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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 60 (2006)

Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

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

REZENSIONEN – COMPTES RENDUS – REVIEWS

Niels GUTSCHOW & Axel MICHAELS: *Handling Death. The Dynamics of Death and Ancestor Rituals Among the Newars of Bhaktapur, Nepal.* With Contributions by Johanna Buss and Nutan Sharma and a Film on DVD by Christian Bau. (*Ethno-Indology: Heidelberg Studies in South Asian Rituals*, Bd. 3). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.

Ce livre est issu de l'observation de rituels effectués en 2002 à Bhaktapur, à l'est de Kathmandu, incluant les résultats d'anciennes recherches accomplies par l'historien en architecture Niels Gutschow dans les années 1970 à 1987, ainsi que celles de l'indianiste Axel Michaels effectuées dans la vallée de Kathmandu entre 1994 et 2004. Cet ouvrage de qualité, enrichi d'illustrations et de plans relatifs à la ville de Bhaktapur, apporte une contribution riche et stimulante à l'étude des rituels de mort et des cultes aux ancêtres.

Dans leur "Introduction", les auteurs résument les différentes étapes des rites mortuaires, tout en précisant à bon escient qu'il s'agit là d'une vision d'ensemble des éléments communs de ces rites. Ce résumé des rites funéraires est brièvement précédé de quelques réflexions sur les théories incontournables du rite en Asie du sud – réflexions pertinentes, quoiqu'un peu brèves (mais les nombreuses références bibliographiques permettent au lecteur qui le désirerait d'approfondir le sujet, une remarque en général valable pour l'ensemble du livre).

Après cette brève introduction, les chapitres composant la première partie du livre présentent une description des rites et de leurs acteurs, en ayant soin d'insérer les rites dans leurs spécificités régionales et sociales. En effet, avant d'aborder la question de la pratique des rites et de leurs changements et de se pencher sur les textes des prêtres, la démarche inductive des auteurs cherche avant tout à décrire un contexte et des rites précis, en l'occurrence l'ancienne cité de Bhaktapur et ses communautés Newars. Cet intérêt central pour une approche géographique et sociale précise des rites liés aux morts et aux ancêtres répond au constat par les auteurs que les études habituelles, axées sur les notions d'impureté parmi les proches, d'incarnation de l'"âme" des morts, de leur déification et leur pacification et du processus de mémoire

et de deuil (page 2), ne répondent pas au caractère naturellement concret et humain de ces rites.

Cette première partie commence donc par une description détaillée de la complexe géographie religieuse de la ville, mettant en évidence les itinéraires et les "unités territoriales" délimitées notamment par des pierres protectrices ayant pour fonction d'absorber symboliquement les déchets rituels ("the *chvāsaḥ* stones", p. 31 sq). Par ce travail, la présence concrète – mais généralement invisible pour l'observateur "profane" – d'éléments propres au monde rituel au sein même de l'espace public devient manifeste pour le lecteur. Les auteurs réussissent ici à montrer le chevauchement omniprésent des dimensions quotidienne et ritualisée.

Le chapitre suivant ("Priests and Purity Specialists in Death Rituals") consiste en une description détaillée des communautés et des spécialistes associés aux différentes fonctions rituelles. Ce chapitre soulève par ailleurs la question centrale de la transmission et de la continuité de la réalisation des rites. En effet, comme la société actuelle est touchée dans son ensemble par l'évolution socio-économique du pays et du monde, les communautés en charge des multiples fonctions spécifiques au rite changent elles aussi, soit que leurs membres délaissent peu à peu leurs fonctions traditionnelles, laissant à d'autres membres de la société le soin de s'en occuper de manière simplifiée, soit que les activités les plus "polluantes" sont à présent rejetées – ainsi, par exemple, depuis les années 1970 "the barber refuses to absorb the pollution of his clients by receiving their clothes. Instead, he receives some cash as compensation" (p. 47). Que ce soit par le manque de temps à disposition pour les personnes concernées par le deuil ou par la diminution des spécialistes, la réalisation des rites semble suivre un processus de privatisation et de simplification (p. 42). Mentionnons encore que la précision des descriptions rend ce chapitre très intéressant, mais que la quantité élevée de noms propres et techniques abordés peut à l'occasion dérouter le lecteur et affaiblir l'intérêt du rite en lui-même.

Suit un chapitre consacré au calendrier annuel des rites funéraires et de renouveau. Cette partie se termine par un long chapitre sur les rituels de mort et des ancêtres, soulignant l'importance de l'organisation et de la participation collective aux rites, au travers, par exemple, des associations funéraires. La description des différents rites échelonnés sur l'année (crémation, pleurs au 4ème jour, offrandes au défunt au 7ème jour, retrait de la pollution liée à la mort au 10ème jour, bain purificateur au 11ème jour, union avec les ancêtres au 45ème jour, rituels après 6 et 12 mois, etc.) montre surtout la présence essen-

tielle et continue de la nourriture au sein des multiples rituels – les photos couleurs soulignant encore ce fait.

La partie suivante, "Latyā – The Ritual of Joining the Ancestors (*sapiṇḍīśkaraṇa*)", est alors spécialement consacrée à un de ces rituels, celui de l'union de la personne défunte avec ses ancêtres; le but précis du rite "[is] to help the deceased (*preta*) on his one-year-long journey through the netherworld by providing him with food, water and other gifts, and to unite him with his forefathers (*pitaraḥ*). All of the rituals [...] usually take place on the 45th day (Nev. *latyā*) after death" (p. 130). La description détaillée de ce rituel fait l'objet du document DVD joint au livre et réalisé par Christian Bau. Pour cela, les auteurs ont suivi un rituel précis effectué le 22 août 2002 à Bhaktapur et se sont aidés des commentaires des prêtres impliqués ainsi que de certains textes utilisés à cette occasion, dont le principal est translitteré et traduit dans le chapitre suivant.

Cette partie est hautement intéressante en ce sens qu'elle montre clairement et précisément au lecteur les différentes étapes du rituel, constituant ainsi une sorte de témoignage d'une pratique se raréfiant rapidement. Toutefois, un nombre plus important de commentaires et d'éclaircissement en lien avec les textes historiques ou avec les particularismes de castes eût été appréciable, à l'exemple, trop rare, de la note 14, page 140. Nous aurions, par exemple, aimé comprendre l'origine du rite étonnant du don du lit (*śayyādāna*).

Dans la conclusion enfin, les auteurs cherchent à montrer que notre regard sur les rituels, en tout cas funéraires, doit changer et ne plus voir ceux-ci comme une action purement normative, figée et déterminée. Au contraire, même s'ils sont formalisés, ces rites n'interdisent pas l'apport de variations, voire d'inventions nécessaires à leur "dynamisme". Comme l'explicitent les auteurs, ces variations ne sont pas le fruit d'un manquement aux règles établies par la tradition et les textes par ignorance ou par oubli, mais sont le résultat d'une adaptation délibérée aux exigences particulières d'un rituel et aux circonstances d'un contexte socio-économique donné. Trois catégories de changement retiennent spécialement l'attention des auteurs: la stigmatisation et l'abandon progressif de certaines activités jugées trop "polluantes", l'évolution des valeurs économiques, et certaines innovations religieuses à l'instar de l'approche anti-ritualiste des mouvements réformistes.

En résumé, ce travail intelligent rend au rituel et à ses acteurs eux-mêmes, en tant que sujets et agents, et non simples objets de recherche, toute la part d'autorité et de validité qu'il leur a parfois été refusée par souci

d'authenticité vis-à-vis des textes canoniques: "What happens *in situ* is for us not a more or less apt realization or enactment of what is textually prescribed, but a ritual performance in its own right" (p. 4). Si nous aurions parfois souhaité un développement plus important des commentaires et de l'appareil théorique, nous avons en définitive hautement apprécié cet ouvrage pour sa qualité et ce qui constitue son apport principal: avoir su allier la précision descriptive et contextuelle d'un rite à la prise en compte de la dimension évolutive de son contexte.

M. Nicola POZZA (Lausanne)

Max DEEG: *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien* mit Übersetzung des Textes. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. (*Studies in Oriental Religions,* vol. 52). ISBN 3-447-05071-3. 740 pp.

Dans cet ouvrage paru en 2005 – qui s'inscrit dans le prolongement d'une thèse d'habilitation défendue à l'Université de Würzburg en 1998[1] – Max Deeg nous offre la première traduction en allemand du *Gaoseng Faxian Zhuan*, récit dans lequel le moine chinois Faxian rend compte de son voyage en Inde au début du Vème siècle.

