

Dayanand Bhargava, *Jaina Ethics*. Delhi-Varanasi-Patna, Motilal Banarsidass, 1968. xvi + 296 pp. Rs. 20.

This work, a thesis approved for the degree of Ph.D. by the University of Delhi, is an attempt to describe and explain the ethical principles and practices of the Jainas. The book presents itself as a series of eight chapters (I-VIII) but in fact comprises two different sections. The first four chapters (pp. 1-99) discuss a number of general questions concerning ethics (I), the metaphysical background of ethics (II), the conception of morality (III) and the relative values of right knowledge, faith and conduct (IV). In these chapters the attitude of Jainism has been continuously confronted with that of Buddhism and other Indian doctrines, esp. the six *darśanas*. The second section, chapters V-VIII (pp. 100-224), is almost exclusively devoted to the description of the Jaina ethical praxis, viz. to the conduct of a Jaina householder (V) and a Jaina monk (VI), the 'penances' scil. twelvefold *tapas* (VII) and the fourteen 'stages of spiritual development' (*guṇasthāna*, VIII).

"The Jaina ācāryas", as the author says (p. 73), "have a tendency to go on enumerating the varieties and subvarieties of a single fact" and indeed chapters II (pp. 39-73 on the seven *tattvas*, see Umāsvāti's *Tattvārthādhigamasūtra* I, 4) and V-VIII, in the main, consist of such enumerations. As a rule Bhargava quotes them from comparatively young treatises and commentaries, although many of these categories are found already in the Śvetāmbara canon. (Among several hundreds of quotations less than forty refer to the canonical works, esp. *Uttarādhyayana* and *Daśavaikālika*.) It is, in my opinion, rather a pity that the author did not take more advantage of such western works as (for the later literature) R. Williams, *Jaina Yoga* and (for the canon) W. Schubring, *Die Lehre der Jainas*. He only twice or thrice refers to them for some minor point. With their help he would probably have been able to approach his subject from a more historical point of view.

In an appendix (pp. 225-255) we are given a synopsis of the ethical literature of the Jainas, both Śvetāmbara and Digambara, starting with a survey of the complete Śvetāmbara canon and including such late commentators as Yaśovijaya (seventeenth century). The author added a substantial bibliography (pp. 256-265) in which, however, the western reader will miss important German and French works as H. von Glasenapp, *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas* (Leipzig, 1915) and C. Caillat, *Les Expiations dans le rituel ancien des religieux jaina* (Paris, 1965), and three indices, one of them a very useful index of technical terms and the like.

Although the work, or at least part of it, does not lay claim to originality (p. vii), it certainly may be profitable for the general reader who wants to get acquainted with the lofty ethical ideals of Jainism, the more so as the author, in his 'Conclusions' at the end of each chapter, has endeavoured to expound what one might call 'the answer of the Jainas' to the ethical problems of society.

Gent

J. Deleu

Ludwig Alsdorf, *Les études jaina. État présent et tâches futures*. Paris, Collège de France, 1965. iv + 96 pp. 10 N.F.

Ludwig Alsdorf, *Die Āryā-Strophen des Pāli-Kanons metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht* (= *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. d. Geistes- u. sozialw. Kl.*, Jahrgang 1967, Nr. 4). 89 pp. DM 14,—.

Les conférences, faites par M. Ludwig Alsdorf au printemps 1965 au Collège de France, sont d'un très grand intérêt, non seulement pour le cercle restreint des spécialistes du

jainisme qui lisent le français mais aussi pour tous les indianistes. En particulier, les spécialistes du bouddhisme ont beaucoup à apprendre de cet exposé lucide où il est souvent question de problèmes de la philologie bouddhique. M. Alsdorf commence par souligner l'importance de la comparaison du bouddhisme et du jainisme, deux religions nées dans les mêmes conditions et à la même époque. Il montre à l'aide de quelques exemples — *phasu(ya)*, *āsava*, *mālavihāra*, *tāi* — que la même terminologie se retrouve dans les textes jainas et bouddhiques. Après avoir brièvement caractérisé la littérature jaina et sa contribution à la religion, la philosophie et la littérature de l'Inde, M. Alsdorf esquisse son importance pour l'étude du prākṛit, de l'apabhraṃśa et des langues dravidiennes. Ensuite il examine le problème que pose la langue des textes anciens du canon et la possibilité de déceler les traces d'une langue pré-canonique, la 'véritable' ardhmā-gadhī qui se caractérise par l'*s* occidental comme seule sifflante, l'oriental pour *r* et *-e* au lieu de *-o* à partir de *-as*. Selon lui, la traduction ou l'adaptation linguistique des textes jainas en prākṛit canonique a dû avoir lieu longtemps avant le concile de Valabhī au cinquième siècle, probablement à l'époque même où le canon bouddhique primitif était traduit en pāli. Le parallélisme avec les travaux de Lüders sur la langue du canon bouddhique primitif est évident. Comme Lüders, M. Alsdorf fait appel au témoignage des inscriptions d'Aśoka pour déterminer les caractéristiques des dialectes occidentaux et orientaux. De même que Lüders avait découvert un abl. sing. en *-am* en pāli, M. Alsdorf en démontre l'existence dans un texte canonique jaina: *Uttarādhyaṇa* 23,46.¹ Espérons que M. Alsdorf entreprendra lui-même d'écrire "Les considérations sur la langue du canon jaina primitif" qu'il considère comme une des tâches les plus importantes des études jaina.

En passant ensuite en revue les éditions des textes canoniques jainas dont on dispose à présent M. Alsdorf constate que, pour 21 des 48 textes canoniques, il existe des éditions de style européen mais que la plupart devraient être refaites. M. Alsdorf attire l'attention sur les éditions du canon publiées par les Sthānakvāsins, une secte réformatrice du début du dix-huitième siècle, et l'intérêt que présente le nombre et l'ordre des textes dans ces éditions. Il examine ensuite la valeur des commentaires en prākṛit (*niryukti* et *cūṇi*) et en sanskrit (*ṭīkā*) pour l'établissement d'éditions critiques. M. Alsdorf montre que des fautes métriques et des fausses sanskritisations témoignent du fait que, malgré une tradition orale et écrite ininterrompue, les textes canoniques n'ont pas été préservés de la déformation et de la corruption.² Selon lui, il faudrait manifester encore plus d'indépendance à leur égard que l'on a fait jusqu'à présent.

M. Alsdorf s'étend plus en détail sur l'importance de la métrique pour l'étude de la chronologie du canon jaina. C'est surtout l'*āryā* qui permet de déterminer l'âge relatif d'un texte ou d'un passage d'un texte: "les textes en āryā sont ipso facto récents, des āryās à l'intérieur de textes en mètres anciens, ou bien en vieille prose, sont des adjonc-

¹ M. John Brough fait remarquer que l'on peut aussi expliquer des formes pālies en *-am* comme dues à une erreur graphique, le scribe ayant écrit *-am* au lieu de *-ā* (*The Gāndhārī Dharmapada*, London, 1962, pp. 79-80). M. Alsdorf ne discute pas cette possibilité et s'appuie sur la tradition pour maintenir la forme *visabhakkhaṇam* (*Uttarādhyaṇa* 23,46). Pourtant il n'hésite pas pour corriger ailleurs le texte de l'*Uttarādhyaṇa* à l'encontre de la tradition (cf. p. 41 où, dans *Utt.* 25,7, il propose de lire *janna-jatthā* au lieu de *jannatthā*).

² A propos du pāli *bhūnaha* ou *bhūnahu* M. Alsdorf remarque que Baburam Saksena a indiqué la bonne étymologie en 1936 (*BSOS*, VIII, p. 713). Déjà H. Kern avait proposé la même étymologie, cf. *Bijdrage tot de verklaring van eenige woorden in Pali-geschriften voorkomende* (Amsterdam, 1886), pp. 52-53; *Toevoegselen op 't woordenboek van Childers*, I (Amsterdam, 1916), pp. 5-6. Kern avait aussi déjà proposé de lire *muñcantu* au lieu de *pamuñcantu* dans *Jātaka* III, p. 179 (*Bijdrage*, p. 79; cf. L. Alsdorf, *Die Āryā-Strophen des Pāli-Kanons*, p. 24).

tions plus récentes ou des citations". M. Alsdorf décrit la forme classique de l'*āryā* ainsi qu'une forme archaïque qui ne se rencontre que dans trois chapitres des textes canoniques et une variante semi-prosaïque, le *veḍḍha*. Avant d'étudier l'*āryā* dans le canon jaina et, en particulier, dans l'*Uttarādhyayana*, M. Alsdorf examine l'emploi de l'*āryā* dans les textes pālis. L'*āryā* archaïque s'y rencontre surtout dans le *Suttanipāta* où elle avait été signalée déjà par Jacobi en 1895 (*Jaina Sutras*, Part 2, *SBE*, 45, p. 271, n. 2) et dans quelques autres textes. L'*āryā* classique se trouve dans six *jātaka* (Nos. 542, 525, 485, 479, 358 et 301). En étudiant ces *jātaka* M. Alsdorf montre que leur contenu confirme leur caractère récent par rapport à des *jātaka* dont les vers sont en *śloka* ou en *triṣṭubh*. Cette conclusion est corroborée par l'examen des *āryā* dans les *jātaka* du *Mahāvastu* et dans les *Therīgāthā*. Après les *jātaka* et les *Therīgāthā* c'est le début du *Mahāvagga* qui contient le plus grand nombre d'*āryā*. M. Alsdorf constate que "l'utilisation relativement fréquente et visiblement originale de l'*āryā* éloigne considérablement ce texte dans le temps du deuxième fragment ancien de biographie de Bouddha, le Mahāparinibbāna-sutta". Quelques *āryā* se trouvent encore dans les *Theragāthā*, le *Sagāthavagga*, le *Vimānavatthu*, le *Petavatthu* et l'*Apadāna*. Le nombre total des *āryā* archaïques s'élève à 46, celui des *āryā* classiques à environ 450. Alors que chez les jainas l'*āryā* prédomine dans la littérature postcanonique, le mètre normal de la littérature postcanonique en pāli est le *śloka*. M. Alsdorf constate deux exceptions: le *Nettipakaraṇa* et le *Peṭakopadesa* et les préfaces et les épilogues des commentaires de Buddhaghosa. Selon M. Alsdorf, ces exceptions s'expliquent par le fait que l'émigration du pāli au Ceylan a arrêté l'emploi de l'*āryā* dans la littérature pālie. Le *Nettipakaraṇa* a dû être écrit par un indien du nord de l'Inde dont Buddhaghosa est aussi originaire. Le *Peṭakopadesa* est une suite du *Nettipakaraṇa* et son auteur l'a pillé largement.

Après avoir étudié l'*āryā* dans la littérature pālie M. Alsdorf revient au canon jaina. Il démontre que l'*Uttarādhyayana* contient environ 129 *āryā* dont 109 se trouvent dans six chapitres du dernier tiers du texte. Plusieurs passages, écrits dans ce mètre, contiennent des développements scholastiques et dogmatiques d'origine plus récente. En outre, 45 de ces 109 *āryā* se retrouvent dans des textes canoniques récents. D'un intérêt particulier est un passage, rédigé en *āryā*, relatif au goût, à l'odeur et au toucher des *leśyā*. Ce passage témoigne d'une élaboration scholastique de la théorie karmanique des *leśyā* "couleurs de l'âme".

