

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

Band: 57 (2003)

Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.11.2024

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

REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

Bāṇēśvara-Śukreśvara-praṇītaṃ ŚrīRājaratnākaram (pūrvavibhāgaḥ). Tripurār prācīn narapatigaṇer saṃskṛtakābyamaḥ dhārābāhik itihās (mūl- o baṅgānubād'saha). Sampādanā o baṅgānubād Jyotiṣ Nāth. Āgar'talā: Tripurā Bāmlā Sāhitya o Saṃskṛti Saṃsad. 2003. (19); 200 pp.

It is usually the *Rāj'mālā*, written in Bengali, which is mentioned as the traditional history of the kingdom of Tripura (Tripurā). However, there is also another work, the Sanskrit *Rājaratnākara*, which according to p. *dui* of the publication being reviewed was composed at the behest of King Dharmamāṅikya (Dharmadeva) between 1458 and 1462. Unfortunately, it is hardly known; in fact, a bibliography of traditional sources on the history of Tripura compiled by the daily *Tripurā Darpaṇ* does not even mention it.¹ This is probably due to the fact that so far the *Rājaratnākara* has existed in print only in an edition of the end of the nineteenth century, and was thus hardly available.

Now a new edition has appeared, incorporating the text of both the printed edition and of a hitherto unknown manuscript, the latter in Bengali script and with readings at places greatly at variance with those of the former. In this new publication, the Sanskrit text, in Bengali script, is accompanied by a Bengali translation that is on the whole faithful to the original. Both the edition and the translation are well prepared and printed; the editor-cum-translator has done a good job. But it should be noted that what is presented is actually not the whole text of the *Rājaratnākara*, but only its first part (*Pūrvavibhāga*); the second part (*Dakṣiṇavibhāga*) has not yet been found.

The kingdom of Tripura, in the northeast of the Indian subcontinent, is by most historians today taken to have been founded in the fourteenth or fifteenth century as a continuation of existing “tribal” territories. The historicity of royal lineages going back to ancient times is doubted, and seen as an attempt to gain legitimacy through the creation of historical links, as in the case of various entities of this sort all over South Asia. In this light, the *Rājaratnākara* would seem to be the result of a conscious effort to establish such legitimacy by culling information, as it itself points out, from various ancient and mediaeval texts,

1 Tripurā Darpaṇ: *Tathyaapañjī o nirdeśikā* 1994. Āgar'talā: Tripurā Darpaṇ 1994, p.6.

mostly in Sanskrit, as well as epigraphic and similar data, and oral histories and legends.

If there is one point of criticism that may be allowed with regard to this publication, then it is that Jyotiṣ Nāth's introduction fights shy of discussing the problem of the actual historical value of the work he has edited and translated, though it should also be pointed out that in the present climate of virulent and violent ethnic strife in Northeast India, including Tripura, this might possibly have been a dangerous enterprise. This is a pity, as it has also precluded a discussion of the relationship between the *Rājaratnākara* and the *Rāj'mālā*. The latter was once held to have been composed in the fifteenth century, but nowadays it is usually dated to the late eighteenth century. What is interesting is that its first part, covering the pre-Dharmamāṅikya and Dharmamāṅikya age and purporting to have been composed at the behest of Dharmamāṅikya himself, gives as its composers Durlabhendra, Bāṇeśvara and Śukreśvara, exactly like the *Rājaratnākara*, which too says that it was commissioned by Dharmamāṅikya. This naturally raises various intriguing questions, including that of the dating of both works.

There is one more pertinent remark which may be made here. On p. *cār* Nāth, referring to verses 23–26 of the first chapter of the text, writes that these prove that the oldest (*āditama*) *Rājaratnākara* was composed in *tripur'bhāṣā* (by which he seems to mean the or a local Sino-Tibetan tongue), and that this proves that in bygone times the people speaking these languages were capable of creating excellent works of literature through their own endeavour.

However, this statement, tinged with nationalistic fervour, is not correct. Verses 20ff. unequivocally say the following, both in the Sanskrit original and the Bengali translation: Durlabhendra tells the King in the presence of Bāṇeśvara and Śukreśvara that several matters relating to former kings, as well as the method of worshipping the fourteen deities, should be kept secret. The King, however, tells him that, since only the four of them are present there, he should nevertheless relate these secret matters to him, but in *traipurabhāṣā*-; the other two should then write his words down in the *devabhāṣā*-, i.e. Sanskrit. What *traipurabhāṣā*- actually is, is not clear. It is obviously some language spoken locally, and understood by all four persons present. Bāṇeśvara and Śukreśvara are mostly held to have been Brahmins from Sylhet (today in Bangladesh), thus clearly speakers of an Indo-Aryan tongue. Did they also understand the local Sino-Tibetan tongue(s), or was some commonly understood Indo-Aryan tongue used locally? In any case, and irrespective of the language meant, these verses are clearly no evidence for any literary composition – written or oral – in this

language, but merely say that Durlabhendra related the relevant matters to the other three in it.

Rahul Peter Das

BAUMER, Christoph: *Die Südliche Seidenstrasse – Inseln im Sandmeer: Versunkene Kulturen der Wüste Taklamakan*. Mainz: von Zabern. 2002 (Sonderband der Antiken Welt; Zaberns Bildbände zur Archäologie IV), 108 S., Fotografien, Pläne. ISBN 3-8053-2845-1.

Der vorliegende Band ist der zweite Expeditionsbericht des Schweizer Archäologen und Expeditionsleiters Christoph Baumer. Während der erste Band, 1996 erschienen bei Belser unter dem Titel *Geisterstädte der Südlichen Seidenstrasse: Entdeckungen in der Wüste Takla-Makan* (rezensiert in *Asiatische Studien* Vol. LI, Bd. 3) auf die Expedition von 1994 zurückgeht, greift das hier anzudeutende Werk auch auf die zusätzlich in einer 1998 durchgeführten Expedition gemachten Erkenntnisse zurück. Die Grundlage für die Darstellung in den Büchern wurde damit umfassender, sechs weitere Jahre an Wissenszuwachs erlauben eine breitere Darstellung der Ereignisse. Der Band ist erschienen bei von Zabern als Teil der repräsentativen Reihe von Sonderbänden der *Antiken Welt*, die sich damit erstmals in den Zentralasiatischen Raum vorwagt.

Was gegenüber dem ersten Band unverändert bleibt, das sind die schon in der dortigen Besprechung hervorgehobenen guten Beschreibungen der Fundstellen, die Erwähnung früherer Expeditionen und die schönen Fotografien. Ebenso unverändert scheint die Begeisterung Baumers für die Wüste Taklamakan und die Entdecker Sven Hedin (1865–1952) und Aurel von Stein (1862–1943). Die vielleicht lebensfeindlichste Gegend des Eurasischen Kontinents hat Baumer in ihren Bann geschlagen, und mithilfe dieses Buches zeigt er interessierten Laien und Fachleuten, wieso dies so ist. Die Gegend am Rand der Wüste Taklamakan in der heutigen Autonomen Region Xinjiang der Volksrepublik China bietet weitaus mehr, als man von einer Wüste vielleicht erwartet. Die Taklamakan hat sich erst in den vergangenen 1000 Jahren zu einer weitgehend unbewohnbaren Gegend entwickelt, davor bildete sie ein wichtige Brücke zwischen dem chinesischen Kaiserreich und den zentralasiatischen Reichen. Die Wüste wurde von Handelswegen umschlossen, welche vom westlichsten Posten des chinesischen Reiches Yumenguan nach Kashgar führten und von dort weiter nach Lahore, Kabul und Samarkand. Für diese Handelswege prägte Ferdinand von Richthofen (1833–1905) die Bezeichnung „Seidenstrassen“, und entlang dieser Handelsrou-

ten erblühten im Zeitraum zwischen 400 und 1000 Karawansereien und daraus zum Teil kleine Königreiche, auf deren Spuren sich C. Baumer mit grossem Engagement machte und weiterhin macht. Seine Faszination entzündet sich namentlich an den Städten der Südlichen Seidenstrasse, zu denen ihn seine Expeditionen auch 1998 wieder führten.

Wie Handelsorte dies so an sich haben, sind sie unterschiedlichsten Einflüssen ausgesetzt. Entsprechend waren auch die Ortschaften entlang der Seidenstrasse den unterschiedlichsten Weltanschauungen Gastgeber und Heimat:

Als Mittler dienten zuerst die Händler, die mit ihren Reisen die Kulturen miteinander verbanden. Dabei waren die Sogdier aus dem heutigen Usbekistan am aktivsten und erfolgreichsten; bildlich gesprochen übertrugen sie wie "kulturelle Bienen" Religionen und Bräuche von einer Kultur zur anderen. Die zweiten Kulturträger waren die Missionare der grossen Weltreligionen, die auf den Spuren der Kaufleute nach Zentralasien vordrangen. Sie vertraten den Buddhismus, das nestorianische Christentum und den Manichäismus, und suchten mit friedlichen Mitteln ihre Anhängerschaft. Nur der Islam, der eine auf dem Koran beruhende Weltordnung errichten wollte, wandte auch Gewalt an. Die frühe Islamisierung erobeter Gebiete geschah jedoch selten durch Zwangsbekehrungen, sie vollzog sich schrittweise, wobei der grösste Anreiz zum Übertritt in der gesellschaftlichen und steuerlichen Diskriminierung der Nichtmuslime lag. (S. 31)

Der vorliegende Band versucht aber nicht nur, jede dieser religiösen Strömungen in bezug auf ihre Stellung entlang der Handelswege gebührendem Licht darzustellen, sondern will eine regelrechte Übersicht über die alte Geschichte und die archäologischen Zeugen der Südlichen Seidenstrasse sein. Neben einer Einleitung und einem einleitenden Kapitel zu den Seidenstrassen und dem transkontinentalen Handel zur Zeit der europäischen Antike gibt es 10 Kapitel, drei davon historische Überblicke ("Indoeuropäische Einwanderungen ins Tarimbecken", "Grossmächte an der Seidenstrasse" und "Ein Begegnungsort der Religionen"), die anderen sieben sind archäologischen Stätten am südlichen Rand der Taklamakan gewidmet: "Kashgar, das Königreich Khotan, der Stupa von Rawak und die Festung Mazar Tagh", "Dandan Oilik", "Karadong – eine befestigte Karawanserei der Han", "Das versiegelte Archiv von Niya", "Endere und Miran – Zeugnisse tibetischer Vorherrschaft", "Das Rätsel des Lop Nor Sees" und schliesslich "Loulan – Garnison am Lop Nor". Es folgt ein Nachwort, eine chronologische Tabelle, der Index und Anhänge.