C'est aussi l'une des plus récentes traductions de ce récit dans une langue occidentale, la seule autre étant, à notre connaissance, celle publiée en anglais en 2002 par Li Rongxi mais qui est malheureusement dépourvue d'apparat critique[2]. De fait, une nouvelle traduction de la relation de voyage de Faxian s'avérait nécessaire depuis longtemps, car depuis les travaux publiés en Occident

1 *"Dharmasucher" – Reliquien – Legenden. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien: das Gaoseng-Faxian-zhuan als religionsgeschichtliche Quelle (Untersuchungen zum Text und Übersetzung des Textes).*

2 LI, Rongxi & DAHLIA, Albert A., 2002, *Lives of Great Monks and Nuns*, Berkeley, BDK no. 76 III, IV, V, VI, VII.
(Le récit de Faxian correspond au no. 76, VII). Cette traduction a été faite dans le cadre de l'oeuvre de traduction intégrale du Canon bouddhiste chinois de l'édition japonaise du *Taishō* par le *Numata Center for Buddhist Translation and Research*. Cette entreprise monumentale a pour but de transmettre l'enseignement du Bouddha au monde entier et non de faire oeuvre académique. C'est la raison pour laquelle les traductions sont publiées sans notes et sans commentaires, à l'exception d'une brève présentation de chaque ouvrage traduit (voir *Editorial Foreword* au début de chaque volume de la série BDK).

au XIXème siècle et au début du XXème siècle, la recherche a beaucoup évolué, que ce soit dans le domaine du bouddhisme, de l'indianisme, de la sinologie, de l'archéologie ou encore de l'histoire de l'Asie centrale. En outre, aucune étude exhaustive n'a jamais été consacrée à Faxian, du moins en Occident. L'auteur vient donc combler une double lacune en nous proposant d'une part une étude approfondie du récit de Faxian et, d'autre part, une nouvelle traduction tenant compte des derniers résultats de la recherche tant occidentale que japonaise ou chinoise.

L'ouvrage se compose en effet de deux parties: une série de chapitres monographiques dans lesquels l'auteur s'efforce de situer le récit de Faxian dans un vaste contexte historique, géographique et religieux avant d'en analyser le contenu, et une traduction du *Gaoseng Faxian Zhuan* suivie d'une traduction de la biographie de Faxian.

Dans une brève introduction, l'auteur rappelle tout d'abord l'importance des récits des moines-pèlerins chinois non seulement pour l'histoire du bouddhisme chinois, mais aussi pour celle de l'Inde. A cet égard, il souligne que le témoignage de Faxian est d'autant plus précieux qu'il s'agit du plus ancien texte complet de ce genre parvenu jusqu'à nous.

Ce récit pose toutefois un certain nombre de difficultés que l'auteur expose dans le premier chapitre. Tout d'abord, des difficultés propres aux textes chinois anciens: le choix des lectures et, bien souvent, l'incertitude relative à la ponctuation. A cela s'ajoutent les inexactitudes et corruptions dues à la transmission du texte. L'auteur fait en effet observer que près de 700 ans se sont écoulés entre la composition du texte et l'édition la plus ancienne dont nous disposons, datée du début du XIIème siècle. En se fondant sur les travaux de Zhang[3] et de Nagasawa,[4] il dresse une liste exhaustive des éditions du texte dans les sources chinoises et japonaises. Il souligne ensuite qu'outre le titre utilisé dans le présent ouvrage (*Gaoseng Faxian Zhuan*, en abrégé GFZ), le récit de Faxian est connu sous d'autres intitulés: *Fo-you-tianzhu-ji*, *Faxian-zhuan*, *Liyou-tianzhu-jizhuan*, *Fo-guo-ji*. A son avis, cette diversité laisse à penser que Faxian n'avait pas donné lui-même de titre définitif à son ouvrage, ou alors que celui-ci a été altéré

3 ZHANG, Xun, 1985, *Faxian-zhuan-xiaozhu (Kommentar zum Faxian-zhuan)*, Shanghai.

4 NAGASAWA, Kazutoshi, 1996, *Hokken-den – Shakuchū kaisetsu. Hokusō-hon – Nansō-hon – Kōrei-daizōkyō-hon – Ishiyamadera-hon: yonshu-eiin to sono hikaku-kenkyū (Faxian-zhuan – Kommentierte Übersetzung und Erläuterungen. Faksimiles und vergleichende Studie der vier Ausgaben der Nördlichen Song, Südlichen Song, des Gyoryo-Tripiṭaka, und des Ishiyamadera)*, Tokyo.

dans les bibliographies. L'auteur retrace ensuite l'historique de la recherche et des traductions du récit de Faxian: la traduction la plus ancienne, faite en français par Rémusat, date de 1836; elle a été suivie de plusieurs traductions en anglais par Laidley (1848), Beal (1869), Giles (1877 et 1923) et Legge (1886). L'auteur énumère ensuite les traductions en japonais et met en exergue l'intérêt des travaux de Nagasawa, archéologue et historien, spécialiste de l'Asie centrale et de la Route de la soie, qui a publié deux traductions en japonais moderne du GFZ dont la seconde (1996) est accompagnée d'une étude sur Faxian et son récit de voyage. Il signale aussi les travaux menés sous la direction de Kuwayama par une équipe pluridisciplinaire de jeunes chercheurs qui a mis au point un Index du GFZ ainsi que les travaux des chercheurs chinois, notamment Tang (1983), auteur d'une histoire du bouddhisme chinois et Zhang (1985) dont l'ouvrage est indispensable pour les questions de critique textuelle.[5]

Abandonnant les problèmes d'établissement du texte et de traduction, l'auteur s'interroge ensuite sur les difficultés d'ordre chronologique que pose la biographie de Faxian. Une tradition bien établie veut que Faxian ait quitté Chang'an à l'âge de 60 ans mais, au terme d'une argumentation serrée, l'auteur en vient à la conclusion que Faxian serait parti pour l'Inde entre 30 et 40 ans, et qu'à son retour en Chine, il aurait été âgé de 45 à 55 ans, et non de 80 ans.

Le premier chapitre s'achève sur un questionnement des motifs explicites et implicites du voyage de Faxian et des raisons pour lesquelles il a rédigé son ouvrage. S'il est vrai que Faxian affirme dès le début de son récit que c'est en raison de l'état défectueux du *Vinaya-piṭaka* en Chine qu'il a entrepris son long voyage en Inde, l'auteur pense qu'outre ce but explicite, Faxian en poursuivait un autre, implicite mais tout aussi important: l'acquisition de mérites religieux. Quant aux raisons qui l'ont poussé à rédiger son récit, elles sont difficiles à déterminer, mais l'auteur avance une hypothèse intéressante: en décrivant les pays bouddhistes situés à l'ouest de la Chine, Faxian a voulu tendre un "miroir moral" au public chinois, et surtout au souverain et à la classe dominante. Ce faisant, il poursuivait un double objectif: d'une part, montrer la situation relativement idéale du *saṅgha* en Inde et, d'autre part, souligner que les progrès de la religion étaient imputables à des dirigeants et à des laïcs idéaux.

5 TANG, Yongtong, 1983, *Han-wei-liangjin-nanbeichao-fojiaoshi ("Geschichte des Buddhismus der Han-, Wei-, der beiden Jin-Dynastien, der Südlichen und Nördlichen Dynastie")*, 2 vol. et ZHANG, Xun, 1985, op.cit.

Un deuxième chapitre est consacré au pèlerinage en tant que phénomène d'histoire des religions. Après avoir rappelé que le pèlerinage est un phénomène présent dans presque toutes les religions et qu'il est indissolublement lié à un lieu sacré, l'auteur réfute la théorie de l'anthropologue américain Victor Turner[6] selon laquelle le pèlerinage est un "processus social" dans lequel le pèlerin, se trouvant dans une situation sociale marginale, forme avec ses pairs une nouvelle communauté égalitaire, indifférenciée et ouverte à tous. L'auteur fait valoir que ce modèle ne peut guère s'appliquer aux pèlerins chinois en Inde: d'une part, les moines chinois sont déjà "hors la communauté familiale", comme le montre bien l'expression chinoise *chū-jīa* qui signifie "quitter la maison, la famille", c'est-à-dire "devenir moine"; d'autre part, les moines chinois entreprennent leur voyage soit seuls (comme Xuanzang, Yijing, etc.) soit en petits groupes (Faxian, Huisheng, etc.). Contrairement à l'expérience de *communitas* dont parle Turner, le pèlerin éprouve plutôt un sentiment d'isolement et d'abandon, sentiment que Faxian traduit de façon poignante: du haut du Pic des Vautours, il déplore de n'avoir pu vivre à l'époque du Bouddha et à Ceylan, à la vue d'un éventail en soie blanche[7], il éprouve une violente nostalgie pour son pays natal.

L'auteur s'interroge aussi sur la question de savoir si les moines chinois ayant voyagé et séjourné en Inde peuvent être qualifiés de "pèlerins" au vrai sens du terme. A ce propos, il réfute la théorie de Zürcher[8] selon laquelle le but premier de ces moines n'était pas de visiter les lieux saints du bouddhisme mais "d'obtenir la doctrine". L'auteur présente une argumentation de prime abord convaincante: il souligne, par exemple, que les moines chinois n'hésitaient pas à faire des détours pour aller visiter des lieux saints et que, selon leurs propres dires, le pèlerinage occupait une place centrale dans leur voyage. Toutefois, à notre sens, force est de reconnaître que si le pèlerinage était l'une des motivations des moines chinois, elle n'était pas la seule: rappelons que Faxian comme Xuanzang – pour ne citer qu'eux – avaient pour souci de parfaire leur connaissance du *dharma* et que l'un comme l'autre ont rapporté en Chine de nombreux textes. Il est vrai que tous deux n'ont pas manqué de visiter les lieux saints du

6 Voir notamment TURNER, Victor W., 1974, "Pilgrimages as social process" in: TURNER (ed.), *Dramas, Fields, and Metaphors*:166–230 et TURNER, Victor W., 1972, "The Centre out there: Pilgrim's Goal", *History of Religions* 12:191–230.

