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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 57 (2003)

Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

BOLLÉE, Willem: *The Story of Paesi (Paesi-kahāṇayaṃ). Soul and Body in Ancient India: A Dialogue on Materialism. Text, translation, notes and glossary.* Wiesbaden: Harrassowitz. 2002. (Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen, 8.) ISBN: 3-447-04555-8. IX, 368 pp.

The story of Paesi is known to Indologists from Ernst Leumann's long contribution in 1885—called "Beziehungen der Jaina-Literatur zu andern Literaturkreisen Indiens"—to the *Actes du sixième congrès international des orientalistes* (Leiden: E. J. Brill, pp. 469-564; reprint in *Kleine Schriften*, ed. Nalini Balbir, Stuttgart: Franz Steiner, 1998, pp. 29-124). We learn from it that the story of Paesi in Jaina literature corresponds to the story of Pāyāsi which occurs in the Buddhist *Dīgha Nikāya* (DN II. 316 ff.). Leumann briefly presented the two stories in his article, followed by a discussion in which he pointed out that the story of Paesi/Pāyāsi is the only long legend which Buddhist and Jaina literature have in common, and that it is one of the rare examples of a lively dialogue that has reached a degree of sophistication which distinguishes it from the simple dialogues of earlier days.[1]

Bollée justifies his book with the following words (p. VII): "[Leumann] had to use this text in MS form, but it was printed still in the 19th century whereas a romanized edition of the Rāyapaseṇīyasutta is not yet available. To fill at least half this gap, such a version of the story of Paesi, the second part of the 2nd Uvanga, may be a small contribution to this revival of interest in the great Swiss scholar's pioneer work." Bollée's book presents the text of the story (drawn from various editions of the Rāyapaseṇiya), along with an English translation and detailed notes. The notes draw upon Malayagiri's commentary, parallel passages in other texts, and on the secondary literature. The main work

1 Leumann, op. cit. p. 527 (87): "Sie [i.e. diese Paesi-Pāyāsi-Sage] ist nicht nur, soweit man bis jetzt sehen kann, die einzige der buddhistischen und jinistischen Literatur gemeinsame grössere Sage, sondern ist auch eines der seltenen Musterstücke eines lebendig geführten Dialogs, in seiner vorliegenden Gestalt nicht einer aus der ältesten Zeit des Buddhismus oder Jinismus, wo die Dialoge noch [...] in ursprünglicher Einfachkeit und ohne künstliche Concinnität reproducirt wurden, sondern ein Dialog, wie er sich in der Tradition auf Indien's hiefür geeignetem Boden zu einem künstlich-typischen herausgebildet hat." Cp. Bollée p. 1: "the legend of Paesi / Pāyāsi [...] is probably the only larger legend common to Buddhist and Jaina literature [and] is one of the rare samples of a lively dialogue."

is followed by a detailed "Glossary of Selected Words" (pp. 223-305), an Index rerum (pp. 307-316), Quotations (p. 317), a Bibliography (pp. 319-355), while an Appendix contains the text and translation of a portion of Haribhadra's Samarâicca-kahā, in which the *nāstika* Pingakesa is involved in a discussion with a Jaina teacher (pp. 357-368).

The introduction and the notes contain some interesting suggestions and observations that are not further elaborated. The introduction, for example, raises the following question: "The experimental search for the soul seems to be expected rather from a Greek than from an Indian. Could, therefore, a foreign name be hidden behind the *deśī* words Paesi and Pāyāsi of whom a common etymology seems difficult?" Bollée could in this connection have drawn attention to his own conclusion on p. 138 to the extent that in Paesi's state the social order was apparently not that of brahminical Hinduism: the four classes here (pp. 136-137) enumerated are the *kṣatriya* class *(khattiya-parisā)*, the householders' class *(gāhāvai-parisā)*, the brahmin class *(māhaṇa-parisā)*, and the class of renouncers *(isi-parisā)*. Unless one assumes, with Bollée p. 138, that *vaiśya*s and *śūdra*s are subsumed in the group of the householders, this enumeration gains interest in the light of the statement in the *Assalāyana Sutta* of the *Majjhima Nikāya* (MN II p. 149) that the system of four *varṇa*s does not exist among the Yonas and Kambojas. [Note however that in the *Mahāparinibbāna Sutta* (DN II p. 141) the Buddha points out that wise *khattiya (khattiya-paṇḍitā)*, wise brahmins *(brāhmaṇa-paṇḍitā)* and wise householders *(gahapati-paṇḍitā)* will look after his relics *(sarīra-pūjaṃ karissanti)*; if we add the monks, who should *not* look after the relics, we end up with a similar division of four types of people that characterizes the social order in Paesi's state.]

Among other noteworthy observations the following may be mentioned. P. 47 has an interesting remark about the use of mantras in Jainism, pointing out that standard studies—most notably Harvey Alper's *Understanding Mantras* (Delhi, 1991)—do not deal with Jaina mantras. P. 48 comments on the increasing loss in Jainism of interest for other schools of thought and observes: "the *puvva*s which may have recorded the tenets of other sects / schools objecting to Jainism will not have been 'forgotten' groundlessly, but the disappearance of the *puvva*s may be considered also symptomatic for the loss of interest in the greater tradition of Jainism as was shown early by the Digambaras and the fact that the version of important old texts such as Uttarajjhāyā handed down to us is based on one single exemplar. The laymen on their part seem to have largely replaced the religion of the monks and nuns by a ritual of their own, a development which the renouncers may have favoured by not participating in the temple cult." Footnote 427 on p. 71 has: "The practice in Indian texts of mostly suppressing

exact references and author names *(eke, anye, uktaṃ ca)*, so irritating for us, may be based on a rule of etiquette forbidding one to name older authorities".[2] Pp. 109-110 contain a number of references from Jaina and Hindu sources pertaining to the significance of wearing wet clothes. On p. 128 we learn—with a reference to D. Darling, *Zen Physics*, New York 1996—that "such experiments" (determining the difference of weight of people before and after death is no doubt meant) were sporadically even carried out over the past century (which one?), with negative results. A detailed discussion of a list of social skills *(kalā)* fills pp. 192-208.

Paesi, we must conclude from the title of this book, was a materialist. Indeed, on p. 21 we find the following translation: "He was a materialist, very impious, [...]" This and what follows translates a very long list of adjectives, so that it is not immediately clear which word is translated 'materialist'. Judging by the order in which the adjectives appear, 'materialist' translates *a-dhammie* (according to the glossary this corresponds to Pāli *a-dhammika*). Bollée apparently had some doubts about this translation, for on p. 25, in a note on *A-dhammie*, he states: "My translation (which one? JB) is a less-than-ideal solution, because Paesi accepts a hereafter [...], speaks of his late grandmother as a divine being [...]" Moreover, on p. 80 he translates the same word as 'wicked'.

The question whether Paesi accepts a hereafter deserves closer attention. According to Bollée, Paesi's acceptance of a hereafter finds expression in §750 (pp. 98-101) and he speaks of his grandmother as a divine being in §752 (pp. 105-107). This appears to be mistaken. Consider §750, as translated by Bollée (p. 99-100):

> Thereupon prince Paesi spoke thus to Kesi [...]: "If, Venerable Sir, this is the belief [...] of you Jain monks, that the soul and the body are different and not identical—now it is a fact that my grandfather just here in the town of Seyaviyā was a materialist [...] up to: nor in practice properly dealt with the burden of taxation of his own state. After acquiring a good deal of evil, very impure karman as you would say, he died after some time and reached the status of a being suffering in various hells. Of this grandfather I became the grandson, cherished, loved, liked, pleasing, charming, very firm (?), reliable, appreciated, much thought of, beloved, (precious like) a box of jewels, dear (as) his life, causing happiness in his heart, (an attractive person) as is rarely heard of, much less seen like the flower of the glomerata fig.

2 Olle Qvarnström (in Wagle and Qvarnström, *Approaches to Jaina Studies*, Toronto 1999, p. 187 n. 69) speaks, while referring to Bühler and Parpola, of an "'pan-Indian etiquette' forbidding *direct criticism* against doctrines propounded by older teachers" (my emphasis).

> Now, if this my grandfather would come back to me and say: "Well, grandson, I was your grandfather. In this same town of Seyaviyā I was a materialist [etc. ...] up to: nor did I in practice properly deal with the burden of taxation. Consequently I accumulated a good deal of very impure unwholesome karma and got into hells. Therefore you, grandson, do not become a materialist [... as above] up to: nor deal in practice improperly with the burden of taxation; otherwise you will accumulate in just the same way a good deal of evil karma."
> If, therefore, my grandfather would come and speak thus to me, then I might believe, put my faith in, approve of (the teaching of the Jains) that the soul and the body are different, (but) as my grandfather has not come to me and spoken that way, my declared opinion is well established, Venerable Sir, that the soul and the body are identical."

The first of the three paragraphs of this passage puts words in the mouth of prince Paesi which suggest that he actually believed that his grandfather had suffered, or was suffering, in various hells. The second paragraph suggests the opposite, viz., that Paesi needs the direct testimony of his grandfather in order to believe this. The third paragraph confirms that—since no such testimony has been forthcoming—Paesi does not believe something. This something is here specified as the Jaina position according to which the soul and the body are different, but the context almost obliges us to identify this position with the belief that Paesi's grandfather was, or is, in hell. Paesi's own opinion—that the soul and the body are identical—cannot but imply that his grandfather is *not* in hell. In other words, this passage provides no reason to think that Paesi accepts a hereafter. The confusion is the result of the peculiar way in which Paesi presents his position in the passage thus translated: the first paragraph admits that according to Jaina doctrine his grandfather should be in hell, and is not intended to give his own point of view. Bollée apparently missed this (cp. p. 100: "It is remarkable that Paesi professes here, and further on, faith in a hereafter").

There is more. The first paragraph contains the expression 'as you would say' (*tubbhaṃ vattavvayāe*; cp. glossary under *vattavvayā* = *vaktavyatā*). In Bollée's translation this expression merely qualifies the phrase *very impure karman* ("After acquiring a good deal of evil, very impure karman as you would say, [...]"). It can however be construed with the whole sentence, which then becomes: "As you would say, after acquiring a good deal of evil, very impure karman, he died after some time and reached the status of a being suffering in various hells" *(se ṇaṃ tubbhaṃ vattavvayāe su-bahuṃ pāva-kammaṃ kali-kalusaṃ samajjiṇittā kāla-māse kālaṃ kiccā annayaresu naraesu neraiyattāe*

uvavanne). This is also the way Leumann understood it.[3] Read in this way, the paragraph contains no hint that Paesi professes faith in a hereafter.

