

Anzeigen

NIGEL ALLAN (ED.)

Pearls of the Orient. Asian Treasures from the Wellcome Library. London – Chicago: The Wellcome Trust – Serindia Publications, 2003. 215p. (mit 222 farbigen Abb.). \$ 50.- (ISBN 0-906026-60-1).

Der Gründer der Wellcome Library, Sir Henry Wellcome (1853-1936), sammelte in erster Linie Werke zu medizinischen Themen; er wollte damit ein Studium der Geschichte der Medizin ermöglichen. In weiterer Folge wurden von Sir Henry und seinen Mitarbeitern auf ihren Reisen sehr viele Manuskripte und Bücher zu anderen Themen insbesondere in Asien gekauft. Der vorliegende Band ist Handschriften gewidmet, die die verschiedensten Themen zum Inhalt haben und aus unterschiedlichen Regionen Asiens stammen, womit die äußerst große Bandbreite der Sammlung gezeigt wird.

In elf Kapiteln stellen verschiedene Autoren Gruppen von jeweils ähnlichen Handschriften vor. Hier soll jedoch nur auf Beiträge mit Bezügen zu Süd- und Südostasien eingegangen werden:

- Sergei Tourkin (“Astrological images in two Persian manuscripts” [p. 73-85]) beschreibt astrologische Manuskripte (Persian MS 373 und 474), die in persischer Sprache und arabischer Schrift geschrieben, aber vermutlich in Indien in einem islamischen Umfeld entstanden sind. Sie beweisen nicht nur die Wichtigkeit der astrologischen Literatur in den beiden Ländern, sondern es werden auch Parallelen und Wechselwirkungen hervorgehoben.
- Dominik Wujastyk (“The Love of Kṛṣṇa in poems and paintings” [p. 87-105]) bespricht das MS Indie Alpha 1226: Bālagopālastuti (“Hymn to the Baby Cowherd”). Es enthält 65 Miniaturen und stammt aus dem späten 15. bzw. frühen 16. Jh. Somit ist es eines der ältesten erhaltenen illustrierten Hindu-Manuskripte. Der Stil der Malereien ist dem der Jaina-Malerei Westindiens eng verwandt und entwickelt diesen in einer sehr lebendigen Weise weiter. Der Autor betont in seinen Beschreibungen, dass in diesem Manuskript Bild und Text immer eine Einheit bilden. Eine solche Einheit ist in der älteren indisch-buddhistischen Buchmalerei (11./12. Jh.) nicht zu finden, weswegen es interessant gewesen wäre, der Frage nachzugehen, wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist, welche Vorstufen es für die Einheit von Text und Bild innerhalb eines Manuskriptes in Indien gegeben hat und ob diesbezüglich die Bücher der Jainas als Vorbild dienten.
- Jeevan Singh Deol (“‘Reading’ Indian manuscript paintings from Punjab” [p. 107-121]) bezeichnet das Manuskript Nr. 255 der Wellcome Panjabi Collection (“Bhagavadgītāgiānu”) mit seinen ganzseitigen Bildern und den Dekorrändern der Schriftseiten als eines der schönsten der Sammlung. Es ist zwar undatiert, dürfte aber in der Zeit zwischen 1820 und 1840 im Punjab entstanden sein. Das Buch ist unvollständig erhalten (derzeit 424 Blätter) und wurde offensichtlich bei einer Neubindung unkorrekt zusammengestellt. Der Autor bespricht die Bilder für sich, sodass sich dem Leser das

Buch leider nicht als Ganzes erschließt. Zumindest ein Versuch, die ursprüngliche Anordnung dieser Bilder zu rekonstruieren, wäre dabei sehr hilfreich gewesen. Interessant ist die Analyse des noch wenig untersuchten Kaschmir-Stils als einer Sonderentwicklung innerhalb der indischen Malerei des 19. Jh.s.

- William Pruitt und Peter Nyunt (“Illustrations from the life of the Buddha” [p. 123-143]) beschreiben drei burmesische Manuskripte aus dem 18. Jh., in denen sich das Leben des Buddha bis zu den vier Ausfahrten dargestellt findet. Jede Seite enthält ein Bild, dem unten ein Textfeld (auf Pali in burmesischer Schrift) hinzugefügt ist. Leider sind weder die konkreten Textvorlagen angegeben noch die Texte übersetzt, sodass es dem Leser, der die Texte im Original nicht lesen kann, unmöglich ist, festzustellen, ob der Text und die Bilder inhaltlich eine Einheit bilden. Die Szenen sind völlig in der zeitgenössischen höfischen Umgebung Burmas angesiedelt und damit kulturgeschichtlich äußerst interessant.
- Henry Ginsburg (“A monk travels to heaven and hell” [p. 145-159]) bespricht vier Thai-Manuskripte zum Thema der Himmel- und Höllenfahrt des Phra Malai. Dieses Thema ist in Südostasien schon seit langem populär; Darstellungen in illustrierten Faltbüchern sind aber erst seit dem späten 18. Jh. in Thailand bekannt. Der Autor weist zwar darauf hin, dass die Geschichte von Phra Malai (Moggallāna) inhaltlich eine große Nähe zum Nimi-Jātaka hat, verzichtet aber auf jegliche Hinweise auf bildliche Darstellungen dieses Jātaka (z.B. in Bagan), die zur Klärung der Frage nach eventuellen Verbindungen von größtem Interesse wären.
- Gyurme Dorje (“A rare series of Tibetan banners” [p. 161-177]) stellt eine Serie von 15 tibetischen Thangkas vor. Thangkas sind zwar keine Manuskripte im eigentlichen Sinn; aber gerade anhand dieser Serie wird deutlich, dass man sie nur verstehen und würdigen kann, wenn man sie zu lesen versteht. Im Zentrum der auf diesen Thangkas jeweils nur in anikonischer Form dargestellten Schutzgottheiten (*chos-skyon*) steht Vajrabhairava. Die Thangkas selbst sind *rygan-tshogs* (“Ansammlungen von Schmuck”): auf ihnen kommen ausschließlich Attribute, Ritualgegenstände, Symbolgegenstände etc. zur Darstellung. Da diese Thangkas nicht nur selten, sondern auch selten so gut und vollständig erhalten sind, ist dieser Beitrag, der sie sehr präzise beschreibt, äußerst wertvoll. Zu bemängeln bleibt nur, dass die Umschreibung der tibetischen Begriffe und Namen nicht einheitlich erfolgt ist: so stehen die verschiedensten Schreibungen (wie z. B. “*chos-skyong*” [p. 161], “*Nyingmapa*” [p. 165] und “*Gonpo Gur*” [ibid.]) nebeneinander.

Es scheint, dass der Herausgeber in erster Linie Dokumentationen der jeweiligen Werke wünschte, aber keine vergleichenden oder in irgendeiner Weise tiefergreifenden Beiträge. Offenbar sollten Arbeiten dieser Art (Textanalysen, Stilvergleiche etc.) weiterführenden Untersuchungen vorbehalten bleiben. Dafür ist mit diesem Band eine hervorragende Vorarbeit geleistet, insbesondere wegen der ausgezeichneten Qualität des Bildmaterials.

Eva Allinger

KLAUS WILLE

Sanskriithandschriften aus den Turfanfunden. Teil 8: Die Katalognummern 1800-1999. Herausgegeben von Heinz Bechert, beschrieben von K.W. [Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland X,8]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. X + 289p. € 59.99 (ISBN 3-515-07205-5).

Nach dem Erscheinen des 7. Teiles (Rez.: R. Salomon, *JAOS* 118 [1998] 121-124; vgl. zu Teil 6 *WZKS* 39 [1990] 257) liegen nun weitere 200 Katalognummern vor. Damit ist das Ende derjenigen Fragmente erreicht, die noch von dem Begründer dieser Kataloge, E. Waldschmidt (1897-1985), vergeben worden sind. Die Nummern 2000-7172 harren noch der Beschreibung, für die jedoch nur noch 15 Jahre bis zum vorgesehenen Abschluss der Förderung des Projektes zur Verfügung stehen. Um dieses Ziel zu erreichen, soll künftig auf den äußerst wertvollen Wortindex der Bände verzichtet werden, eine aus der Not geborene, recht unglückliche Entscheidung, wobei ein Verweis auf das erst in ganz unbestimmter Zukunft vorliegende Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfanfunden wenig Trost bietet. Vielleicht könnte man einen sinnvollen Abschluss unter Beibehaltung des Wortindexes auch erreichen, wenn die Beschreibung und Veröffentlichung an dem Punkte eingestellt werden, wenn der Arbeitsaufwand für sehr kleine Fragmente in keinem Verhältnis mehr zu dem zu erwartenden wissenschaftlichen Gewinn steht.

Im vorliegenden Band liegt der Anteil an unidentifizierten Texten bei etwa zwei Dritteln, da immerhin 62 aus 200 sicher bestimmt werden konnten, keine geringe Leistung, wenn man den Zustand der Textstücke bedenkt. Unter den bereits bestimmten Titeln nimmt Samghabhadras *Nyāyānusāra eine besondere Stellung ein, da dieses Werk durch eine größere Anzahl von erkannten Fragmenten vertreten ist (Nr. 1885ff. und 1746 [p. 214f.]). Hervorzuheben ist auch die wachsende Zahl von Fragmenten aus dem Mūlasarvāstivādinaya (Nr. 1864 und 1984), auch aus bereits erschienenen Bänden in den "Ergänzungen und Korrekturen zu Teil 1 bis 7" (p. 160-217) verzeichnete (Nr. 1033 und 1761). Ein Fragment, Nr. 1843+1911, ist vorläufig und sehr allgemein als ein Teil des Bhikṣuṇī-Vinaya gewiss richtig angesprochen. Dem Text könnte im Pāli Vin II 278,26-279,25 (vgl. Vin IV 317,8-318,5) entsprechen. Im Bhikṣuṇī-Vinaya der Mahāsāṃghika(-Lokottaravādin)s scheint eine Parallele zu diesem Abschnitt aus dem Theravādinaya dagegen zu fehlen. Eine weitere interessante Textsorte sind die medizinischen Fragmente, darunter ein Stück aus dem Siddhasāra (Nr. 1901; ferner 1926, 1929, 1996 und 1999). In der sonst wohl überlegten Beschreibung der Fragmente nimmt sich der Satz "Die Muttersprache des Schreibers war offensichtlich nicht Sanskrit" (p. 124 [Nr. 1947]) ein wenig seltsam aus: Diese Feststellung dürfte für alle Schreiber zutreffen.

In einem ausführlichen Anhang, den schon erwähnten "Ergänzungen", werden wiederum Nachträge und Verbesserungen zu den früheren Bänden mitgeteilt. Hier wäre eine Zusammenfassung der bisherigen Nachträge in Zukunft hilfreich, um eine sich abzeichnende, allzu große Unübersichtlichkeit zu vermeiden. Ein hoffentlich doch nicht letzter Index, in den die abschließenden Erkenntnisse zu Nr. 1940+1955 nicht mehr einfließen konnten, beschließt den Band, der

die Buddhismusforschung wiederum um interessantes und wichtiges Material bereichert.

Oskar von Hinüber

PARAMPURUSHDAS - SHRUTIPRAKASHDAS (ED.)

Catalogue of Pañcarātra Saṃhitā. Amdavad: Swaminarayan Aksharpith, 2002. xviii + 182p. Rs. 200.- (ISBN 81-7526-206-0).

