

# Anzeigen

KARIN PREISENDANZ (ED.)

*Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass.* [Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 53 = Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 351]. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2007. xv + 732p. € 95.20 (ISBN 978-3-7001-3792-4).

This extraordinarily rich – and extensive – collection of essays, comprising forty-eight contributions totaling over seven hundred pages, is dedicated to the memory of Wilhelm Halbfass, the distinguished historian of Indian thought, especially Indian philosophy, who perhaps above all else endeavored to create the conditions for a meaningful, historically informed, and hermeneutically sensitive “dialogue” between Indian and Western philosophy. The extent to which he succeeded in doing so, actually giving rise to such a dialogue, is explicitly addressed in several of the essays, though perhaps most trenchantly in Eli Franco’s “Foreword” to the volume, and I shall have something to say about this issue at the end of this review. My chief aim here will be to give some idea of the range of the contributions, while commenting on a sampling of those that happen to touch on matters of particular interest to me – which by no means implies that I did not find the other essays always very interesting. A review that discussed or even mentioned all of the articles would have to be many times longer than this one.

The anthology is distinguished by its remarkable breadth, which reflects the range of Prof. Halbfass’s own interests and contributions to Indian studies. Almost half of the essays concern topics in classical Indian philosophy, including Sāṅkhya, Nyāya and Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Vedānta, Kāśmīrī Śaivism, Madhyamaka, Buddhist epistemology, and Buddhist ethics. Among these are historical and textual studies (of particular note: an analysis of the Sarvamatasamgraha by Marek Mejer [p. 259-273] and a study of the Bodhicaryāvatāra by Lambert Schmithausen [p. 551-570]), investigations of important terms and concepts (*tarka*, Gerdi Gerschheimer [p. 239-258]; *mokṣa* in Vaiśeṣika, Masanobu Nozawa [p. 385-399]; *pradhāna*, Johannes Bronkhorst [p. 373-381]; *jīvanmukti* in Dvaita Vedānta, Roque Mesquita [p. 433-454]; *yogipratyakṣa*, Jeson Woo [p. 347-353]; *dharma*, Jan Heesterman [p. 285-302]; *arthāpatti*, Kiyotaka Yoshimizu [p. 315-335]; *vāsanās* in the Jīvanmuktiviveka, Andrew O. Fort [p. 455-466]; *samāveśa* in Kāśmīrī Śaivism, Loriliai Biernacki [p. 491-504]; the phrase *svabhāvaṃ bhūtacintakāḥ*, Ramkrishna Bhattacharya [p. 275-281], etc.), and even critical editions and translations (of the first damaged leaves of the *codex unicus* of Vyomaśiva’s Padārthasaṅgrahaṭīkā by Elliot M. Stern [p. 401-413], of a passage of Utpaladeva’s Īśvarapratyabhijñāvivṛti by Raffaele Torella [p. 473-490], and of the section on the meaning of verbal suffixes in Gaṅgeśa’s Tattvacintāmaṇi by Toshihiro Wada [p. 415-429]). I was also pleased to see that the articles on Indian philosophy exhibit a variety of methodologies. Alongside rigorous historical and textual studies are freer interpretive and philosophical investigations (also of course historically and philologically informed), e.g., the contributions of Joseph S. O’Leary (on Madhyamaka and momentariness [p. 525-549]), Tom Tillemans (on Madhyamaka and fallacious arguments [p. 507-523]), and Stuart Elkman (on the relation of Brahman to the world in Advaita Vedānta [p. 467-470]). This faithfully reflects Halbfass’s own broad-mindedness about different approaches to Indian philosophy, which is one of the reasons why he influenced so many different kinds of scholars. The essays in the volume that do not pertain specifically to classical Indian philosophy include, as one would expect of a Halbfass

*Gedenkschrift*, comparisons of Indian and Western thought, studies in Indian intellectual history, reflections on the possibility of intercultural dialogue and “intercultural philosophy,” and investigations of the interaction and exchange between India and other civilizations. But there are also focused studies on aspects of Indian religion, grammar, Dharmasāstra, the Mahābhārata, paleography, Aśokan inscriptions, and so on. The editor must have found it a challenge just to group the articles under appropriate headings. As for the editing in general, it was obviously done with great care. There are hardly any typos, grammatical mistakes, or even stylistic infelicities, and the quality of the articles is consistently very high – for that, the editor must deserve some of the credit.

Now, in order to give a more detailed idea of the content of the volume, I turn to what were, for me, given my own particular interests, some of its highlights.

— Ludo Rocher, in “Did ‘the Law of the Shaster’ Give Indians Justice?” (p. 71-81), reviews with admirable conciseness and clarity the circumstances that led the British to systematize Hindu law on the basis of śāstric writings, the vicissitudes of the attempts to administer such a law and the mixed results achieved, and the controversy over whether it accurately reflected actual Hindu legal beliefs and practices or was in fact, in the words of James Henry Nelson, “a mere phantom of the brain, imagined by Sanskritists without law and lawyers without Sanskrit” (p. 79).

— Francis X. Clooney, S.J., in “Understanding in Order to be Understood, Refusing to Understand in Order to Convert” (p. 51-61), details the Janus-like attitude of Roberto de Nobili toward Indian culture as a missionary-scholar. Although committed to understanding traditional Brahmanical learning in order to be able to communicate Christian teachings in ways Indians could accept, he rejected certain aspects of Hindu religion as false and immoral, especially those he associated with “idolatry.” This ambivalence, Clooney argues with considerable insight, was essential to the enterprise of the classical missionary-scholar. He had no choice but to refuse to understand certain elements of the cultures he otherwise appreciated so sympathetically, in order to carry out his purpose to convert. What Clooney does not explain is how the modern missionary-scholar should regard the traditional mission of conversion today: If he still accepts it, in what other way is it to be carried out?

— Sheldon Pollock, in “The Languages of Science in Early-modern India” (p. 203-220), documents, with Halbfass-like erudition and mildly provocative post-colonial diction (“language ideology,” “the linguistic monopolization of Sanskrit,” etc.), the privileging of Sanskrit as the language of science in pre-modern India and the devaluing of vernaculars for that purpose, taking Brajhasha as his main example. Pollock identifies the usual suspects – alas! the Mīmāṃsakas – as the main culprits responsible for this tendency. I do not think he really appreciates the depth of the Mīmāṃsā rationale, which was also subscribed to by the Grammarians, and which is articulated very nicely by Cardona at the beginning of his essay (see below). In the end, however, Pollock (p. 217f.) is willing to acknowledge that the “Sanskrit domination” of scientific discourse may not have been entirely due to “obscurantism or blind traditionalism” but could actually have served a useful purpose in preventing the “provincialization” of science in India.

— Richard Fox Young’s splendid piece, “Receding from Antiquity (II): Somanāth Vyās and the Failure of the Second Sanskritization of Science in Malwa, ca. 1850” (p. 83-98), can be considered a companion to Pollock’s essay. It describes a situation in which modern Indian languages had finally taken over as the media for the popularization of science – in particular, astronomy, now strongly influenced by European theories, especially heliocentrism – with the result that a remarkable attempt to present modern science in Sanskrit, relating it to the Veda and Vedāṅgas, was unable to take hold. For one thing,

Sanskrit is not very suited to representing the mathematics in which modern science is couched! The late David Pingree's article, "Mesopotamian and Greek Astronomy in India" (p. 41-50), which shows how extensively Indian astronomers borrowed from other systems, also belongs here.

— Two comparative studies, also unfortunately by recently deceased authors, stand out. Peter Gaeffke, in "India and the European Pessimistic Tradition" (p. 99-107), testifies to the powerful influence of "the *samsāra* concept" (p. 101), understood by him as the propulsion of the soul through the cycle of rebirth by the forces of karma and desire, on nineteenth- and twentieth-century European artists and thinkers such as Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Freud, and Thomas Mann. The pronounced pessimism evident in their works, he believes, can be traced back to this notion. John Clayton, in "Rāmānuja, Hume, and 'Comparative Philosophy': Remarks on the *Śrībhāṣya* and the *Dialogues Concerning Natural Religion*" (p. 167-192), examines with both Indological skill and philosophical sophistication the Argument from Design for the existence of God as it is skeptically treated by these two thinkers, while at the same time reflecting on how philosophers in their cross-cultural investigations can "move beyond a level of just 'knowing that' such and such views are held by diverse thinkers in different traditions to a level of 'knowing how' to engage their varied insights in the kind of intellectual enquiry which ... has been called *philosophizing*" (p. 167). In the end, however, I do not think Clayton's discussion advances our understanding of the Argument from Design itself, say, by offering a new, more defensible formulation of it. It does, however, shed valuable light on Hume's and Rāmānuja's historical situations, in particular, that "Rāmānuja is free to embrace skepticism [about the use of reason in establishing the existence of a Supreme Being] so enthusiastically, because he could fall back on *śabda* as a source of invariably reliable knowledge – a move not available to Hume" (p. 183).

— Of the many excellent studies of topics in classical Indian philosophy I shall comment only on Kiyotaka Yoshimizu's "Kumārila's Propositional Derivation (*Arthāpatti*) without Pervasion (*Vyāpti*)" (p. 315-335). Yoshimizu advances the thesis that Kumārila's understanding of *arthāpatti*, which Western philosophers would most likely identify as "inference to the best explanation" or "abductive inference" (Yoshimizu does not mention this), presupposes an awareness of sentential or propositional logic, as opposed to classical Indian term-logic, which relies on the "pervasion" (*vyāpti*) relation between ground (*hetu*) and consequent (*sādhya*). Yoshimizu attempts to prove his thesis by presenting derivations in propositional logic that represent instances of *arthāpatti* more adequately than formalizations in term-logic could. One might ask, however, whether *arthāpatti* is best represented as a kind of deductive reasoning at all. Modern logicians understand "inference to the best explanation" as a type of non-deductive reasoning, and Kumārila's insistence that it is not *anumāna* can be seen simply as pointing in that direction. A formalization of a particular type of reasoning, moreover, is a mere theory of that type of reasoning, for which there are always alternative theories. Just because one is able to represent a certain kind of reasoning formally, in this case by using propositional logic, does not mean that anyone who recognizes it as a distinct type of reasoning must have that particular formalization in mind.

— Two other studies at the end of the volume, "Manu and Gautama: A Study in Śāstric Intertextuality" (p. 681-692) by Patrick Olivelle and "On the Position of *Vyākaraṇa* and Pāṇini" (p. 693-710) by George Cardona, also touch on matters of Mīmāṃsā. Olivelle documents the close relationship between the Mānava Dharmasāstra and the Gautama Dharmasūtra on the basis of numerous brilliantly analyzed parallels, observing in general that both texts seem to be conceived as universal *śāstras* not confined to any particular Vedic school, along the lines of Pāṇini's grammar. Given that Gautama appears

to have been considered the first and foremost of the Dharmasūtras in later times, as evidenced for instance by Kumāṛila's frequent reference to it in his *Tantravārttika*, we can see why the author of the *Manusmṛti* – Olivelle has argued in his new critical edition that it is not a compiled text – chose it as his model in crafting his own *śāstra* “as a charter applicable to all and transcending the narrow boundaries of vedic *śākhās*” (p. 689). Cardona's essay, while chiefly concerned with the traditional view of grammar as a means of preserving and interpreting the Veda, includes an invaluable analysis of Vākyapadīya (Vṛtti) 1.148-153, where Bhartṛhari critically examines reasoning, contrasting “dry” reasoning (*śuṣkatarka*) used without regard to scriptural tradition to “*tarka* in conformity with the teaching of the Veda” (*vedasāstrāvirodhī tarkaḥ*). The latter he identifies with Mīmāṃsā, as the means for determining the distinct meanings of Vedic sentences for those lacking the insight to perceive them directly. What is particularly striking about Bhartṛhari's discussion is the claim that *tarka* in this sense, in effect, the system of Mīmāṃsā rules, though it resides in men, is ultimately grounded in the natural capacity of words themselves (VP 153ab: *śabdānām eva sā śaktis tarko yaḥ puruṣāśrayaḥ* |). This provides the Mīmāṃsaka and the Grammarian with a response to those (e.g., Dharmakīrti) who would charge that, even if the Veda is authorless, it is still dependent on potentially fallible human traditions for its interpretation, namely, its meaning can be reliably determined by the application of universal, objective principles of exegesis.

