

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 66 (2012)

Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Autor: Schlieter, Jens / Riemenschmitter, Andrea / Ess, Hans van

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

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

REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

APP, Urs: *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Rorschach/ Kyoto: UniversityMedia, 2012 (Buddhism Series). 295 S., ISBN978-3-906000-09-1.

Urs Apps jüngstes Werk ist in gewissem Sinne die Weiterführung seiner Studie *The Birth of Orientalism*,¹ in welcher er vor allem Quellen des 18. Jahrhunderts auswertete. An diesen konnte er aufzeigen, wie Denker der europäischen Aufklärung, anhebend mit Voltaire, Mathurin Veyssière de La Croze, Diderot und anderen, die neu bekannt werdenden Quellentexte indischer Traditionen nutzten, um bestimmte Weltdeutungsansprüche der christlichen Traditionen zu relativieren. Die Aufklärer bereiteten damit allerdings nicht nur die notwendigen Rahmenbedingungen für die Entfaltung wissenschaftlicher Disziplinen wie der Indologie und der vergleichenden Religionswissenschaft – sie beförderten mit ihrer spezifischen Darstellung bekanntlich auch die als “Orientalismus” bezeichnete Einstellung der okzidental-ideologisch interessierten Erzeugung spekulativer Bilder vom “Orient”.

Zu der erwähnten Orientalismus-Studie von 2010 steht Apps hier zu besprechende Werk *The Cult of Emptiness* in einem Verhältnis, welches, wenn die Verwendung eines modernen Neologismus erlaubt ist, genauer als “Prequel” zu bezeichnen wäre: führen doch die Wege von dem 18. Jahrhundert nunmehr in die jesuitische Missionsgeschichte des 16. Jahrhunderts in Ostasien zurück, in der, so die These Apps, die frühesten intellektuellen Rahmenbedingungen des Orientalismus geschaffen worden sind (S. 18).² Dies zu belegen widmet sich App den ältesten Dokumenten, die aus der Begegnung der Jesuiten mit japanischen und chinesischen Gelehrten und Informanten hervorgegangen sind.

Ein erster Teil des Werkes (S. 9–88) widmet sich nun genauer den jesuitischen Missionaren Cosme de Torres (ca. 1510–1570), Francis Xavier (1506–1552), Balthasar Gago (ca. 1520–1538), Alessandro Valignano (1539–1606) und anderen. Der zweite Teil (S. 89–237) verfolgt die weitere Rezeptionsgeschichte

- 1 Urs App: *The Birth of Orientalism*. (Encounters with Asia.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. (S. die Rezension von M. Lehnert in *Asiatische Studien* 2012.3: 833–840.)
- 2 App kündigt überdies eine weitere Studie an, die sich dann als “sequel” der Fortführung des Konstrukts “Oriental philosophy” im 18. und 19. Jahrhundert widmen wird (vgl. S. 18, 20).

der Verwendung dieser Quellen (bzw. anderer, verloren gegangener Zeugnisse) bei späteren Gelehrten im 17. Jahrhundert. Von den Anfängen der ostasiatischen Jesuitenmission können zwar mitunter nur bruchstückhafte Kenntnisse gewonnen werden; dennoch bieten diese der Studie eine ausreichende Basis, um die früheste Phase der Konfiguration eines Konstrukts zu beschreiben, die der Autor mit dem Begriff der Erfindung einer homogenen “orientalischen Philosophie” fasst. Die wohl aussergewöhnlichsten Quellen, die App bespricht, verdanken sich dem sehr bedeutenden Fund der Textfragmente aus dem japanischen Falt-Stellschirms von Evora (Portugal), welche von den japanischen Künstlern zur Stabilisierung des Schirms verwendet worden waren. Diese Fragmente in japanischer Sprache, die etwa zur Hälfte aus Briefen bzw. Entwürfen und anderen Dokumenten aus der japanischen Jesuitenmission bestehen, wurden zwar bereits reprographisch zugänglich gemacht, sind aber noch nicht umfassend ausgewertet worden. Sie enthalten, wie von Arimichi Ebisawa und Kiichi Matsuda entdeckt und 1963 bzw. 1965 publiziert wurde,³ auch eine Vorlesungsmitschrift, die eine Parallele zum lateinischen Text von Valignanos *Catechismus christianae fidei* (1586) darstellt. Damit werden nun für den Prozess der wechselseitigen Wahrnehmung – d.h. der japanisch-buddhistischen Wahrnehmung der Jesuitenmission, wie auch der jesuitischen Wahrnehmung japanisch inkultrierter religiöser Lehren – aussergewöhnlich interessante Einblicke möglich, indem der japanische Wortlaut von App “rückübersetzt” und mit dem entsprechenden Wortlaut des lateinischen Textes von Valignanos *Catechismus* verglichen wird (dazu unten ein Beispiel).

Zwei Aspekte dieses Rezeptionsprozesses sind es, die sich in diesem Feld der jesuitischen Japanmission und der späteren Rezeption wechselseitig bedingen: Operational ist es der “Orientalismus” (für den die Verkennung, mit der asiatische Lehren seitens der Jesuiten “rekonstruiert” wurden, nur mehr ein neues Beispiel darstellt), während thematisch die einzelnen (vermeintlichen) Lehrinhalte, die zum Postulat einer einheitlichen “orientalischen Philosophie” geführt haben, im Mittelpunkt stehen. An einer theoretisch ausgearbeiteten Analyse der Erkenntnisinteressen, die den Orientalismus der Jesuiten hervorgebracht haben, ist App allerdings weniger interessiert. So bezeichnet er die orientalistische Hermeneutik *en gros* durchaus treffend als “Arlecchino mechanism”:

3 Arimichi Ebisawa: *Ebora byōbu bunsho no kenkyū*. Tokyo: Natsume, 1963; ders., Kiichi Matsuda: *Porutogaru Ebora shinshutsu byōbu monjo no kenkyū*. Tokyo: Natsume, 1965.

Arlecchino [Harlekin, d. Vf.] is a main character of the Italian *commedia dell'arte* who thinks that the whole world is exactly like his family and acts accordingly (S. 11).

Obwohl diese bekannte Form der Projektion des Bekannten auf das Unbekannte in der Studie immer wieder aufgegriffen (vgl. z.B. S. 42) und auch für die Seite der japanischen Rezeption der christlichen Mission aufgewiesen wird (vgl. S. 51 ff.), wird ein systematisch interessierter Leser wohl vermissen, dass die Strukturen des "Arlecchino-Orientalismus" leider nicht an geeigneter Stelle im Werk systematisch diskutiert und theoretisch vertieft werden. App interessiert sich vielmehr in einer epochenübergreifenden Perspektive für das Konstrukt und die Genese der "orientalischen Philosophie", welches zunächst auf Lehren des Buddhismus eingegrenzt war, um dann sukzessive zur allgemeinen Philosophie ganz Asiens zu werden, welche überdies zuletzt mit 'heretischen' Lehren wie dem Spinozismus gleichgesetzt wurde (vgl. S. 219 ff.). Als Begriff für die religiöse Philosophie der Inder und Chinesen später durch Hegels "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" popularisiert,⁴ reicht dieser Begriff, wie App überzeugend aufweisen kann, in seinen Wurzeln bis zu den jesuitischen Missionaren zurück.

Welche Ideen ursprünglich zum Konstrukt der "orientalischen Philosophie" bei den Jesuiten zu zählen seien, wird von App auf S. 86 ausgeführt. Es handelt sich um die folgenden Momente: Es ist eine auf scholastischer Grundlage, durch die aristotelische Philosophie angeleitete Lesart (vgl. S. 43–45) von Aussagen zunächst der buddhistischen Tradition (und später auch indischer, chinesischer und vorderasiatischer Traditionen). Diese Lehren, so die Jesuiten, gehen von einem formlosen, unveränderlichen, unvergänglichen und unerschaffenen ersten Prinzip aus, welches vollständig apersonal, reflexionslos, nicht intelligibel und abgehoben von der Welt existiert (vgl. S. 64 f.). Zweitens sei dieses Prinzip in allem enthalten bzw. mit allem identisch. Drittens sei dieses Prinzip mit dem "Herz-Geist" des Menschen identisch (cf. Valignano 1586, 5r, zitiert und übersetzt: S. 72), und viertens schliesslich postulieren sie die Erreichbarkeit der Vollkommenheit bzw. die in diesem Leben schon mögliche Vereinigung mit dem ersten Prinzip mittels von Meditation (S. 86; vgl. S. 78–79). Zu diesem Kern kommen weitere Momente hinzu, die das erste Prinzip als "atheistisch", oder, in Anlehnung an frühe Dokumente der Chan/Zen-Tradition wie z.B. jenem dem

4 Vgl. v. Vf.: "Ruhendes Insichsein. Hegels philosophische Einschätzung des indo-tibetischen Buddhismus." In: Karénina KOLLMAR-PAULENZ / Christian PETER (Hg.): *Tractata Tibetica et Mongolica*. Festschrift für Klaus Sagaster. Harrassowitz: Wiesbaden 2002 (Asiatische Forschungen, Bd. 145), pp. 201–213.

