

Buchbesprechungen = Comptes rendus

Autor(en): [s.n.]

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **45 (1991)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

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.

BUCHBESPRECHUNGEN / COMPTES RENDUS

Thomas E. WOOD: *The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgama Śāstra. An investigation into the meaning of the Vedānta.* University of Hawaii Press, Honolulu. (Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 8.) 1990. Price: \$ 14.00.

Many questions surround the Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgama Śāstra alias Gauḍapādiya Kārikā. This book discusses several of these questions, and proposes novel answers to a fair number of them.

Māṇḍūkya Upaniṣad and Āgama Śāstra are jointly commented upon in a commentary ascribed to Śaṅkara. This commentary

(a) refers to the Āgama Śāstra as *prakaraṇacatuṣṭaya* 'four treatises', thus suggesting that the Āgama Śāstra is not a single work;

(b) treats the first of these *prakaraṇas* - the *Āgamaprakaraṇa* - and the (very short) Māṇḍūkya Upaniṣad on which it is believed to comment as one single composition;

(c) does not mention Gauḍapāda, considered by the later tradition as the author of the Āgama Śāstra.

Further difficulties arise from the fact that the fourth *prakaraṇa* - the *Alātaśāntiprakaraṇa* - makes an undeniably Buddhist impression.

The author of the book under review, Thomas E. Wood, argues, among other things:

(i) that the author of the commentary ascribed to Śaṅkara is not the famous Ādi Śaṅkara, the author of the Brahmasūtra Bhāṣya and Bṛhadāraṇyakopaniṣad Bhāṣya;

(ii) that the four *prakaraṇas* of the Āgama Śāstra are in fact four different treatises that were collected by this pseudo-Śaṅkara;

(iii) that the *Alātaśāntiprakaraṇa* (no. 4) was not composed by a Buddhist, but by a Vedāntin who wanted to prove that the Buddha was a crypto-Vedāntin;

(iv) that the pseudo-Śaṅkara imposes an incorrect interpretation on most of the *Āgamaprakaraṇa* (no. 1) and on the Māṇḍūkya Upaniṣad.

These four positions merit closer inspection.

(i) Questions regarding the authenticity of the many works ascribed to Śaṅkara have been studied in depth since World War II by Hacker (1947; 1950; 1968; 1972) and others who follow his method, esp. Mayeda (1967) and Vetter (1968). These authors have proposed and applied a number of primarily terminological criteria. The questions they have studied include the authenticity of Śaṅkara's commentary on the Āgama Śāstra and Māṇḍūkya Upaniṣad: see primarily Mayeda, 1967, and Vetter, 1968; further Hacker, 1968; 1972: 113 f n. 2. The studies of these authors figure in the bibliography of the book under review, but their

arguments are ignored, their names not even mentioned in the chapters concerned (IX and X). The only implicit reference to these authors may be a remark on p. 98 to the extent that even many scholars who regard the commentary on the Āgama Śāstra as an authentic work of Śaṅkara's, concede that it does not measure up to the standards found in Śaṅkara's definite works; they have therefore hypothesized that this commentary must be an early and immature work of the master.

Wood approaches the problem anew, and differently. He draws attention to the exceptional nature of the commentary on the Āgama Śāstra (which comments four texts at the time, which are not even considered *śruti*) and, what is more important, to certain important differences with passages in Śaṅkara's commentaries on the Brhadāraṇyaka Upaniṣad and on the Brahma Sūtra. These differences, be it noted, had not escaped the attention of the authors mentioned above. One of these differences, which Wood considers so 'important' that he discusses it 'in considerable detail' (p. 104-108), had been discussed by Vetter in as much detail (1968: 409-417), but with a different outcome. Without a detailed discussion, and rejection, of the arguments which had led Hacker, Mayeda and Vetter to believe that the commentary on the Āgama Śāstra is correctly ascribed to Ādi Śaṅkara, Wood's presentation remains incomplete. This does not necessarily mean that his conclusion is wrong; it merely means that he has done little, or not enough, to convince us of its correctness.

(ii) The observation that "Śaṅkara's" commentary explicitly states that it comments upon four treatises (*prakaraṇa*) rather than on one, is important and undeniable. This suggests strongly that indeed "Śaṅkara" brought these four treatises together. At this point one would have liked to be confronted with the evidence of the mss of the Āgama Śāstra. Is there a ms-tradition of the Āgama Śāstra without commentary? Is there evidence to believe that the archetype(s) of these mss were extracted from a text with "Śaṅkara's" commentary? Are there mss that only preserve one (or two, or three) of the four *prakaraṇas*?

Unfortunately these questions are not systematically addressed. We learn on p. 37 that "the Māṇḍūkya and the twenty-nine kārīkās of the *Āgama-prakarana* (i.e., the first one) constitute a single work, and *both* are *śruti*" in the view of "late writers of the Śaṅkara school in the 14th to 18th centuries" and of the Viśiṣṭādvaita and Dvaita schools of the Vedānta. P. 95 adds that the first *prakaraṇa* alone (i.e., the *Āgamaparakaraṇa* along with the Māṇḍūkya Upaniṣad, J.B.) has been commented upon by Madhva and Kūranārāyaṇa. Did all these authors use exactly the same text as "Śaṅkara", or are there differences that might be explained by the presumed fact that they did not extract their text from "Śaṅkara's" commentary? And what can be said about the text commented upon by Puruṣottama, who accepted all four *prakaraṇas*? (See, however, Bhattacharya, 1943: xxxviii n. 12.) An answer to these questions might seriously strengthen, or weaken, Wood's position.

Without access to the different commentaries and mss these questions cannot be addressed here in any detail. It is, however, interesting to consider the emendations proposed by V. Bhattacharya without support from the mss (enumerated 1943: lx). At least some of them seem very plausible (and some of these are implicitly accepted by Wood, see below), yet all the mss consulted by Bhattacharya appear to follow the “incorrect” reading known to “Śaṅkara”. This suggests of course that there is no mss-tradition of the Āgama Śāstra that is independent of the text commented upon by “Śaṅkara”, and that the text of the Āgama Śāstra (and of the Māṇḍūkya Upaniṣad) has been extracted from the latter’s commentary. Further research would have to be carried out to substantiate this conclusion.

Wood believes that especially the *Alātaśāntiprakaraṇa* (no. 4) contains signs that it had an author different from the other *prakaraṇas* (p. 138, 212 n. 1). He ignores, once again, a study by Vetter (1978), one which Christian Lindtner, in his foreword to the reprint of V. Bhattacharya’s *The Āgamaśāstra of Gaudapāda* (Delhi, 1989) characterizes as “very important”. Vetter, partly on the basis of a number of parallel or identical passages in *prakaraṇas* 2, 3, and 4, had proposed to look upon the four *prakaraṇas* as the products of one single author who changed his views in the course of his life. This study by Vetter, too, is mentioned in the bibliography, but this, one is led to believe, doesn’t mean that Wood has actually consulted it.

(iii) Wood believes that the *Alātaśāntiprakaraṇa*, although Buddhist in terminology and in much of its contents, represents no position ever held by Buddhists in India. He discusses “some particularly clear and interesting examples” to show “that it teaches what, in Buddhist terms, is an eternalist (*śāśvata*), and therefore false and pernicious doctrine” (p. 73).

The most important example concerns verses 7-9, which speak of “the deathless” which “does not become mortal”, of “an entity (*dharmā*)” which is “deathless by nature”, of “nature (*prakṛti*) ... which is self-established (*sāṃsiddhikī*), self-existent (*svābhāvikī*)” etc. Wood concludes from this that “[t]he [*Alātaśāntiprakaraṇa*] was undoubtedly not written by a Buddhist author and it is not a Buddhist text” (p. 75). However, verses 7-9 continue an argument presented in verse 6:

*ajātasyaiva dharmasya jātim icchanti vādinah/
ajāto hy amṛto dharmo martyatām katham esyati//*

Wood translates (p. 26):

The disputants wish to establish the birth of the entity (*dharmā*) which is birthless only. For how can a birthless, deathless entity undergo death?

If we assume that “the disputants” are the Sarvāstivādins, the interpretation of these lines presents no difficulties. For the Sarvāstivādins accepted the existence of the dharmas called *jāti*, *sthiti*, *jarā* and *anityatā*, which were held responsible

for the birth and death of other *dharmas*. These other *dharmas* are, in themselves, birthless and deathless. The question is therefore legitimate: "How can a birthless, deathless dharma undergo (birth and) death?" Stanzas 7-9 elaborate this dilemma, and do not necessarily defend a point of view according to which anything permanent exists. To this it must be added that Sarvāstivāda accepts that the *svabhāva* of a *dharma* is eternal (see La Vallée Poussin, 1937: 131-132).

Wood's views on what ideas cannot possibly be accepted by Buddhists, moreover, are subject to doubt. He states on p. 73 that "no orthodox Buddhist could have upheld the doctrine of an Absolute which is unchanging, pure consciousness". Similar remarks occur on p. 77 and on p. 79, where the expression 'Buddhist heresy' is used. Interestingly, Wood himself refers in a note (p. 213 n. 3) to the concept of *tathāgatagarbha*, pointing out "that there is about as much Buddhist influence on Śaṅkara's definitive works as there is of Vedāntist influence on the *Tathāgata-garbha* texts of Buddhism". Whether or not this be the case, the Buddhist *tathāgatagarbha* concept existed no doubt well before the composition of the *Alātaśāntiprakaraṇa*. The *tathāgatagarbha*, moreover, is so similar to the Vedāntic self, that some Buddhist sūtras do not hesitate to call it *ātman*. The *tathāgatagarbha*, finally, is described as eternal. No wonder that a recent author could observe that "Gauḍapāda ... appears to have been considerably influenced ... by Buddhism - possibly the very form of Buddhism which was evolved in the *Tathāgatagarbha* texts" (Williams, 1989: 100). Nor do we have to confine ourselves to *Tathāgatagarbha* texts. According to Asaṅga's *Mahāyānasaṅgraha*, for example, the *dharmakāya* is eternal and non-dual (Lamotte, 1938: II: pp. 271, 273 (on 10.3); p. 340 (on 10.37)). Vasubandhu, in his commentary on this text, identifies *dharmakāya* and *dharmadhātu* (Lamotte, 1938: II: 323 (on 10.31)), which is especially interesting since the *dharmadhātu* is mentioned in *Alātaśāntiprakaraṇa* 81 (as interpreted by Wood, p. 34; see below).

(iv) The idea that "Śaṅkara" imposes an incorrect interpretation upon the Āgama Śāstra is not new. Potter (1980) argues along those lines. The Buddhist nature of the *Alātaśāntiprakaraṇa*, and "Śaṅkara's" attempts to give this *prakaraṇa* a Vedāntic interpretation are also well-known. Wood directs his main efforts to the *Āgamaparakaraṇa* and the Māṇḍūkya Upaniṣad contained therein. His fundamental question is whether MāUp 6 is to be read with MāUp 5 or 7. MāUp 5-7 read:

5. *yatra supto na kaṁcana kāmaṁ kāmayate na kaṁcana svapnaṁ paśyati tat susuptam/ susuptasthāna ekābhūtaḥ prajñānaghana evānandamayo hy ānandabhuk cetomukhaḥ prajñāsa trīyaḥ pādah//*

6. *eṣa sarveśvara eṣa sarvajña eṣo 'ntaryāmy eṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām//*

7. *nāntahprajñam na bahisprajñam nobhayataḥprajñam na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam/ adrṣtam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam ekātmapratyayasāraṁ prapañcopaśamaṁ śāntaṁ śivam advaitaṁ caturthaṁ manyante sa ātmā sa vijñeyah//*

Wood translates this (p. 1-2):

5. Where one, asleep, does not desire any desire whatever, sees no dream whatever, that is deep sleep. The sleeping state, which has become one, just a cognition mass, made of bliss, verily an enjoyer of bliss, whose face is thought: *prājñā* is the third quarter.

6. This is the Lord of all; this is the knower of all; this is the inner controller; this is the source of all; indeed the origin as well as the end of all beings.