Vergleicht man dieses Buch über die *Inseln im Sandmeer* mit der Publikation der *Geisterstädte* von 1996, so fallen sehr bald Ähnlichkeiten bei den einführenden Kapiteln auf, die zum Teil einfach die Aussagen des früheren Werkes paraphrasieren. Da auch die Kapiteltitle ähnlich oder gleich sind und ihre

Anordnung unverändert, entspricht das Werk weitenteils einer Neuedition des sechs Jahre älteren Werkes, wenn auch deutlich überarbeitet und immer wieder erweitert. Weiterhin finden sich auch in den Beschreibungen der einzelnen Fundstätten deutliche Parallelitäten, wenn auch die '96 eingeschlossenen Zitate aus dem Reisetagebuch der Expedition nicht in die *Inseln* übernommen wurden. Viele der Fotografien und Abbildungen wurden ebenfalls erneut abgedruckt, was bei den Bildern der Fundgegenstände und Fundstätten sowie den Plänen von rekonstruierten Gebäuden, bzw. Grundrissen und archäologischen Fundstätten absolut verständlich ist, bei den Fotos von Personen aber wohl mit der Erinnerung des Autors an die Umstände der Entstehung zusammenhängt, denn die Bilder sind schön, aber nicht zwingend. Andererseits hat das Buch betont keinen rein akademischen Leserkreis im Auge, somit sind diese eher landeskundlichen Bilder auch gerechtfertigt. Wer sieht nicht gerne ein Bild eines alten Uiguren oder eines jungen Mädchens mit zwei Eimern und einer Schulterstange auf dem Weg zum Wasserholen?

Damit soll nun aufgezeigt werden, welche Teile neu sind: Bei den einführenden Kapiteln ist dies der historische Bericht über die Einwanderungswellen von Westen im Zeitraum zwischen der Steinzeit und der Eisenzeit (S. 19–24). Bei den folgenden Abschnitten sind es die Berichte über die Fundorte Mazar Tagh (46–47), Dandan Oilik (48–62), Karadong (63–68) und Endere (77–85).

Diese Beschreibungen neuer bereister Orte ersetzen und ergänzen die in den *Geisterstädten* zu findenden Hinweise auf Fundorte der Pioniere, denen einfach im Rahmen der ersten Expedition nicht nachgegangen werden konnte. Dies gilt für Mazar Tagh, über das es im ersten Band lediglich hiess (Baumer 1996, 87):

Von hier aus unternahmen sie (d.h. Walter Bosshard und Emil Trinkler; M.W.) Abstecher nach Rawak, Dandan Oilik und zur Festung Mazar Tagh, bis im April 1928 der lokale Machthaber Kashgars jede Fortsetzung der Ausgrabungen, der geologischen Forschungen untersagte, sogar ein Forografieverbot verhängte und die sofortige Rückkehr der Expedition nach Khotan und Kashgar anordnete.

An Stelle dieses Hinweises findet sich nun eine knappe, aber informative Beschreibung und Fotos der Fundstelle.

Das darauf folgende Kapitel über Dandan Oilik, einer von Hedin 1896 entdeckten Fundstelle, an der dieser schon buddhistische Figuren fand, wird sehr differenziert, und Baumer erklärt gegen Ende auch, wieso es sich seiner Meinung nach um einen Wallfahrtsort handelte (S. 62). Vor allem birgt dieses Kapitel den Bericht über den Besuch der Baumer'schen Expedition 1998:

In Dandan Oilik identifizierten wir 13 der 15 von Stein gekennzeichneten Ruinen und entdeckten zusätzlich drei neue Fundorte. Die Registrierung der geographischen Lage aller 16 Strukturen mittels eines Global Positioning-Geräts lieferte die Grundlage für einen exakten Plan Dandans. Für die Kennzeichnung der Fundorte wandten wir eine neue Nomenklatur an, die gemäss der Reihenfolge unserer Entdeckungen nummeriert wurde (D 3 bis D 18, D 1 und D 2 liegen ausserhalb der Stadtgrenzen). Gleichzeitig grub das Team drei Tempel mit Wandmalereien aus und fand unzählige buddhistische Stuckfiguren, die es aber alle wieder in den schützenden Sand vergrub. Ebenso deckten wir die Schreine wieder vollständig mit Sand zu. Diese Vorsichtsmassnahmen sind wegen der professionellen Schatzräuber unerlässlich, die anhand publizierter Informationen gezielt Tempel ihrer antiken Malereien und Statuen berauben. Deshalb verzichtet der Autor bewusst auf die Publikation irgendwelcher geographischer Koordinaten Dandan Oiliks. (S. 49)

Der Rezensent kann die Frage nicht beurteilen, ob es Schatzräuber gibt, die dieses Buch lesen und willens wären, die Strapazen von fünf Tagen Kamelreise auf sich zu nehmen, aber dass Schweizer Forscher 70 Jahre nach Bosshard und Trinkler diese auf sich genommen haben und dabei mit einer archäologischen Entdeckung in der Wüste Taklamakan belohnt wurden, ist doch bemerkenswert.

Im Vergleich ist der ebenfalls neue Bericht zur Fundstelle Karadong eher knapp gehalten, was sich durch die fast vollständige Abwesenheit von neu gefundenen Kulturgegenständen erklärt. Die Expedition folgte den Spuren einer französischen Forschergruppe, die Karadong 1993 gründlich untersuchte. Die ehemalige Karawanserei bietet der Archäologie praktisch nur noch Gebäude-ruinen, wenn auch die Bilder buddhistischer Wandmalereien (S. 68) eine Bereicherung des Buches darstellen.

Als ergiebiger erwies sich in dieser Hinsicht die Fundstelle Endere, die wieder auf der Route der Seidenstrasse liegt. Hier fand die Expedition unter anderem Schrifttafeln in Kharoshthi, Tibetisch und Chinesisch. Die tibetische Inschrift wird als Hinweis auf das Ende der chinesischen Besatzung in der späten Tangzeit (Ende 8. Jhd.) interpretiert. Nach den Entdeckungen in Dandan Oilik dürfen weitere bisher unbekannte Funde, zumal von Schrifttafeln, zurecht als sensationell bezeichnet werden.

Es folgen Kapitel zum Lop Nor und zu Loulan, ein Nachwort und Zeittafel und dann die etwas sonderbaren Anhänge: Der Index kommt vor den Anmerkungen, dem Literaturverzeichnis, der Danksagung und der als letztes angegebenen Adresse des Autors. Einen Index nicht ganz zum Schluss eines Buches einzureihen ist eher ungewöhnlich und macht das Werk bestimmt nicht leserfreundlicher. Auf der anderen Seite stellt der Index in diesem Band eine wohlthuende Ausnahme bei von Zabern Bänden dar, die zumeist der Leserschaft den Komfort eines Indexes vorenthalten.

Bei der Betrachtung des Literaturverzeichnisses fühlt man sich als Rezensent an die Zeiten erinnert, als jeder gedruckte Buchstabe eine Investition für den Verlag und zusätzlichen Aufwand für den Setzer darstellte, denn die Angaben zu den Büchern sind mehr als dürftig: lediglich der Nachname, der Initiale, Buchtitel und das Publikationsjahr werden verraten, gerade so, als seien noch immer Angestellte im Druckwesen einzusparen (nur bei chinesischen Namen werden beide Teile ausgeschrieben). Wieso im Zeitalter der elektronischen Verarbeitung dieser Daten eine Bibliographie noch immer auszusehen hat wie in den fünfziger Jahren, bleibt das Geheimnis des Verlags, der Baumer offenbar diese spärliche Darstellung vorschrieb (die *Geisterstädte* machen die üblichen Angaben). Um die Orientierung in der Darstellung zusätzlich zu erschweren, steht der Initial des Vornamens vor dem alphabetisch geordneten Nachnamen, die Absatzabstände sind gleich wie die Zeilenabstände und das bei mehreren Titeln desselben Autors stehende „Ders.“ ist ebenso in Kapitälchen gedruckt wie die Nachnamen. Mit einem Wort: der Verlag von Zabern hat sich alle Mühe gegeben, die Bibliographie möglichst unleserlich zu halten.

Abschliessend stellt sich die Frage, worin der Nutzen eines Werkes besteht, welches mit 107 Seiten an Umfang gegenüber den 192 Seiten der *Geisterstädte* deutlich kleiner ausgefallen ist, welches aber einen bemerkenswerten Anteil identischer Informationen gegenüber dem früheren Buch beinhaltet. Die Antwort liegt neben dem wahrscheinlich weiterreichenden Vertriebsnetz von Zaberns und damit der besseren Reichweite in erster Linie in den Texten, die Baumer gestrafft und mit mehr archäologischen Informationen versehen hat. Spricht aus dem 1996er Publikation mit ihren Zitaten aus den Reisetagebüchern, den Berichten über die Reisen von Steins und Hedins und den grossen Fotografien noch deutlich die Begeisterung und Abenteuerlust, so stehen die *Inseln im Sandmeer* für eine eigene archäologische Erfahrung und nach zwei Expeditionen auch diachrone Erfahrung mit den Fundstellen. Das Buch atmet weniger den Geist von einem der auszog, um die Reisen Hedins nachzureisen als von einem eigenständigen Archäologen, der sich von den hundert Jahre alten Hinweisen führen lässt, aber seine eigenen Entdeckungen macht. Insgesamt wird die erdnahe und oftmals staunende Sicht ersetzt durch eine die Wüste überblickende Vogelschau, welche den Leser oder die Leserin an der Hand nimmt und ihnen die Geheimnisse der Südlichen Seidenstrasse vorstellt.

Marc Winter

KAHRS, Eivind: *Indian Semantic Analysis—The ‘nirvacana’ Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998. (University of Cambridge Oriental Publications 55) ISBN 0 521 63188 2. 302 pp.

Zur modernen synchronen Sprachwissenschaft – letztlich einem rebellischem Kind der Historisch-Vergleichenden Sprachstudien des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, das bisweilen, wie das pubertierenden Kindern so eigen ist, zu einer dogmatischen Verwerfung all dessen neigt, was die Elterngeneration geleistet hat – gehört als Zweig die Semantik und die von dieser geleistete inhaltliche Analyse des Wortschatzes einer Sprache. Semantische Analysen sind nun aber nicht, wie ihre Zuordnung zur modernen Linguistik vermuten ließe, etwas völlig Neues in der Geschichte der Auseinandersetzung des Menschen mit seinem wichtigsten Kulturinstrument, der Sprache, sondern diese sind nicht nur in den frühest greifbaren, schriftlichen Zeugnisse zu finden, sondern auch in den verschiedenen Phasen der Sprachentwicklung von Kindern.

In der Regel wird auch von der modernen Sprachwissenschaft gerne lobend anerkannt, daß die Wurzeln der historisch-kritischen Sprachwissenschaft zurückgehen auf die beginnenden Sanskrit-Studien des ausgehenden 18. Jahrhunderts, und selbst die modernen Linguisten sind des Lobes voll für die Leistung Pāṇinis (Aṣṭādhyāyī), der die erste systematische und in sich stringente Grammatik (*vyākaraṇa*) einer Sprache verfaßt hat. Es wird dabei aber vergessen, daß die indischen Hilfswissenschaften zum Veda, die *vedāṅgas*, auch noch andere Zweige der Sprachwissenschaft umfaßten, die der Phonetik (*prāṭisākhya*) und der “semantischen Analyse” (*nirukta*). In dem hier rezensierten Werk von Eivind Kahrs geht es um eine detaillierte Untersuchung zur Tradition des letzteren Zweiges des Veda, der “Indischen semantischen Analyse”.

