Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 70 (2016)

Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

Corff, Oliver et al. (eds.) (2013): *Auf kaiserlichen Befehl erstelltes Wörterbuch des Manjurischen in fünf Sprachen. „Fünfsprachenspiegel". Systematisch angeordneter Wortschatz auf Manjurisch, Tibetisch, Mongolisch, Turki und Chinesisch. Vollständige romanisierte und revidierte Ausgabe mit textkritischen Anmerkungen, deutschen Erläuterungen und Indizes.* Wiesbaden: Harrassowitz. 2 vols. liv, xii, 1110 pp., ISBN 978-3-447-06970-0

Reviewed by **Sven Osterkamp**, Sektion Sprache und Literatur Japans, Fakultät für Ostasienwissenschaften, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstr. 134, 2.10, Bochum 44801, Germany, E-mail: sven.osterkamp@ruhr-uni-bochum.de

DOI 10.1515/asia-2016-0049

If asked for the closest East Asian equivalent to the series of polyglot dictionaries based on Ambrogio Calepino's initial *Dictionarivm* of 1502, what comes to one's mind first will undoubtedly be the original underlying the edition under review here: the late eighteenth century pentaglot (Manchu–Tibetan–Mongolian–Turki–Chinese) dictionary *Yuzhi wuti Qingwenjian* 御製五體清文鑑, the culmination of the well-known series of *Manju gisun-i buleku bithe*, or "mirrors of the Manchu language", that started with a monolingual edition in 1708.[1] Admittedly, the comparison is somewhat weak – after all the pentaglot was never printed, unlike the mirror's mono- to tetraglot incarnations; in terms of different editions, even the series of mirrors in its entirety pales before the more than two hundred editions of Calepino's *Dictionarivm*; the maximum number of a

Article Note: The author would like to thank Gordian Schreiber (Bochum) and Mårten Söderblom Saarela (Berlin) for their helpful comments on an earlier draft of this review article and its introduction respectively.

1 The chief editions are as follows (giving only their Chinese titles, wherever one is indicated in the works themselves, otherwise resorting to their Manchu titles): 1708 (*Han-i araha Manju gisun-i buleku bithe*: Manchu only, 12,110 entries), 1717 (same title: Manchu–Mongolian, 12,110 entries), 1743 (*Han-i araha Manju Monggo gisun-i buleku bithe*: Manchu–Mongolian, but using the Manchu script for the latter, 12,110 entries), 1772 (*Yuzhi zengding Qingwenjian* 御製增訂清文鑑: Manchu–Chinese, 18,654 entries), 1780 (*Yuzhi Manzhu Menggu Hanzi sanhe qieyin Qingwenjian* 御製滿珠蒙古漢字三合切音清文鑑: Manchu–Mongolian–Chinese, 13,835 entries), late eighteenth century (*Yuzhi siti Qingwenjian* 御製四體清文鑑: Manchu–Tibetan–Mongolian–Chinese, 18,667 entries; also under the title *Siti hebi wenjian* 四體合壁文鑑, here arranged in Manchu–Mongolian–Tibetan–Chinese order), ditto (Manchu–Tibetan–Mongolian–Turki–Chinese, 18,671 entries). The numbers are taken from Kuribayashi Hitoshi 栗林均 (2008a): "Tagengo bunrui jiten *Gyosei gotai Shinbunkan*-no riyō-ni kansuru oboegaki" 多言語分類辞典『御製五体清文鑑』の利用に関する覚書 (Notes concerning the utilization of the polyglot classified dictionary *Yuzhi wuti Qingwenjian*). *Hokutō Ajia kenkyū* 北東アジア研究, extra number 1: 7–25, especially p. 8. There is also a privately printed Manchu–Chinese edition dating from 1735, entitled *Yinhan Qingwenjian* 音漢清文鑑.

"mere" five languages is less than half of the eleven languages found in the noted *Dictionarivm vndecim lingvarvm* (Basel 1590); the mirrors all follow a topical rather than pronunciation- or spelling-based arrangement; there is nothing here to correspond to the grammatical informaton provided for Latin, etc. Unlike some of the earlier editions, providing for instance definitions and explanations of meanings in Manchu, the pentaglot has more of a gigantic comparative wordlist (with 18.671 entries in total) than a dictionary as such. It is thus maybe somewhat reminiscient of the contemporary *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa* (St. Petersburg 1786/87, 1789) initiated by Catherine the Great – which needless to say however features fewer entries in lieu of a much wider scope in terms of languages, all of which are given only in the Cyrillic alphabet and thus not necessarily in original script.

Now, even if one concurs with the view that the pentaglot "is better understood as monumental literature than as a lexicographical aid",[2] it is almost certainly the best-known and presumably also the most important polyglot dictionary of pre-modern East Asia.[3] It seems difficult to overestimate the significance of the series of mirrors in the history of the lexicography of the languages concerned, as the mirror's mono- to tetraglot editions – and since the twentieth century also the pentaglot edition – were to become the basis for a substantial number of lexicographic endeavors around the world, not all of which are necessarily centered on the Manchu language.

The significance of the mirrors as authoritative dictionaries of Manchu needs no further comment. We may only note that they also formed the basis for

---

2 Crossley, Pamela Kyle/Rawski, Evelyn S. (1993): "A Profile of the Manchu Language in Ch'ing History". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 53.1: 63–102, here p. 96.

3 We may note in passing that these later incarnations of the mirror were by far not the only polyglot dictionaries compiled in East Asia around 1800. Examples for such dictionaries typically follow a topical arrangement and never made it beyond the manuscript stage, much like the pentaglot.

In Korea, the end of the eighteenth century saw the compilation of Hong Myŏngbok's 洪命福 (1733–?) *Pangŏn yusŏk* 方言類釋 (also known as *Pangŏn chipsŏk* 方言集釋; 1778, in *Pomanjae inggan* 保晩齋剩簡 XXIV–XXV; Chinese–Korean–Manchu–Mongolian–Japanese) as well as Yi Ŭibong's 李義鳳 (1733–1801) *Samhak yŏgŏ* 三學譯語 (1789, in *Kogŭm sŏngnim* 古今釋林 XXIX–XXXIV; Chinese–Korean–Mongolian–Manchu–Japanese).

For Japan see e. g. the *Yakushi chōtanwa* 譯詞長短話 (1796; covering Chinese, Tonkinese, Annamese, "Mughal language" [= Persian], etc.) by Gi Gozaemon 魏五左衛門 (1757–1834) or, several decades later, Takahashi Kageyasu's 高橋景保 (1785–1829) *Aōgotei* 亞歐語鼎 (1823; Chinese[–Japanese]–Manchu–Dutch–Russian [the latter however often missing], rarely also English – for details on this work see the study referred to in note 8 below). Still later, Sakuma Shōzan 佐久間象山 (1811–1864) planned to compile a work covering the Manchu, "Indian", French, Dutch and Russian "scripts" (apparently referring to the corresponding languages as well) and entitled *Kōkoku dōbunkan* 皇國同文鑑 in imitation of Chinese models including the *Qingwenjian*. The first *printed* polyglot of Japanese provenance is probably Murakami Hidetoshi's 村上英俊 (1811–1890) *Gohō tsūgo* 五方通語 (1856; Japanese–French–English–Dutch–Latin).

alphabetically arranged works, especially the well-known *Qingwen huishu* 清文彙書 (1751) and the later *Qingwen buhui* 清文補彙 (1802), which takes the vocabulary of the 1772 edition into account. The series was however also of paramount importance for the compilation of further polyglot dictionaries, and especially for Mongolian lexicography. Among the earliest cases to be named here is the Manchu–Chinese–Mongolian *Sanhe bianlan* 三合便覽, which is content-wise closely related to the tetraglot. It carries a preface dated 1780 and written by Fujun 富俊 (1748–1834), who is also known as the compiler of the again related pentaglot dictionary *Menggu Tuote huiji* 蒙古托忒彙集 (1797, ms.). The five languages in this case are: Written Mongolian–Colloquial Mongolian–Written Oirat–Manchu–Chinese; note the position of Mongolian in the arrangement. The tetraglot later also formed the basis for a large number of bi- and trilingual dictionaries arranged according to Mongolian lemmata, starting with the Mongolian–Chinese–Manchu dictionary *Mengwen huishu* 蒙文彙書 (1851, ms.). This in turn laid the ground for the likewise trilingual *Qinding Mengwen huishu* 欽定蒙文彙書 (1891) and *Mengwen zonghui* 蒙文總彙 (1891; republished under the title *Meng-Han-Manwen sanhe* 蒙漢滿文三合 in 1913), with *Qinding Mengwen huishu* also bringing forth the later bilingual Mongolian–Chinese dictionaries *Menggu dacidian* 蒙古大辭典 (1912) and *Meng-Han zidian* 蒙漢字典 (1928). Another Mongolian–Chinese dictionary, entitled *Mengwen fenlei cidian* 蒙文分類辭典 (1926), is similarly said to be based on the tetraglot.[4]

In Chosŏn period Korea, the study of several foreign languages including Manchu and Mongolian was institutionalized at the Bureau of Interpreters (Sayŏgwŏn 司譯院). The mirrors' significance for the Bureau becomes most obvious in the late eighteenth century, when an adaptation of the 1772 edition was published under the title *Han-Ch'ŏngmun'gam* 漢清文鑑 (ca. 1779). Despite its title it is actually trilingual (Chinese–Korean–Manchu), at the same time reducing the amount of entries by about a quarter. There are, however, also various other hints as to the role the different incarnations of the mirror played for the study of both Manchu and Mongolian at the Bureau. The postface to the Manchu dictionary *Tongmun yuhae* 同文類解 (1748) mentions that lexicological sources such as an unspecified edition of the *Qingwenjian*, the *Daqing quanshu* 大清全書 (1683) and a work entitled *Tongwen guanghui* 同文廣彙 (most likely *Tongwen guanghui quanshu* 同文廣彙全書, 1693/1702) among others were relied on for its compilation. For Mongolian the mirrors' importance becomes apparent in the preface to

4 For details on the relationship of all these works see Kuribayashi Hitoshi 栗林均 (2012): "Kindai Mongorugo jiten-no seiritsu katei: *Shinbunkan*-kara *Mō-Kan jiten*-e" 近代モンゴル語辞典の成立過程——清文鑑から『蒙漢字典』へ (The development of modern dictionaries of Mongolian: From the *Qingwenjian* to the *Meng-Han zidian*). *Tōhoku Ajia kenkyū* 東北アジア研究 16: 127–147.

the trilogy of Mongolian studies used at the Sayŏgwŏn, written on occasion of its reprinting in 1790,[5] as well as from several entries in the *Daily Records of the Royal Secretariat* (*Sŭngjŏngwŏn ilgi* 承政院日記).[6]

When the serious study of the Manchu language in Japan began shortly after the beginning of the nineteenth century, it was again the mirrors that occupied a central position for virtually all such endeavours. Thus e. g. Takahashi Kageyasu 高橋景保 (1785–1829) in Edo compiled about a dozen different works on Manchu since the late 1800s, drawing heavily upon the bilingual edition of 1772 for this.[7] The same edition also served as the basis for the Manchu layer in his polyglot vocabulary *Aōgotei* 亞歐語鼎 (1823) as well as even for its entire classification scheme.[8] Presumably at about the same time, the well-known poet and writer Ōta Nanpo 大田南畝 (1749–1823) included a brief description of the 1772 edition in his miscellany *Ichiwa ichigen* 一話一言, including a picture of it and quoting its preface in full. The bibliographical data of the same edition are also recorded in Edo-based publisher Matsuzawa Rōsen's 松澤老泉 (1769–1822) *Ikoku shomoku gaishū* 彙刻書目外集 (preface 1819, printed 1820; see I/53v). Later, in the 1850s, a group of Nagasaki-based interpreters of Chinese translated the 1772 edition including the Manchu definitions into Japanese (known as *Shinbunkan wage* 清文鑑和解, or *Hon'yaku Shinbunkan* 翻譯清文鑑) and also compiled an alphabetically arranged companion to it (*Hon'yaku Mango sanhen* 翻譯滿語纂編). Both projects

---

5 See "Monghak samsŏ chunggan sŏ" 蒙學三書重刊序, contained in the textbook *Ch'ŏphae mongŏ* 捷解蒙語 (1790 ed.). The other two works forming the trilogy together are the textbook *Mongŏ Nogŏltae* 蒙語老乞大 and the dictionary *Mongŏ yuhae* 蒙語類解.

The preface (2v–3r) mentions the acquisition of a *Mengwenjian* 蒙文鑑 in China in the previous year, i. e. 1789, which is furthermore said to date from Qianlong's reign and to provide the current pronunciation using the Manchu script. This can therefore only refer to the bilingual edition of 1743. On the identification of the *Mengwenjian* mentioned in the preface see already: Lee Ki-Moon [Yi Kimun] 李基文 (1967): "Monghaksŏ yŏn'gu-ŭi kibon munje" 蒙學書 研究의 基本問題 (Fundamental problems in the study of the Korean materials for learning the Mongolian language). *Chindan hakpo* 震檀學報 31: 88–113, here p. 94.

6 See the entries dated 14.V.1737 (also cf. the *Yŏngjo sillok* 英祖實錄 under the same date), 22.X.1764 (both referring to a *Qing-Mengwenjian* 清蒙文鑑, i. e. a bilingual Manchu–Mongolian edition) and 19.VII.1790. The *Daily Records* are conveniently available online at: http://sjw.history.go.kr/.

7 See e. g. Uehara Hisashi 上原久 (1963/64/65): "Takahashi Kageyasu-no Manshūgogaku" 高橋景保の満州語学 (The Manchu language studies of Takahashi Kageyasu), parts 1–3. *Saitama daigaku kiyō jinbun kagaku-hen* 埼玉大学紀要人文科学篇 11: 8–50/12: 1–34/13: 21–83.

8 That the entire classification scheme of *Aōgotei* follows the 1772 edition has already been pointed out by Sugimoto (1977: 4–5) in his detailed study of the former. See Sugimoto Tsutomu 杉本つとむ (1977): "Takahashi Kageyasu-hen *Aōgotei*-no shōsatsu: Edo jidai, Ajia-, Yōroppago taiyaku jiten" 高橋景保編「亜欧語鼎」の小察——江戸時代、アジア・ヨーロッパ語対訳辞典 (A study of the *Aōgotei* compiled by Takahashi Kageyasu: An Edo period dictionary of Asian and European languages). *Waseda daigaku toshokan kiyō* 早稲田大学図書館紀要 18: 1–12.

were however discontinued after several years.[9] Almost a century later, when the first modern Manchu–Japanese dictionary appeared in the form of Haneda Tōru's 羽田亨 *Man-Wa jiten* 滿和辭典 (1937), the major late eighteenth century incarnations of the mirror – for the first time now also including the pentaglot – again functioned as the chief sources together with the above-mentioned *Qingwen huishu*.

In Europe, the initial mirror was already known before its publication in 1708 owing to the Christian missionaries to China corresponding with Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), who urged them to take part in the compilation of "le grand Dictionnaire Tartaro-Chinois" among other things to add "une traduction Europeenne".[10] Indirectly – namely by way of the alphabetically arranged *Qingwen huishu* – it then served as the basis for the earliest dictionary of Manchu printed in Europe, Joseph-Marie Amiot's (1718–1793) *Dictionnaire tartare-mantchou françois* (Paris 1789–90).[11] In the following decades there was hardly anyone seriously engaged in Manchu language studies in Russia, France and elsewhere who did not rely on one or several of the mirrors, often leaving behind annotated and at least partially translated copies.[12] Unsurprisingly the mirrors were also fundamental in most of the later published dictionaries of

---

9 For a recent study including references to most of the relevant earlier literature see Matsuoka Yūta 松岡雄太 (2013): "*Hon'yaku Mango sanhen*-to *Shinbunkan wage*-no hensan katei" 『翻訳満語纂編』と『清文鑑和解』の編纂過程 (On the editing process of *Hon'yaku Mango sanhen* and *Shinbunkan wage*). *Nagasaki gaidai ronsō* 長崎外大論叢 17: 61–80.

10 Leibniz in a letter to French Jesuit Joachim Bouvet (1656–1730) dated 13.XII.1707. See no. 69 (here p. 598) in Widmaier, Rita (ed.) (2006): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)*. (Philosophische Bibliothek; 548). Hamburg: Felix Meiner.

11 Contra Martin Gimm according to whose valuable introduction ("Die manjurischen Kaiser und die Fremdsprachen", pp. ix–xiv; here p. xiii) Amiot compiled his *Dictionnaire* drawing upon the 1772 edition of the mirror. It goes without saying that Amiot's preference of the *Qingwen huishu* over the mirror was founded in the former's arrangement, for as he states in the "Avertissement de l'auteur" at the beginning of the first volume: "Le Dictionnaire universel [= the mirror] est d'un usage moins facile, parcequ'il est par ordre des matières ou par classes, et celui-ci [= the *Qingwen huishu*] par ordre alphabétique" (p. vj).

12 For instance, Dorn (1846: 475–477) mentions a total of six exemplars of various mirrors in St. Petersburg alone from the collection of Paul Ludwig Schilling von Canstadt (1786–1837). These include two exemplars of what appears to be the 1772 edition, one "mit einer beigeschriebenen Russischen Uebersetzung des P. Hyakinth" and another one "mit beigeschriebener Russischen Uebersetzung des verst. Sipakow". There is also another Manchu–Chinese–Russian dictionary "als Uebersetzung des Mandschuischen Wörterspiegels, von einem der Mitglieder der Russischen Mission, dessen Name unbekannt ist" as well as a manuscript of the 1735 edition "mit einer theilweisen Russischen Uebersetzung".

Scholars such as Julius Klaproth (1783–1835) likewise possessed several printed and manuscript mirrors. The catalogue of his collection as sold after his death for instance included among others the 1772 edition (Deuxième Partie, no. 206) that had earlier been in the possession of Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788–1832), the 1735 edition (no. 207) with added translations of the section titles into German as well as several manuscripts deriving from Johann Jährig (1747–1795) comprising a copy of the 1717 edition "traduits mot à mot en allemande" (no. 215). There is also an abundance of references to the different mirrors in the writings of Klaproth.

Manchu, including e. g. Zaxarov's, Hauer's and others. It is notable that they at the same time also formed an integral part of the study of Mongolian and Tibetan in Europe, especially since the early nineteenth century. For instance, Isaak Jakob Schmidt (1779–1847) acknowledges in the preface to his *Mongolisch-deutsch-russisches Wörterbuch* (St. Petersburg 1835) that a selection from the "Wörterspiegel" formed the basis for his collection of words, complemented by other sources. Together with two Tibetan-Mongolian dictionaries the tetraglot similarly formed the basis for Schmidt's *Tibetisch-deutsches Wörterbuch* (St. Petersburg 1841), which influenced later dictionaries such as Heinrich August Jäschke's (1817–1883) *Handwörterbuch der Tibetischen Sprache* (Gnadau 1871) among others. Józef Kowalewski (1801–1878) likewise lists the tetraglot among the sources for his *Dictionnaire mongol-russe-français* (Kazan 1844, 1846, 1849).

These haphazard and rather sketchy notes should be sufficient to illustrate how essential the various mirrors have been and continue to be for scholars in a number of different fields – and accordingly how great a desideratum a modern, reliable and convenient-to-use edition of the pentaglot has long been. This is especially true due to the fact that the pentaglot is content-wise extremely close not only to the tetraglot but also to the 1772 edition, so that scholars working on or with the latter dictionaries likely profit considerably from an edition of the pentaglot. The completion of the edition at hand is thus nothing less than a milestone in scholarship and an accomplishment we can hardly thank the editors enough for.

Speaking of the pentaglot itself, it has come down to us in (at least) three different manuscripts:

1. One formerly kept at the Chonghuagong 重華宮 and later transferred to the Palace Museum. It was published in facsimile by Minzu chubanshe in 1957 (referred to in the edition as well as here as "PEK"). While it is thus easily available, it contains countless scribal errors and is often inferior to the other witnesses of the text.
2. Another one formerly kept at the Xiangfengge 翔鳳閣 in Shenyang that was discovered by Naitō Konan 内藤湖南 (1866–1934) and Haneda Tōru 羽田亨 (1882–1955), allegedly in 1912 (cf. pp. xxv, xxix). The photographs taken around this time later served as the basis for the reproduction of the pentaglot published by the Tōyō

See Dorn, Bernhard (1846): *Das Asiatische Museum der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; Landresse, Ernest Augustin Xavier Clerc de (1839): *Catalogue des livres imprimés, des manuscrits et des ouvrages chinois, tartares, japonais, etc., composant la bibliothèque de feu M. Klaproth*. Paris: R. Merlin.

bunko 東洋文庫 ("TB") in 1943.[13] Now the dating of the "discovery" is undoubtedly an error, however, even if the same claim is also found elsewhere in the literature (e. g. in Imanishi 1966: 15, 28).[14] It appears that the pentaglot was first introduced to the scholarly world by Haneda in 1913, at least if we only count specialized publications. Haneda himself, however, merely states that *the photographs were taken* in the preceding year, i. e. 1912.[15] In fact, the pentaglot was already briefly introduced in at least two of Naitō Konan's publications prior to 1912. In addition to the 1906 article already referred to by Walravens,[16] Naitō published his *Photo Album of Manchuria* in 1908, which provides a photograph of the manuscript together with a brief explanatory note.[17] According to the latter's preface dated July 1906, all the photographs in the album were taken by Ōsato Buhachirō 大里武八郎 in 1905 – which is what then appears to be the actual date of the manuscript's "discovery". The brief description in the album states that it was kept at the Xiangfengge.

3. A third one in the possession of the British Library ("BL"), considered to represent the best text witness available (p. xviii).[18] It is a matter of regret that only the first two out of the three known manuscripts are available in facsimile reproductions, whereas exactly the London manuscript has not yet been published in facsimile and does not appear to have been digitized either.

The basis for the present edition is PEK (p. xxxvii), but the editors assure us that "everything in PEK that seemed dubious in some way" was checked against BL and TB (p. xix).[19] This is indeed highly advisable as Imanishi (1966: 161), for

---

13 At least two holding libraries in Japan have long digitized their copies and made them available online, namely the National Diet Library (see http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1139394) and Waseda University Library (see http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ho05/ho05_01928/index.html). As the resolution of the images is sometimes too low to make out all the details, they cannot however fully replace the underlying facsimile edition in its original form.

14 See Imanishi Shunjū 今西春秋 (1966): "*Gotai Shinbunkan* kaidai" 五體清文鑑解題/"The explanatory notes on *Wu-t'i Ch'ing-wên-chien*". In: *Gotai shinbunkan yakkai* 五體清文鑑譯解/*Wu-t'i Ch'ing-wên-chien, translated and explained*. Edited by Tamura Jitsuzō 田村實造/Imanishi Shunjū 今西春秋/Satō Hisashi 佐藤長. 2 vols. Kyōto: Kyōto daigaku bungakubu, Nairiku Ajia kenkyūjo, 1966–1968, vol. 1, 1–16 (Japanese), 17–29 (English).

15 Haneda Tōru 羽田亨 (1913): "*Gotai Shinbunkan*" 五體清文鑑. *Geibun* 藝文 4.8. Reprinted in: *Haneda hakushi shigaku ronbunshū* 羽田博士史学論文集/*Recueil des œuvres posthumes de Tôru Haneda*, vol. 2. (Tōyōshi kenkyū sōkan 東洋史研究叢刊/Oriental Research Series; 3.2). Kyōto: Tōyōshi kenkyūkai, 1958, 445–453; here p. 445.

16 See p. 235, n. 3 in Walravens, Hartmut (2015): "*Auf kaiserlichen Befehl erstelltes Wörterbuch des Manjurischen in fünf Sprachen* [...]". *Central Asiatic Journal* 58.1/2: 234–238; or now also pp. 72–73, n. 3 in Walravens, Hartmut (2016): "Corff, Oliver [...] (Hg.): *Auf kaiserlichen Befehl erstelltes Wörterbuch* [...]". *Orientalistische Literaturzeitung* 111.1: 72–74.

17 See no. 13 in Naitō Konan 内藤湖南 (1908): *Manshū shashin-chō* 滿洲寫真帖 (Photo album of Manchuria). Tōkyō: Tōyōdō.

18 "Die beste Textfassung hingegen bietet das Londoner Manuskript."