Bodhidharma zugeschriebenen Ausspruch, als “weit offen – nichts von heilig” (vgl. S. 78–79) begreifen. Hier kann App anhand des Vergleichs von ausgewählten Formulierungen des japanischen Textes aus dem Falt-Stellschirm von Evora und dem lateinischen Text des Vagliano-Katechismus sehr überzeugend zeigen, wie sich die japanischen Texte noch auf Quellen der buddhistischen Tradition beziehen lassen, während der lateinische Text sich zunehmend von diesen ablöst und gleichsam verselbständigt. So übersetzt App einen Passus des japanischen Textes des Evora-Schirms, der die Haltung der Adepten zum ersten Prinzip bzw. zur ersten Ursache beschreibt, mit “[...] just like someone who in seated meditation attains perfect concentration [Jap. zazen sammai] and is ‘wide open with nothing sacred’” (S. 78), und stellt ihn dem *Katechismus* von 1586 gegenüber, dessen lateinischen Text “[...] instar hominis, qui quod acriter in rem vnam mentis aciem intendat, aliud non cogitat, nihil de reliquis aduerit” (Valignano 1586: 6v, zitiert ebendort) App wie folgt übersetzt: “[...] just like someone who totally focuses his mind on a single thing, thinks of nothing but that, and pays no attention to anything else” (S. 78). Die lateinische Fassung dokumentiert gleichsam den ersten Schritt in der Richtung, buddhistische Konzeptionen der “Leerheit” im Sinne eines ersten und obersten Prinzips zu essentialisieren und, wie dies in der späteren Deutungsgeschichte geschieht, einen Kult der Leerheit, der Nichtsheit, anzunehmen, dem sich die Buddhisten hingegeben hätten (vgl. S. 43; S. 151 f.; S. 180). Dies konnte bereits Roger-Pol Droit für das 18. und 19. Jahrhundert aufzeigen, an dessen Buchtitel *Le culte du néant, les philosophes et le Bouddha*⁵ sich wohl Apps Haupttitel, *The Cult of Emptiness*, auch anlehnen dürfte.

Besonders aufschlussreich ist Apps Rekonstruktion des Narrativs eines “Totenbett-Bekenntnisses” des Buddha, nämlich, dass der Buddha auf dem Sterbebett seine Lehren widerrufen hätte und bekannt habe, dass er während seines über vier Jahrzehnte dauernden Lehrens seine eigentliche entdeckte Wahrheit nicht bekannt gemacht habe. Seine eigentliche, “innere” Lehre – so die erste, von App als klassische Version dieses Narrativs ausgemachte Quelle, Domingo Navarretes *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la Monarchia de China* von 1676 – habe der Buddha erst auf dem Sterbebett verkündet. Sie lautete, dass das erste und letzte Prinzip von allem die “Leere” (vacuo), das “Nichts” sei, und dass nichts anderes als das Nichts erhofft und angestrebt werden könne (vgl. S. 136; 151 f.). Dieses vermeintliche Bekenntnis des Buddha

5 Roger-Pol Droit: *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*. Paris: Le Seuil, 1997; Neuauflage Paris, 2004.

wird dann später, wie App überzeugend zeigen kann, moralisch aufgeladen und als Zeichen von Feigheit, die Wahrheit zu bekennen, als Unaufrichtigkeit und Lüge gebrandmarkt (wie dies nicht zuletzt später in Nietzsches Darstellung des Buddhismus als „Nihilismus“ anklingt)⁶ – auch App greift übrigens bereits in der Charakterisierung der jesuitischen Interpretation *avant la lettre* zum Begriff „Nihilismus“ (vgl. S. 27). Aus den hagiographischen Berichten der buddhistischen Tradition ist ein solches Bekenntnis des Buddha nicht bekannt, wenn auch in Erörterungen zur Ethik des Bodhisattva-Ideals – wie zum Beispiel im „Lotos-Sūtra“ – durchaus Rechtfertigungen der „edlen Lüge“ unternommen werden.

Die Rekonstruktion einer „orientalischen Philosophie“, deren von App aufgezeigtes weiteres Anwachsen durch den Einbezug indischer Quellen, von Spekulationen zur Rolle von Zarathustra usw. wir hier nicht weiter verfolgen wollen, ist wohl am besten als ideengeschichtliche Quellenanalyse zu bezeichnen, die vor allem die Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte im engeren Sinne in den Blick nimmt. Gerade in der Gegenüberstellung jener durch einheimische Informanten vermittelten japanischen Quellen, die den Jesuiten als Wissensbasis dienten, und den schlussendlich im Westen breit rezipierten Darstellungen der Missionare kann Apps Studie seine grössten Stärken entfalten, die nicht zuletzt in der aussergewöhnlich breit angelegten Sprachkompetenz des Autors wurzeln. Aufgrund dieser rezeptionsgeschichtlichen Ausrichtung bleiben andere Aspekte jedoch im Hintergrund. Philosophisch, soziologisch und buddhismuskundlich interessierte Leser werden wohl eine philosophische Auseinandersetzung mit den im Zentrum stehenden Quellen der jesuitischen Interpreten ebenso vermissen wie eine eingehende Analyse der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Japan, oder der epistemischen Praktiken der christlichen Missionare. Eine eingehendere Interpretation der buddhistischen Quellentexte wäre vor allem deswegen wünschenswert gewesen, als App die jesuitischen Interpretationen dieser Quellen (z.B. der ‚Nicht-Dualität von Unwissenheit und Weisheit‘, oder der ‚Nicht-Zweiheit von Gut und Böse‘) als Fehldeutungen qualifiziert. Sicherlich ist die jesuitische Interpretation, hier käme eine moralische Indifferenz zum Vorschein, eine vor dem Hintergrund der scholastischen Tradition verständliche

6 Vielleicht kehrt dieses Sterbebett-Narrativ – wenn auch verwandelt – in folgendem Passus bei Nietzsche wieder: „Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“ (Friedrich Nietzsche: *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. (Kritische Studienausgabe. Bd. 3.) München: dtv, [1882] 1988: 467).

Einschätzung – sie kann aber erst dann als Fehldeutung qualifiziert werden, wenn eine durch Quellen abgesicherte Deutung der buddhistischen Texte vorgenommen wird. In Ansätzen ist eine solche Diskussion der buddhistischen Quellen in Bezug auf Valignanos Erörterungen zu finden, vgl. S. 72–75; 80–85 – andernorts wäre sie auch förderlich gewesen. So wird, bei der besonderen Bedeutung, die der Problematik der Übersetzung in genau diesem Feld zukommt, dem Wortlaut der Formulierungen vielleicht nicht immer die Bedeutung eingeräumt, die ihnen zukommen müsste. Zum Beispiel wird der Wortlaut des “Herz-Sūtras” nicht gemäss der japanischen Fassung übersetzt, sondern nach der indischen Fassung zitiert, genauer, in der Übersetzung von Conze, S. 27 (Conze fehlt leider im Literaturverzeichnis). Da es um philosophische Doktrinen geht, wäre es, um es nochmals zu verdeutlichen, meines Erachtens hilfreich gewesen, entweder eine (wie auch immer, z.B. doxographisch begründete) Standardinterpretation gewisser Doktrinen des Zen anzuführen, oder die buddhistischen Primärquellen ausführlicher zu Wort kommen zu lassen und mit diesen eine eigene Auslegung dieser Quellen abzustützen.

