den Zusammenhängen des Chinesischen mit dem Siamesischen und dem Tibetischen nachgegangen und hat aus bestimmten syntaktischen Erscheinungen in den ältesten chinesischen Texten geschlossen, daß das Chinesische ursprünglich eine flektierende Sprache gewesen sei und sich also nachher, im 2. und 1. vorchristlichen Jahrtausend, zu einer flexionslosen Sprache entwickelt habe, ein Ergebnis, das aller bisherigen Überzeugung widerspricht und deshalb noch umstritten wird – aber nichtsdestoweniger, zum mindesten als Hypothese, mit seinen anderen Ergebnissen sowie seinen neuen Methoden von der allgemeinen Sprachwissenschaft, der Sprachphilosophie und der Sprachpsychologie nicht unbeachtet bleiben darf.

Das Werk *Otto Frankes*, des größten eigentlichen Historikers unter den heutigen Sinologen, zeugt zugleich von der Bedeutung der sinologischen Geschichtswissenschaft und von den Kämpfen, welche die Sinologie für ihre Anerkennung unter den Wissenschaften und an den Universitäten, namentlich auf deutschem Boden auszutragen hatte. Diesem Ziel im besondern galt seine Schrift von 1911 „Die sinologischen Studien in Deutschland“, aber nebenbei brach der unermüdlige Kämpfer auch in manchen anderen Schriften eine Lanze für die Anerkennung seines Faches.

So noch im Vorwort des 1930 veröffentlichten ersten Bandes seiner „Geschichte des chinesischen Reiches“, der bisher ausführlichsten Darstellung der chinesischen Geschichte von den Anfängen bis zum 10. Jahrhundert nach Christus in einer abendländischen Sprache, der ersten, die alle noch vorhandenen und erreichbaren auf diesen Zeitraum bezüglichen chinesischen Quellen verwertet hat. In diesem Vorwort schildert Franke das Schicksal der chinesischen Geschichte in der abendländischen

Weltgeschichte. Nachdem Hegel in seiner „Philosophie der Weltgeschichte“ zu beweisen gesucht hatte, daß China „eigentlich keine Geschichte“ habe – eben nach dem Maßstab einer aus der europäischen Geschichte gewonnenen Geschichtsauffassung –, stellte sich auch Ranke auf einen ähnlichen Standpunkt. Für beide, schreibt Franke, „sind die Völker Ostasiens unverrückbare, innerlich starre Massen, »Völker des ewigen Stillstandes«, die außerhalb des Lebensstromes der Weltgeschichte bleiben . . . Rankes leitender Gedanke von der Geschlossenheit des westlichen Kulturkreises als dem Gegenstande der Weltgeschichte ist für die späteren Historiker bestimmend geblieben“. Erst Ed. Meyer durchbricht die Schranken des Ranke'schen Begriffs der Weltgeschichte, wenn er auch noch an anderen Ranke'schen Vorstellungen von den Kulturkreisen festhält, und erklärt in seiner „Geschichte des Altertums“, es gebe erst seit wenigen Jahrzehnten „tatsächlich eine Weltgeschichte, das ist eine allgemeine, die Menschen des ganzen Erdballes zu einer Einheit zusammenfassende Geschichte.“ Seither ist der chinesischen Geschichte der Platz in der Weltgeschichte gesichert, und selbst die noch häufigen scheelen Blicke werden sie kaum wieder hinausbringen. Franke zeigt nun, daß die frühere Chinakunde selbst schuld war an diesem Schicksal der chinesischen Geschichte in Europa. Die früheren Sinologen, ihnen voran der Jesuitenmissionar de Mailla im 18. Jahrhundert, hatten eine entwicklungslose, einförmige und eintönige Geschichte Chinas vermittelt, wie sie das Konfuzianertum auffaßte und selbst dargestellt hatte. Die neueren, sinologisch und historisch wissenschaftlichen Gesamtdarstellungen der chinesischen Geschichte sind andererseits nur Abrisse. So blieb es Franke vorbehalten, in seiner ausführlichen, weiter ausgreifenden und tiefer dringenden chinesischen Geschichte wirklich nachzuweisen, daß die „Hegel-Ranke'schen Vorstellungen von der Geschichtslosigkeit und dem ewigen Stillstande Chinas“ sowie die von der völligen „Getrenntheit des ostasiatischen Kulturkreises von dem westlichen bis an die Schwelle der Neuzeit“ ganz unhaltbar sind, daß im Gegenteil die politische und noch mehr