Dans la dernière partie de ce petit livre l'auteur mentionne comme une des tâches futures des études jaina la reprise du travail sur l'*Āvaśyaka* par Ernst Leumann et, en premier lieu, une édition critique de l'*Āvaśyakaniryukti*. Pour terminer M. Alsdorf attire l'attention sur la littérature des *digambara* et, en particulier, sur les problèmes que suscite la publication récente de textes anciens, le *Ṣaṭkhaṇḍāgama* et le *Kaṣāyaprabhṛta* avec les commentaires qui s'y rattachent. M. Alsdorf montre que ces textes contiennent des passages qui se retrouvent dans des textes des *śvetāmbara*. Le phénomène s'observe en plus grande mesure dans d'autres textes des *śvetāmbara*: le *Mūlācāra* de Vaṭṭakera et la *Mūlārathanā* de Śivārya.

J'espère avoir réussi à montrer l'intérêt que présente l'ouvrage de M. Alsdorf pour tous ceux qui s'intéressent de loin ou de près aux études jaina. Espérons que de jeunes indianistes seront inspirés par les perspectives tracées, de manière magistrale, par l'auteur. Il constate avec regret une certaine récession des études jaina dans l'indologie du présent. Peut-être ce phénomène s'explique par le fait que les études jaina sont d'un accès assez difficile et se sont développées dans un certain isolement. M. Alsdorf montre bien que les difficultés ne sont pas insurmontables et que l'isolement doit être rompu dans l'intérêt aussi bien des études jaina mêmes, que d'autres branches de l'indianisme et surtout des études bouddhiques.

Sur un seul point l'argumentation de M. Alsdorf ne me paraît pas tout à fait convaincante. Il est hors de doute que l'*āryā* est un indice qui permet de dater un texte par rapport à d'autres textes. M. Alsdorf effectue le passage d'une chronologie à une

chronologie absolue en adoptant comme *terminus ante quem* le milieu ou la deuxième moitié du troisième siècle avant J.-Chr.: “la suite de l’évolution de l’*āryā* en pâli est évidemment arrêtée par son émigration vers Ceylan, qui date du milieu ou de la deuxième moitié du III^e siècle avant J.-Chr. Tout ce qu’il y a en fait d’*āryās* dans le canon pâli doit être plus ancien” (p. 70). C’est le même *terminus ante quem* que M. Alsdorf propose pour la traduction du canon bouddhique primitif en pâli: “Pour cette dernière, le sûr *terminus ante quem* est l’introduction de textes pâlis au Ceylan, c’est-à-dire selon l’opinion courante au milieu du III^e siècle avant J.-Chr.” Je ne sais pas si c’est l’opinion courante mais, en tout cas, cette opinion doit se baser surtout sur la tradition singhalaise selon laquelle Mahinda, le fils d’Asoka, a introduit à Ceylan le canon pâli. M. Ét. Lamotte a bien montré l’invraisemblance de cette tradition (*Histoire du Bouddhisme Indien*, I, Louvain, 1958, p. 339). Un autre problème qui se pose est le suivant. Est-ce que des passages plus récents, rédigés en *āryā*, se sont déjà adjoints au canon primitif ou est-ce qu’ils se sont produits seulement après sa transposition en pâli? En ce qui concerne l’*āryā* archaïque la conclusion de M. Alsdorf est la suivante: “Que l’*āryā* ancienne n’apparaît nettement que dans des textes anciens du canon pâli, que la plupart des exemples se rencontrent dans un texte comme le Suttanipāta — cela correspond tout à fait au rôle qu’elle joue dans le canon jaina.” Il y a dans le canon pâli aussi de nombreuses *āryā* qu’il faut considérer comme des formes de transition entre l’*āryā* archaïque et l’*āryā* classique (cf. p. 68). Malheureusement, M. Alsdorf ne donne pas un inventaire des passages qui contiennent de telles *āryā*. Ces formes de transition qui semblent être bien plus rares chez les jainas compliquent les problèmes chronologiques. Je ne peux que signaler ici ces problèmes qui méritent d’être étudiés plus en détail.

Dans *Die Āryā-Strophen des Pāli-Kanons metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht* M. Alsdorf établit un texte correct du point de vue métrique pour toutes les *āryā* du canon pâli à l’exception de celles qui se trouvent dans les *Thera-* et *Therīgāthā*.³ La première partie donne les textes en *āryā* archaïques. En ce qui concerne la louange du Buddha par Upāli (*MN* I 386,3-32) on s’étonne que l’auteur ne fasse pas mention du fragment de la recension sanskrite publiée par Hoernle (*Manuscript Remains*, pp. 27-35). La publication de Hoernle contient aussi une étude de la version chinoise par Watanabe. Ce dernier travail n’est pas exempt d’erreurs et il y aurait lieu d’étudier de nouveau les différentes recensions de ce texte en tenant compte des corrections que M. Alsdorf propose pour le texte pâli.

Parmi les textes en *āryā* classique le plus intéressant est sans doute le début du *Mahāvagga* dans lequel M. Alsdorf a retrouvé dix-neuf strophes écrites dans ce mètre.⁴

³ Cf. *The Thera- and Therī-Gāthā*, ed. H. Oldenberg and R. Pischel. Second edition with Appendices by K. R. Norman and L. Alsdorf (London, Pali Text Society, 1966), pp. 233-250.

⁴ Selon M. Alsdorf le grand nombre de strophes *āryā* dans ce texte n’a pas été pris en considération jusqu’à maintenant. Toutefois il faut faire remarquer que ces strophes ont retenu l’attention de plusieurs savants. Déjà Jacobi avait reconnu que la célèbre strophe *ye dhammā hetuppabhavā ...* (*Vin.* I, p. 40) était une *āryā* (*ZDMG*, 38, 1884, p. 602). M. Alsdorf rejette les corrections proposées par Jacobi (cf. p. 66) comme l’avait fait avant lui Helmer Smith dans un travail que M. Alsdorf ne mentionne pas (*Analecta Rhythmica, Studia Orientalia* XIX:7, Helsinki, 1954, p. 13). Remarquons en passant que Jacobi est le premier à avoir trouvé des strophes en *āryā* dans le *Suttanipāta* (*Jaina Sutras, SBE*, vol. 45, Oxford, 1895, p. 271, n. 2). En ce qui concerne les neuf strophes qui décrivent la victoire du Buddha sur le *nāga* (*Vin.* I, p. 25, 18-34) Oldenberg a bien reconnu que ce passage est écrit en vers, bien qu’il n’ait pas pu en déterminer le mètre (cf. le passage de “Zur Geschichte der indischen Prosa” cité par M. Alsdorf, pp. 56-57; plus loin M. Alsdorf dit: “Nur weil er die Verse nicht als solche erkannte,

M. Alsdorf ne se contente pas de rétablir un texte correct pour ces strophes mais il discute aussi en détail les problèmes qui résultent de la comparaison avec des textes parallèles en sanskrit et, avant tout, avec le *Catuspariṣatsūtra* (CPS). Il nous avertit que la relation de la version pâlie avec les autres versions (M. Alsdorf parle de versions plus tardives) et, en premier lieu, le CPS ne peut être définitivement déterminée qu'après une comparaison détaillée des textes entiers. Toutefois, il lui semble vraisemblable que la version pâlie est la plus ancienne qui soit conservée et aussi la source la plus importante des autres versions. Que la version pâlie soit plus authentique que celle, représentée par le CPS, n'a pas de quoi nous surprendre, car celui-ci appartient au *Vinaya* des *Mūlasarvāstivādin* qui est "clos à une époque tardive" (Lamotte, *op. cit.*, p. 187). Il est regrettable que M. Alsdorf n'ait pas consulté les textes parallèles, traduits du chinois, par Ebbe Tuneld (*Recherches sur la valeur des traditions bouddhiques pâlie et non-pâlie*, Lund, 1915), M. André Migot, ("Un grand disciple du Buddha, Śāriputra", *BEFEO*, XLVI, 1954, pp. 405-554) et M. André Bareau (*Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens*, Paris, 1963). Surtout ce dernier travail est de la plus haute importance pour l'étude du début du *Mahāvagga* car M. Bareau a traduit les passages parallèles des *Vinaya* des *Mahīśāsaka* et des *Dharmaguptaka*, *Vinaya* plus anciens que celui des *Mūlasarvāstivādin*.

Pour terminer qu'il me soit permis d'ajouter quelques remarques de détail à propos du *Mahāvagga*. M. Alsdorf constate que la phrase *anupahacca* (*Vin.* I, pp. 24-25) est empruntée au *Pāyāsi-suttanta* (corriger en D II 326.2 326 en 336). Il signale aussi que A. P. Buddhadatta a corrigé la traduction fautive de ce passage par Rhys Davids. Déjà Leumann avait bien interprété ce passage ("Beziehungen der Jaina-Literatur zu anderen Literaturkreisen", *Actes du sixième congrès international des orientalistes tenu en 1883 à Leide*, III, 2, Leide, 1885, p. 479) comme, après lui, Neumann (*Die Reden Gotamo Buddhos*, II, Zürich-Wien, 1957, pp. 760-761) et le *Critical Pāli Dictionary* (p. 198b).

La strophe *appaṃ vā bahum....* (*Vin.* I, p. 40, 24-25) se retrouve dans le *Mahāvastu* III, p. 60, 20-21) et le CPS (ed. E. Waldschmidt, p. 378). Dans ce dernier le texte sanskrit est très fragmentaire. D'après la traduction tibétaine, le premier pāda est rétabli par M. Waldschmidt comme *mahyam eva arthena kāryam*. M. Alsdorf remarque: "Das Tibetische hat in der Tat *kho bo la ni don dgos kyi*, aber allein sinnvoll wäre doch *mayham arthenaiva kāryam*! Irrtum oder Nachlässigkeit des tibetischen Übersetzers?" Remarquons que le tibétain ne traduit pas *eva* et que l'ordre des mots en tibétain n'est pas nécessairement le même qu'en sanskrit. C'est pourquoi je propose de rétablir: *arthena mahyam kāryam* (cf. *Mahāvastu*: *arthena mahyam kāriyam*). Les trois autres pāda du CPS correspondent étroitement au texte pâli mais dans un ordre différent (les pāda a, b et d du pâli correspondent aux pāda c, d et b du CPS). On ne peut donc pas dire que la strophe du CPS correspond à la strophe du *Mahāvastu* où les pāda c et d sont tout à fait différents (cf. Alsdorf, p. 66).

Dans une strophe qui se retrouve deux fois dans le CPS M. Waldschmidt a rétabli *a(mara)m* (cf. Alsdorf, p. 67; CPS, pp. 380 et 384). Cette reconstruction ne repose pas sur la traduction tibétaine qui a *rjes-su rtogs (anugataṃ?)*.

