

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 47 (1993)

Heft: 4: Mystique et rationalité : Inde, Chine, Japon : Actes du colloque tenu à l'Université de Genève du 29 au 30 novembre 1990

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendues

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.01.2026

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

BUCHBESPRECHUNGEN/COMPTES RENDUES

WOLFGANG BAUER: *Das chinesische Deutschlandbild der Gegenwart: Eine Bibliographie 1987-1988.* Wolfgang Bauer; Stephan von Minden. - Stuttgart: Steiner, 1992. - 820 S. - (Münchener Ostasiatische Studien; Bd. 62). Teil A : *Deutsche Kultur, Politik und Wirtschaft im chinesischen Schrifttum.* Teil B : *Karl Marx und Friedrich Engels im chinesischen Schrifttum.*

Die ersten beiden Bände von Wolfgang Bauers Bibliographie *Das chinesische Deutschlandbild* erschienen 1989 und umfassten die Zeiträume 1970-1984. Diese neueste und vorerst letzte Bibliographie behandelt als Fortsetzung die Jahre 1987-1988. Sie befasst sich ebenfalls mit dem Interesse Chinas an der westlichen Welt und dokumentiert die Phase des Neubeginns der Öffnung Chinas vor den gewaltigen Auswirkungen durch die tragischen Ereignisse von Tiananmen.

Die Bibliographie umfasst 5500 Titel mit Untergliederung in Philosophie, Sprache, Religion, Literatur, Kunst, Wirtschaft, Gesellschaft, Psychologie und Bildung, Politik, Geschichte und Geographie, sowie Militärwesen, Recht und Sport. Der Schwerpunkt liegt in der deutschen Philosophie, was das neue Interesse Chinas für westliche Wissensgrundlagen widerspiegelt. Weitere Hauptthemen sind die westliche marxistische Theorie und Psychologie.

Sie erfasst chinesischsprachiges Schrifttum aus China, Taiwan und Hong Kong. Zustande kam die Materialbeschaffung durch die Hilfe der Spezialbibliothek der Volkswagen-Stiftung, der National Central Library China in Peking, der National Central Library Taipei, sowie der Ostasienabteilungen der Bayerischen Staatsbibliothek München, der Staatsbibliothek Berlin und dem Institut für Asienkunde Hamburg. Behandelt werden Bücher, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, sowie Auszüge aus Serien und Sammelbänden.

Teil A enthält chinesische Übersetzungen deutschsprachiger Texte sowie Schriften chinesischer Autoren, die den deutschen Sprachraum betreffen. Teil B enthält Übersetzungen von deutschen Texten und Schriften von chinesischen Autoren über und von Karl Marx und Friedrich Engels.

Für die Benutzung wird die Bibliographie durch grosse Untergliederung der Wissensgebiete, ein Inhaltsverzeichnis, sowie Indices erschlossen. Die Indices beinhalten ein Zeitschriftenglossar, Autoren, Übersetzer und Namen im Titel. Wie auch die beiden ersten Bände ist die

Bibliographie eine wertvolle Hilfe zur Dokumentation einer wichtigen Zeitepoche Chinas und von grossem Nutzen für Sinologen, Historiker und Philosophen.

Annemarie Werner

JOHN R. BOWEN: *Muslims through Discourse. Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press, 1993. XVI+358 pp., 3 maps, 7 diagr., 19 photographs.

Only two years after the publication of his brilliant *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1989* (New Haven: Yale University Press) John Bowen surprises us once more with this insightful study of Islam in the Isak area and in the town of Takèngèn in central Gayoland in the province of Aceh.

Based on fieldwork he has carried out since 1978, the author introduces us into an Islamic world which does not just exist or is lived according to rules given by the Qur'an and Hadith, but which is created anew every day through discourse. Instead of referring to an authoritative, rule-establishing holy centre and considering the periphery as more or less deviant, Gayo people and the author act out an Islamic discourse "ranging from the microlevel production of texts to the social and political meanings of performances, and including the Foucauldian sense of a large-scale discursive field" (p.8). Also, when defining the aim of his work, the author refers to Foucault by stressing the emphasis on social pragmatics, on the centrality of speech events, on the cultural importance of commentary on those events, and, especially, on the heterogeneous, "dispersive" quality of religious discourse. It is not so much an overall cultural style or the general quality of symbols and meanings which is in the foreground of the author's interests; it is more important for him to look for semantic and experiential qualities of religion in events of speaking, commenting, debating and reflecting. Bowen is close to Talal Asad's conception of Islam as a "discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and the Hadith" with a stress on the "discursive".

After positioning himself theoretically and strategically Bowen starts by telling us of a short debate between two Gayo men, one of them a modernist, the other a traditionalist, who discuss the appropriateness of mortuary recitations and the *telkin* (< arab. *talkin*), a catechism read to the deceased after burial. In a careful exegesis the traditionalist and the modernist position are explored, not to establish fixed positions but to

show which general criteria are applied, what the limits of the discourse are and how high the level for such discourse is set: "We should rise above conflicts" (p.26). Traditionalists do not view scripture, as modernists do, as clear once it is properly understood and do not agree with only one set of correct interpretations. They urge tolerance. A ritual meal with special food and the burning of incense would not be non-Islamic *per se*, since it might be a form of worshipping God. It is a matter of intent for the traditionalists, while for the modernists intent is always present in action and therefore wrong action creates erroneous intents. Of major importance is the the network of possible lines of discourse, in which modernists will also agree that with village life other activities may go together (which they however would not call religion). But they themselves are detached from these "older" forms and the modernist and traditionalist positions go much further than the debates about the scripture and its understanding.

Ch. 3 explores the recent (i.e. 1900-1990) history of Islamic knowledge in the Gayo highlands by telling about the lives of three Gayo men representing three different strands of Islamic behaviour, which are neatly combined by the author with Indonesian Islamic (e.g. Jawi literature, Muhammadiyah, Pendidikan Islam, Persatuan Islam) and general Islamic developments. Having thus established the manifold world of normative and scholarly Islamic thinking in the Gayo highlands, Bowen presents (in Part Two, ch. 4-9) the "other" world, the one that is not seen in terms of progress in education, literacy, and social reform, but in terms of the ancient creation of the world and the access which each individual can have to the divine powers.

In the second part of the book the author mainly goes into the rituals of healing and exorcism. Since much of the effect of these rituals depends on the effect of words, it is only logical that this second part (Powerful Speech and Spirit Transactions) deals first with the power of words and the debate about it which concentrates on the direct impact of a recitation. While modernists deny the idea that recitation can bring about direct results, this very denial "strikes at the heart of older Isak ritual practices" (80). All these practices depend on the effectiveness of powerful words, and these depend on human powers. These human powers have their foundation in a complex cognitive structure which itself is part of the creation of the cosmos in that the divine light through Muhammad's mediation becomes a white image in each human body which then enables a person to communicate with other spiritual agents (116). With God's light, Muhammad's light and the black counterpart the white image is connected to each person's four different "souls", which again have

corresponding material parts in the afterbirth (as in many areas in Indonesia). The four images not only form the spiritual substratum of each person, they can also be constructed into a spirit agent, the "single companion" who again has a material counterpart, the humanlike spirit "Old Hunter". With the help of all these agents one can achieve insight into what happens and what will happen and also influence what will happen. This is done through *maripët* (<ar. ma'rifat), a deep concentration which gives insight into God's plans for the future.

In chapters 6 to 9 Bowen shows how powerful words and action are effective in the fields of healing, exorcism and agricultural rites. In healing and exorcism the healer has to do with spirits that enter the human body. In a "normal" healing process which may last over months and years the healer will try through spells and *maripët* to convince the spirit (*jin*) to leave the ill person's body. A possible sender of the spirit is not involved in curing. As a last means, however, the spirit will be expelled through exorcism and sent back to the one who sent it, for the curer a socially much more dangerous action.

In agricultural rites it is the ancestors who are addressed. More than other fields agriculture binds the whole community into one social set and agricultural rites more than others have to do with an ideal-type of living together, an optative and normative view of the community.

In all the fields touched so far, stories play an eminent role. In particular, the stories about Adam, Eve, and their children have considerable explanatory power in that they tell in an etiological way about rice and animals and hunting, and about incest and the origins of "Old Hunter" (ch.9).

Whereas the debate on rituals of healing and exorcism, farming and hunting centred on the question as to whether they were rightful or not, debates about the rituals discussed in part three of the book concern their correct form and interpretation, since celebrations of the Prophet's birthday, sacrifice to God, rituals for the deceased and the daily worship of God are legitimate and important to all Gayo Muslims. The argument is over how to do things and not whether to do so. This third part (Negotiating Public Rituals) starts with a discussion of *kenduri* (*slametan*) and the Isak discussions about this ritual meal. Everyone would agree that there should be ritual meals, but there are major differences in opinion about the performance, the attributes, the ideas behind the meal, and the goals of it. As with the *kenduri* Isak people discuss endlessly about the correctness or rightfulness of speaking to and for the dead (ch. 11) and of the yearly sacrifice to be performed by everybody. In this last case the

difference between the "tradionalists", who interpret the sacrifice as an occasion to generate spiritual benefits for themselves and their ancestors, and the "modernists", who emphasize their attitude of selfless sacrifice, comes prominently to the fore (pp. 273-288).

The last two chapters put the Gayo situation, which, as has been shown, is certainly not the tribe at the periphery, into an even more intricate web of relationships. In ch. 13 (Worship and Public Life) Bowen shows to which degree congregational worship becomes a field of public and political life. What seem to be debates about the proper liturgy evolve into strategies for power and the control of a mosque. Worship in the mosque is obligatory for all Muslims, and the decision which mosque to go to not only imposes on the worshipper a particular set of religious and often political views but also reveals them.

On the other hand, much of Gayo ritual life has a more private character in that in discourse there is only rarely confrontation and one is not forced to state explicitly one's own position.

Bowen concludes his book by confronting the Gayo situation with Max Weber's theory of rationalization and with Indonesia's recent (political) history. What happens today in the Gayo highlands conforms with Weber in that processes of making religion internally more coherent as well as modernizing religion by getting rid of "magical" content do exist. However, Bowen stresses that neither does Weber's concept of the non-systematic character of "primitive religion" hold true nor is there a uniform direction for religious change. He argues that rationalization describes more a sphere of conflict in which some (many?) Gayo people have found their own religious ways. The last paragraphs of the book, however, seem to make this statement contradictory. The Indonesian state, by creating Islamic agencies and institutions or by binding Islamic organizations into the state's value-system Pancasila, is creeping into Islamic activities, also those which go together with community-style religion. The author may be right in stating that some Gayo people "draw on older ideas of internal power ... to continue their history of transactions with powerful spirits ... (and) maintain their own discursive linkages with the divine" (p. 330), and it may well be that this "inner emigration" may lead to new (or even contrastive) religious, political, or generally cultural life. In a general evaluation of the the state's activities, however, I am inclined to see Gayo people eventually as victims of the process of modernization, which in Weber's theory also includes the state's growing and all-embracing bureaucracy.

This book is at the highest level that can be achieved in the ethnology of religion. There are reminiscences of Geertz' "The Religion of Java", but it is all so much richer and "denser" and closer to what people say and do while at the same time elegantly switching back and forth on the analytical level and to the theoretical setting that I know of nothing comparable in Indonesian anthropology. As literature is "world-literature" by creating a world out of the local, so is anthropology "world-anthropology" by creating the world out of the local. This book is world-anthropology.

Wolfgang Marschall

THE CENTURY OF TUNG CH'I-CHANG 1555-1636. Hrsg. von Wai Kam-ho, mit Aufsätzen von Wai Kam-ho, Dawn Ho Delbanco, Wen C.Fong, James Cahill, Kohara Hironobu, Xu Bangda, Wang Qingzheng, Celia Carrington, Wang Shiqing. Kansas City, Missouri: Nelson-Atkins Museum of Art, 1992. 2 Bde.

Die umfangreiche Publikation begleitete eine Ausstellung des Nelson-Atkins Museum of Art (19. April-14. Juni 1992) und kam unter Beteiligung des Pekingers Palastmuseums und des Shanghaimuseums zustande. Der Herausgeber vereinigt namhafteste Autoren und Spezialisten, deren Beiträge die komplexen Aspekte des Schaffens und der Nachwirkung von Tung Ch'i-chang in der chinesischen Kunst und Kunsttheorie aufzeigen.

Noch nie sind bislang derart sorgfältige Untersuchungen über Tung Ch'i-chang versammelt worden; eine beinahe enzyklopädische Übersicht des heutigen Forschungsstandes liegt nun vor. In überzeugender Weise ist die Zielsetzung des Herausgebers erreicht worden, nämlich eine Neubestimmung von Tung Ch'i-changs Werk und seinem einzigartigen Einfluss auf die Malerei und Schriftkunst Chinas mit Hilfe moderner wissenschaftlicher Methoden vorzunehmen. Anhand einer Auswahl (171 Beispiele) repräsentativer Originalmalereien und -Schriftkunstwerke, ergänzt mit einer Anzahl Abreibungen, wird das Werk von Tung Ch'i-chang abgehandelt. Malereien von der Hand wichtiger Künstler des 17. Jahrhunderts veranschaulichen den Einfluss, den Tung auf die folgenden Malergenerationen ausgeübt hat. Ausgezeichnete, zum grossen Teil farbige Abbildungen, denen oft vergrösserte Ausschnitte beigegeben sind, erleichtern dem Betrachter das Verständnis für die Pinseltechnik der bei Tung so eng verwobenen Malerei und Schriftkunst.

Besondere Verdienste erwirbt sich die vorliegende Publikation mit dem Versuch, eine biographische Gesamtdarstellung von Tung Ch'i-chang anzustreben - er wird hier nicht zerlegt in den Politiker, den Künstler, den Kunsttheoretiker, Experten und Sammler, sondern erscheint aufgrund reichen, sorgfältig recherchierten Quellenmaterials als lebendige Gestalt in einem komplexen Beziehungsgeflecht inmitten seiner Zeitgenossen und in gelegentlich auch zwiespältigen Situationen. Wie auf der Ebene der elitären Literatenkultur die Malerei und Schriftkunst und allgemein das Kunstinteresse als Klammer auch für soziale und politische Interaktion dient, wird dem Leser eindrücklich aus unterschiedlichen Blickwinkeln in fast allen Beiträgen vor Augen geführt. In diesem Sinne exemplarisch verläuft auch Tungs eigene politische Karriere, während der über den Fraktionalismus jener Epoche hinaus immer wieder ein Konsens möglich bleibt bis zum Augenblick der Auseinandersetzung mit der von Eunuchen dominierten Partei, wo die traditionellen Gemeinsamkeiten des Literatentums nicht greifen können.

Das in dieser Aufsatzsammlung vorgelegte Material ist mit grösster Sorgfalt behandelt, beeindruckend ist auch die Menge der ausgewerteten Quellen. Eine Einschränkung für den des Chinesischen nicht mächtigen Leser stellen allerdings drei unübersetzte Beiträge im zweiten Band dar.