Exactly the same line of reasoning can be applied to §752, where presumably Paesi speaks of his late grandmother as a divine being. Here too this position is in conflict with the immediately following paragraphs, and here too the expression 'as you would say' (here: *tujjhaṃ vattavvayāe*) can be construed with the whole sentence: "As you would say, she accumulated a good deal of wholesome karma, died after some time and reached the status of a deity / was reborn as a deity in one of the heavens."[4]

So what can or should be said about Paesi's materialism? Bollée (p. 10) complains that our handbooks of Indian philosophy hardly take any notice of it, this, he adds, because it is no regular doctrine. He mentions in this connection the works by Erich Frauwallner, S. Dasgupta, and D. Chattopadhyaya; only Walter Ruben took notice of the Jaina sources, basing himself on Leumann. Bollée then continues (p. 10-11): "Yet materialism is not only as old as philosophy, it is as actual as ever for modern brain research, which may have started in 1882 with the examination of L. Gambetta's brain by Duval and became spectacular in the case of V. Lenin in 1925. It takes the soul, consciousness, the concept of 'I' or spirit to be emergent attributes of brain functions. How mental processes can arise from these is a question discussed in many studies in the cognitive sciences. Paesi would have enjoyed reading, if he could have understood it, that 'there is not the slightest bit of credible evidence to suggest that there is more to your self, to the feeling of being you, than a stunningly complex pattern of chemical and electrical activity among your neurons. No soul [...] no disembodied intelligence that can conveniently bail out when the brain finally crashes to its doom. If science is right, then you and I are just the transitory mental states of the brain' or could have satisfied his curiosity without killing his criminal subjects if he could have attended Professor Dörner's laboratory

3 Leumann p. 511 (71): "Ich hatte einen gottlosen, bösen und sein Land nicht richtig verwaltenden Grossvater, der nach deiner Theorie *(tubbhaṃ vattavvayāe)* für seine bösen Werke nach dem Tode in eine Hölle gelangt ist."

4 So Leumann p. 512 (72): "Ich hatte nämlich eine recht fromme Grossmutter, die nach deiner Theorie für ihre guten Werke nach dem Tode in eine Götterwelt gelangt ist". Note that Paesi is depicted, here and elsewhere, as being aware of Jaina doctrine. This is strange (for he has not yet been converted), but explains various other statements that are attributed to him. Statements like "*āsava* cannot actually very well mean 'inflow of karma' here because Paesi does not know of the Jain theory of karma yet" (Bollée p. 148) seem to miss this point.

experiments in Bamberg with his sensible and intelligent machine 'James' or read his books and those of many others in this field."

Paesi might indeed have been delighted to read some of the books on brain research that flood the market in our time. Unfortunately there were no such books around in his time. Nor are we entitled, on the basis of the story of Paesi / Pāyāsi, to conclude that this king did some kind of early brain research. Paesi's position is overwhelmingly negative. He just does not believe those who maintain that there is a soul different from the body.[5] All his experiments have as shared aim to show the inexistence of any such separate soul. Nowhere does Paesi show any interest in the question how a living being without separate soul could function, much less how a body (or a brain) can all by itself give rise to consciousness. The story of Paesi is therefore primarily of interest because it shows that there were people who felt sceptical with regard to the teachings of religion. It does not show that these people had a serious alternative to those traditional teachings.

The book could have been more reader-friendly. Readers who wish to understand the numerous abbreviations used, for example, find on p. IX, under 'Abbreviations', the following remark: "These are the same as in Monier Williams for Sanskrit texts, as in the Critical Pali Dictionary for Pali texts and as in Bollée, Bṛhat-Kalpa-Niryukti for Ardha-Māgadhi and Prakrit scriptures." A number of supplementary abbreviations are added on the same page, while for the sigla of texts used one has to turn to pp. 12-14.

Apart from such minor shortcomings, both historians of thought and philologists will be happy to use this book, which will further facilitate access to Jaina canonical literature.

Johannes Bronkhorst

5 This scepticism takes, of course, a different form in the Buddhist version. Cp. Leumann p. 471 (31): "[Pāyāsi] hatte den verwerflichen Glauben, dass es kein Jenseits, keine Wiedergeburt und keine Vergeltung der guten und schlechten Werke gebe." The fact that Pāyāsi's experiments subsequently concentrate on the existence of the soul (Leumann p. 478 ff. (38 ff.); DN II. 333 f.; the Pāli word is *jīva*) merely confirms that the story of Paesi / Pāyāsi has not originated in Buddhist circles.

GONZÁLEZ-REIMANN, Luis: *The Mahābhārata and the Yugas. India's Great Epic Poem and the Hindu System of World Ages*. New York etc.: Peter Lang. 2002. (Asian Thought and Culture, 51.) ISBN: 0-8204-5530-X. xv, 298 pp.

The world view of classical Hinduism is cyclic. This is true both on the personal and on the cosmic level. Individuals are reborn in a never ending cycle of rebirths, and world periods succeed each other in a similar cyclical pattern. However, cyclicality was not always part of Hinduism and its predecessor, Vedic religion. On the personal level it is known to have taken a long time to become fully integrated. The most orthodox representatives of the Vedic traditions, most notably the Mīmāṃsakas, resisted this notion right until the second half of the first millennium of the common era. The narrative parts of the Mahābhārata refer but occasionally to concepts such as *karma* and *saṃsāra*, and continue, as a whole, earlier Vedic notions in which rebirth plays no role. Even the Upaniṣadic passages that show acquaintance with the notion of the cyclic nature of human existence attribute the origin of this notion to outsiders, no doubt rightly so, for the Vedic tradition as a whole was clearly not yet ready to accept it.

The book under review studies cyclicality on the cosmic level, and comes to interesting results as far as the Mahābhārata is concerned. This text, far from presupposing a cyclic view of cosmic history, is, in most of its parts, unaware of any such vision. The Purāṇic position, which places the events described in the Mahābhārata during the transition from Dvāpara Yuga to Kali Yuga, finds but few confirmations in the Epic itself, most or all of them later additions. Most of the text, where it speaks of *kali*, or *yuga*, or *yugānta*, refers to something quite different altogether.

The author's conclusions do not agree with the positions of a number of other Mahābhārata specialists, for whom the link between Epic and Yugas is an important clue to its interpretation. A careful analysis of crucial passages and key terms—such as *kali* and *kṛta*—allows him to argue convincingly that the "Purāṇic" understanding of the Mahābhārata has to be abandoned. An explanation is offered for the passages that do appear to accept that point of view, and attention is drawn to the importance of the Yugas in later forms of Hinduism.

All this makes for fascinating reading, and one cannot but hope that not only specialists of the Mahābhārata, but all those with an interest in Hinduism, will read this book and take its conclusions to heart. Its findings open the way to further reflection. The parallelism between individual transmigration and cosmic cycles of creation and destruction, though noted, is not further explored in this book. And just as the idea of individual reincarnation may have entered the Brahmanical tradition from an altogether different movement of which

Buddhism and Jainism are surviving representatives, one might wonder whether the belief in cosmic cycles has the same origin. It is known that the Buddhist and Jaina canons are familiar with this notion (see, e.g., Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, Cambridge 1990, p. 32 f.; Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas*, revised edition Delhi 2000, p. 225 ff.), but it is clear that further study is required in order to reach reliable conclusions.

In conclusion, one cannot but agree with Robert P. Goldman, whose words are quoted on the back cover: Luis González-Reimann's work is a 'must read' for anyone interested in the Indian epic literature.

Johannes Bronkhorst

LAUER, Uta: *A Master of His Own—The Calligraphy of the Chan Abbot Zhongfeng Mingben (1262-1323)*. Studien zur Ostasiatischen Schriftkunst, Bd 5, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2002, 164 Seiten.

A Master of His Own wurde von Uta Lauer im Jahre 2000 als Dissertation der Universität Heidelberg unter Prof. Dr. Lothar Ledderose vorgelegt. Ein Stipendium des Japanischen Kulturministeriums, Monbushô, ermöglichte Lauer die Forschung vor Ort. Die vorliegende Publikation wurde vom Fonds der Kunstgeschichte Ostasiens der Universität Heidelberg unterstützt.

Uta Lauer macht sich die Aufarbeitung des kalligraphischen Werkes eines Chanpriesters zum Thema[1], eine wichtige Arbeit, wenn man bedenkt, dass es kaum gezielte Literatur zum Gebiet der Schriftkunst gibt. Die Arbeit zeigt auf, wie schwierig sich die kunsthistorisch relevante Aussage über die Schriftkunst der Chan- resp. Zenmönche gestaltet. Auch hier beim Priester Zhongfeng Mingben wurde das Spätwerk, namentlich dasjenige der letzten 15 Jahre seines Lebens bearbeitet. Zudem liefert die Forschung keine Aussage über die Rezeption dieses Werks in seinem Heimatland, sondern wiederspiegelt die Wertschätzung des kalligraphischen Schaffens des Patriarchen in der Ferne, nämlich in Japan.

Die höhere Anerkennung seiner Schriftkunst in Japan zeigt, dass dort vor allem die ästhetische neben der inhaltlichen Frage im Falle des Werkes eines Chanprälaten eine wichtige Rolle spielte. In China hingegen stand der intellektuelle Austausch mit den Exponenten der Chanschule im Vordergrund. Lauer kommt in ihren Recherchen allerdings kaum auf Inhalte zu sprechen. Sie nennt

1 Im Appendix gibt Lauer die vollständige Übersetzung der Autobiographie von Zhongfeng Mingben wieder, *Boting Ciji, Tianmu Zhongfeng heshang guanglu*, juan 18 xia.

die Verbindung zu den Literaten zwar explizit, bezieht sich aber in der Aussage ausschliesslich auf formale Vergleiche.

In einem einleitenden Teil wird versucht der formativen Phase der Schrift von Zhongfeng Mingben auf die Spur zu kommen. Die Autorin zeigt die Umstände, die in der Yuan Zeit dazu führten, dass in einer *fugu*-Bewegung Schriftstile, die im 3. Jh. entwickelt wurden, wiederbelebt wurden. Im Weiteren sucht sie im Bekanntenkreis Zhongfeng Mingbens nach aussagekräftigen Hinweisen.

Zhao Mengfu (1254-1322) wird als zentraler Verfechter der kursiven *zhangcao* beschrieben. Dieser Universalmeister machte die Schrift aus der Han Zeit wieder populär und legitimierte sie als Basis individueller Weiterentwicklung. So treffen wir im Bekanntenkreis auf den jüngeren Kangli Naonao (1295-1345) der aus der Verknüpfung von *zhangcao* und *jincao* einen eigenen energiegeladenen Schriftstil schuf.

Lauer entdeckt bei Zhongfeng Mingben in den wellenartigen Horizontalen und der Betonung der Diagonalenden eine Verpflichtung zur *zhangcao*. Die keilförmige Ausformulierung der Strichenden, welche auch der Regelschrift der Sûtrenabschriften entnommen scheint, führt nach Meinung Lauers zur Entwicklung der typischen und unverwechselbaren Handschrift Zhongfeng Mingbens, der *Weidenblatt*-Schrift, hier übergreifend definiert als: eine *xingshu* mit *zhaoshu*-Elementen.

Als Beweis, dass diese Kombination zur eigentümlichen Schriftart Zhongfeng Mingbens führen könnte, zieht Lauer eine interessante Parallele zu Feng Zikai, einem Schriftkünstler des 20. Jhs, dessen Schreibstil starke Ähnlichkeit zu dem Mingbens aufweist. Von Feng Zikai ist bekannt, dass sich sein Schrifttyp über das Studium der *zhangcao* des Suo Jing (239-303) manifestiert hatte. So zu verstehen ist, nach Lauer, Mingbens Schrift nicht aus den Manierismen der Song Zeit heraus zu lesen, sondern leitete sich direkt aus klassischen Formulierungen ab. Diese Einsicht würde mit Nakata Yûjirôs[2] Erklärung insofern übereinstimmen, als dieser bei Zhongfeng Mingbens Schrift eine Ableitung aus der Siegelschrift nachweisen will. Man kann sich fragen, ob dies nicht weit gegriffen ist, wenn man sich etwa die Grundelemente der Siegelschrift betrachtet, namentlich: gleichmässige Horizontale, aufrechte Zeichen, stumpfe Enden und gerade Vertikale[3]. Zudem gilt zu bedenken, dass bei der Schrift der Chanmönche

2 *Shodô Zenshû*, Vol. 17, S.164.