Dans deux strophes, corrigées par M. Alsdorf, il garde la forme *anupatte* à l'encontre

konnte Oldenberg..."). Deux autres strophes en *āryā* (*Vin.* I, p. 40, 24-25 et 33-34; cf. Alsdorf, pp. 64-71) ont été signalées par E. J. Thomas (*The Life of Buddha*, London, 1927, p. 94, n. 1). C'est surtout Helmer Smith qui, à plusieurs reprises, a étudié les strophes en *āryā* du *Mahāvagga* (*Saddanīti*, vol. IV, Lund, 1949, pp. 1161-1165; *Les deux prosodies du vers bouddhique*, Lund, 1950, pp. 38-40; *Analecta Rhythmica*, Helsinki, 1954, pp. 13-15). M. Alsdorf ne cite que le deuxième de ces trois travaux. Dans une note (p. 52, n. 2), il déclare que, à bien des égards, il ne partage pas les idées de Helmer Smith sur la métrique pâlie et moyen-indienne. Espérons que M. Alsdorf trouvera l'occasion de les soumettre à un examen systématique.

de la tradition orientale et de la traduction tibétaine (*Vin.* I, p. 42, 33-37; Alsdorf, p. 69, n.2; p. 70, n. 2). M. Alsdorf traduit ces deux strophes de la manière suivante: "Als die beiden im Veļuvana *angekommen* waren ... da prophezeite der Meister von ihnen: 'Hier *kommen* zwei Gefährten'". J'ai mis en italique les mots "*angekommen*" et "*kommen*" pour faire ressortir que la leçon *appatte* doit être préférée. Dans la traduction de la version tibétaine il vaudra mieux traduire 'gyur par le futur: "Ces deux-là seront la meilleure paire de mes Auditeurs" (Alsdorf p. 70: "sind diese beiden das beste Paar meiner Hörer").

Australian National University

J. W. de Jong

Lalmani Joshi, *Studies in the Buddhistic Culture of India (During the 7th and 8th Centuries A.D.)*. Delhi-Patna-Varanasi, Motilal Banarsidass, 1967. xii + 538 pp. Rs. 30/—.

The seventh and eighth centuries constitute an important period in the history of Buddhism in India. Great monasteries as Nālandā were centres of Buddhist learning. Several famous authors and philosophers were living at that time and many of their works have been preserved in Sanskrit. During the seventh century two Chinese Buddhists, Hsüan-tsang and I-ching, visited China. From their extensive records much information can be obtained on many aspects of Buddhism. Many other sources, archaeological, epigraphical, literary, philosophical, etc. are available for the study of Buddhism during this period, which is certainly better documented than any other in the history of Indian Buddhism. Surprisingly enough, Dr. Lalmani Joshi is the first scholar to have attempted a comprehensive survey of Buddhist culture in India during the seventh and eighth centuries.

Dr. Joshi's book bears witness to the growing interest in Buddhism among Indian scholars. He rightly protests against all attempts to consider Buddhism as a variant of Hinduism (cf. especially notes 144, 178 and 185 on pages 415-418). Undoubtedly, this increasing awareness of the nature of Buddhism will contribute greatly towards a better appreciation of Buddhism in India. Dr. Joshi states that "in no other country of the world today Buddhist studies receive so negligible and scant a treatment as in the homeland of Buddhism" (p. xii). Perhaps this picture is a little too pessimistic, as much excellent work has been done by Indian scholars. However, it is true that Buddhism has not yet received the attention it merits. Apart from an imperfect appreciation of Buddhism, this is perhaps also due to the fact that for the study of Indian Buddhism, Indian sources alone are not adequate. More Indian Buddhist texts are transmitted in Tibetan and Chinese translation than in Sanskrit. Moreover, Tibetan and Chinese sources provide much information on Indian Buddhism. Lastly, many important studies on Indian Buddhism have been written in German, French and Japanese. The author honestly confesses his ignorance of these languages. As to Tibetan and Chinese sources, he has been able to avail himself of existing translations. Even without knowing Chinese, however, it would have been possible to find out that Hsüan-tsang is the proper form of the name of the famous Chinese pilgrim and not Yuan Chwang, the form used by Thomas Watters.

The author studies many aspects of Buddhist culture without pretending to an exhaustive treatment. In his preface he notes several subjects which he has not been able to study: such as the inter-relations between Brahmanism and Buddhism; Buddhism in contemporary Nepal, Tibet, Burma and Ceylon; a more detailed treatment of Buddhist art and iconography; a fuller evaluation of the thought of Dharmakīrti; a comparative study of Brahmanical and Buddhist Tantras. These subjects are better suited for monographic treatment, and I believe the author is justified in not

attempting to include them in this book. Dr. Joshi has certainly been successful in showing the richness and variety of Buddhism in India during these two centuries. Many aspects of Buddhism are studied in the twelve chapters and five appendices of his book. A detailed table of contents (pp. xxv-xxxvii) shows clearly the great number of topics treated by the author. Dr. Joshi has made use of a very wide range of publications in English and Hindi and has quoted the most important literary and epigraphical sources in Sanskrit. One of the welcome features of the book is its extensive annotation. More than 2500 notes give exact references to the publications and sources used by the author. For this reason the book will be of great value for reference purposes.

As is inevitable in a work of this kind, for the greater part it summarizes and synthesizes the results of research by many scholars. On several subjects, however, the author has brought forward new points of view, which are briefly discussed in his foreword (pp. xvi-xviii); but I am afraid he has not been very successful in this respect. For instance, his attempts to show that a king Vikramāditya of Śrāvastī, identifiable with Skandagupta, was instrumental in causing Manoratha, the Sarvāstivāda teacher, to commit suicide (pp. 402-403), and that a Śātavāhana prince, identifiable with Gautamīputra Śātakarṇi, was responsible for the murder of the Mādhyamika philosopher Nāgārjuna (p. 414, n. 93), are far from convincing. A more critical attitude towards legends of this kind, narrated by Hsüan-tsang, is certainly required. The author adduces five considerations in order to support his suggestion that Siddha Nāgārjuna, who lived in the eighth century, is the author of the *Guhyasamāja* (pp. 333-334). However, his arguments are entirely inadequate to show that a Siddha Nāgārjuna lived in the eighth century, that the *Guhyasamāja* was written at that time, and finally, that it was composed by Siddha Nāgārjuna. Characteristic of the author's uncritical attitude towards his sources is the fact that in this voluminous book there is no separate chapter discussing the sources available for the study of the seventh and eighth centuries and their usefulness for the reconstruction of the history of Buddhism during that period.

The author quotes many Sanskrit texts, but his own translations are often far from precise. For example: p. 349 "it [i.e. *bodhicitta*] is beginningless, of void nature, like all objects which are devoid of substance" is a rendering of the following text: *dharmānairātmyasamatayā svacittam ādyanutpannam sūnyatābhāvam*. This translation does not render *anutpannam* and misinterprets *samatayā*. The Sanskrit quotations in the notes are disfigured by many errors. Also the entire book teems with misprints of which only a small selection has been corrected in the list of errata at the end of the book (pp. 535-538).

Dr. Joshi's book is certainly not without its merits, for it contains a mass of material which is not to be found conveniently brought together in any other publication. The author has a sympathetic attitude towards Buddhism and he is keenly aware of its importance as an essential element of Indian culture and as a religion of universal value. It is to be hoped that he will develop a more critical approach towards his sources and concentrate his efforts upon a more thorough investigation of the many problems which confront the historian of Buddhism, and then attempt a new and entirely rewritten version of this book. One must appreciate his courage for having written the first comprehensive work on Indian Buddhism in the seventh and eighth centuries, although he has failed to achieve entire success.

Tilak Raj Chopra, *The Kuśa-jātaka, A critical and comparative study* (= *Alt- und Neu-Indische Studien*, Bd. 13). Hamburg, Cram, de Gruyter & Co., 1966. 210 pp. DM 25,—.

The *Kuśajātaka* is undoubtedly one of the most interesting Buddhist tales but up to now no detailed study had been made of its various versions. Dr. T. R. Chopra has undertaken a critical and comparative study of the three earliest versions, two of them in the *Mahāvastu* (one predominantly in prose, *Mahāvastu* II, 419.16-496.18, and one predominantly in verse, id. III, 1.1-27.21) and one in the Pāli *Jātaka* (no. 531; ed. V. Fausbøll, vol. 5, pp. 278-312).

Although Chopra is mainly concerned with the three earliest versions, he briefly examines twelve later versions and adaptations and presents a survey of the research work done with regard to the versions of the *Kuśajātaka*. The only omission in this survey seems to be J. Przyluski's theory according to which the *Kuśajātaka* originally was part of an ancient *Rājavaṃśa* (cf. *IHQ*, XV, 1939, p. 290). As to the version in the *mDsañs-blun*, it would be more appropriate to consider it as a Chinese version because the Tibetan text is translated from the Chinese.¹

The greater part of the book is devoted to a study of the *Mahāvastu* versions (pp. 34-153). Chopra critically examines the text as edited by Senart and suggest many corrections. As the *Kuśajātaka* in its two versions occupies more than a hundred pages in Senart's edition, Chopra's study is an important contribution towards the textual criticism of the *Mahāvastu*. According to Chopra a new critical edition of the *Mahāvastu* is long overdue. Undoubtedly nobody would question the fact that Senart's edition, excellent though it is and certainly one of the major works in the field of Indology, does not meet the exacting standards to be expected today from an edition of a text in Buddhist Hybrid Sanskrit. The publication of Edgerton's *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* has rendered obsolete most of the existing editions of Buddhist Sanskrit texts. Both Edgerton's work and, to a lesser extent, Jones's translation of the *Mahāvastu* have already contributed much towards a future new edition. However a satisfactory edition of the *Mahāvastu* would still be a very difficult undertaking even though much progress has been made since the last quarter of the last century when Senart was working on his edition. By subjecting the text of the *Kuśajātaka* to a close examination, which he has carried out with great critical acumen, Chopra has been able to suggest many new readings, especially in the metrical parts of the text. The readings which he proposes are in many instances excellent, and they deserve to be taken seriously into consideration in reading the *Kuśajātaka*. Nevertheless it is obvious that the extremely corrupt nature of the two manuscripts, of which the readings have been recorded in the critical apparatus of Senart's edition, make it very difficult to solve the many problems which arise. Chopra tends to favour the manuscript readings to a much greater extent than Senart who, in the first place, tried to establish a text which makes sense. As Jones's translation shows, Senart's efforts have not been entirely in vain. A future editor would have to consult again all the manuscripts, used by Senart, and also others which were not available to him (a manuscript in the Tokyo University Library has been recently described by Seiren Matsunami in *A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965, p. 108: no. 297).² However, it is doubtful whether the materials available at present would be of much assistance in establishing a significantly better text. Probably the time is not yet ripe for an undertaking of this nature. Much more work needs first to be done with regard to the comparative study of parts of the *Mahāvastu* before it will be possible

¹ For some bibliographical references see my *Buddha's Word in China* (Canberra, 1968), p. 23.

