

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): **61 (2007)**

Heft 1

PDF erstellt am: **27.06.2024**

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

Helmut BRINKER: *Laozi flankt, Konfuzius dribbelt. China scheinbar abseits: Vom Fussball und seiner heimlichen Wiege*. Hg. v. Robert H. Gassmann, Andrea Riemenschnitter, Pierre François Souyri u. Nicolas Zufferey. (*Welten Ostasiens*, Bd. 9). Bern: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2006. ISSN 1660-9131; ISBN 3-03910-890-5.

Zu den drei Stichwörtern Laozi, Konfuzius, China fällt mir ein drittes, verbindendes ein, nämlich der Schriftsteller Paul Claudel. Claudel war von 1895–1909 Konsul in China und hat darüber seine Eindrücke in unterschiedlich langen Aufsätzen festgehalten. Da lesen wir den Ausruf “Comme j’ai aimé la Chine! [...] Oui la Chine était un pays spontané aussi intensément et spécifiquement humain qu’une fourmilière peut-être fourmiqué.” Nebst wirklichkeitsnahen Schilderungen findet sich auch die Parabel “Le départ de Lao Tzeu”. Es ist dies ein Gespräch zwischen dem Weisen und einem Präfekten über die Nichtigkeit des Seins und über die Bereitschaft zu sterben. Und wir nehmen von Lao-Tse das Tao Te King zur Hand und lesen.

Wer Genügen kennt,
Wird nicht geschänd’t,
Wer still kann stehen,
Wird Gefahren entgehen,
Und kann so

lange dauern.

Und zu Konfuzius lässt Claudel seinen Freund Francis Jammes zu Wort kommen. Aus dem zehnstrophigen Gedicht “Confucius” einige Zitate. “Konfuzius ehrte jene, denen Ehre gebührt [...] er war gütig, ohne zu schmeicheln [...] er sprach selten von Liebe, doch öfters vom Tode.” Zur Ergänzung sei auf einen Ausspruch aus dem Lunyu (Die Geschichte der Aussprüche des Konfuzius) verwiesen. Auf die Frage nach der Charakterbildung antwortete der Meister: “Wenn der Handwerker seine Sache gut machen will, dann schärft er zuerst sein Werkzeug.” In unserem Zusammenhang ist dies die Aufforderung, an dem Fussballspiel unsere Imagination zu trainieren.

Und im gleichen Geiste äussert sich im Vorwort zur vorliegenden Geschichte des Fussballspiels der FIFA-Präsident Joseph S. Blatter: “Fussball ist völkerverbindend und friedensstiftend. Arme und Reiche spielen, Weisse und Schwarze, Kleine und Grosse, Junge und Alte, Männer und Frauen, Christen und Muslime. [...] Ein Ball – oder notfalls ein anderer runder Gegenstand – genügt, und schon kann man spielen.” Und wenn der Autor Professor Helmut Brinker Schillers Ausspruch zitiert: “Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt”, so möchte die Rezensentin angemessen mitspielen.

Der Text ist in fünf Kapitel gegliedert. I. Vor dem Anstoss. II. Athletischer Fussball zur Han-Zeit (206 v.Chr. – 220 n.Chr.) III. Fussball-Begeisterung am Tang-Hof (618–907) IV. Freizeitfussball im Park zur Song-Zeit (960–1279) V. Nostalgische Kicks zum Ausklang.

Die Kapitel sind nach vier bis sechs Abschnitten strukturiert, die eine Übersicht vermitteln vom 13./12. Jahrhundert v.Chr. bis in die Gegenwart. Abschnitt 1 im I. Kapitel gilt dem Thema “Kosmos Körper und Spiel”. Ein zentraler Gedanke des Konfuzius wird angeführt, nämlich dass man seinen Körper pflegen müsse, um die Privilegien des Menschseins richtig würdigen zu können; denn grundsätzlich ist es besser mit dem Körper als mit Worten zu lehren. – Abschnitt 2 erörtert “Erste Ballkontakte” und illustriert die Aussagen darüber mit dekorativen Ritualbronzen der Shang-Dynastien 13./12. Jahrhundert, und zwar werden zumeist vier Füsse angeordnet um ein Kreisoval. – Dass mit allen vier Extremitäten mit Bällen gespielt wird, veranschaulicht eine Reliefplatte einer Grabstätte, wo ein Artist mit sieben Bällen jongliert (114 n.Chr.) – In der Östlichen Han-Dynastie (25–220 n.Chr.) zieren zwei Fussballer die Unterseiten eines bronzenen Siegels.

Nach der Beschreibung erster Ballkontakte fügt der Autor den Abschnitt “Kleines Fussball-Chinesisch” ein und gibt die Belege dazu. Unter “Mythos zum ersten Kick” zeigt er eine Darstellung aus Grab Nr. 3 in Magwangdui und weist hin auf die Ränkespiele der “Streitenden Reiche” (481–222 v.Chr.).

Kapitel II gilt dem Athletischen Fussball zur Han-Zeit (206 v.Chr. – 220 n.Chr. Im Abschnitt “Fussball zur Ertüchtigung des Militärs” wird bewiesen, wie ein athletisches Mannschaftstraining zur körperlichen und mentalen Ertüchtigung, aber auch zur Entspannung und Aufmunterung geübt wird. – Der 2. Abschnitt diskutiert die lokale Gegebenheit unter dem Titel “An der Ballwand oder in der HAN-Arena”. – Im nächsten Abschnitt “Ohne Libero: die Sechser-Abwehrkette” werden Zeilen einer Rhapsodie aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, der ältesten Beschreibung des Fussballs im antiken China zitiert. – Zu

Abschnitt 4 *Danqi* “Murmelschach” oder “Tipp-Kick” statt *cuju* “Fussball” zitiert Brinker: “Han Chengdi hatte eine Vorliebe für den Fussball. Doch alle Beamten waren der Meinung, dass dies körperlich zu anstrengend und für den Monarchen unpassend sei. Darauf sagte der Kaiser: “Ich liebe dieses Spiel; doch wenn stattdessen etwas nachgeahmt werden kann, das einen körperlich nicht so erschöpft, dann stellt es vor.”

Das III. Kapitel “Fussball-Begeisterung am Tang-Hof (618–907)” zeigt in vier Abschnitten die Zunahme des Spielerischen beim Spiel auf zwei Tore, auf ein Tor, bis zum Stadionbau im Palastbezirk.

Ein höchst aspektreiches Kapitel ist das IV. “Freizeitfussball im Park zur Song-Zeit (960–1279)”. In der Song-Zeit war das Fussballspiel das beliebteste Freizeitvergnügen von Männern, Frauen, Jungen und Mädchen, in Parks und Gärten, in der Stadt und auf dem Land. Es war dies ein Jonglieren mit Füßen, mit Kopf und andern Körperteilen. Dahinter liegt die alte chinesische Spielidee, die Kugel in der Luft zu jonglieren. Brinker zitiert dazu eine längere Passage aus dem 9. Kapitel des “Traums von Hua in der Östlichen Hauptstadt” von Meng Yuanlao. Da lesen wir dann am Ende, wie die Kapitäne der Fussballmannschaften belohnt, je nach Geschicklichkeit behandelt wurden. Der Sieger erhielt einen Silberpokal und ein Brokattuch. Der Kapitän der Unterlegenen wurde ausgepeitscht und mit weisser Schminke beschmiert.

Zur Song-Zeit entstanden die ersten Ligen und Vereine. Vor allem in den grösseren Städten wuchs das Bedürfnis nach Unterhaltung, und zwar als aktive und passive Teilnahme. Literaten organisierten Dichterlesungen und Lyrikwettbewerbe; sportlich Engagierte gründeten Fitnessclubs oder Schützenvereine. Der Fussball war zum echten Breitensport geworden, und in der Südlichen Song-Dynastie entwickelte sich die stärkste und reichste Vereinigung, die sogenannte “Bundes-Wolken-Liga”. – Im 4. Abschnitt “Junge Talente” werden eine Reihe bildnerische Darstellungen, Albumblätter, Handrollen, Kopfstützen mit Fussballspielenden Kindern gezeigt. Brinker beschreibt eine Chizhou-Keramikkopfstütze, die, wie er interpretiert, nicht nur Kühle während heisser Sommertage spenden, sondern auch zu schönen Träumen anregen und Wünsche in Erfüllung gehen lassen sollen – zu einem Traum von einer grossen Fussballkarriere.

Das IV. Kapitel schliesst ab mit einem historischen Überblick vom 9. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Da heisst es beispielsweise, dass im dritten Monat des Jahres 988 der Prinz, der Premierminister, der König von Huaihai und nahestehende Hofbeamte eingeladen waren [zu Training und Spiel] in der “Halle der strahlenden Helligkeit des Fussballs”.

Das V., das Abschlusskapitel ist in Fussballsprache formuliert: “Nostalgische Kicks zum Ausklang”. Gegliedert ist das Ganze in 1) “Kicks und Tricks in Enzyklopädien”, 2) Star-Transfer: Gao, “Fussballgott”. 3) Zarte Füße am Ball: Frauenfussball. 4) Chinas Fussball im Abstiegsstrudel. 5) Chinas Fussball im Aufstiegskampf.

Die skizzierte Übersicht ist die Basis für das Verständnis der jeweils zeitgenössischen Illustrationen. Da wurden im Jahre 1978 im Qi-Königsgrab in der Provinz Shandong zwei achtzehnteilige Würfel ausgegraben aus der Westlichen Han-Dynastie (200 v.Chr. – 8 n.Chr). Sie werden als kleine Bronzefussbälle interpretiert. Auffällig sind die zwei mit Schriftzeichen markierten dreischlitzi- gen Öffnungen mit Klangkugeln für das *liubo* – Spiel. – Aus der Östlichen Han-Dynastie stammt von einer Grabstätte das Detail einer Reliefplatte aus grauem Kalkstein, die einen Ballartisten mit sieben Bällen wiedergibt.

