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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 38 (1984)

Heft: 2

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Autor: [s.n.]

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: 13.07.2025

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

BUCHBESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

CHENG HSUEH-LI, *Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise.* Translated, with Introductory Essays, Comments, and Notes. D. Reidel, Dordrecht, Boston, London 1982, xv, 151 p. (Studies of Classical India, Vol. 5)

Précédé d'une introduction de B.K. Matilal, qui résume l'essentiel de la pensée Mādhyamika, tant du point de vue philosophique que méthodologique, le livre de M. Cheng se divise en deux parties. La première groupe trois «introductory essays» visant à présenter l'œuvre traduite dans la seconde, et précédés par une préface de l'auteur lui-même, où M. Cheng relève l'intérêt que présente une étude plus approfondie du «Traité des douze portes» *(Shih-erh-men-lun).* Il en donne deux exemples précis (p. 1): 1° Murti (1973) affirme que nulle part le Mādhyamika ne s'occupe directement des problèmes de Dieu, de l'âme, de la matière, de la création, etc. Mais en fait, le *Shih-erh-men-lun* parle de certains de ces problèmes, notamment de celui du Dieu créateur (chapitre X, p. 96–99; cf. p. 30). 2° Warder (1973) s'est demandé si Nāgārjuna était un mahāyāniste. Il aurait pu s'épargner cette peine en lisant les premiers paragraphes du *Shih-erh-men-lun* cf. T. Vol. XXX, N° 1568, p. 159c5), où Nāgārjuna déclare formellement qu'il a composé ce traité pour exposer les enseignements fondamentaux du Mahāyāna. L'argument, à la vérité, n'est pas fort convaincant, puisqu'il suppose l'authenticité du *Shih-erh-men-lun* (voir ci-après). Sur le mahāyānisme de Nāgārjuna, nous renvoyons donc aux remarques de M. Ruegg (Ruegg, 1983, p. 6 et n. 13).

Les trois «introductory essays» sont intitulés: 1. Nāgārjuna and the Spread of his Teachings (p. 4–12). 2. San-lun Approach to Emptiness (p. 13–26). 3. The Nature and Value of the Text (p. 27–36).

P. 4, M. Cheng propose pour Nāgārjuna les dates *circa* 113–213. La question demeure plus controversée que ne pourrait le donner à penser le *Hōbōgirin,* fasc. V, 1979, p. 478b; on consultera en dernier lieu Ruegg, 1983, n. 11 p. 4 et 5.

Le *Shih-erh-men-lun* n'est conservé qu'en chinois et a été traduit par Kumārajīva en 409 (Inada, 1970, p. 191). Pour le titre, on propose diverses restitutions sanscrites: *Dvādaśa-nikāya-śāstra, Dvādaśa-mukha-śāstra, Dvādaśa-dvāra-śāstra* (cf. *Hōbōgirin,* loc. cit., p. 488b; Lindtner, 1982, p. 11, n. 13). Quelques auteurs ont émis l'hypothèse que ce texte n'est pas de Nāgārjuna (cf. Nakamura, 1980, p. 238, n. 19; *Hōbōgirin,*

p. 489a). M. Cheng ne partage pas leur opinion. Il avance la preuve suivante, peu convaincante à notre avis, de l'authenticité du *Shih-erh-men-lun:* si nous acceptons, dit-il (p. 5), les MMK comme une œuvre originale de Nāgārjuna, nous pourrons aussi accepter comme telles le *Dvādaśa-mukha-śāstra,* la *Vigraha-vyāvartanī* et la *Yukti-ṣaṣṭikā* [l'authenticité de ces deux derniers ouvrages n'est d'ailleurs guère contestée], car toutes ces œuvres sont semblables par le contenu et elles sont représentatives de la pensée de Nāgārjuna. Il est intéressant de noter ici que M. Ruegg, en consultant le catalogue tibétain des ouvrages traduits pendant la première diffusion du Dharma au Tibet, et dressé au palais de lDan dkar ma, a repéré un texte portant le titre de *sTon pa ñid kyi sgo bcu gñis pa,* qui pourrait être la traduction de *Dvādaśa-mukha* (ou *Dvādaśa-dvāra*). Malheureusement, ce texte ne se trouve plus dans les éditions du *bsTan 'gyur,* cf. Ruegg, 1983, p. 28, n. 62.

Le premier «introductory essay» commence par résumer la biographie traditionnelle de Nāgārjuna et l'histoire du Mādhyamika indien, école philosophique dont Nāgārjuna fut l'initiateur et qui se ramifia peu à peu. M. Cheng traite ensuite d'une manière plus développée l'histoire du Mādhyamika chinois. Ce dernier fut appelé en Chine l'«école des trois traités» (San-lun Tsung, p. 6), parce qu'il se fonde principalement sur deux traités de Nāgārjuna, les MMK et le *Dvādaśa-mukha-śāstra,* et sur un traité d'Āryadeva, le *Śataka.* Traditionnellement, la fondation de l'école des trois traités est attribuée à Kumārajīva (344–413); mais elle prend véritablement son assise avec le philosophe chinois Chi-tsang (549–623), qui a écrit, entre autres, un commentaire sur chacun des trois traités. Pour Chi-tsang (p. 8), comprendre que les choses sont vides revient à comprendre que toutes les vues sont fausses et doivent être rejetées. Cette attitude à son tour ne représente pas une vue, elle est uniquement l'absence de vues.

Le deuxième «introductory essay» est consacré à l'examen du terme *k'ung (śūnya)* dans l'école San-lun. Il relève que *k'ung* n'a pas de sens à lui tout seul, mais qu'il en acquiert plusieurs d'après le contexte. Ainsi il peut, comme dans la *kārikā* IV. 1 du *Shih-erh-men-lun,* désigner l'absence de quelque chose. Dans ce contexte, dire que les *dharma* sont vides revient à dire que les caractères *(hsiang, lakṣaṇa)* leur font défaut. D'un autre point de vue, comprendre que les choses sont vides, revient à comprendre que le langage, dont on se sert pour décrire la nature des choses, est lui-même un réseau de relations vides, un jeu de concepts vides. L'emploi d'un tel langage est fourvoyant, si l'on ne connaît pas sa vraie nature qui est vacuité. Il est fourvoyant parce qu'il éloigne de la voie du *nirvāṇa.*

Il faut comprendre que toutes les vues sur le monde sont des «fabrications» de l'esprit humain et qu'il ne faut pas se laisser prendre au piège de la pensée. Et la vacuité que le *Shih-erh-men-lun* nous présente ici est le remède à ce mal qui consiste à entrevoir derrière les structures du langage une réalité qui en fait n'existe pas. Mais le *Shih-erh-men-lun,* comme MMK XXIV.10, reconnaît au langage son utilité pratique. Il est utile pour traverser la douleur, mais doit être répudié une fois l'autre rive atteinte.

