

CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS



Chants d'un barde mongol by G. Kara

Review by: Klaus Sagaster

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, No. 2 (1972), pp. 175-177

Published by: [Cambridge University Press](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25203394>

Accessed: 26/08/2012 07:52

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Cambridge University Press and Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*.

<http://www.jstor.org>

consideration the vast majority of Tibetan ceremonies and rituals performed from day to day and concerned with the accumulation of blessings or merit for general or specific ends, and concentrates on the practices of the individual in his quest for enlightenment. These apply to only a small minority even of Tibetan monks. Within these limitations Mr. Blofeld gives a very accurate and balanced guide to the early and middle stages of meditation, ritual, and yoga, with an equally reliable though less detailed account of the more advanced practices which he has not himself experienced. The value of the book is in fact that it is rooted in the author's own experience and therefore he knows what he is talking about. His observation of Tibetan lamas and the fact that he has undergone mystical experiences himself have convinced him of the underlying validity of the latter, so that he is able to present his subject sympathetically and with some authority. A number of "popular misconceptions" are dealt with, and although the author is at pains to make the doctrines palatable to Westerners he does not present them as something they are not. The book can therefore be recommended to those readers at whom it is aimed—interested laymen and people genuinely seeking spiritual techniques. It does not claim to be a "teach-yourself" manual but rightly stresses the need for a qualified master.

Some of the most interesting comments are those dealing with the problems of Tibetan Buddhism in the modern world. When Buddhism was imported into Tibet it carried a good deal of cultural prestige and was provided with ample funds. The task of carrying it into the Western world, dear to the heart of the author of this book, is much more difficult. Perhaps one of the reasons for this is that the range of practices here described relates to a small fraction of Tibetan Buddhism as a whole, a religion which appeals to far more human desires than just the quest for total enlightenment. The practices of Zen Buddhism, it is held, are effective only for very few people, which is the justification for tantric Buddhism. Even this, however, as presented in this book, can surely be practicable for no more than a handful of the total number of people interested in religion.

P. T. DENWOOD.

CHANTS D'UN BARDE MONGOL. [By] G. KARA. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XII.) pp. 348. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970.

Im Winter 1959 hatte G. Kara in Kökekhota, der

Hauptstadt der Region Innere Mongolei der Chinesischen Volksrepublik, Gelegenheit, aus dem Munde des berühmten Barden Pajai eine Reihe von epischen und lyrischen Gesängen im ostmongolischen Jarut-Dialekt zu hören. Diese Gesänge hat Kara phonetisch transkribiert, ins Französische übersetzt und linguistisch, literarwissenschaftlich und folkloristisch ausgewertet. Das Ergebnis seiner Arbeit ist vorliegendes Buch.

Über die Volksdichtung und die Dialekte der Inneren Mongolei ist, wie der Autor in der Einleitung (S. 5–12) zu Recht betont, erst wenig bekannt. Dies galt bisher in besonderem Masse auch für die Folklore und den Dialekt der Jarut. Karas Buch hat hier eine entscheidende Wende gebracht. Die von ihm veröffentlichten Texte geben einen guten Einblick in die von den Jarut gepflegte Volksliteratur. Vor allem aber liefern sie ein reiches sprachliches Material, wenn auch, wie der Autor betont, seine Analyse insofern beeinträchtigt wird, als es aus dem Munde von nur einer Person stammt und nur aus Versen besteht.

Im ersten Kapitel des Werkes (S. 13–26) behandelt Kara die Jarut: das Land, die Bevölkerung, den Namen Jarut und die Geschichte dieses Stammes bis zur Gegenwart (mit einem langen Auszug aus der „Geheimen Geschichte“ der Mandschu, *Man wen lao-tang*, über die Jarut, S. 17–22).

