

# Anzeigen

FRANÇOIS GRIMAL – T. GANESAN

*Descriptive Catalogue of Manuscripts in the French Institute of Pondicherry. IV: Mss. 376-475.* [Publications du Département d'Indologie 70.4]. Pondicherry: Institut français de Pondichéry – École française d'Extrême-Orient, 2002. iv + 448p. € 22.- (ISSN 0073-8352).

Die zwischen 1955 und 1990 am French Institute in Pondicherry gesammelten Handschriften zur rituellen Praxis, Ikonographie und Tempelarchitektur der südindischen, in Tamilnadu beheimateten religiösen Tradition des Śaiva-Siddhānta werden mit dem vierten Teil des *Descriptive Catalogue* der Öffentlichkeit weiter zugänglich gemacht. Der vorliegende Band setzt die 1986 begonnene sowie 1987 und 1990 mit je einem weiteren Teil fortgesetzte Reihe der Katalogisierung der in diesem Forschungsinstitut bewahrten Handschriften aus dem ehemaligen Besitz śivaitisch-brahmanischer Tempelpriester fort.

Das in Teil IV katalogisierte Material besteht aus 100 Palmbblatt-Sammelhandschriften, die insgesamt 927 Texte zum religiösen Leben der südindischen śivaitischen Tradition umfassen. Diese Texte, die größtenteils den Tempelpriestern als Handbücher zur religiösen Orthopraxis dienten, dokumentieren grundlegende Lehren (*vidyā*) des Śaiva-Siddhānta, Verehrungsformen wie Stotras und Mantras, Ritualhandlungen wie die tägliche rituelle Verehrung der Gottheit, Vorschriften für die Pūjā, Handbücher für das Tempelritual (*paddhati*), Installation der Gottheit (*pratiṣṭhā*), Meditation, Vorschriften zur Priesterweihe (*dīkṣāvaidhi*), Vorschriften zur Ausrichtung religiöser Feste (*utsavavidhi*) und solche für das Vollziehen von Sühnezeremonien (*prāyaścitta*). Doch finden sich unter ihnen auch Einzelwerke śivaitischer Autoren wie z.B. Aghoraśivācāryas Pūjāpaddhati, Jñānaśambhus Pūjāstotra oder Trilocanaśivācāryas Prāyaścittasamuccaya. Eine Vielzahl von in diesen Manuskripten dem Śaṅkara zugeschriebenen Texten lassen auf eine Bewahrung nicht nur śivaitischer Werke, sondern auch von solchen des Vedānta und damit auf eine Berücksichtigung der viṣṇuitischen Tradition bei der Zusammenstellung der Handschriften schließen.

Die Beschreibung der in den Sammelhandschriften enthaltenen Texte folgt der bereits in den drei vorangegangenen Bänden angewendeten Methode: Zunächst wird der Zustand der jeweiligen Sammelhandschrift beschrieben und anschließend die Titel der darin enthaltenen Texte aufgelistet; diese werden dann einzeln angeführt, wobei nach einer kurzen Inhaltsangabe das jeweilige *incipit* und *explicit* angeführt und, wenn vorhanden, auch der Kolophon ausgeschrieben wird. Die durchgezählten Folios der jeweiligen Handschrift lassen den Leser den Umfang der Handschrift erkennen. Ferner finden sich Verweise auf Parallelen mit bereits erfassten Handschriften bzw. Hinweise auf gleiche Texte, die schon in Teil I-III erfasst sind.

Im Gegensatz zum dritten Band, der nur eine Konkordanz, einen Autorenindex und ein Titelverzeichnis enthält, ist der vorliegende um ein Inhaltsverzeichnis bereichert. Nach Angaben der Herausgeber ist die Veröffentlichung des Katalogs in Buchform mit diesem Band abgeschlossen; weitere Materialien sollen fortan auf CD-Rom publiziert werden, was die Suche nach Handschriften bzw. Texten erleichtern dürfte. Beiden Herausgebern ist jedenfalls für die vorbildliche Aufarbeitung des reichen Handschriftenbestandes ihres Institutes herzlich zu danken.

Marcus Schmücker

M. YAMAZAKI – Y. OUSAKA

*Index to the Jātaka*. Compiled by M.Y. and Y.Ou. Oxford: The Pali Text Society, 2003. (4 +) 729p. £ 40.- (ISBN 0-86013-409-1).

Y. OUSAKA – M. YAMAZAKI

*Index to the Visuddhimagga*. Compiled by Y.Ou. and M.Y. Oxford: The Pali Text Society, 2004. (4 +) 505p. £ 26.50 (ISBN 0-86013-414-8).

Sofar we have only the complete and available *Pali-English Dictionary* by T.W. Rhys Davids and William Stede, and therefore one has often to recur to the selective glossary of the Pali Text Society editions, if these do have one, which is not always the case, as for Fausbøll's Jātaka edition which was originally not published by the PTS. The Dhammakāya Foundation, about which we are not informed any further, provided the compilers of the first *Index* with an electronic version of Fausbøll's *magnum opus*.

The computer facilitates the weary work of composing a word list, but at a price: the words are listed as they stand in the context, i.e. the nouns and verbs declined resp. inflected. As in her "Preface" to the volume under review Margaret Cone, the producer of the new Pali Dictionary (see *WZKS* 47 [2003] 220-222), remarks, Fausbøll as a rule presented the readings of the single manuscript tradition available to him, the consequence of which is a frequent lack of consistency in spelling of individual words. This could not be taken account of in the present *Index*.

The same lack of consistency is found as to hyphenation. Thus, e.g., for Jātaka V 263,1f.15.29 the *Index* has *pitughātakammaṃ* (p. 458c), but in Ja V 236,4f. the text's reading *pitu ghātakammaṃ* resulted in the two lemmata *pitu* (ibid.) and *ghātakammaṃ* (p. 234a). Nominal compounds are not resolved into their component parts with a separate entry. Thus many words are not included as lemmata.

Canonical words are not marked as such, though this is important especially in a mixed edition of old and much later word material. The present *Index* can therefore only serve as a preliminary work for an ordinary glossary for which not only the oriental editions which have become available since Fausbøll, but also the studies of separate Jātakas, books such as Heinrich Lüders' *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons* and K.R. Norman's many works must be used, as well as articles as, e.g., Thomas Oberlies' "Stand und Aufgaben der Jātaka-Forschung I-II", published in *BEI* 11-12 (1993-1994) 147-170 & 13-14 (1995-1996) 269-305. This, however, might very well require a new Fausbøll.

Much of what has been remarked so far holds true also for the *Index* of Buddhaghosa's *Visuddhimagga*, for which the PTS edition by Rhys Davids (1920-1921) was used. In her "Preface" also to this *Index* Cone stresses that some well-known wrong readings were not corrected, as being not practicable; but if this is so, they could have been added in an appendix. Unlike the Jātaka *Index*, members of long compounds are listed separately with a small circle (°) before and/or a hyphen after, to indicate them as parts of a compound. The length of a compound, however, is apparently an open question, as, e.g., in 255,9f. *koṭṭita kandala kandara rāsi saṅṭhānāni* (the gaps between the words are the reviewer's who would have printed them with hyphens). Here *kandala*, *kandara* and *saṅṭhānāni* are no entries; *rāsi* is, but not as a member of a compound and at another place. Of smaller compounds, also entries are missing, like °*ppadesehi* for *kosappadesehi* (583,7). Thus also here many words may not have been included. These gaps make it difficult that this *Index* be one day used to make a normal glossary.

Willem Bollée

N.M. KANSĀRA

*Pañcagranthī Vyākaraṇa of Buddhīsāgara-sūri*. A Critical Edition. [B. L. Series 18]. Delhi: Bhogilal Leherchand Institute of Indology – Motilal Banarsidass, 2006. lxx + 420p. Rs. 1495.- (ISBN 81-208-2951-4).

About thirty years ago Hartmut Scharfe wrote in his *Grammatical Literature* (Wiesbaden 1977, p. 169, n. 10) that the “Buddhisāgara-vyākaraṇa or Pañcagranthī (written in A.D. 1027) is still to be edited”. This has now been done by Professor N.M. Kansāra (K.) of the Gujarat College in Ahmedabad. But having passed over J.B. Shah’s not too informative “Foreword”, it soon becomes clear that neither the review nor the use of K.’s edition are facilitated by an index to the long “Introduction” (55p.), a list of abbreviations, a bibliography or at least a critical apparatus.