Obwohl Sprache und Laut in der gesamten indischen Philosophie immer eine hervorragende Rolle eingenommen hat, wurde die semantische Analyse derselben in der indischen Tradition außer von einigen Nirukta-Spezialisten bisher nur am Rande berücksichtigt. Dies hängt sicher nicht nur mit der Tatsache zusammen, daß nur ein Werk, das Nirukta des Yāska, auf uns gekommen ist (Kahrs, 7); die Kehrseite der Bewunderung der und der Faszination von der *vaiyākaraṇa*-Tradition durch die westliche Sprachwissenschaft war offensichtlich, daß mit dem Bemühen um exakte historische semantische Analysen diese Sprachwissenschaft, vor allem die frühe indogermanistische “Königswis-

senschaft” der Etymologie, in ihrer frühen Phase ein gewissermaßen “gestörtes Verhältnis” zu den indischen Wortanalysen entwickelt hat (s. Kahrs, 24f.)².

Dies hat dazu geführt, daß man den Stellenwert dieser “Wissenschaft” für die autochthone indische Hermeneutik völlig falsch eingeschätzt hat, worauf auch Kahrs, (XIII) deutlich verweist. Es handelte sich dabei eben nicht um einen “toten” Zweig indischer Beschäftigung mit Sprache, das sein (verdientes) Ende mit dem Nirukta fand, sondern um eine Tradition, die sich in allen indischen Kommentarliteraturen – hinduistisch, buddhistisch oder jainistisch – findet und die auch vor Yāska schon eine beachtliche Geschichte aufzuweisen hat.

Hier nun setzt das Buch Kahrs’, der sich schon mit einigen Arbeiten zur Nirukta-Tradition als Kenner derselben ausgewiesen hat, an. In seinem *Preface* weist Kahrs deutlich darauf hin, worum es ihm auf den folgenden Seiten gehen wird: nicht um die Frage, was etwas – im sprachlichen Kontext ein Wort – bedeutet oder meint – das wäre letztlich die Fragestellung eines modernen Semantikers und die Grundmotivation der wissenschaftlichen Etymologie –, sondern um die eher epistemologische Frage, wie es zu dieser, seiner Bedeutung kommt (XIV, 6). Die textlichen Grundlagen sind für Kahrs im wesentlichen die Tradition der kāsmīrischen Śaiva, das Nirukta des Yāska und seine Kommentatoren und die Sanskrit-Grammatiker.

Kahrs beginnt sein Buch mit einem begriffsklärenden, theoretisch-methodologischen Teil (*An outline of strategies*, 1–12), in dem er die Relativität von Bedeutung herausarbeitet (5: “[...] meaning [...] is always subject to negotiation and interpretation.”), eine wesentliche Voraussetzung für das Verständnis der *nirvacana*-“Technik” im Kontext der indischen hermeneutischen Tradition (und anderer, ist man geneigt zu ergänzen). Kahrs verweist zu Recht darauf, daß das Verständnis einer Fremdkultur wie der indischen zunächst ein Verständnis der dieser Kultur und Tradition zugrundeliegenden Denkmodelle voraussetzt, bevor man zu einer weiteren Interpretation, etwa von einem komparativen Standpunkt aus betrieben, fortschreitet (8ff.). Gerade bei einer Kultur, die so stark auf “Schrift”traditionen³ beruht wie die indische, ist die Frage nach dem Verhältnis

2 Zum Verhältnis von Magie und Etymologien s. Johannes Bronkhorst, “Etymology and Magic: Yāska’s Nirukta, Plato’s Cratylus, and the Riddle of Semantic Etymologies”, in: *Numen* 48 (2001), 147 – 203.

3 Ich verstehe hier Kahrs’ “scriptures” (S.7) nicht *cum grano salis*, insofern es bei den Grundtexten aller drei großen indischen Traditionen, den vedischen Saṃhitās und den Kanones der Buddhisten und Jainas, weniger um den Aspekt der physischen Verschriftlichung als um den Aspekt der autoritativen Textlichkeit gehen kann, die erst geraume Zeit nach der Festlegung der Texte stattfand (vgl. hierzu Harry Falk, *Schrift im alten Indien. Ein*

zwischen Basistext und interpretierendem Kommentartext und nach dem Wert des letzteren von nicht zu unterschätzender Bedeutung, und Kahrs verweist anhand des Beispiels von Patañjalis Kommentar zu Pāṇini deutlich darauf, daß es sinnvoll ist, diese Texte zunächst als Ausdruck einer Modalität von Wahrnehmung zu nehmen, bevor man von außen her Fragen der logischen Kohärenz oder der wissenschaftlichen Korrektheit an sie stellt (S.10f.). Dies erscheint besonders wichtig in Zusammenhang mit der oben genannten Voreingenommenheit und den daraus resultierenden abschätzigen Urteilen gegenüber der einheimischen indischen "Etymologie".

Im zweiten Teil stellt Kahrs die klassische indische "Lehre der semantischen Analyse" (*Nirvacanaśāstra*, 13–54) auf der Grundlage des Nirukta und dessen Kommentaren vor. Kahrs widmet den Problemen der Verfasserschaft und des relativen Alters der drei Kommentare, in relativ-chronologischer Reihenfolge der Niruktavṛtti (Rjvartha) des Durga, die Niruktabhāṣyaṭīkā des Skandavāmin bzw. des Maheśvara und das Nirukta(śloka)vārttika des Nīlakaṇṭha einigen Raum. Diese Kommentare dokumentieren nach Kahrs (23), daß neben der grammatischen eine ununterbrochene *nirvacanaśāstra*-Tradition bestanden habe.

Gegen Kahrs' Position, es handle sich bei *nirvacana* nicht um Etymologisieren im allgemeinen Sinne (24), scheint mir im übrigen zu sprechen, daß er selbst bei der Definition dessen, was *nirvacana* ist, zugesteht, daß es sich darum handle, die "Soheit" oder Essenz (*tattva*) eines Wortes zu ergründen (25). Was anderes ist dies als Etymologisieren im kratyleischen Sinne, in dem die diachrone Ebene – wie bei der auf Sprachvergleichung basierenden Etymologie der Sprachwissenschaft – keinerlei Rolle gespielt hat und spielt, was Kahrs auch selbst richtig bemerkt?⁴ Anstelle sich unter dem Vorwurf der Indogermanisten zu ducken, sollte auf die Selbständigkeit "gelehrter Etymologien" in allen vergangenen Schrift- und Textkulturen verwiesen werden. "Wahrheit" (*etymos*) bestand bei dieser Art der Sprachanalyse nicht im Vordringen zum historisch rudimentärsten und somit ursprünglichsten Bedeutungskern eines Wortes.

Im folgenden geht Kahrs (25–27) auf die dem *nirvacana* zugrundeliegenden Techniken und ihre Entwicklung von der ältesten indischen Literatur her ein. Er stellt zu Recht fest, daß die Entwicklung von den vedischen Wort-

Forschungsbericht mit Anmerkungen, Tübingen 1993; Oskar von Hinüber, *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Stuttgart 1989).

4 S.27: "If the way in which I would interpret an analysis of this kind (in the present case: 'āpaḥ apnotiḥ') is correct, then no temporality is expressed at all."

analysen hin zum Nirukta die Einbettung der Begründung (in doppeltem Sinne) der Bedeutung eines Wortes in eine mythologische Vergangenheit gelöst wird und zu einer reinen semantischen Analyse eines Wortes wird.⁵

Kahrs diskutiert im nächsten Kapitel (27–35) einerseits das Verhältnis von Nirukta und Grammatik (*vyākaraṇa*) (32f.) und den Zusammenhang von Veda, Nigaṇṭhu, den dem Nirukta vorangestellten Synonymlisten, und dem Nirukta selbst, andererseits aber auch die Traditionslinie, die in der Vedaexegese eines Sāyana zu Yāska zurückläuft, und der Strang des *nirvacana*, der durch die buddhistische Übersetzungs- und Kommentarliteratur über die Grenzen Indiens hinaus reicht.⁶

Die Diskussion der indischen Konzeption von *artha*, “Sinn, Bedeutung” (39–47) anhand von Beispielen aus dem grammatischen Diskurs (Patañjali, Kātyāyana) bildet eine gute Grundlage für das indische Verständnis des Begriffes und für seine Wichtigkeit für indisches linguistisches Denken, aber auch als legitimatorische Absicherung für Kahrs’ Entscheidung, *artha* weiterhin mit “Bedeutung” (*meaning*) zu übersetzen (47). Kahrs verweist auf das für die indischen “Etymologen” aber auch für die Metasprache der Linguisten wichtige Konzept des *anvartha* (“in Übereinstimmung mit seiner [des Wortes] Bedeutung“), das sich darauf bezieht, daß die Analyse (Hintergebarkeit) eines Wortes in eindeutiger Beziehung zu seiner Bedeutung steht (47–50). Kahrs zeigt eindrucksvoll, daß die Kategorisierung der Grammatiker der nominalen Satzglieder (*karāṇa*) letztlich behandelt werden, als handle es sich um einen Satz, und daß die Methode der Niruktas lediglich in einer konsequenten Anwendung dieses Prinzips auf alle Wortarten bestehe (50–54).

Im folgenden Kapitel, *Praxis: Śaiva Kashmir* (75–97), macht Kahrs einen Zeitsprung und verweist einleitend darauf, daß die *nirvacana*-Tradition sich in der kāśmīrischen Literaturtradition durchaus bis in das 19. Jahrhundert gehalten

5 S.27: “The Niruktas in general dissolve historicity. [...] What is really important about the Nirukta, then, is that it is the single text we possess which applies a certain method designed to give a semantic analysis of nouns, in the widest sense of that term.”

6 Es ist verdienstvoll, daß Kahrs sein Beispiel – die *nirvacana*-Analyse, die einer chinesischen Übersetzung des Wortes *śāstra* zugrundeliegt (S.34f.) – nicht aus dem Tibetischen nimmt, wo man die Wiedergaben von Skt.-Termini und Namen i.d.R. akzeptiert und auch meist nachvollziehen kann, sondern aus dem Chinesischen, wo schon seit frühester Zeit nach dem *nirvacana*-Verfahren buddhistische Übersetzungswörter geprägt wurden, die jedoch meist als Nonsense oder als unverständlich abgetan wurden. Tatsache ist, daß man nicht zuletzt frühe chinesische Übersetzungstermini nur verstehen kann, wenn man versucht, die einem solchen Wort zugrundeliegende *nirvacana*-Analyse herauszuarbeiten.

hat, bevor er dann zu einer Diskussion der kāsmīrisch-śaivaitischen *nirvacana*-Tradition übergeht, so wie sie sich in der tantrischen Literatur zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert zeigt.