M.F. Burkart-Bauer

JACQUES GERNET et Al.: *L'Europe en Chine*. Paris: Collège de France, 1993. [Mémoires de l'Institut des hautes études Chinoises, Band XXXIV]

Es ist immer schwierig, für ein Kolloquium eine homogene Palette von Spezialisten zusammenzubringen. Es gibt aber auch Ausnahmen zu dieser Regel: Unter dem Titel "L'Europe en Chine" berichtet dieser Band über ein sehr gelungenes Kolloquium der Fondation Hugot: Selten wurden so durchwegs hochstehende und gleichzeitig so interessante Beiträge in den Akten eines einzigen Spezialistentreffens zum Thema der wissenschaftlichen Wechselwirkungen zwischen China und Europa im 17./18. Jahrhundert versammelt.

Vor der Ankunft der Jesuitenmissionare in China am Ende des 16. Jahrhundert, hatten sich die kulturellen Wechselwirkungen zwischen China und der übrigen Welt fast ausschliesslich auf Ost-, Zentral- und Südasien beschränkt: Dabei hatte China den Fernen Osten kulturell und wissenschaftlich besonders stark beeinflusst. Unter den Mongolen hatte sich dieser Einfluss bis auf den Nahen Osten (vor allem nach Persien)

ausgedehnt. China war traditionell immer Geber und Nehmer (Beispiel Buddhismus) gewesen. Dagegen waren die Kontakte mit Europa unter den Mongolen (Stichwort Marco Polo) für China wenig ergiebig gewesen. Was Europa betrifft, hatte unser Subkontinent zwar Techniken übernommen (Stichworte Schiffskompass, Schwarzpulver, Buchdruck, Papiergeld), die der Renaissance einen gewaltigen Impuls geben sollten. Die geistige Welt der Chinesen hatte uns aber gar nicht berührt; umgekehrt hatten die wenigen Franziskanermissionare am Mongolenhof im 14. Jahrhundert der älteren, nestorianischen Mission keine neuen Impulse zu geben vermocht.

Diese Situation änderte sich nach der Ankunft der Jesuiten ins Reich der Mitte in den achtziger Jahren des 16. Jahrhundert radikal: Zwischen 1584 und 1753 veröffentlichten nämlich die Jesuiten 177 Werke in chinesischer Sprache, während ihre Konvertiten und Sympathisanten noch mehr Texte schrieben. Dabei wurde nicht nur die christliche Religion und Weltanschauung erklärt, sondern es wurden auch zahlreiche Werke über westliche Geometrie, Astronomie, Geographie, Geschichte usw. für das chinesische Publikum veröffentlicht. Gleichzeitig haben die Missionare Europa gründlich über China informiert. Man denke nur an die Korrespondenz zwischen Bouvet S.J. und Leibniz! Wie J. Gernet schreibt: "Es war das erste Mal, dass ein solch direkter und ausgedehnter Strom von Information, das alle Gebiete, von der Wissenschafts- bis zur Religionsgeschichte, betraf, zwischen beiden Enden des riesigen eurasischen Kontinents entstanden war".

Obwohl die geistigen Ost-West-Wechselwirkungen des 17./18. Jahrhunderts bereits Gegenstand von zahlreichen Arbeiten waren, ist man weit davon entfernt, alle Aspekte des Themas erforscht zu haben. Vor allem tritt heute der Aspekt "Mission" bzw. "Religion" mehr als bisher zugunsten des Aspektes "Wissenschaftsgeschichte" bzw. "Geistesgeschichte" in den Hintergrund. Ein gewaltiger Schritt in diese Richtung wird mit dem "L'Europe en Chine"-Kolloquiumsbericht gemacht: Die wichtigsten Beiträge behandeln sehr interessante Aspekte der damaligen Ost-West-Begegnung im Bereich der Wissenschaften, während nur vier Beiträge den kulturell-religiösen Rahmen abstecken.

So zeigt z.B. der Beitrag von P. Engelfriet (Leiden) "The Chinese Euclid and its European context", dass der von Ricci S.J. nach China vermittelte Euclid - die "Elemente" nach Clavius - nicht der Euclid des klassischen Griechenlands ist, sondern eine von ihrer arabischen Übermittlung, von ihrer scholastischen Bearbeitung im Mittelalter und von ihrer Rezeption in der Renaissance geprägte Geometrie ist; und nun wird sie von einer Welt empfangen, die - wie Needham sagt - nicht geometrisch-mecha-

nisch, sondern arithmetisch-organisch denkt. Da liegen spannende Probleme versteckt, deren Oberfläche erst angekratzt wurde: War nicht der griechische Euclid den Renaissance-Westeuropäern genauso fremd wie der Clavische Euclid den Chinesen? Ebenfalls sehr spannend ist der Beitrag von F. Masini "The legacy of the 17th century Jesuit works: Geography, mathematics and scientific terminology in 19th century China". Er zeigt nämlich, dass ein Teil der von den Jesuiten geschaffenen, wissenschaftlichen Wortschöpfungen bis heute ihren Platz im wissenschaftlichen Vokabular der Chinesen behalten hat. "L'histoire des mathématiques vues par les lettrés chinois" von C. Jami (Paris) beweist, dass Ethnozentrismus nicht ausschliesslich eine westliche Sünde ist: Alles, was für die Chinesen an der westlichen Mathematik neu war, wurde nämlich von ihnen als Wiederentdeckung einer "eigenen", vergessenen mathematischen Tradition verklärt! Diese Integration europäischen Wissens war umso leichter, als für sie Europa ein Gebiet "ohne Geschichte" war. In eine ähnliche Richtung geht J.C. Martzloff (Paris) mit seinem "Espace et temps dans les textes d'astronomie et de technique mathématique aux 17e et 18e siècles". Er zeigt nämlich, dass alles, was an der westlichen Mathematik rein wissenschaftlich und praktisch war, mit Begeisterung aufgenommen wurde. Alles, dagegen, was Theologie, scholastisches Denken und europäische Logik war, wurde als überflüssig abgelehnt. Dies hing mit der pragmatischen Haltung des chinesischen Geistes in allen Wissenschaftsfragen zusammen. Diese Haltung wird von J. Gernet in seinem "Espace-temps, science et religion dans la rencontre de la Chine avec l'Europe" bestätigt: Da die Chinesen im Gegensatz zu den westlichen Renaissance-Wissenschaftler keine absoluten "Substanzen" bzw. "Wahrheiten" annahmen, wurden sie in ihrer geistigen Entwicklung nicht mit revolutionärem "Paradigmawechsel" (Kuhn) konfrontiert. Ihre wissenschaftliche Entwicklung war evolutionär.

Die anderen Beiträge des "L'Europe en Chine"-Berichts sind eher beschreibende Texte: Sie handeln von den Veröffentlichungen in chinesischer Sprache über die sphärische Form der Erde des Jesuiten F. Verbiest, der 1669 in Peking Direktor des Astronomie-Amtes wurde, von seinen geographischen Karten, von der Haltung der Jesuiten gegenüber der chinesischen Astrologie, vom schwachen Einfluss der europäischen perspektivischen Malerei in China usw. Alles in allem ein - sehr gelungenes Kolloquium das - bleiben wir perspektivisch! - einige neue Perspektiven für die plurikulturelle Forschung eröffnet hat.

Jean-Pierre Voiret

IIDA SHOTARO: *Facets of Buddhism*. London and New York: Kegan Paul International, 1993. VII, 166 pp.

Dieses Buch ist eine Sammlung von 10 Essays, geschrieben von Iida über einen Zeitraum von etwa 25 Jahren, genauer von 1966 bis 1980. Die Titel der einzelnen Abhandlungen wecken grosse Erwartungen, zwei seien herausgegriffen:

- "Towards a Second Look at Visual Mode in Buddhist Tradition"
- "A Contribution Towards the 'Sudden' vs. 'Gradual' Controversy by Bhiksu 'Phags Pa (1235-80)"

Diese Erwartungen werden leider in keinem einzigen der Essays erfüllt. Im ersten der oben erwähnten Texte wird nie ganz klar, was mit dem "Second Look" gemeint ist, worin er sich von einem nicht definierten "First Look" unterscheidet. Iida gibt fünf verschiedene Arten der Visualisierung im Buddhismus an, angefangen von der Visualisierung des Tsongkhapa, über die Tradition des Reinen Landes bis hin zu einer "modernen Perspektive". Und unter diesen fünf Stichworten, vor allem den ersten vier, die ja den Buddhismus behandeln, geht es mehr oder weniger nur darum, zu zeigen, dass der Buddhismus Visualisierung auch kennt, Visualisierung die von Iida, Don Gerrard zitierend, so definiert wird: "Meditation clears and concentrates the mind; visualization puts an image in it which can profoundly affect the life." (S. 43) Das ist nun wirklich nichts Neues.

Da mein grosses Interesse dem chinesischen Chan und dem japanischen Zen gilt, war ich sehr gespannt darauf, zu lesen, was ein tibetanischer Mönch zu dem grossen Thema des Chan/Zen zu sagen hat, zum Disput zwischen "plötzlich" und "allmählich". Es geht aber im ganzen Essay nur um die Buddhawerdung der kleinen Tochter des Drachenkönigs aus der Lotus-Sutra. Dort geht es aber, in meinem Verständnis wenigstens, nur um die Frage, ob eine Frau die Erleuchtung erlangen, ein Buddha werden kann, oder nicht. Das Interessante an der Geschichte in der Lotus-Sutra ist nun, dass das Mädchen sich - sehr schnell zwar - in einen Mann verwandelt und all die Praktiken eines Bodhisattvas ausübt, um dann ein Buddha zu werden. Das hat mehr mit der Geschwindigkeit zu tun, mit der ein mit übernatürlichen Kräften ausgestattetes Wesen die verschiedenen Praktiken durchlaufen kann, weniger aber mit der Auseinandersetzung zwischen "plötzlich" und "allmählich", in der Geschwindigkeit keine Rolle spielt, eher mit der Frage, ob solche Praktiken überhaupt nötig sind oder nicht.

Das Buch ist ausserdem noch gespickt mit Druckfehlern und mit Sanskrit-Ausdrücken und chinesischen oder japanischen Begriffen, die nirgends erklärt werden und den Spezialisten voraussetzen, so dass es dem Rezensenten keine Freude gemacht hat, das Buch zu lesen und er es enttäuscht weglegte.

Dieter Schwaller

BEATE JAHN: *Politik und Moral. Gandhi als Herausforderung für die Weimarer Republik*. Kassel: Weber, Zucht, 1993.

Die Faszination, die von Mohandas Karamchand Gandhi als geistigem Führer und politischer Schlüsselfigur der indischen Unabhängigkeitsbewegung noch heute ausgeht, hat in der Wissenschaft zwei grundlegende Rezeptionsstränge entstehen lassen: die eine sucht in seinen Methoden Anleitungen für die praktische Arbeit in der Politik, die andere setzt seine Zugänge zu religiösen Fragen in Beziehung zu anderen Denksystemen. Beide Traditionen haben eine Vielzahl von Werken hervorgebracht und dem Mahatma dadurch einen festen Platz unter den politisch einflussreichen und zugleich die theoretische Diskussion prägenden Gestalten des Jahrhunderts zugewiesen.

Beate Jahn hat mit ihrem Werk *Politik und Moral. Gandhi als Herausforderung für die Weimarer Republik* eine Rezeptionsgeschichte vorgelegt, welche die beiden Strömungen miteinander verknüpft. Sie fragt nach den Reaktionen, welche ein für das deutsche Verständnis zunächst fremder Ansatz in bestimmten Kreisen in der Weimarer Republik auslöste. Wie wurden Gandhis Schriften und Taten zur Zeit, in der entscheidende Umwälzungen in Richtung indischer Selbstbestimmung vor sich gingen, in Deutschland aufgenommen? Welche Lehren zog man aus seinem Wirken für die eigene als äusserst konfliktreich und zwiespältig erfahrene politische Wirklichkeit?

Mit diesen Fragen ist die Autorin an eine grosse Menge von Monographien, Zeitschriftenartikeln und Pamphleten unterschiedlichster politischer Ausrichtung herangegangen. Im einleitenden Teil werden die historischen Bedingungen für die Gandhi-Rezeption in der Weimarer Republik umrissen. Ein theoretischer Teil beleuchtet Gandhis Politikverständnis und seine Relevanz für den zeitgenössischen Beobachter.

Die grobe zeitliche Übereinstimmung der Intensität, mit der Gandhi rezipiert wird, und dem Verlauf politischer und wirtschaftlicher Krisen in Deutschland kann, so die Autorin, als Suche von Alternativen in politisch

labilen Situationen gedeutet werden. Die sechs verschiedenen Gruppen, welche sie als artikulierende Teile der Weimarer Gesellschaft definiert - Friedensbewegung, Christen, Nationalisten, Sozialisten, politisches Establishment und Intellektuelle - äussern sich jedoch in diesen Phasen nicht immer gleich häufig: Nationalisten und Sozialisten nahmen Gandhis Politik nicht zur Zeit der Weltwirtschaftskrise, sondern nach dem Scheitern eigener politischer Aktionen (z.B. Hitlerputsch 1923) am intensivsten wahr.

Aus Gandhis Grundpostulat der Unteilbarkeit der Wahrheit ergibt sich die Unteilbarkeit des Lebendigen; daraus geht wiederum das Gebot der Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) hervor. Da der Westen die unteilbare Wahrheit als Prinzip nicht kennt, sind Gewalt und Ungerechtigkeit dem westlichen System immanent. Gandhis politisches Verständnis ist in jeder Hinsicht ganzheitlich, weshalb ökonomischen Aspekten der politischen Aktion zentrale Bedeutung zukommt. Die radikale Bekämpfung von Ungleichheit beruht immer auf einer Totalsicht, einzelne Aspekte können niemals erfolgreich gesondert angegangen werden.

In der im Hauptteil präsentierten Gandhi-Rezeption - die übrigens nicht nur deutsches, sondern auch österreichisches und schweizerisches Schrifttum sowie im deutschen Raum einflussreiche ausländische Werke berücksichtigt - bildet die Problematisierung dieser ganzheitlichen Sicht die gemeinsame Linie, welche die Kommentatoren über ideologische Grenzen hinweg verbindet. Die Intellektuellen loben zwar Gandhis Kritik an Materialismus und Industrialismus und sein Bemühen, Sittlichkeit in Politik und Ökonomie einzuführen, begegnen seinem Pragmatismus in der täglichen Politik jedoch mit Misstrauen. Valentin Bulgakov etwa kritisiert den praktischen Zug des Gandhismus als Aufgabe der Gewaltfreiheit - allerdings definiert er letzteren Begriff so eng, dass praktische Politik kaum mehr möglich ist.

Rezipienten aus dem politisch einflussreichen Establishment deuten die indische Situation einseitig materialistisch und stehen dem englischen Respekt für Gandhi entsprechend verständnislos gegenüber. Sie verstehen (Kolonial)politik allein als taktisches Spiel und stellen damit eine eindimensional machtpolitisch orientierte, formalisierende Auffassung des politischen Prozesses unter Beweis.

