

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

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 50 (1996)

**Heft:** 4: Jubiläumsausgabe zum fünfzigjährigen Bestehen der Asiatischen Studien = En l'honneur du cinquantenaire des Études Asiatiques

**Buchbesprechung:** Buchbesprechungen = 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:** 17.03.2025

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

## BUCHBESPRECHUNGEN/COMPTES RENDUS

BOLTZ, William G.: *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. New Haven, CT: American Oriental Society, 1994. American Oriental Series; Vol. 78. IX, 205 S; Tafeln, Abb.

Das Buch ist in zwei grosse Abschnitte eingeteilt, die der Autor "The Shang Formation" und "The Ch'in-Han Reformation" nennt. Diesen vorangestellt ist eine allgemeine Einführung.

Vereinfachend lassen sich die drei Teile wie folgt charakterisieren: Die Einführung stellt auf 27 Seiten eine allgemeine linguistische Diskussion des Phänomens "Schrift" und der Beziehung zwischen einer Sprache und ihrem Schriftsystem dar. Teil eins behandelt auf runden einhundert Seiten die historische Entwicklung der Schrift anhand dreier Beispiele: der ägyptischen Hieroglyphen, der sumerischen Keilschrift und schliesslich der chinesischen Schrift. Gegenstand der Ausführungen ist die Entwicklung der Schrift von ihren ersten Anfängen bis zum voll ausgebildeten Schriftsystem. Teil zwei dann beschäftigt über gute fünfzig Seiten mit der hanzeitlichen Perzeption der Schriftentwicklung. Der Autor untersucht hier die Implikationen des chinesischen Mythos der Erschaffung der Schrift und bedient sich hierzu der hanzeitlichen Sprachtheorie, wie sie im *Shuo Wen Jie Zi* dargelegt ist.

Die Einführung bietet dem Leser eine klare und gut verständliche Übersicht über die Theorie der Verbindung zwischen Sprache und Schrift. Die darin vermittelte Information dürfte in ihrer Klarheit und Deutlichkeit das spezifische Wissen der wohl hauptsächlich sinologischen Leserschaft schärfen und vertiefen. Tatsächlich ist es gerade dieser Bereich des sinologischen Wissens, in welchem sich hartnäckig die Mär des chinesischen Spezialfalles hält. Dieser in chinesischen wie westlichen Köpfen gleichermaßen herumspukende Irrglaube besagt, dass die chinesische Schrift grundsätzlich anders funktioniere als andere Schriftsysteme. Die in den dreissiger Jahren besonders heftig geführte Diskussion um die Natur der chinesischen Schrift als einer ideographischen oder logographischen Schrift sollte zwar schon lange beigelegt sein, doch die Argumente der Vertreter der Ansicht, beim Chinesischen handle es sich um eine ideographische Schrift, um eine hieroglyphische «Bilderschrift», in der Ideen verschriftet

werden und nicht gesprochene Laute einer Sprache, geistern immer wieder durch sinologische Publikationen. Waren es in den dreissiger Jahren hauptsächlich Peter Boodberg und Herlee Glessner Creel, die sich in dieser Diskussion gegenüberstanden, so hat sich nun mit William G. Boltz ein Schüler Boodbergs der Problematik erneut angenommen. Das bedeutet, dass er kein fundamental neues Wissen verbreitet, aber die Wichtigkeit und Stringenz mit der er seine Argumente darlegt, fügen der Diskussion eine neue Qualität hinzu, von der zu hoffen ist, dass sie die leidigen Auseinandersetzungen um den vielleicht nicht ursprünglich doch ideographischen Charakter der chinesischen Schrift ein für allemal beilegen könnte. Die Einführung geht von einer Definition von «Schrift» aus, welche Schrift als “graphische Darstellung gesprochener Sprache” definiert (S. 16). Und dann zeigt der Autor, dass er seine semiotischen Hausaufgaben gemacht hat. Stringent und konzis legt er die Unterschiede dar zwischen einem Zeichensystem und einem Schriftsystem und er vermag dadurch dem Leser den Unterschied klarzumachen zwischen proto-schriftlichen piktographischen Zeichnungen oder Malereien wie sie in neolithischen Hölen zu finden sind und schriftsystemischen graphischen Repräsentationen von Sprache, die vielleicht eine piktographische Herkunft haben, die aber erst in dem Moment zur Schrift werden, in welchem sie ihren piktographischen Charakter verlieren und per definitionem eine bestimmte Lautfolge und dadurch erst in zweiter Linie eine bestimmte Bedeutung repräsentieren. Diese Einführung sollte m.E. nicht nur Pflichtlektüre eines jeden Einführungskurses in die Sinologie sein, sie ist auch dazu angetan, gestandenen Fachvertretern erneut die Wichtigkeit dieser semiotischen Grundwahrheit zu verdeutlichen.

Der erste Teil der eigentlichen Untersuchung stellt nicht mehr und nicht weniger dar als einen auf modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen der Linguistik beruhenden und daher gültigen Ersatz für die noch immer zitierte und angewandte Theorie der *liu shu*, der “sechs Kategorien der graphisch-semantischen Relation von Wörtern”. Die Theorie geht auf das *Shuo Wen Jie Zi* und dessen Urheber Xu Shen zurück und ist nur noch vom Standpunkt der historischen Linguistik aus interessant. Während es die chinesische Linguistik nie geschafft hat, sich von der Theorie Xu Shens zu lösen (die im übrigen nie eindeutig verstanden wurde und bis heute Gegenstand von Kontroversen darstellt), macht Boltz hier einen m.E. ent-

scheidenden Schritt, indem er die in der Einführung festgehaltenen allgemeinen Erkenntnisse der Natur eines Schriftsystems hier auf das Chinesische anwendet. Dadurch kommt er zu einer anderen Entwicklung der Sprache, die den Leser nicht mehr mit einer Theorie konfrontiert, die von einem durch Kulturheroen ausgehenden mythologisierten Bild der Schrifterschaffung ausgeht. Mit derselben Klarheit und Stringenz, die schon in der Einführung lobend hervorgehoben wurde, legt er hier die Entwicklung der Schrift von einer grossteils zodiographischen Form (im Gegensatz zu der sonst anzutreffenden Bezeichnung «piktographisch») zu einem voll entwickelten Schriftsystem dar, in welchem Schriftzeichen aufgrund ihres phonetischen Wertes zur Verschriftung homophoner Wörter «missbraucht» werden.