3 Vgl. Amy McNair, *The Upright Brush, Yan Zhenqing's Calligraphy and Song Literati Politics*, Hawai, 1998, S.120.

individuelle Entwicklungen zulässig waren, die sich nicht als Evolution aus der klassischen Tradition verstehen lassen[4].

Viel Beachtung schenkt Lauer dem Umstand, dass Zhongfeng Mingben mit Zhao Mengfu nachweislich seit 1299 befreundet war. Letzterer betrachtete den Mönch, obwohl neun Jahre jünger, als spirituellen und religiösen Mentor. In der vorliegenden Publikation wird dieser Kontext durch Porträts Mingbens aus der Hand von Zhao sowie durch den gegenseitigen Austausch von Briefen und Sûtrenabschriften dokumentiert. Offenbar spielte für Zhao aber die Schrift von Mingben in dieser Verbindung keine Rolle, denn Zhao hätte es in der Hand gehabt Mingbens Schriftkunst in seiner Heimat zu hoher Wertschätzung zu verhelfen. Dennoch fragt sich Lauer, ob Mingben durch diese Beziehung von den Schriftkunstwerken aus der umfassenden Sammlung des Zhao Mengfu beeinflusst werden konnte. Neben Zhao Mengfu gehörten Xianyu Shu (ca. 1257-1302) und Deng Wenyuan (1258-1329) zum *Schriftkünstler Triumvirat* der Yuan Zeit. Durch sie hatte Zhongfeng Mingben ebenfalls Zugang zu wichtigen kalligraphischen Werken. Deng Wenyuan zeichnete sich auch vor allem durch seine *zhangcao* mit keilförmigen Strichenden aus, wodurch sich Lauer in ihrer Hypothese bekräftigt sieht.

Im letzten Drittel der Publikation geht Uta Lauer konkret auf kalligraphische Werke von Zhongfeng Mingben ein. Sie versucht durch ihre Analyse an den Werken, die sie selber gesehen hat, eine allgemeingültige Aussage zum Gesamtwerk zu machen. Die Untersuchung teilt Lauer in fünf Themenkreise, namentlich, Porträtaufschriften, andere Aufschriften und Kolophone sowie in Predigten, Briefe und Namensgebungsurkunden.

Ein ungelöstes Problem bleibt die Kontroverse über die drei hier besprochenen Guanyin Bilder[5] mit Signaturen der Aufschriften von Zhongfeng Mingben. Lauer vertritt die Position, nur die Cleveland-Guanyin als authentisches Werk von Zhongfeng Mingben und seinem Schüler, dem Malermönch Jueji Yongzhong zu legitimieren, und es als Beispiel für Zhongfeng Mingbens kalligraphisches Frühwerk anzusehen (Datierung ca. 1302). Obwohl die Markenzeichen von Zhongfeng Mingben, darunter auch das Zusammenspiel der Schriftzeilen und die individuelle Formung der Charaktere, klar durchbrechen, erkennt Lauer in der einheitlichen Grösse und der mit weniger Energie herausgearbeiteten Zeichen eine Vorstufe zum reifen Stil, wie ihn die Aufschrift des

4 Vgl. Adele SCHLOMBS, *Huai-su and the Beginnings of the Wild Cursive Script in Chinese Calligraphy*, Stuttgart, 1998, S.94.

5 1. Cleveland Museum of Art (hier betrifft die Fussnote 272, S.82, resp. Fussnote 352, S.116, dieses Bild, die Angaben sind jedoch verschieden), 2. Fujita Bijutsukan Osaka, 3. Marui Collection Osaka.

Porträts aus dem Kôgenji in der Provinz Hyôgo[6] (Datierung ca. 1316) oder der Brief an den Mönch Sai[7] (Datierung 1320-23) belegt.

Die Datierungen der Werke bleiben zum Teil unklar, so diejenige des Porträts aus der Sammlung Yabumoto in Kobe. Es gibt Anhaltspunkte für die Datierung 1322. Lauer tendiert aber auf ein früheres Datum, namentlich 1310. Die Signaturen, welche den Namen seiner abgeschiedenen Tempel-Wohnorte, *Huanzhu an*, tragen, sind jedoch kein Indiz für eine genauere Datierung.

Die erste Beschreibung der Schrift von Zhongfeng Mingben als einer Art *Weidenblattschrift* findet sich im Fachwerk *Huang Ming Shu hua shi*, das Liu Zhang 1515 als Manuskript aufgesetzt hatte und erst in einer umfassenden Edition der Kangxi Regierungszeit eingebunden wurde. Wie Lauer bemerkt, wird diese Tatsache durch die inkorrekte Wiedergabe des Werktitels des Originals in der modernen Literatur falsch tradiert.[8] Aus Liu Zhangs Beschreibung von Mingbens Schrift entlehnt Lauer den Titel der vorliegenden Publikation:

> Mingben wrote a type of willow-leaf [script]. Although he cannot be classified, he is *a master of his own*. (Liu Zhang)

Die Beschreibung der Schriftkunst mit Bildern aus der Natur ist aus Traktaten des 3. und 4. Jh. bekannt. Wei Fujen (272-349), Kalligraphielehrerin des Wang Xizhi, benützt in ihrem Traktat *Bizhen du*[9] unter anderem diese Umschreibungen. Die Schrift ihres Onkels Wei Heng[10] (220-291) wurde, wie Lauer bemerkt, in Publikationen der nördlichen Song Zeit mit der Metapher des Weidenblattes veranschaulicht. Es ist jedoch verwirrend, wenn man die Terminologie der Schrift des Wei Heng, die als aus der kleinen Siegelschrift[11] hervorgegangen definiert wird, gleichsam für Zhongfeng Mingben anwendet. Zu recht verweist Lauer auf diesen Punkt, streicht aber in der Interpretation eines

6 Leihgabe, Municipal Museum, Osaka.

7 Tokiwayama Foundation, Kamakura.

8 S. Fussnote 290 in vorliegender Publikation, S.89.

9 Richard M. BARNHART, *Wei Fu-jen's Pi Chen T'u and the Early Texts on Calligraphy*, Archives of the Chinese Art Society of America, XVIII, 1964, S. 13-25.

10 Eine ausgezeichnete Publikation über Wei Hengs Kalligraphie Traktat, übersetzt und analysiert, gibt eine Übersicht über die Entwicklung der Schriftstile und eine genaue Beschreibung der Praxis. Von einer Bezeichnung als Weidenblattschrift ist zu dieser Zeit noch keine Rede. André KNEIB, *Le Shitishu de Wei Heng – Premier Traité Chinois de Calligraphie*, Cahiers d'Extrême-Asie, Kyoto, Vol. 9, 1996-97, S. 99-129.

11 Li Si, Ritenminister unter Kaiser Qin Shihuang, verlangt 227 v.u.Z. eine Schriftreform, welche zur Einführung der kleinen Siegelschrift führt.

songzeitlichen Zitates[12], welches Wei Hengs Schrift beschreibt, die drei angedeuteten Punkte heraus und bringt sie mit Zhongfeng Mingben in Verbindung (p. 89-90).

Die vorliegende Publikation greift einen wichtigen Exponenten der chinesischen Schriftkunst heraus. Sie zeigt, und dies vor allem im Zusammenhang mit Zhao Mengfus Freundschaft, wie ambivalent das Verhältnis zur Kunst innerhalb des Chanklerus und ihrer Rezeption in der profanen Umgebung war. Durch die distanziertere und andersartigere Betrachtung in Japan steigerte sich dort die Schriftkunst Mingbens zu einer Art Kultstatus. Die Schwierigkeit konkret verbindliche, sowie noch nicht bekannte Aussagen über Schriftkunst in diesem Gesellschaftsbereich zu machen, offenbart sich in dieser Arbeit. Vielleicht hätte ihr neuere, nach 1993, erschienene Literatur dazu geholfen. Es gebührt Uta Lauer Dank für die Aufarbeitung der Schriftkunst des Patriarchen Zhongfeng Mingben und es bleibt zu hoffen, dass ihr mit Einbezug der Inhalte zu diesem Thema noch konkretere Aussagen gelingen werden.

Ildegarda E. Scheidegger

Narrative Strategies. Essays on South Asian Literature and Film. Edited by DALMIA, Vasudha and Theo DAMSTEEGT. Leiden: Research School CNWS, 1998.

Ce recueil rassemble une sélection de contributions présentées à un séminaire organisé à Leiden en 1995, ainsi que dans la section littéraire de la conférence sur l'Asie du Sud Moderne qui s'est tenue à Copenhague en 1996. Les auteurs ont tous un intérêt marqué pour les théories littéraires et leur pertinence vis-à-vis du monde culturel indien. Comme le fil unificateur du recueil est constitué par les "stratégies narratives", les références les plus souvent citées sont Genette, Greimas, Kristeva ou Propp. Cette liste n'épuise toutefois aucunement les choix méthodologiques des auteurs, qui font également appel à la psychanalyse, aux théories réceptive et trans-textuelle, à l'analyse structuraliste, sociologique, rhétorique etc.

Le but des articles n'est certes pas de développer la théorie, mais bien de l'appliquer vis-à-vis de textes indiens modernes. À une exception près ceux-ci datent de la fin du 19e au début du 20e siècles et sont en bengali, hindi, panjabi,

12 Zhu Zhangwen, *Mochi bian*, Juan I. Lauer gibt hier keine genauere Literaturangabe, s. S.89. Zhu Changwen schrieb eine Geschichte der Kalligraphie 1074, *Xu Shu duan* (Sequenz von Urteilen zur Schriftkunst) s. MCNAIR, (1998), S.135.

tamoul et ourdou. Le diapason est donc large, tout comme le thème générique. Bien que les articles soient regroupés en trois divisions internes (consacrées, respectivement, à la tradition dans la modernité, au problème masculin/féminin et à la définition des genres littéraires), ces divisions restent assez floues, et, dans le cas de certains articles, paraissent quelque peu arbitraires.

Dans la partie "tradition" la contribution de Philippe Benoît propose une relecture du *Ramayana* de Krittibasa, texte bengali de la fin du 15e siècle, basée sur la théorie de la transtextualité formulée par Genette. Le résultat est instructif quant à l'agencement opéré par rapport au modèle de Valmiki et peut sans doute compléter pertinemment une présentation philologique classique du texte Le cas est d'autant plus intéressant puisque symptomatique: les idées et les valeurs nouvelles en Inde vont souvent s'infuser dans des schémas narratifs traditionnels. Leur forme rassurante est préservée juste assez pour assurer la réceptivité de l'auditoire, tandis que leur contenu est intensivement retravaillé au goût du jour.

C'est d'ailleurs un mécanisme semblable que met en évidence, dans un tout autre contexte, l'article de Denis Matringe. Il montre comment le poème de Hir Varis Shah, consacré à la légende de Hir et Ranjha, écrit au 18e siècle, est mis au service de la propagande marxiste dans une nouvelle de Jasvant Singh Kamval des années 50. L'analyse montre comment cette romance aimée et prestigieuse sert de parabole pour cimenter l'impact d'un texte qui vise à la mobilisation politique.

