

# Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Autor(en): **[s.n.]**

Objektyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **58 (2004)**

Heft 4

PDF erstellt am: **04.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

BRETFELD, Sven: *Das singhalesische Nationalepos von König Duṭṭhagāmaṇī Abhaya. Textkritische Bearbeitung und Übersetzung der Kapitel VII.3–VIII.3 der Rasavāhinī des Vedeha Thera und Vergleich mit den Paralleltexten Sahassavatt’huppakaraṇa und Saddharmālaṅkāraya*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 2001. (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 13. ISBN 3-496-02712-6. cxxvii, 276 S.

Im 2. Jh. v. Chr. setzte sich der singhalesische Herrscher Duṭṭhagāmaṇī Abhaya (Regierungszeit 161–137 v. Chr.) in einem Machtkampf zwischen mehreren lokalen, um die Vorherrschaft streitenden Fürsten der Insel Laṅkā (Ceylon) durch. Seitdem gilt er den Singhalesen als der Begründer des geeinten singhalesischen Königreichs. Während die älteste erhaltene Pālichronik, der Dīpa-vaṃsa (4. Jh. n. Chr.) der Machtergreifung und Herrschaft des Duṭṭhagāmaṇī ganze 13 Verse widmet, hat Mahānāma, der Verfasser der etwas jüngeren “Großen Chronik” Mahāvaṃsa (6. Jh.), diesen Stoff zu einem 11 Kapitel mit 861 Versen umfassenden eigenständigen Epos (Kap. 22–32) ausgestaltet. Mit dem Duṭṭhagāmaṇī-Abschnitt des Mahāvaṃsa wird eine literarische Transformation greifbar, in welcher das komplexe historische Geschehen reduziert und polarisiert wird auf einen Zweikampf des singhalesischen Königs Duṭṭhagāmaṇī gegen den tamilischen Herrscher Eḷāra. Singhalesisch gilt hier gleich buddhistisch, tamilisch dagegen gleich hinduistisch und damit als buddhisten- und also auch singhalesenfeindlich. Der tamilische Buddhismus wird dabei geflissentlich übersehen. Diese unhistorische, tendenziös singhalesisch-nationalistische Sichtweise auf Duṭṭhagāmaṇī als den Bezwingen der angeblich buddhistenfeindlichen Tamilen wird im Mahāvaṃsa noch nicht konsequent durchgehalten – Mahānāma lobt die “edle Geburt” des Tamilenfürsten Eḷāra, bezeichnet ihn als “gegen Freund und Feind gleichermaßen gerecht” (*ujujātiko [...] maj-jhatto mittasattusu*, Mhv 21,13–14) und erzählt im Anschluß die Legenden vom buddhistenfreundlichen Eḷāra –, in späteren, heterogenen Abschnitten des Mahāvaṃsa wird jedoch zum erstenmal eine Geschichtsklitterung belegbar, die sich bis auf den heutigen Tag in Ceylon unter singhalesischen Nationalisten und buddhistischen Fundamentalisten als einer der treibenden Faktoren des singhalesisch-tamilischen Bürgerkriegs erhalten hat.

Das “Duṭṭhagāmaṇī-Epos” (wie Wilhelm Geiger, der Herausgeber und Übersetzer des Mahāvamsa, es nannte) hat in der Pāli- und singhalesischen Literatur weitergewirkt und eine Anzahl von noch jüngeren Bearbeitungen dieses Stoffes angeregt. Eine von diesen ist enthalten in der Pāli-Erzählungssammlung Rasavāhinī des Mönch-Autors Vedeha (Thera) und entstammt vermutlich dem 13. Jh. Sven Bretfeld (fortan B.), angeregt und angeleitet von seinem Lehrer Heinz Bechert (der einst die “Edition der Rasavāhinī für die Serie der Pali Text Society übernommen hatte, sie aber später wegen anderer Verpflichtungen nicht realisieren konnte”, S. xliii), hat im Rahmen eines Promotionsstipendiums die einschlägigen 11 Kapitel dieses quasi-historiographischen Textes ediert und erstübersetzt. Verglichen hat er den Text der Rasavāhinī mit parallelen Abschnitten anderer Erzählwerke in Pāli und Singhalesisch, die vor allem in der Erzählungssammlung (Pāli-) Sahassavatthuppakaraṇa (eines sonst unbekanntem Autors, der möglicherweise Raṭṭhapāla hieß) enthalten sind sowie in der singhalesischen Bearbeitung der Rasavāhinī, dem Saddharmālamkāraya eines Verfassers namens Devarakṣita Jayabāhu Dharmakīrti (14. Jh.), einem der Meisterwerke der klassischen singhalesischen Literatur. Hinzu kommen weitere Parallelen in der einschlägigen Pāli- und singhalesischen Erzähltradition.

In der literaturgeschichtlichen quellenkritischen Einleitung rekapituliert B. den Erkenntnisstand der Forschung zur Vorgeschichte der erhaltenen Palichroniken. Er referiert hier im wesentlichen die Seiten 47–74 der Göttinger Dissertation von Frank Perera (*The Early Buddhist Historiography of Ceylon*, 1979), der sich seinerseits vor allem auf die bekannten Arbeiten von Oldenberg, Geiger, Mendis, Frauwallner und Bechert bezogen hatte. Nach diesen Autoren basieren die erhaltenen Chroniken auf dem verlorenen Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa (verfaßt in altsinghalesischer Prosa durchsetzt mit Pāli-Versen, möglicherweise in drei Rezensionen der Mahāvihāra-, der Uttaravihāra- und der Jetavanavihāra-Tradition). Diese Quelle wird im Pāli-Kommentar zum Mahāvamsa (der Mahāvamsa-Ṭīkā namens Vamsatthappakāsinī, entstanden irgendwann zwischen dem 8. und dem 13. Jh.) zitiert. Bei der Abfassung des Mahāvamsa stützte sich Mahānāma im wesentlichen auf den Sīhaḷaṭṭhakathāmahāvamsa der Mahāvihāra-Schule, griff aber auch, ebenso wie der Redaktor des Dīpavamsa, auf zwei Königslisten (Rājāvali und Puñṇapotthaka) sowie volkstümliche Erzählungen zurück. B. gelangt zu der recht unbefriedigenden Einsicht, daß es “keine Möglichkeit” gibt “festzustellen, wie groß Mahānāmas eigener Anteil bei der Ausgestaltung des Epos gewesen ist – was natürlich besonders für die Erforschung der religiös-nationalistischen Intentionen der frühen srilankischen Historiographie interessant wäre” (S. xxxiii). B. vermutet jedoch eine “bereits

längere Entwicklungsgeschichte” des *Duṭṭhagāmaṇī*-Epos vor dem *Mahāvamsa*. Eine “andere, wahrscheinlich ältere Erzähltradition” (S. xxxvi) des *Duṭṭhagāmaṇī*-Stoffs findet er im *Sahassavatthuppakaraṇa* überliefert, der Pāli-Bearbeitung einer verlorenen altsinghalesischen *Sahassavatthu-Atṭhakathā* (S. lxii), die ebenfalls in der *Mahāvamsa-Ṭīkā* zitiert wird. Hierauf soll insbesondere das 23. Kapitel des *Mahāvamsa*, das von den zehn Großen Kriegerern des *Duṭṭhagāmaṇī* handelt, basieren.

Daß die Darstellung des *Mahāvamsa* für spätere Bearbeitungen des *Duṭṭhagāmaṇī*-Stoffs autoritativ geworden ist, zeigt sich gerade auch an der *Rasavāhinī*. Obwohl diese vorwiegend auf dem *Sahassavatthuppakaraṇa* basiert, lehnt sie sich in ihrem Kapitel über *Duṭṭhagāmaṇī* eng an den *Mahāvamsa* an, wobei sie die Abweichungen des *Sahassavatthuppakaraṇa* ignoriert. Hier zeigt sich beispielhaft, wie unterschiedliche Erzähltraditionen durch die Autorität der “Großen Chronik” verdrängt wurden (S. xxxvii). Andererseits ist die antitamilische Tendenz in der *Rasavāhinī* noch stärker ausgeprägt als im *Mahāvamsa* (S. xxxix), stärker auch als im *Thūpavamsa* (13. Jh.?) oder noch späteren Werken wie der *Pūjāvali* (spätes 13. Jh.) oder dem singhalesischen *Rājāvaliya* (18. Jh.).

Ein eigener Teil der Einleitung ist dem inhaltlichen Vergleich von *Sahassavatthuppakaraṇa*, *Rasavāhinī* und *Saddharmālamkāraya* gewidmet. Anstelle einer konsequenten Inhaltsangabe beschränkt sich B. auf die Auflistung der Unterschiede dieser Texte zueinander, zeigt aber auch Gemeinsamkeiten mit bzw. Abweichungen von *Mahāvamsa*, *Thūpavamsa* und verwandten Texten auf. B. stellt fest, daß *Vedeha* eine nicht erhaltene, vollständigere Rezension des *Mahāvamsa*-Textes vorgelegen hat (S. xc, xcvi). Für das *Duṭṭhagāmaṇī*-Kapitel faßt B. zusammen, daß “das *Sahassavatthuppakaraṇa* sich vom *Mahāvamsa* sowie allen anderen bekannten Bearbeitungen des Stoffes unterscheidet und vermutlich auf einer ähnlichen, aber in einigen Punkten deutlich verschiedenen, Erzähltradition beruht als das *Duṭṭhagāmaṇī*-Epos des *Mahāvamsa*”. Der *Saddharmālamkāraya* lehnt sich eng an die *Rasavāhinī* an, “ergänzt aber zahlreiche Informationen und zusätzliche Episoden, die er zum großen Teil dem *Siṃhala-Thūpavamsa* entnimmt” (S. xcvi). Soweit der literaturgeschichtliche Teil der Einleitung, zu dem vielleicht noch anzumerken wäre, daß er durch Vermeidung etlicher Redundanzen um einiges hätte gestrafft werden können.

Die textkritische Einleitung zu seiner Edition und Übersetzung der das *Duṭṭhagāmaṇī*-Epos enthaltenden Kapitel der *Rasavāhinī* unterteilt B. in zwei Abschnitte, nämlich zum einen die “Beschreibung der Textzeugen”, zum anderen in einen Abschnitt, den er “Editionsprinzipien” benennt. Die Beschreibung der Textzeugen beschränkt sich auf eine kurze Auflistung der benutzten Manu-



skripte und Ausgaben, da diese identisch seien mit denen, die bereits Junko Matsumura bei ihrer Teilausgabe eines anderen Abschnitts der Rasavāhinī vorgelegen haben (*The Rasavāhinī of Vedeha Thera, Vaggas V and VI: The Migapota-Vagga and the Uttaroliya-Vagga*, Osaka 1992). Hinzugekommen ist nur eine Handschrift, eine Abschrift von S<sub>1</sub>, die bei Textlücken in der Vorlage (die erst nach der Abschrift durch mechanische Beschädigung entstanden) konsultiert wurde.

B. übernimmt Matsumuras Textzeugenstemma, das er in dem von ihm edierten Textabschnitt der Rasavāhinī bestätigt findet. Eine *recensio* nach den Regeln der klassischen Textkritik leistet B. jedoch nicht. Er führt lediglich eine Textlücke an, die den Hyparchetypus y beweisen soll, bleibt aber die Begründung schuldig dafür, warum dieser Textabschnitt zum ursprünglichen Text gehört haben muß; – er könnte ja ebensogut auch im Hyparchetypus x nachträglich hinzugefügt worden sein. Die Tatsache, daß er auch im Saddharmālamkāraya enthalten ist, würde dann nur bedeuten, daß der gemeinsame Archetypus noch über diesen Zeugen anzusetzen ist. Im übrigen begnügt sich B. mit dem Hinweis, “bereits ein flüchtiger Blick in den textkritischen Apparat der vorliegenden Edition” zeige “eine große Anzahl weiterer Stellen, an denen die Hss. der x-Tradition gegen diejenigen des y-Zweiges” (S. cxiii) stünden. B. scheint zu glauben, bloße Gemeinsamkeiten von Textzeugen reichten aus, um ihren Standort im Stammbaum zu bestimmen. Tatsächlich aber sind es allein die sogenannten Leitfehler (*errores significativi*), die stammbaumkritischen Wert haben, insbesondere auch die sog. Bindefehler (*errores coniunctivi*). Ein Bindefehler muß so beschaffen sein, daß “aller Wahrscheinlichkeit nach” zwei Textzeugen “nicht unabhängig voneinander in diesen Fehler verfallen sein können. ‘Aller Wahrscheinlichkeit nach’ deswegen, weil sich die Möglichkeit, daß mehrere Zeugen unabhängig voneinander denselben Fehler begehen, theoretisch oft nicht ausschließen läßt” (Paul Maas: *Textkritik*. Leipzig 1950, S. 27). Statt also jede einzelne Position im Stammbaum, wie es erforderlich wäre, durch die Präsentation möglichst mehrerer Leitfehler abzusichern, gibt B. bei seinem anschließenden Versuch, die von Matsumura postulierte y-Rezension weiter zu untergliedern, eine quantitative Auflistung von Gemeinsamkeiten wechselnder Gruppen von Manuskripten der y-Gruppe, die “eine große Nähe” (S. cxvi) der jeweiligen Handschriften zueinander belegen sollen. Bei den Varianten, die er dabei anführt, handelt es sich allesamt nicht um Bindefehler im Maas’schen Sinn, da sich eben nicht ausschließen läßt, daß beispielsweise *asakkontā* gegen *asakkonto* (S. cxiii unten) in den einzelnen Textzeugen, in denen sich diese unterschiedliche Lesart findet, unabhängig voneinander entstanden ist. Oder daß

ein *ca* ausgefallen ist, kann ebenfalls keinerlei stammbaumrelevante Beweiskraft haben. Und *gantvā* gegen *hantvā* ist bei der großen Ähnlichkeit von *ga* 𑀕 und *ha* 𑀘 in der singhalesischen Schrift gleichfalls ohne jeden stemmatischen Belang. Das gleiche gilt im übrigen auch für Kontamination: Auch sie muß durch derartige Bindefehler nachgewiesen werden, auch hier reichen bloße Gemeinsamkeiten nicht aus. Solange also nicht durch den Nachweis signifikanter Fehler das hypothetisch angenommene Stemma abgesichert wird, steht es auf wackligem Grund.