² For the manuscripts of the *Mahāvastu* see A. Yuyama, "A Bibliography of the *Mahāvastu-Avadhāna*", *IJJ*, XI (1968), pp. 11-14.

to embark upon a new edition with any degree of confidence. Although Edgerton has taken great pains to examine the grammar and the vocabulary of the *Mahāvastu*, a more detailed grammatical analysis and a word index would also be extremely welcome.

The importance of Chopra's work is not at all limited to his critical remarks upon the text of the *Mahāvastu*. Mention must also be made of his corrections of the text of the Pāli *Jātaka* and of the existing translations of all three versions of the *Kuśajātaka*. As a comparative study Chopra's work is a model of careful and judicious investigation comparable to the work done in this field by Lüders. One cannot but hope that Dr. T. R. Chopra will not abandon the study of Buddhist narrative literature, a field from which many a rich harvest is still to be gathered.

Australian National University

J. W. de Jong

Klaus Sagaster, *Subud Erike. Ein Rosenkranz aus Perlen. Die Biographie des 1. Pekinger lCañ skya Khutukhtu Ṅag dbaṅ blo bzaṅ ḥ'os ldan, verfasst von Ṅag dbaṅ ḥ'os ldan alias Śeś rab dar rgyas*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von K.S. (= *Asiatische Forschungen*, Band 20). Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967. 433 pp., 164 pl. DM 96,—.

Le *Subud Erike* est une biographie du premier lCañ-skyā Khutukhtu (1642-1714), écrite par son élève dKa'-bcu Ṅag-dbaṅ chos-ldan ou Śeś-rab dar-rgyas. Le premier lCañ-skyā Khutukhtu ainsi que sa réincarnation, le célèbre Rol-pa'i rdo-rje (1717-1786), ont joué un rôle important dans les relations des empereurs mandchous avec les mongols. En 1693 il fut convoqué à Pékin et, depuis lors, son sort était intimement lié avec la politique chinoise envers l'église lamaïste en Mongolie. M. Klaus Sagaster a pris pour but l'étude de la vie et l'importance historique du premier Khutukhtu, reléguant au second plan sa place dans l'église lamaïste de l'époque et ses œuvres.

Le travail de M. Sagaster consiste en deux parties. La première est consacrée à l'étude de la vie du lCañ-skyā Khutukhtu (pp. 17-139), la deuxième contient une traduction annotée du *Subud Erike* (pp. 141-336). Le livre se termine par plusieurs appendices, une bibliographie et des index (pp. 337-433). Le texte du *Subud Erike* est reproduit sur 164 planches. La reproduction est excellente mais il est regrettable que le texte n'ait pas été publié séparément car il n'est guère possible de consulter en même temps la traduction et le texte.

Une des sources les plus importantes du *Subud Erike* est l'autobiographie du premier lCañ-skyā Khutukhtu. M. Sagaster l'a étudiée dans la première partie de son travail (pp. 28-36) et l'a citée souvent dans les notes de sa traduction du *Subud Erike*. Cette autobiographie se trouve dans le *Gsuñ-'bum* du premier lCañ-skyā Khutukhtu. M. Sagaster signale deux éditions de la version originale tibétaine du *Gsuñ-'bum*. Le volume *ra* du *Gsuñ-'bum* du Kloñ-rdol bla-ma Ṅag-dbaṅ blo-bzaṅ (1719-1794; cf. Ariane Macdonald, *BEFEO*, LVII, p. 169) contient une liste des ouvrages du premier lCañ-skyā Khutukhtu (cf. *Tibetan Buddhist Studies of Kloñ-rdol bla-ma*, vol. 2, Mussoorie, 1964, pp. 420-424). Kloñ-rdol s'est servi d'une édition imprimée au monastère 'Bras-spuṅs (cf. p. 424: 'Bras-spuṅs par-ma ltar-du'o). Cette édition se compose de cinq volumes et est peut-être identique à l'édition rapportée par Cybikov en 1902, cf. No. 35 de la liste de Cybikov: lCañ-skyā Ṅag-dbaṅ chos-ldan-gyi gsuñ-'bum, I-401, II-396, III-399, IV-400, V-393, *Izvestija imp. Ak. Nauk*, 5^e sér., XXI, 1904, p. 04.¹

¹ Comme le relève M. Sagaster, selon Vostrikov l'autobiographie se trouve dans le cinquième volume du *Gsuñ-'bum* rapporté par Cybikov. Toutefois, Kloñ-rdol ne la mentionne pas dans son énumération des ouvrages qui constituent le cinquième volume du *Gsuñ-'bum*. Seule une comparaison, de la liste de Kloñ-rdol avec le *Gsuñ-'bum*, rapporté par Cybikov, peut résoudre ce problème.

Selon M. Sagaster, la plus grande partie de l'autobiographie fut terminée en automne 1710. Le texte de l'autobiographie dit: 'tshams-'dir nas le-tshan 'ga'-zig chad-'dug-pa dpar-brko-skabs slob-tu khri-zur nag-rgyam-pas bsabs-pa yin; ene jabsar-tur nigen kedün tasuraysan ajuu keb-tür seyileküi učir-tur tidsi qayučin siregetü vagindr-a samudr-a selbigsen bui. M. Sagaster traduit ce passage ainsi: "Hier (wörtlich: in diesem Zwischenraum) waren einige Kapitel (mo. nur: einige) abgeschlossen. Für den Blockschnitt hat sie (mein) Schüler, der ehemalige Siregetü Nag rgyam (d.h. Nag dbaň rgya mc'o, in Ca Vāgindṛa samudra) vorbereitet." (p. 36). Il me semble que cette traduction ne rend pas correctement *chad* (mo. *tasuraysan*) et *bsabs* (*selbigsen*). Je ne sais pas très bien comment interpréter la première partie de cette phrase. Faut-il lire 'tshams-'dir 'ici', et omettre *nas* ou lire 'tshams-'di-nas 'à partir d'ici'? La version mongole s'accorde avec 'tshams-'dir. On peut interpréter *chad* comme 'interrompu' ou comme 'coupé, enlevé'. En tout cas, il est évident que ce passage veut dire que Nag-dbaň rgya-mtsho a comblé des lacunes au moment de la gravure des planches (cf. Jäschke s.v. *gsob-pa*: 'to fill out or up, to supply, complete, make up').

Dans l'exemplaire du *Subud Erike* que M. Sagaster a utilisé, une moitié des deux derniers feuillets manque. On ne peut donc savoir si le colophon donne des renseignements sur la traduction du texte mongol d'une version originale en tibétain. Selon M. Sagaster, le colophon a probablement contenu un passage qui se rapporte à la traduction du tibétain en mongol. D'autre part, le *Hor-chos-'byuñ* semble avoir cité une version tibétaine de l'autobiographie. Toutefois, M. Sagaster ajoute que ces remarques ne suffisent pas pour arriver à une décision définitive (cf. p. 48). Il est intéressant de voir que M. Sagaster déclare que le texte même ne permet pas de tirer une conclusion à cet égard. Faut-il admettre que, dans la littérature lamaïste mongole, il n'y a pas de différences entre des textes, traduits du tibétain, et des textes originaux? Bien que la langue mongole soit mieux connue que la langue tibétaine, la terminologie lamaïste mongole n'est pas encore bien étudiée. Il faudra soigneusement comparer des textes tibétains, traduits en mongol avec l'original pour établir un dictionnaire de la terminologie lamaïste. En même temps, il faudra étudier les méthodes de traduction, employées par les traducteurs mongols. C'est alors seulement que l'on pourra comparer des textes, traduits du tibétain, avec des textes originaux mongols du même genre afin de déterminer si ces derniers comportent autant de 'tibétanismes' que les premiers. En comparant quelques textes, traduits du tibétain, avec les originaux je ne puis me soustraire à l'impression que les mongols n'ont pas été d'aussi savants traducteurs que les tibétains. Souvent le texte mongol ne se comprend qu'à la lumière du texte tibétain original. D'autre part, les traducteurs mongols ont une tendance à omettre des expressions difficiles. Mon impression est corroborée par ce que M. J. E. Bosson dit de la traduction du *rNam-thar* de Milarépa par Siregetü Gūñsi Corjiva: "a number of places where the Tibetan text is extremely difficult and even incomprehensible have been either simplified or entirely passed over in the Mongolian version" (*Mila-yin Namtar*, Taipei, 1967, p. 23).

Le problème se complique par le fait que, souvent, on ne peut guère comprendre un texte mongol, même s'il rend correctement l'original tibétain, sans avoir recours au texte original. Pour citer un exemple. Le *Subud Erike* cite le passage suivant du *Dad-pa'i 'jug-nogs*: bcom-ldan-'das-kyi gsuñ-rab dag-las / gañ-gi rgyud-la mthoñ-ba'i lam skyes-pa dañ / dgra-bcom-pa mñon-du byas-pa la-sogs-pa'i sgo-nas bdud-rtsi thob-par gyur-pa na / dbaň-po yoñs-su gsal-zin / bzin-gyi mdog ni dag-la / pags-pa'i mdog ni dkar-pa la-sogs-pa lus-kyi mdañs sñar-las gnas gyur-pa 'byuñ-ba du-ma zig gsuñs-te (*The Biography of Tsong-kha-pa by the Ven. Lama Kha-dub-je*, Varanasi, 1966, p. 149). M. Sagaster traduit ainsi le début de la version mongole de ce passage: "In den vortrefflichen Lehrworten des Siegreich völlig Dahingegangenen heisst es: 'Wer die Heiligkeit eines (solchen Menschen), der auf dem Weg der Einsicht in die Wurzel geboren ist und 'die Feinde überwunden hat', erreicht hat usw., hat hiermit

den Göttertrank erlangt" (p. 319). Aussi bien le texte tibétain que le texte mongol doivent être interprétés ainsi: "Dans la prédication (*pravacana*) du Tathāgata il a été déclaré souvent: 'Quand quelqu'un a obtenu l'ambroisie (*amṛta*) au moyen de la naissance du chemin de la vision (*darśanamārga*) dans sa série (*saṃtāna*) et par l'obtention (*sākṣātkaraṇa*) de l'état d'Arhat..." Le tib. *rgyud* (mo. *ündüsün*) rend skt. *saṃtāna* ou *saṃtati* 'la série', cf. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* ss.vv. *saṃtati* et *saṃtāna*. Pour *darśanamārga* il faut consulter la traduction du *Kośa* par de La Vallée Poussin. Il est évident que, quand on ne sait pas le sens technique de *ündüsün* – *rgyud* – *saṃtati* et de *üjekü yin mör* – *mthoñ-ba'i lam* – *darśanamārga*, la traduction du texte mongol, cité ci-dessus, présente des difficultés insurmontables.