7 Dans la partie monographique, p. 48, Deeg mentionne un éventail en ivoire (Elfenbeinfächer) alors que dans la traduction, p. 564, il parle d'un éventail en soie blanche (weiβer Seidenfächer).

8 ZÜRCHER, Erich, 1972, *The Buddhist Conquest of China – The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden:61 sq.

bouddhisme lors de leur long séjour en Inde. De fait, les opinions de Zürcher et de Deeg ne nous paraissent pas inconciliables: les moines chinois peuvent être considérés à la fois comme des pèlerins et comme des "quêteurs de *dharma*" ("*Dharma-sucher*", pour reprendre l'expression que Deeg lui-même a utilisé dans le titre de sa thèse d'habilitation[9]). Considérons donc que, pour des raisons de commodité, le terme de "pèlerin" n'est nullement rédhibitoire mais qu'en y recourant, il ne faut pas perdre de vue que la "quête du *dharma*" occupait aussi une place centrale dans la démarche des moines chinois.

Faxian s'inscrit en effet dans un vaste mouvement de moines chinois qui, du IIIème au XIème siècle environ, ont pris le chemin de l'ouest dans l'espoir de gagner la terre d'origine du Bouddha. L'auteur évoque les plus illustres d'entre eux et retrace l'évolution du mouvement de pèlerinage "vers l'ouest". Si Xuanzang résume à lui seul les tribulations des moines-pèlerins, Faxian fait figure de pionnier car il est manifestement le premier à être parvenu au coeur de l'Inde. D'autres lui emboîteront le pas tels Yijing ou Huichao jusqu'à ce que le mouvement se tarisse à partir du VIIIème siècle pour prendre fin au XIème siècle. Nombre de ces moines sont tombés dans les ténèbres de l'histoire et n'ont laissé aucun témoignage. Mais d'autres, comme Faxian, Xuanzang, Yijing ont transmis leur expérience par écrit. Quel était, se demande l'auteur, le propos de leurs récits ? Il s'agissait, d'une part, d'offrir un itinéraire à leurs futurs émules et, d'autre part, d'édifier le public chinois en décrivant la situation du bouddhisme dans sa patrie d'origine. Cela dit, il est difficile de rattacher ces récits à une catégorie donnée, car ils relèvent à la fois de la biographie, de l'historiographie, de l'hagiographie, etc.

Si les pèlerins chinois ont laissé une trace tangible grâce à leurs récits, il semble qu'ils aient aussi joué un rôle dans l'extension de la "*geographia sacra*" bouddhiste vers l'extrême nord-ouest de l'Inde et, de là, jusqu'en Asie centrale: Xuanzang et le laïc Song Yun, par exemple, font état de visites du Bouddha à Khotan.

Enfin, s'il est vrai que les lieux de pèlerinage sont liés à des légendes relatives au Bouddha ou à d'autres personnages marquants du bouddhisme, il existe probablement un lien entre la multiplication des reliques et la prolifération des hagiographies. C'est ce que souligne l'auteur à la fin de ce chapitre où il évoque aussi le culte des reliques, les *stūpa* et les miracles.

9 Cf note 1.

Un troisième chapitre est consacré au milieu historico-politique, géographique et culturel dans lequel a évolué Faxian. Dans ce chapitre, l'auteur procède de façon très méthodique puisqu'il nous présente les différentes régions visitées par Faxian en suivant pas à pas son itinéraire. Pour chaque lieu, il fournit non seulement des indications géographiques mais aussi, chaque fois que cela est possible, il fait le point des connaissances historiques et archéologiques les plus récentes. Pour la plupart des sites mentionnés, il s'efforce de reconstruire l'origine et l'étymologie des toponymes. Pour ce faire, il s'appuie non seulement sur la forme chinoise du nom donnée par Faxian mais aussi, le cas échéant, sur les formes correspondantes dans le récit d'autres moines-pèlerins; en outre, il recourt aussi aux formes grecques, sanskrites, tibétaines ou autres de certains toponymes (par exemple, p. 119, concernant le nom *Udyāna*, il fait observer que la lecture reconstruite *Wuchang* correspond bien à la variante "fricative" tibétaine *u-tra-ya-na*, ce qui permet de supposer une forme sanskrite sous-jacente *Udrayāṇa*).

Ensuite, l'auteur s'efforce d'identifier et de localiser les lieux mentionnés par Faxian. C'est une tâche à laquelle s'étaient déjà attelés ses prédécesseurs, parfois sans succès. Mais en se fondant sur des arguments géographiques, archéologiques, historiques ou encore ethnologiques, Deeg parvient parfois à lever l'ambiguité. Un certain nombre de sites posent en effet de redoutables problèmes de localisation, par ex. le royaume de Jiecha que l'auteur situe dans le Karakorum[10] ou encore l'Udyāna sus-mentionné qui se trouverait dans la vallée de Swāt, dans l'actuel Pakistan. Un autre écueil vient du fait que Faxian semble opérer une distinction entre le Gandhāra (Gandhāvatī) proprement dit et une région plus vaste du Gandhāra comprenant notamment aussi la ville de Puruṣapura. Retracer l'itinéraire exact de Faxian n'est pas tâche aisée, ne serait-ce qu'en raison des problèmes d'équivalence entre les unités de mesure chinoises (*li*) ou indiennes (*yojana*) et les nôtres. Une série de cartes géographiques annexées à la fin de l'ouvrage permettent toutefois au lecteur de situer les principaux sites. Enfin, l'auteur fait oeuvre utile en fournissant une transcription en *pinyin* des divers toponymes mentionnés par Faxian.

En ce qui concerne les diverses informations transmises par Faxian dans le GFZ, et en particulier les indications concernant la pratique religieuse, Deeg les

10 L'auteur a consacré un article à la question: "The location of Faxian's Kingdom of Jiecha" dans TADDEI, M. & DE MARCO G. (ed.), 2000, *South Asian Archaelogy 1997. Proceedings of the Fourteenth International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists, Rome*, 7–14 July 1997, Rome, vol. II:877–888.

compare presque toujours à celles données par les autres pèlerins, notamment Xuanzang, Song Yun, Huichao. Cette comparaison lui permet de mieux exploiter les données présentées par Faxian et de faire observer, par exemple, que si, à l'époque de Faxian, la région de l'Udyāna était plutôt un centre du bouddhisme *Hīnayāna*, du temps de Xuanzang et de Huichao, c'était le bouddhisme *Mahāyāna* qui dominait (p. 119). Dans certains cas, l'auteur émet des hypothèses intéressantes; il relève par exemple que si le nord-ouest de l'Inde comptait quatre grands *stūpa* signalés tant par Faxian que par Song Yun, Xuanzang et Huichao, c'est parce que cette région aspirait à être intégrée dans la géographie sacrée du bouddhisme: ces quatre *stūpa* liés à des *jātaka* faisaient pendant aux quatre célèbres *stūpa* commémorant les moments marquants de la vie du Bouddha (Lumbinī, Bodhigayā, Sārnāth, Kuśinagara). Notons au demeurant que Deeg fait nombre de réflexions intéressantes sur la constitution et l'évolution de la géographie sacrée bouddhiste.

Vient ensuite un chapitre consacré à l'oeuvre de traducteur de Faxian. Rappelons que comme ses successeurs, Faxian a traduit plusieurs ouvrages après son retour en Chine, soit seul, soit en collaboration avec Buddhabhadra. L'auteur s'inscrit en faux contre l'idée généralement répandue que Faxian n'était qu'un piètre sanskritiste.[11] Exemples à l'appui, il souligne qu'il connaissait bien les finesses de la philologie indienne même si, à la différence de Xuanzang ou de Yijing, il n'a pas laissé d'écrits théoriques à ce sujet. En ce qui concerne les transcriptions utilisées par Faxian dans le GFZ, on peut distinguer essentiellement trois strates:

1) les transcriptions les plus anciennes correspondant à des termes concrets fondamentaux qui ont dû pénétrer dans la langue chinoise dès l'apparition du bouddhisme en Chine; il s'agit pour l'essentiel de termes écrits avec un seul caractère en chinois alors qu'ils ne sont pas monosyllabiques dans les langues indiennes (ex.: *fó* = Bouddha, *tǎ* = *stūpa*, *bō* = *pātra*)
2) les transcriptions provenant d'anciennes traductions (par exemple celles effectuées par le groupe du Parthe An Shigao au milieu du IIème siècle)
3) les transcriptions empruntées au groupe de traducteurs faisant partie du cercle de Shi Dao'an à Chang'an, notamment pour les noms géographiques.

Il convient enfin de souligner que pour les transcriptions, l'auteur a utilisé comme base les reconstructions du *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in*

11 Idée avancée par exemple par DEMIEVILLE dans *L'Inde classique, Manuel des Etudes indiennes*, tome 2:403 (RENOU & FILLIOZAT, 1947–1953, réédition 1996) et qui figure dans la plupart des notices biographiques sur Faxian.

Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin de Pulleyblank (1991). Le lecteur trouvera en annexe un précieux Index des transcriptions fondé sur cet ouvrage (p. 621–629).