So bleibt zuletzt nicht vollständig geklärt, auf welcher Basis gewisse “Fehlinterpretationen” und “misunderstandings” (S. 232) der Jesuiten (über das “Nichts”, die “Leerheit”, “Nichtzweiheit” usw.), die sich zum Teil bereits dem zur Verfügung stehenden lateinischen Vokabular verdanken, als solche begriffen werden können. Sicherlich werden hier, was im Bereich religiöser Missionierung kaum verwundern dürfte, viele unausgesprochene Vorverständnisse, und darüber hinaus auch interessengeleitete Fehldarstellungen und Verzerrungen angetroffen. War es aber, so wäre hier zu fragen, überhaupt ein Anliegen dieser Werke, eine “richtige”, angemessene Interpretation der buddhistischen Lehren vorzulegen? Oder ging es nicht auch um eine apologetische, wenn nicht gar polemische Darstellung gegnerischer Lehren?

Apps Studie ist in gut lesbarem, sprachlich elaboriertem Englisch verfasst; zur Übersicht trägt dabei ein ausgezeichnetes Register bei. Mitunter finden sich idiomatische und etwas überspitzte, und manchmal auch etwas umgangssprachliche Wendungen. Zum Beispiel fomuliert App im Schlusskapitel des Werkes:

And his [i.e., Pierre Bayle] strongest ally in this undertaking was the very hero [i.e., the Buddha] who, instead of recanting on his deathbed like a run-of-the-mill [sic] freethinker, had the balls [sic] to tell the truth and reveal his atheism. There is no doubt that Bayle – Europe’s and perhaps the world’s greatest master of irony [sic] and specialist of invented stories – would have been utterly delighted to know that not just the final utterance of this man [...] (S. 237).

Wenn zudem ausgeführt wird, dass Valignanos' Katechismus von 1586 als "record of the West's earliest encounter with Buddhist philosophy" (S. 60) anzusehen sei, so ist anzumerken, dass dies nur gelten kann, wenn die Antike aussen vor gelassen wird. In der Tat finden jüngste Studien zunehmend Belege dafür, dass bereits von der alexandrinischen bis zur spätantiken Zeit eine Rezeption buddhistischer Philosophie in Europa stattgefunden hat. Solche in Form von Superlativen formulierten Urteile bedürften in der Tat eine überzeugendere Begründung als die im Text zu findenden Andeutungen; da diese Urteile aber meist *en passant* vorgenommen werden, während der Text einen anderen Aspekt diskutiert, ist der Leser wohl gut beraten, diese Aussagen weniger als begründetes Urteil denn als Phänomen des Stils zu nehmen. Den umfassenden Darlegungen zur Rezeptions- und Konstitutionsgeschichte der Idee der "orientalischen Philosophie", die Apps Werk zu einer sehr lohnenden Lektüre machen, stehen diese Stilphänomene denn auch nicht im Wege.

Jens Schlieter

HUBER, Joerg / ZHAO Chuan (eds.): *A New Thoughtfulness in Contemporary China. Critical Voices in Art and Aesthetics*. Bielefeld: transcript, 2011. 232 pp., 53 images, ISBN 978-3837616651.

This ambitious collection of essays betrays a growing curiosity of western experts working in the fields of aesthetics, art and cultural studies as well as of intrigued audiences vis-à-vis contemporary Chinese cultural production. Anyone who wants to learn more about its core issues and broader contexts will find it timely, informative and thought-provoking. The selection of essays works along the paradigm of a self-reflexive turn in the agents' aesthetic outlook: away from the 1990s' outward orientation with its famous slogan of *zouxiang shijie* (going to the world) towards a kind of internal move, preceded by the literary *xungen* (root-searching) movement or, as the introduction puts it adequately, towards "self-positioning, the critical borrowing from tradition and, as a consequence, new structural analyses of present-day positions" (p. 7). In pursuit of this paradigm, the editors chose not to focus on the big names of the global contemporary art market (although there are some), but rather to invite curators, art critics, academic teachers, and performance artists from so-called Greater China (PR China, Hong Kong, Taiwan ROC) to think about ways to introduce a general audience of western readers to those aesthetic disciplines, themes and position-

ings that are highly esteemed and very influential within China, but have so far gone more or less unnoticed outside a sinophone cultural hemisphere.

In the four essays that constitute the first section of the book, questions tackling the dialogue between contemporary art and traditional *shu-hua* (literati calligraphy and water-ink) painting styles are addressed. Chang Tsong-zung introduces his readers to the traditional literati class, from which all court officials were recruited, and the important cultural as well as political functions these amateur artists fulfilled in imperial times. Chang argues that the social impact of contemporary New Wave artists and intellectuals as a critical class as compared to the cosmic role of literati is much inferior, and that the political commitment of the former *per definitionem* remains “outside the protected circle of power”. Moreover, “their manner of critique is confrontational, and often antagonistic, by necessity” (p. 22). Besides these issues of class and political power, Chang also tackles the question of key terms. Rehearsing the various modern names for the ancient aesthetic disciplines of calligraphy and painting, but also the desperate situation and impossible targets modern representational forms were supposed to address, Chang invokes the ancient Confucian concept of *zheng ming*. This notion indicates a ritual paradigm of adjustment to names, meaning that a person’s conduct should always correspond to the true significance of any given term. For example, *wang tianxia* is a concern for, and commitment to the cosmic world order, including a deep respect for liveliness, or nature, of the literati class. *Jiu wang*, on the other hand, signifies the intense, but in comparison rather myopic struggles of a declining dynasty/empire for survival. On a more personal level, concubines must not be addressed randomly as formal wives, strangers not with names indicating kinship relations. If a person – or worse, a community – is careless with words, the order of the universe can be in danger. Unfortunately, in this otherwise most enlightening introductory chapter on “Ink painting in the age of new wave”, this significant semantic background remains under-explained and its English rendition, “to find a suitable name,” is misleading in its post-modern arbitrariness.

Lu Dadong, both in his art and in the interview reproduced in this publication, explores the intersections of calligraphy, (rock) music, Shamanism and Zen Buddhism. In particular, he addresses the instantaneous performative quality of his art, comparing the multi-media installations he works with to the eccentric shows of some of East Asia’s most famous Buddhist *kuang cao* (wild cursive script) calligraphers, but also stresses the fact that this art is necessarily the outcome of a long, devoted technical training.

Kong Guoqiao and Chen Anying both engage with the role of traditional *shu-hua* aesthetics in modern, globalized contexts, but focus on different key concepts. For Kong, a comparative historical semantics of the modern notions of art – composed of the Chinese characters *yi* (arts, skills) and *shu* (technique) in the Chinese case – suggests that certain values and ideas that were relevant in the past can no longer meaningfully be employed under the conditions of modernization, which is why, according to him, we need to question the residual functionality of traditional aesthetic disciplines: “[I]s calligraphy becoming a ‘retain pattern’ like a ‘heritage’ while gradually losing its possibility as an art?” (p. 57) Chen, on the other hand, tackles the controversy between modernist (western) and conservative (traditional Chinese, East Asian) aesthetic approaches by means of a eulogy to the classical literati art of landscape painting. He revisits the entanglements of the former with the limitations of aesthetic realism and then envisions possible contributions of the latter to a future sustainable, planetary aesthetics:

Literati art is like Chinese gardens: it combines culture and nature within a restricted space. It is to be hoped that the modern study of literati art will not only enable us to reconnect with nature but that it will also enable us to reconcile modernity and tradition, modernism and culture. It is only by achieving this reconciliation that China can become a country that is pleasant, reliable, and an attractive place to visit and live in. (p. 70)

Among several hints at deep environmental concerns in contemporary aesthetic discourse throughout the book, this statement is the most straightforward and outspoken.