Die längere Beschäftigung mit dem Spiel mit dem Ball reizt zur Frage nach der Materialität. Aus Schriftzeichen für Ball kann geschlossen werden, dass im Altertum welche aus Fell waren, gefüllt mit Tierhaaren und ähnlichem weichem Material. Neben Lederbällen wird auch von solchen mit Brokatseidenhülle berichtet. In alten Schriften werden Schauergeschichten erzählt wie etwa der Kampf des Gelben Kaisers gegen Chiyou. Nach dessen Gefangennahme liess er den Magen zu einem Ball ausstopfen und befahl seinen Leuten, damit Fussball zu spielen. Diejenigen die am besten kickten wurden belohnt. – In anderen Fällen war es nicht der Magen des erschlagenen Gegners, sondern der Kopf, der wie ein Ball mit Füßen getreten wurde. In diesem Zusammenhang weist Brinker auf die Darstellung des “Florentiner Fussballs / Die Renaissance der Spiele” von Horst Bredekamp hin. Da lesen wir unter dem Abschnitt “Kopfbälle”: “Seit dem vierzehnten Jahrhundert sind Berichte, dass Mörder den Kopf ihres Opfers ‘cum pedibus suis’ wie einen Ball herumstiessen, zum literarischen Topos des Fussballspiels mit den Schädeln Erschlagener geworden.”

Die knappe Sicht auf den reichhaltigen Text “Der Fussball und seine heimliche Wiege” ermöglicht dem Leser, anhand der Illustrationen, d.h. Holzschnitten, Handrollen, eines als Albumblatt montierten Rundfächers, von bemalten Pinselbechern sich die Literatur und die vielseitige Palette bildnerischer Darstellung des Themas Fussball zu vergegenwärtigen.

Im Anhang “*Kemari* in Japan” legt Brinker dar, wie in Gelehrtenkreisen darüber debattiert wird, inwiefern *kemari* eine unabhängige japanische Erfindung ist, oder ob es sich nur um eine chinesische Adaption handelt. Die Quelle, nach der die Frage diskutiert werden kann, ist die Geschichtensammlung von Dichtern

aus alter und neuer Zeit, das *Kokon chomonshû* aus dem Jahre 1254. Darin findet sich die Biografie des Dichters und Malers Fujiwara Narimichi. Er wird auch geschildert als “Schutzheiliger” des Fussballsports. Er wird gerühmt, er könne den Ball so hoch in die Wolken schießen, dass er nicht mehr auf die Erde herunterfalle. Oft begleiteten ihn drei kindliche Ballgeister, diese hatten Affenkörper und menschliche Gesichter. Sie versprachen Narimichi ihre Hilfe, wo auch immer er spiele, verlangten aber, auf dem Fussballplatz müsse ein Baum stehen, damit sie von dort aus dem Match zusehen können.

Im Laufe der Zeit wurde das Fussballspiel mehr und mehr formalisiert, sogar ritualisiert. Zwei aristokratische Familien, die Nanba und die Asukai mit einem bis ins 13. Jahrhundert zurückreichenden Stammbaum, stellten die “Lehrer der Meisterklasse” als Trainingskontrolleure. – Mittelalterliche Darstellungen zeigen Höflinge in zeremonieller Kleidung bei *kemari*, wo sich vier, sechs oder acht Spieler einen im Durchmesser 20 cm grossen Hirschlederball zuspielen. Das Fussballfeld war ein etwa vierzehn Meter grosser quadratischer Platz mit einem zehn auf zehn Meter grossen Innenraum. Die vier Ecken waren durch je einen Baum markiert, ein Kirschbaum im Nordosten, eine Weide im Südosten, ein Ahorn im Südwesten und eine Kiefer im Nordwesten. Die vier Bäume symbolisierten nicht nur die vier Jahreszeiten, sondern galten zugleich als Sitz der affenleibigen Schutzgeister. Dieses ritualisierte Spiel hat bis heute in traditionellen Vereinen die Jahrhunderte überdauert.

Zum Abschluss ein Blick auf das Abendland. In Jacob Burckhardts “Versuch”, wie er sein Buch betitelt, “Die Kultur der Renaissance in Italien”, lesen wir: “Das klassische Spiel Italiens war und ist bekanntlich das Ballspiel und auch dieses möchte schon zur Zeit der Renaissance mit viel grösserem Eifer und Glanze geübt worden sein als anderswo in Europa.”

Und Johan Huizinga schreibt in seinem Werk “Homo Ludens” – Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur – Folgendes: “Kultur beginnt nicht als Spiel und nicht aus Spiel, vielmehr im Spiel. Die antithetische agonistische Grundlage der Kultur ist im Spiel gegeben, das älter und ursprünglicher ist als alle Kultur. Wenn das Lateinische die sakralen Wettkämpfe einfach *Ludi* Spiele nennt, so drückt es die Eigenart dieses Kulturelements so rein wie möglich aus.”

Die faktenreiche Darstellung des chinesischen “Fussballs und seiner heimlichen Wiege” von Helmut Brinker, verleitet den Leser mitzuspielen, weiterzuspielen, und das ausführliche Quellenverzeichnis ist dazu die verlässliche Basis. – Ich erlaube mir, zusätzlich auf eine Publikation des iudicium verlags, München

1993 hinzuweisen: Jörg Möller. “Spiel und Sport am japanischen Kaiserhof im 7. bis 14. Jahrhundert.”

Elise GUIGNARD

Marzenna CZERNIAK-DROŹDŹOWICZ: *Pāñcarātra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasaṃhitā*. Vienna 2003. (Publications of the De Nobili Research Library, vol. XXXI). Prix non indiqué.

La tradition vishnouite pāñcarātra apparaît dès une époque ancienne, dans une portion du *Mahābhārata*, le *Nārāyaṇīyaparvan*, dont les recherches les plus récentes situent l’élaboration progressive entre le 3^e et le 5^e siècle de notre ère. Au 8^e siècle (sans doute), l’advaitin Śaṅkara, dans son commentaire des *Brahmasūtra*, critique l’abondance des contradictions dans les thèses des “tenants de la vue finale pāñcarātra”, preuve de l’importance qu’il accorde à cette tradition. Or le pāñcarātra reste encore trop peu connu, en dépit des travaux qui se multiplient dans ce domaine depuis une trentaine d’années, notamment depuis la traduction anglaise, par Sanjukta Gupta, du *Lakṣmītantra*, parue en 1972. On ne peut donc que saluer une nouvelle publication qui porte sur cette tradition, et, plus précisément, propose l’étude globale de l’un de ses textes, la *Paramasaṃhitā* (*ParS*), puisque tel est l’objet du livre de M. Czerniak-Drożdżowicz (M. C.-D.) ici recensé.

La *ParS* ne figure pas au nombre des saṃhitā pāñcarātra réputées les plus anciennes, tant chez les tenants du pāñcarātra que dans l’indologie moderne, et qui sont les *Sāttvata-*, *Jayākhyā-* et *Pauṣkara-saṃhitā*. S. Krishnaswami Aiyangar en a publié l’édition et la traduction anglaise en 1940, à Baroda (Gaekwads Oriental Series 86). G. Oberhammer et M. C.-D. en ont examiné quelques aspects dans deux contributions au volume 3 des *Studies in Hinduism* (2002) de Vienne.

L’ouvrage de M. C.-D. comporte trois sections. La première traite de la date et de la “structure” de la *ParS*. Ce texte, que cite Yāmunācārya (10^e–11^e siècle), avec mention de son titre, serait “apparu” avant 1000 de notre ère (p. 28). Sa composition dans le sud de l’Inde “n’est pas improbable”, car il suit le calendrier *amānta*, qui y est largement en usage et selon lequel les mois finissent avec la pleine lune. M. C.-D. se garde de faire de ce point un indice déterminant,

car ce calendrier était aussi utilisé dans certaines régions du nord du sous-continent.

Selon M. C.-D., la *ParS* ne donne pas l'impression d'un exposé logiquement ordonné. Son analyse détaillée y détecte de nombreuses discrédances et "incohérences" et la conduit à distinguer deux "structures" superposées, en fait, pourrait-on dire, deux couches textuelles, la seconde correspondant au travail d'un "réviseur" (*reworker*, pp. 37, 95, etc.), parfois simplement qualifié d'auteur (p. 98). La première couche, plus ancienne et de caractère rituel, exprimerait "une façon de penser tantrique" (p. 35). Il s'agirait du texte "original", dont certains chapitres (par exemple, 13–16) auraient été conservés tels quels (cf. p. 72). La deuxième, plus "orthodoxe" et dévote, concernerait surtout les obligations religieuses quotidiennes du croyant. Plus récente, elle montrerait un vishnouisme proche de celui que l'on trouve dans le *Nārāyaṇīyaparvan* et la *Bhagavadgītā* (cf. pp. 35, 42, 96 notamment). Elle se matérialiserait dans des chapitres entiers, dans des passages plus ou moins longs et se manifesterait aussi par des ajouts et interpolations brèves que M. C.-D. attribue parfois explicitement au réviseur, parfois non (pp. 42, 182). La plus grande partie de la première section du livre est consacrée à l'affectation systématique des différentes parties du texte à l'une des deux couches, chapitre par chapitre, passage par passage. M. C.-D. souligne à juste titre que l'idée même de modifier les textes était traditionnellement acceptable, car il fallait adapter l'enseignement aux différentes catégories d'individus et à l'environnement socio-religieux. Comme on le sait, la *Jayākh-yasaṃhitā*, un autre texte pāñcarātra, évoque explicitement ce processus d'adaptation des textes.