Juste avant le dernier chapitre – qui constitue aussi la pièce maîtresse de cette étude – l'auteur insère deux pages dans lesquelles il déplore la place marginale qu'occupe Faxian dans les études sur les pèlerins chinois, notamment par rapport à Xuanzang. Il souligne que le sens de l'observation de Faxian n'était pas moins précis que celui de son illustre successeur, même si son récit est généralement beaucoup plus concis. La fiabilité du témoignage de Faxian est corroborée non seulement par les récits des autres moines-pèlerins mais aussi par les découvertes archéologiques, géographiques, historiques et par les ouvrages littéraires. Nous ne pouvons que marquer notre accord avec l'auteur et rappeler que même si le récit de Faxian n'est pas aussi détaillé que celui de Xuanzang, il n'en est pas moins riche d'informations intéressantes non seulement pour l'historien des religions, mais aussi pour l'historien tout court.

Dans le dernier chapitre – qui est aussi le plus fourni puisqu'il occupe près de 300 pages – l'auteur répertorie toutes les légendes rapportées ou même simplement évoquées par Faxian dans le GFZ. Il s'attache avant tout à retrouver les sources qui ont inspiré Faxian et à retracer la genèse des légendes. Pour ce faire, il opère une distinction entre deux grandes catégories de sources:

- les sources qu'il qualifie d' "authentiques" et que Faxian a recueillies durant son périple, essentiellement en Inde;
- les sources que Faxian connaissait avant son départ grâce aux traductions en chinois.

La méthode retenue par Deeg doit permettre de déterminer si, pour une légende donnée, Faxian a pris pour base un texte chinois et dans l'affirmative, lequel. Ce qui, pour l'époque de Xuanzang, serait une entreprise impossible en raison de l'abondance des textes traduits en chinois peut être tenté avec Faxian. Dans ses recherches, l'auteur a mis l'accent sur les *Āgama*, les *Jātaka*, les *Avadāna*, les *sūtra* isolés et les recueils de *sūtra* ainsi que les traductions anciennes du *Vinaya*. Il dresse la liste des textes du *tripiṭaka* chinois traduits avant le départ de Faxian et qui auraient pu lui servir de source (p. 214–216). Au nombre des sources éventuelles figurent aussi les textes du *Vinaya* que Faxian a ramené de l'Inde ainsi que le *Dūrghāgama* de Ceylan. L'auteur fait observer avec justesse que les légendes transmises par Faxian se rapportent essentiellement au territoire indien,

alors que Song Yun et Xuanzang relatent également des récits propres à l'Asie centrale, comme la légende de fondation de Khotan.

Les légendes ou motifs légendaires sont numérotés et présentés par localité, dans leur ordre d'apparition dans le GFZ; ils sont suivis entre crochets de la catégorie à laquelle ils appartiennent (Aa, Ab, B, C, D ou E). Cette présentation revêt un net avantage pour le lecteur: celui de pouvoir se reporter sans peine aux commentaires lorsqu'il lit la traduction, et vice-versa. Toutefois, elle présente aussi un inconvénient: celui de ne pas regrouper les légendes ou les motifs légendaires par sujet. Par exemple, les commentaires relatifs au bol à aumônes du Bouddha sont répartis en cinq passages différents (no. 12, 13, 88, 130 et 168). Il en va de même de la légende relative à la "geôle infernale" d'Aśoka (no. 102, 134, 135) et de bien d'autres légendes. Notons en outre que les légendes font souvent l'objet d'un découpage en fonction des divers motifs qu'elles contiennent, ce qui a manifestement pour but de faciliter l'analyse comparative.

En procédant à l'inventaire des légendes rapportées dans le GFZ, l'auteur les répartit en cinq grandes catégories:

A – *Buddhavita* et récits similaires. Cette catégorie est subdivisée en deux: Aa = épisodes se déroulant dans la patrie historique du Bouddha; Ab: épisodes se déroulant dans d'autres régions, et en particulier dans le nord-ouest de l'Inde.
B – *Jātaka* ou légendes relatives aux vies antérieures du Bouddha.
C – Vie ou *jātaka* des Bouddha du passé.
D – Légendes locales relatives à des personnalités exceptionnelles ou de nature mythique.
E – Légende d'Aśoka ou de Kaniṣka.

Bien entendu, comme toute classification, celle-ci peut paraître arbitraire ainsi que le fait remarquer l'auteur lui-même (p. 218). On peut par exemple se demander si les catégories D et E n'auraient pas pu être fusionnées en une seule, d'autant plus que l'auteur lui-même présente la catégorie E comme le meilleur exemple de la catégorie D (p. 218). Gageons que c'est en raison de l'exceptionnel prestige dont jouissaient les deux souverains, Aśoka et Kaniṣka, que l'auteur a décidé de leur consacrer une catégorie à part. Un problème plus délicat est celui de la répartition des légendes entre les diverses catégories: d'une part, certaines légendes peuvent relever de plusieurs catégories à la fois et d'autre part, l'attribution de certaines légendes à certaines catégories paraît parfois problématique (ex.: nos. 85, 88, 168).

Comme nous l'avons déjà signalé, l'auteur s'intéresse particulièrement à la genèse des légendes. Sa méthode consiste à comparer les données de Faxian non

seulement avec les sources chinoises, indiennes ou, si possible, tibétaines, mais aussi avec les récits des autres pèlerins, notamment ceux de Song Yun, Xuanzang, Yijing, Huichao. Pour ce faire, il procède à une confrontation minutieuse des éléments constitutifs des légendes ainsi que de leur structure; il n'omet pas non plus de mettre en oeuvre toutes les ressources de la philologie. Lorsqu'il décèle des dissemblances entre les versions d'une même légende, l'auteur les examine en prenant pour point d'appui la genèse de la narration et la structure du récit. Sa rigueur et sa méticulosité lui permettent le plus souvent d'aboutir à des conclusions éclairantes, même lorsque Faxian se borne à faire allusion à une légende. Notons cependant que lorsque le texte de Faxian est par trop laconique, il fonde une bonne partie de ses observations sur d'autres sources, et en particulier sur le récit de voyage de Xuanzang (ex.: no. 113b, no. 116).

Bien que la recherche des sources et l'analyse de l'évolution des légendes présente un intérêt indéniable, dans certains cas, le lecteur peut regretter que le contenu proprement dit des légendes ne fasse pas l'objet d'une analyse plus poussée. Ainsi, s'agissant du *stūpa* construit par Kaniṣka à Puruṣapura (no. 11, p. 231–237), l'auteur se penche surtout sur l'évolution de la légende et sur ses différentes versions mais il ne s'interroge pas vraiment sur ses motifs ou sur leur sens. Ceci est d'autant plus dommage que l'auteur a publié en 2004 un article pénétrant sur ce *stūpa* dans lequel il met en parallèle la légende de Kaniṣka avec celle d'Aśoka.[12] De même, à propos de la légende no. 50 (complot contre le Bouddha et assassinat de Sundarī) ou de la légende no. 52 (légende de Ciñcāmānavikā et de sa chute en enfer), il eût été intéressant de s'interroger sur "l'instrumentalisation" des femmes – qui plus est ascètes ou nonnes selon certaines versions – par les "hérétiques", c'est-à-dire les adeptes du brahmanisme. Il est vrai que la richesse des motifs n'autorise pas une analyse approfondie de chaque légende. Il est pourtant certaines légendes pour lesquelles l'auteur propose des analyses édifiantes. Un exemple particulièrement pertinent est celui de Nagarahāra, lieu exceptionnellement riche en reliques et qui a été, du Vème au début du VIème siècle, un but de pèlerinage particulièrement prisé des moines chinois. L'auteur établit un lien des plus intéressants entre la légende concernant la conversion du *nāga* Apalāla par le Bouddha et diverses reliques vénérées à Nagarahāra: relique de la protubérance crânienne (*uṣṇīṣa*) du Bouddha (no. 14),

12 DEEG, Max, 2004, "Legend and Cult – Contributions to the History of Indian Buddhist Stūpas", Part 1: "The Stūpa of Kaniṣka", *Buddhist Studies Review*, 21/1:1–33 (voir en particulier p. 13–27).

saṅghāṭī du Bouddha (no. 18), ombre du Bouddha dans une grotte (no. 19). L'auteur résume à grands traits la légende: le roi de Nagarahāra aurait prié le Bouddha de venir dans son royaume afin de soumettre un roi des *nāga* malfaisant. Le Bouddha convertit le *nāga* après une épreuve de force au cours de laquelle ce dernier déchaîna les éléments (d'où la nécessité pour le Bouddha de faire sécher ensuite son vêtement). Une fois converti, le *nāga* demanda au Bouddha de rester mais celui-ci, ne pouvant accéder à sa demande, laissa son ombre dans la grotte. Ainsi s'explique la présence de ces reliques à Nagarahāra, et notamment de l'ombre du Bouddha. En s'appuyant sur un *sūtra* apocryphe de Buddhabhadra (T. 643), l'auteur émet l'hypothèse d'une jonction entre la légende de la conversion du *nāga* et l'*uṣṇīṣa;* en effet, après la soumission définitive du *nāga*, le Bouddha fait revenir dans l'*uṣṇīṣa* la lumière miraculeuse qu'il avait fait irradier de son corps auparavant.[13] Deeg considère qu'ainsi, la vénération de la relique par le roi prend une nouvelle dimension: l'*uṣṇīṣa* symbolise la soumission définitive du *nāga* et sa vénération quotidienne équivaut au souvenir de cette "libération"; c'est pourquoi la relique est placée dans un "*stūpa* de libération" (*vimokṣa-stūpa*). Fait plus important encore, la vénération de la relique de l'*uṣṇīṣa* peut être interprétée comme une garantie cultuelle de la pérennité du royaume.