19 "[...] wurden sämtliche Stellen des Pekinger Drucks, die in irgendeiner Weise fragwürdig waren, mit dem Londoner Manuskript und der Reproduktion des Fengtian-Manuskripts verglichen."

instance, has long argued with reference to Manchu, that PEK with its frequent errors is much inferior to TB, which is also echoed by Kuribayashi (2008a: 10, 2008b: 31) for Mongolian.[20] Similar claims can be made for other layers of the pentaglot as preserved in PEK as well. The editors are well aware of the numerous problems PEK entails and likewise address several issues in the explanatory remarks (e. g. pp. xxviii, xxx, xxxvii).

Now a very simple entry in the pentaglot may look like the following example for 'day' (left and right here corresponding to the top and bottom in the original respectively):

1	2a	2b	2c	3	4a	4b	5
ᡩᡳᡳᡴᡳᠨ ᠠ	ཉིན	ᡩᡳᡳᡴᡳᠨ	ᡩᡳᡳᡴᡳᠨ	ᠡᡳᡩᡳᠨ ᠠ	كون	ᡩᡳᡳᡴᡳᠨ	日

Every entry consists of eight elements covering five languages, arranged from top to bottom: 1) in the Manchu language and script; 2) in the Tibetan language both 2a) in its own script and 2b) in a transliteration as well as 2c) in a transcription into Manchu script; 3) in the Mongolian language and script; 4) in the Turki language, first 4a) in Arabic script as usual, followed by 4b) a transcription into Manchu script; lastly 5) in the Chinese language and script. On every single page of the original pentaglot we are thus dealing with five scripts with no less than four different orientations (i. e. vertical, left to right [Manchu, Mongol] and right to left [Chinese] versus horizontal, left to right [Tibetan] and right to left [Uighur]).

Out of the five languages three – i. e. Manchu, Mongolian and Chinese – are only given in its own script in the original pentaglot, whereas earlier editions sometimes also included transcriptions e. g. of Mongolian into Manchu script (1743, 1780 eds.), likewise of Chinese into Manchu script (1772 ed., *Siti hebi wenjian*) or into both the Manchu and Mongolian scripts (1780 ed.), or they even employed the Chinese script quasi-alphabetically to provide renderings of Manchu (1772 ed., also in the ms. of *Yuzhi jian Han Qingwenjian* 御製兼漢清文鑑) or both Manchu and Mongolian (1780 ed.).[21]

---

20 See Imanishi Shunjū 今西春秋 (1966): "*Shinbunkan*: Tantai-kara gotai-made" 清文鑑——単体から5体まで (On the *Qingwenjian*: From the mono- to the pentaglot edition). *Chōsen gakuhō* 朝鮮学報 39/40: 368–410; Kuribayashi Hitoshi 栗林均 (2008b): "Mongorugo shiryō-to shite-no *Shinbunkan*" モンゴル語資料としての「清文鑑」 (The various *Qingwenjian* as sources on Mongolian). *Tōhoku Ajia kenkyū* 東北アジア研究 12: 1–34. For the bibliographic details of Kuribayashi (2008a) see note 1 above.

21 For instance, Manchu *yamjiha* 'it turned evening' is glossed as ‹y^a.a.m^u.j^i.^{y}i.h^a.a› 鴉阿穆齎伊哈阿 (1780 ed., I/3v), Mongolian *tengri* 'heaven' as ‹t^e.e.^{e}ng.g^e.e.l^i.^{y}i› 特額韓歌額哩伊 (I/1v). Note however Kuribayashi's (2008b: 26; see note 20 above) suggestion that the Chinese transcriptions of Mongolian are in fact not based on the latter language's pronunciation as such, but rather on the Manchu transcriptions.

In the edition under review the entry given above now appears as follows (p. 34), together with the entry's unique number (0115.1) as well as highly useful indications as to where exactly the entry is located *in all three* different manuscripts:

① inenggi (*tb*) nyin. *niyin nin* (*mo*) edür *өдөр* (*tu*) kün *kun* 日 *rì* Tag

That is, all eight layers of the original are given here in unchanged order,[22] exclusively using romanizations however with the exception of Chinese (which is conveniently given both in original script and Pinyin romanization). Anything else would certainly have led straight into a veritable typographical nightmare, even if we ignore technical problems for a moment; there can thus be little doubt that the editors' choice was a wise one. Together with the translations into modern Mongolian (in Cyrillic script) and into German – in a sense the "traduction Europeenne" Leibniz desired – we now have an impressive total of eleven layers for every single one of the 18.671 entries in the pentaglot. No user of the edition will have difficulties imagining how Herculean a task the preparation of the manuscript for print must have been, even if we are dealing here with the combined efforts of almost a dozen scholars. Demanding perfection in every respect under such circumstances may easily be deemed unreasonable. This notwithstanding we would like to address two aspects in the remainder: the issue of romanization and the question as to what degree a collation of the three witnesses was actually carried out.

It goes without saying that for an edition in eleven layers, no less than eight of which are given in romanization, the consistent and transparent use of romanization schemes is of paramount importance. In the following we will concentrate on the romanization of the layers in Manchu script, specifically that of the rather sophisticated layer 2b, which arguably presents the greatest number of challenges to anyone attempting a transcription of the original manuscripts. The comparatively large variety of consonants in Tibetan necessitated an expanded inventory of letters in the Manchu script, while complex syllable structures with frequent consonant clusters yielded a number of graphotactical issues.

The Manchu script in use e. g. in the eighteenth century can be thought of as consisting of three sets of letters: a) a core inventory of letters necessary to write Manchu; b) a rather commonly employed expansion set used in conjunction with the core inventory that is necessary above all to allow for a

22 Contra Németh (2014: 416) who states that "In the edition, with reason, the content of the whole manuscript is transcribed, obviously, except for the Manchu transliteration of Tibetan and Turki." See Németh, Michał (2014): "Remarks on the New Edition of *Wu ti Qing wen jian* (Ed. by Oliver Corff et al. 2013), or What Form Critical Editions of Lexicographical Manuscripts Should Take". *Folia Orientalia* 51: 415–420.

more or less loss-free rendering of contemporary Mandarin in Manchu script; c) as well as a less commonly employed expansion (again, used in conjunction with the first two sets) used when writing languages other than Manchu and Mandarin, such as Sanskrit or Tibetan. While a) and b) are virtually always addressed together in accounts of the Manchu script, c) is frequently left unmentioned. Also, in terms of romanization the variation among current scholars observed for a) is often negligible, whereas there is quite a degree of disagreement in the case of b); for c) finally it is even no exaggeration to say that no standard exists at all.[23]

With reference to the Manchu language in Manchu script the editors state that the romanizations follow Hauer (p. xliii), which obviously refers to Hauer's *Handwörterbuch*, the second edition of which was in a sense a byproduct of the pentaglot edition.[24] However, as c) was largely irrelevant for Hauer's dictionary, his romanization can only serve as a model for a) and b). Also, as a matter of fact the present edition does not necessarily follow Hauer for b) either. For instance, the letter ᡷ (used e. g. to transcribe the Chinese initial corresponding to Pinyin *z* and Tibetan *dz* ཛ) is romanized as *dz* here, whereas Hauer generally has *z* (see e. g. Hauer 2007: 534–535).[25] A further deviation from Hauer and in addition a source for inconsistencies is the combination of this letter with what appears to be a variant shape of yodh in final position.[26] This combination corresponds to Pinyin *zi* as in *shizi* 世子 'heir apparent of a prince of the first rank', *zhangzi* 長子 'heir apparent of a prince of the second rank' or *taizi* 太子 'crown prince' for instance, and is written *ze* by Hauer (2007: 446, 275, 458): *šize*, *jangze*, *taize*. In the edition under review, however, it is rendered as either *dz* or *dzi*, which is neither in accordance with Hauer – even if for very good reasons in the case

23 For a most useful overview of graphemes belonging to c) together with a proposal concerning the romanization of the full inventory of graphemes in the Manchu script see Kam Tak-sing 甘德星 (2000): "Manwen luomazi pinxiefa chuyi" 满文罗马字拼写法刍议 (On the romanization of the Manchu script). *Manxue yanjiu* 满学研究 6: 50–68 as well as Kam Tak-sing (2010): "'Manwen luomazi pinxiefa chuyi' buji" 「滿文羅馬字拼寫法芻議」補記 (Supplementary notes to 'On the romanization of the Manchu script'). In: *'Manxue: lishi yu xianzhuang': guoji xueshu yantaohui zhaiyaoji* "满学：历史与现状"国际学术研讨会摘要集, 21–28.

Also see Stary, Giovanni (2004): "An Unknown Chapter in the History of Manchu Writing: The 'Indian Letters' (*tianzhu zi* 天竺字)". *Central Asiatic Journal* 48.2: 280–291 as well as pp. 20–23 in Stary, Giovanni (2006): *Vom Alphabet zur Kunst. Illustrierte Geschichte der mandschurischen Schrift*. (Aetas Manjurica; 12). Wiesbaden: Harrassowitz.

24 Hauer, Erich (2007): *Handwörterbuch der Mandschusprache. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage herausgegeben von Oliver Corff*. Wiesbaden: Harrassowitz.

25 Note that *z* is used as well in the edition's romanization of the Manchu script, but for a special letter belonging to c), used to write Tibetan *z* ཟ for instance – on which see below.

26 See Nakamura Masayuki 中村雅之 (2008): "Kangoon *zi*, *ci*, *si*-o arawasu Manshū moji" 漢語音「zi/ci/si」を表す満洲文字 (On the Manchu letters rendering Chinese *zi*, *ci* and *si*). *KOTONOHA* 65: 1–4, here especially pp. 2–3.

of *dzi*[27] – nor is this done consistently within as well as in between different layers. Consider the following entries containing the words given above as examples:[28]

entry	1	2a	2b	2c
0255.1	šidz [!]	shi-tsi	ši ts	šidzi [!]
0255.3	jangdz [!]	cang-tsi	c'ang ts	jangdzi [!]
0278.1	taidzi [!] taiši	tha'i-rtsi-tha'i-shi	tai ts/rts[29] tai ši	taidz [!] taiši

In Manchu script 1 and 2c are entirely the same in all three cases, yet the editors vary in their romanizations, using sometimes *dz* but also sometimes *dzi*, both in 1 and 2c: *šidz(i)* (Hauer's *šize*) for ᡧᡳᡯᡵᡳ, *jangdz(i)* (*jangze*) for ᡤᡳᡯᡵᡳ, *taidz(i)* (*taize*) for ᡨᡳᡯᡵᡳ.

The aspirated counterpart of *dz* (Hauer's *z*) ᡯ, namely ᡮ (used e. g. to transcribe the Chinese initial corresponding to Pinyin *c* and Tibetan *tsh* ཚ), similary deviates from Hauer's *z'* and is written *tsh* here. Again, for the combination ᡮᡳ (corresponding to Pinyin *ci*) he would use *e* and thus write *z'e* (see e. g. Hauer 2007: 535), whereas the edition has *tshy* instead (see e. g. 2c of 1070.3).[30] It is only natural then that ᡮᡳ is written *sy* here, abandoning Hauer's *se*, again – even if left unmentioned – for good reasons.[31]

---

27 First, the letter in final position appears to be a variant shape of yodh (whereas the regular final yodh does not seem to co-occur with the consonant letter *dz* [Hauer's *z*]), so that rendering it as *dzi* appears appropriate. More importantly however, using *dzi* here allows us to distinguish it from actual *dze* ᡯᡝ (corresponding to Pinyin *ze*), which Hauer's (and others') use of *e* does not. Also cf. note 31 below.

28 Note that for reasons of typographical consistency the edition's ‹'› is replaced with ‹'› here throughout.

29 "ts/rts" is a correction by the editors, based on *rtsi* ཙ as in PEK's 2a. Note however that TB (III/14v) has *tsi* ཙ here instead, so that 2a–c all match. Regrettably the edition does not comment on the textual variation observed between PEK and TB in this and a number of other cases – we will come back to this issue below.

30 Hauer's *z'e* suffers from the same problem as his *ze* (on which see note 28 above), as the distinction between ᡮᡝ versus ᡮᡳ (corresponding to Pinyin *ce* and *ci* respectively) is lost in his romanization. That both end up as *z'e* is also obvious from the following entry in Hauer (2007: 535): "*z'e* chin. 策, 詞 usw." In Manchu script *ce* 策 and *ci* 詞 are however distinguished as ᡮᡝ and ᡮᡳ respectively.

31 Writing *se* for ᡮᡳ in contradistinction to *se* for ᡮᡝ is misleading, as it suggests that the difference between the two lies in their initial consonant rather than the following vowel. Graphically, final ᡳ and medial ᠸ may well be derived from *e* (i. e. final ᡝ and medial ᠸ), as suggested by Imanishi (1959: 64) and Nakamura (2008: 3; cf. note 27 above) for instance. Also, Nakamura's romanization of this as *ë* rather than *y* has the advantage of avoiding any possible confusion with *y* ᡷ.

See Imanishi Shunjū 今西春秋 (1959): "Mango tokushu jibo-no nisan-ni tsuite: sono rōmajihō-no mondai" 満語特殊字母の二三について——そのローマ字法の問題 (On several special letters for the Manchu language: The problem of their romanization). *Tōhōgaku kiyō* 東方学紀要 1: 53–66.

Next are the modified versions of the letters *c* and *j* which predominantly appear in the combinations ᡤᡳ and ᡨᡳ (corresponding to Pinyin *chi* and *zhi* respectively). These would be *c'i* and *j'i* according to Hauer (e. g. 2007: 86, 297), whereas here it is difficult to establish regular correspondences: Hauer's *j'i* is sometimes indeed found as *j'i*, notably in the Manchu transcriptions of Turki (see e. g. 4b of 0616.2, 0692.1 or 0796.1 for cases in both initial and medial position), but also elsewhere (see e. g. 2c of 0742.2). It also appears as *jy* in accordance with Möllendorf and others, however, sometimes even side by side with *j'i* in the same lemma (compare e. g. 1 with 4b of 0692.1). Also see 2b of 0677.4 and its again different romanization *j°* for ᡨᡳ in PEK – which incidentally is merely an error for TB's (VI/60r) ᡨᡳ (on which see further below). In this light, Hauer's *c'i* might be expected to be written as *c'i* or possibly *cy* (or *c'y*, as Möllendorf does) or even *c°i*, but for reasons unknown it is repeatedly found as *či* in the Manchu renderings of Turki,[32] and even as *cyi* instead in renderings of Tibetan, as in the examples below. Note that there is no additional yodh to be found in the original spellings as suggested by the addition of *i*.

entry	2a	2b	2c
0038.1	'khrigs-pa	ᵐk'riṅs p'a	cyikba [!]
0064.4	khug-rna-'khrigs	kuṅ rna ᵐk'riṅs	kuk na cyik [!]
0253.3	khri-thub	k'ri tub	cyitob [!][33]

Finally, while Hauer (e. g. 2007: 297) has *ǰ* for ᠷ (corresponding to Pinyin *r-*), the edition prefers *ž*, reserving *ǰ* for a different letter (see below). Apart from adopting Hauer's *k'*, *g'* and possibly *h'* for the set ᡴ, ᡬ and ᡭ the edition thus has little in common with his romanization beyond the core inventory. This notwithstanding no outline of the romanization of the Manchu script is provided by the editors, not even for the the expansion set b) to the core inventory. A number of their decisions therefore regrettably remain rather intransparent to the user.

Now layer 2b goes beyond the core inventory and also beyond the expanded inventory used to transcribe Chinese, making use of several further additions in order to allow the Tibetan entries to be transliterated truthfully to their original orthography, keeping all distinctions intact. As hinted at above there are several competing proposals but certainly no standard in terms of a romanization covering everything from a) over b) to c). As the editors have despite these circumstances decided to give only a very incomplete account of the romanization scheme

32 See e. g. 4b of 0573.2, 0574.3, 0576.3, 0577.2–4, 0578.1–4, 0579.1, 0579.3–4, 0581.2, 4454.3 etc.
33 Note that *-tob* in PEK is an obvious error for *-tub* as found in TB (III/2r). Again, however, the textual variation is left uncommented and the error left uncorrected in the edition.

used as well as of the actual Manchu script behind it, even users acquainted with Manchu in general will likely face some difficulties in using the edition under review for layer 2b. At least in the beginning constant comparison with a facsimile of at least one text witness of the pentaglot will be necessary here. In this respect the older Japanese edition of the pentaglot (simply referred to as *Yakkai* in the following) with its comprehensive tables showing all Manchu letters and other symbols together with their respective romanizations as found in the main body of the edition fares considerably better than the present one, even if it suffers from its own serious deficiencies.[34] Limiting ourselves to the simple consonants in prevocalic position[35] and ignoring consonant clusters, vowels other than *a* (and *e* for the velars) as well as comparatively rare special symbols here,[36] we get approximately the following picture for the transliterations of Tibetan in layer 2b. Renderings peculiar to c) are indicated by a gray background; where different the romanizations as found in *Yakkai* are given in square brackets for comparison.[37]

ka	ཀ	**kha**	ཁ	**ga**	ག	**nga**	ང
g'a (ge) [ǵa (ge)]	[illegible]	k'a (ke) [k'a (ke)]	[illegible]	ga (ge)	[illegible]	ng'a [ṅa]	[illegible][38]

34 See note 14 for bibliographic details of the Japanese edition and pp. xviii–xix therein for the tables.
35 A noteworthy Tibetan consonant cluster not covered by the table is *lh-* as in *lha* ལྷ which is transliterated into Manchu script as the usual *l* plus diacritical circle, romanized in the edition as *l'*.

The variety in possible postvocalic consonants is limited so that the correspondences here are relatively straightforward. Note however that Tibetan *-d* and *-g* are always transliterated as *-t* and *-k*; unlike prevocalic *ng-*, postvocalic *-ng* is rendered by the usual *-ng* ཀ.
36 For a comparatively rare (in the pentaglot at least) and apparently likewise unexplained (but admittedly rather self-explanatory) symbol see e. g. 0720.3: Here, Tibetan *waṃ-she* in 2a is transliterated as *°wa še* in 2b, with ° for *anusvāra* ं (on which also see Kam 2010: 26; see note 23 for bibliographic details). Further examples for ° are found in 0721.4, 0722.1 etc. As the editors' footnotes indicate, BL has *anunāsika* ँ instead in all three cases, transcribed in the edition as °) which again is hardly in need of an explanation.
37 Another, however incomplete romanization scheme of the Manchu transliterations of Tibetan in the pentaglot is provided by Haenisch in his edition of a fragment. Apart from *d'* and *p'* there is little overlap with the romanization scheme in the edition under review; the renderings of most other special letters are etymographically based, imitating the use of circles as diacritical marks in the Manchu script: ḏ, ṅ, ṣ̊, ṣ̊, ẓ̊ (= *l'*, *ng'*, *z*, *zh*, *ts* in the new edition). Initial ᡥ is equated with *e* by Haenisch (e. g. 1953: 7, no. 3 [= 4398.3]), which is readily explained by the graphical proximity of the two due to scribal errors in many instances.

See p. 13 in Haenisch, Erich (1953): *Zur japanischen Phototypieausgabe des fünfsprachigen Wörterspiegels*. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung; Veröffentlichung 16). Berlin: Akademie-Verlag.
38 Being derived from *n* (initial ᠨ, medial ᠨ ~ ᠨ) by replacing the diacritical dot with a circle, *ng'* shows exactly the same variation in shape (initial ᠩ, medial ᠩ).

ca		**cha**		**ja**		**nya**	
c'iya [ǰiya]		ciya		jiya		niya	
ta		**tha**		**da**		**na**	
d'a [ḍa]	[39]	ta		da		na	
pa		**pha**		**ba**		**ma**	
p'a [ḥa]		pa		ba		ma	
tsa		**tsha**		**dza**			
tsa [dẓa]		tsha [ts'a]		dza			
wa		**zha**		**za**		**'a**	
wa		zha [ṣ̌a]		za [ṣa]		ʰa [ḥa]	
ya		**ra**		**la**			
ya		ra		la			
sha		**sa**		**ha**		**a**	
ša		sa		ha		a	

The correspondences are generally close to the table of Manchu renderings of Tibetan provided in *Qinding Tongwen yuntong* 欽定同文韻統 (1750; III/4r–6r). The editors already point this out as well (p. xxxiv), but pass over the details, including the differences between the two. Thus, where *Tongwen yuntong* (III/5v) gives *ža* with initial *ž* (Hauer's *ǰ*) to render Tibetan *zha*, the pentaglot prefers *zh*, created on the basis of *š* in a fashion entirely parallel to deriving *z* from *s*. (In 2b *ž* does not seem to occur at all as a regular correspondence, at best in the case of scribal errors; cf. below.)

The comparison between the pentaglot and *Tongwen yuntong* suffers from the circumstance that the latter only gives Manchu renderings of *Ca*-type syllables, so that the correspondences for syllables featuring other vowels than *a* are not necessarily clear. This is an especially vexing problem for letters restricted to combinations with a specific class of vowels. For instance, Tibetan *ka* yields *g'a* in Manchu script, but *g'* only combines with *a* and *o*. Thus, while *ka* and *ko* can be (and are) transliterated unambigiously as *g'a* and *g'o* respectively, *ge*, *gu*

39 As with the common *t* and *d*, *d'* has a variant shape with a longer stroke to the left depending on the following vowel.

etc. have to be used for non-existing **g'e*, **g'u* etc. This is problematic in so far as Manchu *g* also already corresponds to Tibetan *g*, so that e. g. *ge* in 2b can render both Tibetan *ke* and *ge* (cf. e. g. 0180.3 with 0120.3 etc.). With a view on the transliteration scheme in its entirety, however, such problems with overlapping correspondences are the exception, not the rule – especially when the many scribal errors in PEK are eliminated by textual criticism. Overall, the system is rather straightforward once users of the edition have figured out themselves how exactly the romanizations of Manchu script work here – with the notable exception of Tibetan *c* and its reflexes.

According to *Tongwen yuntong*, Tibetan *c* should be rendered by a special letter (initial ᡮ, medial ᡮ) modelled upon *j* (initial ᡮ, medial ᡮ) with an addition to the right of the spine. Whereas *Yakkai* (p. xix) correctly groups the two letter forms together as allographs of the same grapheme transcribed as *ǰ*, the editors of the edition under review apparently split them into two separate ones, transcribed entirely differently: *c'(i...)* (not to be confused with Hauer's *c'i*) in initial, but *ǰ(i...)* in medial position. (In the following we will use *ǰ* to refer to both allographs together where necessary.) Additionally, the medial shape of *ǰ* ᡮ is often written rather flatly, resulting in something difficult to distinguish from the medial shape of *ž* + (which, to make the chaos perfect, would be *ǰ* in Hauer's romanization).

Now, Manchu *ž* is supposed to be used for Tibetan *zh* in the system outlined in *Tongwen yuntong*, not for *c*, to which *ǰ* corresponds. It seems unlikely (and it is in any case entirely unnecessary to assume) that Tibetan *c* is transliterated differently depending on its position, initial versus medial, so that we are inclined to consider instances of *ž* in 2b for *c* in 2a in the edition as errors for *ǰ* throughout.[40] Such a conclusion seems even more inevitable if we compare cases of alleged *ǰ* and *ž* with their models in PEK. For instance, entry 0308.2, 2b given below is deemed to feature both *ǰ* and *ž* in directly adjacent syllables – despite an appearance in the facsimile that hardly supports a clear-cut graphical distinction. TB (III/30r) clearly confirms *ǰ* in both syllables as well. Furthermore, the same letter used to transcribe *c* in the same Tibetan syllable *gcig* is romanized with *ž* in 0308.2 but with *ǰ* in 0124.2 for instance.

entry	2a	2b	
0308.2	[...]-bcu-gcig	[...] bǰiyu gžiḳ	
0124.2	[...]-gcig	[...] gǰiḳ	

40 It appears that Haenisch (1953: 9, no. 38 [= 4407.3] etc.) likewise misinterpreted *ǰ* as *ž* (his *ź*) in his edition.