L'exposé de M. Cheng touche également à d'autres topiques de Chi-tsang ou du San-lun-Tsung: les deux vérités *(erh-ti),* la voie moyenne des huit négations (*pa-pu-chung-tao,* p. 16), la dialectique de l'être *(yu)* et du non-être *(wu)* (p. 16–20), l'idée que la «réfutation du faux» suffit à «mettre en lumière le vrai» (*p'o-hsieh hsien-cheng,* p. 20).

Le troisième «introductory essay» est consacré avant tout à situer le *Dvādaśa-mukha-śāstra* par rapport aux MMK.

La deuxième partie du livre contient la traduction anglaise annotée du texte chinois du *Shih-erh-men-lun.* M. Cheng traduit aussi la synopsis et la préface dues à Seng-jui, qui sont éditées en tête du T. XXX N° 1568. Le noyau central de l'argumentation peut se résumer dans le *leitmotiv* nāgārjunien: la nature propre ou l'existence en soi des phénomènes exclut la notion de causalité, lui est antinomique. De quelque manière que l'on essaye de définir les phénomènes (par leur caractère, *hsiang, lakṣaṇa;* en tant qu'essence ou non-essence, *bhāva, abhāva,* ou, comme dit le chinois en tant qu'être, *yu,* ou non-être, *wu;* etc.) on est obligé de constater que ces catégories ne peuvent être inhérentes à des phénomènes eux-mêmes régis par la loi de causalité. Nāgārjuna dénonce ce conflit à l'aide de son procédé habituel: comment ce qui existe en soi pourrait-il être produit ou lui-même produire? Ce qui existe en soi n'a besoin de rien d'autre pour exister. Mais, dans ce cas, toute la dynamique des phénomènes cesse d'être assurée. Or l'on constate, par expérience, que les *dharma* sont dynamiques, qu'ils sont produits en raison des causes et conditions. Donc ils n'existent pas en soi, ils sont vides. Dès lors les catégories par lesquelles on les détermine sont vides elles aussi. Chacun des douze chapitres aborde ainsi l'une ou l'autre des catégories que telle école (par exemple le Hīnayāna en ce qui concerne les *pratyaya,* les *lakṣaṇa*) ou telle autre (en ce qui concerne le concept de *Īśvara*), tendaient à immobiliser dans leur être en soi. Nāgārjuna enseigne qu'il faut abandonner ces points de vue. La vacuité en est le moyen. En ce sens le *Shih-erh-men-lun* développe l'idée de MMK XIII.8a: *śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ.*

Le livre se termine par un glossaire quadrilingue (sanscrit, pāli, chinois, japonais), une liste des caractères chinois, une bibliographie et deux index.

Il est heureux que le *Shih-erh-men-lun* soit aujourd'hui accessible aussi aux spécialistes Mādhyamika qui ne connaissent pas le chinois. Le *Dvādaśa-mukha-śāstra* ne leur était jusqu'ici connu que grâce à l'étude de N. Aiyaswami Sastri, qui a donné une restitution sanscrite, accompagnée d'un ample sommaire. L'ouvrage de M. Cheng intéresse tous ceux qui étudient la doctrine de la causalité dans le bouddhisme et l'argumentation favorite du Mādhyamika, que les Naiyāyika appellent *vitaṇḍā* (v. l'introduction de M. Matilal, p. X–XI; et aussi l'étude de M. Cheng pp. 34–36), et qui consiste uniquement en la réfutation des vues adverses, sans qu'une vue propre soit instaurée par là même. On pourra profiter au mieux de ce texte en faisant en parallèle la lecture des MMK.

Bibliographie

Hōbōgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Tōkyō, Maison franco-japonaise, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1929– .

INADA, 1970. KENNETH K. INADA, *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay.* The Hokuseidō Press, Tōkyō 1970.

LINDTNER, 1982, Chr[istian] LINDTNER, *Nāgārjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna.* Akademisk Forlag, Copenhagen 1982. (Indiske Studier IV.)

MMK = *Mūlamadhyamakakārikās* de Nāgārjuna.

MURTI, 1973. T.R.V. MURTI, *Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta.* Dans: M. SPRUNG, Ed., *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta.* D. Reidel, Boston 1973.

NAKAMURA, 1980. H. NAKAMURA, *Indian Buddhism, a survey with bibliographical notes.* Kufs Publications, Hirakata 1980.

RUEGG, 1983. D.S. RUEGG, *The Literature of the Mādhyamika School of Philosophy in India.* O. Harrassowitz, Wiesbaden 1981. (*A History of Indian Literature,* ed. by J. Gonda, Vol. VII, Fasc. 1.).

SASTRI. N. AIYASWAMI SASTRI, *Dvādaśamukha-śāstra of Nāgārjuna.* Dans: *Visva-Bharati Annals,* Vol. VI. Visva-Bharati, Santiniketan 1954, pp. 166–231.

T. = *Taishō Shinshū Daizōkyō,* éd. J. TAKAKUSU et H. WATANABE. Tōkyō, 1924–1935, 100 vol. Le *Shih-erh-men-lun* se trouve: T. XXX, N° 1568, pp. 159a–167c.

WARDER, 1973. A.K. WARDER, *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?* Dans: M. SPRUNG, Ed., *The Problem of Two Truths in Mādhyamika and Advaita Vedānta.* Op. cit.

Cristina Scherrer-Schaub

DANIEL BÄRLOCHER, *Testimonies of Tibetan Tulkus.* A Research among Reincarnate Buddhist Masters in Exile. Volume I: Materials. Volume II: Appendices. (Opuscula Tibetana, Arbeiten aus dem Tibet-Institut Rikon-Zürich, Fasc. 15a & 15b.) Rikon, Tibet-Institut, 1982, 2 vol., 777, 256 p., dactylographié, cartes, portraits.

La notion et l'institution des *tulkus* est tributaire d'une des doctrines difficiles du bouddhisme indien du Grand Véhicule, la doctrine des trois corps. Un Bouddha peut revêtir trois formes ou trois «corps», parmi lesquels le *nirmāṇa-kāya,* «corps de création magique», qui constitue une apparence fictive, le plus souvent humaine, qu'un Bouddha projette dans le monde par compassion, pour aider au salut des êtres. Les grands Bodhisattva peuvent aussi projeter des *nirmāṇa-kāya.* Le terme tibétain *sprul sku* est en fait la traduction du sanscrit *nirmāṇa-kāya;* il se prononce à peu près *tulku* (à l'anglaise) ou *toulkou* (à la française).

Le volume I de l'ouvrage de M. Bärlocher se divise en trois parties: avant-propos (p. 9–13), introduction (p. 15–104), entretiens (p. 105–777).