This book was published by the Akshardham Centre for Applied Research in Social Harmony, an institution belonging to the Svāminārāyaṇa Sampradāya, which was founded by Bhagavān Svāminārāyaṇa in Gujarat about two hundred years ago. According to the introduction, Bhagavān Svāminārāyaṇa referred to the Pāñcarātra texts in his own works (p. 14ff. [introduction in Sanskrit] and 45ff. [introduction in English]; see also p. x) and the editors think “that much of the tradition of the Swāminārāyaṇ [!] Sampradāya is strongly connected to the Pañcharātra Āgamas” (p. 47). I do not know how strong this connection really is, but the introduction gives the impression that the reference to the Pāñcarātra Saṃhitās is rather lip service and the Sampradāya’s actual knowledge about them is meagre. For example, the editors consider it necessary to say that the Pāñcarātra has nothing to do with the Pañcatantra or with Bhāsa’s drama Pañcarātra (p. 6 and 36). Although such misconceptions are often met with in India, one would not expect them in a tradition “strongly connected” to the Pāñcarātra. Further, when reading the detailed description of how the idea to publish this book presented itself to the editors (p. 25f. and 55f.) one gains the impression that they, *svāmīns* of the tradition, did not know much about the Pāñcarātra at the beginning of their project.

However, it seems that exactly this lack of knowledge within the tradition was a reason for the editors to provide information about the Pāñcarātra and to publish, as a first step, a catalogue with three lists of Saṃhitās: those published, those unpublished, and those of which not more than their names are known. The editors base their lists on the ones given by F.O. Schrader (*Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnyā Saṃhitā*, Madras 1916, p. 6ff.), V. Krishnamacharya (*Lakṣmī-Tantra*, Adyar 1959, p. 10ff.), P.P. Apte (*Pāñcarātra Saṃhitās*, Pune 1962 [*non vidi*]), as well as H.D. Smith and K.K.A. Veṅkaṭācāri (*Pāñcarātra nūl vīlakkaṃ*, Cennai 1967 [*non vidi*]). Furthermore, the catalogue includes names of Saṃhitās that are mentioned or quoted in certain Viśiṣṭādvaita works and also of those that exist in manuscript form in institutional and personal libraries (p. 27 and 57f.). Such information regarding the existence of manuscripts, which is unfortunately only given for unpublished Saṃhitās, is certainly one of the most interesting aspects of the book.

Some other features of the catalogue are very disappointing. Thus, within the item “Saṃhitā Support” only the number of times the name of a particular Saṃhitā appears in other Saṃhitās is given, without providing any quotes or references, and the historical order into which the editors bring the names of the Saṃhitās (p. 171ff.) is rather dubious, as most of the Saṃhitās mentioned

in the list have not yet been studied, and thus it is much too early to give them an accurate chronology.

The book may be useful for initial consultation if one comes across the name of a Pāñcarātra Saṃhitā that one has not yet seen. One will easily ascertain if it is mentioned in the sources used by the editors, and on occasion one will be happily surprised to find that the text is, in one form or another, still extant. However, the reader should not expect much more from this work. For information on Pāñcarātra Saṃhitās, H.D. Smith's *A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pāñcarātrāgama* (2 vol. Baroda 1975-1980) and *The Smith Āgama Collection* (Syracuse 1978) will continue to be the most important sources.

Marion Rastelli

KATHARINA KUPFER

Die Demonstrativpronomina im Rigveda. [Europäische Hochschulschriften, Reihe XXI: Linguistik, Bd. 244]. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002. XX + 403p. € 60.30 (ISBN 3-631-37651-0).

Basé sur la thèse de doctorat de l'auteur, cet ouvrage se compose d'une analyse lexicologique en deux parties, une sémasiologique et une onomasiologique, des pronoms *a/i-*, *adás*, *avá-*, *idám*, *īm*, *etád*, *ena-*, *tád*, *tyád*, *simá-* et *sīm* d'après leurs attestations dans le RV, suivie d'un court exposé sur ces mêmes pronoms du point de vue historique de la grammaire comparée. Il s'agit non seulement de l'étude la plus approfondie dans ce domaine particulier de la grammaire védique, mais l'ouvrage se distingue également par ses 906 analyses philologiques de passages. Parmi les études précédentes sur ces pronoms on citera celles incluses dans les ouvrages généraux de B. Delbrück (*Altindische Syntax*. Halle 1888) et de J. Wackernagel (*Altindische Grammatik* III. Göttingen 1930), et par ordre chronologique d'autres telles que G. Liebert, *Zum Gebrauch der w-Demonstrativa im ältesten Indoarischen* (Lund 1954), Ch. Hauri, *Der Stamm amú-"jener" des Altindischen* (KZ 78 [1963] 115-125), G. Banti, *On the Morphology of Vedic Gender-Distinguishing Pronominals* (Roma 1984), St. W. Jamison, *Vedic "sá figé": An Inherited Sentence Connective?* (HS 105 [1992] 213-239), et J.S. Klein, *Rigvedic syá|tyá-* (dans: *Mír Curad. Studies in Honor of Calvert Watkins*, ed. J. Jasanoff et al. Innsbruck 1998, p. 361-372).

La partie sémasiologique fait ressortir des traits distinctifs pour chaque pronom, grâce à l'usage d'un schéma analytique unique constitué de critères formels, morphosyntaxiques, sémantiques et pragmatiques. Une distinction claire entre pronoms personnels et démonstratifs est réalisée, en particulier pour *a/i-* (= formes enclitiques de *idám*) et *ena-*, avec certains de ces critères. C'est surtout sur le plan de la fonction pragmatique que des particularités jusque-là inconnues apparaissent dans les analyses, notamment concernant *īm*, *etád*, *tád* et *simá-*. Sur le plan sémantique on notera p. ex. l'analyse en déictique de l'éloignement pour *avá-*. Des études approfondies sont consacrées aux formes ou usages non-pronominaux (l'auteur détermine ainsi une valeur modale de *idám*

dans son usage adverbial), et aux syntagmes de pronoms juxtaposés, corréférentiels ou surdéterminants. Comme autres exemples d'analyses détaillées on citera celle sur l'ordre "Determinans – Determinatum" dans les phrases nominales (p. 41 et s.) et celles sur la variation entre les formes nom. *sá et sáh* du pronom *tád* (p. 167 et s.) ainsi que sur la forme *sásmín* (p. 175-177).

Du point de vue onomasiologique l'auteur analyse l'usage des pronoms pour deux types de représentation des sujets de discours, le mode introductif qui varie notamment selon la situation du référent par rapport à celle des collocuteurs, et le mode activant pour les sujets de discours déjà introduits ou inféribles. Les deux analyses, la sémasiologique et l'onomasiologique, présentent leur intérêt propre au gré du lecteur.

Le dernier chapitre est avant tout une analyse diachronique de chacun de ces pronoms védiques sur base des équivalents avestiques et vieux-perses. On remarque entre autres une discussion sous un nouvel angle consacrée à la dérivation de *tyád* d'un rapprochement de *tád* et *yád* (p. 359 et s.). Les dernières sections incluent une description générale du système indo-iranien des pronoms démonstratifs en comparaison de celui de l'indo-européen. Certaines particularités y sont spécialement traitées comme p. ex. l'usage de l'accent pour l'expression de la déixité spatiale (p. 369 et s.).

Même si l'ouvrage est dans l'ensemble une contribution sans pareille surtout dans le domaine de la fonction des pronoms démonstratifs, il faut lui reconnaître de nombreuses faiblesses dialectiques principalement dans les deux premiers chapitres, "Beschreibungsmodell" (p. 7-38), où l'auteur définit les critères de l'analyse, et "Darstellung der Demonstrativpronomina im RV aus semasiologischer Sicht" (p. 39-260). Il s'agit en premier lieu de discordances flagrantes entre certaines parties de ces chapitres. Ainsi la classification des termes, présentée dans le premier, ne correspond souvent pas au modèle d'analyse: p. ex. "Belebtheitshierarchie" est introduit à p. 19 parmi les critères pragmatiques, mais repris comme critère sémantique à p. 55 dans l'analyse de *a/i-*, ou "anamnestischer Gebrauch" introduit parmi les cas de définitude contextuelle à p. 12, mais considéré comme un exemple de définitude sémantique p. 60 pour *a/i-* et p. 162 pour *etád*.

Dans le second chapitre les discordances sont plus nombreuses. L'auteur affirme p. ex. dans le paragraphe 2.01.04.03.01 au sujet du paradigme supplétif de *a(i)-/ena-* que son usage associatif-anaphorique est courant (p. 76), alors que rien n'est signalé à ce sujet dans l'analyse individuelle de *ena-* (chap. 2.01.03 [p. 64-75]). Pour *sīm* on lit p. 256 qu'il n'y a aucun exemple de définitude sémantique (§ 2.10.04.02), alors qu'un tel cas est bien cité p. 258 sous la forme d'usage associatif-anaphorique (§ 2.10.05.02.01). On remarque également un décalage entre les résumés sur chaque pronom en fin de chapitre et les analyses auxquelles ils font référence. Ainsi pour *etád* p. 160 la mise en relief d'un sujet de discours est appelée la "fonction principale" (§ 2.06.04.02), alors que le résumé sur ce même pronom p. 165 mentionne seulement qu'il implique un "Kontrastfokus" (§ 2.06.05; également p. 297 [§ 4.02.04.03]). Pour *tyád*, c'est l'inverse, le résumé p. 241 et s. cite clairement l'usage anamnétique comme caractéristique, mais dans le paragraphe concerné (2.08.04.04.01 [p. 237 et s.]) rien dans les termes ne souligne l'importance de ce critère, démontré par un seul

exemple. Enfin une contradiction ahurissante se lit p. 242 où l'auteur, parlant de la classification de *tyád* comme pronom démonstratif, affirme (à la fin de § 2.08.05.01): "Diese Bestimmung wird durch die Belege von Diskurseigendeixis zusätzlich gestützt", alors qu'il est dit p. 234 à ce sujet (§ 2.08.03.06): "Es finden sich keine Belegstellen, wo das Demonstrativpronomen *tyád* ... diskurseigendeixistisch gebraucht wäre".

En plus de ces problèmes de discordances, l'argumentation dans certaines analyses n'est pas convaincante. La discussion p. ex. sur la fonction de la déixité de la personne pour *adās* (p. 83-85) est incohérente. Le paragraphe commence par un exemple de déixité de la deuxième personne (RV 10.146.1) et passe sans explication à des problèmes de déixité spatiale alors que ce sujet est déjà traité dans le paragraphe précédent. Il y a également un manque d'objectivité certain dans § 2.08.03.01 (p. 227 et s.) sur la déixité spatiale de *tyád* où l'auteur ne confronte pas ses opinions aux conclusions de J.S. Klein (op. cit.) selon lesquelles la déixité de la proximité est évidente pour ce pronom.

Parmi les défauts il faut également citer des erreurs typographiques (p. 77 et s. où le commentaire précède la citation d'un exemple), fautes de frappes (p. 249 [§ 2.09.05.01] "dain" pour "dahin"), ou citations erronées (p. 387 s.v. Klein 1998 avec "391-372" pour "361-372").