die kulturelle Macht Chinas schon im Altertum, vom Süden, Osten und Norden ganz abgesehen, „bis an die Ostgrenze von Hinterindien, durch Inner-Asien hindurch bis in die Länder der iranisch-hellenistischen Kultur“ ausgestrahlt und daß diese fernen, fremden Länder wiederum zur Entwicklung, Umgestaltung und Mannigfaltigkeit der chinesischen Kultur beigetragen haben. So hat Franke die Chinageschichtswissenschaft endgültig mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft verbunden, sie nicht wieder lösbar in diese eingliedert.

Otto Franke sieht als beherrschenden Beweggrund in der chinesischen Geschichte – und hierin bekennt er sich zur Hegel'schen Geschichtsauffassung – die Staatsidee, deren stufenweise Verwirklichung, mit ihren Abwegen, Rückfällen, Kämpfen, es ihm darzustellen gilt. Dabei hat er ganz wissentlich die Rolle des Volkskundlichen, Religiösen, Dichterischen, Künstlerischen und Wirtschaftlichen im geschichtlichen Erscheinen und Geschehen vernachlässigt. Von solchen Gegebenheiten geht nun gerade ein anderer sinologischer Historiker, mehr Kulturhistoriker, ja Soziologe aus: *Marcel Granet*, ein Schüler Durkheims, der übrigens nicht als Sinolog Soziologe geworden ist, sondern sich als Soziologe auf das sinologische Arbeitsfeld begeben hat.

Die Soziologie in der Chinakunde, wie die Soziologie im weiteren Sinne überhaupt, befaßt sich weniger mit einem abgegrenzten Wissensgebiet, als daß sie alles menschlich-gesellschaftliche Dasein, Denken und Handeln aus bestimmten Gesichtswinkeln betrachtet, nach bestimmten Normen beurteilt. Trotz der etwas einseitig positivistischen Betrachtungsweise der Durkheim'schen Soziologie hat sich die Anwendung ihrer Methoden in der Chinakunde, namentlich durch einen so sicheren und findigen Forschergeist wie Granet, als äußerst fruchtbar erwiesen. Nach einer Reihe analytischer Untersuchungen, die, wenn auch in manchen Hinsichten und Einzelheiten anfechtbar, bisher höchstens geahnte soziologische Verhältnisse im chinesischen Altertum aufgedeckt haben, hat er 1929 unter dem Titel „La civilisation chinoise“ eine zusammenfassende Darstellung des chinesischen Altertums bis zum

Ende der Han-Dynastie, rund 200 n. Chr., herausgegeben, der er 1934 als Ergänzung, in einem besonderen Band, „La pensée chinoise“ folgen ließ. Im Gegensatz zu O. Franke sieht Granet nicht in der Staatsidee, sondern im Gefühl der starken Kulturgemeinschaft, zu der sich das Chinesentum in seiner Frühzeit allmählich entwickelt hat, die Hauptkraft seines späteren Daseins, den Hauptbeweggrund seiner späteren Geschichte. Wie alle kritischen Sinologen erwartet er von den alten Überlieferungen, vom klassischen und klassizistischen Schrifttum, nicht Auskunft über geschichtliche Tatsachen; aber er sucht und findet darin, sehr oft nur zwischen den Zeilen, zwischen den Zeichen, die Vorstellungen, Anschauungen, Haltungen, die die chinesische Lebens- und Kulturgemeinschaft des Altertums bestimmen. An seinem ungeheuer reichen Material will Granet zeigen, was diese Kulturgemeinschaft im politischen Leben, in den Sitten, im Denken und in deren Geschichte Wesenseigenes hat und was sie andererseits an allgemein-menschlicher Erfahrung in sich birgt. Und die Einleitung seiner „Civilisation chinoise“ beschließt Granet mit dem Wunsch, daß seine Ergebnisse, die er keineswegs als endgültig betrachtet, davon überzeugen möchten, wie notwendig eine gründliche Erforschung der chinesischen Dinge sei. Eine solche „würde gestatten, die Denkordnungen und Urteile, an die wir am stärksten gebunden sind, mit den Auffassungen und Erfahrungen eines sehr großen Volkes zu vergleichen.“