I would like to conclude by saying something about whether Halbfass succeeded in establishing a “dialogue” between India and Europe. This is the preoccupation of the first essay of the volume, Federico Squarini's “*India and Europe: At the Dawn of a New Hermeneutic Era*” (p. 3-21). Squarini recognizes that Halbfass set the stage for a meaningful dialogue; his investigations into the history of the encounter between India and Europe go a long way toward dispelling all hermeneutical naiveté. But we cannot say that Halbfass managed to start a dialogue in his own time, nor is it clear that he even intended to do so. Eli Franco, in his “Foreword” (p. ix-xiii), seconds this judgment, and adds that an encounter does not seem to have occurred since Halbfass published his *India and Europe* (1981/1988), either: “Except in the odd individual case, neither a ‘confrontational dialogue’ nor a ‘merging of horizons’ with respect to the Indian tradition seems to take place in the Western world. A new hermeneutically fruitful dialogue continues to be a desideratum, but may just be wishful thinking. The gap between the Indian and the Western philosophical traditions remains as large as it was twenty, thirty, and forty years ago, and the Indian tradition does not show any signs of a serious revival” (p. xi). Ram Adhar Mall's notion of “intercultural philosophy” (“Das Projekt ‘Interkulturelle Philosophie’: Wilhelm Halbfass – ein Glücksfall zwischen Indologie und Philosophie” [p. 23-38]), moreover, which attempts to present in culturally neutral terms a *philosophia perennis* that allegedly manifests itself in different traditions, seems to take us in a quite different direction, as Franco notes (p. xiii); and the very idea of a *philosophia perennis* is problematic for most philosophers.

Indeed, I do not think a meaningful dialogue between the Indian and Western philosophical traditions has occurred, in the sense of a deep exchange of ideas, a probing, questioning conversation that results in the instruction or persuasion of one or the other party involved, or indeed, of both parties – even taking into account recent investigations in Indian philosophy from an analytic point of view. But I also do not think that this implies the failure of the Halbfassian project, as Franco seems to believe. Not only are certain hermeneutical conditions necessary for the emergence of true dialogue, resulting in the actual cross-fertilization and mutual influence of traditions; certain epistemic conditions must also be met: Both traditions must be accessible and comprehensible to each other. This is what missionary-scholars like Roberto de Nobili saw so

clearly at the beginning of the East–West encounter. And as we all know, even specialists in Indian philosophy are still a long way from comprehending the different thinkers, movements, and theories of Indian philosophy in a way that even approximates our knowledge of Western philosophy; and our proficiency at, and interest in, communicating the riches of Indian philosophy to non-specialists also leaves much to be desired. (In the latter regard, some of the complaints raised by Ram Adhar Mall at the beginning of his essay are quite just.) Halbfass was therefore concerned not only to reflect on the hermeneutical situation of the researcher of Indian thought in a way that will never be surpassed – there is indeed little more to say about these matters that Halbfass has not already said – but also to contribute to the disclosure of the history and meaning of important Indian philosophical traditions and theories, with such writings as *On Being and What There Is* (1992) and *Studies in Kumārila and Śaṅkara* (1983). It will still be some time, though, and much more work needs to be done, before Indian philosophy becomes an available store of ideas and theories that (more than just a few) contemporary Western philosophers can make use of in their own philosophical work, and what is far more important, before it can be seen as advancing proposals that effectively challenge fundamentally European ways of thinking, requiring a serious and thoughtful response. Instead of saying that a “dialogue” has failed to occur – if indeed that is what Franco means – it seems more appropriate to say that it is still too early to expect one.

John Taber

JOHANNES BRONKHORST (ED.)

*Mīmāṃsā and Vedānta. Interaction and Continuity. [Papers of the 12th World Sanskrit Conference 10.3].* Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. xii + 260p. (ISBN 81-208-3174-8).

The relationship between Mīmāṃsā and Vedānta, also reflected in their designation as Pūrvamīmāṃsā and Uttaramīmāṃsā, is the subject of six papers edited by Johannes Bronkhorst (B.) that were originally presented in 2003 at the 12th World Sanskrit Conference in Helsinki. The volume contains reflections on some central topics of Mīmāṃsā and Vedānta (the latter mostly represented by Advaita thinkers), among which liberation is particularly prominent. The contributors focus on a few important representatives of the two schools who were active in the second half of the first millennium and the beginning of the second. In “Yājñavalkya-*brāhmaṇas* and the Early Mīmāṃsā” (p. 115-158), however, Walter Slaje also deals with an earlier stage of Mīmāṃsā thought. He observes that the ideal of the life-long sacrificer can also be found in the writings of Vedāntin authors, with whom the life-long renouncer is normally associated. The earlier *jīvanmukti* notions as they are presented by Maṇḍana Miśra, in the Bhāṣyas on the Yogasūtra and Nyāyasūtra, etc., were “closely related to the *gṛhastha* order of life” (p. 129). Slaje additionally examines Yājñavalkya’s *brāhmaṇas*, or “instructional formulation[s]” (p. 133), quoted in the Śābarabhāṣya from the Bṛhadāraṇyakopaniṣad. He concludes that the thesis of an originally unified Mīmāṃsā tradition may be maintained, especially because of the common interest of Mīmāṃsā and Vedānta in the knowledge of the self. B. contributes to the discussion on the idea of a unified Mīmāṃsā tradition with his article “Vedānta as Mīmāṃsā” (p. 1-91). Modern scholars who have supported this position, from Hermann Jacobi to Asko Parpola, ground their assertions, *inter alia*, on a number of passages in Vedānta works that have been interpreted as supporting the existence of an original single work and single school. B.’s meticulous analysis exposes the weakness of the adduced textual evidence. Referring to A.B. Keith’s 1920 belief that “syncretism of the systems would rather be due to the commentators”, he argues that the theory of a unitary tradition entails that “the earliest Mīmāṃsakas, far from being the pure Vedic

ritualistic thinkers that the texts present us with, were in their heart of hearts early Vedāntins” (p. 5). The first mention of the Vedānta school “may well occur in the *Madhyamakahydaya*, a text belonging to the 6th century” (p. 2), whereas an “early attestation of Pūrva- and Uttara-Mīmāṃsā occurs in Yāmuna’s *Ātmasiddhi*” (p. 64). The latter two appellations are discussed in connection with Parpola’s proposal to explain them in “codicological” terms, as referring to the former and latter part of a single work called Mīmāṃsāsūtra (see A. Parpola, On the Formation of the Mīmāṃsā and the Problems Concerning Jaimini. With particular reference to the teacher quotations and the Vedic schools. *WZKS* 25 [1981] 145-177 & 38 [1994] 293-308). B. states that at least for some Brahmasūtra commentators, the reason for the use of the attributes *pūrva* and *uttara* is that “Pūrva-Mīmāṃsā has to precede Uttara-Mīmāṃsā in the life of a man” (p. 66). With regard to Parpola’s additional argument for the original unity of the two schools, which consists in the fact that both quote the same teachers, B. suggests that the Brahmasūtra and its early commentaries incorporated Mīmāṃsā passages in order to “lend the respectability of serious Vedic interpretation to the speculations about Brahma which had continued without interruption since Upaniṣadic times” (p. 76). On the other hand, as Tilmann Vetter has observed, at a certain point in time Mīmāṃsakas developed the notion of liberation and, on the basis of certain Upaniṣadic passages, maintained that knowledge of the self had to be regarded as a prescript for liberation (see p. 57f.). In the picture convincingly presented by B. to this point, his suggestion that there were also Mīmāṃsakas who introduced knowledge of Brahma as a condition for liberation seems less plausible. As an example, B. indicates the thinkers addressed by Śāṅkara in the *Upadeśasāhasrī*, *Padyabandha* 1.8-11c. The mention of Brahma here, however, is due to the translation “knowledge [of Brahma]” (p. 58f.), in which the square brackets make clear that the specification is due to the interpretation of the translator, namely, Sengaku Mayeda. His interpretation may have its source in stanza 5c, where Śāṅkara explicitly speaks of *brahmavidyā*. However, Śāṅkara’s argumentation in stanzas 8-11b mainly addresses the issue of the role of *karman* in liberation, as his reply in verse 11d (*na karma pratikūlataḥ*) demonstrates. He refers to a Mīmāṃsaka group that maintains (1.8): “Obligatory duties should be performed (along with the practice of knowledge) as long as life lasts, because these duties co-operate with Knowledge in producing liberation” (translation by Swami Jagadananda, *Upadeśasāhasrī. A Thousand Teachings*. Madras 1973, p. 75). This must have been a relevant rival view against which Śāṅkara had to argue, because it is the subject of a number of passages in his works. As we read in A.J. Alston’s selection of these passages, some Mīmāṃsakas conceived knowledge as symbolic meditations, which were originally practised with a view to attaining the world of a specific deity and then extended to the attainment of liberation from transmigratory existence (see *Śāṅkara on Rival Views*. London 1989, p. 50-72: “Refutation of Liberation through Action and Knowledge Conjoined”; the title given by B. in his bibliography [p. 81] is “*Śāṅkara on Ritual Views*”, maybe due to a Freudian slip?!). Thus, Śāṅkara’s opponents in these passages may merely be identified with the followers of a type of *karmajñānasamuccaya* doctrine of liberation. The complexity of this doctrine is pointed out by John Taber in “Kumārila the Vedāntin?” (p. 159-184), where he asserts that “it remains questionable whether Kumārila really shifted closer to Vedānta” (p. 162), an idea asserted by R. Mesquita in his article “Die Idee der Erlösung bei Kumārilaḥṭṭa” (*WZKS* 38 [1994] 451-484). Taber argues that even though Kumārila’s statements concerning liberation are not homogeneously expressed in his different works, they do not contradict one another if the different sets of rules behind the composition of each work are taken into account. In the context of liberation, knowledge, which is knowledge of the transmigrating self, serves to secure detachment from the fruits of action when obligatory *karman* is performed; the fact that knowledge is an auxiliary does not mean that

one is “to see it as *subordinate*” (p. 170) with respect to action. In “Kumārila’s Reevaluation of the Sacrifice and the Veda from a Vedānta Perspective” (p. 201-253), Kiyotaka Yoshimizu carefully examines passages from Kumārila’s works, including pertinent ones in the often neglected *Tuṭṭikā*, for the sake of showing the different aspects of the role of sacrifice in Kumārila’s thought. The important notion of *paramātman* is scrupulously analysed *inter alia* in connection with its affinity to the Chandogyopaniṣad and its implications for a *karmajñānasamuccaya* doctrine. In accord with the thesis of a gradual strengthening of Kumārila’s inclination toward Vedānta with regard to liberation, Yoshimizu sets forth a new proposal regarding the chronological sequence of Kumārila’s works, a sequence which has already been challenged by Taber. With “Mīmāṃsā- and Vedānta-sentences in Padmapāda’s *Pañcapādikā* (Chapter 2)” (p. 185-200), J.M. Verpoorten summarizes a debate between Mīmāṃsakas and Vedāntins about the role of Upaniṣadic statements as depicted by Śāṅkara’s disciple Padmapāda. The main issue is whether those statements “must be integrated into the *dharma*-science or Pūrva-Mīmāṃsā” (p. 187), or whether they “must be accounted for by a new method” (p. 188). The “new method” is here and in other places Verpoorten’s rendering of that which Padmapāda, at the beginning of the chapter, expresses with the words *brahmajñānāsām prthag ārabhante*. However, the chronological nuance Verpoorten intends with the adjective “new” may not correspond to Padmapāda’s take on the issue of the relationship between the two schools. Marcus Schmücker’s “Debates about the Object of Perception in the Traditions of Advaita and Viśiṣṭādvaita Vedānta” (p. 93-114) is the only paper to focus on an epistemological topic, i.e., the object of perception, and to examine texts which set forth not only the Advaita Vedānta, but also the Viśiṣṭādvaita Vedānta position. The discussion provoked by Maṇḍana Mīśra’s (seventh c.) “concept of perception as an affirmation (*vidhi*) of ‘mere being’ (*sanmātra/vastumātra*) without any relation to any concrete particular entity” (p. 98) is represented with the criticism of Śālikanātha (ninth c.), Ānandabodha (eleventh c.) and Meghanādārisūri (thirteenth c.). The different concepts of perception involved here reflect different ways of accepting and understanding the highest being.

*Mīmāṃsā and Vedānta* greatly contributes to our understanding of the intellectual developments of the two schools and stimulates further reflections on alternative ways of interpreting the interaction and continuity between the two schools. Many modern scholars claim that aspects like the inclusion of knowledge in the doctrine of liberation constitute a Vedāntic prerogative (or rather an Advaita Vedāntic one, given that Maṇḍana and Śāṅkara are normally quoted), so that the appearance of such aspects in Mīmāṃsā texts can be interpreted as the inclusion of “Vedāntic” elements. Another viable possibility, however, may be that some developments within each of the two schools are similar because they utilize a common knowledge system, and also because they constitute at least partially independent replies to the challenges coming from other corners of the Indian philosophical debate. The need the Mīmāṃsakas had for a firm stance on the questions posed by non-orthodox groups should not be underestimated, as V. Eltschinger’s remarks concerning the orthodox hostility towards Buddhism as reflected in Kumārila’s texts demonstrate (see *Penser l’autorité des Écritures*. Wien 2007, p. 38ff.). Among the contributors to the present volume, only Taber does not follow the earlier mode of interpretation, stating that “there is a range of positions that can be called *jñānakarmasamuccayavādas*” (p. 162) and that Kumārila’s position is quite different from Maṇḍana’s. A question raised in reading this volume is what the indigenous understandings (from both a synchronic and diachronic point of view) of the affiliation to one group rather than to another were. The precise sense of such affiliations is not yet clear, and the papers collected in this volume provide highly specialized material for continued investigations.