Une dernière remarque concerne le caractère très succinct des définitions des termes techniques dans le premier chapitre. On se serait en particulier attendu à un exposé plus explicite sur la définitude contextuelle qui selon l'opinion de l'auteur est primordiale pour l'analyse des pronoms démonstratifs (cf. p. 210 et s.: "Bei einem Demonstrativpronomen ist per definitionem nur kontextuelle Definitheit möglich").

François Heenen

ANN HEIRMAN

'The Discipline in Four Parts'. Rules for Nuns according to the Dharmaguptakavinaya. Part I: Introduction – Part II: Translation – Part III: Indices, Glossaries, Concordance, Bibliography, Chinese Text. [Buddhist Tradition Series 47-49]. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002. xiv + 1211p. Rs. 1595.- (ISBN 81-208-1800-8).

Es wäre sicher etwas übertrieben zu behaupten, dass Vinaya-Studien im Bereich der Buddhismuskunde en vogue sind. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass neben der Bearbeitung wichtiger Abschnitte des umfangreichen Vinaya der Mūlasarvāstivādin (Haiyan Hu-von Hinüber, Jin-il Chung u.a.) auch andere Vinaya-Texte und ihre Auswertung (Gregory Schopen, Petra Kieffer-Pülz, Klaus Wille, Gustav Roth, Édith Nolot) in den vergangenen Jahren verstärkt vorangetrieben wird. Die in chinesischen Übersetzungen erhaltenen Vinayas der Dharmaguptaka, Mahīśāsaka und Mahāsāṅghika sind, soweit der Rez. dies sieht, dagegen, wenn überhaupt, entweder als vergleichendes Material oder als Quellen für nicht Vinaya-spezifische Studien (etwa André Bareaus Studien zur Buddha-Biographie) herangezogen worden.

Ann Heirmans (im Titel falsch als “Heirmann” wiedergegeben, jedoch im beigelegten “Erratum” korrigiert) kommentierte Übersetzung des in chinesischer Sprache erhaltenen Bhikṣuṇīvinaya, genauer des Bhikṣuṇīvibhaṅga des Vinaya der Schule der Dharmaguptaka, chin. Sifenlü, “The Discipline in Four Parts”, wie es die Autorin im Titel übersetzt, ist ein erster konsequenter Schritt zur Behebung dieses Mangels und ein weiterer, umfassender Baustein in der Erschließung dieser umfangreichen Kategorie buddhistischer Literatur, der vor allem die Arbeit Ute Hüsken zum Bhikṣuṇīvinaya der Theravādin und die Ausgabe des Bhikṣuṇīvinaya der Mahāsaṅghika (Gustav Roth) und dessen französische Übersetzung (Édith Nolot) ergänzt. Die Relevanz der Auswahl der Ordensregeln dieser Schule (Nikāya) betont die Autorin zu Recht in ihrem Vorwort (p. ix), indem sie darauf verweist, dass es diese Ordenstradition gewesen ist, die in China befolgt wurde und wird und deshalb auch – so könnte man ergänzen – in verschiedenen modernen Reformansätzen innerhalb des chinesischen Buddhismus wieder verstärkt ins Blickfeld des praktischen Interesses rückt.

Das vorliegende Werk umfasst drei Bände (Part I-III), die inhaltlich klar voneinander abgegrenzt sind:

- Der erste Band (“Introduction” [p. 1-239]) führt in mehreren gut strukturierten Kapiteln und Abschnitten in verschiedene Aspekte der Vinaya-Literatur der Dharmaguptaka und ihrer Erforschung ein. Der erste Teil (p. 3-61) ist der Beschreibung und Diskussion der verschiedenen Vinaya-Texttraditionen gewidmet, wobei die V.in detailliert die Angaben in chinesischen buddhistischen Werken diskutiert und kontextualisiert. Der zweite Teil (p. 63-116) beschreibt die “Karriere” (p. 65) einer Nonne (*bhikṣuṇī*), i.e. Noviziat und Ordination, nach der Dharmaguptaka-Tradition im Kontext der anderen Vinaya-Traditionen. Im dritten Teil (p. 117-211) werden die Regeln und Verstöße und die entsprechende Vinaya-Terminologie – ebenfalls wieder im Kontext mit den anderen Vinaya-Traditionen – diskutiert. In einem vierten Teil (p. 213-239) gibt die V.in dann einen Überblick über die Hauptzeremonien: die zweiwöchige Beichtfeier (*poṣadha*), die Zeremonie der Einladung gegen Ende der Regenzeit (*pravāraṇā*) und die Zeremonie der Verteilung der Gewänder (*kaṭhina*). In diesem einleitenden Band zeigt sich deutlich, dass die V.in den inhaltlich und terminologisch komplexen Bereich der Vinaya-Literatur v.a. in ihren chinesischen Übersetzungen klar überschaut – ein Umstand, von dem ihre vergleichenden Darstellungen und Analysen profitieren.
- Der zweite Band enthält eine Übersetzung des Vinayavibhaṅga der Dharmaguptaka mit teilweise sehr umfassenden Endnoten, die die *variae lectiones*, eine ausführliche Diskussion der Vinaya-spezifischen Termini und die für das Verständnis des jeweiligen Kontextes notwendigen Informationen und parallele oder zu vergleichende Textpassagen enthalten.
- Die praktische Handhabung und der über den eigentlich zugrundeliegenden Text hinausgehende Wert des Werkes liegt in den Wörterverzeichnissen und Indizes im dritten Band begründet (“Index of Technical Terms Buddhist Sanskrit – Chinese” [p. 987-1048]; “Glossary of Technical Terms Chinese – Buddhist Sanskrit” [p. 1049-1067]; “Glossary of Technical Terms English – Chinese – Buddhist Sanskrit” [p. 1069-1083]; “Index of Proper Names Buddhist Sanskrit – Chinese” [p. 1085-1091]; “Glossary of Proper Names Chinese

– Buddhist Sanskrit” [p. 1093-1095]; “Concordance of the Precepts for *Bhikṣus* and *Bhikṣuṇīs* of the *Dharmaguptakavinaya*” [p. 1097-1109]). Hier hätte man sich für die chinesischen Zeichen doch auch die Umschrift dazugewünscht und für die chinesischen Transkriptionen von Namen eine Diskussion der unterliegenden indischen Formen.

Die zum Teil sehr umfangreichen und inhaltlich reichhaltigen Anmerkungen sind in den ersten beiden Bänden als Endnoten an die jeweiligen Kapitel oder Abschnitte angefügt.

Es wäre für den nicht-sinologischen Benutzer sicher einen Hinweis wert gewesen, dass im vorliegenden Buch das Umschriftsystem von Wade-Giles verwendet wird. Eine Idealforderung im Sinne einer vollständigen Neuedition wäre die manuelle Bearbeitung des chinesischen Textes gewesen, die den Punktationskonventionen neuerer chinesischer Publikationen folgt und gegebenenfalls klare Zeichenfehler in dieser Ausgabe zumindest in einem kritischen Apparat gekennzeichnet hätte, anstelle den recht stark verkleinerten (und stellenweise wiedergabeteknisch bedingt schwer lesbaren) Text der japanischen Taishō-Ausgabe abzudrucken (p. 1147-1211). Es ist dem Rez. allerdings aus eigener Erfahrung klar, dass diese bei 65 Druckseiten des Taishō mit einem erheblichen Aufwand verbunden gewesen wäre.

Mit der vorliegenden Arbeit wird einer der chinesischsprachigen Vinaya-Texte in vorbildlicher Weise erschlossen, von denen insgesamt bisher nur einige wenige kommentierte Gesamtübersetzungen in westlichen Sprachen vorliegen. Bemerkenswert ist, dass die V.in auch die japanische Sekundärliteratur in ihrer Diskussion berücksichtigt. Es ist zu hoffen, dass dieser Arbeit noch weitere folgen werden, und vor allem, dass über die sicher am Umfang und an den “Gender“-Zeichen der Zeit orientierte Konzentration auf *bhikṣuṇī*-Texte auch die *bhikṣu*-Vinayas, die in chinesischer Übersetzung vorliegen, wieder mehr in den Blickwinkel des Interesses rücken, um innerhalb der westlichen Vinaya-Studien eine gewisse Unbalance in der Wahrnehmung und im Einschätzen des Quellenwertes zugunsten der indischen Texttradition auszugleichen.

Max Deeg

JOEL TATELMAN

The Glorious Deeds of Pūrṇa. A Translation and Study of the *Pūrṇāvadāna*.
Richmond: Curzon Pres, 2000. xii + 228p. £ 40.- (ISBN 0-7007-1082-5).

Der Verf. wählt für seine außerordentlich ausführliche und eingehende Behandlung der Pūrṇa-Geschichte, die bereits früh, nämlich 1844 durch die Übersetzung von Eugène Burnouf in seiner *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* in Europa bekannt gemacht worden war, unter den fünf bekannten Fassungen diejenige aus dem Divyāvadāna (Div E° 24,10-85,16) aus. Alle Fassungen werden in der Einleitung knapp vorgestellt und in den literaturgeschichtlichen Zusammenhang der Avadāna-Literatur eingeordnet. Trotz seiner offensichtlich weiten Belesenheit sind dem Verf. dabei die wichtigen Ausführungen zum Sthavirāvadāna / Therāpadāna (p. 8) von H. Bechert, *Bruchstücke buddhistischer*

Versammlungen aus zentralasiatischen Sanskrithandschriften (Berlin 1961; rez. von J.W. de Jong, *IJJ* 7 [1963] 232-235 und F. Bernhard, *OLZ* 59 [1964] 185f.) entgangen.

Die Einleitung wird durch theoretische Erörterungen zur Betrachtung des Textes abgeschlossen, wobei der Verf. sich die von R. Alter in *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981) entwickelten Methoden aus der Vielzahl möglicher Ansätze als Modell zu eigen macht, was sich jedoch in der eigentlichen Untersuchung nur mit Mühe implizit wiederfindet. Es folgte eine Übersetzung des Pūrṇāvadāna (p. 46-82), die mit einem ausführlichen Anmerkungsapparat ausgerüstet ist. Nicht alle der nützlichen Vorschläge zur Textkorrektur in den Anmerkungen überzeugen wirklich wie beispielsweise die vorgeschlagene Änderung des ganz geläufigen *tasya te* oder *tasya mama* (p. 86f., n. 72f.) in *tatra te / tatra mama*, ohne dass dies weiter begründet wird. Auch die Übersetzung kann gelegentlich in Kleinigkeiten verbessert werden: *mudrāyām* (Div 26,12) "finances" (p. 48) – besser "Münzkunde", *nikṣepe* (ib.) "commercial law" – besser "deposit"; zu der Problematik von *saṃkhyā* und *gaṇanā*, Div 26,11f. vgl. Rez., *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*. [AAWL 1989/11]. Mainz 1989, p. 31f.