Als Soziologe ist Granet auch Philosoph und Psychologe, und so geht er in seiner „Pensée chinoise“ an das chinesische Denken, die chinesische Welt- und Lebensanschauung, die chinesische Philosophie heran. Diese ist in Einzeldarstellungen, vor allem in Übersetzungen der Schriften einzelner Denker schon seit längerer Zeit, teilweise bereits - worauf ich in meiner Einleitung hingewiesen habe - seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert in Europa bekannt geworden. Aber erst in den Jahren 1926/27 sind einigermaßen umfassende Darstellungen der Geschichte der chinesischen Philosophie erschienen, und zwar gleichzeitig drei, in deutscher Sprache: von E. V. Zenker, H. Hackmann und A. Forke.

Alfred Forke, der zünftigste Sinologe unter den dreien, dessen größt-angelegtes Werk erst letztes Jahr mit einem dritten Band abschloß, stellt in seinem Vorwort an die allgemeine Geschichte der Philosophie ähnliche Forderungen, wie sie O. Franke für die chinesische Geschichte an die allgemeine Geschichtswissenschaft stellt. Weil das chinesische Denken andersartig ist, sich oft mit unseren festgelegten philosophischen Begriffen nicht fassen läßt, sozusagen keine „geschlossenen Denksysteme“ besitzt, haben es unsere Philosophen – von den für die „praktische chinesische Weltweisheit“ begeisterten Aufklärern abgesehen – im bezeichnenden Überlegenheitsdünkel des neuzeitlichen Abendlandes für „primitiv“ erklärt und weiter nicht berücksichtigt. Dagegen ist geltend zu machen, daß Gedanken, Anschauungen, Lehren, die von den größten Geistern eines großen Kulturvolkes stammen und dieses bis in die neueste Zeit hinein getragen und bewegt haben, nicht „primitiv“ sein können und unbedingt in die allgemeine Geschichte der Philosophie aufgenommen werden müssen, wenn diese nicht nur eine Geschichte der europäischen Philosophie sein will. Auch ein Umstand wie der, daß das berühmte „Taoteking“ des Laotse seit der Jahrhundertwende in mindestens zwei Dutzend deutschen und fast ebenso vielen französischen und englischen Übersetzungen und „Nachschöpfungen“ auf dem Büchermarkt erschienen ist und entsprechend viel gelesen wurde, müßte die Wissenschaft verpflichten, sich mit einem solchen Geisteswerk ernsthafter zu befassen. Andererseits zeigt gerade Forke, daß die chinesische Philosophie viel reicher, viel mannigfaltiger ist, als bisher im allgemeinen angenommen wurde.

Es ist für das chinesische Denken besonders bezeichnend, daß wir es größtenteils sowohl unter dem philosophischen als auch unter dem psychologischen Aspekt betrachten können. Äußerst fruchtbar und anregend erforscht es unter beiden Aspekten, wie ich schon angedeutet habe, der Soziologe M. Granet. Wie wertvolle Erkenntnisse die heutige Psychologie im chinesischen, im ostasiatischen Denken finden kann, betont auch ein Nicht-Sinolog, der bahnbrechende Zürcher Psycho-