Le *Subud erike* contient plusieurs citations de l'autobiographie. Ces citations ne sont pas empruntées à la traduction mongole de l'autobiographie, mais à l'original tibétain comme il ressort de la comparaison des textes reproduits par M. Sagaster dans les notes. Dans un passage du *Subud erike* se rencontre les expressions *efilejü ab-* et *ejelejü jala-* (cf. p. 180, n. 381). M. Sagaster rend *efilekü* par 'in Obhut nehmen', mais des passages tibétains de l'autobiographie qu'il cite ici en note, il est évident que mo. *efilekü* est un calque du tib. *bdag-rkyen* (*bdag* – *efen*; *bdag-rkyen* – *ejelekü*), cf. *Subud erike* 17r: *efilejü abubasu jokiqu*, autobiographie 190v5: *bdag-rkyen byas-pa 'gab* que M. Sagaster rend par "Es ist recht, (ihm) Güte zu beweisen." La traduction mongole de l'autobiographie a *qayiralan čeberlekü jokistai*, "Es ist recht, (ihn) gutig zu reinigen (?)". Je suppose que le traducteur mongol a lu *byan-ba* 'purifier' au lieu de *byas-pa*. La version mongole de l'autobiographie rend *bdag-rkyen byed-pa* par *qayiralaqu* (cf. Kowalewski, p. 713: *qayiralaqu*, tib. *gce-ba*, *bdag-rkyen byed-pa* 'aimer, être bien disposé, être attaché à qc., faire grâce, gratifier, etc.'; Sumatiratna: *bdag-rkyen, qayira, kesig*).² L'auteur du *Subud erike* a ici rendu *bdag-rkyen* par *efilejü* / *ejelejü* alors que *qayiralan* aurait été l'équivalent correct. Dans un autre passage du *Subud-erike ejelen* est employé dans le contexte suivant: *ene keyid-i ejelen tedkün qayiralaqu keregtei*, "er müsse unbedingt diesen Kloster gnädigst leiten und in seine Obhut nehmen" (p. 216). Ici le texte correspondant de l'autobiographie (197b4) a *phan-dogs* au lieu des trois verbes en mongol. Je suppose qu'ici aussi *ejelen* a dû traduire *bdag-rkyen byed-pa*. L'emploi ici de *ejelen* suggère l'existence d'une version tibétaine du *Subud erike*. Pour arriver à une conclusion définitive il faudrait examiner si *ejelekü* au sens de *qayiralaqu* est employé exclusivement dans des textes traduits où l'original a *bdag-rkyen byed-pa*, ou si cet emploi s'est étendu à des textes originaux. Dans un autre passage du *Subud erike* (102r3) *tayalaysan-dur* probablement correspond à *bdag-rkyen* qui se trouve dans le passage correspondant de l'autobiographie (208a3-4). M. Sagaster traduit *gegen ten-e tayalaysan-dur* par "nahm sich so des Verehrungswürdigsten (wieder) an (?)". Ici *tayalaqu* doit signifier 'montrer son affection'.

Pour remplacer les deux premiers feuillets manquants du *Subud erike* M. Sagaster cite les textes tibétain et mongol du début de l'autobiographie. Ici aussi la terminologie bouddhique a causé des difficultés au traducteur. Ces difficultés s'expliquent en partie par les erreurs de la traduction mongole. Dans 1 tib. 'dren-mchog go-'*phani* 'la place (*pada*) du guide excellent' est rendu en mongol par *qočorli ügei uduriyčid-un degedü-yin qutuy*, "die Würde des besten unter den alles leitenden (Buddhas)". Mo. *degedü sedkil-i egüskeged*, tib. *thugs-mchog bskyed* ne peut se traduire par "seine erhabene Gesinnung bewiesen" mais se rapporte à la pensée de bodhi: "il a produit la pensée (de bodhi) excellente". Dans 2 'die Zwei Ansammlungen' (*qoyar čiyulyan*, tib. *tshogs-gñis*) ne sont pas le *dvivarga* mais les deux *saṃbhāra*, *jñānasamhāra* et *puṇya-*. Dans 3 *qoličal ügei küčün* (tib. *ma-dres stobs*) ne signifie pas 'Einbildungs-

² Selon le dictionnaire de Das *bdag-rkyen* s'emploie seulement pour la reconnaissance d'un service par un supérieur. Le passage de l'autobiographie, cité ici, montre que cette définition est trop étroite.

kraft' mais 'la force propre (au Buddha)'; *qoličal ügei*, tib. *ma-'dres* rend sanskrit *āveṇika*, cf. Edgerton, *op. cit.*, s.v. Dans 10 M. Sagaster explique *jirūken-i yuliduysan* comme 'die im Herzen zusammengefloßen' alors que cette expression traduit littéralement tib. *sñiñ-po dril-ba* 'réunir l'essence, résumer'. Le texte tibétain mentionne les enseignements qui réunissent l'essence des pratiques (*ñams-len sñiñ-po dril-ba'i man-ñag*). Dans 11 il faut comprendre: "les sūtra, les dhāraṇi et les classes de Tantra" (cf. Das, p. 318b). Tib. *sde*, mo. *ayimay* ne se rapporte qu'à *rgyud*, mo. *dandaris*.

Un long passage du *Dad-pa'i 'jug-ñogs* est cité par le *Subud erike* au feuillet 5. Pour faciliter la comparaison du texte tibétain avec le texte mongol je reproduis ci-dessous ce passage d'après l'édition du *Dad-pa'i 'jug-ñogs*, citée ci-dessus (pp. 3,1.16-5,1.2):³ de-yañ bdag-cag-gi dpal-ldan bla-ma dam-pa sañs-rgyas bcom-ldan-'das-kyi riñ-lugs-pa chen-po / 'jig-rten thams-cad-la rgyu med-par yañ gcig-tu mñes-gsín-pa'i ñañ-tshul-can / riñ-mo zig-nas byañ-chub-sems-dpa'i spyod-pa rlabs-po che-dag-gi pharol-tu byon-pa / rje-btsun 'Jam-pa'i dbyañs-kyi thugs-kyi 'od-zer-gyis blo-gros-kyi padmo kha-phye-bas śes-bya'i dkyil-'khor mtha'-dag la gzigs-pa dag-pa'i spyan dañ-ldan-pa / thun-moñ dañ thun-moñ ma-yin-pa'i mñon-par rtogs-pa'i yon-tan rin-po-che'i tshogs-kyis thugs-kyi bañ-mdzod yoñs-su gtams-pa'i bdag-ñid chen-po mtshan brjod-par dka'-ba 'di ni bskal-pa dpag-tu med-pa'i sña-rol-nas sa-bcu yoñs-su rdzogs-par mdzad-de / ma-dag-pa'i 'jig-rten-gyi kham rñams-su yañ la-lar ni 'khor-loš sgyur-ba dañ / la-lar ni kham-gyi rgyal-po dañ / 'ga'-zig-tu ni brgya-byin dañ tshañs-pa'i gzugs dañ / de-bzin-du byañ-chub-sems-dpa' khyim-pa dañ rab-tu byuñ-ba'i tshul la-sogs-pa gdul-bya dañ 'tsham-pa'i sku'i rnam-par 'phrul-pa dpag-tu med-pa ji-ltar nam-mkha'i lam-la (les deux textes: las) zla-ba'i dkyil-'khor gcig-ñid-kyis sa'i-steñ-du chu-snod tha-dad-pa sna-tshogs-pa zig-gi-nañ-du cig-car rañ-gi gzugs-brñan ston-pa de-bzin-du 'bad-rtol med-par ñe-bar bstan-pa las / bdag-cag rñams-la ni 'u-bu-cag rañ dañ 'gro-ba rigs-mthun-par skye-ba bžes-pa'i dge-ba'i bśes-gñen ñid-kyi rnam-par bstan-pas don mdzad-do //. La traduction mongole rend *rgyu med-par* 'sans cause, spontanément' par *učir siltayan 'ügei*. M. Sagaster traduit 'ohne Verhaftung'. Le Buddha se manifeste dans d'innombrables manifestations conformément aux capacités spirituelles des êtres à convertir (*vaineya*) de même que le cercle de la lune se reflète simultanément (*cig-car*; *qamtu nigen-e*) dans des eaux différentes. La traduction de M. Sagaster ne rend pas tout à fait justice à ce passage.

Dans une citation de l'autobiographie le texte mongol traduit bien le texte tibétain: *chos-sbyin ci-rigs byed khul-byas na yañ*, "bien que je feignis de faire toutes sortes de dons religieux (*dharmadāna*)". M. Sagaster traduit ainsi le texte mongol correspondant: "obwohl ich das Beispiel der Gabenspendung verschiedener Lehrschriften gab" (p. 280). Pour *dürimlekü* voir Kowalewski, p. 1938: 'dissimuler, prendre l'aspect de qc.'; voir aussi Lessing p. 282: *dürim üjegülkü*, 'to feign, simulate, pretend, sham, to threaten'.

A quelques endroits le texte mongol ne peut être interprété qu'à la lumière du texte tibétain original. Le fait que ce texte n'est pas à notre disposition nous empêche de bien comprendre un passage tel que le suivant, traduit par M. Sagaster à la page 229 (*Subud erike* 69v): "geschmückt mit der Lehre über das richtige Zuteilen der Weihe-Zeichen für jeden einzelnen und in der Weise, dass sowohl Lesungen und Regeln nicht leicht gemacht wurden und, abgesehen davon, dass die Bücherwünsche jedes einzelnen berücksichtigt wurden, auch tatsächlich noch die Handregeln der erhabenen Heiligen gründlich studiert worden." Je ne sais pas comment interpréter correctement ce passage. Certainement *sudur bičig-ün tayalal* ne signifie pas 'Bücherwünsche' mais 'les théories des sūtra et des textes'. M. Sagaster traduit *mutur-un qouli* par 'Handregeln' mais probablement cette expression traduit tib. *phyag-len* 'pratique' bien que, dans

³ Le même passage est cité par Blo-bzañ phrin-las rnam-rgyal dans le *Rje rnam-thar chen-mo* (Sarnath, 1967), pp. 21-22, auquel j'ai emprunté quelques variantes.

le texte correspondant de l'autobiographie on trouve '*don-pa phyag-len* où la traduction mongole a *ungsiŷa yosun qouli*. Dans 94r7 et 18 *farliŷ jöblel* est rendu par M. Sagaster par 'Übereinstimmung' (pp. 255-256). Probablement il faut comprendre 'discussion' (cf. Kowalewski, p. 2411: 'délibérer, consulter') mais l'expression tibétaine, employée dans le texte original, m'échappe. P. 302, n. 1343: M. Sagaster étudie le mot *phyag-mtshan*. Le sens en est 'attribut', par exemple: vajra, clochette, etc. (cf. Chos-grags s.v. *phyag-mtshan*). P. 307, n. 1388: *mtshun-rkyen legs sbyar-te* signifie 'réunissant tout le nécessaire' (cf. Das s.v. *mtshun-pa'i rkyen*). Il ne s'agit pas d'une 'günstige Gelegenheit'.

