

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 15 (1962)

Heft: 1-2

Buchbesprechung: Bücherbesprechungen = Comptes rendus

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 03.04.2025

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

BÜCHERBESPRECHUNGEN · COMPTES RENDUS

JOAN V. UNDERWOOD, *Concise English-Korean Dictionary Romanized*. XVII und 320 Seiten, 16°. Rutland, Vermont und Tokyo, Charles E. Tuttle Co., 1954.

JAMES C. QUO, *Concise English-Chinese Dictionary Romanized*. XI und 323 Seiten, 16°. Rutland, Vermont und Tokyo, Charles E. Tuttle Co., 1956.

Der Verlag Charles E. Tuttle scheint die gute Idee gehabt zu haben, einmal kondensierte, praktische kleine Wörterbücher – im eigentlichen Sinne des Wortes Taschenwörterbücher, ja bei ihrem zierlichen Format könnten wir sagen: Westentaschenwörterbücher – für Englisch-Koreanisch und für Englisch-Chinesisch herauszubringen. Solche Wörterbücher sind noch sehr selten, vielleicht sogar erstmalig, besonders in dieser Ausführung, aber äußerst willkommen. Ein englisch-koreanisches Wörterbuch, das die koreanischen Wörter und Ausdrücke außer durch die koreanischen Lautzeichen auch in abendländischer Umschrift, und zwar in der heute wohl gebräuchlichsten von McCune-Reischauer, aufführt, scheint es bisher überhaupt noch nicht gegeben zu haben. Die Verfasserin, Joan V. Underwood, hat in sorgfältiger Arbeit «die 8000 nützlichsten englischen Wörter und Wendungen», die ein Fremder in Korea brauchen könnte, für ihr Wörterbuch ausgewählt, darunter, in Anbetracht der heutigen Rolle Koreas in der Welt, viele militärische, medizinische und politische Ausdrücke. James C. Quo, allgemeiner von den politischen Wandlungen in Asien angetrieben, hat für sein englisch-chinesisches Taschenwörterbuch gut 10000 Wörter und Ausdrücke ausgewählt, wobei auch er moderne militärische Ausdrücke besonders berücksichtigte, außerdem viele neuerdings geschaffene Spezialausdrücke; die chinesischen Wörter gibt er in Ideogrammen sowie, was dem Büchlein ebenfalls zum Vorzug gereicht, in Wade-Giles'scher Transkription. Eine Reihe tabellarischer Zusammenstellungen von Zahlen, Maßen, Verwandtschaftsbezeichnungen (die bekanntlich in China besonders kompliziert bzw. differenziert sind), wichtiger geographischer Namen, chinesischer Speisen u. a. beschließen das nützliche Bändchen, das sich auch durch einen äußerst sauberen und klaren Druck auszeichnet.

E. H. v. T.

DERK BODDE, *China's Cultural Tradition – What and Whither?* (Source Problems in World Civilization.) VI und 90 Seiten, 8°. New York, Rinehart & Company, 1957.

Derk Bodde, dem Verfasser mehrerer bedeutender sinologischer Werke und höchst verdienstvollen Übersetzer der großen *History of Chinese Philosophy* von Fung Yu-lan (Princeton, N. J., 1952/53), ist von den Herausgebern der etwas seltsamen Reihe «Source Problems in World Civilization» die unlösbare Aufgabe gestellt worden, die kulturelle Tradition Chinas (man denke an deren Länge und die Vielheit

der Kulturgebiete) in weniger als 100 Seiten nicht etwa in eigenen kondensierten Worten, sondern vornehmlich in Ausschnitten aus verschiedenen, ja oft sich widersprechenden Darstellungen durch neuere, größtenteils abendländische Gelehrte oder doch «Gewährsleute» darzustellen. Bodde war, nach seinem Vorwort, der erste, der die Unlösbarkeit der Aufgabe einsah und seine Leistung als unbefriedigend erklärte. Das Büchlein mußte so auch eher oberflächlich werden. Der Verfasser hat zwar dieses unvermeidliche Schicksal seiner Arbeit dadurch etwas korrigiert, daß er die Kunst und die Literatur, die im Abendland bekanntesten Gebiete der chinesischen Kultur, hier vernachlässigt und dafür bisher weniger beachtete Fragen, wie Sozialpsychologie und politische Institutionen, etwas stärker beleuchtet hat. Die Darstellung versucht aber doch, ein weiterer Überblick zu sein, und ist in folgende Kapitel mit jeweils mehreren Unterkapiteln eingeteilt: «Problems of the Tradition», «The World of the Supernatural», «The World of Nature», «The World of Man» (1. The Family System, 2. Social Theory, 3. Chinese Gentry Society, etc.), «Democracy, the Individual, and Social Mobility» und «Summaries, Comparisons, and Conclusions». Trotz seiner Unzulänglichkeit kann das Büchlein immerhin manche nützliche Orientierung und Anregung bieten, wohl besonders für solche, die sich in die Kenntnis der chinesischen Kultur einführen wollen, und wer weiter vordringen will, findet hier Hilfe in den reichlichen bibliographischen Hinweisen.

E. H. v. T.

1000 Jahre Chinesische Malerei. Katalog der Ausstellung von 1960 im Kunsthaus Zürich. Reich illustriert, XXVIII und 280 Seiten, 8°. Zürich 1960.