analytiker C. G. Jung. In seinen „Psychologischen Typen“ führt er aus, daß China, wie Indien, seit Jahrtausenden die Spaltungen in der menschlichen Psyche erkannt und eine psychologische Heilslehre aufgestellt hat, „welche den Erlösungsweg in den Bereich menschlicher Absicht rückt“: das Tao des Laotse und der Taoisten, das wir philosophisch als metaphysische Substanz auffassen, ist psychologisch ein Symbol dieses Erlösungswegs, der Aufhebung jener psychischen Spaltungen. In der Art des chinesischen Denkens, die sich im uralten „J-King“, „Buch der Wandlungen“, besonders deutlich darstellt, aber auch weiterhin in China grundlegend geblieben ist, findet C. G. Jung später das Erklärungsprinzip gewisser unbewußter psychischer Vorgänge – bei Europäern. Ein wie dankbares Arbeitsfeld das chinesische Denken, das philosophische, religiöse, kollektiv-volkstümliche Denken ganz allgemein für unsere Psychologie sein kann, beweist wiederum C. G. Jungs Kommentar zu R. Wilhelms Übersetzung „Das Geheimnis der goldenen Blüte,“ ein Werk, das 1929 in vorbildlicher Zusammenarbeit des Psychologen mit dem Sinologen entstanden ist.

Dasselbe komplexe chinesische Denken bildet den Gegenstand der Religionswissenschaft. Wie für die Psychologie und die Philosophie handelt es sich heute für die Religionswissenschaft vielmehr um einen Aspekt als um ein klar zu begrenzendes, abgeschlossenes Fachgebiet. Und wie sich die Psychologie und die Philosophie in ihren Betrachtungsweisen gegenseitig ergänzen, ergänzen sie auch die Religionswissenschaft in ihrer Betrachtungsweise. Dazu sind heute auch in diesem Fach zuständige Sinologen mit an der Arbeit: von manchen verdienstvollen, aber ihrem Beruf gemäß voreingenommenen Missionaren wie L. Wieger und H. Doré abgesehen, war z. B. R. Wilhelm ursprünglich Theologe, ebenso H. Hackmann, der sich als erster Forscher des klösterlichen und des Laienbuddhismus in China näher annahm. Diese Arbeit setzt jetzt namentlich E. Rousselle fort, bei seiner vielseitigen wissenschaftlichen Ausbildung vor allem ein sinologischer Buddholog, während P. Demiéville, ein Schweizer von Geburt, zugleich als Sinolog und

Japanolog an einer monumentalen buddhistischen Enzyklopädie nach den chinesischen und den japanischen Quellen arbeitet und H. Maspero, der sich zuerst als sinologischer Historiker und Philolog einen Namen gemacht, heute besonders in der Erforschung des religiösen Taoismus tätig ist. Dank der Erschließung zahlloser, bisher unbekannter oder unbeachteter Texte, die noch lange nicht beendet ist, dank dem fruchtbaren Zusammenwirken so verschiedener Geister und Betrachtungsweisen können wir heute, bei dieser Beteiligung der Sinologie, geradezu von einer Erneuerung der Religionswissenschaft sprechen.

Das religiöse Denken und Fühlen drückt sich nicht nur in Wort und Schrift aus, sondern auch in mannigfaltigen Bildwerken, Bauten, Geräten und Bräuchen. Solches Anschauungsmaterial, das die Forschung von Tag zu Tag mehr anhäuft und das z. B. der Pater H. Doré in seiner weitangelegten Sammlung „Recherches sur les superstitions en Chine“ – ein bezeichnender Titel! – reichlich wiedergibt und verarbeitet, kommt gleichermaßen der Religionswissenschaft und der Völkerkunde, der Ethnographie, deren Fachgebiete sich hier durchdringen, zustatten. Wenn ich auch keinen bedeutenden, eigentlichen sinologischen Ethnographen nennen kann, so ist doch bezeichnend, daß in den letzten zwei Jahrzehnten, namentlich in Deutschland, den Sinologiestudenten das gleichzeitige Studium der Völkerkunde empfohlen wurde – vergleichende Wissenschaft. Und wenn die Sinologie heute der Völkerkunde auch neues Blut und neuen Geist zuführt, so verdankt dies die Völkerkunde vor allem – wir sehen es an der Religionswissenschaft – den andern sinologischen Fächern, mit denen sie eine „offene Grenze“ gemeinsam hat.