THOMAS KRISCH

*RIVELEX. Rigveda-Lexikon / A Rigvedic Lexicon. Band 1 / Vol. 1: Wörter beginnend mit "a" / Words incipient with "a".* [Unter Mitarbeit von] Christina Katsikadeli (Beiträgerin/Contributor) – Stefan Niederreiter (Beiträger/Contributor) – Thomas Kaltenbacher (englische Übersetzungen / English Translations). [*Grazer Vergleichende Arbeiten* 20]. Graz: Leykam, 2006. LXXXIII + 746p., Abridged CD-ROM Version. € 99.- (ISBN 978-3-7011-0082-8).

Als das mit Abstand älteste Werk der indischen Literaturgeschichte ist der R̥gveda (RV) in einer sehr frühen Form des Altindoarischen verfasst. Deshalb haben sich seit jeher neben Indologen besonders Indogermanisten an seiner philologischen Erschließung beteiligt und wichtige Hilfsmittel für das Studium dieses ebenso einzigartigen wie schwierigen Textes bereitgestellt. An erster Stelle verdient in dieser Hinsicht "der Grassmann" genannt zu werden, das *Wörterbuch zum Rig-Veda*, das der Stettiner Sprachwissenschaftler (und Mathematiker) Hermann Grassmann 1872-1875 vorgelegt hat und das zuletzt 1996 in 6., von M. Kozianka überarbeiteter und ergänzter Auflage erschienen ist (s. *WZKS* 41 [1997] 233f.). Grassmanns Wörterbuch wird inzwischen in hervorragender Weise ergänzt, zum einen durch M. Mayrhofer's *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, in dessen beide erste, 1986-1996 erschienene Bände auch viele wichtige Ergebnisse der seit 1875 vorgenommenen Untersuchungen zum Wortschatz des RV Eingang gefunden haben, und zum anderen durch A. Lubotskys 1997 erschienene zweibändige *R̥gvedic Word Concordance*, in der nicht nur alle im RV vorkommenden Wortformen in ihrem jeweiligen Kontext verzeichnet, sondern auch sämtliche Verbalformen grammatisch bestimmt sind.

Danach hat sich nun eine Gruppe Salzburger Indogermanisten unter der Leitung von Th. Krisch darangemacht, in Gemeinschaftsarbeit auf den genannten Werken aufbauend und alle in jüngerer Zeit erschienenen einschlägigen Untersuchungen einbeziehend ein neues RV-Lexikon zu erstellen. Nimmt man die Verhältnisse in Grassmanns Wörterbuch zum Maßstab, wo auf die mit *a* beginnenden Wörter 168 von insgesamt 1686 Spalten entfallen, so liegt mit dem hier anzuzeigenden ersten Band zwar erst ein Zehntel des gesamten Werkes vor; doch ist damit durchaus eine Grundlage gegeben, um sich eine Vorstellung vom Ganzen zu machen.

Als "sprachwissenschaftlich orientiertes modernes Wörterbuch" soll es "a) flexible, individuell gestaltete Abfragen ermöglichen (...); b) sprachwissenschaftlich relevante Informationen bieten; c) übersichtlich gestaltet sein; d) international verwendbar sein" (p. VII). Zur Erfüllung von Forderung a) ist dem Band "eine CD beigelegt, auf welcher der Text (ohne Fußnoten und ohne die kleingedruckten Bemerkungen zu Wortbildung und Etymologie) im pdf-Format und als MS-Word-2003-Datei + rtf-Datei ... abrufbar ist", sodass die Suchmöglichkeiten des Acrobat-Readers und des Word-Programms genutzt werden können. An "sprachwissenschaftlich relevante[n] Informationen" bietet das Wörterbuch unter jedem Lemma zunächst Angaben zur Wortart und zum allgemeinen Bedeutungskern. Bei Verben werden gegebenenfalls auch alle Präverbien aufgeführt, mit denen zusammen sie vorkommen, ebenfalls jeweils unter Angabe der Bedeutung, und außerdem durch die Auflistung der Tiefenkasus/Thetarollen Hinweise auf den semantischen Valenzrahmen gegeben. Bei häufiger vorkommenden Wörtern wird anschließend, wo dies nötig erscheint, der allgemeine Bedeutungskern nach Maßgabe der Kontexte aufgefächert. Während wir etwa im Fall von Adjektiven mitgeteilt bekommen, ob sie attributiv und/oder prädikativ und/oder substantivisch verwendet werden, erfolgt die Auffächerung bei Verben durch Hinweise auf die semantische und die syntaktische Valenz sowie die semantischen Grobmerkmale der Verbergänzungen. Danach werden alle belegten Wort-



formen in einer bestimmten festgelegten Reihenfolge mit sämtlichen Belegstellen angeführt, gegebenenfalls unter Hinweis auf die jeweils vorliegende Kontextbedeutung. Hierauf folgen im Bedarfsfall noch Angaben zur Etymologie, zur Wortbildung und zu mittel- und neuindoarischen Fortsetzern des Wortes sowie – in Form von Anmerkungen – Erläuterungen zu einzelnen Angaben innerhalb des Lemmas. Diese feste Gliederung der Artikel, die bewusst an die Grundstruktur des Grassmannschen Wörterbuchs angelehnt ist, soll ebenso der übersichtlichen Gestaltung dienen wie die Verwendung von verschiedenen Schriftgrößen, von Fett- und Normaldruck, von Unterstreichungen, von Großbuchstaben für die Schreibung des Bedeutungskerns und der Tiefenkasus und von verschiedenen Grautönen als Hintergrundfarbe beispielsweise für die tatsächlich belegten Wortformen. Die Forderung nach internationaler Verwendbarkeit des Wörterbuchs schließlich soll dadurch gewährleistet werden, dass sämtliche Angaben zur Bedeutung und zur Verwendung eines Wortes einschließlich der darauf bezüglichen Anmerkungen im Anschluss an den deutschen Text ins Englische übersetzt werden.

Es steht außer Zweifel, dass die Gruppe mit Enthusiasmus bei der Sache ist und großen Aufwand betreibt, um der Fachwelt durch die Zusammenstellung einer Fülle von Informationen ein zuverlässiges und weiterführendes Hilfsmittel an die Hand zu geben. Von daher tut es mir fast ein wenig leid, sagen zu müssen, dass ich als Indologe bei der ersten Durchsicht des Bandes mit vielen dieser Informationen überhaupt nichts anzufangen wusste, sie gar als störend empfand, weil sie es außerordentlich erschweren, das, worauf es eigentlich ankommt, nämlich die Wortbedeutungen in ihren verschiedenen Facetten, rasch zu erfassen. So ist etwa gewiss nichts dagegen einzuwenden, wenn nicht nur die Kasus, sondern auch die Tiefenkasus genannt werden, die ein Verb regiert. Aber danach dann alle belegten Kombinationen einzeln aufzuführen, ist aus meiner Sicht zuviel des Guten. Trotz intensiven Nachdenkens ist es mir beispielsweise bislang nicht gelungen zu erkennen, warum s.v. “**aj-** (v.)” (p. 63f.) von dem Fall “**Ib** ACTOR – THEME – GOAL ‘jmd. treibt/führt jmdn./etw. in eine bestimmte Richtung (Richtung ist vom jeweiligen Präverb abhängig)’ ACTOR = Nom. +bel., -abstr.; THEME = Akk. +/-bel., +/-abstr.; GOAL = **ápa; á; á úpa; úd; níḥ; ví; sám;** Aktiv und Medium” noch ein Fall “**Iba** ACTOR – THEME – GOAL ‘jmd. treibt/führt jmdn./etw. in eine bestimmte Richtung (Richtung ist vom jeweiligen Präverb abhängig)’ ACTOR = Nom. +bel., -abstr.; THEME = Akk. +bel., -abstr.; GOAL = **áva; á; úpa; á úpa;** Richtungsadverb (**ácha**) mit appositiv dazugefügtem Akk. +/-bel., -abstr.; Aktiv” unterschieden werden muss.

Während solche Angaben beim durchschnittlichen Benutzer des Wörterbuchs zuviel voraussetzen, scheinen andere auf der Annahme zu beruhen, dass er weder über Grundkenntnisse des Sanskrit verfügt noch zu einfachen gedanklichen Operationen in der Lage ist. Es mag ja beispielsweise durchaus sinnvoll sein, bei einzelnen, schwierigen oder nicht auf Anhieb durchsichtigen Komposita darauf hinzuweisen, um welche Art von Kompositum es sich handelt, aus welchen Gliedern es sich zusammensetzt und welche Bedeutung die einzelnen Glieder haben; aber dies in jedem Fall zu tun, ist absolut überflüssig: Hat man – auf “**ámśatra-** (subst.) n. ‘PANZER’” folgend – “**ámśatrakośa-** (adj.)” mit “**DESSEN BEHÄLTER EIN PANZER IST**” übersetzt, muss man nicht noch “Bahuvrīhi-Kompositum aus *ámśatra-* n. ‘Panzer’ (s.d.) + *kośa-* m. ‘Behälter’ (s.d.), ‘einen Panzerbehälter [*sic*] habend” hinzufügen; denn diese Information ist ja weitestgehend bereits in der Übersetzung enthalten.

Neben derartigen Eigenheiten der Anlage des Lexikons sind es zahlreiche Kleinigkeiten – etwa die Tatsache, dass die Abkürzung “ŚŚrSū” p. LXIII mit “Śvetāśvatara Śrauta Sūtra” (einen Text mit diesem Namen gibt es gar nicht) statt mit “Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra” aufgelöst wird –, die seine einseitig sprachwissenschaftliche Ausrichtung anzeigen.

Diese macht es zumindest mir sehr schwer, der Arbeit der Gruppe uneingeschränkte Anerkennung zu zollen, zumal mir auf die Bedeutungsansätze nicht in jedem Fall genügend Sorgfalt verwendet worden zu sein scheint. Um auch hierfür wenigstens ein Beispiel zu geben: Ich bezweifle, dass die Bedeutung des RV 1,154,4b von *Viṣṇus padās* und 3,26,9a von einem hundertströmigen Quell gebrauchten “**ākṣyamāna-** (adj.) m., n.” p. 20 mit “**UNBESIEGBAR**” / “**INVINCIBLE**” korrekt wiedergegeben ist; Grassmanns “*unversiegbar* [sprachlich besser wäre “nicht versiegend”], *unvergänglich*” (p. 7) ist eindeutig vorzuziehen.

Konrad Klaus

F. GRIMAL – V. VENKATARAJA SARMA – V. SRIVATSANKACHARYA – S. LAKSHMINARASIMHAM  
*Pāṇinīyavyākaraṇodāharaṇakośaḥ* | *La grammaire paninéenne par ses exemples* | *Pāṇinian Grammar through its Examples*. Vol. I: *Udāharaṇasamāhāraḥ* | *Le livre des exemples: 40000 entrées pour un texte* | *The Book of Examples: 40,000 Entries for a Text*. [Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha Series 121 | Collection Indologie 93.1]. Tirupati: Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha – Pondicherry: Institut Français de Pondichéry, 2006. xi + 1022p. (ISBN 2-85539-648-4).

The book under review presents a complete list of examples collected from the four major commentaries on Pāṇini's grammar, the Aṣṭādhyāyī: the Mahābhāṣya, the Kāśikāvṛtti, the Bhāṣāvṛtti and the Siddhāntakaumudī. It is the first publication of a unique project aiming to compile a nine-volumed Dictionary of Examples for Pāṇini's grammar, of which the remaining eight volumes will correspond to the eight chapters of the Siddhāntakaumudī, the most popular commentary on Pāṇini's grammar; when completed, it is expected to join the ranks of the world's greatest dictionaries. This Book of Examples intends “to give a simple and clear overview of the basic data these examples provide” (Introduction, p. X). The body of data is accompanied by comprehensive references to the rules and commentaries. The book is divided into two parts. The first part contains “nearly 40,000 examples and around 77,0000 [sic] mentions all told” (ibid.) of examples alphabetically arranged. The second part contains Pāṇini's rules listed in the order of the Aṣṭādhyāyī with examples cited under each rule. These examples are arranged in the chronological order of the commentaries. At the end of the book examples exclusively from the Paspasāhnikā of the Mahābhāṣya are separately listed.

The editors as well as the Pandits must be congratulated for bringing out this massive and valuable study material, useful not only for students of Indian linguistics but also for students of the cultural history of India. The reader is impressed, even at a cursory glance, by the grammatical accuracy in the recording of the examples. The two ways of listing them adopted in the two parts of the book will be helpful for students with different approaches to Pāṇini when they trace examples.

A sample survey of some of the examples presented below will, however, show that the book suffers from flaws such as redundancy, inconsistency, and errors of commission and omission.