Die Ausstellung «1000 Jahre Chinesische Malerei», die das Kunsthaus Zürich vom 9. April bis zum 29. Mai 1960 zeigte und die ihm ebenso zur besonderen Ehre gereichte wie manche andere Ausstellungen der letzten Jahre, bestand zur Hauptsache aus denselben Leihgaben öffentlicher und privater Sammlungen, die Mitte Oktober bis Mitte Dezember 1959 in München und zwischen München und Zürich in Den Haag ausgestellt worden waren. So ist auch der Katalog der Zürcher Ausstellung zur Hauptsache identisch mit dem der Münchner Ausstellung; das gilt vom Vorwort «Das Studium der chinesischen Malerei heute» von SHERMAN E. LEE sowie von der Einleitung und der wissenschaftlichen Präsentation der einzelnen Ausstellungsobjekte, die ROGER GOEPPER zu danken sind, und von den Abbildungen. An der Münchner Ausstellung wurden aber außer Malereien noch chinesische Prunktextilien gezeigt, die nicht mit nach Zürich kamen, weshalb der entsprechende Teil im Katalog wegfiel. Andererseits kam in Zürich ein gutes Dutzend Malereien neu hinzu, die, größtenteils von Reproduktionen begleitet, im Katalog Gegenstand eines von J. F. und W. H. wissenschaftlich bearbeiteten Nachtrages geworden sind. Einen entschiedenen Vorzug des Zürcher Katalogs gegenüber seinem Münchner Vorgän-

ger sehe ich in einem alphabetischen Verzeichnis der darin vertretenen Maler, mit Hinweisen auf die Katalognummern; dadurch erst wird dieser Katalog auch zu einem wertvollen Nachschlagewerk für die Geschichte der chinesischen Malerei.

E. H. v. T.

LILIAN SILBURN, *Instant et cause: le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. 439 p. Paris, Vrin, 1955.

C'est en 1948 déjà que M^{lle} Silburn avait soutenu sa thèse de doctorat devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. L'impression en a été retardée jusqu'en 1955. Il faut se réjouir de la publication d'un ouvrage aussi important. L'auteur a entrepris d'étudier, à travers une bonne partie de son développement historique, un problème fondamental de la philosophie indienne, et s'est attaché à dégager, sous les renversements des perspectives et des valeurs, la pérennité d'une certaine conception (dans la mesure où ce terme peut s'appliquer aux catégories de la pensée indienne) du continu et du discontinu. Dans son étude de la pensée bouddhique, M^{lle} Silburn, portée par les tendances mêmes de cette pensée, centre son exposé sur le discontinu. Mais les premiers chapitres, consacrés au Veda, aux Brāhmaṇa et aux Upaniṣad, visent à montrer comment à partir de l'inorganisé et du discontinu, la pensée magique et liturgique de l'Inde pré-bouddhique s'est évertuée à organiser des continuités.

Continu et discontinu sont de nature essentiellement temporelle; parmi les domaines explorés par M^{lle} Silburn, les représentations spatiales n'interviennent guère que dans la pensée upaniṣadique; à tout le moins sont-elles, ailleurs, subordonnées aux représentations temporelles. L'extrême du discontinu, l'instant, ne sera pleinement élaboré que tard dans la pensée bouddhique, chez les Sautrāntika et les logiciens. C'est à partir des fractions de temps données par la nature, le jour et la nuit, que l'incantation védique, puis le rite complexe des Brāhmaṇa, construisent des continuités de plus en plus durables. Ces continuités, sous leur double mode cyclique et illimité (p. 86), sont symbole d'éternité. Elles rejoignent ainsi l'intemporel, catégorie ambivalente et incertaine, qui se dégage lentement à travers les Veda, les Brāhmaṇa et les Upaniṣad. Dans le Veda, l'intemporel apparaît à la fois «comme une inorganisation primordiale, dévorante (*nirṛti*), ... comme l'origine de l'agencement temporel» (p. 45), et peut-être aussi comme son terme, mais sous forme de retour à l'origine. On peut distinguer dans le Veda au moins trois espèces de durée (p. 41): une durée continue (p. 18, 41), mais qui ne franchit pas les limites du jour et de la nuit; un temps paroxystique, suscité par l'effort d'Indra, mais qui ne se façonne pas; enfin le temps organique, dont l'agencement repose sur une magie créatrice de formes (*māyā*), ambivalente elle aussi, et est le fait de plusieurs dieux, notamment Varuṇa, le possesseur de la *māyā*, Savitr, les Ṛbhu, et Agni, particulièrement lié au sacrifice. Mais l'effort incitateur de la durée est à reprendre chaque jour (p. 20).

Le Veda se préoccupe avant tout de savoir comment franchir les articulations (*parvan*) du jour et de la nuit (p. 40). Les Brāhmaṇa organisent la continuité de l'année. Ils s'emparent de l'organisation védique, l'approfondissent et la systématisent (p. 49). Tout d'abord, ils explicitent et différencient, dans l'agencement de l'univers, deux composantes que le Veda bloquait sous l'ambivalence de la *māyā*: une création première dispersive (SRJ-, viSRJ-), tributaire d'une activité naturelle; une création seconde organisatrice (*nirMĀ*-, *abhisamsKR*-), tributaire d'une activité rituelle. Or, la succession des jours et des nuits relève de la création première. Le créateur du drame cosmique, c'est Prajāpati, figure centrale des Brāhmaṇa, qui est aussi le drame cosmique lui-même; et la création des jours et des nuits est le fait d'un Prajāpati «aux crocs d'or» (p. 54), dévorant, identique à Mr̥tyu, la mort, et lui-même mortel. Mais Prajāpati offre aussi le modèle d'une activité ordonnée: il «scande le temps en douze mois par la parole» (p. 54); mais presque aussitôt, sous l'aiguillon du désir (*kāma*, p. 64), cette activité éclate et s'éparpille. Pour la restaurer, le brahmane et le sacrifice sont indispensables. C'est le prêtre qui actualise, rend effective, «parachève» (*abhisamskaroti*) l'activité ordonnatrice de Prajāpati. Sans le prêtre, Prajāpati ne serait que Mr̥tyu.