Besonders verpflichtet ist die Völkerkunde der sinologischen Kunstwissenschaft. Die wahre, große chinesische Kunst – zusammen mit der japanischen – begann erst spät, um die Jahrhundertwende, in Europa richtig beachtet zu werden, wurde dann aber sehr rasch zum Gegenstand der Forschung und eines Faches, das heute in der Sinologie mit in der vordersten Reihe steht. In der vielseitigen, hochentwickelten

religiösen Kunst begegnet dieses Fach sowohl der Religionswissenschaft als auch der Völkerkunde. Diese wird aber von der Kunstwissenschaft noch mehr auf dem Gebiet der Gerätekunst angeregt und bereichert: seit dem Ende des 16. Jahrhunderts sammelte und bewunderte Europa Erzeugnisse des chinesischen Kunstgewerbes, doch erst unser Jahrhundert brachte ihm in größerer Fülle Stücke höchster Leistungen aller Zeiten und Gattungen – und die Erkenntnis, daß es sich hier nicht nur um Kunstgewerbe, sondern um Kunst handelt, um eine ganz einzigartige Kunst, verbunden mit einer ebenso einzigartigen Fertigkeit, was zum Teil in noch höherem Grade für das nahverwandte Japan gilt. Solches ostasiatisches Kunstgerät bildet heute den Stolz unserer völkerkundlichen Sammlungen, ja mancher Kunstsammlungen, wo es würdig neben den großen Schöpfungen der Malerei, der Graphik und der Plastik steht. Hier besitzt die sinologische Kunstwissenschaft ihrerseits ein unschätzbares Anschauungsmaterial, das sie überdies ihren zahlreichen Vertretern – und den noch viel zahlreicheren Verehrern dieser Kunst – in einer ansehnlichen Reihe vorzüglicher Reproduktionswerke zugänglicher gemacht hat. Trotzdem bleibt hier noch viel zu erforschen – sicher auch zu entdecken – und zu bearbeiten, wohl besonders auf dem Gebiet der chinesischen Ästhetik, was philologisch und kunstwissenschaftlich bestgeschulte Sinologen erfordert, und der Wissenschaft von dieser so andersartigen großen Kunst gilt es schließlich auch noch den ihr gebührenden Platz in der allgemeinen Kunstwissenschaft einzuräumen.

Die Funde früh- und vorgeschichtlicher Kunstgegenstände, namentlich jener Bronzegefäße, denen die übrige Welt des Altertums nicht ihresgleichen gegenüberzustellen hat, verbinden die sinologische Kunstwissenschaft mit der Archäologie. Den Ausgrabungen, welche die ebenfalls noch junge sinologische Archäologie in den letzten paar Jahrzehnten vornahm, und im besondern den Ausgrabungen von 1935 verdanken wir geradezu epochemachende Ergebnisse für die Früh- und Vorgeschichte der chinesischen Kunst, Kultur und Gesellschaft, Er-

gebnisse, die wiederum gleichzeitig die allgemeine Archäologie und Prähistorie, Kultur- und Menschheitsgeschichte angehen. Die sinologische Archäologie wird aber noch viele Schätze – und Schleier – zu heben haben.

Merkwürdigerweise ist auch die sinologische Literaturwissenschaft mehr ein Fach der Zukunft als der Gegenwart. Merkwürdigerweise: die chinesische Dichtung, im engeren und im weiteren Sinn, ist in einzelnen Übersetzungen schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bei uns bekannt geworden. Und Goethe räumte der chinesischen Dichtung, als er im Alter ein paar weitere Übersetzungen von Romanen, Novellen und Dramen zu sehen bekam, einen Platz in der Weltliteratur ein, die er – ein Vorkämpfer der vergleichenden und allgemeinen Literaturgeschichte – damals so eifrig als ein „Gemeingut der Menschheit“ verfocht. Heute besitzt das Abendland viel mehr und bessere Übersetzungen chinesischer Dichtwerke aller Gattungen, worunter die in China am höchsten geschätzten Dichtwerke fast lückenlos vertreten sind, sowie mehrere literaturgeschichtliche Darstellungen. Aber es fehlen noch nennenswerte, wissenschaftlich – und geistig – berufene Forscher und Vermittler, wahre sinologische Literaturwissenschaftler, die sich der auch auf diesem Gebiet noch zahllosen ungehobenen Schätze annehmen, auch hier die wesenbestimmende Ästhetik ergründen – wie zu der Kunst-Ästhetik sind zu der Ästhetik der Dichtung eine Fülle von Abhandlungen, Betrachtungen und Bemerkungen in der chinesischen Literatur selbst zu finden – und schließlich ihre Früchte der vergleichenden und allgemeinen Literaturwissenschaft darbringen.