7. Not inwardly cognitive, not outwardly cognitive, not cognitive both ways, not a cognition mass, not cognitive, not non-cognitive, unseen, beyond speech, ungraspable, without any distinctive marks, unthinkable, undesignatable, the essence of the knowledge of the one Self, the cessation of the phenomenal world, quiescent, auspicious, nondual – such, they think, is the fourth. He is the Self. He is to be known.

This translation, though not perfect (see below), shows the difficulty addressed: The Lord of all, does he belong to the third quarter of the Self / syllable *om*, or to the fourth? Is he to be placed in the state of deep sleep or in the unexpressible *turīya*? Wood refers to these two interpretations as the TI (*īśvara* associated with *trīya*) and IC (*īśvara* associated with *caturtha*) interpretation respectively.

In order to solve the problem, Wood mentions a variety of texts, mainly Upaniṣads, some of which assign the Lord of all to the third position, others to the fourth. In short, it becomes clear “that ... the TI interpretation of the Māṇḍūkya and of the four states of the Self did exist when [some of the later] Upaniṣads were written” and “that the Upaniṣads that *predate* the Māṇḍūkya unequivocally support the IC interpretation of the Māṇḍūkya” (p. 39). The general argument is as follows: The idea of the Lord belonging to the third quarter was initially unknown, and was introduced by someone at some time. If it can be shown that the idea was introduced after the time of the Māṇḍūkya Upaniṣad, the IC interpretation will have to be applied to this Upaniṣad.

“Śaṅkara’s” commentary on Māṇḍūkya Upaniṣad and Āgama Śāstra assigns the Lord to the third quarter, and offers therefore the TI interpretation. The first *prakaraṇa* of the Āgama Śāstra, as Wood points out in chapter I, contains verses which strongly suggest the opposite: *Īśvara* belongs to the fourth quarter. This is no doubt true of verse 10, which is translated (p. 5): “The ordainer (*īśāna*) of the cessation of all suffering, the Lord (*prabhu*), immutable, without a second (*advaita*), the god (*deva*) of all beings: *turya* (the fourth) is traditionally held to be all-pervading.” Verse 12, moreover, speaks of the fourth (*turya*; *turīya* in the reading accepted by Bhattacharya) as all-seeing (*sarvadṛś*), which finds a parallel in the omniscience ascribed to *sarveśvara* in MāUp 6.

These and similar arguments are to the point and cannot be ignored. Unfortunately Wood mixes up the issue of the quarter (and therefore ultimate reality) of *Īśvara* with that of the ultimate reality of the world. This confusion

(what else could it be?) leads him to reject verses 17 and 18 – which are quite clear about the ultimate unreality of the world – as interpolations into the first *prakaraṇa* of the Āgama Śāstra. This rejection obviously weakens Wood's main argument, unnecessarily as it would seem.

Wood's argumentation is particularly weak where he tries to show that the IC interpretation was still known at a late date. He bases conclusions on the punctuation of passages of the Nṛsimhapūrvatāpanīya and Rāmottaratāpanīya Upaniṣads, obviously unaware of the freedom which editors and scribes allow themselves to put daṇḍas where it pleases them. More serious is his incorrect translation of a passage from Kūranārāyaṇa's commentary on Māṇḍūkya Upaniṣad plus *Āgamaprakaraṇa*. This passage introduces MāUp 6 and reads (as reproduced in note 12 on p. 196): *evaṁ rūpatrayaṁ nirūpya caturthaṁ pādaṁ nāntahprajñā ity ādinā nirūpayisyān vaiśvānarādirūpānām uktasthānavyāpā-* (? Wood has *vyāpa-*)*rādyartheṣu ślokān vivakṣur madhye vaksyamānacaturtharūpeṇa saha caturthāṁ rūpānāṁ mahimānam āha*. Wood translates (p. 54): "Having thus described the three-fold forms of the Self, the fourth *pāda* of the Self will be described with the words 'not inwardly cognitive' etc. [i.e. by Māṇḍ 7]. The intermediary passages (*madhye*) concerning the aspect of the *vaiśvānara* etc. referred to the places and functions of the Self. Now the greatness of the four forms will be described with respect to the fourth state of the Self." This translation does not only completely miss the point, it is used as proof that Kūranārāyaṇa considered MāUp 6 and 7 as belonging together! Nothing of the kind is of course said or even suggested in the passage, the last part of which should be translated: "[the author] expresses (in the now following MāUp 6) the greatness of the four forms, including [that of] the fourth form which is still to be introduced (in MāUp 7)." Wood himself has to admit, on p. 55: "It is true that Kūranārāyaṇa concludes his discussion of [*Āgamaprakaraṇa*] 1-9 with the words 'Now the description of the three-fold aspects is complete' ... and that he introduces Māṇḍ 8 with the words 'Now with respect to the fourth *pāda* of the Self'". No need here for further comment.

* * *

The Introduction states that "[t]he [Appendix] contains translations of the Māṇḍūkya and the four *prakaraṇas* of the Āgama-śāstra" (p. xvi). In reality the Appendixes (sic) contain the Sanskrit text of these works. Nothing is said about the edition(s) or manuscript(s) used to establish this text, but it appears to be a copy of the Ānandāśrama edition throughout. Translations of the works concerned are offered, not in the Appendix, but in chapter I. These translations do not always correspond to the Sanskrit text at the end of the book. A few examples must suffice to show this. Āgama Śāstra 1.22 has, in Wood's version (p. 168) ... *yat ... veti niścitaḥ sa pūjyah*. The translation (p. 7) is "The man of conviction who knows ..., he ... is worthy of adoration ..."; this translates *ya*

instead of *yat*, which we find indeed in Bhattacharya's (1943: 12) version. The translation of 1.26ab ("*Pranava* is, indeed, the lower brahman, and it is traditionally regarded as the higher brahman") translates Bhattacharya's text: *pranavo hy aparaṁ brahma pranavaś ca paraṁ smṛtaḥ*; Wood's own text has *paraḥ* instead of *paraṁ*. Verse 2.4ab is presented (p. 171) in the form *antahsthānāt tu bhedānām tasmāi jāgarite smṛtam*. This is translated (p. 16): "It is traditionally taught that, because of their interior location, entities in the waking state are thus unreal"; this translates *antahsthānāt tu bhedānām tathā jāgarite smṛtam*, which is Bhattacharya's (1943: 17) reading. Verse 4.47 contains, in the version presented on p. 184, the expressions *alātaspaṇḍitaṁ* and *viññānaspāṇḍitaṁ*. Bhattacharya's edition (p. 155) reads *alātaṁ spaṇḍitaṁ* and *viññānaṁ spaṇḍitaṁ*. Wood's translation (p. 30) corresponds evidently to Bhattacharya's reading; he has: "fire-brand when it is in motion" and "consciousness when it is in motion". Āgama Śāstra 4.56 has, in Wood's version (p. 185): *saṁsāraṁ na prapadyate*. His translation "*saṁsāra* is no longer possible" (p. 31) corresponds rather to Bhattacharya's (1943: 160) reading: *saṁsāro nopapadyate*. Āgama Śāstra 4.81d reads, according to Wood (p. 187): *dharmo dhātusvabhāvataḥ*. Bhattacharya (1943: 189) proposes to emend to *dharmadhātuḥ svabhāvataḥ*. Wood translates Bhattacharya's emendation (p. 34: "the fundamental reality of the *dharma*s ... of its very nature"), but sticks to his reading, offering a bizarre explanation ("*dharmo-dhātu* = *dharmadhātu*"). *Vaidharmye* in verse 4.97 is translated as two words: *vai dharmye*.

The translation leaves also elsewhere to be desired. Take for example verse 4.77: *animittasya cittasya yā 'nutpattiḥ samā 'dvayā/ ajātasyaiva sarvasya cittadrśyaṁ hi tad yataḥ*. Bhattacharya considered the verse unintelligible, but Wood is undeterred: "The mind has no cause: consequently, everything is unborn (*anutpatti*), the same, and nondual (*advaya*). Everything is unborn: consequently, everything is only mind-perceived." Verse 2.8ab (*apūrvaṁ sthānidharṁ hi yathā svarganivāsinām*, in the form accepted by Wood) is "not quite clear" (Bhattacharya), "uno dei distici più difficili dell'opera" (Vecchiotti). Wood translates "Thus, indeed, the fixed characteristics (sic) of the dwellers in heaven is their *karma* (*apūrva*)"; this fits neither the text nor the context. In spite of Vetter's (1978) proposed interpretation of *dvaita* "Vielheit", this word is throughout translated as "duality", even in the crucial verse 3.31: "This duality in whatever form, both the moving and the unmoving, is mind-perceived"! In the case of 3.18 (*advaitaṁ paramārtho hi dvaitaṁ tadbheda ucyate*) Wood translates: "Nonduality is indeed the highest truth. Duality (i.e. the lower or relative truth) is said to be different from it." It would have been well-advised to take Vetter's (1978: 121) translation into consideration: "Das *advaita* ist nämlich die höchste Realität. Das *dvaita* wird als seine Aufspaltung bezeichnet." In the case of 3.19, similarly, Wood's "nonduality becomes different" can be contrasted with Vetter's "wird aufgespalten". *Advaya* in 3.30 is translated "without a second"; everywhere else the correct translation "nondual" is used. *Dvayakālās ca ye bahiḥ*

in 2.14 is rendered “and the things likewise that exist objectively”, which is at best very free. *Nirvikalpa* in 3.34 becomes “free from modifications”, even though everywhere else *vikalpa* is rendered “imagination” and Potter (1980; mentioned in the bibliography) argues for “wrong interpretation”. *Jāgaritasthāno* in MāUp 3 and 9 is masculine (*sthāna* is neuter!), and does not therefore mean “the waking state” (Wood), but “der im Stande des Wachens befindliche” (Deussen). Similar corrections are required for *svapnasthānaḥ* and *suṣuptasthānaḥ* (MāUp 4, 5, 10 and 11). MāUp 8 *so 'yam ātmā 'dhyakṣaram orṅkār[ah]* cannot mean “This is the Self with regard to the syllable ‘Aum’” (Wood), but “Dieser Ātman nun ist in bezug auf die Laute die Silbe Om” (Deussen). No use is ever made of devices (such as square hooks) to show that certain words in the translation have no Sanskrit words corresponding to them: the translation is therefore frequently an interpretation, without any indication to that effect. The result is that sometimes dubious interpretations are presented as translations. An example is Āgama Śāstra 1.6, where *vinīścaya* is translated “the well-established conclusion of the Vedānta”. This position is maintained on p. 8 f., but is not shared by all; Karmarkar (1953: 60), for example, had stated that “[t]here is no doubt that verses 6-9 describe the views of Gauḍapāda’s opponents”, and not therefore the position of the Vedānta.

There is something puzzling about the very presence of a translation in the middle of chapter I. The role of the translation of *prakaraṇas* 2, 3 and 4 within the context of the book remains obscure, and no attempt is made to justify this new translation of the whole text after the many already existing translations into European languages – such as the English translations of V. Bhattacharya and R.D. Karmarkar, the French one by Em. Lesimple, the German ones by Paul Deussen (1921: 573-604) and E. Richter-Ushanas, and now an Italian one by Icilio Vecchiotti. (For further translations into English and other languages, see Potter, 1983: 101 f.) The present translation, unlike the other ones, is without any explanatory notes, and does not even identify Vedic passages that are explicitly or implicitly referred to. Verse 3.25ab (*sambhūter apavādāc ca sambhavaḥ pratisidhyate*), for example, is translated: “And by the denial of birth, becoming is denied”; no indication whatsoever is provided that there is here a reference to Īsopaniṣad 12 f., as is specified, e.g., by “Śāṅkara”, Bhattacharya, Karmarkar and Vecchiotti. Verse 2.3ab, again, is translated: “The absence of chariots etc. in dream is taught in the *śruti*”; if we wish to know where in the *śruti*, we have to turn to the other translations.