Further such problems with the alleged opposition between *ǰ* and *ž* for Tibetan *c* are not difficult to find, thus calling into question its validity. To sum up: it seems that the letter *ǰ* appears in three distinct romanizations in the edition, namely as *c'* (initially), as *ǰ* (medially) as well as erroneously as *ž* (likewise medially) for what are intended to be instances of *ǰ*. While *ž* for actual *ž* ཞ (and for what unmistakenly looks like *ž* even if we should expect *ǰ* in its place) should needless to say be retained, *ǰ* alone seems sufficient for the remainder. (Note also the confusing use of the same romanization *ž* in 2c of 1415.3 for what is a scribal contamination of intended *dz* ཛ [cf. the expected rendering in TB XI/45r] with *š* ཤ – which resembles neither of the two other letters romanized as *ž*.)

A similar case with (at least) four different romanizations for the same letter is that of ཇ (i. e. *ǰ* plus diacritical circle), used to render Tibetan *ṭ* ཊ in accordance with *Tongwen yuntong*. In the romanized Manchu transliterations of Tibetan in 2b, we find *c°* (e. g. 0742.2) and *c'°* (e. g. 0600.3, 0709.2), but also *ž°* (1904.3; cf. the case of *ǰ* vs. *ž* above) – whereas 2c of the same entry 1904.3 has *j'*. Such inconsistencies are prone to puzzle the user on a regular basis.

Given the above, let us dwell upon the aspect of textual criticism for a bit, as it is also crucial for the case of Tibetan *c*. Browsing through the edition under review and comparing its critical text with PEK and TB (unfortunately not of BL as well, as it was unavailable to the reviewer) one rather commonly notices that – notwithstanding an already very substantial number of errors and corrections the editors do comment upon – even obvious mismatches between 2a, 2b and 2c or other equally obvious errors are still left entirely uncommented and uncorrected, despite the fact that TB (and presumably also BL) more often than not confirms what one would expect under the assumption that layers 2b and 2c were executed in a more or less systematic fashion.[41]

Following the system of transliterating Tibetan as stipulated in *Tongwen yuntong* and also as observable in the pentaglot, a syllable such as Tibetan *chu* should yield Manchu *ciyu* ᡤᡳᠶᡠ in a regular fashion. Yet, in PEK's layer 2b some of the correspondences may appear to be almost at random, so that *chu* is in fact frequently rendered as ᡤᡳᡠᡳ (not ᡤᡳᠶᡠᡳ), given in the edition as *ciui*.[42] First, this again deviates from Hauer's romanization which has *-ioi* throughout for

41 Particularly puzzling but apparently less frequent are cases involving a *partial* correction of PEK based on TB, such as 1427.2: While the unexpected *po* in 2b for *phu* in 2a is corrected into *pu* as it is found in TB (cf. n. 1 to 1427.2), *ʰžiyuḳ* for *'jug* in the same entry is left unchanged and commented – despite the fact that the correspondence is irregular as well and that TB (XI/51v) has the expected *ʰjiyuḳ* after all.

42 From p. xxxiv, where a distinction is made between *ʰjiuḳ* versus *ʰjiu̯ḳ* – presumably with *iu* for yodh–waw without dot (Hauer's *io*) versus *iu̯* for yodh–waw with dot –, we may possibly infer that ᡤᡳᡠᡳ would rather be romanized as *ciu̯i* by the editors. In absence of a gapless explanation of the Manchu romanization scheme used in the edition this is somewhat speculative however.

orthographic yodh–waw–yodh (with dotless waw),[43] even if the actual pronunciation is probably indeed better approximated by *-iui*.[44] Second, these cases apparently involve serious scribal errors throughout. This is already suggested by the transliterational system as such, as long as we assume it to be more or less consistent, but is also confirmed by the dozens of instances where TB has the expected and completely regular correspondence, i. e. *ciyu*. Still, while the editors claim to have checked everything in PEK that seemed dubious in some way against the other witnesses, in numerous instances no reference to either TB or BL and no correction is made.[45] This is however not an issue pertaining to specific syllables or syllable types alone. The following is a random selection of cases with various errors in PEK that were left uncommented in the edition and might easily have been rectified through consultation of TB.

entry	2a	2b	2c	comments
0015.2	zla-'od-skya	zla ʰod sg'ya	da ot ya [!]	TB (I/8r) *da ot ja*
0017.1	gser-phur-	gser pur	sirpur [!]	TB (I/9r) *serpur*
0028.4	gre	gre	ye [!]	TB (I/14v) *je*
0055.3–4	ser-bas-[...]	ser bas [...]	serwei [!] [...]	TB (I/28v) *serwai*
0076.2	shing-	šing	šeng [!]	TB (II/2r) *šing*
0077.2	shing-pho	šing po	šengpo [!]	TB (II/2v) *šingpo*
0503.1–2	sker-'tham(-res)	sger ʰtam (res)	girtam(rei) [!]	TB (V/47r) *gertam(rei)*
0507.1	phan-tshun-brdeg	pan tshun brdek	pratshundek [!]	TB (V/49r) *pantshudek* [!]
1433.3	rgyab-byed	rgyab byed	jabyet [!]	TB (XI/54v) *jabjet*
1437.3	gces-par-byed	gžiyes p'ar byed	jai [!] barjet [!]	TB (XI/56v) *jei barjet* (PEK actually has *barajet*)
1438.1	sbyin-pa	sbyin p'a	jinb [!]	TB (XI/57r) *jinba*

At times we may even speak of clusters of errors which could have been avoided without much effort. Consider for instance the following set of four immediately adjacent entries:

43 Note incidentally that the same string of letters *in Manchu words* is romanized as *-ioi* in accordance with Hauer, at least in entries such as 0692.4, 0693.1, 0693.3, 0694.3, 0695.3 etc. Similarly, where Hauer has *-iong*, the edition has both *-iung* and *-iong*, at times even in the same lemma. For one such case see e. g. 0096.2, in which according to the edition Tibetan *cung* is equated with *c'iung* (i. e. *ǰiong* ᡩᡳᠶᡠᠩ – TB II/12r incidentally has the expected *ǰiyung* once more) in 2b versus *jiong* ᡩᡳᠶᡠᠩ in 2c.

44 See e. g. the Manchu–Chinese syllabary entitled *Jianxie sanhe hanzi shier zitou* 兼寫三合漢字十二字頭 contained in the 1772 edition which for instance transcribes *nioi* (used e. g. for Chinese *nü* 女) as *ni-wu-yi* 尼烏衣, *hioi* (e. g. for *xu* 虛) as *xi-wu-yi* 希烏衣 etc. with *wu* 烏 for Manchu *u* (not *e* 鄂 for *o*). This is likewise reflected in the Korean renderings of such syllables, see e. g. *Han-Ch'ŏngmun'gam* I/6r with its *nyuy* 뉘 and *hyuy* 휘 for *nioi* and *hioi* respectively.

45 For a selection of such cases see e. g. 0079.2–3, 0197.1–3, 0199.3–4, 0200.1–4, 0201.1–2, 0201.4, 0202.3, 0206.1–4, 0207.1–4, 0208.1–4, 0209.1–4 etc.

entry	2a	2b	2c
1436.1	snying-rje-can	sniying rrye [!] jiyan [!]	ningje jiyan [!]
1436.2	snying-rje-byed	sniying rrye [!] byed	ningje jet
1436.3	snying-rje-byed-'jug	sniying rrye/rjiye byed ʰžiyuḳ/ʰjiyuḳ	ningje jetjuk
1436.4	snying-re-byed [!]	sniying re ržiye [!]	ningje [!] jet [!]

Looking at PEK and the edition alone one may wonder why the clearly erroneous *rrye* is corrected only in 1436.3 but not in the two preceeding entries. Assuming the transliteration to be systematic, one would expect all three cases of *rrye* as well as the single case of *ržiye* in 1436.4 to have *rjiye* instead. If we now turn to TB (XI/56r) for comparison we find that *all four instances* are indeed clearly given here as *rjiye* just as 2b of 1436.3 ends in the expected *ʰjiyuḳ* here – yet none of this is indicated in the edition.

Next, all four entries have *ningje* in 2c (note however that 2c of 1436.3 is missing in PEK and was supplied from BL in the edition), which however makes little sense in the case of 1436.4. Again, some error appears to have found its way into PEK – and again TB would have provided the editors with an opportunity for correcting it, as here we clearly read *ningre je*. This brings us to the third syllable in 2c of 1436.4, which is allegedly *jet* in PEK. In fact however, both PEK and TB merely have *je* rather than *jet*. If 2c has *je*, the correspondence with *ržiye* (which as stated above is an error for *rjiye* as it is found in TB) starts to make sense after all, but what then about *byed* in *snying-re-byed*? This appears to be yet another scribal mistake, based on the two preceding entries whose third syllable is indeed *byed*. This assumption is confirmed by TB which has *snying-re-rje*, so that 2a–2c are after all in perfect accordance with each other. For a similar case of disagreement between the three Tibetan layers see e. g. 0291.2: While 2a has *ngang-bzang-man*, both 2b and 2c give the third syllable as *ma* – which the editors emend to "ma/man" in 2b (however, for reasons unknown not in 2c) to agree with 2a. Now TB (III/21r) – and likewise *Siti hebi wenjian* (III/58v) – has *ngang-bzang-ma* in 2a, however, which explains both of the Manchu renderings.

The last irregularity to be noted in the set 1436.1–4 concerns the reflexes of Tibetan *can* which is of special interest to us as the diversity of Manchu transliterations for this syllable is given on p. xliii as one of the reasons why a table summarizing the correspondences between the Tibetan and Manchu scripts as seen in the transliterations could not easily be provided. According to the edition, *can* in 2a of 1436.1 is allegedly both transliterated and transcribed into Manchu script as *jiyan*. The latter is an error in the edition, as both PEK and TB have the expected *jan* rather than *jiyan* in 2c. However, *jiyan* in 2b is now indeed what PEK gives, but once more we are dealing with an error here, namely for *ǰiyan* (the editors' *c'iyan*, i. e. ᡤᡳᠶᠠᠨ) as found in TB. Checking a random sample of cases

involving *can* in 2a transliterated as *jiyan* in 2b in PEK against the corresponding entries in TB shows that this must be an extremely common error.[46]

Given that *jiyan* is the less marked of the two and that the graphical difference between the two is minimal, it is easy to imagine the difficulties scribes had depending on their level of acquaintance with Tibetan and its transliteration into Manchu script.[47]

To stay with Tibetan *can* for a little longer: According to the editors (p. xliii) PEK gives no less than eight different transliterations for it, namely "*c'iyan, jiyan, giyan, zriyan, ciyan, syan, rian, ryan*" (note that *ǰiyan* and *žiyan*, which we also find in the main text of the edition, are absent here). The first two – likely the most common variants – have already been dealt with sufficiently. Next, *giyan*, *rian* and *syan* are apparently exceedingly rare clerical errors in 2b: For *giyan* see e. g. 1150.1, appearing as expected as *ǰiyan* in TB (X/3r). Confusion between *g* and *ǰ* is not too uncommon in PEK: Tibetan *lcags* is mis-transliterated as *lgiyaks* (1154.3; TB X/5r: *lǰiyaks*), *bcu* as *bgiru* (1162.4; TB X/9r: *bǰiyu*), *lcam* as *lgiyam* (1224.3; TB X/41r: *lǰiyam*), *lcibs* as *lgibs* (1272.2; TB X/66r: *lǰibs*) etc. Similarly common is the confusion of *gi* and *j*: see e. g. the numerous instances of Tibetan *'jug* transcribed as *juḳ* in 2c in TB, but as *giok* in PEK,[48] or likewise in 1201.4 *giyo* for Tibetan *jo* rather than *jiyo* as in TB (X/29r). — The few cases for "syan/ǰiyan" the reviewer noticed are 3252.2, 3252.4 (TB XXIV/8v: *ǰiyan* for the latter and probably also for the former) and 3282.4 (TB XXIV/23v: *ǰiyan*). In fact two out of these (3252.4, 3282.4) hardly resemble *syan* at all even in PEK, whereas 3252.2 indeed does. — The only case for *rian* the reviewer has spotted is 3259.1 with "rian/ǰiyan" (possibly the medial shape of *ǰ* overwritten with [the left half of] its initial shape?) for which TB (XXIV/12r) has the expected *ǰiyan*. — The other spellings mentioned by the editors, namely *ciyan*, *zriyan*, *ryan* (note the graphic proximity to *rian*) appear to be rare misspellings as well, at least the reviewer was so far unable to find any instances at all. It is regrettable that the editors decided not to give any references for such rare cases. — For a case of *žiyan* in the edition see e. g. 3258.4, which once again can be corrected into *ǰiyan* based on TB (XXIV/11v). There is thus something

46 For examples see e. g. 1400.1, 1403.4, 1405.1, 1406.1, 1417.1, 1417.3, 1420.2, 1433.1, 1434.3, 1436.1, 1438.3, 1441.4, 1442.1–2, 1444.1, 1447.3, 2492.2–4, 2493.1, 2493.4 etc. In all of these cases PEK has incorrect *jiyan* whereas TB gives the correct form *ǰiyan* (or *c'iyan*), which is indicated in not a single instance in the edition under review.

47 This is not to say of course that correct renderings do not occur at all in PEK. See e. g. 1652.2 for 2b *c'iyan* for 2a *can*. Also, errors in the opposite direction occur as well (though apparently much less often). For instance, instead of *ʰžiyam* for *'jam* (1399.1), *ʰǰiyuḳ* for *'jug* (1400.4) or *ʰžiyok* for *'jog* (1426.2–3, 1427.4) we should expect transliterations with *j* throughout: *ʰjiyam*, *ʰjiyuḳ*, *ʰjiyok* (as found in TB again).

48 See e. g. 0483.2, 0483.4, 0484.4, 0485.4, 0486.2, 0487.4, 0488.1, 503.3, 0505.2 etc.

fundamentally wrong with PEK, which all the more calls for a careful collation of the several witnesses.

Apart from a lack of gapless textual criticism making full use of the other witnesses besides PEK, there is a second apparently non-neglibile source of errors we can identify: The preface seems to suggest that the Manchu renderings of Tibetan were not input manually from scratch but rather that a rough draft version of them was generated automatically from a romanized version of 2a with the help of an algorithm (p. xvii).[49]

Such an approach might then well explain a number of oddities observed in 2b. For instance, Manchu generally has only *-t* ᡨᡳ in coda position, but no *-d*. Thus, whereas initial Tibetan *d-* corresponds to Manchu *d-*, the same *-d* as a coda could only be transcribed as *-t*, both in 2b and 2c. Nevertheless, the edition romanizes the same letter as *-t* only in 2c, but as *-d* in 2b – presumably based on the romanization of Tibetan. The difference in Manchu spelling suggested in the edition's romanizations simply does not exist, which is likewise true of the frequent *-ḳ* in 2b vs. *-k* in 2c. Consider the following examples:

entry	2a	2b		2c	
1344.1	srod-long	srod [!] long		sorot long	
1346.3	mig-hur	miḳ hûr		mik [!] hûr	

Moreover, the automatic generation of 2b from 2a may also explain most if not all of the cases where the edition suggests that 2b (and sometimes 2c) is entirely regular in its correspondence with 2a, even if in PEK 2b (or 2c) actually deviates from 2a. Consider e. g. the following cases:

entry	2a	2b	2c	comments
0486.4	bgros[!]-thogs-'jug	bgros [!] toks ʰjiyuḳ	juitokgiok [!]	2a: TB (V/38v) *'gros* 2b: PEK & TB *ʰgros* 2c: PEK *juitokkiok*, TB *joitokjuḳ*
0501.1	'khrugs-'dzing-	ʰk'ruḳs ʰdzing	cokdzing [!]	2c: PEK *cokdzeng*, TB (V/46r) *cuḳdzeng*

49 The original wording is: "Auf der Grundlage dieses Datenmaterials [= romanized Tibetan in 2a] entstanden die Algorithmen zur automatischen Erzeugung der Rohfassungen der manjurischen Umschriften des Tibetischen." It is unclear whether the plural "Umschriften" refers to 2b and 2c together or merely e. g. to the entirety of 2b for instance.

1418.1	'tsho-rten-yod	ʰtsho rd'en [!] yod	tshoden jot	2b: PEK *rd'an*, TB (XI/46v) *rd'en*
1421.4	las-byed	las byed	laijet [!]	2c: PEK *laijat*, TB (XI/48r) *laijet*
1430.4	bag-phebs	bak pebs [!]	bakpab [!]	2b: PEK *pabs*, TB (XI/53r) *pebs*
				2c: TB *bakpeb*
1447.4	'dzin[!]-bag	ʰdzin [!] bak	dzimbak [!]	2a: TB (XI/62r) *'dzem-bag*
				2b: PEK & TB *ʰdzem bak*
				2c: PEK & TB *dzembak*

Entry 1447.4 is of special interest, as here not a single of the three layers of Tibetan is in accordance with PEK. Final *-n* in *ʰdzin* in 2b is presumably based on 2a and merely another victim of the algorithm; PEK (as well as TB) consistenly has *-m* in 2a to 2c. The same is true for the vowel of the first syllable: in both 2b and 2c the Manchu rendering clearly has *e* rather than *i* – which raises the question why Tibetan *i* is given as *e* here. PEK indeed appears to have *'dzim* (but clearly not *'dzin*), although the vowel diacritic is somewhat odd in shape. This is likely not coincidental but related to the fact that this is an error anyways, whereas TB has the expected *'dzem* – so that 2b and 2c make perfect sense as well.

Finally there are also errors in the edition that are either mere typos or may also stem from misreadings or misinterpretations of what is present in PEK, sometimes but not necessarily paired with errors that are already found in PEK. Examples for this include the following:

entry	2a	2b	2c	comments
0252.4	bdag-po	bdak p'o	datboo [!]	2c: PEK & TB (III/1v) *dakboo*
0274.1	bsgo-yig	bsgo yiḳ	gonik [!]	2c: PEK & TB (III/12v) *go'iḳ*
0446.2	'dzin-yig	ʰdzin yiḳ	dzei'k [!]	2c: PEK & TB (V/17v) *dzen'iḳ*
0744.1	'bul-yig	ʰbul yiḳ	bulaik [!]	2c: PEK & TB (VII/30v) *bul'iḳ*
1100.3	'khyog-snye	ʰk'yok sniye	coknia [!]	2c: PEK *cokniya*, TB (IX/53v) *cokniye*
1418.1–2	[...]-yod	[...] yod	[...] jot [!]	2c: PEK & TB (XI/46v) *yot*
1447.2	tshul-gtsang	tshul gdzang/ gtsang	tshuldzan [!]	2c: PEK & TB (XI/62r) *tshuldzang*
4929.2	[...]-gcig	[...] g,riḳ [!]	[...]jik	2b: PEK & TB (bIV/66v) *gǐiḳ*

The case of 0274.1 requires some comment: In view of 2a and 2b, the form *gonik* in 2c is not only already phonetically dubious with its intervocalic *n*. The romanization *gonik* also suggests [illegible], whereas neither PEK nor TB has the dot to the left necessary to yield *n*. Instead both clearly have [illegible], i. e. with a dot-less aleph in between waw and yodh, which following Stary's suggestion should

be romanized as *go'ik*.[50] (Which in fact the editors actually did in other cases, in varying positions however.)[51] The aleph here is not an incomplete *n* but merely indicates a syllable boundary, or hiatus,[52] i. e. here in contradistinction to ᡤᡡᠯᡳᡵ with its tautosyllabic concatenation of waw and yodh which yields *gûk* instead. *Yakkai* (no. 1044) has "goaik" instead, which is slightly better – if seen in isolation, aleph might render *a* of course – but still off. If the aleph in question indeed rendered *a* here, we should expect a double rather than single yodh for the following *i*. The same misinterpretation of ' as *a* is incidentally also found in the edition under review, one example of which is given above (see 0744.1).

In passing we may also note various other but always marginal errors, the existence of which is neither surprising for an edition as voluminous and complex as the present one, nor in the end of any serious harm to the user. These include some inconsistencies in the treatment of Chinese,[53] a

50 See Stary, Giovanni (1999): "Manchu Names and Some Problems Concerning their Transcription". *Studia Orientalia* 87: 245–251, here especially pp. 249–250.

Similar examples are easily found in Manchu transcriptions of foreign languages other than Tibetan. See e. g. *fili'i* for Latin *filii* in the phrase *in nomine patris et filii et spiritus sancti* (Bibliothèque Nationale, Mandchou 249: 35) or *ewanggeli'um* for Latin *evangelium* in *enduringge ewanggeli'um* 'holy gospel' in Lipovtsov's translation of the New Testament etc.

51 For a hiatus marked in the expected linear position, see for instance "šui'ik" in 2c of 0743.3. Quite frequently, however, in the romanization the apostrophe *follows* the vowel the additional aleph actually precedes in the original Manchu. Thus we find e. g. "jiyari'k", "giuti'k", "giyai'k", "temi'k", "cai'k", "mai'k" and "ciu'cung" in 2c of 0447.1, 0447.4, 0730.3, 0734.2, 0746.3, 0747.4 and 1931.2 for what one might expect to read *jiyar'iḳ*, *giut'iḳ* (i. e. *giot'iḳ*), *giya'iḳ*, *tem'iḳ*, *ca'iḳ*, *ma'iḳ* and *ci'ucung* respectively. Now in n. 2 to 1931.2 the editors even note with reference to "ciu'cung" in PEK (which is incidentally written the same in TB XIV/49r): "Mit zusätzlichem 'Zahn' zwischen 'i' und 'u' geschrieben." Maybe *u'* for instance is thus not meant to be read as two separate letters but with the apostrophe modifying the preceding vowel letter, maybe in the sense of "the vowel *u* but preceded by an unexpected aleph"? In any case, Stary's suggestion with its apostrophe in the expected linear position seems preferable.

52 Hence also its name "Mongolian Sibe syllable boundary marker" in Unicode where it is encoded as U+1807.

53 For instance: Tone marks are generally provided, but sometimes also conflicting ones (cf. e. g. "gāo lí rén" in 1148.3 versus "Gāolì(rén)" in n. 6 to the same entry) or they are omitted (sometimes partially as e. g. "shì rén jiā de" in 2572.4 versus "shì rén jie [!] de" in n. 3 to the same entry versus "shì rén jia [!] de" in 2573.1; sometimes entirely as in "Evtl. von 鑰匙 *yaoshi*." in 3400, n. 1). Especially in the German translations Chinese words and names are at times only given in Pinyin but not in original script; also small capitals or italics are sometimes used for the romanization, sometimes not (compare e. g. "倉頡 *Cang Jie*" in 4623.3 with "CANG JIE" in 4624.1, or "Han-Zeit" in 4628.3 with "HAN-Zeit" in 4630.4). Sometimes the romanizations are preceded by spaces, suggesting that the corresponding Chinese characters were supposed to be inserted later on (see e. g. "von *Lu*" in 4626.2).

number of footnotes whose meaning is rather elusive,[54] as well as other minor issues.

In addition to the two-volume edition under review as such a set of five index volumes, one for each language, has been published in 2014, which will undoubtedly facilitate future work on and with the pentaglot and related dictionaries. Even without these additional indices, the edition at hand is already a lasting monument of scholarship on what in turn is itself a monument of pre-modern polyglot lexicography. It has received the highest praise by other reviewers and rightly so – for one cannot but recommend it strongly. For users interested in the perhaps less central layers such as 2b, it is at the same time difficult however to second Németh's (2014: 415; see note 22) words who considers the edition to be "the *finest possible* edition of this monumental lexicographical manuscript" (reviewer's italics). In the light of the above one is forced to modify this wording slightly, even if we hasten to add that there are no indications that the other layers not addressed here in any detail suffer from the same or similar shortcomings.

The issues concerning the romanization of the Manchu script hinted at above in the end remind us of the pressing need to finally establish a romanization scheme taking into account the *full inventory* of the script – and thus a scheme that will eventually provide scholars with the means to deal in a consistent fashion with texts as demanding as Manchu transcriptions of *dhāraṇī* or the pentaglot for instance.

---

54 For instance, n. 1 to 4288.3 merely says ";??", n. 1 to 4365.3 reads like a comment addressed to one of the editors ("Stimmt das in dieser Umgebung?"), n. 1 to 4270.4 switches to English for no apparent reason ("see ui. 4268.2"), and so on.