Further, quotations must always be verifiable. When on p. vii, the first page of the “Introduction”, one tries such a verification, because one wonders reading that “The German philosopher Augustus [!] Schlegel uncannily realized (that Sanskrit literature ... is transcribed by inspired sages) ... as is apparent from his remark: ‘It cannot be denied that early Indians possessed a knowledge of God. All their writings are ... severely grand, as deeply conceived in any human language in which they have spoken of their God’”, one finds that the endnote identifies this quote as from “Schlegel, August – *Wisdom of the Ancient Indians*” (no place, year or page given). The English translation of the German literary historian and critic, translator, theologian and philosopher Friedrich Schlegel’s *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier* (Heidelberg 1808 [repr. Amsterdam 1977]) is not available to the reviewer, but the original says on p. 103: “wir können, sage ich, den alten Indiern die Erkenntnis des wahren Gottes nicht füglich absprechen, da alle ihre alten Schriften voll sind von Sprüchen und Ausdrücken, die so würdig, klar und erhaben, so tief sinnig und sorgfältig unterscheidend und bedeutend sind, als menschliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermag”. A few lines further down on the same page one reads: “Manu, supposed to be anterior to the Mahābhārata war by thousands of years” (p. vii); a source for this strange supposition is not given. On p. xi the reader may think that the author ascribes to George Cardona that Pāṇini composed the Śivasūtras by divine inspiration. The end-note number 37 should therefore be printed after “Śivasūtras”, where the quote from Cardona’s ends; the divine inspiration is someone else’s.

As mentioned above, Scharfe states the year in which Buddhīsāgara finished his Pañcagranthī (hereafter: PGBV) as 1027, whereas K. places it in 1023. He obviously did not know Scharfe’s work and thus the question remains open, all the more because the former gives no reasons for his date, as against K.

At the end of his “Introduction” (p. lix), K. states that the text of his MSS is rather bad so that both Pt. Becharadas Doshi and Prof. K.Sh. Abhyankar had declined to edit the PGBV though they had seen only one MS. For the present edition K. himself could use four MSS, one 13th century palmleaf MS from Jaisalmer and three copies of it of different quality, made in the 1890s, out of several more listed in Velankar’s Jinaratnaśoṣa. For that reason he opines that “while it is fruitful and useful for [the] scholars to study the Critical Text as presented in this edition of the PGBV, it would be but a waste of so much space and pages, if all the variants of all the MSS are recorded in the list of variant readings .... I have, therefore, preferred to record significant and selected variants” (loc. cit.). This then was done in square brackets, without even stating the MS. Perhaps one day other MSS will become available by which K.’s selection can be checked. For the time being at any rate we get an impression of what Buddhīsāgara’s work is like and may thank its editor for his considerable trouble.

The book is concluded by an index of the metres in the PGBV main text verses, various verse indices and, important, a “Genetic Concordance of (the) PGBV” with references to other texts. As the first index does not state the stanzas where the relevant metre occurs, its use seems questionable.

Willem Bollée

KLAUS MATZEL – PREMALATHA JAYAWARDENA-MOSER

*Einführung in die singhalesische Sprache*. 4., neubearbeitete Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001. XXXVII + 263p. € 48.- (ISBN 3-447-04498-5).

Dieses Buch ist die vierte, überarbeitete Auflage der ursprünglich von K. Matzel allein verfassten *Einführung in die singhalesische Sprache* (Wiesbaden 1966). Der Hauptteil des Buches (p. 1-234) besteht aus 19 Lektionen, die jeweils aus einem singhalesischen Text, seiner Übersetzung ins Deutsche, einer Vokabelliste zum Text, einem Grammatik-Teil, der den in der jeweiligen Lektion behandelten Stoff systematisch darlegt, grammatischen und anderen Erläuterungen zum Lesetext und Übungen, mithilfe derer das Gelernte – auch anhand der Lösungen im Anhang – überprüft werden kann, bestehen. Ergänzt werden die 19 Lektionen durch Hinweise zur Benutzung des Buches, eine allgemeine Einleitung zur singhalesischen Sprache, Schrift, Aussprache und Orthographie (p. XV-XXXVII) und im Anhang durch einen Exkurs zur Lektion 10, einen grammatischen Index, die schon erwähnten Lösungen zu den Übungen, eine Bibliographie und ein Wörterverzeichnis Singhalesisch-Deutsch (p. 235-263).

Neuerungen im Vergleich zur dritten Auflage (Wiesbaden 1987) sind die durchgängige Verwendung der singhalesischen Schrift (in den meisten Fällen von der Umschrift begleitet; s.u.) – was begrüßenswert ist, da die Lernenden, die in ihrem weiteren Gebrauch des Singhalesischen wohl kaum Texte in Umschrift finden werden, so von Anfang an an die singhalesische Schrift gewöhnt werden –, die nützlichen zu den Lesetexten gehörenden Vokabellisten und die Übungen. Die Lesetexte wurden zum Teil modifiziert, zum Teil ganz erneuert.

Laut p. XV wendet sich das Buch an drei Benutzerkreise: 1. an Personen, die die singhalesische Schrift- und Umgangssprache für den aktiven Gebrauch lernen möchten, 2. an jene, “die sich darüber hinaus fragen, wie gewisse Spracherscheinungen zu erklären sind”, und 3. an diejenigen, die an Sprachvergleichen interessiert sind. Für die Zwecke des letzteren Benutzerkreises ist es nicht unbedingt notwendig, für jede zu untersuchende Sprache die jeweilige Schrift zu lernen. “Daher”, heißt es auf p. XVf., “wird in diesem Lehrbuch in den zahlreichen Listen neben der Originalschrift immer die Umschrift angeführt. Auch die singhalesischen Wörter, die vereinzelt erscheinen, werden – wenn sie zum ersten Mal vorkommen – mit der Umschrift versehen.” An diesem Vorsatz wird allerdings nicht konsequent festgehalten. So werden etwa Sätze, die den Gebrauch bestimmter grammatischer Formen illustrieren und wesentlich zu deren Verständnis beitragen (z.B. p. 38f.), oder auch Beispiele für die Bildung grammatischer Formen (z.B. p. 66f. oder 173f.) nicht immer transkribiert. Auch das Prinzip, singhalesische Wörter nur bei ihrem ersten Erscheinen zu transkribieren, ist in der Praxis wenig hilfreich. Jemand, der eine Schrift nicht lesen kann, wird ein Wort auch beim zweiten Mal nicht erkennen. Das Erlernen der singhalesischen Schrift ist also für den sinnvollen Gebrauch des Lehrbuches zu empfehlen.

Der Aufbau des Lehrbuches ist logisch strukturiert und systematisch. Nur gelegentlich haben sich Inkonsistenzen eingeschlichen, die bei Benützern des Buches zu Verwirrung führen könnten. Dazu einige Beispiele:

In einem Übungssatz (p. 6) und in Beispielsätzen (p. 32) wird die Kopula *-yi* verwendet; aber erst viel später (p. 44f. bzw. 160f.) wird erklärt, worum es sich dabei handelt. In einer Übung auf p. 48 wird verlangt, den Satz "Ich kann jetzt die Zeitung lesen" ins Singhalesische zu übersetzen, erst auf p. 57 aber die Information gegeben, dass in solch einer Phrase das Verb *balanavā* ("[an]schauen") idiomatisch verwendet wird. In Satz 21 auf p. 123 wird die Formulierung *kaḍā gānīmaṭa* (wörtlich: "für das Abbrechen", Dativ des Verbalsubstantivs auf *-īma* von *kaḍā gannavā*) ohne Erklärung verwendet und erst auf p. 147f. dessen Bildung und Bedeutung gelehrt.

Inhaltlich ist das Lehrbuch rundum empfehlenswert. Die Darstellung der Grammatik ist klar formuliert und leicht nachvollziehbar. Der Lesetext und die Übungen illustrieren gut den Gebrauch der jeweiligen grammatischen Formen und fordern den Lernenden heraus, sich mit diesem aktiv auseinanderzusetzen, ohne ihn dabei zu überfordern. Für Personen, die im Lernen von Sprachen ein wenig Erfahrung haben, ist das Buch durchaus auch zum Selbststudium geeignet.

Marion Rastelli

CLAUDIA WEBER

*Die Lichtmetaphorik im frühen Mahāyāna-Buddhismus.* [Beiträge zur Indologie 37]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. X + 277 p. + 1p. "Errata". € 68.- (ISBN 3-447-04620-1).

Nach der außerordentlich gelungenen Wortfelduntersuchung von U. Roesler zu *Licht und Leuchten im Rgveda* aus dem Jahre 1997 (s. *BEI* 17-18 [1999-2000] 615-617, *OLZ* 96 [2001] 115-118, *Kratylos* 47 [2002] 82-86 und *ZDMG* 152 [2002] 419-422) wird nun ebenfalls in einer Dissertation eine vergleichbare Abhandlung über die Metaphorik von "Licht" und "Leuchten" im Buddhismus vorgelegt. Textgrundlage sind hauptsächlich die in Nepal zusammengestellten sog. "neun Dharmas" (Abkürzungen nach *BHSG*: AsP, SP, Dbs, LV, Gv, Lañk, Suv, Samādh); der neunte Dharma, das Guhyasamājasūtra, wird, da "spät", zur "Tantra-Literatur" gehörig und "schwer verständlich", nicht berücksichtigt (p. 9). Wieweit Vollständigkeit bei der Sammlung der einschlägigen Begriffe angestrebt ist, wird nicht recht deutlich.