1. “*a pacasi tvam jālma* 6.3.073/0757; M.(5.254); K.(5.274); BhV.(419) ■ 6.3.074/0758; SK. (2.089)”: A student of Pāṇini will understand that the first number refers to the Aṣṭādhyāyī. He will be able, with the help of his common sense, to further decode the abbreviations and other numbers. He does not, however, find answers to the following questions: (i) Why is the example given as “*a pacasi*”, when it is everywhere attested as *apacasi*? (Even if it might be wrong according to the editors to mention it as *apacasi* in

a compound form, are they entitled to “correct” the examples?) (ii) Why is the whole sentence cited as an example when *apacasi* forms the example per se? (iii) Why is the example listed separately before the proper listing of examples in alphabetical order begins?

2. “*ajaryam no 'stu saṅgataṃ* 3.1.105/2853; K.(2.502)” – “*ajaryam* 3.1.105/2853; M.(3.143); K.(2.502); BhV.(127); SK.(4.014)” – “*ajaryam āryasaṅgataṃ* 3.1.105/2853; K.(2.502)”: (i) Why are these three entries given for the same example *ajaryam*? (ii) What is the purpose of giving a complete sentence as well as a phrase of which the example is a part? (iii) If it is a policy to also list complete sentences, why are sentences from the Siddhāntakaumudī such as “*mṛgair ajaryam jarasopadiṣṭam*” and “*tena saṅgataṃ āryeṇa rāmājaryam kuru drutaṃ*” not included in the list?

3. “*agnim ile purohitam* | M.(1.010); ■ 1.2.032/0008; SK.(1.014) ■ 1.2.036/3665; K.(1.322) ■ 8.1.028/3935; SK.(4.601) ■ 8.4.066/3660; K.(6.499)”: This example is attested everywhere as *agnim ile* (with retroflex *ḷ*). The editors cite, in fact, *agnim ile* at another place (p. 127). Among the references listed after the example, *agnim ile* is absent in 1.2.36/3665, while *purohitam* is absent in 8.1.28/3935, i.e. SK.(4.601) and 8.4.66/3660, i.e. SK.(4.467). Since it is cited at all the places as an example of accent, the accent should be marked. Accent marks are conspicuously absent in this Book of Examples, which is a glaring shortcoming.

4. “*ajām ekām jinvati* 8.1.065/3972; SK.(4.615)” – “*ajām ekām rakṣati* 8.1.065/3972; SK.(4.615)”: These two sentences together form one example illustrating the optional loss of accent on the form *jinvati*. The mention of the latter sentence as an example is, therefore, wrong.

5. “*ajñata vā asya dantāḥ* 2.4.080/3402; K.(2.323); SK.(4.386)”: Here also, as in the case of *ajaryam* above, *ajñata* is an example. It is not mentioned in isolation, unlike *ajaryam* or *añcītāḥ* (on the same page), in addition to the complete sentence in which it occurs.

6. Yet another glaring deficiency of the book is the absence of signs for *jīhvāmūḷya*, *upadhmanīya* and *anunāsika* (which is sporadically shown). In fact, the rule 8.3.37 which lays down the two allophones of *visarjanīya* is not correctly printed. It is likely that fonts showing accent and the other phonetic features just mentioned were not available to the editors.

The statement in the introduction, namely, that the examples “are found only in the commentaries to this grammar” (p. IX) is not correct. Sometimes Pāṇini’s rules also directly mention examples. All the *nīpātana* rules are of this kind. Moreover, with rules like *kṣāyo maḥ* (8.2.53) Pāṇini does give examples like *kṣāmaḥ*. Granting a separate identity to the examples mentioned by Pāṇini and subsequently added by Kātyāyana and Patañjali would have enhanced the utility of this book.

Finally, what is an example? Siddhāntakaumudī (1.136) mentions that there are 108 possible forms of the word *samskartā* on account of permutations and combinations of phonetic variations prescribed by different rules. Are all these 108 forms not entitled to have a place in this Book of Examples?

T.W. RHYS DAVIDS – J. ESTLIN CARPENTER (ED.)

*The Dīgha-nikāya*. Vol. I. Reprinted with corrections. Lancaster: The Pali Text Society, 2007. viii + 259p. £ 19.25 (ISBN 0-86013-096-7).

LÉON FEER (ED.)

*The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka*. Part V: *Mahā-vagga*. Reprinted with corrections. Oxford: The Pali Text Society, 2008. xv + 499p. £ 27.50 (ISBN 0-86013-169-6).

Beide Publikationen bieten korrigierte Nach- bzw. Neudrucke zweier wichtiger, bis heute unersetzter PTS-Ausgaben von Tipiṭaka-Texten aus den Neunzigerjahren des 19. Jh.s, nml. des ersten von drei Dīghanikāya- (D I [1890] = Suttantas I-XIII) und des letzten von fünf Saṃyuttanikāya-Bänden (S V [1898] = Mahāvagga = Saṃyuttas XLV-LVI). Sie haben beide gegenüber ihren bis 1975 bzw. 1994 vier- bzw. dreimal unverändert nachgedruckten Originalen einen immensen praktischen Vorteil aufzuweisen, der jedem mit dem Theravāda-Kanon Arbeitenden unmittelbar zugute kommt, nml. eine jeweils am linken Rand des Textspiegels in Pentaden angegebene Zeilenzählung, die das genaue Zitieren und das Auffinden von Zitaten wesentlich erleichtert. Für ihre Einführung ist William Pruitt (P), der das Unternehmen mit Unterstützung von K.R. Norman und – für D I – auch von Rupert Gethin (G.) durchgeführt hat (wie den beiden Vorwörtern G.s [D I, p. viii & S V, p. v (wo st. “volume one” in l. 5 “volume five” zu lesen ist)] entnommen werden kann), großer Dank zu wissen.

Doch P. und sein(e) Helfer taten noch ein Übriges: Sie versuchten, wie G. festhält, “printing and other errors” (ibid.) aus beiden Texten zu entfernen und überhaupt ihren *textus constitutus* “in line with current editorial praxis” (D I, p. viii) zu bringen, was für S V auf p. v-vi auch näher, wenn auch leider keineswegs vollständig, ausgeführt wird und bei D I die (im Vorwort nicht angesprochene) Tilgung aller Anführungszeichen erforderte; P. selbst hatte diese Praxis vor zehn Jahren in seiner Neuausgabe von Dhammapālas Therīgāthā-Atṭhakathā (Oxford: PTS, 1998) vorgeführt. Der so begründete Neusatz wurde nicht nur zur gelungenen Umgestaltung des *apparatus criticus* (D I 1-253 [mit einer begrüßenswerten Adaptierung der verwendeten Abkürzungen an den aktuellen Standard] & S V 1-478 [wobei es nur S V 295f. zu einer Veränderung des originalen Seitenumbruchs gekommen sein dürfte]) zu einem kompakten Block, sondern auch dazu genutzt, die diversen Indizes (D I/255-259 & S V/479-499 [einschließlich des Gesamtverzeichnis der Inhalte von S I-V auf p. 492ff.]) und die “Introduction” zu S V (p. vii-xv [unter Beibehaltung des für den Neudruck bedeutungslosen zweiten Absatzes von p. x (= p. VIII des Originals); vgl. p. vi]) neu zu setzen, wobei bei D I ein neuer Vorspann, bestehend aus einem sehr nützlichen fünfteiligen Sigla- und Abkürzungsverzeichnis (p. vi-vii), an die Stelle der lapidaren Sigla-Liste des Originals getreten ist. Alles gelang, soweit Stichproben dies erweisen können, fehlerfrei.

Neben diesen Vorteilen zeitigte der Neusatz jedoch leider auch negative Folgen, und das beim wichtigsten Bestandteil beider PTS-Bände, dem *textus constitutus*, der sowohl (1) in formaler als auch (2) in inhaltlicher Hinsicht in Mitleidenschaft gezogen wurde:

(1) So musste der wohlgestaltete Seitenspiegel der Originale fast auf jeder Seite einem äußerst unruhigen Druckbild mit zahllosen Spatien und scheinbaren Sperrungen (dessen negativer Eindruck in S V noch durch unschön gestaltete Überschriften und Untertitel verstärkt wird) weichen, damit der originale Zeilen- und Seitenumbruch – mit Ausnahme der letzten Zeile einer Seite, die immer wieder (so z.B. S V 179,28[f.]) getilgt wurde – ungeachtet geänderter Drucktypen und neuer Worttrennungen doch noch erhalten bleiben konnte. Doch warum verkleinerte man die Typen überhaupt und zwang sich und dem Text so andere Abteilungen auf, um die ursprüngliche Zeilenzählung und damit die Zitiertauglichkeit nicht zu gefährden? Abgesehen vom zum Nachteil veränderten Druck-

bild zogen diese (vollkommen unnötigen) Änderungen nämlich des öfteren auch noch weitere Fehler nach sich: So fehlt D I 56,33f. der Abteilungsstrich beim am Zeilenende/anfang stehenden “a/nupataṭi ti”, das sich ohne jede Abteilung in Zeile 34 des Originals (mit der es im *Critical Pāli Dictionary* [CPD] I/193b auch zitiert wird) als “anupataṭi” findet, erscheint I 252,15-17 ein ganzer Absatz in noch kleineren Typen mit einem falschen Zeichensatz für die so total entstellten Diakritika und ist S V 246,15 der Seitenpiegel rechts durchbrochen.

(2) Was die Inhalte der 731 Textseiten betrifft, so wurden nicht nur (a) nicht alle alten “printing and other errors” (D I, p. viii & S V, p. v), i.e. Druckfehler und sonstige Versehen der Herausgeber, entfernt, sondern auch (b) noch neue in den Text gebracht: (a) ist für D I 236,25 (“nisidiṃsu” statt *nisīdiṃsu*), I 250,20 (“kasāyāni” st. *kāsāyāni*), S V 15,29 (“abrahmacariyanti” st. *abrahmacariyan-ti*), V 58,13-15.19.25 (“tasinā[nam/ya]” st. *tasinā[nam/ya]*), V 136,18 = 139,1 (“esanā vaggio” st. *esanāvaggio*), V 155,20 (“uḷaram” st. *uḷāraṃ*) und V 241,25 (“evam” st. *evam*) zu beklagen; (b) muss für D I 94,32-95,1 (wo sich vom Gen. Pl. des Gotra-Namens “Kaṇhāya-nānaṃ” nur der erste Teil am Ende von p. 94,32 erhalten hat), I 223,15 (mit unsinnigem “?” st. dem Beistrich des Originals), I 235,19 (“yvyāyam” st. *svāyam*), I 236,35 (“evaviggaho” st. *eva viggaho*) und S V 242,23 (“viriyi ...” st. *viriyi*°) angezeigt werden. Eine (c) unnötige Korrektur findet sich S V 247,14 (“esanāvaggio” für genauso mögliches und p. 54,12, 58,22 bzw. 191,16.21 auch von P. unverändert gedrucktes *esanav*°; s. CPD II/677b), und D I 35,10 lässt sich sogar eine Kontamination der zuvor illustrierten Defizienzen (a)+(b) in Form einer (d) fehlerhaften Korrektur belegen, insofern in dieser Zeile das singuläre “viññānānañcā°” des Originals nur zu (immer noch) falschem “viññānānañcā°” (st. richtigem *viññāṇānañcā*°, wenn nicht gar entsprechend der von Buddhaghosa in seinem *Visuddhimagga* mit den Worten *viññāṇānañcan-ti avatā viññāṇāñcan-ti vuttaṃ* [Vism 333,2 (freundlicher Hinweis Oskar von Hinübers vom 18. Mai 2009)] “Statt *viññāṇānañcaṃ* zu sagen, hat man (immer schon) *viññāṇañcaṃ* gesagt” festgehaltenen Haplogologie verkürztes *viññāṇañcā*° intendiert war, das sich auf derselben Seite in l. 19 und dann wieder – *per correcturam* P.s – p. 184,1f., 4, 5, 8 & 10 findet) verschlimmbessert wurde. Unter dieselbe Kategorie (d) könnte der Schluss des nach L. Feers Anmerkung a.l. (p. 247, n. 2) an dieser Stelle nur in den singhalesischen Handschriften überlieferten Uddāna zu *Samyutta XLIX 4* (S V 247,13) fallen, wo P. “taṇhāyēnā ti” st. Feers “Taṇhāyāyēnā ti” (dem in der Nālandā-Edition von 1959 übrigens variantenloses “*taṇhā tasinā* [!] *cā ti*” [p. 213,11] entspricht [was auch Bhikkhu Bodhi seiner rezenten Übersetzung (*Connected Discourses of the Buddha*. Boston 2000, p. 1712) zugrunde legt]) drucken ließ; die Parallelstellen bzw. acht weiteren Belege desselben *Vagga* samt Uddāna S V 58,25 (mit n. 10), 136,17 (mit n. 14), 139,4 (mit n. 4), 191,21, 250,19, 252,30, 292,2 und 309,9 suggerieren nämlich (mit ihren Varianten) für alle neun Stellen ein einheitliches *taṇhāyena cā-ti* der singhalesischen Tradition, dessen (°)*yena* allerdings noch der Erklärung harret.