Der Hauptteil der Arbeit ist einer sehr eingehenden und minutiösen Deutung des Textes gewidmet. Nur selten scheint dem Verf. dabei etwas entgangen zu sein, obwohl man in der Behandlung von *mālavihāra* einen Hinweis auf S. Lévi, *Māla vihāra*. *BSOS* 8 (1935-1937) 619-622 vermisst: Dieser wichtige Aufsatz ist nicht im *BHSD* verzeichnet. Gelegentlich drängt sich die Frage auf, ob man einen doch vergleichsweise schlichten Text soviel Facetten wirklich abzurufen versuchen sollte. Auch der Verf. reflektiert dieses Problem durchaus mit dem Hinweis, dass trotz der Einbeziehung möglichst vieler Betrachtungsweisen letztlich die Welt der Zuhörer im alten Indien heute nicht mehr erreichbar ist und auf immer verschlossen bleibt, und es so ganz unsicher bleibt, was ein frommer Buddhist aus dem Text herausgehört hat oder heraushören konnte (p. 176). Aber selbst die Frage nach dem Leser oder Hörer muss unbeantwortet bleiben: Waren es nur Buddhisten oder auch Angehörige anderer Religionsgemeinschaften, und was hätte ihnen der Text gesagt? Den Abschluss bildet ein Ausblick auf weitere mögliche Fragestellungen, die in diesem Buch bewusst außer Acht gelassen sind, etwa die Darstellungen in der bildenden Kunst. Vier Appendices enthalten den übersetzten Text der vier nicht behandelten Fassungen.

Oskar von Hinüber

C.G. KASHIKAR

The Baudhāyana Śrautasūtra. Critically edited and translated. Vol. I-IV. [Kalāmūlāśāstra Series 35-38]. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts – Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. xlv + vi + ix + vii + 1844p. Rs. 4200.- (ISBN 81-208-1852-0).

Das vorliegende Werk enthält neben Vorwort (vol. I, p. v-vii) und Einleitung (p. xi-xlv) den Sanskrittext und die englische Übersetzung des Baudhāyana-Śrautasūtra in synoptischer Form (vol. I-IV, p. 1-1807), ein Glossar fachsprachlicher Termini des Śrautarituals (IV, p. 1809-1837) und eine als "Bibliography"

bezeichnete, nach nicht recht durchschaubaren Kriterien zusammengestellte Liste von “Sanskrit Texts”, “Books” und “Articles” (p. 1839-1844). Laut Vorwort (vol. I, p. vii) müssten darin auch noch der Text von Bhavasvāmins Vi-
varāṇa und ein Wortindex enthalten sein, doch findet sich davon keine Spur.

Bei der abgedruckten Textfassung handelt es sich um die von W. Caland zwischen 1904 und 1923 in der *Bibliotheca Indica* herausgegebene “in a revised form” (vol. I, p. v). Das bedeutet, dass K. den Wortlaut der Editio princeps an schätzungsweise etwa 150 Stellen nach Gutdünken verändert hat: “As a result of my close study of the text in all aspects and the numerous variant readings, I have improved the text at numerous places. Sometimes I have had to resort to emendation of certain readings” (ibid.). Viele der Änderungen erscheinen durchaus plausibel, doch ist zu bemängeln, dass die noch von Caland selbst erarbeiteten und dem letzten Faszikel seiner Ausgabe in Form einer Liste angehängten “Corrections and Additions” (fortan: Corr.) nicht, jedenfalls nicht systematisch berücksichtigt und die Änderungen – anders als im Vorwort angekündigt – nicht in allen Fällen als solche kenntlich gemacht worden sind. Auch fehlt jede explizite Bezugnahme auf die in den bislang erschienenen Bänden der “Sanskrit section” des *Śrautakośa* vorgeschlagenen Textänderungen. Einige wahllos herausgegriffene Beispiele mögen das herrschende Durcheinander veranschaulichen:

- BaudhŚS 3,3[71,12] ist gemäß Corr. 115 (vgl. *WZKM* 23 [1909] 67 = W. Caland, *Kleine Schriften*. Stuttgart 1990, p. 188), *ṛtīyam ādadhāna* statt *ṛtīya ādhāna* zu lesen. *Śrautakośa* I 53,12 steht *ṛtīyam ādadhāna* (n. 1: *evam keṣucit likhītapustakeṣu | ‘ṛtīya ādhāna’ iti mudritapāṭhaḥ* |), in der vorliegenden Ausgabe (I 126,16) ebenfalls, doch ohne jegliche Bemerkung.
- BaudhŚS 3,27[99,9f.] ist gemäß Corr. ibid. *sa āhavanīyaṃ prekṣamāṇa āste praṇītā vobhayaṃ vāntareṇa vā. neti vā iti vā vīkṣate* statt *sa āhavanīyaṃ prekṣamāṇa āste. praṇītā vobhayaṃ vāntareṇa vā vīkṣate* zu lesen. Sowohl im *Śrautakośa* (I 284,1f.) als auch in der vorliegenden Ausgabe (I 176,5f.) ist jedoch der lückenhafte Text abgedruckt, ohne Hinweis auf Calands Korrektur.
- BaudhŚS 4,1[108,12] ist gemäß Corr. 116 (vgl. *WZKM* 23 [1909] 68 = *Kleine Schriften*, p. 189) *krtvāvāhayaty ā vā hārayaty* statt *krtvā vā haraty ā vā hārayaty* zu lesen. *Śrautakośa* I 588,7 steht *krtvā’vāhayaty ā vā hārayati* (n. 1: *‘krtvā vā haraty ā’ iti mudritapustake | anuśaktaṃ dvaidhasūtraṃ draṣṭavyam* |). In der vorliegenden Ausgabe (I 188,8f.) ist ebenfalls *krtvāvāhayaty ā vā hārayati* gedruckt, und in der dazugehörigen Fußnote heißt es (p. 189, n. 6): “Caland reads *krtvā vā haraty ā vā hārayati*. Looking at the variants recorded in the footnote it will be appropriate to emend it as *krtvāvāhayaty ā vā hārayati*”.
- Der Druckfehler BaudhŚS 6,23[182,20] *praṇāvāṃ* ist im *Śrautakośa* (II 537,7) in *pravaṇāṃ* verbessert (n. 1: *‘praṇāvāṃ’ iti mudritapāṭhaḥ | prāyaḥ mudraṇadoṣaḥ* |), in der vorliegenden Ausgabe (II 322,11) jedoch beibehalten.

Da außerdem auch noch der kritische Apparat der Erstausgabe weggelassen worden ist, bleibt deren Heranziehung für den kritischen Umgang mit dem Text nach wie vor unverzichtbar.

Weniger als an der Ausgabe des Originaltextes ist an der hier vorgelegten ersten vollständigen Übersetzung des BaudhŚŚ auszusetzen. Es bleibt zwar unklar, inwieweit auf die vorhandenen Vorarbeiten, zumal auf die Übersetzungen von längeren Abschnitten des Textes in den bisher erschienenen Bänden der "English section" des *Śrautakośa* oder auf die vollständige Übersetzung des 10. Kapitels samt 17,28-30 und den zugehörigen Dvaidha- und Karmāntasūtras durch Y. Ikari und H.F. Arnold (in: F. Staal, *Agni*. Berkeley 1983, II, p. 478-675) zurückgegriffen worden ist, doch scheint K. den Text, wenn man von einzelnen überprüften Abschnitten auf das Ganze schließen darf, so zuverlässig ins Englische übertragen zu haben, wie dies angesichts dessen zahlreicher Besonderheiten und Schwierigkeiten ohne weit ausgreifende Spezialuntersuchungen möglich ist. Dabei hat er auch die Mantras übersetzt, und zwar auch dann vollständig, wenn sie im Text nur abgekürzt (*pratīkena*) zitiert werden. An den schwierigen Stellen ist er in der Regel den Erklärungen der Scholiasten gefolgt, leider zumeist ohne entsprechenden Hinweis, sodass die Vorläufigkeit der Übersetzung nicht deutlich wird. Da außerdem die sachlichen Erläuterungen auf ein Minimum beschränkt sind, muss die Kommentierung der Übersetzung insgesamt als unzureichend bezeichnet werden. Sie besteht im wesentlichen nur aus dem Nachweis der Mantras in der Śruti der Taittirīyakas und den bereits erwähnten Hinweisen auf Textänderungen.

In der Einleitung hat K. noch einmal aus seiner Sicht zusammengefasst, was wir bislang über das BaudhŚŚ wissen. Bemerkenswert ist hier allein die Tatsache, dass nach seiner Überzeugung zwar die als Dvaidhasūtra bezeichneten Kapitel 20-23 nicht von Baudhāyana verfasst worden sein können, weil er selbst darin neben anderen Rituallehrern zitiert wird, dass aber die Kapitel 1-18 durchaus als das originäre *pravacanam* des Baudhāyana zu betrachten sind (vol. I, p. xii-xix). Wie wäre denn in dem Fall zu erklären, dass nach Ausweis des Dvaidhasūtra das in den Kapiteln 1-18 beschriebene rituelle Procedere an Dutzenden von Stellen eben nicht den Vorgaben Baudhāyanas, sondern denen eines anderen Lehrers folgt? Solange diese Frage nicht befriedigend beantwortet ist, ist das gesamte BaudhŚŚ weiterhin mit Caland (*Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana*. Leipzig 1903, p. 5f.) als ein in der nach Baudhāyana benannten Schule verfasster Text zu betrachten, dem das *pravacanam* des Baudhāyana als wichtige Quelle gedient hat.

Als einer der ältesten Texte seiner Art weist das BaudhŚŚ zahlreiche sprachliche, textliche und inhaltliche Besonderheiten auf, die eine neue, alle heute bekannten Handschriften berücksichtigende Edition, möglichst unter Einschluss der erhaltenen Scholien, und eine daran anschließende, zuverlässige, kommentierte Übersetzung in eine moderne Wissenschaftssprache als äußerst wünschenswert erscheinen lassen. Abschließend sei festgestellt, dass diese Lücke der Vedaforschung durch das vorliegende Werk auch nicht annähernd geschlossen wird. Von den darin versammelten Materialien kommt allein der Übersetzung ein wissenschaftlicher Wert zu. Diese erschließt zwar den umfangreichen und schwierigen Text nicht in umfassender Weise, doch erleichtert sie den Umgang mit ihm beträchtlich.

Konrad Klaus

JOHN R. DUPUCHE

Abhinavagupta: The Kula Ritual As Elaborated in Chapter 29 of the Tantrāloka. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. xv + 532p. Rs. 795.- (ISBN 81-208-1979-9).

Obwohl Abhinavagupta (ca. 975-1025 n. Chr.) einer der herausragendsten Lehrer des kaschmirischen Śivaismus und wohl überhaupt einer der größten Gelehrten und spirituellen Lehrer war, die Indien je hervorgebracht hat, wird seinem Schaffen erst in den letzten Jahrzehnten durch die wissenschaftliche Forschung vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt. Und so liegt gerade von einem der bedeutendsten Werke des Abhinavagupta, dem Tantrāloka ("Licht der / auf die Tantras" [TĀ]), bei dem es sich eigentlich um ein Kompendium für die spirituellen Meister der Tradition des nicht-dualistischen Śivaismus von Kaschmir handelt und welches daher ein Schatzhaus an Informationen über die Lehren des śivaitischen Tantrismus und die bedeutendste und kompakteste Einzelquelle authentisch tantrischen Gedankengutes darstellt, nach wie vor mit R. Gnoli's Übertragung ins Italienische (*Luce delle sacre scritture* [Torino 1972], Milano 1999 revidiert zu *Luce dei Tantra*) die einzige vollständige Übersetzung dieses Textes in eine europäische Sprache vor. Die ersten fünf Āhnikas wurden von L. Silburn und A. Padoux ins Französische übertragen und einer ausführlichen Untersuchung unterzogen (*La lumière sur les Tantras*. Chapitres 1 à 5 du Tantrāloka traduits et commentés. Paris 1998). Die englische Übersetzung und Studie des XXIX. Āhnikas, welche Dupuche (D.) nun vorgelegt hat, bildet daher einen wertvollen Beitrag zur Erforschung des nicht-dualistischen Śivaismus von Kaschmir im Allgemeinen und zur Kenntnis der Kula-Tradition im Besonderen.