Gassmann, Robert H. *Menzius. Eine kritische Rekonstruktion mit kommentierter Neuübersetzung,* 3 Bände, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016, xlvi + 1344 S., ISBN 978-3-11-044436-0

Besprochen von **Hans van Ess,** Department für Asienstudien, Sinologie, LMU München, E-mail: vaness@ostasien.fak12.uni-muenchen.de

DOI 10.1515/asia-2016-0058

Robert Gassmanns voluminöses Werk zum *Mengzi* besteht aus drei Bänden, von denen der erste mit dem Untertitel „Spurensicherung und Übersetzung" 375 Seiten umfasst, der zweite mit Gassmanns „Texten und Anmerkungen" 615 Seiten und der dritte mit den „Anhängen" 354 Seiten. Während der erste Band vor den Übersetzungen vor allem den historischen Hintergrund des Mengzi beschreibt und dann auf die Struktur und Charakteristik des *Mengzi*-Textes eingeht, besteht der zweite, wie der Titel schon sagt, aus der umfangreichen Kommentarsammlung Gassmanns. Band drei enthält als wesentliche Bestandteile in Abschnitt B einen Namens- und Begriffsindex (S. 5–195), der unverzichtbar ist, um die Gassmannsche Terminologie zu verstehen, und in Abschnitt D Gassmanns Überlegungen zur Chronologie. Die Bibliographie ist mit 11 Seiten für ein Werk diesen Umfangs überraschend kurz. Es handelt sich um ein interessantes und spannendes Buch, das man als die Quintessenz eines Gelehrtenlebens auffassen muss. Insofern gebietet es der Respekt, diese große Leistung als solche zu würdigen, auch wenn der Leser am Ende sicherlich nicht allen Theorien und Hypothesen Gassmanns folgen wird. Robert Gassmann hat eine ganz eigene Übersetzungsterminologie entwickelt, welche den Leser an vielen Stellen dazu zwingt, über liebgewonnene Begriffe noch einmal ausführlich nachzudenken und möglicherweise einen chinesischen Klassiker ganz neu zu lesen. Manchmal wird sie ihn, wie unten gezeigt, auch ärgern, aber oft zeugen die Übersetzungen von jahrezehntelanger Auseinandersetzung mit dem Text und bieten viele interessante Ideen. Die Publikation des Werkes ist allerdings offenbar nicht leicht gewesen. Schon im Vorwort dankt Gassmann vier externen Gutachtern, die ihn dazu gebracht haben, an den Anfang des Buches den Eintrag des Duden zum Wort „Versuch" zu stellen, um klar zu machen, dass es sich hier um einen solchen handelt und nicht um ein Werk, das den Anspruch auf abschließende Stellungnahme erhebt. So sollte man das wirklich lesen.

Teil 1 des Buches ist mit dem Wort „Spurensicherung" überschrieben. Auf den ersten hundert Seiten dieses Abschnitts begibt sich Gassmann auf Spurensuche in der „Biographie" des Mengzi in *Shiji* 74, die er „möglichst präzise" übersetzt und kommentiert (S. 4). Anhand dieses Abschnitts lassen sich eine Reihe von

Eigentümlichkeiten, mit denen sich der Autor gut fassen lässt, beobachten, weshalb etwas ausführlicher auf ihn eingegangen sei. Schon auf S. 4 stößt der Leser auf eine Fußnote, die ihn etwas stutzig macht. Zum Titel *taishi gong* 太史公 des Historiographen, den Gassmann mit „der Grosschronist-Titularherzog" übersetzt, heißt es in Anm. 5: „Das Wort gong ist als Titulierung zu interpretieren. Der Rang eines Titularherzogs war in der Hierarchie sehr weit oben. Eine Analyse als höfliche Anrede (z. B. ‚Hochwohlgeborener' widerspricht ganz entschieden der Pragmatik der Stelle – der Historiograph spricht bzw. schreibt ja *selbst* wie soll er sich mit Anstand noch so selbst titulieren?". Das Problem ist bekannt. Schon in den frühen Kommentaren des *Shiji* sind bekanntermaßen zahlreiche, einander widersprechende Erklärungsversuche dafür angestellt worden, angefangen damit, dass die Bezeichnungen als *taishi gong* grundsätzlich Zusätze des Dongfang Shuo seien. Traditionell sind zahlreiche weitere Diskussionen dazu überliefert, ganz zu schweigen von den Interpretationsversuchen chinesischer Kollegen, die sich des Titels im 20. und 21. Jahrhundert angenommen haben. Eine Einordnung der eigenen Meinung in wenigstens einige dieser Überlegungen wäre für den Leser hochspannend gewesen.

Die Übersetzung der ersten Stellen aus dem *Shiji* gibt Gelegenheit, einige Besonderheiten der Gassmannschen Übersetzungsprinzipien vorzustellen sowie einige Termini, die ihm besonders am Herzen liegen (oder in Gassmanscher Terminologie: an den „Kardialsinnen", wie er *xin* 心 übersetzt). Nachdem der Leser erfahren hat, woher Mengzi kam und bei wem, nämlich Zisi (Gassmann: zi-Si), er studierte, heißt es im *Shiji* 道既通，游事齊宣王. Die Übersetzung lautet: „Nachdem die Führungsprinzipien (des Regierens von ihm) durchdrungen waren, begab er sich auf Bewerbungsreise, um beim Xuan-Titularkönig von Qi zu dienen." „Bewerbungsreise" ist offenbar eine sehr freie Übersetzung für *youshi* 游事, was traditionell wohl eher als „begab er sich zum Dienst bei" übersetzt worden wäre. Zu *you* 游 gibt es in Band 3 einen Eintrag (S. 172), in dem erläutert wird, dass solche Reisen nicht der „Lust" gedient hätten, sondern zu Bewerbungszwecken unternommen worden seien. In der fraglichen *Shiji*-Stelle würde man eher annehmen, dass es bei der Verwendung des Wortes um den provisorischen Charakter ging: „Er diente provisorisch oder vorübergehend bei...", wobei durchaus nicht ausgeschlossen ist, dass dabei die Hoffnung bestand, in den regulären Dienst übernommen zu werden. Gassmann weist sicherlich auf einen richtigen Punkt hin, wenn auch den meisten Sinologen vermutlich der „Lustaspekt" bei der *youshui* genannten Überredungspraxis nie in den Sinn gekommen wäre. Vielmehr ging es dabei oft darum, auf einer Reise mehrere Fürsten auf eine bestimmte Linie einzuschwören. *Dao* 道 heißt bei Gassmann grundsätzlich „Führung" oder „Führungsprinzipien". An dieser Stelle ergibt das Sinn, und Gassmann ist zu danken, dass er den Leser darauf aufmerksam macht, was *dao*

eigentlich sagen möchte: Wahrscheinlich ging es nämlich wirklich um das Regieren und nicht um einen wie immer gearteten, abstrakten „Weg". Die Frage ist allerdings, ob diese Lesung immer funktioniert: Auf S. 20 ist von den zahlreichen Herren am Ji-Tor (bzw. am „Tor zum Hirsealtar" – gängig als „Jixia Akademie" übersetzt) die Rede. Am Schluss ruft Sima Qian aus: 豈可勝道哉. Das übersetzt Gassmann als „Aber haben [diese Dokumente den Fürsten] etwa erlaubt, dem Führen gewachsen zu sein"? Die Nienhauser-Übersetzung (7.182) machte aus demselben Satz: „There are too many to discuss them all." Eine einfache Datenbankrecherche zeigt, dass die Formulierung 可勝道 allein im *Shiji* an sieben Stellen vorkommt. Fast nirgends würde Gassmanns Version passen. Nienhauser hat einfach recht: Dao heißt einfach nicht immer „führen", sondern manchmal steht es tatsächlich für den „Weg" und manchmal, wie in diesem Fall, auch für „reden, sprechen". Die Rigidität, mit der Gassmann an seinen Festlegungen hängt, birgt Tücken.

Gassmann ist ein sehr sorgfältiger Leser, der jedes einzelne Zeichen des Textes mehrfach umdreht und berücksichtigt. Seine Methode ist allerdings nicht die eines umfangreichen Vergleichs von Textstellen, sondern die einer Übersetzung aufgrund vorgegebener Theorien. Dass der Satz 宣王不能用 „Der Xuan-Titularkönig war (jedoch) nicht in der Lage, (dessen Führungsprinzipien) umzusetzen" heiße und *yong* 用 „in diesen Kontexten nicht den Gebrauch einer Person" meine, sondern auf das ziele, „was diese Person für eine bestimmte Verwendung auszeichnet", wie Gassmann auf S. 5–6 ausführt, ist durchaus eingängig – aber es fragt sich, ob man mit dieser Theorie tatsächlich die zahlreichen Stellen in der Konfuziusbiographie des Sima Qian, in der Creel bekanntermaßen den Satz „man konnte ihn nicht brauchen" als Leitmotiv ausgemacht hat und die mit Sicherheit bei der Abfassung der Mengzi-Biographie Pate gestanden hat, übersetzen kann, ohne die persönliche Herabsetzung zu vernachlässigen, die damit impliziert ist. Das ist eben doch zweifelhaft. In einem Satz wie 孔子既不得用於衛，將西見趙簡子 (*Shiji* 47.1926) ist Konfuzius Subjekt der Passivkonstruktion wie des aktiven Nachsatzes. Natürlich könnte man übersetzen: „Nachdem Konfuzius es nicht gelang, [seine Führungsprinzipien] in Wei nutzen zu lassen, ging er...", doch die Zurücksetzung zielt hier eindeutig auf die Person („als Konfuzius in Wei keine Verwendung fand") und nicht auf die Führungsprinzipien, auch wenn diese natürlich ebenfalls im Hintergrund stehen dürften.

Die Lust daran, Sätze ganz wörtlich zu übersetzen und damit herkömmlichen Interpretationen zu widersprechen, zeigt sich auch in dem Satz 其後有騶子之屬, der auf S. 9 als „Unter seinen Nachfolgern gab es Zugehörige der Junker Zou" wiedergegeben ist. Auch hier gibt Gassmann auf S. 10f. eine ausführliche Erklärung für seine Lesart. *Qi hou* 其後 als „temporale Adverbiale" zu

interpretieren, verschleiere gewiss eine wichtige Aussage des Textes. *Hou* 後 müsse aus inhaltlichen Gründen als „Nachfolger" verstanden werden. Doch wenn man im *Shiji* nach der Formulierung „*qi hou*" sucht, dann findet man, dass die Kombination am Satz-Anfang fast immer eine „temporale Adverbiale" sein muss, und es gibt dafür Dutzende von Beispielen. Besonders parallel zu dem zitierten Satz ist der folgende aus *Shiji* 122.3132: 其後有郅都、寧成之屬. Dort ist die Rede von den harschen Maßnahmen des Chao Cuo und dessen Hinrichtung, die darauf zurückzuführen war. Danach kommt der zitierte Satz, und dann folgen die Biographien von Zhi Du und Ning Cheng. Eine verwandtschaftliche Nähe zu Chao Cuo lässt sich beim besten Willen nicht konstruieren, wie Gassmann sie für die „Junker aus dem Stamm der Zou" zu Mengzi nahelegt, und selbst wenn Zhi Du und Ning Cheng gewissermaßen als geistige Nachfolger des Chao Cuo verstanden würden, was durchaus denkbar ist, legt die überwältigende Mehrheit der anderen Belegstellen nahe, dass hier eben doch ein temporales Adverb steht. Auch stellt sich die Frage nach dem Sinn des Anhängsels „*zhi shu*" 之屬. Sind das tatsächlich „Zugehörige der Junker Zou"? Gassmann übersetzt solche Genitive immer partitiv, auch z. B. in der Formulierung 孫子，田忌之徒 auf S. 8: „Gefolgsleute des Junkers Sun und des Ji aus dem Stamm der Tian" (ich frage mich im übrigen, ob es auch Personen gibt, bei denen man den „Stamm" weglassen und einfach Tian Ji sagen könnte – Gassmann neigt manchmal zur Umständlichkeit, wo diese gar nicht nötig ist; er würde dem natürlich widersprechen) oder in 如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒 „wie etwa Kun aus dem Stamm der Chun-yu, Dao aus dem Stamm der Shen, Yuan aus dem Stamm der Huan, Junker Jie, Pian aus dem Stamm der Tian und den Gefolgsleuten des Shi aus dem Stamm der Zou" (S. 20). „*Zhi tu*" gehört hier mit Sicherheit zu allen Personen aus der Liste, nicht nur zu Zou Shi. Vor allem aber schließt es diese Personen ein: Es geht um „solche Personen wie" und nicht um „die Gefolgsleute von". In seinem Vorwort bekennt sich Gassmann gleich im zweiten Absatz zu Ulrich Unger, der ihn hinsichtlich verschiedener Dinge geprägt habe. Unger führt in Lektion 12 seines Lehrbuchs des Klassischen Chinesischen den Begriff des „genitivus definitivus" für solche Formulierungen wie 吳越之國 oder 耳目之官 ein. Dasselbe dürfte, zumindest in den allermeisten Fällen, auch für die Kombinationen 之徒 und 之屬 gelten: Es geht eben nicht um die Gefolgsleute *des* Sunzi und *des* Tian Ji, sondern um sie selbst – und vermutlich auch nicht um die „Zugehörigen der Zou", sondern um „solche Personen *wie* die Meister Zou". Man vergleiche die Formulierung 有寧越、徐尚、蘇秦、杜赫之屬為之謀 aus *Shiji* 6.279 und 48.1962 sowie zahlreiche weitere Beispiele. Auch hier sind die Personen selbst gemeint und nicht ihre „Zugehörigen".

Kontextualisierung wäre auch an anderen Stellen der Mengzi-Biographie wichtig: Gassmann meint, dass das Kapitel 74 des *Shiji* die einzelnen Personen

nach Bedeutung anordnet. Mengzi sei der wichtigste, dann folge Zou Yan, dann Chunyu Kun etc. Zudem seien sie alle Zeitgenossen. Zou Yan (Gassmann: „Yan aus dem Stamm der Zou") habe – wohl nach Auffassung des Sima Qian — nicht das Kaliber eines Mengzi besessen (S. 20). Ich selbst habe in *Politik und Geschichtsschreibung im alten China*, S. 632–642, gänzlich anders argumentiert als Gassmann. Grundlage für meine Auffassung war ein Vergleich mit Paralleltexten wie dem *Yantie lun* oder dem *Shuoyuan*, in denen das komplizierte Verhältnis der Haltung des Mengzi und des Zou Yan ebenfalls thematisiert ist und zwar eindeutig als das von gegensätzlichen Positionen. Kompromisse eingehen können, wie dies Baili Xi, aber eben auch Zou Yan taten, wird dort als wichtige Kompetenz gepriesen. Ich bin deshalb der Auffassung, dass die kompromisslose Haltung von Personen wie Konfuzius oder Mengzi in Texten der Han vielfach als nutzlos angesehen wurde und dass dies wohl auch Sima Qians Meinung war: Zou Yans Lehren mögen zwar nicht den kanonischen Schriften entsprochen haben, wie sich dies Konfuzianer wie Mengzi vielleicht gewünscht hätten (anders als Gassmann S. 17: „Seine Ausführungen sind ausgedehnt und bedeutend, werden aber nicht für kanonisch gehalten" für 其語宏大不經; das Putative ist in diesem Satz nicht angelegt), aber wenigstens war er im Gegensatz zu diesen aufgrund seiner Kompromissbereitschaft erfolgreich.

Möglicherweise trifft Gleiches auf Chunyu Kun zu, der es schaffte, den Fürst Hui von Liang dadurch zum Zuhören zu bewegen, dass er zunächst einfach nur schwieg. Vielleicht hat Sima Qian diese Anekdote eben deshalb in *Shiji* 74 aufgenommen, weil auch sie zeigt, dass es Möglichkeiten gab, bei Fürsten zum Erfolg zu kommen, wo halsstarrige Konfuzianer wie Mengzi offensichtlich versagten. In diesem Zusammenhang wäre ein Hinweis auf die – durchaus problematische – zweite Biographie des Chunyu Kun in *Shiji* 126 wichtig, denn dort steht er in einer Reihe mit anderen Persönlichkeiten, die es schafften, sich bei Herrschern durch unorthodoxe Mittel Gehör zu verschaffen, bei denen andere Berater mit ihrem Latein am Ende waren. Ob übrigens das fehlende „zi" bei Chunyu Kun (er wird, wie Gassmann richtig sagt, nie als Chunyu Zi bezeichnet), tatsächlich darauf zurückzuführen ist, dass er nie ein Amt innehatte und deshalb die Statusbezeichnung *zi*, die Gassmann mit „Junker" wiedergibt, nicht erhielt, sei dahingestellt. Möglich wäre auch, dass wir solche Bezeichnungen zumindest in frühen Texten aus euphonischen Gründen nur bei einsilbigen Nachnamen finden. Der Grund für meine Skepsis findet sich bei Gassmann auf S. 26–28, wo zwei Belegstellen dafür angeführt sind, dass Chunyu Kun wie andere Personen in den Rang eines *shang daifu* erhoben wurde – und dies ist *Liji* zufolge eindeutig ein Beamtenrang. S. dazu auch Gassmann Bd. 1, S. 204, wo eine temporäre Einreihung unter die Qing und Daifu als Voraussetzung für die Erteilung des *zi*-Titels impliziert ist. Die Hypothese, dass jeder *zi* mindestens einmal hoher Beamter gewesen sein muss, die sich auch auf S. 154f. noch einmal findet, ist

unhaltbar. „Junker“ war mir bis zu Gassmanns Büchern in der deutschen sinologischen Praxis übrigens bisher als Übersetzung für den Han-Titel eines *lang* 郎 bekannt, ein Wort, für das sie meines erachtens wesentlich besser passt als für *zi*, denn für *lang* ist sie etymologisch richtig: Ein *lang* ist tatsächlich ein „Jungherr“, ein junger Bediensteter bei Hofe. Als „Statustitel für beamtete Persönlichkeiten“ (Bd. 3, 190) gibt es den Titel meines Wissens im deutschen Sprachgebrauch nicht – das ist eine Gassmannsche Eigenkreation. Wenn Gassmann einen Schüler (*dizi*) als „Juniorjunker“ tituliert (passim und Bd. 3, 25), dann ist das tautologisch – ganz davon abgesehen, dass hier noch viel mehr als im umgekehrten Fall des Chunyu Kun Zweifel an der Theorie, dass *zi* ein Statusmarker ist, angebracht sind. Yan Hui war zwar *dizi* des Konfuzius, aber sicherlich niemals Minister oder Würdenträger. Dafür starb er zu früh. *Chen* 臣 als „Ministerialer“ zu übersetzen, ist für mein Gefühl gleichermaßen unglücklich wie *zi* als „Junker“, denn zwar kann sich ein Staatsdiener selbst als „*chen*“ bezeichnen, aber für den anderen „Teilhaber an der Dyade“ (Bd. 3, 15, 57) Fürst/Diener wäre es eine grobe Unhöflichkeit, seinen „Ministerialen“ auf Chinesisch als „*chen*“ zu bezeichnen. Den Aspekt der Selbstherabsetzung müsste eine Übersetzung eigentlich auch einfangen: „Ministerialer“ ist zu positiv.

Auf manche Eigenheiten der Gassmannschen Terminologie wurde schon mehrfach eingegangen. Sie dient wie gesagt, manchmal fast in an Heidegger gemahnender Manier dazu, den Leser stolpern zu lassen. Schon auf S. 8f. lesen wir, dass die Fürsten des Reiches „Angreifer und Zerstörer für Rolleerfüllende“ gehalten hätten. Auf Chinesisch heißt das 天下… 以攻伐為賢. Lassen wir die Frage beiseite, warum Gassmann *gong* und *fa* 攻伐 hier personalisiert hat – wahrscheinlicher wäre ja wohl doch, dass man „im Reich angreifen und Krieg führen (*fa* heißt sicherlich nur sehr selten „zerstören“) für ein Zeichen von Würdigkeit hielt“. Wichtiger ist, dass er *xian* 賢 über den ganzen Text hinweg als „rolleerfüllend“ übersetzt (vgl. dazu die Ausführungen in Bd. 3, 154f). Das ist eine bedenkenswerte Interpretation. Allerdings bedeutet sie, sich vom altchinesischen Wort und vom Zeichen und damit einer einfachen Übersetzung loszulösen, denn natürlich ist der semantische Bestandteil die Kaurimuschel, und diese legt ein Verständnis von „Werthaltigkeit“ nahe. Die eingebürgerte deutsche Übersetzung „würdig“, englisch „worthy“, fängt dies sehr schön ein, und darum fragt sich der Leser, ob er eine stark verengende Interpretation tatsächlich an ihre Stelle setzen soll. Viel besser wäre es doch, die chinesischen Zeichens nach dem zu lesen, was sie selbst sagen, und Interpretationen in einer Einleitung zum Text darzulegen. Der oben begonnene Text fährt fort: 而孟軻乃述唐虞三代之德. Gassmann: „Ke aus dem Stamm der Meng jedoch gab die Verpflichtungsweisen des Tang, des Yu und der Drei Dynastien weiter.“ Mit dem Wort *de*, das gemeinhin – und sicherlich oft nicht richtig – als

„Tugend“ übersetzt wird, hat sich jeder ernstzunehmende Sinologe schon einmal herumgeschlagen. Gassmanns „verpflichten, das Verpflichten, die Verpflichtungsfähigkeit“ (Bd. 3, S. 24) interpretiert tatsächlich einen wichtigen und häufig übersehenen Bestandteil des Wortes richtig. Doch bin ich mir nicht so sicher, ob die Tugend ganz so leicht zu verwerfen ist, wie Gassmann das einfordert, denn natürlich meint auch der lateinische *virtus*-Begriff ursprünglich etwas ganz anderes als das, was wir heute mit „Tugend“ assoziieren, und ist in dieser Bedeutung dem altchinesischen *de* durchaus verwandt. Die religiöse Komponente ist nachträglich eingeführt. „Verpflichtung“ ist ein wichtiger Aspekt des Wortes, aber es steht zu befürchten, dass dieser im obenstehenden Satz gleichzeitig eine starke Bedeutungsverengung mit sich bringt, die nur noch einen Teil der Aussage wiederzugeben in der Lage ist. So wichtig es ist, zu berücksichtigen, dass es bei *de* ganz zentral darum ging, Personen an sich binden zu können, um zur Herrschaft zu gelangen, muss man sich doch die Frage stellen: War das *de* der alten Herrscher wirklich *nur* eine Verpflichtungsweise? Ich selbst habe in *Politik und Geschichtsschreibung* mit der Übersetzung „Ausstrahlung“ experimentiert, weil dies auch andere Formen von *virtus* einschließt als nur das reine Anbinden von Personen. Natürlich bin ich mir der Schwächen auch dieser Übersetzung bewusst.