L'avant-propos définit le but de l'ouvrage, l'état de la recherche, les méthodes, les résultats. Le but de l'ouvrage est de présenter, au travers d'entretiens avec des *tulkus* en exil, l'institution et la personne des *tulkus,* telles qu'elles se maintiennent dans les conditions actuelles, et telles qu'on peut encore en retracer le fonctionnement dans le Tibet traditionnel d'après les souvenirs des personnages interviewés. La recherche est encore peu poussée, et c'est sans doute sur ce point que l'ouvrage de M. Bärlocher trouvera sa plus grande utilité, à titre de recueil de matériaux qui pourra servir de base à de nombreuses études. M. B. décrit sa méthode comme celle de la recherche ethnologique sur le terrain. Il a fait systématiquement usage du magnétophone; il s'est systématiquement effacé au profit de ses interlocuteurs tibétains. Ce qui n'exclut pas la possession d'une vaste information préalable, permettant de poser les questions les plus précises possibles: car plus une question est précise, plus les renseignements obtenus sont riches et complets. Les informateurs, c'est-à-dire les *tulkus* interviewés, sont représentatifs de toutes les écoles du bouddhisme tibétain, et de toutes les classes d'âge (de 5 à 80 ans). Le résultat est principalement l'accumulation de matériaux, comme on l'a dit plus haut.

L'introduction se divise en six chapitres. Elle s'appuie très fortement sur les données recueillies dans les entretiens, dont elle constitue une première synthèse. Le chapitre I rappelle les points essentiels de l'histoire du bouddhisme et de son installation au Tibet, telles que les voient les Tibétains eux-mêmes. Le chapitre II présente d'une manière très précise

les trois sortes de *tulkus: tulkus* de Bouddhas, de Bodhisattva, et «réincarnations» de lamas. Le chapitre III retrace les origines du système des *tulkus,* la manière dont il s'est organisé dans le Tibet traditionnel, son évolution dans les conditions nouvelles créées par l'exil. Le chapitre IV décrit le fonctionnement du système. Le chapitre V évoque brièvement la valeur personnelle des *tulkus,* en général supérieure (même aux yeux de témoins plutôt critiques tels que G. Tucci), et l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes. Le chapitre VI porte sur les perspectives de perpétuation du système: il est possible qu'il s'intériorise en quelque sorte, qu'il perde ses composantes politique, administrative et économique au profit de ses aspects religieux et spirituels.

La lecture des entretiens est à la fois fatigante et attachante: fatigante par la longueur, le caractère nécessairement répétitif, le débit souvent haché ou elliptique; attachante par tout ce qu'ils nous livrent de la personnalité des *tulkus* et par la richesse de l'information qu'ils contiennent. Le lecteur voit véritablement se déployer sous yeux toutes ces personnalités, parfois mélancoliques ou soucieuses, plus souvent gaies et sereines, qui ont pour la plupart fait face avec une souplesse et un talent d'adaptation inattendus à la situation fantastiquement nouvelle où l'exil les a jetées. Des portraits photographiques très parlants complètent celui que trace l'entretien.

Les appendices sont au nombre de six: index des noms de personnes tibétains, index des noms de lieux tibétains (notamment des monastères), index des termes techniques sanscrits et tibétains; index général avec entrées en anglais, occasionnellement en français, auxquelles s'ajoutent des noms propres en diverses langues; bibliographie; liste des cartes. Les index sont très soignés, et indispensables à la lecture des entretiens. Ils contiennent une masse de renseignements, biographiques et géographiques notamment, qui épargneront à l'usager des recherches longues et qui restent souvent infructueuses. On peut regretter qu'ils n'aient pas été munis de titres courants: le lecteur pressé (ils le sont tous, hélas!) ne voit pas toujours tout de suite dans quel index il se trouve. La bibliographie n'est pas exempte de défauts mineurs. Par exemple, on y cherche vainement le «Conze 1974» mentionné p. 19. Il s'agit probablement d'une des nombreuses apparitions du *Buddhism, its Essence and Development,* mais cet ouvrage figure dans la bibliographie comme «Conze 1977[6]». Dhargyey, abondamment cité dans l'introduction, y figure toujours sous la rubrique «Dhargyey 1978»; mais, dans la bibliographie, on a «Dhargyey 1978[3]».

Le titre de l'ouvrage est anglais. L'avant-propos est rédigé en allemand; l'introduction de même, avec un résumé anglais. Les entretiens ont eu lieu en anglais, sauf un en allemand et un en français. La langue européenne des appendices est l'anglais.

L'ouvrage de M. Bärlocher constitue à la fois un précieux recueil de matériaux et une première mise au point sur une institution dont le caractère insolite attira toujours les voyageurs et les amateurs d'exotisme, mais qui a été peu étudiée scientifiquement jusqu'ici.

Jacques May

BARBARA M. BOAL, *The Konds. Human Sacrifice and Religious Change.* Aris and Phillips Ltd., Warminster 1982, 294 S., 23 Fotos, Zeichnungen, Karten, Tabellen.

Die Autorin hat zehn Jahre – ich nehme an als Missionsmitarbeiterin – im Kond-Land in Zentral-Orissa (Indien) gelebt. Sie hat Kui, die drawidische Sprache der Kond-Region, gelernt und vor allem mündliche Überlieferungen, Berichte von Ritualen und sonstigen sozio-kulturellen Verhalten aufgezeichnet. Zurück in England hat Frau Boal die oft schwer zugänglichen frühen Berichte über die Kond in Archiven und Bibliotheken zusammengesucht und dabei auch ein erstaunliches Schulheft eines Kond gefunden, der um 1910 in Kui-Sprache 26 Rituale beschrieben hat. Es gelingt deshalb Frau Boal, die Kond-Kultur, insbesondere Ablauf und Bedeutung der wichtigsten Zeremonien, in drei historische Phasen zu beschreiben und so eine Entwicklung sichtbar zu machen: um 1840 mit den frühesten englischen Berichten vor allem von dem sympathischen Hauptmann Macpherson, der Zeit, da die Kond zum Entsetzen der Engländer grausige Menschenopfer in grosser Zahl durchführen, dann um 1910 nach dem Heft des Kond-Priesters, als die Kond ihre Meriah-Opfer (vor allem gekaufte Mädchen) durch Wasserbüffel ersetzt haben und um 1960, der Periode ihrer eigenen Feldforschung, als sehr viele Kond christlich geworden sind.

Wir sind dankbar, dass Frau Boal mit diesem Buch so viel neues, von ihr selbst aufgezeichnetes und so viel kaum beachtetes, historisches Material zu den religiösen Gebräuchen der Kond vermittelt. Mit H. Niggemeyer's Monographie über die Kutia Kondh (1964) wird ihr Buch unsere Hauptquelle zum Verständnis der Religiosität der Kond sein. Von ihren Informanten bemerkt Frau Boal, dass sie eine «erstaunliche Klarheit im

Durchdenken theologischer Probleme ihrer traditionellen Religion» zeigten – eine Feststellung, die ihrerseits die Feldforschung von Frau Boal gleichfalls auszeichnet!

Sollte dieses Buch eine zweite Auflage erhalten, so würde man sicher begrüssen, wenn das Inhaltsverzeichnis erweitert würde. Es sind nur die sieben, relativ wenig aussagenden Kapitelüberschriften gegeben. Das macht es (trotz des guten Indexes) z.B. recht schwierig das Unterkapitel «The significance of the Konds' bronze emblems» im V. Kapitel «The church in the Kond hills» zu finden.