In einem zweiten Teil dieses ersten Kapitels demonstriert der Autor anhand konkreter Beispiele, wie gewisse Schriftzeichen zur graphischen Repräsentation anderer, bisher noch nicht verschrifteter Wörter verwendet werden. Dies demonstriert Boltz anhand einiger Beispiele aus dem ägyptischen Hieroglyphen-Vokabular, sumerischer Keilschrift-Grapheme und schliesslich chinesischer Wortfelder. Zentraler Punkt dieser Ausführungen ist es zu zeigen, wie gewisse Schriftzeichen zur Verschriftung verschiedener phonetischer Folgen verwendet wurden und wie diese jeweils nur aufgrund ihres Lautwertes verwendet wurden. In diesem Zusammenhang zerstört er einige der erfolgreichsten Mythen der Anhänger der ideographischen Theorie, z.B. die oftgehörte These, das Graphem für *ān* (Friede) sei eine ideographische Zusammenstellung, welche die Idee verkörpere, nach der eine Frau im Heim (→ unter dem Dach) "Friede" verkörpere. Wenn diese und ähnliche Thesen schon immer störten, der wird an diesem Teil der Studie seine helle Freude haben.

Im zweiten Kapitel kommt Boltz dann auf eben die im ersten Teil widerlegten Ideen der chinesischen als einer ideographischen Schrift zurück. Diese Theorien wurden zur späten Zhan Guo-Zeit und zur Hanzeit ausgearbeitet, wahrscheinlich auf frühere Mythen aufbauend. Boltz legt Mythen und Theorien dar, indem er zunächst versucht, die in mehreren Werken aus verschiedenen Jahrhunderten verstreuten Informationen zusammen zu fassen und so den Kerngehalt herausarbeitet. Speziell geht er dabei auf die Bedeutung der oben schon erwähnten liu shu-Theorie ein. Dieser Teil der Arbeit fasst das bestehende Wissen zusammen und bietet einen guten Überblick über die hanzeitliche Betrachtung der Sprache, die für Studie-

rende oder Forschende, die sich in die Problematik einarbeiten, sehr wertvoll sein kann. Allerdings bietet sie dem mit der Problematik Vertrauten keine neuen Einsichten. Auch lässt der Autor hier die im ersten Teil so bewundernswerte Scharfsinnigkeit und Präzision etwas vermissen. Fast meint man zu spüren, dass das stärkere Sendungsbewusstsein, das hinter dem ersten Teil vermutet werden kann, hier etwas fehlt. Trotzdem stellt auch dieser Teil der Studie eine bewundernswert konzise und klare Einführung in die Problematik hanzeitlicher Sprachmythen und deren Auswirkungen dar.

Im zweiten Teil des zweiten Kapitels kommt Boltz schliesslich auf die graphischen Variationen zu sprechen, d.h. auf Grapheme, die sich durch ein Element wie ein Radikal oder einen Lautungsträger unterscheiden, die aber dasselbe Wort repräsentieren. Anhand der Manuskripte aus dem Grabfund von Mawangdui zeichnet er Beispiele solcher graphischer Variationen auf und erläutert die dahinter stehenden Prinzipien. Damit vermag er den Respekt gegenüber der «Buchstabentreue» zu vermindern, die gerade im Umgang mit hanzeitlichen und älteren Texten irreführend sein kann. Ein weiteres Mal macht er seinen Punkt deutlich, dass Schriftzeichen oftmals aufgrund ihres phonetischen Wertes verwendet wurden, nicht aufgrund ihres semantischen.

Zusammenfassend gesagt gehört die Studie Boltz' zum Besten und Klarsten, das im Moment gemäss Wissenstand des Rezensenten zum Thema «Natur der chinesischen Schrift» verfügbar ist. Gerade aufgrund ihrer Natur als allgemeine Einführung in die Problematik, aber auch wegen Details wie dem "Glossary of Technical Terms" und der guten Bibliographie im Anhang eignet sich diese Arbeit als Pflichtlektüre für alle Studierenden, nicht nur jener, die an Schrift und Schriftentwicklung interessiert sind.

Marc Winter

*Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume VI: Indian Philosophical Analysis Nyāya Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha Śīromaṇi.* Edited by Karl H. Potter and Sibajiban Bhattacharyya. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. xii + 672 pp. Notes, Index.

Readers beginning to study the philosophy and logic of Navya-nyāya (New Logic) usually open the books written by D.H.H. Ingalls (*Materials for the*

*Study of Navya-Nyāya Logic*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951), K.H. Potter (*The Padārthatattvanirūpaṇam of Raghunātha Śiromaṇi*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957), B.K. Matilal (*The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968), and so forth. This is because they provide a straightforward introduction to the Navya-nyāya system useful before launching an advanced analysis of the Sanskrit texts dealt with therein. Similarly, Sibajiban Bhattacharyya published *Gadādhara's Theory of Objectivity* (New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1990, originally in the *Journal of Indian Philosophy* 14 in 1986), and I published *Invariable Concomitance in Navya-Nyāya* (Delhi: Sri Satguru Publications, 1990). Thus, there is an increasing number of books to guide beginners into the Navya-nyāya system. Although the above-mentioned scholars have contributed a great deal to this initiation, it is also a fact that there has been no book which surveys the whole system. The reason for this is that no one has tried to deal with the whole of the *Tattvacintāmaṇi* of Gaṅgeśa, who is viewed by the editors of the present book as the founder of Navya-nyāya, or to organize scholars in the effort to analyze Gaṅgeśa's bulky work.

K.H. Potter and S. Bhattacharyya have undertaken this difficult job and published the results in the Encyclopedia of Indian Philosophies. Furthermore, the present volume deals with fifty Navya-nyāya authors from Gaṅgeśa in the fourteenth century to Raghunātha Śiromaṇi in the beginning of the sixteenth century. This is also a great achievement. Later Navya-nyāya scholars remain untouched, but this does not reduce the value of the present volume, and we can expect to see a volume dealing with the later authors in the future.

Like the preceding volumes of the series, the present work consists of two parts: a comprehensive introduction to Navya-nyāya philosophy (pp. 1-67), and summaries of important works of the fifty authors (pp. 69-631). Part One is divided into five chapters: (1) The chapter entitled "Historical Résumé" contains among other things an exposition of two important features of the *Tattvacintāmaṇi* (pp. 6-8), i.e., the style of exposition and the organization of this text. The former calls for a technical terminology, and the latter shows that Navya-nyāya analyzes issues from an epistemological rather than a metaphysical point of view. These two features are not necessarily new, but are illustrated in a much more advanced manner than be-

fore. This chapter also provides a checklist of the fifty authors and their works (pp. 10-11). (2) “Relations and Analysis of Awareness” presents an exposition of relation in Navya-nyāya and related technical terms such as *pratiyogin*, *anuyogin*, and *avacchedaka*. This chapter seems to be closely related to explaining the first feature of the *Tattvacintāmaṇi*. By saying “The most intricate use of these relations occurs in connection with the analysis of awareness ...”, Potter and Bhattacharyya, the authors of Part One, turn to the next chapter that makes the most innovating contribution of Part One: (3) “Metaphysics” points out the importance of the function of an awareness or cognitive act (*jñāna*) to explain the whole system of Navya-nyāya. This chapter seems to be closely related to explaining its epistemological viewpoint, which results from an analysis of the second feature of the *Tattvacintāmaṇi*. In this chapter we are told that awareness is analyzed in the system to the extent that we can make use of the results of this analysis in our inquiry about awareness in contemporary philosophy. Moreover, it contains three sections dealing respectively with substance (*dravya*), qualities (*guṇa*) and motions (*karman*), the remaining categories. (4) “Epistemology” deals with four issues: truth and error, perception, unusual form of perception, and verbal testimony. (5) “Logical Theory” presents two issues: the logical structure of the definitions of pervasion (*vyāpti*) listed in the *Tattvacintāmaṇi*, and how to know pervasion. The authors’ explanation deals with the fundamental differences between the Nyāya theory of the awareness of pervasion and the Western theory of induction (pp. 79-80). They point out that the Nyāya theory is free from the paradox involved in Mill’s theory, i.e., that the principles of the uniformity of nature and of causation are the grounds of induction. They also compare the Nyāya theory of pervasion to Dharmakīrti’s theory of pervasion, and reevaluate the former.