Einige Seiten später ist von einem 大聖之篇 die Rede, das Zou Yan geschaffen habe. Bei Gassmann heißt dies Kapitel „Bedeutende Rolleprägende“. Der Eintrag zu 聖 in Bd. 3, 108–112 ist eine der längsten Begriffserklärungen, die Gassmann geschrieben hat. Auf die einzelnen Begründungen sei hier nicht eingegangen. Sie sind natürlich alle plausibel, wenn auch das „kategorische Ausschließen“ des „bisher in der Sinologie vorherrschenden Verständnis als ‚weise; Weiser‘, weil mit sheng eine Persönlichkeit *funktional* charakterisiert“ werde (S. 110), mir nicht nur zu weit geht, sondern fast als Verbohrtheit erscheint. Auch mit „weise“ wird eine Persönlichkeit funktional charakterisiert. Also tut sich hier dieselbe Frage auf, wie beim Begriff *xian* (rolleerfüllend oder würdig). Wie oben ist mein Einwand gegen die auf den ersten Blick einleuchtende Interpretation „rolleprägend“ für *sheng*, dass es sich eben um eine Interpretation und nicht um eine Übersetzung von Wort und Zeichen handelt. Wort und Zeichen *sheng* sind etymologisch mit *ting* (zuhören) verwandt (Gassmann 3.111i), und im Zeichen spielen die beiden Bestandteile „Ohr“ und „Mund“ eine wichtige Rolle. *Shuowen* meint „durchdringen“ (*tong*) sei die entscheidende Wortbedeutung, und *Fengsu tong* bringt *sheng* mit *sheng* (Ton) zusammen. Wer den Ton höre, kenne die Sachverhalte 聞聲知情. Beide Zeichen seien in alten Texten austauschbar gewesen. Das ist das alte chinesische Verständnis, das mit „weise“ sehr gut umschrieben ist (sicherlich nicht mit „heilig“, was Gassmann gar nicht erwähnt, das aber in der späteren Kaiserzeit

von Bedeutung ist), mit „rolleprägend“ aber schlicht nichts zu tun hat. Charakteristisch ist eher die passive Rolle des Weisen als guten Zuhörers. „Rolleprägend“ mag als *Interpretation* im *Mengzi* oft zutreffend sein, obwohl es sicherlich nicht alle Vorkommen von *sheng* befriedigend erklärt, aber weder Wort noch Zeichen vermag man damit wirklich zu übersetzen.[1]

Gassmann verzichtet in seinen Übersetzungen ganz bewusst auf eine schöne Sprache. Damit erinnert er ein wenig an Erwin Ritter von Zach, auf den man sich noch heute verlassen kann. Er lehnt wohlklingende Worte ab, weil er meint, diese täten dem Inhalt Abbruch.[2] Auf S. 166 charakterisiert Gassmann die Dialoge des Mengzi als ein „Theaterskript mit spärlichen Regieanweisungen.“ Ein wenig kommt sich der Leser allerdings – anders als bei Ritter von Zach – vor wie bei einem Theaterregisseur, der Hamlet in Hugo Boss-Anzügen spielen lässt, wenn zum Beispiel die „Akademie am Hirsetor“ bei Gassmann zu einem „Expertenforum“ wird, ein Ausdruck, den man noch vor dreißig Jahren wahrscheinlich kaum gekannt hätte – er ist der Sprache des deutschen Journalismus der Jahre nach 2000 entlehnt. Waren Mengzi, Zou Yan oder Chunyu Kun tatsächlich einfach nur „Experten“, vergleichbar den allfälligen Politologen, die dem deutschsprachigen Zuschauer im Fernsehen erklären, wie er den Ausgang einer Wahl zu deuten hat (und dabei meistens sagen, was er schon selber weiß)? Das hört sich für einen Denker wie Mengzi etwas herabwürdigend an, und man hat bei allen zugestandenen Parallelen Schwierigkeiten sich vorzustellen, dass die alte Welt tatsächlich nach denselben banalen Gesetzmäßigkeiten funktionierte wie die Gegenwart. Unter 2.2.2 auf S. 128–132 polemisiert Gassmann gegen den Begriff „chinesische Philosophie“, weil er meint, dass es eine solche im alten China nicht gegeben habe. Das ist durchaus bedenkenswert, obwohl eine Argumentation dafür nicht ganz so einfach ist, wie er es darstellt. Aber sollte man, wenn man den Begriff „chinesisches Denken“ favorisiert, nicht vielleicht von einem

---

1 Gassmann zitiert auf S. 224, Anm. 4 ein Gutachten zu seinem Buch, das festgestellt habe, die Übersetzungen beschränkten die Begriffe auf die Inhalte, die sie in der gesellschaftspolitischen Rekonstruktion des Denkens von Meng Ke aus Sicht des Autors erhalten. Gassmann verteidigt sich dagegen, dass dies teilweise auch auf Kosten von Sinnzusammenhängen geschehe, welche aus dem Zusammenhang im Gebrauch in anderen Texten sichtbar würden, damit, dass es zu diesen eben keine semantischen Analysen gebe, und meint, dass Übersetzungen dieser Texte vielleicht auch von seinen Analysen profitieren könnten. Ganz generell ist aber doch zu fragen, ob nicht ein Zeichen auch über einen bestimmten Text hinaus schon einen bestimmten Sinn hat, den man nicht durch Beschränkungen auf eine eigene Interpretation zustellen sollte. Abgesehen von diesen Überlegungen sind wir hier natürlich im *Shiji*, wo für „rolleprägend“ ohnehin keine Analyse vorliegt, und nicht im *Mengzi*.

2 Kritik an der Sprache der Übersetzung hat auch schon ein Gutachter geäußert, der, wie Gassmann freimütig bekennt, den Stil umständlich und pedantisch, steif und hölzern fand (Bd. 1, S. 224, Anm. 4, und 225).

„Denkerforum" sprechen? Natürlich fragt sich auch, ob es eine Agora oder eben ein Forum im alten China gab. Das ist tatsächlich eine wichtige Frage. Der Kommentar der „*Jixia*" als das Ji-Tor identifiziert, an dem sich nach Ansicht mancher die Gelehrten (*xueshi* 學士) aus Qi 齊 versammelten (*Shiji* 74.2346), stammt aus dem 8. Jahrhundert. Für das alte China würde man eigentlich eher erwarten, dass es sich um eine Stelle an einem der beiden Staatsaltäre handelte – und man fragt sich, ob die Denker dort zusammenkamen, um über ihre Gedanken zu diskutieren, wie die Athener Philosophen auf der Agora oder die Römer auf dem Forum Romanum, oder ob hier doch möglicherweise eher eine Art Schule gemeint ist, wie dies Paralleltexte zur Diskussion von Öffentlichkeit im alten China nahelegen könnten (Unger, *Einführung in das Klassische Chinesisch*, Text 61).

Auf den S. 38f. diskutiert Gassmann kurz die persönlichen Bemerkungen des Sima Qian zu Mengzi. Zwei Dinge sieht man hier zum ersten Mal, die später auch seine Mengzi-Übersetzung kennzeichnen: Erstens, dass Gassmann Texte bedenkenlos umstellt, wo er meint, sie müssten umgestellt werden, (in diesem Fall verschiebt er die einleitenden Bemerkungen des Sima Qian nach hinten) damit sie seinem Verständnis entsprechen, und zweitens, dass er Kritik daran, die Gutachter geäußert haben, nicht berücksichtigt, sondern in Fußnoten und im Haupttext seziert. Das führt das Verfahren der anonymen Begutachtung von Büchern durch die Herausgeber eigentlich *ad absurdum*. Eigentlich könnte man sich an den vielen Zitaten der anonymen Gutachten bestens entlang hangeln und hätte dann schon eine Rezension. Wünschenswert wäre an der vorliegenden Stelle gewesen, dass Gassmann dem Leser klar gemacht hätte, dass es im *Shiji* viele Beispiele dafür gibt, dass persönliche Bemerkungen auch am Anfang eines Kapitels erfolgen können und eine Umstellung deshalb keinesfalls zwingend ist. Wie schon oben angemerkt, kontextualisiert er seine auktorialen Eingriffe häufig nicht. Bemerkenswert sind im *Shiji* insbesondere die Anfänge von Kapiteln konfuzianischen Inhalts, auf die ich in *Politik und Geschichtsschreibung* hingewiesen habe und von denen viele einen seufzenden oder weinenden Sima Qian präsentieren. Die spannende Frage ist natürlich, warum Sima Qian an diesen Stellen seufzen und weinen muss. In Fußnote 130 lesen wir: „Ein Gutachten moniert: ‚Die kühnen Umstellungen [...] sind rein intuitiv und durch keinen Zeugen zu rechtfertigen: das geht so nicht." Gassmann kontert, es gebe wirklich keine Zeugen, aber er begründe sein Verfahren ja, also sei es nicht intuitiv. Letztlich ist die Begründung aber häufig keine wissenschaftliche, sondern eher eine Ansichtssache. Gassmann legt sich einfach fest, dass die Form, wie er den Text liest, sinnvoller ist als diejenige, welche der chinesische Leser der letzten 2000 Jahre vor sich hatte. Geht das so? Zumindest im Fall der Mengzi-Biographie spricht viel dagegen.

Ab Punkt 1.2 setzt sich Gassmann mit Texten auseinander, die jenseits des *Shiji* zur Rekonstruktion einer Biographie des Mengzi taugen. Vor allem geht es ihm dabei um eine eigenständige Datierung, die er anhand von Daten aus dem *Shiji* vornimmt. Prinzipiell fand ich es sehr erfrischend, dass er den seit Lau in der westlichen Sinologie gängigen und kaum zu begründenden Konsens, dass man doch das *Zhushu jinian* ernster nehmen solle als das *Shiji*, sprengt. Doch dann macht ihm seine eigene Rigidität wieder einen Strich durch die Rechnung. Neben den Regierungsdaten von Fürsten, die sämtlich in den späteren Teil der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts fallen, ist für ihn vor allem ein Wort von Bedeutung, nämlich *sou* 叟, das König Hui von Liang (Gassmann: Hui-Titularkönig) als Anrede für Mengzi verwendet. Diese gelte, so *Hanyu dazi dian* 1:399, „für Personen der Altersdekade lao" – und damit für 70- bis 79-jährige. Hier hätte man sich für die Belegstelle interessiert, die diese Gleichsetzungen rechtfertigt; ich hörte einmal im Studium: „Man zitiert ja in einem wissenschaftlichen Werk auch nicht den *Großen Brockhaus*." Gassmann ist aus anderen Werken dafür bekannt, dass er die alten Texte immer sehr gründlich beim Wort nimmt. Aber ist tatsächlich für die Anrede „*sou*" belegt, dass sie auch schon im klassischen Chinesisch, also dem der Vor-Han-Zeit, für Männer „der Altersdekade lao" stehe? Oder könnte der Begriff *sou* nicht doch auch für jüngere Männer verwendet worden sein? Mit dieser Behauptung steht und fällt nämlich das von Gassmann rekonstruierte Geburtsjahr des Mengzi von ca. 404 v. Chr. Das Todesjahr setzt Gassmann auf mindestens 2 bis 3 Jahre nach dem Jahr 313 an, in dem in Yan ein neuer Fürst auf den Thron kam, der *Mengzi waishu* zufolge Mengzi zu sich eingeladen habe. Grund für die Zugabe ist, dass Gassmann Mengzi noch Zeit für die Redaktion seiner Schriften geben möchte. Mit einigen Kunstgriffen lässt Gassmann also den Mengzi einige Jahrzehnte früher leben als dies Qian Mu in seinen *Xian Qin zhuzi xinian* rekonstruiert hat – ein Verweis auf Qian fehlt übrigens hier.

Das problematische *Mengzi waishu* spielt eine herausragend wichtige Rolle für Gassmanns *Mengzi*-Rekonstruktion. *Mengzi waishu* ist zunächst wegen der Anekdoten zur Mutter Meng für ihn wichtig. Er meint, dass diese Anekdoten im 3. Jahrhundert v. Chr. abgefasst sein müssten und dass die Fassung im *Mengzi waishu* derjenigen in anderen Sammlungen wie dem *Hanshi waizhuan* und dem *Lienü zhuan* vorausgeht. Dem unvoreingenommenen Leser fällt zunächst auf, dass Gassmann eigene Übersetzungen anbietet, die manchmal denjenigen aus dem Englischen, die er ebenfalls anführt, widersprechen: 君子稱身而正位，苟得而受賞，不貪榮祿. Gassmann S. 61: „Der Fürstjunker passt zu einem Leiballod und wird korrekt positioniert. Falls ihm dies gelingt und er Belohnungen erhält, ist er nicht (mehr) arm, sondern angesehen und mit einem Honorar versehen." Lau 1984: „A gentleman takes a position that is

commensurate with his person. He does not accept a reward he does not deserve; nor does he covet honour and wealth." (S. 63). Die idiosynkratische Übersetzung von *shen* als „Leiballod" (Bd. 3 S. 105–107) mag man hinnehmen, aber der Rest der Übersetzung Gassmanns ist einfach nur vollkommen falsch, was kaum begreiflich ist, da er die Übersetzung Laus ja gesehen hat: Dass *er* 而 nicht immer mit „und" wiederzugeben ist, sondern oft nur den Vordersatz dem Nachsatz unterordnet, bringt Unger in seinem Lehrbuch bei: „Der Edle sucht sich die seiner Person angemessene richtige Stellung aus." „Falls er, nachdem ihm das gelungen ist, Belohnungen erhält, giert er (Gassmann hat offenbar 貪 mit 貧 verwechselt) nicht nach Ruhm und Gehalt" (*lu* ist wohl doch eher ein regelmäßiges Gehalt denn ein einmaliges „Honorar").

Während das ebenfalls hinsichtlich seiner Authentizität problematische *Lienü zhuan* in der Tat eindeutige Hinweise auf eine verhältnismäßig späte Abfassung enthält, fehlt an dieser Stelle eine Erörterung der Frage, warum das *Mengzi waishu* dem *Hanshi waizhuan* vorangehen solle. Um dieser Frage nachzugehen, muss der Leser den biographischen Teil verlassen und sich in Kapitel 3 auf die Suche machen. Gassmann formuliert auf S. 157–163 zunächst die Hypothese, dass Dialoge und „Textschnipsel" des *Mengzi* Resultate von Gesprächsprotokollen sind. Diese Annahme hat tatsächlich manches für sich – sie bleibt allerdings auch nach Auflistung der sie verifizierenden formalen Elemente auf S. 163–166 eine Hypothese. In Fußnote 427 sagt Gassmann, anonyme Gutachter hätten die fehlende Verifizierbarkeit der Hypothese „moniert" und hält dagegen, dass die Hypothese dies nicht leisten müsse, da eine Hypothese haltbar sei, wenn man sie nicht falsifizieren könne. Wissenschaftlichen Gepflogenheiten entsprechen würde allerdings wohl doch, dass sich ein Autor auch mit anderen Auffassungen zur Abfassung des Textes auseinandersetzen sollte, um die Hypothese irgendwann in eine These zu verwandeln. Ob Mengzi tatsächlich, wie Gassmann aufgrund einer Aussage des *Shiji* auch annimmt, diese Protokolle selbst am Ende seines Lebens herausgegeben hat, ist diskussionswürdig. Es gibt ja eine umfangreiche Literatur (unter anderem japanische), die annimmt, dass nicht alles, was im *Mengzi* steht, auch wirklich auf ihn zurückgeht. Neben den durchaus möglichen Gesprächsprotokollen könnte es zahlreiche Abschnitte geben, deren Aussagen dem Mengzi nachträglich in den Mund gelegt wurden, ganz wie dies ja auch bei Konfuzius geschehen ist. Dieser Prozess könnte bis weit in die Han-Zeit gegangen sein.

Im Anschluss an die Vermutung zur Herkunft des Haupttextes aus Gesprächsprotokollen diskutiert Gassmann die überlieferte Anordnung des Textes, die auf Zhao Qi zurückgeht. Er erkennt richtig, dass das kompilatorische Strukturprinzip des Zhao Qi klar „*nicht* ein primär chronologisches" ist, meint aber dann, dass dieses Prinzip ein „gewissermaßen ästhetisches Mengenkriterium" sei

(167). Auf S. 169 bezeichnet er das Strukturprinzip des Zhao Qi dann als „undurchsichtig" und legt dem Leser nahe, dass es sinnvoller sei, den Text durch „transparente Willkür" komplett umzustellen. Ich habe mich in einem Aufsatz, der allerdings zu spät erschienen ist, als dass Gassmann ihn hätte rezipieren können, mit dem Strukturprinzip befasst, das Zhao Qi bei der Kompilation seiner ersten drei Bücher geleitet haben dürfte und bin dabei zu dem gegenteiligen Schluss gekommen, dass dieses ganz klaren inhaltlichen Überlegungen folgte.[3] Auch die Struktur der Kapitel 5A und 6A ist weitgehend eindeutig. Nur die Kapitel 4 und 7 mit den „Textschnitzeln" stellen Probleme dar. Vielleicht stellte Zhao Qi Kapitel 4 mit Absicht zwischen die eher politisch-sozialen Kapitel 1–3 und die eher doktrinären Kapitel 5 und 6. Diese Absichten Zhao Qis zu verstehen, wäre meines erachtens eine wichtige Voraussetzung dafür, Umstellungen mit Bedacht vornehmen zu können. Gassmanns neue Textanordnung ist zwar nachvollziehbar, aber sie bleibt eben die persönliche Textanordnung Robert Gassmanns, die zwei Gesichtspunkten folgt: Das, was er „thematische Texte" nennt, innerhalb derer zuerst „gedankliche Fundamente", dann „Territorialordnung und Dienstethos", die „Rolle von Rollen" und schließlich die „anthropologischen Grundlagen" behandelt sind, einerseits, und andererseits und bei weitem am längsten die „chronologisch angeordneten Texte". Dieser Versuch, dem Leser zu sagen: „Seht, so ergibt der Text für *mich* Sinn", ist natürlich absolut legitim. Jeder von uns macht das beim Unterrichten des *Mengzi* so, wobei jeder von uns wahrscheinlich seine eigene Zusammensetzung verwendet. Am Äußern einer persönlichen Meinung ist nichts auszusetzen, aber mit einer *wissenschaftlichen* Auseinandersetzung hat diese „transparente Willkür" nicht viel zu tun. Die eigentlich spannende Frage ist ja: Gab es tatsächlich einmal einen *Mengzi*-Text, der rekonstruiert werden kann? Oder gab es vielmehr verschiedene *Mengzi*-Traditionen unterschiedlichen Alters, die von Zhao Qi zu einem Buch zusammengefügt wurden? Ich glaube, dass die zweite Frage bejaht werden sollte, denn manche Teile des *Mengzi*, besonders die A und die B Kapitel, sind sprachlich und inhaltlich so unterschiedlich, dass kaum anzunehmen ist, dass sie von der Hand desselben Autors stammen. Von Interesse sind dabei z. B. die Konfuzius-Zitate, die sich fast nur in A-Kapiteln finden. Auch dazu habe ich mich geäußert.[4] Fragen nach der Konsistenz des Mengzi-Textes gehören nicht zu Gassmanns Programm.

In der Tat macht Gassmann seine „Willkür" transparent: In der dem ersten Band angehängten Übersetzung – von der der chinesische Text leider abgetrennt und nebst einer Transkription in den zweiten Band verlagert worden ist, was die Benutzung ausgesprochen umständlich macht, denn man braucht immer beide

3 van Ess 2014.
4 van Ess 2012.

Bände – finden sich am Rand immer Hinweise auf die traditionelle Anordnung Zhao Qis. Gassmann wiederholt hier, dass die Umordnung keinen Anspruch auf Rekonstruktion eines wie auch immer gearteten Originals erhebe (219), sondern dass seine Ergebnisse „sowohl im Kontext des Textinhaltes als auch in dem der historischen Vorstellungen der Zeit nicht nur Substanz aufweisen, sondern auch signifikant und gut begründet von bisherigen Übersetzungen und spezifischen Studien abweichen" (220). Die Reorganisation sei also doch „keinesfalls willkürlich". Der vorgelegte Versuch sei der einer „historischen Übersetzung". Das bedeutet, dass Gassmann dann trotz des „experimentellen Charakters" doch die Absicht hat, einen Text vorzulegen, der rekonstruiert, was wann von Mengzi gesagt worden ist. Das zeigt recht deutlich auch der Abschnitt 3.4.1 zur „chronologischen Neuordnung des Textes".

Das Verfahren mithilfe dessen Gassmann seinen Text neuordnet, bezeichnet er selbst als „Stitching". Stitching ist ein der elektronischen Bildverarbeitung entlehnter Begriff, „wo aus getrennten Aufnahmen einer häufig gleichen Szene... eine integrierte Aufnahme hergestellt wird." Gassmann bezeichnet dies als ein *begründetes „physisches Zusammenlesen"* (170, Anm. 436, wo er sich gegen einen Gutachter wehrt, der dies als Emendationsvorgänge missverstanden hatte). Auf Deutsch heißt „to stitch" dem *Großen Muret-Sanders* zufolge: „nähen, steppen, sticken", auch „heften". „Flicken" findet sich dort nicht, aber auch dies würde zu dem Verfahren passen, das Gassmann zur Anwendung bringt, denn was er tut, das ist nichts anderes, als einzelne *Mengzi*-Abschnitte entweder einfach mit anderen zusammenzuheften, von denen er meint, sie seien inhaltlich so verwandt, dass sie aus demselben Kontext stammen müssten, oder aber sie auseinanderzunehmen und dann unter Einfügung von Versatzstücken aus anderen Abschnitten wieder zusammenzuflicken. Das ist ein hochriskantes Verfahren, auf das gleich noch anhand eines Beispiels einzugehen ist. Ein wenig hat man den Eindruck, dass Gassmann den *Mengzi*-Text als ein großes, durcheinandergeschütteltes Puzzle ansieht, dessen Teile neu zusammengesetzt werden müssen, um ein kohärentes Bild zu ergeben. Doch während bei einem Puzzle klar ist, dass es einen Zusammenhang gibt, der wiederherzustellen ist, kann man dasselbe natürlich bei einem altchinesischen Text nicht sagen. Hier könnte es auch sehr gut sein, dass Doubletten und Widersprüche auf unterschiedliche Autoren zurückgehen, die man gar nicht in ein großes Ganzes überführen kann. Zhao Qi könnte zudem bestimmte „Schnipsel" mit Absicht nicht in andere Texte eingefügt haben. Auch das sollte man bedenken und respektieren. Diese Möglichkeit steht für Gassmann wie gesagt von vorneherein nicht zur Diskussion.

Ernsthaft problematisch ist Gassmanns Auseinandersetzung mit dem *Mengzi waishu* in Punkt 3.5 (S. 172–175). Er folgt D.C. Lau zunächst in der Annahme, dass das überlieferte Buch *Mengzi* bezüglich textlicher Integrität als „im

Wesentlichen zuverlässig einzuschätzen" sei (173). Laus Folgerung, dass die äusseren Bücher wegen der verschwindend kleinen Zahl von Zitaten in späteren Enzyklopädien und sonstiger Literatur, welche nicht den inneren Büchern zugeordnet werden konnten, „dagegen *nicht* zitierwürdig gewesen sein konnten", weist er dagegen als „irrelevant" zurück. Seine auf zwei Seiten ausgebreiteten Argumente *für* die Authentizität beschränken sich weitgehend auf seine eigene Beobachtung, der zufolge es keine harten Argumente gegen die Echtheit der im *Mengzi waishu* versammelten Abschnitte gebe und dass man deshalb die 56 Abschnitte des *Mengzi waishu* ohne weiteres in den textus receptus des *Mengzi* integrieren könne – im Verfahren des „stitching" selbstverständlich. Das hat mit wissenschaftlicher Argumentation nichts mehr zu tun. Gassmann interessiert sich nicht für die Ergebnisse der *kaozheng xue* der Qing-Zeit[5] und auch nicht für die mittlerweile recht umfangreiche Literatur aus Taiwan und der Volksrepublik China zu dem Thema. Selbst das Internet gibt einiges zu dem Problem her.[6] Die Rigueur, die er für die Erforschung der Texte der Vor-Qin Zeit einfordert, hält er für die Ergebnisse späterer Gelehrter nicht durch. Dabei wären deren Argumente tatsächlich wichtig.

Die Textgeschichte des *Mengzi waishu* ist bekanntermaßen ausgesprochen schwierig. Der heute vorliegende Text ist den Song-Gelehrten noch nicht bekannt gewesen, obwohl in dieser Zeit mehrere gleichlautende Texte erschienen, die dann aber bald als Fälschungen entlarvt wurden. Das jetzige Buch soll nach fast einhelliger Meinung der Qing-Gelehrsamkeit erst in der Ming-Zeit von Yao Shilin 姚士粦 verfasst worden sein, obwohl Cao Jingnian vorschlägt, eine frühere Abfassung in der Song-Zeit sei ebenfalls möglich.

Über inhaltliche Probleme in den *Mengzi waishu* geht Gassmann nonchalant hinweg. Auf der vorletzten Seite des ersten Bandes (374f.) findet sich die Übersetzung von Gassmanns Text 147a, der Beginn des heutigen *Mengzi waishu*. Darin heißt es, Xunzi sei von Chu nach Qi gereist und habe dort mit Mengzi über das Wesen des Menschen (bei Gassmann: „die Anfangskonfiguration der kardialen Sinne", 3.6.2.2) diskutiert. Gassmann hat auf den Seiten 31–35 durch Korrektur einiger unpassender Angaben der *Shiji*-Biographie (74.2348) das chronologische Problem gelöst, das man traditionell mit dieser Aussage hatte. Xunzi muss für ihn zwischen ca. 368 und ca. 276 v. Chr. gelebt haben (und wird so zum jüngeren Zeitgenossen des Mengzi), anstelle von ca. 335 bis ca. 255, wie dies

5 Z.B. Ding Jie 丁傑 (1738–1807), *Mengzi waishu shuzheng* 孟子外書疏證, aufgegangen in Zhai Hao 翟灝 (1736–1788), *Sishu kaoyi* 四書靠異. S. darin zongkao 總考, *juan* 19, bes. 5A–7b.