An die 20 fehlerhafte Zeilen unter insgesamt weit mehr als 20.000 mag als eine *quantité négligeable* erscheinen; es bleibt aber dabei zu bedenken, dass es nur eine kursorische Durchsicht war, die diese Fehler zu Tage förderte. Doch unabhängig davon, wieviele “printing and other errors” bei einem konsequenten Vergleich der beiden Originale mit ihren Neudrucken noch in letzteren ausgemacht werden können, erhellt schon aus den hier unter den Gruppen (a) und (b) aufgelisteten Fehlern, dass P. und seine Mitarbeiter das gesteckte Ziel, “to produce a corrected version of the original / Dr Feer’s edition” (D I, p. viii / S V, p. v) klar verfehlt haben: Ohne die zuletzt 1975 bzw. 1994 unverändert nachgedruckten Originale mitheranzuziehen, weiß man ja nicht einmal mehr, wem ein eventuell fehlerhafter Text in P.s Neudrucken anzulasten ist, den Editoren der ersten Stunde oder ihren Epigonen.

Hätten sich letztere darauf verstanden, sich mit dem bloß um die Zeilenzählung erweiterten Wiederabdruck der von den Erstherausgebern konstituierten Texte zu bescheiden, und ihre Energien nach dem Vorbild von C.A.F. Rhys Davids, die anlässlich des ersten Nachdrucks von D I (1932) diesem eine "Errata"-Seite (auch mit einem *addendum* zu p. 223,11, das P. bei seinem Nachdruck unberücksichtigt ließ) beifügte, auf (im Übrigen beliebig ausweitbare) Listen von *corrigenda* (*et addenda*) dazu konzentriert, lägen nunmehr äußerst nützliche und für jeden unmittelbar verwertbare Nachdrucke vor. Natürlich hätte man in solchen auf die Angleichung der Textgestalt an die "current editorial praxis" (D I, p. viii) verzichten müssen. Sollte diese also der wahre Grund für den genauso unschönen wie fehleranfälligen Neusatz des *textus constitutus* gewesen sein? Wenn dem so wäre, so kann man nur bedauern, dass dieser in mancherlei Hinsicht ohnehin noch weiterer Verbesserung bedürftigen Praxis gleich zwei Originale geopfert wurden. Die an ihre Stelle getretenen, nach Ansicht des Rezensenten klar misslungenen Zwitter aus Nachdruck und Neuausgabe sollten jedenfalls nicht Schule machen, sondern vielmehr die Verantwortlichen der Pali Text Society dazu motivieren, sich in Zukunft wieder eindeutig für (oder gegen) einen Nachdruck (mit entsprechenden Beigaben) oder eine Neuausgabe (mit eigenständiger *textus constitutio*) zu entscheiden und die sich aus einer solchen Entscheidung jeweils ergebenden (editorischen) Verantwortlichkeiten konsequent zu beachten bzw. einzufordern.

Chlodwig H. Werba

MARIE-LUCE BARAZER-BILLORET – BRUNO DAGENS – VINCENT LEFÈVRE (ED.)

*Dīptāgama*. Tome I: Chapitres 1 à 21. Édition critique [par] M.-L. B.-B., B. D. et V. L. avec la collaboration de S. Sambandha Śivācārya. [*Publications du Département d'Indologie* 81.1]. Pondichéry: Institut Français de Pondichéry, 2004. vi + 449p. Rs. 690.- / € 25.- (ISBN 978-81-8470-114-2).

Der Dīptāgama ist eines der Werke, das zu den 28 *mūlāgamas* des Śaivasiddhānta gezählt wird (vgl. D. Goodall, *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the Kiraṇatantra*. Pondichéry 2004, p. lxxi-lxxiii und App. III). Mit dem hiermit vorgelegten ersten von drei geplanten Bänden ist der Beginn einer *editio princeps* dieses insgesamt mehr als 6000 *ślokas* umfassenden Textes gemacht worden. Seine kritische Edition basiert auf Transkripten, die von Manuskripten unterschiedlicher Herkunft für das Institut Français de Pondichéry (IFP) erstellt wurden, wobei die Herausgeber im Zweifelsfalle auch die jeweiligen Originalmanuskripte, soweit sie verfügbar waren, heranzogen. Die p. 2 & 22-25 aufgelisteten Transkripte sind übrigens, wie alle Transkripte des IFP, per Internet ([http://muktalib.org/access\\_page.htm](http://muktalib.org/access_page.htm)) zur Gänze einsehbar, wodurch die Arbeit eine besondere Transparenz bekommt.

Das Inhaltsverzeichnis des gesamten Dīptāgama (p. 10-12), von dem B. Dagens mittlerweile eine modifizierte Fassung vorgelegt hat (s. *BEI* 24-25 [2006-2007(2009)] 54-57 bzw. p. 1-3 des dritten Bandes [s.u.]), zeigt, dass er fast ausschließlich aus Ritualvorschriften besteht und zu einem Großteil der Errichtung und Einweihung von Tempeln und Kultbildern gewidmet ist. Dies gilt auch für seine hier publizierten ersten 21 Kapitel, sieht man von der Darstellung der im Ritual verwendeten śivaitischen Mantras im ersten Pātala ab.

Die Editionsarbeit scheint von den drei Herausgebern grundsätzlich gemeinschaftlich unternommen worden zu sein; allerdings haben sie die Kapitel nach thematischen Gesichtspunkten unter sich aufgeteilt, um diese "besonders zu untersuchen" (p. v): So übernahm M.-L. Barazer-Billoret die von den Mantras und den Ritualvorschriften han-

delnden Paṭalas, B. Dagens die architektonischen Abschnitte und V. Lefèvre die zur Ikonographie. Sie konnten sich dafür auf Vorarbeiten von N.R. Bhatt stützen, was in der Edition vor allem durch mit seinem Namen gekennzeichnete Konjekturen sichtbar ist, und wurden in ihrer Arbeit von S. Sambandha Śivācārya unterstützt (p. v-vi).

Der Textausgabe ist eine Einleitung vorangestellt, die über die verwendeten Manuskripte und ihre gegenseitigen Abhängigkeiten Auskunft gibt, die schon erwähnte Inhaltsübersicht enthält und auch noch kurz in die Themen der Kapitel 1-21 einführt (p. 1-25).

Der mit einem kritischen Apparat versehenen und durch von den Herausgebern eingefügte Zwischenüberschriften strukturierten Textedition selbst (p. 27-328) folgt ein Appendix zum Kapitel 1 (p. 329-369). Ein großer Teil dieses Kapitels beschreibt einen Mantra mit 1369 Silben. Die Beschreibung dieser Silben variiert in den einzelnen Manuskripten so stark, dass sich die Herausgeber entschieden haben, jede Verszeile dieses Abschnitts jeweils in jeder ihrer in den Handschriften überlieferten Textgestalt als ganzer abzdrukken, was zweifellos der überschaubaren Darstellung der Überlieferung dieses schwierigen Textstücks dient, wie sie mit einem kritischen Apparat sicher nicht zu erzielen gewesen wäre.

Ergänzt wird die Textausgabe durch eine französische Paraphrase der Inhalte der einzelnen Kapitel (p. 371-441). Diese ist sehr ausführlich gehalten und wird, insofern sie nicht nur einen verlässlichen Überblick ermöglicht, sondern auch Beschreibungen von Ritualen und Übersetzungen von Fachbegriffen liefert, auch für Personen, die sich nicht als Spezialisten mit den śivaitischen Āgamas beschäftigen, von großem Gewinn sein. Nützlich sind hier auch die beigegebenen Tabellen, die z.B. die Proportionen der verschiedenen architektonischen Teile eines Tempels übersichtlich darstellen. Freilich hätte man sich gewünscht, wirklich alle Sanskrit-Termini auch in französischer Wiedergabe vorzufinden, was eben leider nicht der Fall ist: In den Fußnoten auf p. 381f. werden z.B. die Namen von verschiedenen Edelsteinen und anderen für das Ritual verwendeten Substanzen nur auf Sanskrit genannt. Auch wenn es wohl nicht einfach ist, diese sicher zu identifizieren, wäre zumindest ein Versuch in diese Richtung für den Leser äußerst hilfreich gewesen.

Der Band ist mit großer Sorgfalt hergestellt worden. Es sind kaum Druckfehler zu finden (z.B. “*mantroddharavidhi-*” [p. 5f.] st. *mantroddhāraavidhi-*, “6/348” [p. 391] st. 6/34, “19.5cd-8cd” [p. 428] st. 19.5cd-6cd oder “19.9ab-10ab” [ibid.] st. 19.7ab-10ab).

Die mittlerweile erschienenen weiteren Bände, bei denen Christèle Barois als Mitarbeiterin hinzugekommen ist (Tome II [Chapitres 22-62]. *Édition critique*. [Collection Indologie 81.2]. Pondichéry 2007 – Tome III [Chapitres 63-111]. Appendice et Index. *Édition critique*. [Collection Indologie 81.3]. Pondichéry 2009), behalten die Struktur des ersten Bandes bei: Die Einleitung (p. 1-44 & 1-64) führt nach Bemerkungen zu den verwendeten Manuskripten zunächst ebenfalls in den Inhalt der edierten Kapitel ein und, wie im ersten Band, folgt der kritischen Textausgabe (p. 45-453 & 65-400) eine französische Zusammenfassung (p. 455-590 & 419-536). Die Einleitung von Band III widmet sich außerdem noch der Entstehung des Textes und seiner möglichen Datierung. Weiters wird dieser Band durch eine keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebende Liste von Zitaten des Dīptāgama in anderen Werken, die zum Teil im edierten Text aufgefunden werden konnten, zum Teil aus anderen Versionen des Textes stammen dürften (p. 401-417), und einen Halbstrophen-Index des gesamten edierten Textes (p. 539-689) ergänzt.

Wünschenswert wären mehr Informationen über die Bedeutung des Werkes innerhalb und eventuell auch außerhalb der Tradition gewesen. Die erwähnte Liste von Zitaten und ihre kurze Behandlung in der Einleitung (p. 6-8) geben darüber nur ansatzweise und

implizit Auskunft. Auch ein Stichwort-Index hätte die Nutzung dieses umfang- und inhaltsreichen Werkes einfacher und fruchtbarer gemacht.

Die Qualität der Arbeit ist in den weiteren beiden Bänden gleich hoch geblieben. Den Editoren ist zu ihrem Werk zu gratulieren, das uns einen weiteren wichtigen Text des Śaivasiddhānta zugänglich macht.

Marion Rastelli

ROLAND STEINER ET AL. (ED. & TR.)

*Die Heiligen-Hetäre. Bhagavadajjukam.* Eine indische Yoga-Komödie. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Ulrike Roesler, Jayandra Soni, Luitgard Soni, Roland Steiner und Martin Straube. Sanskrit- und Prakrit-Text hrsg. von Roland Steiner und Martin Straube. Mit einem Nachwort von Roland Steiner. München: P. Kirchheim Verlag, 2006. 93p. € 24.- (ISBN 978-3-87410-106-6)

Those who were present at the 29th Deutsche Orientalistentag in Halle in 2004 will no doubt remember with pleasure the concertante performance of the delightful little Sanskrit farce *Bhagavadajjuka* (BhA) by the staff and students from Marburg. Now we have another opportunity to enjoy the German translation of the play, combined with a text edition, an introduction, notes and eight plates of related artefacts.

About the date of the anonymous BhA (often ascribed to its commentator Bodhāyana) we know practically nothing, apart from the fact that it must have been composed prior to the seventh century, as it is mentioned in an inscription by the Pallava king Mahendravarma. It is also mentioned in the thirteenth-century *Nāṭakalakṣaṇaratnaśāstra* as an example of a farce of the so-called mixed type which features harlots, parasites, eunuchs and so on. Strangely enough, the definition does not include the BhA's holy men, unless these are to be supplied from the preceding definition of the farce of the pure type.

These days, the play forms part of the traditional *Kūṭiyāṭṭam* repertory in Kerala, and with one exception (a manuscript in Bengali script) all available manuscripts seem indeed to hail from South India. The text edition on the left-hand page facing the translation is based on the three available editions by Anujan Achan (*Bhagavadajjukiyam. A Prahasana of Bodhāyana Kavi*, Trichur 1925), A.P. Banerji-Śāstrī (*Bhagavadajjukam. Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 10 [1924] i-xxiii), and Vēṭūri Prabhākaraśāstrī (*Bhagavadajjukam. Bodhāyanaviracitam*, Madras 1925), respectively. Some of the peculiarities of South Indian orthography have been silently adapted to the more commonly known North Indian practice (e.g., *ṇh* for *hṇ*; see p. 89). Other variants are found at the end of the book (p. 90f.).