Le *Subud erike* mentionne un grand nombre de textes qui sont souvent difficiles à identifier puisque le titre n'est donné qu'en abrégé. Il faudrait de longues recherches pour arriver à une identification de tous ces textes. Pour compléter quelque peu les indications, données par M. Sagaster, j'ajoute quelques remarques. Dans 24 v le texte ne mentionne pas le *Bodhimārgapradīpa* (note 409) mais le *Lam-rim (Bodhi mör)* de Tsoñ-kha-pa et des guides pour le grand et petit *Lam-rim* (cf. note 1141). P. 187, n. 431: les seize vacuités sont expliquées dans la troisième partie du sixième chapitre du *Madhyamakāvatāra*. P. 188, n. 435: probablement il s'agit d'un commentaire (*spyi-don*) du premier sujet (*padārtha*; *skabs*; *ūye*) de l'*Abhisamayālamkāra*. P. 192, n. 479: pour le *bKa'-gdams glegs-bam* voir J. Bacot, "Titres et colophons d'ouvrages non canoniques tibétains", *BEFEO*, XLIV (1954), pp. 284-286. P. 197: le "Veränderungs-Leitfaden" est un ouvrage de Tsoñ-kha-pa, cf. *Tōhoku*, II, No. 5359: Rnam-śes goñ-du 'pho-ba'i rgya-cher-bśad-pa, Gser-gyi sgo-'byed-pa. P. 202: pour le commentaire du vinaya *Erdeni erike* et l'ouvrage suivant voir *Tōhoku*, II, nos. 5523 et 5525. P. 203: "Desgleichen disputierte er über (die Werke des) Āryadeva und des Sems dpa' č'en po." Le texte correspondant de l'autobiographie a: 'phags-pa Lha dañ Chab-mdo rje-drūñ dañ // Sems-dpa' chen-po rnam la chos-'brel žus, "il demanda des enseignements religieux à Āryadeva, au seigneur Cham-mdo et à Sems-dpa' chen-po"; tib. *chos-'brel* est rendu en mongol par *nom-un barildulya*; 128v3 *olan nom-i soyuryalry-a* correspond à *chos-'brel byas* dans l'autobiographie (215b2). C'est pourquoi je traduits *chos-'brel* (littéralement 'connection de Dharma') par 'enseignements religieux'. L'expression ne se trouve pas dans les dictionnaires tibétains à ma disposition. Āryadeva peut désigner une de ses incarnations. Elles sont énumérées par Kloñ-rdol (*op. cit.*, pp. 310-311). P. 206, n. 592: pour le *Žus-lan nor-bu'i phreñ-ba* voir Bacot, *op. cit.*, p. 285; *T'oung Pao*, XLIII (1955), p. 312. P. 273, n. 1106: le *Dri-med 'grel-ba* est la *Vimalaprabhā*, cf. P. Cordier, *Catalogue du fonds tibétain*, IIe partie (1909), p. 15. P. 299, n. 1315: il s'agit de l'*Avadānakalpalatā*, un ouvrage dont les peintres tibétains se sont souvent inspirés, cf. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Roma, 1949).

Dans les textes tibétains, cités dans les notes, il faut corriger les fautes suivantes: p. 29, n. 18, 1.4: kyen – gyen; p. 218, n. 679, 1.4: gañ ba – gañ bab, 1.5: ma'n – ma'añ; p. 256, n. 990, 1.2: dñas – dañs; p. 271, n. 1097, 1.2: na'n – na'añ; p. 272, n. 1097, 1.1: ba'n – ba'añ; 1.3: rañ go – rañ gi; 1.6: da la – ña la; 1.12: sped – sbed; p. 280, n. 1156: ñi sgrob – ñi sgrol; p. 294, n. 1273, dernière ligne: žoms – žoms; p. 298, n. 1307: gSuñ 'dus – gSañ 'dus; p. 303, n. 1351, 1.2: gsal bo – gsal po; 1.3: gñad – gnad; p. 312, n. 1433: bu'n – bu'añ.

A propos des pré-incarnations du lCañ-skya khutukhtu, étudiées par M. Sagaster dans le premier appendice (pp. 337-342), il faut signaler qu'une liste se trouve aussi dans les œuvres de Kloñ-rdol (*op. cit.*, pp. 308-309).

L'ouvrage de M. Sagaster est destiné en premier lieu aux historiens comme il le souligne dans sa préface. Néanmoins, le bouddhologue y trouvera beaucoup à apprendre. C'est pourquoi il m'a paru intéressant de l'étudier du point de vue des études bouddhiques. Il reste encore beaucoup à faire pour l'étude du lamaïsme. Les mongolisans ne peuvent rendre de plus grands services à cet égard que, par l'étude et la

traduction de textes aussi intéressants que le *Subud erike*. C'est surtout de l'étude des textes que l'on peut espérer de précieux renseignements sur la terminologie, les doctrines et l'organisation du lamaïsme. On doit être reconnaissant à M. Sagaster d'avoir apporté une si importante contribution à l'étude du lamaïsme.

Australian National University

J. W. de Jong

D. L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon. Excerpts from gZi-brjid edited and translated* (= *London Oriental Series*, volume 18). London, Oxford University Press, 1967. vii + 312 pp. £5.5s.

Of the voluminous Bon-po literature only very few texts have been studied. The excerpts of the *gZi-brjid*, which are edited and translated by Dr. D. L. Snellgrove, are taken from a legendary biography of gSen-rab, the founder of the Bon religion. Of this biography three different versions exist: one long, one of medium length, and one short. The *gZi-brjid* comprising twelve volumes is the long version. Dr. Snellgrove enumerates the titles of its sixty-one chapters in English and Tibetan in order to give an idea of the contents of this work (pp. 5-8). The medium version in two volumes, called *gZer-m(y)ig*, has been partly edited and translated by A. H. Francke. The text of the first seven chapters, and an English translation of the first six chapters, were published in volumes 1, 3, 4, 5 and 6 of *Asia Major* (1924, 1926, 1927, 1930). A further instalment appeared in Volume I, part 2 of *Asia Major*, New Series (1949, pp. 163-188).¹ The work consists of eighteen chapters, of which a survey has been given by Professor Helmut Hoffmann in his *Die Religionen Tibets* (Freiburg/München, 1956), pp. 77-90. A complete edition and translation have been announced by him (cf. *op. cit.*, p. 186, n. 106; *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden, 1950, p. 216). Finally, the short version, in one volume, called *mDo-'dus*, seems to be unknown outside Tibet.

According to oral information, obtained by Dr. Snellgrove from his Bon-po assistants, the *gZi-brjid* was compiled in its present form by Blo-lan sñin-po, who was born about A.D. 1360. This date is based upon a chronological work, the *bsTan-rtsis* of Ņi-ma bstan-'dzin, published in 1964 at the Lahore Press (p. 3, n. 2). In his preface Dr. Snellgrove states that "the present work is an attempt to provide a survey of the whole range of their teachings, as formulated certainly not later than the twelfth century and may be even two or three centuries earlier". Judging from the excerpts of the *gZi-brjid*, presented in this book, the text must certainly have been compiled at a time when Indian Buddhism had been absorbed by the Bon-pos; but this does not allow us to say, as Dr. Snellgrove does, that the contents of the *gZi-brjid* bear out the tradition of its compilation towards the end of the fourteenth century. With the help of the genealogy of the lamas of Samling, from where comes the manuscript of the *gZi-brjid*, Dr. Snellgrove calculates its age at about four hundred years. If this calculation is correct, the *gZi-brjid* must have been composed sometimes between the tenth and sixteenth centuries. Perhaps Bon-po tradition is correct in connecting the name of Blo-lan sñin-po with this work, but one need not necessarily assume that he compiled it in its present form. Probably such a voluminous work as the *gZi-brjid* is an amalgamation of texts composed at different times by different authors.

¹ It contains the translation of chapters seven and eight and the text of the eighth chapter. It is not stated here if Francke has left behind an edition and translation of other chapters. Dr. Snellgrove wrongly remarks that Francke has edited and translated the first seven chapters. In referring to *Asia Major*, 1939 for the last part of Francke's work, he probably repeats a misprint in Hoffman's *Die Religionen Tibets* (p. 191) where 1939 should be corrected to 1949.

The introduction gives a short survey of the 'Nine Ways' of Bon (pp. 9-11), but the greater part of it is devoted to some reflections on the history and nature of the Bon religion. Dr. Snellgrove believes that Indian teachings and practices had penetrated western Tibet from north-western India before Buddhism was formally introduced by the Tibetan kings. Both the Bon-pos and the rñiñ-ma-pas adopted Buddhist doctrines, though the former without acknowledging the fact. Dr. Snellgrove points out that in early Tibetan works the word *bon* only designates one class of priests. The word *Bon* as referring to a whole set of religious practices would seem to have come into use at a later stage. Dr. Snellgrove concludes: "Thus there is probably no such thing as pre-Buddhist Bon, for from the start the followers of Bon were anxious to accept and readapt religious teachings and practices of all kinds, whether indigenous or foreign." It is quite likely that before the introduction of Buddhism there was no organised Bon religion, but the real problem is to discover which religious practices and beliefs existed in Tibet at the time of the introduction of Buddhism and to what degree they were incorporated later in Bon and Buddhism. If Bon adopted and systematized the essential part of the pre-Buddhist practices and beliefs, but Buddhism only some elements, it would not be improper to consider pre-Buddhist Tibetan religion as the old Bon religion. According to Dr. Snellgrove the Bon-po literature contains much information on the whole range of pre-Buddhist Tibetan religion. It can therefore be expected that further study of the Bon-po literature will help to throw light on the history of Bon and on its relations with Buddhism.

The manuscript is written in *dbu-med*. In editing the text Dr. Snellgrove has made emendations and has noted the original spellings of the 'main words' but not of the 'particles'. Moreover, he has retained certain incorrect spellings which occur regularly. However, emendations are not always noted. For example p. 212.22: *zad-pa med-ciñ ḡgrib-pa med-pa yi* is rendered by "infinite and immaculate", translating *sgrib-pa* instead of *ḡgrib-pa*. On p. 230.2, *zad-pa med-ciñ ḡbri-ba med* is correctly translated by "it cannot be exhausted and it does not lessen". The parallelism of these two passages shows that it would have been better to maintain *ḡgrib-pa* and to render *zad-pa med-ciñ* by "inexhaustible". Although Tibetan texts, especially manuscripts, usually contain many mistakes, the number of emendations is not very great. As far as one can judge, the text has been very carefully edited. I have noted only a few misprints: p. 92.8: read *ḡbyuñ* for *ḡbuiñ*; p. 92.32: read *pañi* for *pañi*; p. 136.10: read *dpañ* for *dpañ*; p. 218.13: read *sdañ* for *ldañ*; p. 228.25: read *chad* for *ched*; p. 244.20: read *ḡbras bu* for *ḡbras by*.