Towards the end of the book the author dedicates a chapter to “A new theory about Gauḍapāda and the authorship of the Āgama-śāstra and the Āgama-śāstra-vivarāṇa”. Here he allows his imagination free rein. We meet here with the suggestion that “one of the *bhāṣya-kāra*’s ulterior motives in using the last three *prakaraṇas* (and especially the [*Alātaśāntiprakaraṇa*]) was to meet head on the persistent charge that Śāṅkara (to whose school he undoubtedly belonged) was a crypto-Buddhist” (p. 142-43). How does he do so? After all,

“the *bhāṣya-kāra* accepts a very extreme formulation of the *Māyāvāda*, including views that Śaṅkara criticized at length ...”. He may have done so in order to show “that even *his* views were different from the Mahāyāna. If he could show this, then a fortiori he would have clearly absolved the whole Śaṅkara school of the charge of crypto-Buddhism.” Of course, there is not a shred of evidence to support this extraordinary procedure to which there is, to my knowledge, no parallel in the whole of Indian literature.

References

- Bhattacharya, Vidhushekhara (1943): *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*. Reprint: Delhi: Motilal Banarsidass. 1989.
- Deussen, Paul (1921): *Sechzig Upanishad's des Veda*. Dritte Auflage. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Hacker, Paul (1947): “Śaṅkarācārya and Śaṅkarabhagavatpyāda. Preliminary remarks concerning the authorship problem.” *New Indian Antiquary* 9, 175-186. Reprinted, with corrections, in *Hacker's Kleine Schriften*, ed. by Lambert Schmithausen, Franz Steiner, Wiesbaden, 1978, pp. 41-58.
- Hacker, Paul (1950): “Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 100, 246-286.
- Hacker, Paul (1968): “Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 12-13 (1968-69; Festschrift für Erich Frauwallner), 119-148.
- Hacker, Paul (1972): “Notes on the Māṇḍūkyaopaniṣad and Śaṅkara's Āgamaśāstravivarāṇa.” *India Maior. Congratulatory volume presented to J. Gonda*. Edited by J. Ensink and P. Gaeffke. Leiden: E.J. Brill. Pp. 115-132.
- Karmarkar, Raghunath Damodar (1953): *Gauḍapāda-Kārikā*, edited and translated, with notes, introduction, and appendices. Reprint: Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 1973.
- Lamotte, Étienne (1938): *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*. 2 vols. Reprint. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Université de Louvain. 1973.
- La Vallée Poussin (1937): “Documents d'abhidharma: la controverse du temps.” *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 5 (1936-37), 7-158.
- Lesimple, Em. (1981): *Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍapāda*, publiée et traduite. Paris: Adrien Maisonneuve. (Les Upanishad, V.)
- Mayeda, Sengaku (1967): “On the author of the Māṇḍūkyaopaniṣad- and the Gauḍapādiya-Bhāṣya.” *Adyar Library Bulletin* 31-32 (1967-68), 73-94.
- Potter, Karl H. (1980): “Was Gauḍapāda an idealist?” *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls*. Edited by M. Nagatomi, B.K. Matilal, J.M. Masson, E.C. Dimock Jr. Dordrecht: D. Reidel. Pp. 183-199.
- Potter, Karl H. (1983): *Encyclopedia of Indian Philosophies, I: Bibliography*. Second revised edition. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Richter-Ushanas, Egbert (1985): *Das Stillhalten der Fackel: Māṇḍūkya-Upaniṣad mit Gauḍapādas Kārikā*. Aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert. 2. verbesserte Auflage. Bremen.
- Vecchiotti, Icilio (1989): *Gauḍapāda, Āgamaśāstra*. Introduzione, testo sanscrito, traduzione, commento, lessico, bibliografia. Roma: Ubaldini.
- Vetter, Tilmann (1968): "Zur Bedeutung des Illusionismus bei Śaṅkara." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 12-13 (1968-69; Festschrift für Erich Frauwallner), 407-423.
- Vetter, Tilmann (1978): "Die Gauḍapādiya-Kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (A)Dvaita." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 22, 95-131.
- Williams, Paul (1989): *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundations*. London and New York: Routledge. (The Library of Religious Beliefs and Practices.)

Johannes Bronkhorst

Annemarie SCHIMMEL: *Der Islam III: Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 1990; XII, 486 s. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,3) ISBN 3-17-010061-0.

Mit dem vorliegenden dritten band wird die umfassende darstellung des islams im rahmen der reihe "Die Religionen der Menschheit" abgeschlossen. Der erste band von William Montgomery WATT und Alford T. WELCH ist 1980 erschienen und behandelt den propheten Mohammed, den koran und das islamische recht, der zweite band (W.M. WATT u. Michael MARMURA; 1985) ist der politik, theologie und philosophie des mittelalterlichen islams gewidmet. Im dritten band werden nun von neun autorinnen und autoren aspekte des islams dargestellt, die aus verschiedenen gründen äusserhalb des horizontes der ersten beiden bände liegen, doch gibt es auch überschneidungen, zumal bei den beiträgen über das islamische recht und über die sekten.

Annemarie SCHIMMEL, die auch die redaktion des bandes besorgt hat, steuert mit drei beiträgen mehr als ein drittel des gesamtumfangs bei; sie handeln von der islamischen mystik, von volkskundlichen dingen, von den schönen künsten und davon, in welcher weise man im lauf der geschichte in Europa vom islam kenntnis genommen hat. Dass knapp 200 seiten es nicht erlauben, dies alles im detail auszuarbeiten, liegt auf der hand. Doch auch in diesem engen rahmen vermittelt die autorin mit der ihr eigenen sympathie und intimer vertrautheit mit der islamischen spiritualität, aber auch aufgrund einer ungeheuren belesenheit eine fülle von einsichten und anregungen zur vertiefenden beschäftigung. Über heikle punkte geht sie jedoch gelegentlich allzu leicht hinweg, so etwa über die rolle, die der frau in islamischen gesellschaften zugewiesen wird. Ich glaube nicht, dass die schwierigkeiten, die viele muslimische frauen heute aufgrund sich vielerorts verhärtender patriarchalischer strukturen, eines raschen sozialen wandels und zunehmenden wirtschaftlichen drucks erfahren, mit einem verweis auf "die segensvolle Gegenwart frommer Mütter"

abzutun sind. Bei der darstellung der geistigen auseinandersetzung Europas mit der islamischen welt erwähnt sie zwar die durch Edward W. SAID angeregte orientalismus-diskussion, doch auch hier geht sie sehr rasch über das problematische verhältnis von orient und orientalistik hinweg. Die deutschsprachige orientalistik muss aber, auch wenn Deutschland, Österreich und die Schweiz nie in der gleichen weise als kolonialmächte in der islamischen welt auftraten wie Frankreich und England und auch wenn ihre rolle bei der verfertigung des bildes vom orient seitens Edward SAIDS weitgehend ignoriert wurde, die eigene wissenschaftsgeschichte kritisch reflektieren. Dessenungeachtet hat Annemarie SCHIMMEL jedoch gerade in diesem teil des buches höchst interessantes mitzuteilen und die verweise auf die literatur sind eine wahre fundgrube. Eine winzige korrektur: Burckhardts vorname (index; S. 383) heisst abgekürzt nicht J.C., sondern J.L. für Johann Ludwig bzw. Jean Louis.

Mit dem bestreben islamischer denker, sich im prozess einer für die kulturelle identität muslimischer völker sehr bedrohlichen umgestaltung der welt seit dem 18. jh. neu zu orientieren, beschäftigt sich Tilman NAGEL. Er zeichnet die reformbestrebungen islamischer theologen und die entwicklung einer auf die eroberung staatlicher macht abzielenden islamischen ideologie nach. Nicht zu überhören ist dabei die besorgnis, die der autor ob des zunehmenden einflusses der islam-ideologen empfindet. Selbst wenn man seine besorgnis teilt, wird man leicht erkennen, dass nicht allein und auch nicht in erster linie die scheu der muslimen vor einer "wirklichkeitsnahen Analyse des Gegenwärtigen" (s. 52) oder eine "rückwärts gewandte Utopie" (ibid.) für sozialen und politischen zündstoff in der islamischen welt sorgt, sondern dass mit dem erbe des kolonialismus, dem nationalismus, dem Palästina-konflikt, den weiterhin bestehenden globalen und lokalen machtfällen und rivalitäten, mit bevölkerungswachstum, inflation und vielen weiteren faktoren genug zündstoff vorhanden ist, der sich im kampf um die macht einsetzen lässt und der auch nicht auf der ebene der theologie und ideologie zu entschärfen ist.

Eine willkommene ergänzung zu den ausführungen NAGELS bietet Khalid DURÁNS beitrage über das spannungsreiche verhältnis, das der islam bald als mehrheit bald als minderheit mit anderen religionen eingeht. Völlig zu unrecht wird in der öffentlichen meinung noch immer der islam mit dem arabertum gleichgesetzt und in Westasien lokalisiert, da kommt es um so überraschender, wenn man liest, dass die erste "Islamische Republik" im 19. jh. in Brasilien ausgerufen wurde (s. 440) oder dass muslimen verschiedenster ethnischen herkunft die mehrheit der taxifahrer in Washington D.C. stellen. Die modernen verkehrs- und kommunikationsmöglichkeiten haben sich nicht allein der euro-amerikanischen kultur als nützlich erwiesen, vielmehr tragen sie auch dazu bei, dass der islam nicht nur dem anspruch nach universell, sondern in der tat auf der ganzen welt und nahezu bei allen völkern präsent ist. Die wandlungen, die das islamische selbstverständnis in einem immer intensiveren interkulturellen austausch erfahren wird, sind im augenblick noch kaum zu erahnen, doch darf

man mutmassen, dass die richtung, in der sich der islam bewegt, nicht rückwärts zu den lebensverhältnissen des Hidschas zu lebzeiten des profeten weist. Selbst "fundamentalisten" werden dem in irgendeiner form rechnung tragen müssen.

Konrad DILGER gibt einen Überblick über das islamische recht, wobei das schwergewicht auf seiner heutigen anwendung bzw. der integration in und die konflikte mit anderen rechtsformen in den islamischen ländern liegt. Auch wenn die art der darstellung ganz unverkehrbar die handschrift des juristen trägt, so ist sie doch keineswegs trocken, und die fülle der gebotenen fakten und begriffe erweist sich als ausserordentlich nützlich, wenn man mehr über dieses rechtssystem erfahren will, als dass es in gewissen fällen drastische körperstrafen vorsieht. Eine ergänzung zu s. 70, fussnote 33 sei gestattet: die als Playboy-Taschenbuch Nr. 6601 erschienenen "Worte" Ayatollah Khomeinis sind nicht zitierfähig, fehlt doch jeglicher hinweis darauf, wo die einzelnen passagen im original zu finden wären. Bei der fraglichen äusserung zum iranischen familienschutzgesetz ist auf abschnitt nr. 2836 des *Tawdīh ul-masā'il* zu verweisen (pers. text, 3. aufl., Teheran 1365 h.š; englisch *A Clarification of Questions*, Boulder, Col. 1984; s.a. H. Algar: *Islam and Revolution*, Berkeley 1981, p. 441).

Mit der rechtlichen und sozialen stellung der frau im islam setzt sich Wiebke Walther auseinander. Sie zeigt, dass ein rückgriff auf den koran als quelle allein nicht genügt, um zu verstehen, welchen spezifischen bedingungen das leben muslimischer frauen unterliegt. Das bild von der rolle der frauen, das man sich in den verschiedenen islamischen gesellschaften macht, die pflichten, die man ihnen auferlegt, und die freiräume, die man ihnen zugesteht, beruhen auf historisch gewachsenen islamischen und ererbten oder übernommenen vor- und ausserislamischen vorstellungen, wobei gerade eine gewisse abschätzigkeit dem weiblichen geschlecht gegenüber sowie das gebot der verschleierung nicht durch den koran zu begründen sind. Die rechtliche ungleichstellung von frau und mann allerdings ist es, und am heiligen text muss jeder versuch scheitern, eine gleichberechtigung zu erreichen. Man vermisst bei der darstellung der heutigen situation einen hinweis auf die komplexität des verhältnisses von islamischer ideologie und frauenbefreiung, die etwa daran zu erkennen ist, dass es auch einen islamischen feminismus gibt, wie ja überhaupt zentrale punkte des islamistischen diskurses, die segregation der geschlechter oder die kritik an der herabwürdigung der frau zum lustobjekt, auch im westlichen feminismus von grosser bedeutung sind.