Die Arbeit gliedert sich in zwei große Teile:

- (I) Der "Part I" (p. 1-176) trägt den Titel "Prolegomena to the *Tantrāloka* 29 and to Jayaratha's Investigation". Von seinen sechs Kapiteln lassen sich die ersten vier zu einem Abschnitt zusammenfassen, der eine knappe Einführung in das Leben und Schaffen Abhinavaguptas und seines Kommentators Jayaratha (ca. 1150-1200 n.Chr.) nebst einem Überblick über die Schultraditionen des kaschmirischen Śivaismus und einleitenden Bemerkungen zum Text des TĀ selbst bietet (p. 3-33 [ch. 1-4]). Einen zweiten thematischen Schwerpunkt bildet die Erläuterung zentraler Begriffe, die in TĀ XXIX Erwähnung finden und zum Verständnis der überaus komplexen Materie unerlässlich sind (p. 34-67). Zu diesen "Parameters of the *Tantrāloka*" – wie sie D. nennt – zählen das Absolute, die Emanationen des Absoluten (erläutert werden hier unter anderem die Termini *vimarśa* und *parāmarśa* sowie die Sprachmystik und kosmologische Vorstellungen), die Reabsorption des Absoluten und die Wege, um diese zu erreichen. Den dritten und vom Umfang her gewichtigsten Abschnitt (p. 68-176) bildet eine Studie zum Inhalt von TĀ XXIX. Darin findet sich auch eine knappe Strukturanalyse des Āhnikas, welche im Appendix 15 (p. 513-523) wiederholt wird.
- (II) Der zweite Teil besteht in einer englischen Übersetzung des XXIX. Āhnikas des Tantrāloka, das thematisch in zwei Abschnitte zerfällt: den

umfangmäßig weit größeren Anteil nimmt die Erörterung des Rituals für die Initiierten, des eigentlichen Kula-Rituals, ein (p. 180-301), woran sich eine Darlegung verschiedener Formen der Initiation anschließt (p. 302-346). Beide Abschnitte sind eng miteinander verwoben, insofern das Ritual der Initiation vom Guru vollzogen wird, nachdem er zuvor das Ritual für die bereits Initiierten ausgeführt hat. Im ersten Abschnitt folgt auf die Darlegung möglicher Interpretationen des Terminus *kula-* (“Familie” → “Familie der *yoginīs*/Mütter”) eine Beschreibung der wesentlichen Elemente des Kula-Rituals, dessen Vollzug auf Grund der verpflichtenden Verwendung von Substanzen, die üblicherweise tabuisiert sind, wie Alkohol (bevorzugt Wein), Fleisch und im Rahmen des rituellen Beischlafs gewonnene Sexualsekrete, geheim gehalten wurde, um den Regeln der Gesellschaft Genüge zu tun. Ziel dieser Praktiken wäre es “to overcome the dualism of pure and impure, sacred and profane, divine and human, even good and evil. It wishes to show how ordinary life is the expression of consciousness, of Śiva himself in union with his śakti.” (p. xiii).

Ein großer Bonus der Arbeit ist, dass D. über die Übersetzung Gnohis hinausgehend auch den Kommentar Jayarathas in seine Untersuchung miteinbezogen und eine erste vollständige Übersetzung desselben aus dem Sanskrit verfasst hat. Denn die Darlegung des Kula-Rituals durch Abhinavagupta ist so knapp und komplex, dass selbst unter Zuhilfenahme der Erklärungen Jayarathas Teile dieser esoterischen Materie häufig nur schwer verständlich bleiben und verschiedene Deutungen zulassen.

Hilfreich für die weitere Abhinavagupta-Forschung sind auch die insgesamt 15 Appendixes, die D. seiner Monographie hinzugefügt hat: (1) “The 36 categories (*taṭtra*), the 5 *kalā*, the 4 spheres (*aṇḍa*)” (p. 349f.); (2) “The Phonemes of Śabdarāśī, Mātrkā and Mālinī together with their Corresponding Categories” (p. 351f.); (3) “The *Uccāra* of OM According to the *Svacchandatantra*” (p. 353); (4) “The Mantras Referred to in *TĀ* 29 and in Jayaratha’s Investigation” (p. 354); (5) “The Deities Named in *TĀ* 29 and in Jayaratha’s Investigation” (p. 355-357); (6) “The Perfected Beings etc. and the Marks of their Lineages” (p. 358-360); (7) “The Installation of Sacred Sites on the Body” (p. 361); (8) “The Schools and Systems Named in *TĀ* and in Jayaratha’s Investigation” (p. 362); (9) “The Texts Named in *TĀ* 29 and in Jayaratha’s Investigation” (p. 363-365); (10) “Index of Quotations and their Source” (p. 366-373); (11) “The Places Mentioned in *TĀ* 29 and in Jayaratha’s Investigation” (p. 374-377); (12) The *Maṇḍala* of the Kula Tradition and its Construction” (p. 378); (13) “The Sanskrit Text of *Tantrāloka* 29 and of Jayaratha’s Investigation” (p. 379-470); (14) “Glossary of Terms and their Location within the Text” (p. 471-512); (15) “The Structure of *Tantrāloka* 29” (p. 513-523).

Etwas gewöhnungsbedürftig erscheint mir die verwendete Zitierweise, die doch sehr weit vom allgemein gebräuchlichen Usus abweicht. D. ist zwar mit diesem durchaus vertraut, wie er in seiner Einleitung (p. xv) deutlich macht, er führt jedoch ein eigenes Zitiersystem ein, um – wie er argumentiert – deutlicher zwischen dem Kommentar Jayarathas und einem in diesem angeführten Zitat unterscheiden zu können. Die Angabe “Jr.40b.1” bezieht sich so auf den ersten Kommentar Jayarathas zu Pāda b des 40. Śloka; das Kürzel “Qt.42d.2” nimmt

Bezug auf das zweite Zitat Jayarathas nach Pāda d von Śloka 42. Dieses System ist zwar recht praktikabel, wenn man die Übersetzung dem von D. nach dem gleichen Schema transkribierten Text in Appendix 13 gegenüberstellt; es ist jedoch doch ziemlich mühsam, die besagten Stellen nach diesen Angaben im Originaltext zu lokalisieren.

Die Übersetzungen weisen bedauerlicherweise einige Schwachstellen auf: so wird etwa *sarvakartṛ vibhu sūkṣmaṃ tat kulaṃ varavarṇini* (p. 380 [Qt.4d.4]) mit “The sovereign maker of all in a subtle way: such is *kula*, O Varavarṇini” (p. 181) statt korrektem “Kula is that which does all things, is all-pervasive and subtle ...” wiedergegeben und bei *yenāghrātaṃ śrutāṃ dṛṣṭāṃ pītaṃ sprṣṭāṃ maheśvari | bhogamokṣapradāṃ tasya* (p. 383 [Qt.13d.3]) mit der Übersetzung “Since, O Maheśvari, [alcohol’s] gift of enjoyment and liberation is smelt, heard, seen, drunk and touched ...” sowohl die Syntax als auch die eigentliche Intention der Aussage (“wer [dieses *vāmāmṛtam*] gerochen ... hat, dem schenkt [es] Genuss und Erlösung”) verfälscht. Auch die Wiedergabe des Terminus *tirodhāna-* (“Verbergen, Verschwinden” [PW III/333]) als “darkening” (p. 42) ist von der Bedeutungsnuance her nicht ideal gewählt.

Gelegentlich lehnt sich die gewählte Terminologie deutlich dem christlichen Sprachgebrauch an, was sich aus der Tatsache erklärt, dass D. Priester der katholischen Erzdiözese von Melbourne ist: so wird z.B. *bhadrakāla-* als “time of blessing”, wofür mir “auspicious time” treffender erscheinen würde, oder *anugraha-* als “grace” übersetzt.

Dennoch stellt die vorliegende Arbeit alles in allem einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung jener Tradition dar, die in Fachkreisen unter dem Begriff “nicht-dualistischer Śivaismus von Kaschmir” subsumiert wird; bietet sie doch die bislang ausführlichste Darstellung des Kula-Rituals (s. auch A. Sanderson, Śaivism and the Tantric Traditions. In: *The World’s Religions*, ed. S.J. Sutherland et al. London 1988, p. [660-704] 679-682 und id., Meaning in Tantric Ritual. In: *Essais sur le rituel III*, ed. A. Blondeau – K. Schipper. Louvain – Paris 1995, p. [15-95] 78-90), welches wohl auf Grund der darin zur Anwendung kommenden Sexualriten zu den in der westlichen Welt am häufigsten fehlinterpretierten Elementen der tantrischen Tradition insgesamt zählt, und macht diese auf Grund der Übertragung ins Englische einem weiteren Leserkreis zugänglich.

Elisabeth Hofstätter

BERNHARD KÖLVER

Das Weltbild der Hindus. Herausgegeben von Adalbert J. Gail. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2003. 375p. € 44.- (ISBN 3-496-02738-X).

Wo anfangen bei einer Religion (dem Hinduismus), die sich “nicht als eine Religion versteht, die sich durch einen Kontrast zu andern definiert, sondern als Weltmodell, das *alles* erklärt, erklären können muß” (p. 273)? Kölvers Bild vom Weltbild der Hindus ist in drei Teile gegliedert: I. “Der Rahmen“ (p. 35-

179), II. "Anwendungen I: Leben" (p. 181-243) und III. "Anwendungen II: Die Welt verändern" (p. 245-368).

Die Antwort auf die im ersten Kapitel (p. 37-42) gestellte Frage: "Was [*sic*] ist ein Hindu?" wird mit dem Hinweis auf "Tradition, Recht, Sitte, Brauch, die Quellen, die Alten, Erfahrenen einer Gemeinschaft" (p. 42) ins Konkrete verlegt. Trotz der vielen farbenfrohen, detailreichen, instruktiven Beispiele und konkreten Beobachtungen und Illustrationen, die das Buch kennzeichnen, ist seine Perspektive und Rhetorik geprägt durch Begriffe wie Schema, Struktur, Modell, Leitbild, Ordnung, Grundannahmen, Denkfiguren usw. – und eben die Einheit, immer wieder und leitmotivisch die Suche nach der Einheit hinter der Vielheit und konsequent also die Konzentration auf das Nebeneinander der vielen Traditionen als Angebot "des" Hinduismus an die Probleme der Modernisierung am Schluss des Buches. Wenn es ins System passt, wird auch der Buddhismus als Fundus für Beispiele herangezogen. Der Grund dafür liegt nicht primär in der Systematik, sondern in der Tatsache, dass der geographische Mittelpunkt von Kölvers Feldforschungen in Nepal lag, wo Hinduismus und Buddhismus eine einmalige Symbiose eingegangen sind.