As said, the German translation passed the performance test, which is a merit in itself. In this connection it should be noted that the Sanskrit text, and this applies in particular to the prose dialogue, is deceptively simple. For explanations of the present translation we will, however, have to wait for the philological study announced by Roland Steiner on p. 87 and 89. I am in particular interested to know what support will be forwarded for the translation of, for instance, *anavarohēṇa alaṅkāreṇa alaṅkidā* (p. 32,15) as “die den Schmuck ihrer Schönheit nicht ablegen kann” (p. 33,22f.) with *anavaroha alaṅkāra* being understood as “embellishment which cannot be put aside, that is, natural beauty” according to Bodhāyana's commentary (*anavarohēṇeti. avaroharahito 'navarohaḥ. śārīrād anavatāryeṇety arthaḥ*). I have to admit that in my 1991 Dutch translation I also followed the commentary's interpretation. However, should we not think of *avarodha* “harem” here, with the prostitute in question wearing a type of ornamentation that one



does not normally find on women from the harem or which women wear only when outside the harem visiting public places?

A really problematic phrase is *esa khalu tapasvī kartavyābodhyatayāśramāpavādam na jānāti* (p. 44,13f.), “Dieser arme Asket da kann nicht begreifen, was ein Yogi tut, und so denkt er nicht an die üble Nachrede in einer Einsiedelei” (p. 45,18-20). The context is complicated. Even so, I think that *abodhyatā*, based on the causative, should not be translated with “fails to understand” but rather with “being impossible to instruct”. Another complication is the meaning of *apavāda* in *āśramāpavādam*. (Note that the commentary reads *āśramapadam* and that it mentions *āśramāpavādam* only as a *pāṭha*.) The commentary seems to suggest a solution. It reads *rājasatvād āśramaviruddham iha yogasiddhiprakaṣaṇam iti bhāvah*, taking *apavāda* not in the sense of “Nachrede” but in its technical sense of “special rule [setting aside a general one]”; that is to say, in the *āśrama* special rules apply, which, as is the case here, do not allow (*viruddha*) the teacher to apply his *yoga* techniques for “trivial” purposes.

It is a laudable initiative to bring out a translation of a play like the BhA for a wider audience. It might correct the notion that everything Sanskrit is solemn, serious and high-flown. Even if the humour in this farce is indeed sometimes of a laborious nature, every present-day reader should immediately be able to get a sense of the fun it must have created in the original milieu.

Herman Tiekens

JOHN VATTANKY

*A System of Indian Logic. The Nyāya Theory of Inference. Analysis, Text, Translation and Interpretation of the anumāna Section of Kārikāvalī, Muktāvalī and Dinakarī.* London – New York: RoutledgeCurzon, 2003. xvii + 497p. \$ 170.- (ISBN 978-0-7007-1388-2).

Das vorliegende Werk ist eine Neubearbeitung des Anumānakhaṇḍa und anderer Teile eines schon mehrfach übersetzten Nyāya-Vaiśeṣika-Kompendiums in Verbindung mit einer darin zum ersten Mal vorgelegten durchgehenden Übersetzung der zugehörigen Kommentare. Als solches setzt es ein langfristiges Projekt des Verfassers fort, das die Übersetzung der gesamten Viśvanātha Pañcānana zugeschriebenen Kārikāvalī (K.), auch Bhāṣāpariccheda genannt, zusammen mit ihrem Autokommentar Siddhāntamuktāvalī (M.) und der Dinakara zugeschriebenen Dinakarī (D.) unter Berücksichtigung zweier weiterer Kommentare, der Rāmarudrī (R.) und der von Rama Varma Parikshit Thampuran (1876-1964) 1956 publizierten Subodhinī (S.), zum Ziel hat (s. p. x und xiii.). 1995 hatte der 1974 in Wien promovierte Gelehrte aus Kerala den ersten Teil dieses Projekts in Form seiner Bearbeitung der von “Vergleich” (*upamāna*) und “Wort” (*śabda*) handelnden Abschnitte dieser Texte veröffentlicht (*Nyāya Philosophy of Language*. Delhi 1995).

Der vorliegende Band versucht dieselbe Methodik auf das Thema der Schlussfolgerung (*anumāna*) anzuwenden. Er beinhaltet nach einer allgemeinen Einleitung (p. 1-35) und einer Analyse aller im Folgenden präsentierten Texte (p. 37-59) die kommentierte Übersetzung des Anumānakhaṇḍa samt M. und D. (p. 61-417), auf die ein gleich strukturierter Anhang (p. 419-483), eine kurze Bibliographie (p. 485f.), ein Glossar ausgewählter Termini (p. 487-492) und ein knapp gehaltener Index (p. 493-497) folgen.

Der den Hauptteil bildende Abschnitt über die Schlussfolgerung umfasst zwölfteils Strophen (K. 66c-78) des aus insgesamt 168 *kārikās* bestehenden Grundtextes und behandelt der Reihe nach die Schlussfolgerung selbst (*anumā[na]* / *anumiti* “inferential knowledge” [p. 61ff.]), die Betrachtung (*parāmarśa* “consideration” [p. 88ff.]), die Um-

fassung (*vyāpti* “invariable concomitance” [p. 114ff.]), das Subjektsein (*pakṣatā* “subjectness” [p. 201ff.]) und die Scheingründe (*hetvābhāsa* “fallacies” [p. 241ff.]) mit ihren fünf Arten (p. 311ff. & 390ff.). Im Anhang dazu werden zwei damit in Zusammenhang stehende spätere Passagen der K. (*kārikās* 137-140b und 142-144) präsentiert, in denen es um die Mittel zum Erfassen der Umfassung (*vyāptigrahopāya* [p. 419ff.]), die zusätzliche Bestimmung (*upādhi* [p. 432ff.]) und die Arten der Schlussfolgerung (p. 462ff.) geht. Die Form der Präsentation ist überall die gleiche: Auf den in Devanāgarī gebotenen Originaltext von K., M. und D. mit unmittelbar darunter gedruckter Übersetzung folgt jeweils eine “Commentary” genannte Erläuterung, die das Übersetzte um die Diskussionen der beiden späteren Kommentare R. und S. anreichert.

Wenn Vattanky (V.) in seiner “Preface” bemerkt, dass “no systematic translation and interpretation of these books [scil. K. und ihrer Kommentare] are available in any modern language” (p. xiii), lässt sich das nur so verstehen, dass er sich damit methodologisch von den Arbeiten seiner Vorgänger klar distanzieren möchte. Denn gut bekannt sind die deutsche Übersetzung von Otto Strauß (Leipzig 1922) und die von V. sogar selbst in seiner Bibliographie (p. 486) zitierte englische von Swami Madhavananda (Calcutta <sup>2</sup>1954). Dazu kommen die Hindī-Wiedergabe von Swami Govinda Simha Sadhu et al. (Bombay 1957) und die japanische Übersetzung von Atsushi Uno. Letzterer hat dieselben die Schlussfolgerung behandelnden *kārikās* 66c-78 & 137-144 samt M. in seiner vom Department of Civilization (Asian Studies), Tokai University, publizierten Studie über “Die Schlussfolgerung im Navya-Nyāya unter besonderer Berücksichtigung der Nyāyasiddhāntamuktāvalī” (*Shin-shōrigaku ni okeru suiron – Siddhāntamuktāvalī wo chūshin to shite*. Hiratsuka 1971) nicht nur übersetzt, sondern auch unter Einbeziehung von Kṛṣṇavallabhācāryas Kiraṇāvalī ausführlich kommentiert und mit textkritischen Bemerkungen versehen.

Was genau V. unter “systematic translation and interpretation” (loc. cit.) versteht, bleibt leider unerklärt. Jedenfalls bietet der vorliegende Band neben der Erstübersetzung von D. als wirklich neues Element die konsequente Auswertung von R. und S. für die Interpretation von K., M. und D., womit die Entwicklung dieser südindischen Kommentartradition wesentlich besser überschaubar wird. Trotzdem kommt V. kaum über das von seinen Vorgängern mit ihren Übersetzungen Erreichte hinaus. Das eine oder andere Mal sind diesem gegenüber sogar Rückschritte zu beobachten, wie etwa bei der Wiedergabe der folgenden M.-Passage (ad K. 69): “*na ca pratiyogiviyadhikaraṇatvaṃ yadi pratiyogyana-dhikaraṇavṛttitvaṃ tadā tathāvācyaṅyāptiḥ ... yo ’bhāvas tasyaiva vṛkṣe mūlāvacchedena sattvāt | yadi tu pratiyogyadhikaraṇāvṛttitvaṃ ... yaḥ saṃyogābhāvas tasya pratiyogyadhikaraṇadravyavṛttivād iti vācyam |*” (p. 130,6-131,3). V. übersetzt sie mit (p. 130f.) “Nor can it be argued that if the non-occurrence (of the absence) together with its counterpositive means the occurrence on [*sic*] something which is not the substratum of the counterpositive, then there would be the same fault of too narrow application. This is because the same absence ... exists in the tree as limited by its roots. If (the non-occurrence of the absence together with its counterpositive) means the non-occurrence in the substratum of the counterpositive .... This is because that absence of conjunction .... occurs in substance [*sic*] which is the substratum of the counterpositive”, und übersieht dabei, dass der gesamte zwischen *na* und *iti vācyam* stehende Text eine fortlaufende gegnerische Argumentation darstellt, die damit als Ganzes zurückgewiesen wird, wie es schon O. Strauß (op. cit., p. 58; ferner id., Zur Definition der Vyāpti in der Siddhāntamuktāvalī. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 3 [1925] 116-139, p. 124f. [= *Kleine Schriften*. Wiesbaden 1983, p. 191f.]) und Uno (op. cit., p. 71-73) richtig verstanden hatten. So ist auch V.s Daṇḍa nach *sattvāt* (p. 130,8) durch ein Komma (so Strauß im zitierten Artikel, p. 124 [= p. 191]) oder einen Strichpunkt (so Uno, op. cit., p. 18,11) zu ersetzen. Außerdem ist in V.s Text noch *kapisamyogasyānadhikaraṇe* zu “-karaṇam” (p. 130,7) verdruckt.

Als Quellen für seine Textgestaltung, bei der leider immer wieder Druckfehler zu beklagen sind, nennt V. p. 486 vier gedruckte Ausgaben. Inwieweit er diese verglichen und ihre oft unterschiedlichen Lesarten in Betracht gezogen hat, ist aber nicht erkennbar. Eine der eher seltenen textkritischen Bemerkungen findet sich p. 79, n. 2, wo V. die Überlieferung von D. *ad* K. 66cd (p. 64,3) in R. und S. gegeneinander abwägt. Eine gründliche Auseinandersetzung mit der Überlieferung, wie sie für manche Stellen des Anumāna-khaṇḍa Uno (op. cit.) anhand von mehr als acht gedruckten Ausgaben und Toshihiro Wada ausführlich und transparent für seine Edition des “Śabdakhaṇḍa of the *Nyāyasiddhāntamuktāvalī*: Sanskrit Text” (*Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism | Sambhāṣā* 16 [1995] 101-124) geleistet haben, fehlt jedoch vollkommen.

Problematisch ist auch die Frage der Verfasserschaft der von V. übersetzten Werke, womit sich V. leider überhaupt nicht auseinandergesetzt hat. Wie zuletzt A. Thakur (*Origin and Development of the Vaiśeṣika System*. New Delhi 2003, p. 339f.; vgl. auch U. Mishra, *History of Indian Philosophy*. Vol. 2. Allahabad, 1966, p. 422 und 436) betont hat, konnte Dinesh Chandra Bhattacharyya schon in den Vierzigerjahren anhand verschiedener Quellen sowie der von ihm selbst in Augenschein genommenen Kolophone “alter” Handschriften überzeugend klären, dass nicht Viśvanātha Pañcānana der Autor von K. und M. war, sondern dass sie von dem in Bengalen tätigen Kṛṣṇadāsa Sārvabhauma etwa in der Mitte des 16. Jh.s verfasst wurden (s. Who wrote the Bhāṣāpariccheda? *Indian Historical Quarterly* 17 [1941] 241-244 & More Light on the Authorship of the Bhāṣāpariccheda. *IHQ* 24 [1948] 156-161; vgl. auch seine Monographie *Vaiṅge Navya-nyāyacarcā*. Calcutta 1952, p. 117-120). Für die Richtigkeit dieser Ansicht Bhattacharyyas dürfte auch die folgende, bisher unbemerkt gebliebene Parallele zwischen M. und der Anumānadīdhiti-prasāriṇī (ADP), dem vom selben Kṛṣṇadāsa verfassten Kommentar zur Tattvacintāmaṇidīdhiti Raghunātha Śiromaṇi, sprechen: *sādhyaḍibhedena vyāptrebhedāt tādrśasthale sādhyaṭāvachedakatāvachedakam pratiyogitāvachedakatānavachedakam ity eva lakṣaṇaghaṭakam ity api vadanti* (M., p. 129,5-7) und *kecit tu sādhyaḍibhedena vyāptrebhedād atrāvachedakatānavachedakam eva vaktavyam, tathā ca tādrśarūpāvachchināvachedakam eva prakṛtānumītau bhāsata ity āhuḥ* (ADP, ed. Calcutta 1911, p. 138,6-8). Was die Verfasserschaft der auch Muktāvalīprakāśa genannten D. betrifft, so wird man diese gemäß dem p. 415,5f. abgedruckten Kolophon zum der Schlussfolgerung gewidmeten Abschnitt dem vermutlich aus Südindien stammenden Mahādeva Bhaṭṭa, dem Vater Dinakara Bhaṭṭas, zuschreiben, sodass nur der im Anhang behandelte Abschnitt von Dinakara selbst stammen würde (vgl. auch Thakur, op. cit., p. 341).