Von J. Christoph BÜRCEL erfahren wir etwas über "Themen und Tendenzen der zeitgenössischen Literatur in der islamischen Welt". Es ist bedauerlich, dass man der älteren literatur so gut wie keinen platz (ss. 290 - 296) eingeräumt hat, doch soll das nicht gegen die verhältnismässig ausführliche darstellung der zeitgenössischen literaturen, genauer gesagt der arabischen, persischen, türkischen und urdu literatur seit dem ende des 19. jh.s, sprechen. Wie der autor jedoch gleich zu anfang einräumt, kann ohnehin nur ein ausschnitt aus dem

breiten spektrum der neueren literatur geboten werden. Der gewählte ausschnitt beschäftigt sich, unter hinweis auf zahlreiche autoren und autorinnen, deren werke auch in deutscher übersetzung zu lesen sind, mit der spiegelung der wirklichkeit in der literatur, wobei das unwirkliche, die "Welt der Sagen und Märchen" nicht ausgeschlossen wird. Die literarische verarbeitung der wirklichkeit weist in der tat, wie BÜRGELE am ende seines beitrags festhält, über die aktualität der ereignisse hinaus, und die lektüre von gedichten, romanen, kurzgeschichten usw. kann unser verständnis jener wirklichkeit wesentlich vertiefen. Die darstellung schliesst zwar das theater ein, lässt aber - und das nicht nur aus platzgründen - die von A. SCHIMMEL im vorwort erwähnten medien hörspiel und film, sowie die musik - man denke nur an die zeitgenössischen türkischen volksänger (*âşık*) - und das fernsehen aus. Nicht erwähnt wird ferner, dass die ablösung der traditionellen literatur durch eine moderne, d.h. westlich geprägte literatur keineswegs vollständig und auch nicht überall erfolgt ist. Auch das verstärkte interesse, das man in den letzten jahren den traditionellen literarischen formen in kreisen moderner, vielleicht besser: postmoderner schriftsteller entgegenbringt, hätte in die betrachtung mit einbezogen werden können. Eine detailkorrektur sei auch hier angebracht: auf s. 309, anm. 19 ist der name des autors *Baydā'ī* und der titel des werks *Haštomīn safar-e Sendbād* zu schreiben.

Die beiden verbleibenden beiträge befassen sich mit sekten des islams, Munir D. AHMAD stellt in knapper, aber fundierter weise die im 19. jh. entstandene und 1974 durch das pakistanische parlament quasi exkommunizierte Ahmadiyya vor. Mit anderen gruppen, insbesondere mit den schiiten befasst sich Biancamaria SCARCIA AMORETTI. Ihr beitrage hat bereits den übersetzern (Peter ANTES und Peter HEINE) erhebliche mühe bereitet (so das vorwort, s. XII) und wird sich auch der mehrzahl der leser und leserinnen als eine harte nuss erweisen. Die ausführungen, so geistreich und originell sie auch sein mögen, sind gewöhnlich sterblichen kaum nachvollziehbar, denn es wird eine detailkenntnis der politischen, sozialen, institutionellen und religiösen geschichte des islams vorausgesetzt, die das zielpublikum des vorliegenden buches gewiss nicht hat. Eine aussage wie die folgende bleibt auch jemand, der sich bereits mit der materie beschäftigt hat, nahezu unverständlich: (s. 143) "Nicht zufällig schlug sich diese Kraft (es ist unklar worauf sich das demonstrativpronomen bezieht; rez.), die noch immer in Iran lebendig ist, bei der sog. "Schule von Isfahan" in rein philosophischer Spekulation nieder (und nicht mehr in der Dynamik einer Bewegung und/oder Opposition wie in der Vergangenheit). Damit ergab sich eine natürliche Voraussetzung für das, was mit den Qāğāren eintrat (darauf geht die verf. erst 3 seiten später ein; rez.) und ein Überdenken der Prinzipien notwendig machte, bevor der Imāmismus sich erneut als Bewegung und/oder Opposition behaupten konnte."

Obwohl der abschlussband nicht die selbe geschlossenheit und gründlichkeit der darstellung wie die beiden vorhergehenden bände aufweist und obwohl (wie im vorwort erwähnt) der geographische horizont im wesentlichen auf

Westasien, Nordafrika und den Indischen Subkontinent beschränkt bleibt, rundet er das gesamte werk in sehr überzeugender weise ab.

Michael Glünz

Stefan SPERL: *Mannerism in Arabic Poetry* - A structural analysis of selected texts (3rd century AH/9th century AD - 5th century AH/11th century AD). Cambridge, New York ...: Cambridge University Press, 1989, 230 s. (Cambridge Studies in Islamic Civilization) ISBN 0-521-35485-4.

Stefan Sperl hat mit seinem aufsatz 'Islamic Kingship and Arabic panegyric poetry in the early 9th century' (in: *Journal of Arabic Literature* VIII, 1977) der auseinandersetzung mit der panegyrik, einer von der literaturwissenschaft nicht eben sehr geschätzten art von dichtung, einen nachhaltigen und über den bereich der arabistik hinaus wirksamen impuls gegeben. In dem hier vorzustellenden buch führt er seinen strukturellen ansatz weiter und versucht, anhand der analyse ganzer gedichte - und nicht isolierter beispiele - das verhältnis von manierismus und klassik in der arabischen dichtung zu bestimmen.

Die texte, auf die er seine untersuchung aufbaut, stammen von vier dichtern, von denen zwei, Buḥturī und Abū l-'Atāhiya, der klassik und zwei, Mihyār ad-Daylamī und Abū l-'Alā al-Ma'arrī, dem manierismus zugerechnet werden, die vertretenen gattungen sind die panegyrik, durch Buḥturī und Mihyār, und die asketische dichtung (*zudīyyāt*), durch Abū l-'Atāhiya und Ma'arrī; sie sind in vollem umfang auf arabisch und englisch im anhang abgedruckt, wobei allerdings der an sich schön und sauber gesetzte arabische text irreführend paginiert ist, so dass die geraden und ungeraden seiten jeweils zu vertauschen wären bzw. bei der lektüre die reihenfolge 1, 3, 2, 5, 4 ... einzuhalten ist.

Aus den analysen der gedichte heraus entwickelt Sperl im letzten kapitel seines buches ein modell, das die drei pole 'wirklichkeit', 'konvention' und 'gedicht' in beziehung setzt. Als klassisch bestimmt er diejenige dichtung, die die wirklichkeit - ein durch die vorgaben kultureller konventionen hierarchisch gegliedertes universum von objekten - in einer der funktion und bedeutung des jeweilig dargestellten objekts angemessener weise sprachlich repräsentiert, während als manieristisch eine von der bedeutung des objekts in seinem kulturellen bedeutungszusammenhang abstrahierende und auf die aufdeckung innerer zusammenhänge in sprache und literatur abzielende ausdrucksweise erkannt wird. Eine solche aufdeckung innerer, durch die struktur der sprache und die gegebenheiten der literarischen tradition determinierter zusammenhänge wird erreicht durch die auferlegung strenger formaler beschränkungen, in deren rahmen dann die formalen möglichkeiten, die sich bieten, voll ausgeschöpft werden. In Ma'arrīs *Luzūmiyāt* etwa wird als formale beschränkung eine bestimmte reimtechnik verwendet und unter anwendung dieser eine komplette se-

quenz von gedichten komponiert, die alle möglichkeiten dieser reimtechnik ausschöpft, eine vorgehensweise, die Sperl mit der J.S. Bachs im *'Wohltemperierten Klavier'* vergleicht.

Sperls betrachtungsweise ist nicht diachron, d.h. auf die entwicklungsgeschichte der arabischen literatur, sondern synchron auf die analyse einzelner werke ausgerichtet. Dies bewahrt ihn davor, die termini 'klassisch' und 'manieriert' in einem wertenden sinn zu verwenden und im manieristischen stil eine dekadenzerscheinung zu sehen. Was die beiden stile voneinander trennt ist nicht ihr unterschiedlicher künstlerischer rang und auch nicht in erster linie die zeit, sondern das verhältnis, das zwischen sprache und welt angenommen wird. Während sich der klassische stil durch ein vertrauen in die fähigkeit der sprache, die welt abzubilden, auszeichnet, geht dem manierismus dieses vertrauen ab. Die phänomene der welt erscheinen in einer beunruhigenden ambiguität und es ist nicht die ordnung der dinge, was den sprachlichen ausdruck bestimmt, sondern die ordnung der sprache, was die beziehungen zwischen den dingen herstellt. Obschon Sperl nur einen sehr engen ausschnitt aus der arabischen dichtung zum gegenstand seiner untersuchungen gemacht hat, können seine befunde gültigkeit weit über den rahmen seiner betrachtungen hinaus beanspruchen. Gerade auch für die nachbarliteraturen der arabischen, die persische, türkische u.a., enthält das besprochene buch wertvolle anregungen und einsichten.

Michael Glünz

Hans Robert ROEMER: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*. Iranische Geschichte von 1350-1750, Beirut 1989. (= Beirut Texte und Studien, 40). ISBN 3-515-05114-7, DM 148,--

1986 erschien der 6. Band der *Cambridge History of Iran*, The Timurid and Safavid Periods, dessen politikgeschichtlicher Teil (die Kapitel 1-5, ca. ein Drittel des ganzen Bandes) von Hans Robert Roemer verfaßt worden ist. Die über viele Jahre verschleppte Drucklegung dieses Werkes - die meisten Beiträge waren schon zu Beginn der 70er Jahre abgeschlossen - führte dazu, daß die Ergebnisse neuerer Untersuchungen unberücksichtigt und oft auch unerwähnt bleiben mußten. Dieser Umstand hat neben Kürzungen und textlichen Umgestaltungen durch die Herausgeber Roemer dazu bewogen, eine erweiterte und vor allem auch im Anmerkungsapparat und Literaturverzeichnis aktualisierte deutsche Fassung seiner Beiträge zur *CHIr* vorzulegen.

Der hier zu besprechenden Band bietet ein breitangelegtes ereignisgeschichtliches Panorama Persiens vom 14. bis ins frühe 18. Jahrhundert, das der Verfasser in zwei nahezu gleich große Blöcke, die vorsafawidische und die safawidische Zeit unterteilt hat.

Teil I beschreibt: das Zersplittern des vormaligen İlhân-Reiches in territorial begrenzte, heftig miteinander rivalisierende Dynastien und Herrschaften (Ġalāyiriden, Ġngū, Muẓaffariden, Sarbadāren u.a.); die Schrecken verbreitenden Feldzüge Tīmūrs, der sich innerhalb weniger Jahrzehnte ein Riesenreich zusammenerobert; die Machtkämpfe seiner Nachfolger untereinander, die letztendlich nur den Osten Irans für ein knappes Jahrhundert halten können; den Aufstieg der aus Anatolien nach Nordwest-Iran rückgewanderten turkmenischen Stammeskonföderationen der Qara- und Aq-Qoyunlu zu politisch potenten Fürstentümern, die sich in Westiran mit Erfolg gegen die Timuriden durchsetzen. Da all diese Ereignisse und Entwicklungen sich auf vielfältige Weise zeitlich überlappen, die – überwiegend reiternomadischen – Protagonisten äußerst mobil und zahlreich sind und überdies wechselnde Koalitionen untereinander eingehen, liegt es auf der Hand, daß eine narrative Darstellung dieser eineinhalb Jahrhunderte mit ihrer verwickelten Chronologie bei allen Formulierungskünsten des Autors keine ganz leichte Lektürekost sein kann. Die Fülle der Namen, Daten und Fakten mag einen Leser, der sich zum ersten Mal über das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert in Iran informieren will, verwirren oder sogar erschrecken; doch wer immer sich mit diesem Zeitabschnitt beschäftigen will oder muß, wird äußerst dankbar dafür sein, auf ein solches Standardwerk zurückgreifen zu können, in dem sich die Vertracktheiten der persischen Geschichte so bequem nachlesen und nachschlagen lassen.