D'autres récits légendaires font l'objet d'une réflexion stimulante de la part de l'auteur. Citons, à titre d'exemple, ses observations sur la statue du Bouddha commanditée par le roi Prasenajit (no. 44). Dans ce récit, Faxian a manifestement harmonisé deux traditions relatives à cette première représentation du Bouddha: l'une transmise par Saṅghadeva qui met l'accent sur les mérites religieux et l'autre provenant de Buddhabhadra qui insiste sur le rôle de la statue après le *parinirvāṇa*. L'auteur souligne en outre que cette légende est étroitement liée à celle du séjour du Bouddha au ciel de *Trayastriṃśa*. Relevons également l'analyse très fouillée de la légende des mille fils du roi (no. 92) ou encore les remarques avisées sur le saṅgha de Devadatta (no. 56).[14] Ce chapitre

13 Sur la signification que revêt le retour des rayons de lumière dans le corps du Bouddha, cf STRONG, 1989 (rééd. 2002), *The Legend of King Aśoka*:59–60. En principe, lorsque la lumière regagne le corps par l'*uṣṇīṣa*, cela signifie que l'interlocuteur du Bouddha atteindra un jour l'état de Bouddha.

14 Notons à ce propos que l'auteur a publié des articles en rapport avec ces deux sujets: "Legend and Cult – Contributions to the History of Indian Buddhist Stūpas", Part 2: "The Stūpa of Laying Down the Bows", *Buddhist Studies Review* 21/2, 2004 (légende no. 92) et "The Saṅgha of Devadatta: Fiction and History of a Heresy in the Buddhist Tradition", *Journal of*

s'achève sur une analyse de la légende du bol à aumônes du Bouddha que Faxian a recueillie à Ceylan auprès d'un religieux indien. Cette légende, liée à l'extinction du *dharma* et à la venue de Maitreya, est connue par d'autres sources, tant indiennes que chinoises, mais le récit de Faxian constitue la version cyclique la plus ancienne relative au bol à aumônes et en même temps la seule qui lui fasse accomplir une "tournée" complète.Quant à l'idée du déclin et de l'extinction du *dharma*, elle est légitimée par le Bouddha lui-même qui aurait fixé un terme à son *dharma*; dans le bouddhisme chinois, elle a été défendue et établie en premier lieu par l'école Tiantai dont l'un des principaux maîtres, Hui-si, a relevé le lien entre l'idée originellement indienne de dégénerescence et la venue cyclique de Maitreya. L'auteur souligne avec sagacité que si Faxian manifeste un tel intérêt pour ce récit, ce n'est pas seulement parce que la Chine figure sur l'itinéraire du bol à aumônes mais aussi parce qu'avant son départ pour l'Inde, Faxian avait fréquenté le milieu de Shi Dao'an à Chang'an et que ce dernier, qui vouait un culte particulier à Maitreya, l'avait certainement influencé. D'autre part, de telles idées apocalyptiques avaient cours en Chine à son époque, aussi bien dans les milieux bouddhistes que taoistes.

L'étude se conclut par une série d'observations sur la répartition des légendes dans la géographie sacrée du GFZ: alors que tout au nord, Faxian rapporte surtout des *jātaka* concernant des sacrifices, au nord-est, ce sont les récits relatifs à la vie du Bouddha ou des Bouddha du passé qui dominent et qui, au nord-ouest, entrent en concurrence avec la légende d'Aśoka. L'auteur y voit la marque d'une expansion graduelle de la géographie sacrée vers le nord-ouest puis vers l'Asie centrale. Il souligne toutefois qu'à l'époque de Faxian, la géographie sacrée du bouddhisme n'avait pas encore connu une extension aussi importante qu'à l'époque de Song Yun (VIème siècle) ou qu'à l'époque des pèlerins des Tang (VII–Xème siècle).

Quelques mots enfin de la traduction du GFZ. Afin de parer aux problèmes que posent la ponctuation et le choix des lectures, l'auteur a eu recours non seulement à l'édition du *Taishō* (T.2085) – qui figure utilement en annexe – mais aussi au texte qui se trouve dans l'édition de Zhang et à celui de l'Index de Kuwayama. Selon ses propres dires, l'auteur a opéré un choix entre une traduction trop littérale et une restitution trop libre du texte. Le résultat est une prose fluide

---

the International College for Advanced Buddhist Studies, 1999, vol. 2:183–218 (légende no. 56).

et claire accompagnée de nombreuses notes qui viennent en éclairer le sens ou justifier les choix de lecture ou de traduction. La traduction peut être lue seule ou en parallèle avec l'étude qui la précède. Si le lecteur opte pour la seconde formule, il trouvera dans le corps du texte, en caractères gras, les numéros des légendes ou motifs légendaires analysés par Deeg dans le dernier chapitre de l'étude. Enfin, s'il souhaite se reporter au texte chinois, il pourra le faire grâce à la numérotation du *Taishō* insérée dans la traduction.

Au terme de la lecture de cet ouvrage, quelques réflexions s'imposent. Tout d'abord, nous ne pouvons que féliciter l'auteur d'avoir effectué une nouvelle traduction du GFZ tenant compte des résultats les plus récents de la recherche. Soulignons que l'auteur jouit d'un atout indéniable: celui d'avoir accès aux travaux des chercheurs tant occidentaux que japonais ou chinois. Cet atout a été mis à profit non seulement dans la mise au point de la traduction, mais aussi dans l'étude très fournie qui la précède. En confrontant méticuleusement les sources, en s'appuyant sur les dernières données de la recherche, l'auteur a pu situer Faxian et son récit dans un contexte plus précis tant du point de vue historique que géographique ou religieux. Il a aussi, d'une certaine façon, corrigé le portrait de Faxian et remis en valeur son récit dont le contenu a malheureusement été quelque peu négligé par les chercheurs occidentaux. En outre, il a ouvert des pistes de réflexion intéressantes: ses remarques sur la géographie sacrée du bouddhisme, et en particulier sur le lien entre légendes et géographie sacrée, méritent un approfondissement. En conclusion, cet ouvrage qui s'appuie sur une vaste érudition pourra être mis à profit tant par les spécialistes du bouddhisme indien ou chinois que par les sinologues, les indianistes, les historiens des religions ou encore par tous ceux qui s'intéressent au témoignage des moines-pélerins chinois.

Dominique TOURNUT

Engelbert KAEMPFER: *Werke. Kritische Ausgabe in Einzelbänden.* Hg. v. Detlev Haberland, Wolfgang Michel u. Elisabeth Gössmann. München: Judicium Verlag 2001. ISBN 3-89129-931-1 u. ISBN 3-89129-936-2.

Wolfgang Michel und Barend J. Terwiel besorgten die beiden Bände Werke I/1 und Werke I/2 mit dem Titel *Heutiges Japan*. Detlev Haberland ist He-

rausgeber der *Briefe von 1683–1715* unter dem Titel Werke 2. Diese Bände habe ich in den *Asiatischen Studien* LVII/2 (2003) rezensiert.

In der vorliegenden Besprechung stelle ich die ebenfalls im Judicium Verlag München 2003 erschienenen Werke 3 bis 6 vor. – Werke 3: *Zeichnungen japanischer Pflanzen*, herausgegeben von Brigitte Hoppe. ISBN 3-89129-933-8. – Werke 4: *Engelbert Kaempfer in Siam*, herausgegeben von Barend Jan Terwiel. ISBN 3-89129-934-6. – Werke 5: *Notitiae Malabaricae*, herausgegeben von Albertine Gaur. ISBN 3-89129-935-4. – Werke 6: *Russlandtagebuch 1638*, herausgegeben von Michael Schippan. ISBN 3-89129-936-2.

Das 1005-seitige Buch (Werke 3) beinhaltet "Zeichnungen japanischer Pflanzen" und ist nebst dem 650-seitigen Buch "Briefe 1683–1715" das umfassendste. Sowohl im einen wie im andern finden sich ergänzende Angaben zu korrespondierenden Themen. Das Originalmanuskript befindet sich in der British Library, London. Als Herausgeberin zeichnet Brigitte Hoppe; zum Bearbeiterteam gehören Petra-Andrea Hinz, Ursula Holler, Brigitte Hoppe, Wolfgang Michel. Das Inhaltsverzeichnis erläutert, dass Kaempfers Zeichnungen hier durch verkleinerte Fotos und vergrösserte Detailzeichnungen dokumentiert und mit botanischen und japanischen Angaben versehen sind. Die Kommentare umfassen die botanikgeschichtliche Bedeutung des Manuskripts, im Besonderen auch die literarischen Quellen Kaempfers.

Es werden die vorlinnéischen Pflanzennamen diskutiert im Hinblick auf die heutige botanische Nomenklatur. Darauf die Übersicht der systematischen Bestimmung der japanischen Pflanzen von Engelbert Kaempfer. Allgemein gilt für Kaempfers Pflanzenzeichnungen: es sind skizzenhafte Darstellungen. Das heisst: Bleistiftvorzeichnungen, die den Gesamteindruck eines Krautes, eines Strauches oder eines Baumes in verschiedenen Wachstumsstadien festhalten; nur wenige sind sorgfältig mit Tinte ausgeführt. Zur Erhellung der Pflanzennamen finden sich Hinweise in Kaempfers Originalherbarium japanischer Pflanzen im Natural History Museum des Britischen Museums in London.