In the four essays of the second field of inquiry several legacies and key concepts of contemporary avant-garde and performance art are reflected. Wang Chunchen traces the politicization of aesthetic realism in a modernizing China during the Maoist years and the impact of this discourse on today’s cultural production. Qiu Zhijie illustrates his profound meditation on the meanings of cultural memory and commemoration by means of his long-term art project called “Monument series”. In an informal, *bitan*-style (pen-talk) dialogue, two artists from Taiwan and Mainland China, Chen Chieh-jen and Zhao Chuan, then elaborate on their different aesthetic approaches to contemporary realities in a comparative historical perspective, arguing that the two different (communist and anti-communist) societies developed their own, unique cultural forms and concerns that are however based on shared traditions and recent confluences, including a globalized contemporary consciousness. In his essay “The dismantling

and re-construction of *Bentu* ('This Land' or 'Native Land')," Gao Shiming criticizes the politicization and "consumerist prettification" of post-colonial concerns and theories, and demands a "much more complex and dynamic cultural production" in what he calls a 'global – *bentu*' (local, homeland) context (p. 109). Hinting at the cheerful, multi-cultural show staged by the London Olympic promotion team at the closing ceremony of the 2008 Beijing Olympics, Gao argues that the critical vocabularies of post-colonialism with their key notions of hybridity and creolization have long merged with global capitalism, as they were seamlessly incorporated into its propaganda apparatus.

Threshold to a third focus on avant-garde conceptual art and photography, David Ho Yeung Chan's essay explains how conceptual artist Gu Dexin engages audiences in a relational aesthetics, which is expressed in provocative installations that open up "an opportunity for us to contemplate the brutality of senseless urban development" (p. 124) and "question our infatuation with progress and power with a sense of irony and playfulness" (p. 127). Following Chan's self-reflexive, inward observations, Wang Nanming contemplates the role of the global art market and juxtaposes 'token Chinese' artworks made for indiscriminating western eyes with 'critical art', by which he means engaged artworks that reflect the social realities of today's China in more honest, sincere and politically relevant ways. His unfavorable comparison between the lucrative, glamorous global art projects of New York-based 'token artist' Cai Guo-qiang and the considerably less 'marketable' local avant-garde artists, who are dedicated to exposing the alarming social problems of booming China's disenfranchised lower social segments, betrays this author's growing impatience with the unwillingness of western audiences of contemporary Chinese art to renounce the object of their consumption desires – an imaginary Chinese Other served profitably by the 'token artists' – and instead to turn to the much more painful task of deciphering the local artists' urgent messages. These latter have undertaken an austere re-thinking of China's modernity but, following Zhu Qi's similar complaints concerning western audiences' stupendous ignorance of Chinese aesthetic legacies, "have not become well-known in the West as they do not directly express political rebellion or simplistically utilize Chinese symbols" (pp. 144 f.). Furthermore, the rebellious spirit of those groups who according to Zhu may have a lasting impact on China's future remains unidentified outside, because it does not adhere to western aesthetic expectations, and in particular resists the stock vocabularies of representational cynicism. Hence, two historical mistakes need to be corrected in order to retrieve "a new cultural universality from the Chinese

reality by way of Chinese methods” (p. 152), concludes Zhu: first, the abandonment of a Zen-inspired transcendence that allowed traditional artists to sublimate their feelings of pain or social concern into seemingly serene landscapes, where their tensions and stirrings could be inscribed in creative, hidden and subtle ways; and second, the abandonment of the traditional non-representational language in favor of the western realist mode, which locked up contemporary Chinese art in a western box. In fact, Zhu and several authors in this anthology argue convincingly that contemporary art is well on its way to resurrect these important aesthetic legacies.

Three essays by Jiang Wei, Dao Zi and Jin Feng conclude the section on conceptual art and photography. Pondering the differences between Pingyao and Lianzhou International Photo Festival (PIP and LIPF), Jiang Wei analyzes the role of ambitious international art events organized in remote Chinese locations in the national pursuit of promoting contemporary Chinese art. The spectrum of possibilities reaches from successful, innovative aesthetic projects and trajectories to the full absorption of critical art into global consumer culture. Dao Zi, himself one of the most thought-provoking conceptual photographers, traces the evolution of his aesthetic discipline and muses over the question of possible successors. Jin Feng provides an encyclopedic survey of the possibilities, expectations and desires related to the introduction of the internet in China, suggesting that major accomplishments may be gained on three levels – public participation, the artists’ self-management, and institutional innovation – through this new medium of communication.

In its final chapters, this collection of essays on contemporary aesthetic outlooks examines trends in Mainland Chinese experimental theatre. Tao Qingmei, regrettably without offering any publication or *mise-en-scène* dates, undertakes an overview of the most influential spoken drama plays since the Cultural Revolution and introduces two famous stage directors. Zhang Xian tracks down modern Chinese underground groups’ theatrical responses to the changes of the political climate, ironically suggesting that the political theatre of the People’s Congress continues an ancient tradition of ritual court ceremonies. He also likens this carefully staged, yearly spectacle to the monotonous revolutionary model opera invented by Mao Zedong’s fourth wife Jiang Qing and her allies during the Cultural Revolution. His repeated questions, “Can that be? Why can’t it be?” beat the rhythm of the text and come full circle when in the final image a growing group of people is imagined as breaking free from the tight thought control the modernizing state ritually exerts over its subjects.

In the concluding essay written by co-editor Zhao Chuan, six unique artistic interventions are reflected. The author insightfully relates these artworks to a set of corresponding key concepts that include the tortuous longing for a vanished, imaginary home (the old country) vs. the desire to free oneself from the shackles of an overpowering imagined community (nation), a contemplation of the altered meanings of kinship in contexts of extreme poverty and naked life in one of modern China's most affluent regions (zulei/clan, the ethnic), the search for transcendence in a nihilistic environment (faith), and finally the interrogation of the meanings of human nature in a society that is about to forfeit all moral standards (ethics, the world).

This mesmerizing publication introduces western audiences of contemporary Chinese artworks to some of the most interesting and dynamic artists as well as to the aesthetic principles, predicaments, subtexts and queries they engage with. This is no easy task, since very little knowledge about the (social, historical, philosophical, linguistic etc.) contexts can be presupposed. Also, one is tempted to contest some of the verdicts and judgments offered by the authors. Cai Guo-qiang, to mention just one example, is a successful global artist, but does his financial success imply by necessity that his art simply exploits the canon of symbolic Chineseness commercially and parasitically? What exactly, critical readers may also wonder, is *new* about the thoughtfulness the editors diagnose in contemporary Chinese aesthetic discourse? And a long-nurtured idiosyncrasy whispers: could it be that the persistent, orientalist idea that the west's *modern* thoughtfulness must pioneer the Chinese once again has managed to worm its way into this otherwise so refreshingly open-minded collection via an eye-catching title? Finally, the lack of a careful, informed editing of some of the English translations and the absence of a glossary might have a discouraging effect, which is however quickly forgotten in view of the other, quite excellent translations as well as the truly gratifying intellectual experience that awaits patient, dedicated readers.

Andrea Riemenschmitter

PINES, Yuri: *The Everlasting Empire. The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*. Princeton: Princeton University Press 2012, 245 pages, ISBN: 978-0691134956.

A few months ago this reviewer received the *Geschichte Chinas*, that Kai Vogelsang at about the same time published with Reclam in Stuttgart when Yuri Pines latest book came out. Vogelsang's main concern is to show that there exists no unified narrative that can cover the last two thousand years of Chinese history. According to him, Chinas history is characterized by significant ruptures and new formations, not by unbroken lines. Yuri Pines tries to prove that the contrary is true, namely that a meaningful history of China can be written by establishing a handful of institutional constants that remained more or less stable throughout the ages. This is not Pines' first book on the "empire". Three years ago he published *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring State's Era* (Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009), the three parts of which were entitled: 1) "The Ruler", 2) "Shi: The Intellectual", and 3) "The People". The chapter titles of *The Everlasting Empire* are as follows: "The Ideal of 'Great Unity'" (1), "The Monarch" (2), "The Literati" (3), "Local Elite" (4), "The People" (5), and "Imperial Political Culture in the Modern Age" (6). One might assume that there is considerable overlap between the two books, but Pines' new book in fact is more an attempt at a continuation of what he did before for the Warring State's era.

In the first part of several of his five chapters Pines briefly summarizes what he did in *Envisioning Eternal Empire*, namely a description and interpretation of the birth and development of important concepts and political entities in ancient China and the Warring States period. He then moves on to tell what happened to the relevant concepts during the long course of Imperial China's history. Pines has managed to write a vivid account that is a good introduction to some well-known stories from ancient China for the uninitiated reader and at the same time contains much information that is interesting and surprising for the specialist. There are not many Western sinologists who dispose of as broad a knowledge as Pines to make use of such an incredibly wide array of ancient Chinese sources.