Wenn B. schon nicht Geigers Textkritik des Mahāvamsa – zu Unrecht, wie ich finde – als Vorbild für seine Handschriftenevaluation nehmen mag, so gibt es doch eine Reihe von indologischen Texteditionen, bei deren Stammbaumkritik die Einsicht in die Bedeutung des Leitfehlers methodisch umgesetzt wurde: E. N. Snyder: *Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahāvamsa*. [Dissertation Leipzig]. Berlin 1891. Ulrich Schneider: *Der Holzgott und die Brahmanen*. Teil II: *Textausgabe*. Wiesbaden 1984, S. 3–9. Marion Meisig: *Die “China-Lehre” des Śaktismus. Mahācīnācāra Tantra, kritisch ediert nebst Übersetzung und Glossar*. Wiesbaden 1988, S. 23–56 (Rezension von A. Bareau, in: *Revue de l’Histoire de Religions*, CCVII-2 [1990], S. 217–218). Helmut Eimer: *Rab tu ’byuñ ba’i gzi. Die tibetische Übersetzung des Pravrajyāvastu im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*. Wiesbaden 1983. Die letzten drei genannten Arbeiten wurden anhand vergleichbarer Handschriftenüberlieferungen wie der des Pāli erarbeitet, so daß sich B. auch an ihnen hätte orientieren können.

Diskutabel ist auch – um zur Edition selbst überzugehen – die editorische Scheu vor der Emendation. Natürlich ist die Mode der Konjekturenkritik des 19. Jh. längst überwunden, das bedeutet aber nicht, daß Konjekturen grundsätzlich zu unterlassen sind, wie B. es in seinem dritten “Editionsprinzip” (S. cxi) fordert. Um noch einmal Paul Maas (loc. cit., S. 10) zu zitieren: “Erweist sich die Überlieferung als verdorben, so muß versucht werden, sie durch *divinatio* zu heilen. Dieser Versuch führt entweder zu einer evidenten Emendation oder zu mehreren etwa gleichmäßig befriedigenden Konjekturen oder zu der Erkenntnis, daß eine Heilung durch *divinatio* nicht zu erhoffen ist (*crux*).” Wenn also der für den Archetypus rekonstruierte Text offenkundig an Textverderbnis leidet, muß der Versuch unternommen werden, ihn zu heilen. Als Beispiel mag gleich der zweite Satz des von B. edierten Textes genommen werden. Der übereinstimmend durch alle Handschriften bezeugte und deshalb archetypische Text leidet an fehlender Kongruenz eines seiner Adjektivattribute zu Subjektspronomen und Prädikat. Subjektspronomen und Prädikat lauten pluralisch: *te* [...] *nisīdiṃsu* “Sie [...] setzten sich nieder”, davon abhängig ist u. a. das singularische Adjek-

tivattribut *senāṅgaparivuto* “umgeben von einer Militäreinheit”. Logisches Subjekt ist der König Kākavaṇṇatissa aus dem vorhergehenden ersten Satz. B. erkennt das Problem in der Fußnote (S. 86, n. 3) zu seiner Übersetzung, bemerkt sogar, daß der Zusatz *deviyā saddhiṃ* “zusammen mit der Königin” “nur sinnvoll ist, wenn Subjekt und Prädikat die Königin nicht bereits mit einschließen” (ebd.), was für einen ursprünglichen Singular spreche. Er übersetzt auch folgerichtig das Subjektspronomen im Singular “Er [...]”. Im Text seiner Edition aber scheut er sich, die Emendation des singhalesischen Herausgebers der Druckausgabe der Rasavāhinī zu übernehmen und in *so* [...] *nisīdi* “Er [...] setzte sich nieder” zu emendieren. Er übersetzt also einen anderen Text als den von ihm selbst edierten. Zwar nicht in der Übersetzung, jedoch bei der Textkonstitution folgt er damit seinem “dritten Editionsprinzip”, daß, um “Konjekturen gegen die handschriftliche Bezeugung” zu vermeiden, “Verstöße gegen Grammatik, Syntax etc. der ‘klassischen’ Pāli-Sprache dabei unter Umständen in Kauf zu nehmen” seien (S. cxi). Es geht hier aber nicht um den Unterschied zwischen “klassischem” Pāli (was immer das sein mag) und spätem Pāli der nachkanonischen narrativen Literatur, sondern darum, daß der Text des Archetyps ganz einfach grammatisch falsch ist (und zwar in jeder Sprachstufe und jedem Sprachstil), jedoch mit Leichtigkeit und einem schlagenden Argument (*deviyā saddhiṃ*) verbessert werden kann und deshalb auch verbessert werden muß, denn: “Aufgabe der Textkritik ist Herstellung eines dem Autograph (Original) möglichst nahekommenden Textes.” (P. Maas, loc. cit., S. 1). Natürlich ist bei Konjekturen Zurückhaltung zu wahren und, wenn immer möglich, die handschriftliche Bezeugung zu beachten; diese Maxime darf aber auch nicht zu starr gehandhabt werden. Selbstverständlich muß die Konjektur als solche gekennzeichnet werden, und die für den Archetypus rekonstruierte Lesart muß dem Apparat zu entnehmen sein.

Noch im selben Satz findet sich ein zweites, ganz ähnliches Beispiel, nur daß in diesem Fall die richtige Lesart nicht allein in Handschriften, sondern auch in der *Ṭīkā* bezeugt ist: B. rekonstruiert als archetypischen Text (S. 3, l. 8): *aṭṭhavidhapānamukhavāsayutto tambūlādīhi bhikkhūnam upaṭṭhahanto* und übersetzt “bedienten die Bhikkhus mit acht Sorten von Getränken, ebenso mit Betel, der mit (Zutaten) vermischt war, die den Mund parfümieren, und weiteren Dingen”. Es ist ganz klar, daß hier nicht der Nominativ Singular *-yutto* stehen kann, sondern die Stammform *-yutta-* gefordert ist (denn es ist ja nicht der König, der mit den Mund parfümierenden Zutaten vermischt ist, sondern der Betel). Selbst wenn der Kommentar *Rasavāhinīṭīkā* die richtige Lesart nicht hätte, wäre hier die Stammform zu emendieren. Bemerkenswert ist noch die Tat-

sache, daß auch S<sub>2</sub> die richtige Lesart °yuttatāmbūlā° aufweist, und auch °yuttāmbūlā° der Handschrift S<sub>1</sub> dürfte durch Haplographie aus °yuttatāmbūlā° entstanden sein, so daß die richtige Lesart für deren gemeinsame Quelle v bezeugt ist. Entweder haben also (wenn B.s hypothetischer Stammbaum so stimmt) k und y unabhängig voneinander den Fehler begangen, das richtige °yutta° (unter dem Einfluß der benachbarten Adjektivattribute, die ebenfalls im Nominativ Singular -o stehen) in °yutto zu verschreiben – was ich jedoch für einigermaßen unwahrscheinlich halte, ausschließen läßt es sich aber nicht – so daß die richtige Lesung °yutta° auch für den Hyparchetypus x und für den Archetypus z postuliert werden müßte; – oder aber der Schreiber von v hat den Fehler erkannt und auf dem Wege gelehrter Konjekturekritik, genauso wie der Herausgeber der Druckausgabe C, emendiert. Erwägenswert wäre schließlich noch, ob der sanskritisierenden Lesart °yuttatāmb°, die immerhin durch S<sub>2</sub>, C und die Ṭīkā (s. S. 26), indirekt auch durch S<sub>1</sub>, recht gut bezeugt ist, als *lectio difficilior* gegenüber der dem Morengesetz folgenden Lesung °yuttatamb° der Vorzug zu geben ist.

Weitere Anmerkungen zur Edition.

- S. 3, n. 38 mit S. 88, n. 4: Im Haupttext sollen die Lesungen stehen, die für den Archetypus rekonstruiert werden können. Deshalb gehört *upacinantehi* in den Text, weil es in vS<sub>3</sub>S<sub>7</sub>S<sub>10</sub> sehr gut bezeugt ist; auch *upacintehi* in S<sub>4</sub>S<sub>5</sub>S<sub>6</sub> ist als Verderbnis aus *upacinantehi* zu erklären. Die Lesart *upanicinantehi*, ein Hapaxlegomenon, dagegen ist Sondergut von S<sub>8</sub> und damit so schlecht bezeugt, daß sie in den Apparat verlegt werden sollte.
- S. 4, n. 4, mit S. 88, n. 9: Nach den S. cxxiii, 2. Abschnitt, aufgestellten Editionsprinzipien gehörte *pāyetvā* in den Text, da es durch vS<sub>3</sub> für x gut bezeugt ist; *pāyivā* der y-Rezension dagegen in den Apparat.
- S. 24, l. 5 mit n. 7, und S. 125, n. 5: Zu Recht ist *hatā* “getötet” in den Text aufgenommen, übersetzt ist aber die Lesart *matā* “gestorben”.

Anmerkungen zur Übersetzung:

- S. 3, l. 3: *kira* “bekanntlich”, “wie es überliefert ist”, “wie es heißt” ist hier und auch sonst nicht übersetzt.
- S. 3, l. 17: *antopariveṇe* nicht “in jener Zelle dort” sondern “in der inneren Zelle”.

- S. 4, n. 11 mit S. 89, n. 13: *attamanā agamāsi* nicht “war sie hocheifrig” sondern “ging sie hocheifrig davon”.
- S. 47, l. 11 mit S. 156, l. 14: *mahāvibhavo* “schwerreich” nicht übersetzt.
- S. 47, l. 24 mit S. 158, l. 9 und S. 54, l. 17: *tadupādāya* nicht “von da an” sondern “auf Grund dessen”, vgl. die Tīkā: *taṃ evaṃ attano kataṃ kammaṃ upādāya* “auf Grund dieser so von ihm selbst vollbrachten Tat”, und Übers. Geiger Mhv 23,54a “because of this”.
- S. 125, l. 13: Bei der Übersetzung von *pasu* mit “Vieh” ist zu berücksichtigen, daß Sanskrit *paśu* ganz geläufig als Schimpfname für Andersgläubige gebraucht wird (vgl. M. Meisig: *Chinalehre*, S. 198), also zur toten Metapher abgesunken sein kann. Das würde die hier zum Ausdruck kommende Geringschätzung abmildern. Natürlich kann eine tote Metapher auch wiederbelebt werden, wie es dann im Saddharmālamkāraya 498,24f. geschehen wäre.

Bei dieser Gelegenheit sei schließlich noch auf einige unnötige Druckfehler aufmerksam gemacht:

- S. xxv, letzte Zeile: Vaṭṭagāmaṇī Abhaya regierte nicht im “1. Jh. n. Chr. ”, sondern natürlich im ersten vorchristlichen Jh. (nämlich 89–77 v. Chr.).
- S. lxiv, l. 12: statt *porānā* lies *porāṇā*.
- S. lxxxviii, l. 2: nach “einige Zeit” ergänze “später”.
- S. lxxxv, l. 14: lies “abgeschriebenen”.
- S. xcix, l. 13: statt “Dharmakīrtis” lies “Dharmakīrti”.
- S. 26, l. 23: statt *itrena* lies *itarena*.
- S. 88, n. 7: statt *gandhaparibhaṇḍaṃ katvā* lies *gandhaparibhaṇḍaṃ katvā*.
- S. 48, n. 1: statt “siehe S. 160, Anm. 5” lies “siehe S. 158, Anm. 5”.

Mit großem Fleiß hat Bretfeld den immerhin 80 Seiten umfassenden Pāli-Text ediert und alles in allem zuverlässig erstübersetzt. Begrüßenswert ist auch, daß er die singhalesische Adaption mit Gewinn durchgehend verglichen hat. Die Gegenüberstellung der Parallelen aus einschlägigen historiographischen oder eher quasihistoriographischen Werken hat aufschlußreiche Einzelerkenntnisse erbracht. Mit unermüdlichem archivarischen Eifer wurde selbst die entlegenste Sekundärliteratur bibliographiert. Diskussionsbedarf ist ausgerechnet bei der Textkritik geblieben, immerhin dem Herzstück einer jeden Edition, aber damit tun sich viele Indologen schwer. Wer am Mahāvamsa seine Freude hat, kann nun auch, dank Bretfelds Arbeit, eine teils unabhängige Tradition ergänzend



rezipieren (wie ich es in meinem Seminar “Das Verhältnis von Singhalesen und Tamilen in den Pāli-Chroniken”, das ich zum ersten Mal im Sommersemester 1987 abhielt, tun werde). Er muß sich freilich darüber im klaren bleiben, daß er nicht mit Historiographie, sondern mit Legenden und religionspolitischen Polemiken konfrontiert ist, die bis in die jüngste Zeitgeschichte weiterwirken.

Konrad Meisig

DESHPANDE, Madhav M. and Peter E. HOOK (eds.), *Indian Linguistic Studies. Festschrift in Honor of George Cardona*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited. 2002. ISBN: 81-208-1885-7. xxv, 384 pp.