A partir du temps dispersif des jours et des nuits, dont il repousse l'aspect informe, mais retient l'aspect vital énergétique (p. 85), le sacrifice reconstitue l'année, qui est le temps «parachevé», l'immortalité. Le drame cosmique a son analogue sur le plan humain, où la restauration de Prajāpati symbolise l'accès du sacrificiant à l'immortalité. Enfin, l'année s'organise autour du *viṣuvat*, jour central figuré par l'équinoxe, et symbolisant l'intemporel, mais cette fois surtout sous son aspect positif de terme ultime de l'agencement temporel. Le *viṣuvat* est l'*ātman* de l'année (p. 73); il est fabriqué (*samskṛta*, p. 75) au cours du sacrifice, tout comme l'*ātman* du sacrificiant.

Dans les Upaniṣad, l'*ātman* se dégagera peu à peu de sa fabrication. Les Upaniṣad anciennes sont encore proches des Brāhmaṇa: l'*ātman* y reste le résultat d'une activité (p. 150); et l'on ne trouve pas encore de transcendance de l'un par rapport au tout (p. 118). Mais déjà elles doutent de la valeur de l'acte (*karman*) sacrificiel. «A la continuité rythmée, parfaitement organisée des Brāhmaṇa, [les Upaniṣad] substituent une continuité éternellement donnée que ni les actes, ni les formes, ni les noms ne pourront scinder» (p. 113). La fascination de l'*eka*, de l'unicité, conduit à dédaigner le *sarva*, la totalité achevée et structurée (p. 104). «En cette plénitude richesse, profondeur, intériorité, intimité et continuité convergent et se perdent» (p. 110). Toutes les structures y culminent (p. 87) et s'y effacent dans «l'équation fondamentale, l'*upaniṣad*» (p. 105). Les Upaniṣad dédaignent, déprécient l'édifice des Brāhmaṇa, «elles repoussent l'activité constructrice ...» (p. 105). Elles remplacent le schème du temps structuré par celui de l'espace homogène, l'acte par la substance (p. 104). Finalement, la notion même d'une liaison possible entre le discontinu et le continu, d'une organisation du premier dans le second, va s'oblitérant. Il n'y aura

plus qu'un continu immuable, opposé à un discontinu irrémédiable (p. 126, 143); ou du moins le continu ne s'établira plus par la progression et l'organisation du discontinu, mais par sa régression et sa suppression. Une transcendance est établie. On aboutit au dualisme.

La position de la pensée bouddhique par rapport à ce qui la précède est complexe.

1° En réaction contre les Upaniṣad, le bouddhisme restitue à l'acte sa prééminence sur l'être, qu'il refuse de prendre en considération. La rupture de l'équilibre brāhmaṇique est consommée: l'acte conduisait à l'être; puis l'être annule l'acte; enfin l'acte resurgit, mais vidé de toute la portée ontologique que son accomplissement, l'immortalité, avait conduit les Upaniṣad anciennes à lui donner. L'acte ne mène plus à l'être. Encore moins est-il le fait d'un être. Ainsi *karman* et *nairātmya* «ne sont ... que les deux aspects d'une même vérité» (p. 190). L'acte élabore (*abhisamkaroti*) bien encore des agencements (*saṃskāra*), parmi lesquels la durée; mais ces agencements n'ont pas de consistance ontologique.

2° Par la prééminence de l'acte (*karman*), par l'importance des activités de construction (*saṃskāra*, *abhisamkāra*), par le rôle de la *cetanā*, héritière du *kratu* védique, le bouddhisme est bien tributaire du brahmanisme des Brāhmaṇa. La terminologie même se retrouve, et sous elle des structures de pensée analogues (voir notamment l'analyse du terme *nidāna*, p. 192 et suiv.). Mais, sous l'influence des Upaniṣad, les perspectives et les valeurs sont inversées. Le bouddhisme établit que toute continuité construite est artificielle. D'autre part, la continuité n'est plus perfectible; il n'y a qu'une chose à faire: la détruire. «Le Buddha ... n'a qu'une ambition: briser l'agencement des structures, ces synthèses mal faites (*saṃskāra*), et échapper à la durée qui résulte de cette articulation structurante» (p. 175). La durée n'est plus la plénitude de l'être; elle est l'expression d'un faux être étayé avant tout par la vie psychologique (p. 200, 205). Le terme *kapa* «désigne le temps fixé et même des éons tout en désignant par son étymologie une œuvre de l'imagination» (p. 211).

Il ne s'agit plus de progresser jusqu'à l'intemporel, mais d'y revenir (p. 195): l'aspect régressif l'emporte. Le bouddhisme institue une discipline et un «chemin» fondés sur l'activité mentale concentrée, comme ceux des Brāhmaṇa, mais d'orientation inverse. Le sacrifice visait à articuler une durée informe. Le «noble octuple chemin», et plus encore le Bouddhisme philosophique, chercheront à fractionner, à émietter la durée, et à désarticuler le réel. Ils trouveront le terme de leur démarche dans l'extrême discontinu, dans le multiple et dans l'instant. Au contraire du discontinu des Brāhmaṇa, dangereux et porteur de mort, le discontinu bouddhique constitue l'essence même du réel (autant que cette essence peut être constituée). On retrouve ici, mais décalée du sacramentel au naturel, et réfractée dans l'infinie multiplicité des *kṣaṇa*, l'intuition d'un temps à la fois punctiforme et éternel qui s'exprimait dans la symbolique du *viśuvat*.