Yasutaka Muroya

#### ROQUE MESQUITA

*Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya*. Annotierte Übersetzung mit Studie. [*Publications of the De Nobili Research Library XXVIII*]. Wien: Sammlung De Nobili, 2000. 562p. € 69.- (ISBN 3-900271-33-X).

*Madhvas Zitate aus den Purāṇas und dem Mahābhārata*. Eine analytische Zusammenstellung nicht identifizierbarer Quellenzitate in Madhvas Werken nebst Übersetzung und Anmerkungen. [*Publications of the De Nobili Research Library XXXIV*]. Ibid. 2007. 643p. € 68.- (ISBN 3-900271-40-2).

One point of criticism which is occasionally levelled in India against Western Indological researchers is that they occupy themselves with a distant past that has little relevance for living Indian culture, and that later developments in Indian thought that still are of contemporary cultural relevance tend to be neglected and remain unknown. One such

later development is the philosophy of Madhva, which is the doctrinal base of a variety of Vaiṣṇava religiosity that is one of the major religious traditions of India, particularly in the south and northeast. In Western languages, the most important writings on Madhva's thought to date have been Volume IV of S.N. Dasgupta's *A History of Indian Philosophy* (Cambridge 1922), *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens* by Helmuth von Glasenapp (Bonn 1923; available in English translation by Shridhar B. Shrothri as *Madhva's Philosophy of the Viṣṇu Faith*, Bangalore 1992), and *La doctrine de Madhva* by Susanne Siauve (Pondichéry 1968). After these early writings, the recent writings of Roque Mesquita (M.) represent a new stage in the study of Madhva.

The two publications under review complete what the author considers a "trilogy" on Madhva, which is intended to be a "solid base for future research on Madhva" (*Viṣṇutattvanirṇaya*, p. 11). The first volume of this trilogy appeared in 1997: *Madhva und seine unbekanntenen literarischen Quellen* (which has since also appeared in English translation as *Madhva's Unknown Literary Sources*, New Delhi 2000). This is a study into the nature of the "quotations" from older authoritative texts in Madhva's writings that cannot be traced, either because the works that supposedly are quoted cannot be found, or because the known versions of works with such titles do not contain the quoted passages. This highly intriguing aspect of Madhva's writing was already noticed by thinkers of rival schools of Indian thought centuries ago, and it was casually explained by Madhva's latter-day followers as the result of theft and loss of those texts. M.'s 1997 study shows that the matter cannot be all that simple as this traditionalist account says, and he has offered a more convincing explanation.

The *Viṣṇutattvanirṇaya* (also known as *Viṣṇutattvavinirṇaya*), subject of the second part of the trilogy, is one of Madhva's later and most important writings. For those readers who are less familiar with Madhva's thought, the useful analysis of the text at the beginning of M.'s translation (p. 35-47) provides a quick survey of the topics that are discussed, such as the nature of the authority of the Veda (including criticism of the positions of Mīmāṃsā and Advaita), the importance of Viṣṇu's grace for attaining liberation, the non-identity of the individual souls and Viṣṇu, the reality of the phenomenal world, and the absolute sovereignty of Viṣṇu. The prominence of this work among Madhva's writings becomes clear when one realizes that Madhva's school of Vedānta arose in opposition to various systems of monistic thought that had gained popularity in the centuries preceding him; thus the *Viṣṇutattvanirṇaya* is a work of special programmatic importance. M. also deserves praise for using the *mūlapāṭha* or "original reading" of Madhva's works, published in the 1970s by Bannanje Govindacharya, as the basis for his translation rather than the vulgate *pracalitapāṭha* that, unfortunately, is still customarily used.

The translation is the result of a very careful and explicit, conscious reconstructing of Madhva's thoughts in the context of his historical situation. Modern translations in India are usually meant for internal use within the religious community, in a context in which the acceptance of certain ideas and values is taken for granted: they are either not expressed at all or, if they are expressed, they are not investigated. The question of Madhva's "unknown sources" is one illustration of this tendency: modern authors in India have, out of deference towards the tradition, never questioned the authenticity of those quotations, nor have they ever asked themselves what the significance of this question for this important chapter in the history of Indian philosophy is.

Apart from the two English translations of the *Viṣṇutattvanirṇaya* that have been brought out in India by S.S. Raghavachar (Mangalore 1959; repr. Madras 1985) and K.T. Pandurangi (Bangalore 1991), modern translations have appeared in Kannada (most of

the adherents of Madhva's doctrine are geographically concentrated in southern India, and Kannada is their lingua franca) by K.T. Pāṃḍuraṃgi (Bangalore 1983, under the title *Viṣṇutattvavinirṇaya*) and Śrī Viśvēsatīrtha, pontiff of Śrī Pējāvāra Maṭha in Uḍupi (*Viṣṇutattvavinirṇayasāra. Kannaḍasāra Mattu Saraḷānuvāda*. Bangalore 1986). This latter translation was reprinted, with an elaborate commentary by the translator, in: *Daśa-prakaranaḡaḷu*. [*Śrī Sarvaṃlāgraṃthaḡaḷu Saṃpūṭa* 6]. Bangalore: Akhila Bhārata Mādhva Mahāmaṇḍala, 1994. These Kannada translations are meant for a broad educated readership, and this underlines the importance of this text in contemporary religious thought in this tradition.

M.'s translation (p. 51-235) is very richly annotated, with footnotes occupying more than half of the space on most pages. The translation is very faithful to the original, and references to Madhva's "unknown sources" are specially marked. It is followed by a thoughtful and detailed study, which comprises more than half of the entire book (p. 239-531), of a number of key matters that the Viṣṇutattvavinirṇaya discusses and that are of prime importance for Madhva's thought: the hierarchical dichotomy of knowledge, the *sākṣin*, the *anupramāṇas* (perception, inference, and Vedic revelation), the threefold infiniteness of Viṣṇu, the unity of Viṣṇu, and Viṣṇu's absolute independence. The book ends with five useful indexes (p. 533-562) of names, of titles of unknown ("fiktive") works, of fictive quotations from *smṛti* texts, of other quoted texts, and of subjects. The work is so thorough and detailed that we may safely assume it to be the definitive work on the Viṣṇutattvavinirṇaya at least for quite some time to come, and it deserves to be considered one of the basic texts for a modern study of Madhva's thought as a whole.

The third part of the trilogy, *Madhvas Zitate*, brings together all the quotations from *purāṇas* and the epics which Madhva adduces in support of his special doctrines and which cannot be identified by means of the sources that are available today. Madhva follows a regular pattern when using these quotations: first he formulates his own idea, then he "quotes" a text to assure his reader that his idea already is part of an existing tradition. The problem is that the majority of these quotations have not found acceptance among the learned outside the tradition which Madhva himself founded; even the Gauḍīya Vaiṣṇava tradition, which traces its own origin to Madhva, is aware of the dubiousness of Madhva's quotations (*Madhvas Zitate*, p. 21, n. 3). Nearly two thousand verses are given here (p. 31-285) together with a translation in German (p. 289-445), a *pāda* index (p. 449-624), an index of further unidentifiable quotations from *śruti*, *āgama* and other texts (p. 625-637), and a thematic index (p. 638-643) indicating topics that are discussed by means of unidentifiable quotations.

This book has more than one use. Firstly, it serves as hard evidence for the conclusions which M. reached in his 1997 book. Not entirely unexpectedly, orthodox Mādhvas were disturbed by M.'s findings, and attempts were made to discredit the seriousness of M.'s work, in India as well as internationally. (A brief discussion of this matter is included in my review of yet another recent publication by M.: *The Concept of Liberation While Still Alive in the Philosophy of Madhva*. New Delhi 2007; see *Münchener Indologische Zeitschrift* 1 [2008-2009] 260-272) With the appearance of *Madhvas Zitate*, it is now up to M.'s critics to show that Madhva has cited existing texts that contain the passages that he has used, rather than that they are new creations. A second use of this book is that it helps to identify those portions of Madhva's doctrine that are most likely to contain original ideas. Thirdly, this listing of the quotations according to the titles of works from which they supposedly were taken supports M.'s conclusion that the sources were fabricated, because one finds contradictory statements within what is supposed to be one text (see p. 22-23); if, on the other hand, these verses were newly composed as the occasion

demanded, without an existing text from which they were drawn, then such inconsistencies could easily occur. It is worth noting here that although the condemning criticism by earlier Indian authors of Madhva's quoting as "literary fraud" ("literarische[r] Betrug", as M. translates the expressions *svamātrakalpita* and *svakapolakalpita* on p. 24) is discussed in a lengthy footnote (p. 24, n. 15), M.'s own attitude is much more lenient, and he respects Madhva's statements that his work was prompted by impulses which he received under divine inspiration from Viṣṇu ("viṣṇuprasādāt" on p. 25 is obviously a printing error, fortunately very rare in this book, for *viṣṇuprasādāt*).

Like his previous writing on Madhva, these two books by M. are very welcome and valuable contributions to the study of a hitherto still neglected area of Indological research. These solid philological contributions cannot be overlooked in future research on Madhva.

Robert Zydenbos

KLAUS-DIETER MATHES (ED.)

*'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal's Commentary on the Ratnagotravibhāgavyākhyā (Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long)*. Critically edited. [Publications of the Nepal Research Centre 24]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003. xix + 576p. € 70.- (ISBN 3-515-08358-8).

'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal (1392-1481) ist zwar vorwiegend als Autor des historischen Werkes *Deb ther sñon po* ("Blue Annals") bekannt; er war aber ohne Zweifel einer der herausragendsten tibetischen Gelehrten seiner Zeit auf allen Gebieten der buddhistischen Gelehrsamkeit. In der bKa' gdams pa Tradition initiiert, studierte er bei namhaften Lehrern der verschiedensten Richtungen des tibetischen Buddhismus, darunter dem 5. Karma pa De bzin gśeḡs pa, sGrol ma ba Sañs rgyas rin chen (rÑiñ ma pa), Roñ ston Śes bya kun rig (Sa skya pa) und Tsoñ kha pa Blo bzañ grags pa (dGe lugs pa). Das wurde zwar nicht von all seinen Lehrern gutgeheißen, war aber zu seiner Zeit auch nicht außergewöhnlich. Für gZhon nu dpal bezeichnend ist aber sein offener, nicht sektiererischer Zugang zu den buddhistischen Texten.

Im vorliegenden Fall bedeutet das, dass er Maitreyañāthas *Ratnagotravibhāga* nicht lediglich in der Tradition von rÑog Blo ldan śes rab kommentiert, sondern ihn auch zu den in der bKa' brgyud pa Überlieferung bedeutsamen Meditationsanweisungen über die Natur des Geistes (*mahāmudrā*) in Beziehung setzt, wobei er der Interpretation des sGam po pa folgt. Damit wird dieses für den Vajrayāna-Buddhismus bedeutsame Konzept der direkten gültigen Wahrnehmung der Natur des Geistes aus seinem tantrischen Kontext herausgelöst und auch Anfängern ohne tantrische Weihen zugänglich gemacht. Nach Ansicht des 8. Karma pa Mi bskyod rdo rje nimmt gZhon nu dpal Tsoñ kha pas Ansichten als Richtlinie und bringt diese mit der Dwags po bKa' brgyud pa-Tradition in Einklang (s. p. x).

Von Tsoñ kha pa übernimmt gZhon nu dpal aber offenbar nicht nur hermeneutische Richtlinien, sondern auch einen gewissen "textkritischen" Ansatz. Ähnlich wie Tsoñ kha pa in seinem Kommentar zum *Madhyamakāvātāra*, dem dGoñs pa rab gsal, verwendet gZhon nu dpal neben der gängigen, später in den Tanjur aufgenommenen Übersetzung des kommentierten Textes – in diesem Fall von rÑog Blo ldan śes rab – auch die ältere Übersetzung von Nag tsho Tshul khriḡs rgyal ba und gibt dieser gelegentlich den Vorzug. Damit bietet er, wie Mathes (p. xiv-xv) zeigt, in einigen Fällen eine deutlich bessere, d.h. dem Sanskrit-Original getreue tibetische Version einzelner Passagen des *Ratnagotravibhāga*.