Alle herangezogenen Texte werden kurz bibliographisch und noch kürzer inhaltlich vorgestellt, wobei weniger als das allgemein bekannte Handbuchwissen mitgeteilt wird. Befremdlich wirken die "Erklärungsversuche" zum schwierigen Titel Gaṇḍavyūha (p. 19), die sich auf eine Aufzählung der in den gängigen Wörterbüchern mit Ausnahme des *BHSD* (!) verzeichneten Bedeutungen von *gaṇḍa*, dazu ohne Begründung auch von *kāṇḍa* und päli *kaṇḍa*, beschränken. Eine Deutung wird nicht mitgeteilt. Der Aufsatz von M. Hara, "A Note on the Name Gaṇḍavyūha" (in: *H. Nakamura Felicitation Volume*. Tokyo 1973, p. 21-36 [in Jap.]) ist nicht erwähnt.

Bereits hier stellt sich die Frage nach dem Sinn des Gebotenen, ebenso wie die Frage nach dem Leser, an den sich dieses Buch eigentlich wendet. Tiefere Sanskrit-Kenntnisse werden jedenfalls nicht vorausgesetzt, da immerhin mitgeteilt wird: "Das Wort *dyṣṭi* kommt von der Verbalwurzel *dyś* — 'sehen' und heißt wörtlich 'An-sicht'" (p. 41). Diese Einsicht hindert die Verf. jedoch nicht, wenige Zeilen später *samyagdyṣṭi* mit "rechte Erkenntnis" zu übersetzen. Auch bei der Auflösung von Komposita erfährt der Leser mancherlei Hilfe wie in der Belehrung, dass "*sarva-jñātā-vidyud-avabhāsa-pratīlambha*" aufzulösen und entsprechend mit "Erlangung des Blitzlichtes [?!] allen Wissens" zu übersetzen sei (p. 134).

Zu den herangezogen Texten gehört trotz des Titels auch der Theravāda-Kanon, der bibliographisch ein wenig stiefmütterlich behandelt wird (“insgesamt 59 Bände” [p. 29]), wie auch eine ganze Reihe von Hīnayāna-Texten, unter anderem der Visuddhimagga, von dem sogar eine chinesische Übersetzung verzeichnet wird (“T 1648” [p. 34]; zu diesem “Vimuktimārga” s. *HPL* § 245). Aus dem Teil der einleitenden Bibliographie, der sich hinduistischen Texten widmet, kann man über die Bhagavadgītā lernen, dass sie ein Teil des Mahābhārata ist (p. 38).

Das Material, auf dem die Untersuchung beruht, wird nur in Übersetzung mitgeteilt, sodass es dem Leser überlassen bleibt, jeden einzelnen Originaltext der Zitate zu überprüfen. Dabei erweisen sich diese gelegentlich als so stark verkürzt, dass sie Schwierigkeiten verdecken. So steht unter der wenig glücklichen Überschrift “Eine Lampe wirft Schatten” (p. 151), dass eine falsche Vorstellung “in dem Maße der Wirklichkeit” entspreche “wie der Schatten (*chāyā*) des eigenen Körpers im Mondlicht (*jjyotsnā*) oder (im Licht) einer Lampe (*dīpa-pradīpa*)”. Der Ausdruck *dīpapradīpa* erscheint seltsam und führt auf *svāṅgacchāyā vā jjyotsnādīpapradīpe vā gr̥he*, *Lañk* 20,16, wo nach dem Apparat wohl herzustellen ist: *svāṅgacchāyā vā \*jjyotsnādīpapradīpite gr̥he* “oder des eigenen Körpers Schatten in einem vom Mondschein oder einer Lampe beleuchteten Haus”. In jedem Falle wirft der Körper einen Schatten, nicht die Lampe. Sprachliche Unfälle dieser Art sind nicht selten: “Auffallend ist, daß Ṛgveda und PTSD auf das morgendliche Licht verweisen” (p. 179).

Auf eine Behandlung der verschiedenen Begriffe für “Licht” und “Leuchten”, aber auch für “Finsternis” (p. 169-173) und ihren metaphorischen Gebrauch folgt ein Blick auf den entsprechenden Sprachgebrauch in anderen Religionen Indiens. Das Buch endet mit einer Zusammenfassung, deren letztem Satz man gewiss gerne zustimmt: “..., daß Licht eine Metapher für das Heil sein kann, daß dieses aber nicht auf alle Religionen zutreffen muß.” (p. 235).

Was sich dem Buch an Nützlichem abgewinnen lässt, hat E. Ciurtin in seiner Besprechung (*BEI* 21 [2003] 317-323) treffend zusammengefasst: “... un inventaire utile ... qui peut ... justifier une recherche future plus fouillée et plus lucide” (p. 322).

Oskar von Hinüber

NATUBHAI SHAH

*Jainism: The World of the Conquerors*. Vol. I-II. [Lala Sundarlal Jain Research Series XVIII-XIX]. First Indian Edition. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. xvi + 330 + 322p. Rs. 795.- (ISBN 81-208-1940-3).

The author (Sh.) of this book, which is a not updated reprint of a Sussex Academic Press publication of 1998, is a general practitioner with a “Ph.D. in Jain Religion” (backflap) from an Amsterdam New Age institution. In the first volume he deals with history, the teachings of Mahāvīra, the Jain community, popular Jainism and current trends, concluding it with three appendices, a glossary, two bibliographies and an index, whereas the second one treats the sacred literature, the Jain view of the universe, Jain philosophy and logic, Science and Jainism, the Jain heritage, and even the world’s spiritual quest. Again three appendices (p. 266-275) referring to “Jain Canonical Literature”, “Translations of texts”, and “Modern texts in Western Languages” as well as a glossary (p. 276-293), two bibliographies (p. 294-302) and a twenty page index conclude the whole. The editor of the series, the linguist Satya R. Banerjee, calls the book a *magnum opus* and a “benefit of the scholarly world” (p. vii).

The bibliographies, apparently being meant only as collections of reference works for the readers, seem not to have been used or even seen by the author himself. This is clear, e. g., in II/269 where Schubring's English translation of the Daśavaikālikasūtra is listed as "German". This book was printed in Germany in 1932 and forwarded to the Managers of Sheth Anandji Kalianji in Ahmedabad. There the whole stock disappeared because the translation of stanza 5,1,73 was not accepted by the orderer of the translation. Only ten copies were left, i.e. Schubring's author's copies, found at his death in 1969 and sold to the staff and students in Schubring's former Institute. A reprint in his *Kleine Schriften* (ed. K. Bruhn, Wiesbaden 1977, p. 109-248) was only possible with the deletion of the incriminated words (see op. cit., p. 210 and Ludwig Alsdorf, *Les Études Jaina*. Paris 1965, p. 28). Sh. does not treat the history of vegetarianism in I/36 unlike, e.g., Bansidhar Bhatt in his *Ahimsa* (Rome 1994), p. 81ff. The way the works of Cort and Jacobi are listed II/272 is unprofessional and not useful for the reader. Deleu's *Viyāhapannatti* is in English, not in "French" (ibid.).

These rich bibliographical means of access to the subject and further information match the rich contents of the book which, however, mostly lacks notes of reference for the numerous statements. This makes it difficult, at least for the scholarly reader, to use these means and to learn the source of the assertion, as, e.g., I/231, where one reads: "It has been noted in the *Aacaaranga* that ... plants feel pain when harm is done to them ... and this has now been scientifically verified".

Apart from the general lack of exact references (a major offence against scholarly practice), the unusual and also inconsequent transcription of Indian words is striking here. This is dealt with on p. xiv of the Preface: "aa" stands for "ā", yet other long vowels are not taken into account but for "ee" in "*neem*" (I/231); other inconsequences are "*sal*" for "*saal*" (*śāl*) and the already quoted "*Aacaaranga*" for "*oaraanga*". The Sussex Academic Press ought to have been able to use the common scientific transcription, though.

Generally recognized knowledge among scholars as the approximate lifetime of Mahāvīra (cf. I/28 and 269) as a contemporary of Sokrates, and the nature of the *purvas* (cf. II/12) which Schubring (*The Doctrine of the Jains*. Delhi 2000, p. 76) plausibly showed to be not "old texts", but "objections of the adversaries", have not been considered; see also Suzuko Ohira, Problems of the Purva [!]. *Jain Journal* 15/2 (1980) 41-55. The important expression *āhākammīya* for prohibited food is completely missing (cf. I/249ff.). A final example may be the discussion of "*Dreamology*" and "*Shadow reading*", the "truth" of which "science" (!) the physician Sh. says to have "witnessed" (II/180).