6 Hinzuweisen ist neben Lin Qingzhang auf den Namen Cao Jingnian 曹景年, der 2009 in Taiwan eine Magisterarbeit zum Thema *Wei „Mengzi waishu" wenti chongtan* 偽《孟子外書》問題重探 verfasst hat.

Qian Mu etabliert hatte.[7] Das inhaltliche Problem, dass sich Xunzi von seinem Rückzugsort Chu nach Qi, wo man ihn verleumdet hatte, begeben haben soll, erklärt er in seinen Anmerkungen in Band 2.614 als „etwas seltsam" und „vielleicht doch einem redaktionellen Eingriff zu verdanken". Es sei sogar möglich, dass die ganze Aussage eine „redaktionelle Ergänzung" darstelle.

Der nächste Ausspruch, Text 147b (S. 375, Bd. 2 614f), beginnt mit dem Satz, dass Tiger und Wölfe das Verhältnis von Vater und Sohn kennen, während Ameisen und Bienen das Verhältnis von Fürst und Untertan kennen. Um wieviel mehr müsse das auf Menschen zutreffen? Gassmann konstatiert, dass die „erstaunliche Implikation" sei, dass Tiger und Wolf sich „verwandtschaftlich korrekt" verhalten (*ren* 仁), während Ameisen und Bienen sich „gebührlich verhalten" (*yi* 義). Das könnte eine direkte Übersetzung aus dem 1. *juan* des *Leyan yulu* 樂庵語錄 des Li Heng 李衡 (12. Jahrhundert) sein. In diese Zeit gehört das Diktum auch, das im altchinesischen (auch der Begriff „antikchinesisch" sollte noch einmal gründlich überdacht werden – schließlich gibt es auch kein „antikgriechisch") Denken nicht bekannt ist und sicherlich vor Gassmann von niemandem außer dem *Mengzi waishu*-Autor mit *Mengzi* in Verbindung gebracht worden ist. Wir finden es – natürlich auch gänzlich ohne Hinweis auf *Mengzi*, den man ob der Identität der Wortwahl ja doch erwarten würde, wenn ein *Mengzi waishu* vorgelegen hätte – im vierten Kapitel der *Zhuzi yulei* (Ed. Zhonghua shuju S. 60) des Zhu Xi (1130–1200). Daher ist es auch wirklich bekannt. Von da aus breitete das Diktum sich in mehrere Texte der späteren Kaiserzeit aus, zum Beispiel ins *Bencao gangmu* des Li Shizhen, immer aber ohne Hinweis auf *Mengzi*. Mit dem chinesischen Altertum hat es einfach nichts zu tun. Wie soll Zhu Xi einen Ausspruch aus dem *Mengzi waishu* verwendet haben, ohne vom *Mengzi waishu* Kenntnis zu haben? Das ist höchst unwahrscheinlich. Die Sache

7 Gassmann meint, Xunzi müsse viel früher geboren sein, weil seine Biographie zunächst mit den Worten beginnt, er sei im Alter von 50 nach Qi gekommen, was Knoblock tatsächlich völlig ohne Not zu 15 umgestellt hat. Natürlich ist dies nicht Knoblocks eigene Idee, sondern diejenige Qian Mus, *Xian Qin zhuzi xinian, juan* 3, Abschnitt 103, „荀卿年十五之齊考", der seine Meinung durch Verweise auf alte Texte wie das *Fengsu tongyi* stützt. Im Anschluss an diesen Satz ist im *Shiji* von Zou Yan, Zou Shi und Chunyu Kun die Rede, was alle drei Autoren zu der Auffassung verleitet hat, diese müssten Zeitgenossen von Xunzi gewesen sein. An die Möglichkeit, dass es sich um einen Einschub handeln könnte, der darstellen soll, wessen Theorien in der Zeit, als Xunzi nach Qi kam, Einfluss hatten, denken sie nicht. Ein Einschub mit einer Art Rückblende in eine längst vergangene Zeit, wie sie im *Shiji* durchaus üblich ist, ergibt viel mehr Sinn auch im Zusammenhang mit der Aussage, dass die Gruppe von Personen um Tian Bing bereits zur Zeit des Königs Xiang von Qi (282–264 v. Chr.) gestorben sei und Xunzi deshalb der älteste dortige Lehrer war – die Aussage muss sich auf nach 264 beziehen. Damals war Xunzi 50. Wir sollten mit deutlich späteren Lebensdaten rechnen als denjenigen Qian Mus, und die Zahl 50 nicht in eine 15 verwandeln. Sonst hätten wir auch ein Problem mit der Aussage, Xunzi sei Lehrer des Han Fei und des Li Si gewesen.

dürfte andersherum gelaufen sein: Das Diktum geht auf einen der Zeitgenossen des Zhu Xi zurück und ist von da aus ins *Mengzi waishu* gewandert.

Gassmanns Text 5 beschreibt eine erstaunliche Kette von Abschnitten aus dem 3. Kapitel des *Mengzi waishu*. Gassmann hat sie umgestellt, denn er geht davon aus, dass der Herausgeber nicht verstanden hat, wie die Texte wirklich zusammengehören. So beginnt er mit Abschnitt 2, in dem es um den Vorrang geht, den Zengzi der Kindespietät gegenüber dem Dienst am Fürsten einräumt. Er springt dann zu Abschnitt 5, in dem die Kindespietät als Voraussetzung für Frieden im Reich genannt ist, und kommt schließlich auf den Kapitelanfang, Abschnitt 1, zu sprechen. Es folgen danach Abschnitt 3 und Abschnitt 6, in denen es ebenfalls um Kindespietät geht. Einzig Abschnitt 4, in dem das Zeichen für die Kindespietät fehlt, ist von Gassmann in einen anderen Zusammenhang gestellt. Durch Benutzung der Konkordanz (Bd. 3, S. 351) findet man ihn wieder in Text Nr. 45 (Bd. 1, S. 283f. und Bd. 2, S. 219f.). Eigentlich hätte dieser Abschnitt genauso gut in Text 5 gepasst, denn natürlich geht es auch bei der Aussage, dass Kaiser Shun sich auch im Alter von 50 Jahren noch das Herz eines Kleinkindes (*ruzi* 孺子) bewahrt habe, um die Kindespietät. Aber da es einen anderen Text gibt (4B12), in dem ein vergleichbarer Ausdruck (*chizi* 赤子) steht, ordnet Gassmann den 4. Abschnitt hier ein – auch wenn es ansonsten in seinem 45. Text um etwas ganz anderes geht. Man kann das zwar nachvollziehen, aber zwingender wäre eigentlich der ursprüngliche Zusammenhang.

Wirklich wichtig ist aber der Anfang des ursprünglich ersten Abschnitts von Gassmanns Text 5. Er lautet: 孟子曰孝經者曾子傳於孔子諸弟子。不得而聞也 (1. S. 234, 2 S. 25). Gassmann übersetzt: „Junker Meng sagte: „(Solche Dinge) aus den Normen des pflichtschuldigen Verhaltens von Kindern gegenüber Eltern hat Junker Zeng an alle Juniorjunker des Junkers Kong weitergegeben. Es sind (Dinge), bei denen man nicht auslernt." In Bd. 1, S. 175, lesen wir zum Begriff *Xiaojing* 孝經 in Fußnote 443 lapidar: „Es ist eher unwahrscheinlich, dass mit dem Ausdruck die spätere Bezeichnung der entsprechenden kanonischen Schrift gemeint ist." Unwahrscheinlich ist das für Gassmann vermutlich, weil man dann das Problem klären müsste, wie Mengzi oder einer seiner Schüler vom *Xiaojing* gesprochen haben soll, wo doch dieser Text wirklich erst seit der Han-Zeit bekannt ist und in der Zhanguo-Zeit nicht erwähnt wird. Darauf, dass hier wohl doch von Schülern des Konfuzius die Rede ist und nicht von dem tautologischen Begriff der „Juniorjunker", habe ich oben hingewiesen. Aber dass 不得而聞也 Dinge sein sollen, bei denen man nicht auslernt, das ist wieder schlicht falsch übersetzt. Richtig heißt die Stelle auf Deutsch: „Das *Xiaojing* hat Zengzi an die verschiedenen Schüler des Konfuzius weitergegeben. [Doch] wir können davon keine Kenntnis erlangen." Hier sieht man den Ming- oder Qing-zeitlichen Fälscher bei der Arbeit. Er weiß natürlich, dass seinen Lesern bekannt ist, dass wir vom *Xiaojing* erst seit der Han-Zeit wissen und dass

deshalb zu seiner Zeit viel Argwohn herrscht, dass der Text in Wahrheit doch nicht von Zengzi stammen könnte. Deshalb lässt er Mengzi hier die Nachricht verbreiten, dass man ja wisse, dass es einen Text des Zengzi mit Namen *Xiaojing* gebe, der aber leider in seiner Zeit nicht greifbar sei. So soll das *Mengzi waishu* einen plausiblen Beweis für die Authentizität des *Xiaojing* liefern. Der Qing-zeitliche Leser freue sich.

Sollte die *Mengzi*-Übersetzung Gassmanns Verbreitung finden, dann müsste dem Buch eigentlich ein Erratum-Zettel beigelegt werden, in dem den Lesern nahegelegt wird, alle mit „W" markierten Texte wenigstens einzuklammern oder aber ganz durchzustreichen.

Band 2 beginnt mit einem Zitat Lichtenbergs (Jahresangabe 2011!), dass es kein sichereres Kriterium für einen großen Schriftsteller gebe, „als wenn sich aus seinen Anmerckungen *en passant* Bücher machen" ließen. Tacitus und Sterne seien Beispiele dafür. Wie Gassmann in seiner einleitenden Bemerkung auf S. 3 freimütig bekennt, hatte ein anonymer Gutachter dies als „Selbstbelobigung missverstanden". Tatsächlich meinte Gassmann nicht seine eigenen Anmerkungen, die in diesem Band folgen, sondern Mengzi, wenn er von einem großen Schriftsteller spricht. Seine Gedanken seien so reich, dass allein deren Kommentierung „nahezu unvermeidlich voluminösen Charakter" annehme. Ich musste unwillkürlich schmunzeln, als ich das las, denn der Possessiv im Lichtenberg-Zitat ist tatsächlich nicht eindeutig. Wessen „Anmerckungen" sind gemeint?

Gassmann beginnt *seinen Mengzi* mit drei Textstellen aus den *waishu*, denen ein Schnipsel aus dem 4B Kapitel angehängt ist. Lässt man diese aufgrund der obigen Einwände gegen die Authentizität des *Mengzi waishu* weg, dann beginnt der *Mengzi* bei Gassmann richtig erst mit Text 3, der sich zusammensetzt aus 3B9,[8] 7B26, 2A9, 7A28, 5B1-B, *Waishu* 9.2, 7B15, 4B7 und 4B20. Wer sich die entsprechende Übersetzung anschaut – im Text- und Anmerkungsband ist die Sache etwas unübersichtlich –, der findet, dass das Ganze noch viel komplizierter ist. Die Reihenfolge lautet: 3B9, 7B26, 3B9, 7B15, 2A9, 7A28, 2A9, 5B1, 2A9, *Waishu* 9.2, 7B15, 2A9, 4B7 und 4B20. Die einzelnen Texte, die übrigens, wenn man sich an das System gewöhnt hat, im Originaltext einigermaßen leicht wiederzufinden sind, werden also auseinandergenommen, dann werden Stücke eingesetzt, die aber oft auch nicht vollständig sind, weil Gassmann andere Teile von ihnen an anderer Stelle braucht. Das nenne ich „Zusammenflicken"!

Es ist ausgeschlossen, auf alle Umstellungen und deren Gründe und Begründungen einzugehen, sonst würde auch diese Rezension ein Lichtenbergsches Anmerkungswerk. Aber es gibt einen Punkt, der doch aufgegriffen werden muss: Gassmann hat sich bemüht, das aus dem Text zu eliminieren, was für

8 Den ich selbst in Teilen für Han-zeitlich halte. S. dazu van Ess 2015.

den *Mengzi*-Kommentator oder Interpreten bisher am verstörendsten war: Dass es in dem Text nämlich zahlreiche Widersprüche gibt, deren Aufklärung Schwierigkeiten bereiten, solange wir annehmen, dass hier tatsächlich ein einzelner Autor spricht, der sein Werk am Ende seines Lebens selbst redigierte.

Mengzi 2A9 spricht von Boyi (Gassmann gut argumentiert: major Yi), der alle Menschen ablehnte, die nicht das gleiche Maß an Reinheit aufwiesen wie er. Liuxia Hui wird als Gegenbeispiel präsentiert: Ein Mann, der sich nicht zu schade war, auch bei niedrigen Personen zu dienen. Am Schluss tadelt Mengzi den Boyi als engstirnig (*ai* 隘) und den Liuxia Hui für, Legges Interpretation zufolge, seinen Mangel an Selbstrespekt (*bu gong* 不恭, Respektlosigkeit; Gassmann macht daraus: „war nicht förmlich genug"). Am Ende äußert Mengzi klar und deutlich: „Der Edle folgt diesem Pfad nicht." Das ist eine harsche Kritik an den beiden Personen. Gassmann stellt zunächst fest, dass die Schlussequenz des Abschnitts, die ebenso wie sein Anfang, mit der Aussage „Mengzi sagte" beginnt, „mit grosser Wahrscheinlichkeit aus einem anderen Abschnitt stammen" muss (Bd. 2, 14). Die „große Wahrscheinlichkeit" ergibt sich allerdings natürlich nur, wenn man Gassmanns Annahme folgt, dass Zhao Qis *Mengzi* ein Flickenteppich aus lauter unterschiedlich zusammengesetzten Versatzstücken ist, die man beliebig neu zusammensticken kann. Er beklagt dann, dass „in den konsultierten Übersetzungen sich der Ton der Urteile 隘 und 不恭 weitgehend – und doch etwas überraschend – im negativen Bereich" bewege. So überraschend ist das nicht, denn die chinesische Kommentartradition, die etwas wichtiger als die westlichen Übersetzungen ist, die Gassmann zitiert, hat dies immer so gesehen – und es handelt sich dabei eben nicht nur um irregeleitete Auffassungen zu spät Geborener. Gassmann stört, dass eine negative Beurteilung „weder zu den vorhergehenden Ausführungen dieses Abschnitts noch zu den vorteilhafte(re)n Urteilen über diese zwei (rolleprägenden!) Persönlichkeiten in anderen Abschnitten passen (5B.01–B und 7B.15)". Dass er die vorhergehenden Ausführungen aus 2A9 für vorteilhafter hält, liegt aber nur daran, dass er zwei andere *Mengzi*-Stellen kennt, die Boyi und Liuxia Hui positiv sehen. Für den traditionellen Leser von 2A9, der 5B und 7B an dieser Stelle *seiner Lektüre* noch *nicht* kennt, muss sich die Sache anders darstellen. Zunächst werden zwei Verhaltensweisen von Boyi und Liuxia Hui dargestellt, zu deren korrekter Beurteilung der Leser dann die negative Einschätzung von Mengzi erhält und auf diese Weise weiß, dass dieser auch den ersten Teil unbedingt negativ gemeint hat: Boyi und Liuxia Hui stellen für ihn an dieser Stelle zwei extreme Gegensätze für ein Verhalten dar, dem der Leser nicht folgen sollte: Übertriebene Prinzipienreiterei (Boyi) ist genauso schlecht wie die absolute Wurstigkeit im Umgang mit Vorgesetzten. Gassmann ist bemüht, einen einheitlichen *Mengzi* zu schaffen. Daher schlägt er vor, dass man, bevor man versucht sei, „die Stelle als wenig authentisch abzutun", unbedingt positive Stellen aus den anderen Stellen bedenken solle, in denen die beiden vorkommen. Sein Fazit daraus ist: „Die

Prädikate *ai* und *bu gong* können nicht – oder nicht in dem Ausmass – negativ gemeint gewesen sein". Widersprüche in einem Text einfach wegzudiskutieren, das bedeutet, eine Meinung an den Text heranzutragen und ihn dann dieser Meinung gefügig zu machen.

Die beiden anderen Stellen sind *Mengzi* 5B1 und 7B15. 5B1 verwendet zur Beschreibung der Charakteristika von Boyi und Liuxia Hui zum Teil fast dieselben Sätze wie 2A9, so dass klar ist, dass beide eine gemeinsame Vorlage gehabt haben müssen. Hier werden aber außer diesen beiden Männern auch noch Yi Yin und Konfuzius angeführt. Yi Yin liegt zwischen Boyi und Liuxia Hui und nimmt auch eine mittlere Haltung zum Dienst am Fürsten zwischen beiden ein. Der Passus zu Yi Yin scheint ein Einschub zu sein, mit Hilfe dessen klargemacht wird, dass alle drei Positionen vertretbar sind, was in 2A9 durchaus nicht klar war. Dass es sich um einen wie auch immer gearteten Einschub handelt, sieht man auch daran, dass sowohl an die Einschätzung zu Boyi als auch an die zu Liuxia Hui ein überaus positiver Kommentar angehängt ist, den wir in 7B15 als separaten Text wiederfinden: Bei Boyi heißt es, dass „unersättliche" (Gassmann) Männer, die von der Art des Boyi hörten, „sich mäßigten" und „unentschlossene" „Vorsätze aufstellten". Zu Liuxia Hui sagt Mengzi dort, dass „kleinliche" Männer, die von ihm hörten, großzügig wurden und „ungehobelte" Männer anständig. Ich möchte ausdrücklich hervorheben, dass mir die Übersetzungen dieser schwierigen Termini bei Gassmann sehr gut gefallen haben. Entscheidend ist, dass ein entsprechender Kommentar zu Yi Yin fehlt, vermutlich, weil sich 7B15 auf 2A9 bezieht. Im Anschluss an die drei genannten Männer spricht Mengzi dann in 5B1 von den Prinzipien des Konfuzius. Alle vier bezeichnet er schließlich als Weise verschiedenen Typs, wobei nur Konfuzius das ganze Repertoire eines Weisen in seiner Person vereinte. Auch in 7B15 werden Boyi und Liuxia Hui als Weise bezeichnet.

Meines Erachtens ist der Eintrag 5B1 aus einer Kombination der früheren Einträge 2A9 und 7B15 entstanden, und zwar vermutlich irgendwann während der Han-Zeit, in der das Thema des rechten Dienstes, wie oben am Beispiel des Gegensatzpaares Mengzi und Zou Yan gezeigt, allenthalben diskutiert wurde. Für den aufmerksamen Leser des *Shiji* entspricht die Haltung des Mengzi übrigens derjenigen des Boyi von 2A9, diejenige des Liuxia Hui aus 2A9 derjenigen des Zou Yan. 2A9 und 7B15 enthalten zwei einander diametral entgegengesetzte *Mengzi*-Traditionen. 2A9, das in Zhao Qis Anordnung das Ende des 2A Kapitels über gute Regierung und die Überleitung zum Thema des rechten Dienstes am Fürsten von 2B markiert, nimmt die Position ein, dass weder Prinzipienreiterei noch Anbiederung der rechte Weg sein können. Es bezeichnet weder Boyi noch Liuxia Hui als Weise – und es sieht sie wohl auch nicht als solche an. Das deutet für mich darauf hin, dass es sich hier um eine alte Position handelt, wie überhaupt die für gewöhnlich in sich

konsistenteren A-Kapitel älter wirken als die B-Kapitel. Die Einsiedelei des Boyi wurde erst in der Han-Zeit wirklich zur Weisheit geadelt. 7B15 erklärt Boyi und Liuxia Hui zu Weisen. 5B1, das gut in den Gesamtkontext des sich mit konfuzianischer Doktrin auseinandersetzenden Kapitels 5 passt, wiederum versucht, die beiden unterschiedlichen Traditionen mit einander zu versöhnen: Es benutzt ursprünglich negativ gemeinte Sätze aus 2A9 und deutet sie durch Anhängen von Versatzstücken aus 7B15 positiv um. Dadurch, dass es die den drei anderen Weisen vorzuziehende Haltung des unerreichbaren Konfuzius an den Schluss stellt, begründet es gleichzeitig für den zweifelnden Leser, warum 2A9 recht negative Vokabeln verwendete, wo er doch an anderer Stelle so positiv über sie dachte. Im Vergleich zu Konfuzius mussten die beiden einfach abfallen, und das musste Mengzi auch sagen. 5B1 stellt also eine freundliche Korrektur von 2A9 unter Zuhilfenahme von 7B15 dar.

Für Gassmann sind die Widersprüche zwischen 2A9 einerseits und 5B1 und 7B15 andererseits dadurch auszubügeln, dass er die Texte anders zusammensetzt. So stückelt er 7B15 an 2A9 an. Auf diese Weise kann auch dieser Passus bei ihm plötzlich einen positiven Dreh erhalten, auch wenn dazu natürlich erst das Vokabular umgedeutet werden muss. Aus 5B1, das großenteils in den „chronologischen Texten“ 73 und 74 steht, wird der Passus über Liuxia Hui ausgekoppelt und Text 3 beigesellt, ebenso der Schluss mit der Einschätzung des Konfuzius, in dem Boyi, Yi Yin und Liuxia Hui als Weise bezeichnet werden. Von diesem Passus meint Gassmann, dass er gut zu 6B6 passt, in dem die drei ebenfalls positiv beurteilt werden – wieder ein B-Text; in allen drei B-Texten stehen positive Kommentare! So entsteht Text 73. Von 5B bleiben auf diese Weise nur die Urteile zu Boyi und Yi Yin übrig, ergänzt um einen Teil aus 2A9 und einen kleinen Zusatz aus 7B17. Damit wird Text 74 zu einem Torso, der zu dem *Mengzi* des Zhao Qi nichts mehr zu tun hat, denn dieser hatte entweder Boyi und Liuxia Hui zusammengestellt, oder aber eine Dreiheit mit zusätzlich Yi Yin versucht. Eine Kombination aus Boyi und Yi Yin gibt es bei ihm nicht – sie ergibt meines Erachtens auch keinerlei Sinn.

Ähnlich geht Gassmann über Differenzen zwischen einzelnen Texten auch an anderer Stelle hinweg. Darauf, dass ich glaube, dass Text 2B13 und 7B38 nicht zusammenpassen und zu unterschiedlichen Zeitpunkten abgefasst sein dürften, habe ich in der Festschrift für ihn hingewiesen. Der 500-Jahreszyklus, der in 7B38 erwähnt ist, findet sich sonst vor der Han-Zeit ebenso wenig wie Hinweise auf eine Zusammenkunft aller fünf Planeten, die sich Pankenier zufolge alle 513 Jahre zuträgt. *Shiji* erwähnt eine solche Zusammenkunft zu Beginn der Han-Dynastie eher beiläufig. Erst Ban Gu hat dieses Thema in seinem *Hanshu* ausgebaut. Beide Punkte zusammenzubringen und dann in die frühe Vergangenheit zurückzuprojizieren, wie Gassmann (auf der Grundlage von

Pankenier) das tut, ist ein höchst spekulatives Unterfangen. Gassmann liebt es nicht, den *Mengzi*-Text infragezustellen, sondern versucht stattdessen, wo er kann, Widersprüche auszubügeln und die Texte kompatibel zu machen. Er meint, 7B38 gehöre an den Anfang der Karriere des Mengzi, da ja darin die Theorie vom Dynastiegründer erwähnt sei, von der auch in 2B12 die Rede ist. Solche Logik wird mir nie nachvollziehbar sein. Ähnliche Probleme ergeben sich z. B. aus der unterschiedlichen Beurteilung des Yuezhengzi 樂正子 in den Texten 1B16 (Text 119), 6B13 (Text 25) und 4A24/25 (Text 116) sowie 7B25 (Text 6), wobei Gassmann hier kein „stitching" vorgenommen hat. Dennoch ist es, gerade im Hinblick auf die Aussage des *Hanfeizi*, dass es acht verschiedene Traditionen der Konfuzianer gegeben habe, unter denen eine sich auf Meng und eine andere auf Yuezheng zurückführt, interessant, sich mit den variierenden Kommentaren im Zusammenhang auseinanderzusetzen.