The book under revision is a conspicuous collection of papers in honour of Professor George Cardona, presumably for his sixtieth birthday – even if, due to the delay in printing, the editors do not mention this or any other specific occasion. One may say that *Festschriften* constitute a kind of literary and scientific genre, and share some common features and constraints that characterise this book as well. Surely, a *Festschrift* is meant to acknowledge the scientific achievements of a scholar; but it is also (or at least should be) a way to show the capacity of the same scholar to influence the word of scholarship, and to inspire more or less directly the work of other scholars. A *Festschrift*, therefore, may be an excellent instrument to evaluate the state of the art of current research in some area of scholarly work (though from an inevitably limited perspective) – whereas an haphazard collection of papers is often the best way to hide even good contributions from the eyes of future scholars.

The present collection belongs without doubt to the first kind and shows a remarkable internal unity and cohesion in the topics tackled, and also some underlying methodological similarities. On the other hand, it does not contain much material that is completely new: some contributions, though quite interesting, are in fact secondary points and sidelines arising from more comprehensive works; others, as the contributors duly acknowledge in their papers, are fresh presentations with new data and arguments of subjects already dealt with in previous versions. But this is also a typical constraint of the *Festschrift* genre, which, being linked to specific occasions, may sometimes impose its own timing on scholars' work. Nonetheless, the book is without doubt a good picture of a number of present-day trends and future research paths in Indian linguistics; from that point of view it will be briefly commented on, with all due apologies if the comment appears to suffer from the interests of the present writer. One final

note to close this general introduction: as it happens all too often, the book is full of harmless but fastidious misprints.

The *Festschrift* begins with a brief preface by the two editors, a complete bibliography of George Cardona and a list of the doctoral theses supervised by him.

I. SANSKRIT GRAMMATICAL THEORY—The first section is devoted to the study of grammar conceived as a system, in an “almost synchronic” perspective. Most of the contributions focus on later commentators, who nowadays seem to be getting more and more independent attention for their own sake, and not as mere helpful ‘translators’ of earlier authorities. JAMES BENSON’S contribution [“How names work in grammar”, pp. 3–24; the title is somewhat misleading] deals mainly with late interpretations of two well-known *paribhāṣās* (traditionally referred to as *yathoddeśa-* and *kāryakāla-paribhāṣā*) governing the interpretation of names and *paribhāṣās* in grammar. The aim of the author is to contrast Nāgeśa’s interpretation of these *paribhāṣās* with the one proposed by his predecessor Bhaṭṭoji Dīkṣita, and demonstrate how the latter was deeply influenced by the theory of names developed by the Mīmāṃsā. While stating his case, the author points out the difference between *paribhāṣās* and *saṃjñāsūtras* as exhibited by Nāgeśa, and explains it as a difference in the process of interpretation of these two kinds of rules: through *padaikavākyatā* or through *vākyaikavākyatā*. The fact of having drawn attention to this distinction is an important side contribution, which gives the opportunity of re-thinking the differences between these two kinds of metarules.

EIVIND G. KAHRS [“Some observations on the *sthānasambandha*”, pp. 25–43] actually presents a kind of résumé of some fundamental points on the grammarians’ conception of substitution extensively dealt with in his 1998 book on the *nirvacana* tradition.<sup>1</sup> In the present paper, he focuses on the notion of *sthāna* and on the nature of the relation it determines through A 1 1 49 *ṣaṣṭhī sthāneyogā*, while paying particular attention to the contribution of later commentators, especially Nāgeśa.

Later grammatical tradition is the focus of the contribution by ROBERT A. HUECKSTEDT [“Some later argument on *iko yaṅ aci*”, pp. 44–72]. The author reconstructs the grammatical debate – principally between Śrīkṛṣṇa author of the

1 Kahrs, Eivind, 1998, *Indian Semantic Analysis. The nirvacana tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

*Prakāśa*, his student Bhaṭṭoji Dīkṣita, and a later scholar of the same line, Paṇḍitarāja Jagannātha – on the functioning of two *paribhāṣās*, namely A 1 1 50 “*sthāne 'ntaratamaḥ*”, which the author identifies as the principle of ‘nearness’, and A 1 3 10, “*yathāsankhyam anudeśaḥ samānām*”, labelled as ‘respective correlation’, as well as on their role in interpreting A 6 1 77 “*iko yaṇ aci*”. The author had already dealt with some of these problems in his 1995 monograph,<sup>2</sup> but the focus in the present paper is the possibility (a rare one when studying Indian tradition) of reconstructing the dynamics of a debate between scholars whose life, work and mutual relations can be assumed with some confidence. It also shows how, in Bhaṭṭoji Dīkṣita’s times, it was possible to completely overturn some well-established patterns of explanation of Pāṇini’s text. In Hueckstedt’s present contribution, by the way, Śrīkṛṣṇa’s and Jagannātha’s opinions are now accounted for. The argument concerning these two *paribhāṣās* calls, as the author points out, for further reflections on the quotation of sounds and *pratyāhāras* in grammar, particularly where the possibility of *tadvācya-vācya*, i.e., as Hueckstedt puts it, ‘expression of what is two steps away from the word actually heard’, is concerned. Strictly linked with these topics are his considerations about ‘how *paribhāṣās* work in grammar’, particularly Bhartrhari’s proposal (mentioned on p. 48) of interpreting *sthāne 'ntaratamaḥ* ‘at the time of understanding a rule’, and the similar position attributed to Paṇḍitarāja Jagannātha, p. 67; in both cases, nevertheless, it seems that reference to the more amply debated *yathoddeśa*- and *kāryakāla*-controversy might have proved useful.

Some reflections concerning the practice of exegetical work are the core of SAROJA BHATE’s contribution [“Exegetics of Sanskrit grammar”, pp. 73–86]. The author discusses some positions, assumed by Bhaṭṭoji Dīkṣita, concerning the means to distinguish *pratyāhāras* from other grammatical items. While commenting Bhaṭṭoji Dīkṣita’s arguments, the author points out a shift in tradition towards a ‘theory-oriented’ approach to grammar. She suggests that this may be observed, among other things, in the usage of purely speculative examples (like *\*kartrrartham*<sup>3</sup>) to challenge grammatical interpretations, usage that is never questioned in itself but is on the contrary accepted and answered to “in the same environment of make-belief” (p. 86).

2 Hueckstedt, Robert A., 1995, *Nearness and Respective Correlation*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

3 Cf. *Mahābhāṣya* Vol. I p. 34 l. 20 *ad* Śivasūtra 6 (Kielhorn's edition).

V. B. BHAGWAT [“*vaiyākaraṇānām nirvikalpajñānasamkalpanā*”, pp. 87–89] tackles a much earlier grammarian and philosopher, namely Bharṭṛhari, and offers a brief commentary on VP 1 123, a famous *kārikā* asserting that all knowledge is, as it were, permeated (*anuviddha*) by language. The author records various interpretations, from the hypothesis that the *kārikā* had no other aim than to eulogise the science of language itself, to the possibility that the claim it makes should apply not only to linguistic knowledge (*śabdajñāna*), and to structured or distinct (*vikalpa*) knowledge, but to indistinct (*nirvikalpa*) knowledge as well.

II. *KĀRAKA*-STUDIES—The second section is devoted to one of the topics that have most benefited from Cardona’s scientific achievements. It is perhaps one of the domains where the dialogue between Western and Eastern linguistic traditions has proved most fruitful.

The first contribution, from BRENDAN S. GILLON [“Bharṭṛhari’s Rule for unexpressed *kārakas*: The problem of control in Classical Sanskrit”, pp. 93–111], is a good example. The aim of the paper is to study various cases of control in Classical Sanskrit and to compare them with their interpretation in traditional grammar: namely, with some ‘rules for unexpressed *kārakas*’ as framed by Bharṭṛhari. The author justifies his approach not only on the basis that Classical Sanskrit offers a very rich corpus of data, extending over many centuries, but also on the grounds that this same language has been described, with ‘prodigious and insightful work’, by Sanskrit grammarians through the ages. This statement duly reminds us of the fact that Sanskrit testimony is invaluable for modern linguists, not only for its intrinsic richness, but also because it has been transmitted together with a very refined first-hand interpretation. On the other hand, what seems more questionable in this paper, is Gillon’s choice to found the interpretation on ‘a rule’ of Bharṭṛhari’s. First of all, it must be said that the author works exclusively on *k.* 3 7 81–82 and does not mention *k.* 86. The latter *kārikā* offers a different example which, if I understand it well, does not posit ‘sameness of *kārakas*’ as a condition, but, at most, ‘sameness of object (*dravya*)’. Besides that, it seems somewhat arbitrary to suppose that the *kārikās* at stake were actually meant as grammatical rules; their role in the whole argumentation seems to be different. The point which Bharṭṛhari seems to be asserting is that, on some conditions, a *kāraka* may remain unexpressed; he is not interested in determining on *which* conditions this is possible. In other words, I am not sure if Bharṭṛhari (supposing that he is

dealing with ‘sameness of *kāra*kas’ and not with ‘sameness of *dravya*’) meant to posit a condition of sameness of *kāra*kas as different from a condition of sameness of case-endings.

The collocation of S. D. JOSHI and J. A. F. ROODBERGEN’s article [“On P. 1.4.1–2: A reconsideration”, pp. 112–20] among the *kāra*ka-studies is somewhat awkward. It is true that their contribution concerns A 1 4 1–2, two *sū*tras often called forth while dealing with *kāra*kas, but *kāra*kas are hardly mentioned in their text. In fact, their paper presents reflections on the functioning of two conflict-solving principles – namely the more general principle of *apavādatva* (application of the more specific rule) and the principle of *paratva* (application of the subsequently taught rule) enunciated by A 1 4 2;<sup>4</sup> it shows that, in the case of mutual conflict (*vipratīṣedha*), the first principle is already adequate and there is therefore no need for enunciation of A 1 4 2. The latter rule becomes nevertheless necessary in case of non-*vipratīṣedha* cases of co-application of terms. This offers a new argument to uphold Patañjali’s second interpretation of the two rules A 1 4 1–2, which consist in reformulating A 1 4 1 *ā kaḍārād ekā samjñā* and A 1 4 2 *vipratīṣedhe param kāryam* as one single rule *prāk kaḍārāt param kāryam*.

The third contribution of this section, by PETER M. SCHARF [“Pāṇini, *vivakṣā* and *kāra*ka-rule-ordering”, pp. 121–49], deals on the contrary with one of the core topics of *kāra*ka-studies, i.e. the concept of *vivakṣā*. In the first part of his contribution the author strives to outline the specificity of the role of *vivakṣā* in *kāra*ka-attribution, in contrast with the role played by the ontological status of the different elements involved, and with that of linguistic co-occurrence. The issue is particularly significant; still, while the first assumption is convincing, the second one would perhaps have benefited from an ampler discussion. Twice Scharf is forced to assume that words normally held to refer to the act of speaking are used in a different sense; on p. 128 he affirms that *vacana*, in M I p. 325 l. 17 *vt.* 15 *ad* A 1 4 23 f., “does not refer to enunciated or even mentally constructed speech.” He further argues that this interpretation is necessary because Kātyāyana “is speaking of the semantic condition for the application of the *kāra*ka terms which in turn serve as the conditions for the introduction of speech forms in the grammar.” Still, this argument does not seem fully convincing. In fact Kātyāyana, in the passage at stake, is simply asserting

4 For an ampler discussion and exemplification the authors refer to Joshi, S. D. and J. A. F. Roodbergen (eds.), 1995, *The Aṣṭhādhyāyī of Pāṇini*. With translation and explanatory notes. Volume IV (1.4.1–1.4.110), Delhi: Sahitya Akademi.



that expression (*vacana*) of more than one *kāraka* for one and the same participant in the action occurs freely in real speech and that the name one gives to the *kāraka* thus realised is grounded on the expression (*vacanāśraya*) actually employed. The argument seems to be that attribution of *kāraka*-roles does not depend on ontology, but on actual linguistic usage. In other words, Kātyāyana resorts here to the well known non-commitment of grammar to ontology and to ‘things as they really are’. Giving one or the other *kāraka*-name to the participants of an action depends on actual linguistic choices and not on some ontological quality inherent in the participants themselves. Similarly, on p. 129 SCHARF is forced to specify that “although Patañjali uses the phrase, ‘is spoken of,’ (*kathyamāne*) instead of ‘is present’, [...] Patañjali is not speaking of a co-occurrence condition.” Here too, the argument does not seem to be beyond question: Scharf assumes that – verbal endings being present in *Devadattaḥ pacati* as well as in *sthālī pacati* – there would be no room for expressing the independence of other action-participants if linguistic co-occurrence were at stake, inasmuch as the agent would be always expressed. Still, this position is abandoned by Patañjali himself who, in the subsequent lines, proposes to reason in terms of combination with / inherence in (*samavāya*) the principal agent (*pradhāna*), or separation (*vyavāya*) from it. It is therefore not impossible that Patañjali purposely used *kathyamāne* to identify a conception of independence which he rejected immediately afterwards. Moreover the two terms, *samavāya* and *vyavāya*, are often used in contexts of co-occurrence phenomena as well, especially when dealing with phonemes which may be either combined or separated. We do not maintain here that co-occurrence conditions are sufficient to rule out *vivakṣā* from the grammatical device of *kāraka* attribution; nevertheless, these two concepts are deeply mingled, and co-occurrence cannot be too swiftly ruled out. In the second part of his contribution the author discusses the relation between the *vivakṣā* principle and the two *adhikāra*-rules 1 4 1–2, and their role in the mechanism of *kāraka* attribution.