Part Two provides summaries of the important works of the fifty writers from Gaṅgeśa to Raghunātha, prepared with the help of many contributors. Two hundred and twenty eight pages are allotted for Gaṅgeśa (pp. 85-312), and seventy pages for Raghunātha (pp. 521-591). The present volume is an excellent attempt to provide an extended survey of the whole range of Gaṅgeśa’s *Tattvacintāmaṇi*. It is hard to imagine the labors undertaken by the contributors in making readable summaries of all the works. Most of these works present discussions full of technical terms like mathematical demonstrations, and so a summary is a Herculean task.

Potter and Bhattacharyya, the editors of the present work and authors of Part One, succeed in explaining the characteristics of Gaṅgeśa's *Tattvacintāmaṇi* (pp. 6-8), finding the importance of awareness in the system of Navya-nyāya, and consequently setting forth the difference between Prācīna-nyāya (Old Logic) and Navya-nyāya. I agree with them on all major points. They lay emphasis not only on the philosophical point of view but also on the historical one. For instance, chapter three of Part One describes the historical transition of the concepts of the categories in Navya-nyāya from Udayana onward. The present work is therefore informative and undoubtedly an excellent guide to Navya-nyāya.

The editors sometimes refer to problems of Western philosophy: whether it makes any sense to say «A believes *p* and does not believe *p*» (p. 21), why induction is possible (pp. 73, 75-76, 79), and so forth. Moreover, readers will notice that the editors explain and analyze the Navya-nyāya concepts and theories with the help of Western philosophy throughout the present work. They do not explicitly say that they are undertaking comparative philosophy, but I am confident that they do this implicitly. This work will, as a result, certainly interest readers of Western philosophy or, better, readers of philosophy in general.

Here I would like to raise some questions about certain claims in Part One. (1) To express the «direction» of a relation, the second chapter includes the sentence: “For example, whenever a universal property – say, cowness – is present in a cow, the cow is related by qualificandness to the cowness, and the cowness is related by qualificierness to the cow” (p. 16). Potter and Bhattacharyya, the authors of Part One, agree with Indian tradition that a relation is always a property residing in the *anuyogin* (p. 15). In the case of “the cow is related by qualificandness to the cowness”, the qualificandness (*viśeṣyatā*) residing in the qualificand (*viśeṣya*, i.e., the cow) is regarded as the relation. Since the «locus» of this relation is called *anuyogin*, the cow must be the *anuyogin*. Then cowness is the *pratiyogin*. As a result, the above expression says that the *anuyogin* is related by qualificandness to the *pratiyogin*. In the case of “the cowness is related by qualificierness to the cow” also, it similarly follows that the *anuyogin* is related by qualificierness to the *pratiyogin*. These two cases suggest that relation possesses «direction» from *anuyogin* to *pratiyogin*.

However, this is not consistent with the results of past research. Ingalls' explanation on indirect relations is helpful in understanding the di-



rection of relation. He says, “An indirect relation is one where *a* is related to *c* through *b*. ... There is only one adjunct, to wit, *a*, and one subjunct, to wit, *c*” (Ingalls’ book, p. 72, § 43). Since he renders *pratiyogin* as adjunct and *anuyogin* as subjunct, his statement means that a *pratiyogin* is related to an *anuyogin*. A modern scholar, D.C. Guha (*Navya-Nyāya System of Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1979, pp. 63-64, 67), also seems to support this view when he speaks of what is connected to what through the relations of *viṣayatva* (contentness or objectness), *viśeṣyatā* (qualificandness), *kāryatva* (effectness), etc.

Potter and Bhattacharyya are very careful to avoid the use of «direction» in their explanation of relation. They must have felt no necessity to use this concept in setting forth the concept of relation in Navya-nyāya. But when they say that *a* is related to *b*, this expression necessarily reminds us of direction from *a* to *b*. If the concept of direction comes to mind, we cannot help but become aware that the direction is different in Navya-nyāya and in our common sense. To conclude my remarks on the problem of «direction», I have to say that unfortunately no one has cited a passage from the *Tattvacintāmaṇi* or from other Navya-nyāya texts in which the direction of the relation is clearly expressed.

(2) In the second chapter, the authors claim that inherence, self-linking connectors and temporal relations are always occurrence-exacting (p. 17). An occurrence-exacting (*vṛttiniyāmaka*) relation is one through which one relatum (or term) exists in another when it is dyadic. According to the authors, causeness (*kāraṇatā*) and effectness (*kāryatā*) are varieties of qualificandness (*viśeṣaṇatā*) and qualificandness (*viśeṣyatā*), and the first two relations are classified as self-linking connectors (p. 16). It follows that *a* would exist in *b* through the occurrence-exacting relation called causeness. For instance, a pot-maker is the cause of all his products such as pots. Hence, we consider that causeness is the relation, and that its locus, the pot-maker, is the *anuyogin*, and that all the pots are the *pratiyogins*. Here one cannot assert that all the pots made by him exist on him through causeness. This assertion would mean that all the pots exist on his body, hands, or head, which is of course not possible. Therefore, the relation of causeness is not occurrence-exacting. The authors should have written that *some* self-linking connectors are occurrence-exacting, and that others are not.

(3) It is stated in the third chapter that “Now Navyanyāya holds that no relation can ever be expressed by words, for if a relation is expressed by a word, then it is no longer meant as a relation, but rather it is meant as a term (p. 28 ff).” This appears true in most cases, but we can give a counterexample such as “Cowness exists in a cow through inherence” (*gotvaṃ samavāyena gavi vartate*).

Just before the above citation, the authors put the following expression: “... according to Navyanyāya qualifiers of awarenesses, i.e., modes of presentation of the things cognized, cannot be expressed in language except through predicative expressions whose modes of presentation have then to be understood.” They deal with modes of presentation and relation as similar to some extent, so they may regard the above counterexample as a predicative expression.