Eberhard Fischer

CH[ARLES] WILLEMEN, *The Chinese Hevajratantra.* The Scriptural Text of the Ritual of the Great King of the Teaching, the adamantine one, with great compassion and knowledge of the Void. Uitg. Peeters, Leuven, 1983, 208 p. (Rijksuniversiteit te Gent, Orientalia Gandensia, VIII.)

M. Willemen nous présente une traduction anglaise de la version chinoise du *Hevajra-tantra* (*Taishō Daizōkyō,* vol. XVIII, N° 892, p. 587–601, 3 ou 5 volumes *[juan]*).

On sait la difficulté d'étudier le bouddhisme chinois: les bouddhisants de formation indologique ne sont pas toujours à l'aise dans la langue et dans l'univers chinois; les sinologues qui s'intéressent au bouddhisme ne sont pas légion.

On est donc heureux de saluer un ouvrage de haute tenue, qui rend accessible la version chinoise d'un des textes majeurs du bouddhisme tantrique. Les travaux de M. David Snellgrove ont déjà maîtrisé l'original sanscrit et la version tibétaine; grâce au travail de M. Willemen, la version chinoise sera à son tour d'un accès plus facile, et l'on pourra lire le *Hevajra-tantra* dans les trois langues.

La traduction chinoise de ce texte est une de ces traductions tardives des Song, qui n'ont pas bonne réputation: «les traductions de cette époque sont en général de piètre aloi» (P. Demiéville, *L'Inde Classique,* § 2096). M. Willemen estime que la version du *Hevajra-tantra* par Dharmapāla ne mérite pas cette réputation (p. 29): «I am convinced that Dharmapāla rendered the Indian original in a very tactful, deliberately abstruse way, but remaining true to the actual proceedings of the Indian original. The coherence of the Chinese «mistranslations» only proves Dharmapāla's

sound philological abilities and his remarkable talent for tactfulness. It would be a mistake merely to discard the Chinese Hevajratantra as a faulty translation. Dharmapāla delivered a translation which was morally acceptable and in line with the Chinese esoteric texts, yet ambiguous enough to leave room for the right interpretation.» Le *Hevajra-tantra* étant un *tantra* érotique, il fallait en effet compter avec les tendances puritaines du confucianisme en voie de triompher à l'époque.

La lecture parallèle des traductions de D. Snellgrove et de Ch. Willemen constitue un exercice minutieux, mais instructif, et facilité par les correspondances que M. Willemen relève avec soin dans les notes en bas de page. On constante que le sanscrit est en effet moins porté à l'euphémisme, mais aussi plus fleuri, plus redondant; la ligne de la traduction faite sur le chinois est finalement plus nette et plus facile à suivre, pour autant qu'on puisse «suivre» un *tantra.*

Le contenu est l'habituel délire systématisé des rituels tantriques. Mais les rites sont clairement décrits. La traduction et l'excellente annotation de M. Willemen sont pour beaucoup dans cette clarté.

L'introduction est divisée en six paragraphes: I. The Tantras. II. The Tantras in China. III. The Indian and Tibetan Texts of the Hevajra Tantra. IV. The Chinese Hevajratantra (T. XVIII 892). V. Dharmapāla, Fahu (963–1058). VI. Consecration (Abhiṣeka). D'une belle densité, elle contient une foule de renseignements sur le tantrisme en Chine. Le § I définit avec une clarté nouvelle les diverses espèces et les divers classements des *tantra* bouddhiques.

M. Willemen utilise au maximum les travaux japonais. Même dans le système de Hepburn, il serait plus conforme à l'orthographie japonaise de transcrire Toganoo au lieu de Toganō. A propos de la note 16, p. 13, rappelons que l'édition du *Tattva-saṃgraha* par Horiuchi, d'un accès déplorablement malaisé, vient heureusement d'être réimprimée en deux volumes: Horiuchi Kanjin hencho Bonzōkan taishō Shoe Kongōchōkyō no kenkyū, Bompon kōtei hen / Sarva-Tathāgata-Tattva-saṃgrahaṃ nāma Mahāyāna-sūtram [ed. by Horiuchi Kanjin]. Kōyasan, Kōyasan Daigaku, Mikkyō Bunka Kenkyūsho, 1983, 2 vol. Sauf erreur, le premier volume regroupe les articles parus dans le *Kōyasan Daigaku Ronsō* et dans le *Mikkyō Bunka;* le second est la réimpression du volume paru en 1974, déjà sous le titre de Shoe Kongōchōkyō no kenkyū. Voir la note précitée; et J.W. de Jong, *Indo-Iranian Journal* 19, 1977, p. 125–127.

Un glossaire chinois-sanscrit du vocabulaire et des transcriptions suit la traduction, et nous apporte des renseignements intéressants; pour ne citer qu'un exemple, il est utile à la compréhension exacte de *bhāvanā* et

apparentés de noter que Dharmapāla les traduit par *guanxiang* «contempler-imaginer», donc par un équivalent sémantiquement proche de l'équivalent tibétain habituel *sgom pa.* M. Willemen rend le binôme chinois par «visualize».

Une photocopie du texte chinois de l'édition de Taishō est annexée à la fin du livre (p. 194–208).

Un travail net, concentré, dépouillé, solide, instructif, très bien informé, dont il faut remercier l'auteur.

Jacques May

WOLFGANG SCHAMONI, *Kitamura Tôkoku. Die Frühen Jahre.* Münchener Ostasiatische Studien, Band 31. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1983, 229 S.

Trotz seiner kurzen Lebensspanne war Kitamura Tôkoku (1868–1894) ein wesentlicher Denker und Schriftsteller der Meiji Zeit. Als einer der ersten setzte er sich für die Freiheit des Individuums ein, kämpfte gegen jegliche Art von Gewalt und richtete seinen Blick auf das Innere des Menschen. In seiner romantischen Dichtung suchte er nach neuen Ausdrucksformen und übte als Begründer der Dichtergruppe *Bungakukai* einen nachhaltigen Einfluss auf die Literatur seiner Zeit aus.

In westlichen Sprachen lagen bisher nur vereinzelte Artikel über Tôkoku vor, wobei die beiden längeren Abhandlungen von Francis Mathy (*Monumenta Nipponica* 1963 und 1964) besonders hervorzuheben sind. Um so erfreulicher ist es, dass Schamonis 1977 als Habilitationsschrift abgeschlossene Arbeit nun allgemein zugänglich geworden ist.

Wie im Untertitel: *Von der «Politik» zur «Literatur»* angedeutet, beschreibt der vorliegende Band den frühen Werdegang Tôkokus, seine Loslösung von der anfänglichen Begeisterung für die Volksrechte-Bewegung, die zunehmend kritische Haltung gegenüber materialistischen Zeitströmungen, die neuen Impulse, die von der Bekehrung zum Christentum ausgehen sowie sein erstes Vortasten ins Gebiet der Literatur.

Das Anfangskapitel gibt zunächst einen Überblick auf die Kindheit vor dem Hintergrund der im Abstieg begriffenen Samurai-Klasse. Im Zusammenhang mit Tôkokus frühen Kontakten zu radikalen Politikern geht Schamoni auf die damalige Situation der *Jiyutô* ein und beschreibt die Bauernunruhen von 1884.