MADHAV M. DESHPANDE [“*Kāra*kas: Direct and indirect relationships”, pp. 150–61] examines models used to represent relationships between *kāra*kas and their import in the construction of the corresponding theory. The main model is, of course, the *kāra*ka $cakra$ , ‘wheel of *kāra*kas’ used as the name of a certain number of very recent texts; but the author proposes other models that may help to represent Pāṇini’s conception of *kāra*ka-relations.

III. HISTORICAL STUDIES IN GRAMMATICAL TRADITIONS—The third section is devoted to a more history-oriented series of contributions on grammatical tradi-

tion. Two contributions concern the role of Buddhist grammar and grammarians in the making up of Indian grammatical tradition.

ANNA RADICCHI [“Two Buddhist Grammarians: Candragomin and Jayāditya”, pp. 165–81] comes back to the notion of *vivakṣā* and contrasts its usage in the *Mahābhāṣya* to the usage in two grammars written by Buddhists, the first being the *Cāndravyākaraṇa* (along with the *Vṛtti*), the second the first five *adhyāyas* of the *Kāśikā* “accepting as a working hypothesis that the first five *adhyāyas* are the work of the Buddhist Jayāditya” (p. 168). The concept of *vivakṣā* seems to acquire further domains of application in the treatise of Candragomin (while not in the *Kāśikā*), and Radicchi suggests this is linked with the interests in psychology and with the anti-ontological claims typical of Buddhism in Candragomin’s time. The author presents some interesting illustrations of this dialectics between philosophical assumptions and grammatical rules: for example the emergence of *vivakṣā* (in the *Cāndravṛtti*) while discussing the use of verb forms (particularly to express time), which reminds us strongly of the Buddhist debate concerning the unreality of time. Another example, opposite to the preceding one, is the absence of the concept of *vivakṣā* in a domain, that of the means to signify ‘the independence of the agent’, where it is to be found already in the *Mahābhāṣya*; this is another fact which seems strictly linked to extra-grammatical beliefs.

Much-debated questions concerning *Cāndravyākaraṇa* and the *Vṛtti* are dealt with in JOHANNES BRONKHORST’s contribution [“The *Cāndra-vyākaraṇa*: Some questions”, pp. 182–201] too. In this paper, the author presents some new data and further reflections in support of his earlier assumption that *sūtra* and *vṛtti* have one and the same author, and returns to the hypothesis of a common source (probably of pāṇinian tradition) to which both the *Cāndravyākaraṇa* and the *Kāśikā* are possibly indebted.<sup>5</sup> Important new testimony in this matter is offered by a number of readings which the *Dīpikā* of Bhartṛhari shares with the *Kāśikā* alone, a fact which suggests that the two texts also had another source in common, considering that the author thinks it unlikely that the *Kāśikā* borrowed directly from Bhartṛhari. Finally, there is a brief discussion concerning the date and place of composition of the *Cāndra-vyākaraṇa*.

JAN HOUBEN’s contribution [“Semantics in the History of South Asian Thought: Three observations on the emergence of semantics in the Sanskrit

5 The previous paper to which Bronkhorst make reference is Bronkhorst, Johannes, 1983, “On the history of Pāṇinian grammar in the early centuries following Patañjali” in *Journal of Indian Philosophy* 11: 357–412.

tradition”, pp. 202–22] has a more theoretical approach than the preceding two. The author presents here three observations concerning the task of reconstructing a history of semantics (taking this term in a broad sense) in Sanskrit linguistics. The first claim is that “the available Sanskrit texts testify to an exceedingly long history of efforts dealing with semantic problems stretching over a period of at least 3000 years” (p. 203). The formula ‘history of efforts dealing with semantic problems’ is surely not unintentional, as the author is well aware of the fact that there is no Sanskrit semantic tradition as such (nor a word in Sanskrit to signify it). A historical perspective in this domain is most needed, as Houben points out in his second observation, and without doubt it has long been neglected. Still, one wonders if the fact that there is no tradition as such, developed in the Indian sub-continent in this domain, does not, at least partially, impair the initial claim about a history ‘stretching over a period of at least 3000 years’. The different cultural episodes of this history are collected together because we, from the outside, recognise in them a sameness of topics (namely the study and representation of meaning) which perhaps was not perceived as such at the time, and because all these episodes share the (more or less) same language. This is of course perfectly sound, but there is a touch of arbitrariness of which one should be aware. This objection is in part answered in the third point where Houben, premising that “several factors may prevent us from clearly perceiving a landmark in the history of semantic thought” (p. 214), identifies some major ‘landmarks’ or ‘crucial episodes’ in this millenarian history, from which he proposes to begin reconstructing a coherent historical account: *Brāhmaṇa*-texts, the *Nirukta*, early *Mīmāṃsā*, Pāṇini’s grammar, *Vākyapadīya*, *Dignāga* and *Dharmakīrti*, *Dhvanyāloka*, *Navya-Nyāya*.<sup>6</sup> A wider discussion among scholars on the relevance of each of these landmarks would certainly prove fruitful.

The section is then closed by two briefer articles. WILLIAM MALANDRA [“Notes on the Avestan grammatical tradition”, pp. 223–33] presents some interesting cases of grammatical intervention in the Avestan text (etymological insertions, tmesis and division of compounds), and proposes to read them as hints towards the reconstruction of some features of Zoroastrian grammatical tradition. K. MEENAKHSI [“Making of Pāṇini”, pp. 234–48] writes a generic

6 For an ampler discussion of these landmarks the author refers to Houben, Jan, 1997, “The Sanskrit Tradition” in van Bakkum et alii (eds.), *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions*, Studies in the History of the Linguistic Sciences, Amsterdam (NL) and Philadelphia (USA): John Benjamins.

essay whose aim (among others) is to “to trace the history of linguistic speculation of the Indo-Aryan speech community from the earlier stages of Vedic [...]” (p. 234).

IV. LEXICAL STUDIES—The fourth section begins with two brief notes, one from G. B. PALSULE [“Sanskrit *āsīna*”, pp. 251–56] on the problematic form *āsīna*, which the author proposes to interpret not (as it is generally done) as an irregular form of present participle, but as a past participle, and another from M. A. MEHENDELE [“Does Patañjali on Pāṇini 5.2.9 refer to chess?”, pp. 257–63], who addresses the question of whether Patañjali’s commentary on Pāṇini 5 2 9 refers to chess or to a kind of backgammon.

TORU YAGI’s contribution [“Once again on the forms of oath in classical India (I): In connection with Kātyāyana’s vt. 8 ‘*śapa upalambhane*’ on Pāṇini 1.3.2”, pp. 264–89] is a good example of how pāṇinian grammar may help in highlighting some very subtle facts concerning language. The author works on forms of oath in classical India and interprets them through some *sūtras* and *vārttikas* which concern the meaning and government of the root *śap*. He reconstructs three different but related meanings (to curse, to swear, i.e. to curse one’s own self under certain conditions, and to swear or declare something to somebody), and suggests that the dative governed by the *ātmanepada* form (e.g. *te śape*, ‘I swear to you’) is not ruled by A 1 4 32 (generic definition of *sampradāna*), but by A 1 4 34 which – in Yagi’s interpretation – teaches the technical name *sampradāna* for “one to whom (something / someone) is being desired (by the agent) to be made known” in co-occurrence with some roots, among which *śap* (p. 280). The author therefore interprets sentences like the preceding *te śape* as meaning that the act of formulating an oath (i.e. of formulating a curse on one’s own self, hence the *ātmanepada* endings) is accomplished so as to make someone else (expressed in the dative case) aware of something.

The last contribution concerns Vedic studies; STEPHANIE W. JAMISON [“Rigvedic *sīm* and *īm*”, pp. 290–312] presents an amply documented study on the two so called ‘particles’ *sīm* and *īm* in the Ṛgveda. The aim of the author is to resubmit to the attention of scholars, and offer new arguments to, the view already formulated by Grassman that these two forms are originally and principally forms of enclitic accusative pronouns; she also attempts to distinguish the functions and distribution of *sīm* and *īm* (and *ī*) at a synchronic level. At the end of the paper, the author proposes several stimulating (though not always fully acknowledgeable: particularly weak seems the justification for the long *ī* of the



mostly masculine accusative *īm*) reflections and problems concerning the origin of these forms and their further developments.

V. CULTURAL STUDIES—The section consists principally in a long article by ALBRECHT WEZLER [“Some remarks on the final verses of the *Kāmasūtra*”, pp. 315–43], who proposes a new translation and commentary on the last verses of the *Kāmasūtra*. The author highlights the apologetic character of this conclusion, by the means of which Vātsyāyana justifies his work “stressing the intrinsic exigencies of his *śāstra* qua *śāstra* [...] and incorporating at the same time [...] criticism and identifying himself with it” (p. 338). There follows a brief miscellaneous note from HARMUT SCHARFE [“The language of the physician”, pp. 344–46] who presents some euphemistic linguistic practices drawn from the *Carakasamhitā*, and a syntactic peculiarity which characterises the style of Dṛḍhabala, who integrated some missing books of the *Carakasamhitā*.

VI. MODERN INDIAN LANGUAGES—The section is quite disparate. M. B. EMENEAU [“Some Toda developments of Proto-Dravidian *r*”, pp. 349–57] gives evidence to assess some developments of Proto-Dravidian *\*r* in Toda, especially Toda *w* in word-final position (with the exception of some imperative forms where we get *ḍ* or *ṛ*). The author discusses also some difficult forms and proposed etymologies. PETER EDWIN HOOK and KUSUM JAIN [“How to be sarcastic in Hindi-Urdu”, pp. 358–73] discuss some lexical / grammatical devices used in Hindi-Urdu to express a universal pragmatic phenomenon like sarcasm. The authors classify expressions of sarcasm following whether they attack the presumed beliefs of the person to whom the utterance is addressed (the addressee), or the presumed beliefs of some person involved in the situation described by the utterance (the subject), or previous beliefs of the speaker him / herself. Still they do not try to ascertain if there are grammatical features that characterise each type, even though they make scattered suggestions in this direction while commenting the data. The last contribution, by BH. KRISHNA-MURTI [“Gender and Number in Dravidian”, pp. 374–81] lists three dominant types to express gender and number in Dravidian languages, and argues that one of them represents the original Proto-Dravidian system.

Maria Piera Candotti



GRASMÜCK, Oliver: *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum*. Münster: Lit Verlag, 2004. ISBN 3-8258-7017-0. 145 Seiten.

Oliver Grasmück gibt in seiner Arbeit einen historischen Abriss deutschsprachiger Rezeptionsmuster und (populärer bzw. populärwissenschaftlicher) Aneignungen dessen, was "in der westlichen Welt unter dem Label «Daoismus» firmiert": "Die Muster in der Wahrnehmung und Verarbeitung des Fremden vor dem Hintergrund der eigenen christlich geprägten Kultur gilt es aufzuweisen." (S. 14) Grasmück erschliesst die Fülle dieser "Dao-Literatur" in drei Kapiteln und führt sie mit Hilfe selektiver Kriterien einer systematischen Darstellung zu.

(1) "Geschichte der Daoismusrezeption: Chronologie und Rezeptionsmuster" (S. 21–54) entwirft eine Periodisierung der Rezeptionsprozesse in sechs Phasen von der jesuitischen Mission bis in die Gegenwart (S. 21–33). Kursorisch werden jeweilige Dispositive wie beispielsweise missionarische und theologische Deutungsmodelle, Übersetzungen "in christlichen Schemata", alternative Formen von Religiosität im Zuge der sogenannten Lebensreformbewegung und die Rolle des Verlegers Eugen Diederichs skizziert (S. 33–54).

(2) "Empirische Bestandsaufnahme der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum: 1900–2000" (S. 55–101) bezieht sich vor allem auf die Entwicklungen des Buchmarktes während des genannten Zeitraumes. Die kategoriale und mit Statistiken untermauerte Darstellung gibt Aufschluss über inhaltliche Tendenzen und Erscheinungszahlen des Genres "Daoismus".

(3) "Der Daoismus des Westens: Systematisierung und Ausblick" (S. 102–112) deutet die westliche Aneignung des Daoismus als Ergebnis einer strukturellen Ähnlichkeit zwischen chinesischer und moderner westlicher Religiosität (S. 108–109). Als solcher erscheint er in der Dichotomie Körper/Geist begründet, welche "in den größeren Kontext des westlich-religiösen Codes eingebunden wird und dessen Ausdrucksfähigkeit erweitert." (S. 112)

Bei aller gebotenen Knappheit verliert Grasmück terminologiegeschichtliche und begriffliche Probleme der Rezeption nicht aus dem Blick. In dem engen Rahmen seiner Studie wären eine darüber hinaus gehende ideengeschichtliche Aufarbeitung der Rezeption wohl kaum möglich oder eine am Einzelfall orientierte Darstellung entsprechender Motive und Dispositive wenig sinnvoll gewe-

sen; deshalb stehen vor allem die publikationshistorischen Entwicklungen im Vordergrund. Als sinnvolle Ergänzung erweist sich der “Anhang” (S. 124–145) – eine nach rudimentären Kategorien des Buchmarktes wie bspw. “Mystik/Meditation”, “Sexualität/Partnerschaft” etc. geordnete Bibliographie der deutschsprachigen Daoismus-Literatur.

Martin Lehnert

JACOBS, Jörn: *Textstudium des Laozi: Daodejing. Eine komfortable Referenzausgabe mit Anmerkungen sowie Anhängen für die praktische Arbeit. Zugleich Versuch einer modernen Altphilologie des klassischen Chinesisch*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2001. Frankfurter China-Studien, Band 6. ISBN 3-631-37254-X. 376 S.