Einseitig materialistisch und damit ausgesprochen hilflos reagieren auch die Sozialisten. Die kapitalistische Produktionsweise ist nach ihrem Verständnis ein notwendiges Übergangsphänomen auf dem Weg zum Sozialismus und Gandhis Förderung des einheimischen Spinnrads deswegen blinde Maschinenstürmerei. Determinismus und Materialismus

führen in den sozialistischen Kritiken zu einer beispiellos überheblichen Behandlung der in der Praxis erfolgreich angewendeten gandhischen Methoden. Sie werden meist als reaktionäres Produkt einer feudalen Gesellschaft interpretiert, das für die deutsche Politik ohne Bedeutung sei.

Mit ihrer Auffassung, die "Wohlfahrt der Seele" müsse stärker ins Zentrum der Politik gerückt werden, nähert sich die politische Rechte Gandhis ganzheitlicher Sicht. Allerdings findet diese in der Forderung nach Aufbau der seelischen Kräfte des Volks Ausdruck, wobei "Volk" hier als Masse definiert wird, welche ihren Führer gefunden und sich dem Willen eines Einzelnen unterworfen hat. Zentrale Elemente der rechten Ideologie der Weimarer Zeit werden bei Gandhi "entdeckt": Die passive Resistenz dient der "Erziehung zu Charakter", der durch Handspinnen eingeübte Fleiss der ökonomischen Disziplinierung. Nach 1933 wird das Bild des opferbereiten Volks verstärkt wiedergegeben. Vergleiche zwischen Gandhi und Hitler fehlen nicht, obgleich angestrengt postulierte "überraschende Ähnlichkeiten ihrer Lebensverwirklichung" (E. Thiele) auch Zweifel des Autoren selbst an solchen Parallelen offenbaren.

Eine wichtige Rolle spielt die Mobilisierung der Seelenkräfte durch Gandhis Politik auch bei den (protestantischen) Christen. Sie empfinden den Mangel an Überzeugung, mit dem in Deutschland seit Kriegsende Politik betrieben wird, als Defizit, den ein Blick auf Gandhis Methoden beheben könnte. Sie tendieren jedoch dazu, ihm übermenschliche Qualitäten zuzusprechen, welche eine völlige Verkennung seiner konkreten politischen Arbeit und der Rolle der indischen Massen beweist. Affinitäten der Christen zu den rechten Ideologien werden nach 1933 immer deutlicher: Gewalt gilt dann etwa als "vorläufiges Mittel", der Sinn von *ahimsa* wird ausgehöhlt.

Gandhis Aktionen flossen der in dieser Zeit unter schwerer Verfolgung leidenden Friedensbewegung Mut ein, welcher allerdings durch ihren Hang zur theoretischen Übersteigerung der Gewaltlosigkeit kaum zu politischer Aktion inspirierte. Der holländische Pazifist Bart de Ligt etwa beweist in einem Briefwechsel mit Gandhi eine praxisfremde Sicht der Gewaltabstinenz, wenn er Gandhis Mitarbeit im Kongress oder dessen Einsatz zugunsten der Kolonialarmee verurteilt. Dass Gandhi damit eine Antwort auf strukturelle, aus der kolonialen Situation sich ergebende Gewalt sucht, lässt de Ligt nicht gelten. Seine Kritik an jeglicher Konfrontation führt zwangsläufig zu politischer Handlungsunfähigkeit.

Im Schlusskapitel wird die Rezeption der verschiedenen Gruppen mit ihren je spezifischen Erfahrungen mit der politischen Realität Weimars in Beziehung gesetzt. Die Autorin formuliert in diesem Teil einige scharfe

Thesen. Die Kommentatoren klammerten sich am postulierten Dualismus von Politik und Moral fest und wiesen Gandhis ganzheitliche Sicht zurück, obwohl der Verlust der eigenen "Ganzheit" nach dem Zusammenbruch der wilhelminischen Ordnung so oft beklagt wurde.

Pragmatiker lehnten Gandhis Methoden als realitätsfern oder unangepasst ab, Theoretikern war der Mahatma seinen Prinzipien zu wenig treu; Kritiken, welche die Autorin einem für das weimarische Politikverständnis weit verbreiteten Hang zur Verabsolutierung zuschreibt. Kompromisslosigkeit galt als Stärke, auch wenn sie demokratische Prozesse verunmöglichte. Als besonders verhängnisvoll bezeichnet sie die Haltung des Establishment: dessen formales Verständnis von Politik habe es nachhaltig daran gehindert, Bedürfnisse der Wählerschaft zu bestimmen und zu erfüllen, was unter den gegebenen Bedingungen einer massenhaften Abkehr von etablierten Formen des politischen Prozesse Vorschub geleistet habe.

Mit ihrem Werk hat die Autorin ein bedeutendes Kapitel der Geschichte sowohl der westlichen Gandhi-Rezeption wie auch der politischen Strömungen der Weimarer Zeit zugänglich gemacht. Die Quellenuntersuchung ist tiefeschürfend und detailreich, die Analyse der verschiedenen Positionen basiert auf grosser Sicherheit im Umgang mit Gandhis umfangreichem Werk. Unklar bleiben leider die Kriterien, nach denen die Kommentatoren in die verschiedenen politischen Strömungen eingeteilt werden - sie werden niemals genauer umrissen und bleiben diffus. Wenn aufgrund dieser Zuordnungen solch weitreichende Schlüsse gezogen werden, wäre eine eingehendere Charakterisierung nötig. Aussagen werden ferner allzu selten mit ihrem unmittelbaren historischen Kontext in Zusammenhang gebracht; eine konsequente Einordnung der untersuchten Periodika nach ihren politischen Loyalitäten wäre ebenfalls erwünscht.

Steven Wedema

LIVIA KOHN: *Early Chinese Mysticism, Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. 218pp. Glossar, Bibliographie, Index.

Livia Kohns *Early Chinese Mysticism* ist ein brauchbares Werk, um sich erste Informationen über mystische Bestrebungen in China zu verschaffen; gedacht für das allgemeine Lesepublikum offeriert es auch sinologisch Geschulten Einblicke in die daoistisch geprägte mystische

Philosophie - und zwar vor allem vom +4. bis zum +9. Jahrhundert. Das Material wird im Setzkasten einer klaren Auslegeordnung, in additiver Reihung präsentiert, die neueste Literatur angeführt und teilweise kommentiert: Einladungen zu weiteren Lektüren!

Die Einführung teilt die Entwicklung des chinesischen Mystizismus in zwei Phasen: die erste Phase machen der sogenannte philosophische Daoismus der Lao/Zhuang-Tradition (*Laozi*, *Zhuangzi*, *Huainanzi*, *Liezi*), die Unsterblichkeitsbestrebungen (wie sie in den *Chuci*, der eskapistischen Lyrik und den praxisbezogenen Meditationsschriften des Shangqing-Daoismus beschrieben werden), sowie buddhistische Einflüsse (vermittelt in doktrinären und theoretischen Sutren) aus. Sie kulminiert im +5. Jahrhundert zu einer ersten Synthese im *Xi Sheng Jing*. Während der Tang-Dynastie werden in der zweiten Phase obgenannte drei Elemente des Mystizismus weiterentwickelt und synthetisiert.

Kapitel 1 referiert Mystik-Auffassungen der Religionsforschung: Erfahrungen werden durch spezielle Interpretationen und Konzeptionen zu mystischen Erfahrungen; sie haben physiologische Veränderungen zur Folge, welche vom betroffenen Individuum als bedeutungsvoll, als lebensbestimmendes Gipfelerlebnis erlebt werden. Die mystische Philosophie beschreibt diese mystische Weltsicht, deren allgemeine Trends und Traditionen in China im Überblick dargestellt werden sollen.

In Kapitel 2 wird das *Dao De Jing*, an sich kein mystischer Text, jedoch in späteren Traditionen als DER mystische Text gelesen, von Kohn auf mystische Inhalte abgesucht; derartige Inhalte sind: das *dao*-Konzept, die Weltentwicklung, Einfachheit und Nicht-Aktion (*wu wei*), das Ideal des Weisen. *Zhuangzi* wird als antirationalistischer Text apostrophiert; siehe dagegen Wayne E. ALT, "Logic and Language in the Chuang Tzu", in: *Asian Philosophy* 1.1, 1991: 61-76, der diese These zurückweist, und Robert E. ALLINSON, *Chuang-tzu for Spiritual Transformation*, 1990 (Albany), der die Selbstveränderung in den Mittelpunkt seiner Interpretation stellt.

Kapitel 3 zeigt in kurzen Einträgen die Entwicklung der Kommentarliteratur zum *Dao De Jing* (Yan Zun, Wang Bi und Heshang Gong, dessen "physischer Mystizismus" [etwa im Gegensatz zu einem unphysischen? - das Buch durchzieht leider eine grässliche Inflation der Worte mystisch/Mystizismus!] eine medizinische Weltsicht mit der *Dao De Jing*-Philosophie verbinde) und bespricht die Kommentierung und Edition des *Zhuangzi* durch Guo Xiang.

Kapitel 4 bringt einige allgemeine und allzu kurze Bemerkungen zu Schamanismus und Unsterblichkeit. Das Motiv der Reise im Flug durch

die anderweltliche oder die Konsensgeographie wird an Beispielen aus den *Chuci* (yuanyou), sowie aus *Zhuangzi*, *Huainanzi* und dem *Mu Tianzi Zhuan* illustriert.

In Kapitel 5 werden ekstatische Erkundungen des anderweltlichen verzeichnet; dies anhand des Topos des grossen Mannes im *Daren Fu* des Sima Xiangru und im *Daren Xiansheng Fu* des Ruan Ji. Herrscherunsterbliche betreten neben folkloristischen unsterblichen Weinsäufern und Naturliebhabern die Bühne überlieferter literarischer Diskurse und zeigen die unweigerliche Literarisierung des Themas 'Unsterblichkeit'. Im zweiten Teil dieses Kapitels wird die religiöse daoistische Bewegung der Höchsten Klarheit (Shangqing-Daoismus) und deren Visualisationstechniken und Meditationen aufgezeigt: Repräsentationen des Universums und des eigenen Leibes werden mit dem inneren Auge gesehen und lebendig gemacht, um eins mit dem Dao zu werden und um eine neue Persönlichkeit von kosmischer Dimension zu entwickeln. Die Shangqing hatten sich Konzepte von der Lao/Zhuang-Tradition geborgt, die Kosmologie der Han integriert, die ekstatische Reise von den Unsterblichkeitssuchenden und die Literarisierung des grossen Mannes durch die Kaiser geerbt. Im *Zhuangzi* und bei Guo Xiang führe die ekstatische Versenkung zu ekstatischer Freiheit, während im Shangqing-Daoismus in gerade umgekehrter Weise eine ekstatische, nach aussen gerichtete Bewegung ekstatische Ruhe bewirke.

In Kapitel 6 wird der buddhistische Einfluß am Beispiel von Zhi Dun (Daolin) verdeutlicht, welcher brahmanische mit chinesischen Körpertechniken verflocht, Begriffsentlehnungen aus allen Systemen vornahm und eine mönchische Lebensweise propagierte. Kohn fasst in aller Kürze die buddho-daoistischen Debatten über die Vorteile ihrer jeweiligen religiösen Gruppierung, sowie die wechselseitigen Begriffs- und Konzeptbelehungen zusammen, um danach über das *Xi Sheng Jing* als dem ersten mystischen daoistischen Text zu sprechen, welcher die Lao/Zhuang-Philosophie, die Suche nach Unsterblichkeit, das Motiv der Reise in anderweltliche Gefilde und die buddhistische Doktrin integriere (siehe dazu Kohns Studie und Übersetzung *Taoist Mystical Philosophy - The Scripture of Western Ascension*, 1991, Albany).

Kapitel 7 diskutiert die Lehren der Anhänger des Zweifachen Mysteriums (Chong-xuan) Liu Jinxi, Chen Xuanying und Li Rong, die buddho-daoistischen Synthesen eines daoistischen Mahayana im *Haikong Zhizang Jing* (Scripture of Master Haikong Zhizhang) und im *Daojiao Yishu* (Pivotal Meaning of the Taoist Teaching). Weiter werden die praktischeren Beschreibungen des mystischen Weges als eine graduelle

Verfeinerung vorgestellt - von der Neuorganisation des Leibes (durch Baden, Fasten, spezielle Diäten, Atemübungen und Gymnastik etc.) und von der Umstrukturierung des Bewusstseins zur finalen Einswerdung mit dem Dao - so wie sie in den Werken von Sun Simiao, Sima Chengzhen und Wu Yun beschrieben wurden; als eine eklektische Philosophie, Kosmologie und Praxis.

Die Zusammenfassung verdeutlicht die stets wiederkehrenden, sich in vielfältigen Formen entwickelnden Themen des chinesischen Mystizismus: a) das Dao, b) die duale Struktur der menschlichen Natur, c) das Körper-Geist-Kontinuum (mit dem Leib als Ansatzstelle des mystischen Weges, wodurch der Einbau verschiedenster Körper- und Meditationstechniken verständlich wird) und d) das Ideal des grossen Mannes als Verschmelzung der Rollen des Herrschers, Schamanen und Weisen, der sich nach seiner Vollendung wieder der Gesellschaft zuwendet als Lehrer, Führer und Herrscher.

Rudolf Pfister

LIVIA KOHN: *Taoist Mystical Philosophy: The Scripture of Western Ascension*. Albany, New York: State University of New York Press, 1991. 345 pp. Glossar, Bibliographie, chinesischer Text, Index.

Livia Kohn legt hier eine umfassende Untersuchung und Übersetzung zu einem daoistischen Text aus dem 5. Jahrhundert vor; dabei handelt es sich um das *Xi Sheng Jing* ("Schrift der westlichen Auffahrt" oder eben "Scripture of Western Ascension"), welches das *Dao De Jing* zu ergänzen und zu erweitern sucht, um das, was Daoisten und Daoistinnen in letzterem nicht vorfanden, nämlich die Auffahrt in Paradieswelten und die Unsterblichwerdung.

Laozi, auf dem Weg in die westlichen Regionen des chinesischen Kaiserreiches, um die indischen Barbaren zu belehren, übergibt dem Passwächter Yin Xi geheime Unterweisungen zu diesen Themen. Die Reise in den Westen wird zur Reise in die Unsterblichkeit.

Kohn geht die Schrift von drei Seiten an: Sie untersucht zum ersten die Textgeschichte des *Xi Sheng Jing*, seine Struktur und die Inhalte und den mythologischen Rahmen der Erzählung (Teil I); zweitens gibt sie einen Abriss der Weltsicht jener Zeit; die Vorstellungen des Universums (das *dao* als Quelle aller Existenz; *qi* als "materielle kosmische Energie"; *xing* als Materie, Gestalt, Körperform), Verstandes- und Bewusstseinskonzepte, Wissenserlangung und die mystischen Dimensionen der Sprache werden

aufgezeigt und das Ideal des Weisen präsentiert (Teil II); drittens wird das Leben und Denken des ersten Kommentators des *Xi Sheng Jing*, des Konfuzianers Wei Jie (auch Wei Chuxuan oder Wei Lu, +6. Jahrhundert, sowie Li Rong und die Chongxuan-Schule (die Schule des Zwiefachen Mysteriums) behandelt (Teil III).