Kap. 2 ("Die Ordnung der Dinge" [p. 43-57]) ist dem Zentralbegriff *dharma* gewidmet, der als ein "doppelte[r] Standard" (p. 52) dargestellt wird, insofern die konkrete Vielfalt und die Anpassungen an Zeit und Umstände neben dem Anspruch des Dauernden und Wahren darin umfasst sind. Beschreibung seitens eines Aussenstehenden und Selbstverständnis zielen auf ein System: "In all dem gibt und versteht sich der Hinduismus als ein System, das auf rationaler Begründung beruht: er arbeitet nicht mit Gesetzen, die ihre Autorität aus einer wie immer gearteten Gottheit ableiten, sondern mit Beobachtung, Analyse, Deduktion – die freilich sehr früh einsetzen, auf ungenügender Materialbasis, und uns Heutigen deshalb oft willkürlich, bestenfalls hypothetisch erscheinen." (p. 55).

Die Suche nach der Einheit bedingt auch ein einigermaßen eindimensionales, lineares Bild von der Entwicklung des indischen Denkens. Die in Kap. 3 ("Die Suche nach dem Absoluten" [p. 58-82]) dargestellte Entwicklung folgt einer Logik, in der Geschichte (historisches Subjekt) und wohlwollender Leser in ein eher unverbindliches "man" subsumiert werden. Dazwischen dann wieder eine Passage, wo der engagierte Philologe und Denker für die Richtigkeit eigener Einsichten und Forschungsarbeit eintritt und die Darstellung durch "meines Erachtens" und "in meinen Augen" akzentuiert wird (zu "Wahrheit und Realität", p. 71ff.). Dass Kölver sich abschließend entschuldigt, "eine ganze vielfach verästelte Literatur ... auf wenige Grundlinien" zusammengestrichen zu haben (p. 81), unterstreicht nur, dass genau das das Anliegen war, aus dem der Leser sein eigenes ("sehr viel differenzierteres" [ibid.]) Bild konstruieren kann.

Kap. 4 ("Götter" [p. 83-115]) mit einem Abschnitt über Göttergestalten, alphabetisch geordnet und mit knappen Angaben zu Darstellung, Umfeld und Mythen, kommt einem Handbuch am nächsten. Kap. 5 über "Reinheit, Befleckung, Entsühnung" (p. 116-136) ist besonders reich an Einzelheiten, aus denen sich die Umriss eines Gesamtbildes ergeben sollen (vgl. p. 126).

In Kap. 6 ("Der unerledigte Rest: *Karman* und Wiedergeburt" [p. 137-148]) wird anhand der Upanišaden (ausgewählte Texte) nachgezeichnet, "wie das

Bild entsteht“, d.h. wie die Lehre von der Wiedergeburt sich als Antwort auf die Frage nach dem Schicksal nach dem Tod entwickelt (für das zuvor einige Elemente assoziativ zusammengestellt wurden): „es geht wieder um Wahrheit und Ordnung und das, was sie erhält“ (p. 143).

Dass das Kastensystem aus der Karman-Theorie abgeleitet sei, wird so eindeutig nicht behauptet; und dass das Kastenwesen ein Aspekt der Karman-Lehre sei, ist eher eine Frage der Theorie, weniger der sozialen Praxis und des sie tragenden individuellen Bewusstseins. Dennoch wird der Leser stark in die Richtung einer solchen Interpretation gedrängt, indem das siebente Kapitel über „Die Kaste“ (p. 149-179) auf jenes über Karman und Wiedergeburt folgt. Der Zusammenhang zwischen Reinheit und Unreinheit (Kap. 5) und Kaste dominiert; der Zusammenhang zwischen Reinheit und Karman wird durch die die Reinheit wiederherstellende Entsühnung konstruiert.

Teil 2 und 3 gelten der Umsetzung des konkreten Rahmens in konkrete Realität, wobei Teil 2 der Erlösungslehre und den Erlösungswegen (Yoga, Tantra, Bhakti) gewidmet ist, Teil 3 einer Vielzahl von „Anwendungen“, die die Welt verändern. Es sind *de facto* alles Veränderungen am System oder auf Kosten des Systems (vgl. die in den Kapitelüberschriften vorkommenden Stichworte „Abweichungen, verformte Fakten, Neuerungen“).

Im dritten Teil geht es um jene Bereiche und Beispiele, die sich der Systematisierung widersetzen, sich über sie hinwegsetzen, ihr widersprechen oder sie verändern; Unschärfe, Willkür, Neuerungen sind einige der Stichworte. Wir sind in diesem Teil der beobachteten Realität sehr viel näher, und also stammen die Beispiele fast ausschließlich aus Nepal. Das Modell der acht Richtungen bildet eine Art Leitfaden, an den verschiedene Variationen und Varianten geknüpft werden.

Eine Bibliographie findet sich nicht, aber ein Autorenindex verweist auf die in den Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln genannten Werke. Nicht im Index sind Stichworte wie Ahnenkult (oder *śrāddha*), Astrologie, Tod, Totenkult, Verbrennung; es fehlen die Feste (auch unter ihren besonderen Namen wie Divali, Holi usw.) und der Kalender. Das wird doch nicht Folge jener Haltung sein (im Falle des Index wäre es die des Herausgebers, nicht des Autors), welche „Stücke aus einem Kuriositätenkabinett“ (p. 187) aussparen möchte und also „Wallfahrtsorte, Gelübde, »Zurüstungen« (*samskāras*)“ (ibid.) bewusst übergeht? Solche Selektivität ist schwer einzuordnen; sie passt nicht zur Suche nach der einheitlichen Grundstruktur und sie impliziert eine Wertung für die nicht übergangenen Beispiele und Illustrationen.

Denn „die“ Hindus und „der“ Hinduismus werden trotz der bunten konkreten und oft provokativen Details und Beispiele zu einer Abstraktion mit quasi metaphysischer Substanzhaftigkeit und zu einer konzeptuellen Größe, der man sich jenseits aller Details verpflichtet fühlen kann. Es entsteht ein Bezugsrahmen mit normativer Gültigkeit (oder wenigstens mit Anspruch darauf). Damit werden Werturteile erlaubt und oft geradezu gefordert. Man vergleiche einerseits p. 316: „Ich brauche nicht zu sagen, daß mir wie überall so auch hier nicht viel an Wertungen liegt: im Zusammenhang der Orientierungen interessieren sie nicht.“, und andererseits dann abschließend zu dem mit diesem Satz einge-

leiteten Beispiel der Bhagavadgītā-Interpretation des Maharishi Mahesh Yogi: “Trotzdem: in dieser Art von Rückgriff wird das Heil wohl nur für Proselyten liegen können; Sinn und Zweck kann man kaum erkennen.” (p. 318).

Aufmachung und Umfang lassen das Buch wie ein Handbuch erscheinen; ein Nachschlagewerk ist es allerdings nicht. Nur wer das ganze Buch von vorne nach hinten und im Zusammenhang liest, wird seinen Gesamtentwurf schätzen lernen und die Details und Beispiele eben nicht als Stücke aus einem Kuriositätenkabinett wahrnehmen, sondern als Belege für den Gesamtentwurf – den Bernhard Kölvers und den der Hindus, deren Weltbild er analysiert. Es ist ein sehr persönliches Buch, das den Forscherblick und das Forscherleben, dessen Resumé und Vermächtnis es ist, gleichsam ins Exemplarische erhebt. Sollte es das erste Buch sein, das jemand über den Hinduismus liest, dann sollte es vielleicht nicht das einzige Buch bleiben. Aber auf jeder Leseliste verdient es einen Platz ganz weit oben.

Peter Schreiner

DAVID SMITH

Hinduism and Modernity. [Religion in the Modern World, ed. Paul Heelas – Linda Woodhead]. Malden, MA – Oxford (– Victoria – Berlin): Blackwell Publishing, 2003. xii + 250p. £ 50.- / 15.99 (ISBN 0-631-20861-5 [hardback] / 0-631-20862-3 [paperback]).

Das Programm des Buches wird im Vorwort folgendermaßen skizziert: “Hinduism and modernity are opposite poles that are in some ways parallel entities. Imaginary in so far as they are held to be single entities, their changing shapes are not always dissimilar. Both Hinduism and modernity, to some extent and in differing ways, are subject to sustained critiques by feminism and postcolonialism. This book seeks to map the intellectual scene within which Hinduism may be situated. Like the reader inescapably within the confines of my own time, I look at Hinduism through the eyes of modernity, but attempt also to look back at modernity through the eyes of Hinduism.” (p. x). Wer dadurch neugierig gemacht wird und weiterliest, erwartet keine zusammenfassende Darstellung des modernen Hinduismus (wie der Titel vielleicht erwarten ließe und wie Smith mit der Entschuldigung für das, was fehlt, z.B. die indische Philosophie, dann doch als seine Absicht erkennen lässt), aber eben doch eine Orientierung (vgl. “map” und “situated” in obigem Zitat), welche abstrakt, reflektierend, kritisch (“critiques”, “intellectual”) eine persönliche, aber zeitgemässe (“I”, “my own time”), komparative (“parallel entities”, “dissimilar”), möglicherweise neue Perspektive (“look at/back”, “through the eyes of”) des Hinduismus eröffnet. Charakteristisch für das Buch ist jedoch weniger der Inhalt als die Perspektive und der Stil der Präsentation der Inhalte.

Der erste Teil (drei Kapitel [p. 1-46/204-208]) führt den Begriff Modernität (“modernity”) ein, problematisiert die Einführung von Modernität in Indien (anhand des Bildes vom “Juggernaut”, i.e. *jagannātha*) und stellt die traditionelle Literatur des Hinduismus (die sanskritische Tradition!) vor. Der zweite

Teil (p. 47-101/208-212) thematisiert das Hinduismusbild des Islam, Europas und der zeitgenössischen Revision von Orientalismus und Postkolonialismus. Der dritte Teil (p. 103-164/213-217) untersucht grundlegende Züge des klassischen Hinduismus in ihrem Kontrast zur Modernität, konkret das Bild der Frau, die Göttinnen, den Gottesbegriff und das Bild vom Selbst ("image/view of the Self"), während der vierte den "Hinduism Today" (p. 165-203/217-219) behandelt.

Der für dieses Programm so zentrale Begriff der Modernität erscheint (im ersten Kapitel) als ein Etikett, das inhaltlich durch einen Rückblick auf Gründergestalten und Repräsentanten zwar gefüllt wird, gleichzeitig jedoch in seiner begrifflichen Schärfe und Anwendbarkeit sehr eingeschränkt bleibt durch die Unterscheidung von primärer (Kant, Hegel, Marx, Weber), sekundärer (Nietzsche, Freud) und sogar tertiärer Modernität (Foucault, Feminismus, Postkolonialismus). Diesen Graden von Modernität wird zu guter letzt (p. 182, über Hindu-Nationalismus und Fundamentalismus) noch das negativ besetzte Gegenstück "malignant modernity" ("böartige Modernität") zur Seite gestellt. In seiner Anwendung auf Indien wird der Begriff metaphorisiert durch das Bild vom "Juggernaut", dem unaufhaltsamen und todbringenden Tempelwagen. Der kurze Abschnitt über die ursprüngliche Rolle von Tempelwagen und *jagannātha* (p. 21f.) ist zu mager und seicht, um ein Gegengewicht zu der überraschenden Einmütigkeit und dem verbreiteten Gebrauch des Ausdrucks als Symbol für zerstörerische Mobilität zu bilden. Entsprechend "erklärt" Kap. 3 den alten und modernen Hinduismus auf 14 Seiten (p. 33-46), im Detail nicht inkorrekt, aber provokativ anregend vermutlich nur für Leser, die schon viel mehr über den Hinduismus gelesen haben und für ihr Verständnis der Problematik "Hinduismus und Modernität" nicht ausschließlich auf diese Skizze angewiesen sind. Ihre Perspektive ist charakterisiert durch die Betonung der Textualität mit nur noch knapperen Abschnitten über "andere Stimmen" (*sants*, Frauen, Dalits [p. 44-46]) als Gegengewicht.