Sur plusieurs points, on peut relever des inversions analogues. Ainsi des facultés inspiratrices de l'acte. Dans les *Brāhmaṇa*, le désir (*kāma*) inspirait la création dispersive ; dans le bouddhisme, il est le moteur de l'activité de construction. Inversement, l'activité mentale concentrée, qui dirigeait dans les *Brāhmaṇa* l'élaboration de la durée, s'applique dans le bouddhisme à ramasser la durée dans l'instant.

3° Le point d'application de la pensée et des disciplines subit un décalage général du sacramentel au naturel. La pensée brāhmaṇique est symbolique, rituelle. Le bouddhisme, à tout le moins le bouddhisme ancien, se situe sur un plan essentiellement psychologique et moral. On pourrait y voir une influence de la pensée d'inspiration «śramaṇique». La pensée brāhmaṇique procède par superposition de plans ; la pensée bouddhique est linéaire (p. 193, n. 2).

4° Il importe enfin de remarquer que le bouddhisme ne déprécie pas totalement l'acte, mais seulement l'acte polarisé par le désir et constructeur de durée. Le Délivré (*Tathāgata*) a une activité, mais dépolarisée (p. 225) et concentrée (*samāhita*) dans l'instant. De même, dans la doctrine de Dignāga, le noble chemin comporte «une activité morale qualifiée, aspirant au bien, douée de tension (*ābhoga*) et non dépourvue d'intention. Du fait qu'elle élabore des plans, ... elle n'est pas sans propulser un certain devenir ...» (p. 329, 320). C'est seulement au terme du chemin que l'activité se résout en «l'acte intérieur qui ... rejoint la pure conscience, au delà de toute opération mentale. Ce n'est pas un acte qui dure, mais un acte concentré qui se renouvelle d'instant en instant» (p. 319).

Ces diverses relations ne se dégagent pleinement que dans l'étude du système de Dignāga. La pensée bouddhique ancienne est trop peu systématique pour en permettre l'expression formelle. C'est un des mérites de l'ouvrage de M^{lle} Silburn, que de faire suivre au lecteur cette lente élaboration. Les chapitres sur le bouddhisme ancien sont peut-être les plus admirables : l'auteur reconstruit avec prudence et pertinence la pensée bouddhique ancienne (chapitre VI) ; dans le chapitre suivant, étudiant les sectes, M^{lle} Silburn montre comment, au milieu de variations infinies et subtiles sur le thème de la durée, se dégagent quelques lignes de force de la spéculation bouddhique : glissement vers l'ontologie chez les *Vātsīputriya* et les *Sarvāstivādin* ; élaboration de la notion de *vijñāna* dans la pensée *Yogācāra*, où «en un sens l'*ālaya-vijñāna* apparaît bien comme une durée catagénique, résultante de l'acte» (p. 254).

Dignāga formule explicitement la polarité entre une *temporalité donnée* et une *durée construite*. Dans la première, qui est l'instant, on retrouve l'antique ambiguïté de l'intemporel védique et brāhmaṇique, à la fois originaire et final, mais transposée du plan rituel et symbolique au plan naturel et psychologique. *Pratyakṣa* et *yogi-pratyakṣa* sont analogues, l'un percevant l'instant originaire, l'autre l'instant final, au terme du chemin. Quant à l'activité mentale, elle «se présente avant tout comme une synthèse de l'instant présent et des instants passés ou futurs» (p. 283).

Cette polarité domine la synthèse complexe de Dignāga, où s'équilibrent des tendances diverses. La notion de la réalité du *kṣaṇa* (p. 285) introduit un germe de réalisme; celle du *svasaṃvedana*, un soupçon d'*ātmavāda*. Instantanéité et durée apparaissent comme presque totalement hétérogènes (p. 290, 301); il est difficile d'expliquer la construction de la seconde à partir de la première; de ce biais, la pensée de Dignāga révèle des tendances dualistes. Le moteur de la construction reste en définitive le désir appliqué à l'acte et créateur de *vāsanā* (p. 299-300).

«La série karmique se trouve ponctuée et prolongée par des instants de décision (*cetanā*) ... particulièrement efficaces ..., jouant un rôle comparable à celui des *ṛtu* védiques» (p. 304). On touche avec *cetanā* le point où la temporalité pure s'organise en durée construite. L'instantanéité neutralise perpétuellement les effets de l'acte – sauf en cas de *cetanā* (p. 305). La *cetanā* elle-même est instantanée et libre, mais elle crée un déterminisme, une durée construite. La doctrine de la double temporalité a pour corollaire cette saisissante théorie de la liberté.

Parallèlement aux spéculations sur le discontinu et le continu, se développent les théories de la causalité. Dans la pensée védique, fortement magique, le lien causal n'est guère pris en considération. Dans les Brāhmaṇa, la création dispersive apparaît en relation avec une causalité naturelle, tandis que la création organisatrice repose sur la correspondance rituelle (p. 57). Les Upaniṣad tendront à soustraire le continu à toute causalité, tandis que le discontinu lui sera entièrement soumis. Beaucoup plus tard, Śaṅkara surmontera l'hiatus en établissant que le continu est la source même des causalités (*satkāraṇavāda*)¹.