Ähnlich wie mit der Dichtung verhält es sich mit dem Theater und der Musik Chinas: obwohl Europa auch schon im 18. Jahrhundert Kunde von diesen Künsten bekam, bleibt deren gründliche und umfassende wissenschaftliche Erforschung und Darstellung ebenfalls der Zukunft vorbehalten. Der abendländische Überlegenheitsdünkel hatte diese chinesischen Kulturäußerungen bisher gleichsam geächtet, sie in ihrer besonders befremdenden Andersartigkeit einfach als „primitiv“

abgetan. Das hängt wiederum zusammen mit der Ungewohntheit und der Schwierigkeit der Dokumentierung: die literarisch oft wertlosen Theatertexte und die dürftigen Notenaufzeichnungen bilden nur Stützen einer ungeschriebenen lebendigen Tradition, worin die Kunst dieser Künste zu suchen ist. So können wir diese nur in der musikalischen und theatralischen Ausführung durch den Musikanten, das Orchester, den Sänger und Schauspieler erfassen, in der flüchtigen Erscheinung, die wir heute auf Schallplatten, Photographien, Filmen und, noch besser, Tonfilmen festhalten, aber doch nur im eigenen lebendigen Erlebnis wirklich würdigen lernen können. Ansätze zu solcher wissenschaftlicher Bearbeitung dieser Gebiete sind heute vorhanden – es verdient lobender Erwähnung, daß A. Lavignac schon 1913 in seiner „Encyclopédie de la musique“ der Darstellung der klassischen Musik Chinas von M. Courant einen so beträchtlichen Raum zugestanden hat –, aber die Hauptarbeit bleibt noch zu leisten. Und wie sich die allgemeine Musikwissenschaft freuen sollte, daß ihr ein sinologischer Zweig die Kenntnis einer in uralter Tradition wurzelnden, aber noch lebenden pentatonischen Musik schenkt, so sollte sich die junge Theaterwissenschaft über die Vermittlung eines noch lebenden Theaters freuen, dessen wesentlicher Wert in einer musikalisch bedingten, hochstilisierten Schauspielkunst liegt.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf zwei wissenschaftliche Gebiete, mit denen sich bei uns ganze Fakultäten befassen und die von einer angegliederten sinologischen Forschung auch wertvolle Ergänzung und Bereicherung erwarten dürften. Da ist einmal die Rechtswissenschaft. Mit dem chinesischen Recht hat sich bisher nur der Pariser Rechts-Professor und juristische Berater der chinesischen Regierung *Jean Escarra* zugleich als Sinolog gründlich und umfassend beschäftigt. In seiner ausführlichen Darstellung von 1936 „Le droit chinois“ zeigt er, wie kennenswert die Rechtseinrichtungen und noch mehr die Rechtsauffassungen Chinas für unsere Rechtswissenschaft sind – wäre es auch nur rechtsgeschichtlich –, und bescheiden sein Werk als

elementar und unwissenschaftlich bezeichnend, drückt er den Wunsch aus, daß es wenigstens zur Schaffung einer „wirklichen juristischen Sinologie“ anregen möchte.

Unsere Medizin befaßte sich früher, im 17. und 18. Jahrhundert, mit der Pulslehre und, namentlich in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts, mit der Akupunktur der Chinesen. In der neueren Zeit aber hat sie sich, dank und mit der Technik, der Chemie und anderen verwandten Wissenschaften, so gewaltig entwickelt, daß sie über eine Heilkunde wie die der Chinesen nur noch verächtlich lächelt. Sicher zu Unrecht. Es gibt noch genug Krankheiten, sogar alte Krankheiten, denen gegenüber unsere praktische Medizin oft ratlos ist – könnte sie da nicht vielleicht bei der großenteils aus natürlicher, weiser Beobachtung und Erfahrung gewachsenen chinesischen Heilkunde Rat finden? Manche abendländische Ärzte in China haben das wieder eingesehen: als bestes Mittel gegen die Dysenterie verordnen sie ein chinesisches Mittel. Solche einzelnen Beispiele bedeuten aber für die Wissenschaft grundsätzlich schon die Forderung einer sinologischen Medizinforschung.