Die hohe Reflektionsstufe und die begriffliche Abstraktion, die man nach der Lektüre der Einleitung vielleicht erwartet oder erhofft hatte, wird somit in den folgenden Kapiteln abgelöst durch (oder aufgelöst in) eine Darstellungsweise, die assoziativ statt argumentativ ist, die impressionistisch die Konturen zerfließen lässt und sich episodisch-anekdotisch, bildlich-bildhaft gibt. Es gibt wenig Quellenangaben außerhalb der Sekundärliteratur und eine markante Vorliebe für eine psychoanalytische Interpretation von Religion, Mythologie und Ikonographie.

Für letzteres ein Zitat aus den zwei Druckseiten (p. 142-144) über "Gods as sons: Krishna, Ganesha und Skanda": "Furthermore, Ganesha, the devoted son, in his essential iconography – his extreme pot belly – is an embodiment of oral satisfaction and maternal overindulgence. According to Kakar ... [es folgen fünf Zeilen Zitat] The very fact that he has an elephant's trunk is due to the displacement of his penis from its natural position to his mouth" (p. 143), wofür als Beleg der Hinweis auf eine nicht wiedergegebene und auch bibliographisch nicht erfasste Stelle aus "Obeyesekere 1978" (p. 215, n. 9) dient, auf die sich E. Fuller Collins in ihrem *Pierced by Murugan's Lance* (Dekalb 1997) beruft, woher die ganze Interpretation einschließlich des Kakar-Zitats übernommen ist!

Kaum eines der derart aneinandergereihten Details ist schlicht falsch; Leser mit Indierfahrung und Belesenheit können vieles bestätigen oder wiedererkennen. Aber das Mosaik aus den zusammengesetzten Steinchen (in oft grellen Farben) wirkt mehr dekorativ als deskriptiv, illustriert statt zu informieren. Dieser Stil wird so konsequent durch die verschiedenen Kapitel und Themenzusammenhänge durchgehalten, dass er gewiss bewusst und absichtlich gewählt wurde. Als Stil der Beschäftigung mit Hinduismus im akademischen Umfeld erscheint er mir wenig nachahmenswert und nur bedingt erkenntnisfördernd.

Peter Schreiner

KARL H. POTTER (ED.)

Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. 762p. (ISBN 81-208-1968-3).

This volume at first sight is exasperating. Again this long list of works (this time 194), most of which are of little or no philosophical interest, and – as in the previous volumes – most of them stand for blank entries, that is, are not summarized because the editor has found no one willing to do so. And again this bizarre dating: (1) Sarvadharmapravṛttinirdeśasūtra 351; (2) Mahāprajñāpāramitopadeśasūtra (Nāgārjuna) 354; (3) Tathāgatagunañānacintya viṣayāvātārasūtra 355; and so it goes, 194 works dated from 351 to 598. We understand the *Encyclopedia* arranges the works it discusses, as well as those it does not, in a chronological order, but this is absurd. By the same logic, and since there are more works than years in this volume, one could start dating by month and season.

However, a second look reveals much that is good and valuable in this volume. It contains quite a few excellent summaries, and those that are of little or no use can simply be ignored. The time-span which is the focus of the present volume is one of the most interesting in Buddhist philosophy, and philosophers belonging to its four branches – Abhidharma, Madhyamaka, Yogācāra and Pramāṇa – were highly creative in this period. The most important philosopher dealt with here is, no doubt, Dignāga (ca. 480-540), the founder of the Buddhist epistemological tradition, and the way his various works are treated is symptomatic for how uneven the various entries are in the book as a whole. The section on the Ālambanaparīkṣā (p. 314-318) simply reprints the translation by Fernando Tola and Carmen Dragonetti (*JIP* 10 [1982] 123-129), and indeed the list of participants, from Satischandra Vidyabhusana to Edward Conze and Nalinaksha Dutt – to mention only some of those who have already passed away – testifies to the fact that many of the contributions are just reprints. The summary of the Hetucakraḍamaru is based on P.'s *Presuppositions of India's Philosophies* (Englewood Cliffs 1962 [repr. Delhi 21999], p. 68ff.). This was a fascinating and important book, but its treatment of Dignāga's logic has become completely obsolete. As it happens, the summary succeeds in stating exactly the opposite of what Dignāga intended: "(1) *h* [= *hetu*] completely includes *sp* [= *sapakṣa*], completely excludes *vp* [= *vipakṣa*]. Valid." (p. 319). And

it continues in this manner for all other alternatives. If one chooses to describe the relationship between *hetu*, *sapakṣa* and *vipakṣa* in terms of inclusion (rather than occurrence in), one should say, of course that a valid reason is included in the *sp* and excluded from the *vp*. The summary of the Nyāyamukha is useless. It runs for only two pages (Tucci's English translation runs for seventy-two pages, albeit short ones), and it is impossible to fathom from it why this work is crucial for the understanding of the development of Dignāga's thought. However, all these shortcomings are redeemed by the summary of the Pramāṇasamuccaya (p. 328-362), Dignāga's *magnum opus*, for P. was able to obtain the collaboration of Richard Hayes and Shoryu Katsura, who are among the best scholars in the field. Especially important are Katsura's summaries of the chapters on *parārthānumāna*, *dṛṣṭānta* and *jāti*, on which no studies are available in European languages, except for a recent path-breaking paper by Katsura in *The Role of the Example (dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, ed. S. Katsura – E. Steinkellner. Vienna 2004, p. 135-174.

The same unevenness in size and quality can be discerned in the summaries of other branches of Buddhist philosophy. In the area of Abhidharma, for instance, one may mention the "summary" of the Lokaprajñāptyabhidharmasūtra (p. 312) which consists of two sentences quoted from Nanjio's *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka* (Oxford 1883), and is quite useless, while other summaries are excellent, e.g., that of the Abhidharmāvatāra (p. 217-254) by Lance Cousins or that of the Abhidharmadīpa (p. 532-558) by Jaini, which is exemplary in its lucidity and accuracy. Those interested in Madhyamaka will be disappointed by the entry on the Mahāprajñāpāramitopadeśasūtra, in which some 2,500 pages of Lamotte's translation are summarized in ten pages (p. 73-82), but will certainly appreciate the summary of the Madhyamakahrdaya with some extracts from the Tarkajvalā (p. 397-422) jointly written by P., Gokhale, Lindtner, Hirabayashi, Iida and Qvarnström.

In a word, the present volume contains much valuable material; its worth is not diminished by the less valuable summaries or blank entries. Therefore, Karl H. Potter is to be warmly congratulated for the successful completion of yet another volume of the *Encyclopedia* and for persevering in his arduous task for almost thirty years.

Eli Franco

RAJA RAM DRAVID

The Problem of Universals in Indian Philosophy. Second revised edition, ed. Kanshi Ram. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. xxi + 393p. Rs. 595.- (ISBN 81-208-0832-0).

Die Erstausgabe von Dravids Abhandlung über die Universalien, wie sie in der indischen Philosophie behandelt werden, erschien 1972 bei Motilal Banarsidass. Diese ist recht bekannt geworden und wird in einschlägigen Arbeiten immer wieder zitiert.

In Kapitel 1-7 gibt D. einen Überblick über die verschiedenen Anschauungen des Nyāya-Vaiśeṣika, der Mīmāṃsā, der Buddhisten, der Jaina und des Advai-

ta. Kapitel 8 bis 11 sind der Wortbedeutung gewidmet, wobei D. die Grammatiker und die *apoha*-Theorie der Buddhisten samt deren Kritik von Seiten des Nyāya behandelt. Kapitel 12 bis 14 (immerhin ca. ein Fünftel des Textes) gibt einen Überblick über die Behandlung der Universalien in der abendländischen Philosophie vom Mittelalter bis Russell und Moore.

Obwohl das Werk inzwischen über 30 Jahre alt ist und im Großen und Ganzen doxographisch bleibt, ist es doch immer noch eine lohnende Lektüre. Bedauerlicherweise ist das Buch neu gesetzt worden, wodurch nunmehr die Seitenzahlen von der Erstausgabe abweichen, was das Nachschlagen auf Grund von früheren Referenzen natürlich erschwert. Inwiefern die Ausgabe "revised" ist, bleibt unklar: der Text scheint identisch mit dem der Erstausgabe.

Besprechungen erschienen kürzlich auch von G. Flood, *IJ* 45 (2002) 269-271, und H.R. Nicholson, *JAOS* 123 (2003) 417-420.

Michael T. Much

DAUD ALI

Courtly Culture and Political Life in Early Medieval India. [*Cambridge Studies in Indian History and Society* 10]. Cambridge University Press, 2004. xx + 296p. £ 50.- / \$ 75.- (ISBN 0-521-81627-0).

This book aims to reconstruct Indian courtly life on the basis of the literary sources produced at court. The sources consist of inscriptions, Śāstras (Arthaśāstra, Kāmasūtra and Nāṭyaśāstra), didactic works (Pañcatantra and gnomic verses on *nīti*) and Kāvya texts (*sargabandhas* and plays), to mention only the most important ones. Most textual sources hail from the period between approximately 350 and 750 AD, but it is assumed that the picture emerging from them is also relevant for the period from 750 AD up to the thirteenth century. One of the author's concerns is to explain the emphasis in the sources, in particular the Kāvya texts, on beauty, refinement and (erotic) love in the context of the court. According to Ali (A.) the courtier and lover find themselves in similar positions, for instance, each having to read the smallest signs to find out what the king or wife thinks of them. By providing samples of situations which a man might encounter at court, a Kāvya text prepares him for the life there. Furthermore, love and marriage are important political instruments. The same applies to, for instance, the style of Kāvya, which would make the reader acquainted with the phenomenon of indirect speech, which is an indispensable tool in the *sabhā* or during diplomatic missions. The function of the Kāvya texts, according to A., is therefore ultimately to be didactic.

Apart from the conclusion that Kāvya would have a didactic function, to which I will come back below, I have serious problems with the way in which this and the other conclusions of the book have been reached. Time and again the author shows that he does not really know Sanskrit first-hand or is unfamiliar with ongoing discussions in that field. Thus, a reference to the verb *prāvṛ-* "to cover, to put on" in *Buddhacarita* IV 38, which A. takes to mean "to arm oneself" (said of a woman who tries to seduce the Buddha), serves as an introduction

to a discussion of the metaphor of love as a battle (p. 236). A quick look at the passage concerned, however, shows that this interpretation of the word is not correct. The word is found in the phrase *prāvṛtyānucakārāsya ceṣṭitam*, which means: “she imitated him by taking on (his) behaviour”. Another example is the mistranslation on p. 164 of *śuci* (wrongly cited as “*sūci*” by A.) “incorruptible” in Arthaśāstra 1.9.1 with “brilliance”, leading to a discussion of the king’s luminous energy and furious splendour. In this connection, I should also mention the numerous errors in the spelling of Sanskrit words, some of which, like “*dātara*” instead of *dātṛ* on p. 248, indeed betray a lack of knowledge of Sanskrit. Furthermore, on p. 73 A. does not seem to be aware of the distinction between the science of politics of the Arthaśāstra and the *nīti* of the Pañcatantra (see R. Geib, *Zur Frage nach der Urfassung des Pañcatantra*. Wiesbaden 1969, p. 21ff.). Finally, A.’s various interpretations (see p. 178 and 213) of the many lists occurring in the Arthaśāstra and Kāmasūtra (and Nāṭyaśāstra) only show that he is unfamiliar with the process of *śāstra*-ification; on those lists, see, most recently, H. Tieken, *Old Tamil Caṅkam Poetry: Kāvya in South India*. Groningen 2001, p. 73ff.