La contribution de Mariola Offredi porte sur *Bahti Ganga*, un roman de 1952 de Shivprasad Mishr "Rudr" Kashikey. Sur la base d'une étude assez laborieuse des éléments qui en constituent la texture narrative l'auteur montre qu'il s'agit avant tout d'un roman social, où le thème des souffrances féminines domine sur le caractère régional ou historique de l'œuvre.

L'article de Brigitte Schulze est un peu à part dans le recueil, puisque c'est le seul qui soit entièrement consacré à un film avec une méthodologie en conséquence. L'auteur se propose de bousculer les clichés et les catégorisations toutes faites au sujet du premier film indien (*Raja Harishchandra*, 1912, mis en scène par Dhundhiraj Govind Phalke) en proposant une analyse qui tienne compte, d'une part, de la perspective de l'audience, et d'autre, de celle du metteur en scène. Elle en arrive à la conclusion que le cinéma n'a pas seulement été, dans ce cas, simplement un véhicule moderne pour un récit pouranique légendaire (explication découlant de la "continuité" présumée de la culture indienne), mais qu'il a véritablement transformé la nature de l'expérience de l'auditoire, aussi bien que le récit lui-même. Ainsi la sociologie du cinéma aurait son mot à dire en Inde aussi.

Dans un long article Alain Désoulières propose une étude comparative de trois récits sur un même thème: d'une part, le roman ourdou de Muhammad Hadi Ruswa, *Umrao Jan Ada*, et d'autre, les deux version cinématographiques tirées du roman, l'une, plus ancienne, pakistanaise (metteur en scène Hasan Tariq, vers 1972), l'autre indienne (metteur en scène Muzaffar Ali, 1981). En comparant les deux lectures audio-visuelles du sujet avec l'original littéraire (qui lui-même existe dans plusieurs variantes publiées, sans édition définitive) l'auteur met en évidence des différences de traitement sur certains aspects du récit (sociologique, culturel, religieux, moral) où les choix des metteurs en scène sont en grande partie déterminés par la nécessité de se conformer aux goûts et aux attentes de deux types d'audiences différents.

Mitro Marjani, roman écrit par Krishna Sobti en 1967 dans un hindi proche du panjabi fait l'objet d'une analyse narratologique par Martin Christof-Füchsle. Il montre comment le roman fonctionne sur les trois niveaux du texte narratif (fable, histoire et texte) et montre ainsi comment cette mécanique annonce et prépare le revirement soudain du personnage principal qui constitue le point culminant de l'œuvre.

Sur la base de trois nouvelles d'Ambai (femme écrivain tamoule moderne), Srilata Raman trace un parallèle entre les vues d'Ambai sur l'histoire du féminisme au Tamil Nadu (qui n'a jamais su, selon elle, se défaire de l'idéal bourgeois et colonial traditionnel) et son oeuvre littéraire par la caractérisation de trois figures de femmes autour du problème de l'émancipation féminine. Quand il s'agit de la condition des femmes Ambai considère que l'émancipation corporelle est aussi nécessaire que la libération idéologique, sujet que la critique "traditionaliste" n'a jamais osé toucher auparavant.

La contribution de Cecilia Cassio est un essai sur la transposition au cinéma très controversée de la nouvelle *Uski roti* de Mohan Rakesh (écrivain hindi contemporain) par le metteur en scène Mani Kaul. L'auteur pose un regard très approfondi sur les rouages de la version cinématographique en parallèle avec la structure du texte écrit et se pose des questions sur l'effet recherché tant par l'écrivain que par le metteur en scène.

L'article d'Annie Montaut est sans doute l'un des plus intéressants et des plus ambitieux du recueil. Il analyse le roman *Tyag-patr* (1937) de l'auteur hindi Jainendra Kumar. Au-delà de l'outillage narratologique "pur", déficient quand il s'agit d'expliquer certains paradoxes dans la structure du roman, l'auteur se tourne vers la psychanalyse, et finalement, vers l'anthropologie, pour tisser une interprétation aux facettes multiples, érudite et néanmoins très cohérente. La dernière partie esquisse des ponts entre l'organisation interne du roman et celle de la société dont il partage la culture autour du concept de liminalité.

Theo Darmsteeg découvre des traits absurdistes dans un très brève (trois pages et demie!) nouvelle hindi de Ravindra Kalia. Ces traits concernent tant la forme (manque de causalité, de logique, de dénouement proprement dit) que le contenu de la nouvelle, où l'auteur voit dans le discours de l'unique protagoniste un reflet des idées de Sartre sur l'état semi-conscient et absurde dans lequel se déroule l'existence humaine. Il est sans doute un peu dérangeant que l'auteur découvre "telle qu'elle" l'expression d'un mouvement intellectuel français en Inde moderne. La question de l'impact de l'existentialisme sur la pensée indienne moderne reste néanmoins un débat intéressant à ouvrir.

L'article de Vasudha Dalmia porte sur le premier roman notable en hindi, *Pariksa guru* de Shrinivasdas, écrit vers la fin du 19e siècle. Il montre comment le roman met en scène l'affrontement entre le système de valeurs traditionnel et celui du monde colonial capitaliste, tout en affirmant l'existence d'une voie médiane conciliatrice. Il se pose surtout des questions au sujet du genre littéraire auquel appartient l'œuvre que l'auteur définit comme une combinaison réussie entre le roman occidental et les genres traditionnels de la littérature *niti* et des *varta*.

Francesca Orsini a choisi d'analyser un texte représentatif d'un certain genre commercial qui allie le romantique et le social. Il s'agît de romans qui mettent en scène une histoire d'amour, centrée autour d'un personnage féminin, tout en défendant certaines idées de réforme sociale. Dans ce cas c'est *Cand hasinom ke khutut*, roman de Pandey Becan Sharma Ugra, qui fut best-seller en 1927. En appliquant la méthodologie de Jauss l'auteur montre que le genre doit beaucoup aux "confessions" épistolaires des magazines féminins. Il joue sur deux plans: d'une part il affirme le droit des individus d'avoir des sentiments (envers et contre les prescriptions de la *maryada*), et d'autre, il utilise le socio-politique pour rendre l'affaire acceptable et sauver, en fin de compte, la décence.

L'article de Barbara Lotz porte sur une œuvre de critique littéraire: la "ré-évaluation" par Gajanand Madhav Muktibodh, grand poète hindi contemporain, de l'œuvre poétique maitresse de Jayshankar Prasad, *Kamayani*, écrite en 1936. Muktibodh refuse l'exaltation du caractère épique et historique du poème et ne veut y voir qu'une projection fantastique, sublimée et imaginaire des problèmes existentiels de Prasad, de ses désirs, frustrations et convictions. Plus encore, Muktibodh accuse Prasad de masquer les problèmes sociaux derrière un voile chayavadiste idéalisateur et mystificateur.

Angelika Malinar analyse la construction du roman d'Ajneya *Sekhar: ek jivani* (1941) en mettant en évidence une certaine dialectique entre identité (du narrateur-protagoniste) et résistance à l'identification. Pour construire cette dialectique Ajneya mêle les procédés traditionnels du roman autobiographique aux

techniques narratives modernes (discours associatif et non-chronologique, dédoublement, mise en question des événements, etc.). Cette dialectique est par ailleurs transposée en une série d'oppositions binaires: narrateur-protagoniste, artiste-révolutionnaire, nature-société. Ainsi le roman décrit un mouvement infini qui ne se résout jamais en identification définitive.

Le dernier article, celui de Christina Oesterheld, se propose de faire appel aux catégories de critique littéraire autochtones pour analyser des textes indiens modernes. De fait elle va utiliser comme base certaines figures rhétoriques communes aux deux traditions. Analyse formelle et contextualisation sont ses deux outils principaux. Elle en tire profit pour démanteler l'ironie mordante de *Ek kahani, ganga jamni*, texte ourdou de Kaisar Tamkeen qui représente une satyre noire d'un épisode de confrontation communautaire en Inde du Nord.

Dans l'ensemble ce recueil est un peu une première dans son genre et à ce titre présente un intérêt certain. Plusieurs facteurs, toutefois, entravent la lecture et influent sur la qualité des articles. D'une part, le diapason des objets d'étude et des démarches théoriques étant très large, chaque auteur doit, le plus souvent, consacrer plusieurs pages à la présentation des unes et des autres. Cela laisse parfois peu de place à l'argument proprement dit. Par ailleurs, dans un tel contexte, un index aurait sans doute été bien utile. D'un autre côté il n'y a pas de système de translittérations cohérent dans tout le volume, et les termes rendus dans la pure tradition sanskritiste côtoient les translittérations "populaire" pratiquées dans la presse indienne.

Sur le plan du contenu, ce qui nous manque, c'est une réflexion plus poussée sur l'applicabilité même des théories occidentales, élaborées dans et en fonction d'un milieu culturel spécifique, vis-à vis de textes indiens, fussent-ils modernes. Dans certains cas la surimposition des unes sur les autres paraît sinon stérile, du moins peu conductivité vers une meilleure compréhension des textes en question. Cela dit, lorsque les auteurs se laissent guider par leur objet d'étude et non par leurs parti pris théoriques, les résultats peuvent être lumineux.

Galina Rousseva-Sokolova

OLBRECHT, Urs: *Bengalens Fluch und Segen. Die indische Juteindustrie in spät- und nachkolonialer Zeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2000. ISBN 3-515-07732-4. Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 70. 288 S.

Die Juteindustrie war einst die wichtigste Exportindustrie Indiens. Obwohl es für lange Zeit Großbritannien – und dort insbesondere die als "Juteopolis" bekannte Stadt Dundee – war, das in diesem Sektor die führende Rolle spielte, wurde das

britische Mutterland allmählich von der indischen Kolonie überflügelt; dabei waren die indischen Betriebe allerdings größtenteils in britischen Händen, ein Zustand, der sich auch im nachkolonialen Indien erst langsam änderte. Nach allgemeiner Auffassung führte die Vormachtstellung der indischen Kolonie nicht zu einer nennenswerten Industrialisierung oder Kapitalakkumulation in Indien selbst.[1] Nichtsdestotrotz nimmt der heutige Staat Indien international nach wie vor eine führende Rolle im Bereich der Juteindustrie ein.

Während der Kolonialzeit spielte hierbei die Industrieregion im westlichen Teil Bengalens die Hauptrolle. Wenn man jedoch heute von maroden bzw. in andere indische Bundesstaaten abwandernden Betrieben liest, oder von Arbeitskämpfen, bei denen Arbeiter erschossen, Manager bei lebendigem Leibe verbrannt oder in Bottiche mit kochendem Wasser geworfen werden, oder aber von militanten und arbeitsscheuen Gewerkschaften, die von regierenden Kommunisten unterstützt werden[2] dann könnte man meinen, die Juteindustrie im indischen Bundesstaat Westbengalen liege in den letzten Zügen und sei kaum noch relevant für die indische Juteproduktion. Tatsächlich befinden sich aber nach wie vor 59 der 76 indischen Jutefabriken in diesem Bundesstaat;[3] die Übermacht der westbengalischen Produktion wird noch deutlicher, wenn man berücksichtigt, daß die westbengalischen Betriebe etwa zehnmal soviele Webstühle und fast zwanzigmal soviele Spindeln beherbergen wie alle Betriebe in anderen Teilen Indiens zusammengenommen.[4] Auch die Neugründung von drei Jutefabriken in Westbengalen sowie die Pläne zur Halbierung des garantierten Mindestlohnes für Jutearbeiter[5] passen nicht zum Bild einer kampflos sterbenden Industrie, die sich aus dem internationalen Wettbewerb verabschiedet hat.