Es wären noch andere Fächer und Unterfächer zu erwähnen, die in der Sinologie vertreten sind oder sein sollten, doch möge diese Umschau hier genügen.

Ein Wort noch von der Sinologie der Chinesen selbst. Die chinesischen Gelehrten erforschten, sammelten und bearbeiteten schon lange nach gewissen philologischen und historiographischen Methoden ihr ungeheures Erbgut und häuften so Kommentare und Abhandlungen, Sammelwerke und Enzyklopädien aufeinander. Ihre Methoden, von traditionellen, namentlich konfuzianistischen Gesichtspunkten bedingt, deckten sich selbstverständlich nicht mit denen unserer Wissenschaft. Seit der Jahrhundertwende begeben sich aber immer mehr chinesische Gelehrte - wie japanische, die in ähnlicher Weise schon lange Sinologie getrieben haben - bei der abendländischen Wissenschaft in die Schule, und heute besitzen die meisten sinologischen Fächer mehr oder weniger

hervortretende chinesische Mitarbeiter, die oft die Vorzüge ihrer traditionellen Gelehrsamkeit mit der neuerworbenen abendländischen Wissenschaftlichkeit glücklich verbinden. Und wie das China-Institut in Frankfurt und ähnliche Institute in anderen europäischen und amerikanischen Städten, sind in China Institute entstanden, wo Chinesen und Abendländer auf sinologischem Gebiet das Ideal Leibnizens in gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit zu verwirklichen trachten.

*

Fassen wir die Ergebnisse dieser Ausführungen und Ausblicke zusammen. Chinakunde, Sinologie, ist ein Sammelbegriff, der heute sozusagen nur noch theoretisch eine selbständige, in sich geschlossene Wissenschaft bezeichnet. Die notwendige Spezialisierung macht es heute einem wissenschaftlichen Sinologen praktisch unmöglich, ein „Gesamt-sinolog“ zu sein. Seine Spezialisierung verbindet ihn aber ebenso sehr oder noch mehr mit anderen Wissenschaftsfächern, denen er als Sinolog dient.

So oder so gliedert sich die Chinakunde in die heutige Universitas ein, die Universitas als die höchste Bildungsstätte für die Gesamtheit der Wissenschaften und die Universitas als die umfassende Gesamtwissenschaft selbst; denn wie sich unser Weltbewußtsein erweitert hat, hat sich auch die von diesem bedingte Universitas erweitert.

Die wahre Universitas aber ist nicht nur ein Sammelort und ein Sammelbegriff, sondern sie ist auch eine umfassende Synthese, gleichsam ein großes organisches Gebilde, strebt wenigstens unablässig danach, ein solches zu sein. Die einzelnen Fächer und Unterfächer der Universitas verhalten sich in diesem synthetisch-organischen Gebilde zueinander wie die Organe und Orgänchen, die Glieder und Gliederchen eines Lebewesens, die kreuz und quer miteinander verbunden, voneinander abhängig sind und sich gegenseitig die Stoffe, Kräfte und Werkzeuge, die sie erarbeitet haben, zum Gebrauch und zu weiterer Verarbeitung zuführen und so, von vielen kleinen zu der einen großen

Synthese fortschreitend, zusammen das Ganze, das Lebewesen selbst bilden, an ihm aber auch teilhaben und es mitvertreten.

Eine solche Universitas ist nicht ein Selbstzweck: sie dient dem Leben. Sie dient dem Leben als Ganzes und in ihren einzelnen Gliedern, den Wissenschaftsfächern. Von diesem Standpunkt aus gewinnt die Chinakunde heute sogar besondere Bedeutung. Unsere Zeit bringt uns den Fernen Osten immer näher. Deshalb müssen wir ihn kennen, ihn verstehen. Schon aus wirtschaftlichen und politischen Gründen. Das heißt nicht, daß die wirtschaftlichen und politischen Anforderungen des Lebens die Wissenschaft bestimmen sollen, wie sie es oft genug getan haben und noch tun, daß aber auch ein praktisches Kennen und Verstehen nur die wahre Wissenschaft spenden kann.