Die Zusammenfassung gibt einen knappen Abriss über die daoistische mystische Philosophie (siehe dazu auch Kohns Buch *Early Chinese Mysticism, Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton, 1992). Als Anhang folgt die Übersetzung des *Xi Sheng Jing*, mit einer Tafel über Schriftzeichenvarianten in verschiedenen Ausgaben des Textes und eine Sammlung von übersetzten Zitaten des *Xi Sheng Jing* in weiteren daoistischen Schriften; ganz hinten im Buch findet sich der chinesische Text des *Xi Sheng Jing*.

Rudolf Pfister

MICHAEL MANN: *Britische Herrschaft auf indischem Boden. Landwirtschaftliche Transformation und ökologische Destruktion des 'Central Doab' 1801-1854*. Stuttgart: Steiner, 1992 [Beiträge zur Südasienforschung: Band 148].

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung einer Doktorarbeit unter der Leitung des Heidelberger Professors für Geschichte Südasiens Dieter Rothermund. Der Verfasser untersucht den Zusammenhang zwischen kolonialen Herrschaftsstrukturen, Landwirtschaft, Bevölkerungsentwicklung und Ökologie einer spezifischen nordindischen Region im genannten Zeitraum, nämlich des oberen Zweistromlandes der Ganga und der Yamuna, das sich etwa von Aligarh bis Kanpur erstreckt.¹ Der bisherige Forschungsstand wird im Eingangsteil des Buches kurz vorgestellt (S.4-11). Hier setzt der Verfasser an. Es ist sein ausgesprochenes Anliegen, die "Kehrseite der Medaille" (S.11) der agrarökonomischen Umwälzungen in den ersten Dezennien der britischen Herrschaftsausübung in besagtem Gebiet aufzuzeigen, das jahrhundertlang den Kernbereich des Moghulreiches gebildet hatte und 1803 von dem Marathen Daulat Rao Sindhia vollständig der East India Company (E.I.C.) abgetreten werden musste.

1 Eine genaue geographische Eingrenzung anhand einer Karte wird für denjenigen, der nicht weiss, was unter "Central Doab" zu verstehen ist, erst mit der Karte auf Seite 112 klar.

Die Arbeit lässt sich inhaltlich in drei grosse Abschnitte unterteilen. Zunächst wird die politische Geschichte der Ausbreitung der Herrschaft der E.I.C. und ihre Methoden der ökonomischen Surplusabschöpfung behandelt. Der zweite Abschnitt ist eine Art Oekologiegeschichte der Region. Im dritten Abschnitt werden die Folgen der in den ersten beiden Abschnitten dargestellten Entwicklungen auf die eigentliche Agrargeschichte des "Central Doab" im Untersuchungszeitraum analysiert. Der Verfasser hat dabei nicht nur publiziertes Material - vor allem die "district gazeteers" - sondern auch zahlreiche bisher unpublizierte Quellen gesichtet, vor allem die in der India Office Library vorhandenen "revenue proceedings" der E.I.C. Die detektivische Zusammenfügung eingestreuter Informationen aus diesen verschiedenen Quellen ist das besondere Verdienst des Verfassers, da die Datensammlungen für die frühe Kolonialzeit in bezug auf die beschriebenen Verläufe unsystematisch und lückenhaft sind.

Die Auswertung dieser Quellen, die der Verfasser ausführlich zitiert, erlaubt eine Fülle von Einsichten in die frühe Kolonialgeschichte der Region. Eine der ersten und durchgreifendsten Auswirkungen der Kolonialherrschaft auf die Agrarentwicklung war bekanntlich die Einführung eines an die europäischen Verhältnisse angelehnten Prinzips der festen Steuerveranlagung gemäss Grundbesitz und die Neuinterpretation des Zamindars als Grundbesitzer. Im Zuge der Monetarisierung der Agrarökonomie konnte der Ackerboden erstmals zum Handelsobjekt werden, das u.a. in wirtschaftlichen Notzeiten zwangseingezogen werden konnte. Die Ursache für die häufigen Agrarkrisen und Hungersnöte lagen wesentlich im Preisverfall der "cash crops" Baumwolle und Indigo - in geringerem Masse auch Zucker und Tabak - auf dem Weltmarkt, deren Anbau stark forciert wurde.

Mit der britischen Annexion des Gebietes nahm die Expansion der Ackerbaufläche drastisch zu, überwiegend durch Neulandgewinnung mittels Rodung von Waldgebiet. Der Wasserbedarf für die Landwirtschaft nahm darüber hinaus überdurchschnittlich zu, was wiederum vermehrten Brunnen- und Kanalbau nach sich zog. Die Bevölkerungszunahme war hingegen vor allem wegen der Hungersnöte und der Epidemien nicht geradlinig.

Bei der Darbietung dieser zahlreichen Indizien verliert der Autor die von ihm anvisierte Gesamtentwicklung nicht aus den Augen. Am Ende des 18. Jahrhunderts tendierte die E.I.C. zunächst dazu, die Wälder gezielt zu erhalten, da man die Folgen der rücksichtslosen Entwaldung von Mauritius, St. Helena und in Indien an der Malabar-Küste bereits erfahren

hatte (S.146). Es ging dabei zunächst vor allem um die Sicherung der Holzressourcen für den Schiffbau. Der Verfasser bezeichnet diese Haltung als "ökologisches Bewusstsein" (ibid.). Diese frühe Einsicht wurde jedoch nicht in eine wirksame Erhaltungsstrategie der Wälder in der untersuchten Region umgewandelt. Die ökologischen Folgeschäden der Ausweitung der Ackerfläche auf Kosten des Waldes und des Anbaus von wasserintensiven Nutzpflanzen waren immens. Grundwasserabsenkung, Versalzung und Erosion waren schon im 19. Jahrhundert berüchtigt. Auch der Rückgang des Monsunregens und der allgemeine Temperaturanstieg in Nordindien sind nach Ansicht des Verfassers direkte Folge der genannten Entwaldung.

Ursprünglich war das ganze Zweistromland weitgehend bewaldet. Die Erschliessung von Neuland schritt seit dem Vordringen der Indoarier stetig voran, wurde aber erst im 19. Jahrhundert derart forciert, dass der die regionalen Temperaturschwankungen moderierende Wald fast vollständig verschwand. Zusammen damit setzte die extreme Hitze in den Monaten vor dem Monsun mit den gefürchteten Hitze- und Staubstürmen ein, die bis dahin nicht bekannt war, wie der Verfasser aufzeigt. Auch die Zunahme der Malaria lässt sich nach Meinung des Verfassers mit dieser Entwicklung in Zusammenhang bringen, da sich die Larven in den austrocknenden heißen Wasserplätzen gut entwickeln konnten, während die noch bestehenden Wälder der südlichen Distrikte der Region scheinbar frei von Malaria waren (S.149). Auch die epidemische Cholera scheint in diesem Zusammenhang zugenommen zu haben.

Die beschriebenen Folgen der Kolonialisierung traten demnach schon in den ersten Jahrzehnten nach ihrem Beginn zutage. Der Verfasser versucht deutlich zu machen, dass durch den Eingriff der E.I.C. nicht nur eine zweifelhafte Modernisierung und Monetarisierung der Agrarökonomie einsetzte, die zu Entrechtung und Überschuldung der einfachen Bauern zugunsten der Zamindare führte, sondern ein regelrechter Umkippeffekt des Naturhaushalts. Ab den 1830er Jahren liess die Fruchtbarkeit der Ackerboden im "Central Doab", wie der Verfasser zeigt, drastisch nach. Der Verfasser verweist ausdrücklich auf ähnliche, bereits untersuchte Verläufe in anderen Weltregionen (S.66-72).

Der Verfasser hat generell einheimisch-indische Quellen nicht einbezogen, die vor allem für einen Vergleich mit der vorkolonialen Situation wichtig waren. Hier konnte insbesondere eine Auswertung der vorkolonialen Steuerurkunden manche interessanten Details zur Agrargeschichte zutage fördern, was den Ausblick auf die Auswirkungen der Kolonisierung und die regionale Oekologiegeschichte weiter vertiefen konnte. Die ganze Entwicklung muss aus den vorhandenen Unterlagen erst

mühevoll eruiert werden. Insbesondere die Klimageschichte ist bisher nur mit gewissen Unsicherheiten rekonstruierbar. Eine systematische Registrierung der Tagestemperatur steht natürlich nicht zur Verfügung (S.147). Die vorliegende Arbeit stellt einen Baustein zu einer Oekologiegeschichte der Kolonialzeit Indiens dar, die allgemein für die Folgenabschätzung von Agrar-Modernisierung und der Deforestation wissenschaftlich von grossem Interesse ist.

Heinz-Werner Wessler

MYTHOLOGY IN MODERN INDIAN LITERATURE. South Asia Institute, Department of Indology. Ed. by Hermann Berger. Stuttgart: Steiner, 1992 [= South Asian Digest of Regional Writing; Vol.12].

Wie bei den übrigen Banden dieser von G.-D. Sontheimer begründeten Reihe liegen auch dem vorliegenden Band Manuskripte von Vorträgen am Südasien-Institut der Universität Heidelberg zugrunde. Mit einer Ausnahme gehen alle Beiträge auf ein interregionales Seminar zurück, das im Sommersemester 1987 durchgeführt wurde. Ein ähnliches Thema war schon einmal in dem von Anncharlott Eschmann herausgegebenen Band drei der Reihe gewählt worden ("Religion and Religions in Modern Hinduism"). Im Einzelnen handelt es sich um folgende Beiträge:

Parameswara Aithal stellt in "The Ramayana in Kannada Literature" Tendenzen der Rāmāyaṇa-Rezeption in Kannada dar. Pratibha Bhattacharya untersucht in ihrem Artikel "Mr̥tyunjaya-Karṇa, the Man" dagegen ausschliesslich einem modernen Roman des Marathi-Schriftstellers Śivājī Sāvānt, der sich darin mit der Gestalt des Karṇa und seiner imaginierten Entwicklungsgeschichte beschäftigt. Der Heidelberger Indologe Alokeranjan Dasgupta beschäftigt sich in seinem Beitrag "The Metamorphoses of a Goddess - A mythological design of the maṅgal-kāvya -" mit der literarischen Transformation von Mythen in einer klassischen Kunstform der Bengali-Literatur. Ayyadurai Dhamotharan untersucht in seinem Beitrag "Akalyā - an immortal example" die literarische Verarbeitung der Figur der "Akalyā" in einer modernen Tamil-Kurzgeschichte, die später auch zum Roman umgearbeitet wurde (Jayakantan, Akkinip piravēcam ["Going through the fire"], 1966).² Der Beitrag von A.D. Kulkarni "Folk myths and transcreative literature", der

2 Es bleibt unklar, warum in der Überschrift und im ganzen Artikel die Schreibweise "Akalyā" statt korrekt Skt. "Ahalyā" erscheint.

nicht zur Vortragsreihe gehört hatte, führt in den vorliegenden Zusammenhang den Begriff "'transcreative' literature" ein. Er zitiert Beispiele von Legenden, die aus divergierenden Quellen neu zusammengesetzt und dann in der älteren neuindischen Kunstliteratur oder innerhalb von religiösen Überlieferungen weitertradiert wurden. Sachlich ist "transcreative" mit dem von Dasgupta verwendeten "neo-puranic" eng verwandt. Lothar Lutze hat in der Einführung zu seinen Übersetzungsproben aus dem Hindi und Oriya in seinem Beitrag "Kṛṣṇa's death: variations on a Mahābhārata episode in contemporary Indian poetry with an introduction ..." zunächst ein theoretisches Konzept für die Analyse von Mythologie in moderner Literatur im allgemeinen skizziert. Es folgen kurze Übersetzungen aus dem Hindi und Oriya.

Der letzte Beitrag von Irmtraud Stallrecht "Interpretation of Myths" fällt aus dem vorgegebenen Rahmen heraus. Die Autorin liefert auf zwanzig Seiten einen kursorischen Überblick über die Entwicklung von ethnologischen bzw. religionswissenschaftlichen Mythostheorien.

Die einzelnen Beiträge sind terminologisch und konzeptionell sehr verschiedenartig. Sie sind Einzelbeiträge zu einer breitfassten, sehr komplexen Themenstellung, bei der die vormoderne Literatur in modernen indischen Sprachen eingeschlossen ist. Die Folgen der Begegnung mit dem Westen, der damit unausweichlichen Brüche in der religiösen Identitätsbildung und ihre Auswirkungen auf den literarischen Umgang mit Mythologie werden immer wieder angedeutet, ohne dass sie systematisch erörtert werden. Doch ist dies von einer Publikation dieser Art auch fairer Weise kaum zu erwarten. Ein vom spezifisch indischen Material ausgehender Ansatz wird von L. Lutze (S.65) mit der Gegenüberstellung von *paramparā* ("dynamische Überlieferung") und *sāṭatya* ("starre Überlieferung"; nach Agyeya) entworfen.

Eine stärkere Umarbeitung der Vortragsskripte für die Publikation wäre wünschbar gewesen. Die Bibliographien zu den einzelnen Artikeln sind teilweise unvollständig, wenn ein Teil der Angaben stattdessen in Fussnoten angegeben ist. Der Beitrag von I. Stallrecht enthält im Gegensatz zu den übrigen Beiträgen dagegen keine Fussnoten. Die Bibliographie ist nicht ganz vollständig bzw. ungenau. So ist Ernst Cassirers "Die Philosophie der symbolischen Formen: Das mythische Denken" im Text mit dem englischen Titel, aber dem Erscheinungsjahr der deutschen Originalausgabe genannt³ (S.91). Die Bibliographie nennt keine von beiden. Der Artikel von Kulkarni enthält im Gegensatz zu allen

3 1925 - die englische Übersetzung erschien erst in den fünfziger Jahren.

übrigen keine Bibliographie, sondern alle Angaben in den Fussnoten, was in einer editorischen Anmerkung vermerkt wird (S.64). Ein Desideratum des Buches bleibt eine Vorstellung der Autoren sowie eine Indizierung, wie im vorausgegangenen Band 11 der Reihe. Nur bei der Namensnennung von Kulkarni ist eine Angabe in Klammern vermerkt: "(Hyderabad)". Bei den übrigen finden sich überhaupt keine Angaben. Neben diesen editorischen Kritikpunkten sind noch einige leicht korrigierbare Lektoratsfehler als formale Schwächen an dieser Stelle zu nennen.

Die Beiträge liefern interessante Aufschlüsse für einzelne Bereiche im riesigen Corpus der Literatur in neuindischen Sprachen. Die "transkreative" Bezugnahme auf Themen und Charaktere aus der religiösen Überlieferung spielt in den modernen indischen Literaturen Indiens eine kaum zu unterschätzende Rolle. Es kommt darauf an, eine für den indischen Kontext passende Typologie der Formen dieser Bezugnahme und ihrer Funktionen im literarischen Kunstwerk zu entwickeln, wofür sich aus dem vorliegenden Band wichtige Hinweise entnehmen lassen.

Heinz-Werner Wessler

CLAUDIUS NENNINGER: *Aus gutem Grund. Praśastapādas anumāna-Lehre und die drei Bedingungen des logischen Grundes*. Reinbek: Inge Wezler, Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, 1992. viii + 169 pp [Philosophia Indica: Einsichten - Ansichten, Band 1].