La deuxième section de l'ouvrage examine les "idées théologico-philosophiques" de la *ParS*, constamment à la lumière de la thèse de la structure double du texte. Elle se divise en deux parties: Dieu et l'âme. La *ParS* enseigne que l'homme ne peut percevoir la forme transcendante (*pāramārthika*) du dieu et doit donc honorer ce dernier sous des formes perceptibles, révélées à lui, et dont certaines sont "subtiles", d'autres "grossières". Pour créer l'univers, le dieu se munit d'un corps subtil (*sūkṣmaśarīra*) et s'équipe des cinq "pouvoirs" (*śakti*), qui sont les cinq sens divins de la perception (p. 111). Ces pouvoirs jouent un rôle notable dans le processus de la création, alors que la fonction des quatre *vyūha* ("émanations") divins, bien connus par d'autres textes pāñcarātra, n'y est pas claire, semble-t-il. La dichotomie des deux structures apparaît, selon M. C.-D., dans deux passages du chapitre 2 qui concernent la création: le premier correspondrait à un exposé marqué par le *sāṃkhya*, le second serait l'"original", nettement plus imprégné de tantrisme.

Puis, en s’aidant d’autres sources pāñcarātra, M. C.-D. examine le rôle des mantras (attirer dieu et permettre de réaliser ses propres buts), et celui des mudrā (éloigner les obstacles dans le culte). Elle présente ensuite un aperçu du culte de temple, que décrivent les chapitres 18 à 23 de la *ParS* (iconographie dans 23), résumé un peu court (pp. 128–129) qui ne permet guère d’apprécier l’intérêt et les éventuelles particularités de ce culte.

Dans la deuxième partie de la seconde section, M. C.-D. examine la nature de l’âme et sa place dans le saṃsāra, puis les moyens du salut, c’est-à-dire l’initiation (*dīkṣā*), le yoga et la dévotion (*bhakti*). La *ParS* prescrit trois initiations graduées: la première (*samaya*) qualifie le dévot pour les règles de la vie quotidienne; la deuxième (*granthadīkṣā*) permet de recevoir la connaissance du tantra; la troisième (*mantradīkṣā*) permet de rendre le culte. La présentation de la *ParS* est inhabituelle par rapport à celle des textes “tantriques”, car elle décrit l’initiation seulement comme un moyen de concentration et y omet plusieurs éléments qui sont fondamentaux dans ces textes. Aux trois initiations, la *ParS* ajoute celle destinée aux “seigneurs” (*īśvara*), c’est-à-dire aux riches et puissants, applicable aux rois, aux deux-fois-nés qui ont un statut de roi et aux śūdra fortunés. Cette initiation comprend les cérémonies de la “matrice d’or” (*hemagarbha*, *hiraṇyagarbha*) et du *tulābhāra*. Au cours de la première, l’impétrant renaît symboliquement et reçoit de nouveau les saṃskāra. Au cours de la seconde, il offre l’équivalent de son poids en or.

Quant au deuxième moyen de salut, le yoga, M. C.-D. ne se limite pas à rendre compte du chapitre 10, que la *ParS* consacre à cette technique, mais elle examine aussi, utilement, comment les techniques de la méditation sont mises en oeuvre dans le rite même. Soulignons que le réfrènement (*yama*) de la chasteté (*brahmacarya*), qui appartient à ce yoga, consiste simplement à se garder d’unions répréhensibles, ce qui revient à conserver une activité sexuelle sous une forme acceptable par la société. Cela éloigne la *ParS* de l’abstinence totale que prescrit, par exemple, l’*Ahīrbudhnyasaṃhitā* pāñcarātra (31, 21) et la rapproche de la chasteté que prône le *Vimānārcanakaḷpa* (*Marīcisamhitā*) vaikhānasa et qui est demandée à des maîtres de maison, non à des renonçants. L’on peut aussi observer que l’attitude de concentration qui conduit le dévot à penser au dieu comme s’il le voyait, le touchait et l’entendait (p. 162) rappelle le comportement des yogin *asaṃbhakta*, que décrivait le *Vaikhānasasmārtasūtra* (postérieur au 4^e siècle et sans doute antérieur au 8^e siècle): “[...] De l’oeil, ils voient la forme de la divinité. Du nez, ils jouissent de (son) parfum. De la main, ils saluent la divinité”. Comportement analogue, d’ailleurs, à celui que décrivait le *Paripāṭal* et les hymnes des saints-poètes (*ālvār*) tamouls.

Le troisième moyen de salut est la dévotion. La *ParS* la décrit comme comportant huit “membres”. Notons que cet octuple aspect est assez fréquent dans le vishouisme: par exemple, le *Kriyādhikāra*, texte vaikhānasa situable entre le 10^e et le 14^e siècle présente une division comparable. M. C.-D. met en contraste la dévotion et la tradition tantrique et range la première du côté des traditions vishnouites “orthodoxes”. Lorsque la *ParS* a emprunté à “l’ancienne tradition des bhāgavata” (p. 183), c’est à travers un système de référence plus récent (quoique ce système puise dans des textes anciens comme la *Bhagavadgītā* et le *Nārāyaṇīya*). De même, les rapports de la *ParS* avec la dévotion des ālvār seraient passés par l’intermédiaire de la tradition śrīvaiṣṇava tardive (dont la doctrine se trouve formulée dans l’oeuvre de Rāmānuja).

La troisième section de l’ouvrage traite de la présentation des devoirs quotidiens du dévot vishnouite. La *ParS* (3, 37) distingue huit aspects dans l’observance, le *vidhi*, comme le fait la *Pādmasaṃhitā*, un autre texte pāñcarātra. Mais, dans la *ParS*, cette division, semble un peu abstraite: si certains de ses chapitres et passages paraissent l’illustrer, elle n’y est pas développée dans l’ordre que présente 3, 37 ni systématiquement.

Le premier aspect de l’observance est le *samaya*, c’est-à-dire l’ensemble des règles générales du comportement, qui concernent la religion (pensée tournée vers le dieu, etc.) et la morale (choix des fréquentations, abstention d’alcool et de viande, etc.). Le deuxième, *samācāra*, regroupe l’ensemble des obligations religieuses. Il possède deux formes, *ācāra* et *samācāra* proprement dit. L’*ācāra* s’adresse à tous les dévots de Viṣṇu, que désigne le terme *bhāgavata*. Il comprend les bains quotidiens, le culte rendu au dieu une ou trois par jour, les cultes supplémentaires des jours fastes et autres obligations. Le *samācāra* proprement dit est réservé aux initiés. Les obligations y sont comparables à celles de l’*ācāra*, mais imposent la récitation d’un plus grand nombre de mantras. La troisième observance, la récitation de textes sacrés (sans doute védiques et autres) (*svādhyāya*), n’est pas vraiment décrite dans le *ParS*. La quatrième observance est la collecte des substances du culte (*dravyasaṃgraha*). La cinquième, qui est la purification (*śuddhi*), se trouve insérée dans la description de la précédente et lui est étroitement associée. Le dévot purifie son corps par l’ingestion de petites gorgées d’eau (*ācamana*), des aspersion sur lui-même et des *mudrā*. Il purifie aussi le lieu du culte et les récipients.

La sixième observance est le culte (*ārādhana*) du dieu, aussi nommé “sacrifice” (*yāga*), déjà mentionné dans le deuxième ensemble d’observances, celui des obligations religieuses. La *ParS* décrit cet ensemble séparément et en détail (dans le chapitre 4). Le déroulement en est proche de celui connu dans les autres

manuels de ce genre. Les préparatifs comprennent notamment le “liage des directions” (*digbandhana*), puis une purification de soi que les autres textes nomment le plus souvent “purification des éléments” (*bhūtaśuddhi*), suivie de méditation et de l’installation mentale d’un “trône sacrificiel” (*yāgapīṭha*). La septième observance consiste en récitation de cantiques (*stuti*, *stotra*) envers la divinité, mais ne se trouve spécifiquement présentée dans aucun chapitre. La méditation, huitième et dernière observance, (*dhyāna*), ne se trouve vraiment évoquée, nourrie de dévotion, que dans le chapitre 24.

M. C.-D. compare cet ensemble des huit observances avec celui, plus connu et plus ancien, des cinq temps (*pañca kāla*) de la journée dévote *pāñcarātra*. L’octuple série intègre les éléments de la quintuple. Mais elle sépare la collecte des substances et la purification, alors que la série quintuple les rassemble dans le deuxième *kāla*. Elle ajoute deux éléments supplémentaires, *samaya* et *stuti*. Peut-être, nous explique M. C.-D., la quintuple division était-elle destinée aux vishnouites initiés alors que l’octuple s’adressait aussi aux non initiés, puisqu’elle comprenait des règles générales du comportement (*samaya*) et des obligations religieuses destinées aux non initiés (c’est la première section du *samācāra*). Avec cette comparaison se termine l’ouvrage, de façon un peu abrupte.