Das Leben, dem die wahre Wissenschaft dient, ist ein weiteres und höheres und beständigeres Leben, das sich über die Schranken seines jetzigen und hiesigen Wirkens erhebt und sich selbst in seiner Erscheinung aller Räume und Zeiten spiegelt: es ist der Geist, der, selbst Leben, nicht im Gegensatz steht zum Leben, aber das Leben lenkt und gestaltet, der Geist, der die Kultur und die Wissenschaft erzeugt hat und dessen tüchtigste Dienerin die Wissenschaft mitsamt der Chinakunde ist.

Bibliographische Hinweise.

Hier führe ich nur Werke auf, die mir als Quellen zu dieser Darstellung gedient haben, ferner solche, deren Verfasser ich erwähnt habe, ohne sie selbst zu nennen, und schließlich einige, die die wesentliche Bibliographie zu hier allgemeiner behandelten Gebieten enthalten.

Einleitung: *E. H. v. Tscharnier*, China in der deutschen Dichtung, bis zur Klassik, München 1939.

R. F. Merkel, Leibniz und die Chinamission, Leipzig 1920.

Otto Franke, Die sinologischen Studien in Deutschland, Anhang zu „Ostasiatische Neubildungen,“ Hamburg 1911.

Mitteilungen des China-Instituts zu Frankfurt a. M., I, 1 Anhang zu „Chinesische Blätter für Wissenschaft und Kunst,“ I, Heft 2, Darmstadt 1926.

Sprachforschung: *B. Karlgren*, *Philology and Ancient China*, Oslo 1926.

- *Le Proto-chinois, langue flexionnelle*, in „*Journal Asiatique*” 1920, S. 205 ff. (Paris).

Religionswissenschaft: *L. Wieger*, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*, Hien-hien 1917, 3. Auflage 1927.

- *Taoïsme*, 2 Bände, Hokienfu 1911/13.
- *Buddhisme chinois*, 2 Bände, Hokienfu 1910/13.

H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, 18 Bde., Shanghai 1911–1938.

H. Hadkmann, *Chinesische Philosophie*, München 1927 (darin Bibliographie seiner eigenen Forschungen).

E. Rousselle, *Buddhistische Studien*, seit 1931 in „*Sinica*,” Zeitschrift des China-Instituts in Frankfurt a. M.

P. Demiéville u. a., *Hôbôgirin, Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Tokio, seit 1929.

H. Maspero, *La Chine antique*, Paris 1927.

- *Les procédés de „nourrir le principe vital” dans la religion taoïste ancienne*, in „*Journal Asiatique*” 1937, S. 177 ff. und 353 ff., (Paris).

Kunstwissenschaft: *R. Fry, L. Binyon* u. a., *Chinese Art, An Introductory Handbook*, London 1935 (deutsch: *Chinesische Kunst*, München 1936).

Martin Federssen, *Chinesisches Kunstgewerbe*, Berlin 1939.

Archäologie: *H. G. Creel*, *The Birth of China*, London 1936.

Literaturgeschichte: *R. Wilhelm*, *Die chinesische Literatur*, (Handbuch der Literaturwissenschaft, herausgegeben von O. Walzel) Wildpark-Potsdam 1930.

Theaterwissenschaft: *L. C. Arlington*, *The Chinese Drama*, Shanghai 1930.

E. H. v. Tschärner, *Chinesische Schauspielkunst*, in „*Sinica*” VII, Frankfurt a. M. 1932.

Musikwissenschaft: *J. H. Levis*, *Foundations of Chinese Musical Art*, Peking 1936.

H. Trefzger, *Chinesische Musik*, in der demnächst erscheinenden Lieferung 4 der 12. Auflage von „*Hugo Riemanns Musiklexikon*”, B. Schotts Söhne, Mainz.

Medizin: vgl. *H. Cordier*, *Bibliotheca Sinica, Dictionnaire bibliographique . . .*, 2. Aufl., Bd 2, Sp. 1462 ff., Paris 1905/06.