While Pines thus is to be greatly lauded for his achievement of having written an important book that tries to essentialize what a Western reader should know in order to understand ancient and modern China, one, at the same time, also feels that Pines in his desire to show continuities sometimes neglects how much development there actually was in Chinese history. Nowhere does this

become more visible than in his third chapter that may be singled out here as an example. Just as in his earlier book Pines calls the “literati” who are dealt with in this chapter “intellectuals”. Some would argue that this is a blatant anachronism. The behaviour of these intellectuals is described as being influenced by time-honoured precedents. Pines suggests that there were standards for what it meant to be an intellectual that did not change over the centuries. However, in chapter 4 in which he partly recounts the results of David Johnson’s book on the medieval Chinese oligarchy and also the Naito hypothesis on the major break that took place during the Tang-Song transition, we learn that the “local elite” changed a great deal over time. Pines apparently does not think that this was all too important for the “intellectuals”, although it is clear that the literati came from the ranks of the local elite. But was the role of a Su Shi or a Sima Guang really so similar to the one of a Sima Qian or a Ban Gu? I wondered about this question when I read on p. 94 how Emperor Wu according to the *Zizhi tongjian* dismissed any criticism of his repeated executions of literati. The text that Pines quotes is not attested to in Han sources and it shows a distinctive Song flavour. In other words: What Emperor Wu says there he would most probably never have said in a Han text. It would be an interesting research topic for future generations of sinologists to look at the differences between the writing of history in Han and in Song times by comparing such texts as the *Shiji* or the *Hanshu* with the *Zizhi tongjian*. I am quite sure that by doing this we could arrive at a much better understanding of what it meant to be an “intellectual” in both periods than we have now. Also I wonder whether sentences such as “the deprecation of their status in the imperial court was extremely frustrating for the proud literati” (p. 94) do not miss the point. Pines here adopts the approach of Liu Zehua who goes as far as to diagnose that the “literati” suffered from a kind of “psychosis” stemming from their inability to maintain their double roles as moral guides of society and as the rulers slaves. I have the strong feeling that this description of Liu Zehua is trying to apply a discussion on the role of intellectuals in 20th century China to earlier periods. Yet, the “literati” under Emperor Wu, whose status was deprecated, were members of great families, and with the deprecation of their status these *families* lost influence. So I do not think that they had to be especially “proud” in order to feel what they lost. According to the older narrative of the Han texts – not the one of the *Zizhi tongjian* – the emperor tried to bypass the “old literati” by promoting lower class officials who *also* were literati: They were actually those whose rise marked the beginning of the promotion of the canonical scriptures to the status of examination texts. Thus, to say that Emperor Wu deprecated literati or intellectuals is a view that Sima Guang

may have tried to spread but it does not work very well if one reads the primary texts from Han times.

Another issue that I would like to raise is that one often finds sweeping generalizations in this book: “On average the Chinese empire was run by more professional and committed servants than was the case in most other premodern polities” (p. 101). Why so? The complaint of many Chinese texts of the past is that the bureaucrats were corrupt because they were underpaid, and historians of Late Imperial China would argue that corruption was rampant because there were actually not enough of them. Was China then really better off than, for example, a fragmented Europe where it was much easier to govern small statelets? “The First Emperor [...] inherited what may have been the single most effective and powerful bureaucratic mechanism in Chinese history prior to Mao Zedong’s era” (p. 107f). This comes from reading the *Shiji*. “The most sophisticated rebel in China’s history, Mao Zedong” (p. 154) or “[the cultural revolution was the] most devastating mass campaign in China, if not in human history” (p. 179) – this may be true, but was Mao Zedong really as important as Pines wants to make him? There can be no doubt that he was a central figure in the 20th century but would it not be wise to consider the possibility that in a hundred years later scholars who look at our century will have more moderate views about the importance of the changes that he introduced?

A third point I would like to make is that this book is sometimes quite sino-centric. When explaining the reforms that Wang Anshi introduced Pines says that they were a “curious blend of moral idealism and pragmatism, of the quest for social justice and an equally powerful desire to increase state revenues”, and “his ‘New Policies’ [...] became] the most audacious political experiment in imperial history” (p. 115). It is true that twentieth century scholarship has liked to describe Wang Anshi, who belongs to the group of people who were defamed by the Neo Confucian movement, as a good social reformer. This is a history *à rebours*, just as the one that in the seventies was written for Qin Shihuang. This vision of history, of course, was appealing to Marxists. But is it really probable? Pines thinks that Wang “wanted to deal with new demographic pressures and the impact of commercialization; and he hoped that the invigorated state apparatus would also promote social fairness”. Could it not be that the disastrous failures of the Song armies in their encounters with enemies in the North and the West were the real reason why Wang tried to get money from rich people and to strengthen the productivity of the peasants, and that the idea of social fairness that has interested the 20th century so much was not the real impetus? Also, on page 125, the Qianlong emperor under whose reign China’s armies marched to

Lhasa and annexed Xinjiang is described as “Yongzheng’s lenient son”, an epitheton that no doubt is given him in mainland Chinese historiography because after using up many resources for wars he was less harsh in the heartland. But should a historian really call him “lenient”? On p. 162, we learn that “the dynasties leaders [...] woefully underestimated the potential of Her Majesty’s fleet”. That we all learnt in class. Especially, this is what is taught in China today where the Opium War marks the beginning of *Jindai shi* [modern history]. But does this really correspond to historical reality? “New Qing history” would probably give a negative answer to this question. The Manchu deliberately decided not to concentrate too much energy on fighting what was, after all, as far as the naked figures of soldiers and their potential impact were concerned, not a major threat. Instead, one decided to give foreigners some privileges in the South in order to be able to secure what was really important: The northern border where the Manchu homeland was. This may have been a wrong decision, but the soldiers onboard England’s ships were, in fact, no real danger for China in 1840 – it was rather the tide of change that they brought with them.

Having made these remarks, I would like to stress that this is a very original book with many strengths. The main thesis that overall the imperial model worked well and therefore remained without alternative cannot be challenged. Also, following the discussion in the field of political sciences for quite some time in the beginning of the 90s of the last century regarding a potential break-up of China, it is most refreshing to read a book that explains why unity has been a defining norm for so many centuries in Chinese history. Pines is to be applauded for pointing to the fact that, as he explains in chapter 5, there was the right to rebel, a right that in fact the Chinese people has made use of over and over again without that a revolution would have taken place. Pines’ theses are interesting and thought-provoking. Packed with substantial information *The Everlasting Empire* is a good read not only for those who work in the ancient China field but maybe even more so for those who are interested in contemporary China and its political future.

Hans van Ess

RATIÉ, Isabelle: *Le Soi et l'Autre – Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*. Leiden-Boston: Brill, 2011 (Jerusalem Studies in Religion and Culture, vol. 13), xxiv, 786 pp., ISBN: 978-9004203440.

Le livre d'Isabelle Ratié se présente comme la version retravaillée d'une Thèse de Doctorat soutenue à Paris en 2009 devant l'École Pratique des Hautes Études. L'ouvrage s'inscrit dans la ligne de recherches récentes (A. Sanderson, R. Torrella, V. Eltschinger, etc.) qui s'attachent à remettre en question l'image conventionnelle d'un "Shivaïsme du Cachemire" vu comme une entité monolithique de caractère essentiellement religieux ou "tantrique". En particulier, la frontière entre écoles dualistes et écoles non-dualistes – qui ne coïncide qu'en partie avec la distinction traditionnelle entre Shivaïsme du sud et Shivaïsme du nord – apparaît désormais en toute clarté. L'auteur a fait ici le choix de se limiter au courant non-dualiste et, à l'intérieur de celui-ci, de privilégier la dimension proprement philosophique. Ce choix – parfaitement légitime en lui-même, voire nécessaire – ne va pas cependant sans entraîner certaines difficultés, comme on le verra plus loin.