Der erste Abschnitt von Teil II beschreibt die Militarisierung und Politisierung des Sufi-Ordens der Şafawiyya und seiner Anhängerschaft, einen Prozeß, der sich wiederum parallel zu den in Teil I geschilderten Geschehnissen vollzieht, ja mit diesen aufs engste verzahnt ist. Der eigentliche zeitliche Ausgangspunkt dieses zweiten Teils ist jedoch das Jahr 1501, in dem der blutjunge Ismā'īl, charismatischer Ordensmeister und Hoffnungsträger des Safawidenordens, in Tabriz zum Schah von Iran ausgerufen wurde und die Zwölfer-Schia zur Staatsreligion proklamierte, ein Ereignis, dessen Konsequenzen bekanntlich bis in die Gegenwart zu greifen sind. Die sich anschließenden Abschnitte orientieren sich in ihrer Abfolge und Anlage an Feldzügen und Regierungszeiten der einzelnen Safawiden-Herrscher, zeichnen Charakterbilder der verschiedenen Herrscherpersönlichkeiten, schildern Thronfolgestreitigkeiten und Interessenskonflikte der politischen Akteure etc. Daneben werden aber durch Vergleich mit den vorausgegangenen Herrschaften Kontinuitäten und Brüche in der Staatsverwaltung und den wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen des Safawidenstaates nachgezeichnet und religiöse und kulturelle Phänomene behandelt.

Bei dem vorliegenden Band haben wir es also mit einer Darstellung zu tun, die den Akzent bewußt auf Ereignis-, Herrschafts- und Institutionengeschichte legt, sich als ein Grundlagenwerk versteht und in methodischer bzw. thematischer Hinsicht alternative Zugriffe auf die behandelte Epoche anderen überläßt. Die enge Vertrautheit Roemers mit diesem Zeitabschnitt der persischen

Geschichte, der von früheren Forschergenerationen aus Geringschätzung stiefmütterlich behandelt worden ist und den er - orientiert an Vorbildern wie Walther Hinz und Vladimir Minorsky - als forschungswürdig etabliert hat, schlägt sich in der Sorgfalt nieder, mit der die fortlaufende historische Erzählung dokumentiert ist. Anmerkungen (in der leserfreundlichen Gestalt von Fußnoten) und Literaturverzeichnis informieren so umfassend und zuverlässig über Quellen und weiterführende Literatur, wie sonst keine andere Publikation über den behandelten Zeitraum. Die vorbildlichen Indices sind ein weiterer Grund zur Freude für den Benutzer.

Birgitt Hoffmann

Thomas FRISCHKORN: *'Zazen' für Arbeitnehmer? Zur Symptomatologie zenbuddhistischer Rituale in Japans Wirtschaft.* (Europäische Hochschulschriften: Volks- und Betriebswirtschaft Band 1134). Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang, 1990, 255 pp.

T.F. geht in seiner Dissertation einem der vielen Vorurteile nach, die Japans unleugbaren wirtschaftlichen Erfolg erklären sollen: dieser Erfolg gründe zu einem großen Teil auf dem Zen-Buddhismus.

Diese Erklärung findet sich in sehr vielen Publikationen von sogenannten Fachleuten, die sich der Wirtschaft Japans annehmen. Noch nie hat sich aber ein Japanologe in solch fundierter Weise dazu geäußert, wie das nun T.F. tut.

In einem ersten Teil, überschrieben mit "'Zen-Mystik als Wirtschaftsethik' und 'Religion der Samurai': Vorgaben in der westlichen Literatur" resümiert er einige der gängigsten Thesen, die sich in der westlichen Literatur finden. Diese Auflistung wird abgeschlossen mit einer stichwortartigen Zusammenfassung der Thesen, die dann eigentlich schon alles über diese Thesen aussagt; die zwei ersten seien deshalb wiedergegeben:

- "1. Zen steht in keinem erkennbaren Zusammenhang zur modernen japanischen Wirtschaft."
- "2. Zen steht als eine Art philosophisch-mystische Qualität im Hintergrund des 'japanischen Managements', und dieses ist verantwortlich für den wirtschaftlichen Erfolg."

Was soll man nun also von all den Erklärungen halten, die einem in der westlichen Literatur angeboten werden, wo sie doch anscheinend so widersprüchlich sind?

In einem nächsten Teil stellt er den Beispielen aus der westlichen Literatur solche aus der japanischen "populären und populärwissenschaftlichen Literatur" gegenüber. In den hier zitierten Texten kommt ganz klar zum Ausdruck, daß Zen hinter allem steht oder zum mindesten stehen sollte, was der japanische Arbeitnehmer tut. Hier wird auch klar, woher die im ersten Teil resümierten

Thesen der westlichen Autoren herkommen: diese sind meist unbesehen von der japanischen populären Literatur übernommen.

Der Rest des Buches ist der Skizzierung und der Auswertung der von T.F. gesammelten Literatur und der von ihm geführten Interviews mit verschiedensten Vertretern (Managern und Arbeitnehmern) der unterschiedlichsten Betriebe gewidmet. Auch dieser Teil ist wie die vorhergehenden klar und auf das Wesentliche konzentriert.

Aus den Berichten und Interviews geht eines ganz klar hervor, und daher auch das Wort "Ritual" im Untertitel: Es geht niemandem um den Zen als Religion, sondern Zen ist einzig und allein Erziehungsmittel, man ist versucht zu sagen, Zuchtmittel. Die Teilnehmer an den Zen-Kursen sollen das korrekte Verhalten in der Firma, sprich Unter- und/oder Einordnung in das Umfeld erlernen.

Wie steht es nun also mit dem eingangs erwähnten Vorurteil, daß der große Erfolg der Japaner mit dem Zen-Buddhismus eng zusammenhänge? Es scheint äußerlich zu stimmen; aber hat das Training der Firmenleute in einem zenbuddhistischen Tempel irgendetwas mit dem Zen zu tun, der uns aus den Schriften eines Rinzaï, Dôgen oder Bankei entgegentritt? Sicher nicht.

Die Frage bleibt nach der Lektüre dieses ausgezeichneten Buches, ob es sich nicht vielleicht immer schon, zumindest in Japan, um ein ähnliches Phänomen gehandelt hat, was die Aufnahme des Zen in die Kultur, in die Wesensart des Japaners betrifft. Wurde der Zen in der Kamakura- und Muromachi-Zeit von den Samurai aufgenommen, weil sie im Zen die für sie angemessenste Religion entdeckten, oder wurde er aufgenommen aus ganz anderen Gründen? Weil die Zen-Mönche die einzigen waren, die in dieser Zeit direkten Zugang zum verehrten China hatten etwa, oder weil der Zen ideal war zur Disziplinierung der Untergebenen?

Daß diese Frage bleibt, ist keine Unterlassung von Seiten von T.F., sie geht natürlich weit über den von ihm gesteckten Rahmen hinaus, obwohl er an einigen Stellen diese Problematik anspricht. Es bleibt zu hoffen, daß diese Frage aufgenommen wird.

Es bleibt nur zum Schluß zu sagen, daß sich die Lektüre dieses Buches für jeden lohnt, der sich für Japan interessiert.

Dieter Schwaller

Fernand MEYER (dir.) *Tibet, civilisation et société. Colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac à Paris, les 27, 28, 29 avril 1987.* Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990. 204 pages of text plus 53 photographs and illustrations. (Editions de la Fondation Singer-Polignac.)

Tibet, civilisation et société consists of articles presented during a colloquium organized by the Singer-Polignac Foundation in Paris during the month of

April, 1987. As F. MEYER stated in his introductory remarks, "the articles collected in this work testify to the large diversity of subjects discussed and the various disciplines brought together at this time." The papers are generally of a high quality and represent a source of valuable information for those interested in Tibetan studies. There are articles on art, ritual, Tibetan theatre, music, historical matters and ethnology - we even find a presentation on the Cinderella story in Tibet. One misgiving, however, is in order: it is somewhat odd that in a work which supposedly covers Tibetan civilisation, there is not a single article on Buddhist philosophy and philosophical literature.

It is not possible to discuss the contents of most of the contributions in a collection of this sort. Let me, however, offer a few remarks concerning one of the articles, viz. that of NICOLAS TOURNADRE, entitled "Présentation de la grammaire traditionnelle et des cas du tibétain. Approche classique et analyse moderne." The article is a valuable study on the cases in Tibetan, analysing the traditional grammarian's attempt to impose the ill-fitting eight Sanskrit cases on a recalcitrant Tibetan syntax. Mr. TOURNADRE proposes, instead, a set of five markers: (1) the ergative-instrumental (*gis* + variants); (2) the genitive-relative (*gi* + variants); (3) the oblique (*la* + variants); (4) the ablative (*nas* + *las*); (5) the absolutive (the marker ϕ). While I leave the details of Mr. TOURNADRE's analyses of the five to the reader, a few corrections to his article are in order:

(a) Pp. 189-190. Mr. TOURNADRE speaks of the grammarian "Dharmapatra". In fact, it should be Dharmabhadra. Moreover the date 1866 given on p. 190 for dNgul chu Dharmabhadra's composition of the *Si tu'i zhal lung* is probably one cycle too late: it should be 1806, i.e. the fire tiger year of the thirteenth cycle. Following the *Shes bya'i gter mdzod*¹ and the *Catalogue of the United States Library of Congress Collection of Tibetan Literature in Microfiche* by M. TACHIKAWA *et al.*², the dates for dNgul chu Dharmabhadra are 1772-1851.

(b) P. 190. TOURNADRE's date 1901 for the composition of dByangs can grub pa'i rdo rje's *Legs bshad ljon dbang* is also improbable: it should rather be 1841. According to the *Shes bya'i gter mdzod* and TACHIKAWA *et al.*, the dates for this author, who was indeed a nephew of Dharmabhadra and received his ordination from him, are 1809-1887. TOURNADRE's dates for dByangs can grub pa'i rdo rje and Dharmabhadra do correspond to those found in Tshe ten zhab drung's list of grammatical commentaries in chapter III of his *Gangs can bod kyi brda sprod pa'i bstan bcos sum cu pa dang rtags 'jug gi mam gzhas rgya cher bshad pa thon mi'i zhal lung* (*Zangwen wenfa*. Lanzhou: Gansu renmin chubanshe, 1981). But everything indicates that dNgul chu Dharmabhadra lived immediately after Si tu Pañ chen (1699-1774) - when Dharmabhadra was in his twenties he studied with a number of teachers, including, for example, Gu ge Yongs 'dzin Blo bzang bstan 'dzin, who was born in 1729 and died in 1798. dByangs can grub pa'i rdo rje's dates must, therefore, also be different from what Tshe ten zhab drung gives.

(c) P. 191. Mr. TOURNADRE states: "the categories of *bdag* ["self"] and *gzhan* ["other"] do not apply to the past." I cannot at this point go into the details of what *bdag* and *gzhan* mean in Tibetan grammar³, but suffice it to say that Mr. TOURNADRE's statement is an interesting half-truth. Mr. TOURNADRE, as he acknowledges, based himself on sKal bzang 'gyur med's grammar, which is indeed a fine work. This author does take the past (*'das pa*) as being included under neither *bdag* nor *gzhan*, a position which is in keeping with that of Si tu Pan chen and dNgul chu Dharmabhadra. Nonetheless, there were some important grammarians who did classify the past as *gzhan*, notably A kya Yongs 'dzin dByangs can dga' ba'i blo gros (18th-19th C.)⁴; this classification also seems to have been endorsed by the fifth gSer tog incarnation, Blo bzang tshul khriims rgya mtsho (1845-1915).⁵ In short, the classification of the past in terms of *bdag/gzhan* is a subject of some controversy amongst Tibetans, as is, I may remark, the classification of the imperative.