Comme on le voit, le livre de M. C.-D. résulte de recherches sérieuses et patientes. Sa présentation ordonnée dégage plusieurs pôles d’intérêt importants dans le texte. Elle indique aussi certaines des difficultés auxquelles le lecteur peut se heurter. Plusieurs des sujets abordés mériteraient un enquête plus large. Ainsi, un examen un peu plus poussé de la formation et de l’emploi du *jitamṭestotra* permettra peut-être de mieux situer dans l’histoire ce cantique, et par conséquent la *ParS*, qui en enjoint la récitation. Outre les textes que mentionnent M. C.-D., la *Jayākhyasamhitā*, texte *pāñcarātra* réputé ancien, ordonne la récitation du *jitamṭa* et en cite le premier verset (cf. 13, 223cd–224ab; 20, 346cd–347ab). Yāmunācārya, dans son *Stotraratna*, aurait été influencé par ce cantique, selon V. Varadachari (*Agamas and South Indian Vaisnavism*, 1982, p. 299). Le corpus “médiéval” d’une autre grande tradition vishnouite, celle des vaikhānasa, sauf dans ses textes les plus anciens, enjoint, lui aussi, la récitation (partielle ou complète) rituelle, voire mantrique du *jitamṭestotra*. Pour prendre un autre exemple, l’on peut rapprocher la *ParS* du corpus vaikhānasa au sujet du rôle rituel des groupes sociaux qu’elle identifie comme *sūdra*: leur intégration dans le tableau (très rhétorique) des classes (*varṇa*) admises au patronage rituel forma sans doute une légitimation textuelle vitale pour les prêtres, car ces derniers en étaient

en fait les clients, même si leurs propres recueils rituels donnent d’eux-mêmes une présentation plus flatteuse.

Parfois, certains éclaircissements eussent été utiles. Ainsi, dans l’ensemble des huit observances, le groupe qui va du troisième au huitième ne concernerait que les initiés, selon M. C.-D. (p. 186). Cependant les sixième et septième, qui sont, respectivement, le culte et les cantiques, relèvent aussi de l’*ācāra*, c’est-à-dire de la deuxième observance telle que doivent la pratiquer les bhāgavata, qui sont des non initiés. On eût aussi apprécié plus d’explications sur un point théologique important: grâce à la cérémonie de l’installation rituelle, “*the images become the receptacles of god’s śaktis. Due to these śaktis god himself is present in his images*” (p. 128).

L’ouvrage de M. C.-D. est donc dans l’ensemble très stimulant. Toutefois, l’hypothèse de la structure double de la *ParS*, et plusieurs des questions qui lui sont liées, réclament une discussion. L’idée d’une révision systématique d’un texte ancien par un auteur unique n’a, par elle-même, rien d’in vraisemblable, mais les raisons qui conduisent à l’appliquer à la *ParS* ne convainquent pas toujours le lecteur. Tout en soulignant à nouveau les mérites du livre ici recensé, l’on s’étendra un peu à ce sujet, car il soulève des questions de méthode importantes et plus générales, et dont la mise en lumière peut être utile.

Évoquons d’abord les principes qui sous-tendent l’hypothèse principale du livre, celle de la “structure double”. Le constat de “contradictions”, voire d’incohérences, dans la *ParS* ne prouve rien. Ce texte n’appartient pas à une discipline traditionnelle rigoureuse, telle l’épistémologie, où la cohérence de la pensée et de la présentation formerait une exigence fondamentale. Par ailleurs, le souci d’homogénéité de la présentation varie selon les auteurs sanskrits: alors que certains cherchent la synthèse, d’autres se satisfont du syncrétisme et présentent des positions variées, qu’ils ne jugent pas contradictoires. Ainsi, l’auteur unique de l’*Ahirbudhnyasaṃhitā*, un autre texte pāñcarātra, fournit dans le même chapitre trois vues différentes sur les “émanations” (*vyūha*) divines, d’après une démonstration assez convaincante de Bock-Raming (*Untersuchungen zur Gottesvorstellung [...]*, Wiesbaden, 2002). En outre, il est tout à fait possible que des interpolations se soient agglomérées à la *ParS*. Certes il eût fallu, pour évaluer l’ampleur de ce phénomène dans la *ParS*, mesurer la consistance et les fluctuations éventuelles du texte à travers les manuscrits, dans la mesure du possible et sans vouloir aboutir nécessairement à une édition critique. Or M. C.-D. ne donne pas d’indication sur le nombre des manuscrits disponibles et semble n’en avoir consulté qu’un (cf. p. 34).

La thèse de la structure double repose sur une opposition entre tantrisme et dévotion (rangée du côté de l’“orthodoxie”), le premier ayant fourni le noyau ancien de la *ParS*, la seconde marquant l’apport du réviseur. Cette dichotomie supposait une définition soignée de chacun de ses termes, que le lecteur ne trouvera pas dans l’ouvrage. D’éminents spécialistes, tel A. Padoux, avouent la difficulté à définir le tantrisme. L’on ne voit guère en quoi la dévotion même est plus orthodoxe que le tantrisme. Certains auteurs modernes vont jusqu’à soutenir qu’elle est anti-brahmanique et exprime une contestation sociale. Comment peut-on soutenir que le tantrisme “ancien” fut imperméable à la dévotion? L’on comprend mal, aussi, en quoi les textes pouraniques et le *Mahābhārata* peuvent être considérés comme des sources spécifiques à la “*strictly brahmanical tradition*” (p. 37).

Dans le cas du pāñcarātra, ces questions prennent une dimension particulière. Il n’est pas prouvé que les quelques textes pāñcarātra antérieurs aux 11^e siècle (la *ParS* comprise) qui nous sont parvenus reflètent une évolution pan-indienne uniforme de cette tradition. Pour adopter la terminologie linguistique, l’on doit considérer, outre la diachronie, la possibilité de la “diatopie”, la diffusion géographique expliquant des divergences dans la même tradition. Dans le cas d’une discipline dont le sujet est plus dégagé des contingences socio-historiques, telle la grammaire ou les doctrines philosophiques, par exemple, le facteur diachronique est probablement prépondérant, encore que la vitesse de diffusion de ce genre de textes varie aussi selon des conditions purement “mécaniques” (distance géographique, existence ou non de mécénats régionaux qui favorisent la transmission, épanouissement de la discipline, etc.). Mais la diatopie possède sans doute un rôle plus important dans le cas de disciplines qui, comme le rituel, sont plus ancrées dans les pratiques et plus soumises à des pressions concrètes: la tradition existe alors à travers ses incorporations locales et l’on ne peut facilement dissocier son évolution des endroits singuliers de son emprise et de son épanouissement historique. Il est donc très difficile de dresser un tableau évolutif global de traditions comme celle du pāñcarātra.

Or M. C.-D. semble tenir pour acquise l’évolution globale du moins au plus “orthodoxe” et elle applique ce modèle général au pāñcarātra. Cependant les situations varièrent sans doute, d’une tradition à l’autre, mais aussi à l’intérieur d’une même tradition, en différentes situations régionales et autres. L’emploi un peu laxiste du terme “*early*” empêche de bien discerner les choses chronologiquement: ainsi le témoignage de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, du 10^e–11^e siècle, est dit évoquer le pāñcarātra ancien (“*early*”), qui serait non-dualiste. M. C.-D. va

jusqu'à parler, pour cette période ancienne, des "*Pāñcarātric Advaitic ideas about the production of the individual souls from the Highest*" (p. 183)!

Un autre présupposé de M. C.-D. est l'origine tantrique du pāñcarātra. Le *Nārāyaṇīyaparvan* (du *Mahābhārata*), œuvre sans élaborée entre le 3^e et le 5^e siècle (et que M. C.-D. (p. 98) qualifie d'"orthodoxe" [...]), mentionne cette tradition, sans que l'on puisse d'ailleurs le qualifier lui-même de pāñcarātra. Le pāñcarātra s'y présente sous un jour qui n'a rien de tantrique, mais qui n'est pas strictement "védique" non plus. Si les textes proprement pāñcarātra les plus anciens qui nous sont parvenus contiennent des éléments "tantriques", n'innovèrent-ils pas en cela par rapport au pāñcarātra plus ancien encore? Rien ne permet, en outre, d'affirmer que le pāñcarātra n'était pas dès l'origine étroitement associé à la dévotion. L'archéologie et l'épigraphie semblent même témoigner de cette association. D'ailleurs, M. C.-D. soutient que "des idées pāñcarātra sont visibles dans les oeuvres des ālvār" (p. 184): cela ne revient-il pas à admettre l'existence des liens anciens du pāñcarātra avec la dévotion qui s'exprimait chez ces saints-poètes tamouls du 6^e au 9^e ou 10^e siècle, donc avant la *ParS*? On peut regretter à ce propos que le livre fondamental que Fr. Hardy a consacré à ces poètes (*Viraha-bhakti* [...], Delhi: Oxford University Press, 1983) n'apparaisse même pas dans la bibliographie. Comme nous l'avons vu, M. C.-D. évoque les ālvār principalement à travers le vishnouisme philosophique ultérieur, dont le plus célèbre représentant est Rāmānuja (11^e–12^e siècle). Tout le développement historique du pāñcarātra, sans doute riche et varié, semble ainsi tassé, appauvri, réduit à une opposition entre tantrisme et orthodoxie.

Les conséquences de cette fragilité dans les fondements de l'hypothèse sont nombreuses. Comme il faut révéler plus ou moins souvent la main du réviseur supposé, on fait surgir des contradictions qui n'en sont pas. Ainsi, selon M. C.-D., le verset 93ab de la fin du chapitre 4 "*ties the description into the mentality of the re-worker of the text*" (p. 210, cf. aussi p. 57). En d'autres termes, ce verset réintégrerait le passage qui le précède, aux buts tantriques et intéressés, dans la perspective dévote qui serait celle du réviseur. Mais cette interprétation semble assez artificielle, car l'obtention (*siddhi*) d'un résultat pour ceux-là seuls qui sont pourvus d'une dévotion intense ne contredit pas le fait que le croyant puisse demander au dieu des bénéfices matériels. De même, il est exagéré de considérer les versets 6, 46c–49b comme "incohérents" par rapport au reste du chapitre, donc d'y rechercher l'intervention d'un "*reworker*" tardif (p. 61). Ils soulignent que le culte désintéressé de Viṣṇu apporte, sans demande particulière, richesse et prospérité, mais ils ne s'inscrivent pas en faux contre l'emploi des mantras (1–

45b) et le culte des assesseurs de Viṣṇu (50–56) en vue de résultats matériels spécifiques.