According to its introduction "[t]his book is an attempt to show Jainism in its true perspective" (p. 8), but the scholarly world does not benefit from it. It rather represents an educated Jain layman's vision of his religion. As to this it may be remarked that the members of the editorial board of the *Lala Sundarlal Jain Research Series*, who are scholars, are oddly enough not asked in advance as to the manuscripts offered for insertion into the series, and therefore not responsible.

Willem Bollée

TARA SETHIA (ED.)

*Ahimsā, Anekānta and Jainism*. [Lala Sundarlal Jain Research Series XXI]. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. xvi + 247p. Rs. 195.- (ISBN 81-208-2036-3).

Tara Sethia's work consists of papers read at the conference "Celebrating Mahāvīra: The Lessons of Ahimsā and Anekānta for Contemporary Life", held at Pomona, CA in 2002 by such prominent Jinologists as Padmanabh S. Jaini and Paul Dundas.



A first agreeable difference with Shah's *Jainism* (see above) is the use of proper diacritics for the Indian words, but as Shah in his *Jainism* (I/36), also Sethia (S.) gives the traditional and probably wrong dates of Mahāvīra ("c. 599-527 BCE") on p. 1 of her "Introduction", and that though she is a historian. Her contribution is a study of Jinism in eight history textbooks in English (p. 187-216), to which of the twelve articles assembled in this volume the reviewer would like to draw special attention. In it she examines "what is said about Jainism and Mahāvīra in these textbooks, and also how it is said there" (p. 164) and finds inadequate "coverage of Jainism ... partly because political history appears as a predominant focus in many of these textbooks" (p. 165). Further "Misconceptions" (p. 170ff.) about Jinism abound, apparently to such an extent that even the word "Jainism" is not related to Jina (for it ought to be Jinism, just as Buddhism relates to Buddha, and no one says "Bauddhism"). Other points of complaint for S. are "Flawed Comparisons" (with Brahmanism and Buddhism as to *ātman/jīva* or *karman* [p. 174ff.]), "Misrepresentation" (of Mahāvīra's austerities [p. 178ff.]), and "Neo-Orientalism" (p. 181ff.), i.e. the strange and exotic in Jinism (e.g., the description of the historical milieu of Buddha and Mahāvīra).

The volume further contains four articles on "Ahiṃsā in Jainism and its Significance Today" (p. 13) by Kristi L. Wiley ("Views on Ahiṃsā, Compassion and Samyaktva in Jainism" [p. 15-24]), Kim Skoog ("The Jaina Response to Terrorism" [p. 25-46]), Padmanabh S. Jaini ("Ahiṃsā and 'Just War' in Jainism" [p. 47-61]) and Satish Kumar ("Nonviolence for All" [p. 62-71]), six studies on "Anekāntavāda in Jainism and Contemporary Context" (p. 73) by Samani Charitrapragya ("Mahāvīra, Anekāntavāda and the World Today" [p. 75-84]), John M. Koller ("Why is Anekāntavāda Important?" [p. 85-98]), Anne Vallely ("Anekānta, Ahiṃsā and the Question of Pluralism" [p. 99-112]), Kamla Jain ("Anekānta in Present Day Social Life" [p. 113-122]), Paul Dundas ("Beyond Anekāntavāda: A Jain Approach to Religious Tolerance" [p. 123-136]) and Christopher Key Chapple ("Religious Dissonance and Reconciliation: The Haribhadra Story" [p. 137-157]), and as its last contribution Sonya R. Quintanilla's investigation of "Exemplars of Anekānta and Ahiṃsā: The Case of the Early Jains of Mathura in Art and Epigraphy" (p. 187-216). It is concluded by a Sanskrit glossary (p. 217-220), a bibliography (p. 221-231, where one is surprised not to find Bansidhar Bhatt's *Ahimsa in the Early Religious Traditions of India* [Rome 1994]), *personalia* (p. 233-238) and a useful index (p. 241-247).

Willem Bollée

ASHOK KUMAR JAIN (ED.)

*Satkhandāgama* (Six-volume Canon) by *Ācārya Shri Puṣpadanta and Bhūtabali. Dhavalā* Commentary by *Ācārya Shri Vīrasena. I: Jīvasthāna* (States of Jīva). *Sat-prārūpaṇā – I* (Enunciation of Existence – 1), tr. Nand Lal Jain. Roorkee: Pandit Phool Chandra Shastri Foundation – Varanasi; Shri Ganesh Varni Digamber Jain Sansthān, 2004. lxxvii + 335p. Rs. 695.- (ISBN 81-86957-47-2).

The *Ṣaṭkhaṇḍāgama* (SKhĀ) is the oldest text of the Digambara Jains composed in Gujarat in the 2nd cent. CE on the basis of what the monk Dharasena remembered of the oral tradition. The text and its 8th century commentary by Vīrasena came at some time to Mūḍbidrī in Karnataka and was published after much resistance by Hīralāl Jain and Ādināth N. Upādhye in the course of the last century (2nd ed. 1985). The history of this painful resistance on the part of the *bhaṭṭārakas* and many conservative laymen who thought the brittle manuscripts only good to be worshipped, because they could not



read them and considered westernized scholars incapable of understanding and critically editing such sacred scriptures, is impressively depicted on p. lff. of the “Introduction”.

The present Anglo-Indian version of the first part of the ŚKhĀ dealing with the soul was made by the retired professor of chemistry N. Jain on the basis of the Hindi translation by Pt. Phoolchandra Shastri, Prof. A. N. Upadhye, *et al.* The editor, A.K. Jain, is a retired professor of physics who compares the wealth of knowledge of the *sūtras* with the  $E = mc^2$  equation.

The idea of the translation is of course excellent, but as those who made it are no indologists, many desiderata remain, despite the great pains of all participants which did not benefit proof-reading, though. Two examples may suffice: on the book cover one reads “Śatkhandāgama”, but on the title page “Satkh<sup>o</sup>”; on p. lvif. one twice finds as publishers “Rutludge” for Routledge in the so-called “Bibliography”. This shows only three non-Indian books, viz. Paul Dundas’ *The Jains*, “Von Glazenapp’s” (!) *Doctrine of Karma* and Annie Besant’s *Seven Religions*. This may be due, *inter alia*, to the prejudice against anglicized scholars and leads to ignoring standard translations of technical terms, as documented by the use of “salvated” (*siddha*) for liberated souls or “pontiff” (*ācārya*) for teacher (p. liv) – terms easily found in Dundas’ manual –, and even of common words like “manuals” for menials (*śūdra*), “rich-man” for the head of a guild (*śeṭh*), and “secretary” for minister (*amātya*) on p. 35.

Comparisons with Śvetāmbara tenets, e.g. the division of the *jīvas* in one-sensed, two-sensed, etc. (p. 162) with §118 of Walther Schubring’s *Doctrine of the Jainas* (Delhi 2000), apparently unknown to the editor, were not made.

Willem Bollée

MARK S.G. DYCZKOWSKI

*The Cult of the Goddess Kubjikā*. A Preliminary Comparative Textual and Anthropological Survey of a Secret Newar Goddess. [Nepal Research Centre Publications 23]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. 84p. + 7pl. € 28.- (ISBN 3-515-08106-2).

As indicated by its title, this slender volume deals with the goddess Kubjikā, but also with the goddess Kālī and, to a minor extent, the goddess Tripurā, in the context of Newar Śāktism.

The book begins with a description of Newar Hinduism and especially Hindu Tantrism from an anthropological point of view. First of all, it delineates the sociological dimensions of the tradition, the roles of members of different castes, and the various priestly functions within Newar Hinduism (p. 2-13). It then describes a characteristic ritual feature of Newar religions, namely the worship of stones as deities and its background. This section concludes with a classification of Newar Hinduism liturgical texts (p. 13-21).

The rest of the book focuses on the three most important goddesses in Newar Tantrism, Kubjikā, Kālī and Tripurā, and their various forms. Firstly, D. gives an overview of the most important textual sources for their cults, i.e., the Tantras of these traditions, and also of their origin, which is probably Indian (p. 23-37). The main part of the book then describes the special characteristics and traits of Kubjikā in her various aspects, based mainly on passages from the Tantras, which the volume presents in both the original Sanskrit and in translation (p. 37-73). The book is supplemented with seven illustrations (paintings, drawings and photographs) of goddesses and temples, which give a visual impression of the religious traditions described.

The strongest point of D.'s monograph is the combination of anthropological and philological methods. The first part of the book is mainly based on fieldwork and interviews with members of the tradition and thus gives information about present-day Newar Hindu Tantrism that is rarely found in other sources. The second part, describing theological and other aspects of Kubjikā, presents not only the basic doctrines about this goddess, but also gives one an idea of the language of the tradition's literature by means of numerous text passages. Thereby D.'s study is certainly an important contribution to the much neglected research on the tradition of Kubjikā worship.