Im zweiten Kapitel (S. 27–52) beschäftigt sich der Autor mit dem Leben und der künstlerischen Tätigkeit des Barden Pajai. Er stellt seine Biographie anhand der von Na. Asaraltu verfassten Lebensbeschreibung dar: 1902 geboren, war Pajai zunächst Mönch, lief jedoch in jungen Jahren aus dem Kloster weg, um Sänger zu werden, lernte lesen und schreiben, stellte nach dem Einmarsch der Roten Armee seine Kunst in den Dienst der Partei, hauptsächlich als Agitator, und wurde sogar Parteimitglied. Kara macht hierzu noch einige ergänzende Angaben, vor allem über die künstlerische Bedeutung und die soziale Stellung Pajais und der mongolischen Barden überhaupt. In diesem Zusammenhang berichtet er auch einiges über den zweiten bedeutenden Barden der Jarut, Muu'ökin, nach der von M. Tümen verfassten Biographie dieses Sängers.

Das dritte Kapitel (S. 53–223) enthält den Text von 29 Gesängen, die Übersetzung und den Kommentar. Die ersten Gesänge sind Ausschnitte aus dem Geserepos: der Beginn (Nr. 1, 1a), die Beschreibungen von Gesers Pferd (Nr. 2, 2a) und seines Zeltes (Nr. 3, 3a), seiner Frau (Nr. 4, 4a) und des Kampfes Gesers mit dem Ungeheuer (Nr. 5, 5a). Diese Texte

werden, wie auch einige der folgenden, jeweils in zwei Versionen gegeben: in der ohne Musikbegleitung rezipierten Form und in der mit Violin- (*quyur*-) -Begleitung gesungenen Form. Von den weiteren Gesängen seien Proben aus dem Epos vom tapferen Jäger (Nr. 6, 7) und aus der mongolischen epischen Fassung des chinesischen Romans „Geschichte der Drei Reiche“ (Nr. 8, 9) genannt sowie lyrische Gesänge, so das Lied „Über den Tapferen“ (Nr. 10), ein Pferdelob (Nr. 11), das Lob einer Schutzgottheit (Nr. 16), mehrere Ausschnitte aus epischen Dichtungen nach chinesischen Romanmotiven (*bengsen-ü üliger*) (Nr. 12, 13, 15, 18), Oden zum Neuen Jahr (Nr. 21, 22), eine Ode aus Anlass des Jahrestages der Gründung der Chinesischen Volksrepublik (Nr. 23), eine Ode über die Volkskommunen (Nr. 24) und satirische Lieder (Nr. 25–29). Die Übersetzungen sind mit zum Teil sehr ausführlichen Anmerkungen versehen. Im Kommentar der Gesänge geht Kara den literarischen Bezügen der einzelnen Texte nach, äussert sich zu Aufbau, Stil, Versbau, Melodien und Rhythmen. Seine aus der Analyse der Einzeltexte gewonnenen Erkenntnisse fasst der Autor anschliessend in eigenen Abschnitten über die Literaturgattungen, den Versbau und die Phraseologie zusammen und setzt sie in Beziehung zu unseren bisherigen Kenntnissen. Ferner äussert er sich zur Frage der „mündlichen Literatursprache“, in der Pajai seine Dichtungen verfasst hat und die sich in Wortschatz und Aussprache an die traditionelle mongolische Schriftsprache anlehnt. Das Kapitel schliesst mit einem Abschnitt über die gemeinmongolischen und die fremden (chinesischen und tibetischen) Elemente in den Dichtungen Pajais. In diesem Zusammenhang weist Kara mit vollem Recht auf die Notwendigkeit von Katalogen der mongolischen Erzählliteratur und der poetischen Werke sowie eines Indexes der folklitorischen Motive hin; denn erst dann wird es möglich sein zu unterscheiden, was gemeinmongolisch, was von anderen Völkern entlehnt und was lokalen Ursprungs ist.