In the introduction to this book (p. 9) the author gives a simple example of a conclusion by analogy (*Analogieschluss*):

- Occidental logic is concerned with formal conclusiveness.
- Therefore the Indian theory of *anumāna*, too, is concerned with formal conclusiveness.

The plausibility of conclusions by analogy, he points out, depends on the extent to which the analogy concerns essential features. The question whether the analogy between occidental and Indian logic is close enough to justify the above conclusion is said to become clear later on in the book.

The last pages of the book (p. 156 f.) provide the answer to the question raised in its beginning. Two of the three conditions of the inferential sign are meant to secure inductively that the sign is inseparately connected with the property to be inferred. It follows that Indian logic is not primarily deductive logic, as it has so often been maintained.

Between the beginning and the end the book contains a translation and analysis of the section of the *Praśastapādabhāṣya* that deals with *anumāna*,

followed by an discussion of the precise interpretation of the three conditions of the inferential sign. In the analysis and discussion, the passage concerned is dissected with the greatest possible care, and the arguments represented with the help of formal logic. Not infrequently the words of *Praśastapāda* allow of different formalisations. In such cases the different possibilities are considered, and more than once other parts of the section permit a reduction of the number of possible, or likely, interpretations.

A particularly interesting part of the book is the section on method (p. 12-20). Here Nenninger makes a number of observations on the significance of analysing the words of an ancient Indian author with the help of formal logic. Such an analysis does not necessarily lead to a more precise understanding of what the author had in mind. On the contrary, it may happen that our formal analysis introduces distinctions which the author was not aware of. Nenninger is equally interesting when he talks about the possibility of understanding another culture. It is not possible to criticize the postulate of a shared core of rationality for being Eurocentric. Such an assumption is rather essential for any form of dialogue between equal partners. Nenninger's observations are all the more to be appreciated against the background of the current tendency to question the possibility of trans-cultural understanding.⁴

This book is about Indian logic as it finds expression in the *Praśastapādabhāṣya*. Nenninger has chosen this text because it contains a particularly clear and coherent section on *anumāna*, not because he is much interested in Vaiśeṣika. This latter circumstance is no doubt responsible for the following mistake, which, it seems, Western scholars of Vaiśeṣika are apt to make. Nenninger seems to think that every expression ending in the suffix *-tva* refers to an object belonging to the category 'universal' (*sāmānya*). He claims, e.g. (p. 29), that *prayatnāntarīyakatva* "das Unmittelbar-auf-Bemühung-folgend-Sein"⁵ belongs to this category. And on pp. 11 and 112 he speaks about the universals "Mit-Rauch-versehen-Sein" (*dhūmavattva*) and "Mit-Feuer-versehen-sein" (*agnivattva*). But this is, of course, not correct. For universals reside in substances (*dravya*), qualities (*guṇa*) or movements (*karman*), and there only. For

4 For those with an interest in 'Postmodernism' in anthropology, Ernest Gellner's *Postmodernism, Reason and Religion* (Routledge, London and New York, 1992) should be essential reading.

5 Nenninger writes, no doubt by mistake, "das Unmittelbar-auf-Berührung-folgend-Sein."

prayatnāntarīyakatva to be a universal, *prayatnāntarīyaka* must be a substance, a quality, or a movement. But the substances, qualities and movements are enumerated in the Vaiśeṣika system, and *prayatnāntarīyaka* does not figure among them (nor do *dhūmavat* and *agnivat*). The fact that Vaiśeṣika accepted the category of universals, did not bar them from using the suffix *-tva*, like everyone else, in less ontologically burdensome ways.

Nenninger's book is the work of a philosophical, not a philological interpreter (p. 12). He yet offers a philological analysis (pp. 52 ff.) of the first lines of the section studied, which deserves our attention. This passage enumerates the three conditions of the *liṅga* 'Beweismerkmal' '[inferential] sign'. The passage is remarkable in that it contains a kind of definition of the correct [inferential] sign, which is presented in two different forms: first in verse, next in prose. Nenninger thinks there are reasons to believe that the two verses here presented were quoted from another work, whereas the prose paraphrases were written by Praśastapāda himself. Let us consider his reasons.

I am not sure whether Nenninger has succeeded in showing that the paraphrase assigns two different meanings to the one word *anumeya* in the first verse.⁶ But I think there can be no doubt that he is right in his view that the verse (originally, or even as understood by Praśastapāda) uses the word *anumeya* in the sense *anumeyadharma* 'property to be inferred', and defines the *liṅga* in these terms, whereas the paraphrase uses this term in the sense *pratipipādayiṣitadharmaviśiṣṭa dharmin* "Beschaffenheitsträger, welcher ausgezeichnet ist durch die Beschaffenheit, von der man wünscht, sie erkennen zu lassen" (tr. Nenninger p. 38); in English: 'property-possessor characterized by the property which one wishes to make known'. If we think of the common example "the hill has fire, because it has smoke" - where, of course, the *liṅga* is smoke -, the *anumeya* is fire in the verse, whereas the paraphrase considers 'the hill as characterized by fire' to be the *anumeya*.

This difference between verse and paraphrase gains interest in view of the fact that Dignāga, in his *Pramāṇasamuccaya*, discusses the question what exactly is to be inferred: the property-possessor (*dharmin*; in our example the hill), the property (*dharma*; fire), or a combination of the two. Dignāga himself holds that what is to be inferred is the property-possessor characterized by the property (*dharmaviśiṣṭa dharmin*), and he calls it

6 He does not discuss the fact that the verse uses the verbal form *sambaddham*, whereas the paraphrase has *sahacaritam*. We may have to read the paraphrase as one concerning the whole first line, not each individual word.

anumeya.⁷ It would seem, therefore, that Praśastapāda gave an 'improved' interpretation of a traditional verse, improved in the sense that it followed the suggestions made by Dignāga.

This conclusion is strengthened by another consideration as well. The first line of the verse (*yad anumeyena sambaddham*) is unmetrical: it has one syllable too many.⁸ This, as I have argued elsewhere, is most easily explained by the assumption that originally this line did not have *anumeya*, but rather *sādhya* (perhaps: *yat tu sādhyena sambaddham*). It is known that *sādhya* was used in earlier Vaiśeṣika works, and it is again Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* which criticizes the use of this word.⁹ One gains the impression that Praśastapāda did not only reinterpret the verse under consideration, but that he changed (at least) one of its words as well; both these activities were influenced by Dignāga's discussion in the *Pramāṇasamuccaya*.

In the earlier publication referred to above, I argued that the two verses together with their paraphrases might constitute an unacknowledged quotation from the *Kaṭandī*, which seems to have exerted a major influence on Praśastapāda. In view of Nenninger's observations, this position will have to be adjusted. The verses now appear as quotations in the *Praśastapādabhāṣya*, their paraphrases, to all appearances, are the work of Praśastapāda himself.

It is, of course, still possible to maintain that Praśastapāda quoted these verses from the *Kaṭandī*. The evidence in support of this position, it must however be admitted, has now lost some of its force. For one of the main arguments in its favour - the Vārttika style of part of the *Kaṭandī* - does not apply to the two verses and their paraphrases, once we admit that the paraphrases in this case have a different author. However, not all of the *Kaṭandī* was written in this style. And the influence of the *Kaṭandī* on the *Praśastapādabhāṣya* appears to have been very strong; it is, in fact, the only text (besides the *Vaiśeṣika Sūtra*) which we have reason to believe was actually cited by its author.

7 See Nenninger p. 162; Hattori, 1972:172-73.

8 Note that K. Rüping (1991: 320) "corrects" the text into *yad anumeyasambaddham*, without the slightest textual support.

9 See Bronkhorst, 1993: 158 ff.

To conclude this review, *Aus gutem Grund* breaks new ground in the interpretation of early Indian logic, and has something to offer to those primarily interested in early Vaiśeṣika as well.

Johannes Bronkhorst

References

JOHANNES BRONKHORST (1993): "The Vaiśeṣika vākya and bhāṣya." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 72-73 (1991-92), 145-169.

HATTORI MASAOKI (1972): "Prajñāpāda and Dignāga. A note on the development of the Vaiśeṣika theory of anumāna." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 16, 169-180.

K. RÜPING (1991): Review of *Perception, Knowledge and Disbelief* by E. Franco. *Orientalistische Literaturzeitung* 86 (1991). 3, p. 318-320.

AUGUST PFIZMAIER (1808 - 1887) UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE OSTASIENWISSENSCHAFTEN. Hrsg. von Otto Ladstätter und Sepp Linhart. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 3.

Wie sich doch die Zeiten ändern; um des zugegebenermassen beeindruckenden Lebenswerks eines Ostasienwissenschaftlers der Vergangenheit zu gedenken, bedient sich die österreichische Akademie der Wissenschaften vierzehn zeitgenössischer Fachleute. Anlässlich eines Symposiums zum 100. Todestage August Pfizmaiers, welches im Mai 1987 in Wien stattfand, versuchen diese heutigen Koryphäen aus ihrem spezialisierten Blickwinkel die Lebenszeit- und Arbeitsumstände dieses wichtigen Pioniers der Ostasienwissenschaften zu beleuchten.

Die daraus hervorgegangene Publikation mit Vorträgen von Sinologen, Japanologen sowie einem Turkologen enthält selbstverständlich einen Vortrag über das Leben August Pfizmaiers (von Peter Pantzer), daneben aber auch einige Aufsätze über die Zeit, in der dieser seine fleissige Arbeit (6500 Seiten publizierte Übersetzung) verrichtete. In diesen erhält der moderne Leser einen Eindruck davon, was es im 19. Jahrhundert bedeutete, Sinologie und Japanologie zu betreiben (Vorträge von Herbert Franke und Josef Kreiner).

Der grösste Teil des zur Verfügung stehenden Raumes nehmen allerdings Vorträge ein, die auf das Werk Pfizmaiers eingehen und es vom heutigen Stand des Irrtums aus bewerten. Freilich fällt dies nicht leicht, denn welchem Sinologen moderner Prägung käme es, hätte er auch die

Zeit, in den Sinn, sich an die Übersetzung der chinesischen Enzyklopädie *Taiping Yulan* zu machen (Vortrag Richard Trapp). Der auf historischem Gebiet arbeitende Sinologe Erich Pilz, nimmt eine Würdigung von Pfizmaiers Übersetzungen der Dynastiegeschichten vor und Otto Ladstätter hat sich die "Chinesische Dichtung mit einem kurzen Rückblick auf August Pfizmaiers Übersetzungen chinesischer Lyrik" als Thema gewählt.

Die sinologisch ausgerichteten Vorträge sind durchwegs sehr interessant, und zwar nicht nur, weil sie dem Leser Pfizmaier nahebringen, sondern auch als Fachvorträge, die eine aktuelle Wissenserweiterung bieten. Etwa werden im Vortrag Frankes nicht nur die Forschungsumstände der Sinologie im 19. Jahrhundert erläutert, sondern die Lineages der sinologischen Forschungstradition in den verschiedenen europäischen Ländern werden aufgezeigt und so versteht man, wieso die französische Sinologie so sehr andere Schwerpunkte setzt als etwa die englische.

Die japanologischen Beiträge befassen sich mit Pfizmaiers Forschungen über das Japanische (Roy Andrew Miller), seinen Übersetzungen früher japanischer Geschichtswerke (Nelly Naumann) und seinen Übersetzungen klassischer (Bruno Lewin) und Edo-zeitlicher Literatur (Ekkehard May). Schliesslich sind noch zwei Vorträge enthalten, in denen sich der Japanologe Alexander Slawik mit dem Thema "August Pfizmaier und die Ainu-Forschungen" auseinandersetzt und in denen der Turkologe Klaus Kreiser über die grundlegende Arbeit Pfizmaiers auf seinem Fachgebiet berichtet. Zwar hat der Autor dieser Buchanzeige diese Vorträge gelesen, doch ist es ihm aufgrund fehlender japanologischer und turkologischer Fachkenntnisse versagt, diese inhaltlich zu kommentieren. Auch liess sich kein Japanologe finden, der sich bereit erklärt hätte, diese Arbeit zu erledigen, und so kann ich die Japanologen nur damit vertrösten, dass die Vorträge interessant geschrieben und somit gut zu lesen sind.

Eingeführt werden alle Vorträge von dem Wolfgang Bauers, der über "Die Bedeutung Ostasiens für Europa heute" referiert und damit nicht mehr, aber auch nicht weniger, als er im Titel ankündigt, hält.

Bleibt festzuhalten, dass 1987 vierzehn Professoren, Dozenten und Assistenten vonnöten sind, um die Arbeit eines einhundert Jahre früher verstorbenen Ostasienwissenschaftlers annähernd umfassend zu beleuchten; dass ein Rezensent nicht ausreicht, diese hier zu widerspiegeln und dass es lehrreich und m.E. auch nötig ist, sich zuweilen den Ursprüngen der eigenen Wissenschaft zuzuwenden. Mit August Pfizmaier bietet sich dazu eine erstklassige Gelegenheit.

Marc Winter

ILKKA PYYSIÄINEN: *Beyond Language and Reason. Mysticism in Indian Buddhism*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1993. 188 pp. [Annales Academiae Scientiarum Fennicae; Dissertationes Humanarum Litterarum 66.].

According to the author of this book, who cites André Bareau, Buddhism is essentially mysticism. He tries to show this in five chapters: 1. "Language and mysticism"; 2. "Sources"; 3. "Being-in-the-world and mysticism"; 4. "The Buddha and the absolute"; 5. "Conclusion". These chapters are preceded by an Abstract and a Preface, and followed by four appendixes and a Bibliography. Chapters 3 and 4, which address the question of the role of mysticism in Buddhism, constitute the core of the book. They attempt to illustrate this role for (i) Hīnayāna Buddhism (§ 3.1), (ii) Mahāyāna Buddhism (§ 3.5),¹⁰ and (iii) the way the Buddha came to be conceived (chapter 4). This review will concentrate on these two chapters. Here it may still be noted that chapter 1 deals with a number of methodological questions, and indicates what Pyysiäinen understands by 'mysticism'. Chapter 2 presents the texts that have been used as sources. The appendixes, finally, reproduce some existing translations of portions of four Mahāyāna texts.

(i) It seems, at first sight, more than plausible to assume a link between Buddhism and mysticism. Various mental states (altered states of consciousness, if you like) are enumerated in the Buddhist scriptures and ascribed to the Buddha or to those who follow his teaching. Granting for the moment that these states can appropriately be characterized as 'mystical', a number of questions present themselves, such as: how many later Buddhists experienced these states? to what extent was Buddhist doctrine determined by such experiences? and so forth. The problem with regard to the period under consideration (from the beginning of Buddhism until the middle of the first millennium) is that personal accounts of mystical experiences are practically absent. Since everyone, including our author, agrees that not everything in Buddhism is mystical, the problem is where to draw the line. Which aspects of Buddhism can we reasonably consider to be expressions of mystical experiences, and which not? More fundamental methodological questions hide behind this and related questions: Should we assume mystical influence where we discern features which we also believe characterize mystical experiences? Or should we rather reject mystical influence in cases where a reasonable explanation can

10 § 3.1 is followed by § 3.5; there are no sections in between.

be given without having recourse to any such experience? Pyysiäinen evidently prefers the former of these two possibilities, and rarely bothers to look for alternative explanations.