En l’absence d’une définition initiale du tantrisme, M. C.-D. doit fréquemment souligner ce qui lui paraît tantrique, au moyen d’affirmations péremptoires du genre “*This treatment is visibly tantric*” (p. 84), ou de formules un peu compliquées: “*although the idea of worshipping the deity with offering is old and typical of tantric sources, the passage prescribing the iconic forms for worship can be attributed to the reworking*” (p. 53). Or, assez souvent, le caractère “tantrique” en question est peu significatif. Ainsi, M. C.-D. (p. 75) considère qu’un passage contient des détails techniques “de nature principalement tantrique”, dès lors qu’il prescrit l’emploi important de mantras et des rites tels que l’imposition (*nyāsa*) de mantras, le retrait symbolique du corps physique et la création d’un corps mantrique à sa place. Même s’il s’agit certes de techniques d’origine “tantrique”, l’on sait que des traditions très peu tantriques, telles celle des smārta et des vaikhānasa, les intégrèrent largement à partir d’une certaine époque.

M. C.-D. juge le chapitre 10 des plus représentatifs quant au travail d’harmonisation “des deux modèles de pensée religieux” qu’aurait effectué le réviseur supposé (p. 66). Certes l’auteur de la *ParS* associe dans le yoga différentes composantes que la recherche moderne peut nettement distinguer. Mais, faut-il ajouter, depuis les *Yogasūtra*, vers le début de notre ère, le yoga patañjali a évolué, tout en suivant le cadre de l’exposé ancien du texte fondamental, et cela de plus ou moins près selon les circonstances. Bien avant la période de rédaction de la *ParS*, certaines voies yogiques avaient intégré des éléments “tantriques” ou qui ne figurent pas dans les *Yogasūtra*. Il suffit de mentionner, par exemple, les voies yogiques que décrit le *Vaikhānasasmārtasūtra*. En outre, l’on ne voit pas bien les éléments qui seraient spécifiquement tantriques dans la “seconde description de la pratique yogique”, versets 68–79, que M. C.-D. isole du reste du chapitre 10, et dans le contrôle du souffle que ce passage et le chapitre 11 enjoignent.

Pour soutenir sa conception générale du texte, M. C.-D. est à l’occasion contrainte à une interprétation contestable ou qui aurait réclamé une justification. Identifiant les versets 1–71b du chapitre 4 comme formant une partie ancienne (p. 93), c’est-à-dire “tantrique”, elle résume ainsi (p. 58) les versets 20–26: “*The devotee’s identification of himself with god as the precondition of worshipping him*”. Pour appuyer sa compréhension du passage, M. C.-D. propose, dans 23c, la leçon *sa tu devaḥ svayaṃ bhūtvā* au lieu de *sakrd eva svayaṃ bhūtvā* (et du *sa tu deva svayaṃ bhūtvā* qui provient du manuscrit Kha, leçon qu’Aiyangar rejette) (cf. note 338). Il s’agit pour M. C.-D. de confirmer un poncif “tantrique”,

le précepte “Étant devenu le dieu, que l’on rende un culte au dieu”. Or son interprétation semble justement en dissonance par rapport au reste du passage.

Car les versets 20–26 prescrivent la nécessité pour le *sādhaka* de se construire un corps de mantras afin de pouvoir rendre un culte à Hari ([...] *śarīram mantranirmitam // kalpayitvā hareḥ pūjāṃ kartum arhati sādhaḥ //*, 22d–23ab). D’ailleurs, la première partie du verset 24 insiste sur la nette séparation entre la divinité qui reçoit le culte (*pūjya*) et celui qui rend le culte (*pūjaka*): *samānavyavahāre ’pi na pūjyaḥ pūjako ’pi vā* (trad. Aiyangar: “*While capable of being regarded as of the same nature, the worshipper is not the worshipped nor is the worshipped the worshipper*”). La traduction de M. C.-D., “*In normal life there is no worshipped or worshipper*” (note 338, cf. aussi n. 694), ne semble pas satisfaisante. D’une part, elle mésinterprète le texte sanskrit. D’autre part, elle est, par elle-même, difficile à comprendre, car, dans la vie courante, la distinction est nette entre celui qui rend l’hommage et celui qui le reçoit, et, en outre, un dévot vishnouite ne peut guère considérer le culte de dieu comme une activité ordinaire. La variante du manuscrit Kha ne semble pas devoir être retenue. Le verset 25 confirme la claire distinction des deux pôles de la *pūjā*: “Aussi, que l’on rétracte le corps naturel (*prākṛta*) selon l’ordre de la dissolution (cosmique) (*pralaya*), que l’on en émette un autre, pur (*viśuddha*) (celui-là), et que l’on rende (ensuite) le culte au suprême puruṣa”. Ce passage paraît donc aller au rebours du poncif tantrique, et sa compréhension par M. C.-D est discutable.

Typiquement, un autre passage, 2, 4–6 (cf. p. 109), souffre particulièrement du travail d’ajustement et d’interprétation du texte qu’opère M. C.-D. Il s’agit de prouver que ce passage suit l’ordre *sāṃkhya* des principes (*tattva*), notamment parce qu’il en dénombrerait vingt-cinq, et par conséquent qu’il est dû au réviseur. Le passage est certes un peu difficile, mais l’*a priori* de M. C.-D. empêche de le considérer avec les vrais problèmes qu’il pose et il y porte la confusion.

La traduction (note 277) ne permet pas de savoir comment le nombre de vingt-cinq principes est obtenu. Il semble qu’il faille inclure *kṣetrajña*, que le texte comprend visiblement parmi les principes (6cd), et rejeter *kṣetra*. Cela est laissé à la sagacité du lecteur. La traduction identifie *kṣetra* à *avyakta* et *prakṛti*. Or, selon le texte (4d), *prakṛti* est dite *vyakta*, et non *avyakta*, mais M. C.-D., dans sa traduction même, transforme le *vyakta* de 4d en *avyakta*, ce qui lui permet de l’identifier à l’*avyakta* (“*unmanifested*”) qui commence le composé de 5a.

Dans le verset 5 (b), le nombre cinq (*pañca*) est nettement situé en dehors du composé qui le précède et qui comporte cinq membres: *avyakta*, *buddhi*,

ahaṃkāra, *bhūta* et *mātra*. (Notons que cet ensemble quintuple se trouve dans 1, 40cd, où les cinq termes sont identifiés comme les cinq *rātra*). Mais se pose la vraie question du sens à accorder à *bhūta* et *mātra*, car l'énumération des principes comporte aussi les *mahābhūta* (5d). M. C.-D. tranche cette question en faisant de *bhūta* et *mātra* un terme unique auquel elle associe exclusivement le nombre cinq. Elle traduit alors “*the five subtle elements*”, ce qui renvoie implicitement aux *tanmātra*, à mettre en contraste avec les “*five gross elements*” (c'est-à-dire les *mahābhūta*) qui sont ensuite mentionnés. Cette solution laisse cependant inexplicable la distinction *bhūta* / *mātra* de 1, 40cd, deux termes dont le sens précis reste ici énigmatique.

Ce passage elliptique soulève donc de réelles interrogations. Il semble plus intéressant de mettre ces dernières en évidence que d'en réduire la portée par un interprétation *a priori*, une révision du texte de l'hypothétique réviseur et un lapsus de lecture. On pourrait penser que l'énumération des principes y montre deux plans métaphysiques, le premier considéré comme *vyakta* par rapport à la divinité suprême, le second comportant *avyakta* et autres principes qui relèveraient du domaine créé. Une discussion à ce sujet dépasserait les limites de cette recension.

Les citations du texte de l'édition font l'objet de nombreuses corrections, parfois dénuées d'utilité, sans que les justifications soient données. Un seul manuscrit a été employé, auquel Aiyangar avait recouru pour son édition. Certaines corrections tendent à normaliser la grammaire du texte, ce qui en fait perdre de vue les particularités: par exemple, *eṣaḥ sarvapāpa-* corrigé en *eṣa sarvapāpa-* (n. 136), *sṛṣṭir iyaṃ* pour *ayaṃ* (p. 83). A l'occasion, M. C.-D. enrichit la doctrine du texte: ainsi la correction *aupacārikam* (traduit par “*metaphorical*”) pour *aupakārikam* (“*which is intended for our benefit*”, trad. Aiyangar) dans 24, 4c (cf. n. 244) est d'un effet assez important dans l'interprétation: “*So god is here present but his form is somehow conventional, to some extent devoid of reality*” (p. 163). Cette interprétation semble cependant contredire l'assertion selon laquelle, dans la *ParS*: “*it is understood that god himself is really present in it* [c'est-à-dire dans l'image concrète]” (p. 128). Le passage 24, 4–6b, qui contient ce verset, est traduit de deux façons un peu différentes (comparer p. 102 et note 355).

Notons enfin que les diverses citations du texte édité ou corrigé posent quelques problèmes. Par exemple, M. C.-D. rejette le *parārdhā* de l'édition, lui préférant le *parārthā* du manuscrit (note 275), mais, p. 109, c'est le terme rejeté qu'elle traduit, “*immeasurable*”, alors qu'elle traduit, plus loin, la leçon choisie (“*serving the purpose of another*”, p. 110). Un autre passage, 24, 3–7, montre

des différences mineures au gré de ses diverses citations partielles (comparer les notes 187, 244, 274, 355, 513).