Par un décalage que nous avons déjà relevé, la causalité naturelle, dans le bouddhisme ancien, hérite de la correspondance rituelle brāhmaṇique. Le même terme *nidāna* désigne la «connexion» magico-rituelle, et l'«occasion» (Filliozat) dans le *pratīyasamutpāda*. Le *brahmān* récapitule les *nidāna*; le Buddha, «en possession de la connaissance intuitive, l'*abhidhamma*» (p. 194), les perçoit synthétiquement. La terminologie signale le passage de la correspondance (*saṃPAD-*) à la causalité (*samut-PAD-*): à *saṃ-*, qui suggère «la congruence des structures», s'ajoute *ut-*, «l'apparition de l'effet» (p. 197).

Au terme de sa recherche, le Buddha perçoit, en un acte de concentration, une causalité qui pour lui est donnée et ramassée dans l'instant même de l'Eveil, mais qui pour tout être non éveillé est à divers degrés construite, et constructrice de durée. La causalité est réversible; elle peut grâce à la discipline bouddhique se résorber dans l'instant. «La cause réelle n'appartient qu'aux seuls instants» (p. 356); elle est libre, plus ou moins virtuelle; sous l'empire du désir, elle crée des déterminismes, organise des continuités.

1. Cf. O. Lacombe, *L'absolu selon le Vedānta*, p. 56.

On s'attendrait à ce que les doctrines de *Kālavāda* jouent un rôle important dans l'élaboration des théories du continu et du discontinu temporels. En fait, le *Kālavāda*, d'ailleurs mal connu, sur des documents peu nombreux, paraît recouvrir des doctrines disparates, dépend peut-être d'apports étrangers, et se situe à haute époque dans ces zones marginales de la pensée indienne qui devaient pousser de si fortes résurgences dans l'hindouisme médiéval et moderne. On peut en suivre la trace de l'Atharva-Veda aux doctrines śivaïtes. Le temps y apparaît sous la forme d'une substance dynamique, «source de l'élan vital, ... cause universelle et constructrice» (p. 140) qui détermine le destin des êtres. «Bien que ce Temps divinisé soit doué d'une puissance créatrice et conservatrice, il semble néanmoins que c'est son aspect destructeur qui ait été volontiers mis en relief.» Ce réalisme, ce fatalisme révèlent un courant de pensée bien différent de celui des Brāhmaṇa et du bouddhisme.

Moins que pour tout autre ouvrage, le résumé ne remplace ici la lecture directe. Destiné à dégager la trame, l'argument d'un volume de quatre cents pages, il a négligé peut-être l'essentiel de sa foisonnante richesse ; je veux parler de ces interprétations mythologiques, de ces analyses sémantiques et lexicographiques où M^{lle} Silburn revigore, ressuscite les dieux védiques, la langue des ṛṣi, celle des exégètes brāhmaṇiques, celle du bouddhisme ancien. Citons, par exemple, l'explication du «très ancien suffixe -tu, lequel sert à désigner la plus grande efficence que la langue védique soit capable d'exprimer», et qui «met en évidence le procès même, non son résultat» (p. 20-21) ; celle du verbe composé *abhisam̐sKR-*, qui désigne une «activité éminente et parachevante», et passe des Brāhmaṇa au bouddhisme de même que le terme *nidāna* cité plus haut ; la liaison ingénieuse établie entre les sens apparemment disparates de *kalpa*. A ce titre, le livre de M^{lle} Silburn, et grâce encore à l'excellent index qui en est l'*abhisam̐skarāṇa*, permettra aussi bien la consultation que la lecture suivie ; il sera, il est déjà, un instrument de travail pour tous les traducteurs et tous les exégètes.

JACQUES MAY

HELMUTH VON GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*. X, 241 S., 8°. Stuttgart, H. F. Koehler Verlag, 1960.

Ein Buch liegt vor uns, das zwei Geisteswelten behandelt, die uns in manchen Punkten als reine Gegensätze erscheinen: indische Kultur und deutsche Philosophie. Der Verfasser indes weist hier die Bande tiefster, innerer Affinität auf, welche beide verbinden. Gerade Deutsche waren es, die, als zu Beginn des 19. Jahrhunderts immer reichlichere Nachrichten über Indien nach Europa strömten, in Indien das Land sahen, wo «der menschliche Geist die ersten Formen von Weisheit und Tugend» (Herder, S. 14) empfing, wo «die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes» (Schlegel, S. 29) zu finden war. Doch lange

ließen auch die kritischen, abwertenden Urteile nicht auf sich warten. Daher ist es ein hohes Verdienst von H. von Glasenapp, in diesem Werke auf Grund erschöpfender Quellenstudien das Bild, das deutsche Denker von Indien entwarfen, klar und von berufener Warte urteilend darzustellen.

Mit welcher Sorgfalt er diese Untersuchung aufgenommen hat, zeigt schon das 1. Kapitel über Kant, dessen Ansichten über indische Kultur und Religion er größtenteils aus Kollegnachschriften ergänzte. Dabei ist es wirklich erstaunlich, wie nahe Kant, trotz den damals spärlichen und oft ungenauen Berichten, dem indischen Geiste kam, wie weit sein Blickfeld war, daß er sich bereits vom geheimnisvollen Tibet fesseln ließ. Nicht geringer war das Interesse Herders, dessen liebevolle Begeisterung hinüberleitet zum alles verklärenden Enthusiasmus der Romantik. Den Ausschlag dazu gab der 1801 bis 1802 erschienene «Oupnekhat» des Franzosen Anquetil-Duperron, zwei Quartbände, welche die erste lateinische Übersetzung (allerdings aus dem Persischen und nicht aus dem Sanskrit-Original) der Upanishaden enthielten. Friedrich von Schlegel erlernte während seines Aufenthaltes in Paris das Sanskrit und veröffentlichte 1808 das Buch «Über die Sprache und die Weisheit der Inder», das zündend wirkte.