Take, for example, the developments in Buddhism which are collectively known by the name of Abhidharma. Elements of existence (*dharma*) are here enumerated, studied, and classified. The results of these scholastic activities are, of course, visible in the various Abhidharma Piṭakas, but also to some extent in the Sūtra Piṭakas, and in a variety of commentaries and independent works. Few would consider the work of these Ābhidhārmikas the direct expression of mystical experience, even though some of the elements they study are connected with meditational, and therefore arguably mystical, states. The activities of the Ābhidhārmikas no more turned them into mystics, than writing (or reviewing) a book on Buddhist mysticism guarantees its modern author mystical experiences.

In spite of this, Pyysiäinen is of the opinion, which is one of his main conclusions in § 3.1, that the distinction between compounded (*saṃskṛta* / *saṅkhata*) and uncompounded (*asaṃskṛta* / *asaṅkhata*) *dharma*s (in Pyysiäinen's translation 'realities' or 'phenomena') is "basically a metaphor describing human experiences (read: mystical experiences, JB), not ontic matters" (p. 94-95). How does he arrive at his remarkable conclusion?

He cites in this connection (p. 91-92) *Udāna* pp. 80-81,¹¹ which he translates as follows:

There is, o monks, a supranormal (*abhūtaṃ*), an unborn, a not made and an uncompounded (*asaṅkhata*), because, o monks, if there were not this supranormal, unborn, not made and uncompounded one would not know an exit (*nissaraṇa*) from what is born, produced (*bhūta*), made and compounded.

(The translation supranormal for *abhūta* is the result of confusion with *abbhuta*.¹² Since the corresponding word *bhūta* in the same passage is translated 'produced', *abhūta* means 'non-produced'.)

11 Pyysiäinen also refers to a passage from the *Samyutta Nikāya* (IV p. 362 ff.) which appears to identify the uncompounded with *nibbāna*.

12 A footnote (p. 91 n. 103) refers to the *Pali-English Dictionary* p. 60, no doubt (no specification is provided) to the following remark under the entry *abbhuta*: "that [the] significance [of *abbhuta*] as a + bhu ('unreal?') is felt in the background is also evident from the traditional etym. of the Pāli Commentators." See also p. 93, where he cites incorrectly from SN IV p. 371 "the supranormal one (*abhūtaṃ*)"; the Pali has *abbhuta*.

Passages like this one are not of much help to prove that the distinction between *saṃskṛta* and *asaṃskṛta dharmas* is a metaphor describing mystical experiences, because they do not speak about such a distinction. It is of course imaginable, and even likely, that the Ābhidhārmikas were led by passages like these to introduce this distinction. But for this they needed no mystical experience.

Pyysiäinen is aware of the fact that different schools do not recognize the same *dharmas* as *asaṃskṛta*. The Theravādins accepted but one such element. According to Pyysiäinen (p. 94), "the *Theravādin* idea of the eternal Absolute behind the phenomenal world can be taken to be a metaphorical attempt to describe verbally the mystical experience of unification with the external world". Other schools had more uncompounded elements, the Sārvastivādins three, the Mahāsaṃghikas nine, etc. "To add new items to the class of uncompounded phenomena" - Pyysiäinen observes (p. 95) - "may serve as a means to narrow the gap between the world and the Absolute, and help one to correlate mystical experiences to every, day life". The presupposition underlying remarks like these, one would think, is that mystical experiences were well known (i.e., from experience) to the scholiasts who introduced these notions. This presupposition is not based on any evidence of which I am aware, and indeed, it seems completely superfluous for understanding the texts concerned.

Recall that Pyysiäinen characterizes the distinction between compounded and uncompounded elements of existence as "a metaphorical attempt to describe verbally the mystical experience of unification with the external world" (see above). What is metaphorical about the activities of the Ābhidhārmikas? Why does Pyysiäinen here introduce the notion of metaphor? He knows that the texts never claim to be metaphorical,¹³ yet he feels free to impose this interpretation on the text on the basis of a categorization of religious apprehension which he considers appropriate (p. 94). It is not necessary to enter into details in order to see the great danger of Pyysiäinen's approach: first he proclaims without evidence that certain texts concern mystical experience; next, when it turns out that the texts do not express themselves the way he thinks they should, he imposes an

13 See p. 94: "... the metaphoric quality is not stressed and thus it is not, for instance, said that nirvāṇa is *as though* it is the ultimate shelter, or *as though* it is hard to see. This is because such parlance would weaken the full meaning of the descriptions of nirvāṇa. Nirvāṇa is for a Buddhist something real, not something as though real."

interpretation on them and claims that he knows better than their authors what they are about. The risks of such a procedure are evident.

(ii) Abhidharma is a rather extreme example, where few would be willing to follow Pyysiäinen in finding the expression of mystical experiences. But care is required even in those cases where one is more inclined to consider the possibility of practising mystics. With regard to Mahāyāna Buddhism Pyysiäinen states repeatedly that "[our sources] are trying to express ve[r]bally an ineffable experience" (p. 114). How should we understand this? Do we have to assume that all the authors of all the texts concerned had themselves had this ineffable experience? Or did they copy the words of others who had had it? Is it excluded that someone without mystical experiences could have written in this manner?

It seems to me that Pyysiäinen does not sufficiently distinguish between an *ineffable experience* and the belief in an *ineffable reality*. People may very well believe in a higher, ineffable reality without having had any mystical experiences. Pyysiäinen admits this when he states (p. 43): "it is possible for a 'believer' to hold certain mystical beliefs without himself or herself having dramatic mystical experiences. It is even likely that mystical systems have been partly developed by people who have not themselves had mystical peak experiences." It is therefore conceivable that at least some of the passages used to "prove" the importance of mystical experiences in Buddhism were composed by authors who had never had any. Worse, these passages, composed by authors without mystical experiences, may conceivably have influenced the way in which 'real' mystics described their experiences. Pyysiäinen's first chapter supports, again, this possibility by saying (p. 42): "Mystics and 'theologians' of different religious traditions tend to interpret mystical experiences in accordance with their religious tradition, even though this would create some tension between the interpretation and the experience as actually felt." Given these possibilities, how can we be sure that we are dealing with mystical experiences, not just with mystical beliefs?

In § 3.5 (p. 116) Pyysiäinen sums up a number of features found in several Mahāyāna texts: "Thus, it seems that the most natural explanation of all these paradoxes, negations of negations and metaphors is that they are meant to convey a vision of the world essentially influenced by mystical experience." He does not tell us why this explanation is more 'natural' than the alternative one, according to which there were 'believers' without mystical experience who were convinced that there is a higher reality which can only approximately be described by means of

"paradoxes, negations of negations and metaphors". In fact, the explanation with the help of mystical experience has two defects, which greatly reduce its attractiveness: 1) mysticism is defined so as to fit the texts; 2) there is a straightforward non-mystical explanation for the ideas expressed in these texts.

1) Mysticism is defined in the first chapter. Pyysiäinen's "aim ... is to show that mystical experiences may count as an exception to the linguistic quality of man's being in the world". Two pages later he raises the question, no doubt with the intention to suggest an affirmative answer, "whether mysticism could be understood as an art of silence meant to restore man to a prelinguistic 'pure experience' not mediated by conceptual categories" (p. 38). Another useful concept, especially in connection with Buddhism, is emptiness, which is "another kind of representation of the silent experience" (ibid.). Paul Griffiths' three types of mystical experience, characterized by three different states of consciousness - (1) pure, (2) unmediated and/or (3) nondualistic - are mentioned with approval. The emphasis is throughout on the absence of conceptual categories and of notions determined by language. What is missing in all these descriptions and characterizations is any reference to the emotional side of mystical experiences. Terms such as 'ecstasy' and 'enstasy' are conspicuous by their absence. These terms, it is true, are mentioned in passing in the context of a schematization of mystical experience (adapted from Roland Fischer); but Pyysiäinen discards this schematization, and with it ecstasy and enstasy, because he needs "some criteria on the basis of which an experience can be definitely said to be mystical" (p. 46). One may yet wonder whether one can really speak of mystical experiences without these 'emotional' states. They are present in the meditational states of early Buddhism: joy (*prīti*) and bliss (*sukha*) figure prominently in the Four Dhyānas. In the the forms of Mahāyāna 'mysticism' studied by Pyysiäinen, it may be noted, it is convenient not to pay too much attention to ecstasy and/or enstasy, for the texts do not usually mention these 'emotional' states. Pyysiäinen's concept of mysticism allows him, or so he thinks, to characterize *nirvikalpakajñāna* 'unconstructed awareness' as "clearly an unmediated and non-dualistic mystical experience" (p. 119). According to his definition it is, but one wonders whether this mystical experience has much in common with the one referred to in the early Buddhist Sūtras.

2) At least since the Abhidharma scholiasts, Buddhism has been linked to a vision of the world in which ordinary reality does not really exist. Only the *dharma*s exist, and in Mahāyāna not even the *dharma*s exist

any longer. Ordinary perception is therefore false, a construction that is to at least some extent determined by language, and the desire to see things as they really are - i.e., as the Buddha has supposedly taught them - becomes part and parcel of Buddhism. This desire is not necessarily linked to mystical experiences. This is not to say that no one tried to obtain the required insight through mystical experience; no doubt there were such Buddhists. Others, however, may have tried to obtain such insight by other means. One thinks here, for example, of Nāgārjuna, the author of the *Mūlamadhyamakakārikā*, who, as it seems, tried to destroy our conception

of ordinary reality by showing its inherent contradictions. It seems likely that a person like Nāgārjuna strove to obtain 'unconstructed awareness' in this way. One might yet hesitate to believe that such intellectual activity would produce anything one would like to characterize as "mystical experience".

(iii) The role and function of chapter 4 ("The Buddha and the absolute") in Pyysiäinen's book is not immediately clear. This chapter describes how the Buddha has been conceived by his followers as embodying the Dharma; it discusses the Dharma-body (*dharmakāya*) in Hīnayāna and Mahāyāna, the Buddha's skill in means (*upāyakauśalya*), his body as symbol of the cosmos, and his otherworldliness. What fails to become clear is what all this has to do with mystical experience. Indeed, while summarizing this chapter in the following chapter 5 ("Conclusion"), Pyysiäinen admits (p. 152): "It is obvious that the Buddhological conceptions contain much mythological elaboration of the meaning of the Buddha and have nothing to do directly with mystical experiences." Then, however, he continues: "But when we move on to the deeper level of Buddhist ontology, we encounter the influence of the mystical way of experiencing, even in the way the Buddha's position has been understood."

Unfortunately Pyysiäinen does not argue his position, not even in the chapter concerned (4). Mystical experience is barely mentioned in this chapter, and where it is, one has the impression that different issues are being confused. An example is the following statement, which concludes the section on the Dharma-body (p. 137): "Thus, the figure of the Buddha has been transformed into a symbolic representation par excellence of the mystical experience he attained, as well as of its consequences." This statement speaks of the mystical experience of the Buddha. The transformation of the figure of the Buddha, on the other hand, took place in the heads of people who may never have had any mystical experience; not even Pyysiäinen disagrees with this, if I understand him correctly. This development within Buddhism, seen in this way, illustrates at best the

result of reflections by non-mystics on mystical experiences. Here, as well as elsewhere in chapter 4, the emphasis shifts from mystical experience of Buddhists to mystical experience of the Buddha. The concluding section of the book confirms this shift of emphasis (p. 156):

no attempt is being made to press Buddhism as a whole into the procrustean bed of mysticism, but only to point out that the historical roots of Buddhism lie essentially in mystical experience.

This, of course, is nothing new. The most important "historical root" of Buddhism is the historical Buddha, and few would contest the link between him and mystical experience. No new book was required to establish this. But in spite of this conclusion, most of the book is not at all concerned with the mystical experiences of the historical Buddha, but with the influence of mystical experiences on developments that took place long after him.

As a whole, this book does not lead us beyond the truism that Buddhism has much to do with mysticism. It does not succeed in showing that the doctrines and beliefs it discusses are expressions of, or essentially determined by, mystical experience. It rather gives evidence of the a priori conviction on the part of its author that many aspects of Buddhism must be the result of such experience. The result is unconvincing, confused, and of little use in understanding Buddhism in its various manifestations.

Johannes Bronkhorst

STUDYING THE SIKHS, ISSUES FOR NORTH AMERICA. Ed. J. S. Hawley and Singh Mann. New York: State University Press, 1993.

The aim of this book is to present the major issues involved in Sikh studies in the context of higher education in North America. Different papers contribute to explaining the topic and they range from abstract views on how to study the religion to the pragmatic question of how to teach Sikhism in the context of American universities. At the same time the book deals with general issues of how to study a religion today and offers some important insights on how to study Sikhism in particular. In the introduction the editors announce how the need of this book has arisen because of recent social changes such as the rise of a militant Sikh religion, violent events in Punjab, demands for the independant state of Khalistan.

The study of Sikhism has long been neglected or was mainly considered to be an appendice to the study of Hinduism. Only recently has

it acquired the status of a religion studied for itself. Let us indicate here, that the study of Sikhism as a scholarship discipline has created much tension in circles of adepts of this faith, as pointed out by the contributing authors of the present book. It is interesting to notice that this is a problem particular to the Sikhs, and does not occur in other fields of Indian studies, or to a much lesser degree.

Mark Juergensmeyer approaches Sikhism through the field of religious studies. To understand the study of the Sikh religion one would have to be aware of the changes that have occurred in the general field of religious studies. They changed dramatically as a consequence of the new religious pluralism with which America is confronted and this has led to a growth in comparative religion studies as well as the use of a so-called "global approach" to the teaching of religion. Departing from the field of Judaism and Christianity has had the effect that religious studies have become more "objective", and less "pious" with a tendency towards rational objective scholarship and an emphasis on methodology and theoretical framework. For the Sikh religion such scholarship and such questions are a kilter, for up to now Sikh adherents have not sought to see similarities and to study their religion cross-culturally, but have rather affirmed its distinctiveness.

Four main areas of Sikh studies can be singled out (for each area reference books are given):

- the historical origin of the tradition: a non-believer would approach this field differently from someone who views Guru Nanak as having given the revelation. In this field he quotes the pioneering work done by McLeod, whose scholarly work has elicited animosity from certain adepts who may not want to see their religion analysed like any other religion in the world.
- textual studies.
- the study of beliefs and practices: it is an uncontroversial area of scholarship, and up to now no disagreement has arisen as it is largely a matter of description and not of interpretation.
- Sikh identity: studies which emphasise mostly the maintenance of the Sikh community abroad. This field is also not subject to controversy.

Juergensmeyer pleads for the need to give a valuable place to the study of the Sikh religion, which has in many cases been neglected up to now, or has been misrepresented (the author provides a critique of several reference books, p. 19-20). Here we find valuable criticism of general assumptions about Sikhism, such as the view that as it is an amalgam of

Islam and Hinduism. He offers a list of books that are worth reading if one wants to get a clear picture of Sikhism (p. 21), and the best reference for classroom use is given: *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, by W. Owen and P. S. Sambhi, 1978.