(4) The fifth chapter, Logical Theory, says about Gaṅgeśa’s conclusive definitions of pervasion (*vyāpti*) that “An innovation in some of them (= definitions) is the introduction of a new technical term, «limitor» (*avacchedaka*) (p. 71).” This statement is misleading. Before Gaṅgeśa, Śāśadhara (ca. 12th cent.) and Maṇikaṅṭha Miśra (ca. 13th cent.) present provisional definitions of pervasion containing the term *avacchedaka*. It is certain that neither philosopher uses this term in his *conclusive* definitions. However, it does not matter at all whether they utilize that term in the conclusive definitions or in the provisional ones. What is important is that they both introduce the term in order to define pervasion before Gaṅgeśa does. The same chapter also states: “A further characteristic, though not altogether a uniquely new feature, of these definitions is their fundamental appeal to the notion of «having a common locus» (*sāmānādhikaraṇya*).” This statement is very careful. I wish the above-mentioned discussion on the term *avacchedaka* could have been as careful.

(5) I regret that the present book does not deal with the term *nirūpaka* (describer, determiner). This term is related to *nirūpya* (to be described, determined) and *nirūpita* (described, determined). The authors of Part One translate the term *nirūpita* as «characterized» on p. 7 and seem to refer to this term in translation on p. 15: “... the father-of-ness resident in Daśaratha is determined by the son-of-ness resident in Rāma.” Here «determined» will be a rendering of *nirūpita*. On the other hand, they provide a good exposition of the term *avacchedaka* with reference to quantification (p. 32) and the mode under which an ontological entity becomes

evident in an awareness (p. 26). This understanding agrees with part of the conclusion on *avacchedaka* in my book. In my conclusion, *nirūpaka* helps one identify a relation by specifying the relatum (or term), and *avacchedaka* indicates the quantity of the relatum. But it is not a fact that the two terms are necessarily employed together. Consequently they appear to have nothing to do with each other. In the *Tattvacintāmaṇi*, it may be rare to find the two terms together. This may be the reason why Part One makes no substantial explanation of *nirūpaka*. However, in later introductory texts such as the *Nyāyabodhinī*, *nirūpaka* and *avacchedaka* are often used together. Hence, it may be true to say that later Navya-nyāya philosophers became aware of the connection between these two terms, while early philosophers like Gaṅgeśa did not. To close my comment on *nirūpaka*, I would like to remind the readers that *nirūpaka* plays an important role in Navya-nyāya, and that it is for this reason that the term has been said to be a feature of its literature.

After my long discussion of the above five points, I would like to point out a few simple mistakes: p. 17,17 *vr̥ttiniyamaka* → *vr̥ttiniyāmaka*; p. 17,18 *vr̥ttyaniyamaka* → *vr̥ttyaniyāmaka*; p. 72, 21 a locus B → a locus of B. Moreover, Part Two mentions that the summary of Raghunātha's *Avacchedakatvanirukti* is based on Yusho Miyasaka's unpublished translation, and that this translation is included in his Ph.D. dissertation submitted to the University of Poona (p. 563). However, it is Yuko Miyasaka that completed the dissertation in Poona.

Despite the above-mentioned problems, the present book deserves to be recommended not only to those interested in Indian philosophy but also to those interested in Western philosophy. The editors also seem to be challenging the method of philosophical analysis in the study of Navya-nyāya. It is quite often said that philological studies on texts written in Indian languages must precede philosophical studies on the texts. I mean here that such philosophical studies have to lead us in future to comparative studies between Indian philosophy and our philosophy, or to doing our own philosophy. The above saying is true, and so most Indologists are mainly concerned with the former style of study. The editors are among a small number of scholars fully equipped to carry out studies of both styles. Paying close attention to the Sanskrit texts, the present book provides an advanced philosophical analysis of Navya-nyāya with more than merely an historical analysis, although that aspect is not completely neglected. In this

sense, I believe that the present work is a good example of the method to be adopted in studying this literature.

Toshihiro WADA

MICHAEL GLÜNZ: *Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismā'īl aus Isfahan: eine studie zur persischen lobdichtung um den beginn des 7./13. jahrhunderts*. Beirut: Komm. Franz Steiner Verlag, 1993 - VIII, 290 S. – (Beiruter Texte und Studien; Bd. 47).

Die Lobdichtung ist, verglichen mit anderen Zweigen des persischen Schrifttums, von der Forschung lange verhältnismässig wenig beachtet worden. Dies ist wesentlich dadurch zu begründen, dass man zumindest im Westen die persische Lobdichtung häufig nach den in der europäischen Klassik und Romantik entwickelten ästhetischen Kriterien literarischer Kunst beurteilte. Daraus erklären sich abwertende Urteile bezüglich Unaufrichtigkeit der Dichter, Mangel an «Originalität», Seichtheit der Empfindung, verbunden mit rhetorischer Künstlichkeit und zum Teil das Widerstreben, sich überhaupt mit Lobdichtung zu befassen. Dass hier mitunter der Dichter dem Dichter mehr gerecht wird, zeigt das Beispiel Johann Wolfgang Goethes, der den Panegyriker Anwar\_ (6./12. Jahrh.) folgendermassen gegen seine europäischen Kritiker verteidigt:

Wir können daher nicht billig finden, dass man ihm die Verhältnisse, in denen er gelebt und sein Talent genutzt, nach so viel hundert Jahren zum Verbrechen macht. Was sollt aus dem Dichter werden, wenn es nicht hohe, mächtige, kluge, tätige, schöne und geschickte Menschen gäbe, an deren Vorzügen er sich aufbauen kann? An ihnen, wie die Rebe am Ulmenbaum, wie Efeu an der Mauer, rankt er sich hinauf, Auge und Sinn zu erquicken. Sollte man einen Juwelier schelten, der, die Edelgesteine beider Indien zum herrlichen Schmuck trefflicher Menschen zu verwenden, sein Leben zubringt? Sollte man von ihm verlangen, dass er das freilich sehr nützliche Geschäft eines Strassenpflasterers übernehme? (Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans, s.v. Enweri).

Unterdessen hat jedoch auch die Forschung eine andere Richtung eingeschlagen: im Vordergrund steht das Bestreben, die Lobdichtung als literarische Erscheinung aus der Zeit und Gesellschaft, der sie angehört, heraus zu verstehen, bei ihrer Betrachtung die von der modernen Literaturwissenschaft entwickelte Methodik nutzbar zu machen und die

Gesetze zu entdecken, die das «Handwerk» des Dichters – Beherrschung rhetorischer Mittel und poetischer Verfahren – bestimmen.