Concrètement, l'ouvrage se présente comme une lecture minutieuse, pour ainsi dire ligne par ligne, des *Īśvarapratyabhijñākārikā* d'Utpaladeva accompagnées de la *Vṛtti* et de la *Vivṛti* de l'auteur (cette dernière conservée seulement sous forme de fragments) ainsi que des Commentaires d'Abhinavagupta (*Vimarśinī* et *Vivṛtivismarśinī*). Les développements de caractère philosophique apparaissant surtout dans la première section du texte, c'est à celle-ci que l'auteur s'attache plus particulièrement. Par ailleurs, I. Ratié s'est employée, en consultant un certain nombre de manuscrits et en se livrant ici ou là à quelques conjectures, à améliorer un texte souvent fort corrompu. Le résultat, déjà sur le plan formel, est éblouissant. Strophe après strophe, le texte est cité, traduit, analysé, transposé en langage "moderne" et resitué à l'intérieur de la problématique particulière où il s'insère. Et il en va de même des Commentaires, également traduits avec minutie puis "reformulés", que ce soit dans le corps même du développement principal où à l'intérieur des multiples et souvent très détaillées notes de bas de page. Un infallible fil d'Ariane guide ainsi le lecteur à travers le labyrinthe des nombreuses "thèses provisoires" (*pūrvapakṣa*) jusqu'aux diverses "conclusions définitives" (*siddhānta*). Ce très volumineux et dense traité est en même temps si limpide, si attentif à expliciter toutes les données nécessaires à la compréhension adéquate de son argumentation qu'il serait à la limite accessible – croyons-nous – à un lecteur peu ou prou ignorant de la pensée indienne, pourvu seulement qu'il dispose d'une certaine culture philosophique générale.

L'idée directrice de la Pratyabhijñā est simple, mais en même temps éminemment paradoxale et révolutionnaire (à la fois en contexte indien et "pour nous"). Elle consiste en une invitation, adressée à chacun d'entre nous, à cesser de se considérer comme un être limité, passif, dépendant, enfermé dans son individualité et impuissant face au cours des choses. Corrélativement, nous sommes appelés à ne plus voir dans le "Suprême Seigneur" (*Parameśvara*), en l'occurrence Śiva, une entité incommensurable à notre finitude et qui nous écraserait de sa transcendance. En réalité, nous *sommes* Śiva, nous sommes cette Puissance qui sans cesse suscite, maintient dans l'être et dissout l'univers, en même temps qu'elle intervient dans le moindre événement ici-bas. Simplement, nous l'avons oublié et c'est pourquoi nous avons à nous "reconnaître" comme Śiva, ou mieux, peut-être, à nous réidentifier à Lui. Et le salut ou la "délivrance" (*mukti*) dont parlent toutes les doctrines religieuses indiennes ne ferait qu'un avec cette réidentification. Bien entendu, de telles affirmations suscitent aussitôt de la part du sens commun – mais aussi de la raison philosophique – une multitude d'objections. Et l'essentiel des *Īśvarapratyabhijñākārikā* et de leurs Commentaires – en tout cas dans la première Section de l'ouvrage – ne consiste que dans la formulation et la réfutation de ces objections.

Ces dernières se répartissent en deux groupes. Les unes renvoient à ce que l'on pourrait appeler "l'objectivité du monde extérieur": je suis rivé par mon corps à une certaine (et minuscule) région de l'espace, condamné à percevoir ce qui se présente immédiatement à mes sens et incapable de connaître directement ce qui est hors de leur portée. Pareillement, je ne saurais lire dans la pensée de mes semblables ni faire que leur comportement se conforme de lui-même à mes souhaits. Les autres concernent la conscience intime du temps: d'instant en instant je suis comme arraché à moi-même, dépossédé de moi-même et par ailleurs incapable de me réfugier, sauf en imagination, dans le passé ou dans l'avenir. Comment, dans ces conditions, accéder à cette totale maîtrise de soi et des événements qu'impliquerait une authentique identification au Suprême Seigneur? Telle sera la substance des arguments développés à l'intérieur des premiers chapitres de l'ouvrage par une multitude d'adversaires, au premier rang desquels certains bouddhistes (notamment des *Sautrāntika* et des *Vijñānavādin* de l'école de Dinnāga et de Dharmakīrti) mais aussi des représentants de la Mīmāṃsā (surtout de l'école de Kumāriḷa) et du Nyāya. I. Ratié excelle ici à mettre en valeur la remarquable virtuosité dialectique d'Utpaladeva et d'Abhinavagupta. La place nous manque pour l'exposer en détail comme elle le mériterait. Disons qu'elle consiste avant tout à laisser ses adversaires se critiquer et se réfuter les uns les autres: les bouddhistes par les brahmanes et réciproquement, les *Sautrāntika* par

les *Vijñānavādin* et réciproquement, les *Mīmāṃsaka* par les *Naiyāyika* et réciproquement [...] jusqu'à ce que la doctrine de la Pratyabhijñā se dégage comme constituant le fond commun positif de toutes ces positions unilatérales.

Au-delà de la dimension polémique de leurs écrits, l'originalité des thèses d'Utpaladeva et d'Abhinavagupta éclate à travers leur analyse de grandes fonctions mentales comme la perception, la remémoration, ou, dans une moindre mesure, l'imagination. Leur visée commune est de faire apparaître la conscience comme une puissance de synthèse, capable en chaque circonstance de dominer ou de "récupérer" toute dispersion dans l'espace et le temps. L'idée centrale, ici, est celle de liberté: la conscience est consciente dans la mesure où elle est libre, et non l'inverse. En d'autres termes, la conscience n'est pas une chose libre parmi d'autres, ni même une chose éminemment libre, mais c'est la liberté – une liberté concrète et sans limites d'aucune sorte – qui constitue son essence. Aussi bien, un autre nom du système cachemirien non-dualiste est-il *svatāntryavāda* ou "doctrine de la liberté". Et cette liberté ne se réduit pas à une indépendance de principe par rapport à la nature ou à la société (comme, par exemple, dans le Sāṃkhya). Elle est une authentique toute-puissance: si nous ne sommes pas Śiva, c'est parce que nous n'osons même pas imaginer qu'une telle chose soit possible!

Un autre très grand mérite du travail d'I. Ratié est d'avoir – mieux sans doute que la plupart des commentateurs précédents – mis en lumière les conséquences *ontologiques* et *existentielles* du rôle central joué par la liberté dans le système de la Pratyabhijñā. Ce rôle implique une réhabilitation du temps, du mouvement et même de la contradiction à l'intérieur du monde. Il implique également le souci d'échapper au reproche de solipsisme et de fonder l'intersubjectivité. L'auteur attache avec raison une attention toute particulière (chap. 7) à la manière dont la Pratyabhijñā – ici encore soucieuse d'éviter toute assimilation au Vijñānavāda – s'efforce de prouver l'existence d'autrui par une voie différente de l'inférence: nous ne concluons pas à la présence d'une conscience chez autrui à partir de son comportement mais nous "devinons" en lui une conscience semblable à la nôtre en sympathisant de l'intérieur avec la manière dont il affronte les diverses situations de l'existence.

D'où une différence – finalement considérable – avec cet autre monisme qu'est le Vedānta non-dualiste. Même s'il est vrai qu'Utpaladeva et Abhinavagupta paraissent avoir connu cette école avant tout dans la version proposée par Maṇḍanamīśra (cf. p. 560–562), ils ne s'en sont pas moins heurtés – pour la refuser – à la notion d'une *avidyā* "indescriptible" ou inconceptualisable qui coexisterait avec un *brahman* éternellement apaisé et étranger au monde et à ses

tourments. L'idée de la création conçue comme une sorte de jeu divin (*līlā*) est certes commune aux deux systèmes mais avec des implications tout à fait différentes de part et d'autre. D'un côté, la notion de jeu divin – au sens d'activité gratuite, indifférente – est introduite comme une concession à l'infirmité de l'esprit humain, supposé incapable de se représenter un divin parfaitement autarchique; de l'autre, "le Soi, sans se voiler réellement, joue réellement à se voiler" (p. 562). Les conséquences existentielles ou "sotériologiques" de cette divergence ne sont pas moins considérables: d'un côté, un idéal d'ascèse et de retrait du monde; de l'autre une volonté de communion avec les joies et les peines de l'humanité et des vivants en général (le problème devenant alors celui des voies par lesquelles cette communion pourrait s'effectuer et de leur compatibilité avec les valeurs morales et le *dharma* en général).