Ihren Höhepunkt erreichte die Indienverehrung in Schopenhauer. Für ihn sind die Inder «das edelste und älteste Volk», ihre Religion ist «die Urreligion unseres Geschlechtes» (S. 71). Der politischen Niederlage Indiens hielt er entgegen: «Hingegen strömt indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen» (S. 74). Früh fühlte er sich ganz in den Bann der indischen Philosophie gezogen, so daß er später bekennen konnte: «Ich gestehe ..., daß ich nicht glaube, daß meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanishaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten» (S. 68). Bekannt ist sein Ausspruch über den Oupnekhat: «Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.»

Von Herder bis Schopenhauer wird das Indienbild idealisiert, doch fehlte es schon damals nicht an negativen Bewertungen. Der größte unter diesen verneinenden Geistern war kein Geringerer als Hegel. Ganz auf seiner eigenen Dialektik gründend, urteilte er: «Das indische Prinzip ist das zweite des Begriffs, nämlich der Unterschied überhaupt, der bestimmte, feste Unterschied. Er bleibt aber ein bloß natürlicher und führt zu einer Versteinerung der Volksmassen gegeneinander. Vernunft kann hier nicht Platz finden, ebensowenig Freiheit» (S. 42). Dann schließt er aus der Institution der Kaste, daß in Indien «keine wahre Religiosität, Sittlichkeit, Recht und Gerechtigkeit vorhanden» (S. 43) und möglich gewesen sei. Die welt-historische Unvollkommenheit des Indertums erblickt Hegel darin, daß es keinen Gesamtstaat zu bilden imstande war. Ganz abgesehen davon, daß es sich hier um

eine historische Unwahrheit handelt (man denke an das Reich Kaiser Aśokas im 3. Jh. v. Chr.!), bemerkt H. von Glasenapp treffend, daß man nicht einsieht, worin sich dann Indien vom Abendlande, in dem auch viele Staaten einander bekämpften, unterscheiden soll.

Interessant ist, daß Schopenhauer und Hegel ihre Aussagen doch zum größten Teil auf dieselben Nachrichten stützen. Schopenhauer verurteilt das Bestreben Hegels, «die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen» (79); auf jeden Fall bewahrt sein Indienbild trotz mancher Übertreibungen und Verzerrungen einen tiefen Wahrheitsgehalt und bleibenden Wert. Hat nicht die geschichtliche Entwicklung in dieser Beziehung Hegels Kritik verneint?

Dieser Deutungszwiespalt des deutschen Geistes fand seinen Avatar, seine eigentliche Verkörperung in Nietzsche, der zwischen Bewunderung und Abscheu schwankt. Seinem Schulfreund P. Deußen blieb es vorbehalten, die erste, groß angelegte, europäische Darstellung der indischen Philosophie zu entwerfen. Ein Riesenwerk, das auf den Quellen fußt, und nur darunter leidet, daß indisches Denken durch die Brille Schopenhauers und dessen geistiger Vorfahren (Plato, Kant) betrachtet wird.

Die Aussagen zeitgenössischer Denker bis Jaspers werden hier gesammelt und kritisch beleuchtet. Im 2. Teil des Werkes wird die Indiendeutung der Weltanschauungen untersucht, so vor allem die der christlichen Theologie und des Marxismus, wobei wohl zu bemerken ist, daß hier das subjektive Moment auf die Interpretation meist noch schärfer abfärbt als im Falle individueller Philosophen. Der Vollständigkeit halber werden ferner Theosophie, Anthroposophie und indische Religionsgemeinschaften in Deutschland berücksichtigt.

Besonders wertvoll in diesen detaillierten Ausführungen ist, daß der Verfasser die deutschen Denker nicht nur durch zahlreiche Zitate zu Worte kommen läßt, sondern ihr Urteil mit objektiver, unparteiischer Kritik abwägt. Und wer wäre dazu berufener gewesen als H. von Glasenapp? So fällt ein klarer, unterscheidender Lichtstrahl auf beide Bereiche. Das Werk belehrt den Leser ebenso sehr über deutsches wie indisches Denken, vor allem aber fesselt es, weil die Auseinandersetzung, die uns alle berührt, heute erst recht aktuell geworden ist. P. HORSCH

ANTOINETTE K. GORDON, *The Iconography of Tibetan Lamaism*. Revised edition. XXXI, 131 pages, numerous illustrations, 4°. Rutland, Vermont & Tokyo, Charles E. Tuttle Company, 1960.

Tibetan art cannot be appreciated, 'understood' – in spite of its immediate aesthetic appeal – without a rudimentary knowledge of the fundamental teachings of Lamaism. Its symbolical forms are essentially a concrete expression of the complex traditions, manifold religious beliefs and unique spiritual experiences. Medieval Buddhist art is anonymous and conservative; it follows definite rules which are

described in special canonical treatises. When it was introduced from India to Tibet during the 7th and 8th century A.D., its iconographical material became largely increased on the basis of autochthonous conceptions. The horrifying visions of shamanistic ecstasy tempered by the serenity of Buddhist meditation produced through the creative imagination of the Tibetan people the perhaps largest pantheon of the world, a pantheon that was primarily visualised, modelled in statues and painted on scrolls. To the orthodox Buddhas, Bodhisattvas and minor deities of Mahāyāna Buddhism was added a formidable array of animal-headed goddesses, witches, demons and spirits, beneficent and malicious, saints, teachers and translators.