Marion Rastelli

HARTMUT SCHARFE

*Education in Ancient India.* [Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik, Section Two: India / Indien, Vol. 16]. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002. [II +] 357p. + 8 ill. € 77.- (ISBN 90-04-12556-6).

Nach gut indischer Tradition hat das Buch achtzehn Kapitel, in denen die traditionelle indische Erziehung umfassend und in ihr kulturelles Umfeld eingebunden behandelt wird. Dabei zeichnet sich die Darstellung durch eine ebenso sorgfältige wie breite Durcharbeitung der einschlägigen Quellen aus. Im Gegensatz zu den älteren Darstellungen von A.S. Altekar (1965) und R.K. Mookherji (1960), die zwar verdienstvolle Pionierarbeiten waren, aber dennoch vom Verf. mit viel Recht in zahlreichen Punkten im fünften Kapitel "Modern Apologists" (p. 64-70) kritisiert werden,<sup>1</sup> zieht Verf. neben den literarischen Quellen auch die Inschriften, besonders im zehnten Kapitel "From Temple Schools to Universities" (p. 166-193) heran und trägt manches zur Klärung von Begriffen (*agrahāra*, *ghaṭikā*, *maṭha* usw.) bei. Darüber hinaus kommen auch die meist sträflich vernachlässigten südindischen Quellen zu ihrem Recht.

Zu Beginn des Buches werden die Voraussetzungen für die Erziehung im Umfeld einer Kultur der Mündlichkeit und die sich daraus ergebenden Besonderheiten des traditionellen indischen Erziehungswesens mit seiner Prägung durch das Auswendiglernen erheblicher Textmassen beschrieben. Das Verhältnis von Lehrer und Schüler in der vedischen Kultur und im Buddhismus wird umfassend erörtert. Dabei fällt immer wieder ein Blick auch auf die Neuzeit, wenn mit grossem Gewinn die englischen Berichte über das indische Erziehungswesen aus dem frühen 19. Jh., die eine noch beinahe ungebrochene Tradition widerspiegeln, herangezogen werden. Besonders glücklich treten die Spezialkenntnisse des Verf. auf dem Gebiete der einheimischen Grammatik in zahlreichen treffenden Beispielen zur Unterweisung von Schülern hervor.

Im Mittelpunkt steht die Ausbildung nach Texten in mündlicher und schriftlicher Gestalt. Dabei war das Wissen keineswegs allgemein zugänglich, da bekanntlich niedere Kasten ausgeschlossen blieben. Diesem Problem ist das elfte Kapitel über die Zulassung zum Studium und das Recht auf Lehre und Belehrung (p. 194-211) gewidmet – Fragen, die jetzt nochmals von J.G. Arapura – Arvind Sharma, *The Problematic of Sacred Knowledge Forbidden Outside the Circle of Orthodoxy in the Light of Mīmāṃsā and Vedānta.* *IndT* 28 (2002[2003]) 9-28, aufgegriffen sind.

<sup>1</sup> In dieser wenig glücklichen Tradition steht Suresh C. Ghosh, *Civilisation, Education and School in Ancient and Medieval India, 1500 B.C. – 1757 A.D.* [*Studies in Pedagogy, Andragogy, and Gerontagogy* 51]. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002; vgl. *OLZ* 99 (2004) 103f.

Da neben normativen Vorschriften nur wenig über den wirklichen Ablauf der Ausbildung überliefert wird, ergibt sich auch hier aus der Quellenlage die für viele Gebiete der altindischen Kultur geltende Schwierigkeit, dass sich der Schulalltag nur schwer fassen lässt. Umso wertvoller sind daher die überraschenden, wenn auch nur winzigen Einblicke, die uns ausserhalb Indiens überlieferte Texte gewähren, wenn sie von der Erlernung der Brāhmī-Schrift handeln. Etliche Syllabare, offensichtlich Schreibübungen, haben sich aus der buddhistischen Kultur des alten Khotan erhalten, aus denen der Schulmeister der Zeit unmittelbar zu uns spricht, wenn sich gelegentlich Bemerkungen in den Syllabaren finden wie: "Lerne schnell und gründlich, damit du es nicht mit dem Stock zu tun bekommst!" (s. P.O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library*. London 2002, p. 533 [IOL-Khot 25, 108] und p. 527 [IOL-Khot 22, nach Zeile 41]). Gewöhnlich schrieb man im Unterricht wohl auf Holztafeln, wie sie auf der berühmten Terracotta aus Sugh (p. 18 mit Abb. 2), in der Kunst Gandhāras (s. F. Tissot, *Gandhāra*. Paris 1985, p. 109 [mit Hinweisen auf Abbildungen]) oder auch in Ajanṭā (s. D. Schlingloff, *Handbuch der Malereien I. Erzählende Wandmalereien*. Wiesbaden 2000, vol. II, no. 34 ["Objects of practical use" (p. 149)] und vgl. zu Schulen *ibid.*, no. 20 ["The Court of the King" (p. 129: "Schoolteachers")]) und no. 29 ["Palace Buildings" (p. 140: "Schoolrooms")]) zu sehen und bis heute im nordwestlichen Pakistan in Gebrauch geblieben sind. Auch die Kupfertafeln der Landschenkungsurkunden haben gelegentlich die Form dieser Schreiftafeln (z.B. *EI* 2 [1894-1895] 364 [Kauśāmbī, 5. Jh.], 12 [1912-1913] 286 [Cutback, um 600] oder 38 [1969-1970] 64 [Orissa, 11. Jh.] bzw. 114 [Andhra, 1415]). Für Briefe, Bücher oder andere Schriftstücke werden bekanntlich Palmblätter verwendet, deren Herstellung K.L. Janert in seiner *Bibliographie mit den Berichten über die mündliche und schriftliche Textweitergabe sowie die Schreibmaterialien in Indien* (Bonn 1995, II, p. 55ff.) nach der grundlegenden Arbeit von A.F.R. Hoernle, An Epigraphical Note on Palm-Leaf, Paper and Birch-Bark. *JRAS of Bengal* 69 (1900) 93-134, beschrieben hat (zu p. 82, n. 66).

Wie weit die Kunst des Schreibens und Lesens im alten Indien wirklich verbreitet war, kann man nicht abschätzen. Viel zu optimistisch ist die zu Recht vom Verf. (p. 83) kritisierte Annahme von A.S. Altekar mit 80% (!). Die Aussage des Cāṇakya im *Mudrārākṣasa* über seine eigenen Schwierigkeiten mit dem Schreiben, die ihn veranlassen einen Schreiber zu bemühen, sollte zu denken geben (Akt I nach Vers 19[20]): *śrotṛiyalikhītāny akṣarāṇī prayatnalikhītāny api asphuṭāṇī bhavanti*. Einen bescheidenen, aber unmittelbaren Hinweis auf den Personenkreis, der des Schreibens mächtig war, könnte man wohl aus den Landschenkungsurkunden gewinnen, die gelegentlich Schreiber nennen. Selbst manche Könige waren immerhin in der Lage zu unterschreiben: *svahasto mama mahārājādhirājaśrīharṣasya*, *BSOAS* 66 (2003) 224 (18); *svahasto mama śrījayabhaṭasya*, *IA* 13 (1884) 79 (44); *svahasto 'yaṃ mama śrīpraśāntarājasya*, *IA* 13 (1884) 118 (26f.) usw. Ein König schreibt am Ende einer Inschrift eigenhändig einen (sehr kurzen) Mantra nieder: *EI* 3 (1894-1895) 32/35 (187f./4.42 [Vijayanagara, 13. Jh.]; vgl. a.a.O., p. 41, n. 3).

Auch über den Verlauf des Unterrichts erfahren wir aus den Quellen wenig Greifbares. Daher ist ein später Text, die Biographie des Banarasi aus dem 17/18. Jh., die Mukund Lath unter dem Titel "Half a Tale (Ardhakathānaka)" Jaipur 1981 herausgegeben hat, besonders wertvoll. Denn der Jaina Banarasi, der einer Familie von Kaufleuten entstammte, berichtet, dass er um 1600 im Alter von acht Jahren ein Jahr lang in eine von einem Brahmanen betriebene Schule ging, um Lesen und Schreiben zu lernen (op. cit., p. 15/95; vgl. Einleitung, p. XXIVf.). Später, im Alter von vierzehn Jahren, drängt es ihn mehr zu lernen, und er begibt sich zu dem Paṇḍit Devadatta, bei dem er ein weiteres Jahr Texte über Jyotiṣa, Alampkāra und Erotik (was seinen damaligen Neigungen besonders entgegenkommt) liest und zwei Lexika auswendig lernt (op. cit., p. 26/165 und 159).