Gleichzeitig kann nicht geleugnet werden, daß seit den 70er Jahren Stagnation und Niedergangstendenzen weite Bereiche der Juteindustrie in Westbengalen kennzeichne(te)n. Hieraus scheint zu folgen, daß man auf Grund der vorhandenen Daten sowohl positive als auch negative Szenarien entwickeln kann. So führte 1993 Sujit Kumar Ghosh gleichzeitig folgende Daten an: 1970 war die Produktion der Jutetextilindustrie Westbengalens 1,170,000 t, 1989 aber

1 Vgl. z.B. S. 99 von Tara Sethia, "The Rise of the Jute Manufacturing Industry in Colonial India: A Global Perspective", *Journal of World History* 7,1 (Spring 1996), S. 71-99.

2 Labonita Ghosh, "Fear Factories", *India Today* 26,5 (January 29, 2001), S. 28f.

3 *http://jute.com/html/stats.html* (Webseite von Dezember 2001, zitiert Juli 2002).

4 *http://jutecomm.com/indostry_intro.htm* (Webseite wohl von 2000, zitiert Juli 2002).

5 *http://www.jmjute.com/framenews.html* (Webseite wahrscheinlich von Juni 2002, zitiert Juli 2002).

548,000 t; dagegen war die Wachstumsrate für Jutegüter 1985-86 4,38% (Indien insgesamt -1,31%), 1988-89 17,65% (Indien insgesamt 16,48%).[6]

Doch unabhängig davon, ob man die Entwicklung positiv oder negativ beurteilt, läßt sich nicht leugnen, daß die Juteindustrie Indiens, bis in die sechziger Jahre die Hauptdevisenquelle des Landes, nach wie vor größtenteils die Juteindustrie Westbengalens ist. Bedenkt man, daß die Vormachtstellung der bengalischen Region früher weitaus größer war, so liegt es auf der Hand, daß eine Geschichte der indischen Juteindustrie fast identisch sein muß mit einer Geschichte der Juteindustrie Bengalens.

Eine solche Geschichte enthält das vorliegende Werk von Urs Olbrecht. Dieses Buch, das etwa gleichzeitig mit und unabhängig von einigen anderen Studien zur Juteindustrie Indiens bzw. Bengalens[7] erschien, behandelt diese Industrie in Bengalen bis zum Jahre 1964, dem Ende der Ära Nehru. Dieses Jahr wurde gewählt, weil "es mit dem Beginn einer rezessiven Phase einherging, welche den spärlichen Erfolgserlebnissen der Industrie ein Ende bereitete. [...] Zudem produzierte die bengalische Juteindustrie nach 1964 immer stärker für den Binnenmarkt und verlor damit den rund achtzig Jahre behaupteten Status einer Industrie, die mehrheitlich für den Export produzierte" (S. 20).

Wegen des Fehlens einschlägiger Fachkenntnisse kann das Werk hier nur aus kulturwissenschaftlicher Sicht besprochen werden und nicht aus wirtschaftswissenschaftlicher. Das dürfte auch im Einklang mit seiner hervorgehobenen historischen Orientierung sowie mit dem Serientitel stehen, entspricht auch einer Tendenz der neueren Untersuchungen in diesem Bereich, nicht mehr das rein Ökonomische oder Klassengegensätze in den Vordergrund zu stellen, sondern Faktoren wie Ethnie, Kultur, Bildung, Religion, Gruppenzugehörigkeit usw. Allerdings folgt daraus, daß Leser, die Olbrechts Werk aus einem solchen Blick-

6 Sujit Kumar Ghosh, "Structuralistic Interpretation of Industrial Development in West Bengal", in: Biswanath Roy (Hg.), *West Bengal Today. A Fresh Look*. New Delhi: Mittal Publications 1993, S. 148-153; hier S. 150f. (die angegebenen Statistiken wurden nicht überprüft).

7 Gordon T. Stewart, *Jute and Empire. The Calcutta Jute Wallahs and the Landscapes of Empire*. Manchester: Manchester University Press 1998 (Studies in Imperialism); Arjan de Haan, Samita Sen (Hrsg.), *A Case for Labour History. The Jute Industry in Eastern India*. Calcutta / New Delhi: K.P. Bagchi & Company 1999 (Department of History, University of Calcutta Monograph 17); Samita Sen, *Women and Labour in Late Colonial India. The Bengal Jute Industry*. Cambridge: Cambridge University Press 1999 (Cambridge Studies in Indian History and Society 3); Parimal Ghosh, *Colonialism, Class, and a History of the Calcutta Jute Millhands 1880-1930*. Hyderabad: Orient Longman 2000. Siehe auch Ruth Ziegler, "Die Juteindustrie in Bengalen", *http://www.hausarbeiten.de/rd/archiv/politologie/pol-text321.shtml* (Text von 2001).

winkel betrachten, nicht unbedingt mit dem einschlägigen statistischen Material vertraut sein werden, dieses vielleicht auch nicht ohne weiteres werden einsehen können. An mehreren Stellen werden solche Leser sicherlich den Wunsch nach weitergehender Information verspüren.

So wäre beispielsweise eine Gegenüberstellung mit Daten aus den späten 90er Jahren zur Erhärtung oder Widerlegung der These generellen Niedergangs für Leser ohne entsprechende statistische Kenntisse sicherlich hilfreich gewesen. Auch hätten diesen Lesern Angaben dazu geholfen, ob der Rückgang des Anteils von Jutegütern an den Gesamtausfuhren Indiens (1989/90 nur noch 1,1% gemäß S. 174) nur durch Stagnation oder Rückgang auf dem Jutesektor oder auch durch Fortschritte in anderen Sektoren zu erklären ist, wie auch dazu, ob der Anstieg der Bedeutung des Binnenmarktes nicht zumindest teilweise auf eine gewachsene Nachfrage dieses Marktes zurück gehen könnte.

Gemäß Olbrecht (S. 1) haben indische Historiker trotz ihres großen Interesses für die Juteindustrie die Nachkolonialzeit sehr vernachlässigt. Er meint, dies ließe sich dadurch erklären, daß die negative Entwicklung in diesem Bereich "letzten Endes vom patriotischen Wunsch zeugt, nur wirtschaftliche Erfolgsprojekte (oder zumindest halbwegs gelungene Entwicklungsansätze) aus der Zeit nach der Erlangung der Unabhängigkeit genauer unter die Lupe zu nehmen" (S. 2). Das ist eine apodiktische Aussage, die zwingend der Untermauerung bedarf, insbesondere deshalb, weil sie indischen Historikern generell die Fähigkeit zur distanzierten Behandlung eines Themas abspricht. Andererseits läßt sie auch manche interessante Deutung der kulturspezifischen Einstellung des Verfassers zu.

Eine interessante Frage wäre in diesem Zusammenhang, ob diese Einstellung eventuell bei der Auswahl und Auswertung von Schriften indischer Autoren eine Rolle gespielt hat. Leider läßt sich nicht feststellen, ob tatsächlich eine bewußte Auswahl stattfand oder nicht. Auf jeden Fall fällt auf, daß einige nicht unwichtige Werke, die durchaus Berücksichtigung hätten finden können, unberücksichtigt bleiben.[8]

Neben dieser sei eine weitere generelle Anmerkung methodischen Inhalts erlaubt. Bis 1947 befaßt sich Olbrecht mit Bengalen in seiner Gesamtheit, doch nach 1947 wird der Begriff "Bengalen" auf Westbengalen eingeengt. Bangla-

8 Etwa Goutam K. Sarkar, *Jute in India. An Economic Analysis*. Calcutta / New York: Oxford University Press 1989; Nirban Basu, *The Working Class Movement. A Study of Jute Mills of Bengal 1937-47*. Calcutta / New Delhi: K.P. Bagchi & Company 1994 (Department of History, University of Calcutta Monograph 9). Dazu auch Leela Fernandes, *The Politics of Gender, Class, and Culture in the Calcutta Jute Mills*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1997 (Critical Histories).

desch, das ja eigentlich den größeren Teil Bengalens darstellt, ist wegen des inhaltlichen Wandels des "Indien"-Begriffs nicht Teil der Betrachtungen. Nun mag man das damit rechtfertigen, daß 1947 die Verarbeitungsbetriebe für Jute ja fast ausschließlich im westlichen Teil Bengalens lagen, während der Osten vornehmlich als Quelle des Rohmaterials diente. Doch auch das Material ist ein Teil der Industrie; zudem wurde in Ostpakistan (später Bangladesch) eine eigene verarbeitende Industrie aufgebaut, die genauso "bengalisch" ist wie diejenige in Westbengalen, auch wenn sie nicht mehr "indisch" ist. Man vermißt eine Diskussion, zumindest einige Anmerkungen zu dieser Problematik.

Die Ergebnisse von Olbrechts Untersuchung, die auch bisher unpublizierte Quellen reichlich verwendet hat, lassen sich folgenderweise zusammenfassen: Schon seit ihren Anfängen war die bengalische Juteindustrie darauf eingestellt, möglichst billig zu produzieren und dadurch andere Konkurrenten auszustechen. Dies gelang nur durch Ausnutzung billiger Arbeitskraft, die daher größtenteils nicht sehr qualifiziert sein konnte, und durch Anvisieren eines Massenmarktes für Produkte, die nicht hochwertig waren. Die geschichtlichen Entwicklungen begünstigten diese Vorgehensweise und verhalfen der bengalischen Juteindustrie zu einer international marktbeherrschenden Stellung. Gefestigt wurde diese Stellung durch ein Kartell der größtenteils europäischen Fabrikanten Bengalens, das im kolonialzeitlichen Indien ein wichtiger Machtfaktor war.

Diese Strategie war trotz einiger Rückschläge größtenteils erfolgreich, verhinderte aber nennenswerte Innovationen sowohl im Technologie- als auch im Produktbereich. Auch nach 1947 änderte sich zunächst wenig an diesem Zustand, obwohl die wichtigsten Rohstoffquellen jetzt in Ostpakistan lagen. Dennoch trat langsam eine Veränderung ein. Das Preisdiktat der Fabrikanten den Rohstofflieferanten gegenüber konnte nicht mehr aufrecht erhalten werden; indische und westbengalische staatliche Maßnahmen zwangen zur Übernahme mehrerer Sozialstandards, die kostensteigernd waren; die Indisierung der Besitzverhältnisse schritt stetig voran, wenngleich es nicht örtliche Bengalen waren, die die Briten ablösten, sondern Marwaris aus Westindien, die oft eher an Wertabschöpfung als an Entwicklung interessiert waren. Die Summe solcher Faktoren, auch wenn manche in dieser Hinsicht eher hinderlich waren, führte letztendlich – auch mit staatlicher Hilfe – zu einer langsamen Änderung im Technologie- wie Produktbereich und einer gesteigerten Effizienz.