The text is almost completely in verse, a fact which makes interpretation even more difficult. Dr. Snellgrove has been greatly helped by the explanations given him by two Bon-po monks. As he states in his preface, it has been his intention to let the texts speak for themselves as much as possible. Some explanations are given in eight pages of notes but one would have welcomed a more detailed commentary. The text abounds in concepts derived from Buddhism. Only some of them are explained in the notes or the glossary. The information given is usually very brief, and probably not very helpful to those not acquainted with Tibetan Buddhist terminology. In some cases, also, Dr. Snellgrove translates a term, known from Buddhist texts, in a different way, without any further explanation. For instance *kham*s is several times mentioned together with *rtsa* and *chu*, cf. p. 38.29: *dpyad la rtsa dan chu dan kham*s. Dr. Snellgrove translates: "In diagnosis we have the connecting channels, the urine and the general appearance." In Buddhist medical texts *kham*s always translates *dhātu*, "the elements of the body." In his extremely useful and detailed glossary Dr. Snellgrove notes the terms and meanings which are not given in Jäschke's dictionary. In some instances, these meanings are to be found in the *Mahāvīyutpatti*, which is not listed among the works consulted in compiling the glossary. For example, *ñes-dmigs* is translated as 'disadvantage' with the remark "deduced from the context". However, *ñes-dmigs*

usually renders Sanskrit *ādinava* (cf. *Mahāvīyutpatti* 7309) for which see Edgerton's *Dictionary*. The meaning 'gentle' for *des-pa* is also from its use as equivalent for Sanskrit *sūrata* (*Mahāvīyutpatti* 2360; cf. Edgerton's dictionary) and *peśala* (*Mahāvīyutpatti* 2361). The fact that the *gZi-brjid* is so saturated with Buddhist terms justifies us in inquiring as to the Sanskrit terms which correspond with those Tibetan words whose meaning is not clearly defined in Jäschke's dictionary. Also, more information about Bon ritual would have been welcome. For instance, the text mentions in connection with the four actions of pacifying, prospering, empowerment and destroying which are well-known from Buddhist texts, a fifth action, called *rgyun*, 'Flow'. It would have been interesting to hear what Dr. Snellgrove's informants know about this rite. If they did not know about it, it would have been helpful to be told so, for it is also useful to know what can *not* be explained by a well-informed Bon-po priest.

For the reviewer, who has no special knowledge of Bon-po texts, it would be presumptuous to try to find errors in the translation; though here and there one has the impression that a different interpretation could have been given. For instance, p. 230.16-18: *ma-g.yos dbyñs-chen hbyams-yas la | cir-yañ snañ-baḥi rlabz g.yos-pas | ston-paḥi bcud las rig-pa hbyuñ/*. Dr. Snellgrove translates: "and in this infinite un-moving expanse waves appear somehow and by their movement knowledge arises from this essence of emptiness." As often, the void (*ston-pa*) and the appearance (*snañ-ba*) are opposed, and I wonder whether this pair of antonyms is not referred to here: "and in this infinite un-moving expanse somehow the waves of appearance are moving and knowledge arises from the essence of the void." In some rare instances Dr. Snellgrove's translation is incomprehensible. Why is *ran-grol dug-lhaḥi gdan-thabs* (p. 206.16) rendered as "the five animal thrones"? However, almost everywhere one is impressed by the fluency and clarity of his translation.²

We are greatly indebted to Dr. Snellgrove for having undertaken the translation of such a difficult Bon-po text. As this is only one of the many texts which he has studied with the Bon-po monk Tenzin Namdak, we may be confident that the veil which still covers the Bon-po literature will soon be lifted. Let us above all express the wish that Dr. Snellgrove may give us a survey of Bon-po literature, for at present our knowledge is almost entirely limited to the list of titles enumerated in the chapter on Bon in the *Grub-mtha' śel-gyi me-loñ* (cf. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, pp. 207-209).

Australian National University

J. W. de Jong

R. E. Emmerick, *Tibetan Texts concerning Khotan* (= *London Oriental Series*, volume 19). London, Oxford University Press, 1967. xiii + 160 pp. £ 4. 4s.

The "Prophecy of the Li country" (*Li-yul luñ-bstan-pa*) has been translated by F. W. Thomas in *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, Part I: *Literary texts* (London, 1935), pp. 89-136. F. W. Thomas referred to it as "The annals of the Li country" (*Li-yul-gyi lo-rgyus*) but Dr. Emmerick follows H. W. Bailey (*BSOAS*, XIII, 2, 1950, p. 392) in adopting the title which is given to the work in the colophon. Thomas's translation is based on the version in the Narthang *Tanjur*. In editing the text Emmerick has collated the Narthang, Peking, Cone and Derge editions. In his preface he remarks that there is a close agreement between the Narthang

² Probably in the course of retyping the manuscript, several lines of the translation have been dropped. The following lines of the text are left untranslated: 82.2, 88.23, 132.13 (*sgrib-gñis byañ-ñiñ tshogs-gñis rdzogs-pa*), 212.10-13, 226.29..

and the Peking versions on the one hand and the Cone and the Derge on the other. The agreement between the Cone and Derge editions of the *Tanjur* has been pointed out before and is probably to be explained by the fact that the Cone edition is based on the Derge edition (see *III*, X, 4, 1968, p. 296). As to the other two editions, the Peking *Tanjur* is certainly older than the Narthang *Tanjur* but the exact relation between them is still obscure (*loc. cit.*). Emmerick's edition of the "Prophecy of the Li country" confirms once again the excellence of the Derge edition of the *Tanjur*.

The text is accompanied by a new translation on facing pages. It contains a great number of proper names in Khotanese, Chinese, Sanskrit and other languages. A detailed index provides full information on all the proper names occurring in the text (pp. 93-107). Except for a few common particles, all the words of the text are listed and explained in a word index (pp. 108-160). The translation is not annotated, but the index discusses at length all words of which the meaning is uncertain or unknown. Both indexes include also the proper names and words of a second text relating to Khotan, "The religious annals of the Li country" (*Li-yul chos-kyi lo-rgyus*), which has also been translated by F. W. Thomas (*op. cit.*, pp. 303-325). The manuscript of this text belongs to the "Fonds Pelliot tibétain" in the Bibliothèque Nationale: see M. Lalou, *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, vol. ii, 1950, no. 960. Emmerick's edition of this text is a welcome addition to the slowly growing corpus of editions of Tibetan Tun-huang manuscripts. Although the text is relatively short (114 lines) Emmerick has refrained from adding a new translation, referring to the word index for differences in interpretation from that of F. W. Thomas. In this case, too, it would have been preferable to have both an edition and a translation of the text.

Emmerick's translation of the "Prophecy of the Li country" marks a great improvement on that by F. W. Thomas. It is at the same time more correct and more precise in its wording. It is obvious from the index or glossary that not all difficulties have been solved, but Emmerick has taken great care to point out precisely where the translation must remain hypothetical since the meaning of a number of words has not been definitely ascertained. In reviewing recently an edition and translation of a Tibetan Tun-huang manuscript I expressed the wish that future publications would apply much more rigorous methods than those used in the book under review (see *III*, IX, 3, 1966, pp. 234-235). The present work comes up to the highest expectations which can be formulated for the publication of a Tibetan text. Emmerick, who is primarily a specialist in Khotanese, has done an excellent service to Tibetan studies in treating Tibetan texts in the same way as Khotanese texts. This publication sets an example for future editions of difficult Tibetan texts.

I believe that in a few places the text admits of an interpretation different from that given by Dr. Emmerick, and the following remarks are intended as a tribute to his scholarly work, which I have read with great interest and benefit.

172 b 3: *g'zui-la brten-te lugs-su scäl-nas*, "It being according to a custom supported by the book"; perhaps better "In accordance with the book it was made a custom".

173 b 2-3: *bcom-ldan-hdas ... padmahi gdan-la b'zugs-nas phyogs bcuhi sañs-rgyas-kyi zin so-so-nas de-b'zin-g'segs-pa-rnams-kyis li yul byin-gyis brlab-pahi slad-du bskul-bahi hod-zer phyogs-su khyab-par btañ*, "The Lord... sat on a lotus-throne. From the various Buddha-fields in the ten directions, the Tathāgatas, in order to take control over the Li country, sent forth, filling the quarters, rays of admonition." – It is certainly the Lord who sent forth the rays of admonition: "The Lord... sat on a lotus-throne and in all directions he sent forth rays of admonition in order that from the various Buddha-fields in the ten directions the Tathāgatas take control over the Li country."

174 a 4: *rājagramahi sañs-rgyas-kyi sku-gzugs nas cādan-gyi nañ-du skuhi grih ma-nub-par byin-gyis brlabs-te byas-pa žig*, "an image of the Buddha of Rājagrāma, made with my controlling that bodily defilement should not sink into the sandal". –

Perhaps one must understand *grib-ma nub-par*: "... with my controlling that the shadow of the image should sink into the sandal."

175 a 7 – b 1: *khyehu... mi gžan-dag-la yañ lo-rgyus smras-na yañ de-ltar gyur-nas / rgya-rje-la bdag thog-ma skyes-pahi yul chol / sa chol-du mchi-bar ci gnañ zes gsol-ba-las*, "The child ... spoke to other people about his history. Since this had so happened, he besought the Chinese king: 'Let me seek the country where I was born originally. Permit me to go and seek out the place'." – "The child spoke to other people about his history. Since (according to them) it was so, he besought the Chinese king: 'Permit me to go and seek out the country, to seek out the place where I was born originally'."

177 a 6: *bairoćanas nam-mkhah-la de-bžin-gšegs-par sprul-te / ñan-thos chen-po bcu-drug dan thabs cig-tu čar-mar de-bžin-gšegs-pahi čul bstan-nas*, "Vairocana appeared in the air as the Tathāgata. When the sixteen great disciples, being all together in Čar-ma, had expounded the way of the Tathāgata." – "Vairocana appeared in the air as the Tathāgata. When together with the sixteen great disciples he had expounded the way of the Tathāgata."

179 a 4: *dehi slad-du*, "Therefore". – In this context it is better to translate "thereafter"; not only with verbs but also with nouns *slad-du* can mean both "after" and "because of".

181 a 3-4: *sum-cu-rča gsum gnam-du gšegs-nas / ... nole zes bgyi-ba dan / zlos-chos li yul-du mi-bgyir mi-ruñ zes lha-rnams-la gsol-nas*, "He (i.e. the abbot Ārya Samantāsiddhi) besought the gods: '... it would be fitting that the thirty-three should come in the sky and perform in the Li country plays and dramatic shows.'" – "He went to the heaven of the thirty-three and he besought the gods: '... it would be fitting to perform in the Li country plays and dramatic shows.'"

181 b 2: *gég-lag-khañ rcig-pa-la rjes-su yi-rañ-nas yon phul*, "Afterwards, being glad, he gave gifts for the building of the *vihāra*." – "Approving of the building of the *vihāra* he gave gifts." Tib. *rjes-su yi-rañ-ba* renders Sanskrit *anu-mud-*.

In two places the text has perhaps to be corrected: 173 a 6 read *chab phyuñ-nas* instead of *chab byuñ-nas*; 175 a 1 read *śul byuñ-nas* instead of *śul phyuñ-nas* (E.: "having removed the empty space"); the expression *śul byuñ* occurs several times in the *Li-yul chos-kyi lo-rgyus* (see word index s.v. *śul*).