Faszinierend ist natürlich auch für den Laien der in jeder Hinsicht minutiöse Kommentar zu jeder Zeichnung und ebenso die künstlerische Qualität jedes Blattes. Da ist beispielsweise ein Zweig mit fast gegenständigen, länglichen, schmalen, gefiederten Blättern und kleinen kugeligen Früchten. Kaempfers Bezeichnung lautet *fiskaki,* transkribiert heisst dies *sakaki* und weist damit darauf hin, dass es sich um den heiligen Baum des *Shintô* handelt.

Die botanisch fachspezifischen Kommentare zum illustrierten Teil finden sich auf den nachfolgenden 182 Seiten. Der Band Werke 3 schliesst ab mit 1) Bibliographien zu den Kommentaren zur Edition von Sl 2914, mit dem Verzeichnis der abgekürzt zitierten Werke vorlinnéischer Autoren. (P.A. Hinz). 2) Bibliographie zu den Kommentaren des Manuskripts Sl 2914 und seine botanikgeschichtliche Bedeutung (B. Hoppe). 3) Bibliographie zu den japanischen Kommentaren (U. Holler). Als Letztes dann noch sieben Indizien.

Der Band Werke 4, herausgegeben von Barend Jan Terwiel, trägt den Titel "Engelbert Kaempfer in Siam". Zum ersten Mal werden hier diese Manuskripte kritisch ediert. Der erste Teil bietet eine ausführliche Einleitung in englischer Sprache zur Orientierung eines internationalen Publikums; der zweite bringt die kritische Edition der vier Texte. 1) "Reise von Batavia nacher Siam und Japan". 2) "Vorfal in Siam, anni 1689, wegen Constantin Phaulcon und seine frantze adhaerenten". 3) "Miscellanea Notitiarum Regni Siamensis". 4) "Scholia, sur le Voyage de Siam, de Peres Jesuites, anno 87, authoris Tachard".

Im Jahr 1690 verbrachte Kaempfer fünf Wochen in Siam, d.h. in Thailand. In gewohnter Weise hielt er fest, was ihn interessierte; er legte Tabellen an, skizzierte, zeichnete. Diese Manuskripte liegen seit fast dreihundert Jahren in der British Library; Teile dieser Siamesischen Collectanea werden von Barend Jan Terwiel in dem vorliegenden Band vorgestellt.

Der Reisebericht von Batavia nach Siam und Japan beginnt mit dem arabischen Segenswunsch "Bismillah", "im Namen Gottes, des Mitleidigen und Barmherzigen" und zwar von Kaempfer in arabischer Schrift geschrieben, nachher auf Lateinisch die Bitte "Quod Deus Bene Vertat". Danach folgen auf Deutsch, Holländisch und Lateinisch tägliche Notizen über das Wetter und Landschaftseindrücke. Auf der Insel Pisan schildert er die kleinen Wohnhäuser, bestehend aus einer Kammer; am linken Blattrand skizziert er (30x38 mm) ein Häuschen unter einer Arcanuspalme. Von den Einwohnern heisst es, sie seien lebhaft, von guter Statur und nicht so schwarzhäutig wie die Javaner; wenige nur scheinen nicht gesund zu sein. Als leidenschaftlicher Botaniker studiert Kaempfer die fremde Vegetation. Wenn im Hafen ein Fischerboot anlegt, erkundigt er sich bei Fischern nach dem Fang, notiert die Sorten wie Königsfisch, Hecht, Lachs oder auch Pferdekopf (nicht identifizierbar) oder ein Seeungeheuer in Sternform, im Manuskript lautet es: "piscem aut monstrum stellare an dem angel welcher einen Stern ausmachte von 9 strahlen". Dazu verfertigte er eine kleine Skizze.

Von den Sitten und Gebräuchen in grösseren Ortschaften und insbesondere von Ayutthaya der Hauptstadt gibt der stets wissensdurstige Reisende Kunde. Mit grosser Wahrscheinlichkeit besorgte sich Kaempfer eines der zwei bekannten Bücher von Pater Guy Tachard "Voyage de Siam des Pères Jésuites envoyés par le Roy aux Indes et à la Chine" und "Second Voyage du Père Tachard et des Jésuites envoyés par le Roy au royaume de Siam". Die enthusiastische Schilderung der Stadt und des Königspalastes missfielen dem sachlichen Beobachter aus Lemgo. Das Werk von Guy Tachard bleibt jedoch Informationsquelle, beispielsweise in der Diskussion bezüglich der Sprache, speziell jener der Gelehrten.

Nach dem langen Aufenthalt in Thailand folgt die Schifffahrt nach Japan, wo bei "triumphante aurora" – beim Durchbruch des Morgenrots die Landung geplant war. Nach dem Reisebericht von Batavia via Siam nach Japan folgen 1) Vorfall in Siam, Anni 1689 wegen Constantin Phaulcon und seine Frantze Adherente. 2) Miscellanea Notitiarum Regni Siamensis. 3) Scholia sur le Voyage de Siam de Peres Jesuites, anno 87, Authoris Tachard. Diese drei Texte listen historische Fakten auf, sind somit eine Basis der Geschichte Thailands. In den Anmerkungen wird erläutert: Constantin Phaulcon wurde 1647 als Konstantinos Gerakis auf der griechischen Insel Kephalonia geboren; als Dreizehnjähriger verliess er auf einem englischen Schiff seine Heimat, kam nach Siam, wo er zuerst als Kaufmann und dann am Königshof tätig war. Nach dem Tode von König Narai wurde um die Nachfolge gekämpft; Faulkon wurde verhaftet und hingerichtet. Ausführlich schildert Kaempfer die Hofintrigen und allgemein die politischen Verhältnisse.

Die anschliessenden kurzen Aufsätze über das Königreich Siam sind übersichtlich strukturiert. Die Titel der behandelten Themen sind am Blattrande angegeben wie etwa: "Rariora natalis solis" oder: "Mors Reverendi Patris Boymii S.J." Über den Tod des Paters Boymius erfährt man, dass Boym ein polnischer Jesuit war, der in Lemberg 1613 zur Welt kam und mit dreissig Jahren als Missionar nach Indien, später nach China ging. Er verfasste die Werke: "Flora sinensis" und "Specimen sinicae".

Unter dem Rand-Titel "Grentze" notiert Kaempfer, Siam sei ein schwach besiedeltes Land und bloss an steilen Ufern bewohnt. Im Übrigen sei es eine Wildnis, wo man Hirsche jagt, was an den vielen Fellen zu ersehen sei; allerdings sei die Jagd wegen der Tiger recht gefährlich.

Zur Marginale "Laos invadiert" ist aus der Anmerkung zu ersehen, dass der Name Laos zu Kaempfers Zeit auch die Lanna-Gegend im Norden des heutigen Thailand umfasst.

Eine schaurige Marginale lautet: "befästigung der pforten dürch untergraben einer schwangeren". Es sei eine Tatsache, schreibt Kaempfer, dass ein Stadttor oder das Tor zu einem neuen Kastell über einer lebenden schwangeren Frau errichtet wird. Ein mit den rituellen Praktiken vertrauter Mann lese in einer autorisierten Namenliste von Schwangeren, und der zuerst genannte Name bezeichnet das Opfer. Die Unglückliche wird mit ihrer Frucht lebendig beerdigt, und das Volk glaubt, dadurch sei das Tor vor jedem Feind gesichert. Die Anmerkungen ergänzen diesbezüglich, dieser Brauch sei in europäischen wie auch in thailändischen Quellen dokumentiert.

Unerschöpflich sind die Miscellaneen über Siam, besonders reizvoll auch die zugehörigen Skizzen, beispielsweise die Kopfbedeckung unter der Rand-Angabe "Ornatus Regis et aulicorum". Die hohen, spitzen, geschmückten Filzhüte mahnen den Autor an europäische Zuckerhüte. In der Anmerkung heisst es, während der Audienz entledigen sich die Fürstensöhne der Kopfbedeckung.

Die Hauptstadt Ayutthaya ist immer wieder die lokale Referenz für Tempelbauten und Gartenanlagen und mehrstöckige Pagoden oder auch für Kirchtürme, die den Autor an Russland gemahnen. Kaempfers Interesse gilt selbstverständlich ebenfalls den Buddhastatuen, und mit sensiblen Bleistiftstrichen zeichnet er den mit gekreuzten Beinen sitzenden Buddha. Der eine gestreckte Arm zeigt zur Erde, der andere, gebeugt im Schoss liegende erinnert an den Augenblick der Erleuchtung.

Auf 18 Seiten werden Textkritik und Erklärungen als "Scholia sur le Voyage de Siam, de Peres Jesuites, Anno 87, Authoris Tachard" aufgelistet. Kaempfer hat sich mit dem Siam-Reisebericht von Père Guy Tachard beschäftigt und seine persönlichen Überlegungen dazu festgehalten. Jede Seite ist in zwei Kolonnen gegliedert. Links: Tachards Zitate, zumeist unvollständig, oft auch in andere Sprachen übertragen. Rechts: Die entsprechenden Kommentare Kaempfers.

Da heisst es links: "Affen und reigers schiessen sie nicht propter transmigratones animarum." Dazu u.a. die Anmerkung: "Car les Siamois croyant la transmigration des ames dans d'autres corps, ne tuent point d'animaux, de peur d'en chasser, disent-ils, les ames de leurs parens, qui pourroient bien s'y être logées." Auf der rechten Seite: "nullas bestiarum, ne pediculos quidem necabunt. Doch habe gesehen, wie wenig sie den Mücken auff ihren blossen leibern pardon geben."