Dann findet er Anschluss an einen gelehrten Jaina, der ihn in den Texten seiner Religion unterweist (p. 28/175). Nach dem Studium von Texten zur Metrik fühlt sich Banarasi dann gerüstet, als Kaufmann nebenbei auch selbst literarisch tätig zu werden. Im Unterschied zu wirklichen Fachgelehrten im alten Indien, war er also keineswegs ein “*homo unius libri*” (p. 230). Auch aus älterer Zeit lässt sich eine breitere Allgemeinbildung gelegentlich unmittelbar aus den Inschriften belegen. Der König Śatrubhaṅja (Bengalen, 6. Jh.) sagt in der Stifterinschrift eines Naṭarāja von sich, dass er nicht nur an vielen Orten Hindus, Jainas, Buddhisten und anderen reich gespendet habe, sondern dass er ein belesener Kenner von *bhārata-purāṇetihāsa-vyākaraṇa-samīkṣya-nyāya-mīmāṃsā-cchandah-sruti-bauddhaprakaraṇa-sāṅkhya* (*EI* 40 [1973-1974(1986)] 126 [11f.]) sei, wobei sich aus der konventionellen Liste die buddhistischen Bücher herausheben. Am Rande sei erwähnt, dass die Lektüre gelegentlich auch einmal ein wenig zu weitgespannt und unzuverlässig war, wenn im Padmaprābhṛtaka (Vers 39 [38]) die junge Devasenā von erfahrenen Freundinnen angehalten wird, einen *avinayagrantha*, “ein unanständiges (d.h. erotisches) Buch” zu studieren.

Selbstverständlich werden auch die im ganzen recht spärlichen Quellen über Bibliotheken im alten Indien einbezogen (p. 159f. und 183; vgl. Rez., *IJJ* 44 [2001] 359) mit dem Hinweis aus I-tsing, dass Buddhisten weltliche Bücher durch Verkauf aus ihrer Bibliothek (*dhāraṇakoṣṭhikā*) entfernen sollten, was auf dem Civaravastu des Mūlasarvāstivādinaya beruht (*Gilgit Manuscripts* III 2, p. 143,6). Den buddhistischen Klosterbibliotheken hat jüngst G. Fussman ein Seminar gewidmet: Les bibliothèques des monastères bouddhiques indiens. *Annuaire du Collège de France* 104 (2003-2004) 933-952; vgl. auch: Id., Dans quel type de bâtiment furent trouvés les manuscrits de Gilgit? *JA* 292 (2004) 101-150, bes. p. 124ff.

Ebenso unmittelbar führen Inschriften in die Welt der Sprachen ein, denen das siebzehnte Kapitel (p. 302-312) gewidmet ist. Wenn auch, wie der Verf. gründlich belegt, Fremdsprachen zu lernen in der brahmanischen Literatur nicht hoch im Kurs stand (*mlecchabhāṣaṇam na śikṣeta*, Cāṇakyanīti 59), so gibt es doch Ausnahmen, wie den “Dichter in acht Sprachen” (*aṣṭabhāṣākavi*) Śrī Kunda, der im 12. Jh. in Kanauj für eine buddhistische Königin eine Schenkungsinschrift entworfen hat (*EI* 9 [1907-1908] 325 [28]). Doch dürfte es sich bei diesen Sprachen wohl nur um Sanskrit und Prakrit handeln. Vor allem der Buddhismus stand einer sprachlichen Vielfalt immer aufgeschlossen gegenüber (p. 311). Der Sprachführer Sanskrit-Sakisch gewährt einen seltenen Einblick in den praktischen Umgang mit fremden Sprachen im buddhistischen Zentralasien: H.W. Bailey, *Khotanese Texts* III. Cambridge 1969, p. 121-124; vgl. H. Kumamoto, A Sanskrit-Khotanese Conversation Manual. *Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies* 28 (Kyoto 1988) 53-82 (in Jap.).

Neben der literarisch ausgerichteten Erziehung tritt jedenfalls in unseren Quellen die Ausbildung in mehr praktischen Fertigkeiten deutlich zurück, die, wie die Liste der 64 Künste zeigt, durchaus als eigene Wissenzweige anerkannt waren, worauf der Verf. hinweist (p. 59). Diese Künste sind auch behandelt von A. Venkatasubbiah, *The Kalās* (Adyar 1911 [Diss. Bern]) und – ohne Kenntnis seines Vorgängers – von Anil Baran Ganguly, *Sixty Four Arts in Ancient India* (Delhi 1962). Ein altes Fragment dieser Liste, an die sich eine Berufsliste anschließt, hat sich im “Spitzer-Manuskript” erhalten: E. Franco, *The Spitzer Manuscript*. Wien 2004, Vol. I, p. 83f. Zu einigen besonderen Berufen gibt es durchaus Lehrbücher, die Verf. einschließt, wie etwa zum wissenschaftlich-kunstvoll ausgeführten Einbruch (p. 270), dem kürzlich A. Passi mit seiner Ausgabe und Übersetzung des “L’elisir del furto secondo il *dharma* (*Dharmacavyayasāyana*)” (Mailand 2001) eine Abhandlung gewidmet hat (s. ferner R.P. Das, *The Science of Stealing*

[*Steyaśāstra*] in Ancient India and its Study. In: *Toḥfa-e-Dil*. Festschrift Helmut Nespital. Reinbek 2001, p. 167-175, sowie I. Strauch, Arthaśāstra und Caurāśāstra: Diebeskunst und Magie im alten Indien. In: op. cit., p. 501-529, und wieder A. Passi, Perverted *Dharma*? Ethics of Thievery in the *Dharmacauryaśāstra*. *JIP* 33 [2005] 513-528), oder auch zur Ausbildung der Ringer (p. 273), wozu Rez., *The Oldest Pāli Manuscript (AAWL* 1991/6), p. 27 und der dort nachzutragende wichtige Aufsatz von A. Roşu, Les *marman* et les arts martiaux indiens (*JA* 269 [1981] 417-451) zu vergleichen sind (s. ferner J.S. Alter, *The Wrestler's Body*. Identity and Ideology in North India. Berkeley 1992, und S.H. Deshpande, *Physical Education in Ancient India*. Delhi 1999, eine Monographie, die trotz ihres Titels nur Weniges zur körperlichen Ertüchtigung bietet).

Auch Freizeitsport war wohl trotz der gegenteiligen Feststellung (p. 55) nicht ganz unbekannt, wenn man das Ballspiel hier einordnen möchte: S. Lienhard, *Kanyākandukakriḍā – Ballspiele junger Damen*. Zur Entwicklung eines Motivs der klassischen Sanskrit-Dichtung (*NAWG* 1999/8).

Eine allgemeine Bibliographie beschließt das Werk, zu der sich nur einige wenige Titel nachtragen lassen: Einen knappen, aber sehr informativen Überblick bietet Venkatesh Narayan Sharma, *Indische Erziehung*. Weimar 1936; Arun Kotenkar, *Grundlagen der hinduistischen Erziehung im alten Indien*. Frankfurt 1982; Giuseppe Pipitone, *Aspetti dell' educazione nell' antica India*. Marsala 1983 (angezeigt in *BEI* 2 [1984] 13\*). Inzwischen sind erschienen E. Gerow, Primary Education in Sanskrit: Methods and Goals. *JAOS* 122 (2002) 661-690, und das mir nicht zugängliche zweibändige Werk von J.S. Rajput (ed.), *Encyclopaedia of Indian Education* (Delhi 2004). Manches zur traditionellen Erziehung ist in dem von A. Michaels herausgegeben Band "The Paṇḍit" ausgebreitet, der 2001 erschien und daher nur noch in die Bibliographie (p. 328) Eingang finden konnte.

Trotz des Titels, der vielleicht besser "Traditional Education" gelautet hätte, wird die Erziehung bis in die Gegenwart, sogar bis zur Gründung des Rāṣṭrīya Saṃskṛta Saṃsthān in Delhi im Jahre 1970 (p. 193) verfolgt.

Schließlich seien einige Kleinigkeiten angemerkt. Das bei den Hindus wenig angesehene Brotstudium (p. 127) verfolgten die Schüler der Universität Nālandā durchaus, wie I-tsing (Yi-jing) mitteilt, der auch berichtet, dass Absolventen dieser Universität eine Karriere an Königshöfen anstrebten (I-tsing, übersetzt von J. Takakusu, p. 177). Die Kritik an der von R.K. Mookherji mitgeteilten Rangfolge der buddhistischen Mönche (p. 144) ist nicht ganz berechtigt, da sich Mookherji immerhin auf Vin II 161,11-17 berufen kann; vgl. *JLABS* 18 (1995) 27. Wenn in den Kloosterruinen von Nālandā Würfel gefunden worden sind (p. 153), so sollte man nicht unbedingt auf spielwütige Mönche schließen. Denn in den Klöstern hielten sich, wie die Berichte der chinesischen Pilger zeigen, immer auch viele Laien auf. Schliesslich sind die Unterschriften der Abbildungen 3 und 8 vertauscht.