To return to the author’s main conclusions concerning the emphasis on love in courtly sources and the supposed didactic function of the latter at the court, as far as I see it, A.’s conclusions seem to account only for the external matter. To illustrate this, I may refer to Sanskrit drama, which deals frequently with royal love intrigues. What appears to be most striking is the passive role of the king in the love affair. In the end his desires are fulfilled, one would say, almost despite himself. Or to put it differently, as far as the king is concerned desire and fulfilment are one and the same thing (cp. Nāṭyaśāstra 19.9: *autsukyamātra-bandhas tu yad bijasya nibadhyate | mahataḥ phalajogasya sa phalārambha iṣyate* //). It is difficult to see how a king or a courtier could profit in his daily life from the presentation of such a situation in literature, if at all. On closer consideration, rather than a situation based on real life we might be dealing with a reflection of ideas such as found in the later Pūrvamīmāṃsā concerning the fundamental unity of ritual action (*karman*) and aim (*artha*). Whatever else they may be, the king’s sexual desires are also an important instrument for contracting political alliances. In the plays, his sexual desires are indirectly equated with sacrificial acts, which have to be carried out to the end and repeated endlessly (as did Udayana). Overall, I do not think we are dealing with didactics here but rather with the result of a learned attempt to give desires, and not necessarily just sexual desires which are only the most obvious example, a proper place amidst the royal functions. Interestingly, in this way we are back to the image of the “oriental despot” referred to by A. on the very first page of his introduction.

In itself the idea of the book is interesting as it tries to show that there is more to Kāvya literature than figures of style. At the same time, as a Sanskritist with a special interest in Kāvya I find the book a great disappointment for reasons specified above. Furthermore, in the case of an expensive book like this, published by Cambridge University Press, one would not have expected such sloppy editing.

Herman Tieken

HANS T. BAKKER

The Vākātakas. An Essay in Hindu Iconology. [Gonda Indological Studies V]. Groningen: Egbert Forsten, 1997. xiv + 211p., 1+XLVII pl. + 3 maps. € 76.- (ISBN 90-6980-100-0).

Drawing together and modelling the results of many years of research on the site and the history of Ramtek (Rāmagiri) hill, Hans Bakker (B.) presents an impressive study of the history, the religious context and the artistic achievements of the (Eastern) Vākāṭaka rulers. With his work a more comprehensive account of this dynasty, whose Western branch has thus far received greater attention as patrons of the Ajanta caves, is in view. The need for such an account is made clear throughout the book, as for example when B. argues that the development of the Ajanta caves should be seen in relation to Eastern Vākāṭaka (Hindu) art (p. 3 & 42ff.).

What B. presents, however, is not a monograph that covers all the ramifications of Vākāṭaka history and its cultural context or of the history of research, but rather an "essay" that aims to delineate a cultural setting and offer fresh views and new data. In service of this goal, he employs "iconology" as a method for investigating the social and cultural context of artefacts by using textual evidence for the interpretation of the visual material that in turn might again contribute to the understanding of its historical or cultural context. Fully aware that the circularity implied in taking up the issue of "text/icon" and "context" cannot or even should not be avoided in order to make this procedure successful, B. demonstrates not only the well-known interrelation between icons and texts but also their dependence on the larger cultural context and the religious preferences of the clients. Consequently, B. deals with both: The first part of the study (p. 7-92) contains the "context", i.e., "A Short History of the Vākāṭaka Kingdom" (p. 9ff.), a survey of "The Hindu Religion in the Vākāṭaka Kingdom" (p. 58ff.), as well as a description of "The Vākāṭaka Sites" (p. 80ff.). The second part (p. 93-159) presents the artefacts in the form of "A Catalogue of Vākāṭaka Hindu Sculpture" and discusses their iconography and meaning. The two parts of the book are interdependent and thus each part is nourished by the data provided in the other. Sometimes, arguments and data are contained in a section that one would need in another, which demands some back and forth reading (e.g., the discussion of Maheśvara sites in the section on religion would have also been helpful in Part II). However, this problem of presentation appears to be in the nature of things, in this case of the iconological approach.

The first part starts with "A Short History" (p. 9) of the dynasty. The title is rather an understatement as B. in fact presents all the relevant data, discusses the opinions of other scholars and deals with the difficulties and *lacunae* of the material. Included in the "Appendices" (p. 161-171) is also a new edition of "The Kevala-Narasimha Temple Inscription" (p. 163-167 + photograph), a translation of which, at least of those passages that are referred to in the main text, as, e.g., on p. 17, would have been welcomed. It is an advantage of the study that B. pays attention to matrimonial policy, and it can only be hoped that thanks to his efforts further research in this field will be encouraged.

A remark might be made in this connection on B.'s interpretation of the fact that Queen Prabhāvatī Guptā married off her daughter to her half-brother. B. points out that this marriage between maternal uncle and niece might be regarded as against the law. His justified reservation about such a judgment might be supported not only by taking reference to the "rule of a dowager" (p. 17), but also by other Indian cases in which this type of marriage is regarded as legal and has been interpreted (e.g., by Th.R. Trautmann) as part of the complex of cross-cousin marriage. It has not become clear to me why B. interprets this alliance as an attempt to "consolidate matrilineal bonds" (ibid.) as this type of marriage confirms the rules of patrilineal descent. These imply that Prabhāvatī has through her marriage left her kinship group that in turn can now be treated as an affinal group, i.e., marriage as an exchange of women between the two groups is again possible. While in the case of matrilineal descent such a marriage is indeed not possible because brother and sister would be regarded as kin, it still might be argued that it could have stressed a matrilineal bond and/or, even more probable, could testify to a tendency to strengthen a matrimonial/political alliance by repeating it in the following generation (as is also the case in cross-cousin marriages).

The study proceeds (Ch. II) with a discussion of the Bhāgavata and Māheśvara faiths in Vākāṭaka times. B. states that "the archaeological remains of Rāmāgiri reflect the initial phase of th[e] fusion" of "two ... different sets of deities" on which "Vaiṣṇavism, as represented in the images found in Eastern Vidarbha, seems to have been focused" (p. 59). While the first set is seen in the Pañcavīra group (Sātvata religion), the second cannot be made out so easily. Vāsudeva Kṛṣṇa as representative of the Bhāgavata faith as well as the combined worship of Kṛṣṇa and Balarāma are mentioned as the possible second set, but Nārāyaṇa of the Nārāyaṇīya section of the epic and the *avatāras* of Viṣṇu are also referred to. All the relevant figures in this highly interesting process of blending and retaining different deities are mentioned by B.

B. has, in this connection, an interesting explanation for a passage in the Nārāyaṇīya section (Mahābhārata 12.332.13-18) that describes the ascent to Vāsudeva in which the soul passes through the other "Sātvata" gods such as Aniruddha. The ascent starts, according to the passage, when the soul has passed the sun, called "gate". B. interprets this as indicating that the place of Sāmba, the fifth Vṛṣṇī deity, has been taken by Āditya, the sun (p. 62). Although it is possible that the author of the passage is referring to the older concept of the sun as a gate to a heavenly world (e.g., Muṇḍaka Upaniṣad 1.2.11) and thus as indicating death (cf. MBh 12.332.14a where it is stated that all limbs are burned by this heavenly fire), B.'s interpretation is worth pursuing. It might allow us to get a better grasp on this "fifth" deity which was associated with the Vṛṣṇī *caturmūrti* group in a still not fully explained way (and also on the relationship between Sūrya, Sāmba and the depiction of Nārāyaṇa as a god with solar features in the Nārāyaṇīya).

With regard to the fusion of the different strands, B. suggests that the Sātvata religion was integrated into that of the Bhāgavatas by creating abstract Pañcarātra on the one hand and by making Kṛṣṇa and Balarāma *avatāras* of Viṣṇu on the other. It remains, however, open as to what is meant by "Vaiṣṇava"

and what exactly is referred to as “Bhāgavata religion”; e.g., would B. view the Bhagavadgītā and the Nārāyaṇīya as documents of the Bhāgavatas or is this term to be applied to the blending and juxtaposition of cults in the fourth and fifth centuries A.D.? The impression of juxtaposition and sometimes even of a fusion of cults as a characteristic feature of the epoch is also corroborated in B.’s more detailed analysis of Śaiva, i.e., Māheśvara, religion that is according to him also characterised by an intertwining of different strands, i.e., Pāśupata theology and the iconographic features of a Maheśvara cult popularized *inter alia* through the Mahābhārata. He convincingly delineates the theological as well as iconographical distinction between Sadāśiva (aniconic or semi-iconic representation) and Maheśvara (iconic, anthropomorphic) that became relevant for the Vākāṭakas. This is one of the many cases in which the full strength of B.’s iconological method and his usage of a large spectrum of texts (in particular Epics and Purāṇas) becomes apparent.

Plurality, the apparently non-exclusive religious preferences of the respective rulers, and matrimonial alliances that seem to have also allowed the retention of matrilineal identity emerge as characteristic features of this dynasty. That this is the case is also supported by B.’s discussion of the Vākāṭaka (Hindu) art in Part II. The detailed iconographical analysis of the respective works of art is time and again extended to iconological interpretations that apart from identifying a sculpture aim at defining its possible meaning within the Vākāṭaka cultural setting. B.’s suggestions in cases of difficult identifications are intriguing as well as substantial: note, for example, his interpretation of the remarkable multi-tiered images from Mandhal (pl. I-II & VII-VIII) as Maheśvara (p. 95ff.) and Sadāśiva (p. 101ff.) respectively. In support of this interpretation, these images might also be seen against the background of earlier developments of Viśvarūpa iconography, both Vaiṣṇava and Śaiva. The difficulties that one encounters in interpreting the coexistence and/or fusion of Vaiṣṇava or Kṛṣṇaite cults in the textual sources reappear on an iconographical level. The identification of a sculpture as representing either Vāsudeva and/or Viṣṇu appears to be open to discussion, as does the question of when the two can be equated. This holds true for the identification of an image from Mandhal (pl. XIX-XX) as Vāsudeva (in the discussion of the image the deity is also called Viṣṇu [p. 119]) in contrast to an image from Nagardhan called Viṣṇu (pl. XXVII and p. 128) that could also be regarded as Vāsudeva. B.’s discussions stimulate such considerations. It is also thanks to B. that a catalogue is now available that meets not only documentary, but also aesthetic standards.

With this study Rāmagiri and the other sites of the Eastern Vākāṭakas now have the prospect of being studied by a wider public. B.’s attempt to make sense of the archaeological remains and to ask for the cultural-historical context should inspire future research on this and other dynasties. It is to be hoped that this exemplary monograph will provoke further iconological studies or at least deeper consideration of the question of text/icons and context by drawing on larger academic or even theoretical discussions.

Angelika Malinar