Jacobs “komfortable Referenzausgabe” des *Daode jing* besteht aus folgenden Elementen für jeden der 81 Abschnitte dieses Werkes (pp. 13–227):

1. Die Wiedergabe eines sogenannten “tradierten Textes”, der in Einzelsätze umgebrochen, aber ohne Interpunktion gesetzt wird. Im Kapitel “Methode der Textdarstellung (Präsentation des Textes)” (pp. 295–299) heisst es dazu: “Der tradierte Text unterscheidet sich nur marginal von der Wáng Bì-Ausgabe. Da es viele jeweils in Details unterschiedliche Textausgaben gibt [...], wird im Zweifelsfall die Wiedergabe des Wáng Bì-Textes bei Gāo Míng (1996) als gültig angesehen.”
2. Eine “Lesung des tradierten Textes”, d.h. eine punktierte, neuchinesische Lesung in Pinyin-Umschrift.
3. An sogenannten “wesentlichen Stellen” (p. 296) werden abweichende Versionen (gemeint sind die Rezensionen A und B aus Mawangdui, sowie die Guodian-Auszüge) “einfach gegenübergestellt”, ohne dass ein Urtext rekonstruiert würde.
4. In den “Anmerkungen zu den Texten” stehen vermischte Notizen, etwa zu Variantenschreibungen in den verschiedenen Rezensionen. Manchmal heisst dieses Element auch “Textvergleich”, “Textunterschiede” oder wird gänzlich ohne Titel behandelt; manchmal steht es über, manchmal unter dem Element “Wörter”; in letzterem Falle dann zumeist ohne Titel.
5. Das Element “Wörter” besteht aus einer Aufzählung der im jeweiligen Abschnitt vorkommenden Schriftzeichen, gefolgt von deren neuchinesischen Lesungen in Pinyin-Umschrift, sowie einer beliebig gewählten Liste von in Wörterbüchern aufgefundenen Bedeutungen.

6. “[B]ei vielen Kapiteln” wird eine “Inhaltswiedergabe gegeben, in der versucht wird, möglichst textnah zu bleiben, mit möglichst wenigen kontextuellen Annahmen auszukommen und möglichst keine mode- oder ideologiebehafteten Ausdrucksweisen des Deutschen zu benutzen. Sie soll nur der Orientierung dienen und erhebt keinen Anspruch auf Übersetzungsqualität.” (p. 297) Dies Element heisst manchmal auch “zu Inhalt und Übersetzungen” oder “zum Inhalt”.

7. “[I]n vielen Kapiteln” gibt es “Übersetzungen verschiedener Autoren” (p. 297–298). Kurze, bewertende Kommentare von Jacobs zu den jeweiligen Übersetzungen folgen. Zuweilen haben diese den Titel “zu den Übersetzungen”. (*Nota bene*: Zumeist sind hier die Übersetzungen von Richard Wilhelm, Ernst Schwarz und Robert G. Henricks gemeint, andere Versuche werden bloss sporadisch zitiert.)

Als Anhang bringt Jacobs ein- oder mehrseitige “Allgemeine Anmerkungen zum Dàodéjīng” (pp. 229–334), namentlich (in der Reihenfolge ihres Auftretens): eine Synopsis der Textstruktur (p. 228, sic!), “Aufbau des Textes”, “Rhetorik”, “[h]äufig vorkommende Themenbereiche und deren Verteilung im Text”, “Wertung des Dàodéjīng”, Rezeption in China und Europa, alte Bezeichnungen für Beijing und China, “Bezeichnung des Textes”, Dào (道) und Dé (德) “als Zeichen, Wort und Begriff”, dazwischen “Daoismus”, danach “Etymologie”, “Eigennamen”, “Klassische chinesische Epoche”, “Kontakte zu China in der Kaiserzeit”, [sieben] “Lehnschreibungen” in den Mawangdui-Texten, “Lesbarkeit altchinesischer Texte”, “Methode der Textdarstellung”, Methoden des Textvergleichs, der Textanalyse, des Übersetzungsvergleichs, Pinyin-Umschrift, “Philosophen der klassischen chinesischen Zeit”, “Radikalsystem”, Reime im *Daode jing*, “Tabus” [der Wortschreibung], wichtige Textausgaben, “Textversionen (generell)”, “Textverständnis und Übersetzbarkeit alter Texte”, “Texttradition”, “Übersetzungen”.

Dem Anhang folgt ein “Sach- und Namensindex” (pp. 335–343), ein “Zeichenindex” (des tradierten Textes des *Daode jing*, pp. 344–351), die “Zeichenhäufigkeit” (pp. 352–358), das Verzeichnis der “Literatur” (pp. 359–366), eine “Radikalvergleichstabelle” (pp. 367–372), eine Chinakarte mit den alten Staaten (pp. 373–374), sowie eine Liste der “Provinzen des heutigen China” (p. 375).

Trotz Ansprüchen, eine “moderne Philologie“ (Untertitel, pp. 1–6, *passim*), nicht nur für “Leser” (und Leserinnen), “die sich bisher nicht mit Altphilologie beschäftigt haben”, sondern auch für “Sinologen und Japanologen” zu bieten und

ein “komfortables Textbuch” zu schreiben (p. 4), ist Jacobs Werk für die philologische Arbeit unbrauchbar und der Lesekomfort gering.

Variorum-Ausgaben sind für Textvergleiche ungleich komfortabler.<sup>1</sup> Die Aufzählung von Wortbedeutungen ist unnötig. Stattdessen wären eingehende semantische Untersuchungen erwünscht. Die Notation von Schriftzeichen in den Manuskriptfunden weist eigenwillige Gebrauchsformen auf, die heute der Interpretation bedürfen. Zumeist handelt es sich um Lehn Schreibungen, das heisst, das notierte Zeichen verschriftet bloss den Lautwert eines Wortes. Nun heisst Jacobs sämtliche Interpretationen, wie ein solches Zeichen zu lesen sei, durchwegs “Korrekturen”, was ja wohl eine fehlerhafte Schreibung auch dort impliziert, wo bloss ein Schreibgebrauch zum Tragen kommt. Die diesbezüglich gemachten Bemerkungen sind oft dunkel oder repetieren bloss die Lesevorschläge anderer Autoren (oft diejenigen Gao Mings). Der Autor hat sich leider auch nicht mit den rekonstruierten Lautwerten und historischer Phonologie befasst, weswegen seine Aussagen über die Zeichenverwendung in den Manuskriptfunden zusätzlich an Prägnanz verlieren.

Rudolf Pfister

MASILAMANI-MEYER, Eveline: *Kāttavarāyaṇ Katai—The Story of Kāttavarāyaṇ*. An annotated Translation. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004. (Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen 10). ISBN 3-477-04712-7. 337 pp.

Many of the popular Tamil folk stories and ballads survived thanks to the initiatives of the publisher B. Irattina Nayakar and Sons. These publications do not always follow the principles of a critical edition. However, the stories are made available for a wider public for an affordable price. The present translation of the *Kāttavarāyaṇ Katai* is based on one of those publications. Kāttavarāyaṇ was a Tamil folk-hero with a mystic origin and engaged himself in criminal activities. He was punished with impalement; but did not die. In the end he

1 Der Rezensent verweist dazu auf folgende Werke, die sich nicht in Jacobs Bibliographie finden: SHIMA Kunio 島邦男, 1973, *Rōshi kōsei* 老子校正. Tokyo: Kyūko shoin 汲古書院. LI Ruohui 李若暉, 2001, *Laozi yiwen duizhao biao* 老子異文對照表. In: *Jianbo yanjiu* 簡帛研究 2001: 853–875.

became a minor Hindu god. The story shares many structural similarities with the other Tamil folktales, and like many of them it is also a story of the development from humane to divine of a folk hero. The story is full of Tamil cultural elements and is also a revolt against the high caste Brahmins. It is sung and enacted during village temple festivals for the god Kāttavarāyaṇ. The text and translation are also a portrayal of the Dravidian and Aryan cultural mix in the Tamil society.

The cult of Kāttavarāyaṇ: Kāttavarāyaṇ is a “criminal” Hindu village God, and is also a “demon devotee” of Siva according to the descriptions of Alf Hildebeitel.<sup>1</sup> He is also respected as a slain innocent folk’s hero of Tamil Nadu. Such heroes are praised as if they are gods, and a divine myth starts snowballing around their mystical birth, growth, supernatural powers and valorous acts. In the course of time the folk story is enlarged or shortened due to the influence of the local cultural and social factors. In due course they demand their seat within the gallery of Hindu gods. This is one way of looking at the story of Kāttavarāyaṇ. Temples for such protecting village deities are often found at the outer areas of the villages and cities and near the borders. They are often seen as protectors of *agamic* Hindu deities dwelling in the centre of a village or town. Because of the location, where such temples for the protecting deities are found, and, because of their non-*agamic* rituals as against the agamic rituals of the main Hindu gods, and, because of the subordinate position of the protecting gods in the hierarchy of higher and lower gods, such village gods are also studied in the light of the Aryan diffusion into the south of India. The central question is whether they are original Dravidian gods belonging to local societies or whether they are imported Aryan gods who underwent localisation. In the past years both the theories have received attention and contributed to a better understanding of the village deities. Madeleine Biarreau’s research points out that these minor gods should not be seen as the remnants of a Dravidian religion; but as part of the total Hinduism with its superior and inferior forms.<sup>2</sup> The oral and written versions of the story of Kāttavarāyaṇ portray him, on the one hand, as a “criminal” god and, on the other hand, as a “demon devotee”. The transformation is

1 Alf Hildebeitel defines the “criminal gods” and the “demon devotees.” Violation of the sacred codes and boundaries is one of the characteristics of the criminal gods. Demon adversaries are converted by gods into their devotees. See Alf Hildebeitel, ed. 1990. *Criminal Gods and Demon Devotees* – Essays on the Guardians of Popular Hinduism, New Delhi: Manohar, p. 1.

2 Madeleine Biarreau, 1990. “Brahmins and Meat-Eating Gods”, pp. 19–33. In: *Criminal Gods and Demon Devotees*, *op. cit.*



from violence to deification. A violent folk-hero becomes a guardian of a god and a demon devotee. Through his supernatural powers he becomes ultimately a god himself. *Criminal Gods and Demon Devotees* shows a number of parallelisms among such figures arising from different parts of India.

Kāttavarāyaṇ is not an isolated “criminal” hero in the history of Tamil folklore. His profile as a criminal hero does not deviate from that of the other folk-heroes such as Karuppacāmi – the guardian deity of Kaḷḷaḷakar, one of the localised forms of Vishnu, in the temple for Kaḷḷaḷakar in the city Aḷakarkōvil. Aḷakarkōvil is about twelve miles away from Madurai and lies on the northern banks of the river Vaikai. Kaḷḷaḷakar is considered to be the brother of Meenakshi – the presiding goddess of Madurai and consort of Siva.<sup>3</sup> There are many parallelisms between the mythologies of Kāttavarāyaṇ and that of the two festivals in Madurai. The family network of brother and sister is found between Kaḷḷaḷakar and Meenakshi on the one hand and between the mother of Kāttavarāyaṇ and his uncle Perumāḷ on the other hand. One of the important violations of Kāttavarāyaṇ is his marriage with a high caste Brahmin girl while he himself belonged to the low caste Paraiya. Kāmāṭci, his divine mother, warned Kāttavarāyaṇ that “she belongs to the Brahmin lineage, the highest caste, or not? Because of the Brahmin’s daughter, a great sin will occur. Because of the Aiyaṇ’s daughter, a disaster will happen [...] it is through the girl that the stake trees will come to pass.”<sup>4</sup> In a way the story of Kāttavarāyaṇ is a mockery of the Brahmins and a diffusion of the distinction between pure and impure on the religious and social levels. In the *katai* cheating is justified and killing is tolerated.

The introduction to the cult of Kāttavarāyaṇ (pp. 8–23) devotes special attention to the geography of the Kāttavarāyaṇ story, which is based on the author’s fieldwork. The introduction is highly useful for understanding the historical and cultural ramification of the story. As is mentioned above *Criminal Gods and Demon Devotees* helps one to understand the place of this folk-hero

3 See Dennis Hudson, “Two Citrā Festivals in Madurai.” In: Guy R. Welbon & Glenn E. Yocum, ed. 1982. *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, New Delhi: Manohar, pp. 101–156.

4 Eveline Masilamani-Meyer, *Kāttavarāyaṇ Katai – The Story of Kāttavarāyaṇ*, *op. cit.*, p. 131.

and guardian god within the wider context of Hinduism and the process of localisation.<sup>5</sup>

The Tamil text (pp. 189–337) of the *Kattavarayacuvami katai*, which is included here as an Appendix, is a reproduction of the text published by the B. Irattina Nayakar & Sons in 1980, and the English translation is based on this Tamil text. The popular publication of 1980 is not a critical edition, and it is not known whether it is based on a manuscript or an oral version. Oral versions of this story are still in vogue in Tamil Nadu. The inconsistencies in the text and the story are attributed to the varying oral versions. Masilamani-Meyer points out the inconsistencies (p. 3) in the published text and David Shulman<sup>6</sup> remarks about the dependability of the unedited versions of the texts. The Tamil text is, unfortunately, one of the many versions of the story.

About 430 foot-notes are added to the English translation (pp. 24–152) of the story. The foot-notes deal with a variety of subjects such as the place of words from the spoken language and the cultural importance of some words and expressions. For example, in foot-note 434 she explains the difference between the literary *tuṭai* and the colloquial *toṭai* ‘thigh’. In the same foot-note the author refers to the Tamil belief that the presence of a mole on the thigh of a girl adumbrates misfortune for her husband. In the corresponding Tamil text there is a reference to the mark of a “snake” (a black spot) on the thigh of the Brahmin girl Āriyamālai. Kāttavarāyaṇ wanted to marry her. The elegant and functional English translation of the Tamil text is greatly enriched by the hundreds of elucidating foot-notes. Through the foot-notes Masilamani-Meyer emphasises the narrative character of the text. The appended Tamil text helps the readers to examine the validity of the English translation.