Mit dieser gelungenen Darstellung des altindischen Erziehungswesens, die von L. Rocher, *JAOS* 124 (2004) 197-199 ausführlich gewürdigt ist, ist zum ersten Mal das lange vermisste, umfassende, zuverlässige und aus einer weitgespannten Quellenkenntnis erarbeitete Handbuch geschaffen, das als sicherer Führer durch die vielen Facetten des indischen Erziehungswesens dienen kann und damit eine immer wieder empfundene Lücke schließt.

Oskar von Hinüber

FRED VIRKUS

*Politische Strukturen im Guptaereich (300-550 n. Chr.).* [Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin 18]. Wiesbaden: Harrassowitz, 2004. X + 319p. € 78.- (ISBN 3-447-05080-2).

Having read Virkus' book one wonders why such a study has not been carried out before. Furthermore, it is clear that no future study on the Guptas can afford to ignore the conclusions of this book if only because it produces a definite corrective to any lingering ideas about a Gupta empire. Virkus (V.) has carried out a careful study of the available material (mainly inscriptions, seals and coins) on the political and administrative structures of the various regions in North India which are generally taken to have been somehow related to the Guptas. His aim was to find out what place was left in these regions for direct Gupta interference. The material investigated leads to the conclusion that Gupta influence on the regions was tremendous and restricted at the same time – tremendous, because the Guptas seem to have been able to enforce the use of their coinage over practically the whole of North India. Furthermore, in the period investigated we see how all over North India an administration emerges carried out by brahmins using Sanskrit. In their official administrative documents the local kings pledge allegiance to the Guptas. Furthermore, in most of North India the records of the period under consideration are dated according to the so-called Gupta era. At the same time, however, in the administrative practices recorded in the inscriptions there is little evidence of any direct interference of the Guptas with the local affairs or evidence of something like a Gupta format. However, this is not to say that the situation was everywhere the same. Thus, the situation in Bengal seems to have differed from those in the other regions in that it is possible to detect traces of direct Gupta interference there. For instance, in Bengal the consent of the king was said to be required prior to donating land, and in these transactions the interests of the king had to be protected (p. 148f.). On the other hand, there is no information on the practical consequences of these conditions. In fact, it may not be unlikely that they are of the same immaterial nature as the claim that a sixth part of the religious merit of any a donation goes to the king as well.

As to the question what operating space was left for the Gupta themselves amidst these regions, which seem to a large extent to have gone their own ways, V. notes that the Guptas had managed to monopolize the issue of coins and the use of imperial titles. Apart from the fact that the Gupta coins are not discussed in any detail in the work, V. does not really make clear from what position the Guptas were able to monopolize the issue of coins.

In my opinion this activity of the Guptas should be connected with, among other things, their apparent lack of interest in enlarging the agricultural area. Thus, while the inscriptions from the regional rulers concern mostly grants of land, the Guptas themselves left only one such document, which, moreover, is rather late (from Gunaighar in Bangladesh by a certain Vainyagupta; see p. 162f.). Admittedly in the Bhitari Stone Pillar inscription the king gives a village (to the god) "to ensure merit for his father", but the brief reference to this "donation" can hardly be called a landgrant, and apart from that it does not constitute the main aim of the inscription. Another point which may be considered here is that the Guptas do not seem to have been overtly interested in establishing a particular connection with a specific region either. Admittedly, in this period kings in general do not appear to have had the habit of specifying the area over which they ruled (see p. 190 and also n. 641 there). However, the distribution of the monuments the Guptas have left, that is, pillar inscriptions commemorating their ancestors in Allahabad, Eraṇ, Bhitari and Mehrauli, does not really point to one particular area which might be

labelled the Gupta "homeland". Of course, the Guptas as a family must have come from somewhere. Apparently, however, it was not something they considered important for the world to know. Instead, they were more interested in advertizing their foreign relations. Note that the very first historical fact which is mentioned in their inscriptions is Candragupta I's marriage to a Licchavi princess. Furthermore, if we scrape off the brahmanic and literary veneer from the Allahābād and Mehrauli inscriptions, these inscriptions tell us that the Guptas had penetrated into all regions of India and had established relations and reached agreements with practically all peoples living there.

It would seem that the Guptas did not just have a monopoly on the issue of coins but that money was their core business. They may have operated as bankers in the inter-regional and international trade of the time. As bankers they had to be present, and visible, wherever trade demanded them to be. The idea that they operated only in or from a specific homeland would in fact have been bad advertisement. Instead, we have commemorative monuments at widely scattered places praising the Guptas for entertaining relations with people from all over India. Copper plates recording landgrants, which were usually stored in archives, would have been useless in this connection.

Another question is what might have determined the apparent success of the Guptas in the banking business. I think for this we might consider their recruitment of brahmins. Brahmins had many advantages to offer to trade. For instance, they could write, keep accounts and were reliable, though their reliability may have been partly a matter of make-believe. However, their strongest point was undoubtedly Sanskrit, which was understood wherever there were brahmins. Chits and money transfers written in Orissa were understood and accepted in Kathiawar, a feat which must have greatly facilitated long-distance trade.

The Guptas do not seem to have been the first to employ brahmins. As I will try to show elsewhere, it cannot be ruled out that the king who was responsible for the dissemination and engraving of the so-called Aśoka edicts already had brahmins who worked at his court using Sanskrit. Even so, for strategic reasons he seems to have forgone the use of their language. He was clearly hesitant to enforce the use of one language in his "realm". The same applied to the Buddha and to Buddhism. The inscriptions of the Sātavāhanas with their many references to Vedic rituals testify to the presence of brahmins at their court. At that time, however, it was apparently not yet common to use Sanskrit for profane purposes, the Sātavāhana inscriptions being in a kind of scrambled Sanskrit. The first public document in Sanskrit is the Junāgaḍh inscription of the Mahākṣatrapa Rudradāman. This inscription has, however, remained an isolated instance. In the case of the Guptas apparently exceptionally favourable circumstances seem to have existed. One of the possibilities one might think of is that they have actually stepped into the old trade network of the Mauryas. Whatever has been the case here, the collaboration of the Guptas and brahmins seems to have been to their great mutual advantage. That is to say, if brahmins have contributed to enlarging and maintaining the trade network of the Guptas, the same Gupta network may in its turn have contributed to the dissemination of brahmanic culture. In this connection it may be noted in passing that the reason why no uniform Gupta procedure for, for instance, donations of land has arisen in North India might well be that the brahmins working for the Guptas were not working in this particular field.

At the end of the sixth century all traces of the Guptas had vanished. They seem to have dissolved completely. V. has developed an interesting explanation for this by arguing (p. 246) that any advantage the Guptas might initially have had over the other people in India had gradually disappeared as the latter took over the same mechanisms



which had served the Guptas. On the other hand, we seem to be dealing with a shift in interest as well. For with the rise of the individual regions the Gupta trade network seems to have become fragmented.

As already indicated, we are dealing with a highly important and stimulating study.

Herman Tiekens

ANDREAS NEHRING

*Orientalismus und Mission.* Die Representation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940. [Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte 7]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. 500p. € 48.- (ISBN 3-447-04790-9).

This book deals with the presence of Leipzig missionaries in Tamil Nadu (South India) between 1840 and 1940. So far writing of the history of the Leipzig mission in India has had a tendency to describe the development of the Church in Tamil Nadu and the work of the missionaries as a theologically motivated process, independent of the socio-politico-economic developments in India. The source materials for these presentations of history were basically the reports of the missionaries. If one uses these sources to present a mission history, there must be a foundation: How did the Leipzig missionaries see the South Indian society in which they lived and worked? Can these reports and observations of the missionaries made in the interest of the church help us to understand the Tamil society, religion and culture? The author (N.) begins with these questions to show the difference in his approach to the problem.

The missionaries mostly had a critical and often polemic relation to the religions and cultures they wrote about. But it is possible for the present-day reader to differentiate between criticism and the descriptive content of the report. The present work tries to show the hermeneutic presuppositions and the mutual expectations and their impact on the socio-religious changes. The inter-religious dialogue sometimes has the tendency to restrict the encounter between various religions and also the perception of other religions to an a-historical space. Thus it tends to see Hinduism and Christianity as unchanging realities. N. tries to locate his presentation of the missionary activities in a historical context.

The book has five parts: (1) the missionaries in discourse; (2) the Leipzig mission in Tamil Nadu; (3) representation of South Indian social order; (4) translations of Tamil literature; (5) religious discourse. Then follow detailed, well-classified sources available on this topic (p. 361-446). There is also an appendix under nine headings (p. 447-481). It is thus a well-researched and documented book.