Ein hochinteressantes Problem stellt sich dem Leser durch die Tatsache, dass *Mengzi* 2A6 und 6A6 beide von den berühmten 4 Ansätzen (*si duan* 四端) sprechen. Die beiden Texte sind so ähnlich, dass sie sicherlich nicht unabhängig voneinander entstanden sind. Warum stehen zwei solche verwandte Abschnitte bei Zhao Qi an zwei völlig unterschiedlichen Stellen im *Mengzi*? Und warum finden sich beide in A-Kapiteln und dann auch noch beide an Stelle 6 in diesen Kapiteln? Ein Zufall ist unwahrscheinlich. Vielmehr scheint es so, als habe diese Aussage sowohl im Zusammenhang mit der politischen Theorie von einerseits der Notwendigkeit von Harmonie zwischen Fürst und Staatsdiener und einer Herrschaft, die zum Volk ist wie Vater und Mutter, (2A) gepasst, als auch zu dem, was Gassmann als anthropologische Grundlagen (6A) bezeichnet. Ob Zhao Qi diesen Passus mit Absicht an zwei verschiedene Stellen des *Mengzi*-Textes gesetzt hat oder ob er zwei verschiedene Schülerüberlieferungen übernommen hat, die diesen Passus bereits aufwiesen, ist nicht zu entscheiden. Wichtig ist aber, dass die Zusammenhänge wahrscheinlich in beiden Fällen von Bedeutung sind. Das sollte man respektieren und nicht einfach beide Abschnitte einigermaßen kommentarlos hintereinanderstellen (Text 37 und Text 38).

Fazit

Robert Gassmanns und meine eigenen Versuche, den *Mengzi* zu lesen, könnten unterschiedlicher nicht sein. Er versucht, in diesem Buch einen *Mengzi* aus einem Guss zu präsentieren. Widersprüche sind für ihn Anlass, darüber nachzudenken, wie man den Text so glätten und umstellen kann, dass aus einem Widerspruch Übereinstimmung wird. Ich selbst würde dafür plädieren, dass man Widersprüche ernst nimmt. Um das zu tun, müsste man

allerdings Paralleltexte bis mindestens zum Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts zurate ziehen. Während Gassmann jeden Versuch ablehnt, einen historischen Text zu suchen, der über die Lebzeiten des Mengzi hinausgeht, meine ich, dass wir mit einer gesamten Entstehungszeit von mindestens 200 Jahren für die einzelnen Abschnitte rechnen müssen. Solch unterschiedliche Ansätze lassen sich nicht vereinen, und daher stammt so manche Kritik, die ich oben geäußert habe.

Die Terminologie Gassmanns entspringt weniger einem Versuch, Zeichen und Worte zu übersetzen, als vielmehr sie zu interpretieren. Das kann man tun. Ich hätte mir, da eine gute *Mengzi*-Übersetzung im Deutschen ein echtes Desiderat ist, einen leichteren Text erhofft, den man auch in einer Vorlesung – zum Vorlesen – benutzen kann. All die Junker, die Rolleprägenden (*sheng*), Rolleerfüllenden (*xian*) oder Rollekundigen (*shan*) – eine begriffliche Engführung im Deutschen von Worten, die im Chinesischen nicht neben einander liegen – erschweren das. Anfängerstudenten werden damit nichts anfangen können. Fortgeschrittene, die sich für Mengzi interessieren, werden, nachdem sie das Gassmannsche System erlernt haben, bei Lektüre der Übersetzung anders als bei derjenigen Richard Wilhelms wissen, was da im Chinesischen stehen müsste. Das ist positiv. In den Übersetzungen finden sich zahlreiche gute Ideen, die davon zeugen, wie viel Zeit der Übersetzer darauf verwandt hat, angemessene Begriffe für jede einzelne Vokabel des *Mengzi* zu finden. Auch gibt es eine ganze Reihe von sehr originellen Übersetzungen, die Gassmann allesamt dadurch markiert, dass er am Ende seiner Kommentare auf seine Abweichungen von herkömmlichen Übersetzungen hinweist. Das ist immer wieder interessant. So wird dieses Buch vermutlich von denen benutzt werden, die es mit der *Mengzi*-Lektüre ganz ernst meinen. Sie werden sicherlich weiterhin von Zhao Qis Ursprungskonvolut ausgehen, sich über die Konkordanz den entsprechenden Ort bei Gassmann suchen und überlegen, ob sie seine Ideen im Einzelfall übernehmen wollen oder nicht. Für ein fachferneres Publikum ist Gassmanns *Menzius* jedoch wohl nicht geeignet.

Bibliographie

van Ess, Hans (2012): "Some Remarks Concerning Consistency of the Mengzi". In: *Zhengtong yu liupai. Lidai rujia jingdian zhi zhuanbian* 正統與流派。歷代儒家經典之轉變. Hrsg. von Lin Qingzhang 林慶彰 und Christian Soffel (Su Feixiang 蘇費翔). Taipei: Wanjuanlou 萬卷樓, 629–644.

van Ess, Hans (2014): "Reflections on the Sequence of the First Three Books of the Mengzi". *Journal of Chinese Philosophy* 41.3–4: 287–306.

van Ess, Hans (2015): "*Mengzi* 3B9 und die Unzufriedenheit mit dem Recht der Han". In: *Auf Augenhöhe - Festschrift zum 65. Geburtstag von Heiner Roetz*. Hrsg. von Wolfgang Behr, Licia Di Giacinto, Ole Döring und Christine Moll-Murata. *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*. Iudicium Verlag München, 38: 225–244.

Kern, Iso: *Das Wichtigste im Leben – Wang Yangming (1472–1529) und seine Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“* 致良知. Basel: Schwabe Verlag, 2010, xxxi + 824 S., ISBN 978-3-7965-2514-8.

Geng Ning 耿寧, **übers. Ni Liangkang** 倪梁康: *Rensheng di yi deng shi – Wang Yangming ji qi houxue lun "zhi liang zhi"* 人生第一等事 – 王陽明及其後學論 "至良知". Beijing: Shangwu Yinshuguan, 2014, 2 Bde., 1190 S., ISBN 978-7-1001-0561-3.

Besprochen von **Rafael Suter**, Sinologie, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, Zürichbergstrasse 4, 8032 Zürich, Schweiz, E-mail: rafael.suter@aoi.uzh.ch

DOI 10.1515/asia-2016-0020

Longchang, eine Poststation im wilden und malariaverseuchten Gebirgsland unweit des heutigen Guiyang, war das Nest, in das Wang Yangming 王陽明 (Shouren 守任, 1472–1529) im Jahre 1507 verbannt wurde, und wo er 1509 seine lebenseinschneidende Einsicht in die wesentliche „Einheit von Wissen und Handeln“ (*zhi xing he yi* 知行合一) erlangt haben soll, die über das Wirken seiner Schüler und Schülersschüler in den darauffolgenden Jahrhunderten die Geistesgeschichte Ostasiens bis in die Gegenwart hinein prägen sollte. Nicht nur der Zeitpunkt, vom 31. Oktober 2014 – Wangs 542. Geburtstag – bis zum 4. November 2014, sondern auch der Ort, den die Organisatoren für das internationale Symposion[1] anlässlich des Erscheinens der chinesischen Übersetzung von Iso Kerns Wang Yangming-Studie gewählt haben, Guiyang, die Hauptstadt der Guizhou-Provinz, ist also von grosser symbolischer Kraft.

Übersetzt und mit einem Nachwort versehen hat Kerns Studie der 1990 in Freiburg i.B. über Husserl promovierte und heute an der Philosophieabteilung der Sun Yat-sen Universität lehrende Ni Liangkang (*1956). Seinem Nachwort ist zu entnehmen, dass Kern selbst die chinesische Fassung korrigiert und gutgeheissen habe (S. 1175f.), so dass sie in einem gewissen Sinn nicht bloss als Übersetzung, sondern als verbesserte Neuauflage des deutschen Originals von 2010 gelten kann. Der besondere Wert der chinesischen Fassung von Kerns Studie auch für die Leser seines deutschen Originals ergibt sich zunächst daraus, dass sie auf ausdrücklichen Wunsch Kerns sämtliche in der deutschen

1 Organisiert wurde die Konferenz von der Pekinger Commercial Press, der Guizhou Universität und der in Guangzhou beheimateten Sun Yat-sen Universität. Ein Konferenzband mit 25 Beiträgen ist als Sonderheft der *Zeitschrift der Guangxi Universität (Abteilung Philosophie und Gesellschaftswissenschaften)* erschienen.

Version fehlenden Originalzitate bereitstellt (S. 1174). Sie überzeugt aber auch deshalb, weil sie die hermeneutische Bedeutung des Übersetzungsprozesses anerkennt und dem Originaltext konsequent modernchinesische Paraphrasen von Kerns deutschen Übertragungen hinzugesellt. Nicht zuletzt enthält sie schliesslich einen Anhang, der in der deutschen Ausgabe fehlt, und in dem sich Kern mit dem Begriff des „ursprünglichen Wissens" bei Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695) und dessen Lehrer Liu Zongzhou 劉宗周 (Jishan 蕺山, 1578–1645) befasst. Insofern Huang Zongxi durch seine ‚Geschichte der Gelehrsamkeit der Ming-Konfuzianer' (*Ming ru xue an* 明儒學案) entscheidend dazu beigetragen hat, dass die Geschichte des konfuzianischen Denkens der Ming-Zeit oft weitgehend als eine Geschichte der Schule Wang Yangmings dargestellt wird, ist dies eine überaus wertvolle Ergänzung. Da die chinesische Fassung von Kerns Studie also nicht bloss Übersetzung ist, sondern in entscheidender Hinsicht über das deutsche Original hinausgeht, liest sie sich auch für jene mit Gewinn, die Kerns Studie bereits kennen. Angesichts von tausend Seiten Umfang ist sie mit einem Preis von 95 RMB zudem ganz erschwinglich.

Kerns bereits im Jahre 2010 beim Schwabe-Verlag erschienene Studie ist das Ergebnis einer über dreissigjährigen Auseinandersetzung mit dem Denken Wang Yangmings und seiner Schüler (S. xxix).[2] Davon zeugt nicht nur die differenzierte philosophische Erörterung der umfangreich beigezogenen Quellentexte, sondern auch die eindrückliche Detailkenntnis, die sich in einem hervorragenden Apparat niederschlägt. Das 824seitige Buch gliedert sich in zwei Teile, die eingerahmt werden von Vorbemerkungen (S. xix–xxxi) und einer Allgemeinen Einleitung (S. 1–48) am Anfang, sowie Abschliessenden Bemerkungen (S. 765–788), einem Literaturverzeichnis (S. 789–794) und einem Begriffs- und Personenregister (S. 795–824) am Schluss. Der erste Teil (S. 49–268) der Studie befasst sich mit Wang Yangmings eigener Lehre von der „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens". Den zweiten Teil (S. 269–763) widmet Kern den Diskussionen dieser Frage unter den Vertretern der ersten Schülergeneration Wang Yangmings. Im Mittelpunkt stehen Qian Dehong 錢德洪 (Xushan 緒山, 1497–1541), Ouyang De 歐陽德 (Nanye 南野, 1496–1554), Wang Ji 王畿 (Longxi 龍溪, 1498–1583), Nie Bao 聶豹 (Shuangjiang 雙江, 1487–1563) und Luo Hongxian 羅洪先 (Nian'an 念庵, 1504–1564).

In seinen Vorbemerkungen erläutert Kern den Titel seiner Studie. Für Leser, die nur mit den Begriffen der „europäischen Philosophie" vertraut seien, wäre seiner Ansicht nach der nun in den Untertitel gerückte, ursprünglich vorgesehene Titel, „Wang Yangming und seine Nachfolger über die ‚Verwirklichung des

2 Die Seitenzahlen verweisen im Folgenden auf Kern 2010.

ursprünglichen Wissens'", zunächst kaum verständlich gewesen. Im Arbeitstitel hätten zudem lange Jahre die Begriffe ‚Gewissen' für *liang zhi* 良知 („ursprüngliches Wissen") und ‚Gewissensbildung' für *zhi liang zhi* 致良知 („Verwirklichung des ursprünglichen Wissens") figuriert. Diese Wahl biete sich angesichts einer weitgehenden Deckung der deutschen und chinesischen Wortfelder geradezu an. Den Ausschlag, trotzdem auf diese naheliegende Übersetzung zu verzichten, habe aber gegeben, dass die chinesischen Ausdrücke *primär* eine dem Menschen angeborene „Anlage oder Tendenz zum Guten meinen, die es zu verwirklichen gilt" und die „Hauptursache" dafür sind, dass der Mensch zum „heiligen Menschen" (*shengren* 聖人) werden könne, dass sie also weit über das hinausgehen, was im Begriff des Gewissens gefasst ist (S. xix). „Das Wichtigste im Leben", der Ausdruck, den Kern schliesslich als Titel seiner Studie wählt, zitiert die Biographie Wang Yangmings: Als Junge soll dieser sich bei seinem Lehrer eben danach erkundigt haben. Auf die Antwort des Pädagogen, es komme darauf an, „Bücher zu studieren und zu einem Beamtenrang aufzusteigen", habe Wang Yangming zurückgefragt, ob denn das Bücherstudium nicht vielmehr dazu dienen sollte, zu „[l]ernen, ein Heiliger und Weiser zu werden" (*xue sheng xian* 學聖賢) (S. xxii). Dass dieses Ziel der Neokonfuzianer das Feld der Philosophie verlasse und ins Gebiet der Religion vorstosse, bestreitet Kern zurecht mit dem Hinweis, dass die der begrifflichen Trennung von Philosophie und Religion zugrundeliegende Unterscheidung einer geoffenbarten Wahrheit von einer Vernunftwahrheit dem chinesischen Denken grundsätzlich fremd sei. Konfuzianer seien spätestens seit der Song-Zeit (960–1279) davon ausgegangen, dass „Heiligkeit nicht nur im Bereich der ‚vom Himmel bestimmten [menschlichen] Natur'" liege, sondern dass sie auch „erlernbar" sei (S. xxi). Dieses auf Heiligkeit abzielende „Lernen des [eigentlichen] Herzens", wie Kern *xinxue* 心學 an einer Stelle übersetzt, „steht und fällt" aber „mit seiner spirituellen Übung und ethischen Praxis" (S. xxix). Diese Praxis selbst kann freilich nicht Gegenstand von Kerns Untersuchung sein. Was Kern beabsichtigt, ist eine „genaue phänomenologische Beschreibung der diesen [spirituellen Lebens-]Lehren zugrunde liegenden Erfahrungen" (S. xxix). Ihre unbesehene „Etikettierung als esoterische und dunkle ‚östliche Weisheit' ohne allgemeinmenschliche Relevanz" jedenfalls lasse sich als berechtigter Grund für eine pauschale Dispensierung von einer Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition Chinas nicht geltend machen (Ibid.).

Kerns Allgemeine Einleitung soll dem Leser den „Sitz im Leben" (S. xxvi) von Wang Yangmings lebenspraktischer Lehre näherbringen. Sie stellt das Beamtenprüfungswesen und die Reichsverwaltung der Ming-Zeit (1368–1644) vor und führt in den eng mit diesen zusammenhängenden konfuzianischen Schriftkanon sowie die ethischen Auffassungen von Menzius (tr. 372–289 v. Chr.)

und Zhu Xi 朱熹 (1120–1200) ein. Sie schliesst mit einer Reihe kurzer Portraits der zwischen 1499 und 1583 regierenden Kaiser. Die enge Verflechtung von prüfungsrelevantem Kanon und Beamtendienst ist für ein Verständnis von Wang Yangmings Lehre von allergrösster Bewandtnis: Einerseits stellt zwar sein eigener Werdegang eindrucksvoll unter Beweis, dass sein „Erlernen des Herzens" alles andere als quietistische Selbstbespiegelung und Weltabgewandtheit bedeutete, sondern dass er dieser innerlich mit einem Ethos der Pflicht gegenüber Dynastie und Volk verbundenen Praxis auf einer alles in allem recht erfolgreichen Beamtenlaufbahn nachging. Andererseits aber deutet schon die erwähnte Anekdote über Wangs Gespräch mit seinem Lehrer an, dass sich sein praktisches Lernen gleichzeitig und vor allen anderen Dingen auch gegen eine Degradierung des Studiums der Klassiker zu einem blossen Mittel zu persönlichem Erfolg und gesellschaftlichem Ansehen wendet. Ergänzend zu Kerns Studie wäre an diesem Punkt allenfalls in Rechnung zu stellen, dass Zhu Xis Bedeutsamkeit für das Werk Wang Yangmings sich nicht darin erschöpft, eine von letzterem verworfene Form ethischer Selbstpflege zu vertreten, die Zeiten des Rückzugs in die stille Einkehr und bedächtige Reflexion auf den eigenen Umgang mit den Dingen vorsieht. Vielmehr geht die spezifische Form des konfuzianischen Kanons, wie Wang ihn kennt, selbst auf Zhu Xi zurück: die neugegründete Ming-Dynastie hatte im 14. Jh. von den Mongolen nicht nur die Betonung der von Zhu Xi zusammengestellten „Vier Bücher" übernommen, sondern auch die Gültigkeit von dessen Klassikerkommentaren bekräftigt und die von ihm ersonnene Überlieferungsgeschichte der Lehre des Konfuzius bestätigt. Wang mag also das Buch *Menzius* gegen Zhu Xi lesen: Die Schlüsselrolle und das hohe Ansehen dieses Textes aber verdankt sich paradoxerweise ebenfalls gerade Zhu Xi selbst. Es kann auch nicht genug betont werden, dass die Philosophie der Ming-Zeit stets auf den Klassikerkanon bezogen und damit wesentlich exegetischen Charakters ist. Für ein Verständnis der Eigenart der von Kern referierten Texte ist dies äussert bedeutsam. Dies gilt zunächst und offensichtlich für ihr sprachliches Gewand, ist aber auch für die aufgeworfenen Probleme entscheidend. Die Texte Wangs und seiner Schüler wählen den sprachlichen Ausdruck nicht primär nach Massgabe einer klaren Darstellung ihrer Überlegungen. Die sprachliche Form, die sie ihren Gedanken verleihen, bestimmen vorrangig die kanonischen Texte.

Der erste Teil von Kerns Studie wendet sich der Entwicklung von Wang Yangmings Begriff des „ursprünglichen Wissens" zu. Seiner Begriffsanalyse stellt er neben einem ausführlichen Anhang zur Textgeschichte der Quellen zu Wang Yangming (S. 114–121) eine Problematisierung seines eigenen Zugangs zu Wangs Texten voran: Kern spricht angesichts seiner systematischen Betrachtung von Wangs Lehre von einer „Verlegenheit", hat jener seine Rolle als Lehrer doch mit der eines Arztes verglichen: Nach seinem Selbstverständnis besteht seine

Aufgabe in der Heilung. Wie ein Arzt eine Krankheit vertreibe, ziele auch er auf die Befreiung von geistiger Verblendung und Beschränktheit: „[S]obald ich eine Besserung bewirke", zitiert Kern Wang Yangming, „sind meine Worte schon überflüssig geworden" (S. 109). Wer sich aber auf diese Worte versteife und daraus „eine fertige Lehre" mache, werde unweigerlich „sich selbst und andere in die Irre führen" (Ibid.). Wang geht also in seiner Lehre stets auf die je besondere Situation seines Gegenübers ein. Sie muss von Angesicht zu Angesicht weitergegeben werden. Kern erinnert sich in diesem Zusammenhang an ein Gespräch mit seinem Lehrer Lou Yulie 樓宇烈 (*1934), in dem jener Zweifel an der Möglichkeit angemeldet habe, die wesentlich situationsbezogene und therapeutische chinesische Philosophie zu systematisieren (S. 112). Kerns Antwort ist eine vierfache: Da Wang erstens nicht mehr unmittelbar zu uns sprechen könne, sei unser Verständnis auf seine Schriften zurückgeworfen. Deren Deutung aber sei auf die Suche nach Zusammenhängen angewiesen und weise eben dadurch zwingend über die konkreten Kontexte einzelner Dialoge und Briefe hinaus (S. 112); Wangs Forderung, seine Schriften chronologisch statt etwa thematisch anzuordnen, erlaube es zweitens, den Wandel seiner Ansichten im Lauf der Zeit nachzuverfolgen und damit deren Situationsabhängigkeit ein Stück weit im Blick zu behalten; Kern stellt drittens fest, dass eine Überprüfung von Wangs Gedanken erfordere, sie auf das Bewusstsein des eigenen Erlebens zu beziehen; viertens verfälsche schliesslich ein theoretisches Verständnis von Wangs Lehre diese nicht notwendig; sie sei allenfalls mangelhaft, insofern sie bloss etwas Abstraktes und Einseitiges davon zu erfassen in der Lage sei. Den vollen Sinn, so Kern unter Berufung auf Qian Dehong, könne Wangs Lehre erst als Praxis wiedergewinnen (S. 113). Vor diesem Hintergrund ist es denn auch konsequent, dass Kern in seiner Darstellung biographische Erzählung und theoretische Analyse eng ineinander verwebt.

In seiner umfassenden Untersuchung von Wangs Schriften und festgehaltenen Lehrgesprächen zeigt Kern anschliessend, dass Wang den Ausdruck „ursprüngliches Wissens" für drei unterschiedliche Begriffe verwendet:

Eine *erste* „psychologisch-dispositionelle" (S. 188) Bedeutung findet sich bereits in Wang Yangmings frühen Schriften vor 1520. Wang versteht dabei den Begriff in enger Anlehnung an Menzius als ein „gutes Wissen" oder „gutes Können" (*liang neng* 良能), das sich im Menschen spontan einstellen soll. Da er dieses nicht erworben haben kann, muss es ihm folglich eingeboren sein. Zeigen soll es sich in spontanen Gemütsregungen wie der natürlichen Anhänglichkeit von Kleinkindern zu ihren Eltern oder unserer unweigerlichen Ergriffenheit im Angesicht des Leidens unseres Nächsten. Solche ebenso tiefwurzelnden wie unwillkürlichen Regungen seien die Sprosse, aus denen die eigentlichen Tugenden erwachsen sollen, und an denen ethische Erziehung ansetzen können soll (S. 125). Trotz all seiner Kritik an

Zhu Xi, so stellt Kern an dieser Stelle mit Nachdruck fest, übernimmt Wang Yangming dessen im Vergleich zu Menzius viel schärfere Betonung des Gegensatzes von „ursprünglichem Wissen" und „selbstsüchtigen Begierden" (*si yu* 私欲) (S. 126). Damit ererbt er indes auch Zhu Xis folgenschweren „psychologisierenden" Erklärungsversuch, warum das Schlechte trotz der von Grund auf guten Natur des Menschen und aller Wesen in die Welt gekommen sei.

Die *zweite* „moralisch-kritische" (S. 189) Bedeutung des „ursprünglichen Wissens" hängt mit dem Problem der Unterscheidung zusammen: Wie sollen gute und schlechte Absichten voneinander unterschieden, oder, in Kerns Worten, „gute Tendenzen" von „selbstsüchtigen Intentionen" (*si yi* 私意) getrennt werden (S. 131)? Kern weist nach, dass Wang Yangming den Begriff des „ursprünglichen Wissens" spätestens seit 1520 im Sinne eines „Bewusstseins der ethischen Qualität [...] der eigenen Intentionen" (S. 144) verwendet. Selber sei es dabei „überhaupt keine Intention, sondern vielmehr ein ‚inneres' Bewusstsein aller Intentionen, der guten und der schlechten, ein unmittelbares ‚Wissen' um deren moralische Güte oder Schlechtigkeit" (S. 147). Dieser zweite Begriff von *liang zhi* ist es, der sich nach Kern in weiten Teilen mit dem Begriff des Gewissens deckt.