Apart from the *katai* versions of the story there are also other versions found in different Tamil genres such as *Ammānai*, *Ēcal* and *Nāṭakam*. The portrayal of Kāttavarāyaṇ in the various genres ranges from a disgusted criminal hero to a benevolent god. The story or *katai* versions of the Kāttavarāyaṇ impart amusements, while the *Ammānai* versions depict a dignified and godly Kāttavarāyaṇ. The *katai* is full of supernatural birth-stories of Kāttavarāyaṇ and the magic’s he displayed to seduce the girls he wanted. For example how Kātta-

5 The articles of Biardeau, Shulman and Masilamani-Meyer together with the splendid introduction of Alf Hildebeitel cover a vast area of this subject. See Alf Hildebeitel, *Criminal Gods and Demon Devotees*, *op.cit.*, pp. 1–103.

6 See David Dean Shulman, 1990. “Outcaste, Guardian, and Trickster: Notes on the myth of Kāttavarāyaṇ”, in: *Criminal Gods and Demon Devotees*, *op. cit.*, pp. 35–36.

varāyaṅ took the form of a fish to come in contact with the bathing Brahmin girl Āriyamālai. The details about Kāttavarāyaṅ are available from the various versions of the *katai* and the other genres.

Masilamani-Meyer has made accessible to the scholars of Indian culture, in general, and Tamil language and literature, in particular, an important Tamil ballad. Her scientific translation with rich notes on the language and culture, and the reproduction of the Tamil text are significant contributions to the study of Tamil folklore and religion.

A.G. Menon

OFFERMANN, Jürgen: *Der lange Weg des Zen-Buddhismus nach Deutschland. Vom 16. Jahrhundert bis Rudolf Otto. Lund Studies in History of Religions Volume 16.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2002. ISBN 91-22-01953-7. 355 Seiten.

Die Bedingungen, unter welchen sich buddhistische Religionsformen im christlich geprägten Westen konstituieren, werden eher sporadisch und dann überwiegend mit sozialhistorischen Ansätzen untersucht. Problematisch erscheint weniger die Identifizierung der im Westen reduktionistisch als "buddhistisch" begriffenen Phänomene selbst, als vielmehr das historisch gewachsene Konglomerat von Vorannahmen, die diese einer "importierten", rational nicht fassbaren, "esoterischen" Praxis zuschreiben. Die Betonung des "Fremdartigen" dient bisweilen als Rechtfertigung einer geflissentlichen Nichtbeachtung der buddhistischen Lehrinhalte und ihrer religiösen Bedeutung. Entsprechend konzentriert sich das jüngere intellektuelle Interesse am Buddhismus vor allem auf sein Potential für interkulturelle Verständigungsprozesse zwischen Ost und West: So unterschiedlichen Persönlichkeiten wie dem Dalai Lama, Martin Heidegger oder Daisetz Teitaro Suzuki wird zuweilen eine Art Stellvertreterfunktion im sogenannten "Dialog der Kulturen" bzw. "Religionen" zugewiesen, und dabei das rudimentäre Bild vom Buddhismus als einendes Band des asiatischen (Zeit-)Raumes zwischen (antikem) Griechenland und (modernem) Japan beschworen – vermeintlicher Zugang zum Verstehen des jeweils "Anderen". Vorzeitig werden dabei je nach Interesse diachrone Verschiedenheiten in synchrone Gegensätze oder Identitäten umgemünzt.

Hermeneutische Vindizierungen dieser Art sind nicht allein als postkoloniale Repräsentationen des Buddhismus zu verstehen. Vielmehr beherrscht

nach wie vor eine Reihe von wesentlich älteren Stereotypen die westlichen Buddhismus-Rezeptionen. Diesen Stereotypen geht Jürgen Offermanns – mit Schwerpunkt auf dem in Deutschland prominenten “Zen-Buddhismus” (S. 10) – in seiner religionshistorischen Studie nach, und zeigt ihre bis in das 16. Jh. zurückgehende Kontinuität auf, jene Zeit also, da Jesuitenmissionare in China und Japan die ersten Berichte zum Buddhismus verfassten.

Offermanns’ detailreiche Arbeit “über den langen Weg des Zen-Buddhismus nach Deutschland” ist einem hermeneutisch anspruchsvollen Gegenstand gewidmet, dessen Relevanz sich bereits aus den ideengeschichtlichen Zusammenhängen von vier Jahrhunderten europäischer Religionsgeschichte ergibt, den historischen, sozialen und ideellen Prozessen, die der religionsphilosophischen Auseinandersetzung des Theologen Rudolf Otto (1869–1937) mit dem Zen vorangingen, diese konditioniert und begleitet haben. Rudolf Otto war von prägender Bedeutung für die westliche Konzeptualisierung des Zen-Buddhismus, wobei sich für Offermanns auch die Frage nach den Motiven und Bedingungen einer Reihe von religiösen Ausdrucksformen stellt, die von Ottos Zen-Rezeption beeinflusst sind.

Offermanns sichtet eine Fülle von Quellen und arbeitet ihre Dispositive chronologisch in den gegebenen sozialen, ökonomischen, politischen und theologischen Zusammenhängen heraus. Im Ergebnis findet man eine ebenso vielschichtige wie spannende Darstellung, deren roter Faden im Folgenden skizziert werden soll:

Im ersten Kapitel begründet Offermanns die Wahl des Forschungsgegenstandes (S. 10–11), diskutiert Ansätze und Ergebnisse der bisherigen Forschung (S. 11–16) und die methodologischen Prämissen seines religionshistorischen Zugangs (S. 16–24). Diesen zeichnet aus, dass der untersuchte Rezeptionsprozess von seinen Anfängen her, seit den jesuitischen Missionsbriefen aus Japan und China, aufgerollt wird. Offermanns geht rezeptionsgeschichtlich vor; er stellt die Quellen dar, die westlichen Gelehrten ermöglichten, sich über den Buddhismus zu erkundigen, bespricht ihre historischen Voraussetzungen, ihre Dispositive und die Dispositive ihrer Rezeption. Kommunikationswege, Referenzfelder und Funktionen werden berücksichtigt, z.B. bei Briefen, Reise- und Sitzungsberichten, philosophischen Abhandlungen oder programmatischen Beiträgen zu internationalen Konferenzen. Offermanns macht die betreffenden Intentionen kenntlich, indem er dem rezeptionsgeschichtlichen Vorgehen ein diskursanalytisches Korrektiv an die Seite stellt.

Das zweite Kapitel (S. 30–71) ist der jesuitischen Mission in Japan und China gewidmet, für lange Zeit die einzige Institution, die europäischen Gelehr-

ten ermöglichte, Kenntnis vom Buddhismus zu erlangen. Dazu führt Offermanns in das Selbstverständnis des Jesuitenordens und die damals aktuellen theologischen Diskurse in Abhängigkeit von den jeweiligen sozialen und politischen Fragen ein, ohne die "ein Verständnis des jesuitischen Zen/Buddhismusbildes [...] nicht möglich" (S. 43) wäre.<sup>1</sup> Ein besonderes Merkmal der jesuitischen Buddhismus-Rezeption war die Wahrung des Informationsmonopols. Die für wertlos befundenen buddhistischen Schriften wurden von den sprachkundigen Jesuiten weder übersetzt noch anderen Gelehrten zugänglich gemacht. Bereits hier kristallisiert sich heraus, was Offermanns in der deutschsprachigen philosophischen und akademischen Buddhismus-Rezeption des 19. und 20. Jh. bestätigt findet: "Die daraus entstehenden Stereotypen der Zen/Buddhismus-Rezeption sind mehr ein Spiegelbild europäischer Geistes- und Religionsgeschichte als das ernsthafte Bemühen, zu einem Verständnis asiatischer Religionen zu gelangen." (S. 43)

So trivial diese Feststellung auch erscheinen mag, die in den folgenden Kapiteln beschriebenen Mechanismen der negativen Assoziation, denen der Buddhismus unterworfen wurde, die entsprechenden politischen und theologisch-philosophischen Agendas und Vorwände, erweisen sich in vielerlei Hinsicht als aufschlussreich. Das in den jesuitischen Schriften behauptete "heidnische Durcheinander" der Buddhisten deutet Offermanns konsequent als "eine Beschreibung und Kritik an den post-reformatorischen Verhältnissen in Europa": "Denn mit Hilfe des Chan/Buddhismus sollte der Leserschaft zu Hause vor Augen gehalten werden, was aus dem Christentum werden würde, falls Protestanten und Jansenisten nicht aufhörten, die christliche Kirche zu spalten." (S. 68) Er zeigt auch, dass Renaissance und Humanismus nicht nur Zeiten religiöser Intoleranz waren, sondern auch eines intellektuellen Überlegenheitsgefühls, das sich schon vor der Aufklärung aus dem "nützlichen Wissen" um Vernunft und Logik speiste. Diesbezüglich merkt Offermanns treffend an, und er führt dies an anderen Stellen im Einzelnen aus, dass "das jesuitische Modell, sich dem Zen-Buddhismus auf intellektuelle Weise zu nähern, [...] bis etwa 1960 die vorherrschende Rezeptionsform in Deutschland [verbleibt]." (S. 70)

Im dritten Kapitel (S. 72–89) behandelt Offermanns die Reiseliteratur als weitere Informationsquelle zum Buddhismus. Obschon sie unter Gelehrten als wenig seriös galt, prägte sie doch das Bild dieser Religion nachhaltig, insofern

1 Offermanns verwendet die Schreibweise "Zen/Buddhismus" konventionell "um sperrige Wortkonstruktionen, wie 'der gesamte Buddhismus, aber auch der Zen-Buddhismus' oder 'der Zen-Buddhismus und der gesamte Buddhismus' zu vermeiden." (S. 16 n2)



sie seit dem 17. Jh. als Stoff- und Motivreservoir literarischer Produktion verwendet wurde. Folgerichtig interessiert sich Offermanns für die politischen Vorwände und wirtschaftlichen Agendas der Reisenden: "Denn die Intention des Schreibers beeinflusste meines Erachtens nicht nur die Fragen, die er sich oder fremden Menschen und Kulturen auf einer Reise stellte, sondern daraus folgend auch die Antworten, die er bekam." (S. 72) Besonnene Aussagen wie die von James Cook erweisen sich als Ausnahme:

"Nachdem ich die bestmögliche Beschreibung von Benehmen und Sitte dieses Volkes gegeben habe, wird erwartet werden, daß ich auch noch eine Schilderung seiner Religion geben solle, worüber ich indessen so wenig erfahren habe, daß ich es kaum wagen würde, das Thema zu berühren, und es auch mit Stillschweigen übergangen hätte, wenn es nicht sowohl meiner Pflicht als meiner Neigung entspräche, die geringsten Beobachtungen in dieses Tagebuch aufzunehmen." (Zit. n. Offermanns, S. 74)

Der Anspruch der Leser, mit Berichten aus einer bizarren Fremde unterhalten zu werden, die Vorurteile und kommerziellen Interessen der Verfasser, folgten dem seit den jesuitischen Missionsbriefen herrschenden Drang, das Bild eines amoralischen und skurril-verruchten Buddhismus zu zeichnen.

Während die oftmals kolportierten Reiseberichte der Unterhaltung dienten, machte der Bedarf an "nützlichem Wissen" seitens der Handelsmissionen ihre Auswertung durch die damals gegründeten akademischen Gesellschaften erforderlich. In deren Veröffentlichungen findet Offermanns das religiös begründete Motiv, "daß die göttliche Vorsehung ihnen das Recht zur Kolonisation und Exploitation gegeben hatte" (S. 75), wissenschaftlich legitimiert. Dem 1645/46 in Niederländisch erschienenen und bald darauf ins Französische, Deutsche, Englische und Lateinische übersetzten Bericht *A True Description of the Mighty Kingdoms of Japan & Siam* von François Caron wird eine paradigmatische Bedeutung beigemessen: Religiöse Motive rissen diesen ausgewiesenen, sonst um faktische Genauigkeit bemühten Kenner Japans zu Polemiken hin, die in seinem Fall – er war Protestant – verständlich werden vor dem Hintergrund der Vertreibung seiner Familie durch französische Katholiken und der Christenverfolgung in Japan. Entsprechend werden "buddhistische Sekten" vor allem durch Amoralität und inquisitorische Foltermethoden charakterisiert. Offermanns sieht bei Caron drei hergebrachte Dispositive zusammenwirken: 1. Die negative Einstellung gegenüber allen heidnischen Religionen und das Sendungsbewusstsein der Handelsgesellschaften; 2. die protestantische Ablehnung des katholischen Mönchs- und Klosterwesens – Caron bediente sich der gleichen Rhetorik wie die Jesuiten, wobei die Parallelen nicht zum Protestantismus sondern zum Katho-

lizismus gezogen wurden; 3. die illustrierten Darstellungen von Gewalt und Unzucht sollten die Sensationslust der Leser befriedigen und dem sonst faktenorientierten Reisebericht kommerziellen Erfolg sichern. (S. 80–89)