Kahrs entwickelt sein Material und seine Analysen desselben am Beispiel des Götternamens Bhairava, der im tantrischen Hinduismus ein Epitheton des Gottes Śiva ist. Kahrs zeigt, daß bei bestimmten kāsmīrischen tantrischen Śaivas, v.a. in der Traditionslinie von Abhinavagupta (etwa 975–1025), seinem Schüler Kṣemarāja (etwa 1000–1025), Jayaratha (etwa 1225–1275) und dem späten Śivopadhyāya (1725–1775), semantische Analyse und die diesen zugrundeliegenden Prinzipien und Termini des *nirvacana* über die rein linguistischen Implikationen hinausgeht. Sie werden innerhalb des kulturell-religiösen Diskurses nicht zuletzt auf der Basis des Paradigmas der Substitution, die für Kahrs ein wesentliches Element und “Technik” des *nirvacana* ist und von ihm im Kapitel 5 ausführlich diskutiert wird, zu einem wichtigen Instrument der theologischen Spekulation über Bhairava in den untersuchten Texten.⁷

Im vierten Kapitel, *The universe of Yāska* (98–174), unterzieht Kahrs die Art und Weise, in der im Nirukta semantische Analyse durchgeführt werden – und wie Yāskas Kommentatoren diese interpretieren –, einer näheren Untersuchung, und kommt dabei auf fünf sprachliche Darstellungsweisen, die sich nach Kahrs auch in ihrer Funktion unterscheiden: 1. semantische Markierung der benennungsbegründenden Handlung durch Nomina actionis (Kahrs, 101: “verbal noun”) im Ablativ mit Sekundärsuffix *-ana*, z.B. *stotā stavanāt* (Kahrs, 103: “*stotā* [‘praiser’] on account of [the meaning] *stavana*, ‘praising’ [common to all the words of the group].”). 2. Der Typus (*megho*) *mehatīti*, “‘es regnet’, (daher heißt es) Wolke (*megha*)”, ist eine Spezifizierung des ersten Typs, insofern es die Beziehung zwischen Bezeichnetem (“signified”) und Bezeichnendem im Sinne einer Kausalität angibt. 3. Den weitaus größten Raum der Beschreibung und Analyse (104–131) widmet Kahrs den Analysen mit der nominalisierten Form einer *i*-Ableitung der Wurzel (*megha*: √*mih-* / *mihi* - *miheḥ*) oder der Verbform 3. Person Singular Aktiv Präsens (*megha* : √*mih-* / *mehati* - *mehateḥ*) im Ablativ oder Genitiv (“von *mihi* / *mehati*, ‘regnen’”)⁸, obwohl er, wie in der

7 Auf S.82 listet Kahrs sechs verschiedene *nirvacana* von Bhairava auf, z.B. √*bhr-*, “ernähren, erhalten” + √*ru-*, “rufen, schreien”, √*bhī-*, “(sich) fürchten”) + √*ru-*, “rufen, schreien”.

8 Kahrs diskutiert detailliert die einzelnen Fälle im Nirukta – weitergeführt auch in seinen Ausführungen zu den *nirvacana*-Formeln *etasmād eva*, “... ebenfalls deshalb” (131–152), und *ity api asya bhavati*, “... ebenfalls davon” (152–158) – und kommt zu dem Schluß, daß durchaus beide Kasus möglich sind, bzw. in Einzelfällen entweder als Genitiv oder als Ablativ zu bestimmen sind.

Folge (169ff.) zu sehen ist, dem Genitiv den Vorzug gibt. Kahrs geht anschließend (158–168) auf einen nur bei Yāska zu findenden (168) *nirvacana*-Typ auf ... *iti sataḥ* ein, den er “full version” nennt⁹, und der nur auf Wörter und Namen angewandt wird, die in den ersten drei Kapiteln der dem Nirukta vorangestellten Synonymwort“liste” Nighaṇṭu zu finden sind. Kahrs ist der Meinung, daß mit solchen *nirvacana*-Formeln über die reine linguistische Metasphäre hinaus auf den Bereich des mit dem Wort bezeichneten realen Gegenstand – im Sinne von *sat*, “wahr, existierend, (da)seiend”¹⁰ – verwiesen wird. So interessant und klug durch Beispiele aus der grammatischen Literatur (Pāṇini, Patañjali) belegt diese Interpretation – über die Erklärungen der indischen Kommentatoren des Nirukta hinsichtlich solcher Stellen hinaus – auch sein mag, so ist dem Rezensenten doch nicht ganz klar geworden ist, welches der funktionelle Unterschied etwa zwischen den Formeln 1. bis 3.¹¹ (s.o.) und dem Typus *megho mehatīti sataḥ* (Nir.2.21) sein soll. Es scheint mir, daß die Interpretation der entsprechenden konjugierten Verbalableitungen als substitutiver Genitiv – Typus: “Wolke (*meghaḥ*) für (das was) regnet (*mehateḥ / miheḥ*)” – eine sehr einleuchtende Erklärung für Konstruktionen auf *-(t)eḥ* oder *-aḥ* (*sataḥ*) ist. Als Erklärung für konkurrierende *nirvacana*-Analysen desselben Wortes bei Yāska (174) taugt sie jedoch wohl eher nicht, denn dies würde bedeuten, daß bei der durch den substitutiven Genitiv zugrunde liegenden Relation von Nominativ-Substitut und Genitiv-Substituent verschiedene Aktionen oder Träger verschiedener Aktionen mit demselben Wort bezeichnet werden konnten (so daß theoretisch auch ein Mensch oder ein Tier als *megha* bezeichnet werden kann, da diese “Harn lassen”: $\sqrt{mih-}$).

Ausgehend von der These, daß *nirvacana* auf Substitution (*sthānin*) beruhe, diskutiert Kahrs in Kapitel 5 (*Substitution*, 175–267) ausführlich die damit zusammenhängenden verschiedenen Termini, deren Anwendung und Herkunft aus der indischen grammatischen und ritualistischen Tradition (bei Pāṇini etwa *sthāne*, “anstelle von”, *sthānin*, “Platzhalter”: 176–178; *ādeśa*, “Substitut, Sub-

9 Vgl.a. 173: “There can be no doubt that the *iti sataḥ* type of analysis is superior to any of the others.”

10 Vgl. die Paraphrase von *megho mehatīti sataḥ*: “*meghaḥ* is in the meaning of that which really exists (*sataḥ*) such that it is true to say (*iti*) [of it]: it rains (*mehati*)”, oder: “‘*meghaḥ*’ occurs in the meaning of that which really exists such that it is true to say of it: it rains,” (167), oder: “there is (*sat-*) an x such that it is true (*sat-*) to say of it ‘it is x-ing’ or ‘it is being x-ed’ etc., and therefore it is called ‘x’.” (276f.)

11 Die Formen auf *-teḥ*, bzw. *-eḥ* stellen für Kahrs elliptische Equivalenten zur “Vollform” mit *iti sataḥ* dar (173).

stitution“: 178–183). Kahrs zeigt – bezogen auf die Prämisse der ewigen Gültigkeit des Veda und seiner sprachlichen Offenbarung –, daß das Prinzip der Substitution im Sinne der bei Pāṇini zu findenden *sthānivadbhāva*-Regel (Aṣṭādhyāyī 1.1.56) – das Substitut ist dem Substituenten gleichzustellen – sowohl in der grammatischen als auch der frühen ritualistischen Literatur (ab dem Bauddhāyana-Śrautasūtra) vorauszusetzen ist (183–189). Kahrs diskutiert anschließend ausführlich Pāṇinis substitutiven Genitiv (*sthānaṣaṣṭhī*: Aṣṭādhyāyī 1.1.49) und die entsprechenden Auffassungen und Interpretationen in den späteren grammatischen Werken und Kommentaren (Kātyāyana, Patañjali, Kaiyaṭa, Bhartrhari, u.a.) (189–236). Besonderes Augenmerk richtet er dabei auf die Bedeutung des Begriffes *sthāna* (236–267), wobei er zu dem Schluß kommt, daß neben der “konventionellen” Bedeutung von “möglichem Vorkommen” (*possible appearance, prasaṅga*) im Sinne von Substitution auch “Bedeutung” (*artha*) impliziert sei,¹² je nachdem ob die äußere Form (Grammatik) oder die Semantik einer sprachlichen Einheit angesprochen wird. Damit hat Kahrs den Rückbezug zu seiner Interpretation des substitutiven Genitivs in der *nirvacana*-Tradition (Typus: *mihateḥ* oder *sataḥ*) vollzogen und diese in den übergeordneten Zusammenhang altindischer Sprachbetrachtung und Exegese eingeordnet.

Insgesamt ist es ein Verdienst Kahrs’, die von modernem Verständnis her gesehen spröde, jedoch für das Verständnis der indischen Textexegese so wichtige Tradition der semantischen Analyse (*nirvacana*) übersichtlich und ausgewogen präsentiert und diskutiert und sie in den Gesamtkontext frühindischen Denkens (Grammatik und Ritualistik) und späteren Epistemologie gestellt zu haben. Positiv hervorzuheben ist an der Präsentation des Materials, daß Kahrs Sanskritzitate in voller Länge zitiert und auch übersetzt, in manchen Fällen paraphrasiert. Das deutliche Herausarbeiten des Anwendungsgebietes der *nirvacana*-Tradition führt zu einer objektiven und realistischen Bewertung des Phänomens im Kontext der traditionellen indischen Textthermeneutik (*Śāstric Sanskrit*: 279), anstatt, wie so oft geschehen, zu einer ständigen Hinterfragung der (sprach)wissenschaftlichen Haltbarkeit dieser Methode und ihrer Ergebnisse zu neigen und

12 Damit ergeben sich für die für den substitutiven Genitiv gleichsam paradigmatische pāṇineische Regel Aṣṭādhyāyī 2.4.52 *aster bhūḥ* die alternativen Bedeutungen: “*bhū-* (im Bereich von *ārdhadhātuka*-Suffixen) tritt ein für *as-* (im Bereich von *sārvadhātuka*-Suffixen)” und “*bhū-* (wird im Bereich von *ārdhadhātuka*-Suffixen verwendet) in der Bedeutung von *as-*” (266).

damit zwei Ebenen, die der textimmanenten Interpretation und die kulturwissenschaftliche Meta-Ebene, durcheinanderzubringen.¹³

Es ist Kahrs sicher zuzustimmen, wenn er feststellt: “[...] any reader of Sanskrit texts who is not familiar with the devices of *nirvacanaśāstra* will soon face textual difficulties,” (S.35) und er somit die Bedeutung und Verbreitung dieser Tradition innerhalb des kulturell-religiösen Diskurses im südasiatischen Kulturraum hervorhebt¹⁴ und gleichzeitig eine Lanze gegen den Vorwurf der “Unwissenschaftlichkeit” solcher Wortanalysen bricht. Es ist damit Kahrs’ Verdienst, einen exegetischen “Zweig des Veda” umfassend behandelt zu haben, der in der indischen Tradition nicht die kommentatorische Aktivität entfaltet und in der indologischen Forschung nicht die entsprechende Aufmerksamkeit wie etwa die grammatische Literatur erfahren hat, dessen Fortleben jedoch durch ständiges Rekurrieren auf Theorie und Praxis des *nirvacana* in allen Bereichen der klassischen indischen Kommentarliteratur, sei sie nun hinduistisch, jainistisch oder buddhistisch, zu greifen ist, und der mit dem Buddhismus sogar über die Grenzen des Subkontinents hinaus bis nach Ostasien gewirkt hat.

Max Deeg

MYLIUS, Klaus: *Wörterbuch Ardhamāgadhī-Deutsch*. Wichtrach: Institut für Indologie. 2003. ISBN 3 7187 0025 5. 663 pp.

Die Jaina-Forschung, in Deutschland einst initiiert von keinem Geringeren als Albrecht Weber, hatte Vertreter mit klangvollen Namen. Zu ihnen zählten E. Leumann, H. von Glasenapp, W. Schubring und andere.