Das zweite Kapitel behandelt vorerst die äusseren Umstände der Trennung von seinen politischen Freunden. An Hand von Passagen aus einem Reisebericht von Tôkoku wird auf die geistigen Hintergründe dieser Loslösung, auf die aufkeimende Kritik an der Gewalt und seine Verzweiflung über die sozialen Zustände hingewiesen. Im Zusammenhang mit seinem Studium unter Tsubouchi Shôyo geht Schamoni ausführlich auf die Thesen dieses bedeutenden Roman-Theoretikers ein.

Das dritte Kapitel beschreibt die Liebe zur fortschrittlichen, unabhängigen Ishizaki Mina, die sich zum Christentum bekannte. Dieses Verhältnis ist durch zahlreiche Zitate aus Briefen ausserordentlich gut dokumentiert. Weiter wird dargestellt, wie Tôkokus Wende zum Christentum zu neuem sozialem Engagement führte und sich motivierend auf sein literarisches Schaffen auswirkte. Schamoni geht auf die verschiedenen protestantischen Gruppierungen im damaligen Japan ein und analysiert die Gründe, weshalb sich so viele junge Intellektuelle vom Christentum begeistern liessen.

Das vierte Kapitel behandelt Tôkokus erstes literarisches Werk, das lange Gedicht *Soshû no shi* (Der Gefangene). Als Einleitung wird die Entwicklung neuer Dichtformen während der Meiji Zeit beschrieben. Dabei ist der Hinweis auf die stilistischen Einflüsse von Kirchenlieder- und Bibelübersetzungen besonders bemerkenswert. Schamoni analysiert die für ihre Zeit kühnen, experimentellen Stilmittel dieses Gedichts, zieht einen Vergleich zu Byrons *The Prisoner of Chillon* und gibt eine genaue inhaltliche Interpretation. Das Gedicht wird an Hand von Teilübersetzungen und Zusammenfassungen vorgestellt.

Das Schlusskapitel befasst sich mit den frühen Artikeln Tôkokus, welche vorwiegend in der damals einflussreichen Frauenzeitschrift *Jogaku Zasshi* erschienen. Diese Tatsache führt zu einer umfassenden Darstellung der damaligen Frauenrechtsbewegung. Die Artikel werden nach verschiedenen Themenkreisen kategorisiert und jeweils in ein weites Bezugsnetz gestellt. Interessant ist die Beschreibung der sozio-ökonomischen Situation, die zu den zeitkritischen Artikeln Anlass gab. Als Hintergrund zu den literaturkritischen Artikeln findet man eine ausführliche Abhandlung zur literarischen Diskussion, wobei die wichtigen Richtungen mit längeren Zitaten belegt sind. An Hand der Artikel über den Begriff des «Dichters» zeigt Schamoni Tôkokus Kampf gegen eine oberflächliche, kommerzialisierte Literatur, sein Streben nach Verinnerlichung und die Suche nach einer höheren Wahrheit.

Besondere Beachtung verdient der *Anhang*, in dem wichtige Texte der Jahre 1887–1890, namentlich Briefdokumente und Artikel, in vollständigen Übersetzungen vorliegen.

Bewusst beschränkt sich Schamoni in dieser Arbeit auf die Zeit bis 1890. Dies ist an sich zu bedauern, fällt doch das Hauptwerk Tôkokus in seine vier letzten, nicht berücksichtigten Lebensjahre. Angesichts der unglaublichen Fülle an einbezogenem Material und des bis in Einzelheiten sehr sorgfältigen und genauen Vorgehens ist eine solche Begrenzung jedoch gerechtfertigt. Klare Vorzüge dieser Arbeit sind ihr systematischer Aufbau, die übersichtliche Gliederung sowie das Bemühen um sorgfältige, objektive Quellen- und Textanalysen, die frei von vorgefassten Meinungen und Thesen sind. Da der politische, soziale und kulturelle Kontext so stark berücksichtigt wird, ist der vorliegende Band nicht nur interessant in bezug auf Kitamura Tôkoku, sondern trägt auch Wesentliches bei zu einem besseren Verständnis der dynamischen achtziger Jahre der Meiji Zeit.

Barbara Yamanaka-Hiller

The Changelings, A classical Japanese Court Tale *(Torikaebaya Monogatari).* Translated, with an Introduction and Notes, by Rosette F. Willig, Stanford University Press 1983.

Die erste englische Übersetzung des *Torikaebaya Monogatari* stammt von der Hand einer Philologin, deren Name, Rosette F. Willig, bisher in der Japanologie noch unbekannt war. Dennoch präsentiert sich das 246 Seiten lange Werk «The Changelings», sachkundig eingeleitet und fachkundig kommentiert, als das Werk einer kompetenten Autorin, was aber nicht überrascht, wenn man weiss, dass Willig zuvor über das *Torikaebaya Monogatari* promoviert hat.

Dass Willig mit den Problemen des *Torikaebaya Monogatari* bestens vertraut ist, macht sich in der Einleitung schon angenehm bemerkbar; anstelle einer langatmigen Erläuterung des Hoflebens der Heian-Zeit, ohne die kaum ein deutschsprachiger Verlag auszukommen vermeint, werden alle relevanten Fragen, etwa die nach Entstehungszeit und Verfasserschaft, kurz angeschnitten, wobei das Bemühen, eine eigene Stellungnahme zu strittigen Problemen zu vermeiden, offenkundig ist. Dabei ist die englische Sprache selbst sehr hilfreich; im Deutschen ist es nicht zu umgehen, sich bei der Frage nach der Verfasserschaft des *Torikaebaya Monogatari* für «Autor» oder «Autorin» zu entscheiden, und da mir die Argumente für die Annahme, dass es sich um eine unbekannte Dame han-

delt, gewichtiger scheinen, werde ich fortan von einer «Autorin» sprechen, während ich die Verfasserin der «Changelings» als «Übersetzerin» bezeichne.

Dem Bemühen um Objektivität ist es wohl zuzuschreiben, dass Willig in der Einleitung keine interpretatorische Bemerkung zur inhaltlichen Bedeutung äussert, ja nicht einmal zu der strukturellen Komposition des Monogatari Stellung nimmt, die in ihrer Perfektion selbst das gepriesene Vorbild *Genji Monogatari* erreicht und zu einem guten Teil dazu beigetragen hat, dass das *Torikaebaya Monogatari* heute allmählich wieder ins Bewusstsein der Philologie rückt. So ist der gegen Ende der Einleitung gebrauchte Ausdruck, das Werk sei «relatively simple in structure» nur dann nicht irreführend, wenn man mit «structure» einzig die Anzahl der Szenen und handelnden Personen bezeichnet. Eine echte Strukturanalyse hingegen wäre beim *Torikaebaya Monogatari* sehr lohnend und auch hilfreich bei der angeschnittenen Frage, ob es sich hierbei um ein komisches oder tragisches Werk handelt.