Face à un travail si complet et si admirablement maîtrisé qu'on est tenté de parler de chef-d'oeuvre, on a scrupule à émettre quelques réserves. Les "insuffisances" qu'on pourrait être amené à relever ici ou là n'en sont d'ailleurs pas vraiment dans la mesure où elles découlent du choix initial (en lui-même tout à fait défendable) d'I. Ratié de ne traiter que de la partie proprement spéculative ou "philosophique" du système. Or celui-ci forme un tout et il y a parfois quelque inconvénient à trop passer sous silence la dimension religieuse – certains dirons "tantrique" – d'une doctrine cachemirienne quelle qu'elle soit. Mentionnons donc en passant quelques uns des points à propos desquels on aurait souhaité que l'auteur entre dans davantage de détails.

Le premier concerne la chose même à laquelle la "Reconnaissance" est censée portée remède, à savoir notre condition naturelle d'ignorance ou d'oubli de notre nature "shivaïte". Il est bien question ici ou là du *māyāpramāṭr* mais la structure même de cet état demeure floue. De toute évidence, un certain rapport naturel – mais en même temps faussé – au corps, aux souffles, aux organes des sens, etc. joue ici un rôle majeur. Et de fait, bien des passages (par ex. p. 205, 208, 310, 508, 613, etc.) font allusion à ce qui, dans la doctrine de Śaṅkara, porte le nom de "surimposition" mais sans que le thème soit traité quelque part pour lui-même.

D'un autre côté, l'auteur se tient dans un rapport de connivence – de *sahrdayatva* – si intime avec les représentants de la Pratyabhijñā qu'elle en oublie parfois de soulever certaines questions qu'un esprit formé à l'occidentale ne manquera pas de se poser. Par exemple, dans le Chapitre VI (section III), il est longuement question (p. 403–438) des raisons qu'a la doctrine cachemirienne de préférer l'analogie du *yogin* à celle du miroir quand il s'agit d'expliquer la

notion de création sans cause matérielle. L'exemple cité est celui de *yogin* censés faire apparaître des cités entières ou des armées face à des foules ébahies. Alors que l'exemple évoque immédiatement à nos yeux d'occidentaux des cas d'hypnose collective comme le célèbre "rope-trick" des fakirs, l'auteur préfère la *via difficilior* d'une création effective accomplie par un *yogin* "qui a suffisamment réalisé son identité avec la conscience absolue" (p. 412). Elle déploie alors des trésors de subtilité pour justifier cette option, sans bien voir – me semble-t-il – que, prise au sérieux, une telle interprétation suscite immédiatement une foule de questions aussi saugrenues qu'insolubles, du genre: les habitants de ces cités sont-ils répartis par âges, par castes? Comment peuvent-ils avoir un passé "karmique"? Vont-ils ensuite cohabiter avec les humains "ordinaires" ou vont-ils magiquement disparaître par la seule volonté du *yogin* qui les a suscités etc.? On est ici à la frontière – en l'occurrence mal définie – du spéculatif et du merveilleux. Dans le même ordre d'idées, on rappellera que la théologie catholique traîne jusqu'à nos jours, comme un boulet, la notion de miracle ...

Un point encore mérite une mention particulière. Le souci – en lui-même parfaitement légitime – de ne limiter en aucune manière les prérogatives de la conscience absolue, identifiée à Śiva, conduit parfois, en ce qui concerne la question de l'accès à la délivrance, à des formules du genre de celle-ci: "Mais c'est seulement à cause du Seigneur qu'en dépit d'innombrables efforts la Reconnaissance de quelqu'un ne surgit pas" (IPVV, vol. III, p. 183, cité p. 738, n. 61). Ici encore le lecteur occidental risque d'être dérouté – voire scandalisé par des textes au relent de fatalisme. S'il possède une certaine culture théologique il ne manquera pas alors de faire le rapprochement avec la célèbre doctrine calviniste et janséniste du "petit nombre des élus". De toute évidence, des affirmations aussi abruptes ne sauraient représenter le "dernier mot" des auteurs cachemiriens sur ces questions. Ici encore, il faudrait faire appel – mais I. Ratié ne le pouvait guère dans le cadre qu'elle s'était fixé – à la dimension plus largement religieuse de ces doctrines, telle que contenue dans des textes comme le *Tantrāloka*, et probablement faire intervenir dans ce contexte la notion de "grâce".

On saluera enfin, comme elle le mérite, la volonté dont n'a cessé de faire preuve l'auteur tout au long de son travail de signaler chemin faisant les échos que les textes shivaïtes sont susceptibles d'éveiller dans la tradition occidentale. Certains de ces rapprochements – au demeurant toujours prudents – peuvent paraître inattendus. Ainsi, à plusieurs reprises, l'évocation de la théorie de la conscience chez le "jeune" Sartre de *La Transcendance de l'Ego* ou la référence à la doctrine cartésienne de la "création par Dieu des vérités (dites) éternelles". Ils n'en touchent pas moins des points essentiels. Pour ma part, je serais tenté de

déceler une profonde affinité entre la Pratyabhijñā et les formes diverses d’“idéisme absolu” répandues en Allemagne à l’époque romantique. On pourrait, par exemple, relire la célèbre Préface de Hegel à la *Phénoménologie de l’esprit* (1808) – et plus particulièrement sa critique d’un certain spinozisme (“Concevoir désormais l’absolu comme Sujet et non plus comme Substance”) – à la lumière de la polémique développée par Utpaladeva et Abhinavagupta contre le *brahman* dit *śānta* (c’est-à-dire “éteint” ou “inerte”) de l’école shankarienne. Ceux, en tout cas qui, par ignorance et préjugé, s’obstinent à penser qu’il n’y a jamais eu de philosophie digne de ce nom en terre indienne seront confrontés, si jamais ce livre leur tombe sous la main, à l’éclatante démonstration du contraire.

Michel Hulin

ZHAO, George Qingzhi: *Marriage as Political Strategy and Cultural Expression. Mongolian Royal Marriages from World Empire to Yuan Dynasty*. New York: Peter Lang, 2008 (Asian Thought and Culture, Vol. 60). 319 pp., ISBN: 978-1433102752.

Schon die *Geheime Geschichte der Mongolen* aus den Jahren 1228/1240 legt beredtes Zeugnis von der Bedeutung ab, die Heiratsallianzen bei der Etablierung des mongolischen Weltreichs unter Chinggis Qan einnahmen. Trotzdem fehlt bis heute eine eingehendere Untersuchung der kulturellen Normen und der politischen Strategien, die den Heiratsallianzen der Chinggisiden zugrunde lagen. Diese Lücke versucht das vorliegende Werk, eine an der Universität Toronto entstandene Dissertation, zu schliessen. Es enthält die erste systematische Beschreibung der Heiratsbündnisse der Mongolen, beziehungsweise des mongolischen Herrscherhauses, der “Goldenen Familie” (mong. *altan uruy*), während der Zeit des mongolischen Weltreiches und vor allem während der Yuan-Dynastie. Der Autor behandelt in insgesamt zwölf Kapiteln traditionelle mongolische Heiratsbräuche, hieraus resultierende Heiratsallianzen zwischen verschiedenen mongolischen Verwandtschaftsgruppen, die soziale Stellung mongolischer Frauen sowie die Heiratspolitik des Yuan-Herrscherhauses gegenüber den einzelnen mongolischen Völkern, den Uiguren und dem unterworfenen Koryō-Herrscherhaus von Korea. Indem Zhao die ihm aus chinesischen Quellen, vor allem den *Yuanshi*, und persischen Quellen (Juvainī und Rašīd al-Dīn) sowie aus der *Geheimen Geschichte* zur Verfügung stehenden biographischen Daten

der bekannteren mongolischen Frauengestalten wie Sorqaqtani Beki oder Töregene, aber auch weniger bekannter Frauen wie Qutluq oder Öljei zusammengetragen hat, lässt sich das vorliegende Werk fast als biographisches Lexikon benutzen. Man findet hier Angaben zu mongolischen Frauengestalten, die sonst mühselig zusammengesucht werden müssten. Darüber hinaus bietet der Autor in einer Vielzahl beigegebener Tabellen einen genauen Überblick über die Heiratsallianzen, der sich fast wie eine Heiratsstatistik der Chinggisiden liest. Gerade mit Hilfe dieser Tabellen lassen sich die Heiratsstrategien der Mongolenherrscher klar belegen, wie z.B. dass die Yuan-Herrscher zwar aus den Herrscherhäusern der Öngüt, Uiguren und der Koryō die "kaiserlichen Schwiegersöhne" (mong. *güregen*) rekrutierten, selbst jedoch nicht Frauen aus diesen unterworfenen Herrscherhäusern heirateten. In einem sehr wertvollen Anhang (Appendix II), besonders für all jene Mongolisten, die das Chinesische nicht beherrschen, werden die Biographien sämtlicher Yuan-Herrscherinnen und der imperialen Konkubinen in Übersetzung aus den *Yuanshi* gegeben.