Gegenwärtig aber ist die Jainistik – nicht nur in deutschsprachigen Ländern – weit in den Hintergrund getreten. Im Sinne der Indologie, aber auch der Philosophie und der Religionsgeschichte, kann es jedoch nicht liegen, eine so wichtige Leistung des menschlichen Geistes, wie sie der Jainismus darstellt, als

13 Einer ähnliche Verwechslung von Deutungsebenen scheint Kahrs selbst zu verfallen, wenn er in Zusammenhang mit der Diskussion der Bedeutung von *artha*, “Sinn, Bedeutung”, Thiemes und Lüders’ etymologisch-semantischen Ansatz der Deutung vedischer Namen und Wörter kritisiert (S.41, Anm. 58): deren Ziel (*artha*) war es – wenn ich es richtig verstanden habe –, mittels der sprachvergleichenden Methode und der Berücksichtigung von Text und Kontext den semantischen Kern eines Wortes herauszuarbeiten, das für die frühest greifbaren Quellen gelten kann, und nicht, damit den vollständigen “Aktionsbereich” einer semantischen Einheit innerhalb eines kulturell-synchronen Sprachsystems darzustellen.

14 Kahrs nennt *nirvacana*-Analysen zu Recht “a powerful tool in cultural discourse” (277).

Nebensache zu behandeln oder sie gar zu übersehen. Vf. weist in den Vorbermerkungen in knapper, aber eindrucksvoller Weise auf bestimmte Leistungen hin, in denen sich der Jainismus dem ursprünglichen Buddhismus als überlegen gezeigt hat. Hier sollte hinzugefügt werden, dass diese Überlegenheit gegenüber philosophischen Systemen des späteren Buddhismus, besonders in erkenntnistheoretischer Hinsicht, noch deutlicher wird. Es wird also höchste Zeit, an den Universitäten die Jaina-Forschung, – wenn überhaupt eine solche betrieben wird – nicht nur vereinzelt Spezialisten zu überlassen und Jinistik wieder in die Studienprogramme aufzunehmen. Einer der Gründe der Vernachlässigung der Jinistik dürfte darin liegen, dass die heiligen Schriften der Jainas in Ardamāgadhī abgefasst sind und dass diese Sprache mit ihren zahllosen Homonymen von einer Schwierigkeit ist, die viele abschreckt. Wenn man aber den Jainismus von den Quellen her verstehen und sich nicht auf die Sekundärliteratur beschränken will, ist die Kenntnis der Ardamāgadhī unerlässlich. Hier will das vorliegende Werk lexikalische Hilfe leisten. Bisher gab es kein Wörterbuch dieser Sprachrelation. Es stellt daher eine Pionierleistung dar.

Der Autor listet diejenigen Aṅgas, Uvaṅgas, Painṇas, Cheya- und Mūlasuttas auf, die mit Hilfe des Wörterbuchs gelesen werden können. Rezensentin hat mittels einer Anzahl von Stichproben das Versprechen des Vf. verifiziert. Der Linguist begrüsst es, dass bei der Wiedergabe der Sanskrit-chāyā zwischen der sprachlichen Überlieferung und der blossen lautgesetzlichen Rekonstruktion unterschieden wird.

Homonyme, für die Ardamāgadhī charakteristisch, wurden als solche gekennzeichnet. Da in den mittelindischen Sprachen das sanskritische “Wurzelbewusstsein” schon weitgehend zurückgetreten ist, werden zusammengesetzte Verben nach dem Präfixanlaut alphabetisiert. Dass das a-privativum durch einen Bindestrich abgeteilt wird, ist für den Benutzer eine zusätzliche Erleichterung.

Kritisch ist zu bemerken, dass sich jainaspezifische Termini zwar in grosser Zahl finden lassen, ihre Deutungen jedoch vielfach zu knapp gehalten sind. Klaus Mylius schreibt, er habe der Versuchung widerstehen müssen, in das Werk ein Spezialwörterbuch des Jainismus einzubeziehen. Schade, dass er dieser Versuchung widerstanden hat; er hätte ihr folgen sollen. Freilich wäre der ohnehin schon beträchtliche Umfang des Wörterbuchs dadurch noch erheblich erweitert worden, jedoch wird ein solches Wörterbuch nicht in jedem Jahr, auch nicht in jedem Jahrzehnt, verfasst. Bleibt zu hoffen, dass das vom Autor selbst als Desiderat empfundene Spezialwörterbuch in nicht zu ferner Zeit als separates Werk erarbeitet wird. Der Rezensentin sei erlaubt hinzuzufügen, dass bei Wörterbüchern, deren Ziel- oder Ausgangssprache eine asiatische ist, die Unter-

schiedlichkeit der Kulturen auch heute noch eine stärkere Kommentierung verlangt, als das in intereuropäischen Sprachrelationen gemeinhin der Fall ist. Hinzu kommt ausserdem der nicht selten schwierigere Zugriff zu Nachschlagewerken.

Die Bezeichnungen einiger botanischer Namen bedürfen der Verifizierung. So ist z.B. *masa* (S. 507) nicht einfach *Bohne*, sondern *Urbohne* (*Vigna mungo*). Der Gattungsname von *mugga* (S. 510) ist überholt. Er heisst nicht *Phaseolus*, sondern *Vigna*, durch den Artnamen ergänzt *Vigna radiata*, im Deutschen *Mungbohne*. Bei *vamjula* (S. 536) wäre es angebracht, neben der lateinischen Bezeichnung auch die deutsche, nämlich *Rotangpalme*, zu nennen.

Vf. vergleicht den Standard seines Werkes mit der Leistung H. H. Wilsons für Lexikographie des Sanskrit und die R. C. Childers' für die des Pāli. Wir denken jedoch, dass die erreichte lexikographische Stufe nicht nur auf Grund des zeitlichen Abstands eine höhere ist.

Der Verlag des Instituts für Indologie unter Leitung von P. Thomi hat erneut eine hervorragende Leistung vollbracht. In dieser wirtschaftlich so angespannten Zeit hat er der in dem Band enthaltenen langjährigen und mühevollen Arbeit eine überaus würdige äussere Form verliehen. Druck und Papierqualität sind erstklassig. Druckfehler waren nicht zu monieren. Auch der Ganzleinen-einband und die Rückengoldpressung zeugen vom engagierten Dienst dieses Verlages an der Wissenschaft, dessen Leistungen der Schweiz zur besonderen Ehre gereichen.

Nach dem nunmehr in 7. Auflage erschienenen "Langenscheidts Handwörterbuch Sanskrit-Deutsch", dem in 3. Auflage publizierten "Langenscheidts Handwörterbuch Deutsch-Sanskrit" und dem "Wörterbuch Pali-Deutsch" hat der Verfasser auch diese umfangreiche Arbeit erfolgreich bewältigt. Nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Vertiefung der deutsch-indischen Kulturbeziehungen ist dies ein bedeutsamer Schritt und ein grosses Verdienst.

Annemarie Esche

NÜNLIST, Tobias: *Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam – Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sīnās Mi'rāğ-nāmeḥ*. Bern: Peter Lang. 2002. (Studia Religiosa Helvetica) 419 pp.

Cet ouvrage, qui résulte d'une thèse soutenue à l'université de Berne, aborde l'intéressante question de l'ascension céleste du prophète Muhammad connue sous le nom de *mi'rāğ* et à laquelle ferait allusion le verset coranique XVII 1:

“Gloire à Celui qui fit voyager son serviteur de nuit depuis la mosquée sacrée à la mosquée très éloignée dont Nous avons béni les alentours afin de lui faire voir certaines de nos merveilles – Il est vraiment l’Audient, le Clairvoyant”. En fait, le livre de Tobias Nünlist est composé de trois parties très distinctes. La première reprend le dossier général de la recherche sur le *mi’rāğ*, lequel est à vrai dire déjà très fourni, et au sujet duquel Claude Gilliot avait consacré une synthèse complète (“Coran 17, *Isrā’* 1, dans la recherche occidentale”, dans *Le voyage initiatique en terre d’Islam*, ss. dir. M.A. Amir-Moezzi, 1966). T.N. prévient toutefois que sa perspective sera différente de celle des historiens proprement dits, et qu’il se placera clairement sur le terrain de la science des religions. C’est à dire qu’il ne se posera pas tellement la question de savoir si les événements ont eu lieu ou non et comment; mais il cherchera à discerner le ou les sens religieux dont ils ont été investis. Ainsi, le temple de Jérusalem où Muhammad serait allé prier n’existait plus au 7^e siècle; mais la symbolique de ce bâtiment comme lieu céleste pouvait être reconnue et vivante dans les esprits. T.N. reprend les hypothèses possibles sur l’interprétation de ce voyage, qui pourrait avoir mené Muhammad de La Mecque 1) vers un lieu céleste 2) vers le sanctuaire de Jérusalem (ce qui, répétons-le, revient symboliquement au même pour l’auteur) ou 3) vers Jérusalem d’abord et de là à travers les cieux, en combinant les deux interprétations précédentes en un seul récit. Il étudie un à un les différents éléments de ces récits – comme par exemple l’intervention de la monture Burāq, l’épreuve du choix d’une boisson etc – pour en faire saillir les points communs significatifs. Il n’y a pas lieu de revenir ici sur le détail de ces amples analyses. La conclusion principale, en tout cas l’apport original de cette partie, est de souligner combien le point culminant du voyage, du moins dans les versions *arabes* du récit (l’imaginaire religieux persan prendra un tour plus mystique), concerne la prescription de la prière rituelle. Celle-ci constitue la justification du voyage céleste, elle est pour l’auteur analogue à la remise des tables de la Loi au terme de l’ascension de Moïse au sommet du mont Sināï.

La deuxième partie de l’ouvrage est consacrée au *Mi’rāğ-nāmeḥ*, traité philosophique en persan attribué à Avicenne (édité plusieurs fois; traduit et commenté par P. Heath dans *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, 1992). Il envisage bien sûr la question de l’authenticité de cette attribution et fait le point sur le débat afférent. A l’instar de C.-H. de Fouchécour (“Avicenne, al-Qoṣeyrī et le récit de l’échelle de Mahomet”, dans Amir-Moezzi, *op.cit.* p.175 s.), l’A. serait enclin à admettre cette authenticité, en ajoutant que même dans l’hypothèse inverse, le contenu de ce *Mi’rāğ-nāmeḥ* est en congruence complète avec ce que nous savons par ailleurs de la pensée avicennienne – minorant en

cela les objections d'autres savants, et notamment de Henry Corbin (*Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse 1999, chap.IV par.14). T. N. présente ensuite ce texte, en commençant par un exposé de la cosmologie (procession des dix sphères célestes) et de la psychologie (nature et facultés de l'âme; notamment de celle des prophètes et des philosophes) s'appuyant à la fois sur le *Mi'rāğ-nāmeḥ* lui-même et sur les grands ouvrages philosophiques d'Avicenne. Puis il analyse les différentes phases du récit de l'ascension et de son interprétation: Burāq est identifié à l'Intellect Agent, la femme enjôleuse à l'imagination, les trois boissons (eau, vin, lait) aux trois âmes naturelle, animale et rationnelle. Pour Avicenne cette ascension est nécessairement spirituelle, l'attachement au corps représentant en tout état de cause un obstacle; en quoi il adopte une position originale, la majorité des exégètes et théologiens affirmant le caractère corporel du *mi'rāğ*. Mais le point central de ce récit, c'est l'évocation de la rencontre même avec le divin. Les récits de langue arabe ne le décrivaient pas, en tant que tel; ils se bornent à rapporter la prescription de la prière rituelle. Le *Mi'rāğ-nāmeḥ* par contre évoque, au-delà du 'Lotus de la limite', des paysages d'une beauté surnaturelle, des entités angéliques, jusqu'à la rencontre avec la Présence divine, dans des descriptions d'une grande densité philosophique et symbolique.