N. G. Barrier distinguishes two schools of Sikh history:

a) one centre is the Punjab itself, to which these studies have in the past been confined. It is only since the question of Sikh identity has become a focus of attention that it has been taken seriously elsewhere.

The history as presented by the Sikhs from Punjab has of course a certain orientation characterized by: a demand of respect for the *gurus*, a strong sense of historical continuity and finally a desire to be differentiated from Hinduism. We also find the approach of western-trained historians who look into Sikh history the way they would look into any other tradition. There has been good scholarship on agrarian and peasant history over the last 150 years of Sikh history. Sikh historians want to show the inseparability between state and religion, hence the necessity of an independent state. The approaches are coloured by current political desires, and we find a mixture of scholarship and propaganda.

b) the Western Curriculum

How does Sikhism fit into the Western academic curriculum? The serious attempt to present Sikhism inside the educational field would give answers to questions such as: "how and why religions evolve, the relationship between a culture and the ideas and structure of a faith, how religions confront modernity, and the struggle between secularist and fundamentalist tendencies in modern society".

First, one needs to train people properly, and second it has to be integrated into a programme, such as courses on civilisation or world history. Another course would be on immigration, where Sikhism offers numerous case studies. The author gives some useful references on page 31.

One could also imagine a Sikh history course *per se*, which would offer much material (p. 32). He also points out that recent studies undermine the general assumption that Sikhism is a mixture of Islam and Hinduism, showing a greater part of influence within the *bhakti* movement, with a *sant* and *nāth* influence; another general issue is the relation between oral tradition and the necessity of the *gurus* to establish a finalized book. One would also have to study the oral period, or call it the formative period, to understand the composition of Sikhism. These issues should be

examined from the viewpoint of a neutral historian, an approach which also has to take into consideration the point of view of the Sikhs.

The century and a half that follows Guru Govind Singh is very nebulous and will have to be worked on in class. Apparently there were different views and strands of Sikhism during this period and Sikh institutions show evidence of having local elements mixed in. Critical editions of documents will help to delve more deeply into what actually happened. There is a clear-cut opposition between the writers who do not differentiate between Hinduism and Sikhism during that period and those who plead a for straight continuity of Sikh faith from Guru Govind Singh up to now.

The study of the reign of Ranjit Singh is another issue that will reveal much about the relationship between the Sikh doctrine and the administrative practice of those times.

Modern Sikhism emerged primarily under colonial rule (p. 36). In this field the historian can study local responses to colonial systems. It would also be interesting to analyse the programme of the Singh Sabha and compare it to other institutions, as well as to the Akali movements. Then an analysis of the period of partition would shed light on questions such as communal violence. After 1947 two themes stand out: the Sikh migration round the world and an establishment of a "new kind of Sikh orthodoxy". The debate about the relation between politics and religion is ongoing and much discussed in the context of Sikhs, connected with it the burning question whether Sikhism can survive without its proper state (Khalistan).

W. H. McLeod distinguishes three positions or poles in the study of Sikh literature:

- that of the fundamentalists who will have an attitude of devout reverence to their scripture and an unquestioned acceptance of its revelation;
- the method of the scholar, who may or not be a believer, but who will scrutinize the texts;
- someone who reads Sikh literature out of sheer pleasure.

The biggest problem will arise between the fundamentalists and the scholars, where the former may react against those who dare to "to venture upon sacred territory" (p. 48). There is no right for outsiders to investigate questions that belong to the adepts of the sikh *panth*. The scholars may react in an equally silly manner, accusing them for example, of bigotry. The author speaks of his encounters with adepts of the religion and

discussions he had on such issues which he approached as a scholar; he shows too "the dangers awaiting a person who dares to ask questions about the Sikh scripture or frame tentative theories" (p. 58). The study of religion in general is different from any other subject insofar as scholars work on material which is considered sacred by people who belong to this faith, a fact which demands careful treatment.

It is widely accepted that Sikhs have a scripture, the question would be more to know what is included in it. The *Adi Granth* for sure, and what about the other texts, such as the *Dasam Granth*? One criterion would be the literature Sikhs know and recite by heart. This would be the *Adi Granth*, but also some portions of the *Dasam Granth*, whereas other portions must be regarded with doubt. Neither the poetic works of Bhai Gurdas or Nand Lal nor the *janam sākḥīs* can be considered canonical, nor the *gur bilās* literature. Beyond the accepted scripture, there are also the prescriptions of the Khalsa which are called the *rahit nāmas*.

Even the *Adi Granth*, though a scriptural text, has to be examined by historians and philologists in order to obtain answers to questions about the manuscript and the real sources of its writing. Some questions, such as those concerning the authenticity of the words ascribed to the *guru* or the *bhagat*, may provoke horror in believers. McLeod thinks that such questions should be dealt with by scholars in America, but they should do it with the utmost courtesy. The author takes stock of how to approach the study of the origin of the scripture and asks essential questions about the different volumes available to Guru Arjan for the writing of the *Granth* (p. 53-60). Questions such as:

a) the sources of the *Granth* (Goindal or Mohan *pothis*); b) a look at what is considered to be the original *Adi Granth* (the manuscript of Kartarpur); c) the history of the manuscript up to the time it turned up in the court of Lahore (1847); d) its transmutation into the *Guru Granth Sahib* in the 18th century; all issues that have to be discussed based on the actual text.

There is an unanimous agreement among Sikhs that the text of *Dasam Granth* was the work of Guru Govind Singh (arguments are advanced on page 61).

The content of the other texts is discussed on pages, *janam sākḥī* (p. 62-63), *gur bilās* literature (p. 63-64), *rahit nāma* (p. 64).

According to this author Sikhism must be studied for three reasons:

- the conspicuous presence of Sikhs in India and abroad

- the fact that it is a major religion in its own right, and the phenomenon of the Khalsa is unique
- the main work of Sikhism is now available in translation.

To understand Sikhism, and I would say today's Sikhism, A. W. Helweg presents the important influence of oversea Sikhs on Sikh theology, philosophy, society, economy and especially politics.

Broader aspects of the Sikh migration have to be studied as this migration is important, 10 percent of the global Sikh population lives outside India (13-16 million) and a third of the Sikhs live outside Punjab. The emigrants keep contact with their homeplace, which is furthered by the technological progress of evermore rapid communication. Since World War II, the diversity of the migrating Sikh communities can be noticed. Given the diversity, people search for means to be a cohesive group outside the country and build an entity.

Sikh communities are studied in various parts of the world (as sketched out by the author on page 69, etc.) The author gives us a case study in the United Kingdom (Gravesend, Kent), and as is usual with case studies, they yield much general information and may guide our approach to Sikh migration studies. He analyses in particular their process of integration and how they build an identity, especially keeping *izzat*, the honor of the Sikh community, and specifically the role of the women. He shows the urge to make Sikhism strong, and a Sikh Missionary Society was founded in this village in 1965 to promote Sikh symbols of faith. New generations have to live the conflict between the values of a society they are brought up in and the family honor of the Sikh faith and identity. The Gurdwara plays an active role because it is both a religious symbol and a temporal and political authority which communicates the combined spiritual and temporal orientation of the Sikh faith. It plays many roles, one being that of a centre of education, and it is precisely on this point that a Sikh gains esteem by doing *seva*, a crucial institution for Sikh survival.

The author reminds us that Sikh studies have to evaluate and integrate the Sikh diaspora, something often forgotten by Sikh literature. On page 85 we find elements that help in the analysis of the evolution of the Sikh diaspora, with a parallel to the development of migration studies. Traditionally more emphasis was put on dyadic relations between the host and the immigrant and now, with quicker communication means, the relations between the emigrant and his home society becomes more relevant, a fact which requires a more complex study of this dynamism, especially in the tense political situation of Punjab. This is to be compared

to other immigrant communities and their search for identity in a new environment.

G. Singh Mann says that in Sikhism there is a very important emphasis on knowledge (a Sikh is a person who learns) and understanding in a spirit of yearning for good for others. The Adhi Granth knew exegesis right from the beginning; it is a tenet of Sikhism that people are meant to understand and shape the *panth* theology and analyse the life of the *gurus*. Mann sketches a brief picture of the evolution of the interpretation of the Granth, such as the role of the Nirmala and Udasi ascetics, which brought Vedanta into Sikh interpretation, etc. (p. 97-99). With the British Raj, the western educational pattern was brought in, and an amalgam arose which can well be seen in institutions such as the Khalsa College in Amritsar, as well as in the Sikh Kanya Mahavidyala for women. In the 20th century more institutions of this type were built (see page 101). Even modern institutions were seen as Sikh institutions and major Sikh events, there was no separation from the religious sphere.

In chapter 6 J. T. O'Connell gives a field guide to Sikh Studies in North America.

Religious studies were long carried out in Church-related institutions. Indian Studies do not have a long history in North America, as they have had for example in Great Britain. Sikhism, as we said already, was treated as a chapter of Hinduism, and this more so in the field of classical studies. O'Connell shows briefly some major attempts to build up resources for Sikh and Punjabi Studies in American and Canadian universities, showing what has already been done and what could be done. One interesting aspect is the relation between the Sikh settlements and the Sikh studies such as those at Berkeley and San Francisco (and some other examples) (p. 114-118). Similar investigations are presented in the case of Canada (p. 118-123).

O'Connell also deals with the tensions arising from Sikh people against scholarship in the field of Sikhism, leading to heavy debate. He quotes the experience of Long Beach, where Sikhs came together to discuss Sikh studies, but seem to have avoided academic investigations by non Sikhs on purpose.

A concrete and very detailed course is offered by G. S. Mann from his Columbia experience. The author offers also a personal view on how Sikhism came into existence (p. 142-143). The author is ready to investigate Sikhism from the angle of history of religion and not as an

unquestionable revelation. He gives a good account of the evolution of the scriptures (p. 144-156) and the socio-political growth of the community. He ends his contribution by relating a class experience (p. 156-159).

The last chapter analyses the history of Sikh studies in English. They begin in 1849 with *A History of the Sikhs*, by Joseph Davey Cunningham, whose interest was mostly connected with colonial politics. One notable milestone is the first translation of the Granth by Trumpp, which was even more useful to those who wanted to spread Christianity. Macauliffe went a step ahead, with his six volumes, and the desire to write on behalf of the Sikhs. More and more translations broaden the interest in Sikh studies. The reader will find a very good survey of the most important books and subjects treated after these pioneering works (p. 167-172). In this century the bulk of work on Sikhs has been produced in India.

Concluding remarks

The book has a sound glossary of Sikh terms. What is more remarkable is the bibliography. It would have been useful to give and comment on some of the Punjabi editions of the *original texts* and provide a guide to readings in the text. All the authors provide good bibliographies for topics on the Sikh religion and Sikh movements in general. The reader will find not only reflexions on the way one can deal with Sikhism and its studies, but he will also find substantial practical advice that may help to concretely build a teaching programme. Eager to present Sikhism as a religion in its own right and importance, the authors have not dealt with the importance Sikh studies have for our knowledge of the religions of North India and the impact it has had on Hinduism. For the study of Kabir and the movement of the Sant in general, the Adi Granth is a really important reference, though these verses of the Granth have rarely been studied up to now.

Maya Burger

THE TRADITIONAL INDIAN THEORY AND PRACTICE OF MUSIC AND DANCE. Ed. Jonathan Katz. Leiden: E. J. Brill, 1992. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, vol.XI.

Ce recueil d'articles analyse les rapports qui existent entre les théories musicales et chorégraphiques et leurs exécutions pratiques. Disons d'emblée qu'il est difficile de traiter de la musique dans un livre. Mettre

sur papier ce qui par définition appartient au monde sonore est chose délicate et l'on ne saurait assez louer les tentatives faites par les auteurs du présent ouvrage. Ensuite se pose la question du rapport qui peut exister entre l'artiste et les théories qui définiraient son art. Dans le contexte de la musique indienne, la différence entre la pratique et la théorie est flagrante. Rappelons que, traditionnellement, la musique était transmise oralement, faisait l'objet d'une initiation et d'un séjour prolongé auprès d'un maître. Les *gharānā* gardaient jalousement leur savoir et ne le transmettaient qu'à celui jugé digne de le recevoir. Si la théorie peut poser un cadre général, établir des classifications plus ou moins rigoureuses, fournir des bases extrêmement utiles pour mieux connaître ce que l'on fait, la pratique y échappe en grande partie. Elle évolue au gré du savoir de ceux qui la transmettent. A cela s'ajoute une réticence de la plupart des musiciens à théoriser leur musique. Si tout art dépasse toujours ce que l'on peut en dire, le cas de la musique savante de l'Inde, même carnatique (en tout cas en ce qui concerne l'*ālāpa*) mais surtout hindoustanie, reste tout à fait spécifique pour plusieurs raisons. L'improvisation y joue un rôle prépondérant. L'artiste répond à un processus de création immédiat qui se caractérise par un subtil jeu de règles précises et d'improvisations obéissant toutefois à des structures établies. De surcroît, la participation du spectateur fait partie intégrante de cette création et peut jouer elle aussi un rôle déterminant.

Comment les théories et les prescriptions musicales peuvent-elles rendre compte à la fois de la permanence qui provient de connaissances anciennes, de changements énormes et de la créativité vivante des artistes?

C'est dans ce sens, malgré la diversité des sujets abordés, que le livre dégage deux axes de réflexion principaux: le premier se préoccupe du rapport entre la tradition millénaire et l'évolution de la musique, le deuxième analyse le lien entre la théorie (au sens large, *śāstra*) et la pratique (*prayoga*), que ce soit dans l'histoire ou aujourd'hui.

Les discussions de la plupart des articles se situent le long de ces axes, apportant des éclairages divers, mettant en évidence des opinions divergeantes. Comme il n'est pas possible de relater l'ensemble des thèmes traités, nous nous limiterons à quelques éléments principaux.

J. Katz (p.1-8) présente son livre selon une logique qui aurait pu être, dans ses propres termes, celle de Śārngadeva, en commençant par des spéculations sur le son, interrogation si chère à la tradition indienne, puis des questions de classification des mélodies musicales, de *prabandha* et *tāla*, et finalement de danse. Commençons donc par la musique. Le véhicule traditionnel pour la pensée est le *saṅgītaśāstra* et Katz rappelle très

justement, que ces traités anciens sont davantage qu'une théorie musicale. Ce sont des sciences qui placent la musique à l'intérieur d'un ensemble de préoccupations beaucoup plus vastes qu'une musicologie au sens stricte. Le traité de Śārṅgadeva, un ouvrage qui occupe une place *unique* dans l'histoire de la musique, met au centre de son investigation le son et sa manifestation. Śārṅgadeva, en effet, commence par dégager l'articulation du son dans l'univers et dans le corps humain. Katz résume en quelques mots les étapes de la production du *rāga* dans la vision du Saṅgītaratnākara, procédant du son non manifesté au son manifesté jusqu'à la production de la mélodie, en rappelant du même coup une définition fondamentale de la musique basée sur un modèle spirituel. Katz souligne que les traités anciens faisaient la distinction entre *lakṣya* (definiendum) et *lakṣaṇa* (definitio) pour parvenir à articuler le lien entre la théorie musicale et la description d'une pratique souvent divergente.