Wenden wir uns dem Inhalt der Erzählung zu, die in Japan lange Zeit in den Giftschränken der Philologie verschlossen ruhte und selbst heute noch, allerdings vorwiegend bei Leuten, die es nicht gelesen haben, als Synonym für Sodom und Gomorrha, sexuelle Verirrungen und, wohin sich manch eifernder Kritiker versteigt, als Beleg für die älteste Pornographie Japans gilt.

Wer es nun wagt, in diesen Abgrund von Obszönität zu sinken, wird am Ende der Lektüre erleichtert oder enttäuscht, je nach Erwartungshaltung, das Werk aus der Hand legen, denn er hat eine lebendig geschilderte, rührende Geschichte zweier Halbgeschwister gelesen, die durch eine unglückselige karmatische Fügung zum Rollentausch gezwungen wurden: der Knabe tritt als Hofdame auf, wird Gespielin und nach erwachendem Geschlechtstrieb auch Geliebter der Kronprinzessin, während seine Schwester als junger Hofadliger und kinderloser Ehemann Karriere am Kaiserhof macht. Aussenstehende ahnen nichts von dem Trug, und alles hätte glimpflich ausgehen können, wäre da nicht der lüsterne Sohn des Prinzen Shikibukyō, ein Saishō no Chūjō, der die Gattin des falschen Chūnagon vergewaltigt und schwängert und schliesslich auch des Chūnagon wahres Geschlecht entdeckt und ihn wider dessen Willen zu seiner Geliebten macht.

Die falsche Identität kann nun nicht länger aufrecht erhalten bleiben, und eine Schwangerschaft zwingt das Mädchen, seine Männertracht abzulegen und fern von der Hauptstadt, verborgen in Uji, in Hofdamentracht ihr Kind zur Welt zu bringen. Ihre «Schwester», besorgt über das

plötzliche Verschwinden des Chūnagon, kehrt nun auch zur männlichen Identität zurück und macht sich als Mann auf die Suche. Nach dem Wiedersehen tauschen die Geschwister ihre Rollen, so dass der Chūnagon ein echter Mann, die Gespielin der Kronprinzessin eine echte Frau ist, während derjenige, der das Geheimnis der Geschwister aufzudecken begonnen hatte, der lüsterne Saishō, nun den Durchblick verliert, seine Geliebte vermisst und überdies zu seiner Verwunderung feststellen muss, dass der Chūnagon nunmehr tatsächlich ein Mann ist. Zum Happy End steigt der Chūnagon zum Kanpaku (Regenten) auf, während seine Schwester Kaiserin wird.

Eine Inhaltsangabe mag den Eindruck vermitteln, dass es sich um eine Groteske handeln dürfte, was jedoch überhaupt nicht der Fall ist. Das Bemühen der Autorin, diesen Eindruck zu vermeiden, ist offensichtlich. Nicht allein die ungemein anmutige, sensible Sprache und das erstaunlich starke Eingehen auf die Psyche der Handelnden, sondern auch ein hohes Mass an innerer Stimmigkeit, Logik und Wahrscheinlichkeit des so unwahrscheinlichen Geschehens, worauf Willig in der Einleitung zu Recht hinweist, machen die Lektüre des anschaulichen und nuancenreichen Monogatari zu einem Vergnügen. Zugleich weiss die Autorin aber auch, in einem augenzwinkernden Einverständnis mit dem Leser, eine ironische Distanz zu der Handlung zu wahren, etwa wenn der Bösewicht Saishō den nunmehr zum echten Mann gewordenen Chūnagon noch immer für seine einstige Geliebte hält – nur wir, Autorin und Leser, sind eingeweiht und amüsieren uns gemeinsam über den dummen Saishō!

Wie auch beim *Genji Monogatari* tragen auch in diesem Werk fast alle Protagonisten keine eigenen Namen, sondern werden nach ihrer Stellung bei Hofe bezeichnet. Diese aber wechselt infolge Beförderung so häufig, dass man leicht verwirrt zu werden droht, zumal auch noch das Problem der falschen Identität der beiden Geschwister hinzukommt, die dann in der Mitte des Werkes ihre Rollen tauschen. Man darf also darauf gespannt sein, wie sich die Übersetzerin aus der Affäre zieht und ob es ihr gelingt, den Akteuren des Werkes unverwechselbare Bezeichnungen zu geben.

Leider scheint mir die von Willig gewählte Lösung sehr ungeschickt. Obwohl unüblich, würde man die Methode, einfach eine der wechselnden Dienstbezeichnungen als 'Namen' zu verwenden, akzeptieren, wenn dadurch der erstrebte Zweck, «the interest of providing one name for each person» (Anm. 1, S. 13), tatsächlich erreicht würde. Dies jedoch ist ausgerechnet bei den zwei Hauptfiguren nicht der Fall, denn es wird nicht die Person, sondern die Maske bezeichnet, so dass etwa der 'Name' «Chūnagon» zuerst das Mädchen, nach der Umkehr jedoch ihren Bruder bezeich-

net, wodurch das Verwirrspiel im *Torikaebaya Monogatari* dem Leser nicht sehr viel klarer wird. Überdies sind Titel nun einmal keine Namen, so dass sich Unlogisches wie «Chūnagon . . . was called Tayū» oder Tautologien wie «Chūnagon was promoted and made Acting Middle Counsellor» in grosser Fülle nicht vermeiden lassen. Es klingt etwa so, wie wenn man auf deutsch sagen würde: «Es war einmal ein Mann, der hiess Präsident. . . . Präsident wurde zum Vorsitzenden befördert.»

Es werden bei Willig demnach die Hauptfiguren wie folgt benannt: Der Vater der Geschwister heisst «Sadaijin», sein älterer Bruder «Udaijin», der Sohn des Prinzen Shikibukyō heisst «Saishō», und die beiden Geschwister werden nach ihren Rollen entweder «Chūnagon» (männliche Rolle) oder «Naishi no Kami» (weibliche Rolle) genannt.

Die einzige Figur, die auch im Original eine konstante Bezeichnung trägt, ist die vierte Tochter des Udaijin, mit der der weibliche Chūnagon vermählt wird. Aber ausgerechnet bei dieser scheinbar so problemlosen Figur unterläuft der Übersetzerin ein grober Lapsus, indem sie diese Dame als «Yon no Kimi» bezeichnet. Man möchte ihr das unterlassene Recherchieren nachsehen, wenn diese «Yon no Kimi» nicht eine so überaus prominente Hauptfigur wäre, die das gesamte Werk hindurch im Mittelpunkt der Handlung steht. Auch lag sicher der Lesung «Yon no Kimi» (四の君) die Überlegung zugrunde, dass der Gleichlaut der Schriftzeichen «vier» und «Tod» eine Lesung «Shi no Kimi» tabuisiert haben könnte, was jedoch nicht der Fall war. Sowohl die Shi no Kimi des *Genji Monogatari* (Tochter eines Udaijin, verheiratet mit dem Sohn eines Sadaijin, Tō no Chūjō), die der entsprechenden Figur des *Torikaebaya Monogatari* als Vorbild gedient haben dürfte, als auch die Shi no Kimi, vierte Tochter von Yūgiri und Kumoi no Kari, oder auch die beiden im *Makura no Sōshi* genannten Shi no Kimi – alle werden «Shi» no Kimi gelesen, was sich zwangsläufig schon aus der Tatsache ergibt, dass die Lesung «Yon» weite Verbreitung erst in der Edo-Zeit erfuhr, und zwar vorwiegend im Zusammenhang mit Shōgi- und Go-Spiel.