La troisième partie de l'ouvrage fait plutôt figure d'annexe, présentant d'autres récits de *mi'rāğ* tels qu'ils apparaissent dans des textes de langue persane. Une attention particulière est portée au commentaire coranique de Rashīd al-dīn Maybodī *Kashf al-asrār wa-'uddat al-abrār*, qui offre plusieurs versions différentes de ce récit à l'occasion de son commentaire du verset XVII 1. Chez lui aussi, le moment ultime du *mi'rāğ* est intégralement assimilé à une expérience de type mystique; et ainsi le comprendront maints auteurs soufis dont notamment Ibn 'Arabī. Mais d'autres auteurs connus sont évoqués, comme Sanā'ī, 'Attār, et surtout Nizāmī dont le récit de voyage céleste inclus dans le *Haft Paykār* est traduit intégralement par T. N. en clôture de son travail.

La démarche de T.N. est résolument comparatiste, dans un esprit éliadien – du moins les références à Eliade sont elles fréquentes. L'idée de l'axe du monde, de l'arbre comme image de cet axe (à propos du *sidrat al-muntahā* de Coran LIII 14), du temple comme centre symbolique du monde (cf celui de Jérusalem), relèvent de cette perspective. Les parallèles entre le *mi'rāğ* et les expériences de voyages chamaniques ou iraniens anciens par exemple sont soulignés. L'idée générale est que les mythes d'ascension viennent comme contrepartie de ceux de la chute (d'Adam en l'occurrence dans la tradition biblico-coranique). Une comparaison assez audacieuse est avancée entre l'expérience du *mi'rāğ* et celle du yoga hindou, que l'auteur assortit heureusement de prudentes réserves. Le fait

que l'ouvrage consacre d'amples développements à reprendre des propos explorés par ailleurs – comme le point de la recherche textuelle sur le récit du *mi'rāğ* ou l'exposé de la pensée avicennienne – est une aide pour le lecteur non islamisant qui n'aura sans doute pas toutes ces données complexes à l'esprit. Au total, le travail de T. Nünlist aura apporté d'utiles données à la connaissance de cet aspect précis de la pensée mystique en Islam.

Pierre Lory

ORTHMANN, Eva: *Stamm und Macht: Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hiğra*. Wiesbaden: Reichert. 2002. (Nomaden und Sesshafte; 1) ISBN: 3-89500-288-7. 551 pp.

Eva Orthmanns Studie *Stamm und Macht: Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hiğra* ist entstanden als Dissertation am Institut für Orientalistik der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg. Sie hat Aufnahme gefunden in die Reihe *Nomaden und Sesshafte* des Sonderforschungsbereichs Differenz und Integration, der sich mit den Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in den Zivilisationen der Alten Welt befasst. Eine Untersuchung der Rolle der arabischen Stämme in der ausgehenden Umayyaden- und frühen 'Abbāsidenzeit eignet sich insofern in besonderer Weise als Band 1 der genannten Reihe, als sie Stämme im Zentralgebiet des islamischen Reiches in einer Zeit in den Blick nimmt, die formativen Charakter trägt und spätere Anschauungen nachhaltig beeinflusst hat. Die gesellschaftlichen Veränderungen, die sich in Folge der 'abbāsidenischen Machtübernahme vollziehen, lassen zudem eine Analyse der Rolle der Stämme besonders interessant erscheinen, zumal da in der Forschungsliteratur häufig die Meinung anzutreffen ist, dass das Stammeswesen mit dem Ende der Umayyadenzeit rasch an Bedeutung verliert und als politischer Faktor nicht mehr in Betracht kommt. Was das Quellenmaterial anbetrifft, so befinden wir uns in dieser Zeit erstmals auf einer einigermaßen gesicherten Basis. Der größte Teil der Umayyadenherrschaft oder gar die vorangehende Epoche der islamischen Geschichte lassen sich nur schwer fassen, da ihre Darstellung in der Geschichtsschreibung stark von späteren Konzepten und Idealvorstellungen beeinflusst ist.

Aber auch für die frühe 'abbāsidenische Zeit erweist sich das Quellenmaterial insofern als problematisch, als Stammesgegensätze eine Grundkonzeption der Geschichtsschreibung zu sein scheinen. Dieses Konzept wird von der Verfasserin am Beginn der Studie herausgearbeitet, wobei sie darauf hinweist, dass die

literarische Umgestaltung des Materials häufig nach festgefügt Schemata und in Form von Topoi erfolgt. Das Ziel der Umarbeitung ist dabei meist, das tatsächliche Geschehen in Einklang zu bringen mit dem, was der Geschichtsschreiber von den handelnden Personen erwartet, also die Realität an das Konzept vom Stammeswesen anzupassen. Dieses Bild von den Stämmen ist aber nicht nur den Historiographen zu eigen, sondern zeigt sich auch in der Dichtung, so dass deutlich wird, dass es sich um ein weitverbreitetes Konzept handelt, das auch, so ist zu vermuten, die Eigensicht der Stämme beherrscht. Letzteres heisst jedoch nicht, dass diese Konzeption auch immer die Verhaltensweise der Stämme prägt. Methodisch löst die Verfasserin das geschilderte Quellenproblem damit, dass sie für die Untersuchung der historischen Realität sämtliche Elemente ausscheidet, die stereotyp gebraucht werden und sich als Komponenten einer vorgefertigten Konzeption erweisen, und zwar auch in den Fällen, in denen sie möglicherweise als sogenannte "topoi of life" reales Handlungsgeschehen widerspiegeln. Als faktische Informationen bleiben bei diesem Verfahren hauptsächlich Personennamen (mit Stammesbezeichnungen) und die Handlungen dieser Personen übrig. Vor allem Handlungsmotivationen – seien sie von den Handelnden selbst geäußert oder vom Historiographen interpretierend hinzugesetzt (was nicht immer ein Gegensatz sein muss) – sind immer wieder zu hinterfragen, weil gerade sie einer Überformung anhand der vorgefertigten Konzepte vom Stammeswesen erfahren und tatsächliche Handlungsantriebe, seien sie machtpolitischer oder ökonomischer Art, in den Hintergrund stellen oder ganz verdecken. Die von der Verfasserin angestellten Untersuchungen zu den Auswirkungen dieser Konzeptionen sind ein wichtiges Handwerkszeug nicht nur für den Geschichtswissenschaftler, der die historische Realität der ausgehenden Umayyaden- und frühen 'Abbāsidenzeit herausarbeiten möchte, sondern auch für denjenigen, der sich mit Historiographie als literarischer Gattung beschäftigt und die Prozesse der Memorisierung von Geschichte studiert.

In der sich anschließenden sozialgeographischen Analyse werden Stadt und Umland von Damaskus und Mossul beispielhaft untersucht. Die Auswahl dieser beiden Städte ist bedingt durch die besonders gute Quellenlage, die in Ibn 'Asākirs *Ta'riḥ madīnat Dimašq* und Abū Zakariyā al-Azdīs *Ta'riḥ al-Mawṣil* reichhaltiges Material für eine detaillierte Untersuchung zur Verfügung stellt. Für Damaskus kann dabei festgestellt werden, dass Stämme und Stammesangehörige in der Stadt selbst keine Rolle spielen, sondern ausschließlich in der umliegenden Gūta das Bild bestimmen. Die Stadt steht, von kurzen Ausnahmen abgesehen, unter der Kontrolle der Zentralmacht, während im Umland Stammesführer das Sagen haben. In Mossul dagegen – im Gegensatz zu Damaskus eine

Gründung aus islamischer Zeit – siedeln Stämme auch in der Stadt und kontrollieren sie. Dabei kooperiert die Stammesbevölkerung in der Stadt mit der Regierung und steht damit häufig im Gegensatz zur tribalen Bevölkerung des Umlandes. Die Untersuchung zeigt deutlich, dass auch in früh‘abbāsīdischer Zeit mit tribaler Identität in den Städten gerechnet werden muss und dass tribale Bindungen bestehen bleiben. Die tribale Verbundenheit ist aber nur *ein* Element eines regionalen Netzwerkes; politische und ökonomische Erwägungen bestimmen mindestens im gleichen Maß das Verhalten der Akteure.

Die wirtschaftliche Analyse untersucht die ökonomischen Verhältnisse von nomadischen wie von sesshaften Stammesangehörigen. Es ist gerade dieser Teil der Studie, der augenscheinlich macht, dass das Stammeswesen nicht auf nomadisches Milieu begrenzt ist, sondern auch im bäuerlichen Umfeld, in den Städten und beim Militär fortwirkt. Einzelergebnisse können hier nicht zusammengefasst werden, es bleibt jedoch darauf hinzuweisen, dass die Realität der wirtschaftlichen Verhältnisse nicht der Polarität von Nomadentum und Sesshaftigkeit entspricht, wie sie von den Quellen suggeriert werden; vielmehr gibt es verschiedene Übergangsformen, wie z. B. Getreide anbauende neben Viehzucht treibenden Nomaden.

Besonderes Interesse verdient das Kapitel über Stammesstrukturen, da hier nicht nur Ergebnisse der ethnologischen Forschung anhand der Quellen auf ihre Gültigkeit für die ‘abbāsīdische Zeit untersucht werden, sondern auch die sich in den Quellen findenden Konzeptionen vom Stammeswesen kritisch hinterfragt werden mit dem Ziel, die praktische Bedeutung von Stammesstrukturen zu rekonstruieren. Bei der Übernahme ethnologischer Definitionen des Begriffes “Stamm” entscheidet sich die Verfasserin für eine weitgehend politische Gesichtspunkte berücksichtigende Begriffsfassung, weil Stämme in den Quellen hauptsächlich als politische Akteure auftreten, wirtschaftliche und territoriale Aspekte dagegen selten thematisiert werden. Die Struktur der Stämme wird dabei konzeptualisiert in der Vorstellung von Verwandtschaft. Die arabische Genealogie geht vom linear-segmentären Modell aus und ist auf strenger Polarität aufgebaut. Diese reicht so weit, dass alle Stämme auf zwei Stammväter (‘Adnān für die Qais und Qaḥṭān für die Yaman) zurückgeführt werden. Es läßt sich jedoch zeigen, dass dieses Modell erst in islamischer Zeit entstanden ist. Die Untersuchung der verwandtschaftlichen Beziehungen, der Assoziation und Dissoziation von Stämmen und von Stammes- und Blutrachekonflikten ergibt, dass in der Praxis der patrilinearen Verwandtschaftsbeziehung bei weitem nicht die ausschließliche Bedeutung zukommt, wie sie von der Genealogie und den darauf fußenden Konzeptionen vom Stammeswesen postuliert wird. Stattdessen

kommt auch der mütterlichen Verwandtschaft und affinen, also durch eheliche Verbindungen entstandenen, Beziehungen eine wichtige Rolle zu, sowie geographischen Faktoren und Eigeninteressen der Beteiligten. Eine allein auf der Solidarität der patrilinearen Verwandtschaft und auf unbedingter Polarität zwischen den Stammesblöcken Qais und Yaman beruhende Erklärung ist also keineswegs ausreichend für die richtige Deutung von Verhaltensmustern.