Den Scholien eignet etwas Spielerisches, Geistreiches; sie verraten einen Menschen, der Nähe und Ferne, Fremdes und Vertrautes in Kontakt bringt

und dadurch neue Horizonte öffnet. Bildnerisch gesprochen hat Kaempfer einen innern Kompass, dem er stets auf neuen Wegen folgt. So ähnlich wie in den Scholia vermerkt, linke Kolonne: "«Die Chinesen» Ruhmen sich notitiam des Compas, plus de deux mille ans zu haben." Und rechte Kolonne: "Hie in die stadt kentman den Compas, ubique alibi in Regno nesciunt et mirantur." – In Tachards Worten: "[...] cette Nation se vante d'avoir depuis plus de deux mille ans, l'usage de la Boussole [...]."

Zum Abschluss des Siam-Bandes ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein allgemeines Register zu den kritisch bearbeiteten Texten.

Die "Notitiae Malabaricae" laufen unter Werke 5. Die Herausgeberin Albertine Gaur gliedert zur Einführung den Stoff in je 6 Abschnitte, und zwar in Deutsch und Englisch. 1) Textüberlieferung. 2) Zur Bedeutung der "Notitiae Malabaricae" und zu ihrem Kontext. 3) Indien im Werke Kaempfers. 4) Zum Aufbau und Inhalt der "Notitiae Malabaricae". 5) Die Rezeption der Handschrift in der Forschung. 6) Van Rheedes Text und die "Notitiae Malabaricae".

Als Erstes sei festgehalten: Die Notizen waren vermutlich nicht zur Publikation bestimmt. Die Herausgeberin bemerkt, Kaempfer habe sich zusätzlich zu den eigenen Forschungen auf Aufzeichnungen von Hendrik van Rheede tot Drakenstein, der von 1670–1677 holländischer Kommandant von Malabar war, berufen oder auf einen seiner Vorgänger. – Zu Abschnitt 2: Das Reisetagebuch bildet den chronologischen Rahmen für die erste Hälfte seiner Indienreise. In den Briefen gibt es zudem weitere Zeugnisse über den Aufenthalt in Indien. – Zu Abschnitt 3: Die Rolle, die dem Indienaufenthalt im Lebenslauf Kaempfers zukommt, ist nicht eindeutig zu bestimmen. Überraschend ist allerdings, dass er trotz günstiger Angebote für eine berufliche, d.h. medizinische Tätigkeit, sich zur Rückkehr nach Lemgo entschied. – Abschnitt 4: Aufbau und Inhalt der "Notitiae Malabaricae". Aufzählung der Fürstentümer und Herrscher, mit denen die Vereinigte Ostindische Compagnie (VOC) verbündet war oder in nachbarlicher Beziehung stand. Dazu eine Übersichtskarte von Südkerala (1603–1678) bzw. der Malabarküste. – Zu Abschnitt 5 ist anzumerken, dass die "Notitiae Malabaricae" bis heute weder veröffentlicht noch ausführlich besprochen wurden. – Im Abschnitt 6 lesen wir: Die "Notitiae Malabaricae" sind weder ein Tagebuch noch eine schnell geschriebene Sammlung von Notizen und Anmerkungen. Über die Quelle der "Miscellanea", deren sich Kaempfer bedient, gibt es bloss Mutmassungen. Seltsam ist, dass verschiedene Fakten nicht nacheinander, sondern vermischt aufgeführt sind.

Die breite editionskritische Basis der "Notitiae Malabaricae" bietet vielseitige Informationen über Naturphänomene, über die politischen Verhältnisse, über die Bewohner der Westküste Indiens. Kaempfer schreibt: "Alle diese landen werden bewohnt dürch ein Volck vulgo Maliami oder bergleute genant et nominis Malabaren". Die Anmerkung dazu: "Der Name 'Malabar' stammt vom portugiesischen 'Malavares'; die Einwohner dieses Landes nannten sich 'Maleallar' nach 'male' Gebirge und 'alam' Gebiet. – Über die Kaste der Brahmanen äussert sich Kaempfer: "die Malabar Bramenen, quorum alii nichts thun, als dass sie den tempel dienst abwarten, freÿ aller weltlichen sorge, sich in Physica, Astronomia et Naturalibus scientiis übende, und diese seyn frommen sitsamen lebens, essen nichts was leben hat oder gibt, trinken nur Wasser, honig, milch." Bramenen seien auch an Fürstenhöfen tätig, sie seien Räte, Gesandte in Kriegs- und Friedenszeiten; in der Regierung hätten sie das Ruder in den Händen, und sie seien verantwortlich für die Erziehung der Fürstenkinder. Sie seien gewandte Gesprächspartner, mit denen man sich aufs Beste unterhalte, sofern man ihre Gepflogenheiten respektiere.

In Kerala wohnen viele Fremde und zwar Juden, Mooren, Cannaryns, Christen. Über die Juden berichtet Kaempfer, sie seien seit der Babylonischen Gefangenschaft (6. Jh. v. Ch.) hier ansässig, hätten freie Religionsausübung, hätten prächtige Synagogen, trieben Handel und seien beliebt bei den Landesfürsten. – Sehr geschätzt seien auch die 'Moren oder Maometanen'. Als reichste Kaufleute werden sie geschildert, die sogar Piraterie betreiben. Sie erfreuen sich der Gunst der Fürsten. – Die Cannaryns stammen aus der Gegend von Karnataka und Goa. – Als Letztes weist Kaempfer auf die Christen hin, sie seien "dürchs gantze land verbreitet, haben viele dorfer und freÿ exercitium religionis." In der Anmerkung lesen wir unter anderen Theorien: "Die Sankt Thomas-Christen in Kerala leiten ihren Ursprung aus der Indien-Mission des Apostels Thomas her. [...] Fest steht nur, dass die christliche Gemeinschaft im allgemeinen die Gunst einheimischer Fürsten geniesst."

Auch über die Gerichtspraktiken hat sich Kaempfer informiert und notiert zum Beispiel, Zeugen würden in Anwesenheit des Angeklagten verhört, und falls dieser trotzdem hartnäckig leugnet, werde ihm ein Reinigungsbad auferlegt. Das bedeutet, der Deliquent muss die Hand in kochendes Öl stecken oder durch einen Fluss voller Krokodile schwimmen. Falls er unverletzt davonkommt, gilt er als unschuldig, und die Kläger werden bestraft entweder mit dem Tode oder zum Verkauf in die Sklaverei. – Europäische Geschäftsleute kauften Sklaven, verwendeten sie als Arbeiter, sandten sie mit Handelswaren nach Ceylon und Batavia. (1854 schafften die Engländer die Sklaverei ab.) –

Käempfer ist sich im Klaren über die Rivalität zwischen Holländern und Portugiesen und berichtet, dass die Holländer bei Vertragsabschlüssen mit indischen Fürsten darauf bestanden, in deren Gebiet dürften sich keine anderen Europäer, speziell keine Portugiesen niederlassen.

Ökonomische und politische Probleme haben grosses Gewicht in den "Notitiae Malabaricae" und zeugen hiemit vom weiten Horizont des Intellektuellen Engelbert Kaempfer. – Zum Literaturverzeichnis vermerkt Albertine Gaur, es sei sehr kurz, weil nur wenig Autoren sich mit Kerala des 17. Jahrhunderts beschäftigt haben. Das Interesse der Europäer galt Bombay, Madras und Calcutta. Anschliessend erwähnt sie eine handschriftliche Quelle Kaempfers und eine Reihe gedruckter Quellen; danach orientiert sie über die verwendete Forschungsliteratur, inklusive Nachschlagewerke.

Der Band 6 der kritischen Ausgabe von Engelbert Kaempfers Werken, ist das "Russlandtagebuch 1683", herausgegeben von Michael Schippan. In der Einleitung hält Schippan fest, die handschriftliche Fassung des Russlandtagebuchs sei bis anhin nicht quellenkritisch ediert. Autoren, die sich auf Kaempfers Aufzeichnungen stützten, verwendeten einerseits die von Friedrich Adelung herausgegebenen Auszüge aus dem mittleren Teil des Reiseberichts, anderseits die 1968 erschienene Ausgabe von Karl Meier – Lemgo.

Es ist erwiesen, dass Engelbert Kaempfer sein Manuskript über Russland und die "Tartarey" (Krim, Kazan, Astrachan, Sibirien) publizieren wollte, doch es mangelte ihm die Zeit dafür. Gemäss den Aussagen Schippans befleissigte sich Kaempfer, auch im Russlandtagebuch nur eigene Beobachtungen oder solche von zuverlässigen Gewährsleuten mitzuteilen; dazu gehört das Hauptwerk von Adam Olearius: "Moskowitische und Persianische Reise."

Ein achtseitiges Kapitel gibt Auskunft über die schwedische Gesandtschaft nach Russland im Jahr 1683. Leiter der Gesandtschaft war der Offizier und Diplomat Ludwig Fabritius (1648–1729). Engelbert Kaempfer war Legationssekretär. Zweck der Reise waren handelspolitische Ziele. Schippan schliesst seine Einleitung mit sehr ausführlichen geografischen und historischen Angaben mit dem Hinweis, Kaempfers Russlandtagebuch sei ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Reisens. Es gehöre zum Typ der Zeugnisse von einer Gelehrtenreise, der durch eine nüchterne Charakteristik des Vorgefundenen hervorsticht.