Wird durch die 'Namensgebung' das von der Autorin angestrebte augenzwinkernde Einverständnis mit dem jederzeit das Geschehen voll durchschauenden Leser behindert, so besteht die Gefahr, dass er durch eine bedauernswert unglückliche Handhabung der Pronomina vollends den Durchblick verliert. Die englische wie die deutsche Sprache erlässt es dem Übersetzer, anders als im Japanischen, nicht, sich bei der Bezeichnung von Personen auf ein «er» oder «sie» festzulegen. Niemand wird es der Übersetzerin verübeln, dass sie anfangs, da die Geschwister in vertauschten Rollen auftreten, den Chūnagon, obgleich in dessen Gewändern ein

Mädchen steckt, als «er» bezeichnet und entsprechend die männliche Naishi no Kami als «sie». Der Leser ist in den Rollentausch eingeweiht. Dann aber kehren beide Protagonisten um und nehmen ihre ursprüngliche Natur an – vollkommen schleierhaft bleibt, was die Übersetzerin dazu bewogen haben mag, an der alten Benennung festzuhalten und etwa die echte, herrliche Dame, die sich aus dem früheren Chūnagon entpuppt hat, beharrlich als «Chūnagon» und «he» zu titulieren, obwohl nichts gegen ein «lady Chūnagon» und «she» sprechen könnte.

Es schmerzt geradezu, als Folge dieser Methode schauderhafte Brokken wie «as the last month of *his pregnancy* drew near» oder *«his delivery»* schlucken zu müssen, und schlimmer noch, der Leser, der von der Übersetzerin sicher durch die Wirrnisse des Spiels mit den wechselnden Identitäten geleitet werden sollte, wird in die Irre geführt: «Though he looked like a woman now, his heart – the heart of a man – was resolute.» (S. 126) Man kann diesen Satz nicht anders auffassen, als dass hier ein Mann mit mannhaftem Herzen wie eine Frau aussieht, und doch ist das Gegenteil der Fall! Die Autorin möchte hier zeigen, wie die Dame Chūnagon sich trotz ihres weiblichen Äusseren von der Zeit ihres Auftretens als Mann her ihren entschlossenen Sinn bewahrt hat.

Auch ein anderer Satz gerät durch das irreführende «he» den Intentionen der Autorin zuwider. Ein vorsichtiger Versuch, das Original zu verdeutschen, mag zeigen, wie nach der Umwandlung des Chūnagon zur Frau gerade die lieblichen, weiblichen Eigenschaften betont werden sollten:

> «Sie war davon überzeugt, dass dies ihre wahre Natur sein musste, und ihr sanftes, frauenhaftes Verhalten erinnerte nicht an den Mann, der sie einstmals gewesen war.»

Wieviel geht in der englischen Version einzig durch das «he» verloren!

> «He realized that he had to be like this, and his gentle, feminine manner did not suggest the man he once was.» (S. 122)

Vollends absurd wird die Situation, als sich in Uji die Geschwister nach ihrer vollendeten Umwandlung erstmals treffen und sich in einer schönen Mondscheinszene gegenseitig bewundern, hier die perfekte Schönheit der nunmehr echten Frau, da der würdevolle echte Hofadlige, endlich ist der längst herbeigesehnte Zustand erreicht; aber Willig bringt es fertig, die Dame mit «he» und den Mann mit «she» zu bezeichnen – *torikaebaya,* möchte man da ausrufen, ach, könnt' ich sie doch vertauschen!

Wenn sich ein Leser da sagt, dass das *Torikaebaya Monogatari* seinen Ruf als Groteske zu Recht verdient, ist er nicht einmal zu tadeln, denn

er kann nicht ahnen, dass der Grund für den Ärger in den Mängeln der Übersetzung zu suchen ist. Bis zur Umwandlung der Identität der Geschwister liest sich die englische Version mit dem Vergnügen, das eine flotte Fahrt auf freier Strecke bereiten mag, aber die langen 43 Seiten der viel zu spät vertauschten Pronomina sind eine steinige Holperstrecke, an die aber auch später noch so manches Schlagloch erinnert:

> «Saishō wanted some opportunity to speak with Chūnagon and learn *her* feelings. With this thought alone in mind, his eyes remained fixed on *her*. But Chūnagon understood what Saishō must be thinking, and *he* saw to it that Saishō should have no chance to stop and speak . . .» (S. 174)

Man mag es nicht glauben, aber ob «she», ob «he», in dieser ungekürzt wiedergegebenen Satzfolge bezeichnen beide Pronomina die gleiche Person, den (echten) Chūnagon. Who's who? Eine elegantere Lösung müsste sich doch finden lassen?

Lobenswert ist die sprachliche Leichtigkeit, mit der es der Übersetzerin spielend gelingt, die japanischen Satzungetüme der Originalsprache in flüssige, kurze und prägnante Sätze zu zerlegen, bei denen grosser Einfallsreichtum und Wortschatz der häufig stereotypen Wortwahl des Monogatari abhelfen. Diese sprachlichen Vorzüge können aber nicht verbergen, dass die Übersetzung insgesamt, abgesehen von einer Anzahl von falschen Interpretationen und Widersprüchen, die jedoch das Werk als Ganzes nur unwesentlich beeinträchtigen, an einem Mangel an Sensibilität krankt, wodurch viele der feinen Nuancen, sachten Andeutungen, winzigen Ironien, die dem *Torikaebaya Monogatari* zu eigen sind, verloren gehen. Dass eine gleichwohl grammatikalisch korrekte Übersetzung manches pianissimo oder fortissimo in einem einheitlichen pianoforte verloren gehen lassen kann, mag das nachstehende Beispiel verdeutlichen. Es wird die Dame Chūnagon beschrieben, die sich als einstiger Mann auch als Frau offener beträgt als die üblichen, überaus schüchternen Hofdamen. Wörtlich verdeutscht lautet die Passage:

> «Bei Anlässen, die zum Weinen waren, weinte sie sehr, und wenn es lustig war und Unsinn getrieben wurde, lachte sie herzlich.»

Zum Vergleich die englische Version:

> «When he (= Chūnagon) had to weep he would, and when something amusing was said he would smile.» (S. 139)

Auch optisch wird der Eindruck der wenig nuancierten Übersetzung dadurch verstärkt, dass selbst bei einem Wechsel der Szene oder einem zeitlichen Sprung im Text kein markanter Absatz diesen Wechsel markiert.