Trotzdem konnten kaum mehr als bescheidene Fortschritte erzielt werden, was unter anderem an der Arbeiterschaft lag. Mehrere Faktoren waren hierbei relevant: Bildung, Ethnizität, Religion, sozioreligiöse Gruppenzugehörigkeit,

Geschlecht,[9] Rekrutierungs- und betriebliche Machtstrukturen usw., wie auch die Einstellung zum Arbeitsprozeß selbst. Dabei spielten auch Vorstellungen zur Natur der Arbeiterschaft eine Rolle,[10] dies nicht nur seitens der fremden Besitzer und des Managements, das aus Europäern bestand, sondern auch seitens der gebildeten Einheimischen im Management, größtenteils Bengalen der oberen Schichten, die wenig mit den Arbeitern gemeinsam hatten, die zum größten Teil nicht nur anderen Schichten angehörten, sondern auch Nichtbengalen waren. Aus den gleichen Kreisen wie das einheimische Management kamen später auch die meisten Gewerkschaftsführer, was dazu führte, daß bei Arbeitskämpfen die Gewerkschaften eher der Entwicklung hinterherliefen als diese steuerten, da die Impulse nicht von ihnen ausgingen. Aus allen diesen Gründen konnte sich kein industrieweites Bewußtsein und keine entsprechende Perspektive entwickeln, die dazu hätten beitragen können, vorindustrielle Verhaltensweisen der Arbeiterschaft durch eine einer leistungsorientierten modernen Industrie angemessene Verhaltensweise zu ersetzen.

Dies sind die Schlüsse, die sich beim Leser des Werkes einstellen; manche sind vom Autor explizit, manche implizit dargestellt. Natürlich ist dies eine stark vereinfachte Wiedergabe der komplexen Materie, deren Komplexität auch die Studie deutlich macht. Doch für den Zweck eines Überblicks muß diese Darstellung genügen.

Die Schlußbilanz aus der Sicht des Jahres 1964, mit dem die Studie endet, ist größtenteils negativ. Doch das auf S. 249 festgehaltene Fazit Olbrechts ist differenziert: Auch wenn die Kritik an den einheimischen Jutefabrikanten weitgehend gerechtfertigt erscheint, muß festgehalten werden, daß sie nur schwerlich in der Lage gewesen wären, die aus der Kolonialzeit ererbten Strukturen so zu verändern, daß eine moderne Hochleistungsindustrie entstanden wäre, zumal die infrastrukturellen und personellen Voraussetzungen nicht existierten.

Arjan de Haan zeichnete ein Bild der bengalischen Juteindustrie, das sich von der bis dahin zumeist negativen *communis opinio* abhob. Gemäß de Haan

9 Siehe hierzu besonders die Monographie von Samita Sen (vgl. Anm. 7). In einer rezenten Studie hat Kuntala Lahiri-Dutt dargelegt, daß der industrielle Fortschritt in Indien sehr zu Lasten wenig qualifizierter Arbeiterinnen geht, wodurch eine "feminisation of poverty" entsteht: Kuntala Lahiri-Dutt, *From Gin Girls to Scavengers: Women in Indian Collieries*. Canberra: Resource Management in Asia-Pacific Project, Division of Pacific and Asian History, Research School for Pacific and Asian Studies, The Australian National University 2001 (Resource Management in Asia-Pacific Working Paper 28); siehe S. 13.

10 Siehe dazu auch S. 950f. von Subho Basu, "Strikes and 'Communal' Riots in Calcutta in the 1890s: Industrial Workers, Bhadralok Nationalist Leadership and the Colonial State", *Modern Asian Studies* 32,4 (1998), S. 949-983.

wären die Folgen der Jute-Industrialisierung für die Arbeiterschaft überwiegend positiv gewesen.[11] Olbrecht geht zwar nicht so weit wie de Haan, stemmt sich aber doch gegen ein einseitiges negatives Bild der Industrie und der Industriellen.

Es bleibt abzuwarten, welche Ergebnisse die Erforschung der indischen und speziell bengalischen Juteindustrie losgelöst von Kolonialismus- und Kapitalismuskritik erbringen wird. Hier wird eine Forschungsperspektive eröffnet, zu der Olbrecht einen interessanten Beitrag geliefert hat. Allerdings wird die Wirkung dieses Werkes wegen der Sprachbarriere wohl nicht besonders nachhaltig sein. Das ist schade.

Hier und da gibt es einige Druck- und Satzfehler, doch diese fallen nicht ins Gewicht.

Rahul Peter Das

RICHTER, Antje: *Das Bild des Schlafes in der altchinesischen Literatur*. Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2001. 263 S. (= Hamburger Sinologische Schriften 4), ISBN 3-935664-03-5.

Das *Bild des Schlafes in der altchinesischen Literatur*, so lautet der Titel der 1998 abgeschlossenen und nun in Buchform vorliegenden Dissertation von Antje Richter. Während der Schlaf in der abendländischen Antike sogar in Gestalt eines Gottes, Hypnos, auftritt und in der Literatur ein weitverbreiteter und rezipierter Topos ist, finden sich auf den ersten Blick in der altchinesischen Literatur (5. Jh. v.u.Z - Anfang 3. Jh., so die Definition der vorliegenden Arbeit) nur wenige Erwähnungen des Schlafes und diese wurden bislang auch kaum rezipiert. Richter setzt es sich zum Ziel, diese Lücke zu schließen und macht sich anhand der altchinesischen Literatur auf die Suche nach dem Phänomen Schlaf und dem Umgang der Menschen damit. Dabei verdeutlicht sie, daß die Texte meist weniger über den Schlaf selber aussagen, als sich der Rede vom Schlaf bedienen, um ihre Botschaften zu verbreiten. Der Leser gewinnt somit nicht nur Einsichten in die Konzepte von Schlafen und Schlaf des alten China, sondern wird ausgehend vom Bild des Schlafes zu einer Reise durch die chinesische Geistesgeschichte eingeladen.

11 Arjan de Haan, "The Jute Industry and Its Workers: Changes in Stratification in Eastern India", in: Sekhar Bandyopadhyay, Abhijit Dasgupta, Willem van Schendel (Hrsg.), *Bengal. Communities, Development and States*. New Delhi: Manohar 1994, S. 255-295. Dieser Aufsatz wird in Olbrechts Bibliographie nicht erwähnt.

Dem Buch ist eine Einleitung (S.1-14) vorangestellt, in der die Autorin den Forschungsgegenstand skizziert und sich zum Ziel und Vorgehen der Untersuchung äußert. Die Abhandlung selbst ist in fünf Oberkapitel gegliedert, die jeweils ihrerseits kurz eingeführt und meist auch mit einem Resümee abgeschlossen werden. Dem Schlußwort folgt ein Anhangsteil (S.215-263), der aus einer Zeittafel, einem Abkürzungsverzeichnis, Verzeichnis der Primärquellen, Verzeichnis der Zitate, Distributionsschema relevanter Wörter, Literaturverzeichnis und Index besteht.

Im ersten Oberkapitel "Lexikalische Vorbemerkungen" (S.15-37) führt Richter die für den Themenbereich relevanten Zeichen *mèi* 寐, *míng* 瞑, *qǐn* 寢, *wò* 臥 und *shuì* 睡 ein. Sie erläutert, daß zwar alle fünf erstgenannten Zeichen für Wörter mit der Bedeutung 'Schlaf' oder 'schlafen' stehen können, es sich aber nur bei *mèi* 寐 'schlafen' und *shuì* 睡 'einnicken, [im Sitzen] schlafen' um die primäre Bedeutung handle, während *míng* 瞑 und das ihm nahestehende Zeichen *mián* 眠 das 'Schließen der Augen' bezeichnen und *qǐn* 寢 und *wò* 臥 für das 'Schlafengehen', 'Sich-Hinlegen', 'Liegen', 'Ruhen' oder ein 'Schlafgemach' stehen. Mit den beiden Zeichen *wù* 寤 und *jiào* 覺 stellt sie auch noch den mit dem Schlaf eng verbundenen Bereich des 'Aufwachens' vor.

Die Textgrundlage des zweiten Oberkapitels (S.39-68) bilden medizinische Texte, zu denen die Hàn-zeitlichen Schriften *Huángdì nèijīng* 黄帝内經 und *Nànjīng* 難經 sowie die beiden auf der Grundlage des *Shānghán zábìnglùn* 傷寒雜病論 kompilierten Texte *Shānghánlùn* 傷寒論 und *Jīnkuì yàolüè* 金匱要略 gehören. Schließlich zählt dazu auch der Grabtext *Shíwèn* 十問, der mit anderen Texten 1973 in *Mǎwángduī* geborgen werden konnte. Die Überschrift dieses Teiles lautet "Schlaf als Naturphänomen", und er dient der Erläuterung der Körpervorgänge während des Schlafs, d.h. dem "intakten Schlaf", dem "gestörten Schlaf" und dem "Traum". Auch kommentiert die Autorin die von den medizinischen Texten postulierte "Übereinstimmung von Schlaf und Nacht", d.h. die Einbettung des Schlafes in den Rhythmus von *yīn* 陰 und *yáng* 陽. Abschließend stellt sie die etwas aus dem Rahmen der frühen medizinischen Literatur fallende "Schlaf-Lehre des Wén Zhì 文摯" vor. Es handelt sich dabei um einen Abschnitt aus dem *Shíwèn*, in dem in Gestalt des Zhànguó-zeitlichen Königs Weī von Qí 齊威王 dem Wén Zhì medizinische Fragen gestellt werden und so auch der Schlaf thematisiert wird. Wén Zhì schreibt dem Schlaf eine somatisch positive Wirkung zu, die sich besonders hinsichtlich der Ernährung zeigt.

Im dritten und umfangreichsten Oberkapitel (S.69-152) widmet sich die Autorin dem "Schlaf als gesellschaftliches Phänomen" und geht darin dem

Zusammenhang von "Schlaf als Genuß und Rückzug" nach. Hinsichtlich der "Verquickung des Schlafes mit anderen Genüssen" behandelt sie das Zusammenspiel von "Schlaf und Essen", "Schlaf und Wein", "Schlaf und Musik" und "Schlaf und Sexualität". Sie legt die in der altchinesischen Literatur gemachten Aussagen zu "Schlafenszeiten" dar und erläutert das Postulat "die Nacht gehört dem Schlaf" gegenüber den Warnungen vor dem "Schlaf zur Unzeit", erklärt hinsichtlich der "Zeitdauer" des Schlafs die oft anzutreffende Wendung "Früh auf, spät zu Bett" und die positiven Implikationen der Aussage "bei Nacht den Schlaf vergessen". Die "Umstände des Schlafens", die durch "diverse Vorschriften" geregelt werden und die Beziehung zwischen "Schlaf und kindlicher Pietät" schließen dieses Kapitel ab. Als Textgrundlage zieht Richter konfuzianisch geprägte, staatspolitisch orientierte Texte heran, aber auch allgemein rhetorisch-didaktische Literatur, worunter sie auch mohistisches Schrifttum behandelt. Konfuzianer wie Mohisten zeichnen sich dadurch aus, daß sie dem Schlaf Genußcharakter zusprechen und er deshalb im Interesse des Staates und zur moralischen Pflege der Person reglementiert werden muß. Es gilt, die Schlafenszeit kurz zu halten und schon gar nicht bei Tage zu schlafen. Die Kindespflicht hat gegenüber dem Schlaf Vorrang. Im Trauerfall wird der Schlaf durch Vorschriften erschwert. Im Gegensatz zur westlichen Vorstellung, daß Schlaflosigkeit häufig Indiz eines schlechten Gewissens ist, wird Schlaflosigkeit des Herrschers zu einem weitverbreiteten Bild des sich aufopfernden Führers.