Die Bedeutung dieses Textes für die tibetische Tathāgatagarbha- und Mahāmudrā-Tradition eigens zu betonen erübrigt sich an dieser Stelle; somit mögen diese kurzen Hinweise auch genügen, um den Stellenwert zu verdeutlichen, welchen dieser 1473 verfasste (bzw. fertiggestellte) Kommentar von 'Gos lo tsā ba g'Zon nu dpal für den tibetischen Buddhismus und seine Erforschung einnimmt. Er liegt Mathes' 2008 publizierter Habilitationsschrift *A Direct Path to the Buddha Within* (Somerville: Wisdom Publications) zu Grunde und ist hier erstmals in einer kritischen Edition zugänglich gemacht.

Die Edition basiert auf einem Manuskript in *dbu med*-Schrift und einem Blockdruck. Eine Photokopie des Manuskriptes wurde 1997 im Rahmen des Nepal-German Manuscript Preservation Projects, dem Mathes (M.) viele Jahre als Direktor vorstand, in Dehra Dun entdeckt. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um die Photokopie einer Abschrift des Originals, das sich in der Bibliothek der Źwa dmar pas befand, die 1792 im Anschluss an den Krieg zwischen Tibet und Nepal von der dGe lugs pa-Regierung konfisziert und der Bibliothek des Potala-Palastes einverleibt wurde. Der Blockdruck entstand 1479 in Kun bzañ nags, dem Ort, an dem g'Zon nu dpal auch sein Deb ther sñon po verfasste. Beide Texte gehen offenbar auf eine gemeinsame Vorlage zurück.

Als Konzession an tibetische Leser ist die Edition formal weitgehend in tibetischem Stil gestaltet, d.h. in erster Linie ohne graphische Gliederung, was aus Sicht der westlichen Wissenschaft bedauerlich ist, dem Wert der Arbeit aber keinerlei Abbruch tut. Kompromisse mit westlichen Editionskonventionen werden dadurch eingegangen, dass die zitierten Verse des Ratnagotravibhāga eingerückt und nummeriert und Zitate aus der Ratnagotravibhāgavyākhyā durch Fettdruck gekennzeichnet sind.

Durch den kritischen Apparat in den Fußnoten hingegen wird die Arbeit allen Anforderungen einer wissenschaftlichen Edition gerecht. Er ist klar und, soweit sich das ohne Vergleich mit den verwendeten Texten beurteilen lässt, umfassend und genau und verzeichnet nicht nur inhaltlich relevante, sondern auch rein orthographische Lesarten. Elemente der alten Orthographie, die in beiden Texten konsistent verwendet werden, sind entsprechend den Regeln des klassischen Tibetisch adaptiert und bei ihrem erstmaligen Vorkommen gekennzeichnet. Eine Ausnahme stellt das Wort *śes* dar, das entsprechend der alten tibetischen Sandhi-Regel nach auslautendem *-s* anstelle des klassischen *zes* steht; es ist bei jedem Vorkommen mit einer Anmerkung versehen.

Kleine Unzulänglichkeiten, wie das Vertauschen von Fußnoten auf p. 12, sind wohl das Ergebnis technischer Probleme und leicht als solche zu erkennen, und sie beeinträchtigen die Klarheit des kritischen Apparates kaum. Dort erscheint mit der Fußnotennummer 1 *rnams* als Lesart von *zes* (5-mal), mit der Nummer 2 *rgal* als Lesart einmal von *rnām* und einmal von *brgal*, und mit Nummer 3 *śes* als Variante von *brgal*.

Wie M. bemerkt, entspricht es nicht der alten tibetischen Tradition, Varianten und Emendationen in Fußnoten zu vermerken (p. xvi). Da sich diese Gepflogenheit aber in Ansätzen auch schon in neueren Arbeiten tibetischer Editoren findet, ist mit Sicherheit anzunehmen, dass sich M.' Hoffnung erfüllen wird, "that the Tibetan world can see the advantage of such a procedure and forgive a few minor Anglicized elements" (ibid.), wie die Verwendung englischer Ausdrücke wie "om." (für "omits"), "inserts", "not clear" o.ä., und so die vorliegende Edition von tibetischen und westlichen Gelehrten gleichermaßen geschätzt werden wird.

Helmut Tauscher

MARTIN BEMMANN

*Die Felsstation Dadam Das.* Mit Beiträgen von Oskar von Hinüber und Jason Neelis. Bearbeitung der Inschriften durch Oskar von Hinüber, Jason Neelis und Nicholas Sims-Williams. [*Materialien zur Archäologie der Nordgebiete Pakistans 5*]. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2005. XVIII + 185p. + Tafeln 1-56 & (in Farbe) I-XI (Deutsch) / VI + 34p. (Urdu). € 86.- (ISBN 3-8053-3493-1).

Martin Bemanns Publikation ist der 5. Band der vollständigen archäologischen Aufnahmen der Fundstätten mit Felsbildern im nördlichen Indusgebiet Pakistans. Die Felsstation Dadam Das (DD) liegt am Nordufer des Indus einige Kilometer westlich der Stadt Chilas.

Wie alle von Harald Hauptmann herausgegebenen Bände der „Materialien zur Archäologie der Nordgebiete Pakistans“, zeichnet sich auch dieser durch eine äußerst systematische und detaillierte Text- und Bilddokumentation aus. Dabei nehmen die Beschreibung des Materials und der eigentliche Katalog mit den alles Wesentliche belegenden Tafeln mit Nachzeichnungen und Fotografien den Hauptteil der Publikation ein. So versteht sich der vorliegende Band als Grundlage für weiterführende Einzelstudien (p. 6).

Trotzdem geht die Dokumentation von DD weit über einen rein deskriptiven Katalog hinaus, da überall die Erfahrungen der schon abgeschlossenen Bände eingeflossen sind. So finden sich in der Beschreibung des Materials und im Katalog zahlreiche Verweise auf Vergleichsbeispiele an den bereits publizierten Fundstätten und weit darüber hinaus, wobei den Verbindungen zu Zentralasien besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Einige der in die Beschreibung eingeflossenen Interpretationen, wie etwa die überzeugende Deutung der ungewöhnlichen Zeichnung der Beine der Lotusträger als Verweise auf Stiefel mit schrägem Schaftabschluss (p. 10-11, Abb. 3 und 4, Tafel 4 sowie die Abbildung auf p. V), können als ausgesprochen fantasievoll und innovativ bezeichnet werden. Einzig der Deutung von 38:9 (p. 44-45, Tafel 29) als Thron kann ich nicht folgen, leider ohne eine bessere Interpretation vorschlagen zu können.

Wie die Übersichtstabelle der publizierten Fundstätten p. 61-64 zeigt, zeichnet sich die Felsstation DD durch ihre bronzezeitlichen und noch älteren Zeichnungen aus (p. 56), unter ihnen auch vier Darstellungen von Riesen. Die zahlreichen Brāhmī- und sogdischen Inschriften, meist Personennamen, bestimmen die Gravuren der historischen Zeit. Daneben finden sich in DD auch Kharoṣṭhī- und baktrische Inschriften. Neben den Übersetzungen im Katalog fassen Jason Neelis (Kharoṣṭhī, p. 50-53) und Oskar von Hinüber (Brāhmī, p. 54-55) die Relevanz der von ihnen bearbeiteten Inschriften noch gesondert zusammen. Jason Neelis beschreibt dabei auch das chronologische Verhältnis der früheren Kharoṣṭhī-Inschriften zu den späteren in Brāhmī-Schrift mit einer Übergangsphase im 4. Jh. n. Chr.

Für die Geschichte des Buddhismus in der Region sind nur wenige Gravuren von DD relevant. So finden sich nur fünf mögliche Stūpa-Darstellungen unter den Felsbildern (Tafel 27), wobei je eines den frühesten (16:1; auch Tafeln 34 und IIIa) und den spätesten Typus (52:1; auch Tafel VIIIb) repräsentiert. Nur ein Stūpa (37:16; auch Tafel IVb) kommt gemeinsam mit Inschriften vor, wobei ihr Verhältnis zueinander unklar ist (p. 103-106). Am ehesten gehört die unvollständig sichtbare Kharoṣṭhī-Inschrift 37:18 zum Stūpa. Die sogdische Inschrift 37:14 ist jedenfalls über den Stūpa graviert. Interessant ist die Brāhmī-Inschrift 57:12, da sie ein Bodhisattvayāna erwähnt. Mit einer möglichen Śiva-Darstellung (1:12 auf Tafeln 9, 32 und Ia) und einer Verehrung Viṣṇus (37:1) liegen auch hinduistische Gravuren vor.

Der Band ist ausgesprochen sorgfältig gearbeitet, und ich kann nur auf zwei kleine



Fehler hinweisen: Auf p. 7 verweist die Beschreibung der ersten gehörnten Figur auf "48:34" statt korrektem 48:33, und auf p. 59 wird "37:1" statt 37:7 als eine von zwei Inschriften angeführt, die den Ortsnamen Palola enthält.

Abschließend sei noch auf die Hypothese von DD als Grenzposten zwischen dem nördlichen Gilgit (Palola oder Bolor) und dem südlichen Chilas hingewiesen (p. 56-60). Demnach könnte der Indus die Grenze zwischen diesen beiden Herrschaftsgebieten gebildet haben. Gerade dieser letzte Abschnitt belegt den Wert von Bemanns Band als Einzelstudie, in die die Ergebnisse und Erkenntnisse früherer Bände bereits eingeflossen sind.

Trotzdem bilden die bisher vorliegenden acht Bände der "Materialien" erst zusammen die für detailliertere Einzelstudien notwendige Basis. So lässt sich nur im Vergleich der bisher publizierten sieben Fundstätten (Oshibat, Shatial, Hodar, Shing Nala, Gichi Nala, Dadam Das und Thalpan) die Bedeutung des Buddhismus in der Region abschätzen. Diese Reihe ist jedenfalls eine unverzichtbare Basis für alle sich mit dem Nordwesten Südasiens beschäftigenden archäologischen und historischen Studien und sollte in allen relevanten Bibliotheken aufliegen.

Christian Luczanits

GABRIELLA EICHINGER FERRO-LUZZI

*The Maze of Fantasy in Tamil Folktales*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. X + 190p. € 32.- (ISBN 3-447-04568-X)

The volume under review follows the earlier publication *The Taste of Laughter. Aspects of Tamil Humour* (1992). The author has undertaken extensive studies in the Tamil folk tradition and has published several articles on it. This volume presents further insights into Tamil culture as it is represented in its folk literature.

In part one, which deals with cultural content, the first five chapters analyze social life; these are followed by four chapters on the spiritual culture. Part two contains three chapters of a rather theoretical nature, though the author, as she remarks in the introduction, is against "typology and other current theoretical approaches to folklore" (p. 1). The main purpose of the book seems to be to point out the cultural values of Tamil tradition as they are reflected in the folktales.

The collections of folktales by Tamil authors form the source materials for this work. K. Rajanarayanan is in particular mentioned as a leading gatherer of folktales. In general, the collections not infrequently play a role in determining conclusions, since the variant versions of the retellings of the stories often provide them with a new orientation. The stories presented in the book are not given in translation; their translated titles are, however, referred to according to themes.

Though the author seems to be averse to theorizing, as a social scientist she cannot avoid introducing some categories to bring order to the materials collected. The first part of the book (p. 5-130) deals with social life, within which courtship, marriage, parents, children, in-laws, etc., are discussed, and with spiritual culture; here the tales are grouped under the rubrics "supernatural," "folk philosophy," "language" and "mind." The researcher is of course aware that the narrators of the tales might not have had these categories in mind.

The author introduces discussions between some of the chapters (p. 32f., 58-60 & 87f.), where she not only sums up her findings but compares her approach with that of others. Chapter ten (p. 133-147), the first chapter of the second part, contains an interesting

study in which she, presuming influence from the West, discusses the fusion of Indian and Western motifs and identifies parallels in Christian and Greek sources.

The author is cognizant of the limitations of typology, stating that “[c]lassification is, of course, an indispensable intellectual tool, but not a master key” (p. 176). She refers to other scholars and their analyses and delineates her disagreement with them. She is against the “inference” of several typologists for whom “stories exemplifying types are bounded wholes that exist independent of the narrator,” declaring that she is “at a loss to understand how such an implausible idea could arise and find acceptance” (p. 179). For “[i]f it were true, either the autonomous tale would exist in a kind of Platonic heaven and would be able to coerce the narrators to tell what they do or the narrators of different areas would have to collaborate non-locally to produce a full-fledged tale” (p. 179f.).

This publication is valuable for its classification of the Tamil tales under various themes, for the author’s identification of cultural traits and her linking of these with pan-Indian motifs, and for her noting of parallels with Western tales. The maze of fantasy the author appreciates in the Tamil folktales will certainly enhance the understanding of readers of this publication, and possibly enable them to discover new perspectives for interpretation.

Anand Amaladass