Der gewichtigste Fehler in der Übersetzung führt dazu, dass der Leser um einen Geschlechtsverkehr betrogen wird, aber es spricht für die dezente Ausdrucksweise der Autorin und gegen die Theorien von der 'Pornographie', wenn selbst die Übersetzerin eine sexuelle Beziehung übersieht! Es wird hier geschildert, wie der nunmehr echte Chūnagon bei seinem Besuch in Yoshino im Hause eines befreundeten Prinzen des Nachts dessen Töchter aufsucht, wie zuvor auch bereits der falsche, weibliche Chūnagon es getan hatte. Naturgemäss ahnten die Prinzessinnen nicht, «. . . dass dieser ein anderer war als früher, und da sie sich so zutraulich verhielten wie früher und an nichts Böses dachten, empfanden sie seine unfassbare, unerwartete Zudringlichkeit als so schrecklich, als träumten sie . . .»

Bei der englischen Version wurde die Übersetzerin womöglich ein Opfer ihrer eigenen Methode, den Chūnagon noch immer als Naishi no Kami und «she» zu bezeichnen, so dass sie den Abschnitt falsch auffasste:

> «The Princesses therefore did not think there was anything different, and as a result of their familiarity with the Chūnagon they were not at all wary. Naishi no Kami was bewildered at *their* amazing and unexpected intimacy, and felt as though she was dreaming.» (S. 157f.)

Auch die meisten der im Text auffallenden Widersprüche sind nicht dem Original, sondern der Übersetzung zuzuschreiben, etwa wenn der Saishō, um Shi (Yon) no Kimi aufzusuchen, «left *for just one* night» (S. 123), es jedoch kurz darauf heisst, «he remained with Yon no Kimi *for five or six* days». Oder, dass dieser Saishō, nachdem er den Chūnagon eindeutig als Mann identifizieren konnte (aufgrund seiner Bartstoppeln), ihn dennoch so anspricht, als sei er mit dem vorigen, weiblichen Chūnagon identisch, den der Saishō zu seiner Geliebten gemacht hatte:

> «Having been abandoned by you . . .» und «. . . you've never inquired about your innocent child.» (S. 224)

Störend machen sich in der Übersetzung auch Anachronismen bemerkbar wie das neuzeitliche Brieföffnen («Udaijin . . . ripped it open», S. 94), so als ob der Brief in einem Klebeumschlag steckte. Erinnern wir uns nur daran, wie wertvoll das kunstvoll handgeschöpfte und eingefärbte Papier war! Das *Makura no Sōshi* verdankt seine Entstehung der Tatsache, dass Sei Shōnagon mit Schreibpapier beschenkt wurde, ein höfisch wertvolles Geschenk wie Seidenstoff! So waren Briefe gefaltet oder gerollt, mit einem Faltumschlag oder einem Band verschlossen, ein «Aufschlitzen» kam nicht in Frage.

Auch die Bezeichnung «kimono» (S. 216) für die Gewandung der Hei-an-Zeit, obwohl formal korrekt, da «kimono» alle Arten japanischer

Kleidung benennt, wird beim normalen Leser eine falsche Vorstellung hervorrufen.

Die Übertragung der Gedichte ist wiederum formal und sprachlich als sehr gelungen zu bezeichnen, da Willig dankenswerterweise auf die Imitation des japanischen Versmasses sowie auf Reim und andere poetische Formen verzichtet. Der von ihr gewählte Weg, lyrische Prosa in andeutungsweise rhythmische Sprache zu fassen, ist vollkommen gelungen, und was sie an Doppelsinn im Wortlaut nicht wiedergeben konnte, wird in Fussnoten erläutert.

Obgleich sie jedoch eine Fülle von Wortspielen und literarischen Anspielungen herausfindet, geht bisweilen etwas viel Wesentlicheres, nämlich die Pointe, verloren. So dringt in einer Szene der lüsterne Saishō in die Gemächer der (männlichen) Naishi no Kami ein, aber diese lässt sich natürlich nicht auf sein Liebeswerben ein, sondern vertröstet ihn mit einer Anspielung auf das Gedicht «Shiga no ura» auf später. Wie könnte sich der Leser an der Ironie dieser Szene erbauen, wenn er wüsste, dass das Gedicht «Shiga no ura» etwa so viel besagt wie «Sankt Nimmerleinstag», belachen, wie frech diese «Dame» den Saishō, dessen Geistesgaben «üblichen Hofleuten weit überlegen» sein sollen, ins Bockshorn jagt. Keine Frage, dass die Autorin auch andeuten wollte, dass diese Naishi no Kami, die einen um Liebe werbenden bedeutenden Hofadligen so brillant los wird, in Wirklichkeit ein Mann ist, so gescheit, dass er später zum Kanpaku aufsteigen kann.

Bei Shi (Yon) no Kimi war der Saishō erfolgreicher, als er zu ihr eindrang, obwohl sie die Gattin des (weiblichen) Chūnagon war. Weshalb er aber nach der Vergewaltigung in seinem Gedicht den Unterweltfluss Mitsusegawa erwähnt, geht aus der Anmerkung der Übersetzerin nicht hervor, und auch nicht in der Szene, als der Kaiser zum ersten Male mit der (echten) Naishi no Kami schläft und wiederum in einem Gedicht den Mitsusegawa erwähnt. Der Sinn wird erst dann klar, wenn man die Pointe mitliefert: es hiess damals, dass nach dem Tode eine Frau von demjenigen über die Furt des Unterweltflusses geleitet wird, der ihr erster Liebhaber war. Der Saishō drückt durch diese Andeutung seine Verwunderung aus, da er Shi (Yon) no Kimi, obgleich verheiratet, noch jungfräulich fand:

«At Mitsuse River, Who will guide me across? (S. 44f.)	Wer wird Euch am Mitsuse-Flusse Wohl über die Furt geleiten?

Das «me» muss hier, um einen Sinn zu machen, durch ein «you» berichtigt werden.

Umgekehrt deutet der Kaiser auf die gleiche Weise seine Enttäuschung darüber an, dass die Naishi no Kami offensichtlich vor ihm bereits einen Liebhaber hatte, denn er kann ja nicht wissen, dass sie zuvor als falscher Chūnagon aufgetreten und Geliebte des Saishō geworden ist:

«Whether we shall meet	Ob wir am Mitsuse-Flusse
At Mitsuse River crossing,	Uns einstmals treffen werden,
That I do not know.» (S. 197f.)	Das ist recht ungewiss.

Trotz seiner nicht geringfügigen Mängel ist das Werk «The Changelings» geeignet, sich ein weitgehend zutreffendes Bild vom *Torikaebaya Monogatari* zu machen und, vor allem, sich über die überzogene Kritik zu wundern, deren Opfer das Werk bis in die Neuzeit wurde. Und der Leser kann auch anhand der englischen Version leicht feststellen, welche Fülle von «tugendhafter Liebe» wie Geschwisterliebe, Elternliebe, Mutterliebe den Gegenpol zu Sex und Erotik bildet, und daraus die Schlüsse ziehen, die uns «The Changelings» nicht mitliefern, wenn er ergründen möchte, ob das *Torikaebaya Monogatari* ein literarisches Kunstwerk ist oder nur eine konfuse Groteske.

Michael Stein