Le livre de M. C.-D. résulte d'un important travail, qu'il faut souligner. L'ouvrage est bien écrit et se lit facilement. Il a le mérite de poser certaines questions utiles. Il est souvent très intéressant, même dans les passages dont on ne partage pas le point de vue. Il résume le texte systématiquement et met en évidence les interpolations possibles, ainsi que les variations dans les points de vue de la *ParS*. Sa principale faiblesse tient au parti-pris *a priori* de montrer une double structure et d'opposer dévotion orthodoxe et "tantrisme" dans ce texte, sur des bases peu sûres et sans définitions solides. L'application répétitive de cette idée préconçue voile la lecture. Elle empêche d'examiner objectivement et avec attention les nuances textuelles et doctrinales de la *ParS*, si bien que l'on voit mal la place de cette œuvre pāñcarātra dans sa tradition et que l'on ne peut en mesurer le réel intérêt historique. Elle prévient, aussi, de nombreuses interrogations, qui auraient pu être formulées, notamment, sur la base de comparaisons avec d'autres textes pāñcarātra ou d'autres traditions. Alors qu'une traduction de la *ParS* était depuis longtemps publiée, le lecteur pouvait espérer un peu plus d'ouverture et de curiosité.

Gérard COLAS (CNRS-Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud)

Sadananda DAS / Ernst FÜRLINGER (Eds.): *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue – In Honour of Bettina Bäumer*. New Delhi: DK Printworld, 2005. xli + 626 pp., ill. ISBN 812460338-3.

This impressive volume is a collection of articles that honours the Austrian scholar Bettina Bäumer. Semi-resident of Varanasi for the past forty years, Bettina Bäumer is bicultural in a way that finds very few parallels among the living western scholars of Indian religions. The combination of topics reflect the breadth of the honoree's own interest and her commitment to building bridges between two worlds, and the editors point out in the preface that the three sections grouping papers with somewhat similar agendas represent precisely the main fields of her work: Indian philosophy and spirituality, Indian arts and aesthetics and interreligious and intercultural dialogue.

In the overview introductory part, Ernst Furlinger retraces Bettina Bäumer's activity and the development of her work in a biographical essay accompanied by several photos, followed by a list of her scholarly achievements and bibliography. This part comprises furthermore three texts recalling shared experiences, namely the figure of Swami Lakhsman Joo, who initiated Bettina Bäumer in both the practice and the study of non-dualistic Kashmir Śaivism (Sarla Kumar), several musical happenings (Manju Sundaram) and a pilgrimage to Mount Kailash (Bernard Imhasly).

The scope of the titles of the thirty-two essays is vast and they could not be discussed individually in this brief review; inevitably for such a volume, the work is of varying weight and quality. Beside reflecting the scope of the honoree's own interest, the essays account for the influence to which her friends and colleagues testify. Many of the articles include reverential as well as affectionate remarks and several of them refer to Bettina Bäumer's publications, thereby one catching a glimpse of the admiration and respect felt by the authors for her. It must be remarked that this is a truly international tribute: the articles are contributed by scholars from four continents, active in Indian studies or interreligious dialogue.

The first group of articles ('Indian Philosophy and Spirituality') focuses on the non-dualistic Tantric Śaivism of Kashmir, exploring aspects of its theoretical and philosophical foundations. It contains an analysis of the concept of *viśrānti* 'repose' in Abhinavagupta (Arindam Chakrabarti), a translation (the first in English) of the tantric hymn *Bahurūpagarbhastotra* (H. N. Chakravarty), Alexis Sanderson's excellent extensive commentary on the opening verses of Abhinavagupta's *Tantrasāra*, André Padoux's remarks on the *pārvaṇa* rites according to Abhinavagupta's *Tantrāloka*. Two brief articles deal with the *santha* literature (D. P. Pattanayak) and the significance of *Tantra Rahasya* (Prabha Devi). This section is completed by several essays touching on various topics: the origins of man (Baidyanath Saraswati), Gandhi's religious ethics (Joseph Prabhu), and the interactions between Vedānta and Tantra as presented in the *Lalitātriśatibhāṣya* (Annette Wilke).

A second theme that reflects Bettina Bäumer's research is the study of Indian arts and aesthetics. This section too is mainly centred on Śaivism and the various representations of Śiva. The topics include Śiva in the nineteenth-century Benares monochrome lithography (Anjan Chakraverty), the relevance of textual sources in the study of temple art, particularly with respect to Khajurāho (Devangana Desai), an early 18th century illustration of the *Saundaryalaharī* by a Mewari master (Eberhard Fischer), the beginning of Śaiva-siddhānta and its

expanding space in Central India, in connection with the sacred topography of the Siddhānta movement (R.N. Misra), the Pāśupatas and the Devarāja cult in Cambodia (R. Nagaswamy), Citrakāra workshop practices in Orissa (Dinanath Pathy). Additional studies in this section are contributed by Kapila Vatsyayan ('Mountain, Myth, Monuments'), Rai Anand Krishna ('Concept and Representation of Time in Indian Visual Art') and Thomas Kintaert, who discusses in a long article the use of primary colours in the *Nāṭyaśāstra*.

The largest group of articles and the final set, which is also the most varied from the point of view of content and methods, is devoted to interreligious and intercultural dialogue. As one would expect, the essays concern mostly the interaction between Christianity and Hinduism and Buddhism; a large part of the authors are Christian (Catholic or Protestant) theologians, for that matter. Some of the articles exemplify systematic or historical research: Karl Baier on trans-religious studies and existential interpretation, Michael von Brück on the ethics of justice in a cross-cultural context, Johann Figl on dialogue with the Buddhism in the West, Axel Michaels on the function of comparison in interreligious disputations and debates in South Asia, focusing on Dayānanda Sarasvatī. Others are rather meditative essays on different aspects of the dialogue between religions, Christianity and Hinduism to be specific (Francis X. D'Sa on interculturalization of religious life, Rudolf zur Lippe on *pūjā* as exercise of thankfulness, John R. Dupuche on the doctrine of *pratyabhijñā* and interreligious dialogue, Mark Dyczkowski on the music of the dharma, Bithika Mukherji on bridging identities, Shivamurthy Shivacharya on unity of mind and religious harmony, Raimon Panikkar on the intercultural metaphor of the drop of water). A clear-cut dividing line cannot however be drawn between these two categories of articles, for the topics and methodologies overlap each other. Three articles are based on mystical, philosophical and literary texts of the West: Alois M. Haas examines in a lengthy article the concept of self-knowledge and inward man in the Western mystical tradition and the Upaniṣad, Emmanuel Jungclaussen discusses on the meaning of nothingness for the mystical path in the fourteenth century German mystic Johannes Tauler, while Annakutty Findeis considers Hermann Hesse's encounter with India.

The volume closes with a welcome list of contributors with brief presentations of their activity and a useful index.

We see in this collection of articles research being carried in several different disciplines with a rich variety of methodologies, ranging from the historical reconstruction, to the textual exegesis, philosophical and literary commentary, comparison, and to the spiritual meditation. It reflects indeed the different disci-

plines (and the interdisciplinary spirit) and methodologies illustrated in the activity of Bettina Bäumer, thereby the volume forming a most fitting tribute to the breadth, depth and significance of her achievement.

Bogdan DIACONESCU (Lausanne)

Johannes L. KURZ: *Das Kompilationsprojekt Song Taizongs (reg. 976–997)*. Bern: Peter Lang-Verlag, 2003 (*Schweizer Asiatische Studien / Études Asiatiques Suisses*, Monographien, Bd. 45), 283 Seiten. ISBN: 3-906770-63-X.

Dieses Buch behandelt zur Hauptsache die staatlich organisierte Kompilation von Enzyklopädien und anderen wichtigen Werke unter der Regierung Taizongs (reg. 976–997), des zweiten Kaisers der Song-Dynastie (960–1279 u.Z.), sowie unter seinem Nachfolger Zhenzong (reg. 998–1023): Es handelt sich bei diesen Kompilationen vor allem um die sog. „Vier grossen Bücher der Song“ (*Song sidashu*), wobei unter Taizong die zwei *leishu* (Enzyklopädien) *Taiping yulan* und *Taiping guangji* sowie die literarische Sammlung *Wenyuan yinghua* kompiliert wurden, während unter seinem Nachfolger Zhenzong die Enzyklopädie *Cefu yuangui* produziert wurde. Das Buch von Johannes L. Kurz behandelt zudem nebenher die im ersten Song-Halbjahrhundert unter diesen Kaisern ebenfalls durchgeführten Kompilationen von historiographischen, religiösen und medizinischen Werken sowie die Überarbeitung von Klassikern bzw. ihrer Kommentare.