These points are relatively minor, however. Let me once again stress that the articles in *Tibet, civilisation et société* show an impressive level of research. I commend the book to those interested in Tibetan studies.

- 1 Full title: *Mi rigs dpe mdzod khang gi dpe tho las gsung 'bum skor gyi dkar chag shes bya'i gter mdzod (Zangwen dianji mulu)*. Compiled by TANG Chi An et al. Chengdu: Sichuan minzu chubanshe, 1984.
- 2 Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1983.
- 3 See my article, "On *bdag* and *gzhan* and other related notions of Tibetan grammar". In H. UEBACH and J. PANGLUNG (eds.), *Tibetan Studies*. Munich: Kommission für Zentralasiatische Studien Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1988. See also T.J.F. TILLEMANS and D.D. HERFORTH, *Agents and Actions in Classical Tibetan. The indigenous grammarians on bdag and gzhan and bya byed las gsum*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 21. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1989.
- 4 See his *rTags kyi 'jug pa'i dka' gnas bdag gzhan dang bya byed las gsum gyi khyad par zhib tu phye ba nyung gsal 'phrul gyi lde mig*. Text and translation in TILLEMANS and HERFORTH *op. cit.*
- 5 See the appended table in TILLEMANS 1988.

Tom J.F. Tillemans

Helwig SCHMIDT-GLINTZER. *Geschichte der chinesischen Literatur - Die 3000jährige Entwicklung der poetischen, erzählenden und philosophisch-religiösen Literatur Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Bern, München, Wien: Scherz Verlag, 1990, 686 S.

Angesichts des immensen Umfangs und der Vielfalt des chinesischen Schrifttums ist es zweifellos kein leichtes Unterfangen, dieses als Einzelautor in

seiner Gesamtheit darstellen zu wollen. Entsprechend lange mussten die Leser des deutschsprachigen Raumes denn auch auf ein Werk warten, das die 1957 aus dem Japanischen übersetzte, heutigen Ansprüchen kaum mehr genügende "Geschichte der chinesischen Literatur" von Eugen Feifel hätte ablösen können, und umso grösser ist das Verdienst von Helwig Schmidt-Glintzer, der sich nun der Herausforderung stellte und mit dem vorliegenden Band eine erstmals auch die Moderne gebührend würdigende, dem neusten Forschungsstand entsprechende Literaturgeschichte Chinas vom Altertum bis in die unmittelbare Gegenwart vorlegt.

Der mit einer Reihe von Illustrationen und vielen Textbeispielen angereicherte Band bietet in insgesamt sieben Teilen einen weitgehend chronologischen Überblick über die chinesische Literatur in ihrem ganzen formalen und inhaltlichen Reichtum: Die Hauptströmungen der schönen Literatur im engeren Sinne sind da ebenso vertreten wie philosophisch-religiöse oder historiographische Texte. Darüber hinaus ist der Autor auch stets bemüht, die wesentlichsten Bezüge zum jeweiligen kulturellen und politisch-gesellschaftlichen Kontext zu schaffen. Der an sich chronologische Aufbau der von den Shang-zeitlichen Anfängen der Schrift bis hin zu Texten des "Pekinger Frühlings" und der "obskuren Lyrik" reichenden Darstellung wird dabei immer wieder durch längere Einschübe, die bestimmten Gattungen, Motiven und Entwicklungen etwa im ästhetischen Bereich und in der Kunst gewidmet sind, durchbrochen. So findet sich, um nur eines von Dutzenden von Beispielen zu nennen, im der Han-Zeit zugeordneten zweiten Teil des Buches ein Kapitel zum chinesischen Schönheitsbegriff, der sodann zur Literatur im allgemeinen und zur Dichtung im speziellen in Bezug gesetzt wird (S. 140 ff.). Häufig sind ferner auch Querverweise auf literarische Traditionen und Wirkungszusammenhänge über sämtliche Jahrhunderte hinweg, wie etwa im Falle des in die Jian'an-Periode anfangs des 3. Jahrhunderts zurückführenden und bis in die Neuzeit hinein fortlebenden Phänomens der in der Bildungselite beheimateten Dichterkreise oder auch "Literatengesellschaften" (*wenshe*), welches hier im Zusammenhang mit der damals aufkommenden Gattung der "Gespräche über Dichtungen" (*shihua*) im Song-zeitlichen Teil abgehandelt wird.

Insgesamt betrachtet besticht denn die vorliegende Literaturgeschichte, die auf einer Vorlesungsreihe des Autors an der Ludwig-Maximilians-Universität in München basiert und in erster Linie als Einführung und Orientierungshilfe für Sinologie-Studenten wie auch interessierte Laien gedacht ist, hauptsächlich durch die beachtliche Breite der behandelten Themen und eine an Details reiche Fülle der Informationen in gleichzeitig komprimierter und handlicher Form. Auch ein Fachpublikum, das zwar ausdrücklich auf die in den Anmerkungen aufgelistete, weiterführende Spezialliteratur¹ verwiesen wird, dürfte das Werk aus diesem Grunde zu schätzen wissen. Zu ergänzen wäre hierzu allerdings, dass diese eigentliche Stärke des Buches auch seine Gefahren birgt, unterliegt doch der Autor, vermutlich eben gerade aus seinem erklärten

Anspruch auf Vollständigkeit und einer möglichst umfassenden Darstellung heraus, bisweilen der Versuchung, den Text etwas zu überfrachten: Der Wunsch, möglichst viele Fakten, Namen und oft nur eben angetippte historische Ereignisse aufzulisten, geht dabei manchmal zu Lasten der Übersichtlichkeit und Leserfreundlichkeit. Gerade die mit der Materie nicht oder wenig vertrauten Studierenden und Laien, für die das Buch ja eigentlich konzipiert ist, werden häufig mit einer Vielzahl von nicht näher erläuterten oder erst viel später wieder aufgenommenen Begriffen und Verweisen allein gelassen. Für eine der chinesischen Sprache nicht oder noch ungenügend mächtige Leserschaft wird die Orientierung noch zusätzlich dadurch erschwert, dass das im Anhang vorhandene Register neben Autorennamen und Buchtiteln einzig chinesische Fachausdrücke als Schlagworte aufführt (dafür löblicherweise immer mit den entsprechenden chinesischen Schriftzeichen). Ein erweitertes Sachregister mit deutschen Begriffen, in dem auch Schlagworte wie etwa "Fünf Klassiker" oder "Neokonfuzianismus" aufzufinden wären, sowie ein detaillierteres, auch die Zwischentitel der einzelnen Kapitel wiedergebendes Inhaltsverzeichnis würden den Nutzen des vorliegenden Bandes als Nachschlagewerk um einiges erhöhen. Sehr gut scheint mir dagegen die ebenfalls im Anhang zu findende Auswahl von Literaturhinweisen, die allerdings stark auf Lyrik und erzählende Prosa ausgerichtet und mit Ausnahme einiger chinesischer Nachschlagewerke bzw. Bibliographien auf Erscheinungen in westlichen Sprachen beschränkt ist.

- 1 In den Anmerkungsteil des Anhanges wurde fast ausschliesslich westliche, nicht aber chinesische oder japanische Sekundärliteratur aufgenommen – dies wiederum im Hinblick darauf, dass als Zielgruppe nicht unbedingt Experten angesprochen werden sollen.

Christine Kühne A/Gadir

Heda JASON: *Types of Indic Oral Tales: Supplement*/compiled by Heda Jason. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1988 [1989 lt. Titelblatt]. 100 S., 1 Karte. (FF Communications, Vol. CIV 1, No. 242)

Es wird ein weitgestreutes, nicht sehr einheitliches Quellenmaterial erstens eingeordnet in die "List of Tale Types" nach Aarne und Thompson (*The Types of the Folktale*. Helsinki 1961); es wird dasselbe Material zweitens klassifiziert gemäß einer von Heda Jason erarbeiteten "List of Genres"; es werden drittens die beiden Klassifikationslisten durch eine Konkordanz indiziert.

Man kann also nachschlagen, welche indischen Belege Jason gefunden hat für (z.B.) "das geopfert und wiederbelebte Kind" (768* A), und daß dies ein Beleg für das Genre "1.1.2.1.A - Sacred legend" ist. Man kann nicht nachschlagen, welchem Tale Type oder welchem Genre (z.B.) die Geschichte "Gujarat

18" zugeteilt wurde oder wie sich die Belege einer Region (oder Sprache) auf die Tale Types und Genres verteilen (unter "Jokes" z.B. findet sich kein Beleg aus Gujarat). Daß unter "Sacred legend" 34 Belege mit Tale Type Zuordnung plus 47 als "Varia" eingetragen sind, erklärt sich aus dem Umstand, daß sich nicht für alle Belege auch ein Tale Type bestimmen läßt, daß aber alle einem Genre zugeordnet werden. ("Gujarat 18" findet sich unter "Epic", aber nicht unter einem Tale Type.)

Jason ist sich der Problematik, die sich aus der Übertragung "fertiger" Klassifikationsschemata ergibt, sehr wohl bewußt (vgl. Introduction, SS. 11-14). Das bearbeitete Quellenmaterial sind nach 1960 erschienene Sammlungen, durch die die Klassifikation von Thompson und Roberts (*Types of Indix Oral Tales: India, Pakistan, Ceylon*. Helsinki 1960. FF Communications 180) ergänzt wird. Die Einteilung gemäß den heutigen indischen Bundesstaaten könnte (sofern nicht nur marktorientierte Strategie der Verlage) den Originalsprachen der Quellen nachempfunden sein, was aber quellenkritisch nicht erhoben werden konnte; der sehr vorläufige Befund zur Quellenkritik wird verzeichnet (SS. 14-18). "Indic" als Kriterium der Quellenauswahl unterstellt, daß Geschichten aus (z.B.) Kerala und Himachal Pradesh einem gemeinsamen Oberbegriff zugeordnet werden können. Indem nur Geschichten der sog. "high culture population" (aber nicht der Stämme) indiziert wurden, wird eine erste Einschränkung vorgenommen. Jason ist sich, wie die Einleitung zeigt, der Probleme durchaus bewußt; die Lösung der aufgeworfenen Fragen ist jedoch nicht Anliegen dieser Publikation.

Peter Schreiner

SHACKLE, Christopher; SNELL, Rupert, *Hindi and Urdu since 1800: A common Reader*. London: 1990 [= SOAS South Asian Texts No. 1]

Hindi und Urdu, heute die offiziellen Staatssprachen von Indien und Pakistan, besitzen bekanntlich eine im wesentlichen identische Sprachstruktur. Hauptsächlich unterscheiden sich die Zwillinge formal in der Wortwahl, vor allem beim reflektierten Sprachgebrauch. Die abgespaltene Identität des jeweiligen Zwillings wird wesentlich von der kulturellen bzw. religiösen Identität der Sprecher bestimmt. Für die Menschen vom Subkontinent ist darüber hinaus die Schriftwahl ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal. Das indische Devnāgarī bzw. ein leicht modifizierte Nasta'liq¹ sind im Bewußtsein der Sprecher wesentlich mit der Sprache verbunden und werden auch von Analphabeten als Identität stiftende Merkmale anerkannt. Die Hindi-Urdu-Kontroverse hat eine annähernd zweihundertjährige Geschichte. Der vorliegende "Reader" ist eine Art literarische Dokumentation dieser Kontroverse. Der Hauptteil des als Nummer eins einer neu konzipierten Reihe "SOAS South Asian Texts" erschienenen Bandes besteht aus 24 ausgewählten Abschnitten aus Originaltexten.