All these various types are lavishly displayed in this work. They are classified and described, for every image and detail has a particular symbolic meaning. Nothing is arbitrary in Tibetan art, though there are divergencies according to schools, sects, and even monasteries. But in general the identification of images is not unlike the analysis of plants, as William B. Whitney in his foreword rightly remarks. 'Thus, as with a flower one determines in order its division, family, and species, so with an image one first takes a look and from its general appearance – pose, expression, and dress – can generally determine the class to which it belongs and then by a detailed examination of the mount, posture, number of faces, arms, and legs and the mystic gestures exhibited by it and the symbols, if any, carried in the hands, seeks to identify and name both the individual in the class and the particular form of such individual.' (p. VI).

One of the major merits of the book, whose first edition appeared more than twenty years ago, consists in its systematic and didactic approach. The student will find it easy after a relatively brief time to identify at least the more common deities of the pantheon. For the Tibetan scholar it constitutes a source book for ready reference.

According to its general scope the work mainly contains illustrations of single emblems and figures. Worth mentioning is, however, a large size representation of a Tshog-shing, often called the 'Assembly Tree of the Gods', with Tsong-kha-pa, the founder of the Gelug-pa sect, in the centre. The scroll is painted and thereby conveys at least an idea of the importance of colour symbolism. Moreover, there is a detailed description of the 'Greater Mandala of the Chönyid Bardo', which could be defined as the pictorial translation of an essential chapter of the Tibetan Book of the Dead. There is hardly any need to remind the reader of the deep psychological significance of Mandala symbolism, which has been carefully studied by C. G. Jung (followed by Tucci). New in this edition is a set of thirty-one Thang-kas or painted scrolls, which represent incidents in the former lives of Buddha.

Antoinette K. Gordon was particularly qualified to fulfill this difficult task, as she devoted her life work to Tibetan art and religion with which she remained in intimate

contact through her research at the American Museum of Natural History. Besides an extensive bibliography she added a word list of the most common Sanskrit terms encountered in a study of Lamaism. The work, no doubt, keeps its standard up to date.

P. HORSCH

ARTHUR OSBORNE: *Buddhism and Christianity in the light of Hinduism*. 164 Seiten, 8°. London, Rider & Company, 1959.

Es ist nicht leicht, den Standpunkt des Hinduismus begrifflich zu umschreiben, da er nicht eine Religion im Sinne des Christentums oder des Buddhismus usw. ist, sondern viel eher ein soziales System, in dem sich eine Menge religiöser Riten und Anschauungen zusammenfinden, unbeschadet dessen, daß sie sich gegenseitig oft widersprechen.

Schon vor vielen Jahren hat Alfred Lyall in den «Asiatic Studies» (zit. bei H. v. Glasenapp in «Die Religionen Indiens») den Hinduismus als «die Gesamtheit aller Riten, religiösen Praktiken und Anschauungen, Traditionen und Mythologien, die durch die heiligen Bücher und die Vorschriften der Brahmanen ihre Sanktion erhalten», charakterisiert. So ist es verständlich, daß im Lichte dieser Haltung der Buddhismus und das Christentum als zwei sich ergänzende Aspekte eines und desselben Prozesses betrachtet werden, obwohl sich in der Zielsetzung kaum eine größere Verschiedenheit denken läßt als zwischen diesen beiden großen Religionen. Osborne aber findet, daß ihre Lehren «in fact complementary and not contradictory» sind.

Er versucht in seinem Buche für diese Auffassung den Nachweis zu erbringen, aber das gelingt ihm nur insoweit, als er das Parinibbana der Buddhisten der Aussage Christi «Ich und mein Vater sind Eins» genau so gleichsetzt wie der Advaita, der Nicht-Zweiheit der Hindus, die als identisch mit der Unio mystica, der Alleinheit, der Aufhebung des diesseitigen Selbstes in der Transzendenz des Absoluten usw. betrachtet werden kann. Man würde in den Texten des Palikanons vergeblich nach einer derartigen Deutung des Parinibbana suchen.

So ist es ein etwas diffuses Licht das bei Osborne auf das Christentum und den Buddhismus fällt. In der Gottseligkeit des Hinduismus erscheinen die Verschiedenheiten der einzelnen Religionen, und gerade durch die Voraussetzung eines allen gemeinsamen Heilszieles, als unbedeutende Äußerlichkeiten, womit es nicht schwer fällt, das Gemeinsame herauszuheben und Inkommensurables zu übersehen, bzw. es dem Interesse des eigenen Standpunktes gemäß zu interpretieren.

Im übrigen bietet das Buch Osbornes manch interessante Einblicke, und zweifellos trägt es viel zu einem besseren Verständnis zwischen den großen Religionen des Ostens und Westens bei.

MAX LADNER

L. OLSCHKI, *Marco Polo's Asia*. An introduction to his «description of the world» called «il milione». Transl. by JOHN A. SCOTT. 459 S., 8°. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1960.