Ein schönes Beispiel für das zunehmende Interesse der Forschung an der persischen Lobdichtung ist die hier vorzustellende Dissertation von Michael Glünz über den bedeutenden Lobdichter Kamāl ud-dīn Ismāʿīl (gest. 635/1237) aus Isfahan. Obwohl der Verf. sein Werk nicht als umfassende Würdigung Kamāl ud-dīn als Dichter, sondern als Beitrag zur Untersuchung der persischen Lobqaside als literarischer Form versteht, ist gleich zu sagen, dass es die Erforschung dieses wichtigen und unterschätzten Dichters auf neue Grundlagen stellt. In einer vorbildlich klaren Einleitung gibt der Verf. zunächst eine Biographie Kamāl Ismāʿīl – diese Kurzform seines Namens ist schon verhältnismässig früh belegt – und ordnet ihn literarhistorisch ein. Zwei Dinge sind dabei wichtig festzuhalten: in Kamāls Dichtung macht sich auch der Einfluss der Mystik geltend (Glünz 18) – Kamāls Vater Ġamāl ud-dīn, selbst ein hochgeschätzter Dichter, war sehr von Sanāʿī (gest. 525/1131) geprägt; zum andern kündigt seine virtuose Beherrschung einer komplizierten poetischen Bildsprache und concettistischer Techniken – nicht zufällig trägt Kamāl den Beinamen “Ḥallāq ul-maʿānī” (“Schöpfer der Sinngehalte”, d.h. Concetti) – schon früh das an, was vom 10./16. Jahrh. an als der «indische Stil» in der persischen Dichtung bezeichnet wird (Glünz 28). Im letzten Teil seiner Einführung referiert der Verf. über Gliederung und Aufbau von Kamāl Ismāʿīls *Dīwān*. Er bezieht sich dabei auf die Edition Baḥr ul-ʿUlūmīs aus dem Jahre 1970. Sehr wertvoll ist die Tabelle s. 30-33, in der Kamāls Lobgedichte nach belobigter Person, Länge, Metrum und Reim systematisch zusammengestellt und so gut erschlossen werden; die Angabe des Reims erlaubt ein rasches Auffinden des gesuchten Gedichts auch im mir einzig zur Verfügung stehenden Steindruck Bombay 1307; eine Konkordanz mit diesem nicht sehr zuverlässigen Text hat der Verf. jedoch, sicher mit Recht, unterlassen. Abgeschlossen wird die Einleitung mit einer näheren Bestimmung des Begriffs *qaṣīda*, in der das Hauptgewicht auf formale Gesichtspunkte gelegt wird.

Der Einleitung folgt die Untersuchung selbst, die in drei Teile gegliedert ist. Im ersten behandelt der Verf. die Themen der panegyrischen Qaside. Es geht dabei hauptsächlich um das (ideale) Bild, das der Dichter vom

Belobigten entwirft, dann um die Selbstdarstellung des Dichters und um die Rolle, die Natur- und Dingbeschreibungen in der panegyrischen Qaside spielen. Gerade die Natur schildert der Dichter – und dies nicht nur in der Panegyrik – nicht um ihrer selbst willen, sondern nimmt ihre Phänomene gleichsam als «Rohmaterial» (Glünz 64) und verleibt sie seiner von ihm selbst geschaffenen Welt ein, die nicht den Naturgesetzen gehorchen muss (vom Verf. sehr schön gezeigt anhand eines Gedichts, in dem *gleichzeitig* Eis, Schlamm und Regen genannt werden). Weiter ist die Dichtung selbst Thema der panegyrischen Qaside, zum Beispiel in ihrer vor allem von Nizāmī (gest. 605/1209) her bekannten Gleichsetzung mit «erlaubter Magie» (Glünz 86). Neben Liebe, Wein und Gelage, dem Ritt zum Belobigten, sind auch Klage, Weisheit und Ermahnung, sowie Segenswünsche, Themen der panegyrischen Qaside. Sie alle werden vom Verf. mit gut gewählten Beispielen vorgestellt. Der zweite Teil der Untersuchung behandelt den Aufbau der panegyrischen Qaside. Der Verf. leitet aus der Gesamtheit der von ihm untersuchten Gedichte ein abstraktes Modell der panegyrischen Qaside bei Kamāl Ismāʿil ab, das sich in vier Teile gliedert. 1. Einleitung, 2. Lob des Adressaten, 3. Selbstaussage des Dichters und 4. Segenswunsch (Glünz 110-113). Im folgenden wird das Verhältnis der einzelnen Teile zueinander analysiert. Um seine Ausführungen über den Aufbau der Lobqaside durch Beispiele zu ergänzen, gibt der Verf. vier Qasiden Kamāl Ismāʿils in vollständiger deutscher Übersetzung mit eingestreutem Kommentar und kurzer Übersicht über Thematik und Gliederung des betreffenden Gedichts. Gegenstand des dritten Teils der Untersuchung ist die dichterische Sprache Kamāl Ismāʿils. Der Verf. geht zunächst auf Metrum und Reim als obligatorische Ordnungselemente persischer Dichtung ein und behandelt dann freie Ordnungselemente wie Lautwiederholung, Binnenreim, Wortwiederholung, entweder bei gleichbleibender Bedeutung (*takrār*) oder verschiedener Bedeutung (*taḡnīs*), sowie die weiteren rhetorischen Mittel, deren sich Kamāl Ismāʿil bedient. Dies alles veranschaulicht der Verf. wieder reich mit Beispielen, was dem Leser vorzüglich Einblick in Kamāl Ismāʿils Dichtkunst vermittelt. Abgerundet wird dieser letzte Teil der Untersuchung durch einen Abschnitt, in dem Michael Glünz, aufbauend auf Arbeiten Hellmut Ritters und anderer, zeigt, wie Kamāl Ismāʿil seine dichterische Phantasie innerhalb der von der Tradition gesteckten Grenzen einsetzt und durch überraschende Verknüpfungen von Dingen der realen Welt, etwa

durch deren Belebung und Umdeutung ihrer Zusammenhänge, Neues schaffen kann. Dies trifft ganz allgemein für den persischen Dichter zu: Es geht ihm nicht darum, in seinem Werk die Welt abzubilden, wie sie wirklich ist; häufig trifft er so Aussagen, die logischer Einsicht widersprechen. Damit setzt er sich zum einen zwar dem Vorwurf aus, zu lügen, zum andern aber bietet er seinem Publikum einen ästhetischen Genuss von unerhörter Verfeinerung.

Im folgenden möchte ich ergänzend noch auf einige Punkte verweisen, die mir bei der Lektüre aufgefallen sind. Zu vielen Versziten steuert Michael Glünz wertvolle Kommentare bei; da aber oft nur die deutsche Übersetzung gegeben wird und der persische Text fehlt, lässt sich ihr Nutzen leider nicht voll ausschöpfen. Bei einem Zitat wie zum Beispiel s. 218 oben ist der im Kommentar gegebene Hinweis auf die Antithese *siyāh/sapīd* nur dann sinnvoll, wenn man den Vers auch persisch vor sich hat, weil die Antithese aus der Übersetzung nicht deutlich hervorgeht. Die Übersetzungen des Verf. sind sehr wörtlich und lesen sich gut, obwohl er ausdrücklich keinen Anspruch auf literarische Qualität erhebt. An einigen Stellen zitiert Michael Glünz kurze Stücke aus den vier Qasiden, die er auch in vollständiger Übersetzung bietet. Die Übersetzungen sind dabei nicht immer identisch, zu kleinen Abweichungen in der Bedeutung kommt es in der Übersetzung des Verses K 2,557, s. 46 gegenüber s. 131 – das Metrum *muğtat̄* verlangt *ğān-i gulistān* – und in der Übersetzung des Verses RS 20,2692, s. 176 gegenüber s. 137 – für *yāft* passt wohl besser die s. 176 gegebene Bedeutung “zurückfinden”. Der s. 68/69 angeführte Vers, vom Verf. durchaus korrekt übersetzt, könnte ein Beispiel dafür sein, wie der Dichter bewusst Wörter verwendet, in deren Nebenbedeutungen eine ganz andere Bildsphäre aufscheinen kann, die wohl beim Leser oder Hörer weitere Assoziationen auslösen soll – der Verf. spricht dieses Problem später (s. 236) unter dem Stichwort «(konnotative) Bedeutungsschicht» an. In diesem Vers bedeutet das Wort *nawā* (vom Verf. übersetzt mit “Anordnung”) auch “Stimme”, “Modulation”, und die Wörter *parda* und *zanbūr* bezeichnen in Kombination eine bestimmte musikalische Tonart (vgl. den *Farhang-i Ānandrāğ*, s.v.).