Um es rundheraus zu sagen: Die Monographie von J. L. Kurz hat mich begeistert: Man findet heutzutage selten wissenschaftliche Arbeiten, die mit einer solchen Sorgfalt der Untersuchung und mit einer solchen Gründlichkeit der Ausführung zum Verlag kommen, die Vorgänge im Verlag und in der Druckerei so sauber durchlaufen und deshalb mit so wenig Fehlern (auch orthographischer Natur: Fehlerfreie Bücher sind leider im Zeitalter von „Pisa“ nicht mehr selbstverständlich) auf dem Pult des Rezensenten landen. Dies ist also ausdrücklich auch ein Kompliment an den Verlag.¹

1 Ich erlaube mir diese „Nebensachen“ zu betonen, weil ich vor einigen Monaten selber erlebt habe, wie eine Arbeit, die in traditionell „sauberem“ Zustand (ach, wie unendlich altmodisch!) einen renommierten, auf einer langen Tradition zurückblickenden Züricher Verlag erreichte, vom Korrektor dieses Verlags nicht nur in „reformierter“ Orthographie (ohne dass der Autor gefragt wurde, ob er dies wünsche oder damit überhaupt einverstanden sei!), son-

Die Qualitäten der hier rezensierten Monographie fangen bereits mit dem Inhaltsverzeichnis an: Dieses auf drei vollen Seiten ausgebreitete Verzeichnis ist nämlich extrem detailliert und somit nützlicher als die üblichen Verzeichnisse. Das relativ kurze Vorwort (mit einem der wenigen Druckfehlern des Buchs: “indem” statt “in dem”) führt gerade in die Problematik des zu untersuchenden Gegenstandes und versteht es, das Interesse des Lesers für die unter die Lupe genommene historische Frage zu wecken. Es folgen sinnvollerweise die Dynastietabelle der entsprechenden Epoche sowie das Verzeichnis der im Text verwendeten Bücher- und Zeitschriftenabkürzungen. Es fehlt also an nichts, um gut vorbereitet die Lektüre der Monographie anzufangen.

Die nachfolgende Einleitung ist fast zu gut und fast zu vollständig. Drei- und zwanzig Seiten stark vertieft sie sich bereits in so viele Einzelheiten des untersuchten politischen Problems, dass man anschliessend beinahe versucht ist, das Buch wieder zuzumachen nach dem Motto: Ich weiss jetzt alles Wesentliche und kann mir die Einzelheiten ersparen. Der “Historische Hintergrund” ist jedenfalls auf drei Seiten hervorragend zusammengefasst, der auf neun Seiten ausgebreitete “Forschungsstand” ist sehr gründlich ausgearbeitet: Er untersucht insbesondere anhand vieler Zitate von grossen Sinologen, was genau unter dem Gegenstand *leishu* (ein Begriff, der traditionell im Westen mit dem Wort “Enzyklopädie” übersetzt ist) in diesem Fall zu verstehen ist. Der folgende, acht Seiten starke Abschnitt trägt den Untertitel “Das Problem”. Es ist vor allem dieser Abschnitt der Einleitung, der jetzt schon, neben den gestellten Fragen, dem Leser fast zu viele Antworten zur Verfügung stellt, und der das kurze Schlusswort etwas zu prägnant vorwegnimmt. Darin werden nämlich bereits die wichtigsten beteiligten Persönlichkeiten (sowohl Herrscher als auch beteiligte hohe Beamte) vorgestellt und ihre politischen Motive ergründet. Dabei werden schon fünf wichtige Aussagen von Beteiligten und Kommentatoren (*Gaozong*, *Zhou Bida*, *Tan Kai*, *Wu Renchen* und *Lu Xun*) aus dem Chinesischen übersetzt und zitiert. Dieser Abschnitt ist natürlich sehr anregend, weil man viele Motive für den re-

den auch voll von vorher nicht vorhandenen Fehlern zur erneuten Prüfung zum Autor zurückkam! Ein ganzer Satz war dabei sogar vom sogenannten Korrektor vollkommen missverstanden und absolut falsch umgeschrieben worden! Obwohl diese neuen Fehler vom Autor aufs Sorgfältigste korrigiert und der richtige Sinn des missverstandenen Satzes wiederhergestellt wurde, entstanden in den nächsten Arbeitsvorgängen – auf welche der Autor leider keinen Einfluss mehr hatte – so viele neue Fehler, dass dieser Autor sich heute schämt, diese Arbeit aus seiner Feder zu zeigen oder auch nur in einer Bibliographie zu erwähnen!

Dicke Post, aber heute scheinbar durchaus üblich, leider.

gen Bau von Bibliotheken und Akademien, für die systematische Rekrutierung von Intellektuellen und für die politisch-literarische Produktion des frühen Song-Staates überzeugend dargestellt bekommt. Er nimmt aber damit etwas von der Spannung weg, die notwendig ist, um die Monographie weiter zu lesen. Zudem war das ganze Problem eigentlich in Ansätzen in den folgenden zwei Sätzen des Vorworts bereits teilweise formuliert: “Die Tücke song-zeitlicher Texte besteht darin, dass sie alle von Mitgliedern der Elite produziert wurden, die die Song als der Kultur des Nordens verpflichtete Dynastie ansahen. Es ist daher verständlich, dass sie sich veranlasst sahen, die Fiktion einer ungebrochenen kulturellen Kontinuität zu konstruieren, die sich von der Tang zur Song erstreckte.”

Abgeschlossen wird die Einleitung durch eine Zusammenfassung der Quellen, die in Verbindung mit dem schon erwähnten Verzeichnis der Abkürzungen einen hervorragenden Überblick über die in dieser Arbeit verwendeten und übersetzten Literatur gibt.

Der Rest der Monographie ist traditionell aufgebaut: Nach einem besonders aufschlussreichen ersten Kapitel über die kaiserlichen Bibliotheken, in welchem die Grundlagen und Motive des kaiserlichen Sammelns, die Rekrutierungs- und Personalfragen, die historischen Zwänge und die Vorlieben und Absichten der verschiedenen Kaiser erläutert werden, werden die verschiedenen Kompilationsprojekte dieser Kaiser in chronologischer Reihenfolge untersucht. Dabei erhalten in diesem Buch die Biographien der verschiedenen Kompilatoren ein besonderes Gewicht. Schon da zieht der Leser, der fähig ist zu erfassen, was J. L. Kurz alles gelesen und übersetzt haben muss, um die unzähligen Einzelheiten dieser Biographien zusammen zu bekommen, rasch seinen Hut ab. Interessanterweise sind diese Biographien keine bloss langweiligen Aneinanderreihungen von mehr oder weniger ähnlichen Karrierenbeschreibungen dieser zum Teil sehr hochrangigen Gelehrtenbeamten: Manchmal kommen nämlich erstaunliche Lebensläufe und Schicksale zum Vorschein. So lernt man zum Beispiel den Bauernsohn *Zhao Linji* (921–979) aus Shandong kennen, der nach Bestehen der *Jinshi*-Prüfung Grossermahner zur Linken, Historiographiekompilierer und Schriftstückentwerfer im kaiserlichen Sekretariat wurde (S. 97–98), oder den Beamtensohn *Zhu Zundu*, ebenfalls aus Shandong, der so viele Bücher besass, dass man ihn in der Hauptstadt *Zhu Wanjuan* (Zehntausend-Bücher-Zhu) nannte: “Während der Herrschaft des Liao-Herrschers *Yelü Deguang* (reg. 928–947) flüchtete *Zhu* mit seiner gesamten Bibliothek nach Süden, wo er im Reich *Chu* in Hunan Aufnahme fand.[...] Seine Bibliothek diente vielen Literaten als Referenz beim Schreiben.” (S. 101).

Bei diesen Biographien fällt zudem insbesondere die enorme Vielfalt der Aufgaben auf, die damals von diesen Mandarinen je nach Karriere und je nach Gunstbekundung seitens des Kaisers wahrgenommen werden mussten: Kompilationsaufgaben, Aufsichtsaufgaben (z.B. über Handwerk, Handel, usw.), Ausübung von Fiskalämtern, juristische Tätigkeiten, Verwaltung von Salz- oder von Alkoholbehörden, Zensurat, Personalverwaltung, militärische Aufgaben usw. Es wurde von diesen Menschen enorm viel Flexibilität verlangt, sowohl was die Tätigkeit als auch was der Aufenthaltsort betrifft. Viele waren zudem sehr produktive Autoren und geschmackvolle Sammler.

Ich möchte hier auf die wichtigsten Kompilationen der “Vier grossen Bücher der Song”, die der Autor sehr ausführlich behandelt, nicht im Einzelnen eingehen. Ich werde einfach die wichtigsten Schlussfolgerungen seiner Untersuchungen hier unten in wenigen Sätzen zitieren. Allgemein hat mir sehr gut gefallen, dass J. L. Kurz in seinen Übersetzungen die Datierungen der wichtigsten Begebenheiten sowohl nach dem chinesischen Kalender, als auch in Klammern, nach dem unseren angegeben (z.B. “am Tag *gengxu* des siebten Monats des fünften *Xianping*-Jahres [27.08.1002]”) und dass er die politischen Motive der frühen Song-Herrscher sehr sauber ausgearbeitet hat. Die konkreten historischen Ereignisse, in welchen die Kompilationen eingebettet sind, werden jedenfalls präzise dokumentiert, so dass sie selbst für den sinologisch nicht speziell ausgebildeten Leser gut verständlich werden. Man versteht insbesondere, dass “bei der Produktion der Kompilationen von Kaiser Taizong nicht das Resultat, sondern der Vorgang selbst im Vordergrund stand. [...]. Indem Taizong diejenigen Beamten, die bereits anderen Dynastien gedient hatten, an dem Kompilationsprozess teilnehmen liess, erkannte er sie als vollwertige Mitglieder der Song-Beamtenerschaft an. [...]. Er hatte das Reich über das Kompilationsprojekt in intellektueller Hinsicht zusammengeführt. [...]. Die Kompilationen des *Taiping yulan*, *Taiping guangji* und *Wenyuan yinghua* unterstrichen ganz grundsätzlich die *zhengtong*, d.h. die rechtmässige Herrschaft der Songdynastie. [...]. Das Reich, das für mehr als fünfzig Jahre geteilt worden war, führte Taizong nach der geographischen Vereinigung durch Taizu nun auch einer intellektuellen Wiedervereinigung über die Zusammenarbeit von Gelehrtenbeamten aus Nord und Süd entgegen.”

Soviel zu den wichtigsten Ergebnissen der Forschungen von J. L. Kurz. Ich habe oben bereits erwähnt, dass der Autor neben den grossen *leishu* auch die historiographischen, medizinischen und religiösen Projekte (daoistische und buddhistische Schriften) sowie die Überarbeitung der Klassiker und ihrer Kommentare unter den frühen Song-Kaisern in einem besonderen Kapitel seines

Buchs behandelt hat. Persönlich hätte ich für diese Themen – insbesondere für die medizinischen Projekte – ein ausführlicheres Kapitel gewünscht. Speziell eindrücklich finde ich nämlich die pharmazeutischen Rezeptsammlungen und die medizinischen Therapiesammlungen, die damals in China in relativ kurzer Zeit systematisch landesweit (!) gesammelt wurden. Dieses Thema verdiente aber eine eigene Monographie. Man muss anerkennen, dass das nicht das Hauptthema von J. L. Kurz war, und man muss ihm dankbar sein, dass er diese Kompilationen neben den “Vier grossen Büchern der Song” überhaupt miterwähnt und – wenn auch in knapper Form – mitbehandelt hat.

Ich möchte mit der Erwähnung der am Ende seines Buchs (in einem Anhang) von J. L. Kurz zur Verfügung gestellten wissenschaftlichen Instrumente abschliessen. Dieser Teil des Buchs ist wiederum einwandfrei, weil vollständig und detailliert. Man findet darin erstens eine Beschreibung des Rangsystems der Beamenschaft der nördlichen Songdynastie, zweitens die Liste der offiziellen Kompilationen mit Angabe der wichtigsten historischen Ereignisse (alles genau datiert! Grossartig!), drittens die Liste der Mitarbeiter der “Vier grossen Bücher der Song” (mit Angabe der Quellen!), viertens die Liste der Beamtentitel und Verwaltungsbehörden (mit Angabe der entsprechenden chinesischen Schriftzeichen!), fünftens ein deutsch-chinesisches Glossar a) der geographischen Namen und b) der im Text verwendeten chinesischen Begriffe, sechstens eine neuzehnteilige (sic) Bibliographie (1. *Congshu* und andere Sammelwerke, 2. Quellen, 3. Sekundärliteratur) und siebtens den ausführlichen alphabetischen Index! Kompliment, Herr Kurz! Dieses Material wird für die Forschung von hohem Wert sein.

Zum Abschluss möchte ich mir eine persönliche Bemerkung erlauben. Am Ende der Monographie von J. L. Kurz fragt man sich, angesichts des echten persönlichen Interesses, welches die ersten Song-Kaiser für die Literatur und für den Bau von Bibliotheken gezeigt haben, ob sie bei den von ihnen angeordneten Kompilationen wirklich nur politische Absichten hegten. Man wird das Gefühl nicht los, dass diese Herrscher selber zur intellektuellen Elite ihres Reichs gehörten und keinesfalls nur machtbesessene Neurotiker waren. In einer Zeit, da im dekadenten Westen die meisten Politiker nicht nur Kulturanalphabeten, sondern zu oft sogar Kulturzerstörer sind, bringt die Lektüre vom Band *Kompilationsprojekt Song Taizongs* von Johannes L. Kurz eine gewisse Genugtuung: Es muss auf der Welt nicht immer so sein, wie wir es gegenwärtig erleben.

Jean-Pierre VOIRET (Calw-Alzenberg)

Peter STEPHAN: *Erlösung im Spannungsfeld von aktivem Leben und Entsagung: Eine Studie zu Śaṅkaras Exegese der Bhagavadgītā*. Aachen: Shaker Verlag, 2002 (*Geisteskultur Indiens. Texte und Studien*, Bd. 3). XIV, 172 pp. ISBN: 3-8322-0884-4.

It rarely happens that a M.A.-thesis is published, and this surely is not always a loss, but some of them indeed deserve to be printed. This is one of them. And although the *Forschungskommission* refused to provide the necessary means, it appeared as the third volume in the series *Geisteskultur Indiens. Texte und Studien*.

The study deals with the familiar theme of the Indian Martha and Maria, *pravṛtti* and *nivṛtti*, participating in the world or renouncing it. The two opponents are staged by the *Bhagavadgītā* (BhG) on the one hand and the *Gītā*-commentary by Śaṅkara (BhGBh) on the other. Paradoxical as this may seem to some people, the two do indeed propound different ideologies. Stephan's study tries, for once, to describe the central discrepancies between the two. And on the basis of this, how Śaṅkara solves them and how he interprets the rival ideologies present within the BhG itself. As Śaṅkara's own ideology favours the renouncer, attention is also directed at solutions he proposes for kings and other officials. All this is preceded by an analysis of Arjuna's dilemma, the literary construction of the theme within the BhG.

The present study consist of five chapters, an appendix, a concordance and an index. In the first chapter the subject under consideration is introduced and a discussion of former research results is given. In this regard some publications would deserve to have been mentioned. First of all there is the PhD thesis by Barend FADDEGON,¹ and although in Dutch it is one of the first 'Western' contributions to the study of Śaṅkara's *Gītābhāṣya*. A more recent study titled "Śaṅkara's interpretation of the *Bhagavadgītā*" by Iwao SHIMA appeared in 1990.² Moreover Stephan credits Mahadeva A. Sastri with the first translation into English (p. 5), while at present it seems Ramavatara OJHE³ deserves this honor.

- 1 *Śaṅkara's Gītābhāṣya, toegelicht en beoordeeld*, door Barend FADDEGON, Amsterdam 1906.
- 2 Iwao SHIMA, "Śaṅkara's Interpretation of the *Bhagavadgītā*" in *JIBS* vol. 39.1, 1990:501–496.
- 3 Ramavatara OJHE, Patna 1880 (from the online version of *The Encyclopedia of Indian Philosophies*).

Chapters II and III cover the BhG and Śāṅkara respectively. For this Stephan has used the most trustworthy and thorough studies that have appeared as yet. For an analysis of the BhG these are: the first two chapters of Malinar's study, *Rājavidyā*, and Van Buitenen's introduction to his translation (p. 3). For the chapter on Śāṅkara he relies on the studies by Hacker and Mayeda (p. 4).

With chapter IV we arrive at the main part of the work, in close association with the appendix. Namely, in order to avoid enormous footnotes with references to the Sanskrit text, the author has chosen to reproduce both text and translation of six BhGBh-passages in an appendix. Unfortunately this does result in some minor inconsistencies. For example the sentence *ātmanaḥ śokamohau* is translated as "Sorge und Verblendung seiner selbst" on p. 42, but at p. 105 with "Sorge und Verblendung des Ātman." The first obviously deserves our preference. The Sanskrit text presented in the appendix is mainly based on de Ānandāśrama-edition (AAS nr. 34), but the author has taken trouble to compare the readings with some other printed editions. This results in some footnotes where emendations are proposed.

The text selections taken from the BhGBh are the commentaries on BhG 2.11, 2.21, 3.1, 5.1, 6.1 and 18.66. The analyses of these are well done and conveniently arranged, with a summary of the main topics at the end of each passage. The translation of the intricate *Bhāṣya*-style of Śāṅkara manages to be clear, even without help of too many additions.

One point that remains unclear, however, is the criteria used for selecting these six passages. At p. 41 Stephan explains their relevance in unravelling Śāṅkara's methods of interpretation, but refrains from answering why others have been dismissed. Therefore some important passages might have been overlooked. The *upodghāta* (introduction) comes to mind, where Śāṅkara already starts to explain that a twofold *dharma* is taught, one characterised by action and the other by non-action.⁴

The last chapter (pp. 99–101) barely deserves that name, and might have been better termed an appendix. It does provide the reader some insight into the contemporary South-Indian Śāṅkara-tradition of Śrīṅgeri, which in itself is of some interest and is functional in showing yet another *Spannungsfeld*, namely that between Śāṅkara's literary legacy and modern practice. Interested readers are referred to Sawai 1992,⁵ the publication on which this 'chapter' is based.

4 *Bhagavadgītābhāṣya* (AAS 34), 1896, p. 3. Cf. SHIMA 1990:7.

5 Yoshitsugu SAWAI, *The Faith of Ascetics and Lay Smārtas: A Study of the Śāṅkaran Tradition of Śrīṅgeri*, Wien 1992.

After the text and translation the author adds a concordance of BhG-verses that Śaṅkara quotes, and provides them with an unbiased translation, drawing on that of Van Buitenen 1981. Although of use for the general reader, it cannot be used as an index locorum. Had it been intended, one would surely have benefited from the inclusion of all other *śruti*- and *smṛti*-citations (as in the index found at the end of the Ānandāśrama edition).

The index provided at the end of the book is short and incomplete.⁵ Actually it consists of a list of Sanskrit terms plus *Inklusivismus* and is of little use for anyone outside the field of Sanskrit studies.

In general the study is well written, and the author has taken a broad perspective for understanding Śaṅkara's argumentation. For example he refers to Vāgbhaṭa's *Astāngahṛdaya* to clarify Śaṅkara's line of reasoning. The argument runs as follows. Arjuna can not ask (in BhG 5.1) which one of the two, *saṁnyāsa* or *yoga*, is better if Kṛṣṇa actually intended to promote a combination of both. Just as a patient does not ask if the sweet or the cold is better, when a doctor prescribes he should eat something sweet and cold.

Although the study still breathes an air of being a *Magisterarbeit*, the test of skill that it is, is passed with praise.

Raju BAKKER (Kern Institute, Leiden)

5 For example almost all terms occurring on p. 41 are omitted in the index.