Das vierte Kapitel (S. 225–284) ist der Sprache der Gesänge gewidmet und enthält den Versuch einer Phonetik des Jarut-Dialekts sowie Anmerkungen zur Morphologie und Syntax. Hierauf folgt eine Untersuchung des Verhältnisses des Jarut-Dialekts zu den anderen Dialekten, in welcher der Autor auch die verschiedenen Versuche zur Klassifikation der innermongolischen Dialekte referiert und mit Kartenskizzen verdeutlicht. Kara kommt zu dem Ergebnis, dass dem Jarut-Dialekt die Sprache der Khortsin am nächsten steht. Das Kapitel endet mit

einer Darstellung der Geschichte des Jarut-Dialekts.

Den Schluss des Buches bilden eine Glossar des Wortmaterials der Gesänge (mit Angabe der entsprechenden schriftsprachlichen Formen und etymologischen Verweisen) (S. 285–338) und ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 339–349).

Karas Werk ist eine imponierende und sachlich wie methodisch vorbildliche Leistung, die alle Möglichkeiten der Textauswertung ausschöpft, sowohl in philologischer und linguistischer als auch in literaturwissenschaftlicher und kulturgeschichtlicher Hinsicht. Seine besondere Bedeutung liegt meines Erachtens in den dargebotenen neuen Erkenntnissen über die Kunst des mongolischen Bardens und die Struktur der epischen und lyrischen Gesänge sowie in der Darstellung des Jarut-Dialekts. Nicht zuletzt vermittelt uns das Buch die tröstliche Gewissheit, dass die alte Kunst des mongolischen Bardens nicht dem Kulturwandel zum Opfer gefallen ist, sondern weiterlebt und wohl auch künftig weiterleben wird, da sie auch in der neuen Gesellschaft eine Funktion erfüllt.

Im folgenden möchte ich noch kurz zu einigen Einzelfragen Stellung nehmen und kleine Versehen berichtigen.

S. 29, Anm. 59: Die schrifttibetische Form von *Gongcigjigmed* ist nicht *Dkon-mchog 'jig-med*, sondern *Dkon-mchog 'jigs-med*.

S. 29, Anm. 59: Ich glaube, das *šoyibong* und *Šoyibong quyurci* weder auf tib. *chos-spun* noch auf tib. *bzo'i-dpon* zurückgeht. Es dürfte tib. *gsol-dpon* entsprechen, vgl. Sumatiratna II, S. 1264, wo *gsol-dpon* mongolische mit *ayayači* „Mundschenk, Diener“ und dem Fremdwort *soyibon* wiedergegeben wird. *gsol-dpon* ist — wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich — der Titel eines hohen Würdenträgers im Hofstaat eines Lamas, wahrscheinlich des Privatsekretärs, vgl. z.B. Cêvêl, *Mongol chëlnij tovč tajlbar tol*, Ulan-Bator 1966, S. 477, unter *sojvon*, und Das, S. 1315. Lessing, S. 724, setzt *soyibong* mit tib. *bzo'i dpon* gleich und erklärt den Titel mit „Assistant of the chief physician in a monastery; head of a grand lama's staff.“ Zumindest in letzterer Bedeutung geht *soyibong* sicher nicht auf *bzo'i-dpon*, sondern auf *gsol-dpon* zurück. Weiter kann ich auf diesen Titel hier nicht eingehen.

S. 31, Anm. 73: Zu *doramba* (tib. *rdo-ram[s]-pa*) und *lha-ram-ba* (tib. *lha-ram[s]-pa*) vgl. auch Tucci in G. Tucci und W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970, S. 159 f.

S. 32, Anm. 85: *soyondai* ist tib. *c'ogs-'dus*,

c'ogs-'du-ba. Über den so genannten „Klosterrat“, schriftmongolisch *čoyungdui*, vgl. K. Sagaster, „Über ein weltlich-geistliches Disziplinarverfahren in der Khalkha-Mongolei (1869)“, in *Studies in South, East, and Central Asia*, New Delhi 1968, S. 96 f.