In Nomine Jesu – unter diesem Signum beginnt der Bericht. Schon am ersten Sonntag erzählt Kaempfer von einem Kirchenbesuch auf der Halbinsel Wäddo, wo er eine Frau trifft, die jedem Pfarrer 1 Brot und 2 Käse bringt und

dem Küster je nur eines. Die Altäre sind mit Bärenfellen belegt. Keine Kirchentüre im Dorf darf mit Kupfer belegt werden. – An anderer Stelle beobachtet Kaempfer folgende Szene auf einem Friedhof: Russische Bauern versammelten sich auf einem Acker, wo ihre Toten begraben sind, klagten und schrien, ein affektiertes Geheul besonders auch der Weiber, die sich sogar auf die Gräber hingesetzt hatten und jammerten: "O du mein lieber bruder: Vater, schwester etc: warüm bistu gestorben? hastu kein Gut haus gehabt? [...] Darauf brachte man in einigen schusseln essen und in einigen Kannen trinken, welches man stante pede in voller lust und geleher bald klar machte, nach dem man auff jedem Grabe auch ein Weniges gegossen und also denen todten auch eine ganze kanne spendiert hatte, da verliesse man die Grabstätte, welche bald darauf von schweinen wieder besucht wurde, so hieselbst Eine nachlese anstelleten." – So wie der Totenkult und die damit verbundenen Rituale und religiösen Praktiken veranschaulichen die sakralen Gebäude, die Kirchen und Klöster russische Frömmigkeit.

Über die Gepflogenheiten am Zarenhof berichtet Kaempfer; im Speziellen über einen Empfang verbunden mit einer Einladung zu einem gemeinsamen Mahl. In offenen silbernen Schüsseln waren die Speisen angerichtet. Weisswein, Rotwein, spanische Weine und meet (Honigwein, russisches Nationalgetränk) wurden serviert. Kaempfer bemerkt ausserdem, das Geschirr sei nicht besonders sauber und das Fleisch zum Teil zäh, denn es werde ohne Butter im eigenen Fett gebraten.

Die Darstellung von sakralen und säkularen Anlässen ist genau, objektiv bis in Einzelheiten. – Wir lesen: "Es war Elias himmelfart tag und äpfel Prasnik (Äpfelfeiertag, da man dem Kaiser den ersten Apfel schneidet) quo Caesari primum scinditur pomum an welchem von dem schlosse bis zur Kirche ausserhalb des thors eine prechtige procession gehalten wurde [...]." Beeindruckt ist Kaempfer von den Frauenzimmern, die bei solchen Gelegenheiten sich schminken und sich in gelben Damaströcken zeigen. "Mit kostbarem kirchlichem Zierart putzt sich auch der Klerus heraus [...]." Ergötzlich ist der Abschluss des stundenlangen kirchlichen Festes: "nicht der 5te unter ihnen so zurück kahmen waren nüchtern, sondern also bezecht, dass die Weiber hie und da zur erden fielen, und die auff wagen sassen, dass haupt nicht mehr erheben mochten. die bettelers als arrier garde waren gleichfals so vol, das blinde mit den lamen taumelten. 3 Werst von Musco. ejus modi profectio erat auff der Pogodda." (Pogodda = Vorstadt mit eigenem Kirchhof)

Das Russlandtagebuch ist eine unerschöpfliche Quelle von wirtschaftlichen, politischen, sozialen, religiösen, anthropologischen Aspekten. Selten

sind die Stellen wie die folgende, wo der heutige Leser ein Fragezeichen setzt. Es wird von einem Trauergottesdienst erzählt in einer Kirche "welche zwar klein, aber über 800 bilder hatte, worunter beynahe die helfte Imagines Sanctae Mariae waren." Im Stellenkommentar ist vermerkt, möglicherweise sei die erstaunliche Anzahl von Ikonen übertrieben und Kaempfer wiedergebe hier mündliche Angaben von Gewährsleuten.

Dazu noch ein weiteres Indiz zur Reportagetechnik Kaempfers. Er notiert, "diese nacht hätten sie das stählten Deutsche vorbei passiert, welches zwar nicht deutlich besäe[n] können, acta Quantum oculis conspicerem hic depinxi." (Tetusche = Tetjusi) Auf einer der 21 Seiten mit Reproduktionen von grösseren und kleineren Zeichnungen findet sich eine längsformatige Ansicht von Tetjusi, dann folgt ein quadratisches Blatt mit zwei Turmspitzen der nahen Stadt Kazan; am obern Blattrand drei Reihen von Musiknoten. Im Stellenkommentar wird daran erinnert, dass Kaempfer selbst die Laute spielte und während des längeren Aufenthalts in Kazan, der Hauptstadt des ehemaligen Ghanas, sich der einst gelernten Notationsmöglichkeiten entsann und sie nun schriftlich fixierte. Reizvoll ist es, den Zeichenstil des Russlandjournals mit jenem der Pflanzendarstellungen zu vergleichen. Dort die naturwissenschaftliche, objektive Exaktheit, hier die freiere, subjektive Gesamtansicht.

Die sieben vorliegenden Bände animieren den Leser, das Lebenswerk Engelbert Kaempfers zu überschauen, ihn gleichsam zu porträtieren, das Disparate zusammenzufassen. In diesem Kontext erinnert man sich unweigerlich des taoistischen Philosophen Lie-tseu. Unter seinen vielen Schriften gibt es eine kurze Abhandlung mit dem Titel: "Reise – Kontemplation" Darin die Frage: "Was kann man am Reisen lieben?" Darauf die Antwort: "Die Freude am Neuen, noch nie Gesehenen." Während eines längeren Diskurses der Einwand: "Einer der viel reist, vergisst, dass er sich ja selbst unablässig wandelt und das Neue in seinem Innern nicht beachtet." Gegen Schluss des geistreichen Gesprächs das Diktum: "Der wahre Sinn der Reise liegt darin, dass der Reisende das Ziel nicht kennt. Jede Sache, jedes Lebewesen ist einer erfahrenden Begegnung, ist einer Betrachtung wert. Reise ist Kontemplation."

Elise GUIGNARD

Livia KOHN: *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth.* Ann Arbor, MI: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1999. 390 S., Bibliography, Glossary-Index. ISBN 0-89264-133-9 (paper, 25.00 $); 0-89264-128-2 (cloth, 50.00 $).

Livia Kohns religionsgeschichtliche Arbeit ist zweiteilig; der erste Teil beschäftigt sich mit der Geschichte von *Lord Lao* (pp. 1–167), der zweite mit Mythen über ihn (pp. 170–334). *Lord Lao* ist *Lao Jun* 老君, "Fürst Lao", die vergöttlichte Form des Altmeisters *Laozi* 老子.

Das verarbeitete Quellenmaterial ist sehr reichhaltig und kann hier bloss überblicksweise angedeutet werden. Der erste Teil bespricht (a) daoistische Hagiographien, die *Lord Lao* als Hochgott des Dao vorstellen, (b) offizielle Inschriften, die ihn als Symbol für politische Stabilität zeigen, (c) offenbarte Anleitungen, worin er die Quelle der Weisheit und des langen Lebens ist, (d) Regeln und Rituale, die ihn zum Objekt gemeinschaftlicher Anbetung machen, (e) Heiligengeschichten, worin er zum Modell für andere Gottheiten wird und (f) dass er in Kunst, Literatur und für Talismane als populärer Beschützer auftritt.

Daraus zeichnen sich vier Rollen der Gottheit ab: Erstens ist sie die zentrale Gottheit mehrerer organisierter daoistischer Religionsgemeinschaften, besonders der Himmelsmeister (Tianshi 天師) und der Vollständigen Verwirklichung (Quanzhen 全真). Dann ist sie das Symbol politischer Stabilität und kosmischer Harmonie. Drittens ist sie der Lehrer von und das Vorbild für die Praxis in Weisheits-, Langlebigkeits- und Unsterblichkeits-Techniken. Schliesslich ist sie Beschützer und Helfer im Alltagsleben der Bevölkerung, deren Hilfe man mit Gebeten, dem Erstellen von Inschriften und über Talismane suchen kann.

An Mythen kommen in Teil Zwei folgende Bereiche zur Sprache: (a) die Schöpfung von Himmel und Erde, (b) die Ordnung des Universums, (c) die Entfaltung der Kultur, (d) die Geburt der Gottheit selbst, (e) die Überlieferung des *Daode jing*, (f) die Bekehrung der Barbaren, (g) die Offenbarungen des Dao und schliesslich (h) die Regierung der perfekten Dynastie (gemeint ist vor allem das Haus der Tang). Die Gottheit unterstützt die chinesische Welt seit der Schöpfung des Universums und lenkte sie "toward the best possible developments".

Die Studie gibt einen detailreichen Überblick über das religiöse Motiv der Lao-Gottheit mit zahlreichen Quellenzitaten in Übersetzung, 20 Tafeln und 18 Illustrationen, von der frühen Kaiserzeit bis hinauf zu den Qing. Sie kann deshalb als konzise Einführung in die Geschichte daoistischer Religionsgemein-

schaften gelesen werden, welche mannigfache Aspekte derselbigen anspricht, ordnet und kontextualisiert.

Rudolf PFISTER (Basel)