S. 17 erwähnt der Verf. die Legende, Kamāl Ismāʿīl habe, von einem plündernden Mongolen tödlich verwundet, noch einen letzten Vierzeiler “in den Staub des Bodens” geschrieben. Fritz Meier, *Die schöne Mahsatī*:

*ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers*. Wiesbaden 1963, 39 hat aus anderer Quelle die Variante "an die Wand seines Hauses". S. 20 gibt der Verf. als Todesjahr des Dichters Aṭīr ud-dīn-i Aḥsīkatī in Übereinstimmung mit Hermann Ethé und George Morrison 608/1211-12 an. Aḥsīkatī's Todesjahr ist umstritten; vgl. Dabīḥullāh-i Safā in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 3 (1989), 12. Einen Vorbehalt habe ich zur Gleichsetzung der rhetorischen Figur *ištiqāq* mit der *figura etymologica* (Glünz 43, 59, 173). Der letztere Begriff ist auch in der klassischen Philologie, der er entliehen ist, nicht unproblematisch und bezeichnet eigentlich den Akkusativ des Inhalts als fakultative Verstärkung des Verbalbegriffs und als formale Stütze eines für den Sinn nötigen adjektivischen oder (selten) Genetiv-Attributs (vgl. Eduard Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Bd. 2. München 1950, 74). Die beiden syntaktisch verknüpften Wörter müssen zudem stammgleich sein. Eher könnte man *ištiqāq* vielleicht als Sonderform der Paronomasie auffassen, wie dies auch manche Theoretiker getan haben (vgl. Friedrich Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*. Gotha 1874, 101). Für den Begriff *isti'āra* («triale metaphor», s. 184) sei noch auf die wichtige Studie von Wolfhart Heinrichs, *The Hand of the Northwind: Opinions on Metaphor and the Early Meaning of Isti'āra in Arabic Poetics*. Wiesbaden 1977 hingewiesen.

Bewusst hat sich der Verf. auf den Dichter Kamāl Ismā'īl beschränkt und insbesondere Verweise auf die Werke anderer Dichter unterlassen. Auch seine Kommentare hat er häufig knapp gehalten, um den Rahmen der Untersuchung nicht zu sprengen. Manchmal vermisst man dadurch zwar Erklärungen zu Begriffen, die dem der Sache fernerstehenden Leser zu einem besseren Verständnis der betreffenden Textstelle verhelfen könnten. Als Beispiele seien genannt: der Atem Jesu (s. 79, eine Erläuterung folgt erst s. 95), die (wilden) Abḥāzen (s. 82), die Rautenkörner (s. 151), Gulbār (s. 199), *sirbāl* (s. 246). Andererseits erreicht Michael Glünz gerade durch diese Beschränkung, dass der Leser vom zentralen Gegenstand, nämlich der Kunst dieses einen Dichters, nicht abgelenkt wird. Insgesamt: eine anregende und mit grosser Sachkenntnis geschriebene Studie über einen Dichter, der es verdienen würde, besser bekannt zu sein – vielleicht ist dazu jetzt der Anstoss gegeben.

Renate Würsch



TREVOR LEGGETT: *Realization of the Supreme Self: The Bhagavad Gītā Yoga-s.* London, New York: Kegan Paul International, 1995. 10, 234 p.

The “Cataloguing in Publication Data” on which the British Library and the US Library of Congress based their description of the book were certainly misleading or wrong. As this information is now reproduced in booksellers' catalogues it must be stated that Trevor Leggett has certainly *not* provided a “translation of Śaṅkarācāryas Bhagavadgītā-Bhāṣya”; and there is nothing on the title page or in the front matter which would justify the librarians' cataloguing (giving “Sankaracarya” or “Śaṅkarācārya” as main author). Rather, Trevor Leggett presents “the Gītā yoga *in the light of* explanations by Śaṅkara ... and of the late Dr Hari Prasad Shastri ...” (dust cover). On page 4 this scope of the book is phrased more ambiguously: “The present book complements the Gītā and its commentary by Śaṅkara with teachings by the late Dr Hari Prasad Shastri from his book Teaching from the Bhagavad Gītā.”

Part I is entitled “Introductory” and explains the setting and the method by which apparent contradictions in the Bhagavadgītā (BhG) are to be accepted as part of the original design of the text: “teaching down” means that one begins with the full, the highest truth (in BhG 2) and then provides more and more details.

Part II (p. 21-117) comments upon the text of the BhG chapter by chapter, interspersed by chapters on “Arjuna's disbelief” (p. 38-43) and “The Thinker, East and West” (p. 54-57).

Part III outlines how Śaṅkara interprets “Gītā Practice”: While for the BhG the method of Action (*karma-yoga*) and the method of Knowledge (*jñāna-yoga*) can be supposed to be “self-contained alternatives”, Śaṅkara holds “that the path of Action comes *first*, to be followed by the path of Knowledge” (p. 123). The six stages listed by Śaṅkara (on BhG 5.12) provide roughly the subject matter of the chapters of this part: “(1) karma-yoga, (2) purification of the inner being, (3) attainment of Knowledge (*jñāna-prāpti*), (4) Casting Off Action (*saṁnyāsa*), (5) *jñāna-niṣṭhā* or Knowledge-stance, and finally (6) Freedom (*mokṣa*).” (p. 171)

Part IV, entitled “Pointers for Practice” (p. 181-215), is a collection of brief, independent essays. Part V (“Technical Appendices”, p. 217-234) is the only section which contains translations from Śaṅkara's commentary on the BhG (introduction, extracts from the commentary on 18.54-55) in

the context of explanations of the terms *jñānayoga*, *niṣṭhā*, *paripāka*, *avasāna*, *anubhava*, *karmayoga*, and *saṁnyāsa*.