S. 117, *Anm.* 225 und 226: Die Sanskritform von *Ariyabalu* ist nicht *Āriyabalo* (das ist die Pāli-Form), sondern *Aryabala(h)*. — Das tib. Äquivalent von mong. *qubilyan* ist nicht *sprul-bu*, sondern *sprul-pa* und sollte besonders im Zusammenhang mit einem mahāyanistischen Bodhisattva wie *Ariyabalu* nicht mit dem, allerdings sehr gebräuchlichen, Begriff „Reinkarnation“, sondern mit „Inkarnation“ oder, noch genauer, „Transformation“ übersetzt werden.

S. 125, *Anm.* 254: Mong. *ngri-yin köbegün* ist tib. nicht *nam-sras*, sondern *gnam-sras*.

S. 223, *oben*: Mong. *maytayal*, „Loblied“, entspricht nicht tib. *rab-gsal*, sondern tib. *bstod-pa*. Eine tibetische Literaturgattung *rab-gsal* ist mir nicht bekannt.

KLAUS SAGASTER.

THE NEW GENERATION IN MEIJI JAPAN: PROBLEMS OF CULTURAL IDENTITY 1885–1895. By KENNETH B. PYLE. pp. viii, 240. Stanford, Stanford University Press; London, Oxford University Press, 1969. £3.75.

This book is a welcome addition to the select number of worthwhile Western studies of Japanese intellectual history. Dr. Pyle explores the thinking of the major contributors to *Nihonjin*, *Kokumin* no *Tomo*, and other leading journals of the middle years of the Meiji period. With the exception of Tokutomi Sohō, Inoue Tetsujirō, and Taguchi Ukichi, few of the writers considered here are usually regarded as particularly important, and the two schools of thought upon which the author concentrates—the *Min'yūsha* ("Friends of the Nation") established by Tokutomi in 1887, and the *Seikyōsha* ("Society for Political Education"), which was centred upon Miyake Setsurei, Shiga Shigetaka, and Kuga Katsuman—have been ignored outside Japan. Nevertheless, the debate between these young intellectuals was of real significance in the evolution of Japanese nationalism. At a time when all informed Japanese were acutely conscious of Western strength and those who had been educated in the challenging new Meiji environment particularly felt the attraction of Western civilization, the problem had to be faced of what value, if any, traditional Japanese

culture still possessed. Dr. Pyle highlights the contrast between the *Seikyōsha* writers, who, though not always in unison, endeavoured to preserve their self-respect by stressing the uniqueness or continuing relevance of various aspects of Japanese tradition, and the *Min'yūsha* thinkers, who began by advocating the wholesale adoption of Western values but eventually reached a position in some respects more nationalistic than that of the more progressive of their opponents. Though occasionally repetitive, the author sets the scene of the debate with clarity and perception and he illustrates his thesis with some well-chosen quotations. His explanation of the change of mood which followed the unsuccessful treaty revision attempts of the 1880's and the Sino-Japanese War is generally convincing. If one has a reservation, it is that he has ignored the possibility that the waning of belief in total Westernization was also connected with an increasing knowledge of the West and a growing awareness that Europe was itself beset by social and political problems to which it was far from finding solutions. This is, however, a minor criticism of a work which, although restricted in scope, throws new light on an important phase of modern Japanese history and may well offer some useful points of comparison for students of cultural interaction in other countries.

R. L. SIMS.

NISHI AMANE AND MODERN JAPANESE THOUGHT. By THOMAS R. H. HAVENS. pp. 253. Princeton, Princeton University Press; London, Oxford University Press, 1970. £4.00.

This thoughtful study of Nishi Amane has several claims to interest. Nishi was not only a major figure in the introduction of Western learning, and particularly philosophy, into Japan, but also served the Meiji government in several important capacities. Mr. Havens has chosen to emphasize Nishi's philosophical work, showing in considerable detail how he was influenced by John Stuart Mill and, to a lesser degree, Comte, and how he both undermined and reinterpreted the long-dominant neo-Confucianism. In doing so he has not sought to exaggerate Nishi's originality or conceal his inconsistencies, and the passages he translates from Nishi's works suggest that the latter was not the most stylish of writers. There are, in fact, some rather dull pages in these central chapters and one may wonder whether Mr. Havens might not have