Das vierte Oberkapitel (S.153-185) beschäftigt sich mit dem "Schlaf als psychologisches Phänomen". Darin wird der "Schlaf als Gefährdung" thematisiert, die verschiedene Autoren dem Kontrollverlust während des Schlafs zuschreiben. Der "Mord an Schlafenden" wird als verbreitetes literarisches Motiv altchinesischer Texte bestimmt, mit dem grobe Verletzungen ethischer Grundsätze rhetorisch wirkungsvoll verdeutlicht werden können. Desweiteren macht Richter auf den "Schlaf und Kontrollverlust als Themen im Legalismus" aufmerksam, wobei sie das "Mißtrauen gegenüber dem Schlaf" wie auch den "Schlaf als Metapher für die Entbehrlichkeit der Kontrolle" aus der Sicht legalistischer Texte darlegt. In diesen Texten wie in solchen, die konfuzianisch geprägt sind, manifestiert sich ein Mißtrauen gegenüber dem Schlaf aufgrund der oft engen Verbindung zwischen Trunkenheit und Schlaf und der daraus resultierenden Pflichtverletzungen. Auf der anderen Seite läßt sich der Schlaf auch als treffendes Bild für die Entbehrlichkeit der Kontrolle in einem wohlgeordneten Staatswesen anführen. Das Thema der "Schlaflosigkeit", sowohl aus Kummer wie aus Freude, welches besonders häufig in der Dichtung anzutreffen ist, beendet dieses Kapitel.

Das fünfte Oberkapitel (S.187-213) behandelt den "Schlaf als Gegenmotiv", indem es das "Lob des traumlosen Schlafes" und die Verbindung von "Schlaf und Tod" im philosophischen Daoismus herausarbeitet. Vor dem Hintergrund der Erfahrung, daß jeder Mensch dem Schlaf wie dem Tod unterworfen ist, kann die Beschäftigung mit dem Schlaf zur Reflexion über die Grenzen des menschlichen Bewußtseins und der Existenz anregen. Der Schlaf zeigt sich besonders im Zhuāngzǐ-Konvolut als Gegenentwurf zum subjektiven Bewußtsein, aber auch zur konfuzianisch geforderten Wachheit. Während der traumlose Schlaf sich als Metapher des Zustandes der Unberührtheit von Gedanken und Überlegungen eignet, weisen der Schlaf und der Tod nicht nur eine oberflächliche Ähnlichkeit mit dem Zustand der Bewußtlosigkeit auf. So wie das Zhuāngzǐ-Konvolut den Schlaf im Rahmen einer sich in stetiger Wandlung befindlichen Welt als Metapher für den Tod verwendet, postuliert es in Analogie die Überwindung des Todes. Ganz im Gegensatz zu den Konfuzianern oder dem Hedonisten Yáng Zhū 楊朱, die verschlafene Zeit als Verschwendung ansehen, wird im Zhuāngzǐ-Konvolut der Genuß des Schlafes wiederholt gepriesen.

Der Autorin ist es mit dem vorliegenden Buch gelungen, das Bild des Schlafes in der altchinesischen Literatur in sehr ansprechender und kompetenter Weise zu zeichnen. Das Buch ist insgesamt sehr sorgfältig redigiert, so daß zwei nicht aufgelöste Literaturangaben (Unger 1994:21 auf S.35) und (Shima 1972) zu vernachlässigen sind. Für das Verzeichnis der im Text erwähnten Belegstellen und Übersetzungen ist der Autorin zu danken, da es eine schnelle Orientierung ermöglicht, wenn man sich dem Buch von einzelnen Texten ausgehend nähern möchte. Der mit Schriftzeichen versehene Index erschließt darüber hinaus das Buch nach Personen, Werken und Begriffen. Die Distributionstabelle relevanter Wörter mag hilfreich sein, wenn man wissen will, welche dieser Wörter in welchen Texten vorkommen. Leider bleiben die Zahlen in der Tabelle jedoch generell unkommentiert.

Ein ausgewogenes Verhältnis zwischen ausgewählten Textpassagen in Übersetzung und Interpretationen der Bilder halten das Interesse des Lesers wach und vermitteln einen Eindruck von der rhetorischen Kraft der altchinesischen Literatur. Eine stringente Kommentierung im Fußnotenbereich auf der gleichen Seite bietet in bequemer Weise Basisinformationen (Datierung, Autorschaft, etc.) zu den angeführten Texten, so daß das Buch auch für Literaturwissenschaftlern außerhalb der Sinologie leicht zugänglich ist. Bisweilen laden die Fußnoten auch direkt zum Vergleich mit der abendländischer Literatur ein, obwohl Richter nicht den Anspruch erhebt, eine komparatistische Arbeit verfaßt zu haben. Sicher aber verdient das Buch das Interesse solcher, die sich kompara-

tistisch mit der Metapher Schlaf auseinandersetzen möchten. Die Beschränkung des Textkorpus auf solche Texte, die noch nicht buddhistisch beeinflußt sind, ist gerechtfertigt, und doch machen die Ausführungen von Antje Richter gerade neugierig, wie sich die Konzepte und die Rhetorik vom Schlaf im Laufe der folgenden Jahrhunderte verändern und mit ihnen das chinesische Geistesleben. Die Lektüre dieses Buches kann nur empfohlen werden.

Monique Nagel-Angermann

SHAH, Kokila H.: *Nyāya and Jaina Epistemology*. Shree Shwetāmbar Mūrtipūjak Jaina Boarding Series, vol. 18. Ahmedabad: Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, 2001. 16, 230 S.

Indische Philosophen und Religionshistoriker orientieren sich gegenwärtig vielfach auf den dialektischen Materialismus als Grundlage ihrer ideengeschichtlichen Betrachtungen.[1] Speziell trifft dies auf jainakundliche Forschungen zu.[2] Auch die Autorin des hier besprochenen Werkes will sich, wenngleich keine Materialistin, mit dem philosophischen Idealismus kritisch auseinandersetzen. In der *Introduction* betont sie mit Recht: "Philosophy should begin with the theory of knowledge." Sie vertritt konsequent die philosophischen Positionen des Jinismus. Damit stellt sie erneut die längst bekannte These unter Beweis, wonach die Philosophie ihrem Wesen nach parteilich ist.

Die Grundfrage der Erkenntnistheorie hat Shah vollkommen richtig erfasst. Im *Preface* schreibt sie: "The problem of idealism versus realism is one of the most fascinating problems in epistemology," und weiter: "The conflict between realism and idealism is fundamental to any epistemological inquiry" (S. 4). In ihrer Kritik am Idealismus geht sie ähnlich wie W.I. Lenin von Berkeley aus: "Berkeleyan idealism [...] reduces matter to subjective idea. However, modern realism is a protest against this form of extreme idealism [...]" (S. 174). Noch schärfer äussert sie sich, wenn sie schreibt: "Strictly speaking, idealism is incompatible with epistemology and logic," (S. 193) und "Agnosticism is logically the consequence of idealism" (S. 7). Als besonders extrem unterwirft sie den jüngeren Buddhismus und das Advaita Vedānta-System der Kritik.

Shahs Vergleich zweier realistischer Lehren, des orthodoxen Nyāya und des heterodoxen Jinismus, ist eine höchst attraktive Themenstellung. Im Fol-

1 Vgl. etwa Sukumari Bhattacharji: *Fatalism in Ancient India* (Calcutta 1995).

2 Vgl. besonders Narendra Nath Bhattacharyya: *Jain Philosophy. Historical Outline*. 2nd. ed. (New Delhi 1999).

genden soll versucht werden, die hauptsächlichen Thesen der Verfasserin (von denen naturgemäss manches schon bekannt ist) und die von ihr gezogenen Schlussfolgerungen kurzgefasst der Leserschaft vorzustellen.

Das Nyāya-System "[...] believes in independent existence of the objects of the world apart from mind" (S. 17). "External world is real of its own but it is through knowledge that we can reach to it" (S. 19). Der Realismus des Nyāya kommt schon dadurch zum Ausdruck, dass *pramāṇa* an der Spitze der 16 Kategorien steht (S. 17). Shah behandelt sodann die vier vom Nyāya gegebenen Erkenntnismittel: die direkte Erkenntnis durch Sinneswahrnehmung *(pratyakṣa)*, die Schlussfolgerung *(anumāna)*, den Vergleich *(upamāna)* und das Zeugnis durch das Wort *(śabda)*. Dass das Nyāya-System nicht von vornherein religiös-metaphysisch eingestellt war, geht schon daraus hervor, dass der ursprüngliche Nyāya Wahrnehmung als Erkenntnis definiert hatte, die durch den Kontakt der Sinnesorgane mit ihren Objekten entsteht *(indriyārthasaṃnikarṣa)*. Der Leib galt als Träger der Empfindungen und Instrument der Handlungen.

Doch machte der Nyāya schliesslich dem Idealismus grössere Zugeständnisse als das Vaiśeṣika. Die Einführung der intuitiven Wahrnehmung *(yogaja)* entsprach dem *kevalajñāna* des Jinismus, der *bodhi* des Buddhismus, dem *kaivalya* des Sāṃkhya und dem *sākṣātkāra* des Vedānta (S. 41). Im jüngeren Nyāya wird unmittelbare, gottvermittelte Allwissenheit postuliert (S. 36). Es braucht nur auf die Gottesbeweise von Uddyotakara und von Gaṅgeśa im Tattvacintāmaṇi hingewiesen zu werden.

Ausführlich bespricht die Verfasserin die auf der Wahrnehmung beruhende Folgerung *(anumāna)*. Sie ist eine Erkenntnis, die eine andere Erkenntnis voraussetzt (S. 48). Der fünfgliedrige Syllogismus – Behauptung *(pratijñā)*, Grund *(hetu)*, Beispiel *(udāharaṇa)*, Anwendung *(upanaya)* und Folgerung *(nigamana)* – findet ebenso eingehende Erörterung wie der wichtige Begriff der Umfassung *(vyāpti)*. Kürzer besprochen werden *upamāna* und *śabda*. Letzterer kann im späteren Nyāya göttlich *(vaidika)* oder weltlich *(laukika)* sein.

Ein wesentlicher, von der Autorin auch durchaus richtig erkannter Vorzug des Nyāya liegt in dessen Verbindung mit der Praxis. "The nature of truth consists in its correspondence to reality while test of truth consists in its practical utility. Truth exists even if it is not tested" (S. 114). Zusammenfassend darf man mit W. Ruben sagen, dass die brahmanische Philosophie des Nyāya Erkenntnistheorie und formale Logik als selbstständige Felder der Philosophie herausgearbeitet hat.