Im letzten Abschnitt untersucht E. Orthmann die Beziehungen zwischen den Stämmen und dem Staat. Dabei stellt sie Beschreibungen idealer Herrschaft im Umgang mit den Stämmen der historischen Realität gegenüber. Als Herrschaftspraktiken werden vor allem Manipulation und Regulation benannt, die von der Zentralregierung mit unterschiedlichem Geschick und Erfolg eingesetzt werden. Da Machtpositionen innerhalb des Stammes nicht einer festen Regelung entstammen, sondern aus unterschiedlichen Faktoren resultieren, entsteht für die Regierung die Möglichkeit, manipulierend einzugreifen. Dabei werden häufig genehme Stammesführer von der Zentralmacht wirtschaftlich begünstigt, damit der Einfluß des entsprechenden Stammesführers innerhalb seines Stammes wächst. Gleichzeitig steigt damit auch seine Abhängigkeit von der Regierung.

Abschließend geht E. Orthmann noch einmal auf die Theorien von P. Crone¹ und M. A. Shaban² ein, die zu Beginn ihrer Studie bereits dargestellt wurden. Sie verweist darauf, dass die in den Quellen genannten Stämme tatsächlich als solche zu verstehen seien und die Bezeichnungen Qais und Yaman nicht, wie Crone behauptet, *factions* innerhalb des Militärs darstellen, oder gar ausschließlich politische Parteien, die unterschiedliche Positionen hinsichtlich der weiteren Expansion des islamischen Reiches vertreten, wie Shaban es annimmt. Beide Ansätze, so Orthmann, gehen nämlich von einer grundsätzlichen Polarität der beiden Stammesblöcke aus, die so nicht bestätigt werden konnte. Dennoch seien Stämme nicht als Verwandtschaftsgruppen zu verstehen, sondern als politische Gebilde und Stammesstreitigkeiten als Konflikte um Macht und Einfluß. Als solche seien sie ein wesentlicher und beständiger Faktor im Machtgefüge der arabischen Welt.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Eva Orthmanns Studie über das Stammeswesen im 2. und 3. Jahrhundert der Hiğra eine Untersuchung ist, die durch ihre Klarheit besticht. Zahlreiche Übersetzungen von Quellenpassagen

1 *Slaves on Horses*, Cambridge, 1980; "Were the Qays and Yemen of the Umayyad period political parties?", in *Der Islam*, 71 (1994), S. 1-57.

2 *The 'Abbāsid Revolution*, Cambridge, 1970; *Islamic History: A new Interpretation I: A.D. 600-750 (A.H. 132)*, Cambridge, 1971.

machen den Argumentationsgang gut nachvollziehbar. Die Belege sind dabei so zahlreich, dass, selbst wenn man der einen oder anderen Interpretation nicht zustimmen sollte, das Gesamturteil auf jeden Fall überzeugend ist. Durch ihre Ergebnisse und ihre Stellungnahme in der Debatte um die Rolle von Qais und Yaman in umaiyadischer Zeit ist die Studie für Geschichtswissenschaftler wie für Ethnologen in gleicher Weise von hohem Erkenntniswert.

Matthias Vogt

SCHNEPEL, Burkhard: *Der Dschungelkönig. Ethnohistorische Aspekte von Politik und Ritual in Südorissa / Indien*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 1997. (Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Universität Heidelberg, Band 177) Mit 14 Photos, 6 Karten und 2 Illustrationen; 343 pp.

Burkhard Schnepel's study, based on his original doctoral research is an excellent, clearly written, anthropological contribution to the debate on Indian kingship. Discussing various ethno-historical aspects of politics and ritual in the jungle kingdoms of south Orissa the author touches upon such important and disputed topics as the state in India, the nature of the caste system, the interfaces religion and politics and the conundrum of the king's authority. By focusing on a "little kingdom" in the landlocked jungles of southern Orissa fresh light is thrown on these issues. The richness of the book's own raw material contributes in a vital way to the richness of the book. It skilfully connects many layers of experience – the king, the Goddess, ritual, caste and politics – with a core set of analytical problems and solutions.

The book is divided into six chapters. Chapter 1 gives an overview of various interpretations of the Little Kingdom and the State in India. Chapter 2 introduces Orissa and the Little Kingdoms in its region. In Chapters 3 and 4 are ethno-historical descriptive analyses of structure and process of the Jeypore Kingdom. Chapter 5 discusses the patronage of tribal Goddesses. Chapter 6 is dedicated to the Durga and Dasara festival.

The study is based on the author's 24 months field work and archival research between 1990 and 1992 in India. It is a thorough and serious study grown out of a "coalition of disciplines" notably history and anthropology of oral tradition in the widest sense of a small but dynamic local kingdom.

The book has a high historical, ethnographic and theoretical value as it gives us well-documented analyses on the origin, process and structure of the "Little Kingdom". By focusing on the often ignored jungle kingdom the book fills a void

from which many Indological, Historical and Anthropological studies suffer. It will be of interest to anthropologists, historians and indologists.

Let me discuss only one of the many major issues raised in this inspiring book. Schnepel finds himself among a few scholars – among whom Akos Ostor (whose works are sadly missing in the Bibliography) – who are aware of the difficulties to explain Things Indian in western terms. Western academic divisions follow western perceptions of domains of society. Furthermore western academic toolboxes are dominated by a curious digital apparatus. Hence he discusses in detail the contributions of Dumont, Hocart and Dirks. One gets the not unjust impression that Dumont's interpretation is brahmanical and Hocart's represents the viewpoint of the king. It appears then that Dr Schnepel's viewpoint is that of the people. In various publications, particularly 1985, Heesterman has shown that the power of the king has to be vindicated by the Brahmin. At the same time this vindication states the "conundrum of the king's authority". The vindication of the jungle king seems to be sought in Nature and in the person of the king (p.73) if not established with the help of "von aussen importierter Brahmanen" (p.131). Apparently neither the Great King nor the Little King nor the Jungle King could rule with only vindicated power. They all needed a local Goddess to make their vindicated power effective. In the neatly described festivals of Durga Puja and Dasara the chief actors are the king and the Goddess. During the eighth night of the Dasara a buffalo is sacrificed:

"Then came the *meriah* [human] sacrifice to propitiate this Durga. The *meriah* is now represented by another name – that of yogi." (Sahu 1942:36). Wichtig ist diese Aussage nicht allein, weil sie wiederum auf die frühere Existenz von *meriah*-Menschenopfern in Jeypore während der Durga-*puja* hinweist, sondern auch weil der im Bericht erwähnte fastende Yogi hier als Opfer vorgestellt wird. In diesem Zusammenhang ist auch an die auf den ersten Blick beiläufig erscheinende Aussage Sahus zu erinnern, derzufolge "lastly, the Yogi, the Maharajah and the Kanaka Durga of Jeypore are all combined into one." Diese Aussage berechtigt zu der Interpretation, dass der König im rituellen Kontext der Durga-*puja* nicht nur die Rolle des Opferherrn und, zuweilen, des selbst Opfernden einnahm, sondern dass er auch mit dem Opfer (also mit Büffeldämon, Büffel, Mensch und Yogi) sowie mit der Göttin Durga identifiziert wurde. (p.251)

This important observation has a direct relevance for the problem of the king's authority. Thus, each time we see three actors. The vindication and effectivity of power requires the Brahmin, the king and the Goddess. During the Dasara the trio is the King, the Goddess and the Yogi. Heesterman (1985) has demonstrated that the king and the brahmin should not have a relationship (hence the conundrum), but the King and the Goddess are never said to be husband and wife although they stand in a sort of hierogamic relationship during the festivals. In my view, the crucial point

seems to be that all these actors should not have any relationship with each other at all, yet they need each other. The presence of the yogi is thus essential for through multiple identifications the relationship between King and Goddess can be terminated (the self sacrifice of the King) and at the same time be retained. The purpose seems to be to guarantee the autonomy of the individual. Whatever one's viewpoint is, the autonomy of the individual appears as a constant factor. The question of authority does not arise, for authority would imply a relationship. My rethinking of crucial issues in the understanding of Indian culture is inspired by this study on a Little Kingdom in its variation of the Jungle Kingdom.

In addition to the main text, the book contains a useful index as well as six maps and two illustrations, all beautifully produced. The fourteen b/w photos add a visual delight to this dedicated book. To make it accessible to Indian readership the publishers may consider publishing an English edition.

References

HEESTERMAN, Jan C.

1985 *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society.* London: University of Chicago Press.

OSTOR, Akos

1984 *Culture and Power, Legend, Ritual, Bazaar, and Rebellion in a Bengali Society.* New Delhi: Sage Publ.

SAHA, L.N.

1942 *The Hill Tribes of Jeypore.* Cuttack: Orissa Mission Press.

Jan Brouwer

ZUFFEREY, Nicolas: *To the Origins of Confucianism. The Ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty.* Bern etc.: Peter Lang Verlag. 2003. (Schweizer Asiatische Studien. Monographien. Bd. 43. Hg. von Robert Gassmann.) ISBN 3-906769-90-9. 409 pp.

Nicolas Zufferey's extraordinary study of the "ru" in pre-imperial and in Han-times falls into two parts: He first discusses in six chapters "hypotheses on the origins of the ru during the 20th century" and talks then in 4 chapters about the "ru in Qin and Han times". This procedure is most justified: Zufferey shows that too many Chinese articles on the subject are dealing with the "ru" in earliest times, although there are in fact only very few sources before Qin and Han times

which can be used to test the hypotheses on the early identity of the “ru”. Therefore, it is a good idea to present the various hypotheses first and look at what can be found in the texts itself afterwards. Zufferey describes the so-called “wang guan shuo” which has its basis in the paragraph devoted to the *ru* in the *Hanshu yiwen zhi*. He then proceeds to the two “pioneering figures” Zhang Taiyan and Hu Shi, whose opinions in one way or the other influenced most modern authors writing on his subject. As most Chinese authors in the 20th century, Zhang Taiyan in his *Guogu lunheng* started with an analysis of the character “ru”, saying that without the radical for man it represented clouds rising up in the sky, a fact which suggested that the character was used because the “ru” had to have meteorological and astrological skills. More precisely, the *ru* were, according to Zhang, experts for the so-called six disciplines. In a private sense they were masters of the six classics.

Yet, the real ancestor of all modern Chinese research into the term “ru” was Hu Shi’s article “shuo ru” which described the *ru* as descendants of Yin priests and as specialists for rituals and funerals. Hu Shi also stressed the importance of the fact that the *ru* had believed in sages appearing every 500 years. According to Hu, Confucius was a “redeemer” of the *ru* who were despised as members of a defeated people and who were Yin patriots. Confucius was the first *ru* who had “all of humanity as his task”. One of the most important contributions of Hu Shi to the discussion of the term *ru* was his conclusion, which he arrived at by phonological considerations, that “ru” originally meant “weak”, “passive”, “submissive” and that it had a derogatory meaning. Confucius was the first to demand that the *ru* were “firm”.