The use of the plural “yogas” in the title seems to promise an analytical approach aiming at distinguishing the different layers and mentalities that have come together to give us the text of the BhG as we have it today. However, the two yogas distinguished (“the paths of Knowledge and of Action”) are approached in a synthetic manner; the reader interested in knowing “exactly what the Gītā text says” is referred to Franklin Edgerton's translation. Someone who has mastered the practices recommended will have to speak about the spiritual goal of this interpretation of the BhG. (“The commentator must himself realize the truth being indicated.” p. 134) Interspersed examples from social work (e.g. p. 88f.) or politics (e.g. p. 103f., p. 109f. on Stalin, p. 194f., on Karl Marx p. 106) come as a surprise and create an unexpected context for the practice of the “Gītā yoga-s”.

Any approach (as that of the reviewer) which adheres to the priority of textual analysis (including its technicalities) and of philology will regret the absence of an index (the book ends with 12 empty pages for notes!). For those who would like to utilize the book as a study on the BhG and a contribution to an analysis of “Yoga in the BhG” I append a list of the verses which are actually translated (less than a third of the verses of the BhG); the selection itself indicates that this interpretation of the “Gītā yoga-s” has a context which is not taken into consideration. Where the same verse is found translated (or translated again) outside the section in Part II devoted to that chapter of the BhG, I have indicated the page number in parentheses.

I .38-39 .46

II .7 .6-7 (p. 38) .11 .12 .12-13 (p. 122, with variant in translation) .14 (p. 137) .16 .17 (p. 24, p. 39) .21 (p. 49, p. 125) .22 (p. 122, p. 212) .29 .38-41 (p. 27) .40 (p. 39, different translation) .47 .48 (p. 77 with variant, p. 150) .50 (p. 152 with variant) .52-53 (p. 154, different translation) .54-58 .60-61 (p. 173 with variants) .70-72

III . 4-5 .17 .19-20 .25 .30 .33 (p. 201) .39 (p. 173)

IV. .13-14 (13 also p. 189) .23-24 .24 (p. 31) .34 (p. 204, diff. transl.) .36 .38 (p. 207 with variants) .39 (p. 207 u. p. 208)

V .8-9 .10-13 (12 also p. 124) .18 .21 .24 .25 .27-28

VI .3 .10-12 .18-23 .26 .27 (p. 183) .29-30 .28 (p. 166) .34 (p. 40) .37 (p. 40)

VII .7 .9 .16-18 (18 p. 174 with variants)

VIII. -

- IX .17 .19 (plus select verses from IX and X in E. Arnold's translation)  
 X .37 (p. 40)  
 XI .7 .9 .10-13 .18 .24 .26 .32-34 .55 (p. 91)  
 XII .3-4 (p. 79) .6-11 .13-20 (13-16 also p. 174f.)  
 XIII .5-6 .7-11 .12-17 .18 .21 .24 (p. 183) .27-28 .31 .33-34  
 XIV .6-8 .11 (p. 151) .19 .22 .24  
 XV (complete) .13 (p. 168) .19 (p. 165)  
 XVI (conspectus of lists of "Qualities to be cultivated by karma-yogins."  
 "Often the Sanskrit word is exactly the same. (There are some fine distinctions  
 which are irrelevant for practice.)" p. 100) .21 (p. 201) .23-24 (p. 89)  
 XVII .1-2 .11 .14-16 .17 .20  
 XVIII .5-6 .9-10 (p. 89f.) .11 .16 .17 .26 (p. 107) .33 (p. 107) .37 (p. 90) .38  
 (p. 90) .42-44 (41-44 also p. 189) .45 .46-48 (.45-46 also p. 191, .48 also p.  
 89) .51-53 (p. 173) .54 .55 .57-60 .61-62 .66 (p. 193)

It is obvious that the book is not a presentation of Yoga (sg. or pl.) in the BhG from the point of view of the history of religions; and it is also not an analytical account of the spirituality of the text nor a pragmatic manual for the adept. It belongs to the long history of works which, standing in a living tradition and putting the authority of a teacher above that of text(s), draw inspiration from the BhG for the realization of a spiritual dimension in the daily life of our present times.

Peter Schreiner

MAURO MAGGI: *The Khotanese Karmavibhaṅga*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente / Istituto Universitario Orientale, 1995 (Serie Orientale Roma, Vol. LXXIV).

The work under review is a critical edition of the twenty-nine folios and fragments so far identified as belonging to the Old Khotanese version of the *Karmavibhaṅga*. This text, describing the consequences of human acts and thoughts (Buddhist *karman*) to be experienced in this life or in the following ones, is known from complete Pāli, Sanskrit, Chinese and Tibetan versions, as well as from fragments of versions in Kuchean and Sogdian.

Being so structured, the work entirely satisfies the requirements of a modern critical edition. Moreover, to anyone knowing the difficulties to be met in editing texts written in Khotanese – a language which remains quite arduous to decipher in spite of the progress achieved – it is apparent that

the author was able to master his task brilliantly, showing both skill and accuracy. The result is a work in all respects flawless, a work certainly enriching our knowledge of the Khotanese language and religion.

The author states in the Introduction that nearly all the fragments and folios he edited belong to one and the same manuscript (p. 22). Even a rapid glance at the facsimiles proves him to be right. He correctly gives the provenance of the manuscript as Domoko (also spelled Dumaqu) because all the fragments housed in the Staatliches Museum für Völkerkunde, München, and two fragments preserved in the British Library, Oriental and India Office Collections, London, have that signature. It is however worth noticing that the signature Domoko does not indicate a precise site of discovery, but simply the oasis of Domoko, to the east of Khotan, within which many excavation sites have yielded manuscripts (Khadaliq, Kuduk K"1, Balawaste, etc.). The proof of the ambiguity of the signature Domoko is given by four fragments of *Sgh* (G. Canevascini, *The Khotanese Saṅghāṭasūtra*, 1993): Dumaqu 0131 and Kuduk K"1 035, both in London, belong to the same folio (cf. *Sgh* pp. 187-88), as much as do Dumaqu 0119, in London, and FK 913 Kh[adalik] 28, in Munich (cf. *Sgh* p. 214).

The following remarks are the result of a thorough examination of the Commentary.

The author says on p. 99 that *ysūṣḍe* 'he approves' appears to correspond to Skt. *anumodana*. This is actually a certainty because *ysūṣṭe iṅā* 'he may have approved' translates *anumodet* in *Sgh* (§ 95.2).

On two occasions (pp. 99 and 102) Maggi remarks that the meaning of the verb *jsan-* is 'to kill', not 'to strike'. Considering that the same happens in *Sgh*, where the meaning is always assured by a precise Skt. correspondent, the alternative meaning 'to strike' should be deleted both from *Bailey's Dictionary of Khotan Saka (Dict.)* and from Emmerick's *Saka Grammatical Studies (SGS)*.