Nach der Betrachtung des Nyāya geht die Verfasserin auf philosophische Grundaspekte des Jinismus ein und betont nochmals dessen Anerkennung der Aussenwelt als objektive, von Sinneswahrnehmungen unabhängige Realität. Die

Jaina-Philosophie "[...] is realism according to which external objects possess reality independent of the perceiving subject" (S. 26) und "Jainas postulate reality of objective world independent of minds" (S. 149). Aber gegen den Nyāya vertritt der Jinismus die Auffassung, dass Erkenntnis in letzter Instanz in der Natur der Seele liegt, die jedoch vom *karman* mehr oder minder verhüllt wird. Erst später haben die Jinisten auch die Sinneswahrnehmung als direkte Quelle der Erkenntnis zugelassen. Für den Nyāya dagegen ist, wie erwähnt, der Kontakt der Sinnesorgane mit ihren Objekten eine Voraussetzung für die Wahrnehmung. Im Jinismus ist Erkenntnis also ein immanentes Attribut der Seele. Philosophisch ist das wenig aussagekräftig und mit einer Position des Realismus kaum zu vereinbaren. Hierüber wie überhaupt über den Seelenglauben der Jinisten äussert sich die Autorin so gut wie gar nicht.

Eine systematische Erkenntnislehre findet sich erst bei Umāsvāti. Auf den Unterschied zwischen *darśana* und *jñāna* geht Shah nicht ein und beschränkt sich auf die Aspekte des letzteren: *mati*, *śruta*, *avadhi*, *manaḥparyāya*, *kevala*; von diesen gelten die ersten beiden als indirekt. Die drei letzten werden als aussersinnliche Wahrnehmung eingestuft; die beiden letzten sind keinem Irrtum unterworfen – auch diese Thesen sind in ein realistisches Philosophiegebäude nur schwer einzufügen. Die Autorin muss das selbst gespürt haben, da sie ohne Beweisführung bestreitet, dass aussersinnliche Wahrnehmung im Realismus keinen Platz finde (S. 42) und von Telepathie, Hellseherei und Prophetie sagt: "These are not miraculous powers but forms of knowledge" (S. 204)!

Die Schlussfolgerung *(anumāna)* ist sowohl im Jinismus als auch im Nyāya ein gültiges Erkenntnismittel. Dabei bringen es die Jinisten bis auf zehngliedrige Syllogismen. Jedoch ist der Vergleich *(upamāna)* im Jinismus kein anerkanntes Erkenntnismittel; er gilt vielmehr als Wiedererkennen *(pratyabhijñā)*. Neben dieser spielen auch die Erinnerung *(smṛti)* und – im Unterschied zum Nyāya – die Induktion *(tarka)* eine Rolle. Überhaupt gibt es hier zwischen beiden Systemen inhaltliche und terminologische Differenzen; so ist *pratyabhijñā*, wie schon angedeutet, im Jinismus eine bestimmte Form der Erkenntnis und nicht, wie im Nyāya, eine logische Grundaussage.

In ihrer Stellung zur Praxis erreicht die Jaina-Philosophie das Niveau des Nyāya nicht. "The pragmatic criterion of the knowledge of truth and falsity laid down by Nyāya philosophers is not recognized by Jaina philosophers" (S. 117). Dagegen haben beide Systeme eine ziemlich einheitliche Haltung zum Irrtum: sie erklären irrtümliche Erkenntnis für die falsche Auffassung eines Objektes als eines anderen. Auch der Irrtum hat also eine objektive Basis; was nicht existiert, kann auch nicht Gegenstand einer Erkenntnis sein. Jinisten und Naiyāyikas sehen im Irrtum eine falsche Erkenntnis und nicht blosses Spiel der eigenen Ideen.

Auf die umfangreichen und geistvollen Ausführungen der Autorin zur Rolle der Negation und zur Sprachphilosophie können wir hier nicht näher eingehen. Nicht unerwähnt bleiben darf hingegen, dass die Verfasserin auf dem Gebiet der Universalien eine deutliche Inkonsequenz verrät. Zwar räumt sie ein, dass die Nyāya-Theorie, wonach die Universalien "separate entities" seien, unhaltbar ist und dem Platonismus nahekommt (S. 143). Doch hält sie die Auffassung des Nyāya, die Universalien seien "not merely mental construction of our minds" (S. 141), sondern von den Konkretheiten getrennte Gegebenheiten, für extremen Realismus (S. 211). Ebenda erklärt sie: "In Jainism, universals are common features of particulars [...] It is moderate realism." Hier erweist sie sich als Gegnerin des Nominalismus, indem sie moniert: "Nominalism believes that only particulars are real; universals are only mental concepts" (S. 140). Doch drückt sich eben gerade hierin die positive Rolle des Nominalismus aus, der verstanden hat, dass die Universalien ihrem Wesen nach Abstraktionen sind. In diesem Punkt erweisen sich die Jaina-Philosophen den Naiyāyikas überlegen: sie "maintain that it is not necessary to assume the separate existence of universal, because universality consists in similarity" (S. 142).

Nachdem der erste Teil der hier vorgelegten Arbeit hauptsächlich epistemologische Fragen behandelt hatte, widmet sich der zweite Teil der Jaina-Logik, geht also über die eigentliche Thematik des Buches hinaus. Im Mittelpunkt steht der Anekāntavāda mit seinen beiden Säulen Nayavāda und Syādvāda; von der Autorin wird er wie folgt bewertet: "The anekānta view represents a coherent picture of reality by taking into account all possible viewpoints" (S. 148). Naya ist die Erkenntnis eines Objektes in Relation zu anderen Objekten und von einem bestimmten Standpunkt; die Nicht-Absolutheit jinistischen Denkens findet in diesen sieben Betrachtungweisen ihren Ausdruck. Demgegenüber wird dem Nyāya lediglich ein mechanischer Pluralismus zugesprochen (S. 150). Auf dialektisches Denken der Jaina-Philosophen weist folgende Feststellung der Autorin hin: "Reals are dynamic which mutually influence each other" (S. 149).

Syādvāda ist die Theorie der siebenfältigen Möglichkeiten, wozu Shah bemerkt: "Syādvāda [...] presents the view of truth as comprehensive synthesis. It affirms consistency of contradictories" (S. 166) und nähere sich Einsteins Relativitätstheorie (S. 184). Hat man hier schon Bedenken, verdichten sich diese noch angesichts folgender Behauptung: "The introduction of category of 'inexpressible' is the greatest contribution of Jainism to Indian logic" (S. 183). Es ist vielmehr gerade die Kategorie des *avaktavya*, die dem Agnostizismus Tür und Tor öffnet. Dass der Anekāntavāda zum Skeptizismus führen kann, wird von der Autorin erwartungsgemäss bestritten. Ihre Argumente fasst sie folgendermassen zusammen: "The manifoldness of reality is a datum. We can neither deny it nor

can explain it away" (S. 215-216). Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass die Welt ihrem Wesen nach dialektisch ist: sie ist sowohl mannigfaltig als auch einheitlich; die Einheit der Welt aber besteht in ihrer Materialität.

Eine ausführliche, didaktisch gelungene *Conclusion* beschliesst diese inhaltsreiche Studie. Shah resümiert, dass Nyāya und Jinismus manche grundlegende Übereinstimmung aufweisen. Beide behaupten die Erkennbarkeit der Welt. "Both believe that all knowledge by its very nature refers to an object beyond and independent of it" (S. 194). Der Nyāya, obwohl ein rationalistisches System, glaubt an die Unfehlbarkeit des Veda; die Jinisten glauben an die übermenschliche Autorität der Tīrthaṅkaras. Aber der Realismus des Nyāya gilt als halbherzig. Schon im *Preface* hatte Shah bemerkt: "Nyāya while clearly containing realistic elements, in the end falls short of fullfledged realism." "Jainism has a unique virtue of being a purely realistic system" (ebenda). Doch möchte die Verfasserin den Realismus gewissermassen gezügelt sehen, wenn sie betont, dass der Jinismus "[...] avoids the defect of one-sided idealism and extreme form of realism [...]" (S. 216).

Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass die Arbeit stärker philosophisch als philologisch orientiert ist. Daher ist die Zahl der dargebotenen Belegstellen viel zu gering; die wenigen Hinweise auf die Jainasuttas, den Tattvārthādhigama, den Tattvacintāmaṇi, den Nyāyāvatāra und den Tattvālokālaṃkāra genügen keineswegs. Bei einer Neuauflage ist der philologische Aspekt, den eine solche Studie aufweisen muss, adäquat zu berücksichtigen.

Auf die Wiedergabe der sehr detaillierten Gliederung können wir hier verzichten. Die Straffheit in der Darbietung des Stoffes[3] zwingt den Leser zu konzentriertem Mitdenken. Die Bibliographie verzeichnet fast ausschliesslich indische Titel und weist damit eine gewisse Einseitigkeit auf.[4] Im Bereich der Erkenntnistheorie werden weder F. Engels noch W.I. Lenin erwähnt. Dass zum Jinismus kein Bezug auf W. Schubring genommen wurde und beim Nyāya die Forschungen von W. Ruben und K. Preisendanz ungenannt blieben, ist verwunderlich.

3 Nur manchmal finden sich Redundanzen: so enthält S. 123 eine fast wörtliche Wiederholung einer erst auf S. 122 aufgestellten These über die Theorie der Wahrheit.

4 Immerhin sollen einige dieser Titel, die in Europa wenig bekannt sind, zum Nutzen des Lesers hier angeführt werden: Bijalwan, C.D.: *The Indian Theory of Knowledge* (New Delhi 1977); Chatterjee, S.C.: *The Nyāya Theory of Knowledge* (Calcutta 1959); Jwala Prasad: *History of Indian Epistemology* (Delhi 1958); Mehta, Mohanlal: *Jaina Philosophy* (Varanasi 1971); Mohanty, J.N.: *Gaṅgeśa's Theory of Truth* (Santiniketan 1966); Padmarajiah, Y.J.: *Jaina Theories of Reality and Knowledge* (Bombay 1963).

Ein angefügtes Generalregister der Namen und Begriffe ist im wesentlichen ausreichend. Der Druck ist sauber, die Korrekturlesung sorgfältig; die wenigen Druckfehler sind nicht sinnstörend und fallen daher nicht ins Gewicht.

Da sich die philosophische Position der Autorin weitgehend auf den Jinismus stützt, weist sie streckenweise Inkonsequenz auf. Obwohl sie mit aller Klarheit den Idealismus bekämpft, verwendet sie als dessen Gegensatz den Begriff Realismus, nicht, wie man erwarten sollte, Materialismus (diesen gebraucht die Autorin ausschliesslich in Bezug auf die Cārvākas). Terminologisch ist das jedoch ein Missgriff, denn der Realismusbegriff ist in der Philosophie bereits mehrfach anderweitig besetzt. So beansprucht ihn der Neothomismus als Grundlage seiner Erkenntnistheorie. Insbesondere aber ist Realismus eine objektiv-idealistische Richtung der Scholastik; dieser Richtung trat im Universalienstreit der Nominalismus mit seiner Grundthese *universalia sunt nomines post rem* als progressive Alternative entgegen.

Trotz einiger kritischer Einwände und einer philologisch schwachen Basis ist das vorliegende Werk doch überwiegend positiv zu beurteilen. Schon die Themenstellung ist eine Pioniertat und sollte zu ähnlichen Arbeiten anregen. Shahs Methode weist dementsprechend vielfach innovative Züge auf. Jeder, der über allgemein Bekanntes hinaus in die Tiefen indischer Philosophie eindringen will, sollte zu diesem Buch greifen, das zwar kaum als leicht eingängige Lektüre zu bezeichnen ist, dafür aber dem ernsthaft interessierten Leser gewiss ein breites und anregendes Ideenspektrum zu präsentieren verspricht.

Klaus Mylius