Among the several themes treated in this book, a few points deserve special mention. One is the way the caste problem was seen by the missionaries. It is discussed in detail with their interpretations and approaches to find a solution. Secondly, among the Tamil works translated into German, it is remarkable that these texts are also interpreted in a newer perspective. The work *Tirukkural* (1330 couplets) as interpreted by Karl Graul, for example, offers an interesting departure from the present-day Indian scholars. Graul gives various reasons to show that a Jain was its author, and interprets the Tamil text from the Lutheran point of view. He finds that the three chapters of the *Tirukkural*, i.e. *Aram*, *Porul* and *Inbam*, correspond to the three Lutheran hierarchies, i.e. church, state and family. G.U. Pope, who translated the *Tirukkural* into English, claimed that this work was influenced by Christian values – a claim which in fact does not carry much weight from the historical point of view. Nevertheless, probably Graul is right in his as-

assessment of this text, though the majority view in India is that it is a Hindu scripture. It is anyway significant for a Tamil scholar to take note of such an interpretation which might contribute to a discussion in an intercultural context.

N.'s book is important in the context of the discussion of the Christian mission being treated as a problem. The author tries to clarify the wrong impression about the history of the Christian mission. Unfortunately, Christian mission has become a synonym of colonial structures, Eurocentric judgment of other people, theological exclusivism and cultural arrogance. Only recently does mission history appear to have overcome the conflicts, treating them as a result of the encounters with foreign cultures and members of other religions from an intercultural perspective. N. points out that the history of orientalism is not a history which concerns only the Orient, but that also the images of the Orient have served the formation of a European self-understanding. The Leipzig missionaries' understanding of the Indian society and regional Tamil culture has influenced the orientalist discourse in a multifaceted way, thus building bridges.

The meeting between the German Lutheran missionaries and the Tamil society between 1840 and 1940 was very complex, and N.'s work analyses it starting from the problem of caste and the translation of classical Tamil texts. Concerning the latter, the author maintains that the Leipzig missionaries translated Tamil literature very consciously, in order to make a foundation for their missionary work on the one hand, and on the other, to make it clear that Tamil literature has an independent cultural significance along with the Sanskrit literature as presented by western Indologists. In particular, through the translation work the missionaries contributed consciously and significantly to supporting the increasing Dravidian movement in the 19th century against the process of Sanskritization. Thus the picture the Leipzig missionaries give of South India differs also in relation to the indigenous religiosity from the mainstream orientalist view of Hinduism. For example, Schomerus' analysis of the relation between folk religion and Brahmanism and his critique of the one-sided presentation of the Vedānta by Western Indology had an influence on the development of the Śaiva Siddhānta Samāḥ in Tamil Nadu which is not to be underestimated.

Another important point the author highlights is that the writing of mission history treating the conversion of individuals and the foundation of the local Church was not a simple adaptation of what the missionaries of Europe imported, but the outcome of a self-determined system of European Christianity: Indian Christians have not just passively accepted the Christian message from the West, but they have actively participated in the transformation of the theological positions to the Indian social structure, as in the case of the caste problem.

Hence N.'s monograph is a significant contribution, especially in the context of today's intercultural discourse. It places the missionaries' contribution in its proper light, putting an end to the simple identification of the Christian mission with Western hegemony or colonial heritage.

Anand Amaladass

LUDWIG ALSDORF

*Vom Ganges zum Himalaya*. Indologische Lehr- und Wanderjahre 1930-32. Hrsg. von Annegret Bollée. Bamberg: Annegret Bollée, 2005. 411p. (ISBN 3-00-016802-8).

Ludwig Alsdorf (1904-1978) war ein Indien-Forscher von bewundernswerter Vielseitigkeit. Sein Schriftenverzeichnis (in: *Kleine Schriften*, ed. A. Wezler. Wiesbaden 1974 [2.

Auflage. Stuttgart 2001 (+ *Nachtragsband*. Stuttgart 1998)]; s. auch die schöne Sammlung von Würdigungen in *Ludwig Alsdorf and Indian Studies* [Delhi 1989; s. *WZKS* 37 (1993) 231f.] weist ihn besonders als Jaina-Forscher aus (s. *Kleine Schriften*<sup>2</sup>, p. X-XII [5 Bücher und 15 Studien]); doch hat er ebenso Grundlegendes zur Veda-Exegese (s. op. cit., p. XI) und zu den neuindoarischen Sprachen geschrieben (p. XIVf.) — sein Aufsatz “Die Entstehung der neuindischen Sprachen” (*ZDMG* 91 [1937] 423-447 = *Kleine Schriften*<sup>2</sup>, p. 661-685) ist bis heute ein Juwel dieses Bereichs der indoarischen Linguistik geblieben. Daneben war Alsdorf ein feinsinniger Erforscher der Wissenschaftsgeschichte; bleibende Darstellungen Alsdorfs betreffen die Landes- und Kulturkunde Vorderindiens. Zu unserem freudigen Erstaunen ist uns – durch einen Beschluss seiner Familie anlässlich seines 100. Geburtstags am 8. August 2004 – noch ein weiteres lebensvolles Buch aus diesem Bereich geschenkt worden, mehr als ein Vierteljahrhundert nach Alsdorfs Tod.

Es handelt sich um das Tagebuch seiner großen Indienreise (September 1930 bis Mai 1932), die ihn dank der Breite seiner Ausbildung und seiner vielfältigen Sprachkenntnisse ein Indien erleben ließ, das dem damaligen Touristen verschlossen war. Wo immer man das Buch aufschlägt, erlebt man den kundigen und vorurteilsfreien Indologen, der die Herzen seiner Gastgeber zu gewinnen weiß: in Benares, wo er Dankesreden in Sanskrit hält (p. 78f.) und zur Heimfahrt eine “Ekka” besteigt, das “für Weiße streng verpönte Verkehrsmittel ... die aus der indischen Art zu sitzen konsequent entwickelte Form des zweirädrigen Wagens” (p. 79); der Hausherr spricht seine Überzeugung aus, Alsdorf müsse in seiner letzten Geburt ein Hindu gewesen sein, “wie er überhaupt die Blüte der indologischen Wissenschaft in Europa mit der Wiedergeburt zahlreicher Brahmanen im Westen erklärte” (p. 80).

Der Bericht über den Orientalistentag in Patna (1930) zeigt den auch mit der islamisch-persischen Welt Indiens vertrauten Gelehrten, der eine “*mušāʿira*” schildert (p. 99): “Es wird eine Zeile eines Gasels gegeben, und dazu ist nun ein ganzes Gasel zu machen, .... Das Ganze ist ... ein regelrechter Dichterwettbewerb und ein echtes Stück Mittelalter, .... Das hier verwandte Urdu ist so stark mit persischen Worten durchsetzt, daß ich teilweise reines Persisch, etwa eine Hafis-Ode, zu hören meinte”. Den Linguisten erfreut die Probe von “Sanskrit-Konversation” (p. 159); den an der ausgehenden Kolonialzeit Interessierten fesselt die unerwartete Beurteilung der Rolle der Maharajas (p. 171f.); zu den schönsten Passagen des Buches gehören die Sätze über den Zauber Bombays (p. 367).

Das Tagebuch war ursprünglich nach den Daten und Orten seiner Abfassung gegliedert und in mehreren Lieferungen in die Heimat geschickt worden. Die Herausgeberin hat den langen Text gegliedert, mit Kapitel-Überschriften versehen und ihn fast um die Hälfte gekürzt (p. 7). So wurden Beschreibungen einzelner Stationen der Schiffsreise und über Sehenswürdigkeiten, die weithin bekannt sind, wie Mount Abu oder Ajanta, weggelassen (ibid.). Alle diese Eingriffe sind verständlich. Auch in dem Bemühen, Inkonsistenzen des Manuskripts (à la Punjab/Panjab, Lucknow/Lakhnau, Dschangel/Dschungel) auszugleichen (p. 8), ist das Nötige geschehen.

Vor allem aber ist der Familie dafür zu danken, dass sie dem Wunsch Ludwig Alsdorfs, das Tagebuch nicht zu veröffentlichen, nicht entsprochen hat – mit der Interpretation, dieser Wunsch habe sich nur auf die unbearbeitete Form des Hinterlassenen bezogen (p. 8). Die Herausgeberin und die Ihren haben sich damit ein ähnliches Verdienst erworben wie jene Persönlichkeiten, die Grillparzers und Kafkas Anweisung, ihre Nachlässe ungedruckt zu lassen, nicht erfüllt haben. Ein “neuer Alsdorf”, ein faszinierendes Beispiel der jugendlichen Begeisterung für die Indologie und ihrer frühen Meisterung durch einen ganz Großen dieses Faches wäre uns entgangen!

Manfred Mayrhofer