In 180a occurs twice the word *pha-bi* which Emmerick considers as part of a proper name: 180 a 1 *ljoñs pha-bi-na* "the province of Pha-bi-na"; 180a3 *čhal chuñ-nu pha-bi-na* "the small wood Pha-bi-na". It is surprising to have *Pha-bi-na* as name of a province and of a small wood. I suppose that *pha-bi* is equivalent to *pha-gi* "yonder".

The word *dku* (175 b 2), translated with "wiles" by Emmerick, occurs in a Tibetan version of the *Rāmāyaṇa* (Thomas' document A; see F. W. Thomas, "A Rāmāyaṇa Story in Tibetan from Chinese Turkestan", *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge, Mass., 1929, pp. 193-212) lines 196-197: *mGrin-bzañs rgyal-po Ra-ma-na la / 'khañ-ste || khyod-ko bdag-la mtsho-'tsham mam | dku' byed-pa' dra-ste |*. Here it probably has the same meaning.

In the *Li-yul chos-kyi lo-rgyus* a few difficult expressions are to be found. In 24 *rgya-rjeñi gnañ-cen hčhal-žin mchis-mchis-pa-las* the meaning of *gnañ-cen* is not clear. In the Tibetan version of the *Rāmāyaṇa*, edited and translated by J. K. Balbir (*L'histoire de Rāma en tibétain*, Paris, 1963), *btsun-mo gnañ-cen* is used several times as a designation of the chief queen (see lines 98, 103, 106 and 108). This *gnañ-cen* has probably to be connected with Jäschke's *gnañs-che* which he renders with "rather (too) large". In *rgya-rjeñi gnañ-cen* it means perhaps "greatness" ("desiring the greatness of the king of China").

In 87-88 one must keep the readings of the manuscript: *nor-phyugs dan bral-kol yañ bas-nas*; *bas* is equivalent to *zad*, see *Divyāvadāna* 295.27 *parikṣiṇa*, Tib. *yoñs-su bas-so*.

According to Emmerick in 91-92 *de-lta-bu še-dag la skyo-ma šes-nas / rgyun-čhad*

ma-myon-ste, the expression *še-dag* is to be explained as *šed-bdag* "oneself", *skyo-ma* means "blame, slander" and *rgyun-chad* "interruption of progress". I prefer to explain *še-dag* with the *Dictionnaire thibétain-latin-français* (Hongkong, 1899), p. 992 as *ša-stag*, *ša-dag* "plerique, tantummodo, purus; la plupart, seulement, sans mélange". See *Rāmāyaṇa*, document A line 18 *yul-'di-na srin-po še-dag gnas-te / 'di 'i rgyal po ...* As to *skyo-ma šes* one must certainly read *skyo ma-šes*, see Jäschke s.v. *skyo-ba*: *skyo mi-šes-par* "without being tired". *Skyo-ba* is used to render Sanskrit *nirveda* or *saṃvega* (see for this word Johnston's translation of the *Buddhacarita*, Calcutta, 1936, p. 32, n. 4). Finally *rgyun-chad* here means 'interruption of transmigration'.

In 102 Emmerick explains *bslaṅs* as "to raise" but it means of course "to ask for": *klu-las gčug-lag-khan-gi sa-gzi bslaṅs-nas* "having from the Nāga requested a site for a *vihāra*".

Australian National University

J. W. de Jong

Buddhist Yearly 1966. Jahrbuch für Buddhistische Forschungen. Halle, Buddhist Centre, 1966; 68 pp.; *Buddhist Yearly 1967, Jahrbuch für Buddhistische Forschungen.* ibid., 1967; 126 pp.; *Bibliography of Literature on Buddhist topics published on the territory of the G.D.R. since 1945* (= Supplement to "Buddhist Yearly" 1966). ibid.; 71 pp.; *Studia Asiae. Festschrift für Johannes Schubert*, Part I (= Supplement to "Buddhist Yearly 1968", ibid. 1969; 334 pp.

A Buddhist Centre (Arbeitsgemeinschaft für Buddhistische Forschungen in der DDR) was inaugurated at Halle on March 10th 1966. Director is Professor Heinz Mode. From this newly founded Buddhist Centre (Universitätsplatz 12, 402 Halle, Saale) we received two volumes of the *Buddhist Yearly* and two supplements (for the contents of these volumes see "Publications received", *IJJ*, XIII, pp. 67-68). The *Bibliography of Literature on Buddhist Topics* is divided into two parts, the first listing books and articles (nos. 1-229), the second reviews (nos. 230-543). It is a very valuable bibliography; it lists also several items which are not Buddhist in the strict sense of the word. Both volumes of the *Buddhist Yearly* contain interesting articles. We can mention only a few of them. In *Buddhist Yearly 1966* Heinz Mode discusses "German Studies on Indian Buddhist Art" (pp. 19-34). Johannes Mehlig examines some aspects of Friedrich Weller's work: "Friedrich Weller — ein Leben für die buddhistische Forschung" (pp. 35-58). The article deals mainly with Weller's work on the *Buddhacarita* and the *Brahmajālasūtra*. In *Buddhist Yearly 1967* we find an article by H. Plaeschke: "Haḍḍa und die späte Ornamentik der Gandhāra-Schule" (pp. 59-73). Useful bibliographies are to be found in the following two articles: T. Thilo, "Die Bearbeitung der buddhistischen Texte der Berliner Turfan-Sammlung" (pp. 74-85); A. N. Kotschetow, "Die buddhistische Forschung in der UdSSR" (pp. 86-118). The volume in honour of Johannes Schubert contains several important articles in the field of Tibetan studies. We are looking forward to the future publications of this active Buddhist Centre.

Australian National University

J. W. de Jong

Punya Sloka Ray, Muhammad Abdul Hai, Lila Ray, *Bengali Language Handbook* (= *Language Handbookseries* ed. by F. A. Rice). Washington, Center for Applied Linguistics, 1966. XIII + 137 pp.

At a time when students of modern Indian languages have not yet given up the hope that a revised and enlarged edition of S. K. Chatterjee's monumental work on 'The

Origin and Development of the Bengali Language (Calcutta, 1926) would bestow upon the interested readers new and recent informations, the linguistics of Bengali 'as a discipline' (iii) is busy with reformulating and rearranging the already known facts in order to achieve a synchronic grammar. Thus, in place of a phonetic transcription P. S. Ray, in the book under review, speaks about 'segmental phonemes' (p. 4 sq.), but he differs from Chatterjee's description (p. XX sqq. and p. 267 sqq.) only in one but very noteworthy detail, namely, that he does not mention the existence of a voiced *h* in Bengali. His new arrangements, however, do not always necessarily result in a greater clarity, as can be observed e.g. in chapter 4 on 'verb words'. Although Chatterjee brings forward a very useful classification of Bengali verbs (p. 893), P. S. Ray starts with a mere enumeration of twenty-nine traditional 'stem classes', but instead of explaining the criteria which are at the basis of this table, he continues with a representation of the Bengali verb arranged according to verbal suffixes. A cumbersome repetition of rules of vowel mutation under the headings of the various suffixes and constant cross references are the results of such a procedure. Into this tangled scheme he squeezes also remarks about function and meaning of suffixes and tenses. So the basic principles of 'Umlaut' and mutations of vowels — clearly represented in terms of a synchronic grammar by E. C. Dimock (Dimock, S. Bhattacharji, S. Chatterjee, *Introduction to Bengali*, I, Honolulu, 1964), p. 76 sqq. — have to be found out by the reader of this handbook by painstaking comparisons of the verbal suffixes and the specific rules connected with them and by setting up general rules and restrictions.

But even the result of such an effort is far from satisfying. E.g. verbal suffix 14 (VS) /-en/ is, according to the author to be used by following the rules of VS 12. This would result in a form **daen*, in place of the actually used /dæn/. — The rules for Vs-16 produce a form /həbi/, which should be /hobi/ (cf. Dimock, p. 167). — Vs-7 /-o/ (imperative present) is connected with rules which would result in a form /boSo/. This, however, is imperative future. There is no provision made for the actual 2nd pers. imp. present /boSo/, covered by the rules for Vs-12 (2nd. pers. present). — Chatterjee states on p. 393, "the native speakers of Standard Colloquial say . . korbar . . instead of *[korbar. .]", whereas Ray has for Vs-2 (/ba/) a rule just in the opposite sense: "/O/ before consonant changes to /o/ . . . /.. korba/". —

His cross reference under Vs-2: "the meanings are the same as of Vs-1" (/a/) would give the suffix /ba/ among other the meaning of a "completed action attributed to an object". But such a meaning never occurs with forms like /dekhiba/ (cf. Chatterjee, p. 1017). This misleading statement is due to the fact that Ray does not make a difference between verbal nouns in -a and (passive) verbal adjectives in -a under Vs-1 (/a/). An incorrect meaning is also attributed to Vs-5 (/e/), the 'conjunctive', if Ray states "the meaning is that of a past" and at the same time identifies the suffix with that of the first member in compound verbs like /die deWa/ (p. 25). Wrongly represented is also the meaning of the imperative future ("imp. with attention on the state after completion of the action" p. 27), although Dimock has already more appropriately expressed it ("The future imperative is used to indicate that a command or wish is to be carried out at some future time", p. 346) and has given examples which show that this imperative is used after the conjunctive in -e.

Among the suffixes of verb words (4.3.) one does not come across the -i of the imperative present, the -ben of imperative future and the -lem which, according to Chatterjee (p. 400), is the "Standard Colloquial pronunciation of -lam". On p. 24 under V-3 (last para) one has to read: /e/ before semivowel /W/ changes to /i/ in place of "/e/ before consonant...".

In chapters 5 and 6 ("Noun words" and "Auxiliary words") I missed the 'determiner suffix' -dig and noted the restriction that /-der/ "cannot occur before any further case suffix", although Chatterjee (p. 728) has a *manuS-der-te* and other forms. The description of "Aspectives" (i.e. auxiliary verbs) under 6.5. shows clearly how much the

studies of Bengali syntax lag behind the researches in the field of compound verbs of Hindi carried out in the last ten years. The chapters 7 (phrase structure) and 8 (sentences and clauses) confront the reader with a mass of well known constructions in a purely descriptive, but rather sophisticated, representation; nothing, however, is said about the pattern of correlative sentences, a very characteristic construction in Bengali.

In chapters 9-13 one gets summarised descriptions of contrasts of Bengali with American English (9), of Sadhu Standard (10), of the Dacca Dialect (12, written by M. A. Hai) and of the Chittagong Dialect (13).

The chapters 14-17 on Bengali literature by Lila Ray, the mother of P. S. Ray, form, on account of the traditional method that is followed in them, a striking contrast with the appearance of scientific approach in the chapters 4-18. For the older periods the authoress follows rather faithfully the outlines given by S. K. Sen (*History of Bengali Literature*, New Dehli, 1960); for the latest developments she only enumerates some names of writers together with a few remarks at random about the contents of their books. The absence of an index is felt as an obstacle, because the unconventional representation and a rather indistinct form of printing hide the information from readers of this handbook "who wish to have a concise and condensed general picture of the language" (iii) in place of making it more easily accessible. The very short bibliography does not refer to any publication other than in English.

Utrecht

P. Gaeffke