Chapter 3 of Zufferey’s book is devoted to criticisms of Hu Shi’s “Shuo ru” which were levelled against him mainly in the years between 1934 and 1948, although the chapter also mentions Dai Junren’s criticism written in 1968. This chapter is very interesting since it shows that authors whose political attitudes were as different as Guo Moruo and Qian Mu could share the same scepticism regarding Hu Shi’s idea that the “ru” were weaklings. In his conclusion to this chapter, Zufferey says that “most authors accepted that there had been *ru* before Confucius: Confucius played an important part in the history of the *ru*, but at the beginning he was probably just another *ru*” (p. 78). One wonders what the sources were on which these assumptions are based—and so does Zufferey later. It is interesting to note that Chinese authors in the middle of the twentieth century were very confident that they would be able to establish real historical facts for times past by about 2500 years ago. For us today the question of whether, for example, the story about the visit of Confucius to Laozi is true or

not, does not look very exciting anymore. It is much more interesting to ask what were the purposes which authors of Zhangguo times had when they included such a story into their texts. Interestingly enough, Zufferey writes that especially after the Cultural Revolution some recent interpreters in the People's Republic of China reached conclusions closer to Hu Shi's position than the critics of the thirties and forties. This shows that Hu's positivism seems to be quite up to date in China.

After his chapter 4 on variations on the *wang guan shuo* after Hu Shi, on the first pages of chapter 5 on "other recent theories on the origins of the *ru*" Zufferey levels strong criticism against Chinese literature on his topic: "With a few exceptions", he writes, "modern researchers like their predecessors are prone to interpret and weigh sources in the way that suits the main thesis that they are advocating, easily forgetting awkward sources and facts. And, again like their predecessors, they all too readily present what are merely hypotheses as though they are facts. Chinese scholars too often ignore healthy scepticism, they seem to be repelled by the idea that some facts, because of the paucity of extant sources, are perhaps beyond the possibility of knowledge." (p. 109f) Similar criticism is expressed on page 142f where Zufferey says that "too many scholars omitted to take into account the studies of their predecessors", and that at least in some cases this was due to "neglect" or even "lethargy with the unfortunate result that a number of studies [...] reinvented the wheel". Other authors, Zufferey complains, were chewing over old ideas and data, being "happy to reproduce Guo Moruo's or Feng Youlan's 'official' views on the subject." These "studies are not only useless, they must even be regarded as detrimental to research, to the extent that the serious scholar feels compelled to find them—a gem might be hidden amongst the rubbish, and thus loses precious time going through endlessly swollen bibliographies and library catalogues."

"Alas!", the reader thinks, "I know what he means!" Zufferey obviously spent a lot of time finding as many articles on the *ru* as possible, and this was a frustrating experience. Dealing with Chinese secondary literature is often different from reading Western articles. Zufferey is to be lauded for the fact that his understandable frustration notwithstanding he still sees some hypotheses or ideas which are more convincing than others and that he discusses them on pp. 144ff of his book. First, Zufferey says that because of the lack of early appearances of the character for *ru*, claims to be found in the Zhouli and Han dynasty sources that the *ru* had been pedagogues or teachers of the early Zhou period is to be treated with much caution and that it is very questionable whether there had already been *ru* during the Yin dynasty as Hu Shi believed. Zufferey

then stresses that there is a vagueness with the term *ru* because it is the only name of an ancient Chinese current of thought which is not derived from a central concept. He adds that the idea that the character *ru* had a derogatory meaning is quite plausible since the word occurs often in non-Confucian texts and since it is part of such expressions as *zhuru* (dwarf). It follows finally, according to Zufferey, that we should, firstly, draw a clear distinction between the “ancestors of the *ru*” who were perhaps not yet called *ru*, secondly the *ru* which are clearly referred to as such in sources such as the *Lunyu*, *Mozi*, etc., and thirdly the “*ru*” as “Confucians” in the strict sense of the word (p. 151). Zufferey also accepts that a relationship between *ru* and religion is more probable than some modern interpreters think. He concludes his sixth chapter by comparing the word “*ru*” to the English/French word “clerk” which, just as *ru* changed its meaning over time.

Part two about the *ru* during the third and second centuries B.C. starts with a discussion of the term “*boshi*” until the early Han. On p. 184 the author gives a hypothesis on the origins and early history of the *boshi* which in a way reminds one of Wang Guowei’s classical article on this subject. In a footnote (p. 189, n.82) on Jia Yi Zufferey says that he aims at showing that a “label such as ‘Confucian’ had no meaning whatsoever at the time”. I strongly sympathize with his ideas and it should be stressed that this chapter is the best introduction to the history of the *boshi* in any Western language. Nevertheless there remains a problem here. Although it may be difficult to know what really happened at the time of the Han it is still possible to understand what the historians of the Han wanted to tell us when they used the term *ru*. I do have the impression that, at least as far as the time of Emperor Wu of the Han was concerned, Sima Qian used it to describe someone belonging to the group of the followers of Confucius. Interestingly enough, Sima Qian does not call Jia Yi a *ru*. Right in the beginning of his biography of Jia Yi he stresses the connection which the latter had to legalism by telling the reader that there was a remote relationship between Jia Yi and Li Si, the infamous minister of Qin Shi Huangdi. To the contrary, in Ban Gu’s *Hanshu* Jia Yi is called a *ru*, and it looks very much like Liu Xin considered him to be a follower of Confucius. Of course, we are not able to say anymore whether Jia Yi was a Confucian. What we can say with much certainty is that Sima Qian did not describe him as such whereas Ban Gu did.

Chapter two of this second half of the book on the execution of the scholars in 212 B.C. is based on an article which the author published in French in *Etudes Chinoises* in 1997. In this chapter Zufferey tries to show that the First Emperor

of Qin probably did not bury the “Confucians” alive and that he was not anti-Confucian. This is a very stimulating piece. Yet, as in my comment to the foregoing chapter I would like to underline that it is difficult to definitely know what Qin Shi Huangdi did or did not—we are dealing here with historiographical constructions of reality, not with reality itself. Zufferey eloquently shows that we can not find very much of the anti-Confucianist in the First Emperor in *Shiji* whereas later sources try to denigrate him. But in my opinion, rather than asking whether the First Emperor was anti-Confucian we should better ask what *Shiji* actually wanted to say about Qin Shi Huangdi. In his conclusion Zufferey argues that esoteric experts were buried, not “Confucians” which is perfectly right. Yet, in his conclusions to chapter 1 he had shown us that *ru* and religion were closely linked to each other. So where is the difference between *ru* and esoteric experts here?

On p. 237 Zufferey points to the fact that before the entry on the circumstances of the execution of the *ru* the eldest son of the First Emperor is allowed to speak in favour of the *ru*, saying that they “sing the praises of Confucius and adopt him as a model”. Zufferey argues that it is not very probable that the First Emperor bore a special grudge against Confucianism if his own son spoke these words in order to convince him to let the Confucians live. But could we not read the text in a different way? The son says: “They are completely harmless, and do not do anything else than praising Confucius!” Sima Qian wrote several other descriptions about *ru* who were reciting their texts in the strangest situations when every normal human being would have thought about something else. In my opinion Sima Qian simply made fun of them. “Look”, the son says to his father, “they are not worth being taken so seriously!” The son clearly wanted to defend the *ru* who were actually accused of giving a canonical basis for all kinds of acts which Qin Shi Huangdi considered illegal. Jens Petersen has discussed this practice of the “*ouyu*” of the Confucians in his article in *Monumenta Serica* which Zufferey elsewhere makes good use of.

Chapter three, too, is based on an article in French, which appeared in *Etudes Asiatiques/Asiatische Studien* in 1998. This is a very useful part of the book, in which early “*ru*” such as the advisors of Han Gaozu, namely Li Yiji, Lu Jia and Shusun Tong, are discussed. Zufferey rightly stresses the fact that these *ru* are never called “Confucians” in our sources. Chapter 4 deals with the *ru* under Emperor Wu. Here, too, I would like to express my admiration and recommend Zufferey’s insights which are very valuable for any specialist of Han thought. But I would also like to focus on the same point which I have made above: Zufferey wants to show “what really took place during Emperor Wu’s

reign” (p. 299). In some way this confidence in the text reminds one of the Chinese scholars who following Hu Shi wrote on the *ru* in antiquity. When dealing with the famous “*duzun rushu, bachu baijia*”, Zufferey’s aim is to prove that prohibitive measures against non-Confucian scholarship were proposed under Emperor Wu but never enforced (p. 301). Wang Baoxuan has made a similar point in a recent article in *Zhexue yanjiu*. But are we able to know more than what the historians wanted us to know? The question should be: What do the historians want to say? And many erudite scholars during the past two thousand years had the impression that Sima Qian in his wrath against Emperor Wu wanted to accuse him of promoting Confucian scholars at the expense of other schools. Can we really go against this reading which has been established over the times?

The discussion of Dong Zhongshu which Zufferey gives is excellent, indeed. In this part of chapter 4 of part II of his book, the author meticulously describes how clear it is for one who reads only the short *Shiji* biography that the role of this man has been exaggerated in later times. A small squibble concerns Zufferey’s rather neutral description of Gongsun Hong and his collaboration with the Huang-Lao official Ji An on p. 349 and 351. Sima Qian clearly wants to show that Gongsun Hong cooperated with Ji An as long as this seemed useful to him, and that he let him down later. Fang Bao has said in his short commentary to the *Shiji* that Sima Qian hated no one more than Gongsun Hong, and I tend to agree with this opinion despite Xu Fuguan’s harsh criticism of Fang Bao. Gongsun Hong is the most important *ru* of the time—here it is interesting to recall what Zufferey above said about the word “*ru*” as a term with a derogative connotation. Reading the *Shiji* one sometimes is tempted to think that this old connotation can still be felt in this book!

In conclusion of his argument Zufferey on p. 339 quotes Fu Lecheng’s statement that the *ru* must even be considered to have formed “the main opposition to Emperor Wu’s policies”. Again, I think that we can not really draw this conclusion on the basis of the *Shiji*. It is quite clear that *Shiji* tried to represent the *ru* as the forces which Emperor Wu raised in order to be able to press down the opposition against his politics. Fu Lecheng’s statement fits the description of the *wenxue* in the *Yantie lun* which, however, does not correspond to the picture drawn in the *Shiji*. In the *Yantie lun*, Gongsun Hong really is a member of the “*wenxue*” who argue against the centralist politics. But it is impossible to get the same picture out of the account of Gongsun Hong in the *Shiji*. Ban Gu has given us a third variant of the theme. As I shall argue in a forthcoming article it is my impression that he clearly favours those *ru* who have

legal knowledge over the impractical *ru* who know nothing else than their canonical texts. We can not determine which role the *ru* really played under the Han. What we can do is to ask which role the *ru* play in which text. I guess that we will get as many different pictures of the term *ru* as there are authors writing on them. When we know these images we can compare them and see whether there remain some points which all texts have in common.

These last comments are, however, just ideas on the direction our research should in my opinion take in the future. Zuffereys book is an excellent starting point for such an inquiry. It is very well researched—even to the point where the author gets frustrated because others do not come up to his standards—, full of interesting details, and quotes secondary literature in Chinese, French, English, German, and even Russian. A broad knowledge such as Zuffereys, and his energy to go through all available material are to be found only rarely today, indeed. Nothing which is important for his subject has escaped Zufferey's attention. His conclusion that “the *ru* had a history, and a complex one for that matter; they assumed various roles and they changed over time, and so probably did the meaning of the word *ru*” (p. 375) should encourage us to go back to the sources and read them again. Zufferey has opened my eyes to the meaning of many passages which I had not fully understood before.

Hans van Ess