Mit der religionskritischen Haltung der Aufklärung und der wachsenden Bedeutung des Warenhandels vollzog sich eine allmähliche Sensibilisierung für die kulturellen Leistungen nicht-christlicher Zivilisationen. Unter dieser Prämisse betrachtet Offermanns die ersten philosophischen Auseinandersetzungen mit dem Buddhismus und stellt fest, dass die jesuitischen Missionsbriefe, die Berichte von Handelsreisenden und die Reisekolportagen die wesentlichen Informationsquellen jener “europäischen ‘Schreibtischtäter’ wie Athanasius Kircher, Leibniz oder Voltaire” (S. 71) geblieben waren, denen Offermanns die beiden folgenden Kapitel widmet, “Das Echo der jesuitischen Stimmen” (S. 90–134) und “Die Aufklärung und der Zen/Buddhismus” (S. 135–185). Aus einer Fülle von Einzelbeobachtungen sei hier nur auf die von Offermanns herausgearbeiteten Anleihen der Aufklärer bei den Jesuiten hingewiesen, die das Bild vom Konfuzianismus und sein Verhältnis zum Buddhismus bis in die Gegenwart hinein beeinflussen: Während man Konfuzius als Deist respektive als Begründer einer natürlichen Vernunftreligion darstellte, unter deren Einfluss das chinesische Reich von sittlich vollendeten Gelehrten ethisiert wurde, sind Buddhismus und Daoismus als vernunftloser Aberglauben karikiert worden. Nach Auffassung Voltaires wurden sie von den konfuzianischen Literati nur deshalb toleriert, weil sie die ungebildeten Massen befriedeten – eine Vorwegnahme des geflügelten Wortes vom “Opium für das Volk”. Offermanns bringt die offensichtlichen Parallelen zwischen jesuitischem und aufklärerischem Bild vom Buddhismus auf den Punkt:

Sowohl bei den Jesuiten wie auch bei den Aufklärern besteht kein Interesse am Zen/Buddhismus ‘an sich’, sondern er degeneriert zur empirischen Argumentationshilfe und wird so europäischen Interessen untergeordnet. Die Aufklärer treffen mit ihren rhetorischen Attacken gegen den Zen/Buddhismus sogleich das Christentum, ungebildete und raffgierige buddhistische Bonzen werden zu dekadenten christlichen Priestern. Mit diesen Anklagen umgingen die Philosophen natürlich auch die Zensur, von der sie fortwährend kontrolliert wurden. (S. 185)

Mit Immanuel Kant kündigt sich ein weiteres, bis heute aktuelles Stereotyp der Rezeption an, nämlich Tibet als Ort unverdorbenener Spiritualität. Nicht ohne Ironie stellt Offermanns bei Kant auch Anklänge an die “Renaissance Oriental” fest:

Besondere Faszination übte das geheimnisumwitterte Tibet auf Kant aus, dem es schwer gefallen zu sein scheint, seine Phantasie zu zügeln. Für ihn war Tibet 'der Urplatz der Künste und Wissenschaften'. Selbst die Weisheit der Inder hatte ihren Anfang in Tibet. Dagegen weiß er über den 'Lamaismus' nichts Gutes zu berichten, da dieser nichts Anderes sei als 'ein in das blindeste Heidentum ausgeartetes katholisches Christentum'. (S. 174–5)

Kant scheute sich nicht, den Buddhismus für ahistorische Vergleiche mit dem Christentum zu instrumentalisieren und damit eine nunmehr zwei Jahrhunderte früher eingeführte jesuitische Rhetorik zu aktualisieren. Offenkundig wird hier das den Verstehensprozess retardierende Moment rhetorischer Stereotypen, derer sich Philosophen bewusst bedienten, um zu überzeugen oder eigene vorgefasste Ansichten zu rechtfertigen.

Mit Schopenhauer avancierte der Buddhismus erstmals zur affirmativen Projektionsfläche. (S. 205–6) Auch hier stellt sich die philosophische Buddhismus-Rezeption vor allem als Rechtfertigungsrhetorik heraus, mit welcher die einmal etablierten Klischees perpetuiert und instrumentalisiert wurden: Die Haltung des einzelnen Philosophen gegenüber dem Christentum war von entscheidender Bedeutung für sein Urteil über den Buddhismus. Offermanns weist aber auch auf die Vorannahmen einer opportunen Kritik hin, etwa wenn er mit Blick auf Hegels Geschichtstheorie (und damit auf den Zirkel des Orientalismus-Vorwurfes) lakonisch feststellt: "Eine 'Abrechnung' mit Hegel beinhaltet vor allem die Verpflichtung, den eigenen Orientalismen und Ethnozentrismen ins Auge zu sehen." (S. 205) Seine Übersicht der philosophischen Rezeption des Zen-Buddhismus im 18. und 19. Jh. – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer und Nietzsche werden jeweils kurze Einzeldarstellungen gewidmet – schlägt einen kühnen Bogen von der Aufklärung hin zur Theosophie Blavatskys und Olcotts, an dessen Ende "der Buddhismus nicht länger nur ein Objekt für wissenschaftliche Studien war, [...] buddhistische Vorstellungen in ein westliches religiöses Gedankensystem integriert wurden und damit sozusagen das Eis für weitere Symbiosen gebrochen war." (S. 210)

Offermanns behandelt ferner die politischen und ökonomischen Entwicklungen, unter welchen die jesuitische und aufklärerische Konfuzianismus-Begeisterung einer Indien-Romantik wich (S. 192–8), in deren Folge schliesslich günstige Voraussetzungen für die frühen philologischen Bemühungen um buddhistische Schriften geschaffen wurden.

Im Grossen und Ganzen, so das Fazit, ging es keinem der bedeutenden Philosophen um kritische Verstehensprozesse; im günstigen Fall galt es, den nicht einmal ansatzweise verstandenen Buddhismus als Exempel intellektuellen Scheiterns in das eigene, als überlegen empfundene Denken einzubeziehen; in

der Regel jedoch diene der Buddhismus als Ziel pauschaler Religionskritik. In Anbetracht dessen wird verständlich, weshalb die akademische Buddhismusforschung und das seit dem 19. Jh. im philologischen Quellenstudium der Texte erworbene Wissen als Korrektive eher wirkungslos waren. Die seit den Jesuitenbriefen etablierten Vorurteile hatten den Buddhismus soweit deklassiert, dass die inzwischen erschlossenen Quellentexte weitgehend unbeachtet blieben und als Gegenstand einer ernsthaften philosophischen Auseinandersetzung disqualifiziert schienen.

Der militärische und wirtschaftliche Aufschwung Japans seit der Meiji-Restauration und das erwachende Interesse in Europa für den Zen-Buddhismus erlaubte japanischen Gelehrten wie D. T. Suzuki (1869–1960), die apologetische Initiative zu ergreifen. Offermanns stellt im achten Kapitel, “Daisetz Teitaro Suzuki und sein Zen” (S. 211–254), dar, wie dieser die westliche Zen-Rezeption prägte, indem er die Zen-Praxis als “a-historische, ewige, transkulturelle Erfahrung, die jedes diskursive Denken transzendiert” zur “Quelle der einzigen authentischen religiösen Lehre” (S. 230) stilisierte und damit eine selbstbewusste Replik auf manches westliche Buddhismus-Klischee fand: Mittels nationalistischer, kulturalistischer und essenzialistischer Argumente wies er das Zen als universale Grundlage für interreligiöse Dialoge religiöser Lehren und Praktiken aus. Offermanns stellt diskursanalytisch dar, wie sich Suzukis Darstellung des Zen westlicher Begrifflichkeiten bediente und bewusst an wissenschaftlichen Entwicklungen, Modeerscheinungen und aktuellen politischen Vorstellungen orientierte. Diese sollten in Verbindung mit Suzukis eigentümlicher Naturmetaphorik im Westen auf anhaltende Gegenliebe stossen; sie wirken – etwa in der Psychologisierung des Erleuchtungsgeschehens oder im Vereinbarkeitsargument, der Zen-Buddhismus stehe im Einklang mit den modernen Naturwissenschaften – auch in der gegenwärtigen Buddhismusrezeption nach.

Rudolf Otto, “der erste deutsche Theologe, der den Zen-Buddhismus positiv beurteilte” (S. 255), gelang im Anschluss an Suzuki eine religionsphilosophische Synthese christlicher und zen-buddhistischer Vorstellungen als Ausdruck eines religiösen Evolutionismus. Im *satori* des Zen glaubte er seine Vorstellung von der Erfahrung des Numinosen in der Praxis gefunden zu haben – Nachweis einer universalen, ahistorischen Essenz als Grund aller Religiosität, die weder begrifflich noch der rationalen Vernunft zugänglich sei, sondern nur erfahren werden könne. Offermanns vergleicht parallele Aussagen von Suzuki und Otto, und zeigt, wie letzterer christliche Mystik, Kant’sche Aufklärungsphilosophie und Metaphysik, romantischen Idealismus und Suzuki-Zen syn-



thetisiert, um den Protestantismus als ultimative Verwirklichung seines Religionsbegriffes zu erweisen. Wie bei Suzuki, so entpuppt sich auch bei Otto der "open minded dialogue" als "militant comparativism" (vgl. S. 282) – möglicherweise ein notwendiger Durchgang "zu einem ernsthafteren Dialog zwischen Christentum und Zen-Buddhismus" (S. 288). Darin besteht für Offermanns die bis zum heutigen Tag aktuelle Bedeutung der Zen-Rezeption Ottos für die weitere Ausformung des Zen-Buddhismus in Deutschland. In einem Appendix zum Verhältnis von Zen und New-Age-Lehren (S. 298–308) und den aktuellen christlichen Formen von Zen-Praxis (S. 308–17) stellt er entsprechende Entwicklungen vor. Personen- und Sachregister (S. 343–53) runden die inhaltlich wohlgefüllte und detailreiche Studie ab.

Offermanns' Arbeit zeigt, in welchem Umfang die Aneignung des Zen-Buddhismus von theologischen und philosophischen Konflikten sowie politisch-ökonomischen Interessen geleitet war. Sie zeichnet aus, dass in ihr der Zen/Buddhismus konsequent durch das Material seiner Rezeption betrachtet, von diesem ausgehend jedoch nicht etwa ein "genuin deutscher" Zen-Buddhismus extrapoliert wird. Indem Offermanns die Zen-Rezeption als ideen- und religionsgeschichtliches Problemfeld versteht (S. 296), gelingt es ferner, eine Reihe von irreführenden Zugängen als solche kenntlich zu machen und zu vermeiden:

- Zunächst enthält sich Offermanns in wohlthuender Weise einer Komparatistik, die sich anmassen könnte, die Sache eines im Westen "verkannten" Zen-Buddhismus zu vertreten oder gar irgendwelche "Missverständnisse" auszuräumen. Gleichwohl sind die Entwicklungen und Verkennungen der Rezeption dadurch sichtbar gemacht, dass sie als Effekte rhetorischer Stereotypen, als Rechtfertigungen, Vorwände oder Synkretismen erwiesen werden, und zwar ohne dass dabei nach einem normativen Referenzfeld oder einem wie auch immer beschaffenen Korrektiv gesucht würde.
- Daneben ist sich Offermanns der Gefahr bewusst, mit einer rezeptionsgeschichtlich begründeten Argumentation in den Zirkeln der Orientalismus-Debatte auflaufen zu können. Er vermeidet dies, indem er den Orientalismus-Vorwurf als Bestandteil seiner rezeptionsgeschichtlichen Darstellung thematisiert und dadurch zu einer kritischen Würdigung der Leistungen einzelner Orientalisten wie Burnouf oder Oldenburg gelangt.
- Der für akademische Publikationen wegen seiner zahlreichen ironischen Wendungen und Zuspitzungen unübliche und manchmal etwas irritierende Sprachgebrauch Offermanns ist als bewusst eingesetztes Stilmittel durchaus



akzeptabel: Es rückt nicht nur die historische Distanz verstärkt ins Bewusstsein des Lesers, sondern bringt auch ein Misstrauen gegenüber dem institutionalistischen Gestus einer Wissenschaftssprache zum Ausdruck, mit welcher die Banalität der behandelten Stereotypen über Jahrhunderte kaschiert werden konnte.

- Offermanns geht zu Recht davon aus, dass es eine richtige oder “eigentliche” Repräsentation des Buddhismus nicht geben kann, weil dessen Platz im Leben immer schon Effekt hermeneutischer Vindizierung ist. Der Versuchung, voreilig von der rezeptionsgeschichtlichen Ebene auf ideengeschichtliche Entwicklungen zu schliessen, begegnet Offermanns mit differenzierender Kontextualisierung in den jeweiligen sozialen, ökonomischen, theologischen und machtpolitischen Zusammenhängen. Verzirkelte Fragestellungen werden vermieden, indem an einer impliziten Grundfrage festgehalten wird: “Was sind die Motive der Rezeption?” Meines Erachtens liegt in dieser sinnvollen Beschränkung die Stringenz seiner Argumentation im Durchgang der zahlreichen Kontexte, die sie einbeziehen muss, begründet.