Der berühmte Reisebericht des Marco Polo ist für die Kenntnis Asiens auf der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit von kaum zu überschätzender Bedeutung. Dieser Tatsache eingedenk, hat sich dem Texte des Venezianers Leonardo Olschki zugewandt, dessen Werk nun in englischer Fassung und auf den heutigen Stand der Forschung gebracht vorliegt. In der Einführung (S. 1 und folgende) werden die verschiedenen Ausgaben des Reiseberichtes betrachtet; dem schließt sich (S. 12 und folgende) eine kritische Studie über die asiatischen Itinerarien an. Hier werden alle jene Orte genannt, die Marco Polo teils recht anschaulich beschreibt, aber nie besucht hat, eine Gepflogenheit, die sich bei den islamischen Reiseberichten, wie zum Beispiel dem angeblichen Abstecher des Ibn Baṭṭûṭa zu den Wolgabulgaren (siehe St. Janicsek, JRAS, 1929, 791), recht häufig findet. Auch die Para-Geographica erfahren (S. 26 und folgende), insbesondere das Land von Gog und Magog, ausführliche Erwähnung, denn Marco Polo lokalisiert dasselbe nicht in der herkömmlichen Weise (dazu vgl. meine Bemerkungen in *Abû Hâmîd el Granadîno y su relación de viaje por tierras eurasiaticas ...*, S. 93 ff.). Und damit gelangt man zu seinen Aussagen über China, zu deren geographischer Fixierung das grundlegende Werk von H. Yule und H. Cordier immer noch unerlässlich ist. Olschki stellt (S. 33) sehr zutreffend fest, daß Marco Polo gewiß arabische Kartenbilder eingesehen hat, hingegen mutet es sonderbar an, daß die «regionibus Zingorum» (S. 34) nicht mit Zing = Ostafrika der Muslime identifiziert wurde. Kapitel II (S. 40–96) ist den Vorgängern des venezianischen Reisenden gewidmet, und dabei werden christliche Handelsberichte, die nestorianischen, dominikanischen und franziskanischen Missionare, der Chinese Chau Ju-Kua und viele andere erwähnt, aber man vermißt die arabischen Geographen völlig, deren Angaben und methodische Ermittlungen gewiß einmal einen kritischen Vergleich mit den Feststellungen des Marco Polo verdienen würden. Dies drängt sich im vorliegenden Buch besonders in den Kapiteln IV bis VII auf, in denen über Zivilisation, Politik, Religion und allgemeine Naturbeschreibung Asiens gehandelt wird. Aber nicht nur in diesen mehr oder minder realen Angaben, sondern auch in den legendären Gestalten, wie dem Alten vom Berge oder dem Presbyter Johann (S. 381), wäre eine derartige quellenvergleichende Betrachtung sehr lohnend, da sie Aufschluß über das geistige Klima von Orient und Okzident im Mittelalter geben könnte. Die Kapitel VIII und IX sind den Daten Marco Polos zur Geschichte Asiens gewidmet, wobei dem Stammbaum der Dshingisiden-Dynastie (S. 303) und Kublai Kan (S. 390 und folgende) die größte Aufmerksamkeit geschenkt wird. Schließlich gilt Kapitel X der asiatischen Medizin, bei der der Venezianer sehr genau zwischen einem geschulten Arzt und einem rudimentär-volkstümlichen Exor-

zismus unterscheidet. Olschkis schönes Werk wird mit einer Karte und einem ausgiebigen Index, der es einem erst richtig erschließt, versehen. Das Kernstück des Buches bildet aber Kapitel III, das Marco Polo selbst und seinem Berichte gilt. Dabei stellt sich heraus, daß der Autor in erster Linie gar nicht ein handeltreibender Venezianer war, sondern allem voran ein Weltmann, der sich gewandt und klug im Dienste des Kaisers von China zu bewegen wußte und, dank seiner Stellung, unter Anwendung seiner Intelligenz, zu den vielseitigen Nachrichten gelangte, die sein Buch zu einem der interessantesten Quellenwerke über Asien machen. Trotz einiger Unzulänglichkeiten wird die künftige Marco-Polo-Forschung nicht an der sorgfältigen und reichhaltigen Studie von L. Olschki vorbeigehen können. C. E. DUBLER

G. WHEELER, *Racial Problems in Soviet Muslim Asia*. Institute of Race Relations. 66 S., 8°. London, New York, Bombay, Oxford University Press, 1960.

Nach einer kurzen Einführung, die der Problemstellung gewidmet ist, wird die sowjetische Nationalitätenpolitik Asiens historisch erläutert und die kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die daraus insbesondere mit dem nicht-sowjetischen Osten erwachsen, sachlich dargestellt. Man erkennt immer wieder, wie schwer es ist, sich zur ganzen Frage die nötigen Quellen zu beschaffen und diese richtig auszuwerten. Trotzdem gelingt es G. Wheeler, ein ausgezeichnetes kleines Buch zu schreiben, das zwischen der offiziellen Sowjetpropaganda und derjenigen, die von den nationalen Gruppen Innerasiens ausgeht, wie zum Beispiel der von Dr. Baymirza Hayit, *Documents Soviet Russia's Anti-Islam-Policy in Turkestan*, 2 Teile, Düsseldorf 1958/59, objektiv die Mitte zu halten weiß. Man kann über diese summarische Information von einem Gebiet, aus dem es heute sehr schwer hält sachlich unterrichtet zu werden, nur dankbar sein. Dazu sollen die illustrierenden Karten, die im Anhang A aufgeführten Quellen und die im Anhang B zusammengestellten statistischen Daten über die Verteilung der Muslime in der Sowjetunion noch besonders hervorgehoben werden. C. E. DUBLER