Während das vorliegende Werk keine neuen Erkenntnisse hinsichtlich der sozialen und politischen Rolle von Frauen innerhalb der mongolischen Eliten zutage fördert, enthält es doch neue Nachrichten in Bezug auf die mongolische Heiratspolitik insbesondere der Yuan-Dynastie, und hier besonders hinsichtlich der Yuan-Beziehungen zur Koryō-Dynastie in Korea, ein bisher eher vernachlässigtes Forschungsfeld. Trotzdem ist die Arbeit nicht unproblematisch, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Da ist zuerst der unkritische Umgang des Autors mit seinen Quellen. Zhao bietet zu Beginn seiner Studie keinerlei quellenkritische Evaluation der *Yuanshi* und der von ihm zumeist in chinesischer Übersetzung benutzten mongolischen und persischen Quellen. Historische Narrative werden nicht problematisiert, sondern als Faktengeschichte unhinterfragt repetiert, so in der Wiedergabe der frühen Feldzüge Chinggis Qans (S. 16/17). Zhao zitiert die *Geheime Geschichte* überraschenderweise nicht nach der zurzeit wohl besten Übersetzung von Igor de Rachewiltz (2004), sondern nach der in mehrfacher Hinsicht wesentlich schlechteren von Cleaves (1982). Seine fehlende Kenntnis relevanter mongolistischer Sekundärliteratur (um nur ein Beispiel zu nennen: in Anmerkung 29, S. 8, nennt er zur *Sülde* lediglich einen Aufsatz von Serruys, der wichtige Beitrag von Skrynnikova 1992–1993 findet hingegen keine Erwähnung) zeigt sich zum einen in der selektiven Benutzung zwar wichtiger, aber oft auch überholter Literatur (so der chinesischen Übersetzung von Vladimircovs Klassiker *Obshchestvennyj stroj mongolov* aus den dreissiger Jahren des 20. Jahrhunderts), die durch neuere Forschungsergebnisse unbedingt hätte ergänzt und modifiziert werden müssen. Zum anderen zeigt sie sich auch in

der verblüffenden Tatsache, dass D'Ohssons *Histoire des Mongols* aus dem 19. Jahrhundert, eine inzwischen vielfach überholte und rettungslos veraltete Darstellung mongolischer Geschichte, für Zhao zu einer Primärquelle avanciert ist und gleichrangig mit den *Yuanshi* und den persischen Geschichtswerken behandelt wird (S. 106). Dies zeugt nicht nur von mangelnder mongolistischer Kenntnis, sondern auch von fehlendem methodischen Umgang mit historischen Primär- und Sekundärquellen. Interessanterweise versucht sich Zhao in einem Anhang zu seinem Werk (Appendix I, S. 229–236), sozusagen im Nachhinein, doch noch in einer Evaluation seiner Hauptquellen. Diese durchaus kritische Beurteilung z.B. der *Yuanshi* hat jedoch keine sichtbaren Auswirkungen auf die Gesamtdarstellung gehabt. In Bezug auf mongolische Quellen behauptet Zhao, es existierten nur “three important Mongolian sources” (S. 229) (die er unter ihren chinesischen Titeln zitiert). Dies zeugt von einer eklatanten Unkenntnis der mongolischen Geschichtsschreibung, was umso erstaunlicher ist, als fast alle mongolischen Geschichtswerke des 17. bis 19. Jahrhunderts inzwischen in Übersetzung auch den nicht des Mongolischen Mächtigen zugänglich sind.

Zhaos These, dass der frühe Tod so mancher mongolischen Herrscher durch “consanguineous marriage and inbreeding” (S. 18) bedingt sei, ist nicht haltbar. Der Autor versucht aus der Tatsache, dass die Yuan-Herrscher nach Qubilai Qayan ein geringeres Lebensalter aufwiesen und zudem ihre Krankheiten in den Quellen überliefert sind, die These zu belegen, dass das mongolische System der Heiratsallianzen “led to a weakening of the genetic pool and the generalized ill-health of the Mongol royal family” (S. 23). Er setzt aber die Lebensdaten der mongolischen Herrscher nicht mit dem durchschnittlichen Lebensalter der gewöhnlichen mongolischen Bevölkerung im 13. respektive 14. Jahrhundert in Beziehung. Die Lebensdaten der Herrscher sind jedoch nur auf dem Hintergrund und im Vergleich des damaligen Durchschnittsalters der mongolischen Bevölkerung aussagekräftig.

Ob Zhao das Mongolische beherrscht, ist nicht klar. Mongolische Namen und mongolische Wörter oder Begriffe werden fast durchweg in einer chinesischen Form zitiert, die für Mongolisten, die nicht zugleich auch Sinologen sind (aber vielleicht auch für diese?), ein Ratespiel beginnen lassen, welche Persönlichkeit oder welches Wort denn gemeint sein könnte (z.B. findet man für mong. *ebügen* die Form *yebu*, Anm. 2, S. 119). Werden mongolische Namen einmal in ihrer mongolischen Form zitiert, so erscheinen sie zuweilen in abenteuerlichen Varianten. So finden sich für Sorqaqtani Beki die Fehlschreibungen *Sorqotani*

(S. 66) und *Sorghagaghtani* (S. 10, 317, Index). Sachfehler wie “Tibetan Lamaism (Bon)” (S. 83) sind ebenfalls ärgerlich.

Aus der Sicht einer Mongolistin sind solche Mängel bedauerlich. Das Werk ist jedoch nicht von einem Mongolisten verfasst, sondern von einem Autor, der mongolische Geschichte aus einer rezenten chinesischen Perspektive betrachtet. Dies zeigt sich vor allem in der verwendeten Begrifflichkeit. So ist durchweg die Rede von “nationalities” (z.B. S. 31). Das Konzept der “Nationalitäten”, wie es in China seit 1949 entworfen wurde, wird auf die politischen Gegebenheiten des 13. Jahrhunderts projiziert. Die mongolische Yuan-Dynastie wird so, wie in den *Yuan Studies* in China üblich, als eine chinesische Dynastie (S. 222) betrachtet, regiert von einer der “Nationalitäten” Chinas.

Die Rezensentin hätte sich ein gründlicheres Lektorat gewünscht. Das Englische ist zuweilen allzu fehlerhaft, und Druckfehler machen den Text manchmal schlicht unverständlich. Ganze Passagen werden an verschiedenen Stellen des Textes wörtlich wiederholt (so S. 180/181, und S. 201, und S. 193/194 und S. 195, Anm. 56, die wohl tatsächlich Anm. 57 sein dürfte).

Obwohl das vorliegende Werk neues Material zu einem Aspekt mongolischer Herrschaftssicherung, den Heiratsallianzen, liefert, ist es aufgrund der hier skizzierten methodischen und inhaltlichen Schwächen nur eingeschränkt empfehlenswert und sollte mit Vorsicht konsultiert werden.

Zitierte Literatur

CLEAVES, Francis Woodman

1982 *The Secret History of the Mongols*. Harvard-Yenching Institute: Harvard University Press.

DE RACHEWILTZ, Igor

2004 *The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*. Translated with a Historical and Philological Commentary. Vol. 1, 2. Leiden/ Boston: Brill.

SKRYNNIKOVA, Tatyana

1992–93 “Sülde – the Basic Idea of the Chinggis-Khan Cult.” *Acta Orientalia Hungarica* XLVI: 51–59.

VLADIMIRCOV, Boris Ja.

1934 *Obshchestvennyj stroj mongolov. Mongol'skij kochevoj feodalizm*. Leningrad: Akademija Nauk.

D'OHSSON, A.C.M.

1852 *Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlane*. 4 Bde. Amsterdam.

Karénina Kollmar-Paulenz