Mit Blick auf die Fachzugehörigkeit des Rezensenten zur Sinologie darf nicht unerwähnt bleiben, dass Offermanns’ Arbeit auch Fragen an eine wissenschaftliche Praxis impliziert, in welcher der Buddhismus kaum mehr ausser Acht gelassen werden kann. Die klassischen Schwerpunkte sinologischer Forschung und Lehre, die vor-Han-zeitlichen und dann die neokonfuzianischen Denker der Song-Zeit sowie die Gelehrten- und Beamtenkultur der Ming- und Qing-Zeit (bei gleichzeitiger Marginalisierung der involvierten buddhistisch und daoistisch attribuierten Kategorien), perpetuieren in gewissem Sinne das Chinabild der Jesuiten und Leibniz’, der aus den Missionsbriefen sein Wissen über Konfuzianismus und Buddhismus bezog, und eine entsprechende Periodisierung in “bedeutungsvolle” Epochen chinesischer Geistesgeschichte vorgenommen hatte. Die Jesuiten bezogen ihr Wissen im 17. Jh. ihrerseits von den konfuzianischen Beamten, deren Polemiken gegen den Buddhismus und Daoismus sich die Missionare in China aneigneten, um selber nicht in den Verdacht zu geraten, “das gleiche ‘Klientel’ anzuziehen”. (S. 153) “Die Jesuiten hatten dementsprechend ähnliche Motive, sich von den Chan/Buddhisten zu distanzieren wie die Neokonfuzianer” (ebd.), d.h. sich den unliebsamen synkretistischen und eklektischen Ansätzen vieler ihrer chinesischen Gesprächspartner zu entziehen. Die innerhalb der sinologischen Forschung den konfuzianischen Kategorien beige-messene herausragende Bedeutung erweist sich auch als Echo eines missiologi-

schen Zirkels, der um das jesuitische Konstrukt eines "eigentlichen" (konfuzianischen) Chinas kreist: "Der Konfuzianismus war zu einem europäischen Problem geworden, weil er zu einem christlichen Problem geworden war." (S. 187)

Allein die Zäsur, die Offermanns setzt – und seine Arbeit ist die sprichwörtliche Probe aufs Exempel –, impliziert eine forschungsstrategische Chance: Der dem Buddhismus nach wie vor zugeschriebene Stellenwert eines kulturell assimilierten "Imports" markiert wohl einen ebenso riskanten wie vielversprechenden Ausgangspunkt für begriffsgeschichtliche Untersuchungen der Verhältnisse von christlichen und konfuzianischen Kategorien. Unter einer solchen Perspektive erwiesen sich nämlich manche Institutionalismen vor allem als rhetorische Stereotypen und Fetischbegriffe.<sup>2</sup> Weniger als kulturphilosophischer Zugang zu einem kulturell oder religiös "Anderen" denn als Spiegel impliziter Vorannahmen, Dispositive und Verkennungen ist der Buddhismus wissenschaftlich erst noch zu entdecken: Der besondere Wert von Offermanns' Arbeit für die sinologische Forschung besteht vor allem darin, dass es mit ihr gelungen ist, eine Reihe solcher "blinder Flecken" rezeptionsgeschichtlich zu verorten und ihre Nachhaltigkeit zu erweisen, und zwar ohne jede Andeutung apologetischer, essenzialistischer oder kulturalistischer Komparatistik.

Martin Lehnert

OPENSHAW, Jeanne: *Seeking Bāuls of Bengal*. Cambridge etc.: Cambridge University Press 2002. University of Cambridge Oriental Publications 60. ISBN 0 521 81125 2. xii; 288 pp.

The Bauls (*bāul*) of Bengal are by now too well known to need an introduction; indeed, they have in part been converted into icons on the one hand, and into clichés on the other. Much of the literature on them is essentialising, tendentious, apodictic or apologetic. Literature of this sort has also influenced much of

- 2 Dass ein solcher Ansatz auch für andere Forschungsbereiche mit Bezug auf den asiatischen Kulturraum fruchtbar ist, belegt beispielsweise die kürzlich erschienene Studie über die ambivalent-phantasmatische Konstruktion des "Tantrismus" im Westen von Hugh B. Urban, *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion* (University of California Press 2003).

“scholarly” literature, since the latter relies to some extent on the former, and since ideas and classifications which have succeeded in gaining currency—whatever be the processes involved—tend to exert their subtle influence even over those who might be basically sceptical of them.

There have, of course, been conscious efforts to leave this rut and chart a new course, but with limited success in changing the *status quo* in Baul studies. Openshaw’s seems to be the first major, book-length publication to tackle the problematic issues mentioned head-on and radically. In doing so, she turns not only against popularising and ideological descriptions, but also against much of what is commonly perceived as “scholarly” literature, inasmuch as this is not based, or not primarily based, on empirical observation. She largely dispenses with the theorising, historicising and essentialisation so prevalent in this field. As such, her work is also directed against “the imprisonment of academic thinking within categories (especially English language categories) which all too often precludes us from apprehending alternative modes of thinking” (p. 241, criticising Partha Chatterjee’s subaltern approach).

This book may thus be seen as part of a wider trend of criticism of dominant academic approaches to South Asian studies, of essentialisations and theorisations not necessarily substantiated by empirical observation, and of notions on the primacy of literary traditions which may in actual fact be, and in very many cases most probably are, secondary. This scepticism also applies to nomenclature, in this case not only to labels such as “Baul”, but also to labels like “Tantric”, “syncretistic” and “eclectic”, the latter two quite obviously the result of essentialisations assuming the existence of “pure” spheres.

Openshaw quite rightly points out that it is unclear exactly what groups of persons “Baul” refers to, and how these are to be actually characterised, while at the same time various other groups which might quite possibly be subsumed under this label, or under some other label applied to the former groups, may not be considered. Her study of the issues and problems involved shows that neither the terminology commonly used, nor the characteristics and classifications associated with this terminology, are satisfactory. One of her most important findings seems to this reviewer to be that *bāul* in Bengali is basically an adjective that may, but need not, be substantivised, whereas in English (and, one may add, in other major European tongues) the word is transformed into a proper noun (“Baul”) and loses its basic adjectival meaning (p. 2). It is obvious that one thus has quite different semantic spheres in Bengali and English. For instance, *bāul baiṣṇab* could refer to a “baul (adjective) Vaishnava”, i.e. a Vaishnava characterised by certain traits of “madness” or the like; however, the

usual English usage leads only to an understanding such as “Baul and Vaishnava”, “Vaishnava who is a Baul” or the like.

The conclusion from the examination of the various issues mentioned is, according to Openshaw, that the terminology hitherto used is inadequate, and she consequently proposes to classify the objects of her study not as *bāuls*, but as those in a *bartamān*<sup>1</sup> state, or following the *bartamān* path, i.e. *bartamān-panthīs*. Adhering to this terminology, she then proceeds to examine a particular group, namely Rāj Khyāpā and his followers primarily in the districts of Nadia, Murshidabad and parts of Birbhum in West Bengal. Their way of life, practices and ideas pertaining to these practices are described and discussed, and this then serves as the basis for further general considerations.

Openshaw’s study is lucid and extremely interesting. Her empirical observations seem trustworthy, all the more so since she is well aware of the problems occasioned by the falsification of data through the observer, though of course, as generally with studies of this sort, independent verification is difficult unless one oneself reduplicates the relevant fieldwork. As to what she says, mostly critically, on research methodology and theories hitherto, it is hard not to agree with much or even most. But a brief review cannot accord such issues the extensive discussion they deserve, and so it seems best to confine ourselves here to some individual points that deserve particular highlighting.

What comes out quite forcefully in this work is the priority of *bartamān* over *anumān*, of the actual, individual experience over any other form of knowledge. Primacy for the people examined lies in knowledge of the body and body-centred practice, this body (the microcosm) being identified with the macrocosm. This can lead to the individual’s focus becoming progressively more experience-centred with the passage of time (though augmented through the discussion of pertinent topics among persons with similar experience), with a concurrent loss of relevance of what others say or think, not only resulting in the negation of authority, including scholarly theory and history, which is not based on actual experience, but also gradually erasing social or religious classifications important to others, since these become irrelevant.

It is quite obvious that some of the ideologies or methods academic approaches may adhere to create a serious problem in this context, serving rather to hamper than to further understanding. The issues which this realisation leads to are not confined to the narrower sphere of Openshaw’s study, but have wide implications for South Asian studies as a whole, since it is certain that the groups

1 *bartamān* is an older variant.

examined here are not the only ones holding such views, though others may not be quite so radical.

However, attempts to understand adherents of the *bartamān* path should not fall into the trap of essentialising these, or of seeing an inherent dichotomy between *bartamān* and *anumān*. While an emphasis on *bartamān* can and does create an “us”–“they” divide with regard to followers of the *anumān* path, it can and does also equally lead to an ultimate negation of such categories as irrelevant, since, at least according to those examined, the only ultimate category is that of *mānuṣ* or the human being. As Openshaw quite aptly states, what we thus may end up with is “a category denying category” (p. 244). This is, clearly, something which modes of research seeking or based on clear-cut classifications will find extremely difficult to cope with.

From the foregoing it follows that *Seeking Bāuls of Bengal* is a work that can be warmly recommended. Nevertheless, it is not without problematic aspects, the major one being methodological in nature. One of the irritating characteristics of many ethnographic studies, particularly, though not only, from Anglo-Saxon countries, is a tendency to generalise their findings culled from a particular group of individuals. This is also true of Openshaw’s study, and is problematic especially in her usage of the label of *bartamān*.

While this may be quite apt when applied to the group she studies, and maybe even a number of similar groups, difficulties crop up as soon as a wider context is regarded. This is evident even in the discussion of those called *tāntrik*, on pp. 116f. and 144: Openshaw herself draws attention to the fact that, even though these may with quite some justification claim the label *bartamān* too, this appellation is denied them by those groups she examines, often on grounds that to the reader seem to be based primarily on social or class antagonisms.

The matter becomes even more complicated when one looks at other sources. Thus June McDaniel<sup>2</sup> holds both Bauls and Sahajiyas (*sahajiyā*) to follow the *bartamān* path (p. 27). Since Openshaw, even though calling the latter “largely a scholarly category” (p. 260), nevertheless sees at least some Sahajiya groups as distinct (cf. p. 220: “parallels [...] with the so-called Vaiṣṇava Sahajiyās”), we obviously have a problem here.

2 “The Indwelling of God: Sacred Biology among the Bauls and Sahajiyas”, *Shaping Bengali Worlds, Public and Private*. Edited by Tony K. Stewart. East Lansing, MI (Asian Studies Center, Michigan State University) 1989. South Asia Series Occasional Paper 37, pp. 23–28.



This becomes even greater when we regard what Śaktināth Jhā<sup>3</sup> says on what he terms the majority of the Vaishnavas in Murshidabad district: that these adhere to ritual intercourse, the intake of the “four moons” etc., and that they are divided into those who follow the path of the Gosvamins (*gosbāmī*), and those following that of the Bauls and Vairagis (*bairāgī*). Both of these call themselves *rāgānugā-* or *barttamān-panthī*, whereas the “orthodox” (*naiṣṭhik*) Vaishnavas are labelled *anumān'panthī* or *baidik* or *baidhik* (pp. 109f.)

These two examples suffice to show that we obviously have a problem here; it is superfluous to adduce more. It follows from this that Openshaw's attempts to solve the problem of definition and terminology will surely not be the last word on the subject. But that does not detract from the importance of this study both as a means to gain an understanding of “Bauls”, and as a challenge to entrenched modes of studying South Asian phenomena.

The work is extremely well printed and bound, and has been carefully edited. Note, though, that the “Name Index” neglects the footnotes; this seems also to apply to the “General Index”.

Rahul Peter Das

VERARDI, Giovanni and Silvio VITA (eds.): *Buddhist Asia 1: Papers from the Conference of Buddhist Studies Held in Naples in May 2001*. Italian School of East Asian Studies: Kyoto, 2003. ISBN 4-900793-22-1. ix, 245 pp.

As first volume of a new series of publications of the Italian School of East Asian Studies (ISEAS) in Kyoto, *Buddhist Asia 1* contains a collection of papers read at a conference on the occasion of the opening of the Centre for Buddhist Studies at the Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, Naples. The series *Buddhist Asia* approaches Buddhism as a “vehicle of transmission of ideas, religious doctrines and elements of material culture [...], [which] in many cases still remains an important feature of social life and an intellectual driving force.” (p. vii) Keeping up the long-standing tradition of Italian scholarship in the field of Buddhist studies, the present issue encompasses a broad range of outstanding research. The individual contributions include many disciplines such as art history, philology, religious and intellectual history, covering the geographical/

3 “Murśidābād jelār baiṣṇab dharmer itibr̥tta”, *Murśidābād carcā*. Sampādanā: Pratibhārañjan Maitra. Khāg'ṛā/Baharam'pur/Murśidābād (Murśidābād Carcā Kendra) Beng. era 1395 (distributed through Pustak Bipaṇi, Kalikātā), pp. 93–122.

historical field between India and Tibet, ranging from Early Medieval China to Modern Japan:

- (1) Giovanni Verardi, "Images of Destruction: An enquiry into Hindu icons in their relation to Buddhism," pp. 1–36.
- (2) Anna Filigenzi, "A Vajrayanic Theme in the Rock Sculpture of Swat," pp. 37–55.
- (3) Francesco Sferra, "Some Considerations on the Relationship between Hindu and Buddhist Tantras," pp. 57–84.
- (4) Mauro Maggi, "Canonical Quotations in the Khotanese Book of Vimalakīrti," pp. 85–101.
- (5) Giacomella Orofino, "Eros and Death in Esoteric Indo-Tibetan Buddhism," pp. 103–122.
- (6) Erika Forte, "The Excavations at the Fengxiansi Site in Longmen, China," pp. 123–144.
- (7) Antonino Forte, "On the Origin of the Purple *Kāṣāya* in China," pp. 145–166.
- (8) Antonello Palumbo, "Dharmarakṣa and Kaṅṭhaka: White Horse Monasteries in Early Medieval China," pp. 167–216.
- (9) Silvio Vita, "Printings of the Buddhist 'Canon' in Modern Japan," pp. 217–245.

All papers address specialized and central issues in their respective field of research and are also of great interest well beyond the Buddhist subject matter. This includes for example the rise of disinhibitory aesthetics as a means to extol the warlords of the warring states of Medieval India and the related Buddhist/Tantric legitimacy strategies; the composition of Tantric scriptures as hermeneutic vindications concerning practices shared by competing Buddhist and Hindu Tantric traditions; new evidence for the dating of the bestowal of the purple robe upon Huaiyi, Daoist precedents and further implications for the relation between imperial order and the Buddhist clergy.

Martin Lehnert