On page 103 the author discusses the occurrence of *āphīrātā*, 3 sg. pres. of *āphīr-* 'to disturb'. Since the verb is attested with a middle ending in the certain case of *cī rro hā aysmū āphīre* 'if I disturb (my) mind' (1 sg. pres. mid.), and the quite likely case of *ma thu rāhula aysmū āphīrā* 'you Rāhula, do not disturb (your) mind' (2 sg. imp. mid., with Late Khotanese weakening of *-u* to *-ä*; cf. *SGS* p. 213), Maggi suggests that the form *āphīrātā* is also middle, though, as he admittedly says, the ending *-ātā* for *-āte* is quite rare. However, if we look closely at the sentence –

*dākṣāṅyānu aysmū āphīrātā* ‘he disturbs the mind of venerable men’ – we might come to a different conclusion. There is a difference in fact between the first two sentences and the one under examination: in the first case the disturbed mind is the one of the subject (the verb has reflexive value); in the second case the disturbed mind is the one of someone else (the verb has no reflexive value). Knowing the fact that the distinction between the active and the middle diathesis has left abundant traces in Khotanese (as Maggi remarks on page 86 quoting G. Canevascini, “Medio-reflexive verbs in Khotanese”, *Corolla Iranica*, Frankfurt am Main 1991), I would therefore suggest that *āphīrātā* is just a regular Old Khotanese 3 sg. pres. act. of the root *āphīr-*.

It is to be noted that Bailey’s tentative reading *\*byāta yanändā* ‘they remember’ (3 pl. pres. act.), in a passage in which Maggi says he cannot read anything (p. 109), would be anyway wrong: in this expression the verb *yan-* ‘to do’ has always a middle ending.

The author observes on p. 112 that a *śye* out of context could also be a Late Khotanese form of *śātā* ‘second’. It is perhaps worth adding that it could even be a Late Khotanese form of *śātu*, acc. sg. m. of ‘second’ (see *Sgh* § 89.1, p. 137: one manuscript has *śātu* where a later one has *śye*). The same *śye* is preceded by the adverbs *ustamātu tcaramu*, which we find translated in the Glossary as ‘even’ (*ustamātu*) and ‘at last’ (*tcaramu*). Since both words are consistently attested in other texts translating such adverbs as *antaśaḥ ... api*, *antamaśato* (cf. Pāli *antamaso*), all meaning ‘even’ (Ger. ‘sogar’), it is perhaps advisable to assign such meaning to both of them, thus following Bailey’s suggestion that we are here in the presence of a dyadic phrase (cf. *Dict.* s.v. *ustamātu*).

Giotto Canevascini

**BORIS OGUIBENINE:** *Initiation pratique à l'étude du sanskrit bouddhique*. Paris: Picard Editeur, 1996 (Collection Connaissance des Langues).

As the title states, the work has been conceived as an introduction and guide to the study of that peculiar Indian language used by the Buddhists we are accustomed to call Buddhist Sanskrit, more precisely, Buddhist Hybrid Sanskrit (BHS) because this language clearly appears to be a kind of admixture of Middle Indian and Sanskrit. One of the aims of the book is updating F. Edgerton’s *Buddhist Hybrid Sanskrit Reader* (New Haven:

Yale University Press, 1953): as a matter of fact the edited passages are mostly taken from texts, or versions of texts, not available at the time of Edgerton's publication.

The excerpts are accompanied one by one by a detailed linguistic commentary dealing with all aspects of the language: the phonologic, morphologic, syntactic, and semantic ones. Considering the complexity of the passages and the variety of the themes treated in them, the addition of a French translation in each case would have perhaps made the book more profitable as a didactic tool.

The passages are taken both from Hīnayāna and Mahāyāna texts. They are:

Mahāvastu (6 excerpts), Patna Dharmapada (1), Udānavarga (1), Vinaya of the Mahā-sāṃghika-Lokottaravādin school including the Prātimokṣasūtra (3), Śikṣāsamuccaya (one quotation in prose also attributed to the Vinaya of the same school), Catuṣpariṣatsūtra (1), Jātakamālā (the Kacchapajātaka), Prajñāpāramitārātnagaṇaṣaṃcayagāthā (2), Saddharma-puṇḍarīkasūtra (5), Mahāsudarśanāvādāna (1), Karuṇāpuṇḍarīka (3), Kāśyapa-parivarta (1), Samādhirājasūtra (1), Lalitavistara (2), and Vajracchedikā Prajñāpāramitā (1). It is worth noticing, since this is not immediately inferable from the "Table des matières" (pp. 273-74), that some of the excerpts belong to one and the same passage to be found, either in different texts, or in different versions of the same text. They have evidently been published one after another to allow future comparison of their linguistic features. The excerpts I (from Mahāvastu), II (from Patna Dharmapada), and III (from Udānavarga), are thus all the same chapter of the Dharmapada (the Sahasravarga). As for the excerpts under XIV belonging to the Saddharma-puṇḍarīkasūtra, the first two are the readings of the same passage offered by mss. found in Nepal and in Gilgit respectively; the remaining three are again the readings of the same passage offered by mss. found in Kashgar and by two groups of mss. found in Gilgit.

Although the reader would be ill-advised to use this book as a reference work (no index of the words occurring in the excerpts is provided), the work under review is certainly valuable not only for the precise linguistic analysis of the chosen passages, but also for the all-round Introduction in which the most important views expressed by various

scholars on the nature of this language are exhaustively summarized (pp. 6-25).

As the author aptly remarks, the study of this language has undergone a turning point with the publication of Edgerton's *magnum opus* (*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 Vols., New Haven: Yale University Press, 1953). Edgerton was the first to clearly perceive this language, not as a fleeting stage between Middle Indian and Sanskrit, but as a true idiom with its own specific rules. That he was right, is now proved for instance by the Vinaya language of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādin school (Mā-Lok): it appears in fact quite clearly that after adopting that language, the adherents of this school continued to use it without interruption (as did the Theravādins with Pāli).

It is the reviewer's opinion that the most important contribution since Edgerton's seminal work has been O. von Hinüber's treatment of the subject in "Origin and Varieties of Buddhist Sanskrit", *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, ed. C. Caillat, Paris 1989 (summarized on pp. 17-19). We are now indebted to von Hinüber for an essential clarification: the canonical language adopted by a Buddhist community in India depended in the first place on the Vinaya school affiliation. But not only: von Hinüber was able to offer convincing evidence that the Vinaya schools of the Sarvāstivādins and the Dharmaguptakas translated their canons, for the first time from the Gāndhārī (the Middle Indian language spoken in the North-West) to BHS, and a second time from BHS to Sanskrit. There are two consequences: 1) The BHS of these schools was not the same as the BHS of the Mā-Lok school because the source language was different (considering the similarities of the Mā-Lok language with Pāli, the source language in this case was probably a standard Middle Indian quite close to Pāli itself). 2) The theory (also extensively quoted in the Introduction) that some Buddhists always spoke – especially in the North-West of India – a popular form of Sanskrit which became what we now call BHS (see A. Wayman, "The Scholarly Reception of Edgerton's BHS Grammar and Dictionary", *Aspects of Buddhist Sanskrit*, ed. K.N. Mishra, Sarnath / Varanasi 1993) is shaken: it is quite likely that the early Buddhists just spoke Gāndhārī in that region.

Giotto Canevascini