Die *dritte* Bedeutung des „ursprünglichen Wissens" bestimmt Kern als „religiös-enthusiastisch" (S. 189). Er spricht von einem „transzendenten", „real-allgemeinen" „Glaubensbegriff" (S. 188): „[D]as immer schon vollkommene ‚eigentliche Wesen des ursprünglichen Wissens' [scheint] für Wang Yangming nicht etwas zu sein, was nur in den vielen einzelnen Menschen als individuelle Realität existiert und entsprechend selbst eine Vielheit ist, sondern es tritt [...] als von allen Menschen und sogar von allen Dingen geteilte gemeinsame eine Wirklichkeit auf" (S. 188). In der Diskussion dieses dritten Begriffs verweist Kern auf eine wesentliche, in Wangs Schriften aber oft nicht explizit zum Ausdruck gebrachte, begriffliche Differenz zwischen „Substanz" und „eigentlichem Wesen". Grundsätzlich verwende Wang Yangming für „Substanz" das chinesische *ti* 體, während er vom „eigentlichen Wesen" als *benti* 本體 spreche. Allerdings könne *benti* genauso für „Substanz" stehen, wie *ti* elliptisch auch das „eigentliche Wesen" repräsentieren könne (S. 192). Sachlich ist diese sprachlich oft verhüllte Unterscheidung indes klar – und zwar ganz unabhängig von Kerns Übersetzungsterminologie: Die „Substanz" ist den „Funktionen" (*yong* 用) entgegengesetzt, deren „ausreichender Grund" sie zugleich ist. Das „eigentliche Wesen" des ursprünglichen Wissens dagegen umfasst *sowohl* dessen „Substanz" *als auch* jene „Funktionen", die unmittelbar daraus hervorgehen sollen. Ausgeschlossen bleiben jene Funktionen, die auf den schädlichen Einfluss der von Wang auf die geistige Selbstbeschränkung des Menschen zurückgeführten Begierden hervorgehen (S. 193).

Der zweite Teil von Kerns Studie befasst sich mit der Weiterentwicklung der Positionen Wang Yangmings durch seine Schüler. In einem einleitenden Teil schickt Kern auch diesen Untersuchungen einen umfassenden Überblick über die verschiedenen Wirkungsstätten und Gemeinschaften der Nachfolger Wangs voraus. Dabei stechen insbesondere zwei Persönlichkeiten hervor: Qian Dehong, Kompilator und Herausgeber von Wang Yangmings Schriften und Verfasser seiner Lebenschronik, und Ouyang De, der in seinen hohen Ämtern massgeblich zur Verbreitung der Lehre Wang Yangmings in den Hauptstädten Beijing und Nanjing beigetragen und die Schule Wang Yangmings in Nanjing nach dessen Tod wiederbelebt hatte (S. 286–291). In seinem Briefwechsel mit Luo Qinshun 羅欽順 (1465–1547), in dem er Wang Yangmings Lehre gegen dessen Drängen auf die an Zhu Xi anknüpfende Trennung von moralischer Disposition (*xing* 性) und individuellem moralischem Bewusstsein (*xin* 心) verteidigte, arbeitete er dessen Position prägnant heraus und trug so auch inhaltlich zur Klärung von Wang Yangmings Lehre bei.

Das erste Kapitel befasst sich mit der Kontroverse zwischen Qian Dehong und Wang Ji über Wang Yangmings „Lehre in Vier Sätzen" (*siju jiao* 四句教). Am Vorabend des Abschieds von ihrem Meister im Herbst 1527 sollen sich die beiden Schüler an der sogenannten Himmelsquell-Brücke über dessen „Lehre in Vier Sätzen" unterhalten haben, einer Art „Lehrformel zum Auswendiglernen" (S. 411). Während Qian sich eng an Wang Yangmings Fassung hält und fordert, jegliches Lernen in der Schule Wang Yangmings müsse künftig von diesen vier Grundsätzen ausgehen, widerspricht ihm Wang Ji heftig. Wang erkennt vielmehr eine Inkonsequenz in Yangmings Formulierung. Denn der Meister spricht zwar von einem „*Nichtvorhandensein* von Gutem und Schlechtem [...] in der Grundwirklichkeit [...] des Herzens (Geistes)" (*xin zhi ti* 心之體, Herv. R.S.), nimmt aber auf den nachfolgenden drei Ebenen der „Tätigkeit der Intentionen" (*yi zhi dong* 意之動), des „ursprünglichen Wissens" (*liang zhi* 良知) und der „Berichtigung der Handlungen" (*ge wu* 格物) das *Vorhandensein* sowohl des Guten als auch des Schlechten an (S. 411). Wang Ji hält dagegen, dass Gut und Schlecht eigentlich auf keiner der vier Ebenen vorhanden seien. Wang Yangming, ganz im Sinne seiner didaktischen Grundsätze, vermittelt zwischen den gegensätzlichen Positionen und anerkennt beide Versionen als richtig, wenngleich sie auf unterschiedliche Gemüter zugeschnitten und nicht als unvereinbare Gegensätze zu verstehen seien: Wang Jis anspruchsvolle Version sei nur besonders scharfsinnigen Studienanfängern zu empfehlen, Qian Dehongs getreue Wiedergabe der Lehre des Meisters dagegen eigne sich für die Mehrheit der geistig weniger beweglichen Neulinge (S. 415ff.). Es überrascht daher nicht, wenn Kern über Qian Dehong an anderer Stelle schreibt, dass er innerhalb der Schule Wang Yangmings „so etwas wie die allgemeine,

gewöhnliche Lehre“ über die Verwirklichung des „ursprünglichen Wissens“ vertreten habe (S. 766). Seine Auffassung fusst auf Wangs zweitem Begriff des „ursprünglichen Wissens“ im Sinne eines „moralischen Bewusstseins“ oder „Gewissens“ (S. 775), der zufolge dessen Verwirklichung eben darin besteht, unser Tun nur von den guten Intentionen leiten zu lassen, die schlechten aber von uns zu weisen. Kern spricht von einer klärenden und stärkenden Rückwirkung des moralischen Bewusstseins durch ein Handeln, das sich von den guten Intentionen leiten lässt. Demnach führt gewissenhaftes Tun zu einer „Übereinstimmung mit uns selbst“, die eben gerade die Rückkehr „zum eigentlichen Wesen unseres ursprünglichen Wissens“ anzeigt (S. 766). Trotz der Breitenwirksamkeit dieser Deutung aber suchten viele Schüler Wang Yangmings „nach einer tieferen Kraftquelle für die ethische Praxis [...] als sie die Willensanstrengung aufgrund des Gewissens ausmachen kann“ (S. 767). Ihre Unzufriedenheit verortet Kern somit nicht in der Unklarheit jenes moralischen Kompasses. Vielmehr nennt er zwei Punkte: zum einen die Erfahrung der Willensschwäche, die einen lähmen kann, das als gut Erkannte auch wirklich in die Tat umzusetzen, zum anderen die Gezwungenheit eines solchen Tuns, dem jene Selbstverständlichkeit abgeht, mit der ein „heiliger Mensch“ das Gute tut und das Schlechte meidet.

Kapitel 2 beschäftigt sich mit Wang Jis spezifischem Verständnis der „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“, das sich um Wang Yangmings dritten Begriff des „ursprünglichen Wissens“ – das „eigentliche Wesen“ – dreht. Wang bringt dieses mit den Begriffen „schöpferischer Antrieb“ (*ji* 機) und „Natürlichkeit“ (*ziran* 自然) in Verbindung und betont die Gegenwärtigkeit des „ursprünglichen Wissens“ in jedem Gedanken, womit es in jedem Augenblick in seiner Ganzheit gegeben sein soll. Das „ursprüngliche Wissen“ zu verwirklichen, kann daher nicht bedeuten, es eigens herbeizuführen. Vielmehr geht es um nichts mehr, als sich darauf einzulassen und seinen spontanen Impulsen zu folgen. Dieser Vorgang ist nicht gleich dem gewissenhaften Prüfen der eigenen Tatabsichten, sondern er besteht, wie Kern an einer Stelle schreibt, „in einem durch die Rückwendung auf sich selbst alle einzelnen Dinge loslassenden, vertrauenden und einsichtigen Sichanheimgeben an die im eigenen Herzen wirkende schöpferische Macht des ‚Antriebs des Himmels‘, die der eigenen moralischen Unterscheidung zwischen guten und schlechten Intentionen vorangeht“ (S. 770). Diese von Wang Ji in Anspielung an den ‚Klassiker der Wandlungen‘ (*Yijing*) als „dem Himmel vorangehendes Lernen“ (*xiantian zhi xue* 先天之學) bezeichnete Besinnung geht aber Hand in Hand mit der Überwindung verinnerlichter egoistischer Neigungen und verblendeter Meinungen, die auf das unterscheidende Gewissen angewiesen ist und die er als ein „dem Himmel nachfolgendes Lernen“ (*houtian zhi xue* 後天之學) bezeichnet (S. 456–457; S. 770).

Das dritte Kapitel handelt vom Dialog Nie Baos mit Wang Ji. Nie wendet sich in Kerns Worten „entschieden gegen eine auf das moralische Bewusstsein gegründete willentliche Anstrengung der ‚Verwirklichung des ursprünglichen Wissens'" (S. 767). Er ist der Ansicht, eine derartige Anstrengung laufe auf ein forciertes und künstliches Handeln hinaus. Nies Gegenentwurf dazu schliesst an frühe Äusserungen Wang Yangmings aus der Zeit um 1515 an, in denen jener die kontemplative Methode des „Sitzens in der Ruhe" (*jingzuo* 靜坐) propagiert. Diese soll zu einem nichtintentionalen Bewusstsein führen, das Nie Bao metaphorisch mit dem klaren Licht an sich vergleicht, in dem noch keine Gegenstände aufscheinen und zur Unterscheidung gebracht sind (S. 768). In diesem stillen Grund des Herzens sollen alle Intentionen, schlechte ebenso wie gute, verschwunden sein. Jede willentliche Bemühung um das Gute erübrige sich damit für Nie Bao, der darauf vertraue, dass nach der Regenerierung dieses Grundbewusstseins „alles Fühlen, Denken und Handeln aus den Tiefen der stillen Substanz heraus erfolgt und von selbst gut ist" (S. 768). Kern hält es für bemerkenswert, dass Nie Bao die mit dieser Auffassung einhergehende „Verabschiedung des Gewissens" (S. 768) von den anderen Schülern Wang Yangmings weniger angelastet wurde als die darin vorausgesetzte zeitliche Trennbarkeit eines in sich ruhenden Grundbewusstseins von durch Fremdeinwirkung in Erregung versetzten gegenstandsbezogenen Intentionen. So bestreitet etwa Ouyang De, ein Vertreter des „moralisch-kritischen" Begriffs des „ursprünglichen Wissens", dass es ein Bewusstsein ohne Intentionen überhaupt geben könne. Auch Wang Ji, der eine „ontologische und zeitliche Einheit" von „stiller Substanz" (*jiran zhi ti* 寂然之體) und „erregten Funktionen" (*suo gan zhi yong* 所感之用) des ‚ursprünglichen Wissens' (S. 600; 605) annimmt, muss Nie Baos meditativen Weg zu dessen Verwirklichung als Sackgasse betrachten, geht jener doch von der zeitlichen Trennbarkeit dieses „ursprünglichen Wissens" von einem Alltagswissen aus. Wang wendet zudem ein, dass Nies Methode nicht nur an besondere äussere Umstände gebunden sei, die eine Einkehr zuallererst ermöglichten, sondern das Herz auch nicht von Grund auf zu reinigen vermöge. Selbst wenn die egoistischen Begierden in der Ruhe verschwänden, würden sie im Tun erneut hervorbrechen können, oder in Kerns Worten: „Eine Befreiung von den Begierden sei [...] nur im mitfühlenden tätigen Umgang mit den Mitmenschen möglich" (S. 769). Freilich wendet Nie Bao diese Kritik seinerseits gegen Wang Ji. Dieser missverstehe das „ursprüngliche Wissen" als ein „Fertiges" und versäume es, dem Übenden einen gangbaren Weg zu dessen „Verwirklichung" aufzuzeigen. Das „ursprüngliche Wissen" sei kein aktuelles Bewusstsein von etwas, sondern ein blosses Potential dafür.

Im vierten Kapitel verfolgt Kern die Auseinandersetzungen zwischen Wang Ji und Luo Hongxian, der Wang Yangming selber nie persönlich begegnet war

(S. 622). Enttäuscht von Versuchen mit Wang Jis instantialer Methode, wendet er sich wie Nie Bao dem „Sitzen in der Ruhe" zu, bevor er schliesslich eine Auffassung vertritt, die er als ein „Sichzurückholen und Sichzusammenhalten" (*shou lian bao ju* 收斂保聚) (S. 703) bezeichnet, und die die Trennung zwischen passiven Zeiten der Einkehr und aktiven Zeiten des Handelns zu überwinden sucht, indem die in der meditativen Rückbesinnung auf das „ursprüngliche Wissen" („Sichzurückholen") gewonnene innere Sammlung bewahrt („Sichzusammenhalten") und ins alltägliche Handeln mitgenommen werden soll. Damit distanziert sich Luo von Nie Baos ausschliesslicher Betonung des ethischen Lernens in der „Rückkehr zur inneren Stille" (S. 705). Bei der Pflege des „ursprünglichen Wissens" steht für Luo Hongxian also eine stille Einkehr im Mittelpunkt, die stark an die ethische Kultivierung Zhu Xis erinnert und die Kern als Ausdruck einer „ethisch-praktischen Sichtweise" versteht. Die Nähe zum song-zeitlichen Übervater des Neokonfuzianismus wird auch an den Einwänden deutlich, die Luo Hongxian gegen Wang Ji in Anschlag bringt: Die Worte des *Zhongyong* etwa, das zur „Achtsamkeit und Furchtsamkeit" (*jieshen kongju* 戒慎恐懼) gegenüber dem „ursprünglichen Wissen" mahnt, versteht er klar in Zhu Xis Sinn als eine Aufforderung zur stillen Einkehr (S. 672); „ethisches Lernen" bestimmt Luo auf der Basis des *Daxue* als das „Anhaltenkönnen" im „höchsten Guten", welches nichts weniger als das „ursprüngliche Wissen" sei. Dieses kann für ihn demnach nicht aus dem „Verwirklichen des Wissens" hervorgehen; das „ursprüngliche Wissen" trete bloss zeitweise im gegenwärtigen Bewusstsein auf, weshalb es darin nicht schon von jeher das dominante Element sein könne. Sei man sich des „ursprünglichen Wissens" aber einmal wirklich innegeworden, so sei dies nicht mehr als ein Anfang, aber nicht schon die hinreichende Bedingung dafür, ein heiliger Mensch zu werden. In all diesen Fällen nimmt sich Luo Hongxians vorsichtige Position als grundverschieden von Wang Jis scheinbar grenzenlosem Vertrauen in die spontane Wirkkraft des „ursprünglichen Wissens" aus.

Die vorliegende Besprechung vermag lediglich einige wichtige Punkte der von Kern in aller Ausführlichkeit dargelegten Diskussionen unter den Schülern Wang Yangmings aufzugreifen, so dass ihre Darstellung skizzenhaft bleiben muss.

Kern gelingt es, in seiner Studie aufzuzeigen, dass die Bruchlinien, welche Wang Yangmings Nachfolger voneinander trennen, entlang jener begrifflichen Aufspaltung seines Verständnisses des „ursprünglichen Wissens" verlaufen, die er im ersten Teil seiner Studie materialreich und überzeugend nachgezeichnet hat. Während Ouyang De und Qian Dehong am deutlichsten an den zweiten „moralisch-kritischen" Begriff anschliessen, dürfte es Wang Ji sein, der unter Wang Yangmings Schülern das grösste Vertrauen in den „religiös-enthusiastischen" Begriff setzt. Die Positionen Nie Baos und Luo Hongxians dagegen

stehen in gewisser Weise zwischen beiden. Ihnen scheint Wang Jis Urvertrauen in die spontane Wirkkraft des „ursprünglichen Wissen" nicht geheuer. Vielmehr setzen sie auf Zeiten der Stille, in denen sich jenes „ursprüngliche Wissen" regenerieren können soll, so dass es alsdann im konkreten Handeln umso wirkmächtiger hervortreten kann. Alle von Kern behandelten Nachfolger Wang Yangmings teilen nicht nur den menzianischen Glauben an ein angeborenes moralisches Empfinden als Grundlage moralischen Lernens, also das „ursprüngliche Wissen" im Sinne des ersten „psychologisch-dispositionellen" Begriffs, sondern sie bauen auch auf jenes verlässliche Wissen um die moralische Qualität der eigenen Handlungsabsichten, das Wang Yangming vertritt (dessen „moralisch-kritischen" Begriff des „ursprünglichen Wissens"). Skeptisch aber sind die beiden letztgenannten, Nie Bao und Luo Hongxian, in bezug auf Wang Yangmings Vertrauen in den selbsttätigen und spontanen Charakter dieses moralischen Unterscheidens der eigenen Handlungsabsichten. Vielmehr neigen sie der Ansicht zu, dass Zeiten der Besinnung auf jenes „ursprüngliche Wissen" einen Weg bahnen können, auf dem die moralische Urteilskraft allmählich wachsen kann. Sowohl Nie Bao als auch Luo Hongxian verstehen diese Rückkehr zum „ursprünglichen Wissen" als einen Rückzug in einen nicht intentional auf Dinge und Geschäfte gerichteten Bewusstseinszustand, wobei ersterer darauf vertraut, dass die moralische Unterscheidungskraft im konkreten Tun sich infolge der Zeiten der Versenkung von selbst einstellen werde, während der späte Luo Hongxian bestrebt ist, die geistige Klarheit, die in der stillen Einkehr erfahren werden soll, in die Zeiten der Aktivität hinüberzutragen. Insofern sie damit das „ursprüngliche Wissen" seinem Wesen und Zeitpunkt nach von der „handlungsbezogenen Erkenntnis" trennen, verzichten sie beide auf einen wesentlichen Aspekt von Wang Yangmings Auffassung und nähern sich wieder älteren Formen der moralischen Selbstpflege wie etwa jener Zhu Xis. Trotz aller Unterschiede, die die verschiedenen Schüler von Wang Yangming voneinander trennen, ist ihre Auseinandersetzung mit der Verwirklichung des „ursprünglichen Wissens" wesentlich „persönlich" und „individuell" (S. XXX), und dies bleibt selbst dann der Fall, wenn sie, wie etwa Wang Yangming selber, in hohe öffentliche Ämter aufgestiegen sind. Damit aber ist die Lehre Wangs viel weniger an die konkrete Institution des spätkaiserzeitlichen Beamtenwesens gebunden als etwa die „Orthodoxie" der Gebrüder Cheng und Zhu Xis. Dass ihre Praxis prinzipiell unabhängig ist vom konkreten Umfeld ihres Entstehens, mag dazu beigetragen haben, dass sie sich im 20. Jh. besser als jene mit den von Grund auf veränderten äusseren Lebensumständen versöhnen liess und für eine Vielzahl traditionalistischer Konfuzianer der Moderne zum Leitfaden einer radikal verinnerlichten Moralphilosophie werden konnte.

Die von Kern herausgearbeitete Differenzierung des Begriffes des „ursprünglichen Wissens“ lässt sich über den Fokus des vorliegenden Buches hinaus fruchtbar machen: Es ist nämlich Wang Yangmings dritter Begriff des „ursprünglichen Wissens“, den der für die chinesische Philosophie des 20. Jh. bedeutende zeitgenössische Konfuzianer Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995) aufgreift: Dies zeigt sich schon darin, dass er just Wang Ji als den Vollender der Lehre nicht nur Wang Yangmings, sondern Konfuzius' selbst versteht. Die Sprache konfuzianischer Gelehrsamkeit mit Kant versetzend, verschmilzt Mou das „höchste Gute“ des *Daxue* mit dem „Höchsten Gut“ Immanuel Kants. Damit bezieht er sich auf das Glück des moralisch Guten, der in der schöpferischen Verwirklichung des ursprünglichen Wissens in der höchsten Wonne jenseits aller individuellen Beschränktheit und zugleich doch im Innersten seiner selbst aufgehoben sein soll. Mous „ursprüngliches Wissen“ soll damit nichts weniger als die grösste Zumutung Kantscher Vernunftkritik hinter sich lassen: Denn will man Mou folgen, so verbürgt sie, was nach Kant die Vernunft zwar fordern muss, aber nicht erkennen kann: Die Versöhnung von Glück und Tugend und die Vereinigung von natürlicher und vernünftiger Welt im schöpferischen Wirken des ursprünglichen Wissens. Was Kern den „religiös enthusiastischen“ Begriff des ursprünglichen Wissens nennt, wird also im 20. Jh. zum Dreh- und Angelpunkt eines der einflussreichsten Entwürfe konfuzianischer Philosophie.

So ist denn eines der Desiderate, die Kern in seinen Abschliessenden Bemerkungen anführt, nämlich die Forderung nach einer phänomenologischen Untersuchung letztlich „spiritueller Praktiken“ einer „Einkehr in sich selbst“, gleich ob plötzlicher oder allmählicher Natur (S. 784f.), für ein angemessenes Verständnis nicht nur der Philosophie der Ming-Zeit, sondern auch der chinesischen Gegenwartsphilosophie von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Die vorliegende Studie ist zweifellos die bisher umfassendste und gründlichste Auseinandersetzung mit dem Denken Wang Yangmings und seiner ersten Schülergeneration, zumal ausserhalb der chinesischsprachigen Welt. Sie tastet sich gleichsam in die Texte vor, die sie möglichst unvoreingenommen zu verstehen versucht. Diese Behutsamkeit und Ergebnisoffenheit unterscheidet sie grundsätzlich und auf wohltuende Weise von der auf Systematisierung zielenden Arbeit vieler philosophischer Lektüren des 20. Jh. Aus einem Bewusstsein der wesentlichen Praxisbezogenheit der von ihm untersuchten Texte und Debatten heraus bemüht sich Kern, die konkreten historischen und textgeschichtlichen Kontexte stets konsequent mitzubedenken.

Diese Umsicht führt zu einer besonderen Sorge auch um die kleinsten biographischen und philologischen Details: Kern gelingt es, dem Leser ein facettenreiches und vielschichtiges Bild der Lebenswelt Wang Yangmings und seiner Schüler zu vermitteln. Dadurch vermag er die Texte und ihre Probleme in einer

Lebendigkeit und Greifbarkeit aufscheinen zu lassen, die diese Studie einzigartig macht. Der Leser gewinnt einen Eindruck davon, wie tief Kern in dreissig Jahren des Dialogs mit „seinen" chinesischen Philosophen selber in deren Welt vorgestossen ist.

Ebendies verlangt vom Leser indes auch die Bereitschaft, den oft gewundenen Pfaden zu folgen, auf die ihn Kern führt. Und bisweilen droht bei der Lektüre der ebenso ausführlichen wie kleinteiligen Betrachtungen der Blick für die grossen Züge der Studie abhandenzukommen. Womöglich hätte Kern in seinen Paraphrasen der Korrespondenz zwischen den Schülern Wang Yangmings ab und an etwas zuspitzen können, ohne zu viel an Substanz preisgeben zu müssen.

Kerns Studie ist mit einem Sach- und Personenregister erschlossen und kann damit auch gut als Nachschlagewerk verwendet werden. Chinesische Ausdrücke erscheinen erfreulicherweise stets in Umschrift und in chinesischen Zeichen. Der Schwabe-Verlag hat Kerns Studie ansprechend gesetzt, auf hochwertigem Papier gedruckt, und mit einem eleganten Leineneinband samt Schutzumschlag versehen. Angesichts ihres Umfangs, aber auch ihrer aufwendigen Herstellung ist der Preis von 128 CHF/132 EUR erfreulich moderat ausgefallen. Bedauerlich ist einzig, dass für die vielen chinesischen Begriffe im Fliesstext eine an Fettdruck gemahnende „serifenlose" Schriftart gewählt wurde, die das Schriftbild empfindlich stört.

Allein schon aufgrund der schieren Menge übersetzter Quellentexte – die grösste Zahl davon erstmals überhaupt aus dem klassischen Chinesisch übertragen – ist Kerns Studie ein herausragender und bleibender Beitrag zur Erschliessung einer wichtigen Periode der chinesischen Geistesgeschichte. Mit ihrem beinahe enzyklopädischen Umfang, ihrer sachlichen Sorgfalt und Akribie sowie ihrer analytischen Schärfe setzt Kerns Untersuchung neue Standards für die Auseinandersetzung mit der Philosophie der Ming-Zeit. Keine ernsthafte wissenschaftliche oder philosophische Beschäftigung mit Wang Yangming und seinen Schülern wird sie unberücksichtigt lassen können. Ein Segen, dass sie nun auch einer chinesischen Leserschaft zugänglich ist. Es ist zu hoffen, dass Kerns Studie schon bald auch in englischer Übersetzung vorliegen wird, alsdann idealerweise ergänzt um die chinesischen Originaltexte der zahlreich einfliessenden Quellen. Vermutlich wird der Arbeit erst dann die Aufmerksamkeit zuteilwerden, die sie verdient.