Hindi und Urdu sind paritätisch vertreten. Es handelt sich um Ausschnitte aus Aufsätzen, Briefen und autobiographischen Arbeiten ganz verschiedener Autoren, die auf dem Gebiet der schreibenden Kunst oder der Politik tätig waren. Im einzelnen handelt es sich um folgende Autoren und Titel, die jeweils in der zugehörigen Schrift mit kurzen Notizen über Autoren und Werke und mit Anmerkungen zu schwierigen Vokabeln und sprachlichen Wendungen abgedruckt sind:

1. Mīr Aman, Bāḡ o Bahār (Urdu)
2. Insha Ullāh Khān, Rānī Ketkī kī kahānī (Hindi)
3. Mirzā Asadullāh Khān Ghālib, (Ausschnitt aus einem Brief an Tuftā) (Urdu)
4. Sayyid Ahmad Khān, Musāfirān-e Landan (Urdu)
5. Bhāratendu Hariścandra, Dilli darbār darpan (Hindi)
6. Alṭāf Husain Khān, Muqaddima (Urdu)
7. Badrīnārāyaṇ Chaudrī Premghan, Hamārī deś kī bhāṣā aur akṣar (Hindi)
8. Bālmukunda Gupta, Hindī mē 'bindī' (Hindi)
9. D. C. Phillott, Xwāb o xayāl (Urdu)
10. 'Abd ul-Haq, Qavā'id-e Urdū (Urdu)
11. 'Abd ul-Ḥālīm Sharar, Guzaštā Lakhnaū (Urdu)
12. Mahāvīr Prasād Dvivedī, Kavi kartavya (Hindi)
13. Mirzā Farḥat Ullāh Beg, Nazīr Ahmad kī kahānī (Urdu)
14. 'Abd ul-Kalām Āzād, Tarjumān ul-Qurān (Urdu)
15. Premcand, Urdū Hindī aur Hindustānī (Hindi)
16. M.K. Gāndhī, Briefwechsel mit P.D. Tandon (Hindi)
17. Rāmcandra Varmā, Acchī Hindī (Hindi)
18. Sajjād Zahīr, Urdū Hindī Hindustānī (Urdu)
19. Rajendra Prasād, Ātmakathā (Hindi)
20. Rāhul Sāṅkrtyāyan, Merī jīvan-yātrā (Hindi)
21. Harivanśrāy Baccan, Kyā bhūlū kyā yād karū (Hindi)
22. Kausar Niyāzī, Urdū zabān kī ahammiyat (Urdu)
23. Rāmvilās Sarmā, Nirālā kī sāhitya sādhanā (Hindi)
24. 'Ainul Ḥaq Farīdkoṭī, Urdū zabān kī qadīm tāriḫ (Urdu)

Den Texten ist ein Hindi- und ein Urdu-Glossar aller weniger geläufigen Termini beigegeben. Mit dieser Aufbereitung der Texte ist die Lektüre auch im Selbststudium nach Abschluss eines Einführungskurses in die jeweilige Sprache möglich.

Es mag nützlich sein, etwas näher auf die Geschichte des Hindi-Urdu einzugehen, wie sie sich anhand der Texte des "Readers" darstellen lässt.

Wie eng der Beginn der Hindi-Urdu Kontroverse mit der Institution des im Jahr 1800 A.D. gegründeten Fort Williams College in Calcutta zusammengeht, wird gleich aus dem ersten Text deutlich. Es handelt sich um das Vorwort von

Mir Amans "*Bāḡ o bahār*", einer der populärsten Urdu-Prosatexte des 19. Jahrhunderts. Der Autor gibt hier u.a. seine Auffassung der Entstehung des Urdu auf der Grundlage des Vernakulars ("*bhākhā*") von Delhi wieder. Die Geschichte selbst ist eine Übersetzung der "Geschichte der vier Derwische" (*Qisṣā i cahār darwesh*) von Amīr Khusrau aus dem Persischen. Es handelt sich um eine der vielen vom einheimischen Kollegium des Fort Williams College erarbeiteten Übersetzungen in indoarische Sprachen, die bei der Sprachausbildung der englischen Kolonialbeamten verwendet wurden. "*Bāḡ o Bahār*" des Mir Aman und der "*Premśāgar*" des Lallūlāl, eine ebenfalls im Fort Williams College entstandene freie Übersetzung einer Braj Bhākhā-Version des *Bhāgavata Purāna*, gelten als die ältesten geschlossenen Prosawerke in Urdu und Standard-Hindi.

Im Umkreis dieser Übersetzungs- und Lehrtätigkeit wurde der Unterschied zwischen dem sanskritisierten Hindi und dem im Vokabular stark mit persischen, arabischen und türkischen Worten durchsetzten Urdu zuerst klar thematisiert. Die Bezeichnung "Urdu" kam erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts auf, während "Hindi" bzw. "Hindvi" lange Zeit eine persische rein sprachgeographische Fremdbezeichnung blieb. Diese historischen Hintergründe werden in der Einführung kurz erläutert. Nach der bewussten Aufspaltung von Hindi und Urdu wurde als dritte Sprache im Verbund das Hindustani ausgegrenzt, die Bezeichnung der Sprachstufe, in der sowohl die Lehnwörter aus der Sanskrit als auch die Lehnwörter aus islamischen Kultursprachen verdrängt sind. Wird dieser Stil zu einem literarischen Prinzip erhoben, so führt dies ebenso zu einer verkünstelten Sprache wie beim sanskritisierten und beim persifizierten Stil, wie bei der Einführung zum Vorwort der *Rani Ketki ki kahani* bemerkt wird (Text 2; S. 89).

Während sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Hindi und Urdu zunehmend losgelöst voneinander literarisch entwickelten (vgl. Texte 3-14), hielten einzelne Vertreter in der sprachideologischen Debatte am sogenannten Hindustani als Kompromiss zwischen "hinduistischem" und "muslimischem" Stil fest (Texte 15;16). Diese Anschauung des Problems war jedoch auch bei Premchand, der sich sowohl in Hindi als auch in Urdu zuhause fühlte, im wesentlichen nicht literarisch, sondern politisch motiviert. Die Wahl der zukünftigen indischen Nationalsprache konnte aus dieser Perspektive nur aus einer religiös neutralen Sprachvariante bestehen. Die Probleme der Schriftwahl und der Neuschöpfung von (technischem) Vokabular bleiben dabei ungelöst. Die römische Schrift, die vom Hindu-Muslim-Konflikt einigermaßen unbelastet war, hat kaum einen prominenten Advokaten gefunden. Bei der Wahl der indischen Staatssprache setzte sich weitgehend die Auffassung durch, dass das Lehnwortgut aus den islamischen Kultursprachen ebenso wie das Lehnwortgut aus europäischen Sprachen ein Fremdkörper im Hindi sei. So plädiert etwa Rāmchandra Varmā (Text 17) dafür, das gesamte fremdländische Vokabular auszuschliessen – im Gegensatz zum Sanskrit-Vokabular, das ihm wegen seines

indigenen Ursprungs als natürlicher Bestandteil des Hindi gilt. Implizite macht er darüber hinaus deutlich, dass auch das Hindustani-Vokabular des Hindi ohne Einschränkung durch Sanskritismen ersetzt werden kann. Bis heute gilt unter den Hindi-Sprechern nicht allein der Grad der Ausschliessung des nichtindigenen Vokabulars, sondern der Grad der Sanskritisierung als Merkmal für sprachliche Qualität und vorzüglichen Bildungsgrad. Das früher auch in gebildeten Hindu-Familien übliche Studium des Persischen, von dem der spätere erste indische Staatspräsident Rajendra Prasad in seiner Autobiographie (Text 19) berichtet, ist in Indien heute daher weitgehend verkümmert. Auch das Studium des Urdu, das zu Beginn des Jahrhunderts noch zum normalen Ausbildungspensum in Nordindien gehörte (Text 19; 20), wird heute trotz gewisser staatlicher Förderungsmassnahmen immer weniger gepflegt.

Das von den staatlichen pakistanischen Institutionen verbreitete Urdu ist in mancher Hinsicht ein Spiegelbild der Verhältnisse des Hindi. Das stilistische Ideal wird immer noch von einer möglichst weitgehenden Aufnahme persischen Vokabulars bestimmt (Texte 22; 24). Viele Propagandisten des Urdu grenzen ihre Sprache so weit wie möglich vom Zusammenhang mit dem Hindi ab. Eindeutlich belegt das der letzte Text des Lesebuches (Text 24), dessen Autor sogar die indo-arische Herkunft des Urdu leugnet. Ergänzend kann man hinzufügen, dass das heutige, stark persifizierte Stilideal des Urdu wesentlich von der literarischen Hinterlassenschaft Muhammad Iqbals gefördert wurde, die dieser in Urdu verfasste.

Das vorliegende Lesebuch enthält eine durchaus repräsentative Auswahl von teilweise nur noch schwer greifbaren Originaltexten, die die einheimische Reflexion über Hindi und Urdu seit der Gründung des Fort Williams College belegen. Die Auswahl der Texte kann angesichts der Sache nicht anders als subjektiv sein, doch die vorliegenden Ausschnitte bieten eine überzeugende Übersicht über die Natur der vorliegenden Probleme. Darüber hinaus bietet die vorliegende Ausgabe eine exzellente Einführung, die aus zwei Teilen besteht. Teil 1 "The evolution of Hindi and Urdu" (P. 1-19) fasst die Geschichte des Hindi-Urdu auf wenigen Seiten zusammen. Teil 2 "The linguistic components of Hindi and Urdu" enthält eine äusserst nützliche Zusammenstellung der grammatischen Grundelemente, des sanskritischen, arabischen, persischen und englischen Anteils am Hindi-Urdu sowie der Grundstrukturen der Syntax. Gerade dieser Teil ist für das vertiefte Studium der Hindi-Urdu Grammatik ungeheuer nützlich und hier m.W. zum erstenmal in dieser Zusammenstellung dargestellt worden.

Die eigentliche Leistung dieses "Readers" ist die Zusammenfügung von Dokumenten des Hindi und des Urdu in einem einzigen Band. Auch für die westlichen Studenten ist es nicht immer leicht, sich von dem "linguistischen Chauvinismus" des Subkontinents freizumachen, der das Urdu zu einer Hybridform des Hindi oder umgekehrt das Hindi zu einem illegitimen Nachkommen des Urdu erklärt. Es ist das erklärte Anliegen der Autoren, sprachlich-kulturelle

Vorurteile dieser Art abzubauen (P. 1). Auch für Studenten, die nur eine der beiden Sprachen erlernen und deswegen höchstens die Hälfte der Originaltexte lesen können, wird die Lektüre dieser Texte und der Einleitung den Blick auf die Hindi-Urdu-Kontroverse beträchtlich erweitern können.

Shackle und Snell sind zugleich auch Herausgeber der neuen Serie, in der Lehrbücher ähnlicher Art weiterhin herausgegeben werden sollen. Sie wollen damit die Tradition von britischen Ausbildungsstätten für Kolonialbeamte wieder aufnehmen, die ehemals Literaturwerke in südasiatischen Sprachen für englisch-sprachige Studenten herausgaben, heisst es im Serienvorwort (P. iii). Die Bände sollen in ähnlicher Weise wie das vorliegende Lesebuch mit Einführung und Glossar versehen werden. Sie werden damit wesentlich mehr als die herkömmlichen Chrestomathien zu bieten haben.

- 1 Die drucktechnisch einfachere Naskhī-Schrift hat sich im Buchdruck des Urdu bis heute noch nicht gegen das kaligraphisch anspruchsvolle Nasta'liq durchgesetzt.

Heinz-Werner Wessler

Nachtrag:

Zwei Doppelseiten scheinen bei der Erstellung der Druckvorlagen verwechselt worden zu sein. Einige Seiten sind zwar korrekt paginiert, aber vertauscht worden. Es sind allerdings alle vorhanden. Die Reihenfolge der Seiten an der fraglichen Stelle ist wie folgt: 151-154-155-152-153-156.