Si, dans le débat actuel, il existe pour les uns une théorie génétique du son et de la mélodie, toujours capable d'englober les formes et les pratiques, signalons d'emblée, avec d'autres, que les pratiques ont aussi déterminé les approches théoriques ou les ont même "dépassées": si les *śāstra* aspirent à des *lakṣaṇa* universels, il y a risque de dogmatisme théorique, voué à l'échec, et alors incapable, à notre avis, de rendre compte de la pratique musicale.

Ce débat se retrouve dans les critiques qui opposent si fortement Omkarnath Thakur et Vishnu Narayan Bhatkhande, dont les controverses sont analysées et présentées par H. Powell (9-51). Pour Bhatkhande les théories les plus reconnues n'ont plus de prise réelle sur la musique contemporaine.¹⁴ Il préfère se référer à des traités mineurs qui lui semblent plus adéquats pour systématiser et comprendre la musique moderne. Thakur, quant à lui, réfute ce point de vue pour reconnaître aux *śāstra* une quasi "vérité éternelle et absolue".

Powells dégage très bien l'opposition incarnée par Thakur et Bhatkhande en montrant l'importance qu'accorde le premier aux théories traditionnelles vues comme fondement inébranlables de toute forme de musique et Bhatkhande, qui ne voit aucune continuité tangible entre la musique actuelle et les théories anciennes, intéressantes pour l'histoire, mais avec bien peu d'effets sur la pratique musicale contemporaine. Thakur rejette la classification en dix *thā* de Bhatkhande, son recours à

14 Voir pour exemple son introduction à *A Comparative Study of the Leading Music Systems of the 15th, 16th and 18th Centuries*. Delhi: V.N. Bhatkhande, Low Price Publications, 1990.

vādī et *saṃvādī* pour classer les *rāga*. Il n'admet, de façon générale, que l'ancienne classification en *jātī*, dont les *rāga* d'aujourd'hui peuvent être dérivés. Malgré les critiques que l'on peut adresser au système de classification élaboré par Bhatkhande en *thā*, par affinités de *rāga* et sa division du temps, il se trouve néanmoins que ce système s'est peu à peu implanté aujourd'hui. A cause de l'incroyable possibilité de créer des *rāga* par permutation et combinaison de notes, un système simplifié comme celui de Bhatkhande, bien que imparfait, s'avère être très utile. Classer, par exemple, par famille de *rāga* ne resoudrait pas non plus le problème d'une classification parfaite, car un *rāga* peut être membre d'une famille, mais appartenir à un autre *thā*.

R. Widdes (p. 53-74), dans une analyse de la fonction des mélodies notées dans les sources anciennes et leur relation à la théorie et la pratique musicale, s'attaque au problème épineux de vouloir parler d'une musique dont on ne sait plus ce qu'elle a été! Il soulève, par là même, une problématique beaucoup plus générale, mais qui se présente avec une acuité plus forte encore dans le contexte de la musique. Widdes replace ce problème dans l'histoire. Résumons quelques uns des obstacles qu'il rencontre.

Sa démarche le conduit à déchiffrer des notations anciennes, rares et sommaires, ce qui est, comme il le dit lui-même, chose très difficile. En effet, les descriptions et les traités théoriques ne suffisent jamais pour vraiment montrer ce que la musique a été; il n'y a aucune tradition orale qui nous soit parvenue depuis les temps anciens pour infirmer ou confirmer nos tentatives de déchiffrement. Nous ne savons pas non plus si les textes d'une époque ancienne reflètent des pratiques qui avaient cours ou parlaient déjà d'éléments qui n'étaient plus en vigueur.

Comme le rappelle très justement R. Widdes, la culture musicale était très maléable et dépendait essentiellement de la transmission orale et de la mémorisation. Répétons-le, l'écriture n'a jamais occupé un statut aussi important que l'oralité.

Il existe des systèmes de "notation orale" qui utilisent la solmisation ou la notation par syllabes, qui sont récitées ou chantées; mais cette manière de procéder ne prend en compte que certains paramètres. C'est lors de la transmission directe que l'on donne les détails minutieux, et qui font, à proprement parler la musique. Dès lors, la notation des *rāga* que l'on trouve chez Śārṅgadeva peut-elle avoir une quelconque importance ou pertinence pour notre connaissance de la théorie ou la pratique de la musique de l'époque? D'autre part comment reconstruire à partir de ces données les contours de la mélodie?

Les inconsistances qui apparaissent dans le *Saṅgītaratnākara* en ce qui concerne la notation des *rāga*, prouvent probablement qu'il s'agit de copies de notations plus anciennes sur lesquelles l'on n'avait déjà plus de prise directe.

Les changements au cours de la période médiévale étaient tels que les théoriciens qui écrivaient dans la tradition des textes anciens (*Nāṭyaśāstra*) éprouvaient des difficultés importantes; de nouvelles manières de jouer devaient être adaptées, mais il fallait aussi admettre que certaines traditions avaient disparu. (voir p.66, où l'auteur rapporte les changements survenus). Les théoriciens avaient deux manières de procéder: soit ils ignoraient la perte d'éléments anciens, soit ils faisaient dériver les manières présentes de manières anciennes en postulant un continuum.

Dans le cas du *Saṅgītaratnākara*, la théorie préserve ce qui n'est plus en pratique, accordant une priorité à *śāstra* sur *prayoga*, malgré l'effort incontestable de *Śārṅgadeva* d'englober les détails de la performance à l'intérieur de la théorie.

N. Ramanathan discute l'influence des *śāstra* sur *prayoga* dans la musique du Sud, du point de vue des *svara* (p. 75-106). Il se concentre sur la période postérieure au *Saṅgītaratnākara* en dégagant à travers des exemples pertinents la relation entre théorie et pratique.

L'auteur montre, entre autre, comment, dans le contexte de cette musique, la classification des *rāga* en un *prastāra* hypothétique de 72 *mela* (regroupant des *rāga* apparentés) a eu comme effet de créer des "nouveaux *rāga*", qui se sont imposés dans la pratique, produisant une influence directe de la théorie sur la pratique.

Dans son analyse du concept de *graha* (qui est un des *lakṣaṇa* utilisés pour classer les *rāga*), un autre changement mérite une attention particulière: celui de la formation des *mūrcchanā*. Selon les méthodes anciennes, on formait des *mūrcchanā* en prenant comme tonique différentes *svara*, ce qui a eu pour effet, d'abaisser constamment le degré de la tonique. Cette méthode fut remplacée par une autre faisant dériver les *mūrcchanā* sans déplacer la tonique; ce sont les intervalles qui sont déplacés en déplaçant les différents *svara* pour occuper la place de la tonique, la tonique pouvant alors être n'importe quelle note. Dans le système actuel, la tonique reste stationnaire mais, en plus, c'est *śadja* qui est identifié en permanence comme tonique et ce sont les intervalles qui changent. Du point de vue de l'histoire de la musique indienne il s'agit d'un changement si important qu'une analyse approfondie mériterait d'être menée pour rendre compte de cette évolution.

L'auteur défend le point de vue que si un système théorique très fort est imposé pour définir une pratique, alors non seulement les *śāstra* doivent se modifier, mais aussi les *prayoga* pour s'ajuster aux *śāstra*. Pour dégager des théories parfaites, il est nécessaire de changer *prayoga*, ce qui pourrait avoir comme effet de rendre *prayoga* artificiel. Cela pousse l'auteur à croire que *prayoga* connaît un plein épanouissement quand les *śāstra* ne sont pas trop développés. (Nous soutenons personnellement ce point de vue).

L. Rowell (p. 107-142) apporte quelques considérations sur *śāstra* et *prayoga* en présentant les *prabhandas* dans le *Bṛhaddeśī* de Maṭaṅga, qui est une des sources les plus anciennes pour la tradition du chant séculaire en Inde. L'auteur fait aussi une traduction très intéressante de cette classification (p. 116-141).

P.L. Sharma analyse, avec une grande précision et une très grande érudition, l'évolution des *tāla* depuis les temps anciens, que ce soit d'un point de vue *deśī* ou *mārgī* pour aboutir à la pratique contemporaine qu'elle analyse en six points. Elle montre ainsi quelques étapes importantes des processus de changement et de continuité dans le contexte du rythme. Pour exemple, on peut citer l'évolution toute récente et combien significative du rôle de *khālī* (temps vide), à qui l'on accorde dorénavant un statut indépendant. A ce propos, il aurait été intéressant de discuter la place de *sama* et de commenter l'origine musulmane du terme *khālī*. Même si l'argument de P.L. Sharma, que cette évolution vient d'une préférence pour les cycles qui se laissent clairement diviser en deux parties, avec comme indicateur *khālī* (quoique dans le *tīntāla* ce n'est pas le 9^e temps qui est vide, mais le 10^e, 11^e et 12^e), celui-ci garde malgré tout un caractère fuyant et difficile à saisir. Un autre exemple se situerait au niveau de la pratique, avec l'évolution du *khālī* et *ṭhumrī* qui, en mettant l'accent sur l'improvisation mélodique, libèrent le musicien de devoir tenir le cycle rythmique, déléguant ce rôle au percussionniste.

Les trois derniers textes parlent de la danse. M. Lath se penche sur le traité de danse de Taṇḍu (p. 173-186); S.S. Janaki analyse le geste de la main connu comme *patākā* dans la danse (p. 187-210); et M. Bose traite des catégories de danse connues comme *bandha* et *anibandha* (p. 212-222).

En prenant pour exemple une position de la main, *patākā*, Janaki s'attaque au problème de la relation entre pratique et théorie dans le contexte de la danse et de son évolution. Cette position apparaît dans le *Nāṭyaśāstra* et s'utilise couramment dans la danse d'aujourd'hui. Après avoir situé historiquement la danse et son rapport au théâtre (p. 188-191), l'auteur analyse la posture selon le *Nāṭyaśāstra* en se référant aux

commentaires d'Abhinavagupta. En parlant de *patākā* dans le contexte du Bharata Nāṭya, l'auteur discute le rôle du *sampradāya* dans le contexte de la danse, en confirmant l'importance de la tradition orale de l'enseignement. Elle cite Śārṅgadeva pour affirmer que le *sampradāya* a autant d'autorité pour la pratique que les *śāstra*. L'auteur reprend une explication de la notion de *sampradāya* selon Kallinātha: c'est la transmission du savoir pratique du maître à l'élève, une communication orale qui est en accord avec les textes. Il peut y avoir déviance de la pratique par rapport à la norme, comme dans le cas où *patākā* est traité comme *nr̥ttahasta*. Le maître ne devrait pas chercher des explications dans son imagination, mais dans les textes, même si ces derniers se réfèrent à d'autres expressions artistiques. Dans une perspective traditionnelle le plus grand crédit va aux maîtres qui sont en accord avec l'écriture. Trois autorités fondamentales pour *nāṭya* sont reconnues par Bharata: le monde environnant, le texte authentique vécu dans la relation maître-praticien, et le sentiment instinctif. L'instinct d'un bon maître ne dévierait que peu des *śāstra*. Les usages de *patākā* dans le Bharata Nāṭya aujourd'hui ne diffèrent pas beaucoup de ceux du Nāṭyaśāstra et les variations peuvent toutes être fondées sur des arguments de Bharata lui-même. Il y a ici une démonstration de la grande dette de la danse vis-à-vis du Nāṭyaśāstra, via d'autres textes plus tardifs, mais qui s'en sont profondément inspirés. Il serait toutefois intéressant d'appliquer cette démarche à des gestes plus complexes que celui de *patākā*, qui est un geste tout à fait de base; on risque d'aboutir à des résultats différents.

Le dernier article de M. Bose parle des catégories de danse, *bandha* et *anibandha*. Depuis les traités sanscrits anciens, il y a eu l'envie de catégoriser la danse en classant ses formes. Les textes anciens ne connaissaient que peu de catégories, puis dès le 7^e siècle elles se sont multipliées. Parmi elles, les deux catégories ou formes qui apparaissent chez P. Viṭṭhala au 16^e: *bandha* (danse structuré avec *gati*) et *anibandha* (danse sans règles). Ces termes lui viennent de la musique et il est le premier à les utiliser pour la danse. Ils restent valides non seulement pour le théoricien d'aujourd'hui, mais encore pour le praticien. Ces catégories permettent de repérer les étapes de l'évolution de la danse et de reconstruire des figures anciennes pour celui qui danse aujourd'hui et voudrait élargir son répertoire. Une catégorie devient ainsi un repère structurel auquel peut recourir l'artiste moderne en quête de renouveau. Un lien formidable entre la théorie et la pratique, où la pratique puise dans l'ancienne théorie pour élargir son champ de possibilités.

C'est là, nous semble-t-il, le rôle premier d'une tradition soigneusement théorisée et conservée, celui d'être gardienne d'un savoir trop vite oublié: elle permet d'y recourir quand la pratique le nécessite.

Il aurait été intéressant de relever dans l'évolution évidente de la musique et de la danse quelques indications sur le pourquoi de ces changements. Visiblement, il y a eu des périodes qui ont transformé en profondeur ces arts. On attend de voir cette évolution analysée de façon historique et moins fragmentaire.

Maya Burger

BUCHANZEIGEN/NOTICES

WOLFGANG BAUER, Übers. *Die Leiche im Strom: Die seltsamen Kriminalfälle des Meisters Bao*. Freiburg i. Br.: Herder, 1992. 239 S.; mit zeitg. chines. Illustrationen.

Die vorliegende kleine Anthologie chinesischer Kriminalgeschichten um den berühmten Richter und Detektiv Bao enthält zwanzig Kurzgeschichten, die von Meister Baos scharfsinnigen Untersuchungen und seinen vorbildlichen, unbestechlichen Gerichtsurteilen erzählen. Als Einleitung dient das Vorwort einer der frühesten Ausgaben der Kriminalfälle von Meister Bao aus dem Jahre 1597; Hinweise zu den einzelnen Geschichten sowie ein Nachwort liefern Hintergrundinformationen sowohl zu den Geschichten als auch zur Gattung der Kriminalgeschichte in China.

Die zwanzig hier vorgestellten Geschichten stammen aus zwei Quellen, die im Nachwort als Stufe A und B gekennzeichnet werden. Bei Stufe A, die als 'die älteste Version der Kriminalgeschichten Meister Baos' (S. 228) bezeichnet wird, handelt es sich um zwei im wesentlichen identische Fassungen aus den Jahren 1594 bzw. 1597, die - soweit bis heute bekannt - nur in Japan und Korea erhalten geblieben sind. Beide Sammlungen enthalten hundert Kriminalfälle des Meisters und beziehen sich in ihrem Titel (vgl. S. 229) indirekt auf frühere, heute leider verlorengegangene Ausgaben. Bei Textstufe B handelt es sich um eine Version aus dem frühen 17. Jahrhundert - wahrscheinlich aus einer Druckerei in Suzhou -, die sich zwar wiederum aus einhundert Kriminalfällen zusammensetzt, jedoch nur 51 Geschichten der alten Version übernimmt und dafür neue Episoden hinzufügt (S. 230). Die in