SNELL, Rupert; WEIGHTMAN Simon, *Hindi*. Sevenoaks, Kent: 1989
[= Teach Yourself Books]

Das Hindi-Lehrbuch von Rupert Snell und Simon Weightman besteht aus achtzehn Lektionen, sechs Appendices, einem Glossar und einem Index. Einführend wird die Hindi Lautlehre und die Devnāgarī-Schrift erläutert. Die Verfasser, beide seit Jahren an der Londoner School of Oriental and African Studies in der Sprachausbildung im Bereich "Moderne Indologie" tätig, bemühen sich um ein praxisnahes Lehrbuch des Hindi. Es soll nach seinem eigenen Anspruch eine Einführung in das gesprochene Hindi der Gegenwart geben.¹ Jede Lektion enthält zwei Dialoge, in denen typische Anwendungen der jeweils neu eingeführten grammatischen Formen und Vokabeln dargestellt werden. Die Dialoge geben nicht nur einen ausgezeichneten Eindruck von Redestil und Redefiguren im Hindi, sondern auch von der gesellschaftlichen Etikette und ihrem kulturellen Hintergrund. Einige von ihnen spielen offenbar im Milieu der zweiten Generation unter indischen Immigranten in Grossbritannien, die wohl auch zu den Adressaten des Lehrbuches gehören. Zum Lehrbuch ist auch eine Kassette erhältlich, die einen Teil der Dialoge - überwiegend mit indischen Spre-

chern - enthält. Jede Lektion enthält ca. 50 neue Vokabeln, die zum grössten Teil dem Alltagshindi entstammen. Leider ist in den Vokabellisten die Herkunft des jeweiligen Wortes resp. Hindi/Sanskrit/Persisch nicht angegeben, so dass der Lernende sich nicht ohne weiteres über den stark vom sozialen Kontext abhängigen Gebrauch der Synonyma im Hindi orientieren kann. Dieses Problem wird nur summarisch (S. 131ff; Introduction) abgehandelt. Die grammatischen Erläuterungen werden sehr knapp, aber präzise und weitgehend unter pragmatischen Gesichtspunkten gegeben. Die Dialoge sind voll von nützlichen Redewendungen und gebräuchlichen idiomatischen Formen des Hindi. Das Lehrbuch geht damit über den Rahmen einer Einführung in die formale Grammatik deutlich hinaus, eine Eigenschaft, die beim vorliegenden Lehrbuchangebot für das Hindi keineswegs selbstverständlich ist. Sprachwissenschaftliche Hintergrundinformationen werden dagegen nicht angesprochen. Trotzdem gelingt es den Autoren überwiegend, die sprachlichen Erscheinungen im Hindi für den Anfänger deutlich zu machen. So wird das schwierige Kapitel der Aspektverben einfach durch den Hinweis begonnen, es handle sich um Verbalkomposita, deren Bedeutung und Funktion so eingeführt wird: "The emphasis that an auxiliary verb gives is less easily defined than that of *saknā* and *cuknā*" (S. 139). Diese "auxiliary verbs", die bekanntlich den Aspekt im Verbalsystem des Hindi ausdrücken², treten bei Negationen im allgemeinen nicht auf. So heisst es kurz darauf: "Use of an auxiliary verb focuses attention on the actual performance of a specific action. For this reason, compound verbs rarely occur in the negative (when, by definition, nothing happened)...". Zunächst werden nur die drei häufigsten, nämlich *jānā*, *lenā* und *denā* anhand von Beispielen eingeführt. Die übrigen folgen in einer späteren Lektion nach. Auf diese Weise folgt die Präsentation und Portionierung des grammatischen Stoffes insgesamt einem klar durchgehaltenen didaktischem Anliegen. Jede Lektion enthält darüber hinaus Übersetzungsübungen ins Hindi und aus dem Hindi, für die ein Lösungsschlüssel als Anhang im Buch enthalten ist. Bei den späteren Lektionen handelt es sich dabei teilweise um zusammenhängende Lesestücke, anhand derer Alltagssprachliches Hindi (z.B. in Briefform) als auch sanskritisiertes Hindi dargestellt sind. Für den sprechorientierten Unterricht oder für das Selbststudium sind im Lehrbuch keine besonderen Übungen angeführt, doch geben die Dialoge genügend Material für weitere "Drills" im Rahmen eines Einführungskurses ins Hindi her.

In den ersten fünf Lektionen ist der Hindi-Text neben der Devnagari-Version jeweils auch in Transkription wiedergegeben. Die letzten drei Lektionen enthalten nicht wie die übrigen eine separate Vokabelliste. Die Schüler müssen die fehlenden Wörter im Glossar nachschlagen - eine Art Vorbereitung für die spätere eigenständige Lektüre. Die Vokabeln, die in den Lektionen im Kontext vorgestellt werden, ergeben einen stabilen Grundwortschatz des Hindi. Nur vereinzelt wird man wichtige Vokabeln vermissen, andere für überflüssig in einer Einführung einschätzen. So wird etwa sowohl das umgangssprachliche

“javab” als auch sein sanskritisches Synonym “uttar” (“Antwort”) angegeben, das entsprechende “savāl” bzw. “praśna” (“Frage”) fehlen hingegen. Das Musikinstrument “Sītār” wird fälschlicherweise feminin aufgeführt. Unter dem Eintrag “barābar” wird die Hauptbedeutung “gleich, entsprechend” nicht angegeben, sondern nur die Nebenbedeutung “kontinuierlich”.

“Teach yourself Hindi” ist aber nicht nur als Einführung in das aktive Sprechen des Hindi zu gebrauchen, sondern gewiss auch als Einführung in das Lesen von Literatur des Hindi. Die moderne Hindi-Literatur ist der schriftliche Ausdruck der gesprochenen Sprache. Erfahrungsgemäss ist der Übergang vom Grammatik-Grundkurs zur Lektüre von literarischen Texten des Hindi nicht leicht. Die Schwierigkeiten liegen dabei weniger auf dem Gebiet der Formenlehre als auf dem Gebiet der Syntax, des verbalen Ausdrucks und der Idiomatik. Eine fundierte Kenntnis des gesprochenen Hindi ist m.E. die beste Grundlage, um in diese Problemfelder der indischen Nationalsprache einzudringen.

- 1 Simon Weightman ist bereits früher einmal mit einer Einführung ins Hindi hervorgetreten (Smith, R.; Weightman, S.C.R., *Introductory Hindi Course*, revised edition New Delhi 1979). “Teach Yourself Hindi” ist aber ein völlig neu erarbeitetes Lehrbuch.
- 2 Zur “Entdeckung des Aspekts” im Hindi zusammenfassend zuletzt: Nespital, Helmut, “Verbal aspects and lexical semantics in Indo-Aryan languages: The typology of verbal expressions (“compound verbs”) and their relation to simple verbs”, *Studien zur Indologie und Iranistik* 15, 1989, S. 159-196.

Heinz-Werner Wessler

Hugh VAN SKYHAWK, *Bhakti und Bhakta, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Heilsbegriff und zur religiösen Umwelt des Śrī Sant Ekanāth*, 1990, 382 p. (Beiträge zur Südasienforschung, Universität Heidelberg).

L'ouvrage traite d'un commentaire du *Bhāgavata Purāna* en vieux marathe, oeuvre d'un des grands saints poètes du Mahārāṣṭra, Śrī Sant Ekanāth. A l'intérieur de ce recueil gigantesque (18'000 versets (*ovī*)), l'auteur de l'ouvrage nous présente plus particulièrement, dans une traduction réussie et très agréable à lire, la deuxième *adhyāya* (chapitre) qui se situe au coeur de l'enseignement religieux du poète. Il s'agit de l'étude de la relation *bhakti-bhakta* (p. 168-282), qui dégage l'essentiel de la sotériologie d'Ekanāth. Cet enseignement est précédé par la traduction des louanges adressées au guru du poète, le grand saint marathe Jñāneśvar (p. 144-167), situant par là-même la lignée spirituelle du poète. L'originalité de l'approche de l'auteur, qui en constitue aussi la force, réside dans le fait qu'il s'attache avant tout à faire parler le texte. Son analyse structurelle dégage non seulement avec précision les composantes essentielles de la pensée d'Ekanāth, mais analyse encore le style particulier du poète (p. 31-34) et la signification des nombres mystiques qui sont le principe organisateur de la

structure profonde du texte (p. 24-30). De ce fait l'auteur se distancie donc de bien d'autres travaux qui traitent des saints marathes, mais succombent souvent à l'exposé de thèses personnelles.

Comme le titre de l'ouvrage l'indique très justement, l'auteur ne s'est cependant pas arrêté à la traduction de ce texte important, mais il contribue grandement à élargir notre connaissance du milieu socio-culturel durant la période d'activité du saint poète. Il a su mettre en évidence les emprunts culturels essentiels qui ont formé et déterminé la vision du saint homme et sont indispensables pour la saisir. C'est dans ce sens que M. Van Skyhawk sonde la question délicate, et pourtant combien importante pour l'histoire des religions, de l'influence ou de l'apport du monde musulman, plus particulièrement de la mystique islamique, sur les écrivains et penseurs du Deccan de cette époque. Bien qu'il soit difficile de trancher la question de la lignée spirituelle véritable de Śrī Ekanāth, car, en ce qui concerne le texte même, les références explicites vont essentiellement à Jñāneśvar, l'auteur démontre avec des arguments convaincants la profonde redevance du Sant à une tradition *ṣūfī* chiite. L'influence se situerait plus spécifiquement au niveau de la relation maître-élève, alors que sa conception du religieux appartiendrait plus au monde de la *bhagavadbhakti* telle qu'elle ressort des traditions qui puisent dans les *Śrīmadbhagavadgītā*, *Śrīmadbhāgavatapurāṇam* et *Śrījñāneśvarī* (p. 310-325).

Un très plaisant chapitre, non dépourvu d'humour, est consacré à l'analyse de la valeur qu'attribue la pensée d'Ekanāth au corps humain, essentiel pour le salut (p. 283-293). L'auteur a le mérite de réfuter les théories hâtives qui persistent à montrer l'hindouisme comme propice à une dévalorisation du corps. L'enseignement du service au guru constitue le pilier de la *bhakti* d'Ekanāth. Il est analysé dans le chapitre XI (p. 294-309), étayé par des traductions d'autres *adhyāya* pour montrer le chemin suivi par le *śisya* dans sa quête d'union au *guru/brahman* et d'abandon de toute trace d'individualité.

De façon plus générale, tout au long de son ouvrage, l'auteur situe la religion d'Ekanāth dans le contexte de la vie spirituelle de l'Inde, notamment par rapport à la tradition de la *bhakti* (chap. II, V, VI, VII), mais aussi dans ses différences essentielles avec d'autres sources vedantiques, notamment le *kevala-advaita* de Śaṅkarācārya (voir la conception du divin p. 168 et suivantes). Il étend, en outre, son horizon d'analyse à des penseurs et théologiens d'autres traditions en rapprochant ou en différenciant la conception d'Ekanāth avec par exemple *l'unio mystica* d'un Angelus Silesius (p. 193), la pensée réformatrice d'un Martin Luther (p. 100) et le monisme d'un Ibn Al-'Arabi (par exemple p. 184-187, 210, 241-244). Par l'insertion de la pensée d'Ekanāth dans un contexte plus vaste, l'auteur contribue à donner à ce penseur original une place dans l'histoire des croyances religieuses.

Sans aucun doute, cet ouvrage remarquable est une contribution essentielle à la connaissance de la *bhakti* médiévale. Comme le souligne l'auteur lui-même, la tradition de la *bhakti* d'Ekanāth, tant émotionnelle qu'intellectuelle, avec sa

conception du divin tout à la fois personnel et impersonnel, n'est point morte, mais alimente jusqu'à ce jour la vie religieuse des adeptes de cette spiritualité.

Il faut encore noter que l'auteur a eu soin de compléter son livre par un résumé en anglais (p. 373-382).

En bref, s'il fallait adresser une critique au présent ouvrage, elle se situerait moins au niveau du contenu que de la forme. Le livre est parfois difficile d'accès en raison d'une mise en page peu différenciée. Plus gênant, les renvois à l'intérieur du texte, prévus par l'auteur, ne renvoient, précisément, à rien, oubli fâcheux...(voir